

TÜRKLERİN İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE MEZHEPLERİN VE TARİKATLARIN YERİ

DOÇ. DR. M. SAFFET SARIKAYA

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ, TÜRKİYE

GİRİŞ

Türk-Arap münasebetleri dolaylı da olsa İslâmiyet'in ortaya çıkmasından önce mevcuttu. Hz. Muhammed'in Türklerin varlığından haberdar olduğu bilinmektedir.¹ O'nun Türkler hakkında söylediği iddia edilen sözlerinin doğruluğu ne kadar tartışılabilir olursa olsun, Hicri I. asırdaki Müslümanların Türkler hakkındaki kanaatlerini yansıtmaları bakımından tarihi bir değere sahiptir.² Arapların Türklerle Hz. Ömer devrinde başlayan teması³ sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Emevîler döneminde Türk-Arap ilişkileri genellikle askerî mücadelelerle geçmiştir; Emevî hanedan ve valilerinin, cizye ve harac yoluyla elde edilen vergi geliri tamamı⁴ yüzünden Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılması hemen hemen yok denecek seviyede kalmış, çeşitli zorlama ve teşvik sonuç vermemiştir.

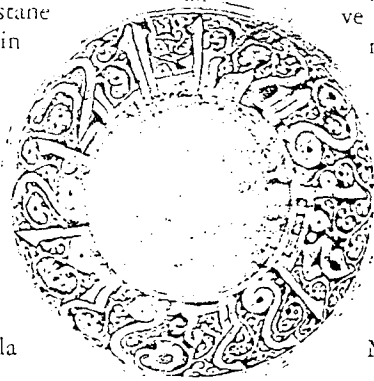
Talas Savaşı'nın (751) hemen sonrasında Abbâsîlerin doğuda takip ettikleri politikaların sonucu Türkler Araplarla daha yakın ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkiler öncelikle askerî gayelere matuf olarak yapılmış, Türklerin savaştığı özelliklerinden istifade edilmiştir.⁵ Mu'tasım'ın (833-842) kendisi için Türklerden özel bir ordu teşkil etmesi bunun açık bir tezahürüdür. Emevîlerin aksine Türklerle ilişkilerin dostane bir tarzda yürütülmesi, ticarî faaliyetlerin doğrudan başlayarak giderek artması ve gezgin dervişlerin faaliyetleri, Türkistan'da İslâm'a olan ilgiyi artırmıştır.

Bununla birlikte İslâm, Türkler arasında ancak Sâmânîlerin (892-1005) gayretiyle IX-X. asırlarda Sır Derya ötesine, doğuya doğru yayılmış ve Balasagun'a kadar dayanmıştır.⁶ Aynı dönemde Harzemliler vasıtasıyla ve doğrudan Kafkasya üzerinden Araplarla ticarî ilişkiler kuran İtil Bulgar Hanlığı, Müslümanlığı kabul eden ilk Türk devleti olarak kabul edilir.⁷ Karahanlı-

ların Türkistan'da Saruk Buğra Han'ın önderliğinde bir Müslüman Türk devleti kurmaları, İslâmiyet'in geniş Türk kitleleri tarafından kabulünü kolaylaştırmıştır. Türkler X. asrın ikinci çeyreğinden itibaren kitleler halinde İslâm'ı benimsemeye başlamışlardır.⁹ İslâm, Mâverâünnehir ve Horasan'da görülen ve daha sonra Anadolu'ya da göçecek olan Oğuz boyları arasında, X. asrın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başlamıştır. F. Sümer, Gerdîzi'ye atfen "Oğuzlar arasında İslâmiyetin ancak XI. asırda hakim bir din haline gelebildiğini" ifade etmektedir.¹⁰ İbnü'l-Esir de 1043 olaylarında Müslüman olan yirmi bin çadır göçebe Türden bahsederken sadece Tatar ve Hitayların İslâm'ı kabul etmeyen Türk zümreleri olarak Çiç'de oturduklarını haber verir.¹¹ Türklerin İslâmlaşmasına paralel olarak Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar gibi Müslüman Türk devletleri birbirini müteakip kurulmuştur.

Mâverâünnehir, Batı Türkistan ve Volga havzasındaki bu İslâmlaşma hareketi, Doğu Türkistan'a pek ulaşmamıştır. Bölgede hakim olan Uygur Türkleri VIII. asırdan beri gelişmekte olan Mani ve Burkan dinleri tesirinde kalmışlardır. Onların İslâmiyet ile karşılaşmaları ancak Moğol istilasını müteakip olmuştur. Moğollar Budist Uygur "babı"larının tesirlerinde kalmışlar ve bu tesirler İslâm kültürüne de sirayet etmiştir. Tuğluk Temür'ün 1353'te İslâm'ı seçmesi Uygurların İslâmlaşmasını hızlandırmış ve bu süreç IX-XV. asır boyunca devam etmiştir.¹²

Türklerin İslâmlaşması yerleşik kültür, göçebe ve yarı göçebe kültür grupları arasında nispeten farklı düzeylere ulaşmış boyutlarda gelişmiştir. Esasen bu yayılma süreci sosyolojik arayış farklılaşma normlarıyla örtüştür. Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak Kitâbî din anlayışına paralel bir İslâm-



Seramik kase, (11.-12. yy) (Chicago, Art Institute) (A.U. Pöpe, A Survey of Persian Art, 1971)

laşma yaşanmış; çevrede, yarı-göçebe ve göçebe zümreler arasında ise Kitâbî dinden farklı "popüler İslâm" şeklinde ifade edilebilecek bir Müslümanlık yayılmıştır. Bu durum büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adanayan gezgin dervişler vasıtasıyla vuku bulması nedeniyle zamanla dinî hayat, tarikaatlar şeklinde kurumlaşan tasavvufî düşünceye bütünleşen bir yapılanma arz etmiştir. Ancak iki çizginin de birbirine paralel geliştiklerini, temelde aynı inanç kalıplarına ve motiflerine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira bu gruplar, dinin ve devletin bekâsı için birlikte mücadele etmekten geri durmamışlardır.

Türklerin Müslüman olmaları VIII. asırlarda başlamakla birlikte, geniş kitleler halinde X. asrın ikinci yarısında İslâmiyet kabul edilmiş ve özellikle göçebe zümreler arasında İslâmlaşma süreci XV. asra kadar devam etmiştir. Bu süreçte İslâm dünyasında kendini gösteren Sünnilik, Şîlik ve tasavvufî akımlar Türklerin de İslâmlaşmasında etkin olmuştur.¹⁴ Bu nedenle konu, bu üç akım çerçevesinde şekillendirilecektir. İlk olarak, Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında önemli bir güce sahip olan, zamanla Türklerin millî mezhepleri haline gelen Hanefî-Mâtürîdî ekolü geniş bir muhtevayla ele alınacak; bununla birlikte Sünniliğin dışında görülen Kerrâmî ve Mu'tezilî hareketlere de işaret edilecektir. İslâm âleminde Sünniliğin yanında Şîliğin de Türkler arasındaki etkinliği üzerinde durulacaktır. Nihayet Ahmed Yesevî'nin şahsında simgeleşen Türk tasavvuf geleneğinin İslâmlaşma sürecindeki rolü ve Anadolu'ya uzayan boyutları tespit edilip çalışılacaktır.

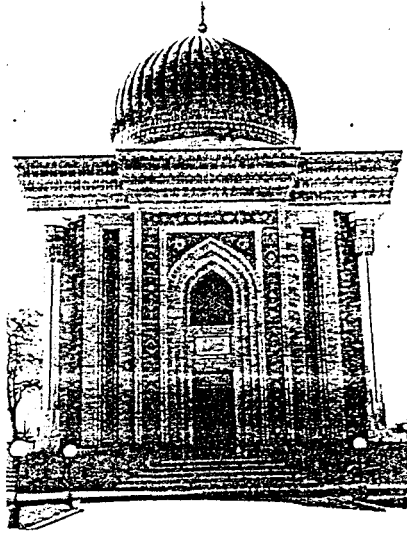
HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ EKOLÜ

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (767) Kûfe'nin kültürel yapısı içinde rasyonel, hürriyetçi bir zihniyetle yetişmiş ve görüşlerini de aynı doğrultuda ortaya koymuştur. O, fikhî ve itikadî görüşleriyle yaşadığı dönemde *ehl-i re'y*'in önemli bir temsilcisi olmuştur. İman açısından bütün inananları eşit kabul ederek mevâlî arasında taraftar bulan Ebû Hanife, insanın, kendi iradesiyle yaptığı fiillerinde hür olduğunu, dolayısıyla davranışlarından sorumlu olduğunu ifade ederek resmî otoriteyle ters düşmüştür. Bununla birlikte Horasan destekli olarak iktidara gelen Abbâsîler onun talebesi Ebû Yusuf'u Kâdî'l-Kudâtlık görevine getirmişler, böylece Hanefîlik, amelî mezhep olarak ülke genelinde yayılma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte Horasan ve Mâverâünnehir'de Ebû Hanife'nin fikhî görüşlerinin yanında itikadî görüşleri de gündelik politikadan uzak duran ve sınırlı boylarında cihat ve irşad faaliyetlerine iştirak eden

Mürcie tarafından temsil edilmiştir.¹⁵ İman-amel ayırımıyla hareketle Müslüman olduğunu söyleyen herkesi Mü'min kabul eden ve diğer Müslümanlarla eşit gören Mürciî anlayış, VIII. asrın başlarından beri bölgede kabul görmüş;¹⁶ giderek gelişip IX. asrın başlarında Mâtürîdî'nin şahsında sistematik bir düşünce ekolüne dönüştürülmüştür¹⁷ ve Ehl-i Sünnet'in ikinci büyük kolunu teşkil etmiştir. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerikandî (983) Sünnilik için ilk defa *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* terimini kullanarak bunu açıkça ifade etmiştir.¹⁸

Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyası Sâmânîler zamanında (892-999) hemen her yöne ulaşan ticarî hayatı, yükselen ekonomik seviyesi, kültür ve medeniyet hayatının inkişafı ile altın çağını yaşamış;¹⁹ Türklerle ticarî münasebet kuran tüccarlar, İslâm'ın Türkler arasında en ücra yerlere kadar ulaşmasına vesile olmuştur.²⁰ Müslüman olan bu Türkler, hem ülke sınırlarının korunması, hem de kendi ırkdaşlarına örnek olma işlevini üstlenmişlerdir. Öte yandan Sâmânîlerin, Huttal ve Buhara'daki Budist *viharalarından* mühlhem olarak oluşturdukları ilk medreselerde,²¹ ülke genelinde yaptıkları cihat faaliyetleri yanında medrese işlevine de sahip ribahtarda²² ilmi faaliyetler ciddi boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki IX. asrın başlarında bölgedeki Sünnî âlimlerin sayısı dört yüze ulaşmaktaydı.²³

Bu ilmi faaliyetlere bazı dervişlerin ferdî irşad faaliyetleri eklenmiştir. Dünya nimetlerinden uzaklaşmış, kendilerini İslâm'ı yayma görevine adanmış dervişler uzak coğrafyalarda serbestçe dolaşarak



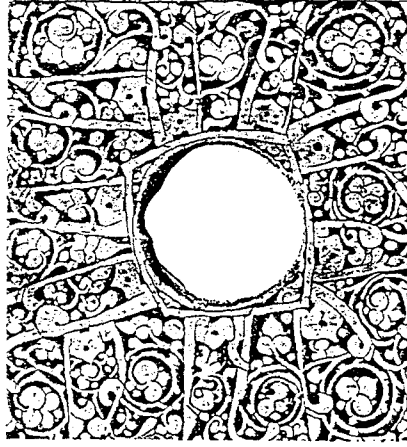
İmam Mâtürîdî Türbesi (Cengiz Aylıılmaz Arşivi)

dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sonraki dönemlerde Ahmed Yesevî'nin şahsında tarikat halinde sistemleşen bu tasavvuf geleneğinin bölgedeki ilk mümessilleri, İbrahim Ethem (771) ve Şakik Belhî'dir.²⁴ (811-2)

Sâmânîler Sünniliği benimsemişler, resmî atamalarında Hanefî ulemaya öncelik tanımışlar; dinî siyasetleri gereği bu mezhebin dışında kalan mezheplerle mücadele yolunu tutmuşlardır. Türkler böyle bir ortamda karşılaştıkları Sünniliğe, samimiyle tâbi olup, Ehl-i Sünnec yolunda büyük bir gayretkeşlik içinde kendilerini halifenin yeni koruyucuları olarak sayıp İslâm'ı iç ve dış tehlikelere karşı desteklemek ve savunmakla sorumlu sayan bir mefkureye sahiptiler.²⁵ Nitekim, rivâyete göre Emîr İsmail b. Ahmed (892-907), bölgedeki âlimleri toplayarak, sapık fikirlerin yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancın yorumlanmasını istemiş; bu görevi üstlenen İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerikandî'nin (953) yazdığı "*Sevâdî'l-Azâm*" Sünniliğin amentüsü ve ilmi-hali olarak resmî kabul görmüştür.²⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (944),

Irak'taki Eş'arî ekolünden farklı olarak muhafazakar kelâmcıların formalizmiyle Mutezile'nin rasyonalizmini uzlaştıran, Ebû Hanife'nin eserlerinde ortaya koyduğu inanç esaslarını sistemleştiren bir mezhep oluşturmuştur.²⁷ Y. Ziya Yörükân'ın *Türk Sünniliği*²⁸ diye ifade ettiği Mâcürîdîliğin görüşlerini ana hatlarıyla belirtmekte fayda mülhaza ediyoruz.

İmâmü'l-Hudâ Mâcürîdî Hanefî âlimlerinden aldığı inançları, aynı doğrultuda geliştirerek²⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arîye göre daha doyurucu, maktûl ve anlaşılır bir inanç sistemi ortaya koymuştur. O, inançların oluşumu ve dellendirilmesinde naklin yanında akla da değer vermiş;³⁰ akli kullanmanın gerekliliğini vurgulamış, akli kullanmaktan vazgeçmeyi şeytânî vesvese olarak nitelendirmiştir.³¹ Zira, aklını kullanan insan, inançlarının bilincinde ve farkındadır. Nitekim el-Mâcürîdî, kişinin inançlarının tahkiki olması gerektiğini belirterek, taklidi reddeder.³² Görüşlerini Kur'an merkezli olarak ortaya koyan el-Mâcürîdî, Kur'an'da çelişki olmayacağından hareketle onu bir bütün olarak anlama; ayetleri birbiriyile açıklama usulünü benimsemiştir.³³ Bunun tabii bir neticesi olarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatları teş'vil etmeksizin kabul ederek, "biz sadece ayette Allah'ın müfâd ettiğine iman ederiz, teşbihi nefy eder, hiçbir yorum yapmadan ilahî murad ne ise ona iman ederiz", diyerek bu konuda Selef bilginlerine uyar.³⁴ O, Eş'arî gibi Allah'ın zâtına nispet edilen sıfatları ispat etmiş, kadere imanı, ahiret ahvaline dair ayet ve hadis ile sabit olan hususları kabul etmiştir.³⁵



Seramik kano. (11. yy.)
(A.U. Pope, A Survey of Persian Art, 1971)

İrade hürriyeti konusunda meseleyi ontolojik olarak ele alan Maturîdî, fiilin Allah'a izafe edildiği takdirde *yaratma*; insana nispet edildiğinde ise *kesh* adını aldığını ifade ederek,³⁶ kulun iradeye dayalı fiillerinde hür seçici ve yapıklarından sorumlu olduğunu vurgulamış;³⁷ diğer taraftan Ebû Hanife gibi, yapılan şeylerin (*amel*) imandan farklı olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre, iman kalbî bir eylemdir, psikolojik bir olgudur ve kalb ile tasdik ibarettir. Dil ile ikrar kişiye Müslüman muamelesi yapmak için gereklidir.³⁸ Bu iman tanımı bütün mü'minleri eşit kabul eden evrensel ve engin bir hoşgörünün eseridir; Türkler bu hoşgörü anlayışına eski dinlerinden aşinadılar ve tarihin her döneminde bunu sergilemişlerdir.³⁹

Hanefî-Maturîdî mezhebi Ebu'l-Leys es-Semerkindî (983); Sadru'l-İslâm el-Pezdevî (1100); Nureddin es-Sâbûnî (1184); Ebu'l-Maîn en-Nesefî (1114) gibi âlimler yetiştirmesine rağmen İslâm âleminde hak ettiği şöhreti bulamamıştır. Bunda Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1111) ile birlikte âlimlerin bu iki mezhebin arasını tefrik etmeksizin birlikte değerlendirmesi ve Bâtınlilikle mücadele ortamında Eş'arîliğin resmî mezhep haline gelişi etkin ol-

muştur. Zamanla muhtemelen resmî otoritelerin menfaati gereği, Eş'arî siyasi doktrin ve kaderci (*fatalist*) zihniyet topluma yerleşmiştir. Maturîdîlik Osmanlılarda yeniden canlanma fırsatı bulmuş; İbn Hümâm (1457), Hı-zır Bey (1458), Kemâleddin Beyazî (1687) gibi âlimler yetişmişse bile, M. Ş. Günaltay'ın da belirttiği gibi Mısır fehdinden sonra Ezher'den getirilen ulemanın etkisiyle XVI. asrın ikinci çeyreğinden itibaren skolastik kaderci anlayış devlete ve topluma yerleşmiş, ilmî düşünce büyük ölçüde körelmiştir.⁴⁰

Tarihte İtil Bulgarları⁴¹ ve Karahanlılardan itibaren devlet kuran Müslüman Türklerin hemen hepsi,⁴² devletin dinî politikasında Sünnî-Hanefî mezhep çizgisinde kalmışlar, diğer İslâm mezhepleriyle mesafeyi daima korumuşlardır. Daha Sâmânîler zamanında 931/942'de çetli telkinlerle Şîliğe meyleden bir emîr, Tolun Üge komutasındaki bir ordunun hareketiyle görevden alınmış ve yerine yeni bir emîr getirilmiştir.⁴³ Daha sonra kurulan Türk devletlerindeki hanedanlar Abbâsî halifelerinden emirlik beratları olarak ve ona bağlılıklarını belirte-

rek Sünnî çevre içinde kalmışlardır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, halife'nin ricasıyla Bağdat'a sefer düzenleyerek Şîî Büveyhî tasallutunda bulunan Abbâsî hilâfetine eski itibarını iade etmiş ve halife tarafından "Doğunun ve Batının Sultanı" unvanıyla taltif edilmiştir.⁴⁴ Sultan Alparslan zamanında gerek vezir Nizâmülmülk ile sistemli hale getirilen ve eğitim ağırlıklı olarak yapılan Bâtınlilikle mücadeleler,⁴⁵ gerekse devletin askerî hedefleriyle Selçukluların "Kızıl Elma"sı Mısır Fatimî devleti olmuştur. Nitekim Alparslan, hutbeyi Abbâsî halifesi el-Kâim bi-emrillah adına ve ezanı Sünnîlere göre okutmaya başlayan

Mekke emrine iltifat ederek, hazineden tahsisat ayırmış; aynı şeyi Medine emrinin de yapması halinde ona da gerekli tahsisatı ayıracığını bildirmiştir.⁴⁶ Olayın duyulmasından sonra Halep emiri de Alparslan'dan çekinmesi sebebiyle aynı yola başvurmuştur.⁴⁷ Sultan Sencer Sarmerrâ'ya geldiği zaman, bu beldede her Cuma günü Şîîlerin dönmesini bekledikleri Mehdî için hazırladıkları ata yaklaşarak "bu at bende emanet kalsın, imam her ne zaman zuhur ederse teslim ederim" diyerek Şîîlere zarif bir cevap vermiştir.⁴⁸

C. Cahen, Anadolu Selçuklularının Sünnîliğinin, Büyük Selçukluların saldırgan ve yayılmacı Sünnîliğinden farklı olduğunu ifade etmesine rağmen, akrabalarının mirasçıları olarak Sünnî geleneği devam ettirdiklerini ve Anadolu'daki kültürel ortamın Sünnî-Hanefî yapılanmaya sahip olduğunu ifade eder.⁴⁹ Yeni padişahlar, Abbâsî halifelerinin gönderdikleri beratlar ve hakimiyet alâmetleriyle meşruyetlerini ilan etmişler; bize kadar gelen meskukatlarında Sünnî motifler kullanmışlardır.

Yeni fethedilen şehirlerin kadısı da hilâfet merkezi tarafından atanmıştır.⁵⁰ Şehirdeki dini hayat, Kitabî din anlayışının hakim olduğu cami ve medrese çevresinde Sünnî-Hanefî formda yaşanmıştır. Taşrada da, Cuma namazının İslâmî hayatta vazgeçilmez bir vecibe oluşu ve pazar ihtiyacı, yeni yerleşim birimlerini oluşturmuş, şehirlere benzer mezhebî yapılanma popüler din boyutunda sürdürülmüştür. XI-XIII. asırlar arasında Anadolu'ya gelen âlimlerin ve din hizmetlilerinin inanç yapıları, bize intikal eden az sayıdaki yazılı eserin muhtevası, bu dönemde Anadolu'daki Sünniliğin hakimiyeti ortaya koymaktadır. Konya'ya elçi olarak gelen Ş. es-Sühreverdî'nin (1234) Necmüddin Dâye'ye (1256) "Ey genç! Dindar, ilim ve tasavvufa bağlı ve erbâbını koruyan Alaeddin Keykâbad'ın himayesine gir, onu ve halkı faydalandır"⁵¹ diye öğüt vermesi ve Ömer b. Muhammed es-Sâvî'nin eserinde "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini yaymak için diyar-ı Rum'a geldiğini" ifade etmesi bunun örneklerindedir.⁵²

Türkler, yaşadıkları bölgelerde, Sünniliğin yanında az da olsa gayr-i sünnî mezhep cereyanlarının tesirinde kalmışlardır. Horasan ve Mâverâ-unnahr'de Mürcîî, Kerrâmî ve Mutezîlî düşünce mensupları, Sünnî hakimiyeti ve Şîî potansiyeli yanında az da olsa yer bulabiliyorlardı. Mürcîî düşüncenin Mâverâunnahr'deki konumundan zamanla Hanefî-Maturîdî çizgisinde ifade edilmesinden yukarıda bahsetmiştik. Kerrâmîye, Sufiyâne yaşayışı halk arasında yaptığı vaazlarla basit halk kitleleri arasında taraftar toplamayı başaran Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (869) tarafından oluşturulan bir firkadır.⁵³ Horasan ve Kuzey Hindistan'da İslâm dininin kökleşmesinde büyük rol oynayan.⁵⁴ Kerrâmîler inançları kaynaklarda kısaca, Allah'a cisim nispet ederek O'nu teşbihe yöneliyorlar, imanı sadece ikrardan ibaret sayıyorlar ve aynı anda iki imamın varlığını kabul ederek Ali ve Muaviye'nin imametlerine cevaz veriyorlardı.⁵⁵ Kendi fikirlerini kabul etmeyenlere karşı, özellikle Mutezîlî ve Şîîlerle ilmî-münazaralar yapan, fakat başarısız olduklarında agresif bir tavırla taraftarlarını ve halkı kışkırtan Kerrâmîlerin dini tebliğ ve gayrimüslimlerle cihadî teşvik gayretleri, esasen Sünnî olan Gazneliler tarafından takdirle karşılanmış ve teşvik görmüştür.⁵⁶ Kerrâmî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak Sebukekin zamanında itibar görmüş, 1012-3'de bölgeye gönderilen Fatımî-Şîî dâisi Tuhterî'nin yargılanması ve öldürülmesinde etkin olmuştur.⁵⁷ Daha sonra Gazneli Mahmud tarafından Nişâbur emirliğine getirilmiş, ancak Şîîleri takip ve cezalandırırken gösterdiği taassup ve bazı suiistimaller halk arasında rahatsızlığa yol açınca görevinden azledilmiştir.

İnanç esaslarını aklı metocla sistemleştiren ve böylece haklı olarak kelâm ilminin kurucusu unvanını alan

Mutezile, muhtemelen Abbâsîlerle birlikte bölgede görülmeye başlamıştır. Mutezîlî Sümame b. el-Eşres'in (849) Türklerle savaştığı ve onların elinde bir müddet esir kaldığı bilinmekle⁵⁸ birlikte, mezhebî faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁵⁹ Bu bölgede yetişmiş en önemli Mutezîlî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'dir. (931) O, Bağdat'ta yetişmesine rağmen memleketine döndükten sonra da görüşlerini yaymaya devam etmiş, uzun süre el-Mâtürîdî ile tartışmış ve birbirlerine reddiyeler yazmışlardır.⁶⁰

Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin (324/92) kendilerinden ayrılmasından ve onlar aleyhine reddiyeler yazmasından sonra popüleritesini yitiren Mutezile fırkası, Şîî fırkalar içinde bölgede özellikle Zeydiye fırkasıyla birlikte ve kısmen de müstakil olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.⁶¹ Büveyhî veziri Sahib Abbâd'ın teşvikiyle Rey'e yerleşen Kadı Abdulcebbar'ın (1025-26), burada oluşturduğu Mutezîlî mekteple, XI. asırdan itibaren Harezmi ve Horasan'da belli bir olgunluğa erişmiş ve muhtemelen Moğol istilasına kadar varlığını devam ettirmiştir.⁶² Tuğrul Beyin veziri Mahmud b. Mansur el-Künderî'nin (1063) Mutezîlî olduğu bilinmektedir. O, bölgedeki Şîî faaliyetleri bahane ederek camilerde bidat ehlinin lanetlenmesi ve takibi için Sultan'dan aldığı izni kullanarak İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (1085) ve Kuşeyrî (1072) gibi Sünnî âlimlerin bölgeyi terk etmesine sebep olmuş, ancak Sultan Alparslan ile birlikte gözden düşmüştür.⁶³

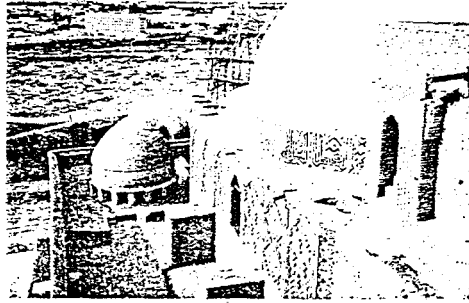
Yine Arap dilinde bir otorite kabul edilen ve *el-Keşâf* adlı tefsiriyle şöhret bulan Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Harizmî ez-

Zemahşerî (1144) nisbesinden de anlaşılacağı gibi Harezmi bir Mutezîlîdir. Aslında Mutezile gibi bilimsel, felsefî ve kelâmî bir çok akımları birleştiren bir fırkanın Türkler arasında taraftar bulabilmesi, Türklerin sadece "gaza Müslümanlığı" veya "halk dindarlığı" nı ifade eden İslâmî zihniyetin ötesinde, karmaşık felsefî ve itikadî problemleri de tartışan bir kültür seviyesine sahip olduklarını gösterir.⁶⁴

Farabî ve İbn Sînâ gibi İslâm felsefesi tarihinin ve Meşşâî felsefenin önde gelen iki büyük üstadının Türkler arasından ve onların yaşadıkları bölgelerden çıkması bu kültürel olgunluğun bir ifadesidir.

Şİİ MEZHEPLER

Şîîlik, Hz. Peygamberden sonra imâmetin nass ve tayinle Ali b. Ebî Tâlib (680) ve evladına ait olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ileri süren ve onlara bazı insan üstü vasıflar yükleyen topluluklara verilen müşterek addır.⁶⁵ Şîîlik VI. asrın başlarında doğuşuyla birlikte mutedil ve müfrit pek çok fırkalara ayrıl-



Ahmed Yesevi Türbesi

mıştır.⁶⁶ Şîiler, önce Emevîler sonra Abbâsiler tarafından siyasî nedenlerle takip ve baskı altında tutularak, muhalif bir anlayışla ve illegal olarak, devlet merkezine uzak Kuzey Afrika, Mısır, İran coğrafyasında faaliyet göstermişlerdir.

Türklerin Müslümanlarla karşılaştıkları ilk dönemlerden itibaren çeşitli Şîi-Batınî isyanların içinde aktif olarak yer aldıkları, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür.⁶⁷ Abbâsî yönetiminden Ebû Müslim'in intikamını almak amacıyla meydana gelen mahallî nitelikli bu ayaklanmaların çoğu, İslâm'a birkaç yüzyıldan beri zoraki teslim olmuş İran'da, VIII-X. yy arasında zahiri İslâm cilasına rağmen, özünde hala Zerdüşti, Maniheist ve Mazdekî kalmış çevrelerden kaynaklanmıştır.⁶⁸ 754-5 yılları arasında Sinbâd adlı Nişapur'lu eski bir Mecusi, etrafına sözde Müslüman olmuş bir çok Mazdekî ve Şîi toplayarak isyan etmiş;⁶⁹ aynı yıllarda başka bir Ebû Müslim taraftarı olan Ebû İshak et-Türkî (754-5) de isyan etmiş;⁷⁰ Horasan'da 767'de Üstad-ı Sîs;⁷¹ 775-777 yılları arasında Mukanna' isyan etmişlerdir.⁷² 816'da Azerbeycan'da ayaklanan Bâbek el-Hurremî adlı bir İranlının isyanı tam 22 yıl Halife Me'mûn ve Mu'tasım'ı meşgul etmiştir.⁷³ Bu isyanlar görülen ortak inanç motifleri Ebû Müslim'in ölmediği, ve *mehdî* olarak geleceği, bazen isyana kalkışanların nübüvve varan iddiaları ve bazen Tanrının, isyan liderine hulul etmesi gibi *ihbâdî*, İran kültüründe görülen yakın akraba evlilikleri, içki ve zinanın mübah oluşu gibi *ibâhî* nitelikte inançlardır.⁷⁴ Bu isyanlar Sünnîliğe değil, Abbâsî merkezî iktidarına karşı geliştirilmiş hareketlerdir.⁷⁵



Suriye, kandil (1285)

Bu isyanlardaki Türk katılımını değerlendirirken, Türklerin İslâm'ı kabullerinin bilhassa X. yy'ın ikinci çeyreğinden sonra yoğunlaştığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Bağdâdî, Mukanna'nın isyanına yardım eden Türklerin inanmamış Halacilar olduğunu açıkça belirtmektedir.⁷⁶ Babek isyanında yer alan Halacilarında aynı şekilde inanmayan Türkler olması kuvvetle muhtemeldir. Sınır bölgelerinde oluşan bu isyanlara Türklerin hangi oranda katıldıkları ve iddia edilen görüşlere ne kadar bağlı oldukları şüphelidir.⁷⁷ Türklerin bu ve benzeri isyanlara katılmasında, ekonomik kaygıların ön planda olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu dönemde, Batı Türkistan'da Türk siyasî otoritesinin zayıflamış, mahallî güçler türemiştir. Böyle durumlarda otoriter kontrolden uzaklaşan, kendi başarılarının çaresine bakmak durumunda kalan göçebe ve yarı-göçebe kitle için, önemli geçim kaynaklarından birisi olan savaş ve yağmayı, üstelik de düşmanları olarak kabul ettikleri bir devlete karşı sürdürmek, bulunmaz bir fırsattır. Nitekim Türkler bu dönemde çıkan diğer isyanlara da katılmışlardır. Onların savaşçı kimliği, sadece isyanlar için değil,

Abbâsî ordusu içinde bile yer almalarını sağlamıştır. Babek isyanını bastıran Abbâsî ordusu Türk askerlerinden mürekkepti ve başlarında komutan Afşin bulunmaktaydı. Kaynaklarda zındıklık ithamıyla yargılandığı nakledilen ve Zerdüştiliği vurgulanan Afşin'in, saray içindeki siyasî çekişmelerin kurbanı olduğu dikkatli bir mütalaa ile anlaşılabilir.⁷⁸

Horasan, gerek Zeyd b. Ali'nin (122) isyanından sonra taraftarları tarafından buraya kaçırılan oğlu Yahya'nın Emevî takibi sonucu Kerbelâ benzeri bir facia ile öldürülmesi (743); gerek Abbâsî isyanında Horasan'dan hareket eden Ebû Müslim'in etrafında oluşturulan menkibeler çerçevesinde *Ehl-i Beyt* sevgisi ve taraftarlığıyla bezenip; Kum ve Meşhed merkezli olarak çeşitli belde-lerdeki *nakib*lerin teşvikiyle Şîiliğe mütemayil bir potansiyele sahipti ki, Sünnîsiyle Şîisiyle Türklerde Ehl-i Beyt sevgisinin oluşması bu potansiyelle ilgilidir.⁷⁹ Zeydîler Taberistan, Cüzcan ve Deyleman bölgelerinde tutunarak çeşitli mücadelelerden sonra Hasan b. Zeyd liderliğinde Alevî-Zeydî bir devlet kurmayı başarmışlardır (864-943).⁸⁰

Harun Reşid zamanında bölgede isyan eden Yahya b. Abdullah Maverâünnehr'deki Türk Hakanına sığınip onun yanında iki buçuk yıl kaldığına⁸¹ göre bölgedeki mücadeleleri esnasında Türklerin Zeydîlerle ilişkiler içinde olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ebû Dülef, 992'de, Türkistan'ın doğusunda ve Tibet yakınlarında, Yahya b. Zeyd neslinden bir beyin idaresinde "Alevî" bir topluma rastlamıştır. "Alevî" diye isimlendirilen bu Türkler, Hz. Ali'yi, Gök Tanrısının

Arap karşılığı saymakta ve İmam Zeyd'e ait bazı hatıraları muhafaza etmekteydiler. E. Esin, bu topluluğun "Bagraç" Türkleri olduklarını ve Kaşgarlı'nın haritasında gösterdiği Alevî bölgesinin bunların meskun oldukları yer olabileceğini ifade etmektedir.⁸² İncelediğimiz kaynaklarda Bagraç Türklerinin akıbeti ve Batı'ya göçtüklerine dair bir bilgiye rastlayamadık.

Sâmâniler döneminde Kuzey Afrika'da devlet kurmayı başaran ve Abbâsî hilâfetiyle rekabete girerek kendilerini halife olarak lanse eden İsmâîlî-Fâtımîler,⁸³ kurdukları dâilîk sistemiyle kendi fırkalarını ve imâmetlerini İslâm ülkelerine propaganda ediyorlardı. Horasan ve Mâverâünnehr de bu propaganda faaliyetlerine maruz kalmış bölgeye IX. asrın ortalarından itibaren dâilîler gönderilmeye başlamıştır. Bölgeye ilk olarak Rey yakınındaki Kuleyn köyüne yerleşen Halef gelmiştir.⁸⁴ Daha sonra Ahmed b. Halef, Gıyas, Ebû Hâtim er-Râzî gibi kişiler daveti devam ettirdiler.⁸⁵ İsmâîlîler, Hüseyin b. Ali Mervezî ve talebesi Muhammed b. Ahmed en-Neseffî'nin (veya Nahşebî) gayretleriyle Sâmâniler arasında

önemli bir yekûna ulaşmış, Emîr Nasr b. Ahmed'i ekleyleyerek resmî görevlere getirilmişlerdir. Bunun üzerine ordudaki Türk komutanlar Sipehsaların emirliğe geçmesi üzerine anlaşılıp bir isyan tertip ederler. Ancak isyanı zamanında haber alan Nasr'ın oğlu Nuh olaya müdahale etmiş; bununla birlikte, emîr Nasr b. Ahmed oğlu lehine tahtından feragat etmek zorunda kalmış, Nuh Nahşebî'yi âlimlerle bir araya getirmiş, yapılan münazarada ilzam edilmesi sonucu pek çok İsmâîlî ile birlikte öldürülmüş, ve malları yağmalanmıştır (942-3)⁸⁶ Daha sonra Ebû Mansur Abdurrezzak'la yeniden güçlenen ve tehlike teşkil eden İsmâîlîler, âlimlerin ikazıyla takip edilip çeşitli mücadelelerden sonra Veşmgîr tarafından ortadan kaldırılmışlardır (964). Nizâmülmülk bundan sonra Horasan'da tek Karmatî'nin kalmadığını ifade etmiştir.⁸⁷

XI. asrın sonlarında Şîî-Bâtîniler Kuzey İran Alamut merkezli Sabbahîler (Haşîşîler) vasıtasıyla Müslümanlar arasında terör ve anarşi havası estirmişler, önemli devlet büyüklerinin ve âlimlerin ölümüne sebep olmuşlardır.⁸⁸ Nizariyye koluna mensup Hasan Sabbah 1090'dan itibaren *ed-Dâvetu'l-Cedîde* denilen yeni bir teşkilatlanmaya gitmiştir. Başlangıçta Mısır'a bağlı olarak kurulan bu teşkilat, kısa zamanda Mısır Fatimî reislerinin otoritelerinin zayıflamasıyla müstakil hareket etmeye başlamış ve Suriye'ye kadar uzanan bir dâî teşkilatı oluşturmuştur.⁸⁹ İsmâîlîler, Alamut ve civarı ile Suriye'nin sahil bölgelerindeki bazı kalelerin dışında hakimiyet sağlayamamışlardır. Onlar ancak, cahil, akılsız veya ukalâ, mukaddesatı inkar eden bazı felsefeciler ve adi suçluları kendi görüşleri için kandırabilmişler⁹⁰ Bu nedenle halk arasında kitlesele olarak yayılma imkanı bulamamışlardır.

Bununla birlikte özellikle Suriye'deki İsmâîlîlerin gerek bölgedeki Türkler arasında gerekse dâîler vasıtasıyla Anadolu'ya gelen Türkler arasında etkin olduğuna ve hatta Türkiye Şîîliği benimzediklerine dair görüşler bulunmaktadır.⁹¹ Burada resmî ilişkiler bazında bir rivayeti değerlendirmek istiyoruz. "Kutalmışoğlu Süleyman Süleyman Şah doğu sınırlarını emniyet altına almak gayesiyle bizzat Kilikya üzerine bir sefer düzenlemiş; 1082 senesinde Tarsus'u fethetmiş ve Trablusşam'da kadı-hükümdar olan Şîî İbn Ammar'a müracaat ederek yeni fethettiği bu şehir için kadı ve iman-hatip istemiştir."⁹² Bu rivayet, Selçuklu hanedanı arasındaki rekabeti göstermesi bakımından önemlidir. Zaten bu rekabetten istifade etmek isteyen Fatimîler daha önce de İbrahim Yınal'a ve Kutalmış oğullarına siyasi destek sözü vermişler, onları akrabalarına karşı kışkırtmışlardır.⁹³ Aslında bölgedeki melikler ve komutanlar arasında bazen fiili mücadeleye dönüşen rekabet orta-

mında tarafların bu nevi bir desteğe yönelmeleri tabiidir. Nitekim Süleyman Şah'ın bölgede güçlenmesine binaen Tutuş, Müslim ve Artuk arasında 1085 yılı başlarında Melikşah'ın tabiiyetinden ayrılma, Tutuşun "Sultan"lığını benimseme ve Şîî Fatimî hilâfetine tabi olmak üzere bir ittifak yapılmıştır.⁹⁴ Dahası Suriye bölgesinde Abbâsî veya Fatimî hilâfetine bölgedeki hakimiyet potansiyeline göre, mahalli idarecilerin sahip oldukları şehirde hucbeyi Sünnî veya Şîî halifeler adına okuttukları vardır. Dolayısıyla bu nevi teşebbüsleri şartlara göre oluşan siyasi manevralar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim C. Cahen de "Atsız, Artuk, ve Kutalmış'ın oğulları, şüphesiz her türlü dinî fırka meselesine ilgisiz kalıyor ve menfaatleri gerektirdiği vakit, sadece zararsız Şîî İbn Ammar ile değil fakat Fatimîlerin yayılmacı İsmailiyye mezhebiyle dahi işbirliği yapmaktan çekinmiyorlardı"⁹⁵ diyerek, bunu ifade etmektedir. Süleyman Şah 1084'te Antakya fethini müteakip, şehrin büyük kilisesini camiye çevirerek, 120 müezzine ezan okutmuş ve Cuma namazını kılmıştır. Onun, Melikşah ve Abbâsî hilâfetine fethini müjdelemesi,⁹⁶ önceki davranışının siyasi niteliğini göstermektedir. M.H. Yınanç, onun Tarsus'taki varında Fatimîlerle oluşacak ticarî münasebetleri de göz önüne almış olabileceğini ifade eder⁹⁷ ki, Tarsus ve Trablus'un liman şehirleri olması dikkate alınırsa, deniz yoluyla yapılan ticarettten anlayan bir hukukçunun kadılığı ve tecrübesinin Müslümanların lehine olacağı aşikardır.



Ahmet Yesevi Türbesi, dış cephe ayrıntı

Bâtîniyye fırkasının inanç bakımından ekilediği ve daha sonra Anadolu'da varlıkları görülen fırkalar, Nusayrîlik,⁹⁸ Ehl-i Hakk ve Yezîdîlik'tir. Bu fırkalardan Yezîdîlik, XIII. asrın ikinci yarısından itibaren olumsuz sürecine girmiş Güneydoğu Anadolu'nun dağlık bölgelerinde, Kuzey Irak, İran Kürdistanı ve Azerbeycan taşrasında varlığını sürdürmüş, Emevî gülüvvü olan ve adeta bölgedeki Şîî oluşuma tepki olarak ortaya çıkan bir fırkadır.⁹⁹ Ehl-i Hakk da, Yezîdîlerle aynı coğrafyada Sulţan Sohak'a nispet edilen ve muhtemelen Yezîdî aşiretlerinin düşmanı aşiretler arasında benimsenme imkanı bulmuş bir fırkadır.¹⁰⁰

Fırkaların uluhiyyet ve kâinatın yaratılışı ile ilgili inançları Şîî-Bâtînilerin nübüvvetin sürekliliğiyle ilgili inançlarının farklı formlarda ifade edilen değişik versiyonlarıdır ve bu şekliyle eski Mezopotamya'daki Gnostik inançların, Sâbîlîğin ve Yeni Eflatuncu felsefenin yeni yorumlarla güncelleştirilmesinden ibarettir.¹⁰¹

Daha önemlisi her üç fırkada yaratılış bakımından kendilerini diğer insanlardan ayrı kabul ettikleri için Şîî-Bâtînilerden farklı olarak yayılmacı değil, içine kapalı toplum yapısına sahiptirler. Nitekim Massignon, Nusayrîlerin kendi gruplarına ait sayıyı sınırladıklarını

ve bu sayıya X. asırda ulaşıldığını¹⁰² belirtir. Bu fırkaların sahip oldukları inançlar bakımından Anadolu Alevîliğine tesirlerinden söz etmek imkansızdır. Bununla birlikte gelenek, örf ve adet benzeri inançlarda grupların az da olsa birbirlerini etkilediklerini belirtmeliyiz.

Ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber Toroslar'daki Tahtacılar'da görülen Selman-ı Fârisî'nin takdisi¹⁰³ bölgesel yakınlıktan dolayı Nusayrî tesirini hatırlatmakla birlikte, Nusayrîlerin Selmân'a yükledikleri fonksiyon ve bunun bazı Bâtînî zümrelere yansıyan şekline -ki buna "Şîniyye" denilir-¹⁰⁴ Tahtacılarda rastlanmaz. Nitekim yaptığımız araştırmada, menkıbeye göre, Selmân-ı Fârisî, Türkler İslâm'ı öğreten ve onlara Dede Korkut'u eğitici olarak tayin eden kişi olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Bu menkıbe Şeref Han'ın Kürtlerin menşei ile ilgili naklettiği menkıbeyle benzerlik gösterdiği gibi¹⁰⁶ tarihî vakıalara da uygundur. Hazar Türkleriyle ilk savaşan komutanlar arasında Selmân b. Rabîa'nın adı geçmektedir.¹⁰⁷ Kanaatimize göre Selmân adının Türkler arasındaki şöhreti de bu olaylarla ilgilidir. Ancak zaman bu adı daha meşhur olan diğer bir sahabeyle Selmân-ı Fârisî'yle özdeşleştirmiştir. Selmân'ın Hz. Ali'nin yakınlarından oluşu, fütüvvet ehlince meslek-pîri sayılması¹⁰⁸ ve Alevî ananesindeki "Kırklar Meclisinde" nakîb rolü üstlenmesi¹⁰⁹ onun adının takdis edilmesini kolaylaştırmıştır.

İsnâaşeriyye Şîliği, imamların ziyâretgâhları çevresinde ve Abbâsî hilâfeti tarafından oluşturulan *nekebet* kurumuna binaen özellikle seyyidler ve *nakibler* etrafında kümelenerek varlıklarını korumuşlardır. Selçuklular, Sünnîler kaçır-mütedil Şîlere karşı da bir ayırım siyaseti gütmüyor; seyyidler ve şerifleri himayelerine alıyorlar; Alevîlere hangâh ve hatta medrese inşa ediyorlardı. Kısaca halifelere küfr etmeyen mutedil Şîiler, Türkler sayesinde tam bir hürriyet ve himayeye mazhar idiler.¹¹⁰ Bu nedenle Türklerin bu fırkayla karşılaşması ve onların inançlarından etkilenmeleri tabiidir. Özellikle Azerbaycan'da yaşayan Türklerin, ilk dönemlerden itibaren Şîliği benimseyen Deylemlilere¹¹¹ komşu olmalarının bu mezhebe ilgilerini artırmış olması muhtemeldir.¹¹² Ancak, Spuler'in de ifade ettiği gibi, Şîiliğin takiyye prensibiyle faaliyetlerini gizlemelerinden dolayı, sadece resmî ilişkilere yansıyan unsurların tespiti mümkündür, halk arasında Şîiliğin hangi ölçüde hakim olduğu ise bilinmemektedir.¹¹³ Resmî olarak İsnâaşeriyye Şîliği, XII sonlarında Abbâsî halifesi en-Nâsır lidinillah'ın (saltanatı: 575-622/1180-1225) siyâsî gayelere matuf olarak Şîliğe meylectmiş ve Şîî faaliyetlere fırsat vermesiyle kendilerini gösterme fırsatı bulmuştur.¹¹⁴ Bu fırsat, Nâsıruddin er-Tüsî (1274) ve talebesi Allâme el-Hasan b. Yusuf İbnî'l-Mutahhar el-Hillî'nin (1326) gayretleriyle canlanmış ve bazı Moğol Hanlarının hima-

yesiyle devam etmiş de: İsnâaşeriyye Şîliğinin, Türkler arasında bariz etkilerini görmek için IX/XV. asırda Şeyh Cüneyd ile başlayan Safevî hanedanının Anadolu'ya yönelik propagandalarını beklemek gerekecektir. Bu propagandaların arka planını ise XIII. Asır Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî hareketler oluşturmaktadır.

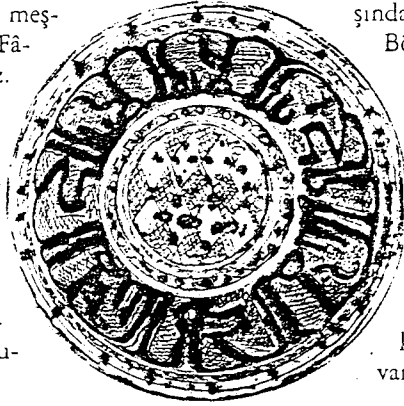
TASAVVUFÎ HAREKETLER

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf, ortaya çıkış tarihinden itibaren fıkıh ve kelâm ekolleriyle sıkı bir birtelikelik içinde gelişmiştir.¹¹⁵ Göçebe ve yarı-göçebe Türklerin İslâmlaşmalarında gezgin sûfi ve dervişler önemli rol oynamışlardır. Bunda sûfilerin hayat prensipleri kadar, Türklerin eski dinlerinden bildikleri din adamlarına sevgi, saygı ve takdis anlayışının¹¹⁶ etkisi olmuştur. Nitekim Kamların Türk toplulukları arasındaki rolü, İslâmlaşma sürecinde gezgin dervişlere, tarikat şeyhlerine ve pîrlere atfedilmiştir. Böylece *ata, baba, dede* denilen, belli aşiretlere mensup, zamanla *seyyid* nisbesi de verilen velî tipi ve bunların etrafında Kitâbî din anlayışından farklı velî kültü oluşturulmuştur.¹¹⁷

Böylece Türklerin İslâmlaşma tarihinde onlara dinlerini öğreten Aslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata gibi azizler hep var olmuşlardır.¹¹⁸ Sûfiyâne görünüşleriyle halk vaizi olarak faaliyet gösteren Kerrâmîlerin Gazneliler tarafından benimsenmesi de bu anlayışın eseridir. Bunların yanında Gazâlî'yle (1111) birlikte Sünnî itikat ile barışan tasavvufî düşünce, yerleşik kültüre mensup çevrelerde de gelişerek varlığını sürdürmüş, çoğu kere resmî kabule mazhar olmuştur.

Türkmen göçebeler arasında en fazla taraftar bulan ve münferit dervişlik faaliyetinin ötesinde tarikat haline gelip teşkilatlanan tasavvuf hareketi Hoca Ahmed Yesevî'nin (1167) kurduğu Yesevîliktir. Hâce Ahmed Yesevî menkıbeye göre bir sahâbî olan Arslan Baba'dan nasîp almıştır.¹¹⁹ Hz. Ali neslinden olan, Hâcegân'dan Yusuf Hemedânî'nin terbiyesinde yetişen¹²⁰ Hoca Ahmed İslâmiyetin evrensel değerlerini kavrayarak, Mâtürîdî'nin itikâdî düşüncede yaptığını tasavvufî düşüncede yapıp, Türkler kendi örf ve gelenekleriyle örtüşen, anlaşılır bir dinî zihniyet sunmuş; dini, Türk ruhuna uygun, millî unsurlarla anlayıp yorumlamıştır.¹²¹ *Dîvan-ı Hikmet*'inde, Kitab ve Sünnet'e bağlı bir din anlayışını Marûfî ekol çerçevesinde, edebî kaygıdan ziyade öğreticiliği esas alarak, halk Türkçe'siyle didaktik ve manzum bir şekilde dile getirmiştir.¹²² Onun Orta Asya'da yaktığı meşale Türkmenler arasında dolaşan ve onlarla beraber Anadolu'ya gelen dervişler tarafından söndürülmeden canlı tutulmuştur.¹²³

Türkiye Selçukluları Devleti de onların gelişine zemin hazırlayıp şehir merkezlerinde cami, medrese, tekke, imarethane vb. sosyal yapıları inşa edip buraların



Afganistan Sırlı seramik kase, (12.-13. yy.) (Geza Fehevari, *Seramics of the Islamic World*, London, 2000)

idamesi için gerekli finansman, vakıflar tahsis edilerek sağlanmış; taşrada ise çeşitli kervansaraylar, hangâhlar, sınırlı boylarındaki ribat benzeri derbendler, tekkeler inşa ve imar edilerek buraları gönüllü kimselerle doldurmuş, civarlarındaki toprakların işlenmesi sağlamış ve buralarda yerleşenlere bazı vergi muafiyetleri sağlamıştır.¹²⁴ Bu dönemde Anadolu'ya gelen meşhur sûfilerden bazıları şöyle sıralayabiliriz: Medreselerin hakim olduğu şehir çevrelerinde Muhyiddin Arabî (ö. 1241), Bahauddin Velled (ö. 1228), Burhanuddin Muhakkik-i Tirmizî (ö. 1240), Evhaduddin Kirmanî (ö. 1237), Necmüddin Dâye (ö. 1256), Ahi Evren (ö. 1261), Mevlâna Celaleddin Rûmî (ö. 1273), Sadruddin Konevî (ö. 1273), Ebubekr Nîksârî (ö. ?), Fahrüddin İrâkî (ö. 1289) vd.,¹²⁵ taşrada, köylü ve göçebe nüfus kitlesi arasında ise Baba İlyas (ö. 1240), Hacı Bektaş Velî (ö. 1270), Sarı Saltuk (1293), Barak Baba (ö. 1307), Yunus Emre (ö. 1320), Aybek Baba, Kumral Abdal, Abdal Murad, Abdal Musa, Geyikli Baba¹²⁶ gibi şeyh ve dervişlerin isimleri doğrultusunda yayılmıştır.¹²⁷ XIII. asır Anadolu'sunda tasavvufî düşünce İbnü'l-Arabî kaynaklı vahdet-i vücûd, Horasan Melâmîliği ve Irak sûfilerinin zühhd'anlayışlarının etkisinde tarikatlaşma sürecine girmiş, Sühreverdiyye, Mevleviyye, Kübreviyye, Halvetiyye, Kalenderiyye, Haydâriyye, Bektâşiyye gibi tarikatlar oluşmuştur.

Ancak taşrada, Türkmenler arasındaki oluşum, başlangıçta dönemin sosyal şartları içinde farklı bir tepkiyle, Babâî İsyanıyla kendini göstermiştir (1240). Baba İlyas ve halifesi Baba İshak önderliğinde, mesiyenik karakterdeki bu isyan, Doğu ve Orta Anadolu'daki nüfus kesafetinin artması, sosyal ve iktisadî dengelerin bozulması, siyasî yönetimin keyfiligi ve devletin halkına yabancılaşması neticesi ortaya çıkmış, bölgedeki Türkmenlerin çoğunun iştirak etmiş ve Kırşehir Malya ovasında kanlı bir şekilde sona ermiştir.¹²⁸ Kendisi hakkında bugün de çok fazla bir şey bilmediğimiz Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın halifesi Baba İlyas yaşayışı ve faaliyetleriyle tipik bir halk sufsî, aşiret velisidir.¹²⁹ Torunu Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, kendilerinin de atası olan Dede Garkın'ın halifesi ve onun izniyle diğer dört halifesiyle birlikte Rum diyarına gelmiştir.¹³⁰ Babâî hareketi, dinî bir hareket olmadığı gibi, şîilikle de bir alakası yoktur. Ocak, hareketin İsmâîlik tesirinde kaldığına dair "*en ufak bir veriye*" rastlanmadığını belirtiyor.¹³¹ Babâî bakîyeleri daha sonra diğer Türkmen sûfilere gibi Bektâşîlikle bütünleşerek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

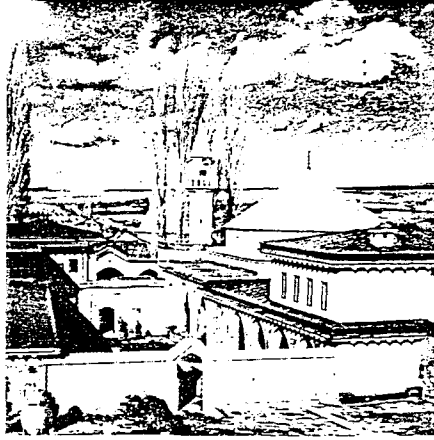
XIII. asırda Türkler arasında en yaygın ve etkin oluşum şüphesiz Ahilik olmuştur. Fütüvvet geleneğine bağlı Şeyh Nasîru'd-Din Mahmûd b. Ahmed el-Hoyî Ahi Evren'in (ö.1261) şahsında temsil edilen Ahilik, es-

ki Türk akılık ve alp geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle İslâmî bir sentez içinde birleşip Anadolu'da ortaya çıkan kurumlaşmış şeklidir. Örgütlenme biçimiyle şehir halkıyla göçebe halk arasında köprü vazifesi¹³² de gören Ahilik, Anadolu'da şehirli-göçebe dinî hayatını bir ölçüde birleştirmeyi başardığı için, bu dönemdeki dinî tezahürleri büyük ölçüde bünyesinde toplamıştır. Ahiler, Moğol istilasına karşı özellikle Orta Anadolu'da örgütlenerek diğer Türkmenlerle birlikte bir savunma hattı oluşturmuş;¹³³ XIII. asrın ikinci yarısından sonra şehirlerin mahalli idaresinde söz sahibi olarak halkın asiye, sükun ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir. Ahiliğin klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz etmesi, mensuplarının Mevlevîlik, Bektâşîlik, Halvetîlik, Rufâîlik gibi tarikatlara da intisap etmesine fırsat sağlamıştır.¹³⁴ Dahası Ahilik XV. asrın ikinci yarısından itibaren esnaf loncası haline gelinceye kadar fütüvvet geleneğine bağlı olarak esnafın yanında dervişleri, askerleri, ulema ve umerâyı da bünyesinde barındırmıştır.

Esnaf loncası haline gelip yarı resmî bir yapıya büründükten sonra ise, taşradaki zaviyeler büyük ölçüde Alevî-Bektâşî dervişleri tarafından doldurulmuştur. Bu itibarla Alevîlik ve Bektâşîlik, Ahiliğin zaviye geleneğinden, erkan ve adap olarak pekçok unsur ve inanç motifi almıştır. *Fütüvvetnâmelerde* yer alan, merasimler esnasında veya çeşitli merhalelerde talibin bilmesi gereken sorular ve cevaplar ile ilgili fasıllar, Bektâşîlikte musahiplik adını alan *Fütüvvetnâmelerde* yol ata ve yol kardeş edinme diye anla-

tılan erkan, kırklar cem'i ile ilgili rivayetler ve şedd kuşanma, hırka, tûc gibi özel giysiler hakkındaki yorumlar *Fütüvvetnâmelerden* Bektâşî-Alevî literatürüne geçen motifler arasındadır.¹³⁵

Anadolu'ya gelip zaviye sahibi olan ve Yesevî geleneğine bağlı dervişlerden birisi de Mevlânâ ve Ahi Evren'in çağdaşı Hacı Bektaş Velî'dir (1270-71).¹³⁶ O, Baba İlyas'la görüşmesine rağmen, isyan teşebbüsünü tasvip etmeyip Sivas-Kayseri-Kırşehir üçgeninde dolaşarak Kırşehir yakınlarında karar kılmıştır. *Vilâyetnâme*'sinde onun seyyid olduğu nakledilir.¹³⁷ Hacı Bektaş, hayatının kalanını Suluca Karahöyük'te geçirmiş, "Hatun Ana"ya el vermiş ve vefat etmiştir.¹³⁸ Tarikat Hatun Ana'dan Abdal Musa vasıtasıyla devam etmiştir. Kendisine nispet edilen eserler, onun medrese tahsili gördüğünü, şer'î ilimlere vakıf olduğunu, Arapça ve Farsça bildiğini göstermektedir. Eserlerini, *Makâlât*, *Kitâbu'l-Fevâid*, *Şerh-i Besmele*, *Şathriyye*, *Hurde-nâme*, *Üssü'l-Hakîka* şeklinde sıralayabiliriz.¹³⁹ En fazla bilinen ve nüshası bulunan eseri *Vilâyetnâme*'ye göre Molla Sadeddin tarafından Türkçeye çevrilen *Makâlât*'dir.¹⁴⁰ Hacı Bektaş da tıpkı Hoca Ahmed gibi, hitap ettiği Türkmen kitlesine, İslâmî



Nevşehir, Hacı Bektaş Dergâhı

inançları karmaşık felsefî izahlardan uzak, basit ve anlaşılır şekilde ahlâkî öğütlerle birleştirilerek akılcı ve anlaşılır bir üslupla açıklamıştır.¹¹ O, dönemin geleneğine uygun olarak görüşlerini şeriat-carikat-marifet-hakikat kapılarının onlu makamları halinde açıklayarak sunar.¹²

SÖNÜÇ

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, Türkler, İslâm'la karşılaşmalarından itibaren bu dinin zihniyet bakımından kendi dünya görüşlerine, örf ve geleneklerine uygunluğunun hissederek onu benimsemeye başlamışlardır. Bu benimseyiş, sıradan bir kabulün ötesinde bütün benlikleriyle onu özümseme, kavrama ve anlama

şeklinde tezahür etmiştir. Böylece onlar, zıhna ilk dönemlerde İmam Mâturîdî'yle İslâm'ın düşünce ve inanç bazında; Hoca Ahmed ile ise duygu ve yaşama bazında kendilerine uygun bir yorumunu yapmışlar, kendilerine has bir Türk Müslümanlığı oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Türkler, diğer mezhep ve tarikat hareketlerine de kayıtsız kalmamışlar, oluşturdukları kültür çevresinde Sünnî-Maturidî mezhebin dışındaki mezheplerle temas ederek onların fikirleri tartışma fırsatı bulmuşlardır. Esasen Türkler, sahip oldukları geniş hoşgörüyle asla inançlarında fanatizme varacak bir casuba sahip olamamışlar, kendilerinin dışındaki düşünce ve inançları hoşgörüyle karşılayarak onlarla bir arada yaşama öz verisini göstermişlerdir.

DİPNOTLAR

- Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 3. baskı, İstanbul 1979, 215-217; Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, Ankara, 1987, I, 287-288.
- Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 3. baskı, İstanbul 1993, 10. Bu sözler hakkına bk. Câhiz, *Fezâilü'l-Etrak*, *Türklerin Faziletleri*, çev. R. Şeşen, Ankara 1988, 73-74, 85.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi't-Tarih* (İslâm Tarihi), red. M. Tulum, İstanbul, 1987, III, s 35-36, 40. Câhiz, 85.
- Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 289. Bunun tek istisnası halife Ömer b. Abdülâzîz'dir. Emevîler döneminde Türklerin Müslümanlarla ilişkileri hakkında bir monografi için bk. Zekeriyâ Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, 3. baskı, Konya 1994.
- Arapların Türklerin savaşçı özelliklerini takdir ettiğine dair örnekler için bk. Câhiz, 61-93.
- V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. K. Y. Koprıman-A. İ. Aka, İstanbul 1975, 76; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 228; Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 4. baskı, İstanbul 1992, 59.
- Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 268; Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara 1985, 94-96; Ünver Günay-Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul 1997, 225-229.
- Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 167 vd; Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 42, 1990, 7-9.
- İbnü'l-Esir, VIII, 460. Ayrıca bk. Barthold, *Dersler*, 273-274; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 237, 239; Sümer, *Oğuzlar*, 59.
- Sümer, *Oğuzlar*, 60.
- İbnü'l-Esir, IX, 396-397.
- Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 304-305.
- Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1999, 287 vd.
- Günay-Güngör, 197.
- Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Süreçlerinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 197 vd.
- Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. S. Kuclu, *AÜFD*, XXXIII, 240-241.
- Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979, *Huleyf'in Mukadimesi*, 5; Kuclu, 273-274.
- E. Rubi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 4. baskı, Ankara 1990, 55.
- Claude Cahen, *İslâmiyet*, çev. E. N. Erendor, İstanbul, 1990, 196.
- Faruk Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", 7-9.
- Barthold, *Dersler*, 77-78; Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâmiyete Girişi*, İstanbul 1978, 151.
- Köprülü, "Ribat", *Vakıflar Dergisi*, c. II, 1942, 272-273. Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 290; Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, 115-116.
- Hakim es-Semerkandî, *Sevâdu'l-Âzam*, İstanbul 1877, 39. Ayrıca bk. Emrullah Yüksel, "Eşâir ile Maturidîler Arasındaki Görüş Aynılıkları", *Ata. Üni. İİFD*, S. 4, Erzurum 1980, 96.
- 24 Esin, *İslâmiyetten Önceki*, 150-151.
- Lewis, *Haşîşiler*, çev. A. Aktan, İstanbul 1995, 27.
- Madelung, 247.
- Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleterin*, c. VII, 1943, 81-82, 84-85; Günay-Güngör, 206.
- Yusuî Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, nşr. T. Yörükân, Ankara 2001, XXXIV.
- Huleyf'in *Mukadimesi*, 8.
- Maturidî, 4.
- Maturidî, 135-136.
- Maturidî, 2-4; Huleyf'in *Mukadimesi*, 26-27.
- Yüksel, 97-98; A. M. Eyyub Ali, "Maturidîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. A. Ünal, İstanbul, 1996, IV, 298-300.
- Maturidî, 74.
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1981, 124-125.
- Maturidî, 225-226.
- Bu konuda detaylı bir inceleme için bk., M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1980, 275-310.
- Maturidî, 389, 395. Ayrıca bk. Kuclu, 278-279, 281.
- Günay, "Anadolu'nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Erdem TürklerdeHoşgörü Özel Sayı I*, Ankara 1996, 192-193.
- Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndiklerinde İslâm Dünyası", 80, dipnot: 40.
- III/X. yy'ın sonlarında Bulgarların çoğu İslâm'ı benimsemişlerdi ve her köy, kasaba ve şehirde Kur'an okulları mevcuttu. Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 268; Günay-Güngör, 225-229.
- Karakoyunluların istisna olarak Şiîliği benimsediğini ileri süren görüşler varsa da Sümer ve Bosworth bunu ihtiyatla karşılar ve dönemin kaynaklarındaki bilgilerin kesin olmadığını ifade eder. Bk., Sümer, "Karakoyunlular"md., İA, VI, 304; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, 240. Diğer bir istisna olan Safevî Devleti, Türk bir hanedan ünderliğinde kurulmuş olmasına rağmen, İslâm'dan farklı evrensel dinlere giren Türk boylarının milliyetleri kaybetmelerine benzer bir şekilde, zamanla büyük ölçüde milliyetlerini kaybetmişlerdir.
- Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 227.
- İbnü'l-Esir, IX, 462 vd.; M. Şerâfeddin Yalçkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyat Mecmuası*, c. I, İstanbul, 1925, 115 vd.
- Günay-Güngör, 247-248.
- İbnü'l-Esir, X, 68-69; Yalçkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", 117. Mekke emiri için defâten 30.000 bin dinar ve her sene 10.000 dinar gönderilmesi va'd edilmiş; Medine için ise, defâten 20.000 dirhem ve her sene için 5.000 dirhem va'd edilmiştir.
- İbnü'l-Esir, X, 70-71; Yalçkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib" 117.
- Yalçkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib" 118. Suveru'l-Ekâlim'den naklen.
- Cahen, "Le problème du Shi'isme Dans l'Asie Mineure Turque Pré-Ottomane", *Le Shi'isme Imâmîite*, Paris 1970, 117; aynı mlf. *Osmanlı-*

Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara