

Yrd. Doç. Dr. Selahattin DÖĞÜŞ

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNE BİR BAKIŞ

(ANALİTİK VE ANALOJİK BİR DENEME)

Kahramanmaraş

2009

UKDE KİTAPLIĞI: 67

Baskı – Cilt:

FA AJANS

Tel: 0344. 235 02 74

Kapak Tasarım:

Halil İbrahim TOKLU

Baskı Tarihi :

Mayıs 2009

Yazışma Adresi:

**Vefa Kitap Kirtasiye
İsmetpaşa Mah. Borsa Cad.**

Buket Sitesi Altı No 17/C

Tel: 0.344.225 13 00

KAHRAMANMARAŞ

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	9
KISALTMALAR	14
KAYNAKLAR	15
GİRİŞ	20
Geleneksel Türk Dini Hakkında Tartışmalar.....	20
Şamanizm Meselesi.....	22
Evrensel Dinlerle Temas ve Türkler Arasındaki Kısmi Yayılışı.....	24
Budizm ve Türkler.....	25
Maniheizm ve Türkler.....	28
Zerdüştilik ve Türkler.....	31
Hıristiyanlık ve Türkler.....	32

I.BÖLÜM

TÜRKLER VE MÜSLÜMANLIK

Türklerin İslâmiyet'e Girişi.....	36
Türklerin İslâm Anlayışı.....	41
1.Türkler ve Ortodoks İslâm	44
2.Halk İslâmı.....	51
3.İlk Müslüman Türk Devletleri Kurulduğunda İslâm Dünyası.....	57
4.İlk Müslüman Türk Hükümdarlarının Sünnilik ve Hanefiliğe Hizmetleri...59	
5.Nizamiye Medreselerinin Misyonu.....	71
6.Ehl-i Sünnetin Resmi İdeoloji Haline Gelmesi.....	74
7.Medrese-Tekke İlişkileri.....	77

II.BÖLÜM

TÜRKLER VE TASAVVUF

TÜRKLER VE TASAVVUF.....	89
1.Tasavvufun Tanımı.....	93
2. Tasavvufun Kaynağı ve Gelişmesi.....	95
3.Tasavvufun Türk Sosyal Hayatını Düzenlemedeki Rolü.....	106
4.Türklerde Tasavvufun Gelişmesi ve Şekillenmesinde Nizamiye Medreselerinin Fonksiyonu.....	113
5.Tasavvuf Felsefesi.....	122
6. Ahmed Yesevi ve Yesevilik.....	129
13.Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf.....	138
1. Mevlana Celaleddin ve Tasavvuf.....	145
Mevlevilik ve Melametilik İlişkisi.....	151
2. Yunus Emre ve Tasavvuf.....	162
3.Safeviyye Tarikatının Anadolu'daki Etkileri ve Kızılbaşlık.....	175
4.Hurufilik.....	182
5.Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik.....	187
6.İsmailîler'den Nusayrî-Alevî-Bektaşîlere Hz. Ali İnanıcı.....	193

III.BÖLÜM

TÜRKLERDE METAFİZİK

1.Tercüme Faaliyetleri ve Beytü'l-hikme.....	202
2.Eflatun (Platon) ve Yeni Eflatunculuk (Neo-Platonism).....	210
3.Bir Felsefe Disiplini Olarak Metafizik.....	215
3.1.Batı Düşüncesinde Metafizik.....	217
3.2.Türk-İslâm Düşüncesinde Metafizik.....	219
4. İslam Felsefesi (Kelam İlmi) ve Mutezile Okulu.....	232
5.Meşşailik ve İshrakîlik.....	245
6.İhvanü's-safa (Samimiyet Kardeşliği).....	247
7.Farabî.....	249

8.İbn Sina.....	253
9.Gazali.....	254
9.1.Gazali’de mantık, akıl ve ilim anlayışı	257
9.2.Gazali-İbn Rüşd tartışması ve Türklerde Tehafüt geleneği.....	262
9.3.Gazali’ye göre din-devlet ilişkisi.....	267
10. Hilafet Teorileri ve Türkler.....	274
Halifelik (İmamet) anlayışı ve halifenin Kureyşliliği meselesi.....	279
11. İbn Rüşd	289
İbn Rüşd’de Metafizik	290
12. İbn Arabî ve Tasavvuf	294
Vahdet-i vücud (varlık birliği).....	299

IV.BÖLÜM

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE MELAMETİLİK VE ETKİLERİ

Türk Düşünce Tarihinde Melametîlik Ve Etkileri.....	304
1.Melamîlik ve Sufiler.....	307
2.Melamet Düşüncesinin İslâm Öncesi Temelleri.....	311
3.Melamet Düşüncesinin Tarikatlaşması Diğer tarikat ve tasavvufi akımlarla ilişkisi	313
3.1.Fütüvvet-melamet ilişkisi.....	314
3.2.Fütüvvet-Ahilik ilişkisi.....	318
3.3.Ahiliğin mahiyeti, ideolojisi ve Anadolu’da Ahi Evren geleneği	323
3.4.Melamet-Ahilik ilişkisi.....	327
3.5. Melametliğin Kalenderîlik ve Haydarilikle ilişkisi	329
3.6.Bayramîler ve Melametîlikle ilişkisi.....	335
Bayramîlerin sosyal tabanı.....	338
3.7.Halvetîlik ve Kollarında Melamî etkiler.....	342
3.8.Nakşibendilik-Melamet ilişkisi.....	347
3.9.Rifaîlik.....	349
3.10.Vefaîlik.....	351

V.BÖLÜM

I.KISIM

TÜRKLER VE MEZHEPLER

Mezhep Kavramı ve Din-Mezhep İlişkisi.....	354
İslâm Tarihinde Mezheplerin Ortaya Çıkışı ve Türkler.....	356
1.Siyasi-İtikadî Mezhepler (Fırkalar).....	361
1.1. Haricilik ve Tarihi Etkileri.....	363
1.2. Mürcie ve Türkler	370
2.Fıkıh Mezhepleri.....	376
Fıkıhî Mezheplerin Kur'an 'a Bakışları; Selefilik ve Yenilikçiler.....	376
1.Ebu Hanife ve Hanefî mezhebi.....	379
1.1.Halife seçimi ve siyasi görüşü	382
1.2.Ebu Hanife'nin akaide dair görüşleri.....	385
1.3.Ebu Hanife'nin sosyal yönü ve toplumsal görüşleri	389
1.4.İcma ve Ebu Hanife.....	395
1.5.Kıyas ve Ebu Hanife... ..	397
1.6.İstihsan ve Ebu Hanife.....	398
1.7.Ebu Hanife'nin kadına bakışı.....	399
1.8.İçtihat kurumu.....	403
1.9.Hanefî mezhebinin oluşumu ve yayılışı.....	412
2.Hanefî-Mutezile İlişkileri ve Türk hükümdarları.....	413
3.İmam Malik ve Mezhebi.....	415
4.İmam Şafî ve Mezhebi.....	418
5.İbn Hanbel ve Hanbelî Mezhebi.....	420
6.İbn Teymiyye ve Vehhabîlik.....	425
3.İtikadî Mezhepler.....	430
3.1.Eşarîlik ve Türkler.....	432
3.2.İmam Maturidî, Maturidîlik ve Türkler	435

V.BÖLÜM

II.KISIM

ŞİİLİK VE İSMAİLİLİK (BATINİLİK)

ŞİİLİĞİN DOĞUŞU VE TARİHİ SEYRİ.....	449
Halife Hz. Ali.....	460
Mevali ve Emevi İktidarının Çöküşü.....	471
Şuubiye Hareketi.....	481
Muaviye'nin Tarihi Misyonu.....	483
İlimli Şîf Fırkalar.....	488
Gulat Şîilik.....	491
Mehdi Kavramı.....	495
İSMAİLİLER.....	499
1.İsmailî İnancının Gelişimi ve Klasik İsmailî öğretisi.....	501
2.Fatımîler.....	508
3.Suriye Nizarileri.....	517
4.Hasan Sabah (Alamut) Dönemi İsmailî Nizariliği	519
4.1.Hasan Sabbah'a Karşı Selçukluların aldığı tedbirler ve Alamut'un zaptı	523
4.2.Batınîlere karşı yürütülen fikri mücadele	528
5.İsmailîlikten Sürgün Dallar: Karmatîler, Dürzîler, Nusayrîler.....	536
5.1.Karmatîler.....	537
5.2.Nusayrîler.....	540
5.2.1.Nusayrîlerde inanç sistemi.....	549
5.2.2.Anadolu'da Nusayrîler ya da Arap Alevileri.....	550
5.3.Dürzîler.....	553
SONUÇ.....	557
BİBLİYOGRAFYA.....	561

ÖN SÖZ

Her çağın önde gelen bir değeri vardır. Orta Çağda bu değer dindir. Bu yüzden gerek Doğuda gerek Batıda düşünmenin dini bir hâkimiyet altına girdiğini görüyoruz. Doğuda İslâmiyet, Batıda Hıristiyanlık. Bu dini hâkimiyet Orta Çağ felsefesinin düşünce tarzını etkiler. Bunun sonucu olarak da Doğuda gelişen düşünce İslam felsefesi, batıda gelişen düşünce de skolastik (Hıristiyanlık felsefesi) adını alır. Skolastiğin amacı ilahiyatla felsefeyi uzlaştırmaktı. Bu felsefenin ustası Aristo'dur. Metafizik üstatları, Aristo'nun metafiziğini bilhassa kıyas metoduna dayanan mantığını alarak onların yardımı ile dini esasları açıklamaya çalıştılar. Türklerin göçebe hayatından yerleşik düzene geçmeleri sebebi ile hukuk düzenleri ve düşünce sistemleri sarsılmıştı. Bu yeni şartları düzenleyecek bir hukuk sistemi kurulması gerekiyordu. Bunun için Ebu Hanife'den başlayarak Türk-İslam âleminin düşünürleri İslam hukuku ve düşüncesini, fıkıh ve metodu ile tasavvuf sayesinde geliştirdiler. Gazali, Farabî, İbn Sina, Maturidî, Taftazanî, Semerkandî gibi en büyük İslam hukukçuları ve filozofları Türk âleminin yetiştirdiği dâhilerdir. İslâmiyet'le birlikte din, Türklerin düşünce tarihinde en belirleyici rolü oynamıştır. Bu anlamda Türk düşünce hayatında tasavvufî unsurlarla örülmüş din her zaman için etkili olmuştur. Türk felsefesinin mistik-rasyonalist yönde gelişmesi Türk toplumunun ortak düşünme özelliği ile açıklamak mümkündür. Din dışı bir dünya görüşü tarihin hiçbir döneminde oluşmamıştır. Burada din bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir. Bugün bile Türkiye'de İslâm-tasavvuf özdeşliğini benimsemiş bir Müslüman toplum yaşamaktadır. Sünnisiyle-Alevisiyle Türkiye'deki Müslüman toplum birçok yönüyle hâlâ klasik Osmanlı toplumsal yapısının zihniyet itibariyle fazla

bir değişikliğe uğramadan -ama çağdaş bir görüntü altında- geleneksel Müslüman toplumu özellikleri taşımaktadır.

İnsanlık tarihiyle eşzamanlı olan din duygusunun, toplumların hayatında çok önemli bir yer işgal ettiği ve kültürün oluşumunda rol oynayan faktörlerin başında geldiği bugün artık kabul edilmektedir. Din bir yandan insan topluluklarının doğaüstü ve kutsal bulduğu şeyleri yorumladığı ve yanıtladığı bir inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanırken, öte yandan kültürel bir boyuta da sahip olmuştur. Ayrıca Türklerde dini kimlik öteden beri etnik kimliği belirleyen temel unsurlardan biri olmuştur. Orta Doğu'da belirleyici kimlik unsurun din olduğunu aynı şekilde, Doğunun tarihi genel anlamda dinler tarihi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Orta Çağda dünya anlayışı temelde tanrıbilimiydi. Oryantalistler bu yüzden Doğu toplumlarını duygusallıkla nitelendirmektedirler. O halde Orta Doğu'da barış isteyenler din unsurunu hesaba katmalıdır.

Din ile kültür arasında olduğundan daha da önemlisi, din ile medeniyet arasında da ciddi bir ilişki vardır. Medeniyetlerin yaratılmasında dinlerin büyük rolü bulunmaktadır. Eski dinlerin bir medeniyet yaratamamış olmaları, Batı medeniyetinin Hıristiyanlıktan ayrı düşünülememesi, Doğu medeniyetinin de İslâm medeniyeti olarak kabul edilmesi bunu göstermektedir. Günümüzde sürekli olarak gündemde tutulan Medeniyetler çatışması teorisi aslında Hıristiyan dünyası ile İslâm dünyasını karşı karşıya getirmektedir. Şüphesiz İslâm medeniyetinin en önemli parçasını Türkler oluşturmaktadır.

Tarihi maddecilik taraftarları 19.yüzyılda, insani duyguları ve sosyal teşekkülleri zaruri kılan, toplumsal tarihe etki eden şartlar arasında en önemlisinin, ekonomik gerçekler, maddi ve iktisadi menfaatlerin olduğunu öne sürmüşlerdi. Buna göre iktisadi olaylar, bütün beşeri gelişmenin mihverini teşvik etmekte ve diğer hadiselerin hepsi iktisadi olaylar sonunda belirlenmekteydi. Bu görüşler, 20.yüzyılın başlarında Alman düşünürü Max Weber'in, dinin, toplumsal yapının, kültürün ve özellikle ekonominin belirleyicisi olabileceğini gösteren çalışmalarından sonra geçerliliğini yitirmişe benziyor.

Günümüzün ilerlemiş tarih araştırmaları, toplumsal ve ekonomik yapının dinleri yaratmadığını ama kitlelerin dini inanç ve telakkilerini geniş ölçüde yönlendirebileceğini gösterdiği gibi, dini inanç ve telakkilerin de kitlelerin toplumsal ekonomik ve kültürel hayatlarını çok derinden etkileyebileceğini göstermiştir. Biz bu çalışmamızda Türk tarihi içinde Türk toplumlarının sosyal ve kültürel yapılarında İslâmiyet'in mevkiini, tarihi ve sosyolojik yönden olduğu kadar, analogik ve analitik bir bakış açısıyla ele almayı düşünüyoruz.

Türk Müslümanlığı denince hemen akla Alevi-Bektaşî Müslümanlığı gelmemelidir. Dindarıdan, ateistine kadar bütün bir Hıristiyan âlemi bilerek veya bilmeyerek –ama çoğunlukla bilerek- Hıristiyan kültür çemberinde yaşadığı gibi bizim insanımız da Müslüman kültür çemberinde yaşamaktadır. Milli kültürün bileşeni yönüyle dinin hele bu kadar inançlar veya inançsızlıklar üstü

iken, bu dayanağın zayıfladığı dönemlerde milli yapı ve kültürün dış taarruzlara karşı nasıl etkilendiğini yakın tarihimizden bilmekteyiz. Bu vesileyle Türk milliyetçiliğinin dinden ayrı düşünülemediğini kabul etme zamanı gelmiştir. İstese de istemesek de Batı'da Türk denilince hala Müslüman kastedilmektedir.

Durum böyle iken ister fert ve ister toplum bazında düşünelim, insanlar kimliklerini ve ait oldukları kültür çevresini değiştiremeyeceklerine göre, yaşadığımız dini ve kültürel değerleri geliştirmekten ve insan düşüncesini sınırlayan geleneklerden kurtulmanın yollarını aramaktan başka çare yoktur. Çalışmamızda İslâm kültürü içinde bilgi nazariyesinin çok önemli olduğunu göstermeye çalıştık. Çünkü İslâm'ın 14 asırlık kültüründe kültür ve ilim kavramları birbirine öyle karışmış ki, neyin bilgi, neyin kültür; neyin ilim, neyin hurafe ve hikâye olduğu anlaşılabilir olmamıştır. En az üç yüz yıldan beri Müslümanlar, gerilemekten kurtulmaya çalışıyorlarsa da bir arpa boyu yol aldıkları söylenemez. Herkes anadan babadan, şundan bundan öğrendiği şeylerin bilgi olduğunu, bunların doğruluklarında kuşkusu olmadığı derecesinde kesin olduklarını biliyor, öyle inanıyor ve inancına göre de davranıyor. Geriliğin ve ilkeliliğin simgesi geleneksellik; daha doğrusu akıl süzgecinden geçirilmemiş geleneklere körü körüne teslimiyettir. Geleneksellik dediğimiz şey, ister sosyal ister ahlaki alanda olsun, şu ya da bu şekilde yerleşmiş kuralların ve inanışların, tekrarlanana tekrarlanana değişmezlik ve adeta kutsallık niteliğini kazanması demektir. Geleneksellikten kurtulma adına Avrupa'da 18.yüzyılın Akıl Çağı olarak nitelenmesinde aklı, Tanrı seviyesine yükseltmek isteyenlerim çabaları etkili olmuştur. Bilindiği gibi Rönesans, yeniden doğuş demektir, bu bir yerde insan aklının din baskısından kurtarılması demektir. Bizler de inanç ve kültürümüzü gelenekten geleceğe taşımanın yollarını aramalıyız. Bunun için de düşünce tembelliğimizden taviz vermeliyiz.

Bir kültür din sayesinde ilmi ve felsefi bir özellik kazanarak mahalli yönlerini aşar, gittikçe kendi çevresi dışındaki kültürleri de içine almaya ve içinde birden fazla kültürü barındırmaya başlar. Bu dini, ilmi ve fikri süreç sonunda bir kültürün ulaştığı duruma medeniyet diyebiliriz. İşte bizim düşünce tarihimiz bizde bir dünya görüşü doğurmuştur. İnsanlığın düşünce tarihi devamlı bir değişme halindedir. Bu değişme hiçbir zaman belli bir noktada durmayacaktır. Kur'an, bilimsel bir medeniyetin temellerini mucize olarak atmıştır. İslâm'ı din olarak insanlığa sunan Kur'an, bu dini anlama (fıkıh), yorumlama ve hayata uygulama (ictehat) hak ve yetkisini de insana vermiştir. Müslüman toplumların çıkmazı buradadır. Vahiy yolu ile elde edilen bilgilerin, akıl yolu ile elde edilenlere nazaran üstünlük sağladığı inanışlarını pekiştirmiş, akıl verilerin din verilerine ters düştüğü düşüncesiyle akılcılıktan uzaklaşılması dogmacılığı getirmiştir. Türk düşünce tarihine baktığımızda âlimler, mutasavvıflar kadar aydın ve bağınazlıktan uzak kalamamışlardır.

Sırası gelince düşünce tarihimizde Razi'ler, Farabi'ler, İbn Sina'lar, Gazali'ler, İbn Rüşd'ler ve daha nice bilginler sayesinde belli bir uygarlık

oluşturulduğundan bahsederiz. Fakat bu uygarlığı geliştiren bu kişilerin, sünnet ve Kur'an'dan ziyade Eski Yunan'ın akılcı kaynaklarından yararlanmış olduklarını pek de görmek istemeyiz. Eğer bu İslâm bilginleri, Eski Yunan uygarlığının söz konusu kaynaklarını ortaya koymamış ya da yorumlamamış olsalardı, ne İslâm uygarlığı ve ne de Batı uygarlığı diye bir şey doğardı. Ne var ki Batı'yı, Eski Yunan'ın akılcı bilim hazinesine kavuşturan ve böylelikle karanlık çağdan kurtarmaya vesile yaratan ve sınırsız aşamalara doğrultan bu İslâm düşünürleri kendi öz toplumlarına, özgür düşünce ve akılcılık alanında aynı nimetleri sağlayamamışlardı. İslâm uygarlığı denilen medeniyetin sadece Araplar tarafından değil de Türk, İranlı, Hıristiyan, Yahudi vs. unsurların katkılarıyla oluşturulduğu görülecektir. Arap tarihinin tanınmış eleştiricilerinden P. Hitti'nin dediği gibi Araplar şiiirden gayrı hiçbir alanda yaratıcı olamamışlardır. Şuubiye hareketi bunun en önemli göstergesi olmuştur. İslam'da ibadetin dili Arapçadır ve din gibi Arapça da evrensel bir din olmuştur. İslâm uygarlığına *Arap uygarlığı* adının verilmesi eserlerinin genel olarak Arapça yazılmış olmasındandır. Bir dönem Avrupa'da Latince neyse İslâm dünyasında Arapça oydu.

Teokratik sistemlerde din devletleri yıkıldığında, dinleri de yıkılıyor; devlet, dini ayakta tutuyor, ama din hiçbir devleti ayakta tutmaya yetmiyor. İlk Müslüman Türk devletlerinden itibaren devlet hiçbir zaman hükümranlığı dini erk ile paylaşmayı düşünmemiştir. İslâm ve özellikle de Hanefî mezhebi, Türk devletlerinin idari mekanizmalarının önemli bir aracı olarak kullanılmış, aydın kategorisindeki âlimlerimizin başlıca görevleri, din kuruluşunu, ideal bir devlet bakımından olumlu bir şekilde uygulamak olduğu fikrini işlemek olmuştur. Mesela Farabî, *Erdemli Şehir*'de, Eflatun'un *Cumhuriyet* adlı eserinde konu edilen *filozof hükümdar* tipini canlandırmıştır. Osmanlı uleması ise çoğu medreselerden mezun olan kadı, kadı ve müderris idi ve en önemli bilginleri arasında gösterilen Molla Fenari, Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, Hocazade Mustafa, İbn Kemal, Ebussuud Efendi vb. aydınlar, tamamen sarayın güdümünde fetva üretmeye çalışan memurlardan farksızdı. Serbest düşünceli olmak isteyen Şeyh Bedreddin gibileri de ya hapis ya da idamla cezalandırılıyordu.

Çalışmamızı bir giriş ve beş bölüm halinde hazırladık. Giriş bölümünde Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeden önce benimsemiş oldukları eski dinler ve İslâmiyet'ten önce etkili olan evrensel dinler anlatılmıştır. Birinci Bölümde Türklerin İslâmiyet'e girişi, ikinci bölümde Tasavvuf ve Türkler konusu, üçüncü bölüm, Türklerde Felsefe genel başlığı altında ele alınmıştır. Bu bölümde Türk düşünce tarihine etki eden İbn Arabî'den İbn Rüşd'e, İbn Sina'dan Gazali'ye kadar Meşşâî ve İshrakî filozoflar ve doktrinleri ele alınarak Emeviler devrinde başlayıp Abbasiler zamanında hız kazanan tercüme hareketleri ve Yeni Eflatuncu fikirlerin etkileriyle gelişen ilmi ve felsefî gelişmeler ele alınmıştır. Dördüncü bölümde Horasan Sufiliğı diyebileceğimiz Melametilik ve Türklerin tasavvuf ve tarikatlar içerisindeki etkileri işlenmiştir. Beşinci bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda mezheplerin ortaya çıkışı ve Türkler arasında etkili

olan mezhepler ele alınırken, ikinci kısımda Şiiliğin doğuşu ve Şiilikten ayrılan ve Türk tarihinde ve özellikle Anadolu’da, günümüze kadar varlığı devam eden gulat kolları ele alınmıştır. Böylece çalışmamızda Eski Yunan medeniyeti ile İslâm inanç ekollerinin adeta bir sentezini yaparak benimseyen Türklerin düşünce sisteminin oluşumuna katkıda bulunan felsefi unsurlar, Orta Doğu uygarlıkları ve Orta Asya’dan getirdikleri değerlerin ne derece etkili olduğunu göstermeye çalıştık. Çalışmamızda, Türklerin hamisi bulunduğu Sünni İslâm dünyasındaki Gazali etkisine ve bu düşünceden hareketle, çeşitli Türk topluluklarının tarih içerisinde benimsediği mezhepler içerisinde dikkat çeken Ebu Hanife okulu ile bunu sistemleştiren Maturidî inancına daha geniş yer ayırdık.

Bu vesileyle Türklerin düşünce sistemini tarihi ve sosyolojik boyutlarıyla incelemeye çalışırken yönlendirici disiplinlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. A.Yaşar OCAK, Prof. Dr. Şerif MARDİN, Prof. Dr. Hasan ONAT’a ve zengin kütüphanesini istifademe sunan Yaşar ALPARSLAN’a medyun-u şükranım. Bu çalışmanın basımında yardımlarını gördüğüm Serdar YAKAR’a da teşekkürlerimi sunuyorum.

Selahattin DÖĞÜŞ

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
b.	: İbn
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DEFM	: Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İÜİFM	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
İÜEFTD	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi
İA	: İslâm Ansiklopedisi
Krş.	: Karşılaştırmız
M.	: Miladi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan sonra
Neşr.	: Neşreden
nr.	: Numara
OTAM	: Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Terc.	: Tercüme
TİİT	: Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğeri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınlayan

KAYNAKLAR

İslâmiyet'in Arabistan yarımadası dışına çıkmasından sonra Araplarda tarih yazıcılığı önemli gelişmeler göstermiştir. Tarih yazıcılığı gaza ve siyer gibi eserlerle başlayıp, Hülefa-i Raşidin, Emeviler ve Abbasiler devirlerini anlatan genel vekayinâmelerle devam etmiştir. Türklerin Müslüman Araplarla siyasi ve kültürel temaslar kurmaya başladığı zamanlarda özellikle Maverâünnehir, Horasan ve Türkistan coğrafyasında Arap tarihçilerle birlikte İbn Fadlan, Ebu Dulef ve Mervezi gibi Arap coğrafyacıların eserleri de Türklerin sosyal, kültürel ve dini yapılarıyla ilgili karışık fakat önemli bilgiler vermişlerdir. 10.yüzyılda çeşitli Türk boyları içerisinde yolculuk yapmış Müslüman Arap gezginlerinden İbn Fadlan, Ebu Dulef ve Mervezi'nin İslâm'ın Türkler arasında yayılmaya başladığı dönemle ilgili olarak yazdıkları eserlerin Türkleri ilgilendiren bölümlerin Türkçe tercümesi yapılmıştır.¹ Bu coğrafyacıların Türklerle dair verdiği haberler Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilerek bir kitap halinde yayımlanmıştır (*İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, TTK Yay., Ankara 2001).

İslâm dünyasının Herodot'u olarak kabul edilen Taberi (ö.932)'nin *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk* adlı eseri, Hülefa-i Râşidîn dönemi siyasi hadiselerine ve Orta Asya'da İslâmlaştırma hareketlerine yer vermesi açısından önemli bir kaynaktır. *Tarih-i Taberi Tercemesi* adıyla eserin Türkçe çevirisi yapılmıştır.² İbnü'l-Esir (M.1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Türklerin Müslüman olmalarına dair ilginç rivayetler nakletmiştir. Mesela Orta Asya Türk boyları içerisinde 200 bin çadır halkın Müslüman olduğunu nakletmiştir (VIII, 532).³ İbn Kesir (ö.1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (*Büyükİslâm Tarihi*)⁴ olarak Türkçe tercümesinden faydalandık. El-Belazurî (ö.892), *Fütuhu'l-Buldan (Ülkelerin Fetihleri)*⁵, en

¹ Bk.(*Ebu Dulef Risalesi*) *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, Ebu Dulef ve Mervezi'nin Türkler hakkında yazdıkları bahisle beraber (tercüme ve telif) haz. Ramazan Şeşen, (ilaveli baskı), İstanbul 1995. Bu eserin birinci kısmı *İbn Fadlan'ın Seyahatnamesinin* (ss.19-80), ikinci ve üçüncü kısımları ise *Ebu Dulef'in Risalesi'nin* (ss. 80-92) ve Mervezi'nin eserinin Türklerle ilgili kısmının ise (ss. 95-108) çevirisini içerir.

² *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1966, III, 208; *Tarih-i Taberi Tercemesi*, 2-3 cilt, terc. Mustafa Can, Can ktb Yay., Elif Ofset, İst. 1982.

³ Eserin Türkçe tercümesi için bkz. *El-Kamil fi et-Tarih Tercümesi (İslam Tarihi)*, (Ed. M.Tulum), çev. M.Ağırakça, A.Özaydın, I-XII, Bahar Yayınları, İst. 1987, 1991.

⁴ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (*Büyükİslâm Tarihi*), C.11-12, çev. M.Keskin, Çağrı Yay., İst. 1995.

⁵ El-Belazurî, *Fütuhu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, KB Yay., Ankara 1987.

güvenilir klasik kaynaklar arasındadır. Belazuri, Türkistan'da Arap fütuhatını anlatırken, fetihlerin *cennet aşkından ziyade ekme ve hurma bulma* gayesi için yapıldığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

Gazali'nin Sünni İslâm dünyası için olduğu kadar Selçuklular tarihinde, medrese geleneğinin teşekkülünde ve özellikle Türk dini-düşünce sisteminin şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur. Gazali'nin birçok eseri bulunmaktadır ve bunlar arasında özellikle Türk dünyasında felsefeye bakışını sınırlayan ve Osmanlılarda bile Tehafüt geleneğinin oluşmasına katkıda bulunan *Tehafütü'l-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserin özel bir önemi vardır.⁶ İbn Rüşd de *Tehafütü'l-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* ile Gazali'yi ikiyüzlülükle suçlayarak İslâm düşünce tarihinde din-felsefe tartışmasını başlatmış, Gazali'nin fikirlerini şiddetli eleştirmiştir⁷. Yine Gazali'nin Batınilerle fikri mücadelesini yaptığı ve Abbasi halifesi Mustazhiri'ye ithaf ettiği eseri *Fedaihu'l-Batniyye / El-Mustazhiri* eseri çok önemlidir. Burada İsmailî-Batınîlerin düşüncelerini çürütürken Sünniliğin savunmasını yapmıştır.⁸ Gazali'nin Anadolu'da hâlâ el üstünde tutulan ve müteaddit çevirileri yapılan, en önemli eseri diyebileceğimiz *İhya-ı Ulumu'd-Din* düşünce tarihimizin başvuru kaynakları arasında önceliğini korumaktadır.⁹

Türklerin Müslüman olma süreci ile eş zamanlı olarak başlayan ve tasavvuf hayatı ile tarikatların bünyesine işleyerek ciddi şekilde Türk Müslümanlığını etkileyen Melametilik ile ilgili olarak Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Melamilik ve Melamiler*, Ebu'l-Ala Afifi, *el-Melametiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, Ali Bolat'ın *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik* adlı eseri ile bu konuda yapılmış çeşitli araştırmalardan yararlandık. A.Gölpınarlı daha ziyade Osmanlı dönemi Melamilikine ağırlık veririrken¹⁰, Afifi, *el-Melametiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve* adlı makalesinde bu meşrebin Fütüvvet ve diğer sufi ekollerle ilişkisine yer vermiştir.¹¹ Anadolu'nun tasavvuf hayatı ile ilgili olarak A. Eflaki'nin *Menakıbu'l-Arifin (Ariflerin Menkıbeleri)*¹², A.Gölpınarlı'nın *Mevlana ve Mevlevilik, Yunus Emre ve Tasavvuf* adlı eserleri de önemlidir. Bektaşî geleneğinin biricik eseri 15.yy.da Uzun Firdevsi tarafından ilk defa derlenen *Vilayetnâme* de yine A.Gölpınarlı'nın hazırladığı önemli bir eser olarak başvuru kaynağımız olmuştur. Mevlana'nın en önemli eseri *Mesnevi*'nin tercümesi de

⁶ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlıağa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun 1986.

⁸ Gazali, *Batıniliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Batniyye)* çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993, ss. 23-32.

⁹ *İhya'ü Ulumi'd-Din*, C.I-IV, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1975.

¹⁰ A.Gölpınarlı, *a.g.e.*, Gri Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 168.

¹¹ Ebu'l-Ala Afifi, *a.g.e.*, *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, İskenderiye, 1945, I, 10-67; "Melametilik Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İst. 2000, ss. 135-194.

¹² A. Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, I-II, trc. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1964-66.

tasavvuf tarihimizi için önemli bir kaynak işlevi görmüştür.¹³ Tasavvufu İslâm itikadı ile uzlaştıranların başında gelen Abdülkerim Kuşeyrî (ö.1046) ve *Risalet'ül-Kuşeyriyye* (*Kuşeyri Risalesi*) adlı eseri tasavvuf konusunda başvuru kaynağımız olmuştur.¹⁴ Suhreverdi (ö.1234) *Avariffü'l-Maarif* adlı eserinde tasavvufun kaynaklarını Kur'an ve sünnette gösterip Asr-ı saadetten örnekler verir¹⁵. Yunus Emre'nin *Risalat al-Nushiyya ve Divan, Yunus Emre ve Tasavvuf, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* ile *100 Soruda Tasavvuf* isimli kitapları önemli başvuru eserlerimiz arasındadır.¹⁶ H.Ziya Ülken'in *Türk Tefekkürü Tarihi*¹⁷, İ.Agah Çubukçu'nun *İslâm Düşünürleri*¹⁸, E.Ruhi Fığlalı'nın *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*¹⁹ kitapları yararlandığımız araştırma eserler arasındadır.

Türklerin Sünni İslâm dünyasının hamisi rolünü üstlendiği dönemlerden itibaren hem devlet düzeyinde hem de toplumsal anlamda benimsemiş olduğu mezheplerin içerik, usul ve hukuk sistemleri açısından sosyal hayatlarına ve dünya görüşlerine en uygun gelen Hanefilik fıkhı ile Maturidî itikadında ısrar etmesinin önemli gerekçeleri vardı. Ebu Hanife'ye nispet edilen *Fıkh-ı Ekber, el-Alim ve'l-Müteallim* ve *el-Fıkhü'l-Evsat*²⁰ adlı eserleri yanında, Hanefî mezhebinin genişçe anlatıldığı ve Muhammed Ebu Zehra'nın kaleme aldığı *Ebu Hanife* adlı eseri çok önemli bir başvuru kaynağıdır. Bu eser sadece Ebu Hanife'nin hayatına ışık tutmakla kalmıyor, İslâm hukukuna, fıkıh tarihini ve İslâm'da fikir hareketlerini de aydınlatıyor. Muhammed Ebu Zehra'nın mezhepler tarihi ve siyasi-itikadî mezhepleri açısından istifade ettiğimiz çok önemli çalışmaları vardır.²¹

Hanefî fıkhını sistemleştirerek Türkistan'da kurulan Türk devletlerinin ve topluluklarının Hanefî okulu kanalıyla İslâmiyet'i benimsemelerini kolaylaştıran İmam Maturidî ve kendisine nispet edilen eserler çok önemli kaynak

¹³ *Mesnevi*, Farsçadan tercüme, A.Gölpınarlı, MEB, Ankara 1973-74; *Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli-Vilâyetnâme*, İnkılap Ktb., İst. 1990.

¹⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 1992, s.41; *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst. 1999, s.103.

¹⁵ Şihabüddin Suhreverdi, *Avariffü'l-Maarif*, trc. Kamil Yılmaz-İ.Gündüz, İst.1989, s.7-11.

¹⁶ *Yunus Emre Divanı*, nşr. A.Gölpınarlı, İstanbul 1965; *100 Soruda Tasavvuf ile 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay., İstanbul 1969; *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

¹⁷ H.Z.Ülken, *a.g.e.*, YKY İstanbul 2004.

¹⁸ İ.A.Çubukçu, *a.g.e.*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, ss. 143-147 vd.

¹⁹ E.R. Fığlalı, *a.g.e.*, Selçuk yayınları, Ankara 1996, ss. 69 vd.

²⁰ İmam-ı Azam, *Fıkhü Ekber*, (İmam Azam'ın beş eseri içerisinde) çev. Mustafa Öz, *İFAV*, İst. 1992, s. 58; *el-âlim ve'l-Müteallim*, çev. M.Öz, Kalem Yay., İst. 1981, 17; *el-Fıkhü'l-Evsat*, çev. M.Öz, Kalem Yay., İst. 1981.

²¹ *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioglu, DİB Yay., Ank.2005; M. Ebu Zehra, *Siyasi Mezhepler*, Hisar Yay. İst. 1983, s. 73; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul, s. 241; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya vd., İst. ts., II, 304.

durumundadır. Maturidî'nin *Kitabu't-Tevhit* ve *Tevilatu'l-Kuran* adlı kaynak eserler günümüze kadar gelmiş ve birincisinin Türkçe tercümesi de yayınlanmış, ikincisi ile ilgili Doktora düzeyinde çalışmalar yapılmış, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde 40'ı aşkın yazması bulunmaktadır.²² Maturidî inancının yayıcılarından ve İmam Maturidî'nin en önemli takipçilerinden olan Buharalı Nureddin es-Sabunî'nin Maturidiyye akaidi ilgili eseri *el-Bidaye fi Usuli'd-Din* adlı eseri istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Eser, Türkler arasında inkişaf ettirilen Maturidiyye mezhebinden bahsederken, izahlarında Kitap ve sünnete en çok bağlılık gösteren, düşüncelerinde sahabe ve tabiin yolu olan selef metoduna en çok yaklaşan kuru münakaşa ve cedel zihniyetinden uzak, tasavvuftan ziyade akılcı ve sade bir Kelam mezhebinin başvuru kaynağı olarak önemli bilgiler vermektedir. *El-Kifaye* adlı eserinin bir özeti olan *el-Bidaye*'nin Prof. Bekir Topaloğlu tarafından *Maturidiyye Akaidi* adıyla yapılan tercümesi araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.²³

Ayrıca Şehristani'nin (ö.1153), İslâm dünyasında ilk zamanlardan itibaren ortaya çıkan Mezhepler tarihi ilgili olarak *el-Milel ne'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*²⁴ adlı eseri ile İslâm düşüncesinin ve düşünce okullarının tarihsel ve dini niteliği adına önemli kaynaklar durumundadır. Şehristanî, Nişabur'da yüksek ilimler tahsil etmiş kelam tarihi açısından çok önemli bir âlimdir ve yararlandığımız eseri bir dünya felsefe tarihi niteliğindedir. İslâm tarihinin yetiştirdiği en büyük sosyal bilimci olma sıfatını taşıyan, tarihten sosyolojiye, felsefeden dine, siyasetten tasavvufa kadar birçok konuda görüşler serdeden İbn Haldun ve *Mukaddime* adlı eseri çok önemli bir kaynağımızdır.²⁵ Ayrıca önemli Türk meşayihlerinin, sufilerin ve dervişlerin biyografilerinin yer aldığı Mecdi Mehmed Efendi, *Şakayık-ı Numaniye ve Zeyilleri*, Lamii'nin *Terceme-i Nefehatü'l-Üns* (İst.1270) ve Devletşah'ın *Tezkiresi* de önemlidir.²⁶

Türklerin İslâm'la tanıştıkları Orta Çağ'larda Orta Asya'dan Orta Doğu'ya kadar inen geniş coğrafya'da çeşitli Türk topluluklarının Müslüman Arap, İran ve sair kavimlerle münasebetleri ve İslâm anlayışları W.Barthold'un *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* ve diğer eserleri önemlidir.²⁷ Bu cümleden olarak

²²*Kitabu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İst. 1979, s.312; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV, Ankara 2002; *Tevilatu'l-Kur'an* için bk. *İmam Maturidî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Ank.2007, ss. 394-395.

²³ Nureddin es-Sabunî, *El-Bidaye fi Usuli'd-Din Tercümesi (Maturidiyye Akaidi)*, terc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 61-100.

²⁴ Muhammed Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve ve'n-Nihal-İslâm Mezhepleri*, terc. Mustafa Öz, Ensar Neş. İst. 2005, çeşitli sayfalar.

²⁵ *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., C.I-II, İst. 1982, ss. 1051-56 vd.

²⁶ *Şakayık-ı Numaniye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 44 vd; *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, MEB Yay., İstanbul 1994, I, 268-270 vd.

²⁷ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H.Dursun Yıldız, TTK Ankara 1990; *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. Y.Koprman-A.İsmail Aka, Ankara 1975, aynı yazar, F.Köprülü ile birlikte, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2004.

merhum F.Köprülü'nün *Türkiye Tarihi*, *Türk Edebiyatı Tarihi*, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ile *Anadolu'da İslâmiyet* adlı makalesi çok önemlidir.²⁸ A.Y.Ocak ve I.Melikoff'un Türk Müslümanlığı ağırlıklı eserleri, konularındaki vukufiyetlerinden dolayı çalışmamızda başvuru eserler arasında özel bir öneme sahip olmuştur. Bu eserlerin her birinden yeri geldikçe bahsedilecektir. Aynı doğrultuda H.İnalcık'ın Osmanlı Tarihi klasik çağı esas olmak üzere Türk düşünce tarihi, dini-düşünce yapısı, ilmi çalışmalar ve ulemanın durumuyla ilgili çok önemli bilgiler verdiği değişik eserlerinden yararlandık. Farhad Daftary'nin Batınilerin, öğretilerini, felsefe ve doktrinlerini anlattığı *İsmailîler* adlı geniş hacimli eseri başvurduğumuz önemli çalışmalar arasındadır.²⁹

İslâm Medeniyeti Tarihi ile ilgili olarak başvurduğumuzu eserler arasında Corci Zeydan, Philip K. Hitti, Hamilton A.R.Gibb, W.Barthold ve İslâmiyet'in Türkler arasında yayılışı ile ilgili olarak Z.Kitapçı'nın eserleri de önemlidir.³⁰

²⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ank.1993; *Türkiye Tarihi*, Akçağ Yay., Ank. 2005; *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yay., İst.1980; F.Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, insan yay., İst.1996.

²⁹ Farhad Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yay., Ankara 2002, ss. 139-459.

³⁰ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K.Durak-A.Özkök, Endülüs yay., İst. 1991; P.K.Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İst. 1980; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İst. 1976; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, ss. 111-173; aynı yazar, *Yeni İslâm Tarihi ve Türkistan*, İstanbul 1986.

GİRİŞ

İslâmiyet 10.yüzyıldan itibaren Türkler arasında Milli bir din haline gelmeden önce Türk halkları dini düşünce bakımından homojen sayılmaz. Orta Asya gibi geniş bir bozkırda göçebe ve konar-göçer halde yaşayan çeşitli Türk boyları milli Şamani dini ve kültürü çerçevesinde bulunuyorlardı. Batıya doğru göçtükçe çeşitli din ve kültür çevreleriyle temasa geçmeye başlayan Türkler, Doğu Türkistan, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde yerleşik bir hayat geçirmeye başladıklarından beri bu dinlerin etkisindeydi. Özellikle bu sahalar Buda, Zerdüş, Mani ve Hıristiyan dinlerinin nüfuzu altındaydı.³¹

Türkler İslâm dünyasına girdikten ve ilk Müslüman Türk devletleri kurulduktan sonra çeşitli Türk boyları kendi aşiret hayatlarına uygun bir İslâm anlayışını benimseyerek eski dini kalıntılarını da bu yeni dinde yer yer yansıtmaktan kurtulamadılar. Bu yüzden İslâmiyet farklı şekillerde ve anlayışlarda yaşanırken³² bu arada Türk kültüründe ve düşünce alanında da köklü değişiklikler meydana getirdi. Ceyhun nehrini aşarak Maverâünnehir ve Horasan steplerine inen çeşitli Türk boyları Arap, İran ve diğer kavimlerin etki alanına girmekle beraber dini anlamda yerleşik kültürler ve diğer semavi dinlerle de karşılaştı. Sonuç olarak hiçbir din İslâm kadar, Türk kültür hayatında, dini anlayışında ve düşünce sisteminin şekillenmesinde derin tesirler bırakmadı.

Geleneksel Türk Dini Hakkında Tartışmalar

Geleneksel formu altında bilinen en eski Türk dininin Gök-Tanrı inancı etrafında sistemleştiğini, ancak öteki semavi ilahlarda görüldüğü üzere Türk din tarihi içerisinde de Gök-Tanrı'nın bir tür *deus otiosus*'e dönüşmesi karşısında orada ikinci dereceden ve insanın dünyasına daha yakın kutsiyetlerin kendilerini gösterdiklerini, ancak ona yapılan ibadetlerin belli bir periyoda göre tabi olmakla birlikte gelişip sistemleşmemiş olmasının da orada şaman-kam denilen bir otorite tipinin ve bununla ilgili inanç ve uygulamaların önemli bir yer tutmasının imkân vermesi ile sonuçlandığını görmüş bulunuyoruz.³³

³¹ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yay., İst. 1993, s. 2.

³² Yeni Müslüman olan Türkler arasında İslâmiyet'in görüntüleniş biçimi için bkz. A.Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yay., İstanbul 2002, 35-69.

³³ Ünver Günay-Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yay., İst. 2003, s.131.

Araştırmacılar, Gök Tanrı kültürünün göçebe, avcı ve çoban toplumlarda mevcut olabileceğini, bu kültürün kaynağının Asya bozkırları olduğunu öne sürmüşlerdir. M.Eliade, bu kültürün bütün Kuzey ve Orta Asya kavimlerinde ortak olduğu sonucuna varmıştır. Bütün Orta Asya toplumlarında Gök Tanrı, yeryüzünün, insanların ve görünür-görünmez her şeyin yaratıcısıdır³⁴. A.Yaşar Ocak, Orhun Kitabelerinden hareketle Gök Tanrı inancının tabiat kültürünün bir parçasını teşkil eden gök unsurunun zamanla maddi olmaktan çıkarak teşekkül ettiğine dair bir görüş ileri sürer. Nitekim eski çağlarda her şeyin üstünde ve her şeye hâkim görünen göğün Asya bozkırlarınca Tanrı sayılması normaldir.³⁵ Bu Gök Tanrı her şeyden önce Türk milleti perişan olmasın diye tahta hükümdar çıkaran, Musevilerin Yehova'sı gibi, milli bir *Türk Tanrısı* olarak görünüyor. Gök Tanrı ve bu arada Güneş kültü Alevilikteki Hz. Ali kültürüyle ilişkilendirilmiştir. F.Köprülü bunu eski Türk paganizmi müfrit Şia telakkileri altına saklanması suretiyle izah edilir. Melikoff'a göre de Hz.Ali'nin Alevi inançlarındaki telakki tarzı, Gök Tanrı'dan başka bir şey değildir.³⁶İslâmiyet'e geçişi belli bir ölçüde kolaylaştırdığı çokları tarafından ileri sürülen Gök Tanrı kültürünün etkisi, İslâm sonrası dönemde çeşitli şekillerde Türk toplumları arasında etkilerini göstermiştir. Oğuzlar Dede Korkut kitaplarında hâlâ göge bakarak dua ederken Anadolu'da da özellikle Türkmenler arasında buna benzer örnekler bulmak mümkündür³⁷.

Dinlerin ileri safhalarında mitolojik rivayetler, bir doktrin etrafında sistemleşerek normatif özelliklere bürünmekte işte bu noktadan itibaren ilahiyat kendini göstermektedir. Dini otoritenin kurumlaşması, ilahiyatın oluşmaya yüz tutması, tedvini sürecin başlaması, dinde bir müesseseleşme ve teşkilatlanmayı da beraberinde getirir. Buna göre bir ahlak ve hukuk sistemi gelişir. İlk dönemlerde kutsalın karşısında insan ahlaki değil kültürel davranışlar gösterir. Daha sonraki safhalarda ahlak ve hukukun birleştiği görülür. İslâmiyet ve Hristiyanlık gibi büyük dinlerde bu süreçler gözlemlenirken, geleneksel Türk dininde böyle bir süreç söz konusu olmamıştır. Burada teolojik, kozmolojik antropolojik ve eskatolojik anlayışlar bir ölçüde kendini gösterse de sistemleşerek bir teoloji ve ilahiyat disiplinine erişememiştir. Ahlak ve hukuk bir ölçüde *töre*'de somutlaşarak dinle töre ayırımı net bir şekilde belirginleşememiştir. Ortada yazılı bir dini kültür ve kodifikasyon da söz konusu olamamıştır. Bu tür dinlerin kurucularının bile bilinmemesi, toplumun genel hayatından ayrılmamış olması bu dinleri gelenekselleştirmiş ve statikleştirmiştir.

Dinin ilkel toplumlarda insanların eşyaların etrafında toplanması ve dinin bu şekilde eşyaya tapma şeklini alması, ilkel insanın şey'lerden her birinin ona can veren bir ruhla birlikte geldiği inancına bağlanmış ve buna animizm denilmiştir.

³⁴ M.Eliade, *Traite d'Histoire des Religions*, Paris, 1975, Payot, 63-64.

³⁵ A.Y.Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İst.2003, 68.

³⁶ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 89; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s.40, 44.

³⁷ Bkz. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 69-70.

Şamanizm gibi büyü esasına dayanan dinlerde, büyü'nün başarısızlığın etkisini ortadan kaldıracak olan bir mekanizma olması müşterek moralin yüksek seviyede tutulmasına imkân verir. Böylece büyü önemli bir toplumsal fonksiyon görür.³⁸ Bazı kesimler geleneksel Türk dinini menşei formu itibarıyla Totemizm ile izah etmek istemişlerdi. Bunlara göre, Türklerde Animizm ve Şamanizm Halk dini'nin esaslarını oluşturmaktadır ve bu din aslında Totemizme dayanmaktadır.³⁹ Totemizm, klan ve kabile tipi toplumların dinidir. Daha doğrusu kabile, klanın gelişmiş formundan ibarettir. Öyle anlaşılıyor ki Türk toplulukları arasında yer alan hayvan-ata inancı ve efsaneleri, geleneksel Türk dininin menşei formunu Totemizme bağlama iddialarına temel teşkil etmiştir. Kabileleri temsil ettiği düşünülen ongonların varlığı bu iddiayı destekler görülmüştür. Zira Totemist toplumlarda o klanın atası kabul edilen totem hayvanın veya bitkinin soyundan gelmiş kabul edilmektedir. Bu ve benzeri bulanık izler, eski Türklerde gerçek anlamda totemizmin varlığı için yeterli delil oluşturmamış ve bu bakımdan İ.Kafesoğlu gibi araştırmacılar, eski Türk dininin Totemizm sayılmasını reddetmişlerdir.⁴⁰ Zira Totemizm, klan tipi topluluk hayatı, ana hukuku, parazit ekonomi gibi temel unsurlara da sahiptir. Hâlbuki eski Türk ailesi patriarkal özelliğe sahip bulunmakta, klan tipi topluluklarda akrabalık totem bağı üzerine kurulurken, Türklerde kan bağı akrabalığı söz konusudur.

Türklerde kurt-ata inancı genel bir yaygınlığa sahiptir ve tek bir klan ya da kabileye mahsus değildir. Nihayet totemizmde *mana* gücü önemli yer tutmakta, *ruhun ebediliği* inancına yer verilmemektedir. Oysa Türkler ruhun ebediliğine inanırlardı ve bu yüzden ataların ruhlarına tazim ederlerdi.

Şamanizm Meselesi

Geleneksel Türk dini konusunda yapılan tartışmaların odak noktasını Şamanizm teşkil etmektedir. Şaman ve kam adı verilen adamların, eski Türk dini ve yaşayışı içerisinde önemli yere sahiptirler. Nitekim bu önemli mevki, birçok araştırmacıyı eski Türk dinini Şamanizm şeklinde adlandırmaya götürmüş bulunmaktadır. Mesela A. İnan en eski Türk dini olarak Şamanizm'i kabul etmektedir. Eliade'nin araştırmaları, Şamanizm'in yalnızca Türklere Orta ve Kuzey Asya'ya ait bir fenomen olmayıp, çok geniş bir alanı ilgilendirdiğini kökünün çok eskilere uzandığını hatta pek çok toplumlar, kültürler ve dinlerle ilgili olduğunu göstermiş bulunmaktadır. Üstelik temelinde arkaik bir ekstaz tekniğinden ibaret olan Şamanizm, bu haliyle geleneksel Türk din hayatının tamamını kucaklamadığı gibi, esasen vecd hallerinin hepsi de Şamanizm'den

³⁸ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul 2007, 45.

³⁹ Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 134.

⁴⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Ankara 1980, s. 9-17.

ibaret değildir.⁴¹ Kendine has teknikleriyle dini-mistik ve sihrî bir sistem olan Şamanizm, olağan halk tababeti, büyü ve kehanetten ayrıldığı gibi, eski Türklerin dininde yer alan Gök-Tanrı inancı, yer-su'lar, atalar kültü, balballar, taş nineler vs. unsurların Şamanizm'le doğrudan bir ilişkisi de bulunmamaktadır; bu dinin birçok faaliyetleri Şamanların yetki ve uzmanlık alanının dışında kalmaktadır.⁴²

Girdiği toplumların ruh dünyasını bir ölçüde sarmayı başaran Şamanizm, geleneksel Türk dininde de ekstaz tekniği, ruhun seyahati, ruhlara ve tanrılarla temas aracılığıyla mevcut inançları nüfuzu altına alarak onları kendi amaçları yönünde kullanmasını bilmiştir. Gerçekte Şamanizm'i, çeşitli dinler ve kültürlerden gelen tesirlerin karmaşık bir biçimde örülmesinden oluşan bir tasavvurlar ve uygulamalar halitası şeklinde tanımlamak uygun düşmektedir. Kendilerine kam, şaman, bakşi, beki, oyun gibi adlar verilen kimselerin anlaşılabilir ortaya çıkış nedenleri de oldukça farklıdır. Peygamberlerle kıyaslanan bu kimseler bazen doğuştan üstün yeteneklere sahiptirler bazen de sonradan bu yetenek ve becerileri öğrenirler. Bazıları öldükten sonra yeniden doğmakta ve güçlerini bu yolla ispat etmektedirler. Ancak onların tedavi yöntemleri birbirinden oldukça farklıdır.

Şamanizm'in Türkler arasında sistemleşmesi 10-11.yüzyıllardan itibaren kendini göstermekte, Moğol hakimiyeti dönemi Şamanizm'in en canlı olduğu devreye işaret etmektedir. Şaman ayinleri sırasında uyuşturucudan yararlanma usulü, İran etkisini göstermektedir. Üç kozmik alan ve bunları birbirine bağlayan mihver anlayışı Hindu-Avrupailerde oldukça yaygındır. Kozmik dağ, dünya ağacı motifi Hindu ve İranî etkileri çağrıştırmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Moğollar döneminde tam bir sisteme erişen Şamanizm, bünyesinde Budizm başta olmak üzere birçok yabancı etkiyi toplamıştır. Keza Şamanizm, gökte iyi tanrılar, yeraltında kötü tanrılar şeklinde tipik düalizm unsurları da içerir.⁴³

Şamanizm kanaatimize göre bir din değil, kültürdür. Doğa ve evreni madde-mana sentezi içerisinde gören animist (ruha inanma) dinlerin tapınma biçimlerinin özelliklerinde Şamanlık mevcuttur. Ana unsur, *kredo* doğaya tapma, doğadaki güçlere manevî iradeli özellikler vermektedir. Gök Tanrı kızar, yıldırımlar yağdırır, karanlıklar tanrısı, yeraltı kötü güçleri gönderir, intikam alır. Bu inanç sistemi içerisinde kişileri yönlendiren büyücü ve rahiplere Şaman denmektedir.

Unutmayalım ki Türklerin büyük bir bölümü doğrudan doğruya Şamanizm'den Müslümanlığa geçmemiştir. Orta Asya'dan Batı'ya göç sürecinde

⁴¹ Şamanizm için bkz. Mircae Eliade, *Le Cahanisme et Les Archaiques de L'Extase*, Paris Payot, 1951, s. 21. M. Eliade'nun klasik eserinden başka, Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, TTK Yay., Ank. 1972, Sadedin Gömeç, *Şamanizm*, Likya yay., Ank.2008.

⁴² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* s.71; Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 138.

⁴³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* s.73; Ü. Günay, *a.g.e.*, 141.

Türklerin önemli bir bölümü daha uygar dinlerle tanışmıştı. Maveraünnehir ve İran'da Mani, Buda, Zerdüsti ve Nesturi Hıristiyan dinleri yaygındı. Kanaatimizce Türkler 10.yüzyılda Müslüman devletler kurmaya başladıklarında saf Şaman özelliklerini 2-3 yüzyıl önce terk etmişlerdi.

Anadolu'ya 13.yüzyılda gelen Horasan Erenleri, senkretik mistik bir İslâm yorumu yaymaktaydılar. Bunlar eski Şaman Kam-Ozanlara benzetilebilir. Sonuç olarak bir dinden çok karmaşık bir inanç ve uygulamalar dokusunu teşkil eden ve bu haliyle bir alt kültür olarak varlığını Türklerin arasında müteakip dönemlerde de sürdüren Şamanizm'in Türklerin asli dini formu değil, fakat orada sonradan gelişen melez bir dini-sihri-mistik oluşum ve bu çerçevede geleneksel Türk dininin bir tür dejenerasyonu olduğu söylenebilir.

Evrensel Dinlerle Temas ve Bunların Türkler Arasında Kısmi Yayılışı

Geleneksel halk dinleri eski çağların dinleri idiler. Bunlar dünyanın hemen her tarafında zamanla yerlerini evrensel dinlere bıraktılar. Sosyologlar, geleneksel dinlerin bir şekilde yerini evrensel dinlere bırakmalarının asıl sebebi, bu sonuncuların yayılmacı ve misyoner karakterlerinden ziyade birincilerin içinde vücut buldukları toplumların manevi yapılarında meydana gelen değişmelere ayak uyduramayışlarına bağlamaktadır. Geleneksel dinler kolektivist karakterli idiler. Hâlbuki organik toplumlar zamanla kolektivistlikten ferdiyetçiliğe doğru gelişen bir değişime maruz kaldılar. Bununla birlikte evrensel dinler zemininde geleneksel inançların türlü şekillere bürünerek ve özellikle de büyü ve mistisizmle birleşmek suretiyle geniş halk kitleleri arasında bir tür alt-kültür veya halk dindarlığı biçiminde hayatîyetlerine devam etmeleri de örneklerini sıklıkla gösterdikleri bir evrensel vakıadır.⁴⁴

Geleneksel Türk dini de tarihi gelişimini evrensel ve yabancı dinlerle temas ortamında gerçekleştirmiştir. Bu temaslar ve etkileşimlerin yanı sıra Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Musevilik'in Türkler arasında az çok yayılma imkânı bulması ve sonuçta Türklerin büyük bölümü itibariyle İslâm dininde karar kılması ya da başka bir deyişle dünyanın çok çeşitli dini tecrübelerini yaşamış olmayı başarmaları sebebiyledir ki bir kısım araştırmacılar onların en önemli özelliklerinden birinin oldukça değişik manevi iklimlere adaptasyon kabiliyetinde toplandığını ifade etmektedirler. Bu arada Türklerin köklü ve geleneksel karakterlerinden birinin de çeşitli din ve inançlara karşı hoşgörülü olduğunu ve bunun da İslâm'a kadar çeşitli dinleri denemelerinde rolü bulunduğunu belirtmeliyiz.

İslâmiyet Türkler arasında Müslüman Arap komutanlarının siyasi ve askeri faaliyetlerinden ziyade İran mistisizminin ve Horasan sufiliği de denilebilen Melami düşüncelerin şekillendirdiği bir tasavvufî renk altında Orta Doğu'daki

⁴⁴Harun Güngör-Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 152.

mistik şahsiyetlerin tebliğ ve irşat faaliyetlerinden etkilenecek daha kolay benimseniyordu. Bunda Şamanizm, Budizm, Maniheizm vs. eski Türk inançlarındaki mistik unsurların etkisi önemli bir rol oynamıştır.⁴⁵ Bilinen ilk Türk sufisi Ahmed Yesevi ve tarikatı Yeseviliğin Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir sahada yaşayan Türkler arasında etkili olması ve bu etkinin yüzyıllarca sürmesi de tasavvufun Türkler arasındaki önemli mevkiini göstermeye yetecektir.⁴⁶ Keza Türkler İslâmiyet'in birçok unsurlarını doğrudan Araplardan değil de İranlılar vasıtasıyla aldılar. İslâm medeniyeti Türklere İran kültürünün merkezi olan Horasan yoluyla Maverâünnehir'den geçerek geliyordu. Bazı ilahiyatçıların düalist dinler olarak tasnif ettiği ve belirli zamanlarda Türkler arasında da yayılma alanı bulan Zerdüştilik, Mecusilik, Maniheizm vb. İran dinlerindeki gibi İslamiyet'te de düalizm diyebileceğimiz ikili inançların oluşumuna tesir etmiş gibidir; hayır-şer (hak'la-batıl'ın mücadelesi kıyamete kadar devam edecektir düşüncesi), iyilik-kötülük, zulmet-nur, alim-cahil karadeniz, varlık-yokluk, yer-gök (yedi kat gök-yedi kat yer kozmolojisi), kadın-erkek gibi ikilemler inanç konularından fıkıh meselelerine kadar çeşitli konular içerisinde kendine yer bulmuştur.

Budizm ve Türkler

Hindistan'da ortaya çıkan Budizm, buradan Orta Asya, Çin ve Kore'ye kadar uzanmıştır. Budizm'in Maverâünnehir'de yerleşmesi, burasının Zerdüş İnan'ından ayrılmasına ve Farslaşmasını önlemeye sebep olduğundan Türk tarihi bakımından özel bir öneme sahiptir. Budizm'in İslâm mezhep ve tasavvuf cereyanları üzerindeki tesiri ve ilk defa İslâm âleminde kurulan medreselerin Budist *vihara* (manastır)'larını takliden kurulması Maverâünnehir ile ilgilidir. O şekilde ki Buhara şehrinin adı bile Budist viharalarından gelmektedir. İslâm'ı mistik bir yorumla benimseyen göçebe Türkler, çeşitli sufi propagandacılar sayesinde tabii olarak eski atalar kültü ve Budizm'den kalan aziz kültü üstüne bina edilen güçlü bir evliya kültü etrafında kurumlaşarak İslâm anlayışlarını şekillendirmişlerdi. Maverâünnehir'de cereyan eden medeni faaliyetler göçebe Türklerin İslâmlaşmasında büyük tesirler meydana getirmiştir.⁴⁷

Budist manastırlarında *toyin* denilen rahipler, bu dinin propagandalarını yaptılar. Türkler Buda heykellerine *Burkan* ve tapınaklarına da *Burkan evi*

⁴⁵ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H.Dursun Yıldız TTK Yay., 1990, 274-275; F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2005, 212-215; aynı yazar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul 1980, 119-130; aynı yazar *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, 17, 18, 59-114.

⁴⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 27-180; A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 2002, 51-74.

⁴⁷ Bkz. Z. Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, s.60, 79, 118-127; A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 45; W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 67-118, 153-193.

demektedirler ki anlaşılan bu da *vihara*'dan gelmektedir. Keza İslâm dünyasında vakıf kurumunun gelişmesinde de Batı Türkistan'daki Budist vakıfların etkili olduğu düşünülmektedir⁴⁸.

Budizm, milad dolaylarında ortaya çıkan ve Büyük sal anlamına gelen Mahayana ekolu ile asıl klasik Budizm'i teşkil eden Küçük sal yani Hinayana okulundan ibaret ikili bir sistemdi. Türkler arasında daha çok Mahayana kolu ile Lamaizm yayılmıştır.⁴⁹ Mahayana Budizmi, Türk kozmolojisinin esasını oluşturan Üiversalizmin etkilerini güçlü şekilde barındıran bir toplum dini olmak eğilimindedir. Üiversalizmin merkeziyetçi kainat telakkisinin etkisiyle Mahayana mezhebi, dünya hükümdarının dünyanın merkezindeki yerine Budizm'deki tarihi Burkan Sakyamuni'nin şahsiyetini yerleştirmiştir. Böylece Budist azizler hükümdarlar mertebesine yükseltilmiş ve Budistlerin murakabe için oturuş tarzları İç Asya'da Türk hükümdarlarının bağdaş kurarak oturuşunu model almıştı. Nihayet eski Türk dinindeki Gök-Tanrı inancı ve atalar kültürüne bağlı olarak hakana atfedilen semavi ve kutsal özellik, Mahayana Budizm'inde Burkan Kut'una namzet ve insanlığın kurtarıcısı bir mukaddes *bodhisattva-hükümdar* tipinin menkıbelerde yer tutmasına imkân vermiştir. Nitekim bu mukaddes Buda-hükümdar anlayışı, Göktürk dönemindeki Türk Budizm'inde de yer almış ve Göktürk kağanlarının 6.yüzyılda Budizm'i kabulünü anlatan Bugut yazıtında atası Bumin Kağan'ın ruhundan emir alan Tapar Kağan bu tarihi kararın manevi yükünü, *atalar kültürü*'ne dayandırarak yüklenmek yolunu seçmiştir⁵⁰. Bununla birlikte Türkler arasında Budizm'in tüm çabalarına rağmen ancak sınırlı bir nüfuza eriştiğini bu bakımdan da etkilerinin abartılmaması gerektiğini düşünenler de var. Zaten Budizm 10.yüzyıldan itibaren İslâmiyet'in hızla yayılması karşısında silinmeye başlamıştır.

Bununla birlikte Çin, Türkistan'ı ele geçirmek için Budizm, ticaret ve politikayı kullanmıştı. Çünkü Türkler ipek yoluna hâkim oluyorlardı. Budizm'in Türkler arasında yayılmasına yol açan unsurlardan birisi de bir tüccar kavmi olan Soğdlular idi. Onların ticaret kolonileri, Orta Asya'nın her tarafına yayıldığı görülmektedir. Onlar Orta Asya'ya İpek yolu kanalı ile sadece Budizm'i değil Mani dinini ve Nesturi Hıristiyanlığını da göturdüler. Soğdlular tercümeleriyle Türk kağanlarını da etkilediler. Göktürkler zamanında Buhara ve Belh Budist merkezi olmuştu. İslâm'dan sonra buradaki tapınak ve gümüş heykeller büyük bir ticaret metayı olmuştu.

Budist inanç sisteminde hiçbir canlıyı öldürmeme ve kan akıtmama prensibi vardır. Türkler benimsedikleri her dinin içerisinde kendi örf, adet ve geleneklerini devam ettirmişlerdi. Budist rahiplerin gayret ve propagandalarına rağmen Türkler kendi Gök dini geleneklerine bağlı kalmışlardır. 8.yüzyılda Bilge

⁴⁸ Emel Esin, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İst. 1978, s. 59-60.

⁴⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 75.

⁵⁰ E.Esin, *a.g.e.*, s. 61-62.

Kağan'ın Orhun'da etrafı surlarla çevrili bir şehir yaptırıp içinde Tao ve Buda mabetleri kurdurma teklifine veziri Tonyukuk, "asla olmaz!" demiştir. Çünkü Türklerin yaşayış ve savaşçı ruhlarına uygun olmadığı gibi, güçlü Çin'e karşı yok olma tehlikesine yol açardı.⁵¹

İslâmiyet'i ilk benimseyen Türk boyları arasında gösterilen Karluklarda Budizm'in varlığını erken İslâm sufilerinden Şakik Belhî'nin Karluk iline giderek bir tapınakta yüzü ve başı tıraşlı olan al elbiselere bürünmüş (Budist rahip görünüşlü) Toyin denen bir rahip ile görüşmesinden öğreniyoruz. Belhli Şakik'in bahsettiği tapınak Vahş vadisindeki Acına-tepe Budist tapınağı olup, bir Türk bölgesinde bulunuyordu. Budist tapınakları yoğun bir oranda Uygurlarda kendini gösteriyordu.⁵² Uygurlarda Budizm daha çok elit tabakalarda etkili olmuş, göçebelerin arasında yayılamamış, zira onların ruh ve mizaçlarına pek uygun düşmemişti.

Uygur kağanlarından Pu-sa, Burkan'dan sonra en yüksek varlık olan *Bodhisattva* lakabını taşıyordu. Uygurların kabul ettikleri Burkancılığın Mahayana mezhebinde *Bodhisattva*, büyük din adamlarına, dine hizmet eden hükümdarlara ve beylere verilen unvanlar arasına girmiştir. Buda kelimesinin karşılığı olan Burkan kelimesinin Uygur diline ne zaman girdiği belli değilse de Çin'den geçtiği anlaşılmaktadır. Doğu Türkistan'da önemli Budist merkezleri bulunmaktaydı. Uygurlar, klasik Budist mefhumlarını Türkçe ve Türk üslubuna göre ifade etmek suretiyle büyük bir Budist edebiyatı ve sanatı vücuda getirmişlerdi.⁵³

Budizm'in temel inancı olan tenasüh gereğince canlılar, *nirvana*'ya (ebedi mutluluk) ulaşıncaya kadar öldükten sonra değişik kalıplarda birçok defalar yeniden dünyaya gelirler. Uygur metinlerinde çeşitli Budist menkıbeleri anlatılmakta ve bu menkıbeler, İslâmiyet'in kabulüne kadar halk arasında çok yayılmıştı. Türkler Müslüman olduktan sonra da belli ölçüde Ahmed Yesevi ve benzeri evliyanın şahsiyetlerine uygulanarak evliya menkıbesi şekline dönüştürülmüştür. Maveraünnehir ve Horasan'da göçebe Türk toplulukları arasında yayılan Yeseviliğin bunlar arasında eskiden beri mevcut inanç ve geleneklere adapte olduğunu göstermiştir. Göçlerle Anadolu'ya gelip yerleşen Yeseviler vasıtasıyla Şamanist ve Budist kalıntıların buraya da nakledildiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁴

Uygur Budizm'inin Karahanlı Türk Müslümanlığı ile münasebetleri sonucu etkileşimler oluşmuş, Uygur Budizm'inin *gönül* ve *eren* (veli) kavramları da

⁵¹ O.Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, s. 134; İ.Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İst. 1983, s. 118.

⁵² E.Esin, *İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 129.

⁵³ Bu sanatın örnekleri için bkz. Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 174-176; Ocak, *a.g.e.*, 79.

⁵⁴ Ocak, *a.g.e.*, s. 82-83.

İslâm sufilığının kavramlarıyla paralellikler arz etmekteydi⁵⁵. Uygurların Mani ve Buda dinlerinin etkisiyle savaşçılık ruhları kaybolmuştu. İşte Budizm'den İslâm'a yönelen Türklerin bu dini benimsemelerinde etkili olan cihat ve gaza ülküsüne verdiği önem, Mani, Buda ve sair yabancı dinlerden daha ilerideydi. Keza Hindistan'da Budizm'i söndürenler de (Müslüman) Türkler olmuştu.

Maniheizm ve Türkler

Türkçe metinlerde 'uç ödkî nom' ve 'iki yıldız' diye tanımlanan Mani dini, gnostik dinlerin en mükemmel örneklerinden biri olup Mani (216-277) tarafından kurulmuş evrensel karakterli bir dindir. İslâmiyet, Maveraünnehir'de Buda, Zerdüş, Mani ve Hıristiyanlık bakiyelerini kaldırırken, Türkler geleneksel Şamani dininden ayrılmakta idiler. Akdeniz'den Çin'e kadar uzanan geniş bir sahada etkili olan ve Yakın Doğu, Anadolu, Balkanlar ve Avrupa'da Pavlakileri, Bogomilleri ve Albigeois hareketlerini doğuran Maniheizm (meşhur Hıristiyan ilahiyatçısı St. Augustin önceden bu dine mensup idi) İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi iki büyük din karşısında dayanamayarak sönmek üzere iken Uygurlar sayesinde birden bire yeni bir hayat kazandı. Hıristiyanlık başta olmak üzere Mazdeizm, Zurvanizm, Budizm ve Mezopotamya dinlerinden birçok unsurları içine almakta, bu açıdan da senkretik bir karakter taşımaktadır. Bizzat Mani, dinini yaymak için biri Farsça olmak üzere yedi kitap ve yetmiş altı tane risale yazmış, ayrıca Hindistan başta olmak üzere birçok ülkeye seyahatler düzenlemiştir. Sasani İran'ın resmi dini Zerdüştiliğe dini-sosyal bir tepki şeklinde ortaya çıkan Maniheizm, daha ilk zamanlarda devlet tarafından ve Zerdüştilerce mahkûm edilerek baskı ve takibata uğramıştı. Bunun sonucu İran'da gizlice taraftar toplamakla birlikte daha çok Anadolu, Suriye ve Orta Asya'da yayılma imkânı buldu.⁵⁶

Gnostik bir düalizm olan Maniheizm, iki prensip; iyi-kötü, karanlık-aydınlık, nur-zulmet üzerine kurulmuş olup, buna göre yaşadığımız dünya iki ve kötü unsurların birleşmesinden meydana gelmiştir. İnsanın ruhu iyiliği, cesedi ise kötülüğü temsil etmektedir. Dinin amacı insanı kötülüklerden korumak ve kurtarmaktır. Pratikte insanlar seçkinler, (dindarlar) dinleyiciler ve laikler olmak üzere üçe ayrılıyorlar. Dindarlar için evlenmek, şarap içmek, hayvanları kesip et yemek ve çalışmak yasaktır. Aynı ahlaki kuralları gözetmekle birlikte dinleyiciler evlenebilir, et yiyebilir, çalışabilirler. Laikler ise dini emirlere uymakla yükümlü değiller. Kurbanın her türlüşünün yasak olduğu Mani dininde seçkinler günde yedi vakit, dinleyiciler de günde dört vakit namaz kılmakla mükelleftir. Dört vakit namaz *Ezrua* tanrıya Güneş ve Ay tanrı ile Burkanlara karşı yapılır. Mani dininde vaftiz ve komünyon ayinleri mevcut olmakla birlikte bunları Hıristiyanlıktaki sakremler (takdis ayinleri) ile bir kabul etmek imkânsızdır.

⁵⁵ E.Esin, *a.g.e.*, s. 130-131.

⁵⁶ Ocak, *a.g.e.*, s. 91.

Buda, Zerdüşt ve İsa'nın peygamberliğini kabul eden Mani, Yahudilerin tanrısı Yahve'yi şeytan olarak niteler ve Hz. Musa'nın da peygamberliğini reddederler. Maniheizt bir kimse ömrünün 1/7'sinde oruç tutmakla, malının 1/10'unu da sadaka vermekle mükelleftir.⁵⁷

Maniheizm Türkler arasında tarihin Türklere has bir özellik olarak kaydettiği geniş müsamaha ve hoşgörü sayesinde Şamanilik, Budizm ve Hıristiyanlıkla yan yana yaşayabildi. Uygurların bu dinler etrafında meydana getirdikleri kültürün Türk-İslam dünyası üzerindeki tesiri bu kültür üzerine kurulan Karahanlılar ve Moğol devletleri sayesinde anlaşılmıştır. İslâm dünyasında yüzyıllarca takibata uğrayan Mani, aslen Hemedanlı iken sonradan Babil'e göçüp orada Mezopotamya'da mevcut olan gnostik bir zümreye mensup bir adamın oğludur. 215 yılında doğan Mani, sonradan zamanının Zerdüştlük, Hıristiyanlık gibi dini sistemlerine ve gnostik doktrinlerine aşına olarak babasının mensup olduğu zümreden ayrıldı. Kendisini İsa tarafından önceden müjdelenen son Peygamber olduğunu iddia etti. Onun kozmogonisinde ve eskatolojisinde gnostizm pek etkilidir. Mani talimatı her dini muhite ve dine uygun bir özellik taşımıştır. Mani, bütün cihana nüfuz edecek bir din arzuluyordu bu yüzden bütün kavimlerin irki ve teolojik özelliklerine uygun bir din yaratmak istemişti. Bu yüzden İran'da etkili olan Mazdeizm'den çok şey aldı. Maniheizm'deki tenasüh Hint'ten alınmıştır. Orta Asya'da yayıldığında da Budizm'le uymaya çalışıyordu. Uygurlar Çin'e gittiklerinde burada yayılmış bulunan Maniheizm'den etkilenmişlerdi. Uygurların kuvvetli zamanlarında Çin'de Maniheenler ve ibadethaneleri serbest idi.⁵⁸

Maniheizm'in üç büyük ahlaki esası olan *eline- beline- diline sahip ol* prensibi aynen Ahiliğe ve oradan Bektaşiliğe geçmiştir. 10.yüzyılda Abbasiler zamanında durumu bir hayli sarsılmış olan Maniheizmin merkezi Babil'den Semerkant'a geçmiştir. Mani, koyu bir Zerdüşt olan İran kralı Behram tarafından öldürüldüğünde Maniheenler Horasan taraflarına yayılmak zorunda kalmışlardı. Buna rağmen Maniheenlerin ve akidelerinin tesiri Türkler ve Müslüman Gnostiklerinde ve İslâm Gnose'u üzerinde devam etti. Müslümanlar Maniheiztleri zındıklıkla suçlarken Maverâünnehir ve Horasan'da bir süre daha parlak dönemler yaşadılar ve Uygurlar sayesinde doğuya doğru yayılmaya devam ettiler. Budizm'e ve diğer dinlere karşı gerilemeye başlayan Maniheizm, Moğol istilasına kadar gerilemeye devam ederken gizli örgütler içerisinde varlığını korumaya çalışmıştır. Anadolu'nun Türkler tarafından fethinde ve Osmanlıların Balkanlara çıkmasından sonra Hıristiyanlık içerisindeki düalist cereyanlar olarak anılan bölgelerde Türk sosyal ve dini tarihinde de önemli izler bıraktılar. Orta Çağ'da muhtelif zamanlarda muhtelif sahalarda tesadüf edilen bu düalist akideli

⁵⁷ Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 185.

⁵⁸ F.Köprülü-W.Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 102-103.

zümrelere türlü adlar verilmekle beraber en çok *Maniheen* yani Maniheizm mensubu tabiri kullanılıyordu⁵⁹.

İran'da Mazdeist din adamlarının daha sonra da özellikle batıda Hıristiyan devlet adamları ve teologlarının saldırısı ile karşı karşıya kalmıştır. 637 yılında Medain'in Müslüman ordularınca fethedilmesi üzerine Mani dini mensuplarının dini merkezleri Müslümanların eline geçmiş, Horasan ve Buhara'nın fethedilmesinden sonra da artık Maniheenler Müslümanlarla birlikte yaşamak zorunda kalmıştır. İslâmiyet, Horasan ve Türkistan'da ilerledikçe Budizm ve Hıristiyanlık gibi Mani dini de bu yeni din karşısında tutunamamıştır. Budistlerin Burkan sözünü Maniheenler kendi azizlerini anmak için kullanırlarken Mani dininin kutsal kitabını belirten *nom* terimini de Budistler kullanmışlardı. Uygurlarda Mani dini ile Buda dini bir karışım halinde idi. Mani dini Orta Asya'daki siyasi varlığını Uygurlara borçlu iken Uygurların yıkılmasından sonra yerini Budizm'e terk etmiştir.

Mani dini, Ermeniler arasında Pavlikan mezhebi (7-13.yy.) Bulgaristan'da Peçeneklerin de yardımıyla Bogomilizm (10-11.yy.) adı altında varlığını devam ettirmiştir. Çin'le kurdukları ilişkilerden sonra Çin'den dört Mani rahibi ile ülkesine dönen Göktürk kağanı Böğü, Türkler arasında Mani dinin yayılmasını sağlamıştı. Soğdça *Kara-balgasun* kitabesinde Maniheizm'in Türkler arasında yayılması vb. konularda detaylı bilgiler anlatılmaktadır.⁶⁰ 13.yüzyılda Rubruk, Uyguristan'da Budist, Maniheen, Hıristiyan, Müslüman ve Şamanist Türklerin bir arada ve ahenk içinde yaşadıklarını bildirir. Uygurlarda Maniheizm *İdi-kut* unvanlı hükümdar sülalesi ve onlara yakın çevrelerle sınırlı kalmıştır.

Orhun Abidelerinde Tanrı dünyayı yaratmış, daha sonra kut verdiği Bilge ve Kül Tigin Kağanlar devletin başına geçmişlerdir. Bir bakıma Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri olan bu kağanlar, Türk milletini yüceltmek için çalışmışlardır. Böyle olmasına rağmen devlet dini bir karakter arz etmez. Devlet başkanı, peygamber ve veli de değildir. Burada devletin sadece siyasi bir organizasyon olduğunu görmekteyiz. Hâlbuki Mani dinini kabul eden Uygurlarda devlet tamamen dini bir hüviyet taşımakta, Kara-balgasun kitabesinden de anlaşılacağı üzere devlet başkanı temel vazife olarak dini yayma görevini üstlenmekte, Mani'nin sadık bir müridi olarak kendi dindaşlarını koruma vazifesini de yerine getirmeye çalışmaktadır.

Mani dininin Türk düşüncesinin Akdeniz ve Yakın Doğu düşüncesine açılmasını sağlamış, Türklerin yerleşik hayata geçmelerine katkıda bulunduğu da bir gerçektir. Maniheizm'in Anadolu Türklerinin özellikle Halk dindarlığını temsil eden zümrelerinin dini-düşünce tarihlerinde bile etkilerini görebilmekteyiz. Savaşçı ve akıncı bir milletin çalışmayı, öldürmeyi reddeden ve

⁵⁹ F.Köprülü-Barthold, *a.g.e.*, s. 105-106.

⁶⁰ Bk. Bahaddin Ögel, "Uygur Devleti'nin Teşekkülü ve Yükselişi Devri", *Belleten*, XIX/75, 1955, 354-359.

göçebeliliğin tam tersi bir hayat biçimi gerektiren Mani dinini niçin kabul ettiklerini tam olarak anlamak mümkün görülmemektedir. Çin hükümeti Uygurlara Çin'de *ışık cenneti* adı verilen Mani tapınaklarının kurulmasına izin vermişlerdi. Budizm gibi Maniheizm'in de sosyal bir ihtiyaçtan ziyade siyasi ve kültürel mülahazalarla kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

Zerdüştilik ve Türkler

Zerdüş (M.Ö. 628-551) tarafından eski İran dininin reforme edilmesi suretiyle kurulmuş ve İran'ın resmi ve hemem hemen milli dini hüviyetini kazanmıştı. Bu dinin Türklerin kültürel geçiş alanı üzerinde bulunması Türkler arasında da etkili olmasını sağlamışa benziyor. İran'da Mani dininin etkili olması Zerdüştiliğin Orta Asya'ya yönelmesine neden olmuştu. Orta Asya halklarından bazılarının Farsça konuşmalarının Zerdüştiliğin başarılı olmasında etkili olmuştur. Türkler, İranlılardan ziyade Arap etkilerine karşı direnç göstermiştir. İranlılar Fars kültürünü savaştan ziyade Türkler arasına barış yoluyla soktular. Bu da onların Türk ülkeleri üzerindeki dini ve kültürel etkilerini arttırmıştır. Zira İslâm Türkler arasına doğrudan Araplar vasıtasıyla değil de İran üzerinden benimsemişlerdi⁶¹. İslâm fütuhata başlamadan önce Buhara, Semerkant ve Beykent gibi önemli şehirlerde Mecusi tapınakları çok yoğundu. Maveraünnehir'de Zerdüştilik hâkim durumdaydı. Aslında bir Çin motifi olan cennet kuşu, Zerdüştlüğe geçmiş ve onun en önemli sembollerinden biri olmuştu. Zira horoz ve cennet kuşu, ateş ve güneşin sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Göktürk ve Hun devri kurganlarındaki kumaş ve eyerler üzerinde rastlanılan bu motifler Orta Asya'daki İranî etkileri göstermektedir. Bu da İslâm'dan önce de İrani etkilerin Türkler arasında yaygın bulunduğunu gösterir. Zerdüştlerdeki ateş kültü *Ahura Mazda*'nın bir sembolüdür ve İran kültüründe tapınma objesidir. Hâlbuki Türklerde bu, temizleme aracıdır. Araplar, Mecusi terimini sadece ateşperestlere değil aynı zamanda genel olarak putperestlere uyguladıklarını dolayısıyla ateş kültü, asıl Zerdüştilikte söz konusudur.⁶²

Seneviye adıyla da bilinen Zerdüştlük, başlangıçta tek Tanrı inancını kabul ettiği halde daha sonraları nur ve zulmetin, yani iyi ile kötünün mücadelesine dayalı düalist bir anlayışa dönüşmüştür.⁶³ Mani ve Mecusilik gibi düalist dinlere göre evren, iyiliği temsil eden nur ile kötülüğü temsil eden zulmetin birbiriyle karışmasından meydana gelmiştir. Düalist gruplara göre tabiat iki tanrının eseridir. Bu tanrılardan her birinin diğerinin tasarrufuna müdahalesi olmaz.

⁶¹ W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. K.Yaşar Koprıman-A.İ.Aka, Ank. 1975, s. 52.

⁶² Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 183.

⁶³ Zerdüştlük için bk. Şehristani, *el-Milel, ve'Nihal*, II, 41-49 krş. *İslâm Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz, Ensar Neş. İst. 2005, ss. 17-19, 51, 80.

Onlardan her biri kötü veya iyi olan fiili tek başına işler. Bunlara göre nur ezeli, zulmet ise hadis olduğunu kabul etmişlerdi.⁶⁴

Mecusiler, tanrının varlığının ezeli olduğunu kabul etmelerine rağmen onlara göre tanrıdan, şeytanın var olmasının nedenini oluşturan kötü bir fikir ortaya çıkmıştır. Şeytan'ın her kötülüğün kaynağını teşkil eden bir varlık olması sebebiyle Mecusiler bunu *fikir*, Mutezile ise *irade* olarak adlandırılmıştır. Mutezile'ye göre bu irade, ilahi irade tarafından var edilmemiştir. Maturidî, Mutezile'nin kabul ettiği irade anlayışının Mecusiler tarafından ortaya konulan *fikir* düşüncesine benzediğini ifade etmekte, Hz. Peygamber'in "Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir" sözüyle buna işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁵ Maturidî, Mutezile'nin fikirlerini eleştirirken, bunların Mecusilerin görüşlerine benzediği öne sürmüştür⁶⁶. Çünkü Mutezile, "Allah kötülükleri yaratmaz, kul kendi fiilinin yaratıcısı olduğundan Allah kulun fiiline müdahale etmez" şeklinde meşhur görüşleri, düalist dinlerin görüşlerine benzemektedir.⁶⁷ Çünkü Mecusiler ve Maniheenler de kötülüğü şeytanın, iyiliği ise nuru temsil eden iyilik tanrısının yarattığına inanıyorlardı.

Hıristiyanlık ve Türkler

Türkler arasında, Museviliği resmi din olarak kabul eden Hazarlar arasında kısmen yayılan Musevilik ve İran'da yayılma alanı bulan Nesturi Hıristiyanlığı yukarıda sayılan dinler kadar etkili olmamışlardır. Türkler ancak Avrupa'da yerleşince Hıristiyanlığı benimseyebilmişlerdir.⁶⁸

Nesturilik denilen Hıristiyanlık, Ortodoksluk mezhebine tepki olarak doğan ve 432 yılında 3.Efes Konsil'inde sapkınlıkla suçlanan İstanbul Patriği Nestorius'un fikirleri etrafında teşekkül etmişti. Bizans hükümeti bu yeni mezhep mensuplarını şiddetle takip ve cezalandırma yoluna gidince bunlar doğuya doğru Anadolu ve İran taraflarına yayıldılar.⁶⁹ Bizans'a rakip olan Sasaniler, topraklarında Nesturileri barındırınca bu bölgede yayıldılar ve Merv'de bir piskoposluk dahi kurdular. Süryani kroniklerine göre 7.yüzyılda Maveraünnehir'in İran sınırlarındaki bir kısım Türkler, Hıristiyanlığı benimsemişti. 8.yüzyılda Uygurlar arasında Budizm ve Meniheizm kadar olmasa da bir miktar Hıristiyan mevcudiyeti bilinmektedir. Sasanilerin yıkılmasından sonra Emeviler döneminde bölgede bulunan Nesturiler, kısmen İslâmiyet'e yakın inançları sebebiyle Araplar tarafından müsamaha ile karşılandılar. Bu atmosfer

⁶⁴ *Kitabü't-Tevhid*, 57-58; krş. aynı eserin tercümesi, trc. B.Topaloğlu, İsam Yay. Ank. 2003, 47-48; Musa Koşar, *Maturidî'de Allah-Alem İlişkisi*, Ötüken İst. 2004, s. 257.

⁶⁵ Mecusilerin görüşleri hakkında bk. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 38-49, (krş. B.Topaloğlu tercümesi, *İslâm Mezhepleri*, ss. 17, 18, 24, 39.

⁶⁶ Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 139-140; (Krş. B.Topaloğlu tercümesi, 113-114);

⁶⁷ Bkz. Musa Koşar, *a.g.e.*, s. 262-263.

⁶⁸ Bkz. Ü.Günay-H.Güngör, *a.g.e.*, ss. 198-208; A.Y. Ocak, *a.g.e.*, 101.

⁶⁹ A.Y.Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 98.

içinde Nesturilerin Maniheist ve Budist Türkler arasında dinlerini yaymayı başardıkları nakledilmektedir.⁷⁰ Hazar Türkleri, Karluklar ve Oğuzlar arasında da kısmen Hıristiyanlığın benimsendiğine dair bilgiler Türklerde, İslâm öncesi dönemde Hıristiyanlığın varlığını ortaya koyuyor. Bununla birlikte bu din hiçbir zaman yukarıda anlatılan dinler ölçüsünde kitlelere mal olmamıştır. Hıristiyanlığın Türklerde kitleler halinde rağbet gördüğü asıl saha Doğu Avrupa, Balkanlar ve Anadolu'dur. Anadolu'ya özellikle Balkanlar üzerinden önemli miktarda Hıristiyan Türk nüfusu (Peçenekler, Uz-Oğuzlar, Kumanlar-Kıpçaklar) intikal etmiştir. Bunlar Bizans'ın emrine girip Hıristiyanlaşmışlar, paralı asker olarak hudut boylarına yerleştirilmişlerdir.⁷¹ Bilindiği üzere Peçenek ve Uzlar, Malazgirt savaşında soydaşlarının safına geçmişlerdi.

11.yüzyıldan itibaren kitleler halinde Anadolu'ya akan Türkler arasında yerleşik hayatı çoktan benimsemiş şehirli ve kısmen köylü Türkler köklü bir İslâm kültürü almış olarak yeni ülkelerine yerleşmişlerdi. Göçebe Türkmenler ve kısmen köylüler ise İslâmiyet'i yüzeysel olarak bilmekle beraber aşiret hayatlarına uygun eski kültür ve inançlarını da koruyorlardı. Bu şekilde Anadolu'yu dolduran Türkler bu defa da bu yeni ülkenin kültür ve inanç ortamı ile temasa geçtiler. Anadolu tarihi çağlardan beri Pers, Grek ve özellikle Mezopotamya kültürlerinin değişik etkileriyle gelişerek kendisine has bir biçim almış, ileri seviyede putperest kültür yaşayan bir ülkeydi. Bizans idaresine geçtiğinde Anadolu'nun her köşesi tamamen resmi mezhep olan Ortodokslukla tanışmamıştı. Anadolu'da hâlâ paganizm hâkim olduğu gibi, Hıristiyanlık, basit bir İsa inancı ve yozlaşmış bir teslis sisteminden başka bir şey ifade etmiyordu. Anadolu halkları, Putperest inancı ile Hıristiyanlığı uzlaştırarak yaşıyorlardı. Bu senkretik halk Hıristiyanlığı kullanmak isteyen çeşitli dinlerin misyonerleri Anadolu'da faaliyete başladılar. Böylece Maniheizm, Zerdüştlük, Mazdekizm vs. İran ve Orta Doğu dinleri popüler heterodoks Anadolu Hıristiyanlığından Paulisyanizm, Bogomilizm, ve daha birçok mezheplerin ortaya çıkmasını sağladılar.⁷²

8.yüzyılda Samosatlı Paul adlı bir rahip, Pavlakilik heterodoks Hıristiyanlığını kurdu. Bu mezhep İslâm kaynaklarında Bavlaki, diye de geçer. Bu mezhep mensuplarının çoğu 9.yy.dan itibaren Balkanlara sürüldüler ve orada Bogomilizm'in doğuşuna hizmet ettiler. Bu mezheplerin oluşumunda en önemli rolü Maniheizm'in oynadığını belirtmeliyiz. Bütün bunlar Anadolu Hıristiyanlığını değişik cephelerden ve değişik şekillerde etkilemekle birlikte, böylece Türk öncesi Anadolu dini-tasavvufi kültürünün, inanç ve geleneklerinin oluşmasında kendilerine göre birer paya sahip olmuşlardı. Türkler 11.yy.dan itibaren Anadolu'ya geldiklerinde işte böyle bir inanç mozaığı ile karşılaşacaktı.

⁷⁰ V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 479-481; Ocak, *a.g.e.*, s. 99.

⁷¹ F.Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yayınları, 1999, 74-76.

⁷² Bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 104-105.

Selçuklulardan beri Anadolu'nun önemli şehirlerinde bile önemli miktarda gayrimüslim halk vardı. Selçukluların geniş hoşgörü ortamında Türklerle gayrimüslim unsurlar arasında bir ortak yaşama geleneği gelişmişti. Türkler Rumca ve Ermenice konuşurken, Ermeni ve Rumlar Türkçe konuşuyorlardı. Anadolu'da gelişen tasavvufi hayat üç dinin peygamberine aynı gözle bakıyor, bu dinin temsilcileri rahip, papaz ve hahamlar arasında hiçbir fark gözetilmeden münasebetler kuruluyordu. Bizans sarayı ile Konya sarayı arasında çeşitli evlilikler ve akrabalıklar tesis edilmiş, din konusu hiçbir zaman bir ayırım unsuru olmamıştı. Bazen gelişen siyasi hadiselerle rağmen her iki halk kesimi arasında ortak yaşama kültürünün en önemli örnekleri sunuluyordu.⁷³

Bu etkileşimler sonucu ihtida hareketlerine rastlanıldığı gibi, tersi de yani Hıristiyanlaşan Türklere de tesadüf edilmiştir. Bunlar özellikle uç bölgelerde yaşayan ve henüz İslâm'ı layıkıyla özümsememiş topluluklar için söz konusudur. Hıristiyanlaşmış Türklere bilindiği üzere Türkopol denilmekteydi.⁷⁴ Bununla birlikte Anadolu'ya gelen Türkler, F.Köprülü ve F.Sümer'in çalışmalarında ısrarla belirttikleri gibi, yüksek bir İslâm kültür seviyesini yaşayarak gelmişlerdi ve yerli kültüre asimile olmadıkları gibi, Anadolu'ya kendi din ve kültürlerinin damgasını vurmuşlardır. Bununla birlikte özellikle halk seviyesinde olmak üzere günlük hayat tarzı, adet ve gelenekler ve bir kısım inanç konusunda günümüze kadar yaşayan birtakım etkileri inkâr etmek mümkün değildir. Hatta bazı Hıristiyan kült, inanç ve ziyaretgâhlarla menakıb-nâmeler zamanla benimsenerek ve İslâmîleşerek Türkler arasında yerleşmiştir.⁷⁵ Dolayısıyla İslâm'ı kabulden sonra Anadolu'ya yerleşen Türkleri bir dereceye kadar etkileyen son kültür halkası, payan ve Hıristiyanlığın senkretizminden oluşan Anadolu kültür ve inançları olmuştur.

İslâmiyet'in Türkler arasında milli bir din haline gelmesine kadar Türklerin dini açıdan bu kadar dağınık bir manzara arz etmelerinin sebebi, bütün Türkleri siyasi bir birlik halinde birleştiren devletlerin kurulamaması, sahanın genişliği ve türlü din ve kültürlerle ayrı ayrı temaslarda bulunmaları ve nihayet Türklerin bütün dinlere karşı gösterdikleri müsamaha ile izah edilebilir.⁷⁶

Budizm, Mani dini ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinlerin Türklerin arasında yayılması ve bu amaçla yürütülen tüm propaganda faaliyetlerine rağmen, nispi bir başarının ötesine geçemeyişleri, onların daha çok şehirli ve yerleşik unsurlarla

⁷³ Ahmed Eflakî, *Menakıb al-Arifin*, I, 137, 273, 274 vs; P.Wittek, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu", trc. G.Yalter, *Batı Dillerinde Osmanlı Türkleri*, İst. 1971, s. 29; C.Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, trc. Y.Moran, e yay., İst. 1994, s.204-214; M.Balıvet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. E. Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2000, s.5-25 .

⁷⁴ Z.V.Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 209; O.Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, s. 165.

⁷⁵ Anadolu'da özellikle Bektaşiler arasında Hıristiyan etkileri abartmakla birlikte F.V.Hasluck, eserinde geniş yer vermektedir, bkz. *Bektaşilik Tetkikleri*, trc. Ragıp Hulusi, İst. 1928.

⁷⁶ O.Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 7.

sınırlı kalarak asıl geniş göçebe Türk topluluklarına uzanamamış olmalarına bağlanmaktadır. Bunun gibi yaklaşık aynı dönemlerdeki temas ve faaliyetlerini müteakip Türklerin 10.yüzyıldan itibaren geniş kitleler halinde İslâmiyet'te karar kılmalarının en önemli sebeplerinden biri, İslâm'ın öteki dinlerden farklı olarak şehirli yerleşik unsurların yanı sıra göçebe Türk kitlelerini de bağrında toplamayı başarılmasında görülmüştür.⁷⁷

⁷⁷ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, Cilt I-II, İstanbul 1980, s. 133.

I.BÖLÜM

TÜRKLER VE MÜSLÜMANLIK

Türklerin İslâmiyet'e Girişi

Giriş bölümünde de belirtildiği üzere Türkler, Orta Asya gibi geniş bir coğrafyada yaşadıkları çeşitli bölgelerde çok değişik dinlere inanmışlar, hatta zaman ve mekan içinde birtakım faktörlerin etkisiyle sık sık din değiştirmişlerdi. Bu değişiklikler onların kültürel ve toplumsal hayatlarında çok önemli izler bırakmıştır. Bu izler bazen öyle etkili oluyordu ki, yeni kabul edilen bir din dahi bunları silmemekte, en azından kendi kalıpları içinde yaşamasına müsaade etmek zorunda kalmaktaydı. Bu çok açık tarihi ve sosyolojik vakıa, İslâm'dan önceki dinlere geçişte de İslâm'a geçişte de aynen böyle cereyan etmiştir.

Tarihi boyutları yanında kültürel etki açısından da eski dinlerin, Türklerin sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları ve hayatları üzerinde tarihsel süreç içinde bıraktığı izler ve İslâm anlayışlarında meydana getirdiği değişimler paralelinde ele alınmalıdır. Bunun için Türklerin İslâmiyet'le hangi şartlarda ve nasıl karşılaşmış oldukları, İslâmiyet'e geçiş süreci nasıl başladığı ve ne gibi görünümler altında cereyan ettiği ve çeşitli Türk zümrelerinin sosyo-ekonomik ve kültürel ortamlarında ne gibi biçim ve yapılar kazandığı incelenmelidir.

Orta Asya'daki Türk kabilelerinin büyük kısmı, İslam toplumunun ve İslami sosyo-kültürel sistemlerin ortaya çıkmasından bir hayli sonra onuncu yüzyılda Müslümanlığı kabul etti. Orta Asya Türkleri İslamiyet'e geçtikleri sırada İslam'ın kendi göçebe yapılarına uymayan özelliklerini kolayca kabul etmediler. Bilhassa kadın-erkek ayrılığı, şarap yasağı gibi normlar kendilerince kolay benimsenmedi. Orta Asya'dan Şamanlıkla karışık gelen inançlara en yakını sufilikti. İslamiyet'le geleneksel Türk yapısı arasındaki bu uyumsuzluk Türkler şehirlere yerleştikten sonra kurumlaşmış bir şekil aldı. Bir taraftan şehirdeki seçkinler İslam'ı olduğu gibi kabul ederken şehir medeniyetinin dışında kalan Türkmen aşiretleri ve bir dereceye kadar seçkinlerden olmayanlar İslam'ın heterodoks, sufi şeklini tercih ettiler.

Türklerin en eski ve orijinal dinleri Şamanizm olduğuna dair mevcut görüşler ile Türklerin İslâm'ı kabul etmeden önce de tek tanrılı dine (Gök Tanrı) mensup buldukları şeklindeki fikirlerin sosyolojik tahlillerle temellendirilmesi gerekiyor.⁷⁸ Türklerin İslâmiyet'i kabulü ile ilgili en yaygın görüş, özellikle

⁷⁸ Bu konuda bk. A. Y. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim yayınları, İst., 2002, s. 19-20.

İ.Hami Danişmend'in *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu?* eserinde çok bariz şekilde anlatıldığı gibi, Türkler, zaten tek tanrıya inandıklarından, kalabalık kitleler halinde, topyekun ve kısa bir zaman içinde kolayca bu dini benimsemiş oldukları hakkındaki görüşlerdir. İslâm'ın yüksek esaslarını hemen kavramışlar, bu sebeple de büyük çapta Sünni anlayışı tercih etmişlerdi. Bugün bilimsel araştırmalar, bu görüşleri ciddi şekilde iptal edecek verileri önümüze koyabilmektedir. Bu konularla ilgili olarak en başta F. Köprülü, W. Barthold, I.Melikoff'un çalışmaları ve Şerif Mardin'in sosyolojik tahlilleri ile Türklerin Müslüman olma süreci konusunu bilimsel ve geniş bir açıdan ele aldıkları eserleri önemlidir. Batılı bazı araştırmacıların konuyu genel anlamda ele almaktansa meselenin alt dallarıyla ilgili olarak yaptıkları çalışmalarla bu meselenin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlar, en son A. Yaşar Ocak'ın çalışmalarında ise, Türk Müslümanlığını daha çok heterodoksi boyutuyla ele aldığını görmekteyiz.

Türklerin İslâm'ı kabulü meselesi iyi biliniyor sanılmasına rağmen aslında kesin ve doğru bilinmeyen birçok yanı hala karanlık bir konudur. Bu sürecin çok karmaşık siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel birtakım şartların güdümünde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Her şeyden önce Türkler dendiği zaman Orta Asya'da belirli bir mekanda toplanmış, tek parça ve homojen bir toplum, bunların sunduğu homojen bir kültür ve inanç çevresi varsayılmamalıdır. Bu tür bir algılama ne coğrafi ne tarihsel olguya uyar. Gerçekte Orta Asya gibi geniş bir sahada bir Türk toplumu değil çok çeşitli Türk toplulukları ve farklı kültür çevreleri vardır. Bunların çevre halklarla sürekli etnik ve kültürel alışverişleri olduğunu, çok kısa zaman içerisinde sık aralıklarla yeni birlikler oluşturup dağıldıkları, sık sık mekan değiştirdikleri hesaba katılmalıdır.

İslâm tarihçilerinin yaptığı en önemli hatalardan biri de, siyasi fetih hareketlerini İslâm dininin yayılışı ile karıştırmaları, bir başka ifade ile Arap fütuhatını ve siyasi hâkimiyetini bir nevi İslâm fütuhatı yani İslâmiyet'in yayılışymış gibi düşünmeleridir. Oysa siyasi fetihler ile İslâm dininin Türkler tarafından benimsenmesi olguları ayrı ayrı gelişmelerdir. Mesela Maverâünnehir'de Emevi hâkimiyeti çökmesine rağmen İslâmiyet bölgede kendi şartları ve akışı içerisinde yayılmasını sürdürmüştür.⁷⁹ Siyasi Arap hâkimiyeti, birkaç yüzyıl sonra hızını kaybettiği ve sona erdiği halde Orta Asya'da kurulan İslâmiyet'in din hâkimiyeti ve kültürel varlığı çeşitli siyasi baskı ve etkilere rağmen zamanımıza kadar gelmiştir. Şu bir gerçektir ki Maverâünnehir, Çin ve İç Asya'yı, Orta Doğu ve Hindistan'a bağlayan İpek ve Baharat yollarının ana kavşağında olması nedeniyle ilk çağlar boyunca Orta Asya'nın, Orta Çağlardan başlayarak çok yakın bir zamana kadar da hem Türk dünyası hem de İslâm âleminin sosyal, siyasi ve dini yönlerden en hareketli, en faal ve canlı

⁷⁹ Selahattin Döğüş, "Avrasya Steplerinde İlk Gaziler", *Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2008, Sayı: 20, Konya, s. 329

bölgelerinden biri olmuştur. Arap İslâm imparatorluğuna yön veren her türlü fikri ve dini hareketler ağırlığını Türklerin oluşturduğu bu önemli topraklarda gelişmiş ve sonunda batıya doğru yayılmıştır.⁸⁰

Abbasi hükümdarları Emevîler gibi dünyevi hükümdarlardı. Abbasilerin Türkistan bölgesinde takip ettikleri siyasetin Emevîlerin aksine halkı Arap olanlar ve olmayanlar olarak ayırmadıkları gibi, tüm vilayetleri eşit haklara sahip kılacak bir idare kurmak istemişler, bu konuda Sasanîleri örnek almışlardı. Sünniliğin başlıca temsilcisi kesilen Abbasiler bu anlamda Türk hükümdarları tarafından desteklenmişti.⁸¹

Emeviler devrinden itibaren İslâm propagandasının bozkırlarda yapıldığı halde pek başarı elde edemediği anlaşılmaktadır. İslâm'ın fakihler tarafından ortaya konan şekli, Araplar da dâhil, göçebeler tarafından ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir din sayılırdı. Şeyhler ile İslâm tasavvufunun diğer mümessilleri, mukayese kabul etmeyecek kadar büyük tesir meydana getirdiler ve bugün bile bozkırlarda en çok onların taraftarları vardır. Samaniler devrinde Türkler arasında yapılan İslâm propagandası hakkında bilgi azsa da Buhara ve Nişabur'da şeyhlerin saraylarda kabul gördüğü bilinmektedir.⁸²

10-13.yüzyıllar arasında Orta Asya'da Türk ellerinde gezen Ebu Dulef, İbn Fadlan, İbn Batuta gibi Arap ve Fars seyyah ve coğrafyacıların verdiği bilgiler, genellikle geniş Türk kitlelerinin İslâm'a ve halifeye sağlam itikatlarla bağlı olmasına rağmen dini bilgilerinin çok yüzeysel ve eski inançlarından pek ayırt edilemeyecek seviyede olduğunu anlatır. Göçebelerin ahlaki fikirleri, medeni kavimlerinden daha çok dine dayanır. Nitekim, henüz İslâm'ı kabul etmiş olan dindar göçebelerin din ile ulemaya gösterdikleri derin hürmet, aydın memurlar sınıfındaki daha fazla idi. Bununla birlikte halk, resmi olmayan din adamları sınıfının temsilcilerine tabi oldular çünkü onların halk üzerindeki tesiri hükümetin tayin ettiği hatip ve imamların tesirinden daha büyüktü. Türk hükümdarları ile halkları arasında ahlaken çok büyük farklar vardı. Makdisi, Orta Asya'daki bir kasaba hakkında şöyle demektedir: "Halkın çoğu kâfirdir, fakat sultanı Müslümandır". Gazneli Mahmud ilk defa halifenin onayı ile sultan unvanını kullanan Müslüman Türk hükümdarı olarak dikkat çeker⁸³. Avrasya steplerinde Türk hanlarından birisi tarafından 13.yüzyılda Emevi halifesi Hişam'ın elçisine söylediği sözler önemlidir: "*Türkler arasında ne berber, ne kunduracı, ne terzi vardır; eğer İslâmlığı kabul eder ve İslâmlığın emirlerine uyarlarsa, ne ile geçinirler*" diyordu.⁸⁴ İslâm öncesi dönemi bu sosyal tabanı,

⁸⁰ Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, s.3.

⁸¹ W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 213.

⁸² W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 274.

⁸³ *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahi: İbn Fazlan Seyahatnamesi*, haz. Ramazan Şeşen, İst. 1975, 95-108; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s.287, 291, 326.

⁸⁴ W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 226.

büyük ölçüde İslâm'ın bu tabanda aldığı biçimi de tayin eden en etkili tarihsel faktördür.

İslâm, Orta Asya'daki Türk toplulukları arasına tasavvufi bir nitelikle girip önemli ölçüde bu niteliği koruyarak yayılıp gelişirken, bunda İslâm yorumunun mistik bir nitelik arz etmesi olduğu kadar, İslâm öncesi sosyal tabanın daha önceki dinlerin mistik karakterleriyle çok yakından tanışmış bulunması önemlidir. İslamiyet, Gök Tanrı kültü, muhtelif tabiat kültleri, atalar kültü ve emsali çok eski inanç kalıntılarını barındıran Şamanizm gibi güçlü bir mistik büyü sisteminin üstüne geldi.⁸⁵ Bir kısmı Zerdüştlük, Mazdekizm gibi doğrudan İran, bir kısmı da Budizm ve Maniheizm gibi Çin ve Hindistan ile ilişkiler sonucu Orta Asya'da Türkler arasında yayılan bu dinlerin hemen hepsi de Şamanizmle birlikte güçlü birer mistik karakter taşıyordu. Bu noktanın İslâm'ın Türkler arasında aldığı popüler şekilleri anlamak bakımından olduğu kadar çeşitli tasavvuf ve tarikatlar içinde hemen bütün Türk devletlerinde günümüze kadar güçlü bir biçimde yer bulmasının sebeplerini anlamak açısından göz önünde bulundurmak lazım. Tanrısı bile olmayan fakat güçlü bir mistik yönü bulunan Budizm'in İslâmiyet'in yayılmasını engellemediği anlaşılıyor. Zira Türkistan'ın en önemli dini kurumları ve medeni şehirleri, eski Budist tapınaklarının enkazı ve hatırası üzerine bina edilmiştir. Şamanizm etkisini Müslüman Türkler arasında sürdürmeye devam etmiş, şamanlar, halk kitlelerini uzun süre sıkı sıkıya ellerinde tutmuşlardı.⁸⁶

Türklerin Müslüman olmasında sufi tebliğcilerin kutsal metin merkezli kelamın temsilcilerinden daha çok pay sahibi olduğu görüşü, bilhassa W.Barthold tarafından öne sürülmüş olup O. Pritsak tarafından da desteklenmişti. Avrupalı tarihçiler Sufilikle birlikte Şiiliğin de Türkler arasında İslâmlaşmayı kolaylaştırdığını (msl. Babinger Şiiliğin etkisinden bahsederken Ehlibeyt sevgisiyle Şiiliği karıştırmıştır) söylerken, Maverâünnehir'de hiçbir zaman Şiiliğin etkili olmadığını söyleyelim.

İslâmiyet'in Orta Asya bozkırlarında yayılmasıyla Maverâünnehir'de cereyan eden ilmi ve ticari faaliyetler arasında sıkı bir ilişiklik mevcuttur. Bu memlekette bir taraftan büyük göçebe kitleleri, öte yandan Volga Bulgarları arasında vuku bulan ticari ve medeni münasebetler yavaş yavaş bu âleme İslâm medeniyetinin üstünlüğünü göstermiş ve ona karşı bir ilgi uyandırmıştı. Buradaki medreselerde yetişen ilim ve tasavvuf erbabı dervişler, bu ticaret kervanlarına karışarak göçebelere İslâmiyet'in esaslarını öğretiyorlardı. Özellikle İslâmlığı dar şeriat kaideleri içinde değil, geniş ve yumuşak bir ruh ve mana ile anlayarak göçebelere telkin eden mutasavvıf Türk dervişleri bu İslâmlaşırma faaliyetlerinde büyük bir rol oynadılar.⁸⁷

⁸⁵İ.Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 47-48.

⁸⁶A.Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, TTK yay., 1992, s. 99.

⁸⁷Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 12.

Orta Asya'da İslâm'dan önce Türklerle yakın teması olan ve hatta elit tabaka tarafından kısmen tanınan dinlerin İslâmiyet kadar Türkler arasında yayılamamasının en önemli sebepleri arasında Türklerin alplık ve bahadırılık seciyelerine hitap eden İslâm dininin bu seciyelere verdiği önemde yatmaktadır. İslâm öncesi dönemlerin Türk alpları, Müslüman olunca tasavvufun etkisiyle alperen ve genel anlamda gazi unvanıyla anılır oldular ki, alplık teşkilatı gibi gazi sınıfı da İslâmi dönem Türk tarihinin her döneminde bir üst kimliği ifade ediyordu.⁸⁸ Türklerin savaşçı bir kavim olması hasebiyle, bu dinin bir akidesi olarak öldürdükleri düşmandan dolayı ahirette bir ceza değil, bilakis ölen düşmanın önem ve sayısına göre bir mükâfat göreceklerine inanırlar ki, Türk mezarları etrafına dikilen ve balbal denilen taş heykellerin menşe ve mahiyeti bunu gösterir. Savaş icabı ve mukaddes sayılan bu inanış, basit bir kan dökme hadisesi değildi. Katili cezalandırmayı bir kamu hakkı telakki ederek ferde bırakmayıp, devlete mal eden en gergin düşmanlıklar zamanında bile elçiye zeval vermeyecek kadar milletlerarası bir hukuki teamüle erişen bir toplumda, mesela Göktürklerde, cari olan bir adet ancak İslâmiyet'in gaza fikriyle mukayese ettiğimiz zaman anlaşılabilir. İslâmiyet'in emrettiği cihat mefkûresi ile Türklerin savaşçılık temayülleri arasındaki bu münasebetin varlığı İslâmiyet'in muhtelif Türk zümreleri arasında benimsenmesinde en önemli bir faktördü. Bu yüzden Türklerin dini tarihiyle ilgilenen araştırmacılar, halk arasında yaygın olan Müslümanlık anlayışını *gaza Müslümanlığı* tabiriyle tanımlamışlardı.⁸⁹

Türk ülkelerine hâkim ilk Müslüman Türk devleti olarak ortaya çıkan Karahanlılar, yeni dini, ırkdaşlarına kabul ettirmek için özellikle Budist Uygurlara karşı yaptığı gazalarda göze çarpar. İslâmiyet, Türklerle cihadın faziletleri, ahirette sağlayacağı mükâfatı bildirirken, onlar bu yeni dinde kendi ideallerini de buldular. Bundan ötürü, Türklerin kendi inanış ve ideallerine uygun gelen ve zamanın en üstün ve yaygın bir din ve medeniyete neden ve nasıl girmiş oldukları daha kolay anlaşılabilir. Aşiret hayatı yaşayan göçebeler, inanış ve yaşayışlarına aykırı olan Buda ve Mani gibi yabancı dinleri kendilerine uygun bulmuyor ve tehlikeli sayıyorlardı.⁹⁰ Böylece İslâm ideolojisinin Araplara verdiği büyük hamle bir asır sonra söndüğü halde, Türkler için on asır süren bir aksiyon ve hayatiyet gösterecek, İslâm'ı daha geniş bölgelere yayarak parlak bir medeniyet yaratmaya imkân verecektir. Osman Turan'ın isabetli görüşüyle; İslâmiyet'i kurmak şerefi Araplara ait ise de onu yaşatmak ve Araplar nispetinde yaymak şerefi Türklerle aittir. Türkler olmasa idi İslâmiyet'in 11.yüzyıldan sonra iç ve dış tehlikeler dolayısıyla akıbeti meçhul, Haçlı taarruzlarıyla Hicaz'a çekilmeye mahkûm olurdu.

⁸⁸ Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", *Türkler*, C.5, s.77-79.

⁸⁹ İsmail Hami Danişmend, *Türkler Niçin Müslüman Oldu?*, Timaş Yay., İst. 2008, s. 144-146.

⁹⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 14.

İslâmiyet, Orta Asya'da çeşitli bölgelerde yaşayan Türk topluluklarına yaklaşık 8.yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, diğer yandan Soğdu tüccarlar, İran tasavvuf okullarına mensup sufiler vasıtasıyla ulaştığını biliyoruz. Birkaç yüzyılı alan bu süreçte İslâm'ın giriş yolları Harezm, Maverâünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti. Özellikle de Horasan Melametîliği denilen kuru zühde önem vermeyen ama cezbeci tasavvuf okulundan yetişen İranlı ve Türk sufilerin bu konuda büyük rolleri bulunduğunu IV.Bölümde genişçe ele alacağız. Karahanlılar'ın İslâm'ı kabul edişlerinin menkıbevi hikâyesi *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, tamamıyla tasavvufî bir motifi yansıtır.⁹¹ Altınordu sahasında da İslâm'ın yayılış süreci yine mistik unsurların etkisiyle yoğun bir tasavvufî ortamda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Altınordu devletinin ilk Müslüman Türk hükümdarı Berke, İslâm'ı Necmeddin Kübra'nın müritlerinden öğrenmişti.⁹² Sarı Saltuk'un menkıbevi öykülerini anlatan *Saltuk-nâme*'de Avrasya steplerinde yaşayan Türk toplulukları arasında İslâm'ın yayılışıyla ilgili ilginç hikâyeler anlatılır.⁹³ Devin De Weese'nin çalışmaları da Avrasya steplerinde sufilerin İslâmlaşmaya yaptığı katkılara yer vermiştir.

İslâm'ın Türkler arasında yayılışı, doğrudan Arapların siyasi ve askeri rollerinin etkisinden ziyade, İran kanalıyla ve mistik bir yorumla gerçekleşmiş bulunmaktadır. Emevilerden itibaren Müslüman Arapların Türkistan'daki İslâmlaştırma politikaları daha çok siyaset ve ekonomik kaygıların gölgesi altında cereyan ettiği için diğer amiller kadar etkili oldukları söylenemez.⁹⁴

Türklerin İslâm Anlayışı

Yukarıda verdiğimiz bilgiler doğrultusunda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İslâm'ın Türkler arasındaki yayılış seyri, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde, göçebe ve konar-göçer halk yığınları ile ekserisi yerleşik yönetici sınıfları arasında, birbiriyle eşzamanlı ve paralel olarak gelişen sürekli iki farklı bir anlayışı temsil etmiştir. Orta Asya'da başlayan İslâm'ı anlayış ve yaşama farklılığı süreci, Anadolu'da da aynı şekilde devam etmiştir. Bu konuda A.Yaşar Ocak'ın *Türkler, Türkiye ve İslâm* adlı hacimce küçük fakat içerdiği temel konuların metodolojik ve analitik bir bakış açısıyla irdelediği ve önemli ipuçları verdiği eserini burada zikretmeliyiz. Ancak eserde

⁹¹ Bkz. Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yay., 1993, s. 147-187.

⁹² A.Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, TTK 1992, s. 100.

⁹³ Ebu'l-Hayri Rûmî, *Saltuk-nâme* I, II, haz. Ş.Haluk Akalın, Kültür Bakanlığı Yay., 1987-1988; Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, Kültür Bak. Yay. 1987; Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, C.7, Nr.27, 1943, 379-425; Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, 95-99.

⁹⁴ Emevi ve Abbasi zamanında uygulanan bu politika hakkında bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 193-219; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 67-77; Z.Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, s. 191-235.

çok kullanılan ortodoks ve heterodoks İslâm kavramlarının, akla kara gibi, birbirinden net çizgilerle ayrılmış iki ayrı Müslümanlığı tanımlamadığını belirtmeliyiz. İlk Türk Müslüman devletlerinden itibaren, yönetici sınıfların Müslümanlık anlayışı Sünnilik çizgisinde sürdürülmüş ve bu anlayış, daha sonraki dini kurumlarla bir yönetim mekanizması oluşturularak, merkezi bir devlet yönetimi anlayışıyla bütünleştirilmiştir. Ancak Osmanlılar dâhil Müslüman Türk devletlerinin ilk hükümdarları mesela Osman ve Orhan gazilerin Türkmen gelenekleriyle karışmış Sünniliği ile sonraki dönemlerde işlenmiş medrese kültürüyle oluşturulmuş Sünnilik aynı değildir. Bu noktadan hareketle Cemal Kafadar, bu dönemde dini tarikatları ve sufi hareketlerini incelerken, bunları ortodoks ve heterodoks olarak ikiye ayırmanın kolay olmadığını belirterek *metadoksi* dediği yeni bir kavram geliştirmiştir. Mesela Osman Gazi ile Şeyh Edebalı'dan hangisi ortodoks hangisi heterodoks, o dönem için bir ayrımı yapmak kolay değildir. Kafadar, bu kavramların o zamanki Anadolu'nun son derece renkli dini tablosunu anlatmaya yetmeyeceğini belirterek 'dokxy'lerin ötesinde bir *metodoxyi* durumunun bulunduğunu belirtir.⁹⁵ Halk arasında ise İslâmiyet'in daha çok hoşgörülü ve esnek yönleri elverdiği ölçüde eski dini tesirlerin izlerini taşıyan, eski adet ve geleneklerle mesela kahramanlık hislerini canlı tutan, geniş yelpazeli, değişik etkilere açık ve bir yığın hurafe ile dolu, *geleneksel Müslümanlık, halk İslâmı, popüler Müslümanlık, gaza Müslümanlığı* denilen bir İslâm anlayışı hâkimdir.

10.yüzyıldan itibaren İslâm dini, fetihlerle birlikte Türkistan-Uzak doğu arasında işleyen büyük kervan yolunu takip ederek Türkler arasına nüfuz etmiştir. Horasan ve Maverâünnehir'de bulunan medreseler de bu İslâmlaşmada büyük rol oynamışlardır. İslâm medeniyeti, Türklerle İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile İran tesiriyle geliyor ve Maverâünnehir'den geçerek ulaşıyordu. Türkler İslâm'ı Araplardan değil, İranlılardan almışlardır.⁹⁶ Bu da Türklerin Sünni görüşü benimsemeleri ve İslâm dışı fikirlere itibar etmemeleri yanında çeşitli Fars kültürü ve mistik özelliklerini de beraberinde getiriyordu. Maverâünnehir'in tamamıyla Müslüman olması Samaniler zamanındadır. Mutasım zamanında Türkistan halkı artık ekseriyetle Müslüman olmuşlar, hatta bozkırdaki kâfir soydaşlarına karşı gazalarda bulunuyorlardı.⁹⁷

İslâm'ın fakihler tarafından ortaya konan şekli, Araplar da dâhil, göçebeler tarafından ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir din sayılırdı. Şeyhler ile sufiler mukayese kabul etmeyecek kadar büyük tesir meydana getirdiler ve bugün bile bozkırlarda en çok onların taraftarları vardır. Samaniler devrinde Türkler arasında yapılan İslâm propagandası, hakkında bilgimiz azdır. Ancak, önemli

⁹⁵ C.Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of Ottoman State*, s. 74-76.

⁹⁶ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 21.

⁹⁷ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.13.

tasavvuf şeyhlerinin Türk hanlarının saraylarında özel misafir statünde ağırlandıklarına dair bilgiler nakledilmektedir.⁹⁸

Osmanlıların bile ana kültürü ve kimliğinin kökeni, Türk halk dinidir ki kökleri Orta Asya Şamanizmine kadar uzanır. Kurulan ilk devlet, her ne kadar hemen hemen tamamı ile Türk unsuruna dayanmakta ise de, kimliğini halktan değil Müslüman olarak dinden almıştır. Bu kimlik, şehirlerin gelişmesi ve Selçuklu devletinden kalma ve onun yanında Bağdad, Şam ve Buhara gibi merkezlerden gelen ulemanın etkisi ile hem derinleşmiş hem de daha biçimli sistematik şekil almıştır. Bu arada devlet dilinin Türkçe olduğunu ve öyle kaldığını ısrarla belirtmek gerekir. Ayrıca devletin kanun ve hüküm anlayışı, yani padişahın yetkisini kullanmakta olan serbestliği hem Orta Asya, Cengiz Han yasalarından hem de İslâmiyet'in siyaset anlayışından ve ahlakından kaynaklanmaktadır.

Türk halk Müslümanlığı ile yerleşik kentli Müslümanların temsil ettiği bu iki anlayış arasında genellikle birbirine barışık ve uzlaşmış bir atmosfer hâkim olurken, bazı siyasi ve sosyo-iktisadi olayların etkisiyle, aradaki farklılıkların sert kutuplaşmalar şeklinde yansıdığı ve önemli sosyal ve dini-siyasi olaylara sebep olduğu da vakidir. Bunda da her iki anlayışı temsil eden daire içerisinde, bazı dönemler kendisini gösteren aşırı tutumlar neden olmuştur denebilir. Mesela ortodoks Sünni çizgiyi temsil eden daire içerisindeki aşırılıklar, bağnazlık şeklinde bazen yıkıcı ve baskıcı bir tutum takınabilmiştir. Halk İslâm'ı ya da popüler Müslümanlık dairesinde de ortodoks çizgiyi temsil eden ulema ile uzlaşacak nokta bulamayan sapkınlıkla sonuçlanan aşırılıklar söz konusudur. Bu anlamda sapkın zümreleri heterodoks kavramı ile tanımlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Halk İslâm'ı, mahiyeti itibariyle daha çok çeşitli, daha hareketli, daha esnek, farklı kültürel ve dini etkilere daha çok açık, büyük bir sentez kabiliyetine sahip senkretik, heyecanlı, gizemli ve tasavvufi unsurlara daha yatkın olduğunu dolayısıyla daha geniş bir kitleye ve sahaya etki ettiği görülür.

Türk sosyal yapısına ve aşiret hayatına uygun olarak daha büyük kitlelerin İslâm anlayışını ifade eden, oryantalistlerin volk İslâm da dediği bu halk İslâm'ı, göçebe, konar-göçer, kırsal kesimde yaşayan büyük kitlelerin anlayışıdır. Ortodoks Müslümanlık ise daha çok medrese ve büyük camilerin etkili olduğu kent merkezlerinde yaşanır ve dolayısıyla nüfusça daha az bir kesime hitap eder. Yüzyıllar boyunca demografik üstünlük daima halk İslâm'ı lehindedir ve günümüze kadar gelen tarihi süreç içerisinde bu oran azalmakla birlikte korunmuş görünmektedir. Ortodoks çizginin etkili olan medrese müderrislerine ve resmi uleması karşısında halk kitleleri, hala keramet gösterdiğine inandığı sufilere, tarikat şeyhlerine, cemaat liderlerine daha çok bağlılık göstermektedir. Bu arada Ziya Gökalp'in etkisiyle Baha Said ve F. Köprülü'den itibaren Türk

⁹⁸ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 274.

tarihçileri, Türkler arasında İslâm'ın adeta milli bir din niteliği kazandığı ve Türklere has bir şekil aldığı fikrini münhasıran işlemişlerdir. Söz konusu tarihçiler adeta bir Türk Müslümanlığı anlayışı geliştirmeye çalıştıkları gözlenmektedir.

1. Türkler ve Ortodoks İslâm

Sünnî İslâm denilen şey bir anlamda yanlış terimdir. Çünkü *sunne*, gelenek demek, yani Peygamber'in geleneğini takip etmek demektir. Dolayısıyla ortodoks İslâm demek daha doğru olur. Ortodoks İslâmı, ulema temsil eder; ulema realisttir ve devlet otoritesine taraftır ve ona göre fetva verir. Bu anlamda ulemanın başı olan Müftü ve sonra Şeyhülislam Padişahın oğlu da olsa katl fetvası vermekten çekinmezdi.⁹⁹

Bu başlık altında, İslâmlaşma sürecine giren çeşitli Türk topluluklarının, hangi tarihi ve sosyal şartlarda ve neden Sünnî, Maturidî ve Hanefî gibi hukuk ve inanç mezheplerini benimsediklerini ve bunda ısrar ettiklerini ele almak istiyoruz. İlk Müslüman Türk devletlerinin tarih sahnesine çıktıkları Maverâünnehir'de öncelikle Sünnî Samanoğulları hâkim idi. Türkler arasında Sünnî İslâm'ın yayılmasına vesile olan Samanoğulları devletinin ordusunu ve halkının büyük bir kısmını Türkler teşkil etmekte idi.¹⁰⁰ Bunlar, hilafet ordusundaki soydaşları gibi Sünniliği müdafaa etmekteydiler. Nitekim Samanî emiri, İsmailî mezhebine meyledince Türk komutanlar onu tahtından indirmekte tereddüt etmemişlerdi.¹⁰¹ Samanilerin Sünnî oluşları giderek artan münasebetler, tüccarlar ve uç bölgelerdeki medreselerden yetişen mutasavvıf dervişler, Türklerin Sünnî itikatla İslâmlaşmasında büyük rol oynamışlardı.¹⁰²

Samanilerin bağlı olduğu Abbasilerin takip ettikleri Sünnilik siyasetinin mahiyeti bilinmektedir. Bu sülalenin ilk temsilcileri, Emeviler gibi dünyevi hükümdarlardı. Eski Grek ilminin İslâm âleminde yayılmasına yardımcı oldular ve bilhassa Halife Memun zamanında Mutezile'nin akılcı yolunu himaye ettiler. Abbasiler, Emevilerden, daha ziyade, siyasi gayelerinde ayrılıyorlardı. Emeviler her şeyden önce Arap milletinin temsilcileriydi ve mevali uygulamaları kendilerine karşı bir nefret uyandırmıştı. Abbasiler ise halkı Arap olmayanlar ile halkı Arap olan vilayetleri eşit haklara sahip kılabacak bir idare kurmayı hedef almışlardı. Arapların nazarında akıllı bir siyasetin en güzel bir örneği kabul edilen Sasanîlerin dengeli idare sistemini örnek aldılar. Halife Mansur devrinden

⁹⁹ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine*, Ufuk Kitapları, İst.2005, 107.

¹⁰⁰ Abdulmecid Ebu'l-Fütuh Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikrî*, Cidde 1403/1983, s. 9.

¹⁰¹ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I*, Ankara 1978, s. 223.

¹⁰² Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, s. 3; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc. N.Çağatay, Ankara 1992, s.138.

İtibaren İranlı meşhur Bermekî ailesine mensup olan vezirler kendilerini doğrudan doğruya Sasanî devri efsanevi devlet ricalinin halefleri saydılar.¹⁰³

Abbasi halifeliğini himaye ederek Bağdad'ı tekrar İslam dünyasının tek merkezi haline getiren Türkler, Sünnî İslâm dünyasında da Abbasiler döneminde okullaşan ve yayılma imkânı bulan Sünnî mezhepleri kontrol altına almıştır. Özellikle Hanefilik, Türklerin himayesinde Abbasi halifeliğinin hâkim olduğu bütün ülkelerde yayılmış ve mezhebin otoritesi devletin otoritesiyle orantılı hale getirilmişti. Irak ve Maverâünnehir, bu mezhebin en fazla müntesibinin bulunduğu saha olmuştur.¹⁰⁴ Şüphesiz bunda Emevîlerin olumsuz tesirlerini silmek ve ulemaya dayanarak otoritelerini sağlamlaştırmak isteyen Abbasilerin takip ettikleri politikaların payı büyüktür.

Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte himayeci politikaları ve Halifeliğin geniş sınırlarında hâkim olan Hanefî mezhebinin geniş ve müsamahakâr esasları, İran ve Türkistan bölgesinde geniş halk kitlelerinin İslâm'a girmesine vesile oluyordu. Von Kramer'in ifadesiyle Hanefî mezhebi, bir dini-hukuki sistemin İslâm'ın ulaşabileceği en tepe nokta olması bakımından en fazla yayılan ve kabul gören mezhep olmuştur.¹⁰⁵ Görüşlerini kitap ve sünnet doğrultusunda açıklayan Ehl-i sünnetin büyük imamı Ebu Hanife'den dolayı Hanefilik adıyla yayılan mezhep, özellikle talebelerinden Ebu Yusuf'un Bağdad Kadılıkudatlığına (başkadılık) getirilmesiyle birlikte hızla yayılmıştır.

Türklerin Hanefî mezhebini benimsemelerindeki en büyük etken bahsedilen coğrafi ve kültürel tesirlerin yanında, Hanefiliğin yayılma sahasında olmaları ve bu mezhebin bariz vasıflarından birisi olan şahsi hürriyetlere diğer mezheplerden daha fazla değer verip onu himaye etmesidir. Özellikle kadınlar ve gayrimüslimler hakkında diğer mezheplere göre daha müsamahakâr olup örf ve adetlere önem vermesi de etkili olmuştur. İslâm'a girip bu mezhebi seçen milletlerin kavmi özelliklerini takviye eden bir unsur haline gelen Hanefilik, bu yönüyle de insanların işini kolaylaştırırken aynı zamanda daha akılcı ve gerçekçi bir mezhep olduğunu göstermiştir. Fert ve devlet hayatında hürriyetine son derece düşkün olan Türklere bahsedilen özellikleri yüzünden Hanefilik çok cazip gelmiş ve onlar tarafından benimsenmiştir. Aynı zamanda hukukî yönlerini daha ziyade Türk çevrelerinden alarak geliştiği yani felsefi ve düşünce yapısı bakımından da uygunluğu sebebiyle Türkler tarafından kabul görmüştü.¹⁰⁶

¹⁰³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 223 vd; W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 213.

¹⁰⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye* II, Kahire 1989, s.481 vd; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* II, Beyrut, s.4; A. Bedevî, *a.g.e.*, s. 222.

¹⁰⁵ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi II*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1980, s.552, 610; Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. M.Dağ-M.Aydın, İstanbul 1981, s.102.

¹⁰⁶ Türklerin Hanefî mezhebini seçmeleri ve Selçukluların bu mezhebe bağlılıklarını bir menkıbeyle izah eden Ravendi'ye göre, İmam Azam Ebu Hanife hac esnasında, içtihadım doğru ve mezhebim haksana bana yardım et diye Cenabı Hakka dua eder ve hafiften bir ses, "Hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türklerin elinde olduğu müddetçe mezhebin zail olmasın" şeklinde hitap eder. Bkz.

İslâm medeniyeti geliştikçe toplum yapısı da İslâm'ın tarihi misyonu yönünde gelişecek ve İbn Haldun'un deyimiyile bedevilikten yerleşik medeniyete geçilecektir. Bedeviliğin ilk örneği sosyal ve siyasal bir problem kaynağı olan Haricîler olduğu gibi, yerleşik medeniyetin ilk örneği de İmam Azam çizgisi olan Hanefilik idi. Dolayısıyla mezheplerin meydana çıkması ne kadar doğalsa, şehir kültürüne geçen bir toplumun kendi hayat anlayışına uygun bir mezhebi geliştirmesi de o kadar doğaldı.

Fıkhi mezheplerin yanında Eş'arî ve Maturidî gibi itikadî mezhepler de aynı oranda ve aynı coğrafyada yayılım alanı bulmuştur. Ehl-i sünnetin bu iki büyük mezhebenden Eş'arîlik, Mutezilenin 10. ve 11.asırlarda zayıflamasından sonra Ehl-i sünnetin görüşlerini açıklayan ve insanlar tarafından benimsenen bir mezhep oldu.¹⁰⁷ Mısır, Hicaz ve Irak bu mezhebin geniş şekilde hâkim olduğu alan olurken, Horasan bölgesinde de Eş'arîliği yücelten büyük âlimler varlık göstermişlerdir. İmam Eş'arî'nin çağdaşı ve onun gibi Ehl-i sünnetin büyük itikat imamlarından olan İmam Maturidî ve Maturidîlik ise daha çok Türkistan, İran ve Irak'ta taraftar bulmuştur.¹⁰⁸ Ehl-i sünnetin büyük imamlarından olan Maturidî Semerkantlıdır. Kelami düşüncelerin yoğun olarak tartışıldığı bir dönemde yaşayan İmam Maturîdi, Mutezile ve sapkınlıkla mücadele etmiştir. İmam Maturîdi, itikat konusunda Ebu Hanife'nin yolunu takip etmiş ve onun görüşlerine açıklık getirmiştir. Maveraünnehir'de Hanefilerin imamı ve Ebu Hanife'nin takipçisi olması hasebiyle müteakip ulema ona intisap etti. Bu yüzden Maturîdilik, Maveraünnehir ulemasının mezhebi olmuştur.¹⁰⁹ İlk Müslüman Türk devletleri zamanında yayılan ve özellikle Selçukluların Sünnî İslâm dünyasının lideri olmaları bu yöndeki mezheplerin güçlenmelerine ve yeni sahalara yayılmalarına zemin hazırlamıştır. Selçuklular İslâm'ın hamisi olmakla kalmamış, İran ve Irak coğrafyasına hâkim olduktan sonra bu bölgenin eski hâkimi Deylemlilerin Şiîliği kabullenmesinin aksine Sünnîliği ve onun Hanefî yorumunu benimseyerek bu uğurda kâfir soydaşlarıyla savaşacak kadar samimi davranmışlardır.¹¹⁰

İmam Maturidî, akla herhangi bir mübalağaya sapsadan büyük bir yer vermiş, dine aykırı olmayan hususlarda aklın hükmünü esas almıştır. Onun, Ebu Hanife'nin yolunu takip etmesi, Bağdad dini ortamından uzak ve ilmi münakaşaların serbestçe yapıldığı Maveraünnehir'de yetişmesi, üslup ve metotta

Muhammed b. Ali b. Süleyman Ravendî, *Rahat-üs-Sudur ve Ayet-üs-Sürur I* (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti), trc. S. Ateş, Ank. 1957, s. 17-18; O.Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I*, s. 261.

¹⁰⁷ M.Ebu Zehra, *a.g.e.*, II, s. 168 vd.

¹⁰⁸ Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ila Eyyami İbn Haldun*, Beyrut, 1983, s.337; Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arab*, V, Kahire 1990, s.41 vd.

¹⁰⁹ M.Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye I*, s. 175; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 67.

¹¹⁰ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat vakfı, İstanbul 2002, s. 54.

kendisine bir üstünlük sağlamıştır. Eşarîliğin doğduğu Bağdad ve Basra bölgeleri çeşitli kelimî görüşlerin çatışma alanı halinde iken Maturidî'nin yetiştiği Semerkant ve Buhara bölgeleri bu tartışmalardan ve çekişmelerden uzak bir haldeydi.¹¹¹ Eş'arîliğe nazaran daha serbestiyetçi bir fikre sahip olan Maturidîliği bu yüzden kelim dalı olarak kabul etmeyenler de var. İmam Maturidî ve onun görüşleri daha çok Maverâünnehir, Hindistan ve Irak coğrafyasında Hanefîliğe paralel olarak yayılmıştır.¹¹² Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Maturidîlik, kurucusunun da Türk olması hasebiyle tamamen Türkistan coğrafyasında Türkler arasında yayılıp gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Maverâünnehir, Harezm, Fergana ve Horasan'ın özellikle önemli şehir merkezlerinde sakin Türk toplulukları arasında gelişmeye başlayan Sünnî İslâm, başta Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi hemen hepsi de eski Budist kültür merkezi olan büyük şehirlerde yaşayan yerleşik Türkler arasında oldukça geniş bir taban bulmuştur. Kitap ve Sünnet esasına dayalı 'akıl ve re'y'i temel alan Hanefîlik ve Maturidîlik mezheplerinin en gelişmiş merkezleri de ilk planda bu şehirlerde yayılma imkânı buldu.¹¹³ Bu bölgede biri hukuk diğeri inanç ağırlıklı bu iki mezhebin güdümündeki Sünnî İslâm, buralardaki medreselerde önemli eserlerini verdi. Böylece bölgeyi merkez alarak hâkimiyet kuran Karahanlılar, Gazneliler ve Selçukluların resmi mezhebi olduğu gibi, yerleşik halkın da büyük çapta benimsediği Müslümanlık anlayışını oluşturdu.

Karahanlılar'dan Osmanlılara kadar hemen bütün Türk devletlerinin ve bu devletlerdeki çoğunluk yerleşik halkın Sünnî İslâm'ı resmen kabul etmelerinin bize çok muhtemel olarak üç tarihsel sebebi vardır. Her şeyden önce ilk Müslüman Türk devletlerinin kurulduğu Maverâünnehir bölgesinde her bakımdan güçlü bir şekilde Sünnî İslâm yerleşmiş idi. Aslında bölgede Şî-İsmailî etkiler de söz konusu olmakla birlikte gerek Abbasiler zamanında kurumlaşmış bir Sünnî cami ve medreselerin varlığı ve halifenin emrinde çeşitli eserler yazan Gazali gibi güçlü sufi âlimlerin eserleri ve faaliyetleri, bölgede Sünnîliğin hâkim olmasında etkili olmuştur. Sünnî İslâm'ın yaklaşık üç yüz yıllık gelişmiş ve kurumlaşmış bir siyaset geleneğine, zamanına göre hayli sistematik ve gelişmiş bir hukuk düzenine ve epeyce işlenmiş yazılı bir teolojiye sahip bulunması, bir Müslüman devletin ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapılanma imkânını sunabilmesi de önemlidir. Daha Emevilerden itibaren teoloji, felsefe ve hukuk alanında önemli bilim adamları ve düşünürler yetiştiren Sünnî İslâm'ın bu

¹¹¹ E.Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1980, s. 46; M.S.Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, s. 6.

¹¹² Carl Brockelmann, *Tarihi...*, s. 141-142; Ömer Ferruh, *a.g.e.*, s.337; Ş.Dayf, *a.g.e.*, V, s. 556.

¹¹³ Bu bölgeler ve şehirler hakkında İslâm ansiklopedisinin muhtelif maddeleri yanında W. Barthold'un *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 67-193 ve Köprülü ile birlikte, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çeşitli sayfalarda, 185, 186; Z.Kitapçı'nın *Orta Asya'da İslâmîyet'in Yayılışı ve Türkler*, s.111-173 adlı önemli eserlerinden geniş bilgi verilmektedir.

potansiyelinin Türk devletlerince iyi değerlendirildiği bir gerçektir.¹¹⁴ Osmanlı medreselerinde bile uzun zaman Türkistan'dan giden müderris ve bilginlerin etkili olması bu devlet zamanında da aynı çizginin sürdürüldüğünü gösterir.

Müslümanlığı henüz kabul etmiş Türk devletlerinin Sünniliği benimsemelerinde büyük bir çoğunluğu Sünni Müslümanlığa mensup diğer İslâm devletleri arasında, Abbasi halifesinden meşruiyet kazanma ve saygınlık edinme gibi amiller de etkili olmuştur. O çağlarda en önemli meşruiyet kaynağı soy ve din idi. Yeni bir devlet kuran Türk hükümdarları, kendilerini milli açıdan en itibarlı boya bağlamak için soy silsileleri yazdırırken, öte yandan dini açıdan da hilafet nezdinde meşruti bir dayanak bulma gayreti içerisindeydiler.

Sünni inanç sisteminin önemli okullarından olan Eşarîliğin İslâm dünyasındaki etkinliğine rağmen, Maturidîliğin, hukuk mezhepleri içerisinde de Şafîilik, Hanbelilik ve Malikilikten ziyade Hanefîliğin Türkler arasında daha çok yaygınlaştırılmasının sebepleri de önemlidir. Eşarîlik, Malikilik, Hanbeli ve Şafîilik daha çok nakli temel alan Hicaz bölgesi kaynaklarına ve dolayısıyla Arap gelenek ve kültürüne dayanırken, Hanefîlik ve Maturidîlik, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünni İslâm'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan yorumları, bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevi bir niteliğe sahip bulunduğu için tercih edilen bir konum kazanmıştır.

Sünni İslâm'ın gelişmiş bir potansiyeli, özellikle Büyük Selçuklular tarafından bu devletin güçlü siyasi hâkimiyeti paralelinde çok iyi kullanılmıştır. Onların Sünniliğe sağladıkları destek, yalnızca onların dönemiyle sınırlı kalmamış, İran siyasi tarihine Büveyhiler'le ilk adımını atan Şîlîğin 16.yüzyıl başlarına kadar İran'da kesinlikle bir daha hâkimiyet kurmasına engel olmuştur. Çoğunluğunu şüphesiz Oğuz Türklerinin oluşturduğu Batı Türkleri arasında Sünni İslâm anlayışını gelişmesi ve yayılması açısından asıl Büyük Selçuklu dönemi önemli olmuştur. Aynı şekilde Anadolu Selçukluları da Sünnilik açısından seleflerinin yolunu takip etmişler, devlet ve yerleşik kesim itibarıyla büyük ölçüde Sünniliği benimsemişler böylece Türkiye topraklarında da Sünnilik hâkim olmuştur. Türkiye Selçuklularında Sünni İslâm yorumu diğer İslâm devletlerinden farklı olarak geniş bir hoşgörüyeye dayalı dini düşünce ve yaşayış ortamını da beraberinde getirmiştir. Endülüs'te Müslüman Araplara yapılan Hıristiyan zulmünü gören birisi olarak Anadolu'ya gelen İbn Arabî, burada Selçuklu sultanlarının Hıristiyanlarla dostluk içerisinde geçen ilişkileri görünce şaşırmış hatta İzzeddin Kılıçarslan'a bir mektup yazarak bu tavrını değiştirmesini istemişti.¹¹⁵

¹¹⁴ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yay., İst. 2002, s. 37.

¹¹⁵ Z.Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 213; H.Z.Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İst. 1982, 216.

Ortodoks İslâm, kitap ve medreseye dayanmaktadır. Sünni İslâm dünyasında medreseler, ilk kez Selçuklular zamanında Batnilerin İslâm'a yönelik yıkıcı öğretilerine ve militan faaliyetlerine karşı Sünni İslâm'ı savunmak amacıyla büyük şehirlerde açılmıştı. Böylece İslâm anlayışında Kur'an ve sünnet'in açıklanması amacına yönelik medrese kökenli bilimsel faaliyetlerde devletin denetimi ve himayesi söz konusudur. Bu denetim Osmanlılarda dâhil Türk devletlerinde medreselerin üzerinden eksik olmadı. Böylece medreseler, bir yandan resmi İslâm'ın üretilmesine en büyük katkıyı sağlayan kurumlar konumuna geldikleri gibi öte yandan şehirlerde yoğun Sünni halkla sık temasları dolayısıyla onlar üzerinde de etkili oldular. Bu etkilerin Anadolu Türkleri arasında ve özellikle yerleşik kesimde Selçuklular döneminde belirginleşmeye başladığını, fakat asıl Beylikler ve Osmanlı döneminde 15.yüzyıldan başlayarak bilhassa Sünni tabanda kuvvetle hissedildiği tahmin edilebilir.¹¹⁶

Ortodoks inanç yapısı, kendi sistemi içine girmeyen, ancak aynı kökenden gelen tüm din yorumlarını heterodoks, zındıklık veya senkretik olmakla itham etmiştir. Yani, birinin, diğerini ana ve doğru yol dışında olduğunu öne sürmesi genelde sosyo-politik temellere dayanır. Hz. Muhammed'in vefatıyla başlayan siyasi sürtüşme Sıffin Savaşıyla doruğa ulaşmış, siyasi iktidarı güç ve hile ile ele geçiren Muaviye ve Ümeyye oğullarının geliştirip geleneksel hale getirdikleri yorum ortodoks İslâm olarak kabul edilmiştir. Sünnetle Kur'an'a uygun doğru yorumun Sünni yorum olduğu; onun dışında kalanların ise zındıklık, sapkınlık şeklinde suçlanması Emevilerle başlatılan bir tutumdur. Nitekim Emeviler, Ehlibeytin izinde giden Şiatü'l-Ali- yandaşlarının yorumunu karalamışlar, camilerde Hz. Ali ve Ehlibeytle ilgili ithamlar, küfre kadar gidebilecek sözler söylemişlerdir. Emeviler siyasi arzularına kılıf hazırlarken İslâm'ı politikaya alet etmişler, doğru yorumu kendilerinin bildiğini öne sürmüşlerdir. Cebriye akımından da destek alan Emevi Sünni teoloji, daha sonra Abbasi, Selçuklu ve Osmanlılar tarafından gelenekselleştirilmiş, belli bir fıkıh sistemi içine oturtularak teokratik kimlik kazanmıştır. Ana yolun, doğru yolun ortodoks yapının bu geleneğe bağlılığı tartışılabilir. Nitekim Şii doktrin İslâm yorumunun kendilerinde olduğunu iddia eder. Bu durumda Şia, Sünni doktrin için heterodokstur. Şiî düşünürler açısından ise heterodoks yorum Sünni kelimedir.

Tarih sahnesine çıkan yeni dinler, yayıldıkları bölgelerdeki insanları kendi dinlerine çekerken o insanlar eski dinlerin alışkanlıklarından, kültür yapılarından kült denilen tapınma biçimlerinden kolay kolay vazgeçemezler. Yeni dinle eski dini bir bağdaşım içinde eritmek sosyal psikolojinin doğal sonucudur. Bir senkretizm olarak gördüğümüz Anadolu Aleviliğinde işte bu tür bir erime gündemdedir. Senkretizmi, bağdaşım olarak çevirmek mümkündür. Heterodoksluk ise, anlaşıldığı gibi türdeş, mütecanis olmayan inanç sistemi

¹¹⁶ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 55.

demektir¹¹⁷. Anadolu’da göçebe ve köylü kesimlerin inançları heterodoks İslâm’la, şehirli yerleşik kültürleri de ortodoks Müslümanlıkla yorumlamak neredeyse genelleşmiştir. Ünlü din felsefecisi ve töre bilimcisi Feuerbach, “Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü” derken bu ayırımın temellerini veciz şekilde özetler.

Osmanlı devleti ile birlikte Sünni İslâm, en güçlü dönemini yaşadı. Daha devletin başlangıcından itibaren medreselerle kurumlaşmaya başlayan Sünnilik, İslâm dünyasının egemen anlayışı olmak için yeni bir hamî kazanmış oluyordu. Meşhur Selçuklu medreselerinin devamı sayılan Osmanlı medreselerinde ilk zamanlar Anadolu ve Türkistan’daki Sünni dini anlayış hâkim olurken daha sonra Mısır, Bağdad, Şam gibi önemli kültür ve bilim merkezlerinden yetişen müderrisler bu medreselere davet edilmesiyle ortaya çıkan ve dini yapısı yeniden teşekkül ettirilen Osmanlı uleması, Sünni İslâm’ı dini bilimler ve düşünce alanında yeniden yorumladılar. Bu yorum, İslâmi ilimlere ve düşünce sistemine yeni hedefler, yeni gelişmeler sağlayacak salt bilimsel amaca yönelik olmaktan çok, 15.yüzyılda artık bir imparatorluk olan Osmanlı devletinin pratik ihtiyaçlarının giderilmesini hedef alan pragmatik nitelikli bir yorumdu ve üzerine dayandığı malzeme ise orijinal değildi bu sayede gelenekçi yapısıyla ön plana çıkan Osmanlı medreseleri ve uleması meydana geldi.¹¹⁸

Osmanlı medreselerinde tasavvufun da biraz etkisiyle her türlü bilginin özellikle de ruhani ilimlerin amacı Tanrı bilgisiydi. Dini bilgiyi tek gerçek ilim olarak gören geleneksel İslâmi anlayış hâkimdi. Dine yardımı olan hadis, hukuk, Arapça, tefsir, vs. ilimler iyi, astronomi, felsefe gibiler de kötü olarak tasnif edilmiştir. Dini kanıtları önce nakli kaynaklarda, kayda geçmiş örneklerde aramalı, en son çare olarak akla başvurulmalıdır. Akıl, din hizmetinde sadece bir tamamlayıcıdır. Bu gelenek İslâm’da serbest düşüncüyü sınırlamış, sonraki Müslüman düşünürlerin yenilik yapabilmesi neredeyse imkânsız hale gelmişti Osmanlı uleması kendi orijinal eserlerini ortaya koymak yerine genellikle İslâm Ortaçağlarının kelim, fıkıh, hadis, tefsir alanlarında artık klasikleşmiş eserleri üstünde çalışmaya bunları şerh etmeye, derlemeye ve bunlara talik ve haşiye yazmaktan öteye gidemedi¹¹⁹. Zaten Osmanlı âlimlerinin çoğu kadı, müftü ya da müderris gibi devletten maaş alan memurlardı.

Sünni İslâm genelde tarihi boyunca sistematik bir teoloji ve hukuk meydana getirmesinin ayrıca çevre kültürlerle yakın temasından sağladığı katkılarla kurumlaşmış olmasının tabii bir sonucu olarak Türk devletlerinin resmi tercihi dolayısıyla devlet politikası haline gelmiştir. Bu sebeple bir siyaset aracı olarak bu fonksiyona uyarlanması ve bu temelde bir yapılanmaya girmesi kaçınılmazdı.

¹¹⁷ Niyazi Öktem, “Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı”, *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar neşr., İst. 1999, s. 225.

¹¹⁸ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer, YKY İst. 2003, s. 181.

¹¹⁹ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 181; A.Y.Ocak, *Türkler Türkiye ve İslâm*, s. 41.

İşte bu sebeple bir devlet İslâmı'ndan veya siyasallaşmış İslâm yorumundan bahsedilebilir. Bunun da en gelişmiş örneğini Osmanlı devleti oluşturur. Daha İslâm'ın başlarında Emevi ve Abbasilerde hilafet kurumunu merkezine alan bir siyaset teorisi de geliştirmiştir. İşte İslâm'ın Türk devletlerinin yönetiminde bir siyaset aracı olarak belli bir konum işgal etmesi İslâm tarihindeki bu sürecin devamından başka bir şey olmayıp Karahanlılar'la beraber başlar. Sünnilik, bu dönemden itibaren Türk devletlerinin iç ve dış siyasetlerinin önemli bir aracı olmuştur. Bu anlayış Türk devletlerinin hem kendi tebaaları üzerinde hem de diğer İslâm devletleriyle olan ilişkilerinde kendilerine güçlü bir meşruiyet kaynağı sağlamıştır. Büyük Selçukluların Şii-Batnilerle karşı Sünni İslâm düşüncesine sağladığı siyasal destek, yalnız İslâm dünyasında değil, Türk tarihi önemli bir tarihsel misyon oluşturduğunu asla gözden kaçırmamak gerekir. Selçukluların başlattığı bu gelenek Batı Türk devletlerinin siyasetlerinin de temel ideolojisi haline getirecektir. Bu suretle güçlenen Sünni İslâm şüphesiz Osmanlıların şahsında İslâm dünyasının rakipsiz egemen gücü oluyordu. İstanbul Fatihî, İslâm'ı devletle özdeş hale getiriyor ancak devlete İslâm'ın da üstünde bir mevki tanıyordu.

Hanefî mezhebi, Osmanlı devletinin tanıdığı resmi mezhepti ve mahkemelerde Hanefî hukukuna göre karar verildi. İslâm hukukunda icmaa (konsensus) önemli yer veren Hanefîlik, dört Sünni mezhepten toplum işlerinde en hoşgörülüsü idi. Karahanlılar'dan beri bütün Türk devletleri, Hanefî mezhebini benimsemişlerdi. Türk hükümdarlarının kendi politika ve iktidarlarında olabildiğince özgür olma istekleri, bunun başlıca nedeni olmalıdır. Aynı zamanda bu, İslâm dünyası içinde Türk toplumlarına, ayrı bir toplumsal ve kültürel özellik veren başlıca faktörlerden biridir. Bütün İslâm toplumları içinde yabancı kültürel etkilere en açık olanı Osmanlı devleti olmuştur; özellikle klasik dönemde ve liberal düşünceli Fatih zamanında büyük ölçüde geniş bir hoşgörü ortamını yansıtıyordu. Bizanslı din bilginleriyle fakihler arasında sık sık teolojik tartışmalar yapılıyordu. Daha Orhan gazi zamanında Selanik papazı Rahip Palamas'la Bursa'da yapılan dini tartışmalar önemlidir. Fakat Osmanlı Sünniliği 16.yüzyılda gerek İran Safevi faktörü, gerekse bazı toplumsal bunalımlar yüzünden belli ölçüde bir fanatizme büründüğü dönemler olmuştur. Bu yüzden dini bağnazlık akımları gittikçe güçlenmiştir. Serhat geleneklerinin azalmasıyla birlikte devletin temel özelliğinin bir İslâm hilafeti olduğu bilincinin yerleşmesi, bu gelişme üzerinde etkili olmuştur. Devlete karşı Safevi İran'ın ölümcül silahı Şiîlik de (Kızılbaş hareketi) bunda etkili olmuştur.¹²⁰

2.Halk İslâmı

Türklerin İslâm'ı benimsemesinden beri halk kültürü ile aydınlar kültürü hâlâ iki ayrı kültür olarak kalmıştır. Bu farklılık kendini din alanında da göstermiştir.

¹²⁰ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 189-190.

Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması seçkinlerin dine önem veren kimseler olsalar bile halk İslâm'ını kural dışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Resmi kültürün yanında gizlice yaşayan anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, bunun yanında bir halk dini olduğunu görememiş olmalarını ancak ortodoks İslâm'ın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Halk dini, ailelerin çocuklarına anlattıkları dindir. Bilhassa alt tabakada bunun resmi İslamiyet'ten ayrıldığı Türkiye'de 13.yüzyıldan beri bilinen bir gerçektir. Halk dininin bir önemli fonksiyonu da kültür katındadır. Din insanlara çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayan kavramsal görüş imkânlarını sağlar. Din toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu görmektedir. Bu anlamda halk dini, milli kültürün yeni nesillere aktarılmasında ortodoks İslâm'dan daha önemli bir fonksiyon görmüştür. P.Witteck'in belirttiği gibi kuruluş devrinde Osmanlı İslâm'ının her yönü gaza ideolojisi ile girift bir haldedir. Seyit Battal Gazi, böylece Araplardan Türklere intikal eden bir kahraman haline gelmiştir.¹²¹

Sosyologların volk İslam dediği halk dinine bir bakıma halk Müslümanlığı da diyebiliriz. Bundan bir inanç ve sosyal hayat tarzı olarak yorumlanan ve yaşanan İslâm'ın esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık yaşayışı anlaşılmalıdır. Türkler tarihleri boyunca dünya dinlerinin birçoğunu tanıdılar, Orta Asya ve Sibiryâ'da her zaman canlı kalan temel inanış Şamancılıktan başka, evrensel dinleri de kısmen benimsediler.¹²² Orta Asya ve göçlerle Anadolu'da henüz Müslüman olmuş Türkmenler arasında bu dinlerden izler görmek mümkündür. Nüfusunun büyük çoğunluğu göçebe ve yarı-göçebe olan, Arapça anlamak bir yana okuma yazma dahi bilmeyen, daha çok hayvancılıkla geçinen ve bu yüzden sürekli göç eden, yaylak-kışlak hayatı yaşayan Türk topluluklarının arasında kitabi ve medrese kaynaklı Sünni anlayıştan daha farklı bir İslâm anlayışının geliştiği görülüyor. Gerek dayandığı sosyal taban, gerekse bu tabanın yapısal nitelikleri ve buna bağlı hayat tarzının oluşturduğu yorum tarzı bakımından Ortodoks İslâm anlayışından birçok önemli farklılıkları bulunan bu İslâm anlayışını halk İslâm'ı olarak adlandırmak daha doğrudur. Bu İslâm anlayışı zaten önceki dinleri vasıtasıyla alışmış buldukları mistik kültür üzerine yine mistik bir nitelikle gelen İslâm'ın geniş çapta, eski dinlerin kalıntılarıyla, bunları mitolojik şifahi gelenekler halinde saklayan sosyo-kültürel bir zeminde birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde bulunduğu muhitin payan ve diğer dini-kültürel unsurlarından da çeşitli katkılar alarak zaman içinde meydana geldi. Bu İslâm anlayışının en dikkat çekici yanı, Türkler arasında İslâm'dan önce mevcut olmuş bulunan bazı dinlerin kalıntılarını İslâmi kavramların içinde birleştiren ve yoğuran bir senkretizm (uzlaştırmacılık)

¹²¹S. Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", *Belleten*, Cilt: LXXII, S.265, 839.

¹²² Bkz. A.Y.Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yay., İst. 2003.

olmasaydı. Bunun çok tabii bir sonucu olarak da bu İslâm yorumunun ortodoks İslâm gibi ince ince işlenmiş ve gelişmiş sistematik yazılı bir teolojisi yoktur. Aşiret geleneklerinin şifahi kültür kalıpları içinde yoğrulan şifahi bir teolojisi vardı. Bu İslâm yorumunda bazı zümreler özellikle henüz İslâm'ı yüzeysel olarak kanıksamış tam olarak özümsememiş bazı dönemlerde, aşırı akımların veya şeyh, baba, abdal lakaplı herhangi bir dini-sosyal liderin veya uç bir sufi tarikatının güdümüne girerek heterodoks eğilimler gösterdiği durumlar da çoktur. Bu İslâm yorumunda ağır tabiat şartları altında sürdürülmekte olan konar-göçer hayatla uyuşamayan şer'i emir ve yasaklar pek yer bulamıyor, onların yerine eski ritüeller görünürde bir İslâm cilası altında geniş ölçüde varlığını sürdürmeye devam ediyordu.¹²³

Ceyhun nehrini aşarak Maverâünnehir ve Horasan'a inen Oğuzlar İslâmlaşarak Müslüman Türk anlamında Türkmen adını almaya başlıyordu.¹²⁴ İran'da bir müddet dolaştıktan sonra Bizans serhatlarına gelen ve Selçuklu emir ve hükümdarların azimkâr kumandası altında Anadolu'yu Türkleştiren Oğuz Türkleri, Anadolu'nun dini kültürel tarihinde de şüphesiz en önemli rolleri oynamışlardı. Anadolu Türklerinin ilk zamanlarında birtakım değişik unsurlarla da karışmış olduğunu ve Müslümanlaşma sürecinin Osmanlılar zamanını da içine alan yüzyılları aşan bir zamanı kapsadığını da belirtmeliyiz. Selçuklular zamanında Anadolu'da hâlâ Şamanist ve Budist inançlar yaşanıyor. Emir Eretna ailesi Uygur ve Budacı idi. İlk Osmanlılar zamanında cesetlerini mumyalayan Türkler bulunmaktaydı.¹²⁵ Kentlerde oturanlar yalnız Türkçe konuşan yaban Türkmenlere farklı bir gözle bakıyorlardı. Onlara *Etrak-i bî-idrak* diyorlardı. Türkmenlerin cemaat ve örf dışı inanışları dolayısıyla da *Etrak'in dini zayıf* demekteydiler. Gerçekten de Türkmenler, atalarının inançlarını sürdürüyorlar, İslâm'a girmiş olanlar da eski geleneklerine ve adetlerine bağlılıkta öbürlerinden geri kalmıyorlardı. Türkmen aşiretler İslâm'a tam girmiş olmaktan uzaktılar.

Mistik özellikler taşıyan halk İslâmı'nı göçebe Türk toplulukları içine Ahmed Yesevi'den daha önce ve onun zamanında yaşamış olup isimlerini bilemediğimiz ama tıpkı onun gibi Horasan Melamiye okulundan yetişme sufiler başarıyla yaydılar. 13. ve 14.yüzyıl için heterodoks deyiimi Türkmenlerin bağlı oldukları öbür inançlarından daha fazlasını ifade etmez. Göçebe, konar-göçer ve köylü kesimler, diğer bir ifadeyle Türkmen aşiretleri genel anlamda Müslüman olmakla beraber her türlü taassuptan azade, dini kendileri için çok muğlak emir ve yasakların tatbikini imkansız gören, eski kavmi geleneklerini zahiri Müslümanlık cilasına boyanmış basit bir şekline bağlı, eski Türk Şamanlarının görünürde İslâmlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan heterodoks babaların manevi

¹²³ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 44.

¹²⁴ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 174.

¹²⁵ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 44; I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 121.

nüfuzu altında idiler. İslâm fakihlerin kendilerine çok karmaşık ve sıkıntılı gelen öğütlerinden ziyade, kendi Şaman-Kamanları andıran Babai Türkmen şeyh ve dervişlerin telkinlerine itibar ediyorlar ve bunlar, köylülerin ve göçebelerin manevi hayatlarının başlıca düzenleyicisi ve hâkimi idiler. İslâm fakih ve mütekellimlerinin uzun ve ince bir takım mantık ve felsefî hükümlerini şüphesiz kavrayamayacak olan bu Türkmenler, İslâmiyet'in, kendi anladıkları ve geleneklerine uydurdukları bir şeklini kabul ettiler. Bunlar, Yerleşik halk ile aralarında mevcut ekonomik ve sosyal ayrılıklardan dolayı dini zihniyetleri de onlardan farklı olduğu için ayaklanmalar çıkarmaya yatkın idiler. Babailer isyanının lideri Baba İlyas'a Baba Resul diyecek kadar önemli bir mevki bahşetmişlerdi ve Horasan'da büyük bir isyan çıkaran ve sultan Sencer'i esir alan Oğuzlarla Anadolu'daki Türkmenlerin etnik sosyal tabanı aynı idi.¹²⁶

Anadolu'da tasavvufun kökenleri ve buna bağlı olarak Türk halk dininin gelişmesi hakkında F.Köprülü kaynaklı bazı bilgilerin değişme zamanı gelmiştir. 12.yüzyıl başlarından 14.yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'ya özellikle İran üzerinden çok sayıda sufi gelip yerleşmiştir. Bunlar arasında Arapça ve Farsça konuşanlar az değilse de Türkleşme hızlandıkça Türkçe konuşanların daha çok olduğunu düşünmemiz normaldir. İster Türkçe ister başka dil konuşsunlar bu göçmen sufilerin bazıları ya oluşmuş ya da oluşmakta olan silsileleri Anadolu'ya taşımış bazıları da tasavvufa girmiş olmalarına karşın kendilerini henüz bir silsile taşımakla yükümlü görmeyip kendi başına buyruk hareket ederek ya yeni silsileler oluşmasına ön ayak olmuş ya da dar kapsamlı evliya inançlarının doğmasına yol açmışlardır. Ancak doğal olarak böylesine bir uzun zaman dilimi içinde Anadolu'da etkinlik göstermiş sufilerin hepsinin göçmen olmadığını ve Anadolu'da doğup tasavvufa yine Anadolu'da girenlerin sayısının zamanla artarak göçmenlere baskın hale gelmiş olması gerektiği de unutulmamalıdır. Bu Anadolu'lu sufiler de tıpkı göçmen yoldaşları gibi kuşkusuz ya silsile oluşumuna katkıda bulunmuşlar ya da birbirinden bağımsız ve dağınık evliya yatırlarına dönüşmüşlerdir.¹²⁷

Öte yandan Türkmen babalarının İslâm tasavvufunun inceliklerini anlamayacak kadar basit ya da geleneksel inançlarına bir türlü İslâm'a gerçekten giremeyecek derecede bağlı olduklarını düşünmek pek doğru görünmüyor. Türk Halk İslâmı'nın tasavvuf etkisinde olduğu doğrudur ancak Türkmen babalarının hepsini de yalnızca yüzeysel İslâmlaşmış birer şaman olarak görmek de yanlıştır. Bunu söylerken Türklerin İslâm öncesi inanç ve kılığının onların İslâmlaşmasında önemli bir rol oynadıklarını inkâr etmek istemiyoruz. Ancak geniş halk kitlelerinin inanç ve kılığındaki devamlılık onların arasından İslâm tasavvufuna girecek kişilerin çıkamayacağını ya da tasavvufa giren olsa da

¹²⁶ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 48, 98; *Türkiye Tarihi*, s. 210.

¹²⁷ Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y. Ocak, TTK 2005, s. 87.

bunların kam-ozanlar zümresinden olması gerektiğini göstermez düşüncesindeyiz. Tam tersine belki de İslâmlaşmaya en çok direnen zümrenin şaman takımı olduğunu varsaymak bizce akla daha yakın görünmektedir. Ancak şehirli, köylü ya da göçebe kendi toplumları içindeki yerleri ne olmuş olursa olsun bir kısım Türkün tasavvufa girip o zaman geçerli olan tasavvufi öğreti ve kılıglardan en az bir kısmını layıkıyla anlayıp sindirerek bunu kendi dil ve yaşam biçimlerine başarıyla uyardıkları kesindir ve Türkmen babaları adını verdiğimiz takımı da işte bu gözle görmelidir.¹²⁸

Faal ve savaşı Türkmenlerin dini hayatlarını idare eden Türkmen babaları, birçok sufünün menkıbelerinde genellikle göze çarptığı üzere, gaza ile meşgul dervişlerdi. Tahta kılıçlarla kâfirlere karşı cihat eden, bir avuç müridi ile binlerce düşmanı ezen, kaleler alan, kılıç kuvvetiyle Darü'l-gaza'da İslâmiyet'i yayan bu mücahit Türk sufileriyle tekkelerde sakin ve cansız bir inziva hayatı yaşayan Arap ve İran mutasavvıfları arasında şüphesiz ki büyük fark vardı. Aşıkpaşazâde'nin Rum Abdalları ve bir takım kaynakların Horasan Erenleri genel unvanı altında zikredilen bu dervişler, eski Babaî kalıntılarıyla ilgisi olmalıdır. Köprülü, itikat konularının inceliklerini idrak edemeyecek derecede ümmi ve basit Türkmen liderlerinden başka ilk Osmanlı hükümdarlarını da bunların sürekli desteğini aramak zorunda kalan aynı çevreden insanlar olarak görür.¹²⁹

Eski geleneksel kalıplarla ifade edilmek ve yorumlanmak durumundaki bu mistik Halk İslâm'ı, bu sufi propagandacılar sayesinde çok tabii olarak eski atalar kültürü ve Budizm'den kalan *aziz kültü* üstüne bina edilen güçlü bir evliya kültürü etrafında kurumlaşarak gelişti ve Türk Halk İslâmı'nın ana karakteristiğini yarattı¹³⁰. *Evliya kültü*, yani tabiatüstü bir takım ilahi güç ve yetkilerle donanmış bulunduğu inanılan kutsal bir şahsiyetin mistik karizması etrafında şekillenen sarsılmaz inanç, bağlılık ve takdis duygusu, bu halk Müslümanlığında yüzyıllardır kitabi İslâm'dan daha derinlere işlemiş bir halde bugüne kadar gelmiştir. Türk dünyasının hemen her tarafını dolduran adı belli veya belirsiz sayısız evliya türbeleri, evliya kültürüne dayalı bu İslâm yorumunun somut kanıtlarıdır.¹³¹

Dolayısıyla Halk Müslümanlığını heterodoks İslâm olarak düşünmenin tam olarak doğruyu yansıtmayacağını düşünüyoruz. Çeşitli tarihi ve sosyal sebeplerle, kitabî İslâm dediğimiz Sünni ortodoksi çizgisi ile uzlaşamayan bazı aşırı görüş ve inançları bünyesinde taşıyan heterodoks İslâm'ın, Halk İslâmı'nın uç bir uzantısı olarak görmek daha doğru olur. Halk İslâmı ile Ortodoks İslâm arasında her iki zümreyi birbirine yaklaştıran ve iç içe geçmiş ortak inançlar çoktur. Günümüz

¹²⁸ Ahmet T. Karamustafa, a.g.m., s. 88.

¹²⁹ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 64.

¹³⁰ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 45.

¹³¹ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 45.

Alevilik-Bektaşiliğine kadar uzanan bu heterodoks İslâm'ın gelişim süreci Anadolu dini tarihinin de en önemli konularından biridir.¹³²

Halk İslâm'ının ortodoks İslâm'la uyuşmayan aşırı yorumunu yansıtan Türk heterodoksisinin en belirgin özelliklerinden birisi senkretik (bağdaştırmacı) olmasıdır. Bu yüzden ulaştığı her yerde çok geniş bir inanç yelpazesini kolayca özümseyerek kendi bünyesine mal ede gelmiştir. Osmanlı fetihlerinin ilerlemesine yardımcı olan Kalenderi, Haydari ve Bektaşî dervişlerin temsilciliğinde Balkanlara kadar çıkabilecek bir güce erişecek, buradaki bir kısım gayrimüslim halkın Müslümanlaşmasında gösterdiği kolaylık sayesinde eski yerel inanç ve ritüelleri özümseyerek onlarca uygulanabilir kolay bir yorum ortaya koyacaktır. Heterodoks İslâm'ın bu senkretik ve mistik karakterinin dışında çok önemli diğer bir özelliğinden daha bahsetmek lazımdır ki, o da ihtilalci mehdici bir ideolojiyi özünde barındırmasıdır. Çok muhtemel olarak eski Mezopotamya kökenli İran mesiyaniğin bir katkısı olan bu karakter, daha 9. ve 10.yüzyıllarda Orta Asya'da 13.yüzyıldan itibaren de Anadolu ve Balkanlardaki merkezi yönetimlere karşı gerçekleştirilen birtakım dini-sosyal halk hareketlerinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkar. 13.yy.da Anadolu'da Babailer isyanı, 15.yy.da Balkanlardaki Şeyh Bedreddin isyanı ve nihayet 16.yy. Anadolu isyanlarının önemli bir kısmı bu heterodoks İslâm yorumunun sergilediği bu ihtilalci ideolojiyi yansıtan tipik mesiyaniğin isyanlarıdır.¹³³

Bu organizasyonun dışında kalan Türkmen çevrelerinde ise 15.yüzyılın son yıllarında başlayan koyu Safevi propagandası etkisi ile ve Şah İsmail'in önderliğinde On İki İmam Şiîliğinin değişik bir yorumuyla yeni bir sentez oluştu. Hz. Ali kültü, Oniki İmam kültü ve Kerbela Matemî kültü bu heterodoks İslâm yorumunun temel öğeleri haline geldi. Böylece bu heterodoks İslâm, Şiî bir görünüm aldı. Ama bu sentez kesinlikle Sünnî bir mahiyet taşımadığı gibi Şiîlik hiç değildi.¹³⁴ İslâm'ın bu heterodoks yorumu, bir yandan daha 11.yüzyıldan itibaren Orta Asya'da Türkler arasında daha çok tasavvufî tarikatlarla kendi gelişimini sürdürürken, öte yandan aynı yüzyıl sonlarından itibaren Türkmen göçleriyle birlikte Anadolu'ya geldi. 13.yy. sufîlik boyutunda birçok tarikatlarla Anadolu'da belirginleşti. 16.yüzyıl başlarına gelindiğinde Alevilik ve Bektaşilik olarak en son şeklini aldı.

Bu sentezi hem Sünnî İslâm'dan hem de Oniki İmam Şiîliğinden ayıran temel noktaların başında Hz. Ali'ye uluhiyet isnadı gelir. Alevilikteki Tanrı anlayışı kısaca Tanrı'nın insan bedeninde şekillenmesi denilebilen hulul inancı çerçevesinde, eski Türklerdeki Gök Tanrı kavramının yerini alan Hz. Ali'nin

¹³² Çalışmamızda çok sık yararlandığımız, Köprülü'nün, *İlk Mutasavvıflar*; "Anadolu'da İslâmiyet", Melikoff'un *Uyur İdik Uyardılar*, A.Y.Ocak'ın *Türk Sufiliğine Bakışlar ve Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* adlı eserleri örnek verilebilir.

¹³³ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 47.

¹³⁴ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 48.

getirilmesiyle olur.¹³⁵ Türk dini tarihinde heterodoks İslâm, Anadolu'da Kızılbaşlık, Rafizilik ve en son Alevilik şeklinde bir dönüşüm geçirdi. Bu yeni yapılanmada eskiden olduğu gibi yine şer'i ibadetler yer almıyordu. Onların yerine kökü Orta Asya'da ta İslâm öncesi devirlerde Şamanların yönetiminde icra edilmekte olup yalnızca evli çiftlerin katıldığı kırmızı içme ritüeline dayanan İslâmi dönemde de Ahmed Yesevi ve halifeleri zamanında sufi bir ayin yapısı kazandırılan ritüel, *Ayin-i cem* ismi altında temel ibadet durumuna getirildi.¹³⁶

Türk halk Müslümanlığı, 13.yüzyıldan itibaren iyice fikhın hâkimiyetine giren medrese İslâm'ı ile sufi tekkelerin zaman zaman rekabeti haline geldi. Bu anlamda tasavvuf-mistik İslâmı'nı İslâmiyet'in Türkler arasında esas itibarıyla tasavvuf çevreleri aracılığıyla girmiş bulunup, Halk İslâmı'nı oluşturan ana faktörlerden biri olması hasebiyle Türkler arasında şekillenen en eski yorumlama biçimi sayılabilir. Nasıl medreseler Türk dünyasında kitabi Sünni İslâm'ın üretildiği kurumlar olmuşsa, tekke ve zaviyeler de Türk dünyasında mistik İslâm yorumunun temel kurumları haline gelmiştir.

3.İlk Müslüman Türk Devletleri Kurulduğunda İslâm Dünyası

10.yüzyıldan itibaren tarih sahnesine çıkan ilk Türk-İslâm devleti, İslâm dünyasının bir parçası durumuna geldiğinde, başta Bağdad merkez olmak üzere İslâm âlemi, derin siyasi ve dini kargaşalıklar içinde çalkalanıyordu. 11.yüzyıl İslâm dünyasının manen ve maddeten çöküşe sürüklenmeye başladığı korkunç devirin ilk yıllarıdır. İslâm dünyasının manevi önderi hilafet kurumu etkisiz kalmış, ülke çeşitli isyanların ve dini-mezhebi tartışmaların odağı haline gelmişti. İslâm âleminin birliği parçalanmıştı. Devlet, Emiru'l-ümeralık sistemini geliştirerek topraklarını komutanlar arasında taksim ederek yönetmeye çalışmıştır. Fırsatını bulunca da bu komutanlar kendi aralarında mücadelelere katılmışlar, çeşitli İslâm ülkelerine bölünen devletin nüfuzu sönmüş, Abbasi hâkimiyetinin sadece adı kalmıştı. Bir ara, Sünniliğin yegâne hâkimiyet sahası Endülüs İslâm ülkesiyle sınırlı kalmıştır.¹³⁷ Dolayısıyla Türklerin Sünniliği kabullenişleri hem kendileri, hem de İslâm dünyası açısından çok önemli bir olaydır. Zira Türklerin Orta Doğu'ya intikal ettikleri dönemde İslâm âlemi Sünni ve Şiî merkezli iki başkent tarafından idare edilmekte, bir ara Endülüs Müslümanlarıyla birlikte üç halifelige bölünmüş bir görüntü sergiliyordu. Sünnî Türklerin Ortadoğu'ya gelmesi, Şiî propagandası ve saldırıları ile yok olma tehlikesiyle karşılaşan Sünnî âlemin adeta bir kurtuluş vesilesi olmuştur. Öyle ki Sünnilik, bu yeni ve zinde kuvvetle birlikte kendisini yok etmeye çalışan Şiî düşüncesine karşı siyasi, ilmi ve askeri alanda üstünlük elde edecektir.

¹³⁵ I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 106.

¹³⁶ I.Melikoff, *a.g.e.*, s. 62-68; Ocak, *a.g.e.*, s. 50.

¹³⁷ İ.Hami Danişmend, *Türkler Niçin Müslüman Oldu?*, Timaş Yay., İst. 2008, s. 95-96.

Güç durumundaki Bağdad halifeleri, konumlarını muhafaza edebilmek için, güçlü dayanaklar ararken, Şîî Büveyhîlerin (932-1062) otoritesi altına sığınmaktan çekinmemişlerdi. Güçlü oldukları zamanlarda Büveyhîler, istedikleri halifeyi değiştirmekle kalmıyor, beğenmedikleri halifeyi gözlerine mil çekmek suretiyle hapse atabiliyorlardı.¹³⁸ Aslında Sünniliğe karşı kin ve husumet besleyen Büveyhîler, Abbasi halifelerini meşru görmemekle birlikte Sünni dünyasında tutunabilme ve başarılı olma şansının ancak Sünni bir halife sayesinde olabileceğinin farkındaydılar. En azından Türk siyasi iktidarlarının Şîî bir halifeyi kabul etmeyecekleri belliydi. Bu yüzden doğrudan Şîî bir devlet kurmaya cesaret edemedikleri anlaşılıyor. Yine de zorbalıkla Büveyhîler, Sünni Abbasi halifelerine Bağdad'ta kendi otoritelerini onaylatmışlardı.

Büveyhîler dönemi, İslâm dünyasında Şîîlerle Sünnîlerin birbiriyle çekiştiği, tahrik edici eylemler yaptığı, Şîîlerin devran sürdüğü bir dönem olmuştur. Büveyhîlerin idaresindeki Bağdad'ta kutsal şahsiyetlere hakaretler ediliyor, mabetlere, ilk halifelere lanet ve sövğu ifadelerinin yazıldığı levhalar asılıyordu. Gündüz asılan bu levhalar gece karanlığında kaldırılıyor, Sünni kesimler ciddi rahatsız ediliyordu. İlk defa 963 yılında İslâm dünyasının merkezi Bağdad'ta görkemli bir törenle *Gadir Hum* günü kutlanmıştı.¹³⁹ Bu olay 973'ten itibaren de Fatimiler tarafından kutlandı. Bağdad dışına taşan Sünni-Şîî çatışmaları çeşitli şehirlerde kanlı olaylar yaşatmıştı. İslâm dünyasına gerçek Türk hâkimiyetini başlatan Selçuklular, Şîî-Sünni çatışmalarını acı bir miras olarak almıştı.

Selçuklular tarih sahnesine çıktığında Sünni İslâm dünyasını tehdit eden önemli bir gelişme de Mısır ve Kuzey Afrika'da mesken tutup, gücünü doğuya doğru yaymaya çalışan Şîî Fatimîler (909-1171) olmuştur. Bağdad halifelerine alternatif olarak ortaya çıkan Fatimiler, Abbasilere rakip olmuşlar, Bağdad'a göz dikmişlerdi. Hedeflerine ulaşmak için tüm imkânları seferber eden Fatimiler, Kahire'de önce bir cami olarak inşa ettikleri *Ezher*'i daha sonra medreseye çevirmişlerdi. Fatimi halifeleri buraya azami ölçüde değer vererek kütüphaneler açmışlar, zengin vakıflarla desteklemişler, öğretilerini yayacak âlimler yetiştirmeye önem vermişlerdi. Bu müessese ile sadece zimmileri ihtida ettirmeyi düşünmeyen Fatimi halifeleri, buradan yetişen dailerini İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine göndererek davetlerini sürdürmüşlerdi.¹⁴⁰ Taassup derecesinde Sünni oluşuyla meşhur Gazneli Mahmud'a bile davetçi göndermeye cüret etmişlerdi.¹⁴¹ Bağdad yakınlığında bazı şehirlerde ve hatta Mekke'de Fatimi halifeleri adına hutbe okunduğu olmuştur. İslâm âleminde fiili hâkimiyetin Harameyn dediğimiz Mekke ve Medine'de hutbe okunan kişiye ait olduğu teamülü göz önünde

¹³⁸ İbnü'l-Esir, *El-Kamil Fi't-Tarih*, VIII, 451-452; P.Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 741.

¹³⁹ İbnü'l-Esir, VIII, 542-43; İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1977, XI, 240-241.

¹⁴⁰ Ahmed Ateş, "Gazali'nin Batunilerin Belini Kıran Delilleri, Kitab Kavasım al-Batmiyye", *AÜİF Dergisi*, III/I-II, 1954, s. 24.

¹⁴¹ Bahattin Kök, "Gazneli Mahmud'la Abbasi halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", *EKEV Akademi Dergisi*, I/2, 1998, s. 123.

bulundurulursa, Sünni hilafetin karşılaştığı tehlikenin boyutları daha iyi anlaşılabilir olur.

Bir yandan Büveyhîler, öte yandan Fatımiler arasında iki Şii hareket tarafından kısaca alınan Sünni İslâm dünyası sadece dini-mezhebi açıdan değil siyasi bakımdan da tehdit altındaydı. B. Spuler, Sünnilik açısından durumun nezaketini, “Şayet Selçuklular ortaya çıkmamış ve sünneti ikame etmemiş olsalardı, İsmailîler hâkimiyeti tamamen ellerine geçirmiş olacaktı” sözleriyle belirtmişti.¹⁴² Bununla birlikte söz konusu dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun en acıklı yanı, gerek Sünni gerek gayrisünni, kollarıyla birlikte yüzlerce mezhep ve fırka ortaya çıkmış ve bunlar birbirleriyle şiddetli çarpışmalar halindeydi. Sünni fihhi olanlarının da girdiği mezhep kavgaları, Bağdad’dan Horasan’a kadar birçok şehre yayılmış, İslâm dünyasının en önemli sorunu haline gelmişti. Buraya kadar özetlediğimiz Siyasi istikrarsızlık ve mezhep çatışmaları, Selçukluların kuruluş arifesinde İslâm dünyasının nasıl iç ve dış gâilelerle parçalanmanın eşiğinde olduğunu göstermektedir. Tam bu sırada İslâm dünyasının içine nüfuz eden Selçuklu Türkleri, büyük bir medeniyetin kurtarıcısı olarak sahneye çıkarak Sünni düşüncelerin mutlak hâkimiyetini kuracaktı. P.Hitti’nin ifadesiyle artık Sünni İslâm dünyası, daha iyi kalpli bir vesayet altına girmiştir.¹⁴³

4. İlk Müslüman Türk Hükümdarlarının Sünniliğe ve Hanefiliğe Hizmetleri

Daha Müslüman bir Türk devleti kurulmadan önce de Türkler, Halife Mutasım’ı Muhammera denilen Batıni bir grubun saldırılarından korumuştur. Başlarında bulunan Babek (Hasan) İran ve Azerbaycan bölgesinde İslâm’a karşı harekete geçmiş (829), *Afsin* adlı bir Türk komutan tarafından 837 yılında mağlup edilerek halifeye getirilmiş ve idam edilmiştir.¹⁴⁴

Karahanlı, Gazneli ve ilk Selçuklu hükümdarlarının, şahsi ve ahlaki meziyetleri, Sünni ve Hanefi itikadındaki sebatları tarihçe takdir edilmiştir. İdrisi’nin Türkler hakkında, “Beyleri cengâver, tedbirli, metin ve adildirler; faziletleriyle temayüz etmişlerdir; millet zalim, vahşi, kaba ve cahildi.” Keza çoğu göçebe olan halkın ahlaki fikirleri medeni kavimlerinkinden daha çok dine dayanır.¹⁴⁵ Eski Türklerde devlet, putperestlik dâhil bütün dinleri serbest tanıyor ve asıl birliğini *milli vicdana* dayandırıyor ki bu durum yani bütün dinlere karşı müsamahakârlık ve devletin vahdetini asıl *milli vicdana* istinat ettirerek cismani

¹⁴² Bertold Spuler, “Doğuda Hilafetin Çöküşü”, çev. Hamdi Aktaş, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İst. 1997, I, 157.

¹⁴³ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 746; İbn Haldun, *Tarih-i İbn Haldun*, Beyrut 1973, V, 3.

¹⁴⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (El-Fark beyne'l-Fırak), çev. E.Ruhi Fırlı, TDV Yay. 1991, 206, 4.dipnot.

¹⁴⁵ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 326.

ve ruhani işleri yekdiğerinden tamamen ayırmak siyaseti, eski Türk devletlerinin milli bir âdetidir.¹⁴⁶ Türklerde din, tabiatıyla sosyal teşkilatlarının mahiyetine uygun bir şekilde tecelli ediyordu. Türklerin arasında ilk planda yer alan halk Müslümanlığı, gaza Müslümanlığı gibi özelliklere rağmen, aslında daha Samaniler döneminde Sünni Müslümanlık iyice yerleşmiş ve güçlenmişti. Aslında Türkler Abbasilerden önce, Samanoğullarının ordusunda Sünni Müslümanlığı savunmuşlardı. Hatta Samanî emirlerinden biri İsmailî mezhebine girince, Tolun Üge komutasındaki ordu 942’de onu tahttan indirmiş ve Türkler bu dönemden itibaren büyük çoğunluk itibariyle Sünniliği tercih etmişlerdi.¹⁴⁷

Karahanlı ve Gazneliler gibi ilk Müslüman Türk devletleri zamanında sadece Sünni inancın müntesibi bulunan Türkler, bu tarihten sonra ona muarız olan bütün siyasi ve fikri düşüncelere karşı da Sünniliğin savunucusu olmaya başlamıştır. Dindar olmalarıyla dikkat çeken, haram olduğu için içki dahi içmeyen Karahanlı hükümdarlarının Maverâünnehir’deki Şîî isyanlarına karşı aldığı tedbirler önemlidir. Halifelere saygılı olan Karahanlı hükümdarları kendilerine *Emirülmüminin mevlaları* derlerdi.¹⁴⁸ Samanoğullarının yıkılmasından sonra Orta Asya’da yayılmaya başlayan İsmaili hareketine karşı, Karahanlılar da mücadele etmişler, bu cümleden olarak 1045’te Buhara ve Maverâünnehir’in diğer bölgelerinde Fatımi halifeliğini kabul eden birçok İsmaili, *Karahanlı hükümdarı Buğra Hanın* emriyle katledilmişlerdi. Bununla birlikte mezhebin bölgede yayılması gizliden gizliye devam ederken, Buhara, Semerkant ve Fergana vadisinin batı kesiminde hüküm süren bir başka Karahanlı hükümdarı olan Ahmed Han, Sünni ulema tarafından İsmaililiği benimsemekle suçlanıp idam edilmişti.¹⁴⁹ İlk Müslüman hükümdarlar, bu iç ve dış tehditler karşısında neredeyse yok olma noktasına gelmiş olan Sünni düşüncenin yeniden canlanmasını sağladığı gibi, onun fikri yönden de geliştirerek karşı fikirlere meydan okuyacak kadar güçlenmesine de vesile olmuştur.

Abbasi halifesi Kadir, Şîî tasallutundan kurtulmak için Selçuklular’dan önce, en büyük desteği Sünni Gaznelilerden almıştır. Genel yapıları itibariyle Gazneli sultanları, Maverâünnehir bölgesinde Fatımi halifelerine bağlı olan İsmailîlerin mezheplerini genişletmelerine müsaade etmemiştir. Maverâünnehir hükümdarı Buğra Han, Şîi-Fatımi halifesi Mustansır adına propaganda yapan bütün İsmailîleri öldürttü.¹⁵⁰ Gazneliler sayesinde yavaşlayan İsmailî propaganda, Sultan Mahmud-Halife Kadir dayanışması sonucunda asgari seviyeye inmişti; Gazneliler, Sünnilik kozunu kullanarak Büveyhîleri tehdit etmişti. Gazneli

¹⁴⁶ F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 86.

¹⁴⁷ Ünver Günay-Harun Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, İst. 2003, s. 286.

¹⁴⁸ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 291.

¹⁴⁹ İbnü’l-Esir, *a.g.e.*, IX, 180-181, X, 58-59, 84; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 251, 304-305.

¹⁵⁰ Ş. Yaltkaya, “Fatımiler ve Hasan Sabbah”, *DFİFM*, I/4, İstanbul 1926, s.29; İbn Esir, *a.g.e.*, IX, s. 524.

Mahmud, tam bir İslâm kahramanı olmak istemiş, Samanîlerin resmen tanımadığı Abbasi hilafetini tanıyarak halife adına hutbe okutmuştur. Sünni İslâm'ın Asya steplerinde ve Hindistan'daki başlıca yayıcısı ve savunucusu olan Mahmud, yaptığı hizmetleri karşılığında Halifeden çeşitli unvanlar almıştır. Özellikle kâfir Hindulara karşı giriştikleri seferler sonucu *putkıran* unvanını alan Gazneli Mahmud, Halife Kadir'in Şia ve Mutezile gibi aşırı akımlara karşı 1017'de ilan ettiği genelgeye en çok uyan hükümdar olmuştur. Nitekim O, Mutezilî, Rafizî, Karmatî, İsmailî, Kerramî mensubu kimseleri ya hapis, ya sürgün ya da idam etmiştir. Gazneli Mahmud, Hindistan seferleri sırasında Sind bölgesine hâkim olan ve Fatımilere bağlı Multan'da hükümet kurmuş olan İsmailî kitlelerini ve yöneticilerini öldürmüştür (1010).¹⁵¹ Gazneli Mahmud'un kıyımlarından sonra Dürziler, Fatimî merkeziyle bağlantılarını kesmiş, vezirleri de Karmatî olduğu gerekçesiyle idam edilmişti.¹⁵² Gazneliler tarafından sürekli takibata uğramalarına ve darbe almalarından sonra Hindistan'da yuvalanmış İsmailîler varlıklarını gizlice sürdürmeye çalışmışlardı.¹⁵³

Gazneli sultanları, Kerramîler züht ve ibadet ehli olduklarına inandığı ve gayrimüslimlerin ihtidasına hizmet ettikleri için önceleri onları himaye etmiştir. Sünnilik konusunda çok hassas olan Mahmud, bilahare, Kerramîlerin gayrisünni olduklarına dair haberler alması, onlara karşı esaslı bir mücadeleye girmesine yetmiştir. Bu mücadele Sultan Mesud döneminde de sürdü. Ayrıca o, babasının politikasını devam ettirerek Abbasi halifesine elçilerle birlikte hediyeler göndermiştir.¹⁵⁴

Dönemin Türk hükümdarları, saltanatlarını meşrulaştırmak için halifelerin onayını almaya kendilerini mecbur hissetmişlerdi. Bulgar hükümdarı Almış Han, İbn Fadlan'a hitaben söylediği, "*Emirü'l-Mümininden çok uzakta olmama rağmen, onun beğenmediği bir hareket yaparım da beddua ederek beni mahveder diye korkuyorum*" sözleri önemlidir.¹⁵⁵ Karahanlılar gibi Gazneliler de ulemanın devletin emirlerine mutlak surette uymasını istemekteydiler. Aynı şekilde, Sufilerin Hindistan'da Sünniliğe hizmetleri önemliydi, mesela Multan bölgesini Karmatilerden kurtarıp Delhi sultanlığına kazandıranlar bunlardı.¹⁵⁶ Türklerin İslâm dünyasına hâkimiyet döneminin bir ölçüde dini otorite ile siyasi otoritenin İslâm'da birbirinden ayrılış sürecinin hızlandığı bir devreye tekabül ettiğini daha şimdiden söyleme imkânına sahip bulunuyoruz. Karahanlılar ve Gazneliler, İslâm halifesine bağlı birer Müslüman emir statüsündeyken, Selçuklar, dünyayı idare

¹⁵¹ Farhad Daftari, *İsmaililer*, s. 194.

¹⁵² Tarih-i Beyhaki'den naklen Farhad Daftari, *İsmaililer*, s. 313.

¹⁵³ Farhad Daftari, *İsmaililer*, s. 274.

¹⁵⁴ İbn Kesir, Sultan Mahmud'un Kerrami mezhebi mensubu olduğunu öne sürer; *a.g.e.*, XII, 30; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, s. 157-158; Bahaddin Kök, *a.g.m.*, s. 125; Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s. 326.

¹⁵⁵ İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi Tercümesi*, nşr. Ramazan Şeşen, İst. 1975, 49.

¹⁵⁶ F. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 156; Günay, *Türklerin Dini Tarihi*, 372.

etme yetkisini tamamen kendi uhdelere aldılar ve zamanla halifenin siyasi otoritesine son verdiler.

Selçuklular 970 yılına doğru halifelik arazisine girdiler ve kısa süre sonra Müslümanlığı kabul ettiler. Bir müddet sonra İran'ın büyük bir kısmına hâkim oldular. İlk Selçuklu sultanları son derece dindar insanlardı ve Sünni mezheplerin, özellikle Hanefiliğin gelişmesi için her türlü gayreti göstermişlerdi. Ravendi, Tuğrul Bey'in, "*Kendim için bir ev inşa edip de yanına bir mescit yaptırmazsam Allah'tan utanırım*" dediğini nakleder.¹⁵⁷ İstanbul'daki Emevilerden kalma cami'de Cuma namazı kılınmasına izi vermesi için imparatora elçi göndermiştir. Selçuklu sultanlarının Sünniliğin gelişmesi ve aleyhindeki gelişmelere engel olmak için Nizamiye medreselerini inşa ettirmeleri kuşkusuz en önemli teşebbüstür. Ehl-i sünnet ilk zamanlarda sistematik bir yükseköğretim sistemi geliştirmemiş, kurmuş oldukları okullar cami ve mescitler çevresinde açılmış örneklerdi. Selçuklular gibi doğudaki diğer Türk-İslâm devletleri de Abbasi halifelerine uyararak Hanefi mezhebini güçlendiriyorlardı. Çünkü onların dini kültürleri ve sosyal yapıları bu mezhebe çok uygundu.

945 yılında İran asıllı Şîi-Büveyhîler hanedanı Irak'ı istila ve halifelik merkezini işgal etmişler, bunu takip eden yüzyıl boyunca Büveyhîler, İslâm merkezine hâkim olmuşlardı. merkezi hükümetin yasal kaynağı ve dini lider olarak Abbasi halifelerini tahtta tuttular. Dünyevi hâkimiyetin işareti olarak sultan unvanını kabullendiler. Büveyhîler, 12 imam, Zeydiye ve Mutezile'den etkilenen ve onlara karşı ılımlı bir Şîi koluydu.

Aslen Türk asıllı bir köle olan Büveyhîlerin komutanı Şîi *Aslan Besasiri* (ö.1059) Bağdad'a girdiğinde, Şîi ritüelleri ön plana çıkarmış, Şîi hâkimiyetine çalışmıştır. Bununla yetinmeyen Besasiri, Bağdad'da Fatımi halifesinin hâkimiyeti için planlar kurmuş ve bu planını ortaya çıkaran Abbasi vezirini öldürmekten çekinmemiştir. Abbasi hilafetini bölecek noktaya gelmiş, tabi olduğu Büveyhi emirini bile dinlemeyecek kadar güçlenmiş, Irak minberlerinde kendi adına hutbe okutmuştu. Abbasi halifesi çareyi, Selçuklu sultanı Tuğrul Beyi (ö.1063) yardıma çağırmakta bulmuştu. Selçuklu Sultanı bu çağrıya, "sayısız askerle geliyorum, halife müsterih ve mütmain olsun" diye cevap vermişti. Tuğrul Bey, resmen kendisini Sünni İslâm dünyasının lideri ve hamisi yapacak bir fırsatı yakalamış oluyordu. Halifenin kendisini davet etmesi bu liderliğin meşruiyeti demektir.

Daha önce de Halife Kadir Billah (ö.1030) gittikçe güçlenen ve halifelere baskı yapan Büveyhîlerin tasallutundan kurtulmak için Gazneli Mahmud'un (ö.1030) desteğine muhtaç idi ve bu destekle halife, Şîileri tehdit edebilmişti. Mahmud'tan sonra tahta geçen Mesud (ö.1040) da aynı politikayı devam ettirmiş, halifelere karşı hürmette kusur etmeyerek onları hep desteklemişlerdir. Gaznelileri mağlup ederek Horasan'a hâkim olan Selçuklular devletlerinin

¹⁵⁷ Er-Ravendi, *Rahatu's-Sudur*, çev. Ahmet Ateş, Ankara 1977, I, 198.

meşruiyeti ve halife tarafından tanınmasına ihtiyaçları varken halifenin de kendilerine muhtaç olduklarını biliyordu. Bu karşılıklı ilişki her iki tarafın da yararınaydı. Tuğrul Beyin, Bağdad'a gelişi (1055) ve Büveyhî hâkimiyetine son verışı, hem Abbasiler tarihi açısından hem de Türk tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu kadar, siyasi ve fikri yönden Sünniliğin ihya edilmesinin de başlangıç tarihidir denebilir.

Son Büveyhi hükümdarının hapsedilmesiyle Sünni dünyanın halifesi, Sünni bir güç tarafından Şîî tasallutundan kurtarılmış oluyordu. Abbasi halifesine sultan unvanını onaylatan Tuğrul, Irak'ın ardından Suriye ve Mısır'daki Şîî Fatımilerin üzerine yürüme niyetini açıkladı. Sonra, İslam'ın merkezinde Ezan gibi ritüellerdeki Şîî unsurlar kaldırılarak, Sünni ritüelleri ön plana çıkarıldı.¹⁵⁸ Bağdad camilerinde hutbelerde halifeyle birlikte Tuğrul Beyin adı okunmaya başladı. Bu durum sevinçle karşılanmıştır. İslâm'ın merkezinde bir sulh ve sükun devri başlamıştır. Tuğrul Bey, Bağdad'da on üç ay kalmıştı. Selçuklular ve Abbasi halifesi, Şiileri toptan sürgün veya daha başka şekilde susturma durumu var iken, böyle bir yola başvurmadıkları gibi, çoğu zaman da onları korumak durumunda kalmışlardı.

Aslan Besasiri'nin faaliyetleri, Selçuklu Sultanının Fatımilere karşı planlarını hayata geçirmesini engelledi. Tuğrul Beyin gelmesi üzerine Bağdad'dan kaçmış olan Besasiri, Fatimi halifesine sığınmıştı. Fatimi daileri, Besasiri'yi destekliyordu ve Bağdad'da Selçuklu karşıtı isyanların çıkmasını tahrik ediyordu. Tuğrul Beyin, kardeşi Yinal'ın isyanını bastırmak üzere İran'a dönmesi fırsat bilen Besasiri, Fatimi bayrağı taşıyan bir ordu ile dönerek, Irak'a girmiş, Bağdad'ı tekrar ele geçirmişti. Saraydaki herkesi toplayan Besasiri Fatimi halifesi adına hutbe okutmuş, halife adına zorla biat almıştı. Tuğrul Bey, İbrahim Yinal'ın isyanını bastırdıktan sonra tekrar Bağdad'a Besasiri'nin üzerine yürümüştür. Onun geldiğini duyan Besasiri, Bağdad'tan kaçmış, ancak Suriye'ye gidemeden Tuğrul Bey tarafından yakalanarak öldürülmüştür.¹⁵⁹ Şiilere karşı amansız bir takibat başlatan Tuğrul Bey, böylece Irak'a yönelik Fatimi heveslerine son vermişti. Selçuklu İmparatorluğu, İranlı vezir Nizamülmülk'ün büyük örgütlenme yeteneği ile Tuğrul varisi Alpaslan (1063-1073) ile onun oğlu Melikşah (1073-1092) tarafından pekiştirilip güçlendirilmişti.

Çağrı Beyin kızı Hatice Hatun, Halife ile evlendirilerek akrabalık da kurulmuştu (1056). Bu akrabalık daha sonra Tuğrul Beyin halifenin kızı Seyyide ile evlenmesiyle de pekişerek (1062), böylece hem saltanat hem de hilafet şerefini bir arada toplamayı düşünen Tuğrul Bey, Halife'den “*Doğunun ve batını hükümdarı*”, “*dinin temeli*” ve “*Kasımu Emiru'l-Müminin*” (*Halifenin ortağı*) unvanlarını almıştı. Halife, Tuğrul Beye, *sultan* unvanını da bağışladı ki böylece

¹⁵⁸ İbn Esir, *a.g.e.*, s. IX, 614; İbn Kesir, XII, 68.

¹⁵⁹ Coşkun Alptekin, *Büyük Selçuklular*, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst. 1992, VII, 114.

daha önce kullanılan bu unvan resmileşmişti. Bunlarla yetinmeyen Tuğrul Bey, Şiî-Büveyhî sultanının kızını aldığı gibi, Çağrı Beyin kızını da Büveyhî sultanının oğluyla evliliğine rıza göstererek aşırı olmayan Şiîliğe karşı hoşgörülü bir politika dönemi başlatmıştır.¹⁶⁰

Selçuklu sultanlarının halifeyle olan ilişkileri Tuğrul beyden sonra da aynı şekilde devam etmiş, Alparslan, kızını halifenin veliahdıyla evlendirerek, Şiî-Fatimî nüfuzunu kırmaya çalışmış, Hicaz'da, Sünni-Abbasi hutbesi okutması için gayret etmiş, Melikşah da uzun süren saltanatı boyunca aynı politikayı sürdürmüştür. Melikşah, Bağdad'a geldiğinde (1087) İmamı Azam'ın türbesine ihtimam göstermiştir. Selçukluların başarısı Fatimilerin Arabistan'daki konumunu etkilemiş, Mekke şerifi, Alparslan'a Mekke'de o zamana kadar Fatimi halifesi adına okunan hutbenin bundan böyle Abbasi adına okunacağını bildirdi. Ardından ezanın da Sünni usulünde okunmasını sağlayan Şerif, Selçuklularca cömertçe ödüllendirmişti. Böylece Hicaz'da Şiî tahakkümü son buldu.¹⁶¹ Alparslan, Fatimileri ortadan kaldırmayı planlıyordu ancak, büyük bir Bizans ordusunun Doğuya doğru gelmesi, onu bu planından alıkoymuştu.

Bağdad'tan sonra kısa sürede Selçuklu komutanları, Suriye, Kudüs ve Filistin'i Fatimilerden temizlediler. Arapların başaramadıkları Anadolu'nun fethini tamamlayarak burasını Sünniliğin hâkim olduğu bir Türk ve Müslüman ülkesi yaptılar. Sünni Müslüman olan Selçukluların Bağdad'ı almaları, genellikle bu şehrin Şii boyunduruğundan kurtarılması olarak telakki edilir. Halifeler ismen hükümdar olarak kaldılar; fakat büyük bir kısmı hilafetin başlangıcından beri ilk defa olarak tek bir otoritenin hükmü altında birleşen imparatorluğun gerçek hâkimleri Bizanslıları ve Fatimileri mağlup eden Selçuklu sultanları idi.

Alparslan saltanatı döneminde Şam bölgesine yönelmiş ve Halep'e kadar ulaşmıştı. Melikşah'ın komutanlarından Atsız'ın idaresinde 1071-1076 yıllarında Suriye ve Filistin neredeyse bütün şehir ve kaleleri fethedilerek buradaki Fatimi hâkimiyetine son verilmiştir. Daha yakın zamana kadar Şii-Fatimilerin hâkimiyeti altında bulunan başta Mekke ve Medine olmak üzere Hicaz bölgesi, tedricen Selçuklu hâkimiyetine girmiştir.¹⁶²

Selçuklu sultanları, Tuğrul Beyden başlayarak, hilafete karşı ciddi ve büyük bir bağlılık göstermekle beraber kendi siyasi bağımsızlıklarını da şiddetle korumuşlardır. Sünnilik âleminin ziyade zayıfladığı bir dönemde eğer Selçuklu hükümdarları meydana çıkarak Abbasi hilafeti ve Sünniliği korumasalardı İslâm dünyasında Şiîliğin genel anlamda hâkim olacağı kesindi. Şiîlik hareketinin önderi olan Fatimilere ve imamet meselesi mezheplerinin özünü oluşturduğu cihetle siyasi-dini ihtilaller doğuran Şiîliğe karşı Selçuklular bundan başka

¹⁶⁰ M.A.Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul 1976, s. 43.

¹⁶¹ Arabistan'da Fatimi hâkimiyeti için bkz. F. Daftary, *İsmaililer*, s. 310-313.

¹⁶² İbn Esir, X, 61; İbn Kesir, XII, 99; Ali Sevim, *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, An. 1989, 40-42.

siyaset takip edemezlerdi. Bu siyaset onu ilk başlatan Tuğrul ve Alpaslan gibi liderlerin temayüllerine de uygundu. Bu ümmi, saf ve dirayetli şahsiyetler, cidden mutaassıp birer Hanefî idiler. Alpaslan, Şafiilerden nefret edecek kadar mutaassıp Hanefî idi.¹⁶³ Hem Abbasi hem de Selçuklu vezirliği yapmış olan Amidülmülk Kündüri, fûruda Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen, Mutezilî idi. Selçuklu hükümdarlarının önemli görevlere, özellikle medreselere atadığı âlimleri, Hanefîleri tercih etmesi, mezhepler arası geçişleri teşvik etmiş, Hanefîliğin gittikçe popüler bir mezhep haline gelmesini hızlandırmıştır. Bu yüzden Şafililerle Hanefîler arasında bir yarışma ve rekabet söz konusu olmuştur.¹⁶⁴

Tuğrul Beyin veziri Kündüri'nin ölümüyle (1037), Hanefî mezhebinin en saygın merkezi olan Bağdad'ın üstünlüğü sona ermiş, Ebu Hanife okulunun cazibe merkezi doğuya Orta Asya'daki başarılı Hanefî eğitim merkezlerine kaymıştı. Bağdad, Basra gibi hareketli ve canlı İslâm merkezlerinden uzak bir bölgede, Maveraünnehr ve Horasan bölgelerinin bulunduğu Türkistan'da erken dönemden itibaren Ebu Hanife'nin fikirleriyle şekillenmiş nispeten kapalı bir dini muhit söz konusuydu. 10.yüzyıl başlarında Buhara ve Semerkant gibi büyük kültür merkezlerinde güçlü okulunu yayan Ebu Mansur Maturidî çıkmıştır. Bu bölgede henüz Eşarîler yoktur. Buradaki hoca (şeyh) ve âlimler istisnasız kendi geleneklerine uymaktadırlar. Maveraünnehr'in Hanefî kelamı, Samanoğullarının himayesi altındaydı. Samanoğlu İsmail b. Ahmed (892-907), *Kitabu's-Sevad el-Azam* ismiyle meşhur olan resmi bir Hanefî akidesi kitabı telif ettirmişti. Maturidî öncesi Hanefî inançlarını yansıtan bu önemli eser, 10.yüzyılda Farsçaya tercüme edilmekle önemini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Orta Asya Hanefîliğinin yıldızının parlaması, Selçuklu Türklerinin öncelikle İslâm'ın ilk önemli merkezlerine doğru batı istikametinde yayılmasıyla yakından ilgilidir. 11.yüzyıldan beri Türklerin büyük çoğunluğunun Hanefî olduğu yaygın bir kanaattir. Ayrıca Hanefî tabakat kitaplarında Türklerin hâkimiyeti altındaki Orta Asya topraklarında yaşamış Hanefî âlimler hakkında var olan bilgiler de bu kanaati doğrulamaktadır. Maturidî okulu, Türklerin hâkim olduğu geniş Orta Asya toprakların tamamında kabul edilmiş olmalıydı.¹⁶⁶

Selçuklular zamanında Şii, Batıni ve Sünniler arasındaki dini ve siyasi mücadeleler, Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Eşarîler arasında da yaşanmıştır. Selçuklu sultanları sadece İslâm içi hür tartışmalara değil, Hıristiyan ve Yahudiler de geniş çapta fikir ve inanç hürriyeti tanıyarak bu tartışmaların büyük oranda siyasi ve sosyal problemlere yol açmasına engel olmuşlardı. Selçuklular hür bir ilmi tartışmayı temin maksadıyla medreselerde askeri muhafızlar bulundurmuş, Sünnî mezheplerin hepsini aynı çatı altında okutmuşlardır. Bu meyanda özellikle Sultan

¹⁶³F. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 206-207.

¹⁶⁴Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s. 246, 252.

¹⁶⁵Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *Maturidilik*, s. 298.

¹⁶⁶Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. M.Tan, *Maturidilik*, s. 314.

Sencer zamanında planlı ve tertipli münazara meclisleri ihdas edilmiş, yeni fikir ve gerçeklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır.

Dört mezhebin eşitliğine inanan Hanefilerin Selçuklu hükümdarları nezdinde bazen Eşariliğe ve Şafilığa karşı tepkilerde de bulunduğu olmuştur. Tuğrul Bey, yeni fethedilen topraklarda iktidarını tesis ettiği gibi, camilerde Hanefi uygulamayı yerleştirmeyi ve bütün şehirlere Hanefi kadılar atamayı siyasi bir hedef olarak belirlemişti. Nişabur'da camiinin Şafii hatibi, Hanefi birisiyle değiştirilmişti. Böylece geleneksel olarak Şafii esaslara göre yerine getirilen ibadetler, Hanefiliğe uygun olarak eda edilmeye başlandı. Tuğrul Bey, Rey'de Hanefiler için yeni bir cami inşa ederek Hanefiliği güçlendirdi. Şafilığın etkili olduğu Nişabur, İsfahan, Hemedan ve Rey'de Hanefi başkadılar atandı. Bağdad'a ilk girişinden kısa bir süre sonra Şafii başkadı vefat edince Tuğrul'un veziri Kündürî'nin müdahalesiyle yerine Hanefi kadı atandı.¹⁶⁷ Abbasi halifeleri ile Selçukluların birbirleri ile olan ilişkilerin sağlamlığı sadece Sünni olmaları bakımından değil, aynı zamanda müşterek mezhepleri olan Hanefiliğe mensup olmalarından da kaynaklanmıştır. Bu nedenle Bağdad Abbasi hilafeti döneminde kadılık kadılık makamına, istisnaları olmakla birlikte, Hanefi mezhebinden fakihlerin atanması bir gelenek halini almıştır. Öyle ki bazı zamanlar bu geleneğin askıya alınması ülkede huzursuzluk sebebi olmuştur.

Hanefiliğin Türkler arasında pek kolay bir şekilde İslâmiyet'i yayma özelliklerinden dolayı Şafii ve Eşarilere karşı bayrak açan Tuğrul Bey, Horasan'daki şehirlerde bütün şafii imam ve kadıların yerine Hanefileri atamıştır. Horasan'da Eşarî'nin minberden lanetlenmesi için yayınladığı ferman meşhurdur. Nişabur'da Hanefiliğin kuvvetlenmesi, Şafilığın zayıflaması için dört önemli Şafii tutuklatıp sürgün edilmiştir. Eşarilere yönelik *Mihne*, ancak Tuğrul Bey'in ölümünden sonra Alparslan'ın veziri Nizamülmülk tarafından sona erdirilmişti. Nizamülmülk, Selçuklu sultanının Hanefiliğe olan bağlılığından ve Şafii karşıtlığından bahsederken, Şafii bir vezir olmasından duyduğu endişeleri dile getirir.¹⁶⁸

İranlı vezir, Alparslan'ın ölümünden sonra çevresine Eşarî kimseleri toplamış, açıkça Eşari-Şafiiileri desteklemeye başlamıştır. Ancak ünlü vezir, Selçuklu iktidarının Eşariliğe karşı hoşgörülü politika gütmesini sağlamada başarılı olamamıştır. Eşariliği lanetleyen ve Selçuklu sultanlarının onayladığı belgeler, Horasan ve Maverâünehir şehirlerinde okunmaya devam etmiştir. Bunda Şafiiilerin diğer mezheplerle yaptıkları mezhep taassubundan doğan tartışmalar ve kavgalar da etkili olmuştur. Sultan Sencer, Hanefi âlimlerin konumunu güçlendirme politikasından dolayı Ravendi tarafından övülmüştür.

Selçuklu dönemi, Şifî tehdidi karşısında Sünni dayanışmanın geliştiği bir dönem olmuştur. Hükümetin, Eşarî karşıtı tedbirleri, Türk askerlerin Hanefi

¹⁶⁷ Bkz. Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. M.Tan, *Maturidilik*, s. 323.

¹⁶⁸ Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *Maturidilik*, s. 325.

taassubuyla desteklendiği, Şafiilerin, Şiiiler gibi mezheplerini takıyye yaparak gizlemeleri önerildiğine dair bilgiler, Şii yazarların dini değil, daha çok siyasi görüşlerini yansıtmaktadır. Türklerin Şiiiliğe karşı en önemli savunma mekanizması her dönem için rasyonalist ve pratik uygulamalara yatkın Hanefilik olmuştur. Eşariliğin ve Şafilığın Şiiilikle örtüşen inanç sistemiyle İmamiye Şiiiliğine karşı müdafaa edilemeyeceği ortadadır. Bu yüzden Selçukluların resmi mezhep olarak Hanefiliği kuramlaştırma çabaları, Sünni ekoller arasında kurulmuş olan dengenin bozulmuş olduğunu göstermez. Makdisi'nin, Hanefilerle Şafiiler arasındaki şiddetli tartışmaların Selçuklulardan önce de ve özellikle Şiiiliğin etkilemeye çalıştığı Fars şehirlerinde görüldüğünü belirtmesi de bunu göstermektedir. Selçuklu yönetimi bazen Şafiilerin yerine değil Hanefileri, aşırı akılcı Mutezilî kadı ve imamları dahi ataması bu düşünceden hareketle yapılan uygulamalardır.¹⁶⁹ Bununla birlikte mezhep taassubundan kaynaklanan çatışmaların Selçuklu yönetiminin zaaf dönemlerinde yoğunlaşması da dikkat çeker.

Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un himayesini kazanmış olan Hanefi Ravendî, açıktan bütün Şafii ve Şiiî memur ve katiplerin görevlerinden alınmasını savunmaktaydı. Aslında Ravendi, Hanefiliği yüceltirken Şafilığı asla yermemiştir. Eşariler ifadesiyle açıkça Şafilere kastedilmektedir. Şafii kadı ve imamların yerine Hanefiler getirilirken *melun bir Eşarî* düşüncesinden hareket ediliyordu. Diğer taraftan Şafii vezir Nizamülmülk, vezirin ancak Şafii veya Hanefi olması gerektiğinde ısrar ediyordu. Türklerin memur ve hizmetkârları Iraklı değil, Horasanlı olmalıydı. Çünkü Iraklılar genellikle sapkın olup, Şiiî taraftarıydılar. Nizamülmülk'e göre bu görüş, Alpaslan tarafından kendi Türk oymaklarına kabul ettirilmişti. Nizamülmülk, Gazneli Mahmud'un Irak'ı (Irak-ı Acem) fethetmesinden sonra halis bir imana sahip Hanefi ve Şafii olmalarından dolayı, memur olarak sadece Horasanlıları istihdam ettiğini ve Türkleri aldattıklarından Iraklı kâtiplerin ellerine kalem almalarını yasakladığını nakleder.¹⁷⁰

Türklerin İslâm âleminin merkezi bölgelerine yayılması, buralarda sadece Hanefiliğin güçlenmesine yol açmadı, aynı zamanda doğunun özellikle de bir bütün olarak Hanefilik içinde Maverâünnehir geleneğinin belirgin bir hâkimiyet kurmasına yol açtı. Brockelmann'ın 11., 12., 13. yüzyıllarda Hanefi fıkı üzerine başarılı eserler yazmış olan müelliflerin listesine bir göz atıldığında bu gerçek görülecektir. Hanefi tabakat kitaplarında Maverâünnehir menşeli Hanefi âlimlerin kıyaslanamayacak kadar yüksek bir yüzdeye sahip olması aynı hususa işaret etmektedir. Yerinde durmayan bu âlimler Türklerin batıya doğru akmasıyla birlikte ya da davet üzerine arkalarından göç etmişlerdi. Zira gittikleri batı

¹⁶⁹ Şafiilerle Hanefiler arasındaki çatışmalar için bkz. Wilferd M., "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 333.

¹⁷⁰ Nizamülmülk, *Siyasetname*, nşr. M. Altay Köymen, Ankara 1999, s. 60, 88, 151.

sahasında (özellikle Türkiye, Şam, Bağdad) saygın siyasi ve toplumsal makamları işgal ettiler. Moğol istilası ile daha da ivme kazanan bu göç, 15.yüzyıla kadar sürdü.

Fatımilerin Şiîliği ve kendi siyasi düşüncelerini yayma hareketini ilmi esaslara bağlamak üzere *Ezher*'i kurmaları karşısında Selçuklular karşılık vererek Nizamiye medreselerini kurmuştur. Selçuklu ülkesinin medrese, cami, ribat gibi kurumlarla donatılması, Sünni gayelerle yapılmıştı. Horasan'daki şehirlerin her birinde medreseler açılmıştı. Bu tür Sünni-dini icraatlara devlet desteği, Selçuklu devlet adamı ve sultanların değişmez vasfı olmuş, bu durum Selçuklu siyasetinin önemli bir parçası olmuştu. Gazalî ve Cüveynî gibi âlimler bu medreselerde müderris atanarak Sünniliğin İslâm dünyasının her tarafında hâkim olmasına çalışılmıştır. Selçuklu medreseleri, aynı zamanda devletin ihtiyacı olan bürokratların, adli, mali ve idari personelin Sünni esaslar üzerine yetişmiş olmasını da sağlıyordu. Nitekim Nizamülmülk Siyasetnamesinde, İslâm'da temiz ve doğru yolda olan iki mezhebin bulunduğunu, bunların da Hanefilik ile Şafilik olduğunu söylemesi, görevlendirilecek vezirin bu iki mezhepten birinden olması gerektiğini belirtmesi¹⁷¹, bu himayenin bir Selçuklu politikası haline getirildiğini göstermektedir.

Selçuklu hükümdarları idari teşkilatta esas olarak İran bürokrasisine dayanıyordu. Büyük vezir Nizamülmülk'ün yeni devletin teşkilatlanmasında ve bu kurumların Sünni teoloji üzerine şekillenmesinde önemli hizmetleri olmuştur. Nizamiye medreseleri, İslâm dünyasında daha sonraları kurulanlara da model olmuştur. Nizamiye medreseleri, Sünniliğin ve bilhassa yaygın hale gelen Eşari mektebinin merkezleri durumunda idiler. Selçuklular zamanında Irak'ta çeşitli şehirlerde farklı oranlarda Şii gruplar bulunsa da Sünniliğin hâkim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Horasan bölgesi ise daha yoğun bir Sünni hâkimiyeti vardı. Nizamülmülk, Türklerin devlette görev verecekleri kişide Sünnilik şartı aradıklarını, Horasanlı olduğunu belirtirse, ayrıca mezhep belirtmesine gerek olmaksızın görev verdiklerini kaydetmiştir.¹⁷² Horasan'da bazı şehirlerde Mutezilî ve Şiîlerin, nispeten az da olsa varlığını belirtmeliyiz. Mesela İran'da Şii merkezi olarak bilinen Kaşan ve Kum şehirleri, halkı tamamen aşırı Şiî idiler. Bu yüzden Nizamülmülk'ün bu iki şehirden kimsenin, mezhebi sorulmaksızın, Selçuklu devletinde görev almasını yasaklamıştı.¹⁷³ Selçuklu hâkimiyetinden önce Mecusi, biraz da Şiî-İsmailî hâkimiyetinde olan bir şehir mesela Kazerun şehri, 10.asırdan itibaren önemli Sünni âlimlerin yetiştiği bir şehir haline gelmiş idi. Meşhur *Ebu İshak Kazeruni*'nin (1035) Kazerun'daki yoğun irşat ve tebliğ faaliyetleri sonucu, şehir, bir Sünnilik merkezi olmuş idi.¹⁷⁴

¹⁷¹ Nizamülmülk, *Siyasetname*, s.69.

¹⁷² Nizamülmülk, *Siyasetname*, s. 115.

¹⁷³ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 115.

¹⁷⁴ Hamid Algari, "Kazeruni", *TDVİA*, Ankara 2002, XXV, 145.

Doğu İslâm dünyasında önemli şehirlerde halk, bir takım etnik ve mezhepsel gruplara ayrılmış, Abbasi ve Selçuklu devleti, bu grupları kontrol edebilmek amacıyla onlara devletin içinde resmi statü vererek, başlarına birer naib atamıştı. Tayin edilen bu kişilerden devlet aleyhine çalışan tespit edildiği zaman hemen değiştiriliyordu. Birer sivil kitle örgütü nazarıyla da bakabileceğimiz bu gruplar, bazen “Talibiler”, “Haşimiler”, “Abbasiiler” gibi etnik isimlerle anılırken, bazen de “Şiiiler (Aleviler)”, “Hanefiler”, “Şafiiler” şeklinde mezhep adlarıyla da anılmışlardı.¹⁷⁵ Selçuklular döneminde Abbasiiler zamanında teşkil edilen Sünni olmayan sivil örgütlerin başına herhangi bir sorun yaşandığında Hanefi fakihlerin tayin edildiğini de görmekteyiz. Selçuklar, miras aldıkları bu ve benzeri mezhep tartışmalarını mümkün olduğu kadar asgariye indirerek hâkim oldukları coğrafyada sadece Sünniliği ve onun Hanefi uygulamasını hâkim kılmak suretiyle mezhebi bir birlik kurmaya çalışmış ve böylece mezhep kavgalarına bir ölçüde son vermiştir.

Selçuklu sultanları döneminde özellikle Melikşah ve ünlü vezirin çabalarıyla İslâm’ın merkezi Bağdad’da Hanefi âlimlerinin çoğalmasında Ebu Hanife’nin büyük rolü olmuştu. Suriye’de de Selçuklular ve halefleri, Hanefiliği yaymak için ciddi faaliyetlerde bulundular. Bu kolay bir iş değildi çünkü bir Irak okulu olmasına rağmen Hanefilik bu rakip vilayette herhangi bir sosyal taban kazanamamıştı. Fatımiler döneminde Şam’da halkın geneli Sünni kalmaya devam etti. 1076 yılında Türkmen komutan Atsız, şehri ele geçirdiğinde çoğunluğu Şafi olan bölgede ezanı yeniden Sünniliğe uygun okutmaya başlatırken, ölen Şii kadının yerine şehre Şafi bir kadı atadı. Selçuklu Tutuş, şehre hâkim olduğunda Hanefi bir kadı atadı. Eyyubilere kadar Şam Ulu Camiinde Türk asıllı bir Hanefi imam bulunuyordu.

Şîî Fatımiler Mısır’da hâkim olunca bölgede Şîî İsmailîye okulu resmi mezhep ilan edilmişse de bu durum, diğer dört Sünni mezhebe son veremedi. Halk ibadetlerinde kendi mezheplerine göre davranırdı. Fatımiler diğer mezhep mensuplarına pek düşmanca bakmadılar ama sadece Hanefiliğe müsamaha göstermediler. Bazı devirlerde Maliki ve Şafii kadılar tayin ettikleri de olmuştu. Biri İsmailî, diğeri İmami olmak üzere iki Şia ile biri Maliki ve biri Şafii olmak üzere dört kadı tayin olunurdu. Fatımilerin Hanefi düşmanlığının sebebi siyasiydi zira bu, Abbasiilerin resmi mezhebi idi.

Mısır, Suriye ve Filistin’de Fatımi idaresine son veren Selahaddin Eyyubi, Mısır ve Suriye’de Sünniliğin ve tasavvufun gelişmesine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Şafii ve Maliki mezhep ulemasına tedrisat için medreseler inşa ettirdi. O, hâkimiyet kurduğu sahada Şafililiği, Sünniliğin resmi mezhebi haline getirmişti. Selahaddin Eyyubi, Mısır ve Şam’da Hanefiler için de medreseler açmıştı. Kürt asıllı Selahaddin Eyyubî (1193), Türkmen Nureddin’in himayesinde yetişmiş, Selçuklu idare tarzını benimsemişti. Eyyubilere, idareci

¹⁷⁵ İbn Kesir, *a.g.e.*, XII, 93, 193.

sınıfını Türk hassa birliklerinin oluşturduğu askeri bir otokrasi idi ve bunlar Eyyubi hükümdarlarını bile kontrol edebiliyordu.¹⁷⁶

Sünniliğin önemli hizmetlerde bulunan Nureddin Zengi'nin (1146-1174), Suriye'de hâkim olan Şîf-İsmailî etkinliği kırmak için önemli gayretleri oldu. Nureddin bu şehirde Hanbeli ve Malikiler için birer zaviye açmış, Halep Camiinde bunların etkinliğini sağlamış, şehirde kurduğu medreseye Şam'dan getirttiği Sünni müderrisler vasıtasıyla ezanın Sünni mezhebe göre okunmasını sağlamıştı. Nureddin asla tek taraflı bir Hanefi hamisi olmamış, özellikle Şii-Batıniliğe karşı Sünniliğin hâkimiyeti için, diğer mezhepleri uzlaştırarak, Sünni dayanışması kurmuştur. Zira o bunu yaparken sadece Şiiliğe karşı değil, Haçlılara karşı da cihadı teşvik etmiştir. Selahaddin Eyyubî'nin Şafii bilincine karşı Nureddin Zengi'nin diğer mezheplere karşı daha toleranslı ve uzlaşmacı yaklaşması dikkat çeker. Makrizi, Eyyubileri, Eşariliğin militan destekçisi olarak niteler.¹⁷⁷ Suriye'de Nureddin devri başlayınca Hanefilik burada güçlenmiş, Mısır'a da yayılmıştır.

13.yüzyıl ortalarına doğru Türk Memlûkları, Kahire'de iktidarı ele geçirecek güce erişmişlerdi. Böylece Mısır ve Suriye'de 1517'ye kadar idare edecek olan yeni bir rejim doğuyordu. 1260 yılında son Eyyubî hükümdarı öldüğünde yerine Kıpçak Türklerinden olan Baybars sultan oldu. O, adeta Selahaddin'in siyasetini takip etmiştir. Suriye ve Mısır'ı bir devlet halinde birleştiren Baybars, daha uzun ömürlü bir hanedan kurmuştur. O da Haçlılara karşı mücadele etmiş, Suriye'yi Haçlılardan temizlemiş, Doğudan gelen Moğol istilacılarını ülkesine sokmamıştır. Dâhice bir fikirle Abbasi ailesinden bir üyenin halife unvanı ile Kahire'ye yerleşmesini sağladı. Kahire'deki Abbasi halifeleri ancak Memlûk sultanlarının yanında sarayın memurları durumunda idiler. Mısırlı tarihçi Makrizi şöyle demektedir: “*Türk memlûkları Kahire'de halife olarak tayin ettikleri şahsa otorite ve fikrini açıklama hakkı vermeksizin yalnız isim ve unvanını vermekle yetindiler. Halife günlerini askeri şefler, yüksek rütbeli subaylar, memurlar ve kadılarla sohbetle geçiriyor ve onlarla ziyafetlerde bulunuyordu*”.¹⁷⁸

Memluk idaresi, din politikası olarak dört Sünni mezhebin eşitliği ilkesini benimsedi. 1256 yılında Baybars, Kahire'de, her biri bir mezhebi temsil etmek üzere dört bağımsız başkadı atadı. Aynı şeyi daha sonra Şam, Halep ve Kudüs'te de uyguladı. Aynı merkezlerde dört Sünni okulun tamamı için medreseler inşa edildi. Kâfirlere, Şiiilere, Mutezileye ve felsefeye karşı uzlaşmacı Sünni dayanışması, düşünce hayatına hâkim oldu. Mısır Osmanlı Türklerine geçince kadılık Hanefi üzerine oldu. Hanefilik, Abbasiler gibi hükümetin resmi mezhebiydi ve ulema bu

¹⁷⁶ W. Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, s. 341; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 192; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 208.

¹⁷⁷ W. Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, s. 350-356.

¹⁷⁸ Makrizi'den naklen Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 208.

mezhepten yetişti. Artık sadece umera düzeyinde değil halkın da Hanefiliğe iltihakı başlamıştı.

Anadolu, İslâm ve Hanefilikle ancak Türkler yoluyla tanıştı. Türk fatihlerin doğu asıllı Hanefi âlimleri tercih etmeleri burada diğer yerlere göre daha belirgindir. *Rum ülkesine* kadı olarak tayin edilen ilk fıkıh âlimleri Maverâünnehir bölgesinden gelmişlerdi.¹⁷⁹ Selçuklu medreselerinin devamı olan Osmanlı medreselerinden ders veren hocaların da ekseriyeti Türkistan menşelidir. 16.yüzyıldan sonra Irak ve Mısır'ın fethinden sonra bir değişim sözü konusu olabilmıştır. İbn Bibi'nin verdiği bilgilere göre Selçuklu sultanları, Semerkant okulundan gelen âlimlere özel bir değer vermekteydi. Nitekim Osmanlıların daha sonraları Maturidiliğe verdiği resmi destek, Türklerin sırf Semerkant okuluna olan geleneksel bağlılıklarının bir ürünüydü.¹⁸⁰

Dindar ve Sünni bir Müslüman olan Timur'un İran'da militan Şiiliğe karşı almış olduğu tedbirler ve özellikle İsmailî ve Hurufî zümreleri ortadan kaldırmak için giriştiği faaliyetler, bölgede Şiiliğin uzun süre hâkimiyet kurmasını engellemiştir. Seyyid Şerif Cürçani ve Sadeddin Taftazanî gibi en büyük Ehl-i sünnet ulemasına verdiği destek, Ahmed Yesevi'nin türbesine gösterdiği ihtimam ve Nakşibendiliğin bölgede hâkim olması için gerekli şartları hazırlamış olması halk arasında Sünniliğin hâkimiyeti için yapılmış önemli hizmetlerdir.¹⁸¹

Hindistan'da Babur devleti zamanında da çok ılımlı bir Sünni politika takip edilmiş, devletin önde gelen hükümdarı Ekber Şah'ın son derece hoşgörülü bir din anlayışına sahip bulunduğu zamanının bütün dinlerinin devletinde mevcut ruhani temsilcilerini ve bilginlerini toplayıp onlarla uzun uzun tartışmalar yaptığı, hatta bütün dinlerden seçmeler yaptırarak *Din-i ilahi* adını verdiği yeni bir senkretizm başlatmak istemişti.¹⁸²

5.Nizamiye Medreselerinin Misyonu

Şîî ekollere karşı Sünni yeniden canlanması Şîî yönetimi altına girmemiş önemli bir bölge olan Horasan'da 10.yüzyılda başladı. Bu bir açıdan organize Fatımî misyoner faaliyetlerinin tehdidine ve Şiiliğin İran'da kurumlaşmaya başlamasına bir tepki olarak doğdu. Kuzey Afrika'da kurulmuş olan Fatımîler devleti 10.asırdan itibaren gelişmeye ve Abbasi halifeliğine karşı tehdit oluşturmaya başlamıştı. Fatımîlerin güçlenmesiyle birlikte temsil ettikleri Şîî düşüncesi de güçlenmişti. Mısır'dan sonra Suriye'ye de hâkim olan Fatımîler, Sünniliği zaafa

¹⁷⁹ Bkz. Wilferd Madelung, a.g.m., s. 359.

¹⁸⁰ Wilferd Madelung, a.g.m., s. 360.

¹⁸¹ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan yayımları, İst. 1996, s. 74.

¹⁸² A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 40; Halis Bıyıktaş, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, TTK Yay., Ankara 1989, 78-86..

uğrattıkları için çeşitli yollar denemişlerdi. Bir taraftan Selçuklu otoritesine karşı isyanlar tahrik edilirken, diğer yandan Şii daifler yetiştirilmek üzere medreseler açılmıştır. Dolayısıyla Şiiliğin siyasal bir oluşum halinde, bir tehdit unsuru olarak ilk ortaya çıktığı bölge Mısır olmuştur. Aslında belli bir ders programı olan ve akidelerini insanlara telkin etmek üzere açılan ilk medreselerin Şiilere ait olduğu görülmektedir.¹⁸³

Sünni dünyanın liderliğini ele geçiren Selçuklular, Sünniliğe karşı sadece siyasal yollardan değil ilmi sahada da saldırıda bulunan Şiilere karşı medreseler yoluyla karşı koymak zarureti doğmuştu. Genelde Şiilik, özelde de İsmailîlik olarak güçlenen bu saldırgan harekete karşı Alparslan zamanında bir takım tedbirler alınmıştı. Şafililer, Fatimî misyoner kurumlarını taklit ederek Sünni medreseler organize ediyorlardı. İşte Alparslan'ın dirayetli veziri Nizamülmülk, sultanın büyük destek ve yardımıyla Bağdad'ta Nizamiye medreselerini açmıştı (1067). Şii-Fatimilerden sonra İslâm'daki ilk gerçek üniversite bu idi. Bu medreseler sadece yüksek tahsili yönlendirmek ve sistematize etmek amacıyla olan ilahiyat fakülteleri değildi; aynı zamanda İslâm âleminde yeni bir yönetici sınıf Sünni devlet memurları için eğitim okulları idiler.¹⁸⁴ Bu müesseseler, Selçukluların Sünniliğe düşman ve devletçe takibata maruz diğer mezhep ve zümrelere karşı mücadele etmek kastıyla açmış oldukları kurumlardır. Ünlü vezir, güçlenen Batınî hareketin istikbalde Selçuklular için tehlike teşkil ettiğini fark ederek bu müesseselerin açılmasını ve böylelikle Sünniliğin ilmi yolla güçlendirilip devlete bağlı Sünni akideli insanların yetişmesini amaçlamıştır. Bu medreselerde ders verecek müderrislerin, itikatta Eşarî, amelde Şafii mezhebinden olması genel eğilimdi.

Sünni dünyanın en büyük İslâm âlimi olarak kabul edilen Gazali, Nizamiye medreselerinde dört yıl boyunca baş müderrislik görevi yapmıştır. *İhya*'sında Gazali, öğretimle ilgili olarak asıl gayenin öğrenciye ilim öğretmek değil, talebeyi ahlaki ve manevi alanda bir şuur ve anlayışa sahip kılmaya çalışmak olduğunu belirtmekteydi.¹⁸⁵

Nizamiye medreseleri adeta devletin resmi politikasını yansıtan kurumlar mahiyetindedir. Bu medreseler ülkenin başta Bağdad olmak üzere Belh, Musul, Nişabur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Rey vb. önemli şehirlerinde inşa edildi. Açılan bu medreselerde Şia ve Mutezile fikri geriletilirken, Sünniliğe karşı bütün görüşlere karşı da mücadele edilmiştir. Nizamiye medreselerinden yetişen insanlar ülkenin her tarafında görev almışlardı. Nitekim 1082'de Halifenin elçisi olarak Sultan Melikşah'a giden ünlü müderris Ebu İshak Şirazî, "Horasan'a gitmek için yola çıktığımda hiçbir beldeye, hiçbir karyeye uğramadım ki orada

¹⁸³ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. A.Açıkgeçenç-M.Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s.111.

¹⁸⁴ Nizamülmülk, *Siyaset-nâme*, s. 208; İ.Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1993, s.115; P.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 630; H.A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 36. .

¹⁸⁵ Gazali, *İhya-yı Ulumu'd-Din*, C.I, s. 43-49.

benim yetiştirdiğim kadı, müftü, hatip bir öğrencim veya dostum olmasın” demektedir.¹⁸⁶

Nişabur Nizamiye’sinin başmüderrisi, önemli bilginlerden olan İmamü’l-haremeyn Cüveynî (ö.1085), Gazali’nin de hocasıdır. Selçuklu sultanlarından ve Nizamülmülk’ten iltifat gören bilgin, otuz sene müderrislik yapmıştır. Şafii fikhinin yanı sıra Eşarîliğin gelişimine ve felsefenin kelam ilmine girmesine de büyük katkıda bulunmuştur. O, böylece Gazali’nin de fikir sisteminin temellerini burada atmıştır. Cüveynî’nin bir başka öğrencisi de meşhur kelimacı *Fahreddin Razi*’nin hocasıdır.

Alparslan ve Melikşah zamanında devletin bütün işlerinden sorumlu olan Nizamülmülk’ün Sünnîliğin önemli savunucularından olması ve Ehl-i sünnet âlimlerine değer vererek, Sünnîlik karşıtı cereyanlarla mücadeledeki başarısı, Türk ülkelerinde Sünnî düşüncelerin yayılmasını hızlandırmıştır.¹⁸⁷ Keza Selçuklular büyük oranda yaşadıkları coğrafyanın sosyo-kültürel şartlarının ve kendi düşünce yapılarının gereği olarak Sünnîliği, onun da Hanefî yorumunu benimsemişlerdi.

Nitekim Tuğrul Bey, ilk defa Nişabur’da daha sonra da Bağdad’ta birer Hanefî medresesi açtırırken, Alparslan Bağdad’ta Şafiler için ilk Nizamiye medresesinin inşaatına izin verirken (1064), bu medreselerden birinin de Hanefî medresesi olmasını istemiş ve Ebu Hanife’nin kabri yanında kurulan bu medreseyle gelenek devam etmiştir. Alparslan’ın Bağdad’a gönderdiği elçisi vasıtasıyla yaptırdığı medresenin Şafî medresesinden önce bitirilip eğitime başlamasına özel bir önem verilmesi dikkat çekicidir. Böylece Bağdad’ta Şafî Nizamiye medresesinden önce Hanefî medresesi eğitime başlamıştı.¹⁸⁸ Selçuklu sultanı, İmam Azam’ın mezarı çevresindeki evleri de satın alınarak büyük bir saha oluşturulmuş, kabir üzerine kubbeli bir türbe inşa edilmiş, türbenin yanına kurulan mescit, medrese ve kütüphane müstemilatıyla Bağdad’ta büyük bir ilim ve kültür merkezi meydana çıkmıştı.

Bağdad, Horasan ve Maveräuñnehir kadar olmasa da önemli Hanefî âlimlerinin yetiştiği merkezlerden birisidir. Nizamiye medreseleri zincirinin diğer halkaları da bu bölgelerdeki şehirlerde açılmaya devam etmiştir. Mesela 1087’de Belh’te açılan Şafî medresesinde, şehir halkının çoğunluğu Ehl-i sünnet ve

¹⁸⁶ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 1982, s. 35.

¹⁸⁷ İbnül Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, X, 1982, s. 180; İ.Kafesoğlu, “Nizamülmülk”, *İ.A.*, s.332.

¹⁸⁸ Nitekim Alparslan’ın mezhebine bağlılığından bahseden Nizamülmülk, “... Şehit Sultan kendi mezhebinde o kadar katı ve dürüst idi ki şu sözü defalarca o söylemişti: “Ah, ne yazık; eğer vezirim Şafî mezhebinden olmasaydı, çok daha siyasetli ve heybetli olurdu.” Ve kendi mezhebine böylesine ciddi bağlı olması, Şafî mezhebine itikadı ayıp sayması sebebiyle ondan daima endişeli idim ve korkardım” demektedir. Bkz. Nizamülmülk, *Siyaset-nâme*, trc. M. A. Köymen, Ankara 1982, s.122.

Hanefî olunca, ders verecek Şafîî müderris bulunamamıştır. Rey’de de durum aynıydı, şehir, Hanefî fıkhnın bir ekol haline geldiği yer idi.¹⁸⁹

Tuğrul Beyin 1047’de Büveyhi sultanı ile aralarındaki sulhun yapılmasında meşhur Hanefî âlimi Buharî’yi görevlendirmişti.¹⁹⁰ Netice itibariyle Selçuklu sultanları tarafından himaye gören ve desteklenen Hanefilik gelişerek imparatorluğun en fazla mensubu bulunan mezhebi haline gelmiştir. Daha sonraki Türk devletlerinin himayesi sayesinde gelişen ve yaygınlaşan bu mezhep Medreseler sayesinde en yaygın Sünnî mezhep olma özelliğini korumuştur.

Abbasilerin resmi mezhebinin Hanefilik olmasına rağmen, Nizamülmülk ve Nizamiye medreselerinin önemli müderrisi ve âlimi Gazalî’nin Şafîî olması, bu mezhep imamının hadis ekolüne önem vermesi ve dolayısıyla Sünniliğe daha yakın olmasıyla ilgili olmalıdır. Çünkü her ikisi de militan Şiîliğe karşı Sünniliği müdafaa çalışmışlardı. Ancak buna rağmen Türkler arasında Hanefiliğin daha üstün tutulması ve Sünnilik anlayışının Hanefî formatına uygun hale getirilmesinde, Abbasilerin Hanefî olmalarından ziyade, Türk sosyal yapısı ve idareci zümrenin hâkimiyet anlayışına daha uygun olmasının büyük rolü vardır. İmam Şafî için yaşadığı muhitin örf ve adeti, Şafî’nin içtihatları üzerinde gayet açık tesir bırakmıştır. Oysa ilk Müslüman Türk devletlerinin kurulduğu Maverâünnehir, Horasan ve Fergana bölgelerinde gelişmiş önemli şehirler bulunmaktaydı. Bu şehirlerde Şafîilik, Nizamiye medreseleri sayesinde yayılarak Türkler arasında taraftar bulabilmiştir.

Bu mezhep ekollerinin gelişmelerin merkezinde Nizamiye medreselerinin kurulması ve gelişmesini devlet politikası haline getiren Selçukluların payı büyüktür. Geniş bir coğrafyaya ve değişik mezhepten insanlara hükmeden Selçuklular, kendileri Sünnî-Hanefî olmalarına rağmen, diğer mezheplere karşı olumsuz tutum takınmamışlardı. Özellikle Ehl-i sünnetin bütün mezheplerini korumuş, kendi fikir ve görüşlerini yaymalarına müsaade etmiştir. Sünnî olmamakla beraber devlete karşı cephe almayan ve toplumda kargaşaya sebep olmayan diğer mezheplere de hoşgörülü davranmışlardır.

6.Ehl-i Sünnetin Resmi İdeoloji Haline Gelmesi

Abbasi halifeleri, Sünnî bir anlayışı temsil etmişlerdi ve onlar aynı zamanda Sünnî İslâm dünyasının da başıdurlar. Şiî Büveyhiler döneminde maddî ve manevî otoritesi iyice zayıflamış bulunan Abbasi hilafetinin Sünnî âlimler tarafından yeniden tesis edilmeye çalışılması boşuna değildi. Abbasi halifelerinin ünlü Mihne dönemini bir kenara bırakırsak, genellikle Sünnî çizgide olduklarını görürüz. Şiî ve Batınilere karşı âlimlerle birlikte mücadele ederken, Mutezilelere karşı da aynı şekilde davranmışlardı. Memun, Mutasım ve Vasık dönemleri hariç

¹⁸⁹ A. Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 68.

¹⁹⁰ C.Brockelmann, *Tarihu.....*, VII, s. 286.

getirilmiş oldu. Bu gelişme İslâm tarihinde ilk değildi. Emevi halifesi Hişam da Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair öğretimde bulunan ve kader konusunda muhalif görüşte bulunan birçok kimseyi katlettirmişti. Ancak Memun'un kurduğu *Mihne*, sapkınlığa karşı ilk teşkilatlı ve sistematik soruşturma-araştırma müessesesini teşkil eder ve sapkınlığa karşı oluşturulmuş en eski resmi teşebbüs sayılır.

Hız. Peygamber'in vefatından itibaren gelen süreçte onun yolundan ayrılmamaya azami dikkat eden, nassları yorumlamada aşırıya kaçmayan Selefîyye, Mutezilî, Şîf ve Haricî fikirlerle mücadele etmiştir. Sahabe ve tabiiilerinden beri bu ekolü temsil edenler arasında Ömer b. Abdülaziz, Zeyd b. Ali Zeynelabidin, Hasan Basri gibi simalar vardır. Ömer b. Abdülaziz, Mutezile'ye karşı şiddetli önlemler almış, kendisine Kaderiyye'nin reddi ile ilgili bir risale atfedilmiştir. Hasan Basri ise zaten Mutezilîlerin kendisinden ayrıldığı kişidir. Selefiler arasında Kaderiye mensuplarının öldürülmesine dair fetva verenler dahi bulunmuştur.¹⁹⁴

Bütün bunlar henüz sistemleşmemiş de olsa, Sünni paradigmanın, diğer mezheplere paralel oluşmaya başladığını göstermektedir. İlk asırlarda Selefî ekol ile Ehl-i sünnetin aynı anlamları ifade ettiğini görmekteyiz. Nitekim Selef itikadına sahip olan âlimler, Kur'an ve sünnete bağlılıklarını dile getirmişler, akait tartışmalarını bidat olarak görmüşlerdir. Özellikle fıkıh ve hadis bilgileri Selefî akideyi savunmuşlar, bu nedenle Mutezilî fikirlere karşı adeta savaş açmışlardır.

Ebu Hanife de *Fıkhu'l-Ekber* adlı risalesiyle, Haricîye, Kaderiye, Mürcie gibi selef inancına aykırı düşen görüşleri reddetmiştir İmam Şafi de kalam alanındaki eserleriyle, bidat fikirlerle mücadele etmiştir. Mihne'nin en önemli kurbanı Selef akidesinin Mihne dönemindeki en büyük temsilcisi olan Ahmed b. Hambel olmuştur. O, Memun döneminde zincire vurularak hapsedilmiş, işkence görmüş, Mutasım zamanında da kamçılanmıştır. Muhafazakâr Sünnilik uğruna verdiği sebat ve mücadele, Sünnilik tarihi için önemli bir gelişme olmuştur. Sünni inanç ve düşünce sistemine bağlı Müslümanların eza ve işkence altında tutuluşu, *Mihne* vasıtasıyla Memun'dan sonra gelen iki halife tarafından da sürdürülmüş, fakat hilafet makamına geçirilen el-Mütevekkil (ö.861), bu defa durumu değiştirip, Mihne zulmüne son vermiştir. Mutezile'nin siyasi erki arkasına alarak Mihne ile fikirlerini zorla ve baskıyla yaymaya çalışması kısa süre sonra aleyhine dönecektir. Keza aynı eza ve cefayı Mutezilîlere karşı göstermeye başlayan Halife, Sünnilere has eski dogmaya, fikir ve düşünce hayatında yol vermiştir.

Mutezilîlerin yaydıkları fikirlerinde yüksek seviyedekilere hitap etmeleri, halkın onları anlayamaması, ileri düzeyde tevil isteyen hususları anlatmaları halkı kendilerinden uzaklaştırmıştır. Bunun yerine Allah'ın merhametiyle tecelli edeceği, büyük günah işleyenleri de affedebileceği şeklinde düşünce özellikle

¹⁹⁴ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 30.

peygambere ve diğerk şefaata etme yetkisindekilere verilecek izinle şefaatin gerçekteşeeğii inancı daha makbul görölüyor ve halk Mutezileye değıl, Ehl-i sünnete temayül gösteriyordu. Mutezile çok teknik konuları kesin çizgilerle belirlerken, daha esnek, şeffaf ve halka ahirette kurtuluş ümidi telkin eden Sünni ve özellikle Hanefi düşünce tarzı daha cazip geliyordu.

Sonuçta Ehl-i sünnet, kelim ilmi oluşunca sürekli güçlenirken, Mutezile yıpranmış ve zayıflamış, güçlü teologlar yetiştiremez olmuş marjinal bir düşünce sistemi olarak kalmıştır. Müslümanların güçlü fikir adamların çoğı Ehl-i sünnet safında yer almış, Mutezile yöntemi Müslümanlar için bir kazanç olmakla birlikte ona cevap verme, reddiye yazma, fikirlerini çürütme girişimi ile adeta bir savaş açılmıştı. Böylece Mütevekkil ile birlikte Mutezili öğreti yerini Sünniliğe terk etmiş, söz konusu öğreti günden güne sönmeye devam ederek İslâm'ın resmi teolojisinin dışında kalmıştır. O, ilk iş olarak tüm bölgelere Kur'an hakkında tartışmaları yasaklayan ve halkın Mutezilî inancı terk ederek hadis âlimlerinin ve Ehl-i Sünnetin yolundan gitmelerini emreden bir genelge göndermiş, daha önce tutuklanmış insanları serbest bırakmıştır.¹⁹⁵

Mutezile'nin marjinalleşmesi, 10.yüzyıl başlarında Eşarî mezhebinin ortaya çıkması ve yayılması sonucunu doğurmuştur. Mutezile'nin büyük imamı Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin Mutezile'den ayrılması Vasıl b. Ata'nın Hasan Basri'den ayrılması örneğine benzemektedir. Eşarî, babalığı ve aynı zamanda hocası olan Mutezilî Ebu Ali el-Cübbai'ye muhalefet ederek ayrılıp Eşariliğı kurması, Ehl-i Sünnete kesin bir üstünlük sağlamıştır. O, Ehl-i sünnet kelamını tesis etmeyi başarmıştır. Sünni anlayış, Irak bölgesindeki bu temsilcisinden başka Maveraünnehir'de bir başka kelamcı Muhammed Maturidî ile yeni bir güç kazanmıştır. Sünniliğe katkısından dolayı birçok âlim, Maturidî'yi Sünni kelamın gerçek kurucusu olarak anmaktadır. Sonuçta Eşarilik ve Maturidilik, Ehli hadis ve selef imamlarını da içine alarak, Sünniliğın İslâm dünyasındaki hâkimiyetini ilan etmişlerdir. Mutezile, nassın hâkim olduğı bir muhitte aşırı akla dayanmakla sonunu hazırlarken, bundan sonra da teslimiyetçi ve gelenekçi anlayış gelişmiş, İslâm filozofları kendi alanlarında ilerlerken Mutezile'nin yerini tutamamışlardır.

7. Medrese-Tekke İlişkileri

Fatımilerin 10.yüzyılda Mısır'da yerleşip İsmailî öğretisinin propagandası amacıyla açtıkları *Ezher* medresesi ile başlayan İslâm âlemindeki medrese geleneğı, esas olarak Büyük Selçuklularla gelişmiştir. Ancak Selçuklularla birlikte medrese, İslâm'ın Kur'an ve sünnet çizgisine uygun bir eğitimin verildiğı, tabir yerindeyse kitabi İslâm'ın tedris edildiğı mekanı ifade etmektedir. Batınilerin Sünni İslâm dünyasına yönelik yıkıcı faaliyetlerine karşı savunmak amacıyla 11.yüzyılda Bağdad başta olmak üzere önemli ve büyük şehirlerde

¹⁹⁵ Es-Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, s.346.

açılan medreseler, kısa zamanda Batniliğe karşı İslâm'ın iki temel kaynağının açıklanmasına yönelik bilimsel faaliyete başladılar. Bu faaliyetler esas olarak fıkıh (İslâm hukuku), kalam (İslâm teolojisi), tefsir ve hadis gibi temel İslâmî bilimleri kapsıyordu. Ancak bu, daha önce İslâm dünyasında bu alanlarda ilmi faaliyetlerin olmadığı anlamına gelmemelidir. Cami, mescit, ribat ve başka mekanlarda oldukça gelişmiş bir seviyede yürütülüyordu.¹⁹⁶ Bu arada medreselerde iddia edildiği gibi fen ve tıp ilimlerinin tedris edilmediği, Astronomi, tıp ve dini ilimler konusuna girmeyen bilim dallarının tedris faaliyetlerinin medrese dışında, mesela Astronomi çalışmalarının rasathanelerde gerçekleştiğini belirtmeliyiz.

Medrese geleneği oldukça erken bir dönemde Maverâünnehir'e girdi. Karahanlılar devrinde Buhara, Semerkant, Merv gibi büyük kültür merkezleri, kısa zamanda Sünni İslâm teolojisinin ve fıkhnın tedris edildiği medreselerin ocağı oldu. Buhara İslâm dünyasının en büyük hadis âlimlerinden biri olan İmam-ı Buharî'yi (ö.869) yetiştirdi. Sünni İslâm'ın iki büyük inanç mezhebinden biri olan Maturidîliğin kurucusu Ebu Mansur Maturidî (ö.944) yine Maverâünnehir'den çıktı. Onları başkaları takip etti. Böylece burada Kuran ve sünnetin açıklanması amacıyla yönelik medrese kökenli bilimsel faaliyetler giderek güçlendi ve kendi geleneğini kurdu. Bu, Türk dünyasında da Sünni yorum temelinde gelişen Kitabî İslâm'ın oluşması ile neticelendi. O kadar ki Osmanlı devletinde 15.yüzyıl sonlarına kadar bile medreseler Kahire, Halep, Şam ve Bağdad medreseleri kadar Buhara, Semerkant, Serahs, Merv medreselerinden beslenmeye devam etti.

Kısacası medreseler, Selçuklulardan itibaren sıkı bir devlet himayesi ve denetimi altında faaliyetlerini sürdürdüler. Bu himaye ve denetim, Osmanlılar da dâhil Türk devletlerinde medreselerin üstünden eksik olmadı. Böylece medreseler, bir yandan resmi İslâm'ın üretilmesine en büyük katkıyı sağlayan kurumlar konumuna geldiği gibi, Sünni halkla sık temasları dolayısıyla onlar üzerinde de etkili oldular. Bu etkilerin, Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar döneminde olduğu gibi, özellikle şehir merkezlerinde daha çok hissedildiği bilinmektedir.

Nizamiye medreselerinden itibaren öğrenim ve medrese eğitimi İslâm mistisizminin evrenin yaratılış kuramına paralel olarak sürdürülmekteydi. Yüzyıllar sonra Osmanlılarda da medrese eğitiminde aynı düşünce doğrultusunda tasavvuf ve İslâm ilimleri at başı gitmiştir. Gazalî'den sonra medreselerde okutulacak ders programlarını ve müderrislerin özelliklerini Osmanlılarda Taşköprülüzâde tasnif etmiştir. Taşköprülüzâde'nin dini görüşlerinde mistisizmden yana bir eğilim vardır. Gazalî gibi o da sufiyâne zühd ve takvayı ruhani ilimlerin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak görür. Sadece zahiri ilimlerle

¹⁹⁶ Bu konuda tarihsel bir inceleme için bk. J.Pedesen, "Mescid", *İA*; Hişam Nahşebi, "Eğitim Kurumları", *İslâm Şehri*, ed. R.B. Serjeant, çev. E. Topçugil, Ağaç Yay., İst. 1992, s. 89-120.

uğraşan bilgin, büyük gerçeklere erememiş bir kişidir. Buna göre ruhani, fikri, sözlü ve yazılı dört aşamadan oluşan tasnifte, Arapça ana dil, mantık ve klasik dini ilimler yanında ahlak ve adap dersleri okutulmaktaydı. Her türlü bilginin özellikle de ruhani ilimlerin amacı marifetullah yani Tanrı bilgisidir. Dine yardımı olan ilimler iyi, astronomi gibi ilimler ise kötüdür. Medresede de, tıpkı tasavvufta şeyhin olduğu gibi, önemli olan müderrisin kendisidir.¹⁹⁷

İlk açılan Osmanlı medreselerinde de Selçuklu medreselerinde olduğu gibi, Mısır, Bağdad ve Türkistan'ın önemli ilim, kültür ve tasavvuf çevresinden gelen bilginler ders vermekteydi. Konya'da büyük ve nüfuzlu sufi İbn Arabî, Sadreddin Konevî ve aynı tasavvufi iklimin tesirindeki Davud Kayserî ve Molla Fenarî gibi sufi âlimler bu medreselerin kurumlaşmasında ve ders programlarının teşkilinde etkili olmuşlardır. Bu da tasavvufun kuruluşundan sonuna kadar Osmanlı medreselerinde etkili olması sonucunu doğurmuştur.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Sünni İslâm'da sufi bilgin Gazali'nin düşünceleri hüküm sürmüştür. Osmanlı ulemasının verdiği icazetnamelerde ilim silsilesi Seyyid Şerif Cürcani, Nasîreddin Tusi ve Fahreddin Razi kanalıyla Gazali'ye ulaşır. Bunlar Türkistan'da yetişmiş serbest düşünceli bilginlerdi. Gazali tasavvufu Sünnilikle uzlaştıırken, Razi, tasavvufla fikri ilimleri birbiriyle kaynaştırarak ortaya felsefi bir İslâm kavramı çıkarmıştır. Osmanlı uleması Gazali'nin yolundan giderek, felsefe eğitimine ancak İslâmî ilkeleri akli delillerle pekiştirmeyi amaçlayan ilahiyat eğitimi için bir hazırlık olarak izin verilebileceğini ileri sürmüştür. Kur'an'la uzlaştıramayan felsefi sorunları incelemek mübah değildi. Filozofların Tanrı'nın cüz'iyatın bilgisine sahip olmadığı, ölünün aynı cesetle dirilmesinin imkânsızlığı ya da evrenin yaratılmış olmayıp ezeli olması gibi birtakım iddiaları açıkça küfürdü. Yine de Şeyh Bedreddin gibi bazı ulema bu görüşleri kabul etmiştir. Osmanlı sarayı ise görüşlerini yaymaya çalışarak kamuoyunda rahatsızlık ve ayrılık yaratmadıkları sürece bunları görmezden gelirdi.¹⁹⁸

Osmanlı ilmi çalışmaları, geleneksel İslâmî anlayışla sınırlıydı. Akıl din hizmetlerinde sadece bir tamamlayıcıdır. Gerçek Kur'an'da ve hadislerde aranmalıdır, bunu akıl yoluyla belirlemeye ancak son çare olarak başvurulacaktı. Bu gelenek İslâm'da serbest düşünceyi sınırlamış, sonraki Müslüman düşünürlerin yenilik yapabilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Sahabe ve onlara en yakınlar (tabiun) en güvenilir delillerin sözcüsü sayıldığından gelenekçilik egemen olmuştur. Osmanlı dünyasında hala ünlü bilginler olarak Mehmed Fenarî, Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, Hocazade Mustafa, Molla Güranî, İbn Kemal ve Ebussuud'dan söz edebiliyoruz. Şeyh Bedreddin gibi bazı bağımsız düşünce sahibi sufi bilginler (fıkıh ve tasavvuf konularındaki eserleri Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmasına rağmen) sürgün, ceza ve

¹⁹⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 175.

¹⁹⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185.

idamla karşılaşmışlardı. Diğerlerinin de İslâm hukukuna en büyük katkıları çıkarmış oldukları fetva ve risalelerden oluşmaktadır. Medrese Arapça tedrisatı ile kapalı bir ilim muhiti olarak kalmış, halka nüfuz edememişti.

Fatih'in himayesi altında Osmanlı medreselerinde akli ilimler ve felsefe dersler arasına sokulmaya çalışılmıştır. Osmanlı sultanlarının en özgür düşüncelisi kuşkusuz oydu. Sarayında İbn Rüşd-Gazali tartışmasını tekrarlamış, felsefi toplantılar tertip ederek bizzat katılmıştır. Alaaddin Tusi ile Bursalı Hocazâde'ye (1488) Tehafüt'le ilgili risale yazmalarını istemiştir. Hocazâde'ye tam bir saygı duyuyor, ünlü sufi Akşemseddin'in gaybı keşfettiğine inanıyordu.¹⁹⁹

Taşköprülüzâde, *Mevzuatu'l-Ulum* adlı eserinde “Allah bizi din bağınazlarından korusun” derken, 16.yüzyılda skolastik ilahiyat ve matematiğin medrese uleması arasında eski itibarını yitirdiğinden ve ilim düzeyinin düştüğünden yakınır. Ancak o da Gazali gibi, Batınilerin de filozofların da hatalı olduklarına inanmaktaydı.²⁰⁰ Osmanlılardaki ilmi gelişmelerin yetersizliğinden yakınan Kâtip Çelebi bile bütün bilimsel araştırmalarında ilk delillerini hep Kur'an'da aramıştır. Dini bağınazlık, devletin düşünce hayatında matematik gibi akli ilimlere, skolastik ilahiyata ve tasavvufa karşı gittikçe güçlenen muhalefetle kendini göstermiştir. Bu eğilim günlük hayatta şeriat adına yapılan bütün kaba bağınazlık eylemleriyle gün yüzüne çıkmıştır.

Yeryüzü halifesi unvanını tam bir ciddiyetle benimseyen Kanuni, şeyhülislâmı Ebussuud Efendi'ye İslâm fikhını incelemesini ve devlet yasalarının şeriata uygunluğunu sağlama işlerini havale etmişti. İran'la her çatışma sırasında Rafizilere karşı alınan sıkı önlemler, tüm yeniliklere karşı bir bağınazlık akımının yükselmesiyle sonuçlanmıştır. Molla Lütfi (ö.1494) ve Molla Kabız (ö.1527) gibi sufi bilginlerin katledilmeleri, akli ilimleri, tasavvufu, musikiyi, semâi, raksı ve şiiri dinsizlik gören bağınaz bir ulema sınıfı, karşılarında da bunların din alanına girdiğini savunan bir sınıf her zaman olmuştur. Sufilerle fakihler arasındaki gerginliğin sadece dini sebeplerden kaynaklanmadığı, bunda siyasi nedenlerin de rol aldığı belirtilmiştir. Sufiler de fakihlere ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Sufiler fıkıhla ilgili her şeye ilmü'd-dünya gözüyle bakmışlar, ruhu arındırmaksızın yapılan ilmin kuru ve faydasız bir bilgiden öteye gidemeyeceğini savunmuşlardı.

L. Massignon, Müslüman âlimler arasında tasavvufa düşmanlıklarını ilk kez Harecîlerin, 11.yy.dan itibaren de İmamiyye Şia'sının gösterdiğini söylemektedir. Çünkü ona göre sufiler, bu tarihten itibaren, Müslümanlar arasına Oniki İmama sarılmayı muaf tutan bir rıza haline sokmuşlardır. Ancak asıl düşmanlık, tekke temsilcileriyle dini bakımdan çok katı bir tavır sergilediğini bildiğimiz Hanbeliler arasında kendisini göstermiştir. Hanbelilerin sonraki dönemlerde temsilcileri,

¹⁹⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185.

²⁰⁰ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 188.

tekke-medrese, şeriat-tarikat tartışmalarında öne çıkan İbn Cevzi ile İbn Teymiyye olmuştur. Bunlar, Gazali'nin fıkıh ile tasavvufu uzlaştırmasını hoş karşılamamışlardı.²⁰¹ Tekke ve medrese arasında süren bu gerginlik, sufilerin bidatçı ve zındık olarak itham edilmelerine meşru bir gerekçe olmuştur.

Hallac'ın asıl olarak siyasi düşüncelerle idam edilmesine rağmen, Sünniliğe aykırı bulunan bir takım söylemleri gerekçe gösterilmesi, tekke-medrese mücadelesinin seyri açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Yüzyıllar sonra Şeyh Bedreddin de aynı şekilde idam edilmiştir. Hallac'ın katledilişi sufiler arasında ihtiyatlı hareket etmeye sebep olmuş, bu nedenle en ileri derecede sekr hali yaşayan sufiler bile o günden itibaren bir uzlaşma yolu aramışlardır. Hem dindar bir Şafii fakih hem de bir tasavvuf otoritesi olarak kabul edilen İbn Hafif, sufilere ait her söz ve davranışın ayetlere uygun bir yorumunu yapmış, tasavvufun kaynağını Kuran ve sünnet olarak görmüştür. Böylece Sufilikle Sünniliğin uzlaşması zamanının geldiğine inanmış, bu yolda diğer sufi müelliflere öncülük etmiştir.²⁰²

Bundan sonra birçok sufi, tasavvufla Sünniliğin, medrese ile tekkenin aslında birbirine tezat teşkil etmediğini ispata yönelik eserler kaleme almaya başlamışlardı. Bu gayretler netice vermiş bir süre sonra Hallac'ın idam edildiği yere gelen Abbasi veziri, burada dua ederek söz konusu uzlaşmayı desteklediğini göstermiştir.²⁰³ Bu çabalar, bir takım sapkın sufi gruplarına karşı bir tedbirdi aslında. Onların yozlaştırdığı tasavvuf kurumunu Sünnilik dışı ithamlardan kurtarmaya çalışıyorlardı.

Tasavvufun unsur ve ilkeleri Sünni temele oturtmaya ve onun Sünniliğe aykırı bir form içermediğini ispat etmeye çalışan sufilerden biri de Ebu Talib el-Mekki'dir. Onun bu amaçla yazdığı *Kutü'l-Kulub* adlı eser, gerçekten hacminden çok tasavvufun İslâm'ın bünyesinde var olduğuna yönelik önemli bir özelliğe sahiptir. Eser, Gazali'nin *İhya'sının* özeti gibidir.²⁰⁴

10.yüzyıl sonlarına doğru iyice açılmış olan tekke ile medrese uzlaşmasını sağlama çığırını, 11.yy.da da sürmüş, Ali el-Dekkak, fıkıh ilimlerinden parladıktan sonra tasavvufa yönelerek, bu alanda meşhur sufi Kuşeyri'yi (1073) etkilemiş, mürit, evliya, keramet, sema gibi konularda tasavvufi izahlarda bulunmuş, sema'ın meşruiyeti ile ilgili önemli fikirler serdetmiştir. Kuşeyri'nin söylediğine göre Dekkak, Fatiha suresindeki ayetlerin, şeriatı ve hakikati korumayı ifade

²⁰¹ Massignon, "tasavvuf", *İA*, İst. 1979, XII/I, 27-28.

²⁰² Tahsin Yazıcı, "İbn Hafif", *TDVİA*, İst. 1999, XIX, 536.

²⁰³ L. Massignon, "Hallac", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, edit. M.Şerif, İst. 1990, I, 385.

²⁰⁴ Bilal Saklan, "Ebu Talib el-Mekki", *DİA*, İst. 1994, X, 239.

ettiğini öne sürerek şeriatla sufiliğin her ikisinin de Kur'an'da yan yana geçtiğine dikkat çekmiştir.²⁰⁵

11.yüzyıldan itibaren ise kelimci ve fıkıhçı olarak da bilinen âlimler, sistematik tasavvufun müdafaasını da yapmaya başladılar. Kuşeyrî, hem tasavvuf ekolü ile sufilere, hem de Sünniliğe büyük itibar kazandıran Selçukluların siyasi alanda sağladığı tekke-medrese birlikteliğini, bu dönemde ilmi alanda gerçekleştirmeye çalışmıştır. Selçuklu devleti, Kuşeyrî'nin, hem bir sufi hem de kelam ve fıkıh gibi tüm İslâmi ilimlerde dönemin otorite bir ismi olarak tüm imkânlarını sunmuştur. Kuşeyrî, bilimsel altyapısıyla, şeriat ilmi ile tasavvuf ilmini ve tarikat usullerini en güzel bir şekilde açıklamış ve uzlaştırmıştır. Kuşeyrî, tasavvufta Horasan'ın önderi haline gelmiştir. O, sufilikle Sünni kelamı uzlaştırmada bir belge durumunda olan ünlü *Risalesinde*, şeriatla hakikatin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu anlatmış, tekke ile medresenin ayrılmazlığına işaret etmiştir.²⁰⁶

Tekke-medrese barışını nihai olarak gerçekleştiren mutasavvıf-âlim, Gazali olmuştur. O, hem ulemayı hem de sufileri gayet açık ve ikna edici bir şekilde felsefi bir üslupla bu hakikate çağırdı. 11. yüzyılda Gazali'nin gayretiyle tasavvuf ve medrese barışık hale getirilerek bir yumuşama sağlandı. Dönemin zahiri ilimleriyle donanmış büyük bir müderrisi iken Bağdad Nizamiye'sinde tedris işlerini bırakarak kendisini tasavvufa vermesi önemlidir. Ancak hiçbir zaman medreseden kopmamış, ileriki yıllarda hem tekke hem de medrese temsilcisi olarak önce Nişabur'da sonra da Tus şehrinde irşat ve tedris faaliyetlerini birlikte yürütmüştür. Tasavvufu birlikte fikirleri ve hayata bakışı değişen Gazali'nin bakış açısı daha da genişlemiş, olaylara, farklı din ve mezheplere daha esnek ve hoşgörü ile bakmaya başlamıştır. O, bundan böyle filozofların İslâm'a ve Batınilerin Sünniliğe saldırılarına karşı yeni bir mücadele başlatmış, sadece onlara karşı husumet beslemişti. Mutezileyi de İslâm'ın engin hoşgörüsü içinde değerlendirerek, kimsenin bunları din dışına itmemesi gerektiğini söylemiştir.²⁰⁷

Gazali'nin "ölü bir vücut, cenaze yıkayıcısının elinde nasılsa sen de şeyhinin elinde öyle olmalısın" sözü, tasavvuf felsefesi ile Sünniliğin içtihat kapısının kapanması ile ilgili görüşünün akabinde güç kazanmış olması önemlidir. Sünniliğin ihtiyatlı bir ölçüde de olsa kerameti kabul etmesi de bu uzlaşmada bir adımdır. Bununla beraber bir insana kayıtsız şartsız bağlanma görüşü, Sünnilikle bağdaşamazdı.²⁰⁸ Ulemanın sufilik hareketine katıldığı ve hatta aşırı olmayan bazı sufi uygulamaları yerine getirdiği zamanlarda bile bu görüş reddedilmiştir.

Uzun süre sürdürdüğü halvet ve uzletten sonra riyazet ve mücahede dolu bir hayata başlamış, bu noktada hem bir âlim hem de bir mutasavvıf olarak tekke-

²⁰⁵ Kuşeyri, *Risaletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. A. Mahmud, Kahire, ts., s. I, 261.

²⁰⁶ Kuşeyri, *a.g.e.*, I, s. 261.

²⁰⁷ Gazali'den naklen S.Kara, *a.g.e.*, s. 359.

²⁰⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 224.

medrese barışını en üst düzeyde gerçekleştirmiştir. Bu değişimden sonra yazdığı *İhya*'sında yaklaşık üç asır süren tekke-medrese mücadelesine son noktayı koymuş, iki kurum ve kesim arasında nihai barışı sağlayan bir İslâm mütefekkeri olarak Türk düşünce tarihine en büyük damgayı vurmuştur.

Selçuklular dönemini kapsayan bu gelişmeler yanında devletin inşa ettirdiği ribat, hangâh, tekke ve zaviye gibi tasavvufi kurumların ülke sathına yayılmasını sağlamayarak hem onlara sahip çıkmışlar, hem de Sünni dünyada tasavvufun kendisini gösterebilmesine imkân tanımışlardı. Onların tekkeleri, medreselerin hemen bitişiğinde hatta onlarla iç içe yaptırılmaları, kuşkusuz bir ihtiyaçtan doğmuştur. Türk halk Müslümanlığı, bilhassa 13.yüzyıldan itibaren iyice fikhın hâkimiyetine giren medrese İslâmı ile tekke Müslümanlığının zaman zaman rekabet alanı haline geldi. Fakat bu rekabetin hemen her devirde aynı şekilde devam ettiği düşünülmemelidir. Özellikle 13.yüzyıldan itibaren her ikisinin zaman zaman uzlaştığı hatta iç içe geçtiği dönemler ve örnekler hiç de az değildir. Selçuklulardan sonra Osmanlılar zamanında genel çizgi itibariyle daha çok bir uzlaşmadan, hatta bir dereceye kadar bir içiçelikten söz etmek gerekir.²⁰⁹

Tekke İslâm'ı, Müslümanlığın kelim ve fıkıhla yorumlanan inanç ve toplumsal organizasyon boyutuna özellikle de 13.yüzyıl Anadolu'sunda en rafine biçimde Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Hacı Bayram Veli ile temsil edilen vahdet-i vücudçu tasavvufun zengin ve renkli düşünce boyutunu etkilerdi. İslâm'ın fıkıhla gelişen zahirci ve kuralcı yanı, tasavvufun ruh dünyasına hitap eden insancıl ve hoşgörülü esprisiyle hem dengelendi, hem zenginleşti.²¹⁰

Böylece tasavvufun ilke ve unsurlarıyla İslâm'ın zahiri yönünün birbirinden bağımsız olmadığı ilan edilmişti. Medreselerde müderrislik yaparken, sonradan tasavvufa geçerek tekkeleri mesken edinen tasavvuf erbabı sufiler, bu yolla halka fazilet aşımışlar, insanları irşada devam etmişlerdi. Müslümanların çoğu, hem tekkedeki sufünün hem de medresedeki âlimin rehberliklerine saygı göstererek her ikisinden yararlanmaya çalışmışlardı. Ancak tarih içinde bakıldığında Türk toplumunun büyük çoğunluğu, Arapçanın etkisi altındaki medrese hocalarından ziyade kendilerine Türkçe telkinlerde bulunan şeyh ve dervişlerden daha çok hoşlanıyordu.

Dikkat edilirse, gerçek tasavvuf ehli sufiler, fıkıh ve kelim gibi müspet ilimlerde belli bir seviyeye geldikten ve kuvvetli bir dini altyapıdan sonra sufiliğe geçmektedirler. Türk tasavvuf tarihinde Mevlana, Sadreddin Konevî, Hacı Bayram Veli, Davud-i Kayserî gibi tekke kökenli müderrislere sık rastlandığı gibi, önceleri müderris iken bir şeyhe intisap ederek tasavvufa geçmiş, önceki hayatlarında zahiri ilimleri tahsil etmiş güçlü birer âlim iken, sonradan

²⁰⁹ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s.57.

²¹⁰ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s.58.

Anadolu'da derin etkiler bırakan sufi şeyhlere, çeşitli tarikatlara mensup sufi-bilginlere sık tesâdüf edilir. Bununla birlikte Hem medreselerde müderrislik hem de tekkelerde sufilik mesleğini aynı anda sürdüren örnekler de vardır. Bunların en önemli temsilcileri Gazali, Hacı Bayram Veli, Abdülkadir Geylanî, Şeyh Bedreddin vd. olmuştur.²¹¹ İslâm'ın fıkıhla gelişen zahiri ve kuralcı yanı, tasavvufun ruh dünyasına hitap eden insancıl ve hoşgörülü esprisiyle hem dengelendi hem zenginleşti. Bu zenginlik Selçuklu ve Osmanlı döneminde sanata, mimariye, edebiyata ve düşünceye de yansdı. İslâm âleminin o devirlerini göz önüne alırsak zahitlerin kuru ve soğuk taassupları karşısında edebiyatın musikinin, geniş ve serbest fikirlerin ancak tekkelerde barınabileceğini görürüz. Tekkeler ve tasavvuf İslâm âlemi için asırlarca bir fikir ve sanat kaynağı sığınılan bir yer oldu. Dini şiirin musiki ile kaynaşması demek olan mevlit meclislerinin bilhassa Türkler arasında o kadar rağbet kazanması, eski şöenleri, yani bedii toplantıları arzulayan halkın bu husustaki ihtiyacından doğmuştu. Medresenin temsil ettiği zühd ve takva taassubuna karşı tekke, sanatsal ve düşünce ikliminde serbest hava alınabilecek bir pencere hükmünde idi. Mutasavvıf ve şairlerin resmi ulemaya ve onları temsil eden medreseye karşı yüzyıllarca hücumları işte bundandır.²¹²

Osmanlılar zamanında bazı dönemler medreseler ve tekkeler toplumsal sentezin en iyi örnekleri oldular. 16.yüzyılda çok iyi eğitim görmüş tarihçi ve bürokrat Mustafa Ali medrese alt kültürünü gerek kalemiye gerekse tasavvuf kültürleriyle birleştirebildiği için özellikle gurur duyuyordu. Ünlü devlet adamı ve tarihçi Ahmet Cevdet Paşa, din eğitimini tamamlamak üzere İstanbul'a geldiğinde medresede öğrendikleriyle yetinmek istememiş, bu amaçla kendisine Farsça ve edebiyat dersi veren Nakşibendîlerin toplantılarına katılmıştı. Bu anlamda ikili halk kültürü-yüksek kültür kaynaşması gerçekleşiyordu. Bir kültür aracı olduğu kadar tekke ve tarikatların eğitim hizmetleri medreselerden aşağı değildi. Hatta Dervişler, kent kent köy köy dolaşarak yazma alışkanlığını Anadolu ve Rumeli'nin en ıssız köşelere kadar taşıdıkları inkâr edilemez. Anadolu'da en fazla eğitim kurumuna sahip kent sayısız külliyeinin bulunduğu eski başkent Bursa, bir de Mevlevi dergâhına ait (varlığını günümüzde de koruyan) zengin bir kütüphanenin yer aldığı Konya'dır. Abdal denilen dervişlerle baba denilen bazı tarikat şeyhleri, Anadolu kültür tarihinde önemli bir rol oynamıştır.

Özellikle siyasi ve toplumsal bunalım zamanlarında medrese İslâmı ile mistik İslâm arasındaki denge, yerini sık sık fanatizme terk ettiği zamanlar da oldu. Bu durum, büyük toplumsal kargaşaların doğmasına yol açtı ki Kadızâdeliler hareketi bunun tipik bir örneğidir. Mevlana'nın Mesnevi'sinin tek ders kitabı olduğu Mevlevi dergâhlarında vahdet-i vücud'çuluğun en geniş boyutları

²¹¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, 229.

²¹² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 342.

okutulurken, bu durum Sünni öğrenim kurumlarının öğretisiyle taban tabana zıttı. Böylece Anadolu toplumunda medrese ve tekke arasında sert bir ruhani ikilem doğmuştu. Doğru yolu bulduktan sonra medrese kitaplarını yakan ve dolayısıyla sufiliğe yönelen kişilerin sayısız sözleri bunun özel bir belirtisidir.²¹³

Zahiri ilimlerin tahsil edildiği medreseler ile sufi eğitimin ve hayatının (Batını ilmin) temsil edildiği tekke mensupları arasındaki çekişmeler, karşılıklı sürmüştür. İslâm'ın zahiri yorumunu yapan fakihlerin, başka bir ifadeyle Sünniliğin, sufilere yönelttiği eleştirilerin başında, sufi olduklarını iddia eden bir takım insanların tasavvuftaki bazı hususları istismar ederek, her şeyi mübah görme tavırları ve farzlar karşısında kayıtsız duruşları gelmektedir. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden âlimler, bunlardan bazılarına göre İslâm'ın zahiri hükümlerinin geçersiz olduğu, bazen günde bin rekat namaz kıldığını, bazen de hiç kılmadığını, her türlü haramı işleyen, ahlaki kuralları çiğneyip, her hareketi mübah gören bu zümrelerin küfür içinde olduklarını söylemişlerdir. Fakihlerin sufilere ikinci bir itiraz noktası da bunların Batınıliğe kaçan görüş ve yorumlarıdır. Fakihler, Kur'an ve sünnetin zahirine dayanıp, dinin bu iki kaynağının zahiri anlamlar dışında Batını manalar ihtiva etmediğini söylerken, mutasavvıflar, kalbe, ilahi zevke ve sezgiye, ilham yoluyla gelen marifete ve batına itimat etmişlerdi. Fakihler, zahiri anlama göre şekillenen amele önem verirken, sufiler ruha ve nefse önem göstermişlerdir. Hatta bazı fakihler, bir adım daha ileri giderek Kur'an'ın batını anlamlarında aşırıya kaçmalarından ötürü sufilere gerçek dinden sapmış kişiler gözüyle bakmışlardır. Bu yüzden Bayezid-i Bestami, Şeyh Şibli, Hallac-ı Mansur, İbn Arabî, gibi tasavvuf tarihinin en büyük simaları çok kötü ithamlarla suçlanmışlar, panteist ve zındık olarak damgalanmışlardır.

Mutasavvıfların nazarında ilim ikiye ayrılır; zahir ilmi veya şeriat ilmi, batın ilmi veya hakikat ilmi. Bunlardan ikincisine mutasavvıflar özellikle irfan derler. İlmin birinci kısmının yani asıl ilmin vasıtası his veya akıl veya nakildir. Hâlbuki irfanın kaynağı ilhamdır. Medreseler, zahir ilmi veya şeriat ilim merkezidir; hâlbuki asıl irfan merkezi tekkeler olup, mürşitlerden ilham yolu ile elde edilir. Şeriat ehline *ehl-i kal* ve hakikat ehline *ehl-i hal* denmesi bundandır. Herhangi bir adam şeriatçı veya hâkim olmakla *ehl-i irfan* yani *vecd* ve *zevk* ehli olmadığı gibi, okuyup yazma bilmemesine rağmen de *arif-i billah* olabilir. Aynı zamanda âlimlerden olan bazı mutasavvıfların, zahir ilmimi, batın ilmi için zaruri bir esas şeklinde göstermek istemelerine rağmen bütün büyük mutasavvıflar daima *ehl-i kal* aleyhinde bulunmaktan hiç geri durmamışlardır.²¹⁴

Kur'an ve sünnet dışında İslâm toplumunda benimsenmiş inanç ve adetleri *bid'at* diye damgalayan ve halkı bunlara karşı kışkırtan bağnaz bir vaiz grubu hep olmuştur. Kızılbaşlar üzerindeki baskının doruğa ulaştığı 16.yüzyıl ortalarında ün

²¹³ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 262.

²¹⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 272.

salan Mehmet Birgivi (ö.1573) bu ulemadandır. Hanbeli mezhebini izleyen Birgivi, ölüleri anmak için yapılan ayinleri, şefaathetmek için mezar ve türbeleri ziyaret etme gibi adetleri İslâm'ın ruhuna aykırı buluyordu. El sıkma, selamlaşırken eğilme, el ya da gömlek öpme gibi yerleşmiş alışkanlıkları sünnete aykırı diye reddederdi. Para vakıfları ve daha toplum hayrına yapılan birçok kamu hizmetinin de aleyhinde olmuştu. Bu yüzden Şeyhülislâm Ebussuud Efendi bu vakıfların yasallığını pekiştiren bir fetva çıkarmak zorunda kalmıştı. Birgivi ise bu fetvanın hatalı olduğunu öne sürerek doğrudan şeyhülişlama saldırmaya başlamıştı. Öte yandan tarikat ayinlerindeki ritüellere karşı yazıları, tekkelerdeki sufileri kaygıya düşürüyordu. Mehmed Birgivi'nin öğrencisi Kadızâde (ö.1635) ile ona bağlı *fakı* denen bu vaiz grubu, Kadızadeliler olarak da tanınıyordu. 17.yüzyılda Osmanlı başkentinde ortaya çıkan Kadızadeliler hareketi, Türk tarihinde medrese İslâmı ile tekke İslâmı arasındaki rekabetin adeta bir savaşa dönüştüğü dönemi örnekler.²¹⁵ İstanbul camilerinde vaiz olarak açtıkları din savaşı, toplumsal huzursuzluğa yol açarak halkı ikiye bölmüştü. İhtilafli meseleler ortaya atıyorlar ve Peygamber döneminden o güne kadar yapılmış yeniliklerin artık uygulanmamasını istiyorlardı. Özellikle dervişlere ve tarikat ayinlerine, devran, sema ve müziğin yer aldığı ayinlere düşmanca bakıyorlardı. Tütün, kahve ve her türlü melodinin şeriata aykırı olduğunu ilan etmişler, matematik ve akli ilimlerin medrese eğitiminden kaldırılmasını istemişlerdi.²¹⁶ Kadızâdeliler halk arasında rağbet görmüştü ama ulemaya pek de uygun değillerdi.

Osmanlı yönetiminin gözü bütün tarikat dergâh ve tekkelerinin üzerindeydi; hiçbir merkezi dergâh şeyhi, yönetimin onayı olmadan görevini uzun süre yürütemezdi. Büyük tarikatların bünyesinde birçok tekke vardı. Bazen tarikat içi bağlar fazla sıkı olmazdı. Ama bazen de, en çok da Mevlevi ve Bektaşilerde bir merkez dergâh olur, onun şeyhi öbür dergâhların şeyhlerinin adlarını, resmen ataması için padişaha sunar. Bazen kadın şeyhlere de rastlanmıştır; 15.yüzyılda bir dergâhta arka arkaya iki kadının şeyhlik yaptığı bilinmektedir.²¹⁷

IV.Murad'ın çocukluk çağı sona erdikten sonra padişah olarak iktidarını pekiştirmek için İslâm'ın savunucusu görünerek fakıların desteğini kazanmayı denemiştir. Kendisi kullandığı halde, tütün ve içki yasağı türünden yasalar çıkarmış, bunlara uymayanları acımasızca cezalandırmıştır. Fakıların mücadelesinin 1656'da İstanbul tekkelerine bir saldırı düzenleyip genel bir kıyımla dini sapkınlığın köküne darbe vurmaya planladıklarında destekçilerinden çoğu medrese öğrencileri ve esnaf idi. Diktatörce yetkilerle işbaşına gelen

²¹⁵ Bkz. A.Yaşar Ocak, "XVII. yüzyılda Osm. İmp.da Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi", *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1983), 208-226.

²¹⁶ İnalçık, *a.g.e.*, s. 192.

²¹⁷ Ö.Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 11, İst. 1942, s.279-386.

veziriazam Köprülü Mehmed Paşa (ö.1661), kışkırtıcı fakıları İstanbul'dan sürerek durumu sakinleştirmiş ve iç savaşı önleyebilmişti.²¹⁸

Kâtip Çelebi, bid'at sorunu tartışırken, başta İbn Arabi olmak üzere mutasavvıfları savunmuştur. Bağnazlığın gerçek tedavisini, Fatih zamanında olduğu gibi, akli ilimlerin eğitiminde görmüştür. Mehmed Birgivi'nin tarih ve felsefe okumadığı için örf ve adetlerin toplumsal rolünü anlamadığını ileri sürer. Tartışmanın her zaman yararlı olduğuna inanırdı. Ancak dini sorunları halk değil yalnız ulema tartışmalıydı. Resmi Osmanlı ulemasının bidat hakkındaki genel görüşü, hoşgörülü Hanefiliğin icma kavramının dini ve hukuki kanılara kaynak olması yönündeydi. Karşılarındaki Birgivi ve fakılar ise Hanbelîlerin gelenekçiliğini benimsemişlerdi. Bunlar yüzeysel bir Kur'an ve sünnet yorumunun kabul edemeyeceği her yeniliği İslâm'a aykırı görmüşlerdi. Tasavvufa ve din ilkelerinin her türlü Batını yorumuna karşıydılar. Günümüzde İslâm toplumlarının modernleşme çabaları bu iki karşıt görüşün bir kez daha çatışmasına neden olmaktadır.²¹⁹

Her şeyden önce sufilik, mensuplarını Allah ile doğrudan temasa geçirdiğini öne sürmekteydi. Ulema bu görüşü reddetti. Ancak bu idealin cazibesi o kadar güçlüydü ki, sufilik zamanla tam anlamıyla kendisine ait düşünce yapısı, tatbikat ve teşkilatıyla "din içinde din" haline geldi. Sufilik idealinin gerçekleşmesi için derli toplu ve somut bir metot sunmakta ve buna göre mürit, beşeri tabiatından ayrılıp ilahi bir hale kavuşuncaya kadar makamdan makama iletilmekteydi. Samimi olarak açıklanan yüksek ideallerine ve ahlak kurallarına rağmen tasavvufi hareketin halk seviyesindeki önderleri meslek haline gelmiş ve müesseseleşmiş bir Allah'a varma anlayışının zaruri olarak ihtiva ettiği tehlikeler karşısında günden güne daha az hassasiyet göstermeye başladılar. Fakat tasavvufun cazibesi o kadar dayanılmaz idi ki, ulemanın uyarıcı sesi gittikçe etkisini yitirdi ve nihayet Sünni İslâm 14.yüzyıldan sonra teslim oldu. Onun sosyo-politik fonksiyonu ve zaman zaman açığa vurduğu tepki, dini fonksiyonundan daha güçlüydü. Sufilik teşkilatlanmış ayinleri sayesinde özellikle eğitim görmemiş zümrelerin sosyal ihtiyaçlarını karşılamaktaydı. Her şeyden çok bu husus şehir hayatının kültür etkisinden uzak olan köylerdeki sade ve basit tarikatların göstermiş oldukları başarıları açıklamaktadır. Özelliğe müziğe, dansa, şiire ve diğer sazlı sözlü ayinlere rahatça yer veren tarikatların durumu bu merkezde idi. İşte bu içtimai dini ayinler ve törenler sayesinde sufilik teşkilatlanmış meslek örgütleriyle ilişki kurmaya başladı. Bu özellikle Orta Çağ Türkiye'si için böyleydi.

Türkiye'de sufilik hareketi, esnaf teşkilatları ve başlıca gelir kaynağı askerlik olan bir toplum olarak Gazilik ve Yeniçeri teşkilatlarıyla yakın bir ilişki içindeydi. Bütün sanat ve esnaf teşkilatları, şu veya bu pirin manevi himayesi

²¹⁸ İnalçık, *a.g.e.*, s. 192.

²¹⁹ İnalçık, *a.g.e.*, s. 193.

altına girmeyi bir sosyal ve dini görev addediyordu. 13.yüzyıldan 17.yüzyıla kadar (Babailer isyanından Celali isyanlarına kadar) Anadolu’da sufi hareketi çok sayıda isyan olayları arasında bir ilişki kurulmuştur. Sufi hareketin ulemadan nefret etmesini sadece dini sebepler açısından düşünmemek gerekir. Çünkü ulema bir sınıf olarak devlete sıkı sıkıya bağlıydı. Devletin yürürlüğe koymakla yükümlü olduğu kanun, ulemanın formüleştirdiği dini kanundu. Bu konuda İbn Kemal, Zenbilli Ali Efendi ve Ebussuud Efendi’nin fetvaları meşhurdur. Ayrıca ulema devletin icra kuvvetiydi. Çünkü kanunun uygulanmasından onlar sorumluydu. Bu itibarla halkın gözünde ulema ve onların savundukları din, mecburen devletle işbirliği içindeydi.²²⁰ Bazı padişahların, birkaç tarikat şeyhi ve sufilerin gaipten haber verdiklerine inanmaları ve onlara bağlılıkları abartıdan ibarettir. Zira Fatih’in, Akşemseddin’e şeyhim diye hitap ettiğine dair rivayetler, İstanbul’un fethinden sonra, bu şeyhin Bolu dağlarına sürgün edilmesiyle çelişmektedir.²²¹

Dervişler, İslâm dininin yayılmasında sadece vaazları ve telkinleri ile değil, sırf varlıklarıyla da hizmet ediyorlardı. Tanınmış bir velinin ölümünün ardından müritleri çoğu kez mezarı başında yapılacak duaların yerine geleceğine inanıyorlardı; sonuçta bu tür yerler ziyaretgâh olup çıkıyordu. Bu yolla evliya mezarlarının çevresinde dergâhlar ve çoğu kez köyler oluşuyordu. İster bir bölgeye Müslüman halkın önderi olarak yeni gelsinler, isterse de henüz Müslümanlaşmamış halk arasında misyoner gibi çalışsınlar, dervişler İslâmiyet’in yaygınlaştırılmasında genellikle kentlerde etkinlik gösteren ulemadan çok daha başarılı olmuşlardır. Dergâhlar, halkın ve gençlerin yazılı kültürle ilişki kurmalarına olanak sağlıyordu. Buralarda, edebiyat metinlerinin yüksek sesle okunduğu toplantılar yapılırdı; bunlara erkek dinleyicilerden başka bazen kadınların katıldığı da olurdu. Ayrıca tasavvuf, insanların kendilerinden söz etmelerine, rüyalarını anlatmalarına, açık bir düşüncedydi. Bütün bu nedenlerle okuma-yazma, hikâye etme gibi edebiyat sanatlarının, dergâhlarla çok yakın bağlantıları vardı. Zira Anadolu köylerinin pek çoğunda camiler ancak 19. ve 20.yüzyılda inşa edilmişti.²²²

Gerçekten Selçukluların İslâm dünyasında tekke-medrese barışını sağlamaya yönelik katkıları bunu başarmaları ve Osmanlılarda bu barışın örneklerinin yaşanması, hem manevi ilimler adına hem de Müslümanların deruni eğitimleri adına büyük bir kazanç olmuştur. Tasavvufun vazgeçilmez unsuru olan ve kurumlaştıktan itibaren tarihin nazik dönemlerinden son derece önemli, dini ve kültürel hizmetleri yanında toplumsal, siyasi hatta iktisadi görevler ifa etmiş bulunan tarikatların kurulmuş olması, bu barıştan sonra meydana gelmiştir.

²²⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 220-221.

²²¹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of the Otoman State*, University of California press, Berkeley, 1995, s. 87.

²²² Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst.2002, s. 30, 67.

II.BÖLÜM

TÜRKLER VE TASAVVUF

Türkler kavmi meziyetleri arasındaki teşkilatçılık-devletçilik dehasını tasavvufun aksiyon-teşkilat cephesi olan tarikatlar alanında da işleterek dünyanın en büyük imparatorluğunu ortaya çıkarmada bu dinsel kurumlardan büyük ölçüde yararlandılar ve böylece İslam'ın yayılışı ile Türk devletinin yüceliş ve yükselişini özdeşleştirebildiler. Osmanlı sultanları kılıç kuşanma merasimleri, bir tarikat şeyhinin elinden kuşanarak başlatılırdı. Türk insanı için İslam'la tasavvuf eş anlamlıdır.

Tasavvuf, Türklerin İslâmiyet'i kabulünde ve Türk Müslümanlığının şekillenmesinde rol alan en önemli faktördü. Eski Türk inançlarından olan Şamanizm'in mistik bir karakterde olduğu düşünülürse, Müslüman Türk dindarlığının nasıl tasavvufi nitelik taşıdığı da anlaşılabilir. İslâm'ın dogmatik ve akılcı yönünü görenler sufiliğin menşeiini onun dışında arama eğiliminde olmuşlardır. İslâm dünyasında tasavvuf adını alacak olgunun ortaya çıkması, İslâm medeniyeti tarihindeki en büyük, en etkili ve en uzun soluklu dönüşümlerden birini başlattı. Emevilerin siyasal iktidarı, nasıl geleneksel kişisel özgürlüğe ve eşitlikçi bir yapıya dayalı, kimsenin –bizzat Peygamberin bile-kimseye üstün sayılamayacağı Arap toplumundan, antik Orta Doğu'nun sınıflara dayalı toplumsal yapısına sancılı bir dönüşümü başlattıysa, tasavvuf da benzer bir dönüşümü Tanrı-insan ilişkisinin yorumlanması konusunda başlattı. İslâm'ın Allah'ın her türlü yaratılışından tamamen ayrı ve benzersiz olduğuna titizlikle vurgu yapan tek Tanrı inancı (tevhit), tasavvufla insanın tanrısal gerçekle ve özle birleşebileceğini savunan bir yoruma kapı açtı. İslâm toplumunun sınırları genişleyince, farklı siyasal ve toplumsal kültürlerle temas, tasavvuf denilen farklı yorumların doğmasına yol açmıştır. Sahabe dönemindeki zahitlik ile ilk Müslüman Türk toplumlarındaki mistik İslam anlayışı arasında fark olduğunu belirtmeliyiz. Keza Türk tasavvufunda bağımsızlığı esas alan, savaşı emreden, teavün, tesanüt ve yardımlaşmayı öven (isar) Melami değerler ön plandadır ve bunlar, Müslümanlığa hiçbir suretle aykırı değildir. Hatta fertleri daima yüz yüze bulunan toplumda zahitliği aşırı bir hale götürmeye niyetlenenlere pek

rastlanmaz. Mesela bir savaşta kadın ihtiyacını duyan sahabe, kendilerini hadım ettirmeyi düşünmüşler, fakat Peygamber tarafından nehyedilmişlerdi²²³. Türk sufiliğinde bu tür örneklerle rastlanmaması dikkat çeker.

Horasan ve Maverâünnehir gibi Türk ellerinden İslâm'ı yaymak için sufiler büyük bir yarış içindeydiler. Öyle ki “Horasan’da ezan okumak, Mekke’de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha faziletlidir” diyorlardı.²²⁴ Dolayısıyla Türkistan, daha ilk zamanlarda sufilerle tanışmakla kalmamış, önemli sufileri de bu bölgeden yetiştirmiştir. Sufilik cereyanının kuvvetlenmesiyle beraber, sufiler sürekli olarak toplanıp ibadet edecekleri bir yere ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu amaca uygun binalar (tekke, zaviye ve ribatlar) yapılarak sufilerin hizmetine verilmiştir. Hem barınak hem de sosyal hizmet görevi yapan bu müesseseler, İslâm âleminde kısa sürede yayılmışlardır. İlk dönemler için askeri mahiyet arz eden ribatlar, İslâm ülkelerinin sınır boylarında ve müstahkem mevkiilerde kurulur, buralarda gaziler barınırlar ve düşman tehlikesine karşı sınırları korurlardı. Daha sonraları bu yapılar tasavvufi bir nitelik kazanarak zaviye haline geleceklerdir. Ribat inşa etmek ve buranın ihtiyaçlarını karşılamak hayırlı bir iş olarak kabul edilmiştir²²⁵. Böylece sufiler için inşa edilen ve aynı zamanda öğrenim ve telif merkezleri şeklinde gelişen bu müesseseler ve onların çevresinde oluşan sufilik hareketleri, Türkistan ve Horasan bölgesinde büyük tesir icra edecektir.

Horasan bölgesindeki tasavvuf hareketinin temel özelliği melamet düşüncesi idi ve bu akım, Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu abakımdan Melametîlik, kültürümüzde önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Horasan sufiliği de denilen Melametîlik, şer’î emirlere karşı lakayt, softan yapılmış elbiseler giyerek dolaşan, halkın duygularını istismar ederek, güya halkı değil de hakkı düşündüklerini, riya olmasın diye ibadetleri gizli yaptıklarını iddia eden sufilere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.²²⁶ Horasan Melamiliği, İslâmlaşma ile eş zamanlı olarak Müslümanlık anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. 9.yüzyıldan itibaren melamet fikri ile belirginleşen bu okulun ait olduğu Batını sistemin içinde kendisine bir yer edinmiş olmakla birlikte bu sistemi kendi ilkeleri açısından eleştirmesi dikkate değer diğer bir husustur. Melamilik birçok tarikata ve mutasavvıfa nüfuz etmiş bir tarikat ve tasavvuf sistemi olmaktan öte Türklerin girmiş olduğu çeşitli tasavvuf ve tarikatların içerisine işleyerek onları etkileyen bir meşrep, bir neşe, bir keyfiyet ve bir yaşam tarzı olmuştur. Türkistan menşeli ilk sufilerin aynı zamanda birer Melami olduğunu görüyoruz ki İbrahim b. Ethem (778), Şakik Belhî (810), Bayezid-i Bestamî (ö.875), Ebu Hafız Haddad (884), Hamdun Kasar

²²³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 143.

²²⁴ Bk. A.Ocak, *a.g.e.*, s. 115.

²²⁵ A.Y. Ocak-S.Farukî, “Zaviye”, *İA*, XIII, s. 468; Ocak, “Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, XII, Ank. 1978, s. 248.

²²⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul 1992, s. 22-26.

(884) bazılarıdır.²²⁷ Hurufî-Şii unsurları bünyesine katarak bazen merkezi hükümet tarafından takibata maruz kalan Bayramî Melamilîği, melametîn tarikat üstü bir olgu olarak benimsenmesi münasebetiyle hemen her tarikatta bir şekilde var olması açısından Melami-Kalenderî özellikler taşıyan bütün tasavvufî okulları heterodoks olarak nitelenmesine sebep olmuşa benziyor. Bu açıdan bakıldığında Orta Çağ Anadolu'sunda bazılarının zannettiği gibi heterodoks tarikatların Sünnî-ortodoks tarikatlardan daha ağırlıklı olduğu tezlerin gözden geçirilmesi gerektiği görülecektir.

Tasavvuf, İslâm'ın doğuşundan itibaren değişik kaynaklara bağlı olarak, bu arada Hıristiyanlıkla temasla da mistik yorumlar geliştirmiştir. Mesela Hallac-ı Mansur'daki tasavvuf İslâm kökenlidir ama Hz. İsa onu çok etkilemiştir. Hallac-ı Mansur, 9.-10.yüzyıllarda Türkler kitleler halinde Müslüman olurken Maverâünnehir'de uzun süre kalmış, oğullarından birini de oraya bırakmak suretiyle kendi *Enel Hakk'çı*, *Vahdet-i vücüt'çu* İslâm yorumunu özellikle Türkler arasında yaymak için gayret göstermiştir²²⁸.

İlk Türk hükümdarları ve özellikle Selçuklu sultanları, zahidane hayat yaşayan sufilere karşı büyük saygı göstermişler, yakın ilişki kurmuşlar, onlara büyük değer vermişlerdi. Sarayları, ulema, şura ve mutasavvıflarla dolup taşarken, bu insanlara tekke, mescit, hangâh ve ribat yaparak bunları zengin vakıflarla desteklediler, kendilerine de bol ihşanlarda ve ikramlarda bulundular. Tuğrul Bey, Hemedan'a geldiğinde sufi Baba Tahir Üryan'la birlikte, Baba Cafer ve Şeyh Hamşad adlı sufi şeyhlerle görüşmesi, ellerini öpmesi, sufi telkinlerini emir telakki ettiğine dair rivayetler meşhurdur.²²⁹ Sultan Tuğrul ve Çağrı Beyler, sufi şeyhini ziyaret için meyhaneye gidip orada beklemişlerdi. Nitekim Melikşah, oğlu Sencer'in Şeyh Ahmed Gazali tarafından yanağının öpüldüğünü duyunca, "Yeryüzünün yarısına sahip oldun, eğer diğer yanağını da öpseydi tüm dünyaya hâkim olurdu" diyerek şeyhine olan inancını göstermiş oluyordu.²³⁰ Es-Sülemi, Famedî, Kuşeyri ve Cüveynî gibi büyük âlimler ve sufiler, Nizamülmülk'ün büyük hürmetine mazhardılar. Sufilere ayırdığı ödeneklerle dikkat çeken ünlü vezir bu konuda Melikşah'la aralarında geçen konuşmadan, sufi ve âlimleri devletin manevi ordusu olarak görmüştür.²³¹ Bu büyük veziri öldüren Batnînin sufi kılığına girerek bunu gerçekleştirmesi, yanına sufilerin rahatlıkla yaklaşabilmesinden kaynaklanmıştı. Şurası önemlidir ki, Selçuklu devletine on yılı Alpaslan, yirmi yılı da Melikşah dönemi olmak üzere toplam otuz yıl hizmet

²²⁷Bk. Ebu'l-Ala Afifi, "el-Melametiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve", *Mecelletü Külliyyetü'l-Adab*, İskenderiye, 1945, I, 17-18; "Melamilik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvve", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E.Demirli, İz Yay., İst.2000, 143-150; Ali Bolat, *Melametilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 33-155.

²²⁸Luis Massignon, *La Passion de Hallaj*, martyr mystique de L'Islam, Paris, 1974, T.I., s. 227.

²²⁹Er-Ravendi, *Rahatu's-Sudur ve Ayetü's-Sürur*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1957, I, 97.

²³⁰Kazvini, *Nüzhetu'l-Kulub*, Tahran, Dünya-yı Kitab, 1362, (Leyden, 1915), 415; S. Kara, a.g.e., s. 198.

²³¹Nizamülmülk, *Siyaset-name*, Önsöz, s. XVI.

eden bir vezirin tasavvufa ve sufilere bu destekleyici ve samimi yaklaşımı tüm sultan ve devlet adamlarını etkilemiş, söz konusu yaklaşım biçimi devletin bir siyaseti haline gelmiştir. Keza Nizamülmülk'ün oğlu vezir Fahrülmülk de aynı yolu izlemiştir.

Sultan Sencer ise bizzat kendisi tam bir tasavvuf ehli idi. Nitekim o, İmam Ali er-Rıza, Bayezid-i Bestami, İbrahim Ethem, Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Said Ebu'l-Hayr ve Mahmud Gaznevi ile birlikte tasavvuf tarihinde yedi sultandan biri olarak ün yapmıştır.²³²

Malazgirt zaferinden önce çeşitli tasavvuf ekolleri ve tarikat zümreleri Anadolu'yu tanımışlar ve siyasi ve askeri faaliyetlerden önce bu sahada dini-tasavvufi faaliyetlerde bulunmuşlardı. Batı'ya doğru göçeden Türkler zamanla İslâmlaşıyordu ve Anadolu'nun İslâmlaşması yüzyılları almıştır.²³³ Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş sahada en ücra bölgelere kurmuş oldukları ribat, tekke ve zaviyelerle aynı zamanda Müslüman gazilere sığınak ve temerküz noktaları kurulmuş oluyordu²³⁴.

Türklerin hâkimiyet kurdukları sahada ve Türk sosyal hayatında bir istisna dışında Şîlik hiçbir zaman hâkim olmamıştır.²³⁵ Sünni bir aileden gelen Safevilerin İran'da Şîliği kullanarak siyasi bir devlet kurması belki de konjonktürün bir gereği idi. Çünkü Sünni İslâm dünyasının hamiliğini ciddi bir şekilde üstelenen Osmanlılar karşısında hâkimiyet mücadelesine karar veren Safevilerin, İran'da yaygın olan Şîi unsurları kullanmaktan başka çaresi yoktu. Bunu gerçekleştirirken de en çok Anadolu Türkmenlerine başvurmak zorunda kalmıştı.²³⁶ Bunun dışında Türkler arasında itikadî ve siyasi anlamda her zaman için Sünni mezhep ve fırkalar hâkim olmuştur. Şîliğin etkili olduğu dönemler devlet bazında çok nadir ise de halk bazında bu durum sadece bazı Şii unsurlar açısından söz konusudur ki bunun da aslında Şîlikle ilgisi çok azdır; bu unsurlar daha çok tasavvufi renk taşıyan Şii figürler ve ritüeller düzeyindedir. Mesela Horasan'da büyük bir nüfuz elde eden Ebu Müslim'in Orta Asya ve Anadolu Türkmenleri arasında büyük bir nüfuzu vardı. Bu nüfuz tamamen tasavvufi bir renk taşımaktadır.²³⁷ Kербela matemi, şehadet kültü, mağduriyet psikolojisi,

²³² Tahsin Yazıcı, "Ebu Said-i Ebu'l-Hayr", *TDVİA*, İst. 1994, X, 221.

²³³ Bu konuda bk. Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, demos yay., İst. 2006, s.184.

²³⁴ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 124, 170, 181; Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 119-120, 203; Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı*, 178-180, 261; Köprülü, *Kuruluş*, s. 84-86.

²³⁵ Fr. Babinger'in Anadolu'da Selçuklular zamanında Türk dininin Şîi olduğu iddiasına karşı Köprülü'nün cevabi bilgileri bk. F.Babinger-F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, insan yay., İstanbul 1996, s. 49.

²³⁶ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK 1992, 69-70 vd.

²³⁷ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 17; ayrıca geniş bilgi için bkz. Aynı yazarın, *Abu Müslim, le Porte Hachedu Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962; "Le

Ehlibeyt muhabbeti ve daha birçok Şîî unsurun Türkler arasındaki yeri çok derindir. Bu derinliği Şîîlikle izah etmekten ziyade Şîîliğe daha çok yatkınlık arz ettiği İran mistisizmi şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır. Ayrıca Türkler arasında özellikle popüler tasavvuf okullarında yaygınlığı bulunan mesiyaniğin kültür, hulul ve tenasüh inancı, Batını inançlar, gnostik unsurlar (yüksek ve esrarlı bilgi veya ilim namına ileri sürülen muhtelif dini ve felsefi akidelerin (doktrin) hepsine birden gnostizm denir), Aristo tesirleri, eski Mezopotamya kültürleri vs. şeklinde benimsenen inançlar Şîîlikten ziyade genel anlamda Batınîlik olarak tanımlanan İsmailîlerle ilgisi bulunduğunu ifade etmeliyiz²³⁸. Orta Çağlardan itibaren özellikle Türkmenler ve köylüler arasında hâkim olan Şîîlik değil Şîîliğin gulat versiyonu olan İsmailî unsurlardır demek daha doğru olur.

Orta Çağ Horasan ve Maveraünnehr’inde Şîî-İsmailî mezheplerin pek etkili olmaması bölgede Sünnî inanç ve mezheplerin, tarikat ve mutasavvıfların etkili olmasında amil olduğu gibi, bu, bölgede yaygın olan tasavvuf okullarında İsmailî-Batınî unsurlar taşımadığı anlamına gelmez. Akıl ve re’yi esas alan Hanefî ve Maturidî mezheplerin etkinliğine rağmen tasavvufî özellikleri daha ağır basan Şîî-İsmailî tesirler elbette Türkler arasında rağbet gören tasavvuf okulları içerisinde varlığını hissettirecektir. Anadolu’ya göçlerle gelen bu tasavvuf ve tarikatlar Batını unsurlarını da beraberinde getirmişler ve bu durum Osmanlılar zamanında Balkanlara da yayılmıştır.

1. Tasavvufun Tanımı

Bugün dünya kütüphanelerinin kataloglarında yer alan elyazması ve basılı eserlerin beşte üçü sufi eserlerden oluşmaktadır. Bu üzerinde durulacak bir olgudur. Tasavvuf, Batı yazarları tarafından İslâm mistisizmi olarak adlandırılır. Ancak tasavvuf, aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümünü değil, vahye oturan İslâm dininin, insan ruhundaki mistik eğilim ve ihtiyaçlara cevap veren donelerinin kurumsal bir toplamıdır. Gerek Hint, gerek Hıristiyan mistisizmleri ve gerekse Yeni Eflatuncu mistisizm tasavvufta yer alan birçok konu ve kavramı içermiş olmalarına rağmen sufilikten farklı sistemlerdir. Mistik düşünce ve yaklaşım insanlığın ortak mirasıdır, tasavvuf ise dinsel bir mistisizmdir. Bu münasebetle felsefi bir mistisizm olan Yeni Eflatunculukla ilk anda ayrılır.²³⁹ Mesela *nirvana* Hint mistisizminin esasıdır. Sufilikte ise karşılığı olan *fena fillah* olmak başka bir anlam taşır.

Allahın isimlerinden birisi de Batın’dır. Allah Zahir olduğu gibi Batın’dır da. O halde varlıkta her zahirin arkasında bir batın, her zuhurun

Drame de Kerbela dans la tradition Turque”, *Revue des Etudes Islamique*, 1966, p.133-148, Paris 1967.

²³⁸ Bkz. Farhad Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, Doruk Yay., Ankara 2002, ss. 139-459.

²³⁹ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhunu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut, İst. 1999, s.17, 19.

arkasında bir belirgin olmayan vardır. Çünkü bütün tanrısal isimler gibi Batın isminin de bir tecellisi olmak gerektir. Gerek ilahi, gerekse beşeri dinlere bakıldığında hepsinin kendi inanç ve sistemlerine göre bir mistik hayatının olduğu görülür. İslâm dünyasında ortaya çıkan mistik-deruni hayata, ruhani fikir ve hareketlere tasavvuf adı verilmiştir. Tasavvuf İslâmi kaynaklardan hareketle dini prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren, renklendiren, yaşayan, başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifadeyle tasavvuf, Kur'an ve hadislere ters düşmeyen, insanın iç dünyasına ve gönül terbiyesine ağırlık veren, dünyanın faniliğini işleyen kalbi davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemidir.²⁴⁰ Birçok tanımı yapılan tasavvufta ortak nokta; aşkla ve sadece Allah rızasını gözeterek İslâm'ı yaşamaktır. Türk insanı için İslâm'la tasavvuf eşanlamlıdır.

Tasavvuf, İslâmi kaynaklardan hareketle dini prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen derinleştiren, yaşayan ve başkalarına da aktarmaya çalışan bir faaliyettir. Sözcük anlamı itibariyle yol, usul ve tarz anlamına gelen tasavvuf, sufi ilimlerine verilen addır. Tasavvuf bir gönül terbiyesidir, dolayısıyla konusu insan, gayesi ise insanın kalbi yönünü eğiterek, olgunlaştırarak kemal derecesine ulaştırmaktır ki, bu noktaya ulaşan kimseye *insan-ı kâmil* denir. Tasavvuf hayatı tarikatlardan ibaret değildir. Tarikatların ortaya çıkışında beş asır önce İslam tasavvufu oluşmuş, sistemleşmiş ve yaşanır hale gelmiştir.²⁴¹

Tasavvuf kelimesinin sufi kökünden geldiği kabul edilmektedir. Sufi kelimesinin, çıktığı köken olarak çeşitli fikirler öne sürülmüşse de, en çok kabul göreni, sufi'nin, Arapça yün anlamına gelen suftan türediği görüşüdür. *İbn Haldun* da sufilerin genellikle yünden elbise giymeleriyle şöhret bulduklarını belirtmişti.²⁴² Dolayısıyla sufi sözcüğünden tasavvuf kelimesi türerken, bu işin failine de mutasavvıf denilmiştir. A.Y.Ocak sufi sözü ile mutasavvıf kelimesini birbirinden ayrı olduğunu öne sürer. Ona göre mutasavvıf terimi, daha ziyade kendisine mahsus bir tasavvuf nazariyesi ortaya koyup mistik hayatını ona göre yaşayan, bu konuda eserleri bulunanları, sufi terimi ise tasavvufun yalnız pratiğini yaşayan ama eseri olsa dahi kendi tasavvuf nazariyesi bulunmayanları tanımlar. Bu ayırımı göre mesela Sülemi, Mevlana, İbn Arabî birer mutasavvıf, Hacı Bektaş ve Hacı Bayram Veli ise birer sufidir.²⁴³

²⁴⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yayımları, İstanbul 1990, s. 17-18.

²⁴¹ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, 220; M. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.18.

²⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, 467; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 27; Fazlur Rahman, s. 199.

²⁴³ A.Y.Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 160.

Bu kelimenin Yunanca *sofos* kelimesinin Arapçalaşmasından kaynaklandığını öne sürenler de bulunmaktadır. Biruni'nin (1048) bu görüşü, bazı oryantalistler, Nöldeke ve Massignon tarafından çürütülmüştür. Mistisizm denen kâinat ve insan görüşü ile yaşayışının İslâm'daki şekline tasavvuf denir; sufi hayata girdiğini ifade etmek üzere yünden yapılmış bir elbise (sof) giyilmesi geleneğidir.²⁴⁴ Gölpinarlı, din felsefesine verilen *Kelam* adının Yunanca *logos* kelimesinin Arapça karşılığı olduğunu belirtirken, felsefe ve feylesof kelimelerinin *sofos* kelimesinden meydana geldiğini, tasavvuf'un da Yunanca *sobia* kelimesinden türediğini öne sürmüştür.²⁴⁵ Kur'an'da sufi kelimesi geçmediği gibi, Peygamber zamanında da bu söz kullanılmamıştır. Daha sonraları hadislerden ilham alarak veliler, birtakım isim ve sıfatlarla anılır oldular. Bunlardan en ilki ve yaygını *abdal* kelimesidir. Abdal anlayışının ortaya çıktığı sıralarda bu terim, abid ve zahitlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanılmıştır. Nitekim abdal hadislerini nakleden Ahmed b. Hanbel, yeryüzünde muhaddislerden başka abdal tanımıyorum derken, İmam Şafi ve İmam Buhari'nin abdal sözünü beğendikleri kişiler için bir takdir ifadesi olarak kullandıkları belirtilmektedir.²⁴⁶

Hıristiyan dünyasında da sufiliğin karşılığı olan mistik düşüncenin temelinde, ilahi bilgi ve gizli tutulması gereken sırları vardır ve bu olayı birbirine aktaran gizli tarikatlar olmuştur. Latince kaynaklı mistisizmin kelime kökeninde, gizli olmak, dilsiz olmak anlamları vardır. Mistisizm de hakikatin mistik yolla kavranabileceğini kabul eder.²⁴⁷

2. Tasavvufun Kaynağı ve Gelişmesi

Fıkıh ve kelam gibi ilimler İslam'ı anlamak için akli kullananlardır. Fakat din bir yerde akli aştığından bu teorik bilgiler birçoklarını doyurmamış, aklın açıklamalarını yetersiz bulanlar İslam'ı bizzat nefislerinde yaşamak suretiyle onun özünü yakalamak istemişlerdir. Tasavvuf sufilerin zühd ve takva hayatı ile başlamış sonraları felsefi çıkır haline dönüşmüştür. Türk düşünce tarihinin önemli bir bölümünü oluşturan tasavvufi ekollerin, esaslarını Kur'an ve sünnetten aldığı genel bir kabul görmüştür. Tasavvufun menşesini, onun ne ölçüde İslâmi olduğunu ve İslâm dini karşısında ne ölçüde dış etkilerin özellikle Hıristiyanlık ve Gnostizm'in etkileri sonucu meydana geldiği tartışılmıştır. İnsan-ı Kâmil denilen en üst seviyeyi yakalamanın yolu ahlaki terbiyeden geçeceğine olan inanç, İslâm düşüncesinde tasavvufun bu ekseninde gelişmesini sağlamıştır. Ahlak açısından temizliği amaçlayan ve gönüllerin doğrudan Tanrı'yla birleşmesini

²⁴⁴ Theodor Nöldeke, *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, C. 48 (1894), s. 45-8; Massignon, "Tasavvuf", *İslâm Ansiklopedisi*, XII/1, 26.

²⁴⁵ A.Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 145.

²⁴⁶ Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İst., 1997, s.135.

²⁴⁷ Bkz. M.Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 11-17.

isteyen mistik eğilimin köklerini bizzat Kur'an ve sünnet gibi kaynaklarda bulmak mümkündür. Kur'an'da geçen tevbe, zühd, sabır, muhabbetullah, mehafettullah, zikir-tespih, tevekkül-teslimiyet, tefekkür-murakabe, ihlas vb. ıstılah ve ameller, tasavvufun oluşmasında Kur'an'ın rolünü göstermek için kullanılmıştır.²⁴⁸ Çeşitli sufiler ve tarikat mensupları tasavvufun Kur'an ve hadislerin kaynaklık ettiğini hatta ilk sufilerin muhaddisler olduğunu iddia ederlerken, Nicholson ve Massignon gibi müsteşrikler İslâm dışı tesirleri de kabul ederek İslâm'ın kendisinden doğduğu görüşünü benimsemişlerdi.²⁴⁹ Roger Garaudy ise tasavvufun kaynağının kesinlikle Kur'an olduğunu öne sürmüştür.²⁵⁰ Tasavvuf, ibadeti mekanik bir eylem olmaktan çıkarır. Gerek Kur'an'daki zühd ve takvayı teşvik eden ayetler, gerekse güzel ahlakı ve ihsanı öven hadisler tasavvuf için bir kaynak ve başlangıç olarak gösterilir. Sünni teoloji, Kur'an tarafından celbedilen gaybı sezgisel görme gücü ile sürdürülen Batını inançtan daha çok nassçılık ve entelektüel mutabakat ile karakterizedir. Kur'an tarafından desteklenen ferdi sezgisel deneyim, hayatîyetini ezilerek kaybetmeye direndi ve gittikçe artan güç ile dinin rasyonel ve mantıkî yorumlanmasına karşı sezgisel yorumun geçerliliğini idame ettirdi ve bu itirazdan sufi hareketi doğdu.²⁵¹

Tasavvufun esaslarını, Kur'an'dan ve sonra da Peygamber'in ruhani hayatını ilham alarak doğduğu kabul edilmekle birlikte dış etkilerin rolü inkâr edilmemelidir. Tasavvuf, İslâm kaynaklı olup Müslümanların manevi hayatının tabii bir neticesi olarak zühde dayandırılır, Zühd, ahirete yönelmek için dünyadan el etek çekmek, elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine ve nefsin dünyevi isteklerine yer vermek ve ciddi bir dini hayat yaşamak olarak tarif edilir.²⁵² Miraç olayının tasavvuf tarihi için ayrı bir önemi vardır; kendi miraçlarından bahseden sufiler vardır. *Namaz müminin miracıdır* prensibi de buna işaret eder. Sahabenin zühd ve takvası, hadisler, mesela "gizli bir hazine idim bilmeyi sevdim ve mahlukatı yarattım, nefsini bilen rabbini bilir, ölmeden önce ölünüz vs. hadis ve ayetlerle tasavvufî düşünce arasında ilgi kurulmuştur.²⁵³

H.Ziya Ülken tasavvufu üç kaynağa dayandırır. Bunlar, Nesturî mütercimler vasıtasıyla Yeni Eflatuncu fikirler, Kur'an ve İslâm kelamcılarında başlayan dogmatik esaslar ve muhtelif sosyal teşekküllerin mahalli ihtiyaçları, örf ve adetlerdir.²⁵⁴ İslâmiyet'in ilk asırlarında hiç yokken sonraları, İran, Hind, Yunan fikirlerinin ve kısmen de Hıristiyanlığın tesiriyle -unsurlarından en fazlasını da

²⁴⁸ Bkz. Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s.29-30.

²⁴⁹ Nicholson, *Fi'ı-Tasavvufi'l-İslâmi*, Kahire 1956, 112; Massignon, "Tasavvuf", *İ.A.*, XII/1, 26-28.

²⁵⁰ Roger garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, İst.1990, s. 32-42.

²⁵¹ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s.225.

²⁵² *Risale-i Kuşeyri'den* naklen Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s. 23.

²⁵³ M.Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 49-90; Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 200.

²⁵⁴ H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.96.

İslâm'dan almak şartıyla-teşekkül eden tasavvuf mesleği, az zamanda bütün İslâm ülkelerini kaplamıştı.²⁵⁵

Tasavvufun İslâm'la münasebeti konusunda 19.yüzyıl Oryantalizmi, "Eski Orta Doğu ve Asya mistisizminin İslâmi söylemler altında yaşayan bir kopyası" olarak özetlenebilecek genel ve yüzeysel bir yaklaşım ortaya koydu. Buna karşı muhafazakâr Müslümanlar, tepkisel bir refleksle, tasavvufun esas itibarıyla Kur'an ve sünnet kaynaklı bir anlayış olduğu dolayısıyla İslâm'ın özünü oluşturduğu tezini öne sürdüler. Buna delil olarak da Kur'andaki *takva* kavramını temel aldılar. Böylece zühd ve takvayı tasavvufla özdeş gördüler.

Bu yaklaşımla tasavvufun, İslâm'ın ikinci asrındaki zühd ve takva hareketiyle ilgisi kabul edilebilir görülsede tarihsel sürecin tahlili, asıl, Asya ve Orta Doğu mistik kültürleriyle temaslar başladıktan sonra, doktrinel ve ritüel nitelik kazanarak tasavvuf dediğimiz olgunun meydana çıktığını açıkça gösteriyor.²⁵⁶ İslâm sosyal tarihinde ortaya çıkan zühd kavramı, o dönem İslâm toplumundaki çok önemli siyasal ve sosyal değişimlerle sınıksız bağlantılıdır. Dolayısıyla zühd hareketi, yeni Müslüman nesillerle eski nesiller arasındaki Müslümanlık anlayışı ve yaşantısı farklılaşmasının, İslâm'ın ilk yıllarına hasret çeken eski nesil içinde ortaya çıkardığı bir çeşit pasif tepkiyi yansıtır. Bu pasif tepki çok geçmeden mistik bir nitelik kazanarak İslâm toplumları içinde sosyal bir harekete dönüşecektir. Bu hareketin merkezi İslâm'ın anavatanı, Hicaz bölgesinden ötelede *Verimli Hilal* (Mısır, İran, Irak, Suriye) denilen İslâm'ın ilk yayılacağı yerlerdir. İslâm toplumundan sıyrılabilmenin bir tek yolu vardır: O da alternatif bir İslâmi toplum kurmaktır. Sufilik bunun yollarından biri olmuştur. Sufilik alternatif bir İslam âlemi olarak resmi İslam'ın negatifi olarak onunla yan yana ve iç içe yaşamıştır. Sufilik öncelikle Arapçılığın üstünlüğüne karşı sonradan İslâm'ı benimseyen milletler arasında İslamiyet'in bu gediğini bir protesto olarak kullanmışlardır. İslam İran'a geldiği zaman idareciler bir dereceye kadar İslam'ın Arapların üstünlüğünü sağlayan bir yapı olarak çalışmasını kabul etmişler fakat alt tabakalar İslam'ın bu anlayışına karşı tepki göstermişlerdir. Bu tepkileri Şiiliğin aşırı şekillerini veya Hariciliği kabul etmelerinde gözükmiştir.²⁵⁷

Allaha tevekkül ve aşk söz konusu olduğu sürece bu konudaki düşüncelerimiz bizi, onların ön plana çıkmasının toplumun fikri ve ruhani hayatı içinde yer alan gelişmelerin bir sonucu olduğu kanaatine iletmektedir. Hissi idealizm (tevekkül ve ilahi aşk) toplumun içinde bulunduğu duruma yani dünyaya önem veren bir realizme siyasi faaliyete, iç savaşa ve hukuki sistemin gelişmesine gösterilen bir tepkiydi. Bu gelişmedeki dış faktörler ise İslâm'ın kendi bünyesinde doğan bir ilk yönelişten daha sonra gelmesi gerekir.²⁵⁸

²⁵⁵ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 16.

²⁵⁶ Bkz. A.Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK Ank. 2005, s.XV.

²⁵⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 91.

²⁵⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.197.

Sufilik ilk iki asır içinde kendiliğinden ortaya çıkan münferit bir hadise iken, zamanla bir ulema sınıfı ortaya çıkınca tasavvuf geniş halk kitlelerine cazip gelen bir müessese haline geldi. Eski dini inanç kaynaklarından aldıkları malzemelerle Kur'an'daki kıssaları genişleterek halk kitleleri üzerinde güçlü bir etki yaptılar. Hristiyan din adamlarının da genellikle yaptığı gibi, başlangıçta sadece bir zühd ve takva hareketi olarak başlayan ve daha sonraları Hristiyanlık, Neo-platonizm, Gnostizm ve Budizmden birçok unsurları kendi içine alarak ve mistik, teosofik ve panteistik devrelerden de geçmek suretiyle senkretik (uzlaştırmacı) bir hareket haline dönüşmüştür. Böylece tasavvufun, İslâmi bir temelden hareketle Emevi ve Abbasi devletlerinin olabildiğince uzanan geniş toprakları üzerinde Mecusilik ve Maniheizm gibi İran veya Budizm gibi Hind kökenli mistik dinlerle Hellenistik dönemin Gnostik ve Neoplatonik felsefi etkileriyle ve nihayet köklü bir Yahudi ve Hristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye bölgelerindeki mistik kültürlerle birleşerek yarattığı bir sentezin ürünü olduğu ileri sürülebilir.²⁵⁹ Aşağıda görüleceği üzere gerek tarih gerekse tasavvuf kaynaklarında, bu görüşü teyit edecek birçok veriye rastlamak mümkündür.

İşte tasavvuf dediğimiz mistik bir takım teoriler temelinde gelişen asıl sufilik akımı ise Abbasiler'in ilk yüzyılını takiben bu altyapı üstünde eski İslâm öncesi çevre mistik kültürlerle temas sonucu, çok tabii bir şekilde kendiliğinden oluşan bir sentez olarak doğdu. Bu sentezin oluşmasında Kur'an'ın pek çok ayeti ve kavramı kullanıldı. Bu kavramların içi, bu mistik kültürlerden ödünç alınan muhtevalarla dolduruldu; ayrıca başta Peygamberin bizzat kendisi olmak üzere *Ashab-ı Suffa* tabir edilen bir kısım sahabe ile bazı ilk dönem İslâm büyüklerinin tarihsel hayatları deforme edilerek bu yeni kavramlara uygun hale getirildi. Bu çabada aynı zamanda ulema içinde tepkiye neden olmamak için Kur'an'a ve İslâm'ın ilk yıllarına dayandırılan bir meşruiyet temeli bulma gibi çok önemli bir faktör de rol oynadı.²⁶⁰

Tasavvuf, bir doktrinler manzumesi olmaktan çok, dini alanda bir düşünce ve duyuş tarzıdır. İslâm'daki tasavvuf, İslâm ve Kur'an entelektüelizmine ve bunların bir sonucu olarak ortaya çıkıp gelişen formalizme karşı gösterilen reaksiyonu temsil eder. Psikolojik yönden onun temeli, insanın bir şahsiyete ulaşma, ya doğrudan doğruya veya deruni tecrübelerle uluhiyete (vahdaniyet) ve dini gerçeğe varabilme hususunda sahip olduğu kuvvetli arzu ve iştiyakta aranmalıdır. Peygamberin Allah ile olan kendine has ilişkisi tasavvufi bir vecheye de sahipti; yani onun bu ilişkisi ilahi huzura Allahın varlığına dair doğrudan bir bilinçlenmeydi. İşte bu yüzden mutasavvıflar kendilerini hadislerde yer alan Peygamberin sıralarla ilgili öğretiminin gerçek açıklayıcıları olarak göstermeye başlamışlardır.²⁶¹

²⁵⁹ A. Y. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 164.

²⁶⁰ A. Y. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 167.

²⁶¹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İst. 1980, 2.cilt, s. 666.

Kal (söz)'den çok hal'e önem veren tasavvuf düşüncesi, İslâm'ın bilgi teorisi anlayışına *marifet* esasını getirmiştir. Sufiler bilgi kaynağı olarak akıl ve nakli kabul etmekle birlikte en fazla önemi ilham ve keşfe verirler. Salt akılcılığın bilgiye ulaşmada güvenilir bir yol olmadığını düşünürler. Tasavvuf hareketi, özellikle başlangıcında teorik araştırmaları ve akli bir yana iterek, kal değil hal olmayı arzu etmiş, dini, mistik bir deney peşinde olmuştur.²⁶² Zira keşf ve ilhamın bilgisi doğrudan ve kesindir. Kişinin kendi derinliğinde yaşadığı bir tecrübedir. Tasavvufi bilginin bir diğer özelliği ise, Batınî oluşudur. Tasavvufa mistisizm denilmesinin sebebi budur²⁶³. Böylece sufiler kelamcı ve hukukçuların itaat ve şeriatın gereğini yerine getirme ile ilgili görüşleri karşısına; aşkı ve saf Allah'a gönül vermeyi çıkarıyorlardı. Zahiri şeriatın yanında Batınî şeriat da doğuyordu. Tasavvufun bütün sufilerde aynı tarzda cereyan etmediği görülür. Kitap ve sünnete uyan tasavvuf ehlinin yanında şeriatın zahiri hükümlerine önem vermeyen ve kaba bir ibahaya varan, kurdukları sistemi dünyevi amaçlara alet eden hareketi ile inancına ters düşen İslâm dışına çıkan yanlış olan görüşlerini yaymak için mücadele eden sufiler de olmuştur.²⁶⁴ Tasavvuf, İslâm'ın yaradani yaratılıştan ayırmak suretiyle ortaya koyduğu *tevhit* ilkesine mukabil, yaratılanın yaradanın tecellisinden, zuhurundan başka bir şey olmadığını varsaymak teorisine dayanmaktadır. O bu ayrılığı ortadan kaldırmaya çalışan bir mistik felsefe olarak İslâm tarih ve kültüründe ortaya çıkmıştır. Tasavvuf bu ikiliği ortadan kaldıracak aracı bir kavram da geliştirmiş, oryantalistlerin *universal man* şeklinde, tanımladıkları *insan-ı kâmil* denilen ideal insanı simgeleyen bir aracı kavram, üstün ilahi sıfatlarla donatarak –bir anlamda zımnen adeta İslâm'ın peygamberlik kurumuna rakip olarak geliştirdiği- velayet teorisi içine yerleştirmiştir. Gerçekten de sufilerin telkinleri evrenseldir, dinler üstü ve din, dil, ırk ve mezhep ayırımı yapmadan tüm insanlığı kapsamaktadır.

İlk zahitler, pek yoksul oldukları ve yerleri-yurtları bulunmadığı için mescitte yatıp kalkanlar arasından çıkmıştır. İslâm'ın ilk siyasi olaylarıyla birlikte, Hasan'ın Muaviye tarafından (ihtimal de olsa) zehirlenmesinden, hele Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinden sonra Hz. Ali oğullarıyla araları açılan Emevilerin en üst toplumsal sınıfı oluşturması ve bu sınıflaşmadan memnun olmayanlar, kendilerini tamamen zahitliğe vermek zorunda kalıyorlardı. Bunların bir kısmı Müslümanlıktaki kardeş kavgasından bezenlerdi. Peygamberin pek yakın gösterdiği kıyametin büsbütün yaklaştığına bu fitneyi delil sayan bu kısım arasında iki tarafa da küserek namazdan başka hiçbir şey için ölünceye kadar bucağından çıkmamaya kara verenler olduğu gibi insanları ve gayri memnunları şiddetli vaazlarıyla zahitliğe teşvik edenler de vardı. Bir kısmı da Emevilerin aleyhinde olduklarından zulme uğrayan Ali oğullarının taraftarı olmuşlardı.

²⁶² Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 175.

²⁶³ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s.176.

²⁶⁴ Muhammed Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341, s.193; M.Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.III, 417.

Böylece sahabeye ve Ehlibeyte taraftar ilk zahitler meydana gelmişti. Bunların telkinleri, sözleri, rivayet ve hikâyeleriyle zahidane bir tasavvuf edebiyatının ilk örnekleri de ortaya çıkmıştı.²⁶⁵

İslâm medeniyetinde tasavvuf cereyanı, bütün fikir hareketleri arasında en fazla aktif olanı, sosyal hayat üzerinde en fazla tesir icra edenidir. İslâm'ın ilk Müslümanlar arasında çeşitli derecelerde yerleştirdiği şey, Allah'ın adaleti önünde büyük bir sorumluluk duygusu içinde bulunmaktı. Bu duygu, onların davranışlarını dünyevi alandan ve mekanik bir şekilde şeriata uyma derecesinden çıkarıp ahlaki faaliyet alanına yükseltti. Dindarlığın özü, takva veya ahlaki ideal karşısında duyulan sorumluluktur. Bu duygu sahabelerin bir kısmında ameli bir derinlik kazandı ve onlar fiillerinde özel bir deruniliğe ve ahlaki basiret derecesine ulaştılar. Peygamber'den sonra Medine'deki dindarlığın çekirdeğini oluşturan ve ilk dönem sufileri olarak *Ebu Zerr Gıfarî*, *Veysel Karanî* gibi sahabe örnekleri temsil etmekteydi ve muhaddislerle karışmıştır. Sufilerin, Hz. Peygamber'in ruhani mirasına sahip olduklarını öne sürmeleri büsbütün hayal ürünü değildi. Bu durum 8.yüzyıllarda hızla gelişen İslâmi zühdün temel taşı oldu.

İlk dört halifenin yaşadıkları dini ortamdaki sade dini hayatın geniş ölçüde zıddını yaşayan Emevi saltanatının yeni yöneticilerin pek de dindar olmayan ve dünyevi amaçlara yönelik tutumları karşısında sert tepkiler gösterildi. Bu anlamda hâkim olan hareket, ahlaki niyet ve salikin derinlik kazanmasını amaçlayan saf bir ahlak hareketidir. Sahabe döneminde başlayan iç problemler, Hariciliğe ve onun doğurduğu siyasi tartışmalara şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan inzivaya çekilme politikasından da güç aldığı anlaşılmıştır. Peygamber'in hayatta olduğu bir dönemin sonlarını bizzat yaşayan veya bir sonraki nesle mensup bulunan zahidler, değişen siyasal ve sosyal şartları ve sonuçlarını anlayamadılar. Kendilerinkinden farklı bir takım dünyevi değerlere yönelişin yarattığı yeni düzeni kabullenemediler. Bu yüzden dünya nimetlerine ihtirasla bağlanan bir toplum hayatının kötülüklerinden kaçmak için inzivaya çekilmek ve kendilerini olabildiğince koyu bir dini yaşantıya adanmak suretiyle bir anlamda bu değişimleri, toplumdan kendilerini soyutlayarak protesto ettiler. Bu protesto hareketi, sözü edilen tepkiden başka hiçbir nazari mistik temele dayanmadığı gibi organize bir hareket de değildi. Bu akım içinde, yaşadığı dönemden çağlar ötesine uzanan etkisiyle şöhret bulan bu dönemin ilk temsilcileri Hasan-ı Basri, Veysel Karani, Malik b. Dinar, Herem b. Hayyan gibi zahitlerdir. Dolayısıyla sufi geleneğinin sonradan bizzat kendi kökeninde gösterdiği prototipler olan bu isimler, sonraki dönemlerin mistik teoriler üreten gerçek anlamdaki mutasavvıflarına benzemekten çok uzaktır. Bu dönem, sufiliğin zühd ve zahidler devri olarak kabul edilebilir.²⁶⁶

²⁶⁵ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 144.

²⁶⁶ Bkz. Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü Ve Tarikatlar*, s. 97-120.

Bunlarda aşktan ziyade korku, geniş bir görüşten fazla dar zahitlik, irfandan ziyade tahammül edilmeyecek kadar sert ibadet ve riyazet hâkimdi. Zaten bir yandan Hint ve İran'la, bir yandan da Roma ve Bizans'la temas eden Müslümanlıkta bu zahitleri yoğuracak, yollarını kuvvetlendirecek örnekler vardı. İlk Müslüman zahitler de Hintli ve Hristiyan zahitler gibi riyazete, seyahate, azık almaksızın çöllere dalmaya başladılar. Fakat esasen teessüri hayat, cezbeyle müsaitti. Bu bakımdan Müslümanlıktaki iman kuvveti ve ibadetteki ihlas derecesine Tanrı'ya yaklaşma, esasına karşılık bu zahitlerde bile varlıktan geçme, Tanrı'ya ulaşma ve onunla birleşme tarzı belirtisi vardı.

Sufi kelimesinin ne zaman ortaya çıktığı kesinlik kazanmadıysa da tasavvuf kaynaklarına göre İslâm tarihinde ilk tekkeyi kuran ve ilk sufi namını alan Ebu Haşim-i Kufî'dir (767).²⁶⁷ Bu zatın unvanı, sonradan zahitlerin genel adı oldu, mesleklerine de tasavvuf dendi. Tasavvuf bu yüzyıldan itibaren Bağdad'ta gelişmeye başladı. İslâmiyet'in İran ve Yunan medeniyetleriyle temasa geçmesinden sonra, 8. asırda tasavvuf gerçek anlamda oluşmaya başlar.²⁶⁸ Bir zümre haline gelen zahitler, bu yüzyılda, içlerinde yine şehir-şehir dolaşanlar yahut çöllerde yaşayanlar bulunmakla birlikte yerleşmeye başladılar ve Kufe gibi, İran medeniyetiyle yüz-yüze gelmekle kalmamış, çeşitli medeniyetlerin bakiyelerini Müslümanlıkla yoğurmuş bir şehirde doğan Ebu Haşim-i Kufî, Şam gibi Roma medeniyetinin izlerini taşıyan ve bir asra yakın devlet merkezliği yapan Şam'da ilk tekkeyi kurdu.²⁶⁹ Bu gelişme sufilerin yerleşmeleri ve dergâhlar kurmalarıyla başlıyordu. İçlerine bilginler de karışan sufiler, yavaş yavaş riyazeti ikinci plana atmışlardı. Riyazetin yerine artık aşk ve irfan geçmekteydi. Aynı zamanda tasavvufta inançların, geleneklerin, muhite hâkim olan örfle hâkim mesleğe mensup nüfuzlu şahsiyetlerin tesirleriyle töreler, adetler meydana gelmeye, özel kisveler, giyim tarzları ve mensuplar arasında mertebe ve dereceler belirlemeye, hatta esas bir olmakla beraber bazı hususiyetler yüzünden nüfuzlu şeyhler etrafında topluluklar vücut bulmaya başlamıştı.²⁷⁰

9. yüzyılda Müslüman entelektüel iki gruba ayrılmaya başlıyordu ve dini ilimler arasında ilk disiplin hukuk ilmidir. Zühd hayatında ahlaki bir duygu olarak üzerinde durulan Kur'an'ın tevekkül kavramı bazı çevrelerde dünyayı reddetme biçiminde ortaya çıkan aşırı bir doktrine dönüştü. İslâm'ın kalıplaşmış somut ve hukuki formülasyonuna bir tepki olarak ilk zühd hayatı sufiliğe kesin olarak dönüşmeye başladı.²⁷¹ Tevekkül nazariyesinin gelişmesi doğrudan doğruya sufiliğin ana kavramı durumundaki insan-Allah ilişkisi istikametinde oldu. Sufiliğin ikiz kavramları olan lütf ve aşk tek bir duygu içinde eridi.

²⁶⁷ Bk. Câmî, *Nefehâüt'l-Üns, (Lami Tercümesi)*, İst. 1270, 86.

²⁶⁸ H. Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 95.

²⁶⁹ F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 16; Gölpinarlı, *Yunus Emre*, Altın Kit., İst. 1991, s. 481.

²⁷⁰ Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 147.

²⁷¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 195.

İnzivaya çekilme düşüncesi ve ibadete dayalı zühd devrinden sonra, 815'ten itibaren Cüneyd-i Bağdadî (ö.910) ve Hallac-ı Mansur (ö.922) gibi sufilerle ilim, marifet ve vecd halini almış, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud prensibiyle de bir tasavvuf felsefesi cereyanını doğurmuştur. Bu dönemde zahitlerin ikinci plana attıkları marifet, ilim ve vecd hallerini ön plana geçirirken, ameli, taati ve zühdü onlara nispetle aynı oranda koruyamadı. Tasavvufun bir sentez olarak tarih sahnesine çıkması 9.yüzyıldan itibaren söz konusudur. İlk mutasavvıflar diyebileceğimiz tasavvuf hareketinin ilk temsilcileri; Maruf Kerhî (815), Bişr Hafî (841), Zünnün-i Mısrî (860), Ebu Hafs Haddad (873), Bayezid-i Bestamî (875), Hamdun Kasar (884), tasavvufu sulhu olmayan bir savaş olarak tarif eden Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur gibi genellikle bu ve müteakip asrın insanlarıdır.

Bayezid-i Bestamî, sekre, cezbeye ve vecd hallerine ağırlık verirken, zahiri hükümlere aykırıymış gibi görünen taşkınlıklar, aşırılıklar dikkat çeker. Bağdad sufilerinin tartışmasız üstadı "sufî muhaddis olmak yerine muhaddis sufî olmayı yeğleyerek" tasavvufu İslam vahilerine oturmayı gaye bilmiş Cüneyd Bağdadî, itidale, zahiri hükümlere riayet etmeye özen göstermiştir.²⁷² Kuşeyrî ve Gazalî gibi mutasavvıflar, kelama ve akılcı düşünceye mümkün olduğu kadar yakın durmaya çalışmışlar; kelam âlimi olmakla birlikte keşf ve ilhama önem vermişlerdir. Tasavvuf anlayışlarında akla fazla önem vermiyormuş görüntüsü veren, Beyazid-i Bistami, Hallac-ı Mansur, Mevlana, Yunus Emre, Attar gibi sufilerde bu hal açıkça görülür.

Daha ilk zamanlardan itibaren ulema-yı rüsum, bunların yollarını, dinde olmadığı halde din adına sonradan meydana getirilen kötü ve görülmemiş bir şey (bid'at) saymışlar, hareketlerini peygamberin, "Dinde aşırı hareket etmekten sakının. Çünkü sizden öncekiler, dinde aşırı hareketleri yüzünden helak oldular" sözüne uygun olarak aşırı bulmuşlar, Şiî olsun Sünnî olsun, bütün din bilginleri, şiddetle bunların aleyhlerine kalkışmışlardı. Fakat zahitlik halkın sükun ve huzur ihtiyacıyla teselli kaynağı olduğu gibi zahitler de şeriatçılara karşı yollarını Kur'an ve hadisle koruyabiliyorlar, Peygamber soyunun ve sahabesinin hareketlerinde, kendi hareketlerine örnek olabilecek şeyleri buluyorlardı. Hatta bu hareketlerin sahiplerini kendilerinden sayıyorlar, din bilginlerinin hocadan-hocaya, Peygamber'e kadar ulaştırdıkları diplomalarına karşılık onlar da bir sohbet silsilesi kurarak yollarını Peygamber'e götürmeye uğraşıyorlar, içlerinde bu hususta hadis uyduranlar bile bulunuyordu.

Tasavvuf dediğimiz sentezin, İslâm'ın beşiği olan Hicaz'da değil de Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi yüzlerce yıllık eski mistik dinlerin ve kültürlerin izlerini hala canlı bir biçimde koruyan ülkelerde ortaya çıkmış olması dikkate değer. Yukarıda adı geçenler dâhil daha birçokları, köken olarak Hicazlı değil de bu sayılan ülkelerdendir. İslâm toplumunda tasavvufun hangi sosyal ortamda ortaya

²⁷² Hallac ve Cüneyd-i Bağdadî için bkz. Y.N.Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 136-139.

çıkıldığını gösteren önemli bir husus da mutasavvıfların çıktığı sosyal tabanın tespitidir. Tasavvufun sosyal tabanı tıpkı teorik yani doktrin tabanında olduğu gibi esasen İslâm öncesi eski mistik kültürlerin varisi olan *mevali* dediğimiz Arap kökenli olmayan tabaka ile özellikle de eski Mezapotamya topraklarında ilk İslâm fetihlerini müteakip kurulmuş Basra ve Kufe'de -daha sonra bunlara Bağdad da katıldı- yerleşen ve bu tabakayla temasa geçen Arap kökenli yeni nüfus olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Tasavvufun kendini kabul ettirme mücadelesi 11.yüzyıla kadar sürdü. Bu arada mutasavvıflar, ilk teorilerini bir takım tevillerle yumuşatıp ulemanın ve siyasi çevrelerin tepkisini daha az çekecek biçimlere soktular. Ayrıca silsilelerini Ashab-ı suffa denilen Peygamber devrinin ilk bekâr ve zahit bir grup sahabesine ve hem maddi hem manevi silsile olarak özellikle Peygamberin damadı Hz. Ali'ye, onun vasıtasıyla da bizzat Peygambere dayandırmak suretiyle kendilerini meşrulaştırmaya çalıştılar. 10.yüzyıldan itibaren hem düşünceleri hem yaşayış tarzları ile tasavvufla Sünni İslâm'ı kaynaştırmaya çalışan sufiler ortaya çıktı. Bahsedilen şekilde gelişmesini sürdüren tasavvuf hareketi, zaman içerisinde değişik anlayışlar tarafından temsil edilerek akla fazla önem vermeyen Hallac, Suhreverdi gibi sufiler yanında, Kuşeyri ve Gazali gibi akılla dini nasları uzlaştıran bir tasavvuf hareketi geliştirenler de olmuştur.²⁷³ Sufilikle Sünni kelimeler arasındaki uzlaşma başarılacaktır. Kelam, Eşarî'nin elinde ilk ifadesini bulduğu başlangıç günlerinden beri, kerameti veya sıdıklara has işaretlerin varlığını kabul etmekteydi. Mutezile'ye karşı olan bu görüş tasavvufa verilen bir tavizdi. Akılcı bir filozof olan İbn Sina bile keramet olarak kabul edilen fiilleri, zihin gücünün madde üzerindeki tabii etkileri olarak açıkladı. Daha sonra akide ile ilgili Sünni el kitaplarında velilerin kerametleri daima kabul edildi ve bu fiille, Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunun bir delili olarak ele alındı. Çünkü veli, peygamberin yolunda giden ümmetin bir ferdi idi. Kerametinin bu şekilde yorumlanması sufiler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.²⁷⁴ İlimli bir tasavvuf anlayışının yayılmasında en önemli aşamalardan birini meydana koyan Kuşeyri ve Gazali'nin önemli eserleriyle tasavvuf, 11.yüzyılda dinin bütünleyici bir parçası haline geldi. Gazali, Sünni İslâm'ı yeniden kurmakla kalmadı, tasavvufu batını unsurlardan temizleyerek ıslah etti ve onu Sünniliğin hizmetine sundu. Böylece o, uzun bir tarihi gelişme çizgisinin son noktasını temsil etmektedir. Sufilik onun etkisi sayesinde icma'ın tasvibine mazhar oldu. İslâm yeni bir hayatîyet kazandı ve bu cazibeyle Afrika, Orta Asya, Hindistan ve Anadolu'da geniş kitleleri sınırları içine aldı.

Gazali'den sonra tasavvuf, 11.yüzyıldan sonra tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla, şeyhlerin kerametlerini anlatan menkıbelerin, onların etrafında yarattığı karizmanın da büyük katkısıyla ileriki yüzyıllarda artık Müslüman

²⁷³ S.Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul 1979, s.125 vd.

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 207.

kamuoyunun büyük çoğunluğunun İslâm'dan ayrı düşünemeyeceği hale büründü. Vaktiyle sufileri zındık ve mülhit ilan eden bu kamuoyu bugün, tasavvufu kabul etmeyenleri neredeyse İslâm dışı sayacak noktaya geldi. Bununla beraber, karizmalarını keşif ve kerametlerinden alan mutasavvıf ve sufilerin, gerek siyasal iktidarlarla, gerekse otoritesini bilimsel yetki ve konumundan alan ulema ile arasındaki ihtilaflar hiçbir zaman bitmedi.

11.yüzyıl sonlarına kadarki haliyle tasavvuf olgusuna sosyal tarih perspektifinden bakıldığına; tasavvuf, kendi kültürleri üzerine –dışarıdan üstelik “medeniyetçe daha aşağı” seviyedeki- gözü pek bedevi Arap fatihleri sayesinde hâkimiyet Kur'an İslâm'ın tevhit inancını fazla yalın ve açık bulan köklü ve yerleşik üstün bir kültürün mensuplarınca oluşturulmuştur. Onlar bu kültürü galiplerin inancının kalıplarını kullanmak suretiyle o inanç içerisinde tekrar diriltme yaşatabilme ve koruyabilme çabasıydılar. Bu sebeple tasavvuf, İslâm'ın içinde adeta “*paralel bir din*” şeklinde algılanabilir.

Çeşitli devreler geçiren ve her devrede yeni yorumlarla zenginleşen, 12.yüzyıldan itibaren de ekolleşmeye başlayan tasavvuf hareketleri, alt birimleri olan çeşitli tarikatlar halinde İslam dünyasına ve sınır sahalarına tekke ve dergâhlarıyla birlikte yayılmıştır. Meşhur sufilerin etrafında toplanan insanlar (müritler), onların metotlarını benimseyen bir yol oluşturmuşlar ve bu yola tarikat denilmiştir.²⁷⁵ Bununla birlikte toplumda âlimler ikinci plana itilirken sufiler birinci plana geçtiler. Bunları izleyen hükümdarlar, bunların halk nezdindeki itibarlarından nasıl istifade edebiliriz düşüncesiyle arka planda kaldılar. 13.yüzyıla başlayan ve önemli etkisini göstermeye çalışan bu dönem, günümüze kadar devam etmiştir. Tarikatlar zamanla sosyal hayatın bir parçası durumuna gelmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Türk dünyasında etkili olan ve çoğu Anadolu'da hala etkisini sürdüren en önemli tarikatlar bir kısım kollarıyla birlikte aşağıda kısaca ele alınacaktır. Bir şeyhin karşı konulmaz mutlak otoritesi altında geliştirilen sistematik bir hiyerarşinin hâkim olduğu bu teşekküllerin ilk modelleri arasında hiç şüphe yok ki, daha önceki Yahudi, Hıristiyan yahut Budist tarikatlar vardı. Tezkiretü'l-Evliya veya Nefehatü'l-Üns gibi tasavvuf kaynaklarında bu etkilenmeleri teyit eden örneklerin bulunduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca pek çok tarikatın geliştirdiği İslâmi hiçbir temeli bulunmayan bu sıkı hiyerarşik yapılar, ayin usulleri ve bazı erkân da bu etkilenmelerin tarihsel belgeleridir. Tasavvufun kurumlaşmasıyla 13.yüzyılda gelişen kardeşlik muhiti tarikat, tarikat şeyhi ve mürit ilişkileri, *İslâm'da ruhbanıyat yoktur* hadisine rağmen gerçekleşmiştir. Tarikatlardaki toplu zikir ve ibadet şekilleri, Mesih-deccal konuları, ölümden sonraki hayatla ilgili gelenekler bize İslâm'dan önceki vahdaniyet inancına bağlı inanç muhitlerinden İslâm'a yeni geçenler arasında tarikatların çok miktarda müntesip topladıklarını göstermektedir.

²⁷⁵ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1992, s.109.

13.yüzyılda tasavvuf, İbn Arabî ile bir dönüm noktasını gerçekleştirdi. Onun tarafından metafizik bir sistem halinde geliştirilen *vahdet-i vücüt* teorisi, bütün tasavvuf çevrelerini etkiledi. Neo-Platonist teozofinin büyük ölçüde etkisini yansıtan bu teori, artık İslâm dünyasının her tarafında tasavvufu hâkimiyeti altına aldı. Bu teori ileri boyutlara vardırıılarak değişik zaman ve mekanlarda mesela Hurufilerce panteizm olarak da yorumlanmış ve materyalist bir mahiyet kazanmış olduğunu bu yüzden de siyasi otoritelere karşı tasavvuf kaynaklı birçok toplumsal hareketin doğmasına sebebiyet vermişti.

Tekke ve tarikatlar dönemi, bir bakıma artık tasavvuf teorileri ve felsefesi döneminin sona eriş, münhasıran resmi ayin ve erkân (ritüel) hâkimiyeti devrinin başlangıç dönemi sayılabilir. Dolayısıyla tasavvufun tarikatlar haline dönüşümü, bir anlamda İslâm düşüncesine derin mistik boyutlar katan teorik tasavvufun sonunu hazırlamış sayılabilir ki İslâm dünyasındaki tasavvufun bugünkü manzarası da tarikatlar hâkimiyetindeki bu ikinci dönemin bir uzantısından başka bir şey değildir.²⁷⁶

Bu tarikatların hiç birisi Hicaz bölgesinde doğmamış ve yayılmamış olması hatta bugün de burasının tasavvufa kapalı bulunması dikkat çekmelidir. Artık Orta Doğu'dan başlamak üzere Kuzey Afrika'dan Uzak Doğu'ya bütün İslâm dünyası Orta Çağlar boyunca muhtelif mistik eğilimlerdeki tarikatların teşekkül, gelişme ve yayılmalarına sahne oldu. Bunlar gittikleri yerlerde zamanla mahalli kültürleri özümseyerek kendilerini oraların özelliklerine uyarladılar. Bu sebeple bir tarikatın aynı devirde değişik coğrafi sahalardaki görünümünün birbirinden farklı nitelikler kazanması, olayının tasavvuf tarihinde pek çok örneği olduğu gibi, aynı tarikatın zaman içinde bir takım değişimler geçirdiğinin örnekleri de vardır. Mesela Orta Doğu'da ortaya çıkıp Asya'da, Uzak Doğu'da yayılan Kalenderiyye Haydariyye gibi tarikatlar, oradaki eski Budist ve Maniheizt gibi mistik kalıntıları özümsemek durumunda kaldılar. Kuzey Afrika'da yerleşenler ayin ve erkânını aynı şekilde Berberîler'in mahalli geleneklerine kattılar. Bu ise bir kısım tarikatlar bünyesinde –Rifaîler'deki *burhan* denilen kendine işkence etme ritüeli- gibi aslında İslâm'a yabancı bazı uygulamaların pek çok mitolojik unsurların ve hurafelerin rahatça yer bulmasını sağladı.

Şurasını da ifade etmeliyiz ki tasavvuf ve dolayısıyla tarikat denilen bu sufi teşekküller, 9.yy.dan yaklaşık 18.yy. kadar neredeyse zamanımıza kadar muazzam bir tasavvuf düşüncesi bir batın ilmi geliştirdiler. Zaten tasavvuf bir yerde İslâm'ın Batınî kültürünü ifade etmektedir. Buna paralel olarak edebiyatımızda, musikisiyle, mimarisiyle öyle bir kalemde reddedilemeyecek büyük bir kültür yarattılar. Başka bir deyişle İslâm'ın zahiri bilgisini üreten ulemanın yanında Batınî cephesine dair –her zaman da sıhhatli olmayan- yorumlar üreten birer mektep haline geldiler.²⁷⁷ Bir anlamda tasavvuf, İslâm'ı

²⁷⁶ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu Ve Tarikatlar*, s. 140-166.

²⁷⁷ Bkz. A.Y.Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s.XXI.

anlama ve yorumlamanın; bilgiye ve eşyanın hakikatine ulaşmanın meşru yollarından biri hem de kelam ve fıkı kuru bir dava ve bilgi yığını olmaktan kurtaran bir şerh ve yaşama tarzı olarak İslâmi ilimler içerisine yerleştirilmiştir.

Sufi bilgin Abdülbaki Gölpınarlı, Anadolu'daki sufileri tarif ederken, Türk insanının tasavvufuyla örülmüş düşünce yapısının hoşgörü ve evrensel değerlerle yoğrulmuş olduğunu anlatır: Öyle sufi vardır ki her şeyi Tanrı tecellisi görür, İsa'laşır, sağ yanağına vurana sol yanağını çevirir. Kendisine zulmedene lütfuyla muamelede bulunur, her şeyi hoş görür. Felsefeyle tasavvufu uzlaştırır, vahdet-i vücudçu, sufi bir filozof olur, bu kişi, küfür ve iman kaydında olmayacağı gibi, insanları bu gözle tasnife tabi tutmaz, bazen kendini mehdi ve insan-ı kâmil görüp, gizlenmeye gerek yoktur diyerek ortaya atılır ya can verir yahut da zamanında saltanatını görür.²⁷⁸

Görülüyor ki tasavvuf birdir, fakat temsilcilerindeki telakkilerde şahsiyeti yoğuran tarihi-içtimai ve iktisadi şartların ferdi yetiştiren zamanın ve ferdin mensup olduğu topluluğun bunda büyük rolü vardır. Sufiler bu önemli özelliği ihmal etmemişler, bazı büyük karaktere ve bu karakterin tezahürüne meşrep demişler, bazı büyük sufiler arasındaki aykırılığı bununla izah etmişlerdir. Bundan dolayı her büyük sufünün tasavvufunu, bir yönden değil, birçok yönden ve meşrep bakımından değerlendirmek gerektir.

3.Tasavvufun Türk Sosyal Hayatını Düzenlemedeki Rolü

Ziya Gökalp ve Şerif Mardin gibi sosyologlarımızın bazı görüşlerini esas aldığı Durkheim, toplumun tüm varlığını düzen ve yapılarının dinde ifade edildiğini ve bunu *fonksiyon* kavramıyla anlatıyor. Din, toplumun minyatürleştirilmiş modelini veren bir kurumdur. Dinî ayinler ise, o toplum içinde yaşayan insanların zaman zaman kendi yapılarının sosyal 'anayasa'sını hatırlamalarını mümkün kılan bir 'toplum değerleri doğrulaması'dır.²⁷⁹

Genel kural olarak tüm dinler çift yönlü bir bağımlılık duygusunu ifade eder ve din toplumsal fonksiyonunu dayanışma duygusunu sürekli olarak destekleyerek yapar. Durkheim, ilk olarak, dinin tek tanrılı dinlerin inançları üzerinde modelleşmeyen bir şeklini tasavvur edebilmişti. *Dinsel Hayatın Temel Şekilleri* adlı eserinde dinin kişisel değil, toplumsal bir süreç olduğunu iddia etmiştir. Dinsel şeylere karşı saygı, otoriteye karşı hürmetten başka bir şey değildi. Durkheim bu yoldan şu önermeye varmıştır: Dinsel tapmanın asıl nesnesi toplumun kendisidir.²⁸⁰

Devletle fert arasındaki yapılar ortadan kaldırıldığı, toplumsal seyyaliyet çok daha kolayca sağlandığı İslam toplumlarında fert devlet ile arasında bir tampon

²⁷⁸ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 167.

²⁷⁹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İst. 2007, s. 45.

²⁸⁰ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 46, 49.

vazifesi görecek bir sığınak göremeyince, tasavvuf ve tarikat dergâhlarına başvurmaktan başka çare bulamamıştır. Ümmet duygusu içerisinde yaşayan her Müslüman'da silik bir şekilde de olsa bu cemaatin mevcudiyetinin yüksek bilincine rastlanır. Müslüman pek cahil bir kimse olabilir, pek ilerici bir kimse olabilir hatta kendi geleneksel inançlarına karşı şüpheli bir tavır takınabilir. Buna rağmen kendisini herhangi bir Müslüman gruba bağlayan bir bağla ve bir cemaat hissi ile doğrudan duygusal bağların mevcudiyetinden destek bulur. Tarikatlar burada tüzel kişiliğin fonksiyonunu yerine getirir. Tasavvuf, sığınılacak, kendisinden kuvvet alınacak meşru toplum eyleminin yapılarını tanımlayacak olan, hem koruyucu zırh ve hem de had'dır. İslam toplumunda ümmet bilinci bir tesanüt yaratıcısıdır. İslamiyet yalnız bir din olarak değil, bir sosyal kimlik aracı olarak da çalışmaktadır. Kimlik bunalımını çözemeyenler, selameti İslamiyet'in kendisine sağladığı alternatif imkânlarda, yani, yine tarikatlarda veya onlara benzer dini topluluklarda arayacaktır. Aynı mahallede oturmak ve etnik ya da dinsel ortaklık, yüksek ya da alçak mevkiideki insanları birbirine bağlıyordu.

Tarikatlar bir eğitim merkezi olarak resmi ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlardır. Basit halk tabakalarının ümeraya ve kapıkullarına karşı direnmelerini sağlamışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır. Bununla birlikte halk kesiminden insanların üst tabakalara tırmanabilmenin yollarından biri tarikat ağının devlet içindeki temaslarından faydalanmak olmuştur.

Emevilerden itibaren İslâm yönetimlerinin dünyaperest tutumları ve kötü yönetimleri üzerine, Allah'a varmak isteyen ruhlar tekke denilen barınaklara sığındılar. Tekke İslam toplumunda çok yönlü hizmet verdi. Tekkeler sadece bir ibadet ve zikir yeri değil, bir ilimler akademisi, bir askeri hizmet yuvası, bir güzel sanatlar akademisi, bir misyonerlik teşkilatı vs. halinde bir toplum için en önemli konuların oluşturulup kotarıldığı kurumlardı. İslâm dünyasının hemen her yerinde tekkelerin çoğalmasıyla birlikte vakıflar da çoğaldı. Tekke-vakıf ikilisi İslam toplumunda madde ve ruhu geliştirmede temel kurumlar listesinin en başında yer almaktadır. Daha çok şehir dışı kavşaklarda kurulan ve her şeyden önce gelip geçen dervişlerin birkaç gün için konaklamalarına yarayan küçük tekkeler zaviye adını alır. Bu zaviyeler özellikle kuruluş devrinde Osmanlılarda çok yönlü hizmetler vermiştir. Çeşitli bağışları, adakları, vakıf emlakini rahatça toplayıp tasarruf etme imkânına ulaştırdığı için zaviye kurup çalıştırmak, esas adıyla zaviyedarlık cazip bir meslek haline gelmişti.²⁸¹

Evliya kültü, sufi tarikatları ile toplumun temel ünitelerinin organik bütünleşmesine daha yakın bir samimiyet duygusu geliştirdi. Tekke sistemi kökleşirken her köy cemiyetinin erişebileceği yerde ve şehirlerin her

²⁸¹ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İst. 1980, 43-73; Ö.L.Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S.2, 1942, s. 279-387.

mahallesinde canlı veya ölü velilere sahip olma ihtiyacı belirdi. Yatırlar, türbeler ve bunlara ilişkin mevlitler sadece tarikatlar ve insanlar arasında kendini yenileyici bir bağ oluşturmakla kalmadı, yanı sıra popüler dinde sürekli yeniden canlandırıcı bir unsuru da muhafaza etti. Günlük yaşamın aktiviteleri ve şartları ile yakın ilişki içindeki tabiatüstünün her zaman hissedilen ve neredeyse maddeleşen varlığı, kaba ve çiğ formlarda olsa bile bu tür toplu dini uygulama ve ibadetlerine resmi yapının ibadetlerinde eksik olan bir sıcaklık ve yoğunluk bahşetti.

Sufiliğin misyoner ruhu ve mürşit-mürit ilişkisi yavaş yavaş kurumlaşmaya başlayarak kişisel mistik faaliyetler yerini daha organize yapılara bıraktı. Halkın gönlünde taht kuran şeyhlerce sadaka ve yardımlarla desteklenen tekkeler kuruldu. Bu şeyhler silsilesinin kural ve ibadetleri içinde eğittikten sonra, bazı müritlerini başka merkezlerde ve uzak bölgelerde çeşitli tekke şubeleri organize etmekle görevlendirdiler. Bu tekkelerin merkezi tekke ile irtibatı sürekli devam etti. Bu tip birbirine yakın tekkeler ağı bir yol (tarikât) oluşturur. Bazı dönemlerde bu merkezler esnaf ve diğer sanatkarların loncaları ile entegre olmuş, her lonca ve esnaf birliği bir tarikata bağlanmıştır ve bunlar köylere uç bölgelere kadar yayılmışlardır. Pek çok tarikâtın sadece bölgesel önemi varken daha büyükleri (örneğin Kadiri, Nakşi, Bektaşî) İslâm topraklarının büyük bir kısmına yayılmıştı. Bu yüzden bu tarikâtlar, bütün Müslümanların ideal birliğinin oluşturulmasına hatta Sünni kurumlaşmadan daha da etkili olarak katkıda bulunmuştur. Bu katkı bazı sapkın ve aşırı uçtaki tarikâtların katı Sünniliğe muhalefetine rağmen gerçekleşmiştir.²⁸²

Bu kurumların en belirgin hizmetleri iki noktada yoğunlaşmaktadır; İslâm'ı yaymak ve ferdin ruhsal eğitimi. Tasavvuf ve tarikâtlar tarihini tetkik, bu iki unsurun birincisinin esas, ikincisinin vasıta unsur olduğunu göstermektedir. Moğolların o azgın İslâm düşmanı sürülerin Müslümanlaşmaları bile bu müesseseler sayesinde mümkün olabilmişti. Sonuçta sufi hareket kendi orijinal sessizliğine ve pasifliğine rağmen politik etkileri olmadan Müslümanların sosyal organizasyonlarına çok sıkı kök saldı. Özellikle Moğollardan sonra İran ve Anadolu'da sıklıkla geriye kalan tek sosyal organizasyon şekli sufi kardeşliği idi. Doğal sularak sufilik düşman saldırıları karşısında ve savaşın kaçınılmaz olduğu zamanlarda ilk Müslüman orduların Allah yolunda elde ettikleri başarıları tekrarladılar. Bu kurumların, İslâm'ın, Orta Asya, Kafkasya, Anadolu ve Balkanlardaki Türk toplulukları arasında dış saldırılar karşısında onların milli kimliklerini ve bağımsızlık duygularını besleyen güçlü bir toplumsal faktör haline dönüşmesine vasıta olduğunun pek çok örneği bulunmaktadır.²⁸³ Kabile ayaklanmaları sufi şeyhlerce yönlendirilirdi ve küçük beyliklerin pek çoğu kâfirlere karşı savaşa adanmış emirlerce yönetilen fakat sıklıkla sufi tarikâtı ile

²⁸² Y.N.Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 140-152.

²⁸³ Bkz. A.Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 59.

ilişkili birlikteliklerle organize olmuş gazi devletler idi. Osmanlı devleti 20.yüzyıla kadar varlığını bir gazi devleti olarak sürdürürken doğudaki rakibi Safeviler de Safevî şeyhlerince kurulmuştu.

Sufilerin toplum içinde bu denli itibarlı sayılmalarının bir nedeni de özellikle Selçukluların Ortadoğu'ya intikalinden önce İslâm âlemindeki siyasi istikrarsızlık ve Şii-Batınî cereyanların toplumda meydana getirdiği maddi ve manevi sarsıntı idi. Çünkü sufiler bu kargaşalıktan bunalmış insanları birliğe, beraberliğe, ümitli olmaya, manevi huzura davet ediyor, halk da bu çağrıya uyarak onların telkinlerine uyuyor ve bu şekilde sufiler halk üzerinde derin bir saygınlığa erişiyordu. Tarihte medrese düzen ve hukuku temsil etti, devletle bütünleşti. Duraklama dönemine kadar evrensel hukuk ilmine büyük katkılarda bulundu. Devlet ve hukukla özdeşleşen medresenin İslâm anlayışı da ister istemez düzeni, disiplini, ihlallere karşı cezayı öne çıkardı. İster Alevi ister Sünni olsun tasavvuf ise zulme karşı adalet anlayışından yola çıktı; merhameti, hoşgörüyü, sevgiyi öne çıkardı. Fıkıh kitapları korkutucu cehennem tasvirleri yaparken, Mevlana ve Yunus gibi mürşitler “Nurun da hoş, narın da hoş” idrakiyle anlattılar. Allah'ın sıfatlarından rahman ve rahimin tecellisini bütün canlılarda bütün evrende gördüler, gösterdiler. Hayatın gaileleri, siyasetin fırtınaları ve maişet kavgalarının verdiği yorgunluğu, insanlar bir dergâha minder sererek attılar.

Sufizmin en büyük başarısı, tarikatların, bilerek veya bilmeyerek İslâm toplumunu oluşturan birimlere benzer ve bu birimlere katılan dini organizasyonu gerçekleştirmede muvaffak olmalarıdır. Her köy cemiyeti, kentlerdeki her lonca birliği, her asker alayı üyelerini ortak bir dini bağlılıkta toplayan ve dini ibadetlerine kardeşçe ve komünal bir cazibe veren sufi tekkeye sahipti. Tarikatlar, Türklerin hâkim olduğu sahalarda kendine özgü eğitim ve ritüelleriyle Müslümanların dini duygularını canlı tutmada, toplumların İslâmlaşmasında, sosyal ahenk ve birliğin sağlanmasında çok önemli hizmetleri olmuştur.

Sosyolojik olarak çok tabii görünen bu özümseme sürecinin muhteva olarak yer yer hurafelerle karışık bir Müslümanlık anlayışı doğurmasına karşılık, pratikte önemli bir sonucu da oldu: Tarikatlar aracılığıyla o bölge halklarının, eski geleneklerinden pek ayrılmadan, dolayısıyla büsbütün farklı bir kültür dairesine girmenin yarattığı tedirginliğe meydan vermeden yalnızca kalıpları değiştirerek kolayca mürit olmaları bu vasıta ile Müslümanlığa geçişleri sağlanmış oluyordu. İslâm'ın Asya, Afrika ve Balkanlardaki yayılma sürecinde tarikatların oynadığı roller bugün çok iyi biliniyor. Nitekim Osmanlıların Balkanlardaki fetih hareketlerine paralel olarak buralarda faaliyet gösteren tarikatların yerli halkları yeni yönetime ısındırmaları açısından önemli bir görev yaptıkları ama yaydıkları İslâm tarzının da büyük ölçüde halk Müslümanlığı olduğu tarihsel bir gerçektir. Osmanlı'nın istimalet politikasının bölgedeki sacayağı bu kurumlardı. Tarikatların günümüzün Batı dünyasında da aynı misyonu yerine getirdiklerine, pek çok batılı entelektüel ve sanatçının kendilerine

fevkalade egzotik gelen bu mistik çevreler vasıtasıyla İslâm'ı kabul ettiklerine dair ilginç örnekler vardır.²⁸⁴

Marjinal çizgide gelişme gösteren sapkın sufi zümreler, bu müessesenin istismar edilmesine kapı açmış olmakla birlikte, Türk toplum hayatında oynadıkları rol inkâr edilemez. Gazali zamanında bile tasavvuf perdesi altında Batınîye akidelerini yayanlar yok değildi.²⁸⁵ Ortodoks Müslümanlık insanları inanışlarına göre sınıflandırırken her iki tasavvuf zümresi, büyük bir müsamahayla dinlerin üstüne çıkıyor, herkesi bir görüyor, arifin yani gerçeği bilip anlayan kişinin su gibi, bulunduğu kabın renk ve şeklini alacağını söylüyor, hayrı, şerri nispi ve izafi kabul edip herkesten zuhur eden işin, istidada göre doğru ve yerinde olduğunu telkin ediyordu.²⁸⁶

Bilindiği gibi sufilerin çoğu eser yazmamıştır. Fakat toplum hayatı üzerinde derin ve devamlı etkiler bırakmışlardır. Eser bırakmayanlardan bazıları tarikat piri, bazıları da yaşadıkları ve türbelerinin bulunduğu bölgelerde asırlarca saygı gören sufilerdir. Bunların engin ve derin bir manevi tecrübeye sahip oldukları ve coşkulu bir ruhani hayat yaşadıkları sufi tabakat ve menakıbnamelerde nakledilen rivayet ve ifadelerden anlıyoruz. Mutasavvıflar içinde şairler, sanatkârlar, hattatlar, bestekârlar, yöneticiler, fakihler, müfessirler, müderrisler, hafızlar, imamlar, kelamcılar ve hatta esnaf sınıfı bulunmaktadır. Bazı sufiler sosyal ve siyasal hayata da karışarak tarihte iz bırakacak önemli roller üstlenmişler. Bütün bunlar dikkate alındığında tasavvufu ilgili araştırmalarda geniş literatürden (kaynak) ve pek çok belge ve kaynaktan yararlanma şansı doğmaktadır. Tasavvuf terimlerinin büyük çoğunluğu Arapça olmakla birlikte Farsça ve Türkçe terimler de vardır.²⁸⁷

Tasavvufun nihayi amacı insan-ı kâmil düzeyinde insanlar yetiştirmektir. Dolayısıyla toplumda maddi-manevi yönleriyle sağlıklı ve olgun kişilikli fertlerin yetişmesine katkıda bulunan yegâne ve yaygın eğitim niteliğindeki okulların tasavvuf ve tarikat kurumları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu müesseselerden toplumun, *elinden-belinden-dilinden* emin olduğu insanlar yetişmekte ve toplumda bir otokontrol sistemi oluşmaktaydı. Toplumsal bir barış ve vahdetin de en büyük katkıda bulunanı idi. Yaratılmışların en mükemmeli olarak insanı gören tasavvuf, bu konuda Kur'anla aynı gerçeğe işaret etmekteydi. Yaratılmışların ve eşyanın birliği temel gerçektir. "Bu dünyada bütün varlıklar arasında yalnız insandır ki, var olan her şeyi gerçekten içeren bir vizyon sahibidir..." İnsanda maneviyatın kutuplaşması, en yüksek noktasına erişmiştir. Bütün varlığı

²⁸⁴ Bu konuyla ilgili olarak Nakşibendiliğin İngiltere'deki konumu ve oynadığı role dair bir araştırma için bkz. Tayfun Atay, *Banda Bir Nakşi Cemaatı: Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği*, İletişim Yayınları, İst. 1996.

²⁸⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 199.

²⁸⁶ A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 18.

²⁸⁷ Bk. Mustafa Kara, "Tasavvuf İstilahlarına Dair", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 54-55.

kapsayan anlam, kavrayış, yalnız ve yalnız bu dünyadaki bedeni varlığında yansıyan ebedi gerçekleri hakkıyla idrak eden seçkin bir insanda, *insan-ı kâmil*'de yani *evrensel insan*'da tecelli eder. İnsan-ı kâmil, *al-anmuzecu'l-farid*'dir, yani tüm tanrısal sıfat ve ilişkileri nefsinde toplamıştır.²⁸⁸

Tasavvuf, tamamen Sünnilikle telif edildikten sonra, insan ruhunun eğitilmesi ve insanoglunun rahmani sıfatlarla sıfatlanması suretiyle kâmil bir varlık olarak toplum içinde yerini alması için İslâm dünyasında medreseler yanında, tekkelerde de iki koldan eğitim faaliyeti sürdürülmüştür. Türk toplumu, tekkedeki mutasavvıfları ve tarikat şeyhlerine medreselerdeki âlim ve fakihlerden daha çok değer vermiş, sufi ve şeyhlerin telkinleri, Türkler ilk İslâm'a girdikleri dönemlerden Osmanlıların son zamanlarına kadar, Arapça tedris yapan medrese hocalarının telkinlerinden daha etkili olmuştur.

Emeviler zamanındaki iç kavgalar ve aristokratik gelişme karşısında dünyadan çekilmek suretiyle sert bir züht şeklinde başlayan tasavvuf, bir müddet geçince felsefeyle karışmaya ve bilhassa İsmailîlerin tesiri altında Batınî temayülleri benimsemeye başlamıştı. Bu meslekte zümreler meydana gelmiş, serbest düşünce, tasavvufu elit sınıfa mal etmeye koyulmuş, tekkeler kurulmuş, sufilerde aristokratik bir hayat meydana gelmişti ki yine tasavvuf içinde bu aristokratikleşmeye karşı reaksiyoner bir cereyan da baş göstermişti. İslâmiyet gelişmesini sürdürürken, dışarıdan farklı akidelerden tabii olarak etkilenmiş ve bir düşünce olgunluğuna kavuşmuş idi. İçeriden de bu etkiler, çeşitli mezhep ve mesleklerin doğmasına ve bunlar arasında tartışma ve çatışmaların çıkmasına sebep oluyordu. Fakat bundan önce İslâm'ın kendi içerisinde sırf bir dini anlayışın gelişmesi noktasında en çok siyasi ve iktisadi, kısmen de fikri cereyanlar doğarak derin ihtilaflar ortaya çıksa da sonuçta bunlar İslam bahçesindeki renkli ve farklı kokulardaki çiçekler olarak değerlendirilebilir. Şeriatın zahiri hükümlerine ters birçok dini-vidani düşünce de, adeta tasavvufun ilkel bir sebebi hükmündeydi.

İslâm'da derviş tipleriyle ilgilenmiş olan Alman sosyologu Max Weber, Babaî tipindeki meczup dervişleri, Tanrı'yı müşahede eden ermiş mistikler arasına koyar. Dervişin mücadeleci etkinliği şu inançtan ileri gelir; “Kendisi, kâinatın külli görünüşü içinde merkezi bir duruma gelmiş ve dünya üzerinde bütünlendirici bir etki yapmış olan mistik hakikatlere ermiştir.” Bu tip derviş, Weber'in “mystagogue” “*devrimci mistik*” dediği bir derviş tipidir. Velayetnâmelerde sadakatle çizilen birçok Babaî dervîşi, böyle bir derviş tipini, sürekli cezbe halinde bir meczub abdal'ı canlandırmaktadır. Tırnova kadısı, Otman Baba'dan bir abdalı tarif etmesini istediği zaman, baba, kendisi şöyle cevap verir: “Abdal Allah dışında her şeyden vazgeçmiş kişidir” (“*Abdal oldur kim mecmû-i masiv'Allah'dan geçüb aşk-ı Hakk visalinde kararı ola ki, gaye vücud kalmaya -*

²⁸⁸ H.İnalçık, “Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed”, *Doğu Batı Makaleler I*, s.133.

dahi kendüyü ve mecmu-i eşyayı hatt-i ilahi ve sun-i padişahi bilüb gayrı idraki hakdan baid ola ve sıfatı taklidden zayil olub ayn'al-yakine ere"²⁸⁹).

İşte tarihlerimizde Babaîler, Abdalân-ı Rûm vb. isimler altında yadedilen Yunus Emre, Geyikli Baba, Hacı Bektaş, Emir Sultan vb. ünlü abdalların yaşam ve inançlarını toplumsal açıdan ortaya koyduğu geniş yelpazeli düşünce sistemi ve marjinal zümrelerin, Sünni toplum ve devlet arasındaki münasebetlerin dostluk çizgisinde kurulmasına hizmetleri görülmelidir.

Tasavvuf, İslâm toplumu içerisinde en geniş ve serbest düşünceli sınıfları oluşturuyordu. Meşhur Ebussuud Efendi (1574) ile başlayarak Şeyhülislamlık 16.yy. ortalarından sonra devlete tabi bir müessese olunca din istiklalini yitirmiş, fikir özgürlüğü sufi tarikatlarında muhafaza edilmiştir.²⁹⁰ İslam'ın bağnaz uleması bazı dönemler, kelama ve felsefeye olduğu gibi hatta ondan da daha şiddetli bir tarzda tasavvufa karşı koymaya çalıştılar. Fakat aşkı, müziği, raksı kökünden yasak eden şeriata rağmen tevil yolunu açan, aşkı, manevi yolculuğun (süluk) esası gören, geçici (mecazi) aşkı gerçek aşka ulaşmak için bir köprü bilen, raksı ve müziği helal bilip cezbe vasıtası olarak kabul eden, er mertebesine varmış kadınlar da bulunduğunu söyleyen, kardeşlik dolayısıyla kadının topluma sokan ve ona bir misyon yükleyen ve kadını, ihvan meclislerine sokan tasavvuf, halk çoğunluğunu daha fazla tatmin ediyordu.²⁹¹ Anadolu'da, Osmanlıların merkezîyetçi politikalarıyla hızla ortodoksileştirilen Sünni hukuk, gittikçe Arap ve İran etkinliğine girdikçe kadını toplum dışına itmiş, buna rağmen, çeşitli tasavvuf ve tarikat ekolleri, kadını hep toplumsal hayatın içinde tutmuştur. İlk yıllardan itibaren zühd ve tasavvufa yönelen sufiler arasında kadınlar bulunmuştur. Sufî tabakat kitaplarında mesela *Nefahatü'l-Üns*'te Rabia'dan başka otuzdan fazla zahideden bahsedilir. Müslümanlıktaki erkeğin kadına üstün oluşu esasıyla kadının örtünmesi gibi hükümler, zamanla mezhep müçtehitleriyle fakihler tarafından büsbütün sertleştirilmiş böylece kadın toplumdan çekilmeye başlamıştı. Bu anlamda tasavvuf, kadınları da dairesine alarak, onlara bir neşe kaynağı olmada, Batınî temayüllerle şer'i hükümleri tevil ederken, kadının da bir şeyhe intisapla kardeş olacağını, kadınlı meclisleri meşru saymaktaydı. Bazı tarikatlar gizli, bazıları haremlik selamlık uygulamakla birlikte, ihvan arasında kadını topluma almıştı.

²⁸⁹“Bu gibi derviş, duygularımıza hitap eden her çeşit ampirik gözlemlerin ötesinde kâinatın esas zatı (tanrısal) anlamını, vahdeti gözlemlediğini iddia eder; o, günlük dünya yaşamının her türlü baskısına karşı, kendine tanrının bağışladığı haleti, sürekli bir yaşam yapmaya çabalar. Tanrı'nın aracısı olduğuna inanır. Ona göre cezbe, keşif hali, Tanrı'nın gerçek maksadını temsil etmiş olmanın bilincini en belirgin biçimde” ifade eder. Max Weber, *Economy and Society*'den naklen İnalçık, *a.g.e.*, s. 134.

²⁹⁰ Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay. İst.1995, s.27.

²⁹¹ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 18.

Bu yüzden de Müslümanlığın ilk devirlerinden sonra şeriat bilginlerini temsil eden kadınlara artık rastlanmazken, sufilerden, erkeklerin bile saygılarını kazanan birçok kadına rastlamaktayız. Özellikle Mevlevî tarikatında halife olan kadınlara rastlanmakta, hatta kadınların kendi aralarında sema yaptıkları bilinmektedir. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde kabirleri ziyaret edilen, himmetlerine başvurulmuş pek çok kadın evliya vardır.²⁹² Mevlana, Batınî sufiler gibi hiç çekinmeden ve açıkça kadını toplantılarına davet ediyordu. Sultan Rükneddin'in karısı Gömeç Hatun, Muineddin Pervane'nin karısı Gürcü Hatun ve daha birçok hatun Mevlana hayranıydı. Gürcü Hatun, Kayseri'ye giderken Mevlana'nın hasretine dayanamayacağını düşünerek bir Rum ressamına resmini yaptırmıştı.²⁹³ Mevlana'nın kadınlar meclisinde bulunduğunu anlatan Eflaki, işçi ve esnaf sınıfından kadınların da Mevlana'yı sevdiğini, toplantılar düzenleyip onunla beraber sema ettiklerini nakleder.

4. Türklerde Tasavvufun Gelişmesi ve Şekillenmesinde Nizamiye Medreselerinin Fonksiyonu

Esaslarını Hz. Ali vasıtasıyla Peygambere kadar eriştiren sufiliğin yayılması, tekkelerin siyasi kuvvetler tarafından adeta resmen tanınması, birçok devlet adamı ve sultanların şeyhlere riayetleri, onlara yüksek bir manevi nüfuz bahşediyordu. Dindar Karahanlılar, İslâmiyet'i hararetle savunan Selçuklular, âlimlere ve şeyhlere karşı büyük bir hürmet ve riayet gösteriyorlardı. Bununla beraber Türk hükümdarları İslâm akidelerine çok bağlı kaldıklarından Hanefiliği o kadar kuvvet ve kanatla kabul etmişler ki, esasen Türk milletinin içtimai vicdanından doğan bu temayül bir taraftan İslâm arasındaki ayrılığın ve Rafizilik ve Mutezilenin genelleşmesine engel oluyor, diğer taraftan yine bunun tabii bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufi fikirlerde şer'î esaslara derin ve samimi bir uyma görülüyordu.²⁹⁴

Nizamülmülk'ün, İsmailiyye mezhebinin propaganda merkezi haline gelen *Ezher*'i kurmalarına karşılık, Bağdad'da ve daha sonra yaygınlaşarak diğer şehirlerde Nizamiye medreseleri kurması, âlim, fakih ve sufilerden faydalanma amacı gütmektedir. Nizamiye medreselerinin en önemli hizmetlerinden biri de Sünni anlayışa paralellik arz eden Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf düşüncesinin gelişmesidir. Sünni fakihler nazarında pek hoş karşılanmayan tasavvufun ve sufilerin, Selçuklu döneminde ortodoksiyle barıştırılması ve bu dönemden itibaren en mutaassıp Sünnilerin bile tasavvufa ilgi duymaya başlaması tesadüf değildir. Selçuklular döneminde Gazali'den itibaren medreselerde ders veren fakihler aynı zamanda sufi hayatla iç içe olmaya başlamıştır. İslâm dünyasında tarikatların bu dönemden sonra şekillenmeye

²⁹² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 119-120.

²⁹³ Eflaki'den naklen, Gölpinarlı, *Mevlana Cemaleddin*, s. 213.

²⁹⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

başlamasının nedeni tasavvufun söz konusu dönemde artık meşrulaştırılmış olmasıdır.

Tasavvuf deruni bir hayat ve kişinin iç dünyasını hedef alan bir yaşam biçimi olduğu için, İslâm'ın zahiri emirlerinin yanında daha çok batınî manaları anlama ve yaşamaya yöneliktir. Konunun bu özelliğinden dolayı uzun süre fakihler tarafından kuşkuyla bakılmış, zamanla bazı yanlış düşünceler de batınî mana budur diye çoğu kez sapkın anlayışlar gelişip toplumda yer bulabilmiştir. Üstelik sufi olduklarını iddia eden bir takım grupların her şeyi mübah gören anlayış ve yaşayışları da sufilerle fakihler arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Bu hususlar, tasavvufun ve sufilerin asırlarca şüphe ile bakılmasına en basit siyasi çıkar hesaplarıyla bile zındıklıkla suçlanarak toplum dışı bırakılmasına neden olmuştur. Örneğin 9.yy.da Zünnun el-Mısrî ve Hallac-ı Mansur gibi sufiler, akılcı Mutezileye karşı adeta savaş açmış olmasına rağmen, Sünniliğin mutaassıp taraftarı olan Halife önünde zındıklıkla itham edilmişlerdi.

Gazali ve takipçilerinin çalışmaları ve Türk hükümdarlarının bu çalışmalara verdikleri destekle, Selçuklularla birlikte tasavvuf düşüncesi, gelişerek Kur'an ve sünnet ışığında kendini izah imkânı bulmuştur. Tasavvuf bundan itibaren tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilimler arasında sayılmaya başlanmıştır. Öyle ki 10.yüzyılda Buharalı bir Türk olan Kelabazi ile başlayan ve Sülemi ile devam eden Sünni tasavvuf, Kuşeyrî, Cüveynî, Gazalî gibi en önemli temsilcilerini Selçuklular döneminde yetiştirmiş ve bunlar sayesinde tasavvuf meşruiyet kazanmıştır. Nizamiye medresesi müderrislerinden Ebu İshak eş-Şirazî (ö.1083) de büyük âlim mutasavvıflardandır. Kendisi de tasavvufi ahlaki benimsemiş olan Selçuklu sultanları, sufilere karşı derin sevgi beslemiş, Nizamiye medreselerin bitişiğinde sufiler için hangâhlar yaptırmışlar, bu sufilerden, dünyanın faniliği ve ahiretin sonsuzluğunu hatırlatacak öğütler dinlemişlerdi.²⁹⁵ Gaznelilerle birlikte Selçuklular zamanında tekke, zaviye ve ribatların sufiler ve gazilerin, çeşitli meşreplere mensup şeyh ve dervişlerin toplandığı mekânlar olarak gittikçe çoğalıyordu. Kazvini, İsfahan'da çok sayıda tekke ve zaviye gibi dini-tasavvufi kurumların bulunduğunu, Selçuklu sultanı Muhammed Tapar'ın bu sufi kurumlar arasında medfun bulunduğunu kaydetmiştir. Sufiler, dinin tasavvufi bir formda yaşanmasının önünü açmışlar, böylece İslâm'ın deruni bir şekilde yaşanmasına meşru bir zemin hazırlamışlardı.²⁹⁶

İlk dönemler Sünni İslâm için bir tehlike teşkil eden Şîi-Batınî fikirlere karşı Kur'an ve sünnete dayalı bir tasavvuf anlayışı geliştirilerek, Batınîlerin insanların kafasını karıştıran şer'i emirlerin zahirlerinin geçersiz ve bunların Batınî kısmının önemli olduğu bunun da ancak masum bir imam vasıtasıyla öğrenilebileceği anlayışına karşı cevap verilmiştir. Tasavvufun bu şekilde

²⁹⁵ İbnu'l-Cevzi'den naklen Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s. 195-197.

²⁹⁶ Kazvini, *Nüzhetü'l-Kulub*'dan naklen S.Kara, *a.g.e.*, s. 193; P. Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 753; Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, İstanbul 1999, s. 121-165.

açıklanarak izah edilmesiyle Batınîlerin faaliyetleri boşa çıkarıldığı gibi, masum imam fikri sebebiyle insanların Fatımi halifesine ve onların akidelerine meyletmeleri engellenerek toplumun hem Sünni Bağdad halifeliğine hem de Selçuklulara bağlı kalması sağlanmıştır.

Nizamülmülk, sufilere saygı gösterilmesinin hükümdarlara vacip olduğundan söz ederek onların devlet adamlarına yaptığı nasihatlerden örnekler sunmaktadır.²⁹⁷ Ünlü vezir, fakihlere ve medreseye verdiği önem kadar tasavvufa ve sufilere de değer verdiğini bütün Selçuklu kaynakları belirtmektedir. Nitekim onun fakih ve sufilere yapmış olduğu harcamalar o kadar dikkat çekici seviyede olmuştu ki, rakibi olan dönemin maliye bakanı Tacü'l-Mülk Ebu'l-Ganaim, bu durumu istismar ederek, aleyhinde şikâyet konusu yapmış, veziri, Melikşah'ın gözünden düşürmeye çalışmıştı. Sufi meşrep Melikşah da tam tersine, yaptığı hayırlı işten dolayı vezirini taltif etmiştir.²⁹⁸ Nizamiyelerin önde gelen müderrisleri Batınîlik ve Mutezileye karşı çıkmış, Sünni akide üzerine kurdukları teorilerini Mutezileye ve felsefecilere karşı geliştirmişlerdir.²⁹⁹ Bu müderrisler, şer'i kurallara bağlı sufiler tarafından yaşanan Sünni tasavvufa sahip çıkmışlardı. Zira her ne kadar tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi ilimler bu medreselerde öğretilerek insanlar Sünni kaideler etrafında eğitilip; Şiilik, Batınîlik ve diğer sapkın fikirlere karşı zihnen teçhiz edilip Sünniliği savunacak şekilde donatılıyorsa da; dinin zahir emirleri kadar, bu emirlerin -Şiî-Batınî yorumları gibi olmasa da- Batınî, yani tasavvufî manalarını bilmek de gerekmektedir. Çünkü tasavvufa, dinin bu yönlerini açıklaması bakımından *Fıkh-ı batın* deniliyordu.

Gazali, ilim ile tasavvufu aynı anda sürdürmenin faydalarını göstermiş³⁰⁰ ve bu sayede şeriat-tarikat (medrese-tekke) uzlaşması sağlandıktan sonra öğrencilere sadece zahiri ilimler vermekle kalınmamış, tasavvuf ilmini öğrenmeleri de sağlanmıştır. Mesela Gazali'nin kardeşi Ahmed Gazali (ö.1126), fikhi ilimler yanında tasavvufi kişiliği daha ağır basmıştır.³⁰¹ Nizamiye medresesinde yetişen Gazali, Nizamiyelerdeki eğitime ve fikri yapısına da tesir etmiş, Böylece Bağdad'dan ayrılıp memleketine gittiğinde, Nişabur halkını hem tasavvufi hem de ilmi bakımlardan eğitmesi için, Nişabur medresesinin yanında sufiler için bir de hangâh açmıştır.³⁰² Böylece geçirdiği şüphe krizinden sonra Bağdad'ı terk ederek Horasan yolunu tutmuş, önce Nişabur'a oradan bir süre sonra da doğup

²⁹⁷ Nizamülmülk, *Siyaset-name*, s. 33, 34, 43.

²⁹⁸ Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, I, 143-144; *Siyaset-name*'nin tercümesini yapan M.A.Köymen, önsözünde Nizamülmülk'ün hayat hikayesinden bahsederken, onun, daha Horasan'da iken oniki bin âlim ve sufiye devlet hazinesinden maaş bağladığını söylemektedir, bkz. s. XVI.

²⁹⁹ İmam Gazali, *Batınîliğin İçyüzü*, çev. A.İlhan, Ank. 1993, s.13-28; İ.Kafesoğlu, *Selçuklu...*, s.128.

³⁰⁰ *İhya'ü Ulumi'd-Din*, s. 60-61.

³⁰¹ Süleyman Uludağ, "Ahmed Gazali", *S. G. A. D.*, VII, İstanbul 1995, s.45 vd.

³⁰² İbn Asakir ve İbn Cevzi'den naklen S. Kara, *a.g.e.*, s. 202.

büyüdüğü Tus'a yönelmiş, tasavvufun Horasan'da etkili olmasına çalışmıştı. Gazali'den itibaren medreselerle hangâhlar yan yana ilmi tadrise tasavvufi eğitim yan yana sürmüş, kısa zaman sonra gelişen medreselerde ilim, fıkıh ve tasavvuf, konuların aynı anda medreselerde okutulan müfredat arasında yer almaya başlamıştır.

Gazali ve Kuşeyrî'nin gayretlerinden sonra sonra, *Hikmetü'l-İşrak* sahibi Suhreverdi-i Maktül, *Avarifü'l-Maarif* yazarı Şihabeddin Suhreverdi, Abdülkadir Geylanî ve tabakat-ı sufiiye kitaplarını dolduran birçok mutasavvıf yavaş yavaş büyük bir manevi nüfuz kazanmışlardı.³⁰³ Gazali'den sonraki ulemanın büyük çoğunluğu kendisi gibi iki yönlü olmuş; bir yönüyle şeriatı, diğer yönüyle de tasavvufu temsil etmişlerdir.

Bu şekilde tasavvuf, temel görüş olarak Kur'an ve sünnete uygun Bağdad medresesi ve kendi görüşlerinden ziyade genelde sufilerin görüşlerini nakleden Nişabur medresesi olarak iki ekole ayrılmıştı. Selçuklular dönemine damgasını vuran ve Gazali gibi büyük sufi-âlimlerin temsil ettiği Nişabur medresesi, Türkler arasında daha çok revaçtaydı. Çünkü Selçuklu devletinin genel politikası olan Sünnî görüş paralelinde bir tasavvuf anlayışı geliştirmişlerdi. Fatımilerin siyasi fikri faaliyetleri sonucu, Selçuklulara kadar sufilik de Sünnilik dışı bir çizgiye sapmıştı. İşte Selçuklu yöneticileri ve Nizamiye medreseleri bu anlamda sufileri himaye ve teşvik etmek suretiyle sufiliğin sadece Sünnilik dışı bir akım olduğu fikrini ortadan kaldırmışlardı.

Nizamiye'den yetişen ve özellikle Türkler arasında İslâm bilgilerini anlatmak ve yaymakla şöhret bulmuş en önemli sufi bilginlerinden biri de Yusuf Hemedanî'dir (ö.1140). Ömrünü hocalıkla geçiren Hemedanî, dini ilimlerin yanı sıra sufi mizacından dolayı vaazları ve sohbet meclisleri dolar taşardı. Özellikle Horasan ve Maverâünnehir'de değişik bölgelerde dolaşarak göçebe Türk kitlelerine İslâm'ı anlatmış, açtığı ribatta sufileri eğitmiş, şöhretinin yaygınlığı ve keramet gösterdiğine inanılması nedeniyle kalabalık kitlelerce sevilmiştir. Sultan Sencer'in de büyük saygı duyduğu Hemedanî, şariat ve tarikat yollarıyla Nizamiye medresesi misyonunun takipçisi olup müritlerine Sünnilik yolunu telkin etmiştir.³⁰⁴

Hemedanî'nin Türk düşünce tarihindeki en önemli yönü, Ahmed Yesevî gibi Orta Asya Türkleri arasında hâlâ Pir-i Türkistan lakabıyla anılan ve etkileri Anadolu'da günümüze kadar gelen bir mutasavvıfı yetiştirmesidir. "Meşayih-i Türk'ün ser halkasıdır ve ekser Türkistan ulularının tarikinde intisapları onlardır" ifadesinde belirtildiği gibi,³⁰⁵ çoğunlukla Türkistan yöresindeki büyük şahsiyetlerin bağlı olduğu ve feyiz aldığı kişidir.

³⁰³ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s. 16-17.

³⁰⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 66 vd.

³⁰⁵ Mevlana Safiyüddin'den naklen A.Ocak, *a.g.e.*, s. 144.

Sünnilik ve tasavvufun bu şekilde uzlaşması ile Türkler arasında İslâmlaşma mistik bir karakterde gelişmiştir. Aslında Maverâünnehir tam manasıyla İslâmlaştıktan sonra bu cereyan Türkistan'a yayılmış, 9.yüzyıldan itibaren artık Buhara ve Fergana gibi önemli şehirlerde tasavvufu yayma çalışması içinde olan şeyhlere rastlanmağa başlanmıştı. İslâmiyet, Türkler arasında İslâm dünyasıyla Türkistan arasında bir geçit durumunda olan Horasan yoluyla girmiştir. Tasavvuf cereyanları da aynı yolu izleyerek kolayca Maverâünnehir'e girdi. Böylece Buhara, Fegana, Harezmi sahaları sufi şeyhlerle doldu. Selçuklu sultanlarının sufileri desteklemesi de mistik İslâm'ın Türkler arasında yayılmasını teşvik etmiştir.³⁰⁶ Mistik İslâm, özellikle göçebe Türkler arasında daha cazipti. Çünkü kitabî bilgiler veren medreseler her tarafa yayılıp etkili olamadığı ve dini kurallara uymakta güçlük çeken bozkırlı Türkmenler, Arapçayı anlamak bir yana okuma yazma dahi bilmediklerinden ve mistisizmle yoğrulmuş bir İslâm amelden ziyade duygulara hitap ettiğinden, onların daha çok hoşuna gidiyordu. Dolayısıyla Türklerin İslâmlaşma sürecini tasavvuftan ayrı düşünmek yanlış olur. Bu yüzden Türk Müslümanlığı, tarihinin her devrinde engin bir hoşgörünün de sembolü olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Nizamiye medreselerinden çıkan ya da bunların etkili oldukları sahada yetişen sufiler, İslâm'ın geniş ve büyük Türk boyları arasında yayılmasında çok önemli roller üstlenmişlerdi.

İslâm, bir tür animistik toplum içerisinden çıkmıştır. Çeşitli unsurlarda var olduklarını düşündükleri doğaüstü ve büyülü güçlere inanılırdı. Hekimlik sanatı için kullanılan Arapça tıbb kelimesi bile her şeyden önce sihir-büyü anlamına geliyordu. Mesela Arap paganizminin (eski bir inanç anlamında) en yüce ibadeti, belirli zamanlarda giyim, başın tıraş edilmesi vs. gibi belirli kurallara riayet edilmesini zorunlu kılan Hacerü'l-esved'in tüm kabilece haccedilmesi, Kâbe etrafında tavaf ve orada kurban kesilmesi ve kurban etinin topluca yenilmesi gibi ritüellerdi. Hz. Muhammed'in yaptığı, Arap animizm tortusu üzerine her şeye kadir bir İlah'ı, fiilinde ve zatında yüce hükmedici bir gücü yerleştirmesiydi. Bu ve benzeri inançlar genel olmasa da özellikle avam arasında Müslümanların dünya hakkındaki görüşlerinde oldukça büyük rol oynayacak şekilde az ya da çok İslâm cilasıyla boyanarak varlığını sürdürdü. İslâm ve Araplar yarımadasının dışına çıkıp da büyük kültür ve inançlarla karşılaştıktan sonra da Arap animizminin etkisi sürmüştür. Resmi mezhep ve dinlere rağmen, bu insanlar arasında hala animistik kaynaklı popüler inançlar ile kadim ayin ve uygulamaların önemli örnekleri durmaktadır. Mesela çiftçilerin bereket törenleri kısmen saflaşmıştır. Astrolojiye inançta olduğu gibi Arap animizmi ile kolayca uzlaştırılabilir oldukları yerlerde her iki akım birleşip birbirini kuvvetlendirdiği de olmuştur.

Arap fütuhâtından sonra Araplarla diğer milletlerin inanç ve dini yaklaşımları iyice kaynaştıktan, asırlarca süren teolojik tartışmalar belli bir dengeye ulaştıktan

³⁰⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 18.

sonra İslâm teolojisi mantıki ve rasyonel dille ortaya kondu ve bu gelişme daha yoğun hurafelerin etkilerini gidermekte başarılı oldu. Yine de bu gelişme dinin entelektüel yönünü duygusal yönüne karşıt olarak değerlendirdi. Bu yüzden ilahiyatçıların rasyonalizmine karşı çıkanlar, nesnelere gözle görülmez ilahi cüzünün kişiye özgü sezgisel deneyimini vurgulamak ve teşvik etmek için cemaatler oluşturdular. Başlangıçta bu sufi topluluklar ya da dini cemiyetler Kur'an ve İslâm ortodoksluğu tarafından otaya konan ufuklarla yetindiler. Ancak tabiatüstünün her tarafı kapsayan yakınlığını gittikçe artan şiddetle vurguladıkça, İslâm öncesi inançlar ve uygulamalar dâhil diğer kaynakları kullanmaya başladılar. 11. ve 12.yüzyıla gelindiğinde sufizm terimi, artık başka bir dinde ulaşılan denkleme manevi bütünlükten zahiren İslâmi giyimine rağmen asliyetinden fazla uzaklaştırılmamış keramet ilmine kadar uzanan geniş dini yaklaşımları kapsar.³⁰⁷

Bilahare Orta Asya, Hint, Önasya ve Afrika'ya İslâm'ın yayılması Batı Asya ve Mısır eski kültür merkezlerinin farklı dini ve kültürel arka planlı İslâm insanını eski dinlerini ya Türkler ve Zenciler gibi bütünüyle animistik ya da Hinduizmle kaplı animistik olan insanlarla tanıştırdı. Kaçınılmaz sonuç popüler İslâm'da hala yaşayan animizm mirasının oldukça kuvvetli tarzda sağlamlaşmasıydı. Mesela Batı Afrika'nın inatçı putperest mezheplerinin kolayca ortadan kaldırılamadığı tıpkı Amerika'daki eski yerleşmiş zenci toplulukları arasında da bütünüyle yok edilemediği gibi aşikârdır. Dini yayma faaliyetlerinin çoğunlukla Sünni teolojistler yerine sufi zümrelerce yapılması yüzünden bu faaliyetler sıklıkla yeni Müslüman olanların düşünce ve hayatlarında eski animistik fikirlerin büyük kısmını hâlâ etkin bırakan bir tür uzlaşma ile sonuçlandı.

Yaşayan bütün dinler aslen animistik ayin ve inançlarla bağlantılı belirli sayıda sembollerini muhafaza eder, belki de korumak zorundadır. Sufilerce başlatılan ve baştanbaşa bütün İslâm dünyasında benimsenen Peygamber'e resmi saygı gösterimi, mesela Türklerde Mevlit, Müslümanların hislerine ve bağlılık ihtiyaçlarına o kadar uygun bir karşılık idi ki artık sufiliğe cezbolmayan tabakalar arasında bile hayatîyetlerini devam ettirmişlerdir. Modernistler ve gelenekçiler, sufiler ve ulema, sıradan Müslümanlarla burada ortak bir zeminde buluşurlar.

Sünni teologlar (Müderrisler) çeşitli ayrılık unsurlarını Kur'an'ın birleştirici özelliğini hesaba katarak uzlaşma yolları aramıştır. Müslümanların büyük çoğunluğunun, ilk önce ayrıntılardaki ihtilafın hoş görülmesi şeklinde özetlenebilecek dikkate değer uzlaşmaya, ardından da toplumun ana meselelerde birleştiği zaman farklılıkların varlığın, toplumsal yaşamın zenginliği ve Allah'ın bereketlerinden biri olarak şükranla kabul edilmesi gerekir kavrayışına götüren olgu, önemli bütün konularda Kur'an'a dayalı bu birlik ve beraberlik duygusudur. Buna mukabil Şiayı verimsiz muhalefete yöneltten de bu cemaat

³⁰⁷ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 199.

şuurunun reddidir. Prof. H.Gibb'in eserine aldığı bir alıntı, gerçek bir Müslüman'ın konum ve yükümlülüğünü derin bir duyarlılık ve kavrayışla özetler: "Dürüst bir Müslüman ve Beni Haşim'in dürüst insanına sevgi besle ancak Şii olma; bilmediklerin için ümit besle ama Mürci olma; iyiliğin Allah'tan kötülüğün kendinden geldiğini bil ama Kaderci olma; kesik kulaklı Sindi bile olsa iyi amel işlediğini gördüğün herkese sevgi göster."³⁰⁸

Sünni teolojinin gelişmesi ve Aristocu mantığın yardımıyla teolojik sistemin formüle edilmesi, İslâm'ı ve sufizmi bilimsel yöntem ve düşünce biçimleriyle uyuşturmuştur. İslâm kültürünün bütün şubelerinde genel düşünce rasyonalizasyonun yalnızca bir parçası olan dini konularda düşüncenin akla uydurulması olgusunun Aristocu temeller üzerine inşa edilmesi idi. Bu İslâm'daki entelektüel yaşamın Hind ve Çin düşüncesinin esaslarından farklı, batı dünyasındaki entelektüel yaşamla aynı esaslara dayanması anlamına geliyordu. Böylece daha sonraki asırlarda sapkın sufistik ve animistik içtepilerin bütün baskılarına karşı koymaya muktedir olduğunu göstermiştir. Eğer Kur'an, İslâm'ın yaşayan can damarı idiyse, İslâm hukuku ile desteklenen skolastik teoloji de onun belkemiğidir. Teoloji tarafından ortaya konan açık ve katı sınırlamalar nedeniyle sonraki dönem sufizminin duygusal ve tasavvuri taşkınlığı disipline edilip olumlu bir dini içerikle donatılmıştır. İlk dönem tarikat düşüncesinin fantezilerine dönüp bakıldığında ve sufi hareketinin direkt olarak o düşünce evresinden gelişmiş olsa ne olabileceği tasavvur edildiğinde, İslâm ve dünyanın medreselere neler borçlu olduğu ölçülebilir.

Sünni kurumlaşmanın liderleri, uzun bir zaman şüpheyle baktıkları kırsal kesimde ve şehir varoşlarında sufi tebliğciler tarafından sürdürülen tebliğ faaliyetlerinin önemini anlamaya başlamışlardı. Köylüler ve göçebeler arasında İslâm'ı yaymaya çalışan sufiler de Sünni kuramcılarının politik güçlerle özdeşleştirilmelerini paylaşmaya başladılar. Sünni liderler kendi hesaplarına sufilik içine eski Asya dinlerinden akan mistik ve gnostik akımlara tanrısal olanla birleşme iddialarına ve kendi içlerinde düzenledikleri ve geleneksel ibadetin yerini alma tehdidini barındıran organize ibadet ve dini ritüellere hiç güvenmiyorlardı. Sufi hareketin ruhi canlılığı yalanlanamaz bir gerçektir ve insanları kendisine çekiyordu sonuçta Sünniler sufizmle uzlaşmaktan başka çare bulamadılar. Selçuklu istilasından çok önceleri, sufi misyonerler faaliyetlerini sınırların dışına kadar genişletmişler ve Türk kabilelerin Müslüman olmasına vesile olmuşlardı; bu sebeple onların arasındaki etkileri Sünni liderlerinkinden daha fazlaydı. Sonunda Gazali, en önemli eseri *İhya-yı Ulumi'd-din'de*, gerçek İslâmî sufi oluşumu göstermiş, hem Sünniliğin sufiliğin uyanışçı mayası olmadan boş bir yapı olduğu ve hem de sufiliğin ortodoksi olmadan tehlikeli bir subjektivizm olduğu iddialarını uzlaştırmayı başarmıştı.³⁰⁹

³⁰⁸ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 219.

³⁰⁹ Gazali, *İhya-yı Ulumi'd-Din*, II, s. 41.

Sünni medreselerle sufi tekkelerin bütün liderleri, aralarındaki önemsiz anlaşmazlıklara rağmen yakın ilişkide bulunmak zorundaydılar aslında. 9.yüzyıldan 13.yüzyıla kadar sufilik, toplumdaki yaratıcı ve entelektüel enerjileri şahsında toplayarak sosyal ve kültürel devrimin taşıyıcısı ya da vesilesi olmaya çalıştı. Moğol istilasının Asya'nın büyük bir bölümünü kasıp kavurduğu kaos zamanlarında Sünni kurumlar gözden düşmüş ve Sünni sosyal kurumları işlevlerini kaybetmeye başlamıştı. Böylece toplumun birliğini sağlama görevi bu yeni ve zor şartlar altında sufi harekete geçmiş oldu. Bu gerçeğin kendisi, sufi faaliyet metotlarının Sünni kurumlaşmanıninkilerden kendi tarihi köklerini muhafaza ederek farklılaşacağını belirler. Sünni kurumlaşmadan farklı olarak sufi hareketi halk arasındaki cazibesi üzerinde temellendirilmiş, yeni dini birlik yapısı halk arasındaki yaygın kurumlar üzerine inşa edilmişti.

İslâm âleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri tasavvufun genelleşmesi ve sufilerin çokluğu idi. İslâm dünyası ruhani, ahlaki, entelektüel hatta politik sahada 13.yüzyıldan ileriye tamamen sufiliğin etki ve faaliyetleri yoluyla taşınmıştır ve sadece Sünni medreseler Ortaçağ İslâm kültür geleneği ile ince bir bağlantıyı korumuştur.³¹⁰ Bağdad'ta Abbasi halifelerinin maddi nüfuzu zaafa uğrayarak hâkimiyet çeşitli sahalarda birçok yerli emirler eline geçince, onların bazı maddi sebeplerle tekkelere ve mutasavvıflara iltifat ve teveccüh göstermelerinden başka, kuvvetli bir siyasi merkeziyetin yokluğu ve memleketteki anarşi, yani sosyal nizamın esasından bozulması ruhlarda da tasavvuf ihtiyacı doğuruyordu. Sonraları Haçlı seferleri, Moğol istilası gibi önemli olayların ortaya koyduğu yerlerde tekkelerin ve şeyhlerin nüfuzu tabiatıyla daha kuvvetli olmuştu. Bu gibi müesseselerin az zamanda çoğalmasının diğer bir sebebi de emir ve zenginlerin, vereselerine bir geçim kaynağı bırakmak istemeleridir. Vefatından sonra servetinin hükümdar tarafından gasp edilmesinden korkan elit, bir tekke veya medrese yaptırarak bütün emlakını ona vakfeder ve onun tevliyeti ile varidatını istediği miktarını çocuklarına ayırırdı.³¹¹

Sufizmin etkili prensibi, dini deneyimin teşkilatlı geliştirilmesidir. Entelektüel aktivitenin gittikçe artması ve felsefi tartışmaların teolojii meydana getirmesi gibi, İslâm'ın zahiren rasyonalize edilmesine karşı gelişen tepki de benzer aşamalarda tabii ve gerçekten kaçınılmaz olarak sezgisel tepki dini kavrayışın gitgide artan şekilde duyarlı ve bilinçli hale gelmesine yol açtı. İlk zahitlerin ahlaki mükemmelliğe erişme çabası gerçekten terk edilmedi ancak azar azar tasfiye edilip niteliği değiştirildi.

Yunan felsefesi ve akılcılığı ile temas İslâm teolojisini gayrete geçirdiği gibi sufizm de Hristiyan mistisizmi ve gnostizm (irfaniye) ile temas sonucu gelişti. Sufizm bir yerde Sünni tevhidin tamamlayıcısı olarak hizmette bulundu. Sufiler skolastik teoloji ve hukuku, zahirde İslâm'ın rasyonel ve ahlaki emirlerinin

³¹⁰ Hamilton A.R.Gibb, *a.g.e.*, s. 44.

³¹¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 196.

tamamlayıcıları olarak kabul edip Batınî içeriklerini aramaya ve uygulamaya koyduklarında İslâm'da bütün dini düşünce ve eylem düzlemini daha da yüce bir bilinç ve gaye düzeyine yükselttiler. Sezgisel akıl ile kuramsal akıl birleşimine ulaşılması her zaman güçtür ve sufizm içerisinde de çok az kimse bunu tümüyle başarmıştır; ancak dini hayat ve düşüncenin en yüce şekilde bunu başaran sufilere görülür.

Ortodoks teoloji 12.yüzyıldan sonra İbn Teymiye dışında seçkin özgün düşünürler üretmezken Sünni aşkıncılığı ve rijitliğini sufi batnilik anlayışı ve deneyimi ile bağdaştırma sorunu kuşaktan kuşağa sufi liderler ve düşünürlerin zihnini meşgul etti. Buna bağlı olarak da sonraki yüzyıllarda İslâm düşüncesi en sadık haliyle bunların eserlerine yansdı.

Sünni teoloji karşısında tasavvufun halledemediği sorunlar içerisinde en önemlisi, sahte veli ve şeyhin samimi ve dindar sufiden nasıl ayırt edileceğiydi. İlk dönem sufiliğe dönmek zorunda kalan kuramsal sufizm Müslümanlarının büyük çoğunluğu, bunu, *keramet* ile cevaplamaya çalıştı. En büyük velinin bile kendisini keramet sahibi biri olarak kabul etmeyeceği doğrudur. Ancak aynı velilerin bu tür harikuladeliğin Allah'ın kudret ve lütfu ile diğer veliler tarafından gerçekleştirilebileceği gerçeğini ziyadesiyle kabulleri popüler inancı teyit etti. Sufizm örtüsü altında evliyaya tapınma, böylece dinin büyü ile eski beraberliğini yeniden İslâm'a soktu. Fal, büyü, şifa dağıtma düzenbazlığın bütün diğer teçhizatı, kendi kanmış veya bilinçli aldatan dervişlerin büyük bir kısmı için bir geçim şekli sağlayacak kadar derinlere nüfuz etmekten alıkonamadı. Medrese uleması bu anlamda sufilere üzerinde bir kontrol aracı fonksiyonu görebilir halkın dini değerlerinin istismar edilmesine karşı duruyordu. Yine de muteber sufi tarikatların idealleri bütünüyle süpürülmemişti. Tehlikeli uzlaşmalara zorlanmalarına rağmen, hâlâ Kur'an ve onun hükümlerine sadıktılar ve hâlâ Sünni kurumların teşvik edip zenginleştirme amaçlarını yerine getiriyorlardı.

Tarihsel açıdan bütünüyle haklı bir şekilde, nispeten dar bir çevre dışında 13. ve 18.yüzyıllar arasında resmi İslâm'ın hakiki manada bir din olarak ayakta kalması sufi kardeşliğinden aldığı beslenmeye bağlı olduğu ileri sürülebilir. Gerçekte sufizmin aşırı ve karşıtı uygulayıcılarının kötüye kullandıkları zayıflık için sorumluluğun büyük kısmı Sünni ulemaya aittir. Sünni ulema uzak oluşları ölçüsünde ortodoksluk ile popüler dini istekler arasındaki denge koruma yükünü tarikatların liderleri üzerine attılar. Bu tarikat liderleri hakikatle modern İslâm dünyasından layık oldukları takdir asla alamayan bir sadakat ve gayret ile kendi kuşaklarına hizmet ettiler; ancak bu görev yardım görmeden ulaşmaları beklenebilecek menzilin de ötesinde idi.

Resmi ulema ile tasavvuf uzlaşmaya çalışırken, ilki dini değerlerin dokunulmamış sağlamlığını koruyacak bir reformu hedefledi; ikincisi kültürel geri kalmışlığın belirtisi gibi gözükten hurafelerin mevcudiyetlerine tepki

gösterdi. Bunlardaki hurafeleri dini değerlerden ayırt etme güçsüzlüğü anlaşılabilir ama ilk gruba girenlerdeki harfi harfine dogmatizm ve hayata bakış sığılığı, hem ilk dönem ortodoks sufizminin kıymetli mirasına hem de tarihin derslerine kayıtsızlık, gerçek dini tecrübe anlatımını bertaraf etmekle kararlılık gibi görünüyordu. Statik bir toplumun gelişmesi ve şekilci statik bir teolojinin hâkimiyeti serbest düşüncenin ve araştırma yapma hareketinin çöküşüne yol açıyordu. Otorite karşısında hareketsiz kalma canlılığını kaybetmiş olan ilmi ve edebi eserlerin içeriğinde kendini gösteriyordu. Bununla beraber skolastik ile sezgiye dayanan dini ve sufilerin mistisizmini bağdaştırmaya çalışan Gazali, Sünniliğe karşı muhalefeti sürdürürken ardında, fikir canlılığına da set çekip dogmatik ve statik bir Sünni İslâm'ı miras bırakmıştır.

İslâmi geleneğe göre halkın gerçek muhalefeti dini bir hareket olan sufilikle ifadesini bulmuştu. Bu başlangıçta sadece bir mistik tecrübe idi. Daha sonra taraftarları arasında halkın alt tabakalarına mensup kimselerin de bulunduğu sosyal bir hareket halini aldı. Sufilik derviş cemiyeti şeklinde örgütlendi ve sık sık esnaf loncalarıyla işbirliği yaparak gelişti. Sufiler İsmaililerde olduğu gibi sapık bir mezhebin salikleri değillerdi. Siyasi sahada bir çeşit *quietisme*'i (dünyevi işlerden sessiz sedasız uzak kalmak) kabul ediyorlardı. Onlar hâkim olan Sünni görüşün karşısına tasavvufi inancı koydular ve zaman zaman da Sünni inanca tesir edebildiler. Siyasi bir görünüşle ortaya çıktıklarında, bu mevcut düzene düşmanca bir tavır oluyordu. Fakat sufi ihtilali de İsmailî ihtilali gibi başarısızlıkla sonuçlandı.³¹²

5. Tasavvuf Felsefesi

Tasavvuf insanı konu almış ve daha çok maddi yönünden ziyade insanın manevi cihetine önem vermiştir. Tasavvufa, kelim ilminden ziyade felsefe etki etmiştir. Hallac-ı Mansur, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi ile başlayan tasavvuf okulu, Kuşeyrî, Necmeddin-i Kübra, Necmeddin-i Daye ile yarı felsefi bir kisveye bürünmüş, 12.yüzyıldan sonra da Gazali, İbn Arabî gibi düşünürlerin etkisiyle tamamen felsefi bir karakter kazanmıştır. Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar da felsefe ve tasavvuf bilimlerine katkıda bulundular. Tasavvufa yer veren ilk Türk filozofu olan Farabi ve ondan ilham alan İbn Sina, ilk madde ve ilk sebep teorisiyle varlık problemini ele alırken, şekilsiz olan ilk madde ile onu hareket geçiren ilk sebeple aralarında bir aşk ve sevgi bulunduğunu öne sürmüştü. Bütün sufilerde aşkın ve cezbenin önemli bir yeri vardır. Bu sayede ilk madde Allah'ın verdiği bilkuvve güçle asıl sevgi kaynağı olan Allah'a doğru hareket edebilmek için kendisine tayin edilen ilk şekli alıyordu. İbn Sina açısından insan biliminin genel adı ahlak bilimidir. İnsan maddi varlığın tepesinde olduğuna göre onun kendi âlemini aşması ancak belli bir ahlaki yaşantı ile mümkündür. İbn Sina'ya göre tasavvuf, bu yaşantıyı mükemmel bir şekilde

³¹² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 218.

dile getirmekle beraber sadece bu yaşantı içerisinde girip kalmaktadır. Bunun için tasavvufun felsefi kavramlarla ifadelendirilmesi onun zenginleşerek insana daha yararlı bir durum almasını sağlayacaktır. Bu çerçevede İbn Sina'nın tasavvuf konulu eserleri önemlidir.³¹³

Sufiler bilgi kaynağı olarak akıl ve nakli kabul etmekle birlikte en fazla önemi ilhama ve keşfe verirler. Felsefeyi disipline ederek İslâm'la ve felsefi tasavvufu da Sünnilikle uzlaştırmayı başaran Gazali, özellikle *İhya*'sında tasavvufu, güzel ahlak olarak tanımlamıştır.³¹⁴ Kuşeyrî, *Risale*'sinde “*tasavvuf ahlaktır, Ahlaken senden önde olan, tasavvuf bakımından da önde olur*” diye nakleder.³¹⁵ Kuşeyrî, tasavvufu şeriata yaklaştırmayı düşünürken, Gazali ise şeriati tasavvufa yaklaştırmaya çalışmıştır. Tasavvufta *vahdet-i vücud* sistemini geliştiren İbn Arabî, Kur'an-tasavvuf-hikmet (felsefe)-ahlak arasında irtibatlar kurmuştur. İbn Haldun da tasavvufu sahabe ve selefin yolu olarak görür.³¹⁶

Türk-İslâm tasavvufunun en önemli simalarından olan Yunus Emre (*Risaletü'n-Nushiyye* ve *Divan*'ında), Mevlana (*Mesnevi*, *Divan-ı Kebir* ve diğer eserlerinde) ve kısmen Ahmed Yesevi (*Divan-ı Hikmet*'inde), insan-ı kâmil, hayat-ölüm, varlık-yokluk gibi metafizik konuları ilahi aşk ve ahlak temeline oturtmuş sufilerdir. Sufiliğin ikiz kavramları olan Aşk ve lütuf, bu mutasavvıflarda tek bir duygu içinde eridi. Aşk, Ahmed Yesevi, Mevlana ve Yunus'ta yaşanmış bir tecrübenin tezahürleriydi.

9. ve 10.yüzyıllarda sufilerin geliştirdikleri marifet nazariyesi, yani ruhani tecrübeye dayanan bilgi de, aynı sırada gelişen kelimanın ilim anlayışına bir tepki olarak doğdu.³¹⁷ Müslümanlar arasında ilk felsefi cereyan kelim ilmi adı altında Mutezile ile ortaya çıkmıştı. Böylece Ehl-i sünnetin *Fıkh-ı ekber*'ine karşılık Mutezile'nin İlm-i kelim'ı oluşmuştu. Mutezile'nin bu sahadaki çalışmaları karşısında Ehl-i sünnet âlimleri de boş durmadılar ve Basrî'nin bu yoldaki gayreti Hasan el-Eşarî tarafından başarılarak Ehl-i sünnete ait bir kelim ilmi kuruldu ki sonradan Bakıllani, Cüveyni gibi Eşarîler tarafından sürdürüldü. Mutezile kelamı Yunan felsefesi ile karışırken, Gazali ile beraber tasavvufa yer veren Sünni kelim yeni bir safhaya girdi. Gazali zamanında Yunan felsefesine ait tezler, Farabi ve İbn Sina ile İslâmlar arasında layıkıyla yerleşmiş ve gelişmiştir. Gazali, dini inançlara aykırı felsefi bahislerin reddini kelim ilmine sokarken, tasavvufi renk taşıyan Aristo felsefesini Ehl-i sünnet kelamıyla uzlaştırarak bugün de Ehl-i sünnet âlimlerince makbul olan yolu tayin etmiştir.³¹⁸

³¹³ Bkz. Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam, İstanbul 2006, s. 111; H. Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, 110-119; İ. Agah Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, 47-48.

³¹⁴ İsmail Yakıt, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul 2002, 125.

³¹⁵ Kuşeyrî, *Risale*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, s. 452.

³¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, haz. S. Uludağ, Dergah Yay., İst. 2004, s. 849.

³¹⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Aydın, Ankara 1996, s. 208.

³¹⁸ Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 154.

İlmü't-tevhid'in karşısına sufiler, Marifetü't-tevhid'i çıkardılar. Allah'ın Birliği anlayışı, sufi tecrübeciliğinin etkisiyle Allah'la bir olma anlayışına dönüştürüldü. Eşarî ve Maturidî kelamı, (Mutezileye karşı) Allah'ın her türlü fiilin faili olduğunu iddia ederek yayılmaya başlayınca tasavvuf felsefesi vakit geçirmeden bu ilkeye sarıldı. Fakat onu kendi esasları içinde yorumladı ve şu sonuca vardı: Varolan yalnız Allah'tır. İşte Kur'an'ın Allah'ın vahdaniyeti hakkındaki görüşü sufilerin kendi dini tecrübelerinde uyguladıkları metotlar sayesinde bu şekle dönüştürüldü. Sezgiye dayalı bir kesinliğe ve bunun imtiyazlı bir şekilde ortaya çıkan ifadelerinin yanılmazlığa sahip olduğunu öne süren marifet ilkesi, ulema tarafından kabul edilemedi.

Felsefî yönelişler, nazari sufiliği, güçlü cazibesine kaptıran Yeni Eflatuncu sudur nazariyesinin de mezc edilmesi ile hız kazandı. Bu fikirler, 10.yüzyılda *İhvanü's-safa* adlı grubun kaleme aldığı ansiklopedik eserlerde formüle edildi. İhvanü's-safa risaleleri, ruhun Mutlak Varlık'a yükselmesini veya dönmesini ve bu Varlık içinde eriyip gitmesini amaçlayan Yeni Eflatuncu görüşü marifet peşinde koşanların dikkatine sundu. Ulemanın katı muhalefetine rağmen sufilik, insan zihnini karşı konulmaz şekilde etkiledi ve 10.yüzyıllarda sayıları gittikçe artan birçok aydını safına çekti. Ulemanın geliştirdiği sistemler ise daha da katılaştı. Ulema, kendilerini Allah'a götüren özel yollara sahip olduklarını öne süren sufilerle alay ettiler. Öyle görünüyor ki ulema sufilik akımının temsil ettiği gerçek dini talebin derinliğini anlayamadılar. Şiirler orta yolu bulmak için çabaladırlarsa da ulemayı harekete geçiremediler. Bu arada sufilik içindeki aşırı tasavvufi akımlar çığ gibi büyümeye başladı. Gazalî'den hemen önce Farabî ve İbn Sina tarafından geliştirilen büyük felsefî-sufî sistemler, tasavvuf akımına canlılık kazandırdı. Gazalî tasavvufu yaptığı tecrübeden sonra imana kalp hayatı yoluyla girileceği ve sufilikte tasavvuri bir içerik veya gaye olmayıp yalnız imanın gerçekleri olduğu sonucuna vararak felsefî sufiliğin sözde iddialarını reddetti ve cezbenin sarhoşluğuna dalanları kınadı.³¹⁹

Gazalî'ye göre mistisizm ve sufilik, hakikat hakkında yeni bilgilerin ve gerçeklerin elde edildiği bir yol değil, bu hakikate bir bütün olarak anlamlı bir şekilde bakmaktır. Bu görüş, sufilik-Sünnî İslâm ilişkisinde büyük bir değişiklik yaptı ve bundan sonra bu yolu takip eden değişik isimler çıktı. Gazalî'de şüphecilik, sebep-sonuç münasebetine getirdiği çözüm şekliyle ilgili en önemli prensibi olmuştur. O, hikmete ulaşmak için felsefî manada düşüncelere dalan ve sonuçta imana ulaşan yegâne İslâm filozofudur. Gazalî, *el-Munkız minen'd-Dalal* (dalaletten hidayete) adlı eserinde şüphecilik konusundaki düşüncelerini anlatır. Sofistlerin ve Yunan filozoflarının etkisiyle girdiği ve hayatında bir dönüm noktası olan şüphe bunalımından tasavvuf sayesinde kurtulduğunu belirtmiştir. Kendisinde gerçeği bulma ve kavrama arzusunun fitratından gelen bir özellik olduğunu, bundan dolayı daha çocuk yaşta iken taklit bağından ve geleneğe

³¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 212.

dayalı inançlarından sıyrılmaya çalıştığını ifade eder.³²⁰ İnsanların şüphe ve merak saiki ile zihin ve aklını kullanarak kendi mezheplerini bulması gerektiğini savunur. Ona göre şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez.

Hayatında önemli dönüm noktası olan şüphe krizlerinden sonra gerçeği bulmak için kendi zamanındaki hakikati arayan fırkaları inceleyen Gazali, bunları dört ana gurupta toplamıştır. Bunlar, kelamcılar, felsefeciler, Batıniler ve sufilerdir.³²¹ Bu guruplar üzerindeki uzun yıllar çalışan Gazali, hiç birinde aradığını bulamamış, sonunda sufileri incelemiş ve sufilerin hayat tarzlarının en güzel hayat tarzı olduğunu belirtmiştir. Gazali'nin şüpheden imana geçişi, din felsefesi açısından taklidi yenme bakımından samimiyeti yönünden ibret vericidir. Böylece tasavvufta karar kılan³²² ve manevi bir felsefe yapan bu büyük bilgin, yüze yakın eseriyle Türk düşünce tarihinde asla silinmez bir iz bırakmış, tasavvufî İslâm'a büyük hizmette bulunmuştur.

Gazali'nin ölümünden sonra, onun başlattığı ve Sünni İslâm'ın sürdürdüğü şiddetli hücum karşısında akli felsefe ölmedi, yeraltına çekildi. Orada tasavvuf felsefesi kılığına bürünerek hazır ve güvenilir bir kale buldu. Sünni sufiliğin metafiziği olmayan ahlaki mistik tecrübesi yerine artık tamamıyla felsefi sezgicilik yerleştirilmiş ve kişiler bu yolla metafiziği bir bilgiye ulaştıklarını iddia etmişlerdi. Yeni tasavvuf bilge nazariyesi, klasik ifadesini İbn Arabî ile buldu ve bilginin en önemli kaynağının keşf ve sezgi olduğunu ve filozofların tamamen akla dayanmalarını eleştirdi. İbn Arabî ve takipçileri tarafından benimsenip geliştirilen felsefi miras vahdet-i vücud doktrinine dönüştürüldü.³²³ Taftazânî (ö.1389) gibi son dönemde yaşayan bazı kişilerin sezginin tasavvufî hali yaşayan kimse için geçerli olduğuna dolayısıyla bunun ferdi tecrübenin ötesine götürülerek genelleştirilemeyeceğini inanmalarına rağmen Sünnilik, sezgi ve keşf görüşünün objektif geçerliliğini nazari seviyede kabule yanaşmadı. Sünni kelamcılarının çoğu vahdet-i vücud'u da tereddütsüz reddetmiştir.³²⁴

İbn Teymiyye (ö.1328) ve okulu, sufilerin ibadet derecesine vardırıdıkları veliler karşısındaki aşırı tutumlarını reddetmekle beraber, onların dini tecrübeye dayanan metotlarını kabul etmekteydi. Onlara göre sufilik şeriati yorumlayabilir, ona yeni bir anlam verebilir ama hiçe sayamaz. Vahdet-i vücudçuluğa şiddetle karşı olan İbn Teymiyye'nin fikirleri, ulemadan gelen çeşitli tenkitlerin doğmasına da neden olmuştu. İbn Teymiyye, taklidi reddediyor, Eşarîlik dâhil (çünkü o İslâmî olmayan bir kaderciliğin propagandasını yapmıştır) hemen hemen bütün İslâm mezheplerini amansız bir eleştiriye tabi tutmuştu. Bununla birlikte onun mesajı giderek daha sonraki dini gelişmeler için bir maya oldu.

³²⁰ *El Münkız mine'd-Dalal*, çev. H. Güngör, İst. 1990, s. 37-38; H.Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, İst.1946, 372.

³²¹ *El-Munkız mine'd-Dalal*, s. 44-46.

³²² İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 57; H. Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ank.1987, 133.

³²³ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 214.

³²⁴ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 216.

18.yüzyılda Vehhabî ıslahat hareketinde bütün şiddetiyle ortaya çıktı. Fakat en ümit verici ve en etkili yaklaşımı, sufiliği bizzat sufilik içinde bir ıslahata tabi tutmak oldu.³²⁵

Bütün bu çabaların dikkate değer sonucu olarak İslâm kelamının karakteri, geleneksel skolastik şeklinden daha fikri ve nazari bir şekle dönüşmüş oldu. Bu işi tasavvufa intisap etmiş olan fakat aynı ölçüde Sünniliğe bağlılıkları da tartışma kabul etmeyen insanlar başlatmışlardır. O zamanların en önemli problemi, şeriati kale almayan bir tasavvuf anlayışının hâkim olması idi. Kuşeyrî ve Gazalî eserleri ile tasavvuf mesleğinin Ehl-i sünnet mezhebine uygunluğunu zihinlere kuvvetle telkin etmişlerdi.³²⁶ Gazalî'nin gayesi, İslâm'ın ahlaki ameli hamlesine ruhi bir temel sağlamak suretiyle eski hayatiyetine geri döndürmektir. Bu nedenle sufilik için Sünniliğin bünyesinde yer açmıştı. Gazalî, 1105 yılında Şam Emeviyye Camiinde yazdığı *İhya-yı Ulûmi'd-Din* meşhur eseri tasavvuf kadar, dini ve akli ilimleri de kapsamakta ve Türk dünyasında çok okunup benimsenmiştir. Gazalî'nin hayatında ve düşüncesinde uğraşmış olduğu asıl mesele, hikmete ulaşma ve buna bağlı olarak İslâm'ın hakikatlerinin apaçık bir şekilde nasıl idrak edileceği problemidir. O, tasavvufun çok geliştiği ve revaç bulduğu bir ortamda doğmuş, yetişmesinde mutasavvıfların çok büyük rolü olmuştur. Tasavvufta Kuşeyrî, Bayezid-i Bestamî, Cüneyd-i Bağdadî gibi bilginlerin eserlerinden yararlanmıştı.³²⁷

İhya'sına iki cilt halinde yazdığı bir özette (*Kimya-yı Saadet*)Gazalî, Türk Müslümanlığında tasavvufun inkâr edilemez yerini gösteren ilginç pasajlar nakleder. Gazalî, söz konusu eserinde İslâm'ın zahiri formuyla tasavvufi anlayışın hiçbir şekilde çelişmediğini fikhın konularını tasavvufi bakış açısıyla değerlendirerek ispat etmeye çalışmıştır. Eser, klasik İslâm fikhının abdestten zekâta, ticaretten hilafete, oruç ve hacdan şirketlere kadar hemen bütün konularını ele almakta, bunların fikh kaidelerine göre nasıl olması gerektiğini belirlemekte ve tüm bunları tasavvufi bir form içinde işlemektedir. Mesela bir pasajda, insanların deniz ticareti ile uğraşmamalarını, aksi halde bu ticaretle zenginleşince insanın dünyaya dalıp ahireti unutacağı ihtimalinden bahsetmektedir. Gazalî'ye göre tasavvuf, Allah'a yaklaşma yolunu tutmaktır; nefsin kulluğa yöneltilmesi, kalbin de ilahî âlemle ilgi kurmasıdır.³²⁸ Ayrıca o eserinde uzletten riyazete, tevekkülden semâın adabına zahir ve batın ilmin mahiyetinden keramete kadar tüm tasavvufi konuları ele almakta ve bunların İslâm fikhındaki konularını ortaya koymaktadır. Tasavvuf ve fikhın iç içe geçmiş olduğu eserin hemen her noktası Sünni anlayışla tasavvufi anlayış arasındaki birlikteliğe vurgu yapmakta ve bur durum esere daha ilk bakışta bile kendisini açıkça göstermektedir. Tasavvufu Sünnileştirme ve meşru zemine

³²⁵ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 217.

³²⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 16; aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, 219.

³²⁷ Gazalî, "El-Munkız", H.Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 372; Öztürk, *a.g.e.*, s. 132-133.

³²⁸ Bk.M.Vural, *a.g.e.*, s. 152; Salih Aydın, *a.g.e.*, s. 186..

oturma fonksiyonu, özellikle Maveraünnehir’de başarıyla gerçekleştiren Ahmed Yesevi ve Bahaüddin Nakşibend idi.

Gazali’nin, İslâm’ın inanç yapısıyla tasavvufî anlayışın uyum ve bütünlük içinde olduğunu ispat etmeye yönelik gayretleri sonucu Ehl-i sünnet mezhebi bu dönemden itibaren sadece fakihlerin, hadisçilerin aynı zamanda mutasavvıfların da mezhebi olarak görülmüştür.³²⁹ Gazali’den sonra birçok âlim, tasavvufî konularla ilgili eserler yazmaya devam etmişlerdi. Gazali’den sonra Ehl-i sünnet akideleri ile de pekiyi telif edilmiş olan bu cereyan, 12. ve 13.yüzyıllarda İran’da, Orta Asya’da, Suriye’de, Mısır’da, Anadolu’da ve bütün İslâm dünyasında birçok tekkeler meydana getiriyordu. İşte bu tekkelerde yaşayan mutasavvıfların hakiki yüzleri kalın menakıp bulutlarıyla örtülmüş olsa bile, kuvvetli bir görüş o bulutların arkasında birçok önemli şairlere, derin ve serbest düşünceli birçok büyük mütefekkilere, samimi meczuplara rastlanabilir. Bilhassa İbn Arabî’den sonra vahdet telakkisini en geniş bir surette kucaklamış sufilere sık sık rast geleceğiz.³³⁰

Mutasavvıflar, bilgi edinme yöntemi olarak akıl yürütmeden ziyade, sezgi ve ilhamı benimsemişlerdi. Onlar, yakinin (hikmet) “tatmayan bilmez” şeklinde özetlenen bir düşünce ile elde edilebileceğini düşünmektedirler. Mutasavvıflar, ibadetler vasıtasıyla elde edilen bu bilgi ile insanın eşyanın hakikatini kavrayacağını söylemektedirler. Tasavvuf tam anlamıyla keşfi, ilhamî irfan üzerine kurulmuştur. Hakikat, ancak Allah’ın insanın kalbine bahşetmesiyle bilinebilir.³³¹

O bu çabasında Sünni ideali gerçekleştirmek için sufilerin çokça kullandığı yöntemleri (sezgi, ilham, keşf vb.) kullanmıştır. Gazali için sufilik, Sünni akidenin doğruluğunun hem tespit edilmesini, hem de gereği gibi anlaşılmasını mümkün kılan bir yoldur. Gerçek bilgiyi yakalamada sufileri, diğer ekollerden daha şanslı görmüştür. Gazali, Ehl-i sünnet düşüncesi ile tasavvuf arasında bir geniş bir “orta yol” anlayışı ortaya koymuş, İslâm’ın batnî ve zahirî unsurları arasında bir uygunluk kurmayı başarmıştır. Fahreddin Razi’nin kelim ve felsefe, İbn Arabî’nin felsefe ve tasavvuf, İmam Rabbani’nin tasavvuf, fıkıh ve kelim arasındaki gerçekleştirdikleri sentezler ve gözettikleri denge arayışları, Gazali’den kaynaklanmıştır.

Gazali, tasavvufu dini tecrübe, yani sufilerin aldığı zevk ve vecd ile açıklamaktadır. Tasavvuf, dini ilimleri yani marifetullahı bilmekten öte yaşamaktır. O, tasavvufu bir nimeti bilmek başka şey, tatmak ise ondan çok üstün bir gerçektir şeklinde birçok örnekle açıklar. Keşf, ilham, his ve sezgi yoluyla edinilen bu bilgi, aklın çok üstünde bir bilme gücüdür. Gazali, “tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez” ifadesinin sezgisel bilgiyi ve ilhamı özetlediğini

³²⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 134, 196; S. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep kavgaları*, s. 361.

³³⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195.

³³¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, s. 207.

söylemektedir. Özellikle hayatının sonuna doğru tasavvufuyla yoğunlaştığını gördüğümüz Gazali, aklın üstünde bir bilgi edinme yeteneğinin olduğunu kabul etmektedir.³³² O, zevk olgusunu, tatlı nağmeler, etkileyici şiirler vs. tesir gücünün ruhta yarattığı inkılaplarla benzeterek anlatmaya çalışır.

Gazali ile aynı düşünceleri paylaşan Bergson da “kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki akıl onlardan habersizdir” demektedir. Yine ona göre, bir şeyin var olabileceğini düşünmekle, onun var olduğundan emin olmak arasında fark vardır. Birinciye elde etmekten öteye gidemeyen aklın Tanrı karşısında başarısızlığı ortadadır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili problemi, konuya tecrübî açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir.³³³ Mistisizm, zihinsel muhtevadan mahrum olmamakla beraber, duygu yanı ağır basan bir tecrübedir. Sufi düşünürler, taklit ve terkip edici nazari aklın o sahaya giremediklerini iddia etmektedirler. Mistisizmde olay, kişiye özeldir. Zevk halindeki dini tecrübe tamamen subjektif olduğu için bilimsel açıdan onun hakkında objektif bir değerlendirme yapılamaz. Bu düşüncede olan bir mistik, dış dünyanın varlığını bütünüyle inkâr edebilmektedir.

Tasavvufu bir ilim olarak gören Gazali, felsefi kavram ve ifadelerle bu sahada meşguliyeti ve muhakeme tarzıyla İbn Teymiyye başta olmak üzere Ehl-i sünnete mensup birçok fakih ve kelamcının onu dalaletle itham etmelerine sebep olmuştur. “Kelamı felsefeye satmakla” suçlanan Gazali'nin eserleri aleyhinde bir fetva çıkarılmış, Endülüs'te bütün kitapları yakılmıştı.³³⁴

Gazali, şairlerle sufiler arasındaki benzerliklerden bahsetmektedir. Çünkü ona göre sufiler ve şairler arasında şüphe kuvvetinin tekidi söz konusu edilir. Çünkü her ikisinde de idrak aleti aynıdır. O da zevk, güvenilir sezgi veya Hak'tan gelen müjdecî rüyadır.³³⁵

Bununla birlikte kelim üzerinde çalışanlar hariç, felsefe ile uğraşanlar halkın gözünde zındık ve mühlit sayıldığından, bunlar tasavvuf perdesi altında gizlenmek zorunda kaldılar. Müslüman toplumlar arasında eğer bu gibi birtakım felsefi cereyanlar mevcut olmasa ve bu cereyanlar daha 12.yüzyıldan başlamak üzere Ehl-i sünnet akideleri ile layıkıyla uzlaştırılarak geniş bir sahada kuvvetle yayılmış bulunmasa idi, Türk-İslâm edebiyatı o kadar kuvvetli bir tasavvuf tesiri altında kalmayacaktı.

³³² *İhyayı Ulûmi'd-Din*, s. 84; O sık sık örnek verdiği cinsel ilişki ve zevk olgusu hk. kısaca şu beytiyle belirtir: *İki bin kilo şarap tartsan da boş / İyî bil ki içmeden olamazsın sarhoş*, Bk. Vural, *a.g.e.*, s.146, 149, 161.

³³³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s.85.

³³⁴ Bk. M.Vural, *a.g.e.*, s. 211.

³³⁵ *Gece karanlığına bir güvercin bir dal üzerinde ah edip ağlıyordu, bense uyuyordum... / Kendimi Rabbime son derece hayran olmuş bir âşık sanıyordum / Ne yazık ki güvercin ağlarken ben ağlıyordum...* M.Vural, s. 212.

6. Ahmed Yesevî ve Yesevîlik

Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, Türk Müslümanlığı ve tasavvufunun çok önemli bir konusu olmakla birlikte bu bilinen ilk Türk sufisi ve tarikatının mahiyeti tam anlamıyla anlaşılmalı değildir. Yesevîlik, Anadolu'da kaybolmuş bulunsada Orta Asya'da her zaman canlı kalmıştır. Merhum F.Köprülü, ünlü eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da Ahmed Yesevî'yi tam bir Sünnî, Yesevîlik'i de içerisinde Nakşibendîlik gibi tamamen şeriata uygun bir tarikatı çıkaran Sünnî bir tasavvuf okulu olduğunu açıklarken, daha sonra, *İslâm Ansiklopedisi*'nde kaleme aldığı *Ahmed Yesevî* maddesinde, bu görüşlerini tamamen değiştirmiştir. Ona göre Ahmed Yesevî, artık heterodoks bir sufi idi. F.Köprülü çizgisini sürdüren A.Yaşar Ocak da bu değişikliği onaylayarak, merhum Köprülü'nün fikirlerini değiştirmek suretiyle bu büyük Türk sufisini daha gerçekçi bir çerçeveye oturttuğunu belirtmiştir. 20.yüzyıl Türk milliyetçileri yeni bir ulusal edebiyat yaratmak istediklerinde kaynak olarak Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi halk kültürü ve tasavvufunun temsilcisi olarak bu kaynaklara yönelmişlerdi. Prof. Ocak'a göre de Ahmed Yesevî ve tasavvuf sistemi, dolayısıyla Yesevîlik tarikatı, daha başından beri heterodoks bir karakter arz ediyordu.³³⁶

Hoca Ahmed Yesevî, Türkistan'da eski Sayram (bugünkü İspicab) şehrinde doğdu. İlk tasavvuf terbiyesini Yesi'de (bugünkü Türkistan) Şeyh Baba Arslan'dan aldı. Karahanlılar idaresindeki Buhara'ya giderek oranın en tanınmış âlim ve mutasavvıfı Şeyh Yusuf Hemedani'ye (ö.1140) intisap etti. Karahanlılar'ın dönemini yaşayan ve medresesiyle ünlü Buhara, Hanefî hukukuna müntesip bir ailenin yönetimindeydi. Geleneğe göre Horasan erenleri ona büyük bir kıymet vermektedirler. İmam Azam'a bağlı olan ulu hocasının ölümünden sonra tekrar Yesi'ye dönen Ahmed Yesevî burada ölmüştür (1166). Şeyh Yusuf Hemedani, önceleri ilimle meşgul iken bilahare sufiliğe yönelmiş Melami neşesi taşıyan biriydi. Merv'deki tekkesi, Horasan'ın Kâbe'si gibi ziyaret ediliyordu.³³⁷

Ahmed Yesevî, sufi şair ve Yesevîliğin ilk şeyhi olarak Türklerin manevî hayatı üzerinde yüzyıllarca sürecek bir etki bırakmıştır. Pir-i Türkistan lakabı ile günümüze kadar gelen nüfuzu, sadece yaşadığı Türkistan sahasına münhasır kalmamış, Türk boylarının yaşadığı çok geniş sahaya yayılmıştır. Tarihi şahsiyeti menkıbeler arasında kalmış ancak Yesi'deki türbesi, bütün Asya bozkırlarında yaşayan Türklerin mukaddes saydıkları bir kült haline gelmiştir.

Ahmed Yesevî'nin etrafında toplananlar İslâmiyet'e yeni fakat çok kuvvetli ve samimi bağlarla bağlanmış, çoğunluğu Horasan bölgesinin göçebe yahut köylü Türkmenleriydi. Onun en büyük nüfuzu bozkır halkı üzerindedir, dolayısıyla müritlerine anlayabilecekleri bir dille hitap ederek dervişlik adabını

³³⁶ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İst. 2002, s. 35, 53, 75.

³³⁷ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 33, 67.

yaymaya çalıştı ve Farsça yerine Türkçe kullandı. Ahlaki ve tasavvufi telkinlerine, alelade şiirlerden ayırt etmek için *hikmet* denildi. Anadolu Türklerinde tasavvufi manzumelere nasıl ilahi deniliyorsa da Doğu Türklerinde de Ahmed Yesevi'nin ve o tarzda şiirler yazan diğer dervişlerin eserlerine genellikle *hikmet* denilir. Bugün elimizde Ahmed Yesevi tarafından yazıldığı kesin olarak bilinen bir eser yoktur. Ölümünden sonra yazılmış, muhtelif menakıb mecmualarında ona isnat edilen bazı sözler ve birtakım menkıbeler, Ahmed Yesevi'nin tasavvufi şahsiyeti hakkında bize tam ve doğru bir fikir vermese de bir ipucu vermektedir. Hoca Ahmed Yesevi'nin dervişleri tarafından telkin, söz ve şiirlerinin derlenmesiyle 15-16.yüzyıllarda ortaya çıkan *Divan-ı hikmet*, bilhassa doğu ve kuzey Türkleri arasında adeta mukaddes bir kitap gibi yüzyıllardır elden ele dolaşmıştır ve bu yüzden, eserin sayısız yazma nüshalarına rastlanır. Elde mevcut yazma ve basma *Divan-ı Hikmet* nüshaları incelendiğinde, bu manzumelerin muhtelif zamanlarda yazılmış Yesevi dervişlerine ait olduğu anlaşılmaktadır.³³⁸

Bu hikmetlerin Harezmi bölgesinde İslâm'ın yayılmasında büyük etkisi olmuştur. Kübrevîlik etkisini medeni merkezlerde yürütürken geniş bozkırlarda Yesevîlik daha çok etkiliydi. Ahmed Yesevi'nin ilk ve en mühim takipçisi Hâkim Süleyman Ata'nın bu konudaki şöhreti ve menkıbeleri Orta Asya ve Volga Türkleri arasında hâlâ canlıdır.

Divan-ı Hikmet'teki telkinlerine bakıldığında Ahmet Yesevi, bazen mutasavvıf, bazen din bilgini, bazen şair, bazen vaiz, bazen de melamet kisvesiyle karşımıza çıkar. Allah-kâinat ve insan ilişkilerini herkesin anlayabileceği şekilde izah etmiş ve şiirin tesirli üslubu içinde onu işlemiştir. Milli unsurlarla İslâm'ı ve dinle tasavvufu çok iyi yoğurmuştur. Bilindiği gibi diğer evrensel dinler kentli ve yerleşik unsurlara hitap ederken, İslâmiyet, göçebe kitleleri de kucaklamıştır. Orta Asya bozkırlarında Türklerin Sünnî İslâm'ı benimsemelerinde, İslâm'ın milli bir perspektife göre yorumlanmasında Yesevi'nin payı büyüktür. Yahya Kemal, "Ahmet Yesevi'yi iyice incelemek lazım. Bizim milliyetimiz onda gizlidir" derken İslâmiyet'in Türk milliyeti ile bütünleştiğini göstermiş oluyordu.

Türk tasavvufunun en önemli motiflerinden biri olan aşk motifi Divan-ı hikmet'inde sıkça rastladığımız ve Yesevi'nin tasavvuf anlayışını üzerinde odaklaştırdığı bir motiftir. Divan-ı Hikmette,

Aşkı değse, kavrupu yandırır canı, teni
Aşkı değse, viran kılar 'ben' fikrini
Aşk olmasa tanımak olmaz Mevlam seni,

³³⁸ Ahmed-i Yesevi, *Divan-ı Hikmet Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan KB Yay., Ank. 1993, 45-50 vd.

*Her ne kılsa aşk kıl sen perverdigar...*³³⁹ demektedir.

Tıpkı Mevlana gibi Ahmet Yesevi ondan çok önce âşıkların ibadetini en makul ibadet olarak görmüştür. (Üç türlü ibadet vardır: Tüccarın, kölenin ve âşıkın ibadeti. Tüccar cennet için dünyada yatırım yapmak için ibadet eder. Köle, cehennem korkusundan ibadet eder. Âşık, Allah ister ise onu cennete koysun ister cehenneme atsın Allah için ibadet eder).³⁴⁰

Bu eserlerden çoğunun Asya'da Nakşibendî tarikatının kuruluşundan ve 15.yy.da Osmanlı ülkesinde yayılışından sonra derlendiğinden hareketle Ahmed Yesevi'yi tamamen Nakşibendî görüşüne göre tasvir ettiklerini öne süren Köprülü, bu vesileyle Yeseviliği Sünni çizgide görülemeyeceğini iddia etmiştir. Nakşibendîlerin, Yeseviliği kullanarak Türkler üzerinde bir etki yaratmayı düşündüğünü söyleyen Köprülü, böylece Nakşibendîliği de Sünni İnan kültürüne mal etmektedir; ayrıca Ahmed Yesevi hakkında Babaî, Haydarî ve Bektaşî geleneğinin verdiği bilgilerin tarihi gerçeklere daha uygun görmektedir.³⁴¹ Ancak Yeseviliğin yayıldığı merkezlerde adeta bu tarikatın yerine kaim olan, 14.yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğup Orta Asya'ya yayıldığını gördüğümüz Nakşibendîlik'in Sünni vasfı Yeseviliğin heterodoks olduğuyla ilgili görüşleri çürütmektedir. Yesevilik hiçbir zaman *vahdet-i vücud* mektebinin derin ve karmaşık fikirleriyle ilgisi olmadığı gibi göçebe Türkmen çevrelerine adapte olmuş sade ve içten halk tasavvufu haline gelmesi de onu Sünni dışında göstermeye yetmez.

Geleneğe göre Yesevilik, Doğu'da Nakşibendî, Batı'da Bektaşilik gibi, birbirine taban tabana zıt iki tarikata bağlanmaktadır. Nakşîlik, Buhara'da doğmuş ve bu kentte ölmüş Bahaaddin Nakşibend (ö.1389) tarafından kuruldu. Fakat tarikatın temelleri, zikir-i hafî (Allah'ı içten ve sessiz anış) esasını koymuş olan Abdülhalık Gücdüvanî (1189) tarafından atılmıştı. Orta Asya'da çok yayılmış bulunan bu tarikat günümüze kadar ulaştı ve bugün Orta ve Yakın Doğu ülkelerinin çoğunda pek çok müridi bulunmaktadır. Nakşîliğin, Osmanlı devletinde de ayrıcalığı vardı ve resmi olarak en gözde tarikattı. 1826'da Bektaşî tarikatının kaldırılışından sonra Bektaşîlerin tekkeleri olduğu gibi Nakşîlere verilmişti. Sünniliğe aykırı düşmeyen bu tarikatlarda olduğu gibi cemaat dışı eğilimli tarikatlar kendilerini Ali'ye bağlarken Şeyh Nakşibendî'nin silsilesi nakle göre Ebubekir'e ulaşmaktaydı.³⁴² Burada tartışılması gereken Ahmed Yesevî nasıl hem Nakşî şeyhlerin manevi piri, hem de gelenek ve efsane de Hacı Bektaş'ın müşşidi olabiliyor? 15.yüzyılda yazan Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'tan

³³⁹ Ahmed-i Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, 155-157.

³⁴⁰ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, s. 203.

³⁴¹ Köprülü, "Ahmed Yesevi", *MEB İA*, I, 212.

³⁴² A.Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1969, s.217; Tahsin Yazıcı, "Nakşibend", *İA*.

bahsederken Ahmed Yesevi'den hiç söz etmemektedir. Baktâşi geleneği, Hoca Ahmed Yeseviye dair menkıbevi birçok bilgi vermektedir. Vilayetnâme, Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevi ile mülakatını abartmaktadır: O menkıbeye göre Ahmed Yesevi, cümle Horasan velisi ve 99 bin müridin şeyhidir.³⁴³

Yesevilik'in heterodoks bir tarikat olarak düşünülmesi daha çok, Ahmed Yesevi ile ilgili Bektaşî geleneği ve Vilayetname'nin verdiği bilgilere dayanmaktadır.³⁴⁴ Nakşibendî kaynakların verdiği bilgilere ise itibar edilmemiştir. Abdülbaki Gölpınarlı da Yesevilik ve Nakşibendîlik arasındaki yakınlıktan dolayı Yesevilik'i temelde Sünnî bir tarikat olarak görmektedir.³⁴⁵ Bunun dışında Anadolu sufi geleneğinde Bektaşîlerden başka hiçbir sufi zümrenin Ahmed Yesevi'den bahsetmemesi de bu düşünceye delil sayılmıştır. Sonradan Haydarîlik, Bektaşîlik ve Nakşibendîlik gibi üç büyük ve kuvvetli Türk tarikatının esaslarını da doğuran Yesevilik, Türkler arasında bir Türk sufisi tarafından kurulan ilk tarikat olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Yesevilik, İran'da Kalenderilikle birleşerek Haydarîliği ortaya çıkarmıştır.³⁴⁶ Ahmed Yesevi'ye izafe edilen *Fakrname* ve *Divan-ı Hikmet*'te geçen bazı isimlerden ve Melamî görüşlerden hareketle bu büyük sufi ve tarikatı heterodoks çerçevede ele alınması zayıf bir iddiadır.

Ahmed Yesevi ve Yesevilikle ilgili olarak Dewin DeWese, *Yesevi Sufi Geleneği* adlı çalışmada konuyla ilgili klasik bilgileri değiştirecek kaynaklar göstermektedir.³⁴⁷ Buna göre Ahmed Yesevi'nin, ünlü mutasavvıflar Necmeddin-i Kübra ve Şihabeddin Suhreverdi gibi Sünnî tasavvuf ekolünden kişilerle de ciddi ilişkileri olmuştur. Ahmed Yesevi'nin tarzı ünlü Melamî sufi İbrahim b. Ethem'i andırmaktadır. O da Horasan bölgesinin ve Türk dünyasının bilinen ilk sufilerindedir. Ayrıca Anadolu'da Bektaşîlik ve Haydarîlik gibi tarikat ve liderlerinin, doğrudan Ahmed Yesevi ve tarikatı ile ilişkilendirilmesi için tarihi deliller yetersizdir. Hacı Bektaş Veli ile Yesevi arasındaki yakınlığı gösteren Vilayetnâme dışında hiçbir kaynak yoktur. Keza Yesevilik bağlantısının Vilayetnâme'ye Haydarîlik vasıtasıyla girdiğini, hatta Hacı Bektaş'ın Kutbeddin Haydar'ın müridi olduğunu öne süren Prof. Ocak, bu vesileyle Bektaşîlikle Yesevilik arasında bağ kurmuştur. Kaldı ki başka yerlerde Hacı Bektaş, Vefai şeyhi Baba İlyas'ın müridi olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla Hacı Bektaş'ın gerçekte kimin müridi olduğu hususu da karışıktır. Ayrıca Bektaşîlik gibi Yesevilik de pirleri öldükten çok sonraları kurulmuş ve kurumlaşmıştır. Sonuç

³⁴³ Uzun Firdevsi, *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli-Vilayet-nâme*, neşr. A.Gölpınarlı, İst. 1958, s.10-15.

³⁴⁴ *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli-Vilayet-Name*, s. 36, 81-91.

³⁴⁵ A.Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1969, 199-201.

³⁴⁶ F.Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken yay., İst.1980, 194; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 38.

³⁴⁷ Bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametîlik, Kalenderilik Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005, s. 67-77.

olarak Köprülü'den kalma, 13.yüzyılda Anadolu'ya çok sayıda Yesevî dervişi geldiği bilgileri, temelsiz bir iddia olarak kalmaktadır. Hacı Bektaş gibi, Ahmed Yesevi'ye doğrudan bağı olmuş birkaç şeyhin Anadolu'ya gelmiş olabileceğini düşünmek mümkündür ama Yesevilik'in bu şeyhler aracılığıyla Türkistan ve Horasan'dan Anadolu'ya taşındığı ya da Anadolu'da tasavvufun, Yesevilik'in etkisi altında geliştiği anlamına gelmez.³⁴⁸

Nakşibendî geleneğinde büyük bir yeri olan Yusuf Hemedanî'nin halifelerinden olan Ahmed Yesevi'nin bir taraftan Horasan Melamiliğinin, diğer taraftan doğu Türkistan ve Seyhun havalisindeki Şîî cereyanların tesirinde oldukça geniş ve serbest bir tasavvuf felsefesine sahip olduğu söylenebilir. Fakat buna rağmen bu tarikat Maverâünnehir ve Harezm'in büyük Sünni merkezlerinde daha çok Sünni bir mahiyet arzetmiş olmalıdır. Ahmet Yesevî, Yesi'ye yerleşerek, propagandasını daha ziyade göçebe ve köylü bozkır Türkleri arasında yayınca Yesevilik ister istemez bu muhitin şartlarına uymak mecburiyetinde kalmıştır. Bu Türkler samimi Müslüman olmakla beraber din anlayışları tabiatıyla çok yüzeyseldi. Ahmed Yesevi'nin ayin meclislerinde kadınlı erkekler birlikte toplanırlardı ki bu Türk göçebe hayatının bir zarureti idi. Yesevi tarikatının zikir tarzı da tamamen Türk paganizminin ve Budist kalıntıların izlerini taşırdı.³⁴⁹

Divan-ı Hikmet nüshalarında Yusuf Hemedanî'den ziyade Arslan Baba'nın isminin daha çok geçmesi ve Arslan Baba'nın "baba" ünvanı, Horasan'da baba ünvanlı diğer sufiler gibi onun daha çok Melametî-Kalenderî şeyhi olduğunu düşündürdüğünü öne süren A.Y.Ocak, bu karinelere hareketle Ahmed Yesevi'yi de Melametî-Kalenderî zümresine sokmaktadır. Köprülü'den itibaren Yesevilik heterodoks dairesine sokmaya çalışanlar, 14.yüzyılın ikinci yarısında Bahaaddin Nakşibend'in kurduğu Nakşibendiliğin Yesevilik içerisinden çıkışını Köprülü'nün ifadesiyle, *Maverâünnehir'in büyük İslâm merkezlerindeki Sünni İran kültürünün Türk Moğol paganizmine karşı bir aksülameli* olarak görmekteler.³⁵⁰ Buna göre, Ahmed Yesevi, burada şöhreti yaygın ve saygın bir evliya olduğu için onun nüfuzundan yararlanılmış ama tasavvufi doktrininden hiçbir şey alınmamıştır. Böylece Melametî-Kalenderî şeyhi olan Arslan Baba'nın halifesi Ahmed Yesevi, Nakşibendiliğin oluşmasına katkıda bulunan ve *Hacegan* diye anılan silsilenin bir üyesi olarak takdis olunmaya başlandı ki *Hace* ünvanını alması bu sebeptir.³⁵¹

Ahmed Yesevi ve tarikatının, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan bir sahada tarih içinde Türk Halk Müslümanlığının oluşmasında çok önemli bir rolü bulunduğu konusundaki görüşler abartılıdır. Dünya üzerinde bugüne kadar var

³⁴⁸ Bkz. Ahmet T. Karamustafa, a.g.m., s. 75-77.

³⁴⁹ Köprülü, "Ahmed Yesevi", 212.

³⁵⁰ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 36-39.

³⁵¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 40.

olmuş bütün dinlerin, siyasi ve ekonomik istemlerin ve hatta ideolojilerin, farklı zaman ve mekânlarda yayıldıkça bir yandan insanları belli ölçüde kendi kalıpları içine sokarken, diğer yandan da kaçınılmaz bir şekilde onların niteliklerine uygun biçim aldığı sosyolojik bir gerçektir. İşte İslâm dini de Arap yarımadasından çıkarak yayıldığı yerlerde değişik kültürlerle temasa geçtikten sonra bu kültürlerin içinden gelip İslâm'a dâhil olan muhtelif toplumların sosyo-ekonomik yapılarına uygun yorum ve uygulamalara konu olmuştur. İslâm'ın temel ilkelerinin yorumunda ve hayata geçirilişinde esas itibariyle birtakım önemli veya önemsiz farklarla beraber her Müslüman toplum kendi kültürel özelliklerine göre bir İslâm'ı yaşayış tarzı, bir İslâmi kültür geliştirmiştir. Böylece biz Türk Halk Müslümanlığı tabiri ile sıradan halkın anlayışını yansıtan ve ekseriya mitolojik hurafelerle karışık bir popüler İslâm veya halk İslâm'ını düşünebiliriz. Meselenin sosyolojik ve kültürel boyutu ele alındığında bu tabirler kusurlu sayılmamalıdır.³⁵²

Mesela Araplarda Türkler kadar evliyaya ve mezarlara saygı gösterilmesi söz konusu değildir. Oysa Türklerin yaşadığı geniş bir coğrafyada, tarihten günümüze evliyaya saygı ve bu anlamda türbe ve evliya kültü merkezli bir Müslümanlık hep devam etmiştir. Dolayısıyla bu Müslümanlık anlayışı, çoğu kere farkına varılmadan bazen resmi ulemanın bidat olarak nitelediği mitolojik ve geleneksel unsurlarla, örülmüş koyu bir muhafazakâr karakter arz eder. Bu Müslümanlık tarzının temeli Ahmed Yesevî ve benzeri Türk sufileri tarafından atıldı, zaman ve mekân içinde yeni etkiler ve katkılarla Anadolu'ya taşındı ve bazen medrese çevreleriyle tartışarak bazen de uzlaşarak günümüze kadar geldi.

Bizce düşünce tarihimizde etkili rolleri inkâr edilemeyecek derecede önemli olan Ahmed Yesevi ve benzeri sufilerin kimliklerini, çeşitli etkiler ve ideolojik mülahazalarla istediğimiz bir şekle ve kalıba sokmaya çalışmaktansa bunları, kendi tarihsel şartları ve kaynakları çerçevesinde tanımaya çalışmalı ve ortaya çıkan sonuçlara razı olmalıyız. Ahmed Yesevi, bugünkü bilgilerimize göre Türk halk dindarlığının adı bize intikal etmiş ilk öncüsü sayılır. Onun tarihi misyonu kısaca İslâm'ı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetlenebilir. Bunun sonuçlarından birisi de Türk Halk dindarlığının mistik bir kimlikle başlaması ve bu özelliğini hep korumasıdır. Ahmed Yesevi'yi tanımak demek bir yerde Türk Halk Müslümanlığını tanımak demektir. Türk Halk Müslümanlığı sufilik kanalıyla başladığından geniş ölçüde tasavvufi bir renk taşır. Bu yüzden Türk Halk İslâm'ı tarihin her devrinde engin bir hoşgörünün de sembolü olmuştur.³⁵³ Keza Yesevilik, ilhamını, ilahi aşka ve cezbeyle dayalı bu sebeple de geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine ağırlık veren,

³⁵² Bu konuda bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 78.

³⁵³ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay. İst. 2002, s. 32.

her türlü benlik duygusunu kınayan Horasan Melamiliginden alan bir tasavvuf anlayışını temsil ediyordu. Kısa zamanda konar-göçer Türk boylarının sosyo-kültürel yapılarına uyarlanmış ve eski Türk inanç ve gelenekleriyle karışmış bir mahiyete kazandı. Bu sade karakteri sayesinde Yesevîlik önce Maverâünnehir’de kolayca yayılabilmiş, sonra da Harezm’de gelişerek İslâmi halk kültürünün Özbek Türkleri arasında kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur. Harzemşahlar devrinde Kıpçak ve Oğuz aşiretlerinin birçoğunda Yesevî dervişleri öteki tasavvuf mensuplarına, bu arada Kübrevîlere çok daha üstün bir durumdaydılar. Horasan’da da Türkmenlerle meskûn hemen bütün bölgelerde rahatça faaliyetlerini yürütebiliyorlardı.³⁵⁴

Yesevîlik, o sıralarda İran’da yayılmış olan İsmailî cereyanlarının etkisinde kalmış bulunabileceği düşünülmektedir.³⁵⁵ Senkretik fikirler ve tasavvuf telakkileriyle yüklü baba, ata ünvanlı Yesevî dervişleri İslâmi inançları sathi ve basit bir biçimde yorumlayarak müritlerine sunuyorlardı. Yukarıda da belirtildiği gibi, Ahmet Yesevî’nin zikir ve sohpet meclislerinde bozkır hayat şartlarının gereği kadın-erkek ayırımı yapılmaz. Ahmed Yesevî, İslâmiyet’in Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleği meydana getirerek ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olması bakımından düşünce tarihimizde eşsiz bir öneme sahiptir. İslâmiyet dairesine yeni giren ve felsefî fikirlerin inceliklerinden henüz bir şey anlamayan basit ve sade bir çevrede, yine aynı mahiyette basit dini ve ahlaki esasları telkin eden bir tasavvuf mesleğinde bu başarı az zamanda netice vermiş Anadolu’da da aynı sadelik ve Türk seciyesine has şekliyle devam etmiştir.

Hız. Pir’in, Türkistan’ın her tarafına gönderdiği önemli halifelerinden biri olan Süleyman Hâkim Ata, Harezm’de etrafına Türk kitlelerini toplamış, onun menkıbesi, Kuzey Türkleri arasında asırlardan beri yaşamış ve günümüze kadar gelmiştir. Onun da Yesevî kültürünün yayılmasına hizmet etmiş birçok halifesi vardı. Hâkim Ata adı Nakşibendî silsilesinden ve Türk meşayihinden biri olmuştur. Süleyman Ata’nın başlıca eseri *Bakırgan Kitabı*, meşhur bir tasavvufî şiir (*hikmet*) mecmuasıdır. Mutasavvıfların biyografilerine ait eserlerde Irak, Horasan, Maverâünnehir sufilerinden ayrı olarak Türk şeyhleri diye zikredilen mutasavvıfların hemen hepsi Yesevî tarikatı şeyhleridir.³⁵⁶

Ölümünden sonra mezarı kutsal bir mekân haline gelen Yesevî ile ilgili birçok keramet ve rivayet dizilmiştir. Timur’un, hocanın mezarı üzerinde inşa ettiği türbe ve cami bile menkıbeye göre hocanın bir kerametine hamledilir. Hakikaten de Ahmed Yesevî’nin mezarı üzerinde Timur tarafından muhteşem bir türbe ve külliye yapılmış (1398), bu türbe, 14.yüzyılda yalnız Maverâünnehr’in şehirli halkı değil, bozkır göçebeleri arasında da çok önemli bir ziyaretgâhtı. Timur’un

³⁵⁴ A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 71; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 204.

³⁵⁵ Fr. Babinger-F.Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, s. 65, insan yay. İst.1996 ; “Ahmed Yesevî”, *İ.A.*

³⁵⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.94; aynı yazar, “Ahmed Yesevî”, 212.

Ahmed Yesevi'ye çok itikat ettiği başka kaynaklar vasıtasıyla bilinmektedir. Timurlular devri, mimari, edebiyat ve sanatta olduğu gibi skolastik ve tasavvuf edebiyatının da geliştiği bir devirdir. Bu türbeye Nakşibendî Özbek hanları tarafından da gerekli ihtimam gösterilmiştir.³⁵⁷ Orta Asya, Kıpçak illerinde, Kuzey Türkleri, Özbek ve Kazak Türkleri arasında sıkça ziyaret edilen bu türbe Yesevi kültürünün merkezi haline gelmiştir. Bahar şenlikleri ve Nevruz kutlamalarının da merkezi olan türbe, zengin bozkırlıların cesetlerini Ahmed Yesevi'ye yakın olmak için ilkbaharda gömdükleri bir mekân idi.³⁵⁸

13. yüzyıldan itibaren Moğol istilası ve çeşitli nedenlerle Yesevi'nin birçok halifesi Azerbaycan ve Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'da yüzlerce Menakıbnâme türü eserde ve tarihlerimizde Horasan Erenleri, Türkistan Erenleri, Ahmed Yesevi Fukarası, Alperenler vb. adlarla anılan birçok Türkmen şeyh ve dervişin menşei Horasan'a ve Yesevi ocağına kadar uzanmaktadır. Maveraünnehir, Harezm, Horasan, İran ve Azerbaycan'dan gelen bu dervişler Anadolu'da tarikatlarını yaymaya devam ettiler. Kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile ilgili bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Onun ve halifelerinin tasavvufi görüşlerini yine aynı sadelik içinde öğrettiler. İşte bu sözlü gelenekler aracılığıyla ki kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek gibi daha sonraki dönemde Anadolu'da kaleme alınan evliya menakıbnamelerinde ve özellikle de Hacı Bektaş etrafında toplanan menkıbelerde sık sık görülen inanç motifleri Orta Asya'dan Anadolu'ya taşındı.³⁵⁹

Anadolu'daki Yesevi dervişlerinin gelenekleri 17.yüzyılda bile yaşıyordu. Tekkelerini birer birer ziyaret eden Evliya Çelebi, Ahmed Yesevi fukarası olarak anılan birçok Türkmen şeyh ve dervişinden bahseder. Çoğunu gazi-veli olarak anmakta, halk arasında şöhretlerinden sitayişle söz etmektedir. Çeşitli Kızılbaş aşiretleri bile hâla Ahmed Yesevi'ye mensup olduklarını iddia etmektedirler.³⁶⁰ Bugün Anadolu'nun ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde türbelerinden birçoğu ayakta kalan Yesevî dervişleri mezarları bulunur.³⁶¹ Evliya Çelebi'nin naklettiği bilgilerde Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş'tan sonra Batı Türkleri arasında eskiden beri meşhur olan Sarı Saltuk'u da Makedonya ve Dobruca taraflarına göndermiştir. Sarı Saltık Menkıbesine göre Ahmed Yesevi, bu gazi-veli'nin beline meşhur tahta kılıcı kuşatarak Horasan erenlerinden yedi yüz kişi ile birlikte Hacı Bektaş'ın yardımına göndermiştir.³⁶²

³⁵⁷ F. Köprülü, "Ahmed Yesevi", *İslâm Ansiklopedisi*, C.I, s. 211.

³⁵⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 42.

³⁵⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 42-46; A.Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 70-71; aynı yazar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri-Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, 53-110.

³⁶⁰ Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 45-48; aynı yazar, "Ahmed Yesevi", s. 212..

³⁶¹ Bkz. A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 73.

³⁶² Kemal Yüce, *Saltuk-name'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, s.30; KB Yay., Ankara 1987; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 54.

Hâla eski şaman-kam ve bakşi-ozanlara çok yakın benzerlikler gösteren bu babalar, dedeler ve atalar din adamı, büyücü, hekim ve şair kimliğini bir araya toplayan olağanüstü güçlerle donandığına inanılan reisler konumundaydı. İslâm öncesi eski efsaneleri İslâmî evliya menkıbeleri şekline dönüştürerek eski kültürlerin taşıyıcılığını yapıyorlar bu arada Ahmed Yesevi geleneğini de Anadolu halkı arasında yayıyorlardı.³⁶³

Horasan'da Haydari tarikatının doğmasında etkili olan Yesevîlik, Anadolu'da Babaî ve Bektaşî tarikatlarının teşekkülünde de önemli bir etken olduğu öne sürülmektedir. Türk Heterodoksi tarihinin temel taşlarından biri olan, Babailer isyanının lideri Baba İlyas Horasani ve onun halifesi olarak bugünkü Hacı Bektaş ilçesine gelerek Sulucakaraöyük'te tekkesini açan ve Bektaşî tarikatının lideri Hacı Bektaş Veli de Ahmed Yesevi'nin mürit ve halifeleri arasında kabul edilmektedir. Bu dergâhtan gelerek Osmanlı Beyliği topraklarında Bektaşî kültürünü yayan Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Veli'nin halifesi olarak anılır. Gerek Evliya Çelebi, Şakayık Tercümesi, Âşıkpaşazîde ve Kühü'l-Ahbâr gibi kronikler, gerekse Bektaşî geleneği her üçünü de Horasan'a bağlamakta ve Ahmed Yesevi ocağından çıktıklarını belirtmektedirler.³⁶⁴ Bektaşîlerin halk arasında esasen mevcut gelenekleri alarak arasına Hacı Bektaş'ı sokuşturmak gibi basit fakat bu suretle yeni bir şekle girmiş menkıbenin kamuoyuna büsbütün yabancı gelmemesini temin ettiği için ustaca bir usul takip etmeleri ve bu meyanda Hoca Ahmed Yesevi hakkında esasen mevcut gelenekleri toplayarak onunla Hacı Bektaş Veli arasında bir bağ yaratmış oldukları da düşünülebilir. Dolayısıyla Yesevîliğin heterodoks bir şekil almasına Bektaşîlerin bu usulleri sebep olmuş görünüyor. Keza Köprülü'nün derlediği Yeseviye adabında tam bir Sünnî tarikatın adap ve erkânı anlatılmaktadır.³⁶⁵ Bugün Anadolu ve Balkanlar'da Yesevi geleneklerini daha çok Bektaşîliğin temsil ettiğini öne sürenlere karşılık, Horasan ve Maverâünnehir'de Nakşibendîliğin Yesevîlik tarikatı üzerine yerleştiğini ve yayıldığını, 16.yüzyıla gelindiğinde ise Yesevîlik tamamen bu tarikatın içinde eridiğini belirtmeliyiz.

Nakşibendîliğin Ahmed Yesevi ile ilgisi, tarikatın piri Hoca Bahaddin Nakşibend lakabıyla tanınmış Muhammedü'l-Buharî'nin Yesevi şeyhlerinden Kasım şeyh ve Halil Ata ile bir müddet beraber bulunarak onlardan feyiz almasından dolayıdır.³⁶⁶ Hoca Bahaddin'den sonra Nakşibendîliğin, Maverâünnehir ve Horasan Türkleri arasında çok yayılmış, Yesevîlik nüfuz sahasını bir bakıma daralttığını kaydeden Köprülü, Nakşibendîliğin genel hatlarıyla Yesevîlikten pek farklı olmadığını ve Orta Asya'da az zaman sürecinde

³⁶³ A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 72.

³⁶⁴ F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 52; bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 46-47; "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, Ankara 1973, Sayı:124, XI, 198-207; aynı yazar "Ahmed Yesevi", s. 212.

³⁶⁵ Bkz. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.98-99.

³⁶⁶ Bkz. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 109.

yayıldığını evvelce onun zemin hazırlamasına borçlu olduğunu belirtmişti.³⁶⁷ Timur ve evlatlarının zamanında ortaya çıkan şeyhlerin birçoğu, Nakşibendi tarikatına mensup olmaları, onların zamanında Yesevî menkıbesi İran kültürünün hüküm sürdüğü bölgelerde (mesela Horasan, Buhara) etkili olması ve nihayet Timur'un yaklaşımı, Yusuf Hemeanî'nin müridi ve kaynağı aynı zamanda Gazali'nin müridi olan ünlü risale yazarı Kuşeyrî'nin Ebu Ali Farmedî'nin öğrencisi olması, Yesevîliğin temel fikir ve ruh kaynaklarının Gazali'nin eserinde kristalleşen Sünnî düşünce olduğunu gösteriyor. Fransız bilgin Massignon, Ahmed Yesevî'den 250 yıl önce idam edilen Hallac ve çevresinin Türkistan topraklarında İslâm'ı yayma faaliyetlerinden bahsetmektedir.³⁶⁸

13.Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf

Tasavvuf akımının tarihi gelişim sürecine baktığımızda Abbasiler döneminde tasavvufi düşüncenin sistemleşip olgunlaştığını, Selçukluların hâkimiyet çağlarında bu düşüncenin kurumsallaşip tarikatları ortaya çıkardığını, Osmanlı döneminde ise bu tarikatların yaygınlaşarak İslâm toplumunun bütün kesimlerini etkisi altına aldığını görmekteyiz. 1071'den sonra artarak devam eden ve Moğol istilasıyla hız kazanan Orta Asya, Horasan, Maverâünnehir ve İran bölgelerinden Anadolu'ya Türkmen göçleri sırasında Abdal, Gazi, Kübrevî, Sühreverdi, Yesevî, Kalenderî, Melamî, Irak ve Suriye üzerinden de Rifaî, Kadiri, Fütüvvet vb. çeşitli tarikat ve meşrebe mensup pek çok sufi derviş bu bölgeye gelip yerleşmişti. Osmanlı devleti kurulmadan önce, önde gelen tarikatların birçoğu kurulmuş ve belli ölçüde yaygınlaşmış bulunuyordu. Bu tarikat ve pirlерinin Anadolu'nun İslâmlaşma sürecine ve dini-kültürel yapısının şekillenmesinde etkili olduğu gibi, Osmanlı devletinin kuruluşunda önemli hizmetleri bulunduğu da gerçektir. Daha Osmanlı devleti kurulmadan önce Anadolu, çok canlı ve renkli bir tasavvuf hayatına sahne olmuştur. Gelibolulu Mustafa Ali bunu şu beyitle dile getirmişti;

Diyar-ı Rum olmazsa nazarga- hüda

Evliya anda bulmazdı neşv-ü nema

Anadolu Selçukluları zamanında en belirgin özelliği olarak 13.yüzyılda Anadolu'nun eğitimli şehir çevreleri yüksek İran kültürünü benimsemişlerdi. Kentlerde hayat çok parlaktı ve kentli nüfus Farsçaya hâkimdi. Resmî din, esasları medresede öğretilen Sünnî İslâm'dı. Anadolu medreseleri ünlü idi ve şehir merkezlerinin bilgi hayatını etkiliyordu. Uçlarda ise tasavvuf ve alplık akımlarıyla gazilerin ve dervişlerin Türk halk kültürü hâkimdi. Selçukluların

³⁶⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 110.

³⁶⁸ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhı ve Tarikatlar*, s. 227, 233.

Moğol hâkimiyetine girdikleri dönemlerde ön plana çıkmaya başlayan ve özellikle de Osmanlı beyleri ile yakın ilişkileri olan şeyh ve dervişler, 11.yüzyıldan beri Anadolu'ya gelmekteydiler. Bunlar Türkmen aşiretleri için toplumsal ve dini hayatın odak noktalarıydı. Selçuklu sultanları geniş görüşlü ve toleranslıydı. Müslümanlarla gayrimüslimler uyum içinde bir arada yaşıyorlardı. Bu dönem Anadolu'sunda manevi hayat çok gelişmişti. Tasavvuf kültürü üst seviyede olduğu kadar da evrenselci, insanı merkez alan ve aşk dolu bir karakterde gelişmiştir.

İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre gibi büyük sufilerin yaşadığı hayatı kavrayabilmek için sadece onların eserlerini incelemek yetersizdir. Bunun bir şartı da yaşadıkları dönem Anadolu'sunun siyasi, sosyal, ekonomik, dini ve kültürel yapısını çok iyi tanımak olacaktır. Mesela İbn Arabî bu yüzyılda: *Bir zamanlar benim dimimden olmadığı için komşumu suçlardım. Ama şimdi kalbim bütün biçimlere açık; o artık ceylanlar için bir çayır, keşişler için bir manastır, putlar için bir mabet, hacı için kabe, Tevrat levhaları ve Kur'an kitabıdır. Ben aşk dinini vazediyorum ve hangi yöne yönelirse yönelsin bu din benim dinim ve imanımıdır* diyordu.³⁶⁹ Aynı yüzyılda Mevlana; *Yetmiş iki millet sırrını bizden dinler. Biz bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir neyiz* derken, Yunus Emre, *Bir dem varur mescitlere yüz sürer anda yirleri / Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhban olur* diyordu.

Anadolu'nun bu asırdaki hayatı, sufilik cereyanının bütün halk tabakalarına yayılmasını gerektirecek şekildeydi. İbn Bibi'nin deyişiyle, *kızıl külahlı, çarıklı, kara kilimli Türkmenler* diye anlatılan dervişler Babaîlerin artıklarından olduğu anlaşılmaktadır. Cimri isyanıyla bu Türkmenler, Selçuklu başkenti Konya'yı zapt etmiş, adına hutbe okutmuş, Karamanoğlu Mehmed Bey vezirlik makamına getirilmişti. Babaîler isyanını çıkaran bu Türkmenler, isyanın devşirme ordu tarafından bastırılmasından sonra Selçuklu sultanınca Karaman ve Ermenek dolaylarına yerleştirilmişlerdi. Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Beşe, bir müddet hükmü eline alıp Babaîleri kıranlardan öç almış ve padişahlığı Türkmen Nure Sufi'nin beş yaşındaki oğlu Kerimeddin Karaman'a bırakmıştır ki Karaman Beyliğinin ilk hükümdarı olan bu çocuğun babası da (Nure Sufi) Baba İlyas'ın halifelerindendir.³⁷⁰ Karaman'dan sonra yerine geçen Mehmed Bey, düzmece Sultan Cimri'ye vezir olduktan sonra, divanda ve sarayda Türkçe konuşulmasına dair meşhur fermanı çıkararak bu halk hareketinin kimliğini tarihe geçirmiş oldu. Anadolu'da yerleşen Türklerin lisası Oğuz lehçesi dediğimiz Batı Türkçesi idi.³⁷¹ Babaîler soyundan olan Aşık Paşa (1332) da *Garibnâme*'sinde; *Türk diline kimesne bakmaz idi / Türklere hergiz gönül akmaz idi* diyordu. Selçuklu Anadolu'sunda Farsçanın resmi dil olarak kuvvetli tahakkümü Karamanlı

³⁶⁹ Fütühat'tan naklen Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, s. 7.

³⁷⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 205.

³⁷¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 231.

Mehmed Beyin Konya'yı istilasına kadar sürdü. Bütün bunlar Babaî Türkmenlerin ne kadar kalabalık olduğunu ve isyandan sonra Anadolu ve Rumeli'ye nasıl yayıldıklarını gösterir.

Cimri'nin başarısı uzun sürmedi. Moğolların yardımıyla Selçuklular Cimri'yi bozguna uğratıp esir ettiler; diri diri derisi yüzüldü. Moğol hâkimiyetindeki Anadolu'da huzur ve güven kalmamıştı. Halk Moğol valilerince sömürülüyor, yer yer çıkan isyanlar kanlı şekilde bastırılıyordu. İlhanlıların çöküntü devrinde Anadolu'daki karışıklıklar daha da artmıştı. Kukla Selçuklu sultanları ise bir kısmı idam edilip, bir kısmı hapsedilirken, İlhanlılarca hükümdar tayin edilen Sultanın da Anadolu'ya hükmü geçmiyordu. 1315'te Emir Çoban, İlhanlı hakanları tarafından Anadolu valisi atandığında Anadolu'da kısa süreli bir istikrar dönemi başlamış, Karamanoğullarından başka bütün beyler ona itaat etmişlerdi. Selçuklular yıkıldıktan sonra Moğolların Anadolu valilerine karşı harekete geçen Karamanlılar, Emir Çoban'ın Anadolu'yu terk etmesinden sonra Konya'yı tekrar zapt etmişlerdi.³⁷²

Mevlana ve Yunus Emre'nin yetiştiği 13.yüzyıl Anadolu Selçuklularının sosyo-politik açıdan en kötü devri olmakla beraber, Anadolu'da mezheplerin, hatta dinlerin ve büyük sufilerin kaynaştığı bir devirdir. Moğollardan kaçan Harzemlilerin Selçuklular tarafından doğu ve sınır bölgelerine yerleştirilmeleri, Moğol istilasını Anadolu'ya yöneltmiş, Anadolu, 13.yüzyıldan 14.yüzyıla kadar dalga dalga gelen Moğol ordularıyla çiğnenmişti. Halk yalnız Moğollarca öldürülüyor, iç kavgalarda da canından oluyordu. Moğol ordusunu, sarayı, vezirleri, beyleri, divanı, elçileri, isyan edenleri besleyen ve ölmemeye çalışan ancak halktı; hem de savaşlardan katliamlardan kurtulabilip sağ kalan kılıç artığı halk. Herkes herkesten şüphelenmekteydi. Sultanlar bile mevkilerini korumak için Moğollara sığınıyor, beyler bile sultanların yakınlığını Moğollara sığınmakla sağlıyorlardı. Bütün bu himayelerde maddi çıkarlar, iftiralar iş görüyordu. Ülkede, adalet adına zulüm hüküm sürüyordu.

Bu şartlar altında Anadolu Türkmenlerinde başlıca dini hislerle kahramanlık hisleri galeyan halinde idi. Allah adını fetihle yaymak için duyulan coşku ve sürekli başarı, bu çağda tüm Anadolu toplumuna heyecan ve canlılık vermişti. Bu coşku Saltuk Baba adı etrafında şekillenen, kahramanlık öykülerinin Osmanlılar zamanında derlenmesiyle ortaya çıkan Saltukname gibi kahramanlık destanlarında genişçe hikâye edilir. Erken dönem Osmanlı vekayinamelerinde apaçık görülen bu kahramanlık öykülerin önderleri, gaza öncüleri alperenlerin, gazi-velilerin öyküsüdür.³⁷³ Ekseriyetle tasavvufi şekiller altında tecelli eden bu dini hisler, Anadolu Türklerini tekkelerde, yahut mescitlerde kapayarak sosyal

³⁷² Bu dönem Anadolusu için bkz. O.Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşr., İst.1971, 423-497; C.Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E yay., terc. Yıldız Moran, 1979, s. 286-296.

³⁷³ Geniş bilgi için bkz. Selahattin Döğüş, "Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları", *Belleten*, Cilt: LXXII, Sa.205, Ankara 2008, ss. 817-888.

bünyeyi felce uğratacak bir mahiyette olamazdı; çünkü bir taraftan Moğollar diğer yandan Haçlıların saldırıları karşısında Türkler kahramanlık seciyeleriyle dini hisleri mükemmelen uzlaştırmıştır. Adı geçen Türkmen gruplarının yer yer isyanları da bu çarpık düzene karşıydı. Bununla birlikte Anadolu'da o dönemde başlayan kıtlık ve kuraklıktan sosyo-ekonomik düzenleri bozulan halk artık ümidini Tanrı'ya bağlamıştı. Bu alplar devrinde yetişen mutasavvıfların menkıbeleri araştırıldığında bu durum açıkça görülmektedir: Tahta kılıçlarıyla kaleler fetheden, bir avuç müridiyle binlerce kişilik kâfir ordusunu ezen, küfür diyarında kılıç kuvvetiyle İslâmiyet'i yayan bu gazi Türk sufileri ile tekkelerde sakin ve donmuş bir hayat geçiren Arap ve İran sufileri arasında büyük farklar vardır. Alplar devrinin erenleri, Âşık Paşa'nın yerinde tespitiyle alperenlerdi. Mesela Sarı Saltuk, öyle herhangi bir derviş değildi; ülkeler fetheden kahraman bir gazi-veli idi. Geyikli Baba da Orhan Gazi'nin Bursa'nın fethinde yararlı hizmetleriyle dikkat çeken başka bir gazi-velidir.³⁷⁴

13.yüzyılda Anadolu'da tasavvuf pek gelişmişti. Bir yandan Selçukluların din ve mezhep hususunda gösterdikleri müsamaha, bir yandan Moğol istilası, huzursuzluk, bu cereyanın gelişmesinde etkili oluyordu. Moğol istilasıyla Anadolu'yu mesken edinen, bir yandan yaşadıkları muhitlerde dini ve resmi çevrelerin baskısını gören büyük sufiler de Anadolu'da sıcak bir ilgiyle karşılanmışlardı. Aynı zamanda Anadolu, kendi bağrından da önemli sufi şahsiyetleri çıkarıyordu. Sonuç olarak Anadolu'da yetişen bu sufiler, halka hayrın, şerrin izafi olduğunu, her işin Allah'ın iradesinin tecellisi bulunduğunu, gerçek varlığın yoklukla olabileceğini, her işte bir hikmetin mevcudiyetini telkin eden, teslimiyeti gaye bilen bir inancı yayacak en uygun muhiti buluyorlardı. Gerçi tasavvuf, sufinin mezhebine ve meşrebine, bilgisine ve anlayışına göre değişiyordu. Tasavvuf her şeyi, Tanrı fiillerinin zuhuru bilmekle beraber, zulmedenin mazhariyetine uyup zulmettiğini, fakat karşı duranın da mazhariyetine uyup onu kökünden yok ettiğini söylüyordu. Tasavvuf, yokluğu, ferdiyetten, benlikten, bencillikten yok olmak, halka, her zerrede gerçek varlıkla var olmak, kendi için değil toplum için yaşamak sayıyordu. Halkın tasavvuf inancı, bu ümitsiz alanda kendinden geçmek, olanları görmemek suretiyle bir teselli ışığı uyandırıyordu.³⁷⁵

Mevlana ve Yunus dönemi Anadolu'sunun en dikkate değer tasavvuf akımlarından biri de Melametîlik ve Kalenderîliktir. Bu bilgiler ışığında anlaşılıyor ki Anadolu'da tasavvuf, istilahlardan ibaret cansız bir şey değil tıpkı, Mevlana'da, Yunus'ta, Hacı Bektaş ve Hacı Bayram Veli'de olduğu gibi, yaşanan ve yaşayan ruhi bir ihtiyaç, sosyal bir aksiyondur. Tasavvuf yalnızca tarikatlara özgü halk inançlarında değil, aydın Selçuklu ve Osmanlı

³⁷⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 254; H.İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s.196.

³⁷⁵ A. Gölpmarlı, *Yunus Emre*, Altın Kitaplar, İst. 1991, s. 14-15; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195-197.

seçkinlerinin düşünce hayatında da ilk dönemlerden beri ana öğelerden biri olmuştur. Selçuklu sultanları, Moğol istilasından kaçan Türkistanlı ve İranlı bilgin ve mutasavvıfların ülkelerine buyur etmişler, Konya, Kayseri, Aksaray ve Sivas gibi Anadolu kentleri, İslâm dünyasında tasavvufi düşüncenin en parlak merkezleri olmuştur.

Siyasi ve sosyal düzenin yokluğunu gören devamlı karışıklıklardan bıkip ezilmiş olan halk kendilerine bu dünyada nasip olmayan saadeti hiç olmazsa ahirette temin için tekkelere, şeyhlere koşmaktan başka çare bulamıyorlardı. Mahalli geçici hâkimiyetler teminine çalışan beyler de, halkın bu genel temayülüne uyararak, şeyhlerin maddi ve manevi nüfuzundan istifade için her tarafta tekkeler, zaviyeler yaptırıyorlar ve onlara zengin vakıflar arıyorlardı. İşte bütün bu sosyal amillerin tesiri altında Anadolu'nun şeyhler, babalar yetiştirmeye ne kadar elverişli olduğu kolayca anlaşılır.³⁷⁶

Çeşitli devlet büyüklerinin hatta sultanların büyük şeyhlere mürit olması şeyhlere büyük nüfuz kazandırıyordu. Hükümdarların cismani saltanatları üzerinde sufilerin manevi bir hâkimiyeti vardı. Selçuklular ve Harzemşahlar zamanında Türk ülkelerinin hemen her tarafına ve özellikle Müslüman-İran tesirlerin en fazla hissedildiği medeni büyük şehirlerde tasavvuf cereyanı çok kuvvetli şekilde yerleşmişti. O zaman sürekli karışıklıklar, anarşiler içinde çalkalanan Türkistan ve Anadolu'da kendisine körü körüne itaat eden binlerce müride sahip bulunan büyük şeyhler önemli siyasi roller oynayabileceği cihetle, hükümdarlar onları yerine göre gâh zor ve tehdit, gâh taltif usulü ile idareye mecbur görüyorlardı. Mesela Mevlana'nın da takdir ettiği Hoca Azizân, Buhara'dan Harezme'ye gelmesi için buradan yer istemiş ve müspet cevap almıştı. Ancak etrafına binlerce mürit toplandığını görünce bundan kaygılanan sultan olumsuz cevap vermişse de pişman olup geri adım atmıştı. Yine Harzemşah, meşhur sufi Mecdüddin Bağdadi'yi ortadan kaldırması üzerine şeyhi Necmeddin Kübra'dan af istemeye mecburiyet görmesi bu hususta anlamlı örneklerdir.³⁷⁷

13.yüzyılda Anadolu'da tarikatlarını yaymaya çalışan sufiler arasında Konya'da Evhadüd'd-din Kirmani'yi, Tokat'ta kendi müridi meşhur Muineddin Pervane'nin yaptırdığı tekkede *Lemeat* sahibi Fahreddin Irakî'yi (1239), Kayseri ve Sivas'ta yaşamış, *Mirsadiü'l-ibad* sahibi ve tasavvufu medreseleştiren Şeyh Necmeddin Daye'yi (1343), yine Konya'da İbn Arabî'nin (1240) karışık ve tamamıyla mistik inançlarını, vahdet-i vücüt felsefesini bütün o çevrede yayan evlatlığı Sadreddin Konevî (1274) ve daha birtakım tanınmış sufiyi sayabiliriz. İbn Arabî, Konya'ya geldiği zaman Sadreddin'in dul kalmış annesi ile evlenince onun manevi evladı olmuş ve vahdet-i vücüt mesleğini Anadolu'da yayılmasına hizmet etmiştir. Zaten eserlerinin çoğu İbn Arabî'nin fikir ve inançlarını şerh ve tenkide münhasır gibidir. Konevî etrafında toplanan ve onun ölümünden sonra

³⁷⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.204.

³⁷⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 197-198.

Şam ülkesine yayılan *Ekberîyye* tarikatı daha çok Şeyh-i Ekber İbn Arabî'nin öğretilerini telkin eder.³⁷⁸ Konya geleneğinin izleyicisi, büyük bilgin ve Osmanlı medrese geleneğinin kurucusu Mehmed Fenarî'de İbn Arabî etkisi açıktır. Osmanlılar arasında da Sünni ulemanın şeriatın sonra tasavvufu, Gazalî'den beri dini hayatın daha ileri ve derin bir biçimi olarak tanıdığı doğrudur. Genel olarak Türk düşüncesi üzerinde İbn Arabî etkisi derindir.³⁷⁹

I.Alaaddin Keykubad'tan sonra siyasi merkezîyet kalmamış, iç veraset kavgaları, Moğol istilası, Rumlar ve Ermenilerle savaşlardan sonra patlak veren Babaîler isyanı (1240) Anadolu'da bozulmuş huzur ve asayişin üzerine tuz biber ekmişti. Zorla bastırılan bu isyandan sonra Geyikli Baba, Abdal Musa, Baba Bektaş, Baba Saltuk, Barak Baba ve Barakîler Babaîlerden arda kalanlar olarak çeşitli tarikat ve tasavvuf oluşumları içerisinde kendilerine yer aradılar. Bu bağlamda ortaya çıkan Tasavvuf zümreleri olarak Yesevîlik, büyük bir mağlubiyete uğradıkları halde zümrevî varlıklarını koruyabilen ve sonradan Hacı Bektaş'ı kendilerine pir tanıyan Babaîler,³⁸⁰ çeşitli gezginci derviş zümrelerinden olan ve evliyanın bir nevi garibi olan Anadolu Abdalları (Abdalân-ı Rûm), her şehirde bulunan Fütüvvet ehli Ahiler, adeta sivil asker olan ve Rindler diye de anılan Fütüvvetin kılıçlı (seyfi) kolu ki bunlara Alp Erenler, Gaziyân-ı Rûm da denirdi, Gazileri, dini ve mistik bir zümre olan yeri gelince savaşçı özellikleriyle de ön plana çıkmış Orta Asya'nın kadın alpları Baciyân-ı Rûm'u sayabiliriz. Sonuçta, adı geçen ve diğer Şîî-Batınî tarikatları temsil ederek kurulan Bektaşîlik, Melamîlikten kuvvet alarak aynı esaslarla kurulmuş tarikat olarak dikkat çeker. Horasan Erenleri denen ve eski Melametîyyeyle bu zümreden meydana gelen Babaîlerden ayrılan, fakat batınî inançlara sahip olmaları, hatta şekil ve kıyafetleri bakımından birbirlerine çok benzeyen Kalenderîler, Haydarîler, Belhli İbrahim Ethem'e nispetle kurulan Edhemîler Anadolu'da kaynaşmıştı. Anadolu'ya Moğol istilasının önünden kaçarak gelen ve 13.yüzyılın son ve 14.asrın ilk zamanlarında Anadolu'da yayılmış olan tarikatlar arasında İbn Batuta'nın Tarikat-ı Ahmedîyye dediği Rifaîlik ve dervişleri de Anadolu'da halkı kendisine çekiyordu.³⁸¹ 1035'te Şiraz'da ölen İbrahim b. Şehriyar-ı Kazerunî'ye mensup Kazerunî tarikatıyla ayrıca Mevlana'ya çok bağlı olan Hacı Mübarek Haydarî gibi Mevlana âşıkları ve temsilcilerini saymak gerek. Bu zümrelerin içlerinden yetişen ve büyük tanınan kişilere de nispet edilerek adları çoğalıp durmaktaydı.

Yuykarıda saydığımız özellikle Irak, Şam ve Horasan bölgelerinde yerleşen tasavvuf ehli arasında birbirinden bariz farklarla ayrılmış üç kol vardı: Sufiler,

³⁷⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 203.

³⁷⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 207.

³⁸⁰ Vilayetnâme'ye göre Hacı Bektaş, önceleri sadece Abdalan'ın başı iken zamanla Bektaşîlik oluşunca, hepsinin birden manevî piri haline gelmiştir *Vilayet-name*, s.16; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 152.

³⁸¹ Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İst. 1958, II, s. 716; Köprülü, *Kuruluş*, 52-66.

Melametîler ve Fütüvvet ehli. Horasan'da bünyeleşip oradan yayılıp Anadolu'ya gelen ve Melametî temsil edenlere Horasanîler, Türkistan Erleri, Horasan Erenleri denilmiştir. Horasan, Irak kadar hatta ondan da fazla İran medeniyetiyle yoğrulmuş bir ülkedydi. Herhangi bir sufiden bahsedilirken Horasanî, Horasan Erenleri tabiri, onun memleketini değil mensup olduğu zümreyi gösterirdi. Melametiliğin kendisini herkesten aşağı görmesi, kâfire karşı bile üstünlük göstermemesi gerekti. Nefsi aşağılamanın bu özelliği de geniş ve sınırsız bir hoşgörüyü sonuçlandı ve gerçeği bilen her çeşit inancın üstüne çıkmış olacağı, her inancı sahibine göre doğru göreceği kanaati gelişmişti.³⁸² Çeşitli kültürlerin kaynaştığı, eski inançların merkezi ve baskıcı Emevi politikalarına karşı çeşitli isyanların çıktığı ülke olan Horasan'da olgunlaşan Melametîlik Anadolu'da da çeşitli inançların izlerini taşıyan, bilhassa aşk ve cezbeyi esas alan Melamî irfanı şeklinde geniş bir müsamaha biçiminde tezahür etmiştir. İşte 13.asırda muhtelif tarikatlar halinde Anadolu'yu kaplayan Melametîlik, Anadolu'daki bütün tarikat ve mezheplerin içine işlemiştir.

Türkistan, Harezmi, Horasan, Suriye ve Irak'tan Anadolu'ya gelen dervişler arasında Ehl-i sünnet akidelerine sıkı sıkıya bağlı bulunan gerçek zahitler Anadolu fikir ve itikat muhitinde birçok sebeplerden dolayı mutlak bir manevi hâkimiyet elde edememişlerdi. Bir defa eski Yunan-Roma ve Hıristiyan fikir geleneklerinin kalıntılarını içine alan bu muhit, dar ve zühdi telakkilerin dışında geniş felsefî düşünceleri kabule müsait idi. Konya'da uzun bir müddet yaşayan İbn Arabî ve onun takipçilerinin tesiri altında serbest Anadolu muhiti, vahdet-i vücud felsefesiyle iyiden iyiye dolmuş bir hale geldiği için, Türkistan ve Harezmi'den gelen Yesevî dervişlerinin zahidane telakkileri ister istemez genişliyor, daha serbest ve felsefî bir şekil alıyordu. Bu konuda Köprülü, Orta Asya'daki Türk sufiliği ile Anadolu'daki Türk sufiliğini karşılaştırırken bu faktörleri gözden kaçırmamak gerektiğini vurgular. Sosyal çevrenin baskısı teşekkül eden tarikatların mahiyeti üzerinde derin izler bırakırlar.³⁸³

Batınî akideler İslâm âleminin her tarafında ve özellikle Anadolu ile sıkı maddi ve manevi bağları olan Suriye'de o esnada derin bir surette yerleşmişti. İsmaililik ve onun şubesi sair Batınî itikatlar hakikatte İslâm inançlarını ortadan kaldırmak ve siyasi amaçlar güderek zahiren bin türlü şekillere girerek illegal çalışıyorlardı. Halk nazarında fena görülen herhangi bir Batınî şubesi şiddetli takibata uğrarsa başka bir isim altında yeniden meydana çıkarak akidelerini farklı farklı adlar altında yaymaya çalışıyorlardı. Bu nedenle Batınî kimliklerini ustaca gizlemek için tasavvuf perdesi altına girmeleri ve panteist şeklinde görünmeleri pek tabiidir. Anadolu'daki Batınîlerin büyük kısmı eskiden beri Batınî akidelerine bir sığınak olan Suriye'den (Nusayrî Nizarîler) gelmişlerdi.³⁸⁴

³⁸² A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 148.

³⁸³ F.Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 205.

³⁸⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 206.

Hülagu'nun Alamut kalesini zapt ve İsmailîleri yok etmesinden sonra kaçıp kurtulan birtakım Batınîlerin Anadolu'ya gelerek tasavvuf perdesi altında tahrik ve fesatlara kalkışmaları çok tabii idi. İşte bu bakımlardan gerek Babailer ayaklanması, gerek Ahiler teşkilatı, gerek Hurufîlik ve Bektaşîlik hareketleriyle bunları takip eden dini hareketleri esas itibarıyla Batınîlikle ilgiliydi.

Bu topluluklar içinde kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatında çok farklı bir Türk halk kültürü, Ahmed Yesevi ve Yunus Emre'nin temsil ettiği Orta Asya Türk geleneklerinden gelen tasavvufî akım egemendi.³⁸⁵ Sonraları Şeyh Bedreddin hadisesinden başlayarak Osmanlıların son zamanlara kadar devam eden birtakım olayların meydana gelmesinde Alevîlik, Kızılbaşlık, Bektaşîlik gibi taifelerin teşekkülüne bu Babailer hadisesi önemli bir başlangıç sayılabilir.³⁸⁶

İbn Batuta'nın Anadolu'da gezdiği yerlerdeki halkın hepsi Hanefî olup içlerinde Rafizî, Mutezîli, Haricî, Mübtedî bulunmadığını ve Cenab-ı Hakk'ın onları bu faziletle yükselttiğini söylemesi şehirler için doğrudur. Ancak Anadolu'da sapkın mezhepler erbabından kimseler bulunmadığı şeklindeki bilgiler gerçeği yansıtmamaktadır. Şehirlerde Hanefîlerin taarruzlarına kurtulmak için çeşitli tasavvuf şekilleri altına giren ve sadece yabancılardan değil hatta tarikatın henüz başlangıcında bulunan salıkların bile gerçek mahiyetini saklayan Batınîlik, özellikle göçebe Türkmenler arasında onların daha İslâm'dan önceki birçok adet ve geleneklerini caiz ve mübah gördüğü için çok yaygın ve genelleşmiş bir halde idi. Anadolu'da hâkim Moğol hükümdarlarının mezhep hürriyetlerine riayet ve çeşitli sebeplerle Batınî hareketleri teşvik ettikleri de hesaba katılmalıdır.

Anadolu'da gözlenen, Yunan felsefesiyle uğraşan bilginler Müslüman ve Hıristiyan hekimler şehirlerde camilerle beraber kilise ve manastırlar, bu devrin tasavvufa dayanan müsamahasını göstermekteydi. Eflatun, “*Eflatun-ı ilahî*” lakabıyla Müslümanların ve özellikle sufilerin genel saygısını kazanmıştı.³⁸⁷ Ortak ziyaretgâh ve yatırırlar, Müslim ve gayrimüslimlerin birlikte yaşama uygunluğunu gösteren örneklerdir.³⁸⁸

1.Mevlana Celaleddin ve Tasavvuf

Mevlevî tarikatının piri, dünyanın en büyük tasavvuf yazarlarından olan Mevlana Celaleddin Rumî, İbn Arabî düşüncesinin hüküm sürdüğü Selçuklu başkenti Konya'da yetişmiştir. Asıl adı Muhammed, lakabı Celaleddin'dir. *Mevlana* tabiri, “bizim efendimiz” anlamındadır. Zamanla Celaleddin adı kaldırılarak *Mevlana-yı Rum* tabiriyle anılır olmuştur ki “Anadolu ülkesinin

³⁸⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer, YKY İst.2003, s. 195.

³⁸⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 209; Babailer isyanı için bkz. A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 126-138.

³⁸⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 21.

³⁸⁸ Müşterek evliya ve azizler için bkz. F.Babinger-F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmîyet*, s. 28, 37.

efendisi” demektir. Kendisi hep Horasandan olduğunu dile getirmiş, Horasan kökenli Ahi ve diğer müritlerini, hemşerim diye çağırmıştır.³⁸⁹ Köklü bir tasavvufi geleneğe sahip ve bu gelenek içinde Melamilîğin önemli bir yer tuttuğu coğrafyalardan Belh şehrinde, aristokrat çevreye mensup sufi bir aileden gelmiş olmakla birlikte asıl itibarıyla tasavvufi şahsiyet ve fikirlerini Anadolu’da geliştirmiştir. Bu bakımdan bize göre, onun yaşadığı dönem Anadolu’unda mevcut tasavvufi akımların bu gelişmedeki rolü daha önemlidir. Zira henüz 10 yaşındayken babasıyla birlikte Anadolu’ya gelen Celeleddin Muhammed’in ömrünün yarım asırdan fazlası Anadolu’da geçmiştir.³⁹⁰ Mevlana ve ailesinin Belh’ten ayrılmasıyla ilgili olarak Moğol istilası gibi nedenler yazılmışsa da kendi ifadesine göre asıl neden onu ayrıcalıklı bir bölgeye doğru yönlendiren takdir-i ilahidir.³⁹¹ Zahiri ilimleri tahsil eden ve bu alanda derinleşen Celeleddin Rumî, klasik zühd eğilimini babası Sultanü’l-ulema Bahaeddin Veled ve babasının halifesi ve hocası Burhaneddin Tirmizî vasıtasıyla almış, bu eğilim hayatının sonuna kadar devam etmiştir.³⁹²

Mevlana’nın babası, Necmeddin-i Kübra’nın ileri gelen halifelerinden idi. Necmeddin Kübra, müritleri ve sufileri ile birlikte, rical-i sufiye ve makarr-ı evliya olarak bilinen Buhara’nın müdafaası sırasında şehit düşmüştü.³⁹³ Mevlana, manzumelerinden birinde bu büyük sufinin şehitlik hadisesine işaret etmişti. Selçuklu sultanının büyük iltifatlarına nail olan Bahaeddin Veled, 1230’da öldükten sonra, Eflakî’nin tabirine göre Mevlana, babasının makamına geçmiştir. Bahaeddin Veled’in ölümünden bir yıl sonra Konya’ya gelen Seyyid Burhaneddin Tirmizî, Mevlana’nın sufiyâne ve şairâne şahsiyetini teşkil eden önemli faktörlerden biri olarak kendisine tam dokuz yıl mürşitlik etmiştir. Seyyid Burhaneddin’in tasavvufla ilgili Farsça ve mensur olarak yazdığı *Makalat*’a göre, melamet, hakikat mertebelerinin en yücesidir. Kalenderiler övülmeye layık erlerdir. Filozoflar, âlimler gerçek bilgiyi elde edememişlerdir. Burhaneddin’e göre *insan-ı kâmil*, “bilgin, arif, âşık, Tanrı dostu, Tanrı bilgisinin madeni” anlamındadır.³⁹⁴

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Burhaneddin, *Sipehsalar*’a göre adını söylemeksizin Şems’in geleceğini Mevlana’ya haber verdiğinden *Seyyid-i Sırdan* diye anılmıştır. Dolayısıyla Mevlana, daha Şems’ten önce tasavvufa mütemayil bir terbiye ve eğitimden geçmiştir. Seyyid Burhaneddin öldükten beş

³⁸⁹ B.Fürüzanfer, 64-68.

³⁹⁰ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 89.

³⁹¹ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB İst. 1964, C.I, s. 190.

³⁹² F.Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 217; Gölpınarlı, *Mevlana Celeleddin*, 40-41; Bediüzzaman Fürüzanfer, *Mevlana Celeleddin*, MEB Yayınları, İst. 2004, 68; Ocak, “13-14.yüzyıllar Anadolu’sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sufisi: Celeleddin-i Rumî ve Yunus Emre”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 122.

³⁹³ F.Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 200; Barthold, *a.g.e.*, s. 500; A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 93.

³⁹⁴ F.Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 218; A. Gölpınarlı, *Mevlana Celeleddin*, s.46-47.

yıl sonra Şems-i Tebrizî Konya'ya gelmiştir. Bir taraftan tedarik ile bir taraftan da Gazali'nin şeriat hükümleriyle birleştirdiği tasavvuf esaslarıyla uğraşırken, Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelişi, Mevlana'nın hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Türkistan bölgesinde, babası ve hocasında da görüldüğü üzere, din Horasan Melametiliği eşliğinde tasavvufi bir mayayla yaşanmaktaydı. Türkistan menseli âlimler, şairler, edipler, fakihlerin vb. ortak özellikleri hemen hepsinin birer sufi oluşlarıdır. Dolayısıyla Türkistan'da dini, tasavvuftan ayırmak imkânsızdır. Bu keyfiyet Anadolu'ya da böyle gelmiştir.

Mevlana'nın, ünlü sufi İbn Arabî'nin üvey evladı ve birinci talebesi Sadreddin Konevî (ö.1274) ile olan mülakat ve dostluğunu önemlidir. Rivayete göre Mevlana cenaze namazını kaldırmayı Konevî'ye vasiyet etmişse de diğer bir rivayete göre de imamete geçmek üzere iken üzüntüsünden kendinden geçmiş, bunun üzerine Kadı Siraceddin imamlık yapmıştır. Mevlana'nın vefatıyla (1273) yerine halifesi Hüsameddin Çelebi geçmiştir.³⁹⁵

Devletşah'ın kaydettiği menkıbe Şems-i Tebrizî'nin kalender-meşrep tavrını ortaya koyması açısından önemlidir. Mevlana'da Necmeddin Kübra'nın sünni esaslara dayalı klasik tasavvuf anlayışı yanında Horasan melametiyyesinden kaynaklanan, ilahi aşk ve cezbeye dayalı Melami-kalenderî tasavvuf ve İbn Arabî'nin önemli bir mistik ve metafizik ekol haline getirdiği vahdet-i vücud mektebinin vasıflarını bünyesinde toplayan farklı bir sufi olarak dikkat çekmiştir.³⁹⁶

Mevlana, Şam'da bulunduğu sırada İbn Arabî ile görüşmüş olmalıdır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına yeni bir yorum getiren Mevlana, bu sistemin ahlakçı karakterine kendi estetikçi damgasını vurmuş, onun varlık meselesine verdiği ağırlığı insan faktörü üstüne kaydırmış. Mevlana; bol bol nafilâ ibadet etmek, riyazet yapmak suretiyle Tanrı'nın azabından emin olma ve cehennemden kurtularak cennete girme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddetme temel özelliği olan Melametiliği benimsemiştir. O ruhsuz ibadete karşıdır. İnsanı esas almaları, Tanrısız bir felsefeden kaynaklanan hümanizm değildir. Aksine vahdet-i vücud ve melamiliğin sentezinden kaynaklanan ve gücünü ilahi aşktan alan bir insan sevgisini öngören İslâm sufilığının hümanizmidir. Mevlana, Evrenin insanla bütünlüğünü, yaradan ile insan arasındaki birliği tasavvufla ortaya koymuştur. O'na göre insan surette küçük bir âlemdir ama hakikatte en büyük âlem odur (Mesnevi, IV, 45).

Pamukçular medresesinin müderrisinin kalbini temizlemenin ve ona doğru yolu göstermenin yetmiş Rum Mecusisini Müslüman etmekten daha güç olduğunu söyleyen Mevlana'ya göre, *samimi bir kâfir, mürâi bir mümine evladır*.³⁹⁷ Anadolu'da bu büyük sufilerin telkin ettikleri İslâm'ın gayrimüslimler

³⁹⁵ *Sipehsalar Tercümesinden* naklen Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 203, 229.

³⁹⁶ *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, MEB, İstanbul 1994, C.I, s. 306-307.

³⁹⁷ Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 134, 286.

arasında cazip olması için İslâm, bir önceki dinden tam bir kopuş olarak değil, daha önceki manastır hayatı ve ruhani hayatla ilgili faaliyetlerin devamı ve doğal bir uzantısı olarak sunulmaktadır. Bu faaliyetler aynı coğrafi çerçevede ama bu kez yeni dinin bünyesinde sürdürülmektedir. Bu uygulama mistik tarikatların yerli nüfusu ihtida ettirmedeki özelliklerini göstermektedir. Birçok gayrimüslim kendi dinlerini terk etmeden ve bunu yapmaya zorlanmadan tarikatla ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bu durumun en bilinen örneği, Konya yakınındaki Eflatun Manastır'dır. Burada keşişler kalıcı bir İslâm-Hıristiyan uzlaşması başlatmışlardır. Mevlana sık sık dua etmek için manastıra gelir ve onun mistik marifetlerine tanık olan başpapaz, kendi dinini korumakla birlikte dinindeki sadakatini ve mesajındaki yüceliği kabul eder.³⁹⁸

Lirik tasavvufi şiirleri, vecd halindeyken bütün ırk, din ve inanç ayrılıklarının nefsinde nasıl yok olduğunu ve şeriat ilkelerini aşan bir coşkuya nasıl erdiğini anlatır. Mevlana, meclislerinde dinleyicilerini ilahi bir cezbeye sürükledi. O, raks eden Babaî dervişlerinin gelenekleriyle, coşku içinde bütün din yasalarının ötesine geçen Melamîlerin derin tasavvufunu kendinde sentezlemiştir. İran düşünce ve edebiyatı ile İbn Arabî'nin derin tasavvuf düşüncesiyle yoğrulmuş çok uluslu Konya, Mevlana'yı kendi yaşadığı zamanda bile bir veli olarak görmüştür. Fars edebiyatı ve tasavvufî düşüncesini temsil eden Mevlana'nın karşısında Evhaduddin Kirmani, Ahi Evren, Yunus Emre ve Âşık Paşa gibi Kırşehir'de yerleşmiş, Türk halkına Türkçe hitap eden bir kültürün temsilcisi olmuş önemli şahsiyetler yetişmişti. Kırşehir ve çevresi böylece 13.yüzyılın ikinci yarısında Fars ve Moğol kültür ve egemenliğinin merkezi Konya karşısında Türk halk kültürünün merkezi haline gelmiş, orada *Garib-name*'sini Türkçe yazan Âşık Paşa, Ahi Evren ve muhtemelen Yunus Emre yatmakta, türbeleri yüzyıllarca ziyaret edilmektedir.³⁹⁹

Mevlana koyu bir Sünnî olup, Hanefî mezhebinden idi. Onun insan iradesini ve hürriyetinin esas almasında mensubu olduğu Hanefî okulunun rolü bulunmalıdır; *“İyi şeyleri caiz gören o peygamber ne güzel buyurdu; bir zerre aklın oruçtan da namazdan da iyidir (Mesnevi, C.V). Pergel gibi bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durduğum halde, diğer ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum... derken, kiliseler, camiler, sinagoglar tapınaklar her zaman tek bir ışıktan aydınlanır: Allah'tan”* diyordu. *Yetmiş iki millet kendi sırrını bizden dinler, Biz iki yüz millet ve mezhebi tek perdede birleştiren ney gibiyiz... ifadeleri, belirli bir zamana ait değildir. Millet sözüyle de semavi dinlerin ve mezheplerin tümü kastedilmektedir. Bütün dinleri bir gören “ayrılık gidiş tarzındadır. Yolun hakikatinde değil” (Mesnevi, I, 94) diyen ve “her peygamberin bir yolu, her velinin bir mesleği var. Fakat değil mi ki hepsi de halkı hakka ulaştırıyor, birdir”*

³⁹⁸ Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yay., İst. 2000, s. 17.

³⁹⁹ Bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmp. Klasik Çağ*, s. 208.

(Mesnevi, s.307) hükmünü veren Mevlana yalnız dindarları ve meşhurları değil bütün insanları bir görüyordu.

Mevlana, şeriat hükümlerine uymadığına dair suçlamalara, “*Canım tende oldukça Kur’an’ın bendesiyim; ben Hakk’ın seçkin peygamberi Muhammed’in yolunun toprağıyım. Her kim bundan başka benden bir söz naklederse ona çok üzülür ve o sözden de rahatsız olurum.*”⁴⁰⁰ ifadeleriyle kesin ve net bir cevap vermiştir. Mevlana bütün eserlerine ve sergüzeşt-i hayatına bakıldığında asla şeriata aykırı bir söz ve davranış görülemez. Bununla birlikte bir batın eri olmakla beraber, Onu hiçbir zaman bir Batınî sayamayız. Onun vahdet-i vücüt’taki tahakkuku da tasavvuftaki kemal ve derinliğini göstermektedir. “*Benliğinden mutlak olarak yok olmayan kişinin indinde birlik, tahakkuk edemez. Birlik, Tanrının kula girmesi değildir, senin yok olmandır. Yoksa lafla batıl, hak olmaz*” derken aynı şartı dile getirmektedir.

Mevlana’nun şüphesiz en önemli eseri Farsça ve manzum olarak yazılmış Mesnevi’sidir.⁴⁰¹ Mesnevi, Batılılar için Kur’an’ın bir tercümesi ve tefsiri gibidir. İranlı Cami, Mevlana için ‘peygamber değil ama kitabı var’ demiştir⁴⁰². Mesnevi tarzında yazıldığı için bu adla anılan ve Mevlana tarafından birçok vasıfla anıldığı halde başka bir ad verilmeyen eser 26.600 beyittir. İçeriği bakımından da muazzam bir eser sayılan Mesnevi, sadece Mevlana’nın değil belki bütün tasavvuf âleminin en ünlü mahsulüdür. Doğu-İslâm edebiyatının bu eşsiz örneği dünya dillerinin birçoğuna çevrilmiş, birçok defalar şerh edilmiş, birçok tasavvuf ehline örnek alınmıştır. İran kültürünün pek çok yaygın olduğu Hind, Afganistan, İran ve Türkiye’de Mesnevi adeta kutsi bir mahiyet almıştır. Onun Kur’an’ın özü olduğu hakkındaki kanaat pek eskidir. Sultan Veled ise en azından Kur’an’ın tefsiri sayılır diyerek eleştirilere tevilli cevaplar vermiştir.⁴⁰³ Köprülü,

⁴⁰⁰ *Men bende-i Kur’an’em eğer can darem*

Men hak-i rah-i Muhammed-i muhtarem

Ger nakl kuned cuz in kes ez goftarem

Bizarem ezu vü zon suhan bizarem ... Mevlana, Rubailer, çev. M.N.Gençosman, KB Yay., 1971,

II, 44.

⁴⁰¹ Doğuda yazılan eserler arasında Mevlana’nın bu kitabına *Mesnevi Şerif* denilmiştir. Sadi’nin Gülistan’ına bu yücelik söylenmemiştir. Mesnevi Şerif, Mevlî dergâhlarında camilerde *Mesnevihan* denilen özel eğitimle yetişmiş insanlar tarafından okutturulmuştur. İstanbul’daki sultan camilerde de bu okutma için özel vakıflar kurulmuştur. III.Selim’in annesi tarafından Galata Mevlîhanesinde ayrıca bir Mesnevihanlık kurulmuş olup, Galata, Kasımpaşa, Yenikapı, Beşiktaş Mevlîhanelerinde bulunan dervişlerle diğer istekliler oradaki Mesnevihandan Mesnevi okuyacaklardır. Hüsnü Aşk şairi Galip Dede’nin ilk defa başladığı Mesnevi okutması, yüzlerce yıl sürmüştür. Sultan Mecit zamanında İstanbul’da kurulan Darül Mesnevi Yurdu’ndan Ahmet Cevdet Paşanın da icazetname aldığı bu mekânı Osmanlı sultanlarının ziyaret ettiği olurdu.

⁴⁰² Cami (1414-1492), İranlı mutasavvif ve şair. Şiirlerinin çoğu tasavvufla ilgilidir. Fatih Sultan Mehmed’in de İstanbul’a gelerek yerleşmesini istediği Cami’ye Osmanlı yazarları büyük değer vermiştir.

⁴⁰³ Mevlana bu eleştirilere; *a sersem demişti, neden olmasın? Neden olmasın a eşek, neden olmasın a kahpenin kardeşi? Peygamberlerle erenlerin harf zarflarında Tanrı sırlarından başka bir şey mi*

“Mesnevi’nin Türklerin halk kitlesi üzerindeki vasıtalı tesiri sanıldığından çok büyüktür”⁴⁰⁴ dese de İran dil ve kültürünün etkili olduğu ülkelerle Mevlevîler arasında daha çok sevilip okunduğu da bir gerçektir.

Mevlana’ya Mesnevi’sini yazmasını tavsiye eden Hüsameddin Çelebi’dir ve eser Şems’ten sonra ortaya çıkmıştır. Babası Konya’da zaviye sahibi bir ahi reisi olduğundan Ahi Türk diye anılan Hüsameddin Çelebi’ye Ahi Türkoğlu da denir. Hüsameddin, babasının ölümünden sonra Ahi liderliği tekliflerini geri çevirerek bütün adamlarıyla birlikte Mevlana’ya intisap etmiştir. Mevlana nereye gitse o yanındaydı; Mevlana sema ederken, yolda giderken söylüyor, Çelebi, kâğıdını divitini çıkarıp yazıyordu. Bu yazdırma işi bazı geceler sabahlara kadar sürüyordu. Mesnevi, o anki duruma ve ilhama dayanılarak kaleme alınmıştır.⁴⁰⁵

Mesnevi’nin yazılmasına sebep olduğu için Mevlana, Çelebi Hüsameddin’i çok sevmiş ve onu *Hak ziyası, dinin ve gönlün Hüsamı, zamanın Cüneyd’i, vaktin Bayezid’i, vaktin imamı* vb. vasıflarla övmüştü.⁴⁰⁶ Mevlana’nın, Mesnevi’sine bazen *Hüsam-name* demesi bir vefa örneğidir. Hüsameddin’in vefatı Mevlana’dan oniki sene sonradır.

İran ve Afganistan’ın Farsça konuşulan kasabalarında, köylerinde hemen her evde Kur’an’la birlikte Mesnevi bulunması, bazı geceler Mesnevi okuma ayinleri tertip edilmesi bir gelenektir. Afgan halkı Mesneviyi Kur’an kadar sever, o nazarla bakardı. Mevlana’nın Mesnevisinde insanlarla ilgili yaklaşımın dünyada örneği yoktur. Bu tasavvufun bir sonucudur. Çünkü Mevlana’nın tarikatı aşk ve sevgidir. Ona göre insanlığın en önemli ihtiyacı aşk ve sevgidir. Hindistan ile özellikle Pakistan’da Mevlana sevgisi çok ileri düzeydeydi.

Mevlana, serbest düşüncelere elverişli ve musiki, sanat ve edebiyatı seven bir muhitte yetişmiş ve esasen vahdet-i vücüt felsefesiyle dolmuş olan Anadolu muhitini sufiyane fikirleriyle pek kolay çekmiş ve etkilemiştir. Eğer Anadolu, böyle bir olgunluğa erişememiş olsaydı Mevlana’nın daha hayattayken o kadar muazzam bir şöhret kazanamayacağı ve tarikatının daha o zamanlar kolaylıkla genişleyip yerleşmeyeceği gerçektir. Mevlana’nın tasavvufi halk edebiyatı üzerinde de büyük izler bıraktığı Gülşehri, Yunus Emre ve müdavimlerinden anlaşılmaktadır. Mevlana’nın bir diğer eseri şiirlerinden (gazelleri, rübaileri) meydana gelen *Divan-ı Kebir’dir*. Mevlana’nın yazmış olduğu mektuplarından meydana gelen *Mektubat*, verdiği yedi vaazın yazıya düşürülmesinden oluşan *Mecalis-i Seba* ve sözlerinin not edilmesinden meydana gelen *Fihî ma-fih* önemli eserleridir. Bu son eser, Mevlana’nın sadece dini-tasavvufi fikirlerini değil, dünya görüşünü ve devrini de bize anlatır.

var? Onların gönüllerinden biter, gönüllerinden akar. İster Süryanice olsun, ister Arapça olsun ister İbranicé.. Eflaki’den naklen Gölpinarlı, s. 204.

⁴⁰⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 227.

⁴⁰⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 226; A.Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 119.

⁴⁰⁶ A.Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 123.

Sonuç olarak, “Gel, gel! Ne olursan ol yine gel!” çağrısında bulunan Mevlana, bir ayağı sımsıkı şeriatla duran, öbür ayağıyla yetmiş iki milleti dolaşan bir pergel olduğunu söyler. Bu sözler Ayağının tozu olmakla iftihar ettiği peygamberinin ve ölünceye kadar bendesi olmaya ahdedtiği kitabının kısaca İslâm tasavvufunun hümanizmini yansıtan sözlerdir. Mevlana İslâm’ın insanlığa yönelik mesajındaki evrensel temaları yakalamış, yaşadığı ilahi aşk ve cezbe iklimi içinde bütün insanlara sunmuştur.⁴⁰⁷

Sünni teolojinin aksi teşviklerine rağmen, Tasavvuf ve tarikatların, Anadolu’nun toplumsal hayatında önemli roller üstlenmiş olan kadını sosyal hayatın bir parçası olarak gören tavrı Mevlana’da çok net ve somut örneklerle görülmektedir. Mevlana tek eşle yetinmiş, hiçbir zaman iki eşi olmamış, evinde cariyeye kullanmamıştır. Mesnevi’de “*Kadınlar akli olanlara, gönül sahiplerine pek üstün olurlar. Cahillere gelince onlar, kadına üstündür. Çünkü sert ve kaba muameleli adamdır. Onlarda acıma, sevgi ve lütf azdır. Tabiatlarına hayvanlık üstündür. Sevgi ve acımak insanlık vasıflarıdır, hiddet ve şehvetse hayvanlık vasıfları. Kadın hak nurudur, sevgili değil. Yaratıcıdır, yaratılmış değil*”⁴⁰⁸ sözleri, ufkunun genişliğini göstermektedir.

Mevlevîlik ve Melamefîlikle İlişkisi

Mevlana ve ailesinin yaşadığı dönemde Anadolu’da başlıca üç bölgeden nüfuz eden tasavvuf okulları vardı. İbn Arabî ile Mağrib (Endülüs), Ortadoğu (Irak, Suriye, Mısır) ve Orta Asya, İran (Maveraünnehir, Horasan, Azerbaycan) tasavvuf okulları popüler ve yüksek seviyede olmak üzere Anadolu’ya etki etmişlerdir. Rifailik, Kadirilik gibi tasavvuf akımlarının ahlakçı ve zühdü karakterlerine karşılık Maveraünnehir ve Horasan menşeli Melamefîlik etkisindeki akımlar daha çok cezbe ve estetik faktörüne dayanıyorlardı. 13.yüzyılda bütün bunları etkileyen çok daha güçlü bir başka okul ortaya çıktı. Bu, daha önce de Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi ve bilhassa Hallac-ı Mansur gibi büyük sufilerde belirlemekle beraber asıl İbn Arabî’nin güçlü bir metafizik sistemi haline getirdiği vahdet-i vücud okulu idi. Bu akım ve okulların bir kısmı özellikle zühdü ve ahlakçı karaktere sahip olanlar bu özellikleri gereği olabildiğince Ehl-i sünnet çerçevesinde kalmaya özen gösterirlerken, cezbeci ve estetikçi olanlar kendilerini bu konuda her zaman titiz davranmaya mecbur görmüyorlardı.

İşte bu genel tespitin ışığında Mevlana Celaleddin’in şiirlerine bakıldığında onun tasavvuf anlayışının şu üç okulun senkretik-bağdaştırmacı bir sentezi olduğu söylenebilir: Necmeddin-i Kübra’nın Sünni esaslara dayalı ve kısmen zühdü nitelikteki tasavvuf sistemi, kaynağını Horasan Melamefîyesinden alan ilahi aşk ve cezbeğe dayalı, kendini zühdle pek sınırlamayan kalanderâne

⁴⁰⁷ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 146.

⁴⁰⁸ *Mesnevi*, C.I, 241-242.

tasavvuf ve İbn Arabî'nin mükemmel bir mistik ve metafizik sistem haline getirdiği vahdet-i vücud okulu.⁴⁰⁹

Bu suretle Melamet, Necmeddin-i Kübra halifesi Bahaeddin Veled vasıtasıyla Mevlana'yı yetiştirmiş ve Mevlevîliği meydana getirmiştir. Mevlana ve özellikle Şems'te Melamet neşesi görmemek imkansızdır.⁴¹⁰ Mevlana Celaleddin, her hangi bir tekke sahibi ve tarikat kurucusu olamamış, onun yolunda uzun uzadıya merasim, hırka giydirmek, riyazet ve çile gibi şeyler yoktur. Onun yolu, kendi ifadesiyle, aşk ve cezbe, sohbet ve irfan yoluydu. Eflakî'den nakledildiğine göre, biat edenin yani bu aşk yoluna girenin, makasla sakalından, bıyığından ve kaşlarından birkaç kıl kesildiğini anlıyoruz ki bütün merasim bundan ibaretti ve bu da kalenderflikten geçen bir şeydi.⁴¹¹ O, medresede oturur müderrislik ederdi, iaşesini müderrisliği ve verdiği derslere karşılık aldığı parayla sağlardı. Zengin bir Harezmi, Mevlana'ya önemli miktarda para göndererek, medresesinin yanında âşiklar yurdu (dar el-uşşak) yaptırmasını isteyince, oğlu Sultan Veled'in ısrarı üzerine medresenin yanında fakirler için birkaç oda yaptırmıştı.

Sultan Veled (ö.1312), babası Mevlana'nın görüş ve telkinlerini dini bir akım olarak mükemmel olarak düzenlenmiş bir tarikat haline getirerek kurumlaştırmıştır. Babası gibi büyük bir Hanefî fakihî olan Sultan Veled, aynı zamanda dikkate değer bir mutasavvıf şairdir. *İbtida-name*, *İntiha-name*, *Rubab-name* adlı üç cilt mesnevi, büyük bir *Divan*, bir de *Maarif* adlı mensur bir eser bırakmıştır. Bu eserlerinde Türkçe şiirlere de yer vermiştir. Mevlana'nın ortaya sürdüğü tasavvufî esasları halka yaymak ve telkin etmekten başka bir şey düşünmeyen ve bu yüzden babasının yolundan giden Sultan Veled, Mevlana tesirini Anadolu'da başlatmış olmaktadır. Farsça şiirleri yanında Türkçeyi de kullanması Anadolu'daki büyük ekseriyeti ikaz ve irşat ile Mevlana'nın büyüklüğünü halka anlatmasına yaramıştı.⁴¹² Böylece yaklaşık üç buçuk yüzyıl sonra Osmanlı devletinin en güçlü tarikatlarından biri olacak Mevlevîlik doğmuş oluyordu. Ancak bu vahdet-i vücudcu tarikat 15.yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı topraklarında kendini pek gösteremedi.⁴¹³ Çünkü Osmanlı beyliği bu erken dönemde daha ziyade büyük halk hareketiyle sınıksız bağlantılı olan 14.yüzyıldaki Abdalân-ı Rûm'un (Horasan Erenleri) temsil ettiği Melami-Kalenderî ağırlıklı popüler sufiliğin etkisi altındaydı. Osmanlı topraklarında Mevlevîliğin yerleşip yayılarak gelişmeye başlaması diğer beyliklerdekine göre daha geç olmuştur. Mevlevîlik seçkinlere hitap eden bir tarikat olarak kendisini 15.yy.dan başlayarak birçok Osmanlı kentinde kabul ettirmiştir. Nitekim II.Murad, Edirne'de büyük bir Mevlevî dergâhı açmıştır. Osmanlı sultanlarının

⁴⁰⁹ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 128-129.

⁴¹⁰ A.Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, İst. 1931, 25.

⁴¹¹ Eflakî'den naklen Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 233.

⁴¹² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 238.

⁴¹³ Bk. Feridun Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevîlik", *İlk Osmanlılar*, Kitabevi Yay., İst.2005, 133-149.

çoğu Mevlevîlerle yakından ilgilenmişlerdir. Mevlevîler böylece Osmanlı yönetici sınıfları arasında mensupları olan, gittikçe sünni nitelik kazanan bir tarikat haline gelmiştir. Aslında bu tarikatın tam anlamıyla olgunlaşmış asıl mühim tarihi simalarını yetiştirmeye başladığı dönem 17. özellikle de 18.yüzyıl olmuştur. Bu yüzyıllardan itibaren artık Mevlevîlik Osmanlı devletinin en saygın en yüksek sufi çevrelerinin başında geliyordu.⁴¹⁴

Batınla zahiri bir arada anlamlı ve birbirini bütünlendiğini belirtmiş olan Mevlana, melami fikrini de yansıtmış olmaktadır. Bu konudaki düşüncesini örnekleyen Mevlana'ya göre; “*Namaz içtedir. Fakat sen onu mutlaka şekillere sokarsın. Görünüşte rüku, secde ile ona bir suret vermek lazımdır. Bunları yaptığın zaman ondan nasibini alır muradına erersin. Ruh sonsuzdur, cisim ise sınırlıdır. İşte bu yüzden devamlı namaz ancak ruhun olabilir. Ruhun da eğilmesi, secde etmesi vardır; fakat bunları açıkça şekillerle göstermek lazımdır. Çünkü mananın suretle bağı vardır. İkisi bir olmadıkça fayda vermezler.*”⁴¹⁵ Bu ifadeler, Mevlana'nın şeriatın emir ve yasaklarına karşı ilgisiz olduğunu iddia eden bazı çevrelere bir ikaz niteliğinde düşünülebilir.

“*Gönül olmazsa beden konuşmayı ne bilsin? / Gönül aramazsa beden araştırmayı ne anlarsın?*”

Sonuçta ruhla ceset ilişkisi de manayla şekil ilişkisine benzer.⁴¹⁶ Mevlana, bu görüşleriyle batınla zahir arasındaki ittifakı kendine has örneklemelerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Mevlana'nın Kur'an ve sünnete bakışı, şekle ait değerlendirmeleri, zahiri tamamen dışlamayan ve fakat batın ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı bu anlayışın bir sonucu olarak toplumdan kendisini tecrit etmeye karşı tavrı, manevi hallerin ehil olmayanca bilinmemesi konusunda duyarlı olması, insanların kınamasına aldırış etmeyerek kendi nefsi ile ilgilenme ve onu kınama şeklinde tezahür eden fikirlerinin melamî esaslarla örtüşmesi, onun tasavvuf anlayışını izah etmede önemli bir ölçüdür. “*Senin için kınanmak, dünya halkı tarafından ayıplanmak bir ayıp, bir ar değildir*”.⁴¹⁷

Mevlana'nın en önemli hayranları üst düzey bürokratlarıdır. Bunun yanında toplum içerisinde önemli esnaf ve tüccar sınıfını oluşturan Ahiler, rahip ve papazların da oluşturduğu din adamları, tacirler, kuyumcu, kazzaz, debbağ vs. meslek gruplarına mensup esnaf, işçi, sanatkâr ve halk tabakası içerisinde müslim ve gayrimüslim çeşitli zümreden insanlar toplanmıştır.

Mevlevîlik başlangıçtan itibaren inanç bakımından iki kol halinde gelişti. Bunlar zühdü esas alıp şeriat çizgisini takip eden *Veled kolu*, diğeri ise kalenderiler gibi rind meşrep bir çizgi takip eden *Şems koludur*.

⁴¹⁴ Bu konuda bkz. A.Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*.

⁴¹⁵ Mevlana, *Fihî Mañfih*, çev. M.Ülker, MEB Yay., İst. 1990, 222.

⁴¹⁶ Mevlana, *Mesnevi*, I, 459; II, 142; *Divan*, I, 67.

⁴¹⁷ Mevlana *Divan*, VII, 314.

Ancak her ne kadar Mevlana'ya nispet edilse de tarikat adap ve erkânıyla müesseseseleşmesi Çelebi Hüsameddin ve bilhassa Mevlana'nın oğlu Sultan Veled zamanında olmuştur. Mevlana zamanında onun ve müritlerinin özel bir giyim kuşamı olmayıp, Mevlana'nın sonradan Mevlevîlerce kabul edilen ve sema edilirken giyilen tennure, destegül vs. ile de bir ilişkisi yoktur. Mevlevî ayini bizzat Mevlana tarafından değil, takipçileri tarafından oluşturulmuştur. Asıl Mevlevîlik *Veled kolu* tarafından temsil ettirilmiştir.⁴¹⁸ Aleviliği benimsemiş ve Bektaşilerle uzlaşmış Mevlevîler Mevlana'yı Alevî bir şekle sokmaya çalışmışlar ve kendilerine Şems kolu adını vermişlerdi

Mevlevîlikte, şeriata aykırı ve sünni temellere dayalı koluna muhalif rind meşrep eğilim, Ulu Arif Çelebi ve Divane Mehmed Çelebi ile devam etmiştir. Her ikisi de şaraba düşkün, çihar-darp yapan, baş açık, yalın ayak gezen kalender-meşrep sufilerdi.⁴¹⁹ Büyük ölçüde Şems-i Tebrizi'nin tesirinden kaynaklanan bu durum, bazen Mevlana'nın Mesnevi ve Divan'ında övüldüğü de olmuştur:

“Bir sırdır bu, semender ateşte yanmaz. Fakat kalenderlerde bir can var ki ondan da ötedir...”, *“Gönül zaten şu aşâğılık kişilerden değil; kimseciklerle huzuru, kararı yok! Kalender gönüllüsün sen. Fakat kalender insan cinsinden değildir.”* *“Kalender hiç şüphesiz tam bir inanç içindedir a gönül.”*⁴²⁰ *“Halk için haram olan o bade, bir kalenderin canına tatlı şaraptır. Ey saki, sakın ‘tamamdır, yeter artık’ deme. Çünkü bizim başlangıcımız, sonumuz belli değil...”*, *“Bizim katımızda riyazet yoktur. Tamamıyla lütuftur, tamamıyla bağış vardır. Yolumuz budur bizim. Tamamıyla sevgidir, gönül almazdır. Tamamıyla neşedir, zevktir, düzenliktir.”*⁴²¹ ifadeleri, onun bu konudaki anlayışını ortaya kor.

Ancak bütün bu ve benzeri ifadelerden hareketle O'nun ibahi kalenderi bir tavır takınmaktan çok melamet mektebinin tesiriyle ruhsuz olarak yapıla gelen ibadetlere ve ihlassız yapılan amellere karşı bir duruştur. Belki zamanındaki Müslümanların, dünyevi her şeye tepeden bakan ve bunları ilahi aşka vuslat yolunda birer engel sayan tavırlar sergileyen Kalenderiler kadar olamadıklarını, dünyanın ve maddi bağların esaretinden kurtulamadıklarını görüp etkilenmiştir.⁴²² Nitekim onun hayranlarına karşı yapmış olduğu telkinlerde hep, şeriata esaslarına sıkı sıkıya sarılma konusunda tavsiyelerle doludur. Nitekim

⁴¹⁸ A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst. 1999, 137.

⁴¹⁹ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, 224; *Melamîlik ve Melamîler*, 25; *Mevlana Celaleddin*, 103.

⁴²⁰ Bkz. *Mevlana Mesnevi ve Şerhi*, şerh eden A. Gölpınarlı, MEB Yay., İst. 1985, I, 105-106; II, 465; III, 39; *Divan-ı Kebir*, haz. A. Gölpınarlı, KB yay., Ank. 1992, I, 291; II, 51, 60, 119, 164, 169; V, 433.

⁴²¹ Mevlana, *Mesnevi*, I, 41; II, 22.

⁴²² Bk. A.Y. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 131.

Mevlana, babasının *Maarif* adlı eserini ölünceye kadar elinden düşürmediğini kaydeder.⁴²³

Sonuç olarak kökeni ve etkileşimi itibariyle biri Horasan melametiliğine diğeri de rind meşrep eğilimi ile tanınan ve Mevlana üzerinde önemli derecede tesir bırakan Şems-i Tebrizi'ye dayanarak tasavvuf düşüncesini temellendiren Mevlana, esma ve riyazeti esas almayan, aşk ve cezbeyle dayanan bir anlayışı benimsemesi ile melametiliğin tipik bir uzantısı görünümündedir. Sonradan Mevlana adına kurulan Mevlevîlik, büyük bir hızla şekillenme sürecine girmiş olsa da bu karakterini korumuş ve ortaya konulan eserlerde anılan düşünce kuvvetli bir şekilde dile getirilmiştir. Mevlana'ya ait şu beyit bu konudaki yaklaşımını göstermektedir: “*Bizim dinimizin usulü nefisle savaşmaktır. Hâlbuki İsa peygamber'in dininde ki esas dağlara, mağaralara çekilerek halktan kaçarak oralarda bir parça zeytin ekmek ile tespih çekip ibadet etmektir*” diyor. Mevlana'dan sonra Mevlevîler çile denilen ve 1001 gün süren bir usul koymuşlarsa da Mevlana bunun Hz. Muhammed'in dininde olmadığını gerek Mesnevisinde gerek Eflaki menkıbelerinde açıkça bildirmektedir.⁴²⁴

Tarikatın ayinleri, mistik anlamlı simgesel hareketler biçiminde tespit edilmiştir. Özel giysiler içinde dönerek yaptıkları rakslarından ötürü dış dünyada “*dönen dervişler*” diye tanınan Mevlevîlerin başlıca ayini sema'dır. Mevlana, kökleri Horasan'a dayanan; *sema*, *musiki*, *şiiir* gibi üç esaslı terbiye yolu ile insanların gönlünde taht kurmuştur. Onun işgalci Moğol ümerasını bile hürmete mecbur eden mistik nüfuzu ve Orta Asya'ya kadar yayılan şöreti sayesinde halifeleri zamanında muhtelif yerlerde Mevlevî zaviyeleri açıldı ve daha sonraları yavaş yavaş tarikatın ayin ve erkânı da teessüs etti. Aynı zamanda bu üç unsur ile sufi yaşantısının en yüksek derecesi olan vecde ulaşma yolunda en etkili araç olarak gördü. Bu sayede daima taraftar bulmuş, Mevlevî şeyhleri de mevcut olan siyasi ve içtimai nizamın korunmasına ve merkezi hükümetin otoritesinin devamına çalışarak siyasi-dini isyanlardan daima uzak durmuştur. Osmanlılar zamanında Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan başlayarak ta Çin'e kadar her tarafta Mevlevî zaviyelerinin yayılması ve bazı zamanlar hariç Mevlevîliğin hükümet tarafından asla takibata maruz kalmaması, onların siyaseten bu dürüst hareket alanlarıyla ilgilidir.⁴²⁵ Mevlevîler daha Mevlana'dan başlayarak, Türkmen babalarına fena bir gözle bakmışlar ve Moğol istilasını müteakip onlara aleyhtar bir vaziyette bulunmak için bir ara Karamanlılara karşı Moğolların hâkimiyetini tercih etmişlerdi.⁴²⁶

İbn Batuta zamanında Celaliye adıyla zikredilen Mevlevîlik, kültür tarihimiz üzerinde de derin izler bırakmıştır. Büyük kentlerdeki Mevlevî tekkeleri birer

⁴²³ Eflaki, I, 176.

⁴²⁴ B.Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, s. 35.

⁴²⁵ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 55.

⁴²⁶ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 55.

kültür merkezi ve bir sanat akademisi işlevi görmüştü. Sanat, kuşkusuz, tasavvufun bir aracı olarak görülürdü; sema' gök cisimlerinin hareketlerine öykünen ilahi bir ayin, Mevlevî musikisi ise mistik coşku ve vecd yaratan ilahi bir ezgiydi. Tekke üyeleri ayrıca Mevlana'nın Farsça eserlerini, özellikle de Mesnevisini okur ve yorumlardı. Ulema medreselerde Farsça okunmasını yasakladığından, tekkeler Fars dili edebiyatı merkezleri haline gelmiş, tekkelerin yanında *Dar'ü-l-Mesnevi* adıyla kurumlar sırf bu işlevler için kurulmuştur. Mesnevinin Türkçe yapılan şerh ve yorumlarının genellikle İbn Arabî'nin felsefi sistemi ışığında yapılmış olması dikkate değer.⁴²⁷ Mesnevi ile sadece Mevlevîler değil, Halvetîler, Rifaîler, Kadirîler, Nakşibendîler ve Melamîler de ilgilenmişlerdir.⁴²⁸

Mevlevîlik, kendisini Fars edebiyat ve kültür geleneklerinde yetişmiş Osmanlı aydınları, özellikle bürokratik sınıf arasında kabul ettirmiştir. Böylece Mevlevîlik, başlıca ilhamını Farsçadan alan klasik Osmanlı edebiyatının oluşumunda önemli bir etmen olmuştur. 18.yüzyıl Osmanlı müzisyen ve şairlerinin başına Mevlevîler gelir.

Şems-i Tebrizî'nin Mevlana'ya olan tesirleri tek taraflı olmadığı, hatta bu kabına sığmayan coşkunun abidesinin Mevlana'ya daha çok hayran kaldığı ve Konya'ya yerleşmesine önayak olduğu söylenebilir. Mevlana'daki derin cezbeği açığa çıkaran, tasavvufun yalnız zühd demek olmadığını gösteren bu konuda onu sigaya çeken Şems'tir. Mevlana'da Kalenderiliğe karşı sempati uyandıran ve eserlerinde bu sempatinin defalarca dile gelmesine sebep de odur.⁴²⁹ Mevlana'nın tasavvuf anlayışının temelinde vahdet-i vücud düşüncesi yatmaktadır. Mevlana, Şems'te gördüğü kalenderane tavra ve onun derin melamet felsefesinden kaynaklanan dünyaya zerrece değer vermeyen, dünyanın peşinden koşan insanlara karşı takındığı tepeden bakış tavrına hayrandır.⁴³⁰

Mevlana'da hayranlık uyandıran kalender-meşrep beyitler, şüphesiz Şems'in tesirleridir ve Mevlana'da uyandırdığı akislerdir. Keza Mevlevîler arasında da kalenderiler gibi çihar-darb (saç, sakal, kaş ve bıyığını kazımak) yapan, kalenteri tacı giyen dervişler az değildi. Mevlana'nın bu konuda naklettiği ilginç hikâyeler vardır. "uzun sakal sufilerde hoştur amma sufî, sakalını tarayınca dek arif Tanrı'ya ulaşır" demiştir.⁴³¹ Mevlana'nın kendisini Abdal zümresinden sayıp,

⁴²⁷ H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 209.

⁴²⁸ A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 128-150.

⁴²⁹ A.Y. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 94.

⁴³⁰ A.Y. Ocak, *a.g.e.*, 129, 131. Siyah keçe ve özel bir külah giyinen veya zaman zaman tacir kıyafetinde şehir şehir dolaşan Şems, bu sebeple Şems-i Perende (uçan Şems) olarak anılmıştır. Eflaki'nin kayna göre Şems, açıkça şarap içmekten çekinmiyor ve çevresindekilerce zındık telakki edilmekten rahatsız olmuyordu. Bkz. Eflaki, *a.g.e.*, II, 209, 216; Ocak, *Kalenderiler*, 76-77; *Bir kalendere, bak dedim, o gökyüzü neden iki büküm olmuş ne derdi var? Dedi ki, kimdir, nesi var? Aldırış bile etmeyiz biz...* Gölpınarlı, *age.*, 59.

⁴³¹ Eflaki'den naklen Gölpınarlı, *Mevlana Caleddin*, s. 65.

imamlığın tasavvuf ve temkin ehline layık olduğunu söyleyerek Sadreddin Konevî'yi imamlığa geçirmesi de anlamlıdır.⁴³² A.Gölpınarlı, Şems'i Melamî neş'esi içerisinde bir sufi olarak gösterirken, A. Yaşar Ocak, Şems'i yüksek zümre Kalenderiliği içerisinde ele alır. O, Şems'le birlikte Evhaduddin-i Kirmani ve Fahreddin-i Iraki gibi Irak ve İran üzerinden Anadolu'ya gelen bu meşhur sufileri yüksek zümre kalenderileri içerisinde sayarak onları, Baba İshak, Barak Baba, Baba Tahir-i Üryan gibi ibahiye yoluna sapmış popüler kalenderilerden ayırır.⁴³³

Sultan Veled'in *İptidaname*'sinde geçen, “*Şeyhin sohbeti ibadetten daha iyidir. Onun sıkıntıları altında rahatlık gizlidir*” ifadesi ile Mevlana'nın Şems'le bağlantısı bir saat tefekkür bin saat nafil ibadetten daha hayırlıdır hadisini çağrıştırmaktadır. Farzlar dışında, kâmil bir insanın sohbetinden feyz almanın daha önemli olduğu bilinmektedir. Şems, Mevlana'ya bilhassa bu fikirleri aşıladı. Zira Şems Konya'ya geldiğinde Mevlana, 40 yaşında bir din âlimi idi. Ama Şems ile tanışmasından sonra bunları bırakmıştır. Kaldı ki Şems meşhur değildi. Halkın inancına göre Mevlana'nın babası ve hanedanı kadar şöhretli biri olmadıktan başka, zahiri ilimlerde de iyi değildi. Şems, şöhretini Mevlana sayesinde bulabilmişti. Mevlana, Şems'le tanışmadan önce de babasından almış olduğu tasavvufi bir birikimi zaten vardı. Babasının tasavvufla ilgili *Maarif* adlı kitabı, Mevlana'nın eserlerinde fikirlerinde büyük tesir yapmış, Mesnevisinde gazellerinde bu kitaptan mana yönünden birçok alıntılar vardır.⁴³⁴

Şems'in gerçek kimliği esrar perdesi altında kalmıştır; söz ve keşif sahibi, maşuklar kutbu olup, Mevlana'dan başka kimse tarafından anlaşılmadığı bilinmektedir. Bu gezginci dervişin gittiği yerlerde kervansaraylarda kaldığı, tacir elbisesiyle dolaştığı, ömrünü riyazetle geçirdiği söylenir. Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden bir derviş olduğu nakledilir.⁴³⁵ Ancak onun sufi hayatıyla ilgili *Makalat*'ı düşünce dünyasına, tasavvuftaki meşrebine ve coşkunluğuna dair geniş bilgi vermektedir. Devletşah, onun bir İsmailî prensi olduğunu ve Tebriz'de gizlice okuduğunu bildirir.⁴³⁶ Cezbe dolu İranlı bir melami-kalenderi sufisi olan Şems, geniş tasavvufi telakkileri ve samimiyeti Mevlana'da etki bıraktığı kesindir. Şems'in Mevlana ile münasebet derecesi ve bağlılıkları hakkında değişik kaynaklarda ilginç bilgiler bulunmakta ve onun, Mevlana üzerindeki etkisinin genişlik ve büyüklüğünü göstermek bakımından *Sipehsalar*'daki bilgiler, her ne kadar menkıbelerle karışık da, manidar görünüyor: “*Eğer büyük Mevlana (Bahaedin Veled) birkaç sene daha yaşasaydı, ben yine Şems-i Tebrizi gibi bir adama muhtaç olacaktım; çünkü Peygamber Ebu Bekir'siz ve İsa da*

⁴³² A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 65.

⁴³³ A.Y. Ocak, *Osm. İmp.da Marjinal Sufilik Kalenderiler (XIV-XVII.Yüzyıllar)*, Ank.1992, s. 130-132.

⁴³⁴ Bediüzzaman Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, 130.

⁴³⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 219; A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 50.

⁴³⁶ *Tezkire-i Devletşah*, I, s. 302.

*Havariyyunsuz olmaz.*⁴³⁷ Ancak Mevlana'nın tasavvufi fikirleri ve şahsiyeti yalnız Şems'e verilmemesi gerektiğini Eflaki'den nakledilen ve Mevlana'nın bizzat "Eğer Sultanu'l-Ulema birkaç yıl daha yaşasaydı ben Şems-i Tebrizi'ye muhtaç olmayacaktım" dediği nakledilir.⁴³⁸

Şems'in azmi, fakrı, ölüm şekli ile *Sokrat*'a benzeten R.A. Nicholson, her ikisinin de zahir ilimlerinin lüzumsuzluğunu, nefis tezkiyesi ve vicdan tasfiyesi zarureti aşkın ulvi mahiyetini beyan ettiklerini ve bu yüzden her ikisi de deha sahipleri üzerinde nüfuz icra ettiklerini belirtmiştir.⁴³⁹ Bu nedenle Mevlana'nın Tebrizli Şems (ö.1247) ile karşılaşması tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli olup, bu karşılaşma Mevlana'yı ilahi aşk ve cezbe sufisine dönüştürmüştür. Bu dönüşümü Mevlana, "*ben bir memleketin zahidi ve minberin vaizi idim. Gönlümün kazası, beni, sana ellerini çırpıp gelen bir âşık yaptı*" diyerek ifade etmiştir.⁴⁴⁰ Bediüzzaman Firuzanfer'in dediği gibi, "Şems-i Tebrizî yalnızca bu coşkun ırmağın önündeki seddi yıkmıştır". Mevlana'yı yanmaya hazırlanmış bir lamba olarak düşünürsek Şems buna bir kibrit çakmıştır.⁴⁴¹ Mevlana'nın 1244'te Şems ile tanışması ilginç menkıbelerle anlatılır.⁴⁴² Mevlana'nın ilmi bırakarak tasavvufa yönelmesinde etkili olan Şems'in; "*Cehalet, seni senden almayan bir ilimden daha kıymetlidir*" sözüyle bundan böyle ilim ve tedris (Şems'in tabiriyle kıl-ü kal) ile uğraşmayı bırakıp, Şems'le ilgilenmeye başlamıştır.⁴⁴³

Mevlana'nın coşkun bir aşk, yüksek ve ilahi bir ilham ile yazarak Şems'in Konya'yı terk etmesinden sonra onun maneviyatına ithaf ettiği şiirlerinde panteizmin belki en yüksek derecesine kadar yükselebilmesi, sema, raks ve musikiye karşı samimi bir yatkınlık göstermesi her şeyden çok Şems'in telkinlerine isnat edilebilir. Şems'in bütün ilim dallarına ve âlimlere, klasik tarikat silsilesine ve şeyhlerine yüksekte bakışı dikkat çekmektedir. Kendisi suyu, pınarın başından içtiğini söyler. "*Herkes şeyhinden bahseder; bizse hırkayı rüyamızda bizzat Resulullah'ın elinden giyindik*" der. Bu öylesine eskiyen bir hırka değil, sohbet hırkası. Anlayışa sığacak sohbet de değil; öyle bir sohbet ki ne dünü var, ne bugünü, ne yarını... Aşkın dünle, bugünle ne işi var ki...?⁴⁴⁴ Sufiler

⁴³⁷ Eflakî, *a.g.e.*, I, 212; Ocak, "13-14.Yüzyıllar Anadolu'su ...", 130-131; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 221.

⁴³⁸ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. T.Yazıcı, Ank.1959, I, 176.

⁴³⁹ R.A.Nicholson, *Selected Poems From the Divani Shamsi-Tabriz'den* naklen Köprülü, *Mutasavvıflar*, s. 221.

⁴⁴⁰ Eflakî, II, 199; Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, 69-73; Ocak, *Türk Sufiliğine...*, 123.

⁴⁴¹ B. Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, 35, 163.

⁴⁴² Bkz. Ali Bolat, *a.g.e.*, 353-354.

⁴⁴³ *Devletşah Tezkiresi I*, çev. Necati Lugal, MEB Yayınları, İst. 1994, 304.

⁴⁴⁴ *Makalat-ı Şems-i Tebrizî'den* naklen A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 51.

böyle geçmişlerinden birinin ruhaniyetiyle yetişirse *Üveysi* derler. Üveysilik, şuuraltı hayatının kuvvetini gösterir.⁴⁴⁵

Şems'ten etkilenen Mevlana'ya göre gerçeğe ancak aşkla ulaşılır. Aşk, ister mecazi ister hakiki olsun sonuçta insanı olgunluğa ulaştıracağı belirtilmiştir. Hatta vehme âşık (bir nevi platonik aşk) olan da aşkı doğruysa, mecazi sevgisi kendisini sonunda gerçeğe kavuşturur. Zaten aşk ezeldir, kâfirlikle Müslümanlık ise çok sonradan meydana gelmiş bir şeydir.⁴⁴⁶ Aşk milleti, bütün milletlerden ayırır, âşıkların milleti de Tanrı'dır, mezhebi de" diyerek milletten yani dinden ve mezhepten böylece de zamanındaki en kuvvetli kayıtlardan bile kurtulup insanlıktan başka bir şey tanımaz. O, insanları renk, dil ve ceset itibarıyla çok fakat maya, ruh ve insanlık açısından tek saymıştır. Ama Türk olduğunu da söylemekten çekinmemiştir: "*Beni yabancı tutmayın, bu ildenim ben. Sizin köyünüzde kendi evimi arıyorum. Düşman yüzlüysen de düşman değilim ben, Hintçe söylüyorsam da aşım Türktür.*"⁴⁴⁷ Yunan felsefesini İslâmileştirdiğinden ve felsefeye düşkün olduğundan dolayı Fahreddin-i Razi'ye kızmaktadır. Küfürle suçlanıp katledilen İsrakiyye'nin şeyhi Şehabeddin-i Maktül, Cüneyd-i Bağdadî ve Bistamî'ye hayrandır. Felsefeye düşman olmakla birlikte vahdet-i vücüt inancında ileri bir sufuydu; "bütün âlem bir kişidedir; insan kendisini bildi mi her şeyi bildi demektir" sözü bunu gösterir.

Eski İskenderiye ekolünün esaslı fikirlerini biraz Hind, İran ve Arap kavramlarıyla karıştıran Mevlana için tasavvuf, billurlaşmış bir "belli kaideler ve akideler mecmuası" değil, duyulan, yaşanan bir şeydir ki, öyle akli ve hissi muhakemat ile değil, ilham ile aşk ile anlaşılabilir. Mevlana'nın ruhundaki samimiyet, görüşlerindeki derinlik ve inancındaki coşkunluk onu İran'ın belki en büyük mutasavvıf şairi saymaya yeterlidir.⁴⁴⁸

Mevlana, *müzik*, *sema* ve *şiiri*, ilahi aşka ulaşmak için bir vasıta olarak kullanmıştır. Böylece bir yandan şeriatçıların dar ve kuru görüşlerini hiçe saymış, bir yandan da bu üç sanat dalına ilahi bir mahiyet izafe ederek Gölpinarlı'nın ifadesiyle adeta dini bir reform yapmıştır. Sünni ve Şii birtakım sufi tarikatlarda geniş bir tatbikatı bulunan semaa karşı Osmanlılar zamanında yasaklar konduğu dönemler olmuştur. İran'da Şii ulema, sema yapmayı ve ayinlerde müzik çalmayı günah kabul etmekle kalmayıp lanetlemiştir. Ebusuud Efendinin de semayı günah sayan fakat Şii ulemanıniki kadar sert olmayan fetvaları vardır.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Sultan Veled, babasının Şems'e olan tutkunluğunu Peygamber'e âşık olduğu söylenen ve hakkında birçok menkıbeler oluşan Veysel Karani'ye benzetir. Veysel Karani tabiinden, yani peygambere değil de sahabeye ulaşanlardandı. Siffin savaşında gelip Hz. Ali'ye biat etmiş ve o gün savaşta Muaviye ordusunca şehit edilmiştir. Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s.74.

⁴⁴⁶ *Küfr-ü İslâm künun amed ışk ezelest / Kaferira keşed ışk zi küffar meger*, Gölpinarlı, *Mevlana*, 198.

⁴⁴⁷ Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 206.

⁴⁴⁸ F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 224.

⁴⁴⁹ Ertuğrul Düzdağ, *Ebusuud Efendinin Fetvaları*, Enderun Kitabevi, İst. 1983, s.116.

Tasavvufta Mutlak Varlık olan Tanrı'nın zuhura meyli, zatından zatına olan bir aşktır ki buna *hubb-i zati* de derler ve Tanrı'nın zuhuruna yani Tanrı sıfatlarının mazharı olan âlemin varlığına sebep bu aşktır. Hâlbuki Müslümanlıkta ne âlemin Tanrı'dan zuhuru ne de Tanrı'nın zatına aşkı vardır. Hatta Tanrı'nın Muhammed'e âşık oluşu bile tasavvufun icat ettiği bir şeydir. Filozoflar, Mutlak Varlığa *Akl-i küll* derken, sufiler, İslâm filozoflarının “birden ancak bir çıkar” hükmünden hareketle Akl-i küll'ü daha mistik bir tevülle yorumlamışlar, bu görüşü *Hakikat-ı Muhammediyye* olarak kabul etmişlerdir.⁴⁵⁰

Mesnevi ve Divan'ında müziği çok öven Mevlana, o çağda müziğin dilinin evrensel olduğundan bahsetmiştir. “*Rebabın dili Türk olsun, Rum olsun, Arap olsun, âşıkların dilidir*” diyen Mevlana ruhlardaki ahengin ve birliğin müzikle meydana geldiğini söylemektedir.⁴⁵¹ O, şiirlerini müzikle ve ahenkle tebliğ etmiştir. Sultan Veled, *Rebab-nâme*'nin önsözünde Mevlana'nın rebaba çok düşkün olduğunu söyler. Hatta Konya uleması, Kadı Siraceddin'e başvurarak rebap ve sema bid'atlarına son vermesini istemişlerdi.⁴⁵² Kadı ise bu erin kuvveti Tanrı'dan, biz onunla uğraşamayız diyerek tenkitleri susturmuştur. Önceleri semayı inkâr eden Konya kadısı bir müddet sonra inkârından vazgeçmişti. Muineddin Pervane, kadı yapmak istediği birinin üç şartıyla karşılaşmıştı; bu şartlardan biri de rebabı yasaklamaktı. Diğer şartları kabul eden Pervane, rebabı yasaklamaya gücünün yetmediğini söylemişti. Bu olayı duyan Mevlana, kadı adayına; *ne mutlu rebaba, onu kadılıktan ve hak altında ezilmekten kurtardı* demiştir.⁴⁵³

Tipki dini ayinlerinin duygusal gerilimini yükseltmek için Hıristiyan kilisesinin müziği yardıma çağırdığı gibi, İslâm'da Kur'an'ın tasavvuri ve coşkun cazibesini yoğunlaştırmak için ahenkli okuma sanatını geliştirdi. Her iki dinin müzik sanatları arasındaki fark o kadar çarpıcıdır ki ilginç bir analiz konusu oluşturabilir; ancak bu, her ikisinin nihai sonucunun da aynı olduğu gerçeğini gözlemlemelidir.

Mevlana'nın, bütün hayatında vazgeçmediği sema, neredeyse ayin ve tarikatının esası kabul edilmiştir. Mevlana'nın şiirlerinde “insana canan visalini tahayyül ettiren sema'nın âşıkların gıdası olduğuna onun adap ve erkânına dair birçok parçalar vardır. Ancak o, insanın kutsiyetini en yüksek bir dereceye çıkarmak, bütün dinleri ve mezhepleri insani olgunluğa bir vasita olarak görmek suretiyle tasavvuftaki insanın büyüklüğü esasına hakiki bir mahiyet vermiştir.⁴⁵⁴ Bu dans, aslında Şaman inancındaki Türklerin ayinine dayanmaktadır. Arapça

⁴⁵⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitapevi, İst. 1999, s.154.

⁴⁵¹ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 215.

⁴⁵² Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 216.

⁴⁵³ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 216.

⁴⁵⁴ Büyük mutasavvıflardan birçoğu ruhlarından kopan ihtiyaca uyarak sema ederler ve semayı bir vecd ve cezbe kaynağı sayarlardı. Necmeddin-i Kübra da önceleri sema karşıyken sonraları kendisi de ona müdâvim olmuştu bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 222.

sözcüklerde çalgı çalarak dönme anlamına gelen bu kelimeyi Anadolu’da halk semah şeklinde söylemektedir. İbn Batuta’nın seyahatnamesinde gördüğümüz gibi sema yalnız Mevlevîlere ait olmayıp Ahilikte de mevcuttu. Bu bilgiler, Türk ülkelerinde yapılan sema’ın Türklere ait olduğunu açıkça gösterir.

Mevlevîlerden biri ölünce adet olmuştu, cenazelerinde sema’ edilir, neyler çalınır rübailer okunurdu. Mevlana da ölümü gülererek karşılamaktaydı ve ona *şeb-i arus* demektedir. Mutaassıplar, istemedikleri bu durumu bir türlü men edemiyorlardı. Cenazenin önünden hafızlar, imamlar değil de hanende ve sazandeler giderdi. Mevlana bu duruma, evet dedi; *cenazenin önünde giden imamlar ölünün Müslüman olduğuna şahadet ederler, sazende ve hanendeler ise onun Müslümanlığından fazla bir de âşık olduğuna şahitlik ederler.*⁴⁵⁵ Bazen mutaassıplar ileri gidip Mevlana’yı mülhitlikle suçlayınca, bir Melami ve Kalenderi edasıyla, “*tut ki ben mülhidim sana ne*” diyordu. Ahi ileri gelenlerinden Ahi Ahmed, ben bir eşek yükü kitap okudum sema’ın helal olduğunu görmedim demişti. Bir Mevlana hayranı olan papaz cevap olarak; ne yapalım, Ahi, eşekçesine okumuş ondan görmemiş, hamdolsun biz İsa’ca okuduk gördük ve sırrına erdik.⁴⁵⁶ Mevlana’nın semasına benzer Yunan filozoflarından da örnekler vardır. Hint etkisiyle Mısır’a oradan da Avrupa’ya geçmiş olmalıdır. Sonuçta insanlık sadece hüznünü değil, sevincini de müzikle yansıtmış ve bunu dansla süslemiştir. Dolayısıyla semanın tarihi insanlık kadar eskidir, sufiler, semayı insanlıktan almışlardır ve Mevlana’nın semayı belki İslâmî değildir, fakat şüphe yok ki insanidir.

Fihi Ma Fih’te Mevlana, şiirden pek hoşlanmadığını, hatta ülkesinde şairlik kadar utanılacak bir şeyin olmadığını söyler. O, kendisini sevenlerin şiiri sevdiklerini ve bu yüzden şiir söylemesini istedikleri için şiir söylediğini, Horasan’da kalsaydı ilmini şiirle telkin etmek zorunda kalmayacağını söylemiştir. Sultan Veled de Mevlana’nın Şems’ten sonra kendisini şiire verdiğini anlatır.⁴⁵⁷ Şiirin tasavvufta bir anlatım aracı olarak kullanılması, İslâm dünyasında 9.yüzyıla kadar iner. Bu sebeple Arap, Fars ve Türk kökenli pek çok sufi, şiiri tasavvufi fikirlerini ifade için kullanmışlardır. Mevlana ve Yunus bu tasavvufi geleneğe uymuşlardır. Üstelik bunlar şiiri oturup kaleme almamışlar, cezbe halinde terennüm ederken müritleri yazıya dökmüşlerdi.⁴⁵⁸ Sözlerinin ilhama dayanan ve Kur’an’ın sırlarını açan şiirler olduğunu anlatan Mevlana, coşkunluğunu, aşkı, ileri görüşün, üstün düşüncesini ve bu arada ruh dünyasını

⁴⁵⁵ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 216.

⁴⁵⁶ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s.217.

⁴⁵⁷ Mevlana, kendisinin Konya’da şiir ile iştigalinden bahsederken, “Ben o kadar gönül almayı isterim ki, mesela yaran geldikleri zaman sıkılmasınlar diye şiir söylerim... yoksa ben nerede şiir nerede! Vallahi ben şiirden bızırım, benim yanımda şiirden fena bir şey yoktur. Bizim vilayette (Harezmi’de) ve kavmimizde şairlik kadar utanç verici birşey yoktur....*Fihi Ma Fih*’den naklen *Sipehsalar Tercümesi*, s.96-97; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 206; Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 249.

⁴⁵⁸ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 132.

klasik sözlerle değil de edebi şiirlerle ifade etmeye çalışmış, müzikle de terennüm etmiştir. Mevlana şiirlerinin çoğunu sema esnasında, yani bir nevi vecd ve zevk halindeyken söylemiş, hayranları bunları kaydetmiştir.⁴⁵⁹ O, şiirlerinde İran edebiyatının meşhur isimlerinden etkilenmiştir; Mesnevi'sinde; “*onlar çok ulu erlerdir, amma ayrılıktan çok bahsederler, bizim sözüümüzse buluşmaya aittir*” diyerek kıyastan kaçınmaz.⁴⁶⁰

Mevlana hayranı Konya halkının, Şems'i kıskanıp ona düşmanlığı ve Şems'in birkaç defa şehri terk etmek zorunda kalıp Şam'a gitmesi, hele bir de onun Mevlana'nın yakın çevresi tarafından şehit edilmesiyle ilgili rivayetler, onu çeşitli Mevlevî ve diğer tarikat çevreleri arasında büyük bir sufi kimliğine bürünmesine neden olmuştur. Kaynaklarda Mevlana'nın Şems'in peşinden iki kez Şam'a gittiği kayıtlıdır.⁴⁶¹ Mevlana'dan çok zaman sonra Şiiliğin etkisiyle Şems'e isnat edilen şehadet olayı, bazen de kayboluşuyla ilgili kullanılan gaybet kavramı, bir gün çıkıp geleceği hakkında zuhur sözleri, Şia'dan alınan terimlerdir. Şems, Bektaşî menkıbelerine de girmiştir.⁴⁶²

2. Yunus Emre ve Tasavvuf

Tarihi kişiliği hakkında net bilgi bulunmayan Yunus Emre ile ilgili bilgilere ancak birtakım ima ve işfalardan hareketle ulaşabilmekteyiz. Hakkında, şiirlerinden ve Bektaşî geleneğinden hareketle varılan sonuçları da ihtiyatla kullanmak gerekiyor. Yunus Emre, şiirlerinde kendisini Derviş ve Âşık diye de anmış, bazen kullandığı Emre lakabı, âşık anlamına gelmektedir. Emre, yalnız Yunus'la şeyhi Taptuk'un lakabı değildir. Başka Türkmen şair ve dervişleri de bu lakabı kullanmıştır. Şiirlerinde geçtiği gibi Kul Yunus, Âşık Yunus veya Yunus Emrem 13.yüzyılın son yarısı ile 14.yüzyılın başlarında yaşamış bir Türkmen dervîşi profili çizmekte fakat basit bir dervîş değildir.⁴⁶³ Âşıkpaşazâde Yunus Emre'yi, Âşık Paşa, Ahi Evren, Karaca Ahmed, Geyikli Baba gibi sufilerle aynı zamanda yaşamış sayarak, bunların Orhan Gazi devri ileri gelenlerinden olduklarını hatta bir kısmının I.Murad zamanına kadar ulaştıklarını yazıyor.⁴⁶⁴ Bektaşî geleneğine göre Yunus Emre, 13.yüzyılın son çeyreğinde Sivrihisar civarında yahut Bolu yakınlarında Sakarya suyu kenarındaki köylerden birinde yetişmiştir. Lami'î, *Nafahat Tercemesinde* Yunus'un Porsuk suyunun Sakarya'ya karıştığı yerde yattığını bildirmekte, *Şakayık'ta* da Taptuk'un Sakarya nehrine yakın bir yerde olduğu kaydedilmek suretiyle yaşadıkları bölgeyle ilgili bilgi

⁴⁵⁹ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 251.

⁴⁶⁰ Eflaki'den naklen Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 255.

⁴⁶¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 233; A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s.88.

⁴⁶² F.Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 221; A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s.100.

⁴⁶³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 261; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 85-89.

⁴⁶⁴ *Âşıkpaşazade Tarihi*, s.199-200.

verilmektedir. Yunus'un birçok yerde gösterilen mezarları keşiflerin, kerametlerin, rüyaların icat ettiği mezarlar olmalıdır.⁴⁶⁵

Yunus'un sufiyâne düşünceleri, bütün o devir Anadolu şair-sufileri gibi, hemen hemen Mevlana ile aynı mahiyettedir. Mevlana'nın panteist bir idealist kıvamındaki düşüncelerini, daha basit ve sade bir şekilde Yunus'un şiirlerinde de görmek mümkündür.⁴⁶⁶ Buna göre Allah, Vücut-ı Mutlaktır. Bütün varlıkların tezahürü Allah'ın bir vechesi olan hüsn (güzellik) ve muhabbet bir yerde varlıklar âleminin yaratılmasına sebeptir. Hüsn'ün asli sıfatı, tecelliye olan cibilli meylidir. İşte yaratılışın sebebi hakkında "*Ben bir hazine idim bilinmek istedim*" kutsi hadisi buna işaret etmektedir. Allah'ın evrende yarattığı bütün varlıklar, hayır ve şerler aynı anda bir güzelliğin ve muhabbetin eserleridir. "Her kemal ve cemel sahibi kendi cemel ve kemailini görmek ve göstermek ister" sırrınca bu âlem bütün incelikleriyle, güzellikleriyle, sanatkârane vücuduyla bu harikaların muhatabı olacak akıl sahibi bir varlığı gerektiriyordu; o da insandır. Bu anlam da Yunus da şiirlerinde insanı esas almıştır. Bu düşünceden bakıldığında Mevlana ve Yunus'un işlediği *aşk* teması derin bir anlam kazanmaktadır. *Din tamam olunca doğar muhabbet* diyen Yunus, Allah ve onun elçisi Hz. Muhammed'e itaatle din tamam olur, bu da sevgi ve muhabbeti doğurur. Artık yaradanın sevgisinden ötürü yaradılanlar da sevilir ki bu düşünce, onun tasavvuf felsefesini özetler.

Bazı İslâm düşünürlerinde dahi Hüsn-ü Mutlak ve Hayr-ı Mutlak olan Vücut-i Mutlak'a şer, adem (yokluk), kubh (çirkin fiil) vs. sıfat ve örnekleri yakıştıramayarak kötülükleri, Mecusilik ve Maniheizm benzeri düalist dinlerde olduğu gibi başka bir Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesine saplananlar olmuştur. Her şey zıddıyla bilinir ve güzelin güzelliğini arttıran çirkinin çirkinliğidir realitesi, hayır ve şerrin tek bir Vücut-ı Mutlak'tan gelmesi gerektiğini açıklamaktadır. Bazen şer gibi görünen bir fiilin hayırla sonuçlandığı görüldüğünde bu düşünce daha iyi anlaşılacaktır. Aşk dinini vazeden Yunus gibi sufilere göre adem (yokluk, hiçlik), çirkinlik, kötülük vs. sıfatların gerçek varlıkları yoktur. Bunlar ancak bir hayaldir ki tecelli şartları zaruretiyle geçici bir zaman için zahir olur. Tecelli tarzı şu şekilde olmuştur; adem vücut ile karşılaşınca vücut bir aynada aksetmiş gibi, diğerinde bir aks veya hayal olmak üzere göründü. Hem vücuttan hem ademden hisseli olan bu akse Vücut-i mümkün derler ki hadiseler âlemi budur. Mutasavvıflarca bu gerçek, Allah'tan başka gerçek bir varlık olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁶⁷

İnsan da içerisinde yaşadığı bu hadiseler âlemine bir çekirdek örnek teşkil etmesi açısından hem kötülöklere hem de güzelliöklere ayinedir. Bu suretle Allah, hem kendine hem insanoğluna tecelli ettiği gibi, insan da böylece kendinde

⁴⁶⁵ A.Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 32.

⁴⁶⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 307.

⁴⁶⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 309.

Suretullah'ı içermiş oluyor. Sufi akidelerine göre, kâinat güzel ve büyük bir insandır. İnsan da küçük bir kâinatır. Kâinat ağacının meyvesi insandır. İsm-i a'zam'a mazhar olan insan böylece Allah'ın üzerinde tecelli ettiği bir aynasıdır. İnsanın bu yüceliği gönlü dolayısıyladır çünkü Allah'ın sıfatları ve isimleri orada aksetmiştir. Bu yüzden Yunus, Allah'ı bilmek için önce kendini bilmek lazımdır der. Mademki ilk işimiz Allah'ı bilmektir ve O'nu bilmek de kendimizi bilmekle olur, o halde asıl ilim de insan sırlarını öğreten ilimdir. Bu da resmi ulemanın bilgileri gibi kitapla olmaz, aşk yoluyla ve mürşit yoluyla, yani tasavvuf ilmiyle olur.⁴⁶⁸ Bu ilimden de fakihlerin ve medrese hocalarının habersiz olduğunu söyler. Keza Yunus, zahir ilmini değil, batın ilmini önemli düşünüyor. İlmin böyle ikiye bölünmesine sebep, Allah'ın zahir ve batın olmasıdır. Zahir zahir ile batın batın ile malum olabileceğinden bu taksim sufilere göre zaruridir.⁴⁶⁹

Adem, kötülük ve çirkinliklerle birlikte Vücut-ı Mutlak'a ulaşmaya engeldir. Bu yüzden insanın vazifesi, adem unsurundan mümkün olduğu kadar yok etmeye çalışmak ve Hakk'a kavuşmaktır ki, Fena fi-llah (Hak ile hak olmak) mertebesi budur. Bu mertebeye ulaşmak için her ne kadar cismani ölümden sonra olabilirse de bu fani hayatta da büsbütün imkânsız değildir; “ölmeden önce ölünüz” sırrına mazhar olanlar işte buna muvaffak olmuşlardır. Bunun çaresi nefse hâkim olmaktır bu da aşk'la olur. Âlemin karanlığını giderecek, bizi Hüsn-i Mutlak'a (hakiki güzele) götürecektir ancak aşk'tır. Ancak bu da *aşk-ı mecazi*'den *aşk-ı hakikiye* erişmekle olur.⁴⁷⁰ İşte bu sırta eren Hallac-ı Mansur'un *ene'l hak* (ben Hakk'ım) demesi, Bayezid Bistami'nin *Ben ancak Allah'ı seviyorum* hitabı bundan başka bir şey değildir. İşte Yunus'taki coşkunluk, vecd ve hal de budur.⁴⁷¹

Yunus Emre de bazı zaman şeriat edebinden korktuğu için daha fazla hakikatleri izah edemeyeceğini söyleyerek daha çok şeriatçılara, zahitlere yakışan telkinlerde bulunursa da çoğu ilahi bir cezbe ile o sınırın dışına çıkar. Kendisine “aşk mezhebinin din olduğunu, şeriat ehlinin o menzile eremeyeceğini”, “milletinin her millettten ayrı ve din ve diyanetinin mevcut dinlerden müstesna olduğunu namazsız ve abdestsiz dost mihrabına vardığını” itiraf eyler.⁴⁷²

⁴⁶⁸ *İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir*

Sen kendini bilmezsen bu nice okumaktır... Köprülü, *a.g.e.*, s. 321. Kur'an'daki “ikra” (oku) emri ile başlayan ilk ayeti de böyle yorumlamak gerekiyor. Sufilerin “*Kendini ilen Rabbini de bilir*” prensibi de bu anlamdadır.

⁴⁶⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 321.

⁴⁷⁰ *Güzel değil batmakla gaib olan bir mahub çünkü zevale mahkum olan hakiki güzel olamaz düsturu bu düşüncüyü açıklar.*

⁴⁷¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 311.

⁴⁷² Zahir ehli kadı ve fakihlerin buna itirazlarına karşı Yunus'un şu cevabı kati ve belîğdir:

Bana namaz kılmaz diyen, ben kıluram namazımı

Kılur isem kılmaz isem ol Hak bilir niyazımı... Köprülü, s. 313.

Bizim mutasavvıfların hal dedikleri bu vecd ve istiğrak, Yeni Eflatunculara önemli bir yer tutar. Plotin, *ölmek yaşamaktır* derken bizim sufilerin prensiplerinden bahsetmişti. Plotin'in bilhassa *aşk* mahsulü olarak gösterdiği sabit olmayan zuhuru nadir hal ile Mevlana ve Yunus gibi sufilerin düşünceleri esas bakımından birbirinden pek de ayrılmıyor⁴⁷³. Görülüyor ki mutasavvıflarca tekvin ve sudur sebebi “aşk”tır. Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenen birçok mutasavvıfın yaratılış (tekvin) meselesini ele işleyişleri, filozofların sudur ve tecelli teorisine benzemektedir.

Hiçbir dinde ve kitabında aşka dair bir yasak yoktur. Her din sevgi üzerine kurulmuştur. Yunus'un dinlerüstü anlayışında caminin minberi Kuran'la aydınlanmıştır; ama bir kilisenin üzerinde İncil duran mihrabı da manadan yoksun değildir; hahamlar onların aracılığıyla her akşam Allah'la konuşurlar. Yunus tıpkı Mevlana gibi Kiliselerde dua etmekten çekinmediği belirtiliyor. Ona göre Tevrat, İncil ve Kuran insanın içinde mevcuttur. Gerçek mümin kıyamet ve cehennemden eziyetlerinden korkmaz, bakkal gibi terazisinde günah tartan bir Allah istemez. Aşk dini, özellikle ibadet farklılıklarını aşar ve Yunus dinler üstü inancını ilan eder: “*Bütün dinler bizim için makbuldür*”. Bu tavır gayrimüslimlere karşı açık bir yaklaşım doğurur.⁴⁷⁴

Yunus, Tanrı bilgisine medreseden değil aşk tekkesinden geçilir demektedir. Yunus'a göre aşk ve nur her şeyden önce vardı ve bu, kâinatın yaratılış sebebidir. “*Mescit ve medresede çok çok taat kılmışam / Aşk oduna yanuben andan ben kale geldim*” diyen bu çok sade Türk dervişi, Mevlana'nın aşk şiirlerinden zevk bulacak kadar İran edebiyatına vakıf idi. Yunus da Mevlana gibi önceleri medreselerde ilim tahsil ettiğini fakat gerçek irfanı ve saadeti tasavvufta bulduğunu anlatır. Bu yolda ilim başka irfan başkadır. İlim bilmek, irfan ise, anlamak, duymak ve olmaktır.⁴⁷⁵

*Dört kitabın ma'nisin okudum hasil ettim
Aşka gelincek gördüm, bir uzun hece imiş
Çün aşkın kitabını okudum, tahsil ettim
Ne hacet kim karayı ak üstüne yazarım...*

Mevlana da Yunus gibi, “*Ercesine, sarhoşçasına bir hamle ettik, ilmi verdik de maluma eriştik*” demişti. Ö.Hayyam da “*Okudum, öğrendim, sonunda şunu bildim ki hiçbir şey bilmiyormuşum*” hükmünü verir. Asırlar sonra,

⁴⁷³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 311.

⁴⁷⁴ *Gökyüzünde İsa ile Tur dağında Musa ile*

Elindeki Asa ile çağırayım Mevlam seni..... Risaletü'n-Nushiyye ve Divan, haz. A.Gölpınarlı, 64, 250, 156.

⁴⁷⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 274; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, 317.

dünyadan umduğunu bulamayan Fuzuli de “*Aşk imiş her ne varsa âlemde, ilim ise kıl-u kal imiş ancak*” diyerek rahatı, tasavvufa yönelmekte arar.

Yunus’un şiirlerinde “âşık rahat olmaz” demeden kastı, âşıkların bu fani dünyada rahat olmamaları, ebediyete âşık olmaları demektir. Âşıkların halini zahir ehli bilmez, dillerini anlamaz, bu yüzden kendilerine ait olmayan bu âlemde yaşamak onlara azaptır. İşte Yunus tesirli feryatlarında Plotin’in “*ölmek yaşamaktır*” formülünü tefsir etmektedir.

Tasavvuf felsefesinde sudur ve tecelli nazariyesinden insan-ı kâmil telakkisi doğduğu gibi, bir de onunla alakalı olarak devir telakkisi doğmuştur ki, tasavvufi edebiyatta pek meşhur olan *devriyeler*, işte bunun neticesidir. Sudur ve tecelli nazariyesine göre mevcut âlemlerin en süflisi olan bu maddi âleme düşen bir varlık, önce cansız ceset, sonra nebat, sonra hayvan, sonra insan şekline dönerek ondan da insan-ı kâmil şekline girer ve Hakk’a vasil olur.

F.Köprülü’ye göre Mevlana Celaleddin ve Sultan Veled’i yetiştiren böyle bir asrın Yunus Emre gibi büyük bir sufuyu yetiştirmesi tabiidir. Ahmed Yesevi ile Yunus Emre daha doğrusu Orta Asya Türk sufiliği ile Anadolu’da gelişen sufilik arasındaki esas ayrılıkların mahiyeti ve farklılıklara sebep olan faktörleri anlamak da bir vesileyle kolay olacaktır. Yunus Emre böyle bir devirde Anadolu’da yetişmiş, kendisini tasavvufa vermiş; doğuda mezhep ayrımları hüküm sürer, kanlı hadiselerle yol açarken, iltizam ve müsadere, mevki kavgalarını körükler, halkı ezerken, batıda derebeylik yayılır, sınıflar sınırlanır, topraksız halk esir olur, toprakla beraber satılır, haçlı seferleri cennete yol açar, cennet kanla ve parayla edinilirken o, tasavvufun derin ve içli hoşgörüsüyle:

*Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan
Şer’in evliyasıysa hakikatte asidir...*

demiş herkesi kucaklamıştır. O, gönlündeki hak ve halk sevgisini halka aşılamıştır.

*Müselmanlar zamane yatlı oldu
Helal yenmez haram kıymetli oldu
Peygamber yerine geçen hocalar
Bu halkın başına zahmetli oldu*

*Aşkın çeri saldı benim gönlüm evi iklimine
Canımı esir eyledin nider bana yağı Tatar...*

sözleriyle devrini, zamanın âlimlerini, dervişleri, devletlileri, Moğolları en acı şekilde yerer.⁴⁷⁶

Yunus Emre'nin tasavvufi anlayışı da temellerini Mevlana gibi, iki büyük sufi mektebi olan Melameti-Kalenderi sufiliği ve vahdet-i vücud sisteminin içinde bulur. Onun Mevlana'dan farkı Melameti-Kalenderi tasavvuf anlayışını Şems-i Tebrizi gibi İranlı yerleşik ve yüksek bir kültürden gelen sufi aracılığıyla değil, Ahmed Yesevi'nin yolunu takip eden yarı göçebe kültüre mensup Tapduk Baba gibi popüler bir Türkmen sufisi vasıtasıyla girmiş olmasıdır. Mevlana sufiyane düşüncelerini İrani yüksek tasavvufun dili Farsça ile terennüm ederken, o, popüler Türk tasavvufunun Oğuzların dili olan batı Türkçesini kullanıyordu. Yunus Emre bunu milli hislerle değil, çok tabii olarak içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın bir gereği olarak yapıyordu. Yunus Emre'nin de Mevlana gibi tekkesi ve müritleri bulunmaktaydı.⁴⁷⁷ Gerek kullandığı saf Türkçeden gerekse hitap ettiği çevrenin, Anadolu'nun en büyük nüfus kitlesini oluşturması onun Mevlana'dan daha çok popüler olmasını sağlamıştır. Onun kuru ve şekilci ibadet anlayışına karşı çıkan tavrı, ibadetleri kökten reddediş değil, cehennemden kurtularak cennete girme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddeden ve bu vesileyle nefsi arzularını ve dünyevi hevesleri kınayan Melami neşeden hareketle, bu sufi mektebin çerçevesinde, ruhsuz ibadete karşı çıkış olarak anlamak gerekir. Yunus da Mevlana gibi *ne insanı tanrılaştırmış ne de tanrıyı insallaştırmışlardır*.⁴⁷⁸ Aksine Yunus'un "*Yaratılanı severiz yaratandan ötürü*" mısraıyla çok veciz bir şekilde ifade ettiği üzere insana yaratandan dolayı değer verdiklerini özellikle vurgulamışlardır.

Yunus'a Taptuk u Saltuk u Barak'tandır nasib

*Çün gönülden cuş kıldı ben nice pinhan olam*⁴⁷⁹

beytiyle tarikat silsilesini bildiren Yunus, Taptuk Baba'nın dervişidir; Taptuk, Barak Baba'nın, o da Sarı Saltuk'un halifesidir. Taptuk Sakarya nehrine yakın Mihaliççik civarında Emre Köyünde yatmaktadır. Niğdeli Ahmed'in *El-Veledü'l-Şefik* adlı eserinde Tapduklular denen bir zümrenin bulunduğunu, bunların medreseliler ve onlara uyan tekkeliler tarafından hoş karşılanmadığı haklarında çeşitli iftiralarda bulunulduğunu öğrenmekteyiz.⁴⁸⁰ Âşıkpaşazade tarihine göre Orhan Gazi zamanı şeyhlerinden olan Tapduk Baba, *Şakayık-ı Numaniye*'ye göre Yıldırım Bayezid zamanında Sakarya yakınlarında bir köyde

⁴⁷⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 21.

⁴⁷⁷ Yunus Emre'nin şiirlerinde açıkça görülür, *Risalat al-Nushiyya ve Divan*, nşr. A.Gölpınarlı, İst.1965, s.189.

⁴⁷⁸ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 135.

⁴⁷⁹ *Yunus Emre Divanı*, nşr. A.Gölpınarlı, İst. 1965, s. 100, 71.

⁴⁸⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 23.

yaşamıştır. Bektaşî geleneği de (*Vilayetname*) Tapduk Baba'yı *Rum erenleri* içerisinde görür ve Hacı Bektaş çevresine yerleştirir.⁴⁸¹

Barak Baba hakkında da çağdaş Arap kroniklerinde kimliğini açıkça anlatan bilgiler bulunmaktadır. İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun Şiiliğe sempati duyması, Anadolu'daki Türkmen babalarının Şamanist Moğollar arasında İslâmiyet'i yayması için harekete geçirmiş olmalı. Bu babaların kendi Şamanlarından pek farklı olmadığını gören Moğollar onlara sempati ile yaklaştılar. İşte Barak Baba da bunlardan biriydi ve en tanınmışlarındandı. Arap kaynaklarında Barak Baba, Tokat yakınlarında bir köyden olduğu kaydedilir. Yazıcızade'nin *Selçukname*'sinde ise Barak Baba, Sarı Saltuk'un maiyetinde bir Türkmen dervişidir. Zaten kendisine Barak (Kıpçak lehçesinde köpek) lakabını veren de rivayete göre odur.⁴⁸²

Hanların ihsanlarına da nail olmuş ve itibarlarını kazanmış olan Barak Baba, 1307'de Moğol elçilik heyetinin başında dervişleriyle beraber Şam'a gönderilmiştir. Barak Baba ve dervişleri, tuhaf kılık kıyafetleri, topluca yaptıkları ilginç zikir gösterileri sebebiyle büyük ilgi uyandırır. Barak Baba, öteki Kalenderi babalar gibi, Tanrıyla dolaysız temasta olduğuna inanır.⁴⁸³ Arap ulemasınca sünnet mezhebi dışında sayıldıkları için, hatta Müslüman dahi sayılmayarak Mısır'a sokulmamışlardı. Bu gezginci derviş, müritleriyle birlikte yine böyle bir seyahat sırasında Gilanlılar tarafından esir edilerek katledilmiştir. İlhanlı sarayındaki saygınlığından dolayı Sultaniye'de türbesi ve yanına da bir zaviye inşa edilen Barak Baba'nın müritleri Baraklılar adıyla tanınmışlardı. Anadolu'da 1351 tarihli bir kitabe Baraklılar adıyla bilinen bir zümrenin varlığını haber verirken, Anadolu'dan İran'daki zaviyeyi ziyaret eden Türkmen dervişleri Timur zamanına kadar itibarlı konumlarını sürdürmüşlerdi.⁴⁸⁴

Mevlevî Ulu Arif Çelebi (1320), Barak Baba'nın halifesi ve türbedarı şeyh Hayran Emirci ile yakın dosttur. 1317'de bu türbeyi ziyarete Sultaniye'ye gitmiş yanındakilerle birlikte türbeyi ziyaretten sonra sema meclisinde bulunmuştu.⁴⁸⁵ Barak Baba'nın mürşidi Sarı Saltuk ise Saltuk-name ve diğer kaynaklara göre Gaziyân-ı Rûm'dan ve Alp Erenlerdendir.⁴⁸⁶

Yukarıdaki son beyit, yalnız Sarı Saltuk, Tapduk Baba ve Barak Baba'yı değil, aynı zamanda Yunus Emre'nin 13. asır Anadolu'sunda mensup bulunduğu tasavvufi ve dini çevreyi çok iyi ortaya koymaktadır. A.Y.Ocak ve Köprülü'nün de Babai dervışı olduğuna işaret ettiği Yunus, şeyhi Taptuk Emre'nin Sarı Saltuk'un mensubu olduğu Barak Baba'ya bağlanmak suretiyle Barakiyyun

⁴⁸¹ *Menakıb-ı Hüsnâ Hacı Bektaş-ı Veli*, yay., A.Gölpınarlı, 48-49.

⁴⁸² Yazıcızade, *Selçukname*, vv. 416a-417b.

⁴⁸³ Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 194; A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 196.

⁴⁸⁴ A.Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 195; Z.Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 271; A.Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 23.

⁴⁸⁵ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 24.

⁴⁸⁶ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 27-41.

zümresinden olduğu öne sürülmektedir.⁴⁸⁷ Taptuk Emre, Sakarya çevresinde büyük bir manevi nüfuz kazanmış meşhur bir mutasavvıf olduğunu belirtilirken, şeyhi Taptuk vasıtasıyla Yunus üzerinde Ahmed Yesevi nüfuzunun belirginliğinden de bahsedilir.⁴⁸⁸ Ancak kesin olan bir gerçek varsa da o da Yunus Emre'nin Türk halk Müslümanlığı dairesinde incelenmesi gerektiğidir.

A. Gölpınarlı Yunus Emre'yi Mevlana'nın çağdaşı olarak anmakla birlikte Yunus'un gençliğinde, Mevlana'nın meclislerinde bulunmuş olduğunu öne sürmektedir.⁴⁸⁹ Yunus'un hayatını tam olarak bilmiyoruz ama Bektaşî Vilayetnâmesi, (*Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, 15.yy.da Uzun Firdevsi tarafından özellikle Hacı Bektaş mensupları arasında yayılmış olan halk rivayetlerinin toplanmasından meydana gelmiş destani bir eserdir) Yunus'u, Şeyhi Taptuk'u, Sarı Saltuk'u, Barak Baba'yı, hatta Mevlevîliğini inkâr etmemekle birlikte Seyyid Mahmud Hayrani'yi Hacı Bektaş mensubu gösterir. Anadolu'da yetişen ilk büyük mutasavvıflardan hemen hepsini Hacı Bektaş Veli mürit ve hayranı şeklinde tanıtmak isteyen Bektaşî geleneğinde Yunus Emre hakkında geniş bilgiye rastlanır. Oysa Hacı Bektaş, 1270'te ölmüştür. Yunus'un divanında ve risalesinde Hacı Bektaş'a dair bir ima bile yoktur. Yunus şüphesiz Konya'daki medreselerden ve Mevlana'dan haberdardır. Konya bir ilim ve irfan merkezidir ve Yunus medrese tahsili de görmüştür.⁴⁹⁰

F.Köprülü ve A.Gölpınarlı gibi uzmanlar O'nun ümmi olmasının imkânsız olduğunu, derin bir ilim tahsili yaptığında müttetikler. Dört kitabın manasına vakıf, Hind, İran, Yunan-Roma mitolojisinden Kur'an'daki peygamber kıssalarından, ilm-i usulden, büyük sufilerin menkıbelerinden, Leyla-Mecnun, Ferhad-Şirin ve Hüsrev gibi klasik edebiyata geçmiş âşıklardan bahseder; şiirlerinin çoğu hece vezniyle olmakla beraber aruz veznini de devrine göre pek güzel kullanır. Halk diline, sade bir Türkçeye fazlasıyla önem vermekle beraber Arapça, Farsça sözleri, terkipleri de kusursuz dile getirir. Kur'an'dan ayetleri şiirlerinde kullanır ve onlara lafzi ve manevi anlamlar yükler. Köprülü'nün "*Zamanında Anadolu'da hüküm süren tasavvuf felsefesini Mevlana'dan hiçbir suretle aşağı sayılamayacak bir manevi kabiliyet ile kavrayan ve onu eşsiz bir kudretle en basit şekiller altında ifadeye muvaffak olan bu adam, her halde huruf-i tehecciye edadan kasır değildi*" ifadesiyle Yunus'un mevkiini göstermektedir. Sadi-i Şirazi'den ve Mevlana'nın Mesnevi'sinden alıntı ve tercüme diyebileceğimiz beyitleri de bulunmaktadır.⁴⁹¹ Esasen tasavvuf tarihi

⁴⁸⁷ A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 201-202.

⁴⁸⁸ Taptuk Emre'nin Babai mensubu olduğunu belirten Köprülü, ondan feyz alan Yunus'un da itikat sisteminde şeriat dışı hususiyetlere rastlanması da bunu kuvvetlendirdiğini belirtir bkz. *İlk Mutasavvıflar*, 266-267.

⁴⁸⁹ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 27.

⁴⁹⁰ *Yunus'un bu sözünden sen ma'ni anlarısın*

Konya menaresini göresin çuvalduz... A.Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 29.

⁴⁹¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 274; A.Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 90-101.

ümmilikle ün kazandıkları halde yine irfan gösteren birçok büyük sufilere rastlar ki bu sayısız örnekler Yunus'un kendi nevinde bir istisna olmadığını gösterir. Bütün bu bilgiler Yunus'un âlim bir sufi olduğunu göstermeye kâfidir.

Mutasavvıfları körü körüne bir şüphe ile gören Medrese mensupları, sufilerin serbest düşüncelerine karşı tekfir silahını kullanmaktan hiçbir zaman geri kalmamışlardır. Mesela Yunus'un aşağıdaki beyti, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi tarafından küfürle hükmedilmesi manidardır⁴⁹²:

*Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri,
İsteyene ver onları bana seni gerek seni..*

Yunus, İbn Arabî ile Mevlana'da tesadüf edilen ve resmi ulemanın büyük bir kısmı tarafından bile şer'i hükümlere aykırı görülmeyen esasların dışına çıkmadığı için, onu Batınî saymak tamamıyla yanlıştır. Kaldı ki eğer İbn Arabî ve Mevlana Batınî, yani resmi akaide uygun olmayan mezhep erbabından sayılırsa, o zaman Yunus da Batınîdir. Kaldı ki *Batınîye* kelimesine, İslâm âlimleri tarafından hiçbir zaman böyle bir mana verilmemiştir.⁴⁹³

Yunus, ilimle irfan arasındaki farkı sufilerin ulemadan farkıyla birlikte düşünür ve sufilerin Aşk yolunu vaz ettiğini, ilimle değil de tasavvufla Hakk'a ulaşılacağını söyler:

*Biz talib-i ilimleriz, aşk kitabın okuruz
Çalab müderris bize aşk hod medresesidir....* diyen Yunus,

*İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsen ya nice okumaktır*

mısralarıyla ilimle irfan arasındaki farkı ortaya kor.

*Yedi yer yedi göğü dağları denizleri
Uçmak ile tamuyu cümle vücuda bulduk
Tevrat ile İncil'i Furkan ile Zebur'u
Bunlardaki beyanı cümle vücudda bulduk*

mısralarında Yunus, vahdet-i vücud felsefesini benimser.

⁴⁹² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 280; A.Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 317.

⁴⁹³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 327.

*Kılar isem kılmaz isem ol Hak bilir niyazımı
Bana namaz kılmaz deme ben kılarım namazımı...
Ey bana iyi deyen benim kamudan kemter
Şöyle mücrimim yolda mücrimler benden server*⁴⁹⁴

beytleriyle Melamî neşesini gösterir.

Köprülü, daha sağlığında menkıbeleri bütün Anadolu'ya yayılan Yunus Emre, böylece epey bir zaman yaşayarak, birçok ilahiler, nutuklar yazdıktan ve onların halk arasında yayılmasını gördükten sonra 1307-8 tarihini takip eden seneler esnasında öldüğünü belirtmiş, Gölpinarlı ise Yunus'un 1320'de vefat ettiğini öne sürmüştür.⁴⁹⁵

Yunus Emre'nin Mesnevisi ve ilahileri öğretici bir amaç gütmektedir dolayısıyla sufi ahlakının gayesi olan insan-ı kâmil olarak Hakk'a erişmeyi amaçlamıştır. Ona göre dervişlik, hırka ile, mürit ile, taç ile olmaz; onların hepsini bırakmalı, melamet oklarına hedef olmayı göze aldirarak ar ve namusu kaldırmalı ki hakiki aşk sabit olsun. İşte ancak o vakit aşkın feyizleriyle ikilikten geçilebilir ve vahdet sırrı o zaman çözülebilir. Yoksa bu, ilim okumakla olmaz. Bir defa bu makama erenler, artık insanlar arasında iyi, fena, Müslüman, Mecusi gibi ayrılıklar görmezler, hatta kendilerine fenalık edenlere karşı bile iyilikle mukabele ederler. İşte Yunus'un tasavvufi ahlak esaslarını yayan kıymetli bir manzumesinde “*Yetmişiki millete bir göz ile bakmayan onları birbirinden ayıran adamları, hatta halka müderris olsalar bile yine hakikatte asi*” sayacak kadar geniş insani bir şefkat göstermesi bundandır.⁴⁹⁶

Yunus Emre, Türkçe şiirleri ve mistik etkisiyle Anadolu ve Türk dünyasında sufiliğin evrenselci ve dinler üstü eğilimlerinin halka mal olmasına katkıda bulunmuştur. 15.yüzyıla kadar İran tasavvuf edebiyatı tesiri altında tamamen sufiyane bir mahiyet gösteren Osmanlı edebiyatı, bir taraftan Mevlana, Sultan Veled, Attar, Senai, Sadi nüfuzuna kapılarak İran kültür ve sanatını her gün artan bir başarı ile kabul ederken diğer taraftan da Yunus'un kuvvetli şahsiyetiyle canlandırdığı milli tarzı bırakmayarak o yolu da tutuyordu. Nitekim Yunus Emre'nin tek eseri, birçok gazellerini, ilahilerini içine alan Divanı'dır. *Yunus Divanı*'nı da, tıpkı Ahmed Yesevi'nin *Divan-ı Hikmeti* gibi, kendisinden yüzyıllarca sonra ona bağlı bir derviş tarafından tertip ve tanzim edilmiştir. Bu Divan, biri Mesnevi'den diğeri gazel ve ilahilerden (Bektaşî tabirince nefesler) mürekkep olmak üzere on-oniki bin mısradan ibaret bir bütün teşkil eder. Yunus Divanı'nın birbirinden çok farklı nüshaları vardır. Dolayısıyla bu basma ve

⁴⁹⁴ A.Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 399

⁴⁹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 270; Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 27.

⁴⁹⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 304.

yazma nüshalarda Yunus'a ait olmayan birçok şeyler bulunduğu bellidir.⁴⁹⁷ Yunus Divanı'nın dili ve saf Anadolu Türkçesini kullanması açısından onu en eski Anadolu eserlerinden sayabiliriz.

Yunus Emre bu yola aşk ile girdiği için Divan'ının büyük kısmı aşk feryatlarıyla doludur. Eflatun'da, Plotin'de sonra Mevlana'da nasıl aşk en yüksek yeri işgal ederse Yunus'ta da öyledir: *Aşk şarabını içtim içeli ne olduğumu bilmiyorum; Sana, irmek için kendi varlığımdan geçtim* (yani adem unsurunu nefse galebe ederek ortadan kaldırdım artık bana görün diye haykırıyor ve nihayet bu aşk meclisinin mahiyetini anlatan pek çok mısraı dökmüştür)⁴⁹⁸. Yunus, en derin ve en güç metafizik meselelerinden geniş bir açıklıkla söz eder. İslâm tasavvufunun inceliklerini, Yeni Eflatun okulunun akidelerini hiç bilmeyenler bile Yunus'un ilahilerini okuyunca, ruhen, o meselelere aşına olurlar. Bütün sufilerde olduğu gibi onu da bu hususta teşvik eden en önemli faktör halkı irşat ederek onlara faydalı olma düşüncesi idi.

Yunus, büyük bir filozof olmamakla beraber, samimi, heyecanlı, hakiki bir mutasavvıf ve bütün bunların üstünde de dahi bir şairdir. Bütün Türk edebiyatında Ahmed Yesevî'den sonra Yunus kadar tesir icra etmiş diğer bir sufi-şaire daha rastlanmaz. Ahmed Yesevi, daha çok bir tarikat kurucu manevi nüfuzu ile ön plana çıktığı halde, Yunus sırf bir mutasavvıf, bir derviş, ateşli bir şair sıfatıyla asırlarca tesirini göstermiştir. Yunus Emre yalnız bir sanatkâr olarak değil, hatta mutasavvıf olarak da Ahmed Yesevi'den daha üstündür.⁴⁹⁹

Yunus Emre, İran felsefi unsurunu Türk zevkinin hususi dehasına göre milli unsurla birleştirdi ve zevk bakımından İran tasavvufi eserlerinden tamamen ayrı bir mahiyette, halkın zevkine uygun bir Türk tasavvuf edebiyatı meydana geldi. Milletin sinesinde yüzyıllarca kuvvetle yaşayan ve kökünü de ondan alan bu şahsi edebiyatın doğmasında Yunus'un rolü, Anadolu'nun ihtiyacını milli bir sanatkâr dehasıyla anlayarak asırlardın hazırladığı birtakım çeşitli unsurları en büyük ustalıklı uzlaştırarak böylece uzun asırlar arasında milli zevki temsil edebilmiştir.⁵⁰⁰

Sultan Veled, merkezidir, vakıf sağlanmış, Mevlana âşıklarına bir merkez kurulmuştur. O, elit tabakaya, yüksek zümreye hitap etmiştir. Halka yayılan Mevlevîlik, yavaş yavaş merkezlere geçecek, kurulmuş Mevlevî köyleri yavaş yavaş ancak arşiv kayıtlarında kalacaktır. Yunus ise köyleri, obaları gezmekte, halkı kucaklamakta, halka halk diliyle hitap etmektedir. Bu bakımdan onda en

⁴⁹⁷ Dervişler arasında Yunus'un ilahilerinin çokluğunu gösterecek birtakım hurafe ile karışmış geleneklere tesadüf edilir. Yunus durduğu yerden irticalen o kadar çok ilahiler söylemiş ki bunların bir kısmını hayvanat, bir kısmını insanlar bir kısmını da melekler terennüm ederlermiş. Bu tür gelenekler Yunus'un halk arasındaki yerini ve nüfuzunu göstermesi açısından pek manidardır.

Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 290.

⁴⁹⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 314.

⁴⁹⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 326.

⁵⁰⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 255.

derin tasavvufi meseleler, felsefi kuramlar ve skolastik düşünceler, bu arada Arapça ve Farsça, Anadolu'nun dağlarıyla, beldeleriyle, tabiatıyla ve Türkçeyle kaynaşmakta, yerli unsur ve Türkçe öbürlerini temsil etmektedir. Bu yüzden nüfusun büyük çoğunluğu göçebe ve konar-göçer olan ve dolayısıyla sözlü edebiyata dayanan Anadolu halkı, dini-tasavvufi ve la-dini edebiyatını tükenmez, bulunmaz coşkun ve tek kaynak Yunus'tan almaktadır. Popülaritesi, aynı dönemde yaşayan ve yine kendisi gibi "Aşk dinini", vecde ve coşkunluğa dayalı mistik bir felsefeyle telkin eden büyük mutasavvıf Mevlana'dan daha yüksek olmuştur diyebiliriz. Bugün bile şehirden en ücre köye kadar her Anadolu insanının muhayyilesinde bir Yunus imajı, Yunus'tan bir beyit duymak mümkündür; ama Mevlana için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmüyor.

14.yüzyıldan başlayarak birçok sufi-şair Yunus'un takipçisi olara göze çarpar. İran sufi şairleri karşısında Yunus'un kuvvetle devam ettirdiği bu tesiri, aynı kaynaktan gelen sufiyane ilhamın bu yolda takip etmesini önce Horasanlı bir Türk ailesine mensup Âşık Paşa'da görüyoruz. 1330'da tamamladığı *Garib-nâme'sini* adeta Mesnevi tesiri altında yazan bu şairin ilahilerinde Mevlana gibi Yunus tesiri de göze çarpar. Bektaşî geleneğine mensup birçok şairde Yunus tesiri görülür.⁵⁰¹ Bunun gibi birtakım büyük ve kıymetli takipçiler 15.yüzyılda da aynı kuvvetle sürdü. Zamanla Hacı Bayram Veli, Eşrefoğlu Rumî, İbrahim-i Gülşeni, Aziz Mahmud Hüdayi, Niyazi-i Mısırî gibi çeşitli tasavvuf ve tarikat erbabı birçok kişi Yunus'un etkisinde kalmış ve onu taklit etmeye çalışmıştır. Yunus'un tesiri altında kalıp da mümkün olduğu kadar onu temsil edebilen, en önemli sufi şair şüphesiz Niyazi-i Mısırî'dir (1694)⁵⁰². Bundan sonra da bu tesir genelleşir ve bir yandan şer'i esaslara uygun tarikatların tekkelerinde, öte yandan da adeta Batınî meslekleri arasına girebilecek tarikat mensupları ve hatta bunlardan hariç olarak eski ozanların devamı demek olan saz şairleri âşıklar arasında da Yunus takipçilerine rastlanır.

Söz konusu yüzyıldan itibaren Anadolu'da kurulan muhtelif tarikatlar, her tarafta tekkeler, zaviyeler tesis edilerek tasavvuf esasları halk arasında yayıldııkça, her tarikat için başlı başına bir edebiyat teşekkül etmiştir. Hemen bütün İslâm âleminde mesela Araplarda, Acemlerde, Orta Asya Türklerinde olduğu gibi şiirin vasıtallığına müracaat ediyorlardı. İslâm âleminin o devirlerini göz önün alırsak zahitlerin kuru ve soğuk taassupları karşısında edebiyatın musikinin, geniş ve serbest fikirlerin ancak tekkelerde barınabileceğini görürüz. Osmanlı topraklarında yaşamış olan tarikatların hepsinde hoş karşılanarak

⁵⁰¹ Babaîlerin bir kolu olan Abdalân- Rum tarikatının birçok özelliğini kendinde toplamış olan Abdal Musa ile halifesi Bektaşî sayılmaktadır. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 339.

⁵⁰² Bu coşkun ve cezbeli şair, "*Niyazi'nin dilinden Yunus'durur söyleyen /Herkes bir can gerek Yunus'durur can bana*" diyecek kadar Yunus'a bağlıdır; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 43; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 280.

takipçiler yetiştiren Yunus tarzı, Mevlevî tekkeleri hariç bütün tekkelerde bir yer kazanmıştır.⁵⁰³

Türkçeye büyük bir yer ayıran Bektaşiler nazarında sırf Türkçe kullanmasından dolayı büyük bir önem kazandı. Bektaşi babaları, başka şeyhler gibi uzun medrese tahsili görmüş adamlardan olmadıkları gibi, Bektaşi dervişleri de genellikle halk arasından yetişmiş basit, sade insanlardı. Bu sebeple İran dil ve edebiyatına kıymet vererek tamamen onu taklit edecek yerde milli dil ve edebiyata kıymet vermişlerdir. Başka tarikatlardaki ilahiler, nutuklar, Yesevîlerdeki Hikmetler gibi Bektaşiler de tekkelerde *nefes* adıyla bilinen ve belli bestelerle okunan sanat değeri olan şiirleri vardı. Pir Sultan Abdal, Kalender Abdal, Hatayi, Kul Himmet, Kul Nesimi vb. dervişlerin çeşitli zamanlarda okudukları nefesler görüldüğü gibi, Kızılbaş Türkmenler arasında da eskiden beri Yunus etkilerinden de söz etmiş oluyoruz. Yunus'taki inanmak ve inandırmak kuvveti Bektaşilerde yoktur.

İran mukallidi şairlerin Yunus'u küçümseyen tavırları bir yana birçok tezkire yazarlarının bile ondan mutasavvıf sıfatıyla dahi söz etmemeleri, düşündürücüdür. Ama en büyük sufi-şiir edebiyatının temsilcilerine rağmen ve kendisinden doğrudan bahseden bilgi ve belgelerin yetersizliğine rağmen Anadolu, Rumeli ve hatta Azerbaycan'daki Türkler üzerinde yüzyıllardan beri büyük bir nüfuz icra etmiş ve şöhreti zamanının bütün inkılaplarına galebe çalarak günümüze kadar yaşamıştır. Ahmed Yesevi'nin Doğu Türkleri ve onların tasavvufi halk edebiyatı üzerindeki nüfuzu ne ise, Yunus'un Anadolu Türkleri ve onların tasavvufi halk edebiyatı üzerindeki nüfuzu da odur.

Merhum F.Köprülü'ye ait aşağıdaki ifadeler Yunus'un halk arasında hâlâ kuvvetle yaşadığını ve halkın ruhuna hâkim olduğunu gösteriyor; “İstanbul ve Anadolu'nun fakir ve تنها sokaklarında ekseri akşamlar garip, hüznü bir melûl eda ile yükselen ‘*Yemen illerinde Veysel Karani*’ nidası, mahalle mekteplerinin demir parmaklıkları kırık pencerelerinden dökülen, tekkelerde, Mevlit meclislerinde hususi bestelerde daima söylenen birçok sade ve güzel ilahiler samimi Müslümanların gönlündeki efkârı dağıtıyor. Basit ve sade bir halk dili kullandığı için sanatı Arap ve İran edebiyatını taklit ve tasannudan ibaret sanan tezkirecilerimizin önemini takdir edemedikleri bu mutasavvıf halk şairi, hakikatte tasavvuf dünyamızın en mümtaz temsilcisidir”.⁵⁰⁴

Şu anlam yüklü beytinde Yunus, Melamî izler taşıyan tasavvuf anlayışını şöyle özetler:

Ben Ay'ımı yerde gördüm, ne isterim gökyüzünde?

Benim yüzüm yerde gerek, bana rahmet yerden yağar...

⁵⁰³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 343.

⁵⁰⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 285.

3. Safeviyye Tarikatının Anadolu'daki Etkileri ve Kızılbaş Tarikatı

İslâm dünyasında Şîf ve Batınî hareketler, tarikatlara her zaman ayrılıkçı ve militan bir özellik vermiş ve çeşitli dini-siyasi hareketleri desteklemiştir. Hz. Ali ve ahfadını İslâm dünyasının meşru önderi olarak tanıyan Şîlîğin kendisi de militan bir siyasi hareket biçiminde ortaya çıkmıştır. Sonraları Şîlilik, hepsi de egemen Sünni sınıflara muhalif olan pek çok değişik dini hareketi kendine çekmiştir. Böylece aralarında Selçuklu ve Osmanlı devleti de bulunan birçok İslâm devletlerinde Şîlilik, mevcut düzene, devletin mutlak gücüne ve temsil ettiği Sünni İslâm'a muhalefeti temsil etti. Ali ve torunlarına yakıştırılan velayet, doğaüstü nitelikler, sufilerin kuramlarına göre yorumlanmış, çok kişi Ali'ye ilham verdiği sanılan İlahi nur'un onun ahfadına geçtiğine, onların da bu yüzden Kur'an'ın batınî anlamını yorumlayabileceklerine inanır olmuştur. İşte bu inançlar Safevîliğin ve Kızılbaş hareketlerin bünyesinde aşırı (gulat) biçimler almıştır.⁵⁰⁵ Şah İsmail'le birlikte bu hareket tamamen Sünni Osmanlı toplumu için öldürücü bir tehlike kaynağı olmuştur.

Özellikle Doğu Anadolu'da kalmış olan Türkmen yığınları, İran'dan gelen ve Safevîler tarafından yayılan güçlü ve kararlı bir etkiye maruz kalmışlardı; bu Kızılbaş ideolojisi idi. Karşı karşıya bulunan her iki tarafın da Türkmen aşiretleri olması nedeniyle bu etkiyi daha da derindi.

1334'te Erdebil'de oluşan Safevîliğin kurucusu Şeyh Safiyüddin İshak, ne seyyid ne de Şîf idi; Şafii mezhebinden bir Sünni idi. Tebriz'in hâkimi olan Cihanşah, yerine yakını Cafer'i getirmek üzere Şeyh Cüneyd'i (ö.1460) Erdebil'den kovduğu zaman, o döneme kadar Sünni İslâm'a bağlı bir tarikatın, ruhaniliğini siyasal ve savaştı bir güç oluşturmak için kullanacak olan hak mezhepleri dışı bir harekete sapmasına neden olabileceğini düşünmemişti. Bu kökten değişiklik, Cüneyd'e ekserisi göçebe Türkmenler olan taraftarların katılması sayesinde gerçekleşti. Safevîlerin nihai zaferi, Şamanlığa ama tenasuha ve Tanrı'nın insan şeklinde ortaya çıktığına inanan henüz ilkel, tasavvufi bir Şîlilikle canlanmış, İslâmlaştırılmış bir Şamanlığa hala yakın kültürdeki bu kabilelerin savaştılığından kaynaklanıyordu. Kızılbaş deyimi, Şah İsmail'in babası, Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıktı. O zaman ilk Safevîlerin *tac-ı haydar* denilen kırmızı bir serpuş giyen taraftarlarını adlandırmada kullanılan ve başlangıçta siyasi bir ad olmayan bu deyim, ilk Safevîlerin dini propagandaları sonucu temelde Oniki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte, tecessüm (tecelli), tenasüh inançları ve hulul ile Safevî hükümdara tapınma şekliyle birleşen bir Şîlilik biçiminin adı oldu. Daha sonra Safevî sülale, Kızılbaş Şîliliğe ait bu öğeleri İranlı düşünüşe daha uyum bir inanca ulaştırmaya kadar, ayıklamaya mecbur kalacaktır. Şah İsmail, Divan'ına bakıldığında Alevî ismini hiç kullanmamış, kendisini ve taraftarlarını

⁵⁰⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 199.

adlandırırken Kızılbaş deyimini kullanılmıştır.⁵⁰⁶ Söz konusu olan, Şîî bir İslâmlık değil, daha çok Safevi propaganda ile Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş Türkmen bir din anlayışı idi.

Anadolu'da Türkmenler 15.yy.ın ikinci yarısında Safiyuddin Erdebili'nin aşırı Şîî tarikatına girmeye başladılar. Bu tarikatın etkisi altına girmeye başlayan Türkmenler, giydikleri kırmızı börkten ötürü Kızılbaş diye bilinmiştir. Aşiretlerden oluşan sosyal yapılarını 15.yy.da hâlâ koruyan Karamanlı ve Akkoyunlu devletlerinin uyuğu olan bu Türkmenler, kendi yaşam biçimleriyle çelişen Osmanlı'nın merkezî devlet politikası yüzünden kıyasıya bir mücadeleye girdiler. Kızılbaşlar, İran'la yakın ilişkileri sürdürmüş, Safevi uyuğu gibi davranmışlardır. Şah, onların arasından kendi temsilcisini seçer, ona berat, hırka, kılıç ve bir miktar para gönderirdi. Anadolu Kızılbaşları da şaha düzenli olarak "Şah hakkı" ya da nezir denen bir tür vergi gönderirlerdi. Bununla birlikte Osmanlı devleti Kızılbaş propagandalarına karşı sert önlemler almıştır. Devlet baskısı Kızılbaşlar arasında gizliliğe yol açmış ve Sünnî devlet ve topluma karşı eskiye nazaran çok daha kapalı bir hayat sürdürmelerine neden olmuştur.

Şeyh Cüneyd, Anadolu'da gezerken, Safeviye tarikatının bir halifesi ve Hz. Ali evladından olduğunu iddia ederek dolaşüyor ve ummadığı bir rağbet ve ilgi görüyordu. Daha çok Türkmenler arasında köylü ve göçebe muhitlerinde taraftar kazanmıştı. Kendisine şiddetle bağlı on bin kişilik silahlı bir kuvvet de meydana getirmişti. 14.yüzyılda Anadolu'da Erdebil'den gelen sufi halifeler o kadar etkili idi ki bunların nüfuzu Bursa'da Osmanlı sarayına kadar uzanmıştır. Anadolu'dan çerağ akçesi olarak toplanan yardımlar ve her sene saraydan bile Erdebil'e zengin hediyeler ve dolgun keseler gönderiliyordu. Osmanlı hükümdarları bu hediyeleri o kadar düzenli gönderiyorlardı ki, bir defasında bu yardımlar kesilince Şeyh Cüneyd Bursa'ya şikâyetle bulunabilmiştir. Ancak Şeyh Cüneyd'in faaliyetlerinin tehlikeli bir duruma geldiğini öğrenen Osmanlı yönetimi, Şeyhin, topraklarındaki faaliyetlerini yasaklamıştı. Artık siyasi gayelerini gizlemeden sürdüren Şeyh Cüneyd, Trabzon Rum devleti topraklarına yönelerek, gaza ve yağma faaliyetlerinde bulunuyor, müritlerinin sayısı gittikçe artıyordu. Bu ortaya çıkış, taraflarınca kendisine tapılan ve tanrılaştırılan Safevi hükümdarda somutlaştı. Bu arada Akkoyunluların başında bulunan Uzun Hasan, Cüneyd'in kendisine iltica talebini kabul etmiş ve bunu siyasi gayelerini gerçekleştirmek için iyi bir fırsat bilmiştir. Sünnî bir hükümdar olan Uzun Hasan, kız kardeşi Hadice Begüm'ü, Şeyh Cüneyd'le evlendirmişti⁵⁰⁷

Müritlerini geçindirmek ve gücünü pekiştirmek isteyen Şeyh Cüneyd, Şirvan hükümdarı ile yaptığı savaşlardan birinde öldürüldüğünde (1460), Anadolu'da

⁵⁰⁶ "Yüreği dağ olmayınca bağırlı kanlı la'l-tek /hiç kimin hadi yohdur Kızılbaş olmağa" I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 53.

⁵⁰⁷ *Aşkpaşazade Tarihi*, İst. 1334, 264; Fr. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 19.

büyük bir insan gücü toplamıştı.⁵⁰⁸ Bu fanatik taraftar kitlesi, Şeyh Cüneyd'in Uzun Hasan'ın kızından doğan oğlu Haydar'ın etrafında toplanmıştı. Haydar, dayısı Uzun Hasan'ın desteğiyle Erdebil'de posta rahatlıkla oturdu. Haydar, dayısı Hasan Padişah'ın kızı Alem Şah ile evlenmiş ve bu izdivaçtan Safevi devletinin kurucusu Şah İsmail dünyaya gelmiştir. Şeyh Haydar'ın kısa saltanatında en önemli faaliyeti Anadolu'da taraftar toplamak ve Kızılbaş hareketini örgütlemek olmuştur. Anadolu'dan topladığı müritlerini halife ve dai unvanlarıyla geri göndererek orada tarikatını yayıyor ve şeyhleri için yardım topluyordu. Bu halifelerden biri de Hasan Halife idi ki Anadolu'da korkunç bir isyan başlatan Şah Kulu'nun babasıdır. Bu yüzden Osmanlı kaynaklarında Şeytan Kulu diye şöhret bulmuştur. Bu kısa izahtan da anlaşıldığı kadarıyla tarikatın başı Erdebil, gövdesi Anadolu idi.

Şeyh Haydar zamanında yapılan devamlı ve etkili propagandalar ile Anadolu'daki tarikat mensupları çoğalmıştı. Kızılbaşlar hac için Mekke'ye değil İran'da Safiyüddin'in gömülü olduğu Erdebil'e giderlerdi. Hatta bu kadar zahmet çekip Erdebil'e gidecekleri yerde Medine'ye gidip Peygamberi ziyaret etmelerini tavsiye eden Sünni komşularına: “*Biz ölüye değil diriye gideriz*” diyorlardı. Anadolu'dan İran'a vaki göçler o kadar yoğun bir süreç halini aldı ki bu göçler münasebetiyle tarihçi Kemalpaşazâde; “*Türkler terk ettiler diyarların / Yok pahaya sattılar davarların*” diyordu. Bu dönemden itibaren Anadolu halkı, eski inanç ve geleneklerine uygun ve mübarek sayılan bu şeyhlerin telkin ve irşatlarına daha çok rağbet etmekteydi. Köprülü'nün ifadesiyle “*bu Türkmen babaları, İslâmiyet'in eski kavmi ananelerine tetabuk eden sufiyane fakat basit ve avami bir şekl-i muharrefini telkin ediyorlardı*”.⁵⁰⁹ Fanatikleşmiş sefil insanlardan oluşan müritleri Haydar'ın tanrılığını haykırıyor ve dua için önünde secde ediyorlardı. Haydar 1486'da doğru dürüst elbisesi olmayan, ne atı ne silahı olmayan on bin adamla Dağıstan'a karşı ilk gazaya girişince zengin bir ganimetle dönmüştü.⁵¹⁰ Şeyh Haydar iki yıl sonra babasının öcünü almak için Şirvanşah'a karşı üçüncü Kafkas seferine çıktı. Fakat bu kez başarısız olup öldürüldü (1488). Safeviler Erdebil'den sürüldü, Haydar'ın üç oğlu ile anneleri Fars vilayetindeki İstahr kalesine hapsedildi.

Haydar'ın üçüncü oğlu Şah İsmail kendisinden büyük iki erkek kardeşinin katledildikleri çalkantılı bir dönemden sonra Gilan'da bir prence sığınmış ve orada iyi bir eğitim görmüştü. Türkçe ve Farsça yazan, edebiyat alanında ve zamanının tasavvufunda çok derinleşmiş tam bir şair oldu. Güçlü bir kişiliği, büyük bir zekâsı ve cazip bir fiziki yapısı vardı. Fakat gelişmiş kültürüne rağmen ruhunda geçmişin kötü izlerini taşıyan barbar kişilikli bir huy oluşmuştu. Çocukluğunda meydana gelen olaylardan sonra çevresindeki ata geleneklerine,

⁵⁰⁸ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK 1992, s. 11.

⁵⁰⁹ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 49.

⁵¹⁰ Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin...*, 13-14.

inançlarına hâlâ bağlı Türkmenlerin etkisi göz önüne alındığında bu şaşırtıcı değildi. Nihayet Şah İsmail, henüz çocuk yaşta iken şeyhlik postuna oturdu.⁵¹¹

Şah İsmail, taraftar toplamak için Anadolu'ya geldiğinde Türkmenler arasında büyük bir sevgiyle karşılanmış, Türkmen aşiretleri ve köylüleri etrafında toplanmıştı. Şah İsmail henüz 15 yaşında iken, içerisinden çıktığı Akkoyunlulara son vererek Tebriz'de saltanatını ilan etmiş ve hutbeyi 12 imam adına okumaya başlamıştı (1502). Safevi devletini kurarken, en büyük gücü Anadolu'daki Türkmen boylarından almıştı. Safevi ordularının önemli bir bölümünü 1511'den sonra İran'a sığınan Kızılbaş grupları Şahsevenleri oluşturmuştur. Fakat bu göçebeler, Şah'ı mehdi olarak tanıyan aykırı inançlarıyla İran toplumuna da uyum sağlayamamış orada da *Rafizilikle* suçlanıyorlardı. Bundan sonra Anadolu'ya doğru yönelen Şahın en güçlü rakibi Osmanlılar idi. Bu arada Osmanlı tahtında bulunan sufi-meşrep II.Bayezid'in gevşek yönetimi, Şahın Anadolu'daki Kızılbaş propagandalarına uygun fırsat veriyordu. Gerçekten de Osmanlı-Akkoyunlu ve sonra Osmanlı-Safevi rekabeti ortaya çıkınca Anadolu Türkmenleri, bu propagandalar karşısında adeta ikiye bölünmüştü. Osmanlı bürokrasisi, Doğu Anadolu'da Akkoyunlu ve Şah İsmail'in tebaası olan Türkmenlerden kendi Türkmenlerini ayırt etmek ihtiyacıyla, *Yörük* adını tercih etmişlerdi. Kızılırmak sınır olmak üzere batısındaki Osmanlı Türkmenlerini devlet, Kızılbaş Türkmenlerden sadece dini ve kültürel açıdan değil siyasi tutumlarından dolayı da ayırmak istemiştir. Türkmenler, Osmanlı resmi çevrelerinde çoğunlukla Alevi-Kızılbaş bir grup olarak ayırt edilirken, *Yörükler* ise Osmanlı merkezli Sünnilik anlayışını ifade etmeye başlamıştı.⁵¹² İran'da Akkoyunluların yerine Safevi hanedanı geçince Safevi devletinin kurucusu Şah İsmail, yazdığı Türkçe tasavvufi şiirlerle propagandasını yoğunlaştırmış, mürit ve dailerini Rumeli ve Anadolu'daki savaşı Türkmenler arasına göndererek Osmanlı devletini içeriden fethetmeye çalışmıştı.⁵¹³

Anadolu'daki Kızılbaş tehditlerine son vermek isteyen Yavuz Selim tahta geçer geçmez ilk iş olarak İran seferine çıkmıştı. Sefere çıkmadan önce de Anadolu'da büyük bir Kızılbaş takibatı başlatmış, çıkacağı uzun seferde arkasından emin olmak istemişti. 1514 tarihindeki Çaldıran zaferi ile Doğu Anadolu'daki dini ve siyasi birliği tesis etmeyi başaran Yavuz Selim, Şii-Safevi devletine son veremese de en azından bugünkü sınırlarımız dâhilinde tam bir Sünni hâkimiyet tesis etmiştir. Osmanlı idaresi Doğu Anadolu'da, Şii Türkmenlere karşı Sünniliği desteklemiştir. Bundan sonra buradaki Türkmen aşiretlerinin büyük bir bölümü şahların egemen olduğu Azerbaycan'a göç etmeye

⁵¹¹ F.Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 15; Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanınlaştırılması", s. 97.

⁵¹² Halil İnalçık, "The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role", *Oriental Carpet and Tezile Studies*, ed. R. Pinner ve W. Denny, Londra 1986, 39-65.

⁵¹³ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 203.

başlamıştır. Doğu Anadolu'da kalan ve aynı yaşam biçimini sürdüren Türkmen aşiretleri (Boz-ulus) ve Kürt aşiretleri (Kara-ulus) ortak bir halk kültürüne (dil, musiki, oyun ve destanlar) sahiptir.

Horasan'dan Anadolu'ya uzanan geçiş güzergâhındaki Azerbaycan kültürünün Anadolu Türkmen oymakları ve halk kültürü üzerinde güçlü etkisi olmuştur. Abdalân-ı Rûm'un (Horasan Erenleri) en önemli temsilcileri, Erdebil ve Tebriz şehirlerini içine alan Azerbaycan'dan gelmişlerdir. Azerbaycan- Doğu Anadolu-Irak Türkmen egemenlik bölgesi, Yavuz Selim'in fetihlerine kadar uzun zaman, 13-15.yüzyıllarda bir siyasi-kültürel bütünlük oluşturmaktaydı. Bu bölgede Tebriz'den Doğu Anadolu, Kerbela'ya kadar uzanan bu Türkmen bölgesinde Türkçe yazan büyük sufi şairler (Nesimi, Fuzuli), münşiler (İdris-i Bitlisi) yetişmiştir. Azerbaycan'ın Şah İsmail'le beraber Osmanlıların can düşmanı Safevilerin eline geçmesi ve Alevi *İsna aşeriyye*'yi benimsemesi, bu iki bölge arasında derin ayrılığın başlangıcı olmuştur. Şahı, gerçek hükümdar ve pir olarak tanıyan kendi Türkmen-Kızılbaş tebaasına karşı Osmanlı sultanları, acımasız bir sindirme siyaseti gütmüş, Sünnilik siyaseti (Kanuni döneminde her köyde bir cami yapılması ve halkı zorla Sünni mezhebine sokma girişimi, Rafizi tekkelerin boşaltılması) devlet siyaset ve kültürüne yön veren katı bir uygulamayla kendini göstermiştir.⁵¹⁴

Safevi-İran rekabetine karşılık Osmanlı hükümdarları da Şahlar gibi, velilik iddiasında bulunmaya başladılar. Mesela II. Bayezid, Bektaşilerin piri sayılırken, Şah İsmail'e karşı Yeniçerilerin ve Türkmenlerin desteğini almak istiyor, sufi tarikat şeyh ve dervişlerin desteği için sufi-meşrep tavırlar sergilemekten kaçınıyordu. Osmanlı sultanlarının kutluk ve velilik iddiasının iki amacı vardı. İlk Safevilerin pir sıfatına karşı kutbu'l-aktab sıfatıyla üstünlük, hiç olmazsa eşitlik sağlanması, öbür yandan Hz. Ali ve velayet sahibi imamları her iktidarın üstünde tutan Kızılbaşları ve diğer heterodoks grupları, bu arada Bektaşilikle özdeşleşen Yeniçerileri itaat altında tutma çabası. Osmanlı sultanları diğer Sünni hükümdarlardan farklı olarak bir yandan imam-halife sıfatıyla Müslüman cemaatin genel başkanlığını ve şeriatı temsil ettikleri savında iken, diğer yandan kutbu'l-aktab sıfatıyla tüm sufi tarikatların hamisi olmak iddiasındaydılar ve her padişahın mutlaka tarikatlardan bir şeyhi olurdu.⁵¹⁵

Kızılbaşlık, dini olduğu kadar toplumsal ve siyasi bir kimlik ifade eder. Heterodoks gruplar türlü türlü adlar aldıktan sonra nihayet 16.yy.da Kızılbaş adıyla ayrı bir grup olarak tanımlanmıştır. Bu tabir, Türkmen heterodoks gruplar arasında kendini cihada vermiş militan grupların 13.yüzyıldan beri başlarında taşıdıkları kızıl börtken adını almıştır. Safevi tarikatı 15.yy.dan sonra Osmanlı yönetimine karşı Doğudaki Türkmen muhalefetinin ifadesi olmaya başladığında, Kızılbaş kelimesi, Şah İsmail ve Safevilerle birlikte ortaya çıkan asıl tarihsel isim

⁵¹⁴ Halil İnalçık, *Doğu Batı Makaleler I*, 285.

⁵¹⁵ Halil İnalçık, *Doğu Batı Makaleler*, 286.

olmuştur ve başlangıçta herhangi bir küçültücü anlamı yoktu.⁵¹⁶ Kızılbaş sözü yüzyıllar içinde küçültücü bir anlama kaymış ve Celali isyanları adıyla tanınan dini-sosyal hareketler dolayısıyla da dinsiz, asi anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁵¹⁷ Alevi terimi ise esasında çok eski olmakla birlikte, Türkiye’deki Alevilikle hiç ilgisi olmayan çok geniş bir anlam ifade etmektedir. Alevilik, kızılbaş, rafizi gibi isimlere kıyasla aşağılayıcı bir anlam yansıtmaması ve Hz.Ali’yi Aleviliğin inanç merkezine alınmasından itibaren kullanılır olmuştur. Alevi tabiri aslında Şiîliği ilgilendirmekle birlikte 15.yüzyılın sonları ve 16.yüzyıl başlarında Hz. Ali kültünün Anadolu’da Aleviliğe yansması ile birlikte başlar.⁵¹⁸ Bu dönemden itibaren Türkiye’de Bektaşilikten farklı bir heterodoks İslâm’ın yeni bir görüntüsü ortaya çıkar. I.Melikoff’a göre, Kızılbaş deyiminin yerini zamanla Alevi’ye bırakması bundandır ve Türkiye’de 19.yüzyıldan sonra Alevi deymi genelleşmeye başlamıştır.

Kızılbaşlık tarikatında şah, Müslüman ve Şiî kültürüne rağmen, yine de İsmailîlikten gelen bir takım öğelerle karışmış, eski şaman inançları tabanına bağlı kaldı ve tenasuha, biçimlerin çokluğuna inanma, kendisini Tanrı’nın özü, Ali’nin çevrimsel cisimlenmesi olarak ilan etti. Ali’nin sırrıdır o. O, Tanrı’nın insan biçiminde ortaya çıkmıştır. Şah İsmail, bütün bunları taraftarlarını coşturmak için, *Hatayî* mahlasıyla Türkçe yazılmış şiirlerinde doyasıya tekrarlar. Hatayî, kuşkusuz Alevi şairlerin en büyüğüdür. Onun, çoğu zaman türkü şeklinde söylenen şiirleri, Ayin-i cem törenlerinde okunur.⁵¹⁹ Bu tören tıpkı, Cafer Sadık’a atfedilen, Alevi inancının temel bir el kitabı olan ve Şah İsmail dönemine kadar giden Buyruk (emirler kitabı) onun sağlığında hazırlanmış olmalıdır.

Göçebe yaşam, mevsimlere, aynı zamanda doğal güçlere ve yaşamın kaynağı olmasıyla Güneş’e bağlıdır. Ve güneş, baş tanrı, insanlığın çeşitli dönemleri boyunca değişik adlar alacak olan, eski Türklerin *Gökyüzü Tanrısı*, *Gök-Tengri*’dir. Hatayî’nin yani Şah İsmail’in ifade ettiği gibi, *küntü kenzen sırrı devrinde Muhammed Nurdur..* (Kenz-i Mahfi Devrinde Muhammed’in nuru vardı).⁵²⁰

Kızılbaşların inanç ve ayinleri, Bektaşilerinkinden temelde ayrı değildi. Fakat Kızılbaşlar Oniki İmam, Şiî inançlarına bağnazca bağlıydılar. Kendi aşiret töreleri ve aslında eski Şamanist inançlarını Bektaşilikle bağdaştırarak tarikatın kendine özgü bir türünü yaratmışlardı. Aşiretin başı, dini önderlik makamını da elinde tutar ve genelde *dede* olarak tanınırdı. Bu Türkmenler soya büyük bir önem verdiklerinden Hacı Bektaş’ın torunları olduğu Çelebileri tarikat önderleri

⁵¹⁶ Gölpınarlı, “Kızılbaş”, *İslâm Ansiklopedisi*.

⁵¹⁷ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, demos yay., İst.2006, s. 34.

⁵¹⁸ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 260.

⁵¹⁹ *Yakın bil kim Hudayı dur Hatayî* *Safî nesli Cüneyd-i Haydar oğlu*
Muhammed Mustafa dur Hatayî *Aliyyül-Murtazayı dur Hatayî*

Nejat Birdoğan, *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatayî*, İst. 1991, 205.

⁵²⁰ I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 30.

olarak tanımlanmışlar ve öteki Bektaşî gruplarından ayrılmışlardı. Anadolu’da ortaya çıkan isyanların büyük bölümünü Türkmen aşiretleri oluşturmuş, aralarında pek çok da Abdal ve Kalenderî dervişi katılmıştı.⁵²¹ İsyanın liderleri genellikle bu çevreden bir şeyh ve baba idi. Kızılbaşlıkta ruhun başka kalıba girmesi inancı, kalıpların çokluğu inancıyla karışır ki bu da Ali’nin birçok kalıp altında ortaya çıkmasını sağlar. O, yine de Nebiyi temsil eden, fakat asla Tanrıyı temsil etmeyen Hz. Muhammed hariç bütün peygamberlerde görünür. Ali imamlarda ve yine Hacı Bektaş’ın yeryüzündeki kalıbında görünür. Abdal Musa’ya atfedilen bir nefeste bu durum serdedilir:

*Güvercin donuyla Uruma uçan
İmamlar evinin kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Var mıdır hiçbir er Ali’den gayrı?.....⁵²²*

Şah İsmail, özünün Tanrı olduğuna gerçekten inanıyor muydu? Onun coşkulu şiirlerini okurken ve genç yaşını, keza fanatik taraftarlarının ona tapmasını göz önüne aldığımızda, kendisini gerçekten Ali’nin cisimlenmiş (reenkarnasyonu) olarak gördüğüne inanabiliriz. Bu kuruntu kendisi 1514’te Çaldıran’da bozguna uğrayınca kadar sürecekti. Bu trajik olaydan sonra, bir daha aynı insan olmadı, alkole ve sefahate yenik düştü, bütün bunlar 1524’te ölümüne neden oldu. Çaldıran, İran’daki Kızılbaşlık için çalan ölüm çanları oldu; orada Oniki İmamcı Şiilik, Türkmenlerin inançlarının getirmiş olduğu aşırılıklardan temizlendi. Ama Anadolu’da Kızılbaşlık işkencelere rağmen, yaşamayı sürdürdü.⁵²³

Osmanlı-safevi savaşları sırasında Kızılbaş şairi Pis Sultan Abdal, bu grubun duygularını ve siyasi hedeflerini şiirleriyle dile getirmiştir. Sultan Abdal, bu şiirlerinde haksız baskılardan yakınmaktadır:

*Gönlüm verdim iman ettim Ali’ye
Pare pare etseler ben dönmezem
Dara çektiler beni kafir diye
Acep ne imiş günahım bilmezem...*

bazen, Ali soyundan bir Mehdi olarak gördüğü İran Şahına döner:

⁵²¹ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 203.

⁵²² I.Melikoff, “Bektaşî-Alevilerde...”, s. 99.

⁵²³ I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 61 vd.

*Mehdi dedem gelse gerek,
Ali divan kursa gerek,
Haksızların kırsa gerek,
İntikamım ala bir gün....*⁵²⁴

Sufilik Trakya Bektaşilerini Anadolu'dakilerden hissedilir derecede daha fazla etkilemişse de, Kızılbaşlık, özellikle başlangıçtaki aşırı biçimiyle Anadolu'yu daha fazla vurmuş gibi görünüyor. Bu durum Yavuz Selim'in ordularında, kendilerine komutan olarak Hacı Bektaş'ın verilmiş olduğu Yeniçerilerin niçin dini düşünceleri kendilerinininkinden farklı olmayan Kızılbaşlarla savaşılabildiklerini açıklayabilir. Fakat kuşkusuz onlar, özellikle de çarpışmaların başında, bu durumun farkında değillerdi. Fakat sonuçta, Hurufilik kadar Kızılbaşlık da aynı bir gerçeği kabul ediyordu: İnsan biçimi altında Ali adını alan Tanrı gerçeği.

Sonuçta, F.Köprülü, *Köy Bektaşileri* derken, şehir kültürüne yatkın olan ve kurumlaşmış Bektaşilerden ayırdığı Alevileri (Kızılbaş) kastetmektedir. Aleviler kırsal kesimlerde halka bağlı özlerini sürdürmüşler ve Kızılbaşlık Safevî taraftarlığının adı olmuştur. Bektaşilik ise, kentli, toplu ve düzenli, devlete yakın bir tarikat oldu. Bu sosyal fark, iki zümre arasında giderek büyüyen bir uçuruma yol açacaktır. Alevi-Kızılbaşlar ümmi kalırlarken, Bektaşiler okumuş aydınlar olacaklardır. Bu da "*her Kızılbaş, Bektaşî'dir fakat her Bektaşî Kızılbaş değildir*" görüşünü doğuracaktır.⁵²⁵

4. Hurufilik

Hurufilik, Fazlullah-i Esterabadî tarafından 14.yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıkarılmış olup, bütün Orta Doğuya yayılarak heterodoks çevreleri büyük ölçüde etkisi altına almış, güçlü bir panteist uluhiyet anlayışına sahip olarak yayılmıştır. Bugün Alevi-Bektaşî teolojisindeki tanrı inancının temelinde bu anlayış açıkça görülür. Hurufilik hareketi, yaklaşık 15. ve 16.yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dâhil Osmanlı topraklarındaki önemli etkiler bırakmıştır. Şeyh Bedreddin dâhil gerek ulema arasında gerek değişik sufi çevreleri arasında Hurufiliğin hem uluhiyyet kavramıyla hem de mehdilik anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu görülmüştür. Sapkın inançlı olmak suç ile 1394'te 56 yaşındayken idam edilen el-Hurufî lakaplı Fazlullah-ı Esterabadî, Nahcivan yakınlarındaki mezarı bir hac yeri olmuş ve bir din şehidi gibi ululanmıştı. O, kendisini Kerbela'daki imam Hüseyin'e ve Şirvan'a benzetmişti. Ölümünden sonra "Kerbela için feryat-figanlar" model alınarak "*Fazlullah için Hıçkırıklar*" bestelendi. Timur'un en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah'ın

⁵²⁴ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 203.

⁵²⁵ Melikoff, *a.g.e.*, s. 102.

faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurufilerin önemli liderlerinden Ahmed Lur'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müritlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467'de ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi 500 kadar taraftarıyla yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştır.

Alfabenin harflerinin tanrısallaştırılmasına dayalı kabalistik (ledüni-ilahi sır ve gizemleri keşfetme ilmi) bir öğreti olan Hurufilik, Kur'anî harflerin ledüni yorumuna dayalı aşırı batınî bir sistemdir. Fazlullah Esterebadî'nin propagandasını yaptığı harf mistisizmi, Bektaşilerin ikonografisinde, harflerden oluşan yüzler örneğinde olduğu gibi, önemli bir rol oynamıştır. Hurufiler çileci idiler. Beyaz giyerler ve başlarında pamuktan takke taşırlandı. Fazlullah'ın yaydığı öğreti, tasavvuf biçimiyle vahdet-i vücudculuk ve insan biçimciliktir. Eski çağlardan beri bilinen ve köklerini Samilerin dünyasından ve eski Yunan'dan alan harfler ilmi *Cifr*'e dayanır.⁵²⁶ Harflerin tasavvufu, Ali'nin kusursuz varlık olarak ve kutsal kitapların gizli anlamını bilen kişi olarak kabul edildiği Şii dünyasında özel bir atılımdır. Şii geleneğine göre harfler ilmi, altıncı imam Cafer Sadık'a kadar gider. O, bu ilmi kendisine Ali tarafından aktarılmış olan *el-Cefr* adlı esrarengiz bir kitaptan öğrenmiş, birçok tanrılaştırma ve tasavvufi yorum ona atfedilir.⁵²⁷ Sayıbilimsel ve fizikötesi kuramlarının kökenlerinin eski Yunan ve özellikle *yeni-pisagorculara* ve Cifr'in Şii nazariyatçılarına kadar eskilere gider. Müslüman tasavvufunda harflerin kalem ve tablet ile simgelenen kutsallığı Kur'an'daki huruf-u mukattaa dayandırılır. Harflerin tasavvuf yönü, büyük mutasavvıflarca da biliniyordu.⁵²⁸

İbn Arabî'den ve diğer İsmailî yazarlardan esinlenen Fazlullah, bu ilmi aşırıya götürerek tekrar aldı ve ona özgün bir biçim verdi. Bu mesleğin esas itikadı şudur: Kelam suretinde tecelli eden Hak, harflerle belli oldu ve bu harflerin hepsi, insan-ı kâmil'in yüzünde tespit edildi. Bu yüzden Fazlullah, bütün mevcudatın asıl unsuru olan Farsçadaki 32 harfî insan yüzünde görmek mümkündür der ve her şeyi harflerle tevil ederler.⁵²⁹ Harfler bilimi, kabalistik yoruma dayanır; tanrısız özün niteliği olan tanrısız söz, kutsal metin Kur'an'ın yayıcısıdır. Harfler, yazının, sözün, aklın simgesidir. Onlar Logos, tanrısız sözdür. Fars alfabesinin 32 harfî Tanrı'nın birliğinin, ilahi vahdetin belirtileridirler ve insanoğlunun yüzünde, vücudunda ve ruhunda tecelli ederler. Fazlullah 32 harfin gerçekte bir tek harf olduğunu ve her harfte varlığın birliğinin

⁵²⁶ I.Melikoff, "Bektaşî-Alevîler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, s. 87.

⁵²⁷ Tofy Fahd, "Djafir" maddesi, *EI2*.

⁵²⁸ A.Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1969, 147-151; aynı yerde *Hurufîlik metinleri Kataloğu*, Ankara 1975, 16-17.

⁵²⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 330.

(vahdet-i vücud) görüldüğünü söylemektedir. Her harf dört öğeden oluşur; toprak, hava, su ve ateş.⁵³⁰

Geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve anlayışları İslâmi bir cila altında yorumlayan Hurufilik, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hatta bir din olarak görülüyor. Derin bir bilgiye sahip Fazlullah'ın, yazarlık, şairlik ve vahiyler alma, rüyaları yorumlama gibi yetenekleri vardı. Çok erken dönemde sufiliğin cazibesine kapılarak İsmailî bir üstada bağlanmıştı. 1376'da peygamberliğini ilan ettiği Tebriz'de, din sistemini açıkladığı başlıca eseri olan *Cavidanname*'yi (Ebediyetin kitabı) yazmıştı. Farsça yazılan eser, yeni bir Kuran gibi görülmekteydi. Farsçanın Arapçadan daha üstün olduğu öne sürülmekteydi ve Fazlullah, dini dil olarak Farsçanın, Arapçanın yerini almasını istiyordu. Alfabedeki harflerin tanrısallığı öğretisi, 28 harfli Arap alfabesinde değil, 32 harfli Fars alfabesine dayanmaktadır. Nübüvvet ve imamet döneminde üstün olan Arap din üstünlüğü, İranlı dönemin yükselişi demek olan uluhiyet dönemi ile son buluyordu. Fazlullah, Horasan, Irak ve Azerbaycan'da vaazlar vermiş, Bakü'yü merkezi haline getirmişti. Başlıca müritlerini Şirvan krallığında bulmuştu. Kabalistik etkilerle harflere bir takım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, kurduğu yeni mezhep veya din, Hurufilik olarak adlandırılır.⁵³¹

İnsan, özünde bütün âlemleri (makro kosmos) toplamış bir küçük kâinatır (mikro kosmos). Hurufî öğretisinin temeli, insanın tanrılaştırılmasıdır. Yaratıcı kemalini insanı yaratışta bulmuştur. Kâinata (kosmos) üç dönem hâkim olmuştur: Âdem'le başlayan ve Muhammed'le son bulan Nübüvvet dönemi. Ali ile başlayıp ve onbirinci imam Hasan el-Askari ile sona eren İmamet dönemi ve gönderilenlerin en mükemmeli ve sonuncusu Mehdi (Fazlullah) başlamış bulunan uluhiyet dönemi.⁵³²

Tanrı, insanın içinden başka yerde aranmamalıdır. Fakat Tanrı, onda ancak, kemalin en yüksek noktasına eriştiği zaman tecessüm eder (görünürleşir); bu da ancak kendini feda etmekle ve şehadetin ıstırapları ile elde edilir. İşte bu nedenle acıya övgüler düzülür, şehitlere derin saygı duyulur. Bu anlatılan hususlar, kısaca Tanrı ile bütünleşerek mükemmellik arayışı en yüce ifadesini, Fazlullah'ın müritlerinden en ünlüsü, Türk Seyyid İmadeddin Nesimi'de bulmuştur. Hurufilik, Anadolu ve Balkanlardaki gelişmesini ona borçludur. Daha sonra Bektaşiliğin bir parçası haline gelen Hurufilik yoluyla Bektaşiler Nesimi'yi, yedi büyük şairleri ve ermişleri arasında sayarlar.⁵³³

⁵³⁰ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 173.

⁵³¹ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 132; aynı yazar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 271; Melikof, *Uyur İdik Uyardılar*, s.178.

⁵³² Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 173.

⁵³³ Melikoff, Nesimi'nin Azerbaycanlı ve Fazlullah'ın damadı olduğunu ve Fazlullah'ın kızı Mahdumzade, 1427'de Cihanşah'ın emriyle diğer beşyüz Hurufî ile birlikte Tebriz'de

Nesimi, sufilikten yola çıkarak Hurufiliğe varmıştır. Onun öğretisi, evrensel aşka dayalı, yeni-Eflatuncu ve irfani bir öğreti olan vahdet-i vücud'u öğretir. Nesimi'nin öğretisinin temelinde ve yaratılışın merkezinde, insana nurunu veren Tanrı vardır. İnsan, kendisini feda etme ve mükemmelleştirmeye Tanrı'ya ulaşacaktır. En son amaç Tanrı'da erimektir. Ruh durmadan hareket halindedir ve bir yığın vücutta yeniden ortaya çıkar, fakat son aşama, Tanrı ile birleşmedir. Bununla birlikte, kendisinin benzetilmiş olduğu Hallac-ı Mansur'un aksine, Nesimi insanı Tanrı'ya doğru yükseltmez, Tanrı'yı yeryüzüne indirir.⁵³⁴

"Mutlak hiç oldum ben, Tanrı ile Tanrı oldum..... Kuşku yok eşi olmayan Tanrı ile birim ben hem temel öz'üm hem onun özellikleriyim", Nesimi için Hurufilik insanın tanrılaşmasıdır: *"Ey Nesimi, senin yüzün Tanrının hayalinin tezahürüdür."*⁵³⁵ Nesimi'nin çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü, Irak, Suriye, Anadolu'da pek çok yer dolaştığı, hatta bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayram-ı Veli ile de görüşmeye çalıştığı söylenir. Nesimi, Halep'te derisi diri diri yüzülerek idam edilmiştir (1417). Menkıbe, onun işkenceler boyunca şiirlerini okuyarak *Enel Hak* demekten bir an bile vazgeçmemiş olduğunu söylüyor. Böylece o, Türkler için milli bir Mansur el-Hac olmuştur.⁵³⁶

Hurufilikteki hulul inancının, eski dinlerle ilgisi olduğu kadar, önemli ölçüde vahdet-i vücudçu sufiliğin temelindeki Hallac-ı Mansur geleneği ile alakalı olduğuna dair yorumlar yapılmıştır.⁵³⁷ Gerçekten de Hallac-ı Mansur ve ona bağlı olarak *Enel Hak* formülü, heterodoks sufiliğinin başlıca hareket noktası olmuştur. Hallac-ı Mansur'un trajik akıbeti, kendinden sonraki sufi çevreleri derinden etkilemiş, bu çevreler onu çok kuvvetli bir mistik kültürün konusu haline getirmiştir. Bu çevrelerde Fazlullah Esterabadi, Nesimi, Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal ve daha başkaları bir anlamda Hallac-ı Mansur'un reenkarnasyonu olarak takdis edilmiştir.⁵³⁸

Fazlullah'ın öğretisi, İsmailî tesirler taşımakla birlikte asıl, insanın (kendisinin) tanrılaşmasına dayanıyordu. Onun en yakını olan Nesimi, bunu şu sözlerle ilan eder: *"Fazlullah dost oldu, neyime gerek başka dost? Nesimi fazl Tanrının hakir kölesi oldu. Fazl Tanrıdır, Fazl Tanrıdır, bizim yaradanımız"*.⁵³⁹ Fazlullah, kıyamet gününe yakın, Müslümanları, Hıristiyanları ve Musevileri kurtaracak Mehdi olarak düşünülüyordu. Şeyh Bedreddin gibi o da *"cihan ebedi, yaratılış da devam eden bir süreçtir"* derdi. Melamîler gibi el emeğinin tek haklı

öldürülmesinden anlaşıldığını belirtir. bkz. I.Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", s. 89; *Uyur İdik Uyardılar*, s. 174.

⁵³⁴ Bk. Louis Massignon, "La legende de Hallace Mansur en pays turc", *Opera Minor II*, Beyrut 1963.

⁵³⁵ I. Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", s. 90.

⁵³⁶ I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 177.

⁵³⁷ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 135.

⁵³⁸ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 135.

⁵³⁹ I.Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", s. 93.

kazanç kaynağı olduğunda ısrarlı olan Fazlullah'ın kendisi takke yapardı; tarikati da önce kasabalarda lonca üyeleri arasında yayılmıştır.⁵⁴⁰

Hurufilik, vaktiyle Köprülü'nün de işaret ettiği gibi, en kuvvetli taraftarlarını Türkler arasında bulmuştur.⁵⁴¹ Hulul inancı kanalıyla Hurufilik Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayramî Melamîlerini, Kalenderîleri, bu kanalla Bektaşiliği ve bazı Halvetiye çevrelerini hatta Kızılbaşlığı derinden etkilemiştir. Bu derin etki, Osmanlı topraklarında çok gizli ve fakat yaygın bir şekilde asırlar boyunca sürmüştür. Hurufiliğin en çok yayıldığı yer Anadolu ve Trakya olmuş, Bektaşiliği de en çok Trakya'da etkilemiştir. Bu yollarla kendilerini gizlemeyi, inançlarını da yaymayı başardılar. Bunlardan meşhur Aliyyü'l-Ala, Anadolu'da faaliyetlerini sürdürürken bir Bektaşi tekkesinde yerleştikten sonra Hurufilik akidelerini Bektaşilik adı altında neşretmişti.⁵⁴² Bu düşünceler daha sonra Bektaşiliğin ayrılmaz parçası haline gelecek olan Türk Hurufiliğinin özelliği olacaktır. Bu konuda daha da ileri giden F.W. Hasluck, Bektaşilik, varlığını Hurufiliğe borçludur diyecektir.⁵⁴³ Bütün bu hareketlerin sebep olduğu ciddi bir takibat ve katliam sonunda Hurufilerin çoğu Anadolu ve Rumeli topraklarına geçerek buradaki önemli şehirleri propagandacıları ile doldurup faaliyetlerini sürdürdüler.

15.yüzyılda Hurufilik sultanın sarayına kadar sızmıştı. 1444 yılında Osmanlı başkenti Edirne'de oldukça kalabalık olan Hurufilerin İranlı bir dai'sinin sarayda etkili olduğu kesindir. Hurufilerin çok sistemli ve başarılı bir propaganda faaliyeti yürüterek, çağın hükümdarlarını bu dine döndürmek isterlerdi. Fatih devrindeki liberal ortamdan yüz bulan Hurufiler, kendilerine karşı çıkanlara suikast düzenlemeye kadar işi ilerletmişlerdi. *Şakayık-ı Numaniye*'ye bakılırsa, Fazlullah'ın halifelerinden biri Edirne'deyken genç şehzadeyi (Fatih) etkileyecek kadar başarı kazanmış, büyük iltifatlara nail olmuştur. Ancak ulemanın tepkisi bunlara karşı o kadar sertti ki, Fatih, birçok Hurufî ile birlikte himayesindeki adamın diri diri yakılmasına engel olamamıştır. Ulema, hurufî liderinin gerçekte hulul inancına sahip olduğunu ortaya çıkarmışlar ve padişahı uyarmayı başarmışlardı.⁵⁴⁴

Tanrısız sayılan Hurufiler üzerindeki şiddetli baskılar II.Bayezid'e karşı düzenlenen suikasttan (1492) sonra daha da sertleşmiş, bundan böyle Hurufiler, 16.yüzyıl boyunca da sürecek olan sıkı takibatlarını ve ölüm cezasına muhatap tutulmaları devam edecektir. Bu yüzyıla ait bazı Mühimme kayıtları, özellikle Balkanlarda muhtelif şehir ve kasabalarda sık sık hurufî takibatının yapıldığını, pek çok Hurufinin idam olunarak cesetlerinin yakıldığını gösteriyor.⁵⁴⁵ Bu

⁵⁴⁰ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmp. Klasik Çağ*, 201; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 330.

⁵⁴¹ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 83.

⁵⁴² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 112-113.

⁵⁴³ F.W.Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 160, 565.

⁵⁴⁴ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 133; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 180.

⁵⁴⁵ Ahmet Refik, a.g.m., s.49 vd.; Ocak, *Kalenderiler*, 254-255.

şiddetli takibat ve cezalara rağmen özellikle Balkanlarda faaliyet gösteren tanınmış önemli Kalenderî, Bektaşî ve Kızılbaş şairleri dizelerinde Hurufî ve hulul inancını içeren ifadeleri kullanmaktan çekinmemiştir.⁵⁴⁶ Bu hareket daha sonra Bedreddiniler ve Kızılbaş-Bektaşîlerle birleşti. Nitekim Bektaşî düşüncesinde güçlü bir Hurufî etkisi göze çarpar. Osmanlı belgeleri, Bulgaristan'ın Filibe kenti yakınlarındaki köylerde bir grup Hurufî'nin topluca öldürüldüğünü gösteriyor.⁵⁴⁷ 16.yüzyılda Hurufîler artık Bektaşî tekkelerinde ve bu şemsiye altında varlıklarını sürdürmeye başladılar.

Aleviler ve Bektaşîlerde bıyığa verilen önem Hurufîlikten gelir: Tanrısallığın "Ali" adının insan yüzünde belirebilmesi için bıyığın varlığından vazgeçilemez. Kaşların yayı "ayn"nı, burun çizgisi "lam"nı ve bıyık eğimi "ya"yı çizer ve böylece insan yüzünde hem sağdan hem soldan "Ali" adı okunabilir: *Tuttum aynayı yüzüme / Ali göründü gözüme...*⁵⁴⁸ Tekkelerin duvarlarını süsleyen Bektaşî ikonografisi aslında Hurufî ikonografisidir.

5. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik

Vefâî tarikatının şeyhlerinden ve Babaîler isyanının lideri Baba İlyas'ın halifelerinden biri olan Bektaş (ö.1270), ölümünden sonra Hacı Bektaş Veli diye şöhret bulmuştur. Babaîler isyanından sonra geriye kalanlar, Türkmen aşiretlerinin yoğun olduğu Kırşehir'de Sulucakaraöyük'te (bugün Nevşehir ili Hacı Bektaş ilçesi) yerleşen Hacı Bektaş'ın etrafında toplanmışlardı. Yörenin köyleri ise eski Hıristiyan yerleşim birimleriydi. Gerek Âşıkpaşazade gerek Elvan Çelebi'nin verdiği bilgiler, tarihçe de, Hacı Bektaş'ın Babaîler isyanıyla ilgisini gösterir. Vilayetname'den anlaşıldığına göre Hacı Bektaş, göçebe Çepni boyuna mensup Türkmenlerdendir. Vilayetname, menkıbevî öyküler yanında önemli tarihi bilgiler de içermektedir. Geleneğe göre Bektaşîler, Ahmed Yesevî'nin manevî mirasçıları olarak görülmektedir.⁵⁴⁹

Hacı Bektaş'ın, İran kültürünün ve ortodoks İslâm'ın hâkim olduğu medrese ve şehir kültürünün tesirinden uzak kalmış ücra ve uc bölgelerinden gelen unsurlarca desteklendiği bir gerçektir. Özellikle Fars kültürü etkisindeki Konya'ya karşı Kırşehir, Türkçeye önem verilmesi gerektiğini haykıran Âşık Paşa'sıyla, Abdal kültürüyle, Ahi Evren'yle Türkmen kültürünün temsil edildiği bir bölge olacaktır. Ancak tarikatlaşan ve merkezileşen Bektaşîlik, zamanla bir şehir kültürü ve merkezle barışık bir tarikat haline gelmiştir. Bu anlamda tarihteki Kızılbaşlığı temsil eden Alevilikten de ayrılmıştır. Bektaşîliğin tanımı yapılmak

⁵⁴⁶ Msl. Bk. Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İst. 1340, 62- 83; Gölpinarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İst. 1963, pek çok yerde.

⁵⁴⁷ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 201.

⁵⁴⁸ Hilmi Dede Baba'nın Divanı'ndan naklen Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 182.

⁵⁴⁹ *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli, Vilayet-name*, nşr. Abdülbaki Gölpinarlı, İst. 1958, s.4; A.Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli", *TDVİA*, s. 455-457; Melikoff, *Uyur İken Uyardılar*, s. 146.

istenirse, birbirine aykırı birçok ögenin karışa geldiği, örf-dışı (non-conformiste) ve dili Türkçe bir halk öğretisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte halka dayalı bu öğretinin yanında halk kitlelerinden az ya da çok ayrı düşmüş, okuyup yazan kentli bir kol da vardır. Ayrıca Bektaşilik, içinde bulunduğu çevre ile yerli gelenek ve inançları kendine eritecek derecede uyum içinde olmuştur. Bu husus, öncelikle Bektaşiliğin kendine mal ettiği bazı Hıristiyan dini bayramlarında ve Hızır adı altında bazı azizlerin kutsanışı ile Balkanlar da görülmektedir. Demek oluyor ki, Bektaşiliğin temel ve ayırıcı niteliği, onun bir senkretizm, bir inançlar karışımı olduğudur ve gelişimi yüzyıllar boyu sürmüştür.⁵⁵⁰

Bektaşilik özellikle göçebe Türkmenler arasında ve bunların kurdukları köylerde de güçlüydü. Türkmenler arasında Babailiğin yerini zamanla Bektaşilik almıştır. 15. ve 16.yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlardaki Türkmen göçerlerin çoğu yerleşmiş ve köyler kurmuşlardı.⁵⁵¹ 15.yüzyıl ileri gelenlerinden sayılan Aşıkpaşazâde, Bektaşiler için, “*Bengi ve zenki, toplak ve zaplak ve şeytani adetler bunlarda çoktur ve bu halk bilmezler anı şeytani midir?*” demiştir.⁵⁵² Daha sonra *Şakayık-ı Numaniye* tercümesi⁵⁵³ ise Hacı Bektaş’ı Sünni olarak göstermeye çalışır. Meşhur Hurufî lideri Aliyyu’l-Ala (ö.1420) Anadolu’ya gelerek bir Bektaşî tekkesinde yerleştikten sonra Hurufilik akidelerini Bektaşilik adı altında neşretmiştir.⁵⁵⁴

14.yüzyılda Batı Anadolu’da Rum gazileri denilen mücahit zümreleri ve askeri taifeler arasında yayılmış bulunan Bektaşilik, Osmanlı fütuhâtı ile Balkanlara da geçmiş, İslâmiyet’in Rumeli’de yerli Hıristiyan nüfus arasında yayılışında önemli bir faktör olmuştur.⁵⁵⁵ Bu halk tarikatının eklektik ve hoşgörülü yapısı, İslâm’ı Balkan köylülerince kolayca kabul edilebilir kılmıştır. Örneğin Bektaşilik bütün dinlere hoşgörülle bakar, dışa değil, içe önem verir; şer’i kurallara karşı tutucu değildir. Kadının toplum içine örtüsüz çıkmasını ve erkeklerle görüşmesini yasaklamazdı. Bektaşî babalarının etkili propagandası Hıristiyanları, Hıristiyanlıktan pek farklı gözükmeyen bu gizemli ve demokratik dine çekebilmişti. Nitekim tekkesini açtığı Sulucakaraöyük çevresindeki Hıristiyanların da Hacı Bektaş’a büyük bir yakınlık duyduğu ve kendisini Aziz Haralambos adıyla takdis ettikleri bilinmektedir.⁵⁵⁶ Vilayetnâme’de Hacı

⁵⁵⁰ I. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, demos yay., İst. 2006, s. 24, 32.

⁵⁵¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 202.

⁵⁵² Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş’ın kardeşi Menteş’le Baba İlyas’a mürit olduklarını, sonra beraberce Kırşehir’e geldiklerini, oradan Kayseri’ye geçtiklerini, Menteş’in Sivas’a gidip orada şehit düştüğünü, Hacı Bektaş’ın ise Karayol (Sulucakaraöyük)’a geldiğini ve orada yerleştiğini bildirir. *Aşıkpaşazâde*, İst.1332, 204-205.

⁵⁵³ Mecdi Mehmed Efendi, *Şakayık-ı Numaniye ve Zeyilleri*, nşr. A.Özcan, İst.1989, 44.

⁵⁵⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 112.

⁵⁵⁵ Köprülü, “Hacı Bektaş Veli”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.2, s. 461.

⁵⁵⁶ ...yerli Hıristiyanların aziz Haralambos ile özdeşleştirdikleri Hacı Bektaş türbesini her gün ziyarete gelirler. Bu inanç doğrultusunda türbeye girerken Hıristiyan ziyaretçiler hac çıkarır,

Bektaş'ın Kapadokya'da Rum köylerden birinde Hıristiyanlara yardım etmek için bir mucize gerçekleştirdiği anlatılır. Bu durum, Bektaşiliğin gittikçe dini akide itibariyle senkretik (bağdaştırmacı) bir özellik kazanmasında etkili olmuştur. Ancak Bektaşiliğin bu türü, Kızılbaşlığın Bektaşiliğinden farklıdır. Devlet denetiminde olan ve vakıflarca desteklenen tekkelerdeki Bektaşiler genellikle devlete sadık idiler. Bunlar, baba ve dedelerin seçiminde makamın babadan oğla geçmesi ilkesini kabul etmezlerdi. Bu zümreler her dönemde heterojen özelliklerini de sürdürmüşlerdir. Aydın düzeyleri daha yüksek, tekkelerinde eski İslâm öncesi dini-mistik inançlarla karışık tasavvuf düşüncesi hâkimdi.⁵⁵⁷

Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen Bektaşilik Anadolu'da büyük bir etki bırakan Babai isyanı ve hareketiyle sıkı sıkıya bağlıdır. 14.yüzyıldan beri halk arasında yavaş yavaş Babaî hareketi içerisinde yer alan Abdalan, Kalenderî, Yesevî, Haydarî, Vefaî, Hurufî, Kızılbaş unsurlar hatta Fütüvvet-Ahi birlikler vb. Şîî-Batınî zümreleri içine alarak meydana gelmiştir. Bugün Bektaşî olarak bilinen şeyhlerin çoğu aslında Haydari ve Kalenderî idi.⁵⁵⁸ Bununla birlikte Anadolu ve Balkanlardaki mahalli halk inançlarından ve Hıristiyan ve Yahudi paganizminden de çok şey içerir. Örneğin Hıristiyanlardaki teslis kavramı, Bektaşilerde “Tanrı-Ali-Muhammed birdir” inancında yansımıştır. Bektaşiler karma ibadet yerlerini, ritüellerin birbirine karışmasını destekler, saflarına Hıristiyanları kabul edip rahiplerle temas halindedirler. Kimi zaman açıkça evrenselci nitelik taşıyan tüzükler hazırlarlar. Örneğin tarikatın bir kuralına göre, “Gerçek Bektaşî hangi dinden olursa olsun her insana saygı gösterir, onu sevgili kardeşi sayar. Hiçbir dini reddetmez, hiçbir kutsal kitabı, ahirete ilişkin hiçbir öğretiyi mahkûm etmez.” Bu geniş ve esnek görüş açısı tarikatın sık sık eski ve saygın şahsiyetleri kendinden saymasına neden olmuştur; bu şahsiyetler Aya Yorgi'den halk tarafından çok sevilen sufi-ozan Yunus Emre gibi ünlü Türk mutasavvıflarına kadar uzanan geniş bir yelpaze oluşturur.⁵⁵⁹ Çoğunluğu Hasluck, Birge, Kissling, Vryonis ve diğerleri gibi batılı olan belli sayıda yazar, Bektaşilikte Hıristiyan etkiler bulmaya çalıştılar. Yapısı itibariyle dini bir bağdaştırmacılık olan Bektaşiliğin asırlarca çeşitli etkilere maruz kaldığı ve birtakım yabancı öğeleri özümlediği kesindir. Trakya ve Balkanlarda Hıristiyan etkiler daha fazla sayıda olmuştur. Anadolu'da Aleviler, doğu bölgelerinden gelen İranlı, Kürt ya da daha nice unsurları özümsemişlerdir.

Bektaşiler tarafından özümsemiş ve Hızır adını almış Hıristiyan azizleri, Hıristiyan ve Müslümanlar için ortak ibadet yerleri bulunmaktadır. Hıristiyan halkların Bektaşilik vasıtasıyla İslâm'a girdikleri ülkelerde, her ikisi de Tanrı'nın insan biçiminde görünmesini temsil ettiklerine göre, İsa, Ali ile özdeşleştirilmiş

Müslüman hacılar ise bitişikteki camide namaz kılar. Her iki taraf da aynı şekilde iyi karşılanır. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, s. 25; Ocak, “Hacı Bektaş-ı Veli”, s. 456.

⁵⁵⁷Köprülü, a.g.m., s. 462; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 205

⁵⁵⁸A. Yaşar Ocak, “Bektaşilik”, *TDVİA*, C.V, s. 374.

⁵⁵⁹M.Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, s. 26.

olabilir. Bununla birlikte durum böyle olsa bile Ali'nin tanrılığına inanma eski idi ve daha önce kabul ediliyordu. Aynı iki anlayış karşılaşmış ve özümsemişti. Anadolu Alevilerinde Hıristiyan etkiler, daha nadir olmuştur, fakat onlarla Mani dini kökenli ya da Pavluşçuluktan kaynaklanan ikici (düalist) inançlardan gelen öğeler bulunur. Böyle mezheplerin 19.yüzyıla kadar Anadolu'da var olduğu doğrulanmıştır. Aynı zamanda Balkanlardaki Bektaşilerde Boğomillerle temaslar da olabilmıştır.⁵⁶⁰

Bektaşilik, zamanla en önemli halk tarikatı olmuştur. Osmanlılar, Hacı Bektaş'ın merkezi olan Sulucakaraöyük ve dolaylarını I.Murad'ın saltanatı sırasında almıştır. Bektaşilik Osmanlılar zamanında ilk kez Türkmen aşiretleri arasında yayılmış, sonra da Yeniçeri ocağının tarikatı haline geldiğinde önemi artmıştır. Balkanlarda ise ilk kez Bektaşilik, 14.yüzyıl ortalarından başlayarak yayılmış, Rumeli'deki Osmanlı gazilerinin piri olan Sarı Saltuk, Otman Baba, Seyyid Ali Sultan gibi bir kısmı mahalli, bir kısmı da daha büyük kùltlerin doğmasına sebep olmuştur.

Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektaş'ı tanıyan Osmanlı sultanları, Yeniçeri ocağını kurarken gaziler arasında yaygın olan güçlü kùlt sebebiyle ocağı ona bağlamışlar, böylece Hacı Bektaş'ın hatırası Osmanlı topraklarında giderek gelişmek suretiyle büyüüp ünlenmiştir. 15.yüzyıla gelindiğinde, Yeniçeri Askeri Teşkilatı kurumlaşırken, Anadolu ve Balkanlarda o kadar yaygın olan bu kùlt sayesinde, Osmanlılar bu asker ocağına Hacı Bektaş ocağı demiş, tüm yeniçeriler ve gaziler, Hacı Bektaş'ı pirleri olarak kabul etmiş, asırlarca tebcil etmişlerdir. Bazıları bunu Yeniçerilerin çoğunluğunun aslında Hıristiyan devşirme çocukları veya savaş esiri olmalarıyla açıklamaya çalışır. Kökenleri ne olursa olsun Türk dilini ve İslâm dinini öğrenmek üzere Anadolu Türk köylerine gönderilen bu devşirme çocukların Sünni İslâm'dan ziyade halk inançlarına eğilim gösterdikleri kuşkusuzdur. Hacı Bektaş 16.yüzyıl sonlarında resmen Yeniçeri piri kabul edilmiş, bu tarihlerde bir Bektaşî babası daimi olarak ocakta kalmaya başlamıştır. Bektaşî tarikatıyla Yeniçeri ocağı o denli birbirinden ayrılmaz hale gelmiştir ki bir dede tarikat başkanı seçildiğinde İstanbul'daki yeniçeri kışlasına gelir, tacını kendisine Yeniçeri Ağası giydirdi.⁵⁶¹

F.Köprülü ve özellikle de A.Y.Ocak, Hacı Bektaş kùltünü ve dolayısıyla Bektaşiliğin bir tarikat olarak Osmanlı ve Beylikler sahasında yayılmasını Abdal Musa'ya bağlarlar. Hacı Bektaş'ın dergâhından yetişen bu önemli şahsiyet, Orta ve Batı Anadolu'da Bektaşiliğin yayılmasına çalışmış, Orhan Gazi'nin hizmetinde bulunarak müritleriyle birlikte fetihlere katılmıştır.⁵⁶²

Bektaşilik birtakım inançlarını, tanınmış Müslüman sufilerden almıştır. Hacı Bektaş'a yakıştırılan *Makalat* bu inançların esaslarını özetler. Şeriat-tarikat-

⁵⁶⁰ I.Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", s. 100.

⁵⁶¹ H.İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 202.

⁵⁶² A.Y.Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli", s.457.

marifet-hakikat şeklinde özetlenen dört kapıdan *İlahi Gerçek*'e ulaşma yani *Zat*'ın dolaysız kavranması inancı diğer sufilerle aynıdır. Ancak bu tür çevrelerdeki tasavvuf geleneğinin yazılı eserlerden ziyade sözlü geleneğe dayandığı bilinmektedir. Dolayısıyla Makalat'ın Hacı Bektaş'ın kaleminden çıktığı anakronizmdir. Keza tarikat Balım Sultan'ın 15.yüzyılın sonunda getirdiği yeniliklerle son şeklini almıştır. Bundan böyle Bektaşilik, Osmanlı yönetiminin resmen tanıdığı tek marjinal tarikat olmuştur.⁵⁶³

Balım Sultan (1516), Bektaşiliği yeniden düzenleyip bilinen kimliğine kavuşturan Bektaşî şeyhi olarak Hacı Bektaş Veli'den sonra ikinci pir sayılır. Bâlim Sultan, Osmanlı merkezi hükümetini de desteğini alarak Bektaşilik tarikatını Hacı Bektaş Veli'nin adına bugün bilinen şekliyle kurmuştur. Böylece Anadolu Türk gayrisünniliği, merkezine Hacı Bektaş Veli'yi yerleştirerek kurumlaşma sürecini tamamlamıştır. Dimetoka'da büyük bir Bektaşî merkezi olan Seyyid Ali Sultan tekkesinde şeyh olan Balım Sultan, Safevi propagandası Anadolu'da yoğun şekilde faaliyet halinde iken II.Bayezid tarafından Hacı Bektaş dergâhının başına getirilmiştir (1501). Baha Said, II.Bayezid'in bu işi Anadolu'daki Bektaşileri ve Kızılbaş-Alevi topluluklarını bu propagandanın tesirinden korumak hedefine yönelik bir tavır olduğunu belirtmiştir. Nitekim Bektaşiler, kendileriyle pek çok konuda müşterek olan Kızılbaşlar gibi Safevî yanlısı olmak yerine Osmanlı yönetimini tercih etmişlerdi. Tarikata getirdiği yeniliklerle bir mücerret dervişler teşkilatı oluşturulmuştu. Hiç evlenmeyerek tekkelerde yaşayan bu dervişler, Kalenderi bir adet olan, terk ve tecrit alameti olmak üzere kulaklarında demir halkalar (menguş) takıyorlardı. 12 imam Şiiliğine ait unsurlar da bu dönemde Bektaşî geleneğine sokulmuştur.⁵⁶⁴ Balım Sultan 15.yüzyıldan beri tarikat üzerinde etkilerini göstermeye başlayan Şii-Hurufî tesirleri Bektaşiliğin bünyesine uygun bir şekilde ve Safevî propagandası ile politize olmasına imkân vermeden kurumlaştırmayı başarmış bir şahsiyettir.⁵⁶⁵

Mevlevî yazar Eflaki'de birbirine çağdaş olan Hacı Bektaş ile Mevlana arasında meşrep ayrılığının, dini-tasavvufî ve hatta dünya görüşleri açısından farklı olduklarına dair bilgiler menkıbelerle karışık anlatılmaktadır. Mevlana'nın Karaman Türkmenlerine olduğu gibi Hacı Bektaş'a da iyi gözle bakmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁶⁶ Bektaşiliğin asırlarca Anadolu'da ve hatta Balkanlarda en büyük tarikat olarak kaldığı da bir gerçektir. Mevlevîlik, elit bir tabakaya ve toplumun üst sınıflarına hitap ederken Hacı Bektaş, Anadolu'da yaşayan, gayrimüslimler dâhil, bütün halkların pir kabul ettiği ve saygı gösterdiği bir Horasan Ereni olarak kalmıştır. Mevlevî tekkeleri, şehirlerde zengin vakıflarla

⁵⁶³ Bektaşilik ve Osmanlı devleti ilişkileri için bkz. Selahattin Döğüş, "Bektaşiler ve Osmanlı Yönetimi", Gaziantep Üniversitesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt V, No.1, 2002, ss. 287-299.

⁵⁶⁴ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Kitabevi, İst. 2006, s. 303.

⁵⁶⁵ A.Y.Ocak, "Bâlim Sultan", *TDVİA*, C.5, s. 18.

⁵⁶⁶ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İst. 1964, I, 481-82; A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 238; A.Y.Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli", *TDVİA*, s. 455-56.

beslenirken, Bektaşiler bazen uç yerlerde, dağ başlarında, merkezden uzak ücra yerlerde tekke kurmak zorun da kalmış devlet bazen bu tekkeleri değil desteklemek, takip bile etmiştir. Bektaşi müritleri kendi elleriyle tarlayı ekip biçmek, iaşelerini temin etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden *Mevlevî'nin çivisi, Bektaşinin çapası* sözü bir atasözü haline gelmiştir.⁵⁶⁷

Menkıbевî Hacı Bektaş, Diyar-ı Rûm'un büyük evliyasındandır. Mevlana ve Yunus Emre ile çağdaş olmasına rağmen Anadolu'da hiçbir sufi onun kadar güçlü bir kutsallaştırma konusu olmamıştır. Evliya Çelebi seyahatnamesinden de anlaşıldığı gibi, Batı Türkleri arasına eskiden beri Yesevi tarikatına mensup birtakım dervişler gelmesi, Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş hakkında bir Bektaşi menkıbesi teşekkülüne sebebiyet vermişti. Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevi müridi olduğu konusunda Künhü'l-Ahbâr ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi kaynakların verdiği bilgiler, Âşıkpaşazade'nin Hacı Bektaş Veli'nin mahiyeti hakkında verdiği bilgilerin doğruluğunu ispat etmektedir.⁵⁶⁸ Esasen ne Şakayık'ta ne de Aşıkpaşazâde'de Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevi ile münasebeti hakkında herhangi bir kelimeye tesadüf olunuyor. Ancak Vilayetnâme, Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevi ile mülakatına dair geniş bilgi vermektedir; Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi'nin emir ve işaretleriyle Anadolu'ya gelmiştir.⁵⁶⁹

Bektaşi geleneği, Hacı Bektaş'ı ve Horasan Erenlerini Horasan'a yani Ahmed Yesevi'ye kadar götürürken, Yesevi kültürünün Horasan'dan desteklendiği ve Anadolu'da temsil edildiği tarihçe de sabittir. Ahmed Yesevi'den gelen ikinci büyük tarikat olarak kabul edilen Bektaşilik, bazı silsilenamelerde Hacı Bektaş'ın tarikat silsilesi başka başka şekillerde gösterilmekle beraber gerçekte bunların hiçbir tarihi kıymeti olamaz. Âşıkpaşazade'nin belirttiği gibi Hacı Bektaş, Osmanlıların kuruluşundan önce Anadolu'ya gelip yerleşmiş meczup bir dervişti ve hiçbir şekilde bir tarikat kurmamıştır. Anadolu Türkleri arasında 13.yüzyıldan başlayarak 14., 15. ve hatta 16.yüzyılda şiddetle devam eden dini kaynaşmalar arasında başka birçok çeşitli mahiyette mezhep ve tarikat gibi Bektaşi tarikatı da 16.yüzyılın ilk yıllarında teşekkül etmiş ve kendisine pir olarak da 13.yüzyıldan beri tarihi mahiyeti unutulmuş halk arasında menkıbeleri teşekkül etmiş olan Hacı Bektaş Veli'yi seçmiştir. Yesevilik gibi Bektaşiliğin de ayinlerinde Arapça-Farsça yerine anlaşılır Türkçeyi kullanması, Türkçe ilahi ve nefesleri bu benzerliği göstermektedir. Ancak Bektaşilik mensubu zümrelerin ilk

⁵⁶⁷ Mevlevîler sema öğrenirken oyuk bir tahtanın ortasında bulunan bir çiviye, sol ayak başparmağıyla onun yanındaki parmağı arasına alarak bununla tâlim ederlerdi. Mevlevî'nin çivisi sözü buradan gelir bkz. Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 240.

⁵⁶⁸ *Âşıkpaşazâde Tarihinde* (204-206), Hacı Bektaş, Horasan'dan kardeşi Mentş ile birlikte Sivas'a oradan Baba İlyas'a oradan Kırşehir'e oradan da Kayseri'ye gelmiştir. Kardeşi Mentş Sivas'a gittiği zaman orada şehit oldu. Hacı Bektaş, Kayseri'den Karaöyük'e gelmiş Hatun-ana'yı kendisine kız edinerek orada vefat etmiştir. "*Kendi bir meczub-ı budala azıdî; şeyhlikten ve müridlikten fariğdi*" diyor ve Hacı Bektaş'ın Orhan ile görüştüğü, Yeniçeri ocağına dua ettiği gibi hiçbir tarihi esası olmayan rivayetleri katıyen reddediyor.

⁵⁶⁹ *Vilayetnâme-i Hacı Bektaş Veli*, s.25.

kuruluşlarından beri haramı mübah gören zındıklar telakki edilmesi, Hurufilerden addolunması suretiyle şeriat dışı kabul edilmesi, Bektaşiliğin sonradan zındık ve mülhitlerin etkisiyle Sünnilik dışına çıktığı görüşlerini çürütmektedir.⁵⁷⁰

Tasavvuf ve tarikatların Müslüman Türk kültürüne canlılık ve renk kattığı ve zengin bir muhteva kazandırdığı bilinmektedir. Türk tekke edebiyatının Yesevî ve Yunus çizgisi Bektaşî nefesleriyle devam ettirilmiştir denilebilir. Özellikle şeriata karşı umursamaz tavrından dolayı geliştirilen Bektaşî ikonografisi ve resim sanatı kendine has bir gelişme göstermiştir. Bugün Bektaşî tekkelerinde (Cem evlerinde) Hz. Ali'yi sembolize eden resimlerle Atatürk'ün portresi yan yana duvarda asılıdır.

6. İsmailîlerden Nusayrî-Alevî-Bektaşîlere Hz. Ali İncancı

Müslüman toplumlarında mezhep tartışmalarının ve siyasi hizipleşmelerinin merkezinde yer almış bulunan Hz. Ali, Ehl-i sünnet ve cemaat dışındaki mezhepler tarafından özel nitelikler ve olağanüstü özellikler bahşedilmiş eşsiz bir örnektir. Çeşitli Müslüman toplumlarınca, uzun bir tarihsel süreç içinde takdise mahzar olup çok zengin bir teolojik ve mitolojik inançlar manzumesine, kısaca bir külte konu teşkil etmiş, tarihsel kişiliği, teolojik ve mitolojik kimliğiyle müstesna bir mahiyet almış bulunan Hz. Ali, bizzat Peygamber dâhil, hiç kimseye nasip olmayan bir takdisin konusu olmuştur. Birçok mezhep ve tarikatta işgal ettiği yarı mitolojik yarı teolojik kimliği ile birlikte Türk tarihinde, toplumun psikolojisinde de derin bir yer edinmiştir.⁵⁷¹

Bu inançlarda Ali, tanrısal bir varlıktır. Âdem'den beri bütün peygamberlerde görünen ve kişilik kazandıran Ali'dir. Nusayrilikte Mana-İsim-Bab (kapı) birbirini tamamlar. Mana gizli anlamındadır. Onun kendini anlatması için bir isim gereklidir. İsim konuşandır, manayı o anlatır. Bu sır âlemine girmek için bir kapı gereklidir. Bab, mana ve isme ait bilgiye giden yoldur. Mana-isim-bab, Nusayrî incancının kavranmasında temel ilkedir. Hıristiyanlıktaki baba-oğul-ruh biçimindeki teslis (üçleme) incancı, Alevî-Bektaşilikte Hakk-Muhammed-Ali, Nusayrilikte ise Ayn-Mim-Sin (AMS) üçlemesi olarak görülmektedir.⁵⁷² Nusayrî incancına göre Tanrı'nın farklı isimlerle yedi kez ilahi tecellisi vardır. Her ilahi tecellide ise isim ve bâb denilen diğer iki şahıs Tanrı'nın yanında yer alarak ona yardım etmiştir. Nusayriler, "Hz. Ali zahirde Hz. Muhammed'le beraber görünür.

⁵⁷⁰ Köprülü, "Hacı Bektaş Veli", İA, s. 462.

⁵⁷¹ Hz. Ali'nin İslâm tarihinin çeşitli toplumlarını etkileyen bu karakteristik olgunun nasıl başlayıp geliştiği yolunda bakz. *Tarihten İdeolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Yaşar Ocak, TTK 2005.

⁵⁷² Hüseyin Türk, *Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayınları, İst. 2005, 48.

Batında ise Tanrı'nın kendisidir. Ali nur ehline nur, beşere beşer olarak görünür”⁵⁷³ diyerek, Hz. Ali ile ilgili inançlarını açığa vururlar.

Kur'an metnine dayanan İslâmi kanıtlar ve daha da fazlası din dışı ve atalardan kalma inançlara dayanan kanıtlar (meşrulaştırıcı kanıt) Şiî inancının kökenlerinde “Din Ali” (Ali'nin dini) diye bir inancın oluşmasına dahi neden olmuştur. “Din Ali”nin incelenmesi, tarihi şahsiyeti hamasi ve hatta kutsal boyutları olan yarı efsanevi bir çehreye dönüştüren Ali'nin ululanması sürecinin çok eski bir döneme, yani onun halifelik dönemine hatta Peygamber'in vefatını hemen izleyen döneme hatta ondan daha da önceye gidebileceği şeklinde varsayımlar oluşmuştur. İlk Emevilerin özellikle de Muaviye ve oğlu Yezid'in son derece sert ve baskıcı politikasına karşı oluşan belli bir tepki de bu sürecin büyümesine katkıda bulunmuş gibi görünüyor. Ali'nin dini böylece daha sonra ortaya çıkacak olan Şiîlik'in nüvesi olmuşa benziyor. Şiîlik çeşitli biçimleriyle Ali'nin dini'ni oluşturabilecek çeşitli öğelerin elbetteki ondan kaynaklanan öğretisel kapsamlarla birlikte önemli boyutlarda bir gelişmesi gibi görünüyor: Akrabalığa derin saygı, Peygamberin mirası kavramı, Ali ve çocuklarının Tanrı tarafından seçilmesi, Peygamberin kutsal aile ile ilgili atalardan gelen ve doğal fakat aynı zamanda doğaüstü törensel yönler. Daha dört halife devrinde bir konuşmanın ya da bir olgunun inandırıcı olabilmesi için, köklerinin atalardan gelen inançlarda kökleri bulunması, daha yeni Müslüman olmuşlarda derin bir yankı yaratabilmesi için, Arap çoktanrıcılığının kabile kültürü ile desteklenmesi gerekiyordu. Arapların reislerini bazı özel aileler içinde seçme alışkanlıkları olduğunu bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in başarısında çok sayıda kabilenin onun davasına katılması, esas itibarıyla kendisinin, dini görevlerin Arabistan'ın her yerinde olduğu gibi kalıtsal olduğu Mekkeli ve Kureyşli aristokratik ve teokratik bir aileye mensup olmasının büyük payı olduğu gibi, aynı bilgiden hareketle Hz. Ali için de böyle bir gerçekten hareket edildiği anlaşılmaktadır.

Bazı yabancı araştırmacılara bakılacak olursa, eğer *kutsal aile* diye adlandırdıkları bir sülaleye mensup olmasaydı Hz. Muhammed'in diğer kabileler nezdinde hiçbir inandırıcılığı olmazdı. Hz. Muhammed'in döneminden çok önce Kureyş kabilesi, *ehl el-Haram*, Mekke'nin mabedinin ve topraklarının insanları olarak kutsal konumundan dolayı Tanrı'nın himayesine sahip kabul ediliyordu.⁵⁷⁴ Hz. Muhammed'in atası Kusay, mabedin baş sorumlusu gibi görünüyor; bundan dolayıdır ki doğrudan doğruya onun soyundan gelen çeşitli gruplar haccın ibadetle ilgili görevlerinde çeşitli sorumlulukları miras olarak alacaklardır; Kâbenin bekçiliği, içme suyunun, yiyecek ve bayrakların sorumluluğu ya da yine, gerek kabilelerin yönetim kurulunu gerekse kabileler arası ihtilaflar konusunda hakemlik için toplantı yerini ifade eden anlamı açık olmayan bir terim

⁵⁷³ Massignon, “Nusayrîler”, *İslam Ansiklopedisi*, C.9, 365-370.

⁵⁷⁴ Muhammed Ali Amir-Moezzi, “Şiî İnancının Kökenindeki “Din Ali” Deyimi Hakkında Notlar”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005, s.38-39.

olan nadva ayrıcalığı. Peygamberin şairi Hasan b. Sabit'in (ö.674) şiirlerine kadar Hz. Muhammed'in atalarının kutsal irsi görevlerinin izleri görülür.⁵⁷⁵ Bununla birlikte Peygamber'in Ehlibeytine ve Kâbe'ye verdiği önem ve kutsallığın ayısının, yakın akrabalıktan dolayı Hz. Ali'ye geçtiğini iddia eden Şîî çevreler, dini anlayışlarının merkezine Ali'yi yerleştirerek bir meşrulaştırma temeli aradıkları anlaşılıyor.

Hz. Ali ile Muaviye arasındaki hilafet mücadelesi ve akabinde zuhur eden trajik olaylar, bir yandan İslâm toplumunu artık bir daha dönülmemek üzere ikiye bölerken, diğer yandan da Hz. Ali'nin apaçık ortada duran tarihsel kişiliğini yavaş yavaş insanüstü bir mahiyete dönüştüren değişimi başlattı. Bu değişimin coğrafi mekânın, Hz. Ali'nin ömrünün büyük kısmını geçirdiği Arabistan toprakları değil de eski Mezopotamya topraklarının olması dikkat çekicidir. Hz. Ali'nin adı etrafında gelişen olaylar, eski Ortadoğu dini, mitolojik, Yeni Eflatuncu ve gnostik mirasını azami ölçüde kullanarak bir evrim mirası bırakmıştı. Bu miras, zaman içinde İslâm'ın Mısır'dan İran'a kadar uzanan klasik toprakları üzerinde yaşayan Mevali denilen sonradan Müslüman olmuş muhtelif halklar aracılığıyla kendiliğinden İslâm kültürüne eklenmiş bulunuyordu. Bugün bile İslâm din bilimlerinde bu antik mirasın izlerini görmek mümkündür.

Bu mirasın Hz. Ali'ye uyarlanmasını kolaylaştıran faktörler ise, muhtemelen onun şu özellikleriydi: Bir kere o, Peygamber'in yakını ve İslâm'ı ilk kabul edenlerdendi. Savaşlarda gösterdiği üstün cesaret ve kahramanlığı ile meşhurdu ve büyük bir haksızlığa maruz kalmış, nihayet şehit edilmişti. Karşılaştırmalı analitik bir araştırma, bize Hz. Ali'nin bu özellikleriyle eski Orta Doğu mitolojik kahramanlarının karakterleri arasında bir örtüşme olacağını ortaya koyacaktır. İmamiyye ve özellikle de İsmailiyye inançlarında Hz. Ali'nin kazandığı statüyü anlamak için, meselenin batınî boyutu, Yeni Eflatuncu ve Gnostik etkilerle yoğrulmasıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla “tarihsel kişilikten mitolojik kimliğe geçiş” sürecinin iyi araştırılması gerekir. Hicaz Araplarının hafızası sözünü ettiğimiz süreci başlatacak mitolojik kültür geleneğine sahip değildi. Yani İslâm öncesi ve İslâm'ın ilk asrındaki göçebe Arap toplumu, fonksiyonel olarak bir takım sosyal sınıflara ayrılmış, tanrısal vasıflarla donatılmış imtiyazlı yöneticiler tarafından yönetilen, kişisel özgürlükleri kavramaya müsait bir toplum değildi. Hz. Muhammed'in de, tasavvufi katkılarının da etkisiyle, benzeri mitolojik öğelerle anıldığı olmuştur. Ancak bu da ileriki asırlarda İslâm'ın antik medeniyet sahalarına yayılmasıyla mümkün olmuştur. Mesela Osmanlılarda, 15.yy.da Süleyman Çelebi tarafından yazılan *Mevlid* örneği benzer mitolojik motifler taşır⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Muhammed Ali Amir-Moezzi, “Şîî İnancının Kökenindeki “Din Ali” Deyimi Hakkında Notlar”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005, s. 39.

⁵⁷⁶ A.Y.Ocak, *Tarihten Teolojive İslam İnançlarında Hz.Ali*, TTK, 2005, sunuş, s. xiv-xv.

Alevi ve Bektaşiliği İslâm'daki gulat geleneği içerisine koyan temel dogmalarından biri, İmam Ali'nin Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü olduğu inancıdır. Bu inanca temel teşkil eden birçok kanıt vardır. Bunlar arasında en önemlileri, miraçın Alevi-Bektaşî yorumunda ve buna bağlı Kırklar Meclisi hikâyesinde yer almakta, bu ve buna benzer gelenekler hikâye edilmiş, birçok nefes, şiir ve ayrıca buyruk sayesinde de kayıtlara geçmiştir. Bektaşî-Alevî olaylarının ortak bir kökeni vardır: Anadolu'ya göç etmiş olan, Orta Asya'dan Maverâünnehir'den ya da Harezm'den, yani geleneğe göre Hacı Bektaş'ın manevî mürşidi olan Ahmed Yesevî'nin doğduğu bölgelerden gelen Türkmenlerin İslâmlaştırılmış Şamanlığı. Tarih içinde Osmanlıların Kızılbaş genel adıyla andığı ve ekserisini Türkmenlerin oluşturduğu heterodoks gruplar ikiye bölündü: Manevî etkileri özellikle Balkanlarda kendisini gösterecek olan Bektaşîler ve Anadolu'da kalmış olup sonradan Alevî adını alacak olanlar. Uzun bir evrim sonucu V. N. Basilov'un tabiriyle *İslâmlaştırılmış şamanlık* miyadını doldurmuştu, ama her iki grup halk sufiliği ile işleniyor ve farklı etkilere maruz kalıyordu.⁵⁷⁷

Tanrı'nın insan bedeninde belirli dönemlerde tecelli ettiği inancı hemen hemen bütün Alevî-Bektaşî zümrelerinde vardır. Allah, Hz. Âdem ya da Ali ve Peygamber'in bedenine hulul etmiştir. Ali'den evladına ve daha sonra bütün Şîfî imamlarını dolaşmış ve Hacı Bektaş'a gelmiştir. Hacı Bektaş'tan sonra da Bektaşîliğin bütün büyük evliyasının vücutlarına hulul etmiştir. Bu tek ruh Tanrı olduğuna inanılan Hz. Ali'nin ruhudur. Virani'nin aşağıdaki manzumesi Ali'nin gerçek kimliğini açıkça yansıtmaktadır⁵⁷⁸:

*Evvel O'dur, ahir O'dur
Batın O'dur zahir O'dur
Tayyip 'Ol'dur Tahir Ol
Ali Ali Ali Ali...*

Çeşitli Alevî-Bektaşî şiir ve nefeslerinde, Caferî olduğunu iddia edip Oniki imamı ululayan ve aşırı Şîfîliğin bütün yönlerini gösteren ilginç ikilemler ve örnekler vardır⁵⁷⁹. Başka bir nefes Ali'nin hava şartları ve göklere hâkim olma özelliği gösterdiğine dair inancı göstermektedir:

⁵⁷⁷ Henüz evrimleşme halindeki bir din aşamasını tanımlamak için terim bize uygun gözükte, bkz. I.Melikoff, "Bektaşî-Alevîlerde Ali'nin Tanrılaştırılması", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005, s. 79, 82.

⁵⁷⁸ A.Y.Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 182-184.

⁵⁷⁹ *Yeri göğü arş-ı kürsü yaradan* *Yaradup kulunun kısmetin veren*
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem *Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem...*

Bu nefes, bir XIX.yy. Kızılbaş şair Derviş Ali'nindir; İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, IV, Ankara 1995, 379-380.

*Şah-ı merdan cuşa geldi, sırrı âşıkâr eyledi
Yağmuru yağdıran menem diye Ömer'e söyledi
Ol dem şimşek yalabidi yedi sema gürlendi
Hem sâkidir hem bakidir Nur-u Rahman'ım Ali!...*⁵⁸⁰

Birinci nefeste Ali, yaratıcı-tanrı olarak ortaya çıkıyor; O, yeri, göğü, gökyüzü tahtını yaratmıştır. Fakat ikinci nefeste yıldırımın, gök gürültüsünün tanrısıdır, yağmur yağdıran, atmosferin tanrısıdır. Yani, eski Türklerin Gök-Tengrisi'dir. Geriye onun, insan şekli altında nasıl tanrı, yani tanrılaşmış insan olacağını anlamak kalıyor. Büyük tanrılar mesafeli ve eylemsizdirler, bu özellikle acımasız, insanların felaketlerine ilgisiz olan yaratıcı-tanrı için geçerlidir. İşte bu nedenle büyük tanrılar yerlerini insanlara ve gerçek yaşama daha yakın olan küçük tanrılara bırakırlar.

Günümüz Alevî-Bektaşî çevrelerinde yaptığı araştırmalarıyla tanınan I.Melikoff'un Anadolu'daki gözlemleri derlediği eserinde önemli bilgiler bulunmaktadır. Gezdiği Bektaşî dergâhlarında okunan birçok nefeslerde "Sen Allah'ın arslanısın Ya Ali" diye başlayan mısralar, "Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem!" diye devam ederken, I.Melikoff'un yaptığı bir söyleşide bir Alevî-Bektaşî, "*Ya Ali, Allah'ın kendisidir*" demektedir. Orta Asya Türk topluluklarında olduğu gibi, göçebe aşiret topluluklarında görülen bir inançlar mozağinin, bir din senkretizminin Bektaşî-Aleviliğın temel bir vasfını oluşturduğunu, onlar için ayrı bir dini saygı konusu olan Ali'nin de, eski Türklerin Gök-Tengri'sinden başkası olmadığı görülmektedir.⁵⁸¹

Şu halde bitkilere ve yaşam ilkesine bağlı olduğu için güneş insana yakındır. Aynı zamanda, eski dinlerin çoğunda *Yüce Varlık*'ın güneşleştirildiğine tanık oluruz. Güneş-tanrı, Gök-tanrının yerini alır. Ali'nin Güneş özelliği, Anadolu kırsalında halk arasında fark etmek mümkündür. Köylerde o, doğan güneşle bütünleştiriliyor ve ona güneş doğarken dua ediliyor. Güneş doğarken uyumak uğursuzluk sayılırdı. Güneş tapınılan bir şeydi, kutsaldı. Ali'nin simgesi güneş hayvanlarıdır; aslan, o tanrı aslanıdır. Başlıca simgesi olan aslanın dışında o, bir başka güneş hayvanı olan koç ile ve zümrüd-ü ankayla karıştırılan güneş kuşu olan turna ile simgeleştirilir. Pir Sultan'ın şiirlerinden birinde:

*Hazret-i Şahın avazı
Turna derler bir kuştadır*

⁵⁸⁰ Sefil Ali'ye ait bu nefes için bkz. I.Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrısallaştırılması", s. 81.

⁵⁸¹ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, demos yay. İst. 2006, s. 19.

Bakışı arslanda kaldı
*Döğüşü dahi koçtadır...*⁵⁸²

Frederick De Jong'un "*Bektaşilik'te İkonografi*" adlı önemli makalesinde, Tanrı ve Ali'nin bir olduğu inancı, resim sanatında, sembolizm ve temalarda, tablolarla duvarlara asılan ikonografi, dogma ve dini tören öğelerinde gösterildiğine dair güzel örnekler bulunmaktadır. Mesela bir Bektaşilik ikonografi örneğinde, kaligrafi yazısı ile Allah ve Ali'nin bir olduğu belirtilmiş, yazıların toplamı bir aslan figürü şeklinde resmedilmiştir.⁵⁸³ Burada Bektaşî resimlerinin çoğu simetrik ve iki bölümden oluşur. Bu özellik, varlığın zahir ve batın suretini simgelemektedir. Bu tür örnek resimlerde Hz. Ali yani Allah, insan yüzünde yani Ali'nin aynaları üzerindeki yüzlerde zuhur ettiği şeklindeki inancı da göstermektedir. Bektaşî ikonografisinde Ali isminde kullanılan *ya* harfi daima Zülfikar adlı kılıç şeklinde tasvir edilmiştir. Hz. Muhammed, Bedir harbinden sonra bu kılıcı Hz. Ali'ye hediye etmiş olması, erken dönem Oniki İmamcı Şii inancına göre, ilahi yetkinin aslında kime verilmiş olduğunu da gösteriyordu. Ancak Zülfikar zaman içinde bütün Şiî ikonografisinde Hz. Ali'nin başlıca simgesi olmuştur. Bektaşî-Alevilere göre kılıç, Ali'nin tanrısal kudretinin simgesidir. *La feta illa Ali; la seyfa illa Zülfikar: Ali gibi kahraman, Zülfikar gibi kılıç yoktur*. Bu kalıba, tekke duvarlarına asılı çerçevelenmiş kaligrafi şeklinde teberlerin ve dini törenlerde kullanılan eşyaların üzerine kazılı olarak ve Bektaşî türbelerinde anıt kitabesi olarak rastlanmıştır. Güneşin Tanrı ile ve bu suretle Hz. Ali ile bir tutulması Doğu Anadolu'daki birçok Alevi tarikatının aşına olduğu bir inanış olup kaligrafik örneklerde bu durum da yansıtılmıştır.⁵⁸⁴ Bektaşilikte ise bu inanışın farklı bir versiyonu karşımıza çıkar: Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli'de zuhur eden tanrısal ışığın kaynağıdır.⁵⁸⁵ Hz. Ali ile Hacı Bektaş Veli'nin bir olduğu inancı tüm Bektaşîler tarafından bilinen meşhur nefeste ifade edilmiştir:

Aslan olup yol üstünde oturan
Engur şerbetini Kırklara ezen
Kendi cenazesin kendi götüren
*Hünkar Hacı Bektaş Ali kendidir...*⁵⁸⁶

⁵⁸² Krş. A. Gölparnarlı ve Pertev. N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, s. 113.

⁵⁸³ Bektaşilik pantezmi ve kozmolojisi için de önemli bir çalışma olan bu makale için bkz. Frederick De Jong, "Bektaşilikte İkonografi", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, s. 276.

⁵⁸⁴ Frederick De Jong, a.g.m., s. 275, resim 12.

⁵⁸⁵ Mum yakarken okunan dua için (Muhammedin ışığı Ali'den doğdu), bu düşünce Hacı Bektaş adını yazılı olduğu ve başında "Hünkar Hazreti" şeklinde bir şeref payesi bulunan kandil şeklindeki kaligrafide dile getirilmiştir. Bkz. Frederick De Jonk, a.g.m., s. 272.

⁵⁸⁶ S.N. Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 3 cilt, İst.1955 III, 19.

Turna vasıtasıyla Ali ve onun Hacı Bektaş'ın aynı olduğunu anlatan daha birçok nefeste İmam Ali'nin Tanrılık vasfına olan inanç geleneğini vurgulamaktadır. Bu inanış, aslında Alevi inanç sistemlerinin belkemiğini oluşturmakta ve İslâm'daki gulat geleneklerinin günümüzdeki temsilcileri olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁷

Hz. Ali, Allah'ın yeryüzündeki tezahürü olduğu inancının oluşmasından itibaren Kur'an'ın yaratıcısı olarak da kabul edilmiştir. Hz. Muhammed ise natık yani Hz. Ali'nin sözcüsü addedilmiştir. Gulat yazılarında bu ilişki başka şekilde de açıklanmıştır: Buna göre tanrının umumi (zahir) sureti yeryüzüne Hz. Muhammed'le, tanrının saklı (batın) suretiyse Hz. Ali'yle özdeşir. Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed ve Hz. Ali, aynı ilahi gerçeğin tezahürleridir. Bu şekilde Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali, aynı tek hakikatın yansımaları olan ve mucizevi bir vahdet olarak düşünülen bir tür teslis (Alevi İslâm'ında bu üçler olarak bilinir) oluşturulur.⁵⁸⁸

Bu arada tarih içerisinde şekillenmiş Bektaşî kozmolojisinden de bahsedilebilir. Hakikat kapısından girebilmek yani bu gerçeği kendi içinde tecrübe edebilmek için kişi, öncelikle üç kapıdan geçmelidir: şeriat, tarikat ve marifet (Tanrı bilgisi) kapıları. Bu safhalar evrenin dört elementi olan su (şeriat), hava (tarikat), ateş (marifet) ve toprak (hakikat) ile insan bünyesindeki dört varoluş aşamasına (ervah) denk düşer: madensel aşama (ruh-i cismani), bitkisel aşama (ruh-i nebati), hayvansal aşama (ruh-i hayvani) ve insan aşaması (ruh-i insani). Bu dört ervah geçildiğinde ve bunların yerini ruh-i safî (saf ruh) aldığı anda mükemmel insana (*insan-ı kâmil*) ulaşılır. Mükemmel insan mertebesine ulaşmak amacıyla bu dört kapıdan geçebilmek kişinin bir rehberine, kendisi de bizzat *insan-ı kâmil* mertebesine erişmiş bir mürşide ihtiyacı vardır.⁵⁸⁹

Her insan mükemmel olma potansiyeline sahiptir, çünkü Allah insanın içindedir. Kur'an'da Allah, "*biz insana şah damarından daha yakınız*" (50:16) demiştir. Bu ve benzeri ayetlere ek olarak Bektaşî risaleleri, Kur'an (95:3)'e de atıfta bulunarak "*biz insanı gerçekten de en mükemmel şekilde yarattık*" ayetini de panteist görüşlerine mesnet yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu atfın amacı da belli ki şu inancı desteklemektedir: Tanrı'nın insanın kendi içindeki mevcudiyetine ilişkin işaretler insan yüzünde ve bedeninde bulunan birtakım Arapça harfler

⁵⁸⁷ Hz. Ali'ye insan üstü vasıflar ya da uluhiyet isnat eden gelenekler ve anlam sorunları hakkında bk. W.El-Kadı, "The Development of the Term Ghulat in Müslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya", A. Dietrich (ed.). *Atken des VII. Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen 1976, 295-319; krlş. M.G.S. "Ghulat", *EI2*, II, 1093, 1094, 1095. Tarihte Gulat-ı Şia olarak tanımlanan bu zümrelerin başka temsilcileri günümüzde, Şabak ve Ka'kaiye (Irak), Ehl-i Hak ya da Ali İlahiler (Irak, İran ve Türkiye), Yezidiler (Türkiye, Irak, Suriye), Nusayriler (Türkiye, Suriye), Dürziler (Suriye, Lübnan). Yezidiler, Ehl-i Hak ve Nusayriler de sıklıkla Kızılbaş olarak anılmışlardır.

⁵⁸⁸ Frederick De Jong, "Bektaşilikte İkonografi", s. 258.

⁵⁸⁹ J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra 1937, 96-104.

şeklinde kendini gösterir. Bunun dışında yüzün ve bedenın bazı kısımları tıpkı adlarını oluşturan harfler gibi mükemmel olan Ehlibeyt ile özdeşleştirilmiştir. Bu harfler belli kurallara göre sayıların yerine kullanıldığında (*cifr ilmi*) Tanrı'nın insanın içindeki mevcudiyetini gösteren ve Allah-Muhammed-Ali birliğini bir kez daha vurgulayan yeni bir gizli anlamlar düzeyine girilir. Harflerin yerini ve anlamını bilen kişi tüm gerçeklerin apaçık görüldüğü bir evrene girmeye hak kazanır. O kişi, “*Kendini bilen Rabbini de bilir*” hadisine göre Allah'ı bilir.⁵⁹⁰ Bektaşî öğretisinin bu yönü, Hurufiliğin etkisini göstermektedir. Bektaşîlerin Kırklar sofrası adı verilen Ayin-i cem'de Farraş'ın (süpürgeci) yerini dolduran Selman-ı Farisi, süpürgeyi üç defa çalarak ve *Ali-Muhammed-Allah* diyerek töreni başlatma geleneği de bir nevi panteizmi çağrıştırmaktadır.

Her insan cami, her insan yüzü de mihraptır. Mihrap da o insanın mürşidinin yüzüdür (vech-i kemal; mükemmelliğin yüzü). Mürşitte mükemmelliğe ilişkin zahiri işaretler ile iç mükemmellik eşleşmiştir. Müritleri için mürşit, kıbledir. Kible tam olarak onun iki kaşının arasındır. Bu nedenle Bektaşilikte namaz kılmak yerine kişi mürşidini ziyaret eder ve bu ziyaret niyazı (niyaz, Bektaşilerde bir tür yere kapanmadır) da kapsar. Allah aynı anda her yerde, tüm canlı ve cansız varlıkların içindedir. Bu ve buna benzer inanışlar, Bektaşilikteki temel geleneğin en belirgin özelliği olan panteist dünya görüşünü gözler önüne sergilemektedir. Bununla birlikte Güneş tanrısı ile insan biçiminde temsil edilen tanrı arasında uzun bir yol ve çok sayıda etkiler vardır. Türkmen kabilelerinin Anadolu'ya geldikleri zamanki İslâmlaştırılmış şamanlığı ile günümüz Bektaşî-Alevilerinin bağdaştırmacılığı arasında, aşamalı ve kesintisiz bir evrim vardır. Bu bağdaştırmacılık 13.yüzyıldan 16.yüzyıla kadar, halk dininin Şiileştirilmesi aşamasına maruz kalmıştır. Şiilik her zaman sufilik ile sıkı ilişki içinde olmuştur. Aslında başlangıçta tanrılar birbiriyle karışıyordu, zira her ikisi de İslâm'ın batınî boyutunu temsil ediyordu. İslâmî kutsal bilgi, sufiliğin olduğu gibi Şiiliğin de kökeninde olmuştur.⁵⁹¹ Şiilik de sufilik gibi, İslâm'ın heyecan ihtiyaçlarına ve halkın hayal gücüne en iyi cevap veren bir biçim altında düşünülmesine imkân sağlıyordu.

Bektaşî edebiyatının bir parçasını oluşturan Türk Hurufilerinin en önemlilerinden biri olan Firiştezade (İzzeddin el-Hurufi) (ö.1469), Fazlullah'ın eseri *Cavidanname*'nin bir özeti sayılan *Işıkname*'sinde, “*Tanrı ademin yüzünü öyle yarattı ki, eğer onu okursan Fazl-ı Yazdan adının çıktığını görürsün*” diye

⁵⁹⁰ Bektaşiliğin son derece hümanizmacı antropolojisi hakkında daha fazla bilgi için karşı. Birge, *a.g.e.*, 150 ve İ.Z.Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik*, Yeni Çağır Ktb., İst., 1980, s. 213-215.

⁵⁹¹ Karşı. Seyyid Hossein Nasr, “Le Shi'isme et le Soufisme, leurs relation pricipelles et historiques”, *Le Shiisme Imamite*, Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Araştırmaları Uzmanlık Merkezi'nin çalışmaları (Strasbourg kolokyumu 6-9 Mayıs 1968), Paris 1970 (presses Universitaires de France), s. 215-233.

yazıyordu⁵⁹². Fazlullah'ın tanrılığı Hurufî şairler tarafından ilan edildi. Fakat kısa süre sonra Fazlullah, Ali ile karışıyor. Her ikisi de tek bir gerçeği simgeliyor: insan biçimi altında tanrılık. Bu geçiş en büyük yedi Bektaşî şairden biri olan 16.yy.da yaşamış Viranî'nin eserinde açıkça görülür. Dimetoka'da Kızıl Deli tekkesine mensup olduğu sanılan bu Hurufî ve *Ali-ilahî* olmuş şair için her ikisi de tanrıyı temsil ederler.⁵⁹³

Burada Hurufîlik, Bektaşîlik içerisinde gizlenmiş görünüyor ve insanın tanrısallaşması pek de harflerin tasavvufu değildir. Vahdet-i vücütçülük, insan biçimcilik şeklini almıştır. Yine de Hurufîlik, Bektaşîlerin *Nokta el-Beyan* (açıklamanın odak noktası) adı verilen duasının da doğruladığı gibi alta gizli olarak kalmayı sürdürür: “*Adem'den gayri Hak taleb edersen / Marifet-i ilahiden bi-habersin*”. Allah'ın adı insanın yüzüne yazılıdır, ne var ki orada görünen Fazl'ın yerini almış olan Ali'nin adıdır. Ali, Allah'ın insan biçimi altında görünmesidir. Onun adı her Bektaşî'nin, her Alevi'nin yüzüne yazılır: *ayn*'ı kaşların kemeri, *lam*'ı burnun çizgisi, *ya*'yı da bıyığın eğrisi meydana getirir. İşte bıyığa verilen önem buradan gelir, o olmadan Ali'nin adı tamamlanamaz İnsanın tanrılaştırılması Bektaşî ikonografisinde olduğu kadar edebiyatta da görülür:

*Tuttum aynayı yüzüme Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme Ali göründü gözüme....*⁵⁹⁴

⁵⁹² Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İst. 1924, s. 30-40; Gölpinarlı, *Hurufîlik Metinleri*, s. 12-15.

⁵⁹³ *Ey benim şahüm penahım Fazl-i Rahman'ım Ali*

E's selam ey Şah-i merdanım Ali

E's selam ey Fazl-i yezdanım Ali!.. Halid Bayrı, *Viranî, Hayatı, Eserleri*, İst. 1959, 90-91.

⁵⁹⁴ Besim Atalay tarafından yayınlanan *Hilmi Dede Baba Divanı*, İst. 1909, s. 30.

III. BÖLÜM

TÜRKLERDE METAFİZİK

1. Tercüme Faaliyetleri ve Beytü'l-hikme

Genelde İslâm özelde Türk düşünce sisteminin şekillenmesinde, Batı'dan alınan Aristo ve Platon düşünce sistemi ile Doğu'dan alınan İran ve Hint düşünce sistemlerinin büyük bir etkisi olmuştur. Yunan felsefesinde, kadercilik (fatalizm) hâkimdir. O, insanın mukadder bir tabiat nizamı elinde oyuncak olduğuna insan iradesiyle bu nizama hiçbir şey katılıp eksilmeyeceğine kanidir. Eski Yunan düşüncesinde insan 'varlık'a tabi olup, onun etrafında devretmektedir. Sokrates'in 'kendini bil'i ve 'şuura dönüş'ü bu sistemden hiçbir şey değiştirmemiştir. Çünkü onun kendini bilmesi, İslâm sufilerinin *marifet-i nefsi* gibi olup akla ve tabiatın nizamına uygun hareket etmekten ibarettir. İran düşünce sisteminde (hikmet) ise insaniyetçilik vardır. O, insanı âlemin merkezi ve bütün eşyanın anlam ve gayesi olarak düşünür. İnsanın kaderi tabiat ve eşyanın üstünde olup, ona istikamet ve kıymet verir. Zerdüş, kitabı *Zend-Avesta*'da bize insanın hayırla şer arasındaki mücadeleye sahne olan vicdanını ve insan iradesinin kâinat içindeki yüksek mevkiini gösterdiği gibi İslâm'dan sonraki bütün İran edebiyatı da muhtelif şahsiyetleriyle bu hikmete örnek teşkil eder.⁵⁹⁵ Görülüyor ki Yunan ve İran hikmetleri birbirinden tamamıyla zıddı özelliklere sahiptir. Oryantalistlerin batıyı, akılcı görürken, doğu dünyasını daha çok duygusal olarak nitelendirmeleri bu yüzden olsa gerektir. Aslında Müslümanların felsefesi, hüküm altına sokulan milletlerin düşünce sistemleri ve diğer doğulu tesirler altında değişikliklere tabi tutulmuş İslâm'ın kendine has mantıki eğilim ve havasına uydurulmuş Arapçanın aracılığıyla ifade edilmiş Grek temeller üzerine oturur.

Türkler, dini, düşünce, tasavvufi, ilmi, felsefi ve hatta dünya görüşlerinde her iki tarafın etkilerini, Anadolu'da, mükemmel bir senteze tabi tutarak, millî benliklerinde yansıtmıştır. Orta Asya'da yazılan Kutadgu-Bilig'te bile Çin, Hint, İran felsefesini özümseyerek İslâmi değerlerle birlikte aldığı Aristo hikmetinin izlerini görmek mümkündür. Yusuf Has Hacib de Siyasetname niteliğinde

⁵⁹⁵ H.Z.Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 48.

kaleme aldığı eserinde insani melekeleri, dört unsurda ele almaktadır ki⁵⁹⁶ tıpkı âlemin temelini oluşturan dört unsuru andırmaktadır. Bir yerde hikmet, kolektif tefekkürün en yüksek eseridir.

Toplumların medeniyetçe ilerlemelerinin en büyük amili, kavimler arasındaki münasebetlerdir. Bazen bunun tersi de olabilirdi; mesela Orta Çağ Avrupa'sında Hıristiyan vaizlerin ekserisi paganizm itikadı ile bağlı olan ilim ve sanatları da mekruh görüyorlardı. Kısa bir zaman sonra kıyamet olacağına, yani dünyanın sonu geleceğine inanan 10.yüzyıl Hıristiyanları için devlet işlerine, maddi ve fikri medeniyetin terakkisine kıymet vermeye hiçbir sebep yoktur. Bu düşüncenin bir dönem sonra İslâm dünyasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Toplum içerisinde özellikle sufilerin ve elitler düzeyinde merkezîyetçi devlet erkânının etkisindeki ulemanın, İslâm kaynaklarında sınırları belirlenmemiş *ahir zaman* kavramı ve kıyametin çok yakın olduğu düşüncesinin sürekli işlemleri, İslâm dünyasında yukarıda anlatıldığı dönemki elde ettiği başarıların durmasında etkili olduğu düşünülebilir. Sufi ve tarikatların, bu dünyanın faniliği ve esas kıyametten sonraki ebedi hayatın daha önemli olduğunu ısrarla vurgulamaları, Müslümanları dünyevi ilim ve teknolojiye yeterli önemi vermemelerinde etkili olmuş gibi görünüyor.

Çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımlarında ve kültürlerin yayılmalarında tercüme faaliyetleri her zaman olumlu bir rol oynamış, özellikle kültür, bilim ve felsefeyi oluşturan entelektüel diliminde verimli sonuçlar sağlamıştır. İslâmiyet'in kısa süre içerisinde yayılıp Arabistan sınırları dışına taşması, Müslümanların farklı inanç ve kültür çevreleriyle yüz yüze gelmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu gelişmeler, gerek İslâm toplumunun fikri bütünlüğünün korunması gerek İslâm'ın diğer inanç sistemleri ile kültürlerle olan üstünlüğünün ortaya konulması için ilmi gelişmelerin takip edilmesi ve dini inanç ve ilkelerinin sağlam temeller üzerine bina edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. İslâm'a yönelik saldırılara karşılık verilmesi amacıyla, kelam ilmi geliştirilmiş, bir İslâm felsefesinin varlığına ihtiyaç duyulmuştur. Halifelerin kurduğu tercüme büroları ve akademileri, Yunan felsefesine karşı duyulan özel bir ilgiden ziyade İslâm'ı düalist zendeka mirasından kurtarmanın en avantajlı yolu olarak görmüş olmalarıyla izah edilebilir.⁵⁹⁷ Müslümanlar, daha eski ve daha kültürlü milletlerin mirasçısı oldular. Emeviler, Roma ve eski Yunan, Abbasiler ise İran ve Hind kültür ve medeniyetinden alıntılar yapmak zorunda kaldılar. Bir yandan yeni karşılaşılan Helen, İran, Hint ve diğer yabancı kültürlerle karşı uyanan doğal ilgi ve merakın giderilmesi, diğer yandan İslâm'ın bunlardan üstün olduğu fikrinin ve ayrıca siyasi egemenliğin pekiştirilmesi bakımından bu kültürlerin son derece iyi

⁵⁹⁶ Bkz. H.Z.Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.167-168.

⁵⁹⁷ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 86.

bilinmesi zarureti ortaya çıkmış, bu kültürlerle ait eserlerin Arapçaya aktarılması da bunu sağlayacak en kolay yol olarak görülmüştür.

Başka dillerden Arapçaya tercüme işi Emevi devrinde başlamıştı. Bu faaliyetin ilk örneği olarak kaynaklarda zikredilen olay, Emevi prenslerinden Halid b. Yezid (ö.704) Grekçe ve Koptça'dan tıp, astronomi ve kimyaya dair bazı eserleri İskenderiyeli rahiplere tercüme ettirmesidir.⁵⁹⁸ Aslında daha önce Emevi halifesi Mervan b. Hakem (685), daha sonra da Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde çeşitli tercümelerin yapıldığı bilinmekte ise de bunlar toplumun ihtiyaçları dikkate alınarak yapılan ve tıp kitaplarıyla sınırlı kalan girişimlerdir. İlk Yunan tercümanları bizzat Süryani, Nasturiler ve Yahudiler idi. Emeviler devinde tercümeler az ve bireysel idi, Abbasiler devrinde ise bu faaliyet teşkilatlandırıldı ve resmen teşvik edildi. Bağdad'ta başlayan tercüme hareketinde birinci safha, İran kökenli ve eski bir Zerdüş't olan İbn Mukaffa ve Mansur döneminde Mukaffa'nın oğlu ile başlar. Bu dönem Abbasilerin iktidara gelişinden Memun'un cülusuna kadar ki devre olup, bu aşamada tercümeler daha çok Farsça ve Hintçeden yapılmıştır. *Kelile ve Dimne*'yi tercüme den *Abdullah b. Mukaffa* daha çok Emevi devrinde yaşamış, Abbasiler zamanında da Farsça birçok eserin tercümesini yapmıştır.⁵⁹⁹

İslâmi rivayetlere göre Ziyad b. Salih tarafından 751 yılında Talas savaşında esir edilen Çin sanatkârlardan Semerkantlılar kâğıt yapmasını öğrendiler. Daha önce kâğıdı paçavralardan oluşturuyorlardı. Onuncu yüzyılın sonlarında Semerkant kâğıdı İslâm ülkelerinde papirus ile parşömenin yerini tamamen almış bulunuyordu. Harun Reşit (786-809) zamanında kâğıt Irak'ta imal ediliyordu.⁶⁰⁰ Avrupalılar kâğıdı Suriye, Mısır ve Endülüs'te kullanan Müslümanlardan öğrenmişlerdi. Bağdad'da yazıcılar, tercüme faaliyetlerine hız verip bilgileri yazıya geçirerek yenilikçilik alanında büyük bir ivme kazandılar ve insanı merkeze alan İslâm medeniyetinin bu hızlı gelişimine en önemli katkıyı yaptılar. Kâğıdın Bağdat'ta imalatı ile batının kültürel tarihinde ilk kez kitapların çoğaltılabilmesi için ucuz ve kolay bir yol açılmıştı. Bundan sonra Müslümanlar tarafından dağınık ve münferit yapılan tercüme faaliyetleri bu müessese altında toplanarak hızlı ve sistemli bir şekilde yürütülmüş, tercüme işlerinde çalışanlara en yüksek maaş verilmişti.⁶⁰¹

Mezopotamya, Suriye ve Mısır'ın fethedilmesinden sonra hiç şüphesiz eski Yunan kültür mirası devralınmıştır. Müslümanların hayatında görülen dış tesirler arasında en etkili olanı da Helenizm olmuştur. Harran (Urfa), Antakya,

⁵⁹⁸ İbnü'n-Nedim, *el-fihrist*, Kahire 1348, s.340.

⁵⁹⁹ İbn Mukaffa, eski edebiyatlardan tercümeler yoluyla Arap edebiyatının önünü açan ilk kişidir ve Abbasi emirlerinin hizmetinde bir divan kâtibiydi. Tercüme ettiği şeylerin hepsi Sasani devletinin kraliyet saray adabına aitti. Sapkın görüşlerinden dolayı idam edilmiştir (756) bkz. Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine*, s. 80, 253; Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 102.

⁶⁰⁰ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 255; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 122, 184.

⁶⁰¹ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 478; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 122.

İskenderiye, doğu ve batı felsefelerinin buluşup birleştiği yerlerdi. Rumların ülkesine yapılan muhtelif gazalar, Anadolu şehirlerindeki eski Yunan yazma eserlerinin ele geçirilip İslâm ülkelerine getirilmesiyle sonuçlanıyordu. Aristo'nun akıl ile din arasında gerçek bir farkın bulunmadığına dair fikirleri, halifelerin rüyalarını süslüyordu.⁶⁰² Halife Hişam, antik imparatorluklarda uygulanan yönetim metotlarına ilgi göstermiş ve bürokratlar bu konuda ona faydalı olabilecek kitapları tercüme ediyorlardı. Onun önde gelen tercümanı Mevla Salim, Aristo'nun İskender'e yazdığı düşünülen mektupları tercüme etmişti.⁶⁰³

Halife Mansur (754-775) dönemine gelindiğinde tercüme faaliyetlerine hız verilirken, çerçevenin genişletildiğini görmekteyiz. Bu gelişmede Mansur'un dini ilimler ve edebiyat dışında mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi akıl ve tecrübeye dayalı ilimlere karşı duyduğu özel ilgi önemli bir faktör olmalıdır. Bağdad şehrinin tesisi üzerinden bir asır geçmeden İran ve Hint menşeli ilmi eserlerin olduğu kadar aynı şekilde Aristo'nun başta gelen felsefi eserlerinin ve en önemlisi Yeni Eflatuncu yorumculara ait kitapların ve nihayet Galen'in ve Hippocrates'in tıp ve diğer alanındaki yazılarının çoğu Arap diline tercüme edilmiştir. Tercüme faaliyetlerinde Yunancadan Arapçaya aktarılan eserlerin çoğunluğunun, tercümenin ilk dönemindeki özellikle de, Aristo'nun *Organon*'un tercümeleri gibi, felsefe adı altında yapılan örnekler oluşturmuştur.⁶⁰⁴

İslâm tarihinde fikir ve düşünce alanında, bu arada dini ilimlerde en önemli ve ciddi uyanış (Rönesans) hareketine Abbasiler zamanında ve özellikle Halife Mehdi ve Harun Reşit dönemlerinde sahne olmuştur. Bu dönemde tercüme edilen çok sayıda eser için sarayda *Hizanetü'l-hikme* denilen özel bir bölüm tahsis edilmişti. Mehdi (775-785) döneminde bir takım zındık ve ilhat hareketlerinin baş göstermesi yüzünden gerektiği gibi yürütülemeyen bu önemli faaliyet, Harun Reşid'in halifeliği boyunca sürmüş, bu arada bazı telif eserler de vücuda getirilmiştir. Artarak devam eden verimli çalışmaların ürünü olan eserlerin sağlanması üzerine sürekli genişletilen Hizanetü'l-hikme, nihayet halife Memun döneminde bağımsız bir kurum halini alarak bir tercüme müessesesinden çok, adeta bir ilimler akademisi hüviyetini kazanmış ve bu tarihten itibaren *Beytü'l-hikme* (akademi) adıyla anılmaya başlanmıştır (830). Bağdad'ta kütüphane, akademi ve bir tercüme bürosundan meydana gelen meşhur *Beyrû'l-Hikme* (hikmet evi) ile bu kurum, Milattan önceki asırlarda kurulmuş olan İskenderiye Müzesinden sonra birçok bakımdan en önemli öğretim yuvasını teşkil etmiştir. Bu merkeze kitap temin etmek üzere büyük harcamalar yapılarak o devrin

⁶⁰² P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 477.

⁶⁰³ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 79.

⁶⁰⁴ Aynı şekilde 19.yy.ın ikinci yarısından itibaren Osmanlıların (Mısır dâhil) esas itibarıyla Fransızca ve İngilizceden yaptığı tercüme faaliyetleriyle bir Osmanlı modernleşmesi yaşanmıştır. P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 472; B.Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 184; A.Kayacık, *Bağdad Okulu*, s. 24..

değişik ilim ve kültür merkezlerine özel heyetler gönderilmesi yanında, hükümdarlar seviyesinde yazışmaların yapıldığı da kaynaklarda belirtilmektedir. Halife Mansur, İstanbul'a elçilik heyetleri göndererek, eski Yunan el yazması eserlerinin tercümelerinin yapılarak İslâm dünyasına kazandırılması için Bizans imparatorlarına müracaat etmiş, riyaziyeeye ait el yazmaları gönderilmesini istemiştir. 9.yüzyılda Yunancadan Arap ve Süryani dillerine tercüme yapanların en büyüklerinden biri olan Hıristiyan-Arap Huneyn ibn İshak, iki yıl kadar Bizans'ta kalmış, orada Yunan dil ve edebiyatını öğrenmiş ve el yazmaları getirmiştir.⁶⁰⁵

Yalnızca bir kütüphaneden ibaret olmayan Beytü'l-hikme'de kitapların muhafaza edildiği hücrelerden başka müellif, mütercim, kâtip, müstensih ve mücellitler için özel odalar ile bir okuma salonu bulunmaktaydı. Bu önemli kurumu bizzat gören İbn Nedim'e göre Grekçeden önce Süryaniceye sonra Arapçaya veya doğrudan Arapçaya tercüme yapanların sayısı 47 idi. Ayrıca 16 kişi, Farsçadan, üç kişi Sanskritçe'den bir kişi de Nabati dilinden tercümelemeler yapmaktaydı⁶⁰⁶.

Hıristiyan Araplardan Yakubi yazarlar, Aristo'nun eserlerini Arapçaya tercüme ederken (Aristo'nun yüz kadar eserinin tercüme edildiğinden bahsedilir), Neo-Platonik düşünce ve nazariyeler ile Mistisizmin İslâm dünyasına sokulmasında başta gelen bir tesir icra etmişlerdir. Bütün bu gelişmeler yaşanırken Avrupa, eski Yunan düşünce ve ilminden habersiz olduğu bir çağı yaşıyordu.

Bütün bu çalışmalar için yapılan harcamalar ve sarf edilen emekler, kısa sürede netice vermiş ve Müslümanlar arasından büyük bilgin, kâşif ve mucitler ile kadrosunda yer alan Kindî başta olmak üzere Farabî gibi önemli filozoflar yetişmiştir. Tercümelerin en yüksek düzeye yükseldiği bu dönemde faaliyetler esas itibarıyla Bağdad'ta kurulan akademide toplanmıştır.⁶⁰⁷ İslâm dünyasında ilim ve kültürün gelişimi açısından büyük gelişmelerin yaşanmasına sebep olan, adına İslâm Rönesansı da denilen bu tercüme hareketi Bağdad mantık okulu denilen sürecin başlangıcı olmuştur.⁶⁰⁸ Bağdad okulunun bir ürünü denilebilen Farabî, tercüme ve şerh alanında yaptıklarıyla Türk dünyasının gelmiş geçmiş en büyük filozofu ve mantıkçısı olmuş ve bunun sonucunda *Muallim-i Sani* lakabını almaya hak kazanmıştır. Felsefenin İslâm dünyasındaki gelişiminin temellerini oluşturması bakımından tercüme hareketi ve Bağdad okulu, "yabancı ilimler" denilen Yunan bilim ve kültürüyle karşılaşmanın zirve noktasını oluşturur.

Yaklaşık olarak 750-850 yıllarını kapsayan tercüme devrinden sonra telif devri başlamıştır ki Müslümanlar, sadece İran'ın eski ilim ve irfanı ile Greklerin

⁶⁰⁵ W.Barthold-F.Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Akçağ yay., Ankara 2004, s. 42.

⁶⁰⁶ İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 340-342

⁶⁰⁷ Ahmet Kayacık, *Bağdad Okulu*, s. 25.

⁶⁰⁸ Ahmet Kayacık, *Bağdad Okulu*, s. 26.

klasik kültür ve bilgilerini benimseyip kendi içlerine almakla yetinmemişler, aynı zamanda her ikisini de kendilerine has ihtiyaç ve düşünce tarzlarına uydurmasını da bilmişlerdir. Hukuk, ilahiyat, felsefe ve dil alanında Müslümanlar orijinal düşünce ve araştırma tarzları tutturmuşlardır. Asırlar boyu kendi telakkileri icabı onların içinde hiçbir şekilde ve derecede değişiklik yapmadıkları tercüme, bu defa Müslümanların kaleme aldığı yeni birçok orijinal telif eserlerle birlikte Avrupa ülkelerine, Suriye, İspanya ve Sicilya yoluyla ve Haçlı seferleri sayesinde tercüme edilip nakledilmişler ve bunlar Orta Çağ Avrupa düşüncesini tamamen kaplayan ilmi çalışmaların temelini teşkil etmiştir.

Beytül-hikme'nin diğer bir benzerinin de 11.yüzyıl başlarında devletlerini güçlendirmek ve bu arada Abbasilere karşı hilafeti temsil etme hak ve yetkisinin kendilerinde olduğu iddiasını yaymak amacıyla Fatimiler tarafından *Darü'l-hikme* adıyla Kahire'de kurulduğunu görüyoruz. 1004 yılında Hakim-biemrillah'ın saray civarında kurduğu bu merkez, aralarında hat, cilt ve tezhip bakımından sanat değeri yüksek nadir eserlerin yanı sıra onsekiz bini antikçağ ilim, felsefe ve kültürüne ait bir milyon altıyüz bin kitabın da yer aldığı büyük bir kütüphane ile toplantı salonları ve çalışma odalarından oluşmaktaydı. En son Selahaddin Eyyubi'nin Mısır'ı ele geçirerek Fatimilere son vermesine kadar faaliyetini sürdüren *Darü'l-hikme*'deki kitaplar, 1171 yılında çeşitli kütüphanelere dağıtılarak yerine bir medrese kurulmuştur.⁶⁰⁹ Beşyüz yılı aşkın bir süre boyunca feyizli bir kaynak olma işlevini koruyan bu önemli ilim ve kültür merkezi, Moğol istilasına kadar önemini korumuştur.

Kısa bir süre sonra çoğunlukla Türkistan bölgesinden bir Müslüman yazarlar nesli ortaya çıktı. İlk planda bahsedilmesi gerekenler tabip Razi, tabib ve filozof İbn Sina, Farabî ve hepsinden daha önemlisi fen, felsefe ve sosyal bilimlerde, Orta Çağ İslâm dünyasının engin ve orijinal bir âlimi el-Biruni'dir. Felsefede Grek fikirlerinin etkisi büyüktür. Memun devrinde Aristo'nun eserlerinin tercüme, bütünü felsefeyi ve İslâm'ın teolojik anlayışını etkiledi ve bunun sonunda uzun müddet aralarında Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların eserlerine etki etti.⁶¹⁰ Hıristiyanların kâfir saydığı Aristo ve Eflatun'a Müslümanlar kucak açarak eserlerini tercüme etmişler, Aristo ve Eflatun felsefesi, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi büyük filozoflar sayesinde tekrar Avrupa'ya tanıtılmış ve Rönesans devrimine zemin hazırlamışlardı. Doğu İslâm dünyasında Arapçaya çevrilen eserlerin Endülüs'e ulaştırılması, antik ilim ve felsefenin orada da tanınmasını sağlamıştır. Endülüs Emevilerince III.Abdurrahman zamanında kurulan Kurtuba Medresesi, Ezher ve Nizamiye'den daha önce kurulmuş devrinin en gözde medresesi durumundaydı. Bu dönemde kaynaklarda yer alan önemli bir husus da Kurtuba'da 70'e yakın kütüphanenin kurulmuş olmasıdır. Bu dönemde felsefe açısından önemli bir gelişme de doğuya

⁶⁰⁹ M.Kaya, "Darülhikme", *TDVİA*, VIII, 537-38.

⁶¹⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 185.

seyahat ederek Harran'a kadar giden ve orada matematik, geometri ve tıp tahsili yapanlar tarafından *İhvanü's-safa* risalelerinin Endülüs'e ulaştırılmasıdır.⁶¹¹ İslâm dünyasının doğu ile batısı (Endülüs, Mağrib) arasındaki ilim ve kültür alış veriş çok hareketliydi ve bu gelişme, İbn Rüşd, İbn Arabî gibi Endülüs'te doğup büyüyen ve Türk düşünce tarihini etkileyen şahsiyetleri yetiştirmiştir.

Farabî ve İbn Sina, İslâm kültürünün Batı'ya geçişinde önemli rol oynadılar. Orta Çağ Hıristiyan dünyasının eski Yunan felsefesi ile ciddi teması, Müslüman filozofların eserleri sayesinde olmuştur. Arapçaya çevrilen ve üzerlerinde çeşitli şerhler yazılan Aristo külliyatı, Batı dünyasının düşünce tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Yine biliyoruz ki Skolastik dönemde Aristo ile ilgili ciddi incelemeler İbn Sina'nın şerhlerini kullanan Büyük Albert (1206-1280) ile başlamıştır. Gerek Albert, gerek onun tanınmış öğrencisi Aquinolu Aziz Thomas, Farabî'nin özellikle de İbn Sina'nın büyük ölçüde benimsedikleri bir tür Aristoculuğa sadık kalmıştır.⁶¹² Farabî'nin teizmle ilgili görüşleri, zaman zaman blok halinde iktibas edilmiştir. Bu, özellikle Latin skolasizminin babası durumunda olan Thomas Aquinas için söz konusudur. Söz konusu İslâmi etkiden önce Hıristiyan ilahiyatında Tanrı'nın sıfatları hakkında konuşmak pek bilinmezdi.

Yunan ve İslâm felsefesi ile ilmi literatürü hakkında sağlam bir bilgi ve kültüre sahip olup bunun yanında Hint dini ve felsefesi hakkında birinci elden bilgi sahibi olan ilk Türk düşünürü Biruni'dir (973-1048). O, bu sayede farklı kültürler arasında yararlı karşılaştırmalar yapabilmektedir. Onun bu fikri çabasından bugün bile birçok kültür tarihçisi yararlanmaktadır. Onun, *el-Asaru'l-Bakiye* ve *Kitab ma li'l-Hind* adlı eserleri önemlidir. O, baştaki eserinde, insanın iyi bir bilgin olması için her türlü ön yargı ve bencil yaklaşımlardan sıyrılması gerektiğini bildirmiştir. Biruni, “gerçeği araştıran bir insanla bir geleneğe körü körüne uyan insan arasında elbette büyük bir fark vardır.” derken İbn Sina da Aristo'yu körü körüne taklit edenleri eleştirmiştir. Biruni, bilimden dine, dinden felsefeye kadar uzanan çeşitli bilgi formlarını kendi fikir dünyasında uyumlu bir birliğe kavuşturan örnek bir düşünürdür. O, farklı ırk ve kültürler arasında faydalı bağların kurulmasında anahtar görevi gören çok yönlü bir kişidir. Onun bilimsel anlayışa yapmış olduğu katkılardan dolayı 11.yüzyılın birinci yarısına “Biruni asrı” diyen batılı bilginler vardır.⁶¹³

Farabî gibi Biruni de “mütercimlerin işledikleri cinayet”ten yakınmaktadır. Biruni'nin temel ilkesi şudur: Kendi aleyhine de olsa gerçeği aramaktan geri durma, hakikat hangi kaynaktan gelirse gelsin kabul edilmelidir. Hintliler ile Müslümanlar arasında geçen sürekli savaşlara rağmen Biruni, Hindistan konusundaki eserini yazarken tarafsız kalmasını başarmıştır. O, söz konusu

⁶¹¹ Kadı Said el-Endelusi, *Tabakatü'l-ümem*, Mısır, ts., 80-81

⁶¹² Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 23.

⁶¹³ Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s.25.

eserinde, duyduklarımız gördüklerimizden farklı olabilir demiştir. Elbette İslâmiyet, Gazneliler kanalıyla Hindistan'da yayılırken Biruni'nin eser ve yaklaşımlarının, özellikle ilmi ve fikri açıdan, büyük hizmetleri olmuştur.

Tercüme hareketlerinin kültür ve düşünce tarihimizde, Biruni'de olduğu gibi, felsefede Farabî ve İbn Sina, tefsirde Zemahşeri, hadiste Buhari, kelamda Maturidi (ki bu düşünürlerin hepsi Türk asıllıdır) bütün bunların kelami ve siyasi çekişmelerin yer aldığı büyük merkezlerden uzak bölgelerde doğup büyümüş olmalarına rağmen, önemli şahsiyetlerin yetişmesine vesile olduğunu görüyoruz. Abbasiler devrinde tercüme faaliyetleriyle İslâm tefekkürüne adamakıllı tesir etmeye başlamış olan Yunan felsefesine karşı nakli, yani Kur'an ve hadisi akla tatbiki ve böylece nakle uydurulan akıl yoluyla Müslümanlığı felsefe karşısında korumaya çalışan kelam ilmi ve metafizik, bunları tenkit ve taklit ederek gelişmiştir.⁶¹⁴ Bütün bunlardan başka İslâm dünyasında inanç ve ibadette bu mezheplerden birine uymakla beraber düşünce bakımından büsbütün başka bir yol tutan iki grup daha belirdi. Bunlardan birincisi hikmet sahipleri-İslâm filozofları diğeri mutasavvıflardı. Bunlar doğrudan doğruya Hind-İran felsefesiyle karışmış olan hatta birçok Yunan filozofunun Mısır'da okumuş olmalarına nazaran Mısır felsefesinin de izlerini taşıyan Yunan felsefesini İslâmleştirmede ve birçok esaslarda "Yeni Eflatuncular"ın fikirlerini benimsemedeydiler. Türk tasavvufunu derinden etkileyen İbn Arabi, kendisinin, İbn Eflatun (Eflatun'un oğlu) olarak anılmasını isteyecek kadar bu fikirlerin etkisindeydi.⁶¹⁵

Bu şekilde Helen ve İran kültürlerinin her ikisinin ana çizgilerini içine almak suretiyle fiilen yaşanan İslâm, hiç şüphesiz çölün ruhunu teneffüs etmiş ve yarımada has özellikler taşıyan kendine has karakteristiklerinin çoğunu kaybetti ve fakat bunun bir sonucu olarak da Güney Avrupa'yı Orta ve Yakın Doğu ile bağlayan, bütünleştiren Orta Çağ'a has kültür birliği hareketinde önemli bir yer işgal etti. Bu kültür kökleri ve asılları en eski Mısır'a, Babil'e, Fenikelilere ve en eski Yahudilere kadar inen ve nihayet eski Yunan muhitinde toparlanıp tek bir gövde haline gelen ve o devirde Doğuya doğru Helenizm adı altında yönelmiş bütün halinde bir tek kültür ile beslenmiş ve hayatıyet kazanmıştı. Böylece bu aynı kültür akımının nasıl ve hangi şartlar altında Avrupa içlerine Endülüs ve Sicilya Müslümanları aracılığıyla yöneltilip aktarıldığını ve bu sayededir ki Avrupa'da Rönesans devrimini meydana çıkarmıştır. Bu arada Haçlılar, Batı Avrupa'nın bir köşesini Doğu İslâm dünyasının kalbine taşıdılar. Müslümanlardan birçok şey öğrenen Batı için bu ilişkiler oldukça kârlı olmasına rağmen Araplar üzerinde fazla etki bırakmamıştır.

Avrupa'da hümanizma yavaş yavaş etkili olmaya başladığında Hümanistler Latince'den sonra Roma kültürünün asıl kaynağına, Yunan kültürüne inme gereği

⁶¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İstanbul 1999, s. 14.

⁶¹⁵ İlhan Arsel, *Aydın ve "Aydın"*, s. 276.

duydular ve Yunanca tahsili ve Eski Yunan eserlerinin araştırılmasına başladılar. İşte bu noktadan itibaren Müslümanlara ihtiyaç hissettiler. Zira eski Yunan klasiklerinin çoğunu Araplar, -artık Avrupa'da Latince neyse İslâm dünyasının Arapça oydu- Arapçaya tercüme etmişlerdi. Orta Çağda Yunan ilmini ve felsefesini Avrupalılar Araplar aracılığıyla öğrenmişlerdi.

Kökenlerinin farklı olmasına rağmen Türk-İslâm medeniyeti daha önceki medeniyetlerin mekanik olarak sadece basit bir sentezi değil, fakat daha çok bu elemanların her sahada görülebilir bir şekilde İslâmi ve Arap potasında eritilerek yeni bir yorumla ortaya çıkarılan orijinal bir medeniyettir. Klasik devrin İslâm cemiyeti, Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştilikten kaynaklanan kehanet fikirleri, din, eskatoloji ve mistisizm, Sasani ve Bizans idari tatbikatları gibi farklı elemanları içine alan kompleks bir manzara arz ediyordu. En önemli etki muhtemelen Helenizmin, bilhassa ilim, felsefe, sanat, mimari ve belirli bir noktaya kadar edebiyat üzerinde oldu. Bu Helenistik etki o kadar derin oldu ki Helenistik mirasın Hıristiyan Grek ve Latin âlemi yanında İslâm, üçüncü varisi olarak kabul edildi.⁶¹⁶

2. Eflatun (Platon) ve Yeni Eflatunculuk (Neo-Platonism)

Plotinus tarafından kurulan Platonist okulunca devam ettirilen Yeni Eflatunculuk, geleneksel Yunan felsefesi filozofisinin devamıdır. Müslümanlarca *Şeyh el-Yunani* olarak adlandırılan Plotinus'un kurduğu sistem, öğrencileri tarafından daha da geliştirildi. Müslümanların Yeni Eflatunculukla tanışıp bazı fikirlerini benimsemeleri, 9.yüzyılda giriştikleri Yunan klasiklerini çevirme faaliyeti ile yoğunlaşmıştı. İslâm felsefesinin kurucusu Kindî, Yeni Eflatunculuktan büyük ölçüde etkilenmişti. Doğuş halindeki İslâm uygarlığını, tam gelişmesine, Yeni Eflatunculuktan etkilenen büyük Türk filozoflar Farabî ve İbn Sina'nın eserlerinde ulaşmıştır. Yeni Eflatunculuk denilen hareket İshrakîlikle benzeşmektedir. İbn Sina ve İbn Rüşd vasıtasıyla ki Eflatunculuk ve Aristotelizm Latin muhitlere geçmiş ve Orta Çağ Avrupa skolastizmi üzerinde kesin ve açık bir tesir icra etmiştir.⁶¹⁷

Yeni Eflatunculuk (Neo-Platonism) genel adı altında felsefe tarihinde meşhur olan ve 12.yüzyıla kadar devam eden bu büyük hareket esas bakımından Eflatun'un akidesinden kaynaklanmıştır. Bu hareket İskenderiye'de doğmuştur. İskenderiye o sıralarda çeşitli felsefelerin ve dinlerin bulunduğu bir yerd. Bir taraftan Eflatun ve Pisagor öğrencileri diğer yandan Kitab-ı Mukaddes'i şerh ederek yahut Yunan felsefesini Yahudilikle uzlaştırmaya çalışan muhtelif Yahudi mezhepleri, bir taraftan Zerdüştiler ile alakalı olduklarını söyleyen Gnostikler, bir taraftan Yunan felsefesine karşı gelen Hıristiyanlık hep orada toplanmıştı. Bütün bu akidelerin kaynaşmasından zor bir ruh hali meydana geldi ki tenkidi bir

⁶¹⁶ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 182.

⁶¹⁷ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 486.

şüphecilik ve hurafelere inanmak sade-dilliği onda hüküm sürüyordu. Sonra adetleri bütün bunlarda zahidane bir ters etki doğuruyordu. Yeni Eflatunculuğun şu üç karakteri, seçip toplama eğilimi, mistisizm ve kendiliğinden meydana gelme (Aseetisme), muhitin bu tesiriyle pekiyi izah edilebilir. Yeni Eflatunculuğu bir düşünce sistemi haline getiren Plotin (203-270), Tanrı-âlem ilişkisi konusunda geliştirdiği sudur teorisi, Türk-İslâm düşünce tarihinde de etkili olmuştur. Temelde yaratılışı kabul etmeyen, âlemin çeşitli varlıklar aracılığıyla tanrıdan çıktığını savunan *sudur teorisi*, İslâm düşüncesinde de etkili olmuştur. Farabî, Aristo sistemini çıkış noktası olarak almış, ancak İslâm inancına aykırı olan yönlerde Plotinci görüşler yardımıyla uzlaştırma yolunu tercih etmiştir. Ehl-i sünnet kelimacıları ise, Allah'ın birliğini, irade sahibi bir yaratıcı olduğunu reddettiği gerekçesiyle filozoflar tarafından ileri sürülen sudur teorisini eleştirmişlerdir. Gazali, sudur teorisini eleştirmekle birlikte, Farabî ve İbn Sina, Aristo'nun âlemin ezeliyeti yönündeki görüşlerinin etkisiyle Yeni Eflatuncu sudur teorisinden de faydalanarak zat ve zaman bakımından olmak üzere iki türlü ezeliyet fikri benimsediler. Buna göre Tanrı, zat ve mertebe bakımından ezeldir, bütün varlıkların illeti ve varlıklardan öncedir. Fakat Tanrı ezeli bir sebeptir ve bundan dolayı eserlerinin de ezeli olması gerekir. Bu da âlemin bir eser olarak zaman bakımından ezeli olduğu sonucunu doğurur.⁶¹⁸ Plotin felsefesinde Tanrı, mutlak ve değişmez bir birlik olup, çokluk ve değişme ancak tanrının etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Tanrıyı tam anlamıyla bilmek ve sözcüklerle açıklamak mümkün değildir. Plotin, Tanrı'yı sınırlandıracağı gerekçesiyle ona sıfat atfetmekten kaçınmak gerektiği, onun her şey olduğu ve her şeyi meydana getirdiği, ancak düşüncelerimizin hiçbir olmadığı ve kendisinin hiçbir şey tarafından meydana getirilmediği kanaatindedir.⁶¹⁹ Başka Yunan filozoflarının görüşleri de Hıristiyan mistisizmini ve Yeni Eflatunculuğu etkilemiştir. Din ile felsefenin iç içe girmesiyle oluşan Yeni Eflatunculuk, Aristo ve Stoa okulundan etkiler taşımakla birlikte genel olarak Eflatun'un felsefesi üzerinde kurulmuştur.

Plotin'in ilk ve bir olarak tanımladığı Tanrı, en mükemmel varlık olup, âlem bu üstün kuvvetin bizzat kendisinden, onun iyiliği ve mükemmelliği nedeniyle zorunlu olarak taşımış, yani sudur etmiştir. Söz konusu sudur esnasında asli cevher olan tanrının mahiyetinden hiçbir şey eksilmemiş ve onda hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir. O'na göre Tanrı, ilahi dinlerde görüldüğü gibi, âlemi kendi iradesiyle yoktan var eden, Eflatun ve Aristo'da olduğu gibi, mevcut bulunan bir malzemeye sadece biçim kazandıran bir varlık değildi. Onun tanrısı her şeyin kendisinden sudur ettiği bir kaynaktır.⁶²⁰

⁶¹⁸ Musa Koçar, *Maturidi'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yay., İst. 2004, s. 65.

⁶¹⁹ Mehmet Bayraktar, *İslâm felsefesine Giriş*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1988, 61; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İst. 1991, 115.

⁶²⁰ Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1977, 130.

İsmailîler de tanrı-âlem ilişkisi konusunda Yeni Eflatunculuk ve Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefi akımlardan da etkilenmiştir. İsmailîlere göre tanrı, kadim külli akli icat edip onu ulvi ve süfli bütün varlıkların illeti yapmış ve onun vasıtasıyla külli nefsi yaratmıştır. Akıl *sabık* (ilk varlık), nefis ise *tali*'dir (ikinci varlık). Tanrı'ya herhangi bir sıfat nispet etmek mümkün değildir. Onlara göre ilk var edilen şey, tam ve mükemmel bir niteliğe sahip olan "ilk akıl" ve ondan sonra bu akıl sayesinde meydana getirilen "nefs"dir. Söz konusu nefsin akla olan nispeti, nutfenin, bu nutfeden meydana gelen varlığa; yumurtanın kuşa; çocuğun babasına olan nispeti gibidir.⁶²¹

Eski Yunan felsefesinin son faaliyet safhasını, eski âlim zihniyetiyle Orta Çağ zihniyeti arasında geçit safhasını teşkil eden bu felsefi meslek sonuçta tasavvufi bir mahiyet almıştır. Birçok oryantalistin görüşüne göre sufilik, Hind felsefesinden ayrılma bir filizdir. Ancak, Yeni Eflatunculuktan tekemmül etmiş gözüyle bakanlar da çoktur, Bu iki sistemin ameli bakımından (dinler farklı da olsa) ayniyeti, ikinci olarak mezhep olarak tasavvufun öncelikle Suriye'de yani Neo-Platonist fikirlerin enine boyuna yayılmış olduğu bir yerde meydana geldiği bilinmektedir. İslâm felsefesinin, Aristo'nun bu yeni Eflatuncu olan tefsircilerinden alınmış bulunma durumu da hesaba katılmalıdır.⁶²² Eflatun ve Aristo'yu Doğu mistisizmine has bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran Yeni Eflatuncu fikirler İslâm düşüncesinde sudur teorisi olarak bilinen modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslâm mistisizmi demek olan tasavvuf da özellikle Neo-Platonizmin tesir ve nüfuzu pek aşikârdır. İslâm dünyasına Eflatun adıyla geçmiş ve tasavvuf denilen Doğu filozofluğunun doğuşuna yol açmış olan Platon (m.ö. 427-347) Sokrates'in öğrencisi, savunucusu ve yayıcısı olmuş, beden ve kafa sağlamlığını bir arada yürütmüş, insanlığın bütün sorunları üstüne ilk kez aklın ışığını tutmuş, tartışma ve eleştirme yolunu açmış bütün din ve inançlara ipucu verecek kadar geniş bir düşünce alanı kurmuştur. İnsanlığın düşünce tarihinde Eflatun en baş köşelerden birinde oturmakta ve en yeni insanlık sorunlarına da ışık tutmaktadır.

Müslüman âlimler, antik çağın ilimlerini Süryanilerden önce İskenderiye'den almışlardır. İskenderiye okulu, felsefenin eski ocağı sayılmaktaydı. Bu okul, akli ilimlerin İslâm âlemine ilk defa nakledilmesi konusunda büyük bir rol oynamıştır. Aristocu Meşşâî geleneği burada devam etmiştir. İşte bu okul 642 yılında şehrin Müslümanlarca fethine kadar İskenderiye'de öğretilen Platonizme verilen addır.⁶²³ Dağılan Atina okulunun spekülâtif, mistik ve dinsel unsurları baskın olmuş ve bu okul paganizmin son kalesi olarak kalmıştır. Bunun bir nevi devamı sayılan İskenderiye'de ise, ilmi bilgiler ve metinlerin yansız tefsiri hüküm sürmüştür. İskenderiye okulunun felsefesinin genel karakteri, metafizik

⁶²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ter. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İst. 2005, 194.

⁶²² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 306.

⁶²³ Ahmet Kayacık, *Bağdad Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi, İst.2004, s. 10-11.

yönteminin basitlik konusuna yönelmesidir. Özellikle Yeni Eflatunculuğun *bir* olan *ilk* ile âlem arasındaki araçlardan çoklarını düşürmesi sonucu, azalan diğer araçlar değerlerini giderek kaybettiler. Yine insan düşüncesi ve insanın ahlaki yaşantısıyla güçlü bir bağla bağlantılı kılman zühd ilkesi de İskenderiye okulunda değerini yitiriyordu. Yeni Eflatunculuk, metafiziğe daha fazla önem vermiştir. Putperestlik ve Eflatunculuk birleşerek yeni bir felsefi bilgiyi yansıtmıştır. Eflatun ve Aristo'nun (m.ö.384-322) eserleri önce İskenderiye'de şerh edilmiştir. Eflatun felsefesi ile Hıristiyanlık burada uzlaştırılmıştır. Bu uzlaştırmada Astronomi, matematik, mantık, müzik vb. İskenderiye'de gelişen ilimlerden faydalanılmıştır.

Müslümanlara ulaşan İskenderiye felsefe okulu mensuplarının kitapları ve önceki felsefe kitaplarıyla ilgili açıklamaları ise, Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi arasında bir uzlaşma düşüncesi ile hem dine hem de felsefeye değer verme anlayışını getirdi. Fakat dine verilen değer felsefeye verileden fazla olması düşüncesini yerleştirdi.⁶²⁴ Bu anlamda İskenderiye okulunu 12.asrın sonuna doğru son bulan Yeni Eflatuncu okul olarak kabul edilmesi gerektiğini öne süren doğu bilimcileri de bulunmaktadır. Felsefeye verilen değer açısından her iki okul arasında fark yoktur. Yeni Eflatunculuğun uzlaşmacı özelliği İskenderiye okulunda da Yunan görüşleri ile Hıristiyanlığı uzlaştırma konusunda aynen kullanılmıştır.⁶²⁵

Mutasavvıflar tekvin meselesini, Plotin'in sudur ve tecelli nazariyesine hemen uygun olarak daha sarıh bir Yeni-Eflatunculuk rengi altında izah etmişlerdir. Beş âlem telakkisi bundan doğmuştur. Aynı yerlerde ayrı birer âlem olmayıp, aynı vücudun muhtelif safhalarını teşkil eden ve dereke dereke indikçe vahdet-i hakikiden eşit şekilde uzaklaşan bu beş âlem; gayb-ı mutlak, yani ayan-ı sabite âlemdir. İkincisi gayb-ı muzaf yani akıl ve ruhlar âlemdir. Üçüncüsü âlem-i misal ve melekut âlemdir ki buna berzah âlemi de denir. Dördüncüsü âlem-i şahadet, mülk âlemdir ki içinde hareket ettiğimiz dünyadır. Beşincisi, âlem-i insandır ki, hepsini kapsar. Çünkü insan küçük bir âlemdir. Sufilerin akidelerine göre de kâinat merkez noktası olan insanda özetlenmiştir. Bununla da yetinmeyen birtakım sufiler, asıl insanı büyük âlem ve kâinatı küçük âlem olarak nitelerler. İnsanın bu yüksek değeri, gönül sebebiyledir; çünkü Allahın sıfatları orada yansımıştır. Bu âlemler genellikle gayb âlemi ve görünen âlem olarak tasnif edilir. İşte Zat-ı ahadiyetten uzaklaştıkça letafetinden kaybetmek suretiyle gittikçe güç olan bu beşli fikri, gerçekte İskenderiye okuluna mahsus tecelli nazariyesinin İslâm'a tatbikinden ibarettir. Bunların *İlk akıl*, *Akl-ı kül* demeleri de Plotin'in tesiriyledir.⁶²⁶

⁶²⁴ Ahmet Kayacık, *a.g.e.*, s. 12.

⁶²⁵ A.Kayacık, *a.g.e.*, s. 13.

⁶²⁶ Köprülü, *İlk Mutaavvıflar*, s. 308.

Bizim mutasavvıfların hal (extase) dedikleri vecd ve istiğrak, Yeni Eflatunculukta çok önemli yer tutar. Plotin, âlimlerin görüşlerini benimsemekle beraber, onun üstüne sebepleri kor ve yine onun üstünde de hal'i kor; sebep kanunlarının bulmak kabiliyetinde olmadığı Vahdet-i Mutlak'ı ancak o bulur. Hal, tevhitir yani kesretin şuurun ortadan kalkması, çekilmesidir; ferdi ile hareketin vücut-u mutlakta ani temessüldür. Bu halde Allah'la birleşmiş olan ruh, artık beşeri cisimde bulunmaz. Bu sebeple hal, Plotin'in *ölmek yaşamaktır* sufi düsturuna göre bir başlangıçtır. Plotin'e göre aşk, insanı Tevhid'e götüren bir vasıta, ibadet de aşkın gayesine doğru şiddetli ve kati meyletmesinden ibarettir. Neo-Platonizm mesleğinde, sonraları ilham kuvvetini kaybettikçe yavaş yavaş ibadet, daha sonraları sufiyane ayinler, aşkın yerini tutmuş ve Plotin'in yüksek nazariyeleri, bazı filozoflarca zamanla bir hurafe haline gelmiştir. Bu bilgiler ışığında denilebilir ki Yeni Eflatuncuların hal telakkileriyle bizim sufilerinki arasında pek fark yoktur. İbn Arabî ve Cüneyd Bağdadi gibi sufiler hal kavramını benzer şekilde düşünmüşlerdir. Plotin'de olduğu gibi Mevlana ve Yunus'ta da aşk her şeye üstün geliyor ve her şeyden asıl maksat o oluyor. Son zamanlarda mutasavvıflar daha çok zühd ve riyazete önem verdikleri için tıpkı Neo-Platonistlerin son çöküntü devirlerinde olduğu gibi, aşkın önemi azalmıştır.⁶²⁷

İslâm mutasavvıflarının yaydıkları ahlak esasları da Yeni Eflatunculukla ilgili olduğu kabul edilmektedir. Bu ahlaki esaslara göre Hak bir Kemal-i Mutlak olduğundan yaratılan şey, nev ve mertebesinde mükemmeldir. Tesâdüfe tabi hiçbir şey olmayıp her şeyin, her hadisenin bir gaye-i illeti vardır. Âlemde mutlak şer yoktur, her şer asla kendi başına olmayıp mutlaka bir hayırla birlikte bulunur. Eşitsizlik, nizam ve intizamın şartıdır. Evet, şer tecrit olunup kendi başına kaldığı zaman şerdir, hayır değildir. Mesela çirkinlik çirkindir, güzel değildir; lakin her cüz güzel olsaydı küll güzel olamayacaktı. Plotin'in elem ve ölüm hakkındaki fikirleri de sufileri etilemiştir. Ölüm o kadar önemsiz bir şeydir ki, insanlar bayram günlerinde onu temaşa için toplanırlar. Bu bir nevi sahne oyunudur ki ciddi bir mahiyeti yoktur. Elem çeken veya ölen ruhumuz değil, maddi varlığımızdır. Hayatta sahîh olan yalnız vazifedir. Cihanı dolduran bu feryatlar, fîğanlar şerrin vücudunu değil, insanlığın korkaklığını ispat eder. Eflatun'un ahlakı, saflaşmış, şiddetli ve gaye bakımından kemal-i İlahiyi hedef alan bir ahlaktır. Eflatun'da ilim, bir fazilettir ki insanı yükseltir ve aşkı doğurur. Nihayet bütün bu ahlak meziyetlerinin üstünde, metafiziğin gayesi olduğu gibi ahlakın da gayesi olarak visal ila'llah, hal vardır. Neo-Platonist ahlak esaslarını sufi ahlakı ile karşılaştıracak olursak, onda bütün Yunan ahlak sistemlerinin tesirini görmekle beraber, yine İslâm geleneğine göre bir özelliği olduğunu da kolayca anlarız. Bilhassa içtimai ahlak esasları, ahlak-ı sufiyede ilk Platonculardan daha geniş ve insani ve daha kuvvetlidir.⁶²⁸

⁶²⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 313.

⁶²⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 305.

3. Bir Felsefe Disiplini Olarak Metafizik

Terimin bir felsefe disiplininin adı oluşunda, bu disiplinin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun *Metafizika* adlı eseri yönlendirici bir rol oynamıştır. Bu terim zamanla fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade etmiştir. Aristo bu eserinde araştırma alanını ilk felsefe, teoloji ve bazen de hikmet olarak adlandırmıştır. Bu terim, tercüme faaliyetleri sırasında Aristo'nun eserinin Arapçaya tercüme edilmiş haliyle İslam'ın klasik çağından itibaren bu anlamda kullanılır olmuştur.⁶²⁹

Ünlü idea'lar teorisiyle neredeyse özdeşleşen Eflatun metafiziği, fizikçi yaklaşımdan vazgeçip tümellere yönelme ve onlardaki eşyaya dair hakikati tahkik etme yöntemine dayanmaktadır. Öğrencisi Aristo metafiziğin merkezine varlık ve birlik kavramlarını yerleştirmiştir. Disiplininin konusunu var olması bakımından varlık şeklinde belirleyen filozof, tahlil ettiği bütün bir varlık zinciri içinde muharrik gök akılları ve kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici Tanrı teolojik varlık alanını oluşturmaktadır. Yeni Eflatunculuğun öncü ismi olan Plotin varlığı birlik kavramıyla neredeyse özdeşleştirerek her şeyi kendi birliğini birden türettiği ve bu yüzden varlıkta bir hiyerarşi oluştuğu için onun metafiziği mistik ve çileci bir niteliğe sahiptir. Yeni Eflatuncu metafizik daha sonra Orta Çağ felsefesine oldukça güçlü etkilerde bulunmuştur.⁶³⁰

Metafizika'nın Arapçaya tercüme edilmesi Müslümanları müstakil ve sistematik bir felsefe disiplini olarak metafizik ve onun terminolojisiyle tanıştırmıştır. İlk İslâm filozofu Kindi, Aristo'nun kullandığı terime uygun şekilde *Fi'l-Felsefeti'l-ula* adını verdiği kitabında metafiziğin bu adı alışıyla temel meselenin ilk gerçek ve ilk sebep yani Tanrı oluşu arasında paralellik görmüştür.⁶³¹ İlk kelamcılar bu kitabı İslam dünyasındaki en marjinal görüşleri kapsamaktadır. İhvanü's-safa ise metafiziğin araştırma alanını teoloji, akıl ve nefis gibi fizik ötesi varlıkların bilgisi, nebevi ve ahlaki yönleriyle siyaset metafiziği olarak belirlemektedir.

Gazali İslam filozoflarının metafizik anlayışına kökten bir eleştiri getirirken sırf akıl, mantık ve matematikle dini konuların izah edilemeyeceğini öne sürer. Gazali'yi takip eden Fahreddin Razi ise metafiziği kelim ilmi bünyesinde sistematik bir disiplin olarak kurmaya çalışmıştır. Razi, fizik ve metafiziğe ait meseleleri bir arada ele almak amacıyla genel ontolojik kavramların analizinden başlayarak cevher-araz meselesini incelemiş daha sonra da teolojiye yönelmiştir. Onun teoloji problemleri anlamındaki *el-Metalib-i aliye mine'l-ilmi'l-İlahi* adlı eserinin konusu da Allah'ın zatı ve sıfatları şeklinde belirlenmiştir.⁶³² Razi, Gazali'nin kelim anlayışını belli bir düzeye getirirken, Şerif Cürcani de bu yolda

⁶²⁹ İlhan Kutluer, "Metafizik", *TDVİA*, Cilt: 29, s. 399.

⁶³⁰ İlhan Kutluer, "Metafizik", s. 399.

⁶³¹ İlhan Kutluer, "Metafizik", C.29, s. 399.

⁶³² İlhan Kutluer, "Metafizik", s.400.

ilerlemiştir. Cürcani'ye göre bu ilmin konusu felsefî metafizik (ilm-i İlahi) gibi mutlak varlık olarak belirlenecekse bu durumda kelim ilminin İslâmî ilkelere, metafiziğin ise felsefî aklın ilkelerine dayandığı özellikle vurgulanmaktadır. İbn Haldun, mutlak varlığı konu edinen metafiziğin İslam dünyasındaki gelişimini aktarırken son dönem kelim ilminin gerek konusu gerekse problemleri itibarıyla metafizikle nasıl aynı disiplin haline geldiğini açıkça vurgulamaktadır.⁶³³

Doğrudan doğruya varlık problemini konu edinen metafizik ismine, Aristo ve önceki filozoflarda rastlanmaz. Aristo, bu kavramı; bilgelik (hikmet, sophia), felsefe, ilk felsefe, ilk ilim ve teoloji (ilahiyat) terimleriyle ifade etmiştir. Onun *ilk felsefe* adını verdiği eserinin daha sonra *metafizika* ismiyle anılır olmuştur. Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinden yola çıkan Farabî, metafiziği sistemleştirirken, daha çok Bağdad okulunun Yeni Eflatuncu yorumlarından yararlanır. Farabî ve onun en önde gelen takipçisi İbn Sina'nın felsefeye yaptıkları en önemli hizmet metafizik alanında olmuştur. Farabî, bu kavramlar fiziğe ilişkin olmayıp, fizikten daha üstündür bu yüzden ona, maba'de't-tabia (fizikten sonra, fizik ötesi) demek gerekir.⁶³⁴ Aynı konuda İbn Rüşd'ün "öğretimde önce fizik, sonra da metafizik okutulması gerektiği için bu ilme metafizik adı verilmiştir fikrine Taşköprülüzade de katılmıştır.⁶³⁵ İbn Sina, Kindî, İbn Rüşd vd. İslâm düşünürleri, Aristo'nun eserlerinden hareketle *metafizik* anlamında *maba'de't-tabia* (tabiatüstü) adı dışında, ilk felsefe, ilahi felsefe, *el-ilmü'l-hal* (tanrıbilim, teoloji), ilahiyat adlarını da vermişlerdir.

İslâm medeniyetinde bilimsel sürecin dünya görüşü aşaması, Kur'an'ın oluşturduğu âlem tasavvuru ile zihinleri şekillendirmiştir. Yunan medeniyetinde ise mitoloji ve tabiata bakış bu işlevi üstlenmiştir. Burada önemli olan husus, her iki medeniyette de oluşan dünya görüşlerinin bilgi edinme faaliyetlerini başlatabilecek nitelikte olmasıdır. Ancak bu süreç her iki dünyada farklı şekilde gerçekleşmiştir. Tabiatı ve evreni tanımaya çalışan Batı çok hızlı mesafe katederken, en basit örneği ile Avrupa, dünyanın yuvarlak olduğunu ispat ederken o zaman İslâm dünyasının en batılı devleti olan Osmanlılarda bu konu için Kur'an'a bakılıyordu. Bununla birlikte Kuran, İslâm ümmetine sınırlı ve geleneksel bir dünya görüşü ve varlık bilgisi sunmadı. Bilakis İslâm toplumları kendi kendilerini sınırladılar ve bunu yaparken de sünnet ve Kuran'ı mesnet yaptılar. Ayrıca İslam dünyası ile Batı arasındaki münasebetler sonucu karşılıklı etkileşimlerin oluştuğu ve sonuçta ortaya çıkan medeniyet seviyesinde her iki kesimin büyük katkıları bulunduğu da bir gerçektir.

⁶³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1146.

⁶³⁴ Farabî, *el-İbane an ğarazi Aristutalis fi Kitabi Mabadet* (el-Mecmu, Mısır 1907 içinde), s. 42.

⁶³⁵ İbn Rüşd, *Tefsir*, II, 714; Taşköprülüzade Ahmed, *Miftahu's-saade*, nşr. K.Bekri, Kahire 1968, I, 312.

3.1.Batı Düşüncesinde Metafizik

Âlemin varlığı konusunda ilk çağ filozoflarının, onun ezeli maddeden meydana geldiği, Tanrıdan sudur ettiği ya da yoktan yaratıldığı şeklinde üç temel görüşü benimsedikleri söylenebilir. Bilinen en eski felsefe okulunu oluşturan Miletli filozofların üzerinde durduğu en önemli konu, varlığın *ilkesi* (arkhe) sorunudur. Hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini savunan filozoflardan Thales'e göre (mö.625-545) varlığın menşei, ana maddesi *su* olup yine ona dönecektir. *Su*, tanrısal bir niteliğe sahip olup, canlı, ezeli ve ebedidir.⁶³⁶

Anaximenes'e (585-524) göre âlemin ana maddesi havadır. Sonsuz bir hava denizi olarak her şeyi kuşatan hava, maddi bir ilke olmakla birlikte aynı zamanda tanrıdır. Âlemdeki her şey havadan oluşmuştur. Örneğin su, toprak, ateş gibi asıllar, havanın sıkışıp gevşemesi sonucunda meydana gelmiştir.⁶³⁷

Pisagor'a (580-500) göre de âlemin ana maddesi soyut bir niteliğe sahip olan sayıdır. Bütün varlıkların ve sayıların sonsuz dizisi '*bir*'den çıkar. Pisagorculukta iki tür '*bir*' vardır. Bunlardan ilki, varlıklar serisinin çıktığı ve her zaman onları içeren kuşatan '*bir*', mutlak ve zıddı olmayan bir tanrıların tanrı olan '*bir*'dir. Mutlak bir, yani Tanrı ezeli ve ebedi olarak vardır. Diğeri ise türeyen sayılar dizisinde birinci olan, iki, üç gibi her çokluğa zıt olan, çoklukla sınırlanmış bir, *izafi bir*, yaratılmış gölgedir.⁶³⁸

Herakleitos'a (535-475) göre âlemin ana maddesi ve mahiyeti ateşti. Âlemdeki sürekli oluş, eşyanın zıtlara dönüşmesiyle meydana gelmektedir. Duyularla algılanan görünüş âlemi ve akıl yoluyla kavranabilen reel âlem olmak üzere iki tür âlem vardır. Âlemdeki bütün olayların meydana gelişindeki etkin olan güç logos'tur (akıl).⁶³⁹ Efesli filozofa göre evren devamlı akan bir süreç, değişmedir.

Empedokles'e (490-432) göre her şeyin temeli tek bir asıl değil, su, ateş, hava ve toprak olmak üzere dört unsur olup, bunlar ezeli ve ebedi bir niteliğe sahiptir. Âlem bu unsurların kendi aralarında birleşip ayrışmasıyla meydana gelmiştir. Başlangıçta dağınık olan söz konusu unsurlar sevgi prensibi ile birleşmiştir.⁶⁴⁰ Bu birleşme ve ayrışmayı sevgi ve nefret tayin etmektedir. Evrendeki bütün gelişme bu iki kuvvet arasındaki savaştan doğmuştur.

Demokritos (mö. 460-370) da evrenin ana maddesini bölünmeyen parçalanmayan manasına gelen atomlar olduğunu öne sürmüştür. Var olan değişmezdir, meydana gelmemiştir. Atomlardaki tek değişiklik hareketleridir yani yer değiştirmeleridir. Evrendeki oluşa kesin bir zorunluluk hâkimdir.

⁶³⁶ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998, s. 54; H.Öztürk, *Düşünce ve Uygurluk Tarihi*, s. 76.

⁶³⁷ Cavit Sunar, *Varlık hakkında Ana Düşünceler*, Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1977, 25-27.

⁶³⁸ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 79-80; H.Öztürk, *Düşünce ve Uygurluk Tarihi*, s. 77.

⁶³⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1974, 54-57.

⁶⁴⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst. 1991, 28-30.

Demokritos bu görüşünü ruhsal olayları açıklamakta da kullanır. Ona göre vücudumuzdaki ateş, atomların bir hareketidir. Bu hareketler durgun ölçülü iseler, insanı mutlu yaparlar. Onun için mutluluk insan ruhunun sükûnudur. Thales'ten Demokritos'a kadar ki felsefe başlıca iki problem üzerinde durmuştur. Bunlardan biri; ana madde problemi, varlığın özü, ilk sebebi nedir? İkincisi ise oluş problemi, tek tek cevherden değişen şeylerin çokluğu nasıl meydana geldiğidir.

Kimilerine göre de âlemin menşei, *belirlenimsiz cevher* idi. Daha sonra "varlık-çokluk"la olan ilişkisi yani "oluş" problemi üzerinde düşünen filozoflar, "var olan vardır ve düşünülebilir, var olmayan yoktur ve düşünülemez" diyerek değişmeyen, sabit kalan temel varlık ve ilke "bir" ve "bir olan"dan bahsederek *ilk ilke*'ye ilişkin olarak soyut bir varlıktan bahsetmiştir. Eflatun, *yok*'u gerçek bir varlık olarak anar. Aristo, varlığın üç ilkesi olduğunu kabul eder. Bu karşıtlığın Eflatun (mö.427-347) ile Aristo (mö.384-322) arasında ilk göze çarpan şekli, külli (tümel) ve cüz'i (tikel) ayrımıdır.

Eflatun, iki ayrı âlemin varlığı ilkesinden hareket eder. Bunlar gölgeler âlemi, duyularımızın bize bildirdiği görünür âlem. Diğeri ise idea'ler âlemi, akılla kavranan gerçek âlem. İdea'lar, düşünülebilen, akıl yoluyla kavranan gerçeklerdir. Eflatun'a göre filozof bu ideal amaca ulaşım diye övünmemelidir. Çünkü mutlak hakikat sadece Tanrı'ya mahsustur. Rasyonalizmden hareket eden Eflatun sonunda mistik bir anlayışa varır. Eflatun'a göre ruh, akılla kavranan idea'lardandır. Ruh ezeli ve ebedidir. Sürekli hareket halindedir.⁶⁴¹ Aristo'ya göre ise gerçekten var olan şu görmüş olduğumuz nesnelere. Âlemdeki varlıklar, dört sebebin bir araya gelip karşılıklı etkisiyle varlığa gelirler; madde-cevher, suret-şekil, fail sebep-sureti maddeye verendir ve amaç-suretin maddeye hangi amaçla verildiğini elirten sebeptir. Sebepler zinciri de *ilk muharrik* Tanrı'da son bulur. Yıldızlar ve gök ruhları aynı zamanda tanrılar olup, yaratıcının lütfu sayesinde ölmezlik niteliği kazanmışlardır. Aristo'ya göre de yıldızlar en yüksek zekâ ve en akıllı ruhlar olup evrenin tanrılarıdır. Onların yeryüzündeki hayatı belli amaçlara yönelten etkileri bulunmaktadır. Aristo'ya göre ay-üstü âlemi beşinci unsur olan esir'den oluşmaktadır. Bu sebeple onlarda değişme, bozulma olmaz ve onlar her türlü mükemmelliğe sahiptir. Ay-altı âlem ise oluşma ve bozulmanın meydana geldiği bir âlemdir. Bu bozuşmalar yeryüzündeki bitkiler, üremeler, ölümler, madenler ve bunlara benzer değişme ve başkalaşmalar hep ay-üstü âlemdeki varlıkların etkisiyle meydana gelir. Aristo'nun bu teorisinin Doğu ve Batı dünyasında göklerin kutsal sayılmasında ve *ilm-i nücum* adıyla bilinen ilmin gelişmesine önemli rol oynamış olmalıdır.⁶⁴² Eflatun ve Aristo'yu Doğu mistisizmine has bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran

⁶⁴¹ Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, s. 89-90.

⁶⁴² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İst. 1983, s. 151-152.

Yeni Eflatuncu fikirler, İslâm düşüncesinde sudur teorisi olarak bilinen açıklama modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Pre-sokratik filozofların üzerinde durdukları başlıca sorun olan “varlığın ilkesi” problemini daha sonra Aristo, bunun için özel bir disiplin bulunması gerektiğini bunun da ilk felsefe olduğu sonucuna varmıştır. İlk felsefenin iki temel konusu ve kavramı vardır. a) *Hareket etmeyen ezeli varlık*: Bu anlamda Tanrı konusunu da incelediğinden dolayı teoloji ile iç içe olan metafizik Aristo için felsefenin en yüksek ve değerli disiplinidir. b) *Varlık olarak varlık*: Mutlak anlamda varlık ile onun türlerini ele alan metafizik, bu yönüyle bir genel varlık teorisi olarak kendini göstermekte ve *ontoloji* olarak değerlendirilmektedir.⁶⁴³ Bu iki boyutlu metafizik anlayışı, İslâm filozoflarınca büyük ölçüde benimsenmiş ve bir gelenek halinde sürdürülmüştür.

Kısaca bazı Batılı filozoflar, yoktan bir şeyin meydana gelemeyeceği düşüncesinden hareketle âlemin meydana gelmesine esas teşkil edecek bir temel madde arayışı içinde olmuşlar ve söz konusu temel maddenin de ezeli bir nitelikte bulunduğunu söylemişlerdir. Görüldüğü gibi metafizik, tabiat ilimlerinin inceleyip açıklayamadığı ilke ve problemlerin ilmi olarak değerlendirilmiş, bu yüzden somut ilimleri aşan konularla uğraşmış olması yüzünden ilmi metotlara dayandırılmasının güçlüğü ortaya çıkmış ve bu durum gittikçe gözden düşmesine neden olmuştur⁶⁴⁴.

3.2. Türk-İslâm Düşüncesinde Metafizik

İslâm düşüncesinde metafizik, daha çok zaman ile maddenin ebediliğini savunan, Allah’ı ve ahireti inkâr edenler anlamına gelen dehriyye (materyalizm)⁶⁴⁵ ile mücadele için geliştirildiği görülmektedir. Dehriyye, “mutlak zaman” anlamına gelen ‘dehr’ kelimesinden türemiştir. Dehriyye’ye göre kâinat kadim olup, tabiat kanunlarına veya feleklerin dönüşüne göre idare edilir. Dehriyyun denilen maddeciler, tabiatçılar gibi bilginin esasının duyularda olduğunu öne sürdüler. Maddeci düşünürler İslam düşüncesinden az yer tutmuşlardı. Bunlar arasında en tanınmış İbn Ravendi’dir. Ravendi (910), Kindî, Farabi ve Eşarilerce zındıklıkla suçlanmıştır⁶⁴⁶.

İşte buna karşı İslâm felsefesi, âlemin ve zamanın hadis (yaratılmış) olduğunu savunan Arap filozof Kindî (ö.873) ile başladı. O, felsefe ile dini uzlaştırma

⁶⁴³ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İst. 1983, 207-208; Süleyman H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İst. 1980, s.30; Bkz. L.Levy-Bruhl, *Auguste Comte-Felsefesi ve Sosyolojisi*, çev. Z.F. Fındıkoğlu, İst. 1970.

⁶⁴⁴ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. T. Mengüşoğlu, İst. 1986, 31; H. Z. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. 1972, s. 123-25.

⁶⁴⁵ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ank. 1987, s. 45; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, KB Yay., Ank. 1988, 42-43.

⁶⁴⁶ H.Öztürk, *a.g.e.*, s. 110.

yönünde atılmış ilk önemli çabayı temsil etmektedir. Kindî'ye göre zaman, gerek geçmiş gerek gelecek bölümlerinde bilfiil sonsuz bir nitelikte olamaz. O, Aristo ve Eflatun'un görüşlerini bir araya getirerek Yeni Eflatuncu bir tarzda çalışmalarını sürdürmüştür. Felsefenin çeşitli alanlarında çok sayıda yazı kâleme almış olan Kindî, İslâm kültüründe bilimsel ve felsefi anlayışın güç kazanması için çalışmıştır. Felsefeyi “insan sanatlarının değer ve merteye bakımından en üstünü” olarak nitelendirip, “felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” şeklinde tarif ederken, “felsefenin en değerlisi ve merteye olarak en yücesi *ilk felsefe*dir; bununla her gerçeğin sebebi olan *ilk gerçek*'in bilgisini kastediyorum...” demek suretiyle metafiziğin aynı zamanda teolojiyi de içerdiğini vurgulamıştır.⁶⁴⁷

İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefi ekollerden Tabiiyyun (Naturalistler-Tabiatçılar) akımının kurucusu ve en baş temsilcisi olan Ebubekir Razi (ö.925), metafizikle ilgili *el-ilmü'l-ilahi* adlı eseri ve başkaları bulunmaktadır. Bunlar deney ve tümevarım metodunu kullanan İslâm'ın ilk empiristleridir. Bilginin sadece duyuya ve deneye dayandığını söylerler.⁶⁴⁸

Kindî, geride sistemli bir düşünce bırakmadı. Felsefe ancak iki büyük Türk düşünürü olan Farabî ve İbn Sina'nın elinde ciddi bir disiplin haline geldi. Felsefeyi “kendisinde hiçbir değişimin söz konusu olmadığı her şeyin etkin sebebi, hikmet, adalet ve cömertliği ile âleme düzen veren bir ve yüce yaratıcıyı bilme” hedefine yönelik bir disiplin, filozofu ise, gücü nispetinde bu bilgiyi elde ederek “yaratıcıya benzemeyi” amaçlayan kişi şeklinde tanımlayan Farabî için metafizik, gerek konusu, gerek ilke ve delilleri gerekse sağladığı yarar bakımından en üstün ilim ve en değerli felsefe disipliniydi.⁶⁴⁹

Kindî okuluna mensup bir düşünür olan Amirî de (ö.992) metafiziği, varlıkların nedenlerini araştıran ve özellikle en son gaye, ilk ve tek gerçek varlık olan Allah hakkında her türlü şüpheden arınmış kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan ve ilkesi salt akıl olan teorik bir ilim olarak görür. Amiri, metafizik bilgiden yoksun bir kimsenin filozof sayılamayacağı kanaatindedir. Ona göre aynı amaca yönelmiş olan metafizik ile din arasında herhangi bir çatışma ve zıtlık söz konusu değildir.⁶⁵⁰ Amirî, felsefe karşıtı tutumların temelinde birtakım siyasi entrikaların yanı sıra bazı dindar çevrelerin İslâm'ı anlamamış olmalarında görür. O, filozofların zındıklıkla suçlanmalarından nefret eder. Amiri'nin yaşadığı dönemde felsefeyi istismar ederek Sünni Müslümanlığı yıkmak isteyen Batınî-İsmaili hareketi giderek güçlendiği unutulmamalıdır. Nitekim Amiri'nin ölümünden yedi yıl sonra Sünni Samani devleti yıkılmış, Şii-Büveyhiler büyük

⁶⁴⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, İst. 2002, 139.

⁶⁴⁸ Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ankara 1987, s.109.

⁶⁴⁹ Farabî, *Risale fi faziletü'l-ulum ve's-sanat*, Haydarabad, 1948, s.1; a.mlf. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. M.Kaya, *Felsefe Arşivi*, İst. 1987, sy. 26, 190.

⁶⁵⁰ K. Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İst. 1992, s. 65.

güç kazanmıştı.⁶⁵¹ Çünkü İslâm öncesi İnan'da yaygın olan manişeyist düşüncenin bir devamı niteliğindeki Batınlılığın İslâm dünyasında ortaya çıktığı günden beri, felsefeyi istismar ederek manişeyist (din karşıtlığı) akideyi yaşatmak ve yaymak amacını gütmüştür. Bu gerçeklerden dolayı daha başlangıçtan itibaren Türk toplumunun felsefeye sıcak bakmayışı, gerek felsefe ve gerekse Müslüman Türk toplumu açısından bir talihsizliktir.

Doğrudan doğruya varlık problemini konu edinen metafizik, Farabî ve İbn Sina'nın nazari felsefesinin merkezini oluşturur. Onların sistemi, Aristo mantığına dayanan akılcı bir metafiziktir. Her ikisi de metafizik konusunda Aristo ve Eflatun'un görüşlerinden yola çıkar ama bu görüşleri asıl kaynağından çok Bağdad okulunun Yeni-Eflatuncu yorumlarından alır. Farabî, Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinden hareketle din ile felsefe, yani akıl ile vahiy arasında bir uzlaşmanın olduğunu göstermeye çalıştı. Farabî'nin metafiziğinde anahtar kavramlar bellidir: Mümkün varlık ve zorunlu varlık (vacibu'l-vücut); "Biz, bilfiil var olan şeylerle karşı karşıyayız." İşte İslâm felsefesi ve kelamının varlık kavramının tahlili bu önermeyi başlangıç noktası olarak seçmiştir. Farabî'ye göre gerçeğin zirvesinde olan Allah, vacibu'l-vücuttur; varoluşunu başka hiçbir şeye borçlu olmayan varlıktır. Ezeli ve ebedidir. Maddesi ve sureti yoktur, birdir, varlığı neyse özü odur. Allah'a en yakın yaratıklar maddeden sıyrılmış akıllardır. Bunlar arasında en önemli yeri olan akıl ise faal akıldır (etkin akıl). Bu yüzden etkin akıl, insanın yönelebileceği en son gayedir. Ancak bu sayede Allah'a yaklaşmak Peygamberle bütünleşmek mümkün olur. Farabi, bu görüşü ile vahdet-i vücut'a yaklaşıyor. O, ruh ve metafizik anlayışında tasavvufa bağlıdır. İbn Sina'da varlık nazariyesinde üç türlü varlık (vücut) vardır. Yalnız mümkün olan varlıklar; buna doğan, kaybolan her şey dâhildir. İkincisi, bizatihi mümkün olup harici bir illete zaruri olan veya ilk illet müstesna olmak üzere doğum ve ölüme tabi olmayan eşya ki felekler ve sudur yoluyla meydana gelen akıllar bu tür varlıklardır. Bunlar zati itibariyle mümkün ve kendi dışındaki bir sebebe nispetle zaruri olan varlıklardır. Üçüncüsü de kendiliğinden (vacib) zaruri olan varlık, yani ilk sebep veya Allah'tır.⁶⁵²

İbn Sina'ya göre felsefe gücü ölçüsünde insana *zorunlu varlık*'ın (Tanrı) ve bütünüyle varlığın bilgisini kazandırmak suretiyle insan ruhunun ve aklının olgunlaşıp yücelmesini sağlayan ve onu en son mutluluğa hazırlayan bir disiplindir.⁶⁵³ Farabî ve İbn Sina'nın metafizik alanında ulaştıkları sonuçlar, İslâm filozoflarının çok şey borçlu oldukları Aristo ve Platon'un felsefesinin aşına olmadıkları konulardı. Her ikisi için vücut teriminin metafizikle ifade ettiği anlam, Tanrı'nın geleceğe ait mümkünleri bilmesi, determinizm, ilahi sıfatların mantıksal statüsü vb. kelami ve felsefi konuları tartışmışlardır. Filozofların

⁶⁵¹ Mahmut Kaya, "Amiri Ebu'l-Hasan", *TDVİA*, III, 69-70.

⁶⁵² H.Z.Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.145; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 44; Öztürk, *a.g.e.*, s. 113, 116.

⁶⁵³ İbn Sina, *Tis'u Resail*, Mısır 1908, 3, 104-105.

Tutarsızlığı adlı eserin yazarı Gazali, filozofların inanç meselelerinde Kur'an'ın öğrettiklerinden ayrıldıklarını öne süren tarihi suçlamasında çok acele etmiştir.⁶⁵⁴

Dünyada var olan her şey mümkün varlıklardır; onlar var olmak için mümkün olmayan başka bir varlığa muhtaçtırlar. İşte bu sonuncu varlık kendi başına var olan ve yokluğu asla düşünilemeyen *Zorunlu Varlık* (vacibu'l-vücut) olacaktır.⁶⁵⁵ Her iki düşünür de Yeni Eflatuncu kaynaklara çok şey borçlu olmakla birlikte, onların din anlayışı ana hatlarıyla Kur'an'ca çizilen çerçeveye bağlı kalmıştır. Bütün varlığın başlangıcı ve çıktığı yer bu 'zorunlu varlık'tır. Âlem, eşya ve kesret ondan zuhur etmiştir. Ondan ilk zuhur eden misal âlemidir. Misal, soyut, sırf akıldan ibaret mükemmel ve güzel suretlerdir; değişmez ve çoğalmazlar. Ondan sonra nefisler âlemi gelir. Madde ile müşterek zatlardan ibaret olup misal âlemine teveccüh etmişlerdir. Belirgin vasıfları tasavvurdur. Nihayet fizik âlemi gelir. Bu da cisimler ve kuvvetlerden ibaret olup esiri ve maddi olarak iki şekilde tezahür eder.⁶⁵⁶

İbn Sina, âlemi kadim (ezeli) kabul etmiştir. Ancak İbn Sina'ya göre âlemin kıdemi Allah'ın kıdemine benzemez. Çünkü İbn Sina'ya göre âlemin üzerinden zaman geçmeyen bir yapıcısı vardır. Allah'ın varlığı ise kendiliğindedir, ezeldir. İlk illet olan Allah'tan ilk akıl sudur eder. Bu el-felekü'l-Muhit'in akıldır. Hareketi taşıyan bu akıldır ve âlem sudur yolu ile meydana gelir.⁶⁵⁷

İbn Sina, Farabî gibi, *bir*'den *bir* çıkar prensibini benimsemiştir. Bu fikri, bu filozoflar Yeni Eflatunculardan almıştır. Felek-i Muhit yani birçok felek vardır; sonuncusu *Ay* feleğidir. Bu feleğin aklına *faal akıl* denir. Nefs-i Natıkaya (ruh) olgunluğunu veren faal akıldır. Bu akıl ayrıca nebati ve hayvani nefislerin ve felek vasıtasıyla dört basit unsurun doğmasına sebep olur. Aristo'ya göre ilk muharrik, ilk akıldır. Bu da Tanrı demektir. İbn Sina ve Farabî'ye göre ise ilk akıl, Allah'ın eseridir. Akıllar Allah'tan çıkmış, âlem ilk akılla ilgilidir. Allah, kâinatı idare eden kuvvelerin sudur ettiği varlıktır. Sudur nazariyesinin kaynağı, Sümer, Babil ve Keldanilerin yıldızlara verdiği değerlere kadar uzanır. Yunanlılar bu konuda bu milletlerden etkilenmişlerdir. Bazı İslâm düşünürleri de bu görüşü bazı değişikliklerle benimsemişlerdir.⁶⁵⁸

Farabî ve İbn Sina'yı meşgul eden en önemli problemlerden birisi, Tanrı'nın bilinebilirliği meselesidir. Her ikisine göre Tanrı en yüksek derecede kemal sahibidir. Bu durumda O'nun hakkında bilginin de mükemmel olacağını düşünmek akla yatkın görünür. Bilgi eksikliği "Tanrı vardır" önermesinin apaçık bir önerme olmadığından dolayı değil, fikri kapasitemizin zayıf olmasından

⁶⁵⁴ M. Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Atatürk Araş. Mer. Bşk. Yay., Ank. 1997, s. 4.

⁶⁵⁵ Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, s. 112-113.

⁶⁵⁶ H.Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.146.

⁶⁵⁷ İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 44.

⁶⁵⁸ İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s.45.

dolayıdır ki, bu da maddeye bulaşmış olmamızın bir sonucudur. Tanrı'nın nihai yetkinliği, anlama gücümüzü aşmakta ve O'nu tam olarak tasavvur etmemize imkân vermemektedir. Maddi veya bedeni engelleri aşıp, fikri ve ahlaki yetkinlikleri elde edince, aklımız bilfiil akıl haline gelir ve bu yolla daha mükemmel bir tasavvura ulaşabiliriz. Böyle fikri bir merhaleye ulaşmak, aynı zamanda insanın nihai mutluluğunun elde edilmesini sağlar.⁶⁵⁹ Farabî'ye göre Tanrı, ilk mevcut, ilk sebep, yokluğu düşünilemeyen en yetkin varlık, mahza fiil, ilk mebde ve mutlak hayırdır. Farabî Tanrı'nın varlığı konusunda fazla delillere başvuramaz ona göre bu doğrudan doğruya elde edilen bir sezgi işidir.⁶⁶⁰

Çevremizde hareket eden varlıkları başka bir varlık hareket ettirmektedir. Bu hareket sonsuza kadar aynen devam etmez öyle ise kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiriciye (Tanrı) ihtiyaç vardır. Yeter-sebeup zinciri sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğinden sebebi olmayan bir yeter-sebeup düşünmek zorun dayız ki bu Tanrı'dır. Zorunlu varlık, var olması için hiçbir sebebe muhtaç olmayan ve bilfiil var olmak durumunda olan Varlık'tır. Mümkün varlıklar zinciri Vacibu'l-vücut'da son bulmak zorundadır. İbn Sina'ya göre sonsuz cisim imkânsızdır. Maddeye hudusu veren ilk muharriktir (Allah). Ona göre Allah ilk cevher ve zorunlu varlıktır; her şey ondan çıkar.⁶⁶¹

Bu şekillerde dile getirilen kozmolojik deliller, felsefi düşüncenin ve özellikle de akli kelamın ayrılmaz bir bölümü haline geldi. Ontolojik delil açısından batılı düşünürler insanın sonsuz *Varlık*'ı doğrudan doğruya sezdiğine ve ona dayanmak zorunda olduğuna işaret ederken, Farabî ile İbn Sina, Kuran'dan aldıkları işaretlerle akli delilleri, yan yana kullanmışlar ve Tanrı yok olması düşünilemeyen en mükemmel varlık olduğunu ispata çalışmışlardır. Her iki filozof, bir yandan Kuran'ın meşhur Nur ayetine dayanarak Allah'ın evvel ve ahir, zahir ve batın" olduğunu söylerken öte yandan O'nun Mahza fiil ve Mutlak Hak olduğunu söylemektedirler. Onların felsefesi, Kuran'ın tevhit inancına dayanır. Bu fikirlerden etkilenen Hıristiyan ilahiyatçıları, felsefi eserlerinde teslis, Hz. İsa'nın uluhiyeti gibi konulardan söz edememişlerdir.⁶⁶² Doğrusu bu iki Müslüman filozofun felsefi teizme (tek tanrıcılığa inanma) katkıları her türlü şüphe ve tartışmanın ötesindedir.

İbn Sina'nın ruhun bedenle ilgisini konu edinen tahlillerinde, insan tabiatının bir bütün olarak anlaşılmasında önemli yeri vardır. Filozoflarımız Müslüman olduğu için ruhun bedene girmesini imkânsız görmemiş ve ruh-beden ilişkisini kötülüklerin kaynağı görmemişlerdir. İbn Sina, aklın en yüksek derecesiyle yani Tanrı'nın özel olarak seçmiş olduğu peygamberlere verdiği "kutsal akıl" ile ilgili gördüğü nebilik şuuru üzerinde önemle durmaktadır. Farabî ve İbn Sina'ya göre

⁶⁵⁹ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁶⁰ İ.A.Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s. 28.

⁶⁶¹ İ.A. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 46; M. Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, 13.

⁶⁶² Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 15-18.

gerçek mutluluğun kazanılması için vahyin yardımına ihtiyaç vardır. Her ikisi de dinle felsefenin aynı hakikati dile getirdiğine inanır. Her iki filozofun İslâm kültürünün üstünlüğüne inançları her türlü şüphenin ötesindedir. Her ikisi de bazı görüşlerin yorumlanmasında yaşadıkları dönemlerdeki dini akımlardan ayrılmışlardır. Fakat bu, onların dine sadakatleri konusunda şüpheye düşmemiz için bir sebep teşkil etmez.⁶⁶³ Farabî ve İbn Sina, insanın sağlam bir karaktere sağlam olabilmesi için faziletli fiillerin ortaya konmasıyla meydana gelen “orta yol”’a sarılması gerekir. Her iki filozofumuz da katı determinizmi ve her türlü fatalizmi (kadercilik) reddeder.

Bununla beraber İslâm dünyasında başlangıçtan beri genel anlamda felsefe, özellikle metafizik aleyhine tavır takınan bazı düşünürler de eksik olmamıştır. Bunların başında Gazali gelmektedir. *Tehafütü’l-Felasife* ile otobiyografisi mahiyetindeki *el-Munkız mine’d-dalal* adlı eserinde açıkça eleştirilerini dini ve sosyal olduğu kadar epistemolojik, psikolojik ve metodolojik anlam ve değer taşıyan gerekçelere dayandırmıştır. Gazali, akılcı din felsefesi altında mutlak akılla hareket edenleri mahzurlu görmüştür. Filozofların ahlak ve siyaset alanındaki düşüncelerini büyük oranda peygamberler ile din büyüklerine borçlu olduklarını savunan Gazali’ye göre bunları din açısından sakıncalı görmez ama filozofların dini ilkelere ters düştükleri ve yanlışa sürüklendikleri alan olarak gördüğü, metafizik boyutu da olan sebeplilik ve ruh problemidir. Gazali, bu bağlamda filozofların dini inanç ilkelerine ters düştüklerini ve bunun küfür olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁴

Temelde Gazali, Allah’ın son ve mutlak mahiyeti hakkında bilinemezliği kabul ederek onun ancak insanla ilişkisi ve kendisini ona açması ölçüsünde bilinebileceğini belirtmiştir. Allah’ın bu insana açılan ve onunla münasebette olan mahiyetini ilahi isimler ve sıfatlar teşkil eder. Bunları gerçek anlamda sufilik insana açar. O, sufilerin cezbe, vecd, hal ve hulul gibi aşırı iddialarını reddetmiş, dini estetik ve sanat peşinde koşmamıştı. O, dini bir ahlak peşinde idi. Böylece filozofların *İlk Sebebine ve İlk Muharrik’ine* karşı Gazali Kuran’ın emrini ön plana koydu. Kelamcılarının tabirlerine, sufilerin Vahdet-i vücud’una ve *İnsan-ı kâmil’ine* karşı, *talep eden ve yerine getiren gerçek ümit ve korkuyu ilham eden bir Allah’ı yeniden canlandırdı.*⁶⁶⁵

İbn Teymiyye, hem filozofları ve felsefeyi hem de kelamcıları eleştirmiş, felsefecilerin yanlısı, gerçekten uzak ve çelişkili düşünce ve görüşlerinin kelamcılardan daha fazla olduğunu belirtmiştir. Onun programı, esasta şeriatin yeniden ifade edilmesinden ve dini değerlerin tasdikinden ibarettir. İbn Teymiyye, İbn Sina ve Farabî’nin de benimsediği “insanın gücü nispetinde Tanrı’ya

⁶⁶³ Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 18.

⁶⁶⁴ Gazali, *el-Munkız mine’d-dalal*, VII, 38, 40-44; *Tehafütü’l-Felasife*, thk. S.Dünya, Kahire 1957, s.78, 79.

⁶⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 155, 172.

benzemesi” şeklindeki felsefe tanımını doğru bulmaz. Kuran ve sünnete ters düşen görüşleri için felsefecileri Yahudi ve Hıristiyanlardan daha zararlı görür. Filozofları yöntem ve ilim anlayışı bakımından en sapkın ve en cahil insanlar olarak görür.⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, kendisinin genellikle benimsenen görüşün aksine sufilîğe esas itibariyle karşı olmadığı gibi, onun hukuku kadar dinin gerekli bir parçası olduğunu benimsediği belirtilir. O, aslında sufilerin “*Allah’ın iradesine tanık olan kimse artık kendisini Allah’ın emri ile kayıtlı hissetmez*” sözlerini küfür telakki eder.⁶⁶⁷

İbn Haldun (ö.1406) ilimler tasnifinde akli ilimler başlığı altında sıraladığı dört ilimden matematik, mantık, fiziğe olumlu bakarken, ilahiyat dediği metafizik konusunda tutumunu değiştirir. Kelamla metafiziğin adeta bir tek ilim gibi ele alınmasını doğru bulmayan düşünürü göre, kelamın konusu vahiy ile sabit olan dini ilke ve gerçeklerin akıl ve mantık yoluyla temellendirilmesi, bunlar hakkında ortaya atılan bazı soru ve tereddütlerin bir metot dâhilinde cevaplandırılması, İslâm’a sokulmak istenen bid’atların bertaraf edilmesidir. Dolayısıyla kelamcıların kelamla ilgisi olmayan tabiat ilimler ve metafizik gibi yabancı disiplinlerden arınması gerekir. İbn Haldun, felsefe-kelam karmaşasının felsefe-tasavvuf konusunda da ortaya çıktığını, Hâlbuki kelam gibi tasavvuf ilminin de konu, yöntem ve delilleri itibariyle felsefeden tümüyle farklı bir ilim olduğuna dikkat çeker. İbn Haldun, felsefeyi bir beyin jimnastiği olarak düşünüp insan düşüncesini zenginleştirdiğini kabul etmekle beraber dini alt yapısı sağlam olmayanların felsefe ile uğraşmasının sakıncalı görür⁶⁶⁸.

Teknik anlamda bir filozof olmaktan çok tabii ilimler alanında yetişmiş bir âlim olan Türk düşünürü Birunî (973-1048), metafizik konularda da görüşler serdetmiş, bazı hususlarda İslâm Aristoculuğunu eleştirmiştir. Biruni, kendinin dini bakışına göre Şîî’dir. Bundan başka aydın İranlılar gibi Manilîğe karşı da sempatisi vardır. O, âlemin yok iken yaratıldığına inanır ve bunun aksini iddia etmenin de İslâm’ın bazı temel ilkelerini inkâra denk olduğunu söyler. O, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçüne ilişkin Hint görüşlerini Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştırarak anlatır. Biruni, Hint aydınları arasında bir tür tek tanrıcılığın varlığını gözlemlemesi ilginçtir. O, sıradan insanların dini inançlarıyla iyi bir eğitim görmüş olanların inançları arasında bir ayırım yapar. Toplumlarası kaynaşmayı vukuf ve basiret sahibi insanlar yapabiliirdi ki bu, “gönülleri” eğitmeyi temel görev sayan mutasavvıfların yoludur.⁶⁶⁹

Türk metafizik anlayışında tasavvufun apayrı bir yeri vardır. İbn Arabî’den yukarıda bahsedildiği için burada sadece Mevlana ve Yunus Emre’nin aşk felsefesine yer vereceğiz. Mevlana’nın felsefe ve tasavvufu, irfan, tahakkuk, aşk

⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, *Der’u tearudil-akl ve’n-nakl* (thk. M.Reşad Sâlim), Riyad 1979, I, 179-180.

⁶⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 177.

⁶⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.K.Ugan İst. 1988, II, 606-609, III, 312.

⁶⁶⁹ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 75; M. Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 31.

ve cezbe âleminde tekemmülden ibarettir ki bunun ferdi ve sosyal hayattaki tezahürü, geniş ve ileri bir görüş, insani bir birliği hedef alan sınırsız bir müsamaha ve kötülere, kötülükleriyle eriten ve iyileştiren bir ahlak şeklindedir. İbn Arabî’de en uç şeklini bulup sonrakilerde anlaşılması güç terimler yoktur. Tasavvuf terimlerini o kadar az kullanır ki, zaten onun insani ruhuna, böyle terimlerle izah uygun gelmeyeceği gibi, halka hitaplarında da böyle terimler yel alamazdı. O, gerek Divan’da gerek Mesnevi’de vahdet-i vücud inancını, kendi felsefesinin, moralinin izahını, halk diliyle ve halk psikolojisine tam bir uygunlukla hikâyeler anlatarak, atasözlerini anarak anlatır. Zaten O, *Kelile ve Dimne*’den itibaren Sadi, Senai ve Attar gibi sufi şairlerce işlenen hikâyeciliğin büyük bir üstadıdır.⁶⁷⁰

Mevlana, filozofları, yalnız akla önem verip duyguya ve oluşa önem vermediklerinden noksan görür. Yoksa İslâm felsefesinin esaslarını kabul etmemiş değildir. O, dünyanın âlemin merkezi oluşu, dokuz gök, dört unsur ve mevcudat gibi inanış sistemleri, onun çağında yaygındır. Akl-i küll, heyula, göklerin müdebbir akılları, dünyada işlenen işlerin ahirette vücut bulması gibi felsefi prensiplerden o da bahsetmiştir. Fakat O, bunlardan okuyana felsefi bir şey anlatmak için değil, anlattığı ahlaki ve ameli bir şeyi izah için bahseder. O, diğer sufiler gibi, ne gökyüzüne çıkar, ne gezegenleri dolaşır, ne miraca çıkar, ne rüyasını anlatır; mekansızlık âlemi neresidir sorusuna verdiği cevap; erlerin gönlüdür. O’nun vahdet-i vücud anlayışını “varlığımız sensin, biz yoklarız ey fani suretlerde görünen *Mutlak Varlık*” sözüyle özetlemektedir.⁶⁷¹

Mevlana, tasavvufun İslâm felsefesiyle yoğrulmasından meydana gelen devre inanır. İnsana gelinceye kadar müspet bir inanç olan devri kabul ettikten sonra ruha inandığı için düalist bir sonuca varmadadır. Ölümünden sonra beden yine varlık potasında yoğrulacak, dağılıp devre düşecek fakat ruh, kuvvetler âlemine varacak yahut Mutlak Varlığa kavuşacaktır.⁶⁷² Mesnevi’nin ilk beyitlerinde insan ruhunu temsil eden ney, acı inerken; onun asli yurdundan çok uzaklara düşmüş olmanın verdiği ıstırapla terennüm etmekte olduğunu, memleket hasreti çektiğini anlatmaktadır. O, bütün firaklardaki feryatları, beka aşkıdan gelen ağlamaların tercümanı olarak görür. Anayurduna dönme aşkıyla yanmakta, yas tutmaktadır. Ruh ile asli kaynağı yani Tanrı arasındaki siyah perdeleri ancak bağlılık, doğruluk ve aşk kaldırır. İnsanın saadetini ancak bu ruhani yolculuk sağlar.

Mevlana gibi Yunus da “aşk dini”nden bahsetmektedir. Her çeşit büyüme, gelişme tekâmül faaliyetinde aşk vardır. Bir çekirdeğin etrafında elektronlar, güneşin etrafında yıldızlar, kandilin etrafında sinekler, çiçeğin etrafında arılar, gülün sevdasına bülbüller, semada uçan kuşlar aşkla dönerler. Belki de o yüzden

⁶⁷⁰ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 168.

⁶⁷¹ *Mesnevi*, I, s.66, VI, s.291-292; Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 173, 174.

⁶⁷² Mevlana’nın Metafizik düşüncesini gösteren bu özet, Mesnevi’de uzun uzadıya anlatılmaktadır, bkz. *Mesnevi*, III, s. 403-405, 425-426, IV, 308-309 vd...

âlemin bir parçası, dolayısıyla Tanrı'nın bir ayinesi olarak Mevlana da semaa kalkıp dönmeye başlamıştır. Aşk evrenin özüdür, kâinat da bir aşkın ürünüdür; Peygamberin bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmesi gibi. Aşk sayesinde insan duyuların ve teorik düşünmenin üstünde olan yüce bir şuur seviyesine ulaşır. Bu aşk, pasifliği, gözü kapalı bir teslimiyeti değil, kaynaşmayı ve gelişmeyi gerektirir. Mevlana'nın aşk kavramı mahiyeti itibariyle dinamiktir. Dinamik bir aşk kavramını savunmak irade hürriyetini kabul etmeyi gerektirir. Mevlana'da ölüm fikri, neşe ve saadette mezc olmuştur. Ona göre ölüm, nur âlemine intikal etmektir, gerçek diriliştir, âşıkların vuslatıdır, şeb-i arus'tur.

“Yüce Mevlana nazarını bize çevirdiğinden beri” diyor Yunus, “gönüllerimiz onun aynası oldu.” Yunus Emre için Mevlana'nın telkinlerini Türkçe terennüm etmek büyük bir zevkti. Yunus halkın içinde yaşadı. Onların anladığı dilden konuştu. En derin tasavvufi meseleleri sade ve basit bir dille anlatarak asırlardır Türk halkının gönlünde taht kurmuştur. O zamanki mesajlarının günümüz insanlarına dahi ışık tutması evrensel düşündüğünü göstermektedir. O da dinler ve toplumlar arasında hiçbir ayırım ve fark gözetmez.

*Cennet cennet dedikleri
Birkaç köşkle birkaç huri,
İsteyene ver onları
Bana seni gerek seni*

diyen Yunus, Tanrı'ya ulaşma ve yaratıcısıyla bütünleşme aşkını dile getirmekte;

*Yerden göğe küp dizeler
Kenara çekilip seyreyleyeler
Altından birin çekeler
Seyreyle sen gümbürtüyü*

derken basit bir anlatımla da olsa evrendeki müthiş nizam ve intizama işaret etmekte, bu düzenin bir tesadüfe havale edilemeyecek kadar hikmet ve ilimle yoğrulduğunu terennüm etmektedir.

İbn Rüşd, metafiziğe, varlığı bir bütün olarak incelediği için konu, gaye ve değer itibariyle *ilk felsefe* olma imtiyazı bahşetmiştir. Aristo'nun fizik ve metafiziğin sınırlarını net bir şekilde ortaya koymadığını düşünen İbn Rüşd, onun *Metafizika*'sına yazdığı büyük tefsirde ikisinin ayrı alanlar olduğundan

bahseder.⁶⁷³ İbn Rüşd'ün metafizik anlayışını, varlık-mahiyet, Tanrı-âlem ve peygamberlik konusundaki görüşleriyle daha iyi anlayabilmekteyiz. Genel anlamda felsefeyi, özel olarak da metafiziği varlık hakkında genel bir teori olarak algılayan ve onun asıl amacının da insanın yaratıcıyı bilmesini sağlamak şeklinde değerlendiren İbn Rüşd'ün düşünce sisteminin temel konusu da varlık sorunudur. Maddi ve manevi bütün konuları içeren metafiziğin amacını, soyut ve somut konuları içeren bir ilim olarak işlevi, insanın kendi çabasıyla varabileceği en son akli yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktır.⁶⁷⁴ İbn Rüşd'ün yaratıcı nazariyesi filozofların hudus teorilerinden çok farklıdır. İbn Rüşd, Allah'ın yaratmak fiilini durgun, kuru, soyut ve salt icat etmek şeklindeki hudus teorisiyle açıklamaz. İnyet gösterilerek insanın yaşaması için uygun bir kâinatın yaratmasıyla birlikte ele alınır. Yumurtadan çıkan bir kaplumbağanın hemen suya doğru yönelmesini örnek göstererek, Allah'ın, yaratma fiili canlıdır, süreklidir, sonuna kadar yarattığı mahlukatı gözetir, şefkatle, yaşaması için gerekli bütün şartları emrine verdiği bir yaratmak fiili söz konusudur. Allah'ın Rab isminden hareketle yaratmayı, besleyen, yetiştiren, terbiye eden anlamında rububiyet sıfatı ile birlikte ele almaktadır.

Varlık türleri: en genel kavram olan varlık felsefe alanlarında zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu varlık (mevcudü'z-zaruri); ilk hareket ettirici, salt akıl, ilk ilke, ilk fail, ilk sebep gibi adlarla da anılır. Gazali, Meşşâî filozofların kullandığı zorunlu varlık yerine sebepsiz varlık denilmesi gerektiğini ileri sürerken, İbn Rüşd ise adlandırmalar arasında bir fark gözetmeksizin, hepsinin aynı şeyi ifade ettiğini belirtir.⁶⁷⁵ Ona göre zorunlu varlık, sebepli-mümkün varlıklarından tamamen farklı ve asla varlığından ayrı düşünülemeyecek bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla o (Tanrı), kendi özü itibarıyla var, yetkin, tek ve ezelidir. Mümkün Varlık'ı ise İbn Rüşd sofistike bir şekilde anlatır; varlığı mümkün olan her şeyin sonradan var olduğunu ve öncesiz olamayacağını, ayrıca sonu olan bir şeyin bir başlangıcının da bulunduğunu, başlangıcı olan her şeyin de mümkün varlık olduğunu açıkça belirtmektedir. Mümkün varlık, yaratılmış demektir.⁶⁷⁶

İbn Rüşd, Tanrı-âlem ilişkisine dair getirdiği yorumlarında, hiçbir şey yoktan var edilmediğini, kabul ederken, İslâm kelamcıları ve Hristiyan teologları ise "yoktan yaratma" inancına sahiptirler; her iki taraf da böylece âlemin daha önce bir imkân hali yahut bir ilk madde bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Eflatun ve Yeni-Eflatuncu filozoflar olan Meşşâîler, önce Tanrı-âlem ilişkisini yorumlamak ve bu arada din ile felsefeyi uzlaştırmak yolunda önemli bir adım atmak amacıyla sudur teorisini

⁶⁷³ İbn Rüşd, *Tefsir: Tefsiru Mabade't-tabia*, II, 779-780.

⁶⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhis: Telhisu Mabade't-tabia*, 5-6; *Tefsir*, II, 744.

⁶⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 584-585.

⁶⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 619-620.

benimseyip temellendirmişlerdi.⁶⁷⁷ Mutlak varlık olan Tanrı, salt akıl olması itibariyle kendi zatını bilir, yani o hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir (akıl, akıl, makul) ki bu durum mutlak bilincin ifadesidir. O'ndan "birden ancak bir çıkar" (Aristo ilkesi) ilkesinde de uygun olarak ilk akıl sudur etmiştir.⁶⁷⁸ Şunu da belirtelim ki sudurcu filozoflar, burada ontolojik/kozmojik işlevinden ötürü faal akla, bilgi nazariyesinde epistemolojik, ahlak anlayışında etik, din felsefesinde ise teolojik işlev yükleyerek onu dini terminolojideki Cebrail ile özdeş saymaktadırlar.⁶⁷⁹

İbn Rüşd, sudur teorisyenlerinin Aristo'nun "birden ancak bir çıkar" ilkesine saplanarak yanlış yönlendirildiklerini öne sürmüştür. Gazali ise, "birden ancak bir çıkar" önermesinin saplantı olduğunu, buna "birden çok çıkar" önermesi ile karşılık vererek çürütmeye çalışmıştır.⁶⁸⁰ Âlemin tertip ve düzen içinde bir bütün oluşunu, onun varlık ve sürekliliğini mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir tek İlke'den almış olmasının en açık kanıtı olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla meşhur "birden ancak bir çıkar" önermesini "bir bütün olan şey ancak birden çıkar" şekline çevirmiş olmaktadır.⁶⁸¹

İbn Rüşd, âlemin ezeli mi yoksa sonradan mı yaratılmış olduğu tartışmaları her iki görüş arasında büyük uçurumlar olmadığını belirterek bir uzlaşma aramıştır. O âlemin bir yaratıcı-failinin bulunduğu gerçeğini kabul etmenin şart olduğuna dikkat çektikten sonra, âlemi bir bütün olarak ele alıp, birbirinin zıddı olan kadim (öncesiz) ve muhdesin (sonradan yaratılmış) bazı özelliklerini taşıdığı için onu gerçek anlamda kadim saymak mümkün olmadığı gibi, gerçek anlamda muhdes saymak da mümkün değildir demiştir. Böylece o, filozoflarla teologlar arasında bir uzlaşma kurmuştur.⁶⁸² Bu konuda sudur teorisyenlerinden ayrılan İbn Rüşd, "sürekli yaratma" teorisini ortaya atmıştır.⁶⁸³

Osmanlı şeyhülislâmlarının en büyüğü ve kısmen mutasavvıf bir âlim olan İbn Kemal, diğer felsefeciler ve kelamcılarda olduğu gibi varlığı vacibu'l-vücut (sani-i âlem) ve mümkün varlık (âlem) olarak ikiye ayırır. Âlem, Allah'ın zat ve sıfatlarının dışındaki her şeydir ve bütünüyle cevherler ve arazlardan oluşur. Bütün parçaları ile birlikte hadis olan her bir şeye bir muhdis (ihdas eden-meydana getiren) lazım olduğuna göre âleme de bir muhdis gerektir ki, o âlemi yoktan var eden Allah'tır. İbn Kemal ve kelam bilginleri genelde varlık ve tabiat hakkındaki düşüncelerini, filozoflar tarafından kullanılan hudus teorisi üzerine bina ederler. İbn Kemal devir ve teselsül nazariyesini çürütmeye çalışır. O,

⁶⁷⁷ Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 179.

⁶⁷⁸ Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 181.

⁶⁷⁹ Farabî, "Felsefenin Temel meseleleri", çev. M.Kaya, *Felsefe Arkivi*, İst. 1984, sy. 25, s. 206 vd; İbn Sina, *eş-Şifa* (ilahiyat), s. 402 vd.

⁶⁸⁰ H.Sarıoğlu, s. 183.

⁶⁸¹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, 156-160.

⁶⁸² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, nşr. ve çev. Bekir Karlıağa, İst.1992, s. 184.

⁶⁸³ Bkz. H.Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 183-198

Allah'ın bilinmesiyle ilgili olarak nazar ve istidlal yolunu (akıl yürütme) kullanırken mutasavvıfların başvurduğu riyazet ve mücahede yolunu da kabul eder.⁶⁸⁴

İbn Rüşd, bir bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak kabul ettiği vahiy dışında peygamberliği de bu ölçüde ele almıştır. O'na göre peygamberlik meselesinin biri doğrudan böyle bir müessesenin varlığının ispatı, diğeri de Hz. Muhammed'in peygamber olduğunun ortaya konulması olmak üzere iki önemli boyutu bulunmaktadır.⁶⁸⁵ Peygamberlik kurumunun varlığını kanıtlamayı hedefleyen kalamcıların mucizenin peygamberliğin delili saymalarını yetersiz gören İbn Rüşd, mucizenin doğrudan peygamberliğin delili olarak alınmasına imkân yoktur diyerek, mucize, ancak peygamberin varlığını ve gerekliliğini kabul edenler için geçerli bir ispat olduğunu öne sürer. Söz gelimi sihirbaz ve veli gibi peygamber olmayan bazı kimselerin de bir takım olağanüstülükler gösterebileceğini kabul edenler açısından bunun hiçbir bağlayıcılığı olmayacağı kanaatindedir.⁶⁸⁶

Bütün bu izahlardan sonra İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in fert ve toplumları İslâm dinine çağırırken hiçbir zaman herhangi bir varlığı bir başka varlığa dönüştürmek gibi doğaüstü şeylere başvurmadığını isabetle vurgulamakta, buna rağmen eğer kendisinden bu türden olaylar zuhur etmişse bunların asla bir meydan okuma olmayıp hadiselerin tabii akışı içinde ortaya çıkıvermiş şeyler olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir. Hz. Muhammed'in muarızlarına karşı meydan okuduğu yegâne şeyin Kuran olduğunu belirten İbn Rüşd, bu konuda çeşitli ayetleri de delil göstermiştir.⁶⁸⁷

H. Muhammed, müşriklere karşı mucizeler ile değil Kuran ile meydan okumuştur. Tevrat ve İncil'in tahrife uğramakla beraber orijinalitesini muhafaza eden kısımların bulunabileceğine dikkat çeken filozof, buna rağmen bu iki semavi kitapla mukayese edildiğinde Kuran'ın özellikle marifetullah ve ahirete ilişkin konularda onlardan çok daha yüce ve erişilmez bilgiler ihtiva ettiğinin açıkça görüleceğini söylemektedir. İşte bu yüzden İslâm'ın son din olma imtiyazına sahip bulunduğunu vurgulayan İbn Rüşd'e göre, Kuran'ın ilahi kaynaklı oluşunun bir diğer delili de onun hitap ve mesajındaki zaman ve mekân

⁶⁸⁴ Bkz. Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV yayınları, İst. 1997, s. 123-127; Musa Koçar, *Maturidî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 118.

⁶⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*'den naklen, H. Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 249.

⁶⁸⁶ *A.g.e.*, s. 251.

⁶⁸⁷ "De ki andolsun, bu Kuran'ın bir benzerini ortaya koymak üzere ins ü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar onun benzerini ortaya getiremezler" (İsra, 17/88); Ernest Renan, Hz. Muhammed ve İslâmiyet'in kökeni üzerine yazdığı bir denemede, gizlilik içinde dünyaya gelen diğer dinlerden farklı olarak, İslâm'ın tarih ışığında doğduğunu şöyle belirtir: Kökleri satılı seviyesindedir, kurucusunun hayatı bize 16.yüzyıl reformcularınki kadar malumdur." Renan'ın bu değerlendirmesi, Peygamber'in geleneksel biyografisi olan *siret*'in bol bibliyografya malzemesi içeriyor oluşuna dayanır. B.Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H.Dursun Yıldız, Anka Yay., İst. 2003, s. 53.

üstü evrensel boyuttur. Daha önceki dinlerin belli kavimlere ve bölgelere mahsus olmasına karşılık, İslâm'ın bütün toplumlara şamil olması itibariyle de onlardan üstünlüğü ve Kuran'ın vahiy mahsulü olduğu açıkça görülecektir. Nitekim Kuran'da bu hususa işaret eden birçok ayet bulunmaktadır. Bu anlatılanların dikkate alınması halinde Kuran'ın tek başına Hz. Muhammed'in peygamberliğini göstermeye yeteceğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, onun peygamberliğe delaletinin “asanın yılanı dönüştürülmesinden” ve “ölünün diriltilmesinden” çok daha üstün olduğunun anlaşılacağını belirtir.⁶⁸⁸ İnsanlığa en büyük hizmeti veren medeniyetleri kuran da nebilerdir.

Farabî, akli kullanma konusunda filozoflarla peygamberleri karşılaştırırken, filozofu çok daha üstün gördüğüne dair yaygın görüş yanlıştır. Akli filozoflar, tahayyül (hayal) gücünü ise müminler daha çok kullanır derken peygamberleri akli daha çok kullanalar grubuna sokarken, mesela Hz. Muhammed'in hem akıl hem de tahayyül gücü vardır demiştir. Bu bakımdan O, vahiy yoluyla aldığı akledilirleri, hayal gücü ile kavranılabilir hale getirmektedir. Şüphesiz akletme, hayal etme faaliyetinden daha üstündür; fakat peygamberlerde bu güçlerin her ikisi de vardır. İbn Sina, aklın en yüksek derecesiyle yani Tanrı'nın özel olarak seçmiş olduğu peygamberlere verdiği “kutsal akıl” ile ilgili gördüğü nebilik şuuru üzerinde önemle durmaktadır.⁶⁸⁹

Ehl-i sünnet akaidine göre bilgi edinme yolları genel anlamda duyular, doğru haber (peygamberler) ve akıl olarak üç başlık altında toplanır. Batınîler, Rafizîler ve Müşebbihe gibi ekoller, akli, bilgi edinme vasıtalarından sayılmasını kabul etmezler. İbn Kemal'e göre evliyanın keramet ve ilhamları bilgi vasıtalarından biri sayılamaz. Evliyanın ilhamı sadece kendisini bağlar, başkasına kesin delil olamaz.⁶⁹⁰ Bu şekilde bununla doğabilecek suiistimler önlenmiş olmaktadır. Zira özellikle Batınî zümreler içerisinde bu yolla fikirlerini benimsetmek amacıyla kendilerine ilham geldiğini iddia edenler olmuştur. Keza kimse şeyhlerin keramet gösterdiklerine inanmak zorunda da değildir. Bu konuda “şeyh uçmaz mürit uçar” sözü meşhurdur.

Allah'ı bilmek ve tanımak Metafiziğin en büyük konusu olmuştur. İmam Azam'dan Maturidi'ye kadar Ehl-i sünnet kelamcılarına göre Allah, ancak isim ve sıfatları ile bilinebilir. Allah, zatının mahiyeti itibariyle idrak edilemez. İnsan akli da bunu anlamaya kabiliyetli değildir. Zira akıl mahluktur, halıkını (yaratıcısını) ihata edemez. Kısaca Allah'ın zatının mahiyetini anlamak mümkün değildir. Kuran'da ona nispet edilen isim ve sıfatlarla hareket etmişlerdir. Allah'ın Kuran'da belirtildiği gibi *Esma-i hüсна*'sı (güzel isimler, 99 ismi, 1001 ismi) vardır. İbn Kemal, sıfatların tecelligâhı ve mazharı olarak değerlendirdiği âlemi, “Âlem Hakkın zahiridir. Çünkü âlem onunla tezahür eder ve ayetleri ile

⁶⁸⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 215, 222; İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 80-81.

⁶⁸⁹ Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 17.

⁶⁹⁰ İbn Kemal, “Akaid Risalesi”, *Mecmua*, Sül. Ktph., Çelebi Abdullah Ef. Koll., vr. 58a-58b.

açığa çıkar. Âlemin zuhurunun devamı ise Allah'ın isim ve sıfatlarına bağlıdır. Arif olan âleme baktığında bilir ki, âlem, Allah'ın (isim ve sıfatlarının) aynasıdır. “Ben gördüğüm her şeyde Allah'ı görüyorum, içinde Allah'ın olmadığı bir şey görmüyorum” şeklinde ariflerin sözleri bu anlamdadır.⁶⁹¹

Eşyanın mahiyeti Esmâ-i İlahiyeye dayandığını, gerçeğin kendisi ve aslı, o isimlerin cilveleri olduğunu ve her şeyin çok cihetlerle çok dillerle yaratıcısını andıklarını özellikle tasavvuf erbabı dile getirmektedir. Onlara göre, gerçek varlık, Allah'ın her bir varlıkta tecelli eden isimleridir, eşyanın mahiyeti, bu gerçeklerin gölgeleridir. Her bir fen, her bir varlık türü, bir isimden hareketle tecelli eder. Kâinatın Tanrı'nın en büyük adına, zat ismine mazhar olan insandır ve insan adeta kâinatın küçültülmüş bir özetidir, kâinatın canıdır.⁶⁹² Allah'ın sıfatlarının zatı ile ilişkisi *sıfat, zatın ne aynıdır ne de gayridir* şeklinde ifade edilmiştir. Bu husus, *Allah'ı bilmek varlığını bilmekten gayridir* şeklinde anlaşılabilir. Ebu Hanife'nin sıfat-zat ilişkisi konusundaki, *sıfatlar zatın ne aynı, ne de gayridir* görüşü esas alınmıştır.⁶⁹³

4. İslâm Felsefesi (Kalam ilmi) ve Mutezile Okulu

Felsefe disiplini, İslâm'da kalam ilmi ile ifade edilmiştir. Mesela Şehristanî, Aristo'nun düşüncelerini anlatırken birçok yerde *fi-kelami Aristotalis* ifadesini kullanmaktadır. Aristo'nun kalamcı olmadığı bilindiğine göre Şehristanî'nin kalam ifadesiyle felsefeyi kastettiği açıktır. Ancak geleneksel İslâm düşüncesinde felsefe denildiğinde sadece Meşşâî okulu kastedilir. Bugün kapsamlı kullanıma karşılık gelen geleneksel kavram, kelamdır.⁶⁹⁴

Felsefe kültürü, dar veya teknik anlamda felsefeden çok daha fazla hususları, felsefeden şu veya bu ölçüde etkilenen hemen her şeyi içine alır. Sözelimi İslâm'da kalam ve tasavvuf felsefi disiplin arasında olmamasına rağmen felsefe kültürü içinde mütalaa edilir. Genelde felsefe, özellikle felsefe kültürü, insanlığın ortak başarısı sayılır.⁶⁹⁵ Türklerin bu kültüre katkılarına görebilmek için düşünce tarihimizin önemli ve söz konusu kültüre önemli katkılar sağlamış büyük düşünürlerden bazılarının görüşlerine temas etmekle yetinmek durumundayız.

Yunanca bir kelime olan Felsefe, *philo* ve *sophia* sözcüklerinden meydana gelmektedir. Bu haliyle kelimenin birinci kısmı sevgi, ikinci kısmı ise hikmet anlamındadır. Buna göre felsefe, hikmet sevgisi anlamındadır ki, dilimizdeki karşılığı bilgelik şeklindedir.⁶⁹⁶ Kuran'da da hikmet kavramı geçmektedir

⁶⁹¹ Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s 67 vd.

⁶⁹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 159.

⁶⁹³ Bkz. *Kitabü't-Tevhid'ten* naklen Musa Koçar, *Maturidi'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 154, 158-169.

⁶⁹⁴ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 99.

⁶⁹⁵ Bkz. Mehmet S. Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2001, s. 1.

⁶⁹⁶ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Ank. 1998, s.20.

(Bakara-269) ve müfessirler bunu, sözde ve fiilde doğruyu tutturma, varlıkların özündeki manaları anlama, varlık düzenindeki her şeyi yerli yerine koyma Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma, Allah'ın emrini bilme ve ona uyma gibi anlamlar verirler.⁶⁹⁷ İslâm düşüncesinde felsefeye, ilm-i hikmet, hikmetle uğraşanlar anlamında *hekim* çoğulu *hukema* kelimeleri kullanılır ki burada daha çok Meşşai kastedilmektedir. Feylesof (filozof) kelimesi ise daha çok Meşşai okulunu temsil edenler için kullanılmıştır. Sufiler, kelamcılar ve filozoflar hikmeti kendilerine mal etmeye çalışıyorlardı. Fahreddin Razi ve İbn Haldun felsefenin değil, kelamın hikmet olduğunu söylüyorlardı. Aslında bir düşünürün felsefeyi hangi anlamda kullandığı ve kendi çağında felsefeden ne anladığı da önemlidir. Mesela bazı İslâm bilginleri felsefeyi bilgeliğe tutkunluk değil, tanrısal bilgelik veya aşkın bilgelik olarak ele almıştır. Pisagor, gerçek hekimin Allah olduğu, bizler ancak hikmeti seven ve ona ulaşmak için gayret edenler olabiliriz dediği aktarılır, işte İslâm'da hikmet budur.⁶⁹⁸ Dolayısıyla felsefenin etimolojik tanımı, *hikmet sevgisi* şeklindedir.

Bigeliğe karşı duyulan aşırı sevgi ve ilgi, akli harekete geçirecektir. Böylece felsefe, akli kullanma sanatı halini alacaktır. Kuran'ın akli kullanma yönündeki bir yığın emir, teşvik ve telkinlerini düşünecek olursak, din ve felsefenin uzlaşabileceğini daha iyi anlarız. Vasil b. Ata (ö.748), Hasan-ı Basri (ö.728) gibi ilk Mutezili bilginler, İslâm felsefesi geleneğinin ilk dönemde oluşmasına katkıda bulunmuşlardı. Başlangıç sayılan Hasan Basri'nin, Basra'daki meclisi, İslâm düşüncesinin belki de ilk Sünni eğilimli diyebileceğimiz kelam (felsefe) tartışmalarının merkezi durumundaydı. Kendisi Halife Abdülmelik'e yazdığı mektupta insanın cüz'i iradesini Eşarî ve Maturidî'den çok önce Kuran ve hadislere dayanarak aklen savunmuştur. Ayrıca tasavvuf düşüncesine de öncülük etmiş ilk düşünürlerdendir.⁶⁹⁹

İslâm felsefesi diye adlandırılan bilgi ve düşünce alanı tam olarak filozof Kindi (ö.866) ile başladı. İslâm kültürüne bu anlamda eserleriyle büyük katkılar sağlayan Kindi ile İslâm felsefesi akli ön plana alır. Bu açıdan İslâm felsefesi ve İslâm kelamı eşittirler. İkisinde de akıl yürütme, akıl ile nakli yorumlama söz konusudur. Selefilik; nassı ve ezberciliği, tasavvuf; ilham ve kişisel tecrübeyi, kelam ise; akıl yürütmeyi esas almaktadır. İslâm'da felsefe geleneği, kelam adlı bağımsız bir ilmin doğmasına yol açmıştı. Kelam genellikle İslâm'da spekülative teoloji olarak tercüme edilen ilim dalının adıdır. Deliller getirmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dini akidelerin ispatını sağlamak için geliştirilmiştir. Temel hedefi savunmadır. Savunmacı tavrı doğal olarak cedeli ve diyalektik bir metot olarak bünyesinde taşır ve felsefeyle konularını aynılaştırmıştır. Bir disiplin olarak kelamın başlangıcı Mutezile sayesinde olmuştur. Selefi anlayışın kendisini

⁶⁹⁷ M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C.II, 205-214.

⁶⁹⁸ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 297.

⁶⁹⁹ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 65-66.

geliştirmesinde de Sünni kelamın doğmasında da felsefe hareketinin başlamasında da bu fırkanın katkısı inkâr edilemez. *Aklı olmayanın dini de olmaz* şeklinde rivayet edilen hadis, kelamın temel aldığı prensiptir.⁷⁰⁰

İslam felsefesi, yaşadığı ortamın önemli gerçeği olan Kuran ve sünnetten etkilendiği gibi, yalnız belli bir dili, dini, milleti ve gayesi olan Arapların özel felsefesi değildir. O felsefe Türk, Fars, Afgan, Hintli, Yahudi vb. milletlerin de katkısıyla oluşan, antik Yunan ve Helenistik devri felsefesi, İran-Sasani ve Hint felsefesi gibi yabancı kaynaklardan etkilenecek oluşmuştur. Müslümanlar bilgiyi ve hikmeti, yitik hazineleri olarak algılamışlardır. Müslüman filozofların kelim anlayışları ile felsefi sistemlerini oluştururken yararlandıkları Aristo, Platon ve Yeni Eflatuncuların yöntem ve metotlarında bir farklılık olması gayet doğaldır. İslâm felsefesi dediğimiz disiplinde Gazali'nin inkâr edilemez ağırlığı olmuştur ve bu büyük Türkistanlı bilgin, İbn Sina ve Farabî gibi düşünürleri dini nasrlara fazla yer vermemekle suçlarken ve bu yüzden onlara adi bir Müslüman değeri bile vermezken, İbn Rüşd de tabii olarak kendisini aşırı gitmekle suçlamıştır. İbn Rüşd'ün uzak bir coğrafyadan seslenip Türkistan ve Anadolu'da etkisi cılız kalırken, Gazali, İslâm'ın hücceti, Sünnetin ihyacısı vs. unvanlarla anılmıştır. Oysa Gazali, İslâm dünyasının değil, Sünni dünyanın büyük bilginini olarak kalacaktır.

İslâm felsefesinin omurgasını görmek ve özgünlüğünü anlamak için *tehafüt* denilen eleştiri ve felsefi düşünceleri tartışma geleneğine göz atmak yeterlidir. İslâm filozofları, kendilerinden önceki filozofları, fikirleri ve sistemleri eleştirerek kendilerine özgü bir felsefe ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki Gazali etkinliğinden dolayı felsefe, kelamcılar ve Meşşailer olarak ikiye ayrılmıştır. Kelamda Tanrı'nın varlığı ve onun nitelikleri ön plana alınır. Oysa Meşşai felsefede, mutlak varlıktan ve bu kavramın alt kısmı olarak Zorunlu Varlık'tan bahsedilir. Kelam diğer varlık türlerinden bahsetse bile zorunlu varlığı kanıtlama gibi dini bir etkenle bahseder. Kelama göre mümkün varlık olan kâinat, Allah tarafından O'nu bulmak için yaratılmıştır. Kelamın en temel tavırlarından birisi olarak apolojik olduğu için, iman konularını savunmayı düşündüğü bütün fikir ve felsefeleri tanır, yerine göre onların dilini kullanır, kaçınılmaz olarak az da olsa onlardan etkilenir.

8.yüzyıldan itibaren başlayan ve Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmi eserlerinin etkisi altında gelişen İslâm felsefe geleneği, güçlü ve parlak bir felsefe ve ilmi düşünce hareketini oluşturacak şekilde gelişti. Bu felsefi sistem, içerik yönünden baştanbaşa Helenistik bir karakter taşır. Ancak gerçek yapı, yani sistemin bizzat kendisi İslâmi bir damga taşımaktadır. Bu felsefi sistem bütün metafizik sınırları boyunca kendisine tekabül eden İslâm'ın dini metafiziğini hesaba katar ve Yunan felsefesinden almış olduğu malzemenin akli niteliğinin müsaadesi nispetiyle yapar. Salt felsefe, Sünniliğin isteklerini tatmin edemedi ve

⁷⁰⁰ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 113.

bu yüzden de yaşama şansı sınırlandı. Sünniliğin bir inanç ilkesi olarak sarıldığı yaratma görüşünün zıddına, felsefe, âlemin ezeli olduğu görüşünü savundu. Fakat dini şuurun hakkını vermek için de dünyanın ezeli bir varlığın eseri olduğu görüşünü teyit etti. Felsefe bu nazariyeyi oluşturmaya çalışırken, topyekun varlığı bir tek kaynaktan çıkararak monist Yeni Eflatuncu sudur nazariyesinin yardımına başvurarak, Allah ile madde arasında ikilik gören Aristo nazariyesini ortadan kaldırdı. Madde, Allah'tan bağımsız olarak var olmayıp sudur süreci sonunda nihai olarak O'ndan kaynaklanmaktadır. Dini felsefe, ayrımını yapıp, Allah zaruri varlıktır, âlem ise mümkün, Sünni kelam bu ayrımı kabul ederek, onun üzerine başka doktrinler kurdu; fakat âlemin ezeli olduğu görüşünü reddetti.⁷⁰¹

İslâm filozofları, Plotinus'un "Gerçek'in nihai sebebi" fikrini, yani onun *Bir*'ini esas alarak Mutezile'nin tevhit anlayışını yeniden yorumladı ve geliştirdiler. Aristo ve Plotinus'un fikirlerinin çerçevesi içinde Allah'ın cüzleri bilmesi mümkün değildi. O yalnız kül'leri bilebilirdi. Fakat Allah ile fert arasında doğrudan bir ilişkiyi kabul eden bir din, böyle bir nazariyeyi, kolay kolay kabul edemezdi. Bu bakımdan İbn Sina hem dinin taleplerine hem de kendi felsefesinin gereklerine hak ettiklerini veren zekice bir nazariye ortaya attı. Buna göre Allah bütün cüzleri bilmekteydi. Çünkü o her şeyin nihai sebebi olduğundan bütün sebeplilik sürecini de zaruri olarak bilmekteydi.⁷⁰² Yine Müslüman filozoflar, Yunan bilgi ve metafizik teorilerine dayanarak, beden-ruh arasında köklü bir ikiliğin bulunduğunu varsayan görüşlerinin etkisinde kaldılar. Aristo geleneğinin (Meşşai) temsilcisi olan Farabî'ye göre ölümsüz olan sadece ferдин ruhu idi. Yine ona göre yalnız düşünürlerin ruhları ölümden sonra yaşamaya devam edecek ve gelişmemiş ruhlar bedenın ölümüyle yok olup gideceklerdi. İbn Sina ise bedenın tekrar dirilmeyeceğini ve bütün ruhların ölümden sonra da yaşamaya devam edeceklerini kabul etti. İbn Rüşd, mevcut bedenın aynen dirilmesini mümkün görmemekle beraber sayıca farklı fakat keyfiyet itibariyle aynı olan başka bir değişle mevcut bir bedenın yaratılabileceği görüşünü öne sürmek suretiyle Sünni görüşe daha çok yaklaşmış oldu.⁷⁰³

İbn Rüşd'ün bir bakıma akıl-vahiy münasebeti anlamına da gelen din-felsefe ilişkisi hakkında *Fasl'ul-makal fi ma beyne'l-hikmeti ve's-şeriatı mine'l-ittisal* adıyla müstakil bir eser yazmıştır. İnsan özüyle değil ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden üstündür şeklinde bir tanımlama getiren İbn Rüşd, var olan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan öte bir şey değildir⁷⁰⁴ dediği akılı, nazari ve ameli diye ikiye ayırmıştır.

⁷⁰¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 182.

⁷⁰² Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 182-183.

⁷⁰³ İbn Rüşd, *Tehafüt el-Tehafüt*'den naklen, Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 183.

⁷⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 526, 560; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. K. Işık, M. Dağ, Samsun 1986.

İbn Rüşd'e göre dinin gayesi ve işlevi, insanlara gerçek bilgi ile doğru davranışı öğretmektir. O, gerçek bilgi derken marifetullah (İlahi hakikatlere vukufiyet) ve başta melekler gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmektedir. İnsanı mutlu kılan her davranışı "doğru davranış" olarak sayan filozof, bunların bir kısmını insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle diğer bir kısmının ise onun psikolojik yapısı ve manevi/metafizik boyutu ile alakalı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁵ Din insanın gerçek anlamda saadeti için ilim-amel bütünlüğünü sağlamayı amaçlarken, felsefe, var olanları, Allah'ın varlığını, onun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir. Bu anlamda felsefe ile din gaye birliği içindedir. Din, mesaj ve öğretilerini çoğunluğun anlayabileceği bir üslupla ortaya koyduğu için, sadece burhan metodunu kullanan ve az sayıda insana hitap eden felsefeden ayrılmaktadır. Aynı şekilde felsefe sadece insanın ilmi ve fikri açıdan yetkinliğe ulaşmasına çalışırken, din, insan aklının dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik psikolojik, ahlaki ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler içermesi daha pek çok konuda insanlığa yepyeni ufuklar açabilecek yetkinliğe sahip olması bakımından felsefeden çok daha kapsamlıdır. Farabî'ye göre de felsefe bir bakıma nazari dindir; din ise sembolik veya mecazi olarak ifade edilmiş bir felsefedir. Gerek felsefe gerekse din, insanın mutlu olmasını esas alır. Mutluluğun özü ise bilgidir. Bilgi ya nazari ya da ameli olur. Bunlardan birincisi felsefeden ikincisi ahlak ilminden elde edilir. Din ise bunu bize fıkıh olarak aktarır. Farabî insanın aklı sayesinde ilahi vahye mazhar olduğu gibi ahlaki yaşantısı ile diğer bütün hayvanlardan manen ve ruhen çok daha yüksek bir seviyeye çıkabilir.⁷⁰⁶

İbn Rüşd, insanın Allah hakkındaki bilgisinin onun varlık hakkındaki bilgisiyle doğru orantılı olduğunu düşünür; yani insan, varlık hakkındaki bilgisi nispetinde Allah'ı bilebilir. Varlığın bilinmesi ise bütün yönleriyle kavramak demektir diyen filozof, bunun da ancak rasyonel bir yaklaşımla elde edilebileceğini savunur. Bu yüzden Allah, "Ey akıl sahipleri, ibret alınız"⁷⁰⁷ mealindeki ayetle akli inceleme ve kıyası kullanılması gerekli bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla din, felsefeyi yasaklamak bir yere, bilgiye ve gerçeğe ulaşmada, el ele aynı gayeye doğru yürümektedir. İbn Rüşd'e göre felsefe için mantık, herhangi bir iş yaparken kullanılan alet gibidir. Felsefe ve mantığın dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğu açıktır. İbn Rüşd, Asr-ı saadette bulunmadığı için bidat olarak nitelenen felsefe ve akli kıyası yasaklayan Gazali ve diğerlerine karşı, o zaman başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılması gerektiğini söylemiştir. İbn Rüşd,

⁷⁰⁵ İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, *Faslu'l-makal-el-Kesf, an minhaci'l-edille*, çev. S.Uludağ, st. 1985, 99-101.

⁷⁰⁶ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 80.

⁷⁰⁷ *Kuran*, Haşr, 59/2.

felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir ve hakikat hakikate ters düşmez aksine onu destekler demiş⁷⁰⁸ ve din ile felsefenin uzlaştırılması ve bunun de tevil ile gerçekleşebileceğini belirtmiştir.

Dini nasslardan bazılarının bir zahiri anlamı, bir de tevil sonucunda anlaşılabilen Batınî (gizli) manası vardır. Bu ise daha önce işaret edildiği gibi insanların zeka, bilgi ve kültürel kapasitelerinin farklı oluşuyla ilgilidir. Çünkü her insan her meseleyi aynı derecede ve aynı yöntemle kavraması mümkün değildir. Bu yola ancak metafizik ve eskatolojik varlık alanına giren konular hakkında başvurulur. Zira insanların saadeti için ihtiyacı olan bu hayati bilgileri öğrenmeleri için Allah, o gerçekleri örnekleme, (temsil, analogi) ve benzetme (teşbih) yöntemiyle ifade etmiştir ki dini nasslarda batın-zahir ayırımı filozofumuza göre buradan kaynaklanmıştır.⁷⁰⁹

Gazali'nin *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde ifadesini bulan Sünniliğin reddiyesi, Müslümanları da içine alan filozofların durumunu dini açıdan ele aldı ve onların görüşlerine birer birer itiraz etti. Âlemin zaruri olarak Allah'tan sudur ettiğini iddia eden felsefi görüşün yerini Allah'ın hür iradesiyle gösterdiği faaliyet aldı. Filozofların tamamen ruhani mahiyette olan ahiret hayatıyla ilgili görüşleri de aynı şekilde reddedildi. Peygamberlere *evrensel akıl* diyen filozofların vahiy teorisi bütünüyle reddedilmedi ve kelam alanına sokuldu. Fakat felsefi öğretinin geride bıraktığı ve Sünniliğin benimsediği en önemli miras, varlığın zaruri ve mümkün diye ikiye ayrılması görüşüydü. Bundan böyle bu görüş kelamda Allahın varlığıyla ilgili delillerin ağırlık noktasını oluşturdu. Şöyle ki mümkün olarak kabul edilen yaratılmış dünya, bir sebep'e yani Allah'ın zaruri varlığına (*Vacibü'l-Vücud*) muhtaçtı.⁷¹⁰

Böylece İslâm felsefesinde dini konularda kelama muhalif olan bir sistem ortaya koymaktan vazgeçmek ve Sünni çerçeve içinde faaliyet gösterme geleneği yerleşti. Bu yol kelamın bilgi teorisini ve metafiziği içine alan bir düşünce sistemi yönünde gelişmesine yardım etti ve bu gelişme ilk kez kelamcı-filozof Fahreddin Razi (1209) eserinde kendisini ortaya koydu. Gazali'nin felsefeyi tamamen reddetmesini müteakip, özellikle Razi'nin eserleri sayesinde felsefe ile kelam arasında kesin bir yaklaşma oldu ve belli bir dengeye ulaşıldı. 13.yy.da bile felsefeyi savunmakla beraber din konusunda birtakım hassas ve kritik noktalarda Sünni görüşleri kabul eden bazı önemli felsefi bilginler yetişti. Söz gelişi titiz ve derin bir düşünür olan Nasreddin Tusî (1273), dünyanın ezeli olduğu fikrini reddetti ve bu noktada İslâm'ı savundu.⁷¹¹ Seyyid Şerif Cürçani de akılcı din felsefesini benimsedi.

⁷⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 869; *Faslu'l-makal*, 115.

⁷⁰⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 220.

⁷¹⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 186.

⁷¹¹ Bu eserde felsefi tezlerin skolastik biçimde ele alınışı ve onlara verilen cevaplar işlenmişti bk. Fazlur Rahman, s. 186-188.

Tanrı'nın varlığı meselesi (metafizik), din felsefesi ve kelamın olduğu kadar tarih boyunca genel felsefenin de en temel problemi olmuştur. İbn Rüşd'e göre, İslâm dünyasında Allah'ın varlığını ispatlama konusunda savunulan üç ayrı yöntem bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Allah'ın varlığı ancak nakil yoluyla (dini naslar) bilinebilir bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz. Bir diğer yöntem de sufîye'nindir ki onlara göre de Allah ve diğer varlıkların hakikatinin bilinmesi ancak riyazet, inziva, ihlas vs. yollarla bir hedef üzerinde yoğunlaşma sonucu gerçekleşen ilham sayesinde mümkündür. Üçüncü yol da Eşari ve Mutezililerin kabul ettikleri gibi akıl sayesinde olabilir. Bütün bu yöntemlerin tek başına Allah'ı bilmede eksik kalacağını öne süren İbn Rüşd, her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolayca kabul etmesini sağlayacak deliller sunmuştur ki bunlar, aynı zamanda dinin de kullandığı *inayet*, *ihтира* ve *hareket* delilleridir.⁷¹²

İnayet delili; âlemdaki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması ve bunun kör bir tesadüf sonucu değil, ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebileceğini anlatmaktadır. Keza Kuran, bu açıklamayı destekleyen birçok ayet içermektedir.⁷¹³

İhtira (yaratıcı) delili ise; organik ve inorganik bütün varlıklar yaratılmış olduklarını belli etmektedirler. Bununla beraber her yaratılmış şeyin bir yaratıcısının bulunması gerektiği avamın dahi düşünebileceği bir gerçektir. İnayet ve ihtira delilinin Allah'ı bilinmesini sağlaması bakımından hem cumhur (halk) hem de havas (seçkinler) tarafından en elverişli yol olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu delillerin hem felsefi hem de dini ölçülere uyduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd bunlardan başka Aristo gibi hareketten söz ederek Allah'ın (ilk muharrik) varlığını ispatlamıştır.⁷¹⁴

İlk defa Müslüman Araplar, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ı anlama çabası olarak geliştirdikleri kelam ilmini Eski Yunan uygarlığı ve Yeni Eflatuncu felsefesinden almış oldukları unsurlarla geliştirerek bir İslâm felsefesi ve sistemi meydana getirdiler. Kelam, İslâm'da özel bir düşünce sistemine ad olmuş ve bunların temsilcilerine de mütekellim denilmiştir.⁷¹⁵ Selefî anlayışın kendisini geliştirmesinde, Sünnî Kelam'ın doğmasında ve felsefe hareketinin başlamasında Mutezile akımının büyük rolü olmuştu. Bu anlamda Mutezile, İslâm'da ortaya çıkan ilk kelam okuludur. Selef metodundan kelam metoduna geçişte İmam Azam'ın önemli katkısı inkâr edilemez. Hasan Basri, Vasil b. Ata, Amr b. Ubeyd (ö.761), Kindî, Hasan el-Eşarî (ö.936), İmam Maturidî (ö.944) Ehl-i sünnet

⁷¹² İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s.79.

⁷¹³ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 79.

⁷¹⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 463-464; İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 79.

⁷¹⁵ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 106; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ank. 1992, s. 11.

kelamını sistemleştirmişler, saydığımız bu isimlerin çoğu Mutezilî idi ve İslâm felsefesinin oluşumuna bu yolla önemli katkılar sağlamışlardı.⁷¹⁶

Dini ve felsefi tefekkürün gelişmesinde büyük rolü bulunan ve akli düşünceye önemli mevki kazandıran Mutezilenin, rakipleriyle yaptıkları münazara ve tartışmalar ile kelam ilmi meydana çıktı. Bu münazaralar, Rafiziler, Mecusiler, Putperestler, dinsizlerle yapıldığı gibi, fıkıh ve hadis ulemasıyla da yapıldı. Mutezili kalamcılar, İslâm dünyasında felsefeye uygun bir zeminin oluşmasında da önemli katkılarda bulunmuş, kısaca, Müslümanlara düşünmeyi ve akli kullanmayı öğretmiştir.

Mutezilîler, üç yüzyıl İslâm dünyasını mücadeleleri ve münazaralarıyla meşgul ettiler. Meclisleri, umera, ulema, vüzera ile dolup taşıyor, fikirler birbirleriyle çarpışıyordu. Mezhepler boğuşuyor, cevaplar hazırlanıyordu. İslâm düşüncesi burada silahlanıyordu. İran, Yunan, Hind fikir kalıntılarıyla bu meclisler süsleniyordu. Mutezile bu tartışmalarda özel bir dikkat çekiyordu. Mutezile fırkası Emeviler devrinde Basra'da ortaya çıkmışsa da çeşitli batınî fikirlerin İslâm dünyasında kol gezdiği ve önemli fikir tartışmalarının yaşandığı Abbasiler devrinde İslâm düşünce sistemini etkilemiştir. Daha sonra çıkan Ehl-i ünnet kelamının fikri temellerinin atılmasında büyük hizmetleri olmuştur.⁷¹⁷ Kelamda aklın talepleri konusunda ısrar etmekle İslâm'a büyük bir hizmette bulundular. Özellikle dışa karşı verdikleri mücadele başarılı olmuşlardır.

Devirlerinde tercüme yoluyla mantık ve felsefe ilimleri aldılar ve bunlara hizmetleri de oldu. Düşmanlarına karşı bu ilimlerden yardım alarak cevap hazırladılar. O devirde Arap aklını besleyen yabancı kültürleri almış olan her Müslüman Mutezile'ye katıldı. Çünkü dini ruh ile tevhit ve tenzihe çok önem veren ve aklın ihtiyacını karşılayan felsefi fikirleri birleştiren Mutezilenin görüşü onlara uygun geliyordu. Mutezile arasından birçok âlim, filozof ve yazarlar çıkmıştır. Keşşaf adlı tefsirin yazarı Türkistan'lı Zemahşerî (ö.1144) de Mutezili görüşlere sahip büyük bir âlimdi. Nübüvveti savunma ve tevhit müdafaası yapma belirgin faaliyetleri arasındadır.⁷¹⁸ Kilisenin salt nakilci ve felsefenin salt akılcı anlayışının hâkim olduğu çevrelerle ilişki kuran Müslümanlar bunlardan etkilenecekti. Kurulan nakilcilik karşısında akılcılığın etkisinde kalacak belli düzeyde de olsa etkilenme olacaktı. Mutezile bu etkilenmeyi hızlandırmış ve akli yöntemiyle nasların izahını İslâm metinlerinde tatbik etmiştir. Mutezile olmasaydı, İslâm filozofları eliyle salt felsefe İslâm toplumunda yayılma sürecine girecekti.

Bununla birlikte Kaderilerin (Mutezile) görüşü, "Allah'ın en ince teferruatına kadar olacak her hadiseyi evvelden takdir etmesi" görüşüne karşı bir reaksiyon olmak üzere doğarken Hıristiyan-Grek tesirini ortaya koymaktadır. Onlar

⁷¹⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 149.

⁷¹⁷ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M.Saim Yeprem, 93.

⁷¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf, Daru'r-eyyan*, Kahire 1987, IV, 585, 685.

İslâm'da ilk felsefe ekolünü temsil ederler ve bunların fikirlerinin ne kadar geniş çapta yaygınlaştığını bize, Emevi ve Abbasi halifelerinden bazılarının Kaderiye görüşlerini paylaşmış olmaları ispat eder.⁷¹⁹

8.yüzyılda Basra'da Mutezile adı verilen rasyonalizm (akılcılık) ekolünü kuran *Vasıl b. Ata* (ö.748) Ebu Hanife'nin çağdaşıdır ve o da İranlıdır. Mutezile, "ayrılmak, uzaklaşmak" anlamında itizal kelimesinden geldiği görüşü ağırlıktadır. Vasıl b. Ata, Emevi hükümdarı Abdülmelik dönemi ulemasından Hasan Basrî'nin öğrencilerindendi. Hasan Basrî öğrencilerine ders verirken, o çağda gündemde olan ve büyük günah işleyenlerin imandan çıkmayacaklarını öne sürünce Vasıl, hocası Hasan Basrî'ye itiraz eder; O, "büyük günah işleyenler mümin değildir, o küfür ile iman arasında bir mertebededir" dedi ve üstadının meclisinden ayrıldı. Onun ayrılması kendisiyle birlikte arkadaşlarının "ayrılan" anlamında Mutezile olarak anılmasına neden olur. Yani Vasıl'ın görüşlerini benimseyenlere mutezile (ayrılan) denmesinin sebebi, İslâm'da büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir sayılmamakla beraber müminlerin safından ayrılıp gitmesi kaidesi dolayısıyladır. İşte bu duruma düşen bir Müslüman ne kâfirdir ne de mümindir; ikisi arasında bir yeredir. İmanın amellerle ilişkisi meselesinde de Hariciler, büyük günah işleyeni kesinlikle kâfir olarak gördükleri ve Müslümanların büyük bir bölümü böyle bir kimseyi günahkâr-müslüman saydıkları halde Mutezile onun ne Müslüman ne de kâfir olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş orta durum görüşü olarak kabul edilmektedir.⁷²⁰

Mutezililer arasında günaha girmeyen mütedeyyin insanlar olduğu gibi, küfre girenlerin sayısı az değildi. Mutezililer, özellikle kaza-kader, kulların fiilleri, Allah'ın sıfatları ve Kuran'ın mahluk olduğu konusundaki fikirleriyle tepki çekmişlerdi.⁷²¹ Allah kelamını onun bir sıfatı olarak kabul etmedikleri için, Kuran'ın yaratılmış bir kelim olduğunu ileri sürdüler. Sıfatlar konusunda ve özellikle kelamla ilgili olarak onlar, hiç kuşkusuz özellikle Hıristiyanların ortaya koyduğu şekliyle kelam hakkındaki Helenistik fikirlerden etkilendiler. Kuran ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün ilahi sıfatları inkâr etmişlerdir. Allah sırf zattır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlara göre bu isim ve nitelikleri tasdik etmek bir çeşit çok tanrıcılık (şirk) demektir.⁷²² Onlara göre Kuran'ın yaratılmış olması, onun Allah kelamı ve Peygamber'in mucizesi oluşuna engel teşkil etmez. Çünkü onu yaratan ve Peygamber'e vahiy suretiyle gönderen Allah'tır. O, Kuran'ı parça parça 23 senede beşer kudretinin üstünde bir kitap olarak göndermiştir. Bütün insanlık birleşerek bu kitabın bir benzerini yapmak isteseler bunu gerçekleştiremezler. Mutezililerin Kuran'ın yaratılmış olduğuna dair çeşitli deliller ileri sürdüler.⁷²³

⁷¹⁹ Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 385.

⁷²⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, Ankara okulu Yay., 2008, s. 146.

⁷²¹ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, İst. 1981, s. 174.

⁷²² Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 149.

⁷²³ Bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 383.

Kuran'ın yaratılmış olması fikri ve tartışmaları, Mutezile ekolünün tarihi ile birlikte başlar. Mutezile ile bu mesele, özellikle üç Abbasi halifesi Memun (833), Mutasım (842) ve Vasık (847) dönemlerinde iktidara mal olmuş, insanların zihinleri meşgul edilmiş ve düşüncelerinin çarpışmasına inanç hürriyetinin yok edilmesine sebebiyet vermişti. Kuran hakkında Mutezili görüş, Memun zamanında devletin doktrini haline getirilmişti. Buna inanmayanlara karşı savaş açan halife, karşı çıkanların ikna edilmesi ve gerekirse cezalandırılması için bir nevi engizisyon mahkemesini andıran *Mihne*'yi tesis etmişti.⁷²⁴ Bu meseleden dolayı halk büyük baskı ve işkenceler görmüştü bu da bilahare Mutezile'nin otoritesinin yıkılmasına neden olmuştu. Böylece hür düşüncenin ayakta tutulması için ortaya çıkan bu fırka, düşünceyi baskı altında tutmak için bir baskı aracı haline gelmiş oldu.

Ebu Zehra, Mutezile'nin Kuran'ın mahluk oluşu düşüncesinde rol oynayan saikleri açıklarken, Mutezililer, Kuran'ın kadim olduğu düşüncesi avam tabakası arasında yayılınca ve İslâm ümmetinin çoğu bunu kabul edince, nasıl ki sonradan gelenler Hz. İsa'ya tapmışlarsa Müslümanların geriden gelecek nesillerinin de Kuran'a tapabileceklerinden korktuklarından bu fikre saplandıklarını öne sürmüştü.⁷²⁵

Mutezile İslâm'ı dışarıdan gelen tehlikeli fikirlere karşı koruma misyonu bitince, İslâm'ın kendi içinde ikiz kavramlar olan adalet ve tevhit sahalarında mücadele verdiler. Mutezile ve Ehl-i sünnete göre mucize aklen zat-i imkân ile mümkündür. Ancak mutezile kerameti reddetmiştir. Onlara göre dinde aklen mümkün olmayan bir şey itikat konusu olamaz.⁷²⁶ Bu fırkanın beş prensibi önemlidir:

1. Tevhid: Buna göre Allah, zatında ve sıfatlarında tektir; hem kendisini, hem de niteliklerini bir ve tek kabul etmek demektir.

2. Adalet: Allah adaleti gereğince insan kendi fiillerini yaratmada serbest bırakmıştır ki teklif, mükâfat ve ceza mümkün olsun. O, yapamayacakları sorumlulukları kullara yüklemez.

3. Vaad ve vaid, yani iyilik yapanlara sevap, kötülük yapanlar ceza vardır. Büyük günah işleyenler tövbe etmezlerse ebedi cehennemde kalırlar.

4. İmanla küfür arasında bir merteye tayini. Büyük günah işleyenler imandan çıkar, çünkü iman amelden bir parçadır. Fakat küfre de girmez, zira hala kendisinde küfre engel şahadet kelimesi gibi birtakım şeyler bulunmaktadır ve yaşadığı sürece de tövbe etme imkânına sahiptir.

⁷²⁴ Bu mahkemenin verdiği karar ve hükümlerin bir kopyası Taberi tarafından yayınlanmıştır: Bkz. *Taberi*, C.III, 112-16; P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 660.

⁷²⁵ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, I, trc. Hasan Karakaya, Hisar Yay., İst. 1983, 177-178.

⁷²⁶ İsa Yüceer, "Mutezile Kelam Sistemi ve Halkla İlişkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.8, 2006 K. Marış, s.22.

5. İmkân nispetinde herkes için iyiliği emir ve kötülüğü yasaklamak bir görevdir.⁷²⁷

Düşünce tarihimizde en çok tartışılan konuların başında kader ve kaza konusu gelmektedir. Mutezile, daha çok bu konudaki görüşleriyle dikkat çekmişti ve bu yüzden kendilerine Kaderiye de denilmiştir. Taftazani'nin *Şerhu'l-Makasid*'inde, "Kaderiye, bu milletin Mecusisidir" şeklinde bir hadis nakledilir. Buna göre, ihtiyari olmayan fiillerin yaratıcısı Allah, ihtiyari fiillerin yaratıcısı ise kullardır diyen Mutezile bu ümmetin Mecusisidir. Zira Mecusiler, "Hayrın yaratıcısı Allah, şerrin yaratıcısı ise şeytandır" demekle iki yaratıcıya inanmaktadırlar. Sapkın "Mutezililer de önce günah işleyip sonra da bu Allah'tandır, ezelde yazılmış" şeklinde kendilerini savunurlardı.

Kaza ve kaderle ilgili olan irade ve cebir, insan aklına arız olan en kompleks problem olmuştur. Eski, yeni birçok filozof ve kelam sınıfı bu konuda şaşırıp kalmıştır. Sahabe zamanında pek mevzu edilmeyen bu konu müçtehit imamlar tarafından da üzerinde durulmamış, konu üzerinde tartışmadan da kaçınılmıştır. "Kul fiillerinin yaratıcısıdır" prensibine dayanan Mutezile'ye göre insan mutlak hürriyet sahibidir. O, kendi fiillerini kendisi yaratır. Allah insana bu yeteneği vermiştir. Binaenaleyh, bir şeyi yapıp yapmama, tamamen onun irade ve dileğine bağlıdır. Zira insanın böyle bir irade hürriyetine sahip bulunmaması, onun işlediği iyi veya kötü amellerinden dolayı sevap veya ceza görmemesini gerektirir. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz. Cebriye, kullarda irade ve ihtiyari kabul etmemekle ifrat ederken, Mutezile, insanı gerçek kudret sahibi bir varlık olarak görür ve fiilin gerçek yaratıcısı da bu kudret sayesinde insandır diyerek ifrata düşer. Şu bir gerçek ki, sathi bir nazarla bakıldığında Kuran'da hem Cebriyye'yi hem de Mutezile'yi destekler anlamda ayetler bulmak mümkündür.⁷²⁸ Mutezililer kul fiilinin yaratıcısıdır derken şirk koştuıkları varsayılarak küfre girdikleri iddia edilemez. Zira bazı orta yolcu Ehl-i sünnet âlimleri de böyle düşünmüşler ve insanların yaratma ve icatlarında aletlere ve sebeplere muhtaç olduklarını kabul etmektedirler. Bundan dolayı hiçbir şeye ihtiyacı olmayan âlemlerin yaratıcısı ile aciz olan insanın bir şeyi yaratma ve icat etmede eşit olmayacakları açıktır.⁷²⁹

Kaderiye ile Cebriye arasındaki tartışmalara Emevi halifeleri de sürüklenmişti. Bazı halifeler, Kadercileri şiddetle cezalandırırken, Yezid gibi birkaçı da Kur'an'ın yaratıldığı şeklindeki inançları taşıyan Mutezili fikirleri benimsemiş ve bu mezhebi himaye etmiştir. Tevhit esaslarından taviz vermeyen Mutezilenin, sapkın firkaların ve zındık hareketlerin kontrol edilemeyen gelişmeleri karşısında teolojik açıdan İslâmiyet'i savunmadaki rolü gözardı

⁷²⁷ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 60-61; *Ebu Hanife*, s. 174-146; S.Aydın, *a.g.e.*, s. 143-144.

⁷²⁸ Bkz. S.Dalkıran, *Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkidleri*, s. 93-95.

⁷²⁹ Bk. S.Dalkıran, *Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkidleri*, s. 239-240.

edilmemelidir. Fukaha ve muhaddislerle zındık ve mülhitler arasında kalan Mutezile, her iki tarafla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Abbasiler devrinde sapkın ve batını çevrelerin sayı ve baskıları artmıştır. Bu durumda Abbasi halifeleri, Mutezileyi, mülhitler ve zındıklara karşı çekilmiş bir kılıç gibi buldular ve bu keskin kılıcı teolojik tartışmalarla körletmek istemediler. Nitekim erken dönem mutezililerinden Vasıl b. Ata, arkadaşlarını İslâm merkezlerine göndererek zındıklarla amansız bir mücadeleye girişmiştir. Hatta onun eserleri arasında Maniliğe karşı bir Reddiye'nin de bulunduğu söylenmektedir.⁷³⁰ Emevilerin son ve Abbasilerin ilk zamanlarında Rafizi, Batını sapkınlar İslâm kisvesine bürünerek prensiplerini Müslümanlar arasında yayarlar, kimse farkına varmadan toplumu zehirlerlerdi. Vasıl b. Ata bunlarla mücadele etmiştir.⁷³¹

İslâm itikadını sarsmaya çalışan zındıklık hareketi, Mutezililerin ikna kabiliyeti karşısında fikri planda tutunamamıştır. Mutezile'nin Basra ekolünün kurucusu olan Ebu'l-Huzeyf Alaf'ın (ö.850) eliyle üç binden fazla Mecusinin Müslüman olduğu rivayetleri vardır.⁷³² Mutezile, akideleri, nakli değil, akli delillere dayanırlar, akla itimatları o kadar fazla idi ki, bunu ancak şeriatın emirlerine olan hürmetleri sınırlayabilirdi. Her meseleyi akla vururlar, aklın kabul etmediğini bırakır, kabul ettiğini alırlar. Onlara bu şekil akılla araştırma usulü şu yollardan girmiştir: Irak ve İran'da bulunmuş olmaları; buralarda eski medeniyetlerin ve kültürlerin eserlerinden izler kalmıştır. Ekserisinin mevaliden oluşları, muhaliflerine cevap verme zorunda kaldıklarından akla müracaatları, Yahudi ve Hıristiyanlarla temasları olduğundan eski felsefi görüşlerin çoğu onlara geçmişti.⁷³³

Mutezile ile selef-i salih yolu denilen klasik Sünni çizgiyi takip eden fakihler arasındaki temel fark, biri ilhamı Kur'an'dan alırken, diğeri aşırı şekilde akla dayanıyordu. Ümmi bir millet olan Arapların doğasına, akaidi saf haliyle Kuran'dan almak ve öğrenmek daha uygun geliyordu. Mutezile ise ilim, felsefe ve mantık ehli olup sorularına cevap ararken, akılla birlikte bu yollardan da yararlanmasını bildiler. Bu yeni düşünce sistemi, bu tarz şeylere alışık olmayan fukaha için bir sadme gibi gelmiştir. Mutezile'ye lisanla saldırmaya, kötü şeyler yazıp karalamaya başladılar. Hâlbuki Mutezile'nin ekserisi bir batılı bilginin dediği gibi, "Biz Mutezile'den dine aykırı bir ses işitmedik. Onlardan duyduğumuz ses, Allah'a ve onun kullarıyla olan alakasına yakışmayan her şeyle mücadele eden dindar bir vicdanın sesidir."⁷³⁴ Biraz daha felsefi olan Mutezile,

⁷³⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 185.

⁷³¹ Mutlak tefvizci (insana mutlak hürriyet tanıyan) bir anlayışın öncülüğünü ve temsilciliğini yaptıkları ile ilgili bilgiler için bk. Mustafa Sönmez, "Kelami Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi", (Mutezili Yaklaşımın Bir Tahlili), *EKEV Akademi Degisi*, Yıl 8, S. 20, Yaz 2004, 144.

⁷³² M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, İst. 1981, s. 180.

⁷³³ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 176; Mutezile'nin ilkeleri için bk. Osman Aydın, "Mutezile Ekolu Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, yıl 3, S. 3, Kış 2003, 27 vd. .

⁷³⁴ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, İst. 1981, s.179.

Yunan rasyonalizminin makul bir ögesini sunmaya teşebbüs etmiştir; ancak bunlara tepki gösteren Sünni doktrin Allah'ın iradesi ve kudreti üzerine herhangi bir kısıtlamayı ve insan deneyiminden çıkan terimlerin ona uygulanabileceğini reddetti.

Akaidi ispatta akla güvenmekle birlikte dinin caddesinden dışarı çıkmasını diye Kur'an'ın yardımına sığınmaktan çekinmeyen Mutezililerin hadis bilgileri çok değildi. Çok ayet, az hadis, fazla yorum ve akli izahlarla dini izah projesini uygulamışlardı. Onlara göre din akıllıları muhatap almış ve akla hitap etmiştir. Dinin emirlerini yerine getirmek ve dinin mükellef kabul ettiği kişi konumunda olmak için akıllı olmak gerekmektedir. Fakat tüm dini yapıyı akılla izah etme çabası bir takım çıkmazları da beraberinde getirmiştir. Ayrıca sürekli sapkın fırkalar ve din düşmanı kitlelerle mücadele ederken düşmanın taktiğini kullanmak zorunda kalmış ve bu nedenle bazı alıntılarda bulunmuş olmaları yüzünden re'y ve kararlarında umumi yoldan bazı ayrılışlar olmuştur. Mutezile, şer'i bir hüküm konusunu da akla vururken, dinde dogmalar olduğunu kabul etmezmiş gibi bir görüntü çizmiştir. Ayrıca her konuda akla fazlaca güvenerek hata yaptılar. Bu da halkın kendilerini yanlış tanımlarına neden olmuştur.

Mutezilenin başlıca özellikleri taklitten uzak kalmalarıydı. İsimlere değil, hüküm ve kanaatlere hürmet ediyorlardı. Onların tuttuğu yol şu idi: Her mükellef, dinde içtihadını bulduğu şeyi alır, onunla amel ederdi. Onun içindir ki bu kadar çok kollara ayrılmış olsalar gerektir. Her şahıs bir fırka reisi sayılmıştır. Mutezile, ümmet arasında yüksek mevkii olan büyük adamlarla münazara ve mücadele yapıyorlar, onlar hakkında sözlerini sakınmıyorlardı: Mesela eserleri Endülüs'e kadar götürülen ünlü Mutezile bilgini Cahiz (ö.868), hadis ve fıkıh ulemasına çatarken: "Hadis uleması ve bir de avam sınıfı taklit ederler. Taklit akılca makul bir şey değildir. Kur'an taklidi nehyeder..." sözleriyle taklitçilikleri açısından onları avam ile bir görüp dil uzatması, halkın Mutezile'den soğumasına sebep olmuştur.⁷³⁵

Mutezile taraftarı bazı Abbasi halifelerinin halkı, bu mezhebi kabule zorlamaları ve fukaha ve muhaddislere işkence yapmaları da halkın şefkatini tahrik etmiş, mutezileye kızmışlardı. Son olarak ilhat taraftarı olan çoğu bozuk fikirliler, kendilerine ancak mutezile arasında elverişli yer bulabiliyor, İslâm'a fitne sokuyorlardı. Mutezilîyi kendilerine perde ve kalkan yapıyorlardı. Fukahanın ve muhaddislerin mutezileyi ithamları çok şiddetli olmuştu. Hanefi imamlarından biri, Mutezile arkasında namaz kılınmaz diyordu. İmam Ebu Yusuf onları zındık sayardı. İmam Malik onların şahitliğini kabul etmezdi. Anlaşılan husumet şiddetlenmiş, işe tarafgirlik ve taassup karışmıştı. Dininde töhmet altında bulunan bazı sapkın kimseler Mutezileye yamansa da Mutezilenin iyi tarafları inkâr edilemez. İslâm'ı ilk müdafaa edenler onlardı. Mutezile içinde,

⁷³⁵ Muhammed Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 180.

takva sahipleri mutediller de bulunuyordu, içlerinde halifenin, kendilerini kadı ve hakim tayin etme tekliflerini reddedenler çoktu.⁷³⁶

Mutezile, Halife Mütevekkil devrinden itibaren daima takibata uğradığından ve baskı altında bulunduğundan fikirleri fazla genişleyememiş, eserleri saklanmış, çoğu tahrip edilmiş bu yüzden münazaraları bize kadar ulaşamamıştır. Eserlerinden bugüne kalanlar azlığına rağmen, mücadeleci ruhları ve mübahase kuvveti hakkında bir fikir vermeye kâfi gelmekte, onların mücadeleci bir zümre olduğunu göstermektedir.⁷³⁷

5. Meşşâîlik ve İşrakîlik

Abbasiler zamanındaki tercüme faaliyetleri, eserlerini vermekte gecikmedi. Bütün Yunan ve Hint medeniyeti artık İslâmlar tarafından biliniyordu. Mutezile adı verilen ilk kelamcılar felsefeyi dinle telif etmeye başlamışlardı. Fakat İslâm dünyasında ağırlığı hep dini meseleler teşkil ediyordu. Türk din felsefesi ya da skolastiğinde filozoflar Meşşâîler ve İşrakîler olarak ikiye ayrılmıştır. İslâm'ın taze düşüncesi ile Antikçağ Yunan rasyonalizmini, özellikle Aristo, Eflatun ve Plotinus'un düşüncelerini uzlaştırmak üzere, metodlarını takip, tercüme ve şerh edenerek yeni ve orijinal bir düşünce sistemi kurmak isteyen filozoflara İslâm'da Meşşâî felsefe ekolü adı verilir. Bu filozofları Doğu ve Batı olmak üzere iki kola ayırmak mümkündür. Doğu kolunu Kindî, Farabi ve İbn Sina, Batı kolunu ise İbn Bace ve İbn Rüşd meydana getirir.⁷³⁸ Meşşâîlik, Aristo'nun dersleri öğrencilerinin önünde yürüyerek vermiş olmasından hareketle İslâm Aristoculuğu anlamına geldiği de belirtilir. Bu da sadece akıl yürütme yöntemidir. Derslerini gezeren, peygambere uymayarak yalnız akıl ve fikir ile gerçeği bulmaya çalışan, dini esaslardan sapmış, sadece akla itimat ederek vahye tabi olmayan Meşşâîlerin Türk dünyasındaki en önemli temsilcileri, Farabî ve İbn Sina'dır. Meşşâîlikle Aristo'nun İslâm filozoflarına etkisi ve bunların bazı meseleleri Aristo tarzında ele almaları kastedilmelidir. İslâm Meşşâîliğinin yolu akılcı bir yoldur. Şeriatın dogmaları ön plana çıkarılmaz. Problemlerin çözümüne akılla ulaşırlar, Meseleler, akli prensiplere göre kabul edilir veya reddedilir.⁷³⁹

Meşşâîlerin esas kanaatleri şu iki fikrin etrafında toplanmaktaydı; birincisi maddenin ezeliyeti davasıdır. Bu meseleden Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd, muhtelif şekillerde tefsirler yapmışlar ve maddenin ezeliyeti fikrini İslâmiyet'le telife çalışmışlardır. İkincisi de Allah'ın ilmi külli eşyaya yani kâinatın umumi kanunlarına taalluk eder; cüz'i hadiselerle taalluk etmez davası idi. Bilhassa bu meselede Meşşâîler ile kelamcılar ve sufiler arasında şiddetli münakaşalar

⁷³⁶ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, İst. 1981, s.182

⁷³⁷ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 187.

⁷³⁸ Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, s. 111.

⁷³⁹ H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 104; Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, TDV yay., Ank., 1998, s. 243.

çıkılmıştır. Bunlardan başka İbn Teymiye gibi filozoflar da Meşşailere hücum etmişler ve rasyonel bir yoldan bu fikri tekzip etmeye çalışmışlardır.⁷⁴⁰

İşrak, kelime olarak, ışığın açılması, güneşin doğması anlamına gelir. İşrakiler (İşrakîyyun) ise Yeni Eflatuncuları takip edenler anlamındadır. Felsefi olarak, hakikatın doğrudan doğruya açılmasını ifade eder. Bu felsefenin ilkesi, keşf, ilham ve sezidir. Bu bakımdan ilkesi mantık ve akıl yürütme olan Meşşailiğin karşısına çıkmıştır. İşrakiliğin üzerinde Eflatunculuğun, tasavvufun ve mazdeizmin izlerine rastlanır.⁷⁴¹ Bu sahada Türkler arasında büyük mütefekkir yetişmemiştir. En büyük İşrakiler, Arap ve Acedmiler. Ancak, İşrakîyyun kelimesini mistik bir anlamda düşünenler de vardır.⁷⁴² Bu hareketin mensuplarına özel anlamda arif denir. Tasavvufî düşünce ile felsefî düşüncenin ortak alanlarından biridir. Tasavvuf içerikli felsefe mahiyetindeki İşrakilik, İslâm âleminde aydınların ve düşünürlerin bağlandıkları yüksek seviyede bir inanç-düşünce hareketi olmuş, İran sahasında ise müteal hikmet ve irfanilik şeklinde anılmıştır. İşrakiliğin en önemli temsilcisi bir Türk sufisi olan Suhreverdi-i Maktüldür. Onun *Risaletün fi itikadi'l-Hukema (Filozofların İnanıcı Hakkında Bir Risale)* adlı eseri önemlidir.⁷⁴³ Azerbaycan doğumlu olan Suhreverdi, felsefe kültürünün yanında İsfahan'da tasavvufî hayata da girmiş daha sonra Anadolu'da gezmiş, fikirlerinden dolayı Selahaddin Eyyubi'nin emriyle idam edilmiştir (1191). O, gerçeklerin akılla değil, iç aydınlanmayla bilinebileceği esasına dayanan, Eflatunculuk, Gazali, Zerdüştlük ve daha önceki sufilerden etkilenerek ortaya çıkarılmış eklektik bir filozoftur.⁷⁴⁴ Gazali'nin *Mışkatu'l-Envar* adlı eseri İşrakiliğin güzel bir özeti sayılır.⁷⁴⁵ Katip Çelebi, *Mizanu'l-Hak*'ta kendini akli ve felsefî ilimlere fazla kaptırdığından bahsetmiş, *Süllemu'l-Vusul*'da ise kendisini işrakîyyu'l-meşrep olarak tanımlar.

İşrakîlik, felsefeye, Meşşailiğe karşıdır. Meşşailikteki varlık kavramının yerini burada ışık-karanlık kavramı almıştır. Varlıklar ya ışıklı ya karanlıktır. Bunlara göre hakikat, nur ile bulunur. Bu sezgi ve keşf yoludur ve bu yol ilahi gerçeklere erişmekte tek yoldur. Tasavvuftaki keşif ve kalbi bilgi ile irfana çok yaklaşan İşrakîye, İslâm felsefesi kadar mutasavvıfları da etkilemiştir. Suhreverdi (Maktul)⁷⁴⁶ ve İbn Arabî tarafından geliştirilen İşrakîlik, sudur nazariyesi, varlık

⁷⁴⁰ H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 106.

⁷⁴¹ H. Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, 137.

⁷⁴² H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 104.

⁷⁴³ Bu eser Henry Corbin tarafından Suhreverdi'nin felsefî eserleri *Opera Metaphysica et Mystica (I-II-III)* 1945-1952-1970 yıllarında üç cilt halinde neşredilmiştir. Bu eser Filozofların İnançları adıyla (262-272 sayfaları) tercüme edilmiştir bkz. İsmail Yakut, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, ss. 166-176.

⁷⁴⁴ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s.244; İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 70-71.

⁷⁴⁵ Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesi", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y. Ocak, TTK 2005, s. 27-28.

⁷⁴⁶ Türk olması ihtimali kuvvetli olan ve Maktul unvanıyla diğer mutasavvıf Suhreverdi'den ayrılan Şahabeddin Suhreverdi, Anadolu Selçukluları devrinin en önemli mütefekkirlerindedir.

mertebeleri, hakikatin ve eşyanın kavranmasında ilham ve keşfin yeri gibi konularda *vahdet-i vücud* ekolüne bağlı mutasavvıfları ve İslâm filozoflarını hayli etkilediği söylenebilir.⁷⁴⁷

6. İhvanü's-safa (Samimiyet kardeşliği)

Orta Çağ'da İslâm uygarlığı, Hristiyanlıktan çok önce Platon'un akademisine yakın topluluk ve kurumlara sahip olmuştur. Hristiyanlığa aykırı sayılan Atina okulu, 529'da Doğu Roma İmparatoru Justinian tarafından kapatıldıktan sonra, İslâm ülkelerinde, İspanya'da, Mısır'da, Bağdad'ta, Semerkant'ta matematik, tabii ilimler ve felsefe ile uğraşan Akademinin benzeri kurumlar ortaya çıkmıştır. Bunların en ünlüsü olan *İhvanü's-safa*, Şîî-Büveyhîler'in (946-1155) saltanatı sırasındaki uygun ortamdan yararlanarak 970 yılında Basra'da *serbest düşüncelilerin cemiyeti* olarak ortaya çıkmıştır. Halk felsefesinin bir eklektik ekolü olarak ortaya çıkan bu birliğin fikirleri, halk arasında büyük rağbet görmüştür. Eklektik felsefe demek, çeşitli ekollerin görüşlerinden faydalanılarak meydana getirilen sistem demektir. Kendi ifadelerine göre kaynak olarak felsefecilerin eserlerinden, kutsal kitaplardan (Kuran, Tevrat, İncil, Zebur ve öteki semavi kitaplar), Astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserlerden, nefsin ve ruhun hallerinden söz eden ilahiyatla ilgili kitaplardan yararlanmışlardı. Bağdad'a ve Mısır'a yayılan bu ekol sadece felsefi görüşlere değil, aynı zamanda dini-siyasi düşüncelere de sahip Şîî-İsmailî eğilimli görüşleri nefsinde toplayan bir zümre ve teşkilat idi. Siyasi düzene karşı gösterdiği şiddetli muhalefetle dikkat çekiyordu ve faaliyetlerini gizli olarak sürdürmek durumundaydı.⁷⁴⁸

Şîa'dan ayrılan İsmailîler, 9.yüzyıl sonlarında İhvanü's-safa (*Temizlik kardeşleri ve vefalı dostlar-İhvanü's-safa ve Hullan-ı Vafa, Saf Ruhun Dostları Derneği*) adlı gizli ve felsefi bir cemiyetin fikirlerini benimsemişlerdi. Bu cemiyeti kuran filozofların yazdıkları İhvanü's-safa risaleleri, İsmailîlerin ana kitaplarından olmuştur. İbn Sina ve Gazali de bu risalelerin tesirinde kalmıştır. İbn Teymiyye, Gazali'yi bu risaleleri okumakla suçlamıştır. Suriye Nizarilerinin başında bulunan Reşideddin Sinan, bu risaleleri ustaca kullanmasını bilmiştir.⁷⁴⁹ 10.yüzyıldan itibaren Basra'da ve başka yerlerde İsmailî fikirler yayılıyordu.

Samaniler zamanında Türkistan'da Türkler arasında da yayılan ve İbn Sina üzerinde de etkili olan bu teşkilatın iddiaları, Müslümanları taassuptan kurtarmak, bilimsel düşünceyi tabiata dayanan felsefeyi hâkim kılmak, toplumu

Anadolu'da çeşitli şehirlerde bulunmuş, Selçuklu sultanlarının himayesini kazanarak Konya'da II.Kılıçarslan'ın şehzadelerine hocalık etmiş, onlar adına çeşitli eserler yazmıştır. Bir ara tekrar doğduğu Azerbaycan'a dönmüş nihayet Halep'te Selahaddin Eyyubi'nin emriyle 33 yaşında katledilmiştir (1191). Onun katli kendisine sihirbazlık ve dinsizlik isnadındandır. Bu yüzden sürekli gezdiği nakledilir bkz. H.Z.Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.160-161.

⁷⁴⁷ M.Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 245-246.

⁷⁴⁸ İ.Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 34-35.

⁷⁴⁹ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s.579; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 36.

ıslah ederek bir aydınlar ahlakı kurmaktı. Zira onlara göre şeriat yanlış inançlarla bozulmuştu. Ortaya koydukları ansiklopedik eserlerle bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardı. Özellikle Bahreyn Karmatilerinin etkisi altındaki Basra'da yazılmış olan bu risalelerin Karmatilerin etkin teşvikiyle ya da en azından onayıyla kaleme alındığını göstermektedir. Gerçekten İhvanü's-safa öğretilerini Karmatilerin ve dönemin Fatımileri kabullenmeyen bütün muhalif İsmaili topluluklarının yeniden ortaya çıkışını bekledikleri gizli Yedinci imam Muhammed b. İsmail'e dayandırılıyordu. Bu eserlerin yayılması İhvanü's-safa üyelerinin idaresindeki yarı gizli çalışma gruplarının çalışmalarıyla gerçekleştiriliyordu.⁷⁵⁰

İran'dan İspanya'ya kadar İslâm düşünce hayatı üzerinde derin bir etkiye sahip olan ve İsmaili düşüncelerle dolu bu dini ve pozitif ilimler ansiklopedisi, 10.yy.da tamamlanmıştır.⁷⁵¹ Eski Yunan, İran ve Hint ilim ve felsefesinden esinlenilerek seri halinde yazılmış fikirler 52 risalede toplanıp felsefi ilimlerin bir ansiklopedisi olarak zamanının bütün ilmini topluyor ve o zamanın klasik tahsilini görmüş olan insanların anlayabilecekleri bir dereceye getirildiği için cazip geliyordu.⁷⁵² Bu eserlerde Pisagor, Platon, Sokrat'a sık sık atıflar yapılmakta, Aristo gerçek üstat sayılmaktadır. O devrin kültürlü bir insanının sahip olması gereken bilgilerin en özlü sonuçlarını içine almaktadır. Buna göre Tanrı, Platon'un düşündüğü gibi tüm ruhların geri döneceği evrensel ölmez saf ruhtur ve bütün dinler bu temel görüşte birleşmişlerdir. Onlar, Kuran ve şeriatı, kelimesi kelimesine değil, metaforik ifadelerle yorumlarlar. Ruh ve canlılığın tanrısal bütünlüğüne inanan ihvan, aynı zamanda, hayvanların korunmasını isteyen ilk çevreciler olarak görünmektedir. 14.yüzyıl sonunda bu eserler, Timur'un bir veziri için Farsçaya çevrilmişti.⁷⁵³

Plotinus'un *Bir* ya da *İyi* diye nitelendirdiği, dile getirilemez Tanrı anlayışı, İsmaililerde, asla kavranamaz ve tanımlanamaz, oluşun ve olmayışın ötesinde olan Allah anlayışıyla örtüşmektedir. İslâm'ın tevhit ilkesiyle benzeşen bu anlayış, Yeni Eflatunculuğun temelinde tek tanrı öğretisi, kesin tevhit inancına dayalı akıldan çok vahye dayalı İsmaili teolojisince benimsenmişti. Varlık problemi de *Bir*'in karşılığı olarak *Akıl*, ebedi, hareketsiz ve mükemmeldir. *Akıl*'dan akan *Ruh* (nefs) ya da evrensel ruh çıkar. Bu kozmolojik öğretilerde akıl ve ruh bu ilksel pleromanın iki kökü ya da ilkesi olmak üzere birleşirler. Madde ve biçimin kaynağı olan ruhtan, ruhun hareketiyle birlikte hareket eden gök cisimleri ile yedi gök türer. Bunun da ardından dört temel nitelik, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan oluşan dört ana unsur göklerin dönüşüyle toprak,

⁷⁵⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 151; F.Daftari, *İsmaililer*, s. 367.

⁷⁵¹ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 25; Fahri Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 152; S.Aydın, *a.g.e.*, s. 157-158.

⁷⁵² H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 89.

⁷⁵³ Borthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 57; İnalçık, *Doğu Batı Makaleler I*, s. 15.

su, hava ve esir (ateş) gibi bileşik unsurları oluşturmak üzere birbiriyle karışır.⁷⁵⁴ Bu risalelerden dokuzuncusunda, bir ahlak adamı örneği olarak Hz. İsa ve Sokrat'a özel bir değer vermelerine ve her ikisini de heyecanla karşılamalarına rağmen en kâmil insan en iyi ahlak olma değerini Sünniler Hz. Muhammed'e, Şiîlerse Ali'ye verirler.⁷⁵⁵

İhvanü's-safa'ya göre bilgi üç yoldan elde edilebilir. Duyular, akıl ve bürhan yoluyla. Bunların amaçları arasında, din felsefesi yaparak, bütün dinleri tek bir din halinde birleştirmektir. Bu nedenle risaleleri yazarken bütün dinlerin görüşlerinden ve tasavvuftan yararlanmışlardır. Görüşleri İslâm ağırlıklı olmak üzere Arap şeriatı ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁷⁵⁶

Sonuç olarak bu dernek, Kuran ve felsefecilerin görüşlerine dayalı, dini bir sistem kurmak istemiştir. Sistemleri çelişkili ve tutarsızdır, dini hükümleri yorumları duruma göre değişmektedir. Ancak ahlaka önem vermişler ve risalelerini aydınlara okutturmuşlardır. Geniş bilgileriyle değişik görüşleri yansıtmışlardır. İhvanü's-safa, insanlara dünya ve ahiret işlerini beraberce yürütmelerini salık vermiştir. Onlar insanın beden ve ruhan yapıldığını vurgulayarak hem bedenin sağlığını korumanın, hem de güzel ahlakla temizlenmenin önemine dikkati çekmişlerdir. Her şey tek bir varlıktan çıkar, yine ona döner. Yaratış, bir meydana çıkış ve dönüşten ibarettir. Allah'ın varlığının delili, âlemin estetik yetkinliği, bilgeliği, iyiliğidir. Yetkin olan bu sanat eseri, bilge bir yaratıcının varlığını ispat eder.⁷⁵⁷

7. Farabî

Türk-İslâm dünyasında felsefe ancak iki büyük Türk düşünürün elinde ciddi bir disiplin haline geldi; adını ilk duyuran en gözde ve büyük Müslüman Türk düşünürü Farabî ve onun takipçisi İbn Sina ve hatta İbn Rüşd ile bu süreç tamamlanmıştır. Orta Çağ Latin dünyasının Alfarabîus veya Abunaser diye adlandırdıkları Farabî (ö.950), Türkistan'da Buhara'ya bağlı Farab şehrinde doğmuştur. Dedesi Türk ordusunda bir komutan olan Farabi, et-Türkî mahlasıyla da anılıyordu. Samanîler devrinin önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Farab'da eğitim programının dinî, eğitim dili ise Arapçaydı ve bu muhitte iyi bir eğitim görmüştür. Bir ilim ve kültür merkezi olarak ön plana çıkan Bağdad'a gittiğinde 40 yaşlarında idi. Bağdad'ta Nesturî bir Hıristiyan tabip ve mütercim yanında eğitim görmüş, ondan mantık dersi okumuştur. 20 yıl kadar kaldığı Bağdad'ta meydana gelen karışıklıklar sebebiyle önce Halep'e

⁷⁵⁴ Daftary, *İsmaililer*, s. 358-360.

⁷⁵⁵ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2. cilt, s. 616

⁷⁵⁶ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 38-39.

⁷⁵⁷ H.Öztürk, *a.g.e.*, s. 110-111.

gitmiş, orada sarayda bir sufi olarak yetişmişti. Ömrünün sonlarına doğru Şam'a gitmiş ve burada en önemli eserlerini yazmıştır.⁷⁵⁸

Farabî'nin düşünce tarihimizde öne çıkmasını sağlayan özellik, onun felsefe ve mantık alanında yapmış olduğu çalışmalar sonucu bu alanlara sağladığı katkılarda yatmaktadır. Felsefe alanında İslâm felsefesinin kurucusu kabul edilen Farabî'nin mantıkta da Aristo'dan sonra Muallim-i sani (İkinci öğretmen) olarak anılmıştır. Bağdad Mantık okulunun en büyük temsilcisi ve mantık konusunda bir uzman olan Farabî'nin araştırmalarının büyük bir bölümü bu alana aittir. O, mantıkla ilgili, Aristo'nun mantık külliyatı *Organon*'un bütününe şerhler yazmıştır. Aristo'ya ilk Muallim adını veren Grekler değil Müslümanlardır ve bu unvanın batılı filozoflar tarafından benimsenmesi, İslâm düşüncesinin batı üzerindeki etkisi olarak görülür. İbn Sina, Aristo'yu Farabî vesilesiyle tanıdığı ve anladığı için ona Muallim-i sani demiştir. Farabî, İslâm'da mantığın babasıdır; tıpkı kendisinden önce Aristo'nun Yunanistan'da yaptığını o, İslâm'da yaptığı için, bu unvan verilmiştir. Farabî'nin mantık alanındaki eserlerinin önemli bir bölümünü Aristo şerhleri oluşturur. *Aristo Metafiziğinin Maksatları* adlı eserin İbn Sina için özel bir yeri vardır. İbn Sina, Aristo'nun Metafizik adlı eserini kırk kere okuduğu, hemen hemen ezberlemesine rağmen manasını anlayamadığı; ancak Farabî'nin bu eserini okuduktan sonra oradaki manaların kendisine açılmış olduğu anlatılır.⁷⁵⁹

Eflatun ve Aristo üzerine kaleme aldığı muhtelif eserlerinden çıkan sonuç, onun, felsefi sistemi, Eflatuncu, Aristocu ve Sufizmin bir karışımından ibaret olduğudur. Hem Aristo mantığının ve metafiziğinin büyük yorumcusu hem de bizzat orijinal bir düşündürdür. Aristo, mantığın ilk sistematik kurucusu ve sözden fiile aktarıcısı iken Farabî de Aristo mantığını çok iyi anlayıp aktarmıştır.⁷⁶⁰ O, hikmet konusunda tarafsız bir tavır sergileyip bu bağlamda bütün insan kültürlerini, ırk, uyruk, medeniyet ve din taassubu olmaksızın bağrına basarken, bize kendi insani yönünün bir belirtisini yansıtır. O, tasavvufa önem veren ilk İslam filozofudur.

Bunun dışında o, metafizik, rasyonel psikoloji, müzik, ahlak ve siyaset alanlarında birçok eser yazmıştır. Ancak onun eserleri sayesinde İbn Sina yeterli bir seviyeye gelerek eserlerini yararlı hale getirdi. Farabî, Aristo'nun mantık külliyatı üzerinde yorumlar kaleme alırken, mantıkla ilgili müstakil eserler de yazıp yeni fikirler öne sürmüştür. O'nun *Mantığa Giriş*'i ve bu konuda yazdığı özet halindeki eseri oldukça önemlidir. Farabî'ye göre mantık, bizi bilinenenden bilinmeyene doğru götüren bilgi elde etme çabasında doğruyu yanlıştan ayırmamıza yarayan yegâne yoldur. Mantığın asıl alanı, kıyasıdır; çünkü ancak

⁷⁵⁸ Mahmut Kaya, "Farabî", *TDV İA*, C.12, 145-146.

⁷⁵⁹ Bk. A.Kayacık, *Bağdad Okulu*, s. 88.

⁷⁶⁰ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2. cilt, s. 567; M.Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 13.

burada doğru bilgi elde edebilmekteyiz.⁷⁶¹ Farabî'nin çalışmaları sayesinde mantık, İslâm dünyasının büyük kültür merkezlerinde yayılma imkânı buldu. Onun telif ve şerhleri, mantığın teknik yapısında en yüksek noktayı temsil etmektedir. O, antik hikmetin bir toplayıcısı olsa ve sadece bununla yetinseydi yine de insanlığın minnet ve şükran duygusuna muhatap olmaya layık olurdu. Kaldı ki o son derece orijinal bir düşünür olup kendine has bir sistem kurmuştur. Söz konusu sistem İbn Sina tarafından ciddiyetle takip edilmiş ancak Gazali tarafından da şiddete eleştirilmiştir.

Eflatun ve Aristo'nun siyasi teorileri ile de tanışan Farabî, siyaset ve ahlakla ilgili görüşlerinde, Platon'un *Republic*, *Devlet* ve Aristo'nun *Politic* adlı eserlerinden ilham almıştır.⁷⁶² Farabî, *Faziletli Şehir*'de bir yöneticinin taşıması gereken özellikleri sıralamıştır. Ona göre hükümdar, pratik ve teorik yetkinlikleri kişiliğinde toplayan bir insan olmalıdır; hem ahlaken hem de tefekkür yönünden mükemmel olmalıdır. Böyle bir yönetici bulmak zordur belki de ona göre böyle bir devlet başkanı ancak Peygamber olabilir. Peygamber gibi bir yönetici bulmak imkânsız olduğuna göre, yönetime birden çok insanın katılması gerekir. Başka bir deyişle önemli olan gerekli şartların devlet mekanizmasında bulunmasıdır. Söz gelişi akıl ve muhakeme gücüne sahip olan bir lider, devletin savunulması için vazgeçilmez bir güç olan karar verme özelliğine sahip başka bir kişiyle birleşir ve devlet işlerini birlikte yürütürler. İslâm filozoflarının bir kısmı Farabî'nin bu çözüm şeklini benimsemeyerek onu şiddetle eleştirmiştir. Bunların başında Amiri, Gazali ve Şîî temayüllü bazı düşünürler gelir.

Farabî, *Faziletli Şehir*'nde insanları seçkinler ve halk kitlesi olarak ikiye ayırır. Faziletli şehrin yöneticileri, cahil şehirlerde olup bitenleri takip etmek ve onları medenileştirme siyaseti uygulamak zorundadır. Zaten Farabî'ye göre cihadın anlamı da bu olsa gerektir. Farabî, ideal bir şehir tasvir etmiştir ama bunun gerçek hayata tatbiki ne derece mümkündü tartışılır. Onun hükümet idaresine dair fikrini göstermek için şunu zikretmek kâfidir: Ona göre “eğer hâkim olmak için lazım gelen vasıflar, bir adamda varsa, hâkimiyet ona teslim edilmelidir. Eğer böyle bir kişi bulunmazsa, birkaç kişilik bir heyet teşkil edilmelidir. Çünkü ayrı ayrı hiçbirinde bulunmayan o vasıflar, o heyette tecelli eder.”⁷⁶³ Bu görüşler en azından medeni bir İslâm şehrinin kuramsal düzeyde niteliklerinin tartışıldığını göstermesi açısından önemlidir. Abbasilerin son dönemlerinde yaşayan filozof, Türkistan'da kurulan ilk Müslüman Türk devletlerinin fikri temellerini atmış, böylece Karahanlılar halifenin hamisi ve Sünni İslâm'ın en güçlü temsilcisi olmuşlardır. *İdeal devlet nazariyesi ve erdemli*

⁷⁶¹ Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 5.

⁷⁶² Bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İst. 1988. Platon burada doğruluk ve eğrilik, düzenli toplumda işbölümü, yönetenler ve yönetilenler, devlette kadının yeri, devleti filozoflar yönetmeli, dört bozuk devlet düzeni, demokrasi, zorbanın mutsuzluğu vb. başlıklar altında görüşlerini açıklamaktadır.

⁷⁶³ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 59.

şehir tezleriyle Türklerin de devlet kurabilecekleri fikrini aşılıyarak Müslüman Türklerde lider devlet anlayışını geliştirmiştir. Farabî'den asırlar sonra yaşayan İbn Haldun, Osmanlı devletini bilmesine rağmen devlet anlayışında bir kabile devleti görüşü hâkim idi, onda evrensel bir devlet düşüncesi gelişmemiştir. Farabî ise bir dünya devleti projesi düşünmüştür.

Farabî ve İbn Sina'nın felsefe sistemlerinde ahlaki, siyaseti ve kısmen de iktisadi içine alan pratik felsefe, nazari felsefeden ayrı düşünülemez. Bilindiği gibi insan sosyal bir varlık olup yetkinlik ve mutluluğunu elde edebilmek için sosyal ve siyasal bir çevreye ihtiyacı vardır. Siyaset veya Farabî'nin deyimıyla “*erdemli şehirde uygulanan en yüksek sanat*” olmadan insan kendi imkân ve kabiliyetini gerçekleştiremez. Siyasi görüşleri söz konusu olduğunda Türk düşünürleri, özellikle Farabî, Stoacılar ve Yeni-Eflatunculardan oldukça farklı bir çizgi takip etmiştir. Stoalı filozoflar, hikmet sahibi bir insanın mutluluğunun tamamen kendi hayatına dayandığını, birçok filozof da mutluluğun ahirette elde edilebileceğini öne sürmüşlerdi. Farabî bu filozoflarla aynı görüşü paylaşmaz; Platon ve Aristo'nun siyaset felsefesi hakkındaki yazılarının ihmal edilmesine razı olmaz. Farabî'nin siyaset felsefesi ile yakın ilgisi şüphesiz, onun İslâmi çevrede bir devlet adamı olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri idealize etmesine dayanmaktadır. Farabî'ye göre dini sosyal bir hadise olarak anlamak, onu siyasi bir terminoloji içinde anlamak demektir. Öyle görünüyor ki Farabî, bu konuda İslâm'la klasik siyaset felsefesi arasında önemli benzerlikler görmektedir.

Birçok eseri bulunan Farabî'nin eserlerinin yarıya yakınına şerhler oluşturur. En önemli eserleri Mantıkla ilgili olup *Risaletü'l-Fususü'l-Hikem* (Hikmet cevherleri risalesi), *Faziletli Şehir* ve *Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinde siyaset, felsefe, ahlak ve metafizikle ilgili konuları aynı çerçeve içinde ele almıştır.⁷⁶⁴ Bu çalışmalar 8.yüzyılda başlayan Yunan kültürünün İslâm dünyasına aktarılması faaliyetleri içerisinde dönüm noktalarından birisini oluşturur.

Farabî'nin İslâm musikisi nazariyecilerinden biri olduğu kabul edilir. Bu konuda Farabî'nin adı etrafında, 70 dil bildiği, iyi bir musiki icrası olduğu ve kanun sazının mucidi olduğuna dair menkıbeler de türemiştir.⁷⁶⁵ Keza onun musikiyle ilgili üç büyük kitabı vardır ki en önemlisi *Kitabu'l-Musiki el-Kebir*'dir. Çok güzel kaval ve ud icracısı olduğu söylenen Farabî, Mevlevi dervişlerinin terennüm ettiği ilahi ve kasidelerin kaynağı olarak gösterilir.⁷⁶⁶ İbn Sina, İslâm âleminde Farabî ve İbn Rüşd tarafından meydana getirilen musiki konulu eserlerin bir özetini yapmış ve musiki ile ilgili *Şifa* adlı eserine bunları esasen katıştırmıştı. Gazali'nin sema konusunda yaptığı savunmalar ve lehte

⁷⁶⁴ Farabî'nin yayınlanmış ve basılmış eserleri için bkz. Ahmet Kayacık, *Bağdad Okulu*, s.65-73.

⁷⁶⁵ İbn Hallikan, V, 155-156 ve İhvanü's-safa Risalelerinde de bu menkıbevî bilgiler geçmektedir. Bkz. A.Kayacık, *Bağdad Okulu*, s. 64; H. Öztürk, *a.g.e.*, s. 111.

⁷⁶⁶ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 568.

görüşleri,⁷⁶⁷ tasavvuf yoluna girmiş muhitlerde görülen tatbikatta musikinin önemli bir yer tutmasına sebep olmuştur.

8. İbn Sina

Yunan felsefesini Türk muhitine yerleştirmiş olması hasebiyle Farabî ne kadar önemliyse, gittikçe şahsi ve sentezci olmaya başlayan Türk skolastiğini batıya naklederek ona uluslararası bir kıymet vermesi rolüyle de İbn Sina o derece önemlidir. Bir Türk düşünürü olan İbn Sina, 980'de Buhara'da doğmuş, Hemedan ve İsfahan'da Büveyhi hanedanların hizmetinde bulunmuş, burada vezirlik yapmıştır. İbn Sina felsefesi, Aristo, Yeni Eflatuncu ve tasavvuf mesleklerini birleştiren bir sentezcilik senkretizmidir.⁷⁶⁸ Orta Çağ Latin dünyasında İbranicenin tesiri altında Aven Sina'dan bozma olarak Avicenna adıyla meşhur olmuştur. Buhara'ya gelmiş olan İsmaili daileri vasıtasıyla çeşitli ilimler tahsil etti. Tıp, öğrendiği ilimler içinde onu en çok istifade ettiği saha olmuştur. Tıbbi bilgisi, onu Samani padişahının sarayına ve zengin kütüphanesine girmesine yol açmıştır. Grek-İslâm tıp düşüncesinin yeni devrini temsil eden tıbbı ait *Kanun* adlı eseri meşhurdur. 10.yy.da İslâm medeniyeti bir altın çağ yaşamıştır. İslâm tıp çalışmalarında Razi'den sonra gelen en parlak isim, Müslümanlar tarafından *Şeyhu'r-reis* (ilim âleminin şeyhi ve reisi) olarak adlandırılan İbn Sina'dır⁷⁶⁹.

Samanilerin son devirlerinde Maverâünnehir'de Şiîler bulunmaktaydı ve İbn Sina'nın babası ve kardeşi İsmaili tesiri altındaydı. İbn Sina, İsmaili mezhebini kabul etmemekle birlikte, Samanilerin hizmetinde bir yüksek görevli olan babası Abdullah'ın evinde düzenlenen felsefi tartışmalar sayesinde İsmaili inancını tanımış ve *İhvanüs Safa* risalelerini incelemişti. İbn Sina, ansiklopedik bilgiye sahip ve böyle bir birikimden gelmiştir. Bu yüzden olsa gerektir ki İbnü'l- Esir, İbn Sina için Ehl-i sünnetin menfuru demiştir.⁷⁷⁰

O, ilmin hiçbir şubesinde yeni ve özgün bir fikir sahibi olmadığı halde, kendi asrındaki felsefi disiplinleri mükemmel bir şekilde kavramak ve sistemleştirmek gibi bir kabiliyet sahibiydi. Sistemini büyük ölçüde Farabî'nin sistemi üzerine kuran İbn Sina, felsefi düşüncenin daha sonraki gelişmesi üzerinde derin etkiler bıraktı. Onun bir düzen içinde kaleme alınmış çok sayıda mantık eserinde Farabîci bir çizgi takip edilmiştir. Farabî'nin de kısmen bağlı bulunduğu "Bağdad Mantık okulu"nu ciddi bir tenkide tabi tutan İbn Sina'nın Farabî hakkındaki görüşü son derece müspettir. İslâm dünyasının ve Latin Orta Çağının fikir babası olan İbn Sina, bağımsız bir zihin yapısına sahipti. O, kendisinden önce gelenlerin

⁷⁶⁷ Gazali, *İhya*, C.II, 238.

⁷⁶⁸ H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 127.

⁷⁶⁹ H.Öztürk, *a.g.e.*, s. 115-116.

⁷⁷⁰ İbnü'l-Esir, IX, 310; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, TTK 1990, s. 286, 332; Daftary, *İsmailîler*, s. 317.

fikirleri eleştirmek ve kendi görüşlerini ortaya koymaktan asla çekinmemiştir. Özellikle Aristo'ya takındığı tavır onu gözü kapalı taklit edenlere de bir eleştiridir. O, mantığın Aristo'nun metinlerinden ibaret olduğu görüşünü reddetti.⁷⁷¹

İbn Sina'nın *Salaman ve Absal*, *Hay b. Yakzan*, *Risaletü'l-Tayr*, *Risale fi'l-Işk* gibi eserleri Türk tasavvuf hayatı üzerinde etkili olmuştur. Onun tasavvuf anlayışı vahdet-i vücud izleri taşır. Hakiki var oluş yalnız Allah'a mahsustur. Alemin sadece geçici bir varoluşu bulunmaktadır. Allah cevherdir, âlemler ise arazlardır. Akan ve geçen fakat değişmeyen bu sonsuz âlem bütünüyle ele alınınca Allah'tır. Bu görüşü ile İbn Sina İbn Arabî'yi hazırlamaktadır. Ama, onda panteizm sistemi olmadığını vurgulamalıyız.⁷⁷² İlmî eserleri arasında başta gelen iki kitabından biri, Yeni Eflatuncu tesirler ve İslâm kelam ilminin etkisi altında değişikliklere maruz kalmış Aristo düşünce geleneği üzerinde kurulu bir felsefe ansiklopedisi olan *Kitabu'ş-Şifa* adlı eseridir. Burada, felsefi, teoloji ve tabiat ilimleri de bulunmaktadır. Onun sufîyane rübaileri de vardı. Uygarlıkla ilgilenen İbn Sina, varlığın her alan ve birimiyle ilgilenmiş ve uğraşmış, 1037'de Hemedan'da ölmüştür.⁷⁷³

İbn Sina dinle felsefeyi uzlaştırırken dini tercih eder. İnançın akli tamamladığını söyler. Ona göre peygamberler filozoflardan üstündür. Ona göre vahiy, ilahi bir sezgi gücüdür. İbn Sina beden öldükten sonra ruhun sonsuz olarak yaşayacağını kabul eder. Cennet ve cehenneme inanır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra olgunluğa erebilir. Ona göre ruh madde değildir, idrak edici bir cevherdir. O, vahdet-i vücud ve tenasüh düşüncesine karşı olmuştur.⁷⁷⁴ O, İbn Arabî ve Suhreverdi üzerinde etkili olmuştur.

İbn Sina düşüncesi tasavvufu uzlaştırır. Ona göre tasavvuf zühd, ibadet ve marifet yani Tanrı'ya ermek ve mutlu olmanın sebebidir. Olgun bir ahlak, insanı Allah'a ulaştırır. Bu makamda insan her şeyde Allah'ı görür. Bu makam Tanrıya kavuşmak, ona ermek ve onunla daima beraber kalmak demektir.⁷⁷⁵ Görülüyor ki İbn Sina, zaman zaman Eflatun, Aristo, Plotinus'un etkisinde kalmakla birlikte temelde İslâm'a bağlı kalmaya çalışmıştır.

9. Gazali

Bilgi genişliği, orijinalliği ve etkisiyle Sünnî İslâm düşüncesinde emsalsiz bir yere sahip olan, ünlü ilahiyatçı, hukukçu, kelamcı, filozof ve mutasavvıf Ebu Hamid Muhammed el-Gazali (1058-1111) *hüccetü'l-İslâm (İslam'ın delili)*,

⁷⁷¹ Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, s. 7.

⁷⁷² H.Öztürk, *a.g.e.*, s. 118.

⁷⁷³ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 72; İbn Sina'nın eserleri için bkz. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Ün. Yay., 1983, s.42-43.

⁷⁷⁴ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 46-48; Öztürk, *a.g.e.*, 118.

⁷⁷⁵ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 47.

zeynü'd-Din (dinin süsü), ikinci Şafî, İslâm'ın efendisi vb. lakaplarla anılmıştır.⁷⁷⁶ Fıkıhta mezhep imamını taklidin başlattığı durgunluk süreci, tasavvufta Gazali'nin ölçü kabul edilmesiyle başladı denebilir. Resmi-Sünni sufiliğin de esaslı sığınaklarından biri olan Gazali, İslâm'ın temel fikir ve ilim kurumları olan fıkıh-kelam-tasavvuf üçlüsünün dâhice bir bağdaştırmacısı olarak görülebilir. Gazali'nin İslâm üzerindeki etkisi, Aziz Augustinus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkisiyle karşılaştırılmıştır. İslâm felsefesinin eski Yunan felsefesinden başka bir şey olmadığını iddia eden *Ernest Renan*, Gazali'nin bağımsız bir mütefekkir olduğunu beyan ettikten sonra "*O, İslâm filozofları arasında, felsefi tefekkürde, kendine has düşünce tarzı bulunan yegâne mütefekkir*dir" sözleriyle itiraf etmiştir. Gazalî, Sünni İslâm toplumunu derinden etkilemiş ve bu etki günümüze kadar gelmiştir. Onun eserleri birçok dile çevrildiği gibi 15.yy.dan itibaren de Türkçeye çevrilmiş ve çeşitli şerhleri yapılmıştır. Horasan'ın önemli şehirlerinden olan Tus'ta doğan Gazalî, hayatı boyunca Türklerin bulunduğu bölgelerde yaşamış, Selçuklu sultanları ve yöneticileriyle birlikte olmuş ve bunun sonucunda Türklerin din ve düşünce sisteminin şekillenmesinde etkili olmuştur. Tus'tan Nişabur'a geçen Gazali, burada Nizamiye medresesi baş müderrisi, el-Cüveynî'den (öl.1085) ders almıştır. Hocasının ölümüyle hemşehrisi olan Nizamülmülk, onun derin bilgisi, keskin zekası ve güçlü hitabetini takdir ederek kendisini Bağdad Nizamiye medresesinin baş müderrisliğine getirmişti (1092). Yıllarca vezirin hukuki ve ilmi işlerinde müşavirlik yapmış, devletin idari ve siyasi politikalarına yön vermiştir. Burada şöhreti daha da artmış, ancak dört yıl sonra geçirdiği bir şüphe krizinden sonra tasavvufa meyletmış, malı, mülkü ve dostlarını terk ederek seyahata karar vermişti. Mütevazî bir hayata başlayan bilgin, ilimle geçen on yıl sonra vezirin ısrarı ile Nişabur medresesinde ders vermeye başladı. Ancak bu da uzun sürmedi, oradan Tus'a çekildi ve evinin yanında açtığı bir medresede verdiği derslerle ömrünü tamamlamıştı.⁷⁷⁷

Gazalî'nin yetişmesinde önemli rolü bulunan İmam Cüveynî, kelami yöntemle dini kesinliğe ulaşacağından emin olmadığını ve birçok yönden Aristo mantığı ile fıkıh usulünü uzlaştırma çabası içersinde olduğu bilinmektedir. Hocası Cüveynî'nin takipçisi olan büyük bilgin Gazali, Şafî fikhının yanı sıra kelimada da bir otorite olarak günümüze kadar etkilerini devam ettirmiştir. Gazali, kelamın kapılarını felsefeye ve mantığa açarak, akli her meselede tatbik etmekten kaçınmamış ve imana ait meselelerde tam bir rasyonalist gibi davranmıştır. Ehl-i sünnet dışı fikirlerle şiddetli bir biçimde mücadele etmiş, aklın çözemediği meselelerde vahye dayanmak gerektiğini söylemiş, mutasavvif kişiliğini de ortaya koymuştur. İlk defa Aristo mantığını İslâmi ilimlerle uzlaştırmayı deneyen Gazalî, kelam, fıkıh yanında tasavvuf gibi ilimlerde de akıl ve mantığın bir yöntem olarak kullanılabileceğini göstermiştir. O, metodolojik

⁷⁷⁶ Gazalî adının "Gazal" kasabasına mı, yoksa ipekçilik yapan babasının mesleğine mi nispet edildiği konusu tartışmalıdır. Bk. Kasım Kufralı, "Gazalî", *MEB İA*, C.4, ss. 748-760.

⁷⁷⁷ İ. Ağah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniv. Basımevi, 1993, s. 54-55.

olarak tasavvufla İslâm dininin birleşebileceğini kanıtlamıştır. Dönemindeki çalışmalarla Eşari kelamının nihai zaferi Gazali ile temin edilmiş, Eşariyye okulunun kurucusundan sonra en büyük temsilcisi olmuştur. Daha sonra gelen Fahreddin Razî (ö.1209) ve benzeri bilginlerin de aynı yolda yürümelerini sağlamıştır.⁷⁷⁸ Özellikle Razî, kelamı iyice aklileştirerek Eşari kelamına yeni ufuklar açmıştır. İlk defa felsefeyi kelam ile birleştirerek felsefi kelam dönemini başlatmıştır. Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*'sinde, İslam düşüncesini Yunan felsefesine, Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerine göre yorumlayan Farabî ve İbn Sina gibi filozofların düşüncelerini eleştirmekte onların tutarsızlıklarını mantıki, akli ve dini delillerle ortaya koymaktadır. Mantığın sırf felsefecilere ait bir ilim olmadığını, kelimcilerin de delil ortaya koyarken aynı yöntemlere başvurduklarını sadece kullanılan ifade, tasnif ve terimlerin farklı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷⁹ Felsefede Gazali'nin emeği çoktur. Gazali kelamı güçlendirmek için felsefi metotlara başvurmuştur. Özellikle İbn Sina ve Farabî felsefesi ile İhvanü's-Safa⁷⁸⁰ risalelerini okumuştur.

Gazali, İslâm dünyasında felsefi fikirleri tartışma ve eleştirme geleneği demek olan tehafüt felsefesi, tehafüt geleneğini başlatmıştır. Tehafüt, kelime olarak dikkatlice düşünmek, bir konu üzerine fazlaca eğilmek, tutarsızlık, dayanaksızlık, bozukluk çelişki anlamlarına gelmektedir.⁷⁸¹ Gazali'nin din dilini kullanarak eleştirdiği Farabî ve İbn Sina'da Doğu felsefesini kurma düşüncesinin olması, felsefede otoriterlik hakkını verdikleri Aristo ve Eflatun'a rağmen özgün felsefe kurma çabaları, bu eleştiri zihniyetinin daha doğrusu tehafüt geleneğinin bir sonucudur. Hatta bir yoruma göre Gazali'nin felsefi eleştirisi, Batınî grupların kökünü kesmek içindir. Zira o, felsefe araştırmaları esnasında İhvanü's-Safa risalelerini incelemiş ve Batınî grupların fikri köklerini Farabî ve İbn Sina'da bulmuştur. Bilindiği üzere İbn Sina'nın babası ve kardeşi İsmailî idi ve kendisi de bunların meclislerine katıldığını belirtmiştir.⁷⁸² Gazali filozoflardan ziyade Batınîleri ve sapkın görüşlerini eleştirdiği de düşünülmektedir.

Gazali'nin eleştirdiği İbn Sina'nın Buhara'nın önde gelen âlimlerinden ve Hanefî fıkıhçılarından ders aldığı ve kendisinin de koyu bir Hanefî olduğu, Farabî'nin da kırk yaşına kadar Türkistan'da İmam Azam fıkhıyla ilgilendiği ve hatta bir süre kadılık yaptığı söylenir.⁷⁸³ Gazali bu eseriyle dini düşüncelerine felsefi bir alt yapı hazırlama kaygısıyla ve bazı yanlış anlamaları önlemek için yapmıştır. Aslında kendisi felsefi eserler yazacak kadar bu konuda dirayetli,

⁷⁷⁸ Brockelmann, *Tarih* IV, s. 39; Mustafa Çağrırcı, "Gazali", *TDVİA*, XIII, s. 491; Ö.Ferruh, *a.g.e.*, s. 546.

⁷⁷⁹ Bk. M. Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ank. 2004., s. 17; Öztürk, *a.g.e.*, s. 131.

⁷⁸⁰ Bk. W.Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. F.Köprülü, Akçağ yay., Ankara 2004, s. 57.

⁷⁸¹ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, terc. Bekir Karlıağa, Çağrı yay., İst. 1981, s. 23; Mehmet Vural, *a.g.e.*, s. 12.

⁷⁸² Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, terc. B. Karlıağa, s. 26.

⁷⁸³ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 214.

felsefe yapmış büyük bir filozoftur. Onun, başta *Tehafüt*'ü ve *Makasid al-felasife*'si, olmak üzere Latinceye çevrilmiş ve Batılıların Yunan felsefesini öğrenmelerine yardımcı olmuş, Batı filozoflarını etkilemiştir.⁷⁸⁴

Gazali, zamanındaki filozofları üçe ayırmıştır; Materyalistler (Dehriyyun), Naturalistler (Tabiiyyun) ve Teistler (İlahiyyun). Ona göre birinciler, Tanrı'yı inkâr ederler, ateist bir anlayışa sahiptirler. İkinciler akıllı yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun yarattıklarına müdahalesini ve ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ederler, deist bir Tanrı tasavvuru benimserler. İlahiyyun ise teisttirler. Dolayısıyla bunlara göre Tanrı, hem yaratan hem de yarattığı âleme müdahale eden bir varlıktır. İslâm İlahiyyunu ateist ve deist filozofların yanlışlarını ortaya koymakla birlikte en azından âlemi öncesiz saydıkları ve Tanrı'nın bilgisini sınırladıkları için, sudur nazariyesiyle tanrısal yaratmanın evrensel bir determinizme tabi kılınmasından sorumlu oldukları için ve ahireti bir çeşit ruhi hayata indirgedikleri için imanı zedelemiş, dine daha büyük zarar vermiştir.⁷⁸⁵ Bu yüzden eleştiri kitaplarını yazmıştır.

9.1. Gazali'de mantık, akıl ve ilim anlayışı

Mutezile düşünürleri dışında ve onlardan farklı olarak akılcı din felsefesi çatısı altında Gazali başta gelmektedir. Mantık ilmini Kelam içerisine koyan Gazali'dir. İlimde metodolojinin lüzumuna inanan Gazali, mantık prensiplerinin; sağlam, akıl sahiplerinin hepsinin görüş birliği ettiği zorunlu bilgiler olduğunu, mantığın gayesi akıl yürütmeyi güzelleştirmek olarak belirtmiştir. Mantık, nazari, akli, ameli (fıkıh) gibi ilimler için gerekli bir yöntemdir. Hem *Tehafütü'l-Felasife*'de hem de Batınîlerin fikirlerini çürütmek amacıyla yazdığı eserlerinde Aristo mantığında kullanılan çeşitli yöntemler kullanmıştır. Sonuçta Gazali mantığı, doğru bilginin bir ölçüsü, zihni bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştırması ve ilimlerde bir metodoloji olarak görmektedir. Ona göre mantık, ilmi cehilden ayırmaktadır. İslâm'ın temel prensiplerinin ortaya konulması ve doğru olarak yorumlanması için de gereklidir.⁷⁸⁶

İbn Sina ve Farabî'den öğrendiği Aristo mantığının esaslarını benimsemekle birlikte ona katkılarda da bulunan Gazalî ile mantık, dini alana yönelmiş ve onu aklın kabul edebileceği bir tarzda sunma amacını taşımaktadır. O, İslâm'daki kıyas yöntemini mantık içerisinde ele almaktadır. İnsanın saadete ancak doğru bilgi ile doğru bilgiye de mantık ilkesiyle ulaşabileceğini savunan Gazali, mantık ilmi ile ruhun mutluluğu arasında bir yakın ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Gazali, İslâm ilimleri içerisinde kelama özel bir önem vermesinin nedeni, bütün dini ilimlerin ilkelerini ispat görevi yüklenmiş olmasıdır. Ona göre,

⁷⁸⁴ H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi yayınları, İst. 1982, s.128; Çubukçu, *a.g.e.*, s. 56.

⁷⁸⁵ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 217.

⁷⁸⁶ Bk. M.Vural, *a.g.e.*, s. 22.

şeriat harici bir akıldır; akıl ise dâhili bir şeriatdır. Şeriat ve akıl iç içedir. Öyle ki bu ikisine bir demek de mümkündür. Akıl ancak şeriat ile doğru yolu bulabilir. Şeriat ancak akıl ile açıklık kazanır. Gazali, “*vahye muhatap olmadığı sürece hiç kimse sorumlu tutulamaz, beraat-i zimmet esastır*” derken, aklın önemini belirtmektedir.⁷⁸⁷

Gazalî, Aristo mantığını derin ve yaygın otoritesiyle meşrulaştırmasının İslâm düşüncesinde skolastizmi pekiştirdiği, dolayısıyla özellikle düşünce planında Aristo'nun hâkimiyetine soktuğu görülmektedir. Diğer yandan, kelamda mantığın kullanılması Batınîlere karşı mücadele de başarı sağladıysa da bilginler arasında münazaraları ve dini tartışmaları alt düzeye indirdiği, şüpheciligi ve düşünce muhalefetini zayıflattığı için düşünme canlılığına olumsuz tesirlerde bulunduğu da öne sürülmektedir.⁷⁸⁸ Selçuklu medrese geleneği yakın zamana kadar Osmanlılarda da aynen sürmüştür. Gazalî'ye göre akıl, yaratılan en şerefli varlık ve aynı zamanda insan için en üstün nimettir. Böylece aklın düşünce sistemindeki önemli yerini belirtir. Aklı Allah'ın buhurundan bir misal olarak gören Gazali, aklın ilahi bir nitelik taşıdığını vurgulamıştır. Allah'ın ilk yarattığı akıldır diyen Gazali, Yeni-Eflatuncu akıl nazariyesini sıkça nakletmektedir.⁷⁸⁹ Ona öre akla göre yaşamak dinin emirlerine uygun yaşamaktır. Bilgide kesinliğin objektif kriteri akıldır, dolayısıyla akla muhalif olmayanın inkârı mümkün değildir demektedir. Duyu organları ve hayal, vehim, hafıza, sezgi gibi güçler de aklın hizmetinde çalışan vücuttaki memurlardır.⁷⁹⁰

Gazali, akla çok büyük önem vermekle birlikte metafizik ve ahlak konularında aklın yetersizliğini de kabul etmektedir. Dolayısıyla bazı konularda ilahi rehberlerden istifade edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre şeriat, aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir.⁷⁹¹ O, akli kesin olarak sınırlamakta, aklın yetersizliğinden akli da aşan bir bilme gücünden ve dini tecrübeden bahsetmektedir. Ona göre akıl ancak şeriatla hidayete erebilir, şeriat ise ancak akılla anlaşılabilir. Ahiret mutluluğunu ve Allah hakkında bilgiyi temin edecek olan marifetullah da en şerefli ilimdir. Görüldüğü gibi Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde okutulan ilim dallarının sonuçta Allah'a ulaşmadığı takdirde batıldır diyen zihniyetin Gazalî'de düğümlendiği anlaşılmaktadır. Zira pozitif ilimlerinden bahsedilmemiştir. Fıkıhtaki mezhep imamını taklidin başlattığı durgunluk süreci, tasavvufta ve akli (felsefeyi) dine vurmakta Gazalî'nin ölçü kabul edilmesiyle başladı denebilir.

Aynı zamanda akla dayalı bir metafizik de mümkün değildir diyen Gazali, filozoflardaki en büyük yanlışlığı, bu imkânsızlıklara rağmen böyle bir çaba

⁷⁸⁷ M. Vural, *a.g.e.*, s. 110; Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 89.

⁷⁸⁸ Bk. M. Vural, *a.g.e.*, s. 30-31.

⁷⁸⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1997, (önsöz), s. XIII.

⁷⁹⁰ Gazali, *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, İstanbul 1975, C.I, s.91, C.3, s.12; *Kimya-yı Saadet*, çev. A. F. Meyan, Bedir yay., İst., 1981, s. 21-22.

⁷⁹¹ Kufralı, “Gazali”, *İA*, s. 509.

içerisine girmeleri ve bu konularda kesin bilgi içeren sonuçlara ulaştıklarını iddia etmelerinde görmüştür. Sonuç olarak o, metafizik meselelerde akla dayalı bir icma'nın imkânsız olduğunu söylemektedir. Mesela günümüze kadar gelen teolojik tartışmalardan, âlemin ezeliliği, cismanî haşır ve mucize meselelerinde akli delillerin mucizenin gölgesinde kaldığı, tartışmalarında yetersiz olduğu zaman “Allah her şeye kadirdir, Allah dilerse olur” gibi ayetlere başvurarak, imanî bir alana kaydığı eleştirisi getirilebilir.

Gazali'nin akıl hakkında getirmiş olduğu tarifler ve bilgi edinme metotları, Yeni Platoncu ve Meşşâî felsefesinin görüşleridir. Ancak o bu görüşlere ayet ve hadislerle zenginlik ve dini kimlik kazandırmaktadır. Gazali mantıkta, akıl yürütme yöntemleri olarak klasik Aristo mantığındaki tümevarım, tümdengelim ve analogi gibi üç türlü yaklaşımı aynen kullanmıştır. Gazali, kıyasın ölçülerini ve örneklerini Kuran'dan çıkararak bunlarla hem akli bilgilerin hem de dini bilgilerin ölçülebileceğini açıklamıştır. Mesela; “Eğer yer ve gök için iki ilah olsaydı, âlem fesada uğradı, âlemin fesada uğramadığı malumdur, o halde âlemde iki ilah yoktur”. Gazali eserlerinde buna benzer birçok örnekler vererek mantık ilkelerinin Kuran'dan çıkarıldığı gibi bir sonuca ulaşarak mantıkla din arasında bir uyumsuzluğun olamayacağını göstermek istemiştir.⁷⁹² Ancak O, akılla nakil arasında ilk planda yüzeysel bir zıtlık ve uyumsuzluk olduğundan dolayı tevili (yorumu) zorunlu görmekte ancak başkasının yorum getirmesine tahammül edememektedir.

İslâm dünyasında ve Batı'da Gazali'ye yönelik saldırıların temelinde bu Aristocu yöntemleri, yeni yorumlar getirmeden olduğu gibi kullanması yatmaktadır. İslâm düşüncesinin gelişmemesine ve duraklamasına neden olarak Aristo mantığının benimsenmesi ve bu mantığın bütün disiplinlerde uygulanması tenkidi yapılmaktadır. Bu yüzden de bu düşüncelerle yeni düşünceler ya da farklı paradigmlar oluşturulamamıştır. Dolayısıyla bu sebepler İslâm düşüncesinin donuklaşmasına sebep olmuştur.

İmam-ı Azam, *istihsanı* (akılın çirkin bulduğunu reddetmek, güzel gördüğünü de kabul etmek) kabul etmiş ve ona göre hüküm vermiştir. İmam Şafii de “istihsanla hükmeden, yeni bir şeriat koymuş gibidir” diyerek reddederken, Gazali, istihsanı direkt olarak reddetmemekle birlikte sakıncaları üzerinde durmuştur.⁷⁹³ Gazali, akli ve re'yi, fıkıh konularında kullanmakla mezhepler arasındaki münakaşalara son vermeye çalışmıştır. Ona göre olaylar dondurulamaz, hadiselerin sınırlı olması da imkânsızdır. Dolayısıyla sınırlı olan nassların sınırsız olan olayları ihata etmesi düşünülemez. Demek ki akli kullanıp değişik görüşler sunmak dine aykırı değildir. Gazali'ye göre samimi bir iman taklit bile olsa kâfidir. Bazen Hz. Peygamber'e bir çöl Arabı gelir ve kendisinin Allah'ın resulü olduğuna inandığını söylediğinde ve buna yemin ettiğinde mümin

⁷⁹² Bk. M.Vural, *a.g.e.*, s. 61-62.

⁷⁹³ Bk. Fahrettin Kokmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 92-93.

sayılırdı. İman sade ve basittir. Bunu insanların vicdanlarına işlemek için masum bir imama ya da her hangi bir ruhban sınıfına ihtiyaç yoktur.⁷⁹⁴ Ayrıca aklın İslâm hukukunda müesseseleştiği anlamına gelen içtihat kurumu, Gazali tarafından da onaylanmış, hatta Batınîlerin aksine insanların içtihatlarında hata yapma endişelerinden dolayı korkmalarına gerek olmadığını çünkü, “*Kim içtihat eder de isabet ederse ona iki sevap vardır; kim de içtihadında hata ederse ona bir sevap vardır*” hadisi ile görüşlerini pekiştirmiştir.

Gazali, ilim hakiki mürşittir ve Allah’ı bilmektir der, ona göre, bilgiler içerisinde en yüce faydalı bilgi, Allah’ın bilgisidir (marifetullah). Nasihatlerini içeren *Eyyuhe'l-Veled* isimli kitabında insanlara, seçtiği ilmin maneviyatı düzelten ilimler olmasını önerir. Yine aynı eserde, “... gramer, aruz, Şîr, belagat, tıp, mantık, kelim gibi ilimleri okumakla Allah’ın rızası hilafına ömrünü kaybetmekten başka ne kazandı?” diye sormaktadır⁷⁹⁵. Gazali’ye göre ilimler kabaca; dinle ilgili olan ve olmayan diye iki kısma ayrılır. Dinle ilgisi olmayan ilimler arasında matematik, mantık, fizik, tıp; dinle ilgili olanlar arasında ise metafizik, siyaset, ahlak fıkıh ve psikolojiyi saymaktadır. O, özellikle önem verdiği fıkıhı, hem dini hem dünyevi bir ilim olduğunu vurgulamıştı.⁷⁹⁶ Onun bilime ilgili görüşleri, Selçuklu ve Osmanlı medreselerinin de temel zihniyetini oluşturmuştur. Öyle ki Osmanlı medrese geleneği, ulema arasında icazet silsilesini akılcı din felsefecileri olan Nasreddin Tusi, Şerif Cürçani yoluyla Gazali’ye kadar çıkarır.⁷⁹⁷ Bu da skolastik düşüncenin Osmanlı fikir dünyasında etkili olmasına sebep olmuştur.

Gazali de diğer İslâm düşünürleri gibi ilimlerde kesbi (çalışarak kazanılan âlimlerin ilmi) ve vehbi (ilham yoluyla gelen peygamber ve velilerin ilmi) ilim ayrımını yapmaktadır. Ona göre bilmek yaşamaktır. Yunan düşünürlerinden özellikle Aristo’dan günümüze kadar birçok düşünür, bilim dallarını tasnif etmişlerdir. Aristo’nun tasnif anlayışı İslâm düşünürlerini kısmen etkilemiştir. İslâm filozofları da yüzlerce bilim tasnifi yapmışlardır. Her şeyden önce bu tasnifi yapan düşünürler kendi dönemlerindeki ilimlerden tasnif yaparak, kendileri bilimden ne anladıklarını ortaya koymuşlardır. Farabî (ö.950), İbn Sina (1037), İbn Haldun (ö.1406), Gazali birçok eserinde çeşitli sınıflamalar yapmışlardır. Osmanlı medreselerinde ders veren Taşköprülüzade’nin (ö.1560) *Miftahu'l-Saadesi*, Hacı Halife’nin (ö.1745) *Keşfu'z-Zünun'u* ilimleri tasnif amacıyla kaleme alınan en önemli eserlerdir.

İslâm kültüründe genellikle ilimler, kaynağı, kökenleri ve karakterleri bakımından iki sınıfa ayrılır. Birincisi nakli ilimlerdir ki bunlar, İslâm kültürünün kendine mahsus ilimleridir. Tefsir, hadis, fıkıh ve buna hazırlık niteliğindeki

⁷⁹⁴ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 59-61.

⁷⁹⁵ *Eyyuhe'l-Veled (Ey oğul)*, çev. A. Serdaroğlu, Merve Yay., İstanbul, tarihsiz, s. 31, 47.

⁷⁹⁶ Gazali, *İhya'ü Ulûm'id-Din*, , I, s. 14 vd.

⁷⁹⁷ Halil İnalıcık, “Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün”, *Doğu Batı Dergisi*, yıl 1, S. 2, Ankara 1988, s.21.

bütün disiplinler gibi; ikincisi ise, akli ilimler adı verilen ve eskilerin ilmi de denilen özellikle Yunan kültürünün tesiriyle ve çeşitli milletlerle ilişki kurmanın bir sonucu olarak İslâm dünyasına giren ilimlerdir. Genellikle bu iki ilim, birbirinden ayrılarak tasnif edilmiştir.⁷⁹⁸

Gazali'nin ilim sınıflaması ise çok spesifik ve çok yönlüdür. Önce bilimi, ferdi ve toplumsal açıdan ikiye ayırırken, sonra da şer'î (kelam, fıkıh, hadis vb.) ve aklî (tıp, matematik, hendese vb.) olarak ikiye ayırır. Herkes için zorunlu olan bilimleri (farz-ı ayın), tevhit ilmi, kalbi ilgilendiren Batınî ibadetler ilmi ve şeriat ilmini sayar. Toplumsal zorunluluk (farz-ı kifaye) açısından da hukuki-dini mahiyette olanlar ve şer'î olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır.⁷⁹⁹ Gazali makbul olmayan ilimler olarak, büyü, tılsım, hokkabazlıkla ilgisi olan Astronomi ve Astrolojiyi sayar. Kelam ve felsefe ise her kesimden insanlar için gereksiz görür. Ahlak dışı olmamak kaydıyla, şiir ve tarihe de mübah gözüyle bakar.⁸⁰⁰ Gazali ilim tasnifinde, tasavvufa özel bir önem verir. Ona göre ilim mahiyeti itibarıyla müfret olup, mürekkep ilim bundan doğar. Mürekkep ilim ise tasavvuf ilmidir.⁸⁰¹

Bu tasniflerde dikkat çeken husus İslâm dininin kendi bünyesinden çıkan dini ilimleri ayrı bir kategoride değerlendirmekte bunun dışında kalan ilimleri değersiz olarak görmektedir. Onun en çok tartışılan görüşü, bilimi, dini olan ve olmayan şeklindeki ayrımı gelmektedir. Bu ayrımın Müslümanların zihin dünyasını ikiye böldüğü, din ilimlerinin yükselişine ters orantılı olarak dünyevi olanlarda gelişmenin azaldığı dolayısıyla İslâm toplumunun geri kalmasına sebep olduğudur. Başka İslâm âlimleri de bu tür ayrımlara gitmelerine rağmen, Gazali'de bu ayrım çok netlik kazanmıştır. Gazali, *İhya-yı Ulumi'd-Din*'de bu ayrımın gerekliliğini her iki alanın bir birine zıt olmasıyla izah etmiştir. Ona göre biriyle fazla meşgul olma, diğeri ihmal edilmesine sebep olur. O, aklın, her iki dalı da bir araya getirmeye aciz olduğunu savunur. İşte dünya ve ahiret işleri de böyledir. Genelde topluma, ahiret hayatını dünya hayatına tercih edilmesini sıkça öğütleyen Gazali, “dünya Allah'ın ve Allah dostlarının düşmanıdır” demiştir. O'na göre dünya ve ahiret işlerini bir arada götürmek ancak peygamberlere mahsustur.⁸⁰²

Gazali'nin ilimleri bu şekilde tasnifinin İslâm düşüncesinin gelişimini olumsuz yönde etkilediğini düşünenlerin haklılık payı vardır. İlmin ihmal ve terk edildiği yerde taassubun ve dogmaların hâkim olması göz ardı edilemez. Din ilmi ve dünya ilmi ayrımı, Müslümanların zihninde din ve dünya ayrımı yapan bir düşünceye zemin hazırlamıştır. Aynı tasnif zihniyeti, Osmanlı medreselerinde de etkisini hissettirmiş, bu da pozitif ilimlerin ve felsefenin gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Yine Onun başlatmış olduğu *tehafüt* tartışmaları, İslâm

⁷⁹⁸ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 118.

⁷⁹⁹ *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, s. 46-48.

⁸⁰⁰ *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, s. 49.

⁸⁰¹ M.Vural, *a.g.e.*, s. 200.

⁸⁰² *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, C.3, s. 40; *Kimya-yı Saadet*, s. 428.

felsefesinin en fazla yoğunlaştığı alan olurken, bilgi felsefesi, sanat, siyaset, sosyal felsefeler ihmal edilmiş, sanki İslâm felsefesi, *tehafüt felsefesi* şeklinde anlaşılmıştır. Onlara göre İslâm düşüncesi bir bütün olarak görülür. Kuran’da ilim kavramının Gazali’nin geliştirdiği din ilmi ve dünya ilmi ayırımı ile alakası yoktur. Bu anlayışın, o zamanın İslâm dünyasının geçirmiş olduğu dini ve siyasi gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Gazali’nin *İhya-yı Ulumi’d-Din’i* kaleme alması da devrindeki bu dini, sosyal, kültürel, ahlaki ilimler ve mezhepler arasındaki karışıklığı bir düzene koymak ve İslâm’ın yeniden ihyası için toplumu bilinçlendirmek gibi maslahatlar gözetilmiştir.

9.2. Gazali - İbn Rüşd Tartışması ve Türklerde Tehafüt geleneği

Avrupa’da Rönesans devriminden sonra tartışılmaya başlayan ontolojik soru, yani tanrı bilgisine akılla mı yoksa hads (sezgi) ile mi erişilir sorunu, âlemin ezeliyeti, ebediliği ve haşır meselesi gibi konular Orta Çağ İslâm dünyasında Gazali ile İbn Rüşd arasında da tartışılmıştı. İbn Rüşd, Gazali’nin filozofları eleştirdiği *Tehafütü’l-Felasife* adlı eserine yazdığı reddiye ile her konuyu teker teker ele alıp yeniden işlemiştir.⁸⁰³ Gazali’den sonra Türk-İslâm felsefesinde tehafüt geleneği başlamış, İbn Rüşd’ten üç asır sonra Osmanlılar tehafüt tartışmalarını yeniden başlatmış, bundan böyle bu düşünce bir gelenek halinde sürdürülmüştür. Gazali’nin *Tehafüt*’ünde temel iddiası, metafizik meselelerinin akli delillerle çözülemeyeceğidir. İbn Rüşd, Gazali’ye karşı, felsefe ve dinin uzlaştırılabileceği ve tam bir Tanrı bilgisi edinebilmek için akli delil getirmenin gerekli olduğunu savunmuştur.

Gazali, *Tehafüt*’ünde filozofları 20 meselede eleştirir. Gazali’ye göre bunlardan üçü çok önemli olup, affedilmeyecek kadar büyük hatadır. Bunlar, âlemin yoktan varoluşunu inkâr etmeleri, Allah’ın tümelleri bilgiği tikelleri bilmediği hakkındaki düşünceleri ve ruhun ölümden sonra bedenle tekrar birleşeceğini (haşır) inkâr etmeleridir. Gazali’ye göre, Aristo ile Eflatun’un ardından giden Farabi ve İbn Sina gibi filozofların yanılgıları akılla inancı uzlaştırmaya çalışmalarından geliyor. O, filozofların metafizik konulardaki bütün akılcı yaklaşımlarını reddediyor.⁸⁰⁴ Felsefe ile dinin ya da akıl ile nassın birbirleriyle çelişip çelişmeyeceği problemi düşünce tarihimizin önemli tartışmalarından birisidir. Kalam uleması ilahi bilgiye akılla ulaşılır derken, sufiler sezgi ve ilham ile erişilebileceğini ileri sürmekteydiler. İslâmiyet’te dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar dinden felsefeye doğru olmak üzere kelamcılarla, felsefeden dine doğru olmak üzere filozoflarla sürdürülmüştür. Gazali’ye göre metafizik alanına ait problemlerde aklın kesin sonuçlara ulaşması imkânsızdır. Dolayısıyla bilgi bakımından kesinliği içermeyen metafiziği bir ilim olarak görmeme eğilimindedir. Filozoflar tarafından en yüce bir ilim olarak

⁸⁰³ Gazali, *Tehafütü’l-Felasife*, B.Karlıağa Tercümesi, İst. 1981, s. 30-31.

⁸⁰⁴ Gazali, *Tehafütü’l-Felasife*, çev. B.Karlıağa, s.17-212.

görülen metafizik, Gazali'de aklın yetkisiz, yetersiz kaldığı spekülative bilgi üreten bir alan olarak görülmektedir. Gazali, filozofları eleştirirken getirmiş olduğu deliller nakli değil, aklidir. O tartışmalı meseleleri, tam bir düşünce hürriyeti ve serbestisi içinde incelemiştir. O'na göre filozofların tezlerinin çoğu mantık açısından yanlıştır ve genel olarak sistemlerinde takındıkları muhtelif tavırlar birbiriyle çelişmektedir. O, Yeni-Eflatuncu İslâm felsefesinden aldığı tekniklerle felsefeyi eleştirerek dini savunmaya çalışmıştır.

Dolayısıyla Gazali *Tehafütü'l-Felasife'de* (filozofların tutarsızlığı) akla değil, sadece Meşşâilerin ve dolayısıyla Aristocu felsefecilerin ilahiyat bahislerinde kurmuş oldukları yöntemlere karşı gelmekte, yani onun ilahiyat için uygun bir model olmadığını iddia etmektedir. İbn Rüşd, Gazalî'nin bu önemli eserini, yazdığı *Tehafütü't-Tehafüt* (tutarsızlığın tutarsızlığı) adlı eseriyle eleştirmiştir. İbn Rüşd, Gazalî'nin başlıca gayesinin filozofların sözlerinin çoğunun akli delillere dayanmadığını göstermek olduğunu ve buna çalışırken de onların bulmuş oldukları yöntemleri kullanmaktan çekinmediğini belirtmektedir. İbn Rüşd, Gazalî'yi düşüncelerinde ikiyüzlü olmakla suçlamıştır.⁸⁰⁵ Bununla birlikte Gazali ile İbn Rüşd arasındaki ortak düşünceler az değildir. Gazali, akıl ile nakli, İbn Rüşd ve diğer Meşşâi filozofları gibi uzlaştırma yoluna gitmeyerek, iki alanın birbirinden bağımsız alanlarda kesin bilgiler veren bununla birlikte birbirlerine yakın ilişki içerisinde olan temelde de aynı kaynaktan beslenen iki bilgi edinme yolu olarak görür. Gazali, Meşşâilerin Allah'a akıl ismini vermelerini şiddetle eleştirmiştir. İbn Rüşd ise akıl isminin, Meşşâi filozoflarının vermiş olduğu özel bir isim olduğunu, onların da Platon'un bu yaklaşımına karşı olduklarını, dolayısıyla bu konuda Gazalî'yi, adı geçen filozofları anlamamakla suçlamıştır.⁸⁰⁶ İbn Rüşd'ün açık bir şekilde savunduğu hakikatın birliği ile felsefenin ve dinin aynı gerçekleri söylediği konusunda Gazali farklı düşünmektedir. Zira felsefi bilgi spekülasyona dayanmakta, ilahi temelli nasların felsefe ile uzlaştırılmaya çalışılması, nasların gerçek anlamlarının çok ötesinde tevil ve yorumlanmasına neden olacak ve bundan da din zarar görecektir. Ancak İbn Rüşd de insan aklının aciz kaldığı durumlarda şeriata başvurulması gerektiği fikrine katılmaktadır. Ona göre vahiy kanalıyla gelmiş bilgiler, akli bilgileri tamamlayıcı mahiyettedir. Nihayet İbn Rüşd, tabiatı ve eşyanın mahiyetini anlamada aciz kalan insanlar için vahyin bir rahmet olduğunu söylemiştir.⁸⁰⁷

Felsefi hareketin içinden çıkardığı kelimeler geleneği, sonradan yaratma görüşüne inanç ilkesi olarak sarılmıştır. Fakat felsefe yaratmayı kabul etmekle birlikte yaratmanın ezeliğini öne sürüyordu. Ezeli olan âlem ezeli olan Tanrı'dan türemekteydi. Yeni Eflatuncu Farabî ve İbn Sina da aşağı yukarı

⁸⁰⁵ M. Vural, *a.g.e.*, s. 99.

⁸⁰⁶ M. Vural, *a.g.e.*, s. 42.

⁸⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*), çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun 1986, 253-254.

benzer şekilde âlemin Allah'tan sudurunu kabul etmekle birlikte, kadim meselesini, "Allah'ın bilmesi, bildiği şeyin var olmasına eşittir" ilkesiyle açıklayarak, uzmanlara göre, aslında pek de şeriatın çıkmadıkları, düşünceleri, yöntem farklılığı ile yorumlamışlardır. Sadece saf akla dayalı metafizik kurulamaz diyen Gazali doğru söylese de, Meşşailerini tenkit ederken acele etmiş, biraz siyasi konjunktörün, biraz da filozoflara ve Batınîlere karşı dini savunma ve tepki psikolojisinin etkisiyle eserinde aksi düşünenleri suçlarken aşırı gitmiştir. Zira İbn Rüşd de Gazali'yi haklı bulmaz. İbn Rüşd, "yaratmayı bir zamanda başlatmak, ne aklın ne de dinin kesin bir telakki değildir ki küfrü gerektiren bir şey olsun"⁸⁰⁸ der. Keza madde ve insanlar için zaman ve mekan kayıtları söz konusu iken Tanrı için böyle bir kayıt söz konusu değildir. İşte insanlar, düşüncenin zaman ve mekanı aşar gibi gözükmesinden hareketle âlemin yoktan mı veya öncesiz mi var olduğu sorununun doğduğunu düşünüyoruz.

Gazali, "Ebedi saadet seçkin kullar için Cenab-ı Hakkın zatını müşahede etmekten (rü'yetullah), genel halk için ise cennetten ibarettir" der. "Cennet nimetlerinin sonsuz olmasının esası Allah'ın cemalini müşahededir" der. Gazali bir başka yerde şöyle diyor: "Aptal ve ahmak kişilerden bir grup var ki ahiret işlerinde kuşku ve kuruntu doludurlar. ahireti inkâr etmişlerdir. Cennet ve cehennemi anlatmaktan maksat halkı ıslah etmeye çalışmaktır"⁸⁰⁹ derler. Şeriatı uyup ibadet etmeyi ahmaklıkla eşit tutarlar demektedir. Gazali burada Farabî ve İbn Sina gibi filozofları kastetmektedir.

Gazali'ye göre filozoflar, Allah'ın cüz'i/tikel şeyleri bilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdi. İbn Sina, Allah'ın objelere zaman içerisinde girmeyen geçmiş, gelecek ve hal diye ayrılmayan külli bir bilgi ile bildiğini iddia etmiştir. O, kısaca Allah'ın her şeyi bildiğini baştan söyler.⁸¹⁰

Yine Gazali'ye göre filozoflar, cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, Cennet ve Cehennemin varlığı gibi öte dünyaya ait gerçekleri, halkın anlaması için yapılmış birer semboldür diyerek reddettikleri düşüncesiyle küfre girmişlerdi. Gazali, filozofların metafizikle ilgili bu görüşlerinin şeriatla değil, mücerret akılla bilindiği iddiasına karşı eleştiri yöneltmiştir. Gazali, metafizik konularında aklın yetersizliğinden, kesin bilgi elde etmesinin imkânsızlığından bahsederken kendisi de aklın yetersiz kaldığı konularda vahyi delillere başvurmaktadır. "Allah'ın her şeye kadirdir" ayetiyle bu konuları dinî alana kaydırmakta, bu tür konuların aklın sınırlarını ve gücünü aşan meseleler olduğunu iddia etmektedir. Bütün İslâm filozofları ve kelamcıları, öldükten sonra ruhun yaşayacağını kabul ederler. İbn Rüşd'e göre şeriatlar, sadece ahiretin mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdi. İhtilaf sadece bahis konusu gayb halin, halka temsil ve tasvirle anlatılması için gösterilen şahit

⁸⁰⁸ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Ma'kal*, haz. S.Uludağ, Dergah Yay., İst. 1985, s. 126.

⁸⁰⁹ Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yay., İstanbul, s. 14, 666.

⁸¹⁰ *Tehafütü'l-Felasife*, s.127; Salih Aydın, a.g.e., 235.

ve temsili örnek şeylerdir. İbn Rüşd bir hadis naklederek, *dünyada ahirette ancak isimler vardır* sözüyle ulemanın da benimsediği durumu belirtir.⁸¹¹ Geleneksel kelama göre bedenler de ahirette dirileceklerdir. Bu konuda dinde önemli bir delil olan icma vardır. Cismani dirilişin aklen de ispat edildiğini belirtmişlerdi. Fakat filozoflar bu konudaki nassları değişik yöntemlerle yorumlayarak her hâlükarda insanda esas olanın ruh olduğu için acıyı da zevki de dolayısıyla saadeti de hüznü de tadan ruhtur, beden sadece bir vasıttan öteye geçmez derler.

Gazali, filozofları, Tanrı bilgisi konularında da eleştirmişti. Zira Farabî ve İbn Sina, Mutezile gibi Allah'ta zat ve sıfat ayırımı yapmamışlardı. Sınırlı insan zihninin, sınırsız bir şeyi kavrayamayacağını, aklın yaratılmış olduğu dolayısıyla yaratıcısının zatını ihata edemeyeceği gibi, aklın yetersiz kaldığı konulara dair Gazali'nin serdettiği fikirler yüzyıllar sonra Pascal ve Dekart gibi Batılı düşünürlerce de paylaşılmıştır. Yine Pascal'ın ünlü *Pascal'ın Bahsi* (Pari de Pascal) diye bilinen, ahiret âlemi ve Tanrı mevcut olmasa bile bunlara inanan kişinin öbür dünyada bir kaybı olmayacağı, ancak bunların varlığı kesinleştiğinde inkâr edenlerin çok büyük kayba uğrayacağı düşüncesinin aynısını Gazali de eserlerinde bahsetmiştir.⁸¹² Voltaire (1694-1778) de “Tanrı var olmasaydı bile, insan onu yaratmak zorundaydı” diyerek aynı düşünceye parmak basmıştı.

Filozofların mucize hakkındaki görüşlerini de eleştiren Gazali, “Allah muhal olmayan her şeye kadirdir” diyerek getirdiği yaklaşımlarla mucizeyi meşrulaştırmıştır.⁸¹³ İbn Rüşd bu ve benzeri meselelerde onun filozofları yanlış anladığı, bazen de kasıtlı olarak onların tezlerini değiştirdiğini düşünmektedir. Gazali'nin bazı konularda aklın yetersizliğiyle ilgili tenkitleri, onun akli bilgilere karşıymış gibi bir düşünceye sebep olmuştur. İkbâl'e göre Gazali, İslâm dünyasında akılçılığın belini kırmıştır. Adıvar da Gazali'nin bilimsel ilerlemenin önüne geçtiğini düşünmektedir. Ülken ise, “Gazali'nin en büyük felsefi kıymeti yeni bir şey tesis etmekten ziyade yıkmasından tenkit etmesindedir. O her şeyden önce şüpheli bir dehaya sahiptir. Keza bütün kitaplarında filozofların çelişkilerini göstermeye çalışmış fakat karşılığında felsefi ve ilmi yeni bir sistem getirememiştir” demiştir.⁸¹⁴

Felsefe genelde akli temel alırken, dinin kaynağı vahiydir. Bununla birlikte, din sahası akli olmaktan uzak, tamamen bir inançlar zinciri gibi telakki edilmesi ne kadar yanlışsa, aynı şekilde felsefenin de iman unsurlarından kurtulmuş sırf

⁸¹¹ İbn Rüşd, *el-Keşfan Menahici'l-Edille*, S.Uludağ, dergah yay., İst. 1994, s. 348.

⁸¹² Bk. M.Vural, *a.g.e.*, s. 83.

⁸¹³ M.Türker, Gazali'deki rasyonalist parçalar İbn Rüşd'e göre çoğunluk teşkil ettiğini belirtir. Bk. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe - Din Münasebeti*, DTCF Yayınları, Ankara 1956, s. 355-396.

⁸¹⁴ Bkz. H.Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, C.2, İstanbul 1934, s.4; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1987, s. 99.

akli zincirler bütünü olarak kabul edilmesi o kadar yanlıştır. Dinde akli unsurlar olduğu gibi, felsefede de imani unsurlar bulunmaktadır. Gazali'nin bu konularda hassas olmasını ve çabalarını eklektik olmayan ve dinin temel ilkeleriyle tenakuza düşmeyen İslâmî bir felsefe oluşturma çabası gelmektedir.

Liberal düşünceli Fatih, din ve felsefe arasındaki ilişki üzerine Gazali'yle İbn Rüşd arasındaki ünlü tartışmayı yeniden açarak dönemin iki büyük ilahiyatçısı olan Alaaddin Tusi (1482) ile Bursalı Hocazade'ye (ö.1488) konu üzerinde birer risale yazmalarını önerdi. Dönemin uleması, Hocazade'nin eserini üstün buldu. Gazali'nin yanlış anlaşılması, Hocazade'nin Gazali tarafını tutup onun da dönemin uleması tarafından desteklenmesi üzerine padişahın Hocazade'ye büyük bir ihşanda bulunması, İbn Rüşd'ü tutan Tusi'nin küsüp İran'a dönmesine sebep olmuştu. İbn Rüşd, Gazali'ye karşı felsefe ve dinin uzlaştırılabileceğini ve tam bir Tanrı bilgisi edinebilmek için akli istidlalin gerekli olduğunu savunmuştu. Hocazade, aklın mantıki ilimlerde kusursuz olmakla birlikte ilahiyatla ilgili konularda kullanılmasının yanlışlara yol açtığını söylemiştir. Hocazade, bazı bakımlardan yanlış olan Gazali'nin yöntemini düzelttiğini de ileri sürmüştü. Ayrıca amacının felsefenin iddialarına karşı şeriati savunmak olduğunu açıkça söylemiştir. Böylece Averroizm yani İbn Rüşd felsefesi İtalya'da çalışılmış ve Rönesans düşüncesine önemli katkılarda bulunurken, Osmanlı medreselerinde kapsamlı bir skolastik felsefe yerleşmekte idi. Hocazade'nin eseri, ününü İslâm dünyasında günümüze kadar korumuş 19 yy.da İbn Rüşd ve Gazali'nin eserleriyle birlikte basılmıştır.⁸¹⁵

Osmanlı medrese derslerinde okunan temel metinler, Yunan filozoflarının Abbasi döneminde yapılan çevirileri ya da İbn Sina ve Farabî'nin eserleri değildir, daha sonraki skolastik okulun eserleri Alaaddin'in *Mevakıf* 1, Nasireddin Tusi'nin *Tecrid*'i ya da Bayzavî'nin *Tevali* gibi özet ve şerhlerdir. Yeni eserler yalnız bunların şerh ve haşiyelerinden ibarettir. Hepsinden önemlisi düşünce ve fiilde mevcudun tüketilmesi rahatsızlığın başlaması, yavaş yavaş düşünceyi donuklatmış, eğitim-öğretim müfredatını cılızlaştırarak bugünlere getirmiştir. Osmanlı medreselerinde müfredat, alet ilimleri ve dini ilimlere hasredilmiş, Kalam bile dini ilimlerden sayılmamıştır.⁸¹⁶ Şîî mezhep taassubuyla hareket eden İran duvarı yüzünden Maveraünnehir'le faydalanılamamış, Endülüs uzak kalmış derken bilim adamlarına ve kurumlarına din adına karşı çıkılır olmuştu. Molla Lütü, *Matematik bilmeyen kadılar doğru karar veremez* diyerek ileri bir zihniyet örneği sergilediği için, *bu kıldığımız namazlar kuru yatıp kalkmadan ibarettir* sözü bahane edilerek, Fatih'in ölümünden sonra 1495'te At meydanında idam edilmişti. Oysa Molla Lütü, Edirne ve Fatih'in ünlü Semaniye medresesinde büyük bir müderristi.⁸¹⁷ Bütün bunlar, dinin hücceti ve karşı koyulamaz otoritesi

⁸¹⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 185.

⁸¹⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 262; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185.

⁸¹⁷ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 186.

olarak kabul edilen Gazali'nin, Türk düşünce tarihinde bu kadar önemli bir yer verilmesinin sonucudur.

Osmanlı medreselerinde tehafüt geleneği İbn Kemal'le (ö.1534) devam etmiştir. İbn Kemal, Fahreddin Razi (ö.1209) mektebine bağlıdır. O dönemde, İslâm ülkelerindeki ilmi kurumlar, genellikle Fahreddin Razi'ye mensuptur. Osmanlıların medrese teşkilatında da bu medrese esas olmuş ve bunu başlangıçta Molla Fenari diye bilinen Şemseddin Mehmed (1431) kurmuştur.⁸¹⁸ İbn Kemal'in felsefe ve kelim sahasında, Mevlana Tusi ve Mevlana Hocazade'nin Tehafüt'lerine yazdığı *Haşiye Ala't-Tehafüt* adlı eseri vardır.⁸¹⁹

9.3.Gazali'ye göre din-devlet ilişkisi

Daha 9.yüzyıldan itibaren Sünniliğin oluşmasını sağlayan orta yol ve muhafazakâr anlayış, zamanla nazari ve doktriner bir ilke haline geldi. Buna göre zalim de olsa yöneticiye itaat etmek gerektiği, zira zalim bir yönetici, kanunsuzluk ve anarşiden daha iyidir anlayışı ulemanın geliştirdiği bir prensip olmuştur. Teolojik açıdan tarih, insan neslinin yönetimi için ilahi bir planın bir göstergesi idi. Bütün Sünni ekollere göre de tarih peygamberler silsilesinin izini tarihi boyunca takip etmekle sınırlanmaması gerekirdi. Sünni doktrine göre yeryüzünde ilahi planın devamı İslâm toplumuna, ümmetullah'a bağlıdır. Tarihsel devamlılık Sünni dini-siyasi düşüncenin temellerinden birisidir. Tarihsel topluluğun (ümmet) şeriat üzerine kurulması, tarihsel gelişiminin ilahi olarak yönlendirilmesi ve sürekliliğinin icma'nın güvenilir otoritesiyle teminat altına alınması Sünni doktrinin esasıdır. Bu sebeple siyasi yapının meşruluğunu her nesile yeniden göstermek kamu vicdanının koruyucuları olan hukukçuların görevlerinden birisidir.

Gazali, devlet başkanı, her türlü meşruiyetin kaynağıdır derken, bütün icraatların kaynağının buna bağlı olduğunu belirtir.⁸²⁰ O, devlet mevzuatı olarak Kitap, Sunnet, İcma ve halife ile hakimlerin içtihat ve yorumlarını kabul etmektedir. Riayet edilmesi gerekli kuralları uygulama görevi evveleminde devlet başkanına aittir. Devlet başkanı söz konusu temel kuralları gerektiğinde yorumlayarak uygular. Devlet başkanlığı nasslara dayanmadığında ümmetin ittifakı olduğunu belirten Gazali'ye göre, nass direktmesinin batıl olduğunu, Abbasi halifelerinde olduğu gibi, birinin başkanlığa tayininde Müslümanların ittifakının yeterli olduğunu belirtmiştir.⁸²¹

Gazali, "Hilafet işini üstlenmiş Abbasi hanedanlığı mensubunun hilafet fonksiyonu üzerine aldığı; çeşitli alanlardaki yönetim işlevlerinin halifeye

⁸¹⁸ İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, 591; Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 47.

⁸¹⁹ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koll., nr. 2500 (49 varak, istinsahlı).

⁸²⁰ Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 109.

⁸²¹ F. Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 111.

bağlılıkla borçlu sultanlar vasıtasıyla yerine getirildiğini düşünüyoruz. Günümüzde yönetim yalnızca askeri gücün fonksiyonudur ve askeri güç sahibi kime bağlılık sunarsa artık o kişi halifedir”⁸²² demektedir. Bu ifadeyle o halifeliğe, Abbasi hanedanlığınca temsil edildiği gibi kendisine yöneltilecek otorite gözüyle bakılmadığı; fakat askeri güç sahibinin halifeye bağlılığını sunup şeriatın üstünlüğünü tanınması şartıyla cebirle elde edilebilen yasal haklar olarak değerlendirilmektedir.

Bağdad hilafeti 1258’de Moğollarca ortadan kaldırıldığında, sadece son adımı atmak ve kuvvet kullanılarak kazanılan hakların kendiliğinden meşru olduğunu, askeri gücün geçerli bir imam oluşturduğunu ilan etmek kalmıştı. Kahire’de tesis edilen “gölge halifelik” bir fark ortaya koymamıştır; çünkü yetkili hiçbir hukukçunun çalışmasıyla tasdik edilmemiştir. Gerçekte gölge halifelik son kutsamayı seküler mutlakçılığa veren Memluklar zamanında Kahire’nin baş kadısıdır. Hatta “kuvvet ve askeri üstünlükle bir kişi imamlığı üzerine alır ve ardından kudreti ve askerleri ile ilkine üstün gelen ikinci biri çıkarsa Müslümanların birliği ve refahı göz önünde tutularak birincisi azledilir, ikincisi imam olur”⁸²³.

Eşarilerce ortaya atılan hilafet teorileri karanlıkta kalan hususlar yüzünden bir başka teori gündeme gelmiştir; o da ilk dört halifenin gerçek, Emevi ve Abbasi halifelerin ise hayali olduğu görüşüdür. Aynı teori, Şeriatın o an mevcut ve görülebilir temsilcisi yönündeki Sünni topluluğun taleplerini, yok olan hilafetle varlığını devam ettiren imamlık arasında ayırım yaparak karşılayan Maturidi doktrinine almıştır. En son kabul edilen Sünni ekolün teorisi, son gerçek halife olarak Hz. Hasan’ı gösterir. 30 yıl süren gerçek hilafetten sonra gelenler kendilerine nezaketen halife denilen sade imamlardır. Hilafetin Mısır’ın son sözde halifesinden Osmanlılara geçmesi yanlış kabul edilse de Osmanlı sultanlarının kendi hâkimiyetleri süresince haklı imamlık iddialarını geçersiz kılmaz. Osmanlı sarayı için darü’s-sultan ile birlikte darü’l-hilafe deyimi de mutata kullanılmıştır. 1741’de Nadir Şah, Caferi Şiasını beşinci mezhep olarak tanıması için sultanı ikna etmeye uğraşırken Osmanlı sultanını *İslâm halifesi* diye anmıştır.⁸²⁴

Gazali, siyasetin, din ve ahlakın zorunlu bir uzantısı olarak ortaya çıktığını; hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatı olduğunu beyan etmiştir.⁸²⁵ Aynı ilim, Aristo’da “insanları idare etme sanatı”, Platon’da ise “Devlet ve adaleti hâkim kılma sanatı” olarak tarif edilmiştir.⁸²⁶ Gazali’ye göre siyaset, dünyevi ve uhrevi her konuda dini ilimlere ihtiyaç duymaktadır. Din olmaksızın siyaset yapmak mümkün değildir. Farklı yapıdaki insanları devlete

⁸²² Gazali, *İhya-yı Ulumü’l-Din*, II, s. 124.

⁸²³ H.A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmaları*, s. 159.

⁸²⁴ H.A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmaları*, 161.

⁸²⁵ Gazali, *Mizanü’l-Amel*, s. 328 vd; Gazali, *Fatihatu’l-Ulum*, s. 45.

⁸²⁶ Aristoteles, *Politika*, trc. Metin Tuncay, İst. 1983, s. 65.

itaatlerini temin etmek ancak dini ilimlerle mümkün olabilir. Gazali burada da, gaye hayatın idamesi ise en iyi yolun *orta yol* olduğunu, ifrat ve tefritten kaçınmanın en isabetli bir iş olduğunu söyler.⁸²⁷

Devlet başkanı, hukukçu ve müçtehitlerin görüşlerinden asrına uygun olanını seçip almalı ve insanların ihtiyaçlarını gidermelidir. Devlet başkanının mevcut içtihadî görüşlerden birini seçmesi ve tatbik koyması insanlar için bağlayıcıdır. Zira bunda halkın menfaati vardır. Hukukçuların ve buna bağlı olarak devlet başkanının koyduğu içtihadî hükümler uygulama esnasında saygı gösterilmesi gerekir. Burada önemli olan yapılan içtihatların sağlam temellere dayandırılmasıdır.⁸²⁸ İbn Haldun, devletlerin ömrünü insan ömrü ile kısıtlarken, Gazali ise ahlaki ve insani faziletlerin devamına bağlı kılmıştır. Hatta bu bozulmanın ve yıkımın kaynağını âlimlerde görerek şöyle demektedir: “Âlimlerin bozulması hükümdarın bozulmasını, hükümdarın bozulması ise halkın bozulmasını halkın bozulması da her üçünün birden ortadan kalkmasını netice verir.”⁸²⁹ Bu bakımdan bir beldenin mamur olması da harap olması da o beldenin ileri gelen âlim ve yöneticilerinin davranışlarından kaynaklanmaktadır. Hatta çevresindeki dalkavuk âlimler yüzünden uzlete çekildiğini belirten Gazali, âlim ve yöneticilerin, bazen uzlete çekilmelerinin lüzumu ve faydaları üzerinde durmuştur.⁸³⁰ Gazali oturmuş bir ilmi seviyenin teessüsü için âlimlerin halkla münasebetlerini kesmemelerini, üst seviyedeki yöneticilerle fazla münasebet kurmamalarını tavsiye eder.

Gazali, küfürde olanlar hakkında karar verme mercii olarak devlet başkanını görür. Ona göre başlangıçtan beri kâfir olan kişi hakkında dört husustan birini tatbik etmekte serbesttir: Affetmek, fidye karşılığı (kefaletle) salıvermek, köle edinmek ve öldürmek. Mürted hakkında ise bu serbestlik yoktur. Köle edinilmesine bile ruhsat yoktur. Yapılması gereken onların öldürülmesi, yeryüzünün onlardan temizlenmesidir. Bağı (isyan eden), Müslüman bile olsa savaşmaya devam ettiği müddetçe katledilir. Eğer savaştan vazgeçer ve kaçarsa takip edilmez yaralı olanları ile ilgilenilmez. Onların çocukları öldürülmez. Kadınlar ise küfür olan inançlarını açıkladıklarında öldürülürler. Çünkü mürted kadın, Peygamber’in “Kim dinini değiştirirse onu öldürün” sözünün genel manası gereği öldürülür. Ancak bu konuda devlet başkanının içtihadına göre hareket etmelidir. Eğer Ebu Hanife’nin mesleğine uymayı uygun görürse kadınlar öldürülmez.⁸³¹

Gazali’nin devlet anlayışında yasama, idari ve adli görevler, devlet başkanının elinde toplanmıştır. Çok büyük yetkilerle donatılan başkanın durumu, Türk devlet geleneği ile örtüşmektedir. İslâm geleneklerine göre devlet başkanının,

⁸²⁷ Fahrettin Korkmaz, *Gazali’de Devlet*, s. 43.

⁸²⁸ Fahrettin Korkmaz, *Gazali’de Devlet*, s. 91.

⁸²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 431 vd.; Fahrettin Korkmaz, *Gazali’de Devlet*, s. 40.

⁸³⁰ Gazali, *İhya’u Ulumi’d-Din*, II, İst. 1895, s. 167.

⁸³¹ Gazali, *Fedaihu’l-Batınîyye*, s. 97.

Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olması, Türk töresiyle de uyumaktadır. Saltanat sistemi “Tanrı’dan kut alma” ve “Cihan hâkimiyeti” prensibine dayanan Türklerle, başlangıçta siyasi ve dini, şimdi ise sadece manevi liderlik rolünü taşıyan Abbasi halifeliği karşı karşıyaydı. Birbirlerini reddetmeyen ve meşrulukları tartışılmayan bu iki kuvvet merkezi, özellikle yetki paylaşımı konusunda bazen anlaşmazlığa düşse de birbirlerine muhtaç olduklarını bilmekteydiler. Dolayısıyla Sünni İslâm dünyasında devam eden bu siyasi gücün boşluğu, Selçuklular tarafından hızla doldurulacaktır. Selçuklular tarih sahnesine çıktıklarında halifelik müessesesi gerçek kimliğinden uzaklaşarak saltanata dönüşmüştü. Dolayısıyla insanlar üzerinde dini liderlik halk kitlelerine örnek olma vasfı da kalkmış olan halifelerin bu boşluğunu ulema dolduracaktır. Ulema içerisinden çıkan otorite şahsiyetler, bazen siyasi erki etkileyecek güce ulaşıyorlardı. Abbasilerin ikinci döneminden itibaren halifelerin sahip olduğu siyasi güç bazen komutanlarının veya halifeye tahakküm eden emirlerin eline geçince hilafet müessesesi sembolik bir makam haline gelmişti.⁸³²

Selçuklulardan hemen önce Bağdad’taki halifelik merkezi, Şîî-Büveyhilerin elinde olmasıyla dini otoritesini de kaybetmişti. İşte bu sırada Selçukluların İslâm dünyasının lideri olmasıyla birlikte Sünni halifenin yanında bir de Sünni sultan ortaya çıkmıştır. Bundan sonra da otoritenin kaynağı halife mi yoksa sultanı mı olacağı soruları gündeme gelmiş ve dönemin uleması, bu iki kurumun hukuki durumlarını, yetki ve sorumlulukları için cevap ararken ciddi tartışmalar başlamıştır. Şîîler, Sünnileri, her zaman Peygamberin ilk halifesinin seçimiyle başlayarak dinsel konularda seçim hakkı kullandıkları için kınamıştır. Keza Şîî talim öğretisinin özü dinin her çağda sadece yetkili imamlar tarafından öğretileceğidir. Hasan Sabbah da *talim öğretisinde* formüle ettiği gibi bu yetki, Alevi imamlardadır. İbn Sina ve Gazali birçok eserinde bu talim öğretisini çürütmeye çalışmıştır.⁸³³

Şîî baskısı altındaki Bağdad halifeliğini korumaya çalışan ve bu konuda siyaset bilimiyle ilgili eserler veren Maverdî (öl.1058), hukuki yönden halifenin haklarını savunacak ve onun Müslümanlar için gerekli olduğunu izah edecek tek otorite âlimdi. *Ahkamu’s-Sutaniyye* adlı önemli eserinde klasik *Hilafetin Kureyşliliği* görüşünü savunarak, halifenin tek Sünni dayanağı, önce doğudaki Sünni Gazneli devleti, sonra da Selçuklular sayesinde müesseseyi eski gücüne kavuşturma umudundaydı. Maverdî, halifelerin seçimle işbaşına gelmelerini savunarak, Şîîlerin, hilafetin nassla tayin edilmesi gerektiği görüşünü reddetmiştir.⁸³⁴ Sonuç olarak Maverdî, bir noktada, dini otorite sahibi halife ile siyasi otorite emir arasındaki yetki paylaşımı alanlarının sınırlarının çizilmesi için teorik bir temel sağlamayı amaçlamıştır. O, halifenin hukukunu savunmak ve

⁸³² Ebu’l-Ala el-Mevduûdî, *Hilafet ve Saltanat*, trc. Ali Genceli, İstanbul, s. 278 vd.

⁸³³ Daftary, s. 516, 518.

⁸³⁴ Maverdî, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye* (İslâm’da Hilafet ve Devlet Hukuku), trc. Ali Şafak, İstanbul 1976, s.7.

otoritesini sağlamlaştırmak için sarf ettiği gayretlerin bir sonucu olarak, Abbasi halifesi tarafından Tuğrul Beye elçi olarak gönderilmiştir. Tuğrul beyin yanında bir yıl kalan Maverdî, Abbasi halifesi için gerekli desteği almayı başarmıştı.⁸³⁵

Özelde Şafii-Eşarî, genelde ise Ehl-i sünnet görüşünün savunulması için açılan Nizamiye medresesinde 30 yıl hocalık yapan ve yüzlerce öğrenci yetiştiren Cüveynî, Selçuklular döneminin siyaset bilimcilerinden ve önemli hilafet teorisyenlerinden birisidir. Bu konuda *Gıyasu'l-Umem* adlı eserini yazan Cüveynî, selefi Maverdî'nin fikirlerini aynen sürdürerek, hilafet ve imamet konularında Şîî görüşlerini çürütmüştür.⁸³⁶

Ta başından beri halifelik, toplumun hem dini hem de siyasi liderliğini bir arda içeren bir kurumdu. Bu durum İslâm'ın doğasında vardı. İşin doğrusu Peygamberin mesajı ve pratiğinde İslâm sadece bir din değil, Tanrı'nın İnsan soyunu yalnızca ahlaki ruhsal yönetimi kadar sosyo-politik yönetimini de düzenlemek için gönderdiği genel bir sistemdir. Hilafet-saltanat konularındaki tartışmaları en iyi bilen şahıslardan biri olarak devletin gücünü sultan adına elinde tutan Nizamülmülk, bu meselede tavrını açıkça saltanattan yana koymuş, Siyaset-name'sinde bunu açıkça anlatmıştır. O, halifelik müessesine hiçbir şekilde atıflar yapmamış, vezirliğini yaptığı sultanların Türk saltanat sistemini işleyerek, sultanın otoritesinin kaynağı halife değil, tamamen Tanrı'nın sultana ikramı olduğunu belirtmiştir. O'na göre Sultan, yaptıklarından sadece Tanrı'ya hesap verir. Dolayısıyla Türk hâkimiyet anlayışını işleyen vezir, halifeliğin otoritesinin kaynağını meşrulaştıranlara karşı sultanın otoritesinin kaynağını meşrulaştırmakta ve bu konuyu tartışmaya dahi açmamıştır.⁸³⁷

Nizamülmülk'te sultan, halife gibi hem kışanın hem caminin başkanı durumundan çıkarılıp sadece siyasi otoritenin temsilcisi olarak görülmektedir. Din işleri için ise ulemaya müracaat istenmektedir. O'nun eserinde sultan, halifeliğin gerileyişi ile ortaya çıkan İslâm siyasi hayatında yüzyıllarca devam eden tipik Müslüman sultandır. Nizamülmülk, bu konudaki düşünceleriyle mensubu olduğu İran saltanat sisteminden çok, bağlı bulunduğu Türk saltanat sisteminin İslâmî değerlerle süslenmiş şeklini ortaya koymaktadır. Kaldı ki eserinde görülen ve İran kültürünü yansıtan tavsiyelerin, Selçuklu sultanları tarafından pek de kale alınmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Nizamülmülk'ün eserini, Arap ile Arap olmayanların kültürleri arasındaki mücadelenin nispeten birincisinin zevale ermesi üzerine ikincisinin siyasette ortaya konmuş şekli olduğunu düşünenler de vardır.⁸³⁸

Yaşadığı dönemde yapılan hilafet-saltanat tartışmalarının içinden gelen Gazali, bir taraftan hilafet görüşünü savunan hocası Cüveynî'nin fikirleri ile

⁸³⁵ İbn Esir, *el-Kâmil*, IX, s. 522.

⁸³⁶ *Gıyasu'l-Umem*'den naklen A.Ocak, *a.g.e.*, s. 319.

⁸³⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, trc. M. A. Köymen, Ankara 1982, s. 17 vd.

⁸³⁸ Bkz. A.Ocak, *a.g.e.*, s. 321.

diğer taraftan da saltanat görüşünü savunan hemşehrisi Nizamülmülk'ün görüşleri arasında, tıpkı din ve felsefe konularında olduğu gibi, bir orta yol bulmuştur. O, tahsil hayatında hep hilafetin meşruiyeti fikirleriyle dolmasına rağmen, İslâm âlemi için beliren iç ve dış tehlikelere karşı en büyük koruyucu rolünü üstlenen Selçukluların yaptıklarını ve vazgeçilmezliğini de görmekteydi.

Yaşadığı çağın problemlerini gören Gazali, dünya işlerinin siyasetsiz olamayacağını da görmekte ve kendi eserinde insanlığın ıslahı ile dünya ve ahirette saadete ulaştıracak doğru yolu gösteren siyaseti kısımlara ayırmaktadır. O'na göre din, hem insan, hem de toplum hayatının temelini oluşturmakta, devlet de dinin koruyucu görevini ifa etmektedir. Buna göre devlet zayıflarsa veya ortadan kalkarsa, dinin oturduğu temel de ortadan kalkmış olur. O da selef âlimleri gibi din ile devleti bir bütün olarak ele almıştır. Gazali, “*din ve devlet iki ikiz kardeştir. Yine bundan dolayıdır ki din esas ve sultan koruyucudur, din ile iktidar at başı gitmek zorundadır*”⁸³⁹ benzeri yaklaşımlarla teorisini açıklamaya çalışır. Nizamülmülk bu prensibi medreselerde doktrinleştirmeye çalışmıştır. Gazali, İslâm'ı döneminde yaşadığı iç ve dış tehlikelere karşı koruyacak Müslüman bir sultanın gerekliliğini görmüş ve bunu, Kuran'da bulunan; “Ey iman edenler! Allah'a peygambere ve sizden olan ulül-emre (yöneticilere) de itaat edin...” ayetine dayanarak dile getirmektedir.⁸⁴⁰ Bu görüş, Müslüman olduktan sonraki Türk hâkimiyet anlayışının temeli olmuştur. Din ile devleti birlikte düşünen Gazali, dinin devlet tarafından korunması gerektiğini ve bunun devlet başkanı için bir görev olduğunu belirtir. Gazali'nin, halifenin tek olduğunu, sultanlıkla hilafetin birbirini tamamladığını, ayrı olarak düşünülmeceğini, hâkimiyetin asıl sahibinin Allah olduğunu, Selçuklu sultanlarının iktidarını meşru görmesi, Kureyşlilik şartının yoruma açık olduğunu göstermektedir.⁸⁴¹ Gazali, selefleri gibi halifenin Kureyş'ten olması ve gerekliliği fikrini ancak yeni yorumlar yapma zaruretiyle devam ettirir. Ona göre halife, seleflerinin bahsettiği gibi her meselede yetki ve otorite sahibi olmayabilir. Müçtehit derecesinde bilgi sahibi olması da gerekmez. Zira ihtiyaç duyduğu konularda âlimlerden yararlanabilir. Kısaca Gazali, mevcut durumu izah ederek halifenin meşruiyetini savunma gayreti içindedir. Çünkü artık horlanan, hakir görülen halife yerine kendisine saygı duyulan, önünde diz çökülen ve istekleri emir telakki edilen bir halife vardır. Bu yönüyle Gazali'nin tanımladığı halife seleflerinin tanımladığı halifeden farklıdır. Gazali'nin düşüncesine göre her konuda otorite olmayan halife, siyasi sahadaki otoritesini güç ve kudret sahibi birisine devredebilir. Ona göre bu güç, Selçuklulardan başkası değildir. Dolayısıyla ona göre halife, adeta dini yetkilerle sınırlandırılmış olan kişidir. Sonuç olarak öncekilerin bahsettiği güçte gerçek bir halifenin olmadığını da kabul etmiş olmaktadır. Böylece Gazali, çoğunluğun benimsediği Kureyşçi

⁸³⁹ Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (İtikatta Orta Yol), trc. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 114.

⁸⁴⁰ Nisa / 59; Ayrıca bkz. Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, Ankara 1995, s. 41 vd.

⁸⁴¹ Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 124.

fikirlerle rağmen, Peygamberin, gerçek halifeliğin kendisinden sonra otuz yıl olduğu hadisini, zımnın kabul etmiş olmaktadır. Zira İbn Haldun örneğinde olduğu gibi, tarih içerisinde halifeliğin Kureyş soyundan olmayanların eline geçmesi, Kureyşlilik şartını kabul edenleri çeşitli tevil ve yorumlara sevk etmiştir.⁸⁴²

15.asırdan sonra Osmanlı devletinde yaşayan Müslümanların kimliğini, devlet, din, yani İslâmiyet ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık tayin etmiştir. Müslüman tebaa dini esaslara dayanarak padişahın çağrısı ile mülkü korumaya çalışırdı. Eğer sultan çağrısını dinden arındırılmış toprak esasına dayanan devlet, millet veya Türk kavramı adına yapmaya kalksaydı, şüphesiz ki o ortam içinde bir sonuç alınmazdı. Çünkü ulus-devlet anlayışı ve millet, kavim ve ferdiyet kavramları ile kişinin kimliği arasında siyasi bir bağlantı kurulmuş değildi. Devleti meydana getiren ana unsur padişah ve onun hizmetinde olan bürokrasidir. Onların birinci vazifesi dini korumak ve devam ettirmektir. *Din u devlet* yani din ve devletin bir tutulması buradan gelir. Her ne kadar devletin temel kanunu şeriat olmuş ise de bu devlet teokrasi, yani din adamlarının idare ettiği bir devlet değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır. *Din u devlet* siyasi bir formeldür ve her şeyden evvel devletin meşruiyetini sağlamak gayesini güder. Her ne kadar devlet dinin hizmetinde görünüyorsa da aslında din devletin hizmetindedir.⁸⁴³ Osmanlıların son zamanlarında ilk defa II.Abdülhamid hilafetin saltanattan daha önce geldiğini deklare etmişse de bu, siyasi bir durumdu ve güttüğü İslâmcılık siyasetiyle ilgiliydi.

Şîî hukukçular, kusursuz liderler olmadıklarından Gadir Hum'da Peygamber tarafından verilen vilayete (veliyü'l-emr) benzer bir vilayet talep edemezlerdi. Modern İran ulus-devletindeki Vilayet el-fâkih (hukukçular yönetimi) Hz. Ali'nin vilayetiyle organik bir bağı olduğunu ileri sürse de, Peygamberin şaşmaz bilgi ve otoritesinin mirasçısı ile bağlantılı olarak geliştirilen ilahiyat temelinden yoksundur. İşte Şîî ulus-devletinde Şîî bir hukukçu tarafından kullanılabilir otoritinin kapsamı konusundaki bu belirsizlik İran'da adil ve demokratik bir sistemin paradigması diyebileceğimiz vilayet inancının çağdaş yorumunu engellemektedir. Bazı önde gelen Şîî bilginler, İmam'ın yokluğunda iktidardaki hukukçuların, nitelikli hukukçulardan oluşan kolektif bir hukukçular hükümeti (vilayet el-fukaha) olarak tayin edilebileceğini savunmuştur.⁸⁴⁴

Türk toplumu ise Sünni - Hanefî hukuk yorumunu benimsediklerinden Şîî kesimlerden daha kolay ve pratik bir şekilde siyasi ve sosyal dönüşümlere açık bir yapı sergiler. Bu da Türklerin ulus-devlet olma süreçlerine engel teşkil edecek bir problem olmamıştır. Şurasını da belirtmeliyiz ki, ilk halifelerin işbaşına

⁸⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, trc. Z. K.Ugan, İstanbul 1986, s. 488 vd.

⁸⁴³ Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995, s. 27.

⁸⁴⁴ Abdülaziz Sachedina, "Oniki İmamcı İncasında Ali b. Ebi Talib", s. 23.

gelmesi seçimle olmuştur ve seçilen kişiye de halk biat etmiştir. Hz. Ali'ye biat edenler de ümmetin ekserisini oluşturuyordu. Dolayısıyla seçim yolu şimdiye kadar medeni milletlerin bulabildikleri seçim usulünün en iyisidir. Bu seçim şekli cumhuriyeti, mutlak saltanatı ve meşrutiyeti üçünü birden içermektedir, üstelik halka dayanmaktadır.

10. Hilafet Teorileri ve Türkler

10.yüzyıla doğru İslam uleması içtihat kapısının kapanmış olduğunu ilan etmişlerdi. Bir Müslüman hükümdarı halife bile olsa şeriatı rağmen kanun koyucu sıfatını takınamazdı. O ancak şeriatın nazırı ve muhafızı idi. İslam fıkhı bu esasları ortaya koymuştu. Ancak özellikle Osmanlılarda şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirilmiştir. Buna imkân veren prensip ise örf yani hususi manasında hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şumulüne girmeyen sahalarda kanun koyma salahiyetidir. Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet menfaatlerinin her şeyin üstünde sayılması suretiyle tahakkuk edebilmişti. İşte İslâm devletlerinde bu merhaleye daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri vasıtasıyla erişilmiş bulunuyordu. Kısaca şeriatın yanında kanun ve örf yani ayrı bir hukuk düzeni prensibi ilk Müslüman Türk devletlerinden itibaren yerleşmişti. Burada örf, Fatih devri devlet adamı ve tarihçisi Tursun Bey'e göre nizam-ı âlem için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama denilmiştir. Burada örf tabiri açıkça siyasi otorite ve icra fikrini içerir. Diğer yandan birçok İslâm müellifleri örf kelimesini adet anlamında kullanmıştır.⁸⁴⁵ Tursun Bey, Tanrı padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmıştır, padişah Tanrı'nın zatına mahsus bazı sıfatları yansıtır yani o mutlak otorite sahibidir. Tursun Beyin bu görüşleri Farabi ve Nasîreddin Tusi'den alınmış ise de özellikle padişahın örf ve kanunun lüzum ve önemini ısrarla vurgulaması dikkat çeker.⁸⁴⁶

İbn Haldun gibi bir kısım düşünür ve âlim, örfî hukukun varlığını meşru saymazken, Kuran, sünnet, icma ve kıyas dışında beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema vardır. Hatta bazı fakihler kıyas yolu ile konan kanunlara örfü tercih mümkün olduğunu beyan etmişlerdi. Örf, Kuran ve sünnete aykırı düşmemek şartıyla bir İslam topluluğunun takip ettiği ve ulemanın tasvip ettiği bir kaide olunca icma sayılır. Genellikle fakihler için örfü meşru gösteren esaslar, İslam cemaatinin hayrı ve selameti ile adalet prensibidir. Türk devlet geleneğinde yalnız devletin menfaat ve ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir örfî hukuk galebe çaldı. Bu gelişme klasik hilafet mefhumunu yeni bir şekle soktu. *Rahatu's-Sudur*'daki (yazılışı 1203) "*İmamın vazîfesi hutbe ve dua ile meşgul olmak... pâdişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevi saltanatı onların*

⁸⁴⁵ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İst. 1996, s. 319.

⁸⁴⁶ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 341.

*eline bırakmaktır*⁸⁴⁷ ifadesi Türk hükümdarlarınca esas alındığı görülmektedir. Müslüman Türk hükümdarlarının İslam hilafet telakkisi karşısında temsil ettiği tutumu en iyi Selçuklu sultanlarının halifelerle münasebet şekli ortaya koymaktadır. Tuğrul Beye halife tarafından bütün İslam ülkeleri üzerinde hâkimiyet resmen devredilmişti. Onun halefleri bu hâkimiyeti kimse ile paylaşmak niyetinde değildi.⁸⁴⁸

Anadolu Selçuklularında ve Osmanlılarda kazaskerlik müessesesi vardı. Şer'i kaza ile adli salahiyet ayırt edilmiştir. Osmanlılarda devlet mensupları için adli makam kazaskerlik idi. Askeri sınıf dışındaki halkın yargı işleri ise şer'i mahkemelerde görüldü. Özellikle Fatih zamanında kamu hukukunda örfi hukuk büyük bir gelişme göstermiştir. Şeriat özel hukukta hâkim kalmıştır. Bu sahada Fatih devrinde Molla Hüsrev gibi İslâm âlemince tanınmış bir otorite yetişmiş, onun *Guraru'l-Ahkâm* ve Türkçe şerhi olan *Duraru'l-Hükkam* adlı eseri Osmanlı mahkemelerinde uzun zaman esas tutulmuştur.⁸⁴⁹

Bugün dahi Müslüman ülkeler arasında en güçlü ve nispeten en etkili devlete sahip olan Türkiye'nin -her ne kadar son elli yılda devlet ve inanç arasında sürekli bir kavgaya sahne olsa da- varlığının iki temel dayanağı hâlâ devlet ve dindir. Prof. K.Karpat'ın Osmanlı laikliği olarak adlandırılabilir bu sistem, devleti ve inancı birbirinden ayrı ve özerk faaliyet alanları olarak belirlemişti. İstanbul'daki müftülük 15.yüzyılda devletin kararlarının şeriate uygun olup olmadığını denetlemek için değil devlet ile inancın birbirinden özerk kalmasını sağlamak için oluşturulmuştu. Daha sonra teşekkül ettirilen şeyhülislamlık makamı bazılarının iddia ettiği gibi Osmanlı devletini teokratik karakterinin kanıtı değil, sadece devlet kararlarının şeriate uygun olup olmadığına ilişkin fetva veren bir makam veya ilmiye sınıfının başı olarak görülmüştür. Şeyhülislam, devletin bütün kararlarını hayır dualarıyla tasdik eden basit bir araç haline gelmişti. Selçuklulardan beri sultanlık dünyevi bir kurumdu. Osmanlı'daki halife sultanlarda da durum aynıydı. Osmanlı mahkemeleri yalnız şeriate göre değil kanunnameye ve örf'e göre de karar veriyordu. Sultan mülkün sahibiydi ve onun varisleri saltanat hakkını dinsel olarak kendilerine atfedilen bir kutsallıktan çok kan bağına dayanarak devralınıyordu. Din burada sadece sultana itaati sağlamada önemli bir rol oynuyordu. Laik özellikler taşıyan kanunnâme ve örf, şer'iyeye sicillerinde de görüleceği üzere sosyal ve ekonomik kurumlarla ilgili yasal düzenlemelerin en önemli kısmını oluşturuyordu. Kadı, ulema mensubuydu, buna karşın dini kuralların dünyevi düzene riayet etmek zorunda olduğunun tamamıyla farkındaydı. Devletle inancı birbirinden ayıran kurallar hiçbir zaman yazılı hale getirilmedi, buna rağmen toplumun siyasal kültürünün bir parçası haline geldi. Devlet ulema aracılığıyla topluma inanç garantisi vermişti ancak devlet bazen

⁸⁴⁷ Krş. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 321.

⁸⁴⁸ Bkz. M.A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, C.II, Ank. 1954, s. 419-459.

⁸⁴⁹ İnalçık, *a.g.e.*, s. 341.

inancın alanına tecavüz ettiği durumlar oluyordu. Bu durumda toplum hem inancın hem de devletin zayıflamasına neden olacak reaksiyonlar göstermişti.⁸⁵⁰

İslam toplumunda teşekkül eden bir cemaatin başında bir idareci değil, Allah'ın kendisi mevcuttur. İslamiyet'i kabul eden bir kabile başkanı peygamber'e "sen hükümdarımızsın" dediği zaman peygamber ona "hükümdar Allah'tır, ben değil" cevabını vermişti. Bir İslâm âlimi şöyle ifade etmişti: İslamiyet Allah'ın dolaysız idaresi, milletin üzerine gözlerini diken ilahın hükümranlığıdır. Diğer toplumlarda civitas, polis, devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslâm'da Allah tarafından temsil edilir. Allah, ortak yarar uğruna çalışan en üst kuvvetin adıdır. Böylece kamu hazinesi, Allah'ın hazinesi, ordu, Allah'ın ordusu hatta kamu görevlileri bile Allah'ın memurlarıdır.⁸⁵¹ İslâm toplumlarında tüzel kişiliğe hiçbir zaman Roma'da tanındığı kadar geniş bir örgütlenme, meşruiyet ve hareket serbestisi tanınmamıştır. Roma'nın enkazı üzerinde kurulan Osmanlılarda da bu böyleydi.

İslam'da Hz.Muhammed ve Halife Ebubekir zamanında din-devlet ayrılığı yoktu, çünkü Müslüman toplumu farklılaşmamıştı, küçüktü. Hz.Ömer zamanında ümmet genişleyince devlet de idari bir kurum olarak ortaya çıktı. Din-devlet ikiliği İslâm'da devamlı bir tartışma konusu olmuştur. Fakat sonunda İbn Teymiyye gibi köktenci düşünürler bile devletin lüzumunu kabul etmişlerdi. Din kısa süre içinde kendi devletini yaratabilir fakat bu din-devlet beraberliği uzun sürmez. Maddiyatı yani dünyayı, dünyeviliği inkâr eden bir din uzun zaman ayakta duramaz. Diğer yandan maneviyatı ve dini inkâr eden bir devlet de uzun süre yaşayamaz. Tarih bunun örnekleriyle doludur. En yakın örnek, yetmiş sene boyunca dini yani maneviyatı inkâr eden Sovyetler Birliği dağılmıştır, bugün Rus devleti Ortodoksluğu diriltmek için büyük çaba sarf etmektedir. Osmanlı devleti de maddi hayat ile maneviyatı yani devlet ile dini bağdaştırarak çeşitli Hıristiyan din gruplarının Müslümanlarla bir arada yaşamasını sağladığı gibi Müslümanlığın da gelişmesini sağlamıştır.⁸⁵²

Sünnilikte, halife, imam, emir gibi adlarla anılan devlet başkanlığı ya da hâkimiyet ve meşruiyet sorunu itikadi bir konu değildir. İbn Haldun'un deyimiyle maslahat ve icma meselesidir.⁸⁵³ Yani kamu yararına uygun halkın da benimsemiş olması sorunudur. Sünnilikte devlet başkanları, *Saklı İmamı* temsil etmek gibi mistik-metafizik niteliklere sahip değildir. O yüzden mesela Osmanlı sultanı da siyaseten mutlak otoriteye sahiptir ama ruhani güce sahip değildir. Şiîlikte ise tam tersidir. Ulema karşısında daima güçlü olan Osmanlı, köklü bir şekilde kurumlaşması, devamlılığı ve bir siyasi meşruiyet kültürü oluşturması bakımından İslâm dünyasında benzersizdir. Osmanlı'yı İran ve Arap

⁸⁵⁰ K.Karpat, *Elitler ve Din*, s. 246-47.

⁸⁵¹ Bkz. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 70.

⁸⁵² Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, İst. 2008, s. 9.

⁸⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt 2, sf. 1085.

toplumlarından ayıran temel fark, Osmanlı'nın kendine has devlet merkezli bir İslâm toplumu olmasıydı. Osmanlılar Anadolu Selçuklularını takip ederek Büyük Selçuklu toplum modelini miras almış ve yenilikçi bir uygulama biçimi vermiştir.⁸⁵⁴ Sünnilikte, Şiîliğin tam aksine, siyasi otoritenin, dini otoriteden üstün olduğu görüşü benimsenmiş ve bu da Osmanlı'nın önceleri Roma ve daha sonra Avrupa kanunlarını alma sürecine dayanak teşkil etmiştir. Şiîlikte çok zengin bir fıkıh literatürü olmakla beraber, icma ve insan aklını hukuk üretmede kaynak olarak kullanamadıkları için Sünnilikte, özellikle de devlet tecrübesi daha yoğun olan Hanefî-Osmanlı hukukunda, devletin yasa yaratma yetkisinin nasıl geniş olduğu anlaşılacaktır.

Sünnî-Şiî siyaset doktrinini ve bunun İran'la Osmanlı tarihlerine etkisini anlamak için anahtar kavram *ulul-emre itaat*tır. Bu kavram, “*Ey İman edenler Peygamber ve sizden olan ulul-emre itaat edin...*” (Nisa/59) ayetiyle sabittir. Sünnî siyaset doktrininde ulul-emr kavramı, halife, hükümdar, hükümet ve idareciler olarak anlaşılmış ve böylece siyasi otorite meşrulaştırılmıştır. Şiî siyaset doktrininde ise ulul-emr siyasi otorite değil, İmamlardır.⁸⁵⁵ Ulul-emr konusunda Sünnilikle Şiîlik arasındaki bu çok büyük yorum farkı, toplumların siyasi kültürlerini ve din-devlet ilişkilerini de derin bir şekilde etkilemiş, tarihin akışına farklı yönler vermiştir. Dolayısıyla mesele teolojik bir konudan öteye siyasi kültürle ilgili tarihi ve sosyolojik bir konudur. Osmanlı devleti, şeriatın kapsamında olmak üzere (en azından kitabına uydurarak) kanun veya kanunname adıyla geniş bir örfî hukuk alanı geliştirmiştir. İtaat edilmesi gereken *ulul-emr* devlet ise, devletin ürettiği örfî hukuk önemli olacaktır. *Ulul-emr*, imam ve onun genel vekilleri olan Ayetullahlar ise, o zaman örfî hukuk önemsiz kalacaktır. Osmanlı kanunnameleriyle ortaya çıkan, eşi görülmedik düzeyde yasama faaliyetinin bir kaynağı da Osmanlıların dört Sünnî mezhepten birisi ve en esneği olan Hanefî mezhebini kabul etmiş olmalarıydı. Köken olarak da kentli olan Hanefî fıkıhı, içtihat denilen yaratıcı düşünceye büyük önem vererek, teşkilatlı bir devletin hukuk üretmesini kolaylaştırmıştır. H. İnalcık da Hanefî okulunun ortaya çıkan problemlerle başa çıkması için devletin hukuki tedbirler almasına izin veren geniş prensiplere sahip olmasıyla belirginleştiğini söyler.⁸⁵⁶

İslâm amme hukukuna göre, birbirinden ayrı cismani ve ruhani iki kuvvet mevcut olmadığı gibi, geniş İslâm dünyasının da başında ruhani bir lidere ihtiyacı yoktur: İslâm dünyasının siyasi bir birlik olarak tasavvurundan doğan halifelik telakkisi, ancak Emevîler zamanındaki realitelere uyuyordu. Müslümanlığın altın devri sayılan Abbasiler zamanında siyasi birlik parçalanmış, İslâm âleminin her tarafından Abbasi halifesine ancak teoride bağlı devletler ortaya çıkmıştı. Selçuklular zamanında da Abbasilerin maddi bir önemi kalmamıştı. İslâm

⁸⁵⁴ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet yay., İst. 1999, s. 120.

⁸⁵⁵ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İst. 1999, s. 143.

⁸⁵⁶ Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History*, Eren yay. İst. 1998, 231, 245.

hukukun ile uğraşan ve hilafet-saltanat meselesini İslâmi esaslara göre fakat tarihi realite ile ilgisini hiç düşünmeyerek, tedvin eden mesela Maverdi gibi âlimler, eserlerini ancak Abbasilerin çöküş devrinde yazmışlardı. Bunlara göre de halife sadece ruhani bir reis değil, İslâm âleminin harice karşı da savunmaya muktedir bir cismani kudret sahibi olmalıydı. Uzun zamandan beri Batı'da ve İslâm dünyasında yapılan araştırmalar, İslâm dininde halifelik diye bir müessesenin mevcut olmadığını kati olarak meydana koymuştur. Birçok eski ve tanınmış İslâm hukukçuları ve bilhassa Hanefî mezhebine mensup olanlar, halife ünvanının -mesela sultan gibi- sadece bir unvan olduğu ve ilk dört halifenin ölümünden sonra artık halifelğin mevcut bulunmadığı kanaatinde dir.⁸⁵⁷

Sünni siyaset teorisinin ilk sistematik yazarı olan 9.yüzyılın ilk yarısında yaşamış Maverdi'nin, *Kitabu'l-Ahkamü's-Sultaniye* (Sultan-devlet hükümlerinin kitabı) adlı, yönetim ahkâmı üzerine ünlü ve etkili eseri, bir bakıma Sünni kamu hukuku teorisi yaratmıştır. Eserinin adının *Ahkamü's-Şer'iyye* olmaması, *örfi hukuk* ve *şer'i hukuk* ayırımı bakımından önemlidir. Kitapta sultanın yani devletin otoritesi yüceltilmektedir. Bu kitabın önemli yanları; devlet idaresinin uygulamalarını dini kurallara uyarlamak, bu şekilde gerçek hayatta yer alan hadiselerin meşru olduğunu göstermek ve böylece şeriatı, uygulama faktörlerini hayatın gerekçelerini, hesaba katmaya zorlayarak daha geniş hale getirmek.⁸⁵⁸ Osmanlı'da bu iki işlevin ileri derecede gerçekleştirildiğini, siyasi otorite tarafından şeraitten ayrı geniş bir hukuk oluşturulduğunu görüyoruz. Maverdi de kitabındaki tezleri, çeşitli isyan girişimlerine karşı Abbasi devletini güçlendirmek için kullanmıştır. H.A.R.Gibb, halifelğin hakiki meşruiyet dayanağının Maverdi'nin göstermiş olduğu şartlardan çok daha basit olduğunu anlatmıştı. Ona göre Maverdi'nin halifeler için ileri sürdüğü hasletler listesi bir görünüşten ibarettir. Birçok rakip halifeliklerin baştan itibaren halifelği paylaşmadıkları bir ortamda Müslümanların aradıkları asıl meşruiyet kaynağı, İslamiyet'i şanına uygun bir ortamda sürdürülebilecek bir güce sahip olmaktır. Bu da karizmatik bir otoriteyi çağrıştırmaktadır. Bu karizma, halk tabakalarının Türkiye'de genel olarak öndere vermiş oldukları önemde görmek mümkündür.⁸⁵⁹

Konuyu Kur'an ve sünnete dayandırmaya çalışan Hanefî hukukçu Ebu Yusuf, Halife Harun Reşit'e ithaf ettiği *Kitabu'l-Haraç* adlı eserinin giriş kısmında yöneticilerle ilgili ilk doktrini ahlaki idi. Ebubekir'in seçilmesini kabul etme veya Muaviye'yi tanımada olduğu gibi Şîî ve Haricî suçlamaları, Sünni hukukçuları zorunlu olarak tarihsel süreci savunma argümanına itmiştir. Sünni hukukçuların siyasi teorileri Şîî ve Haricî teorileri gibi vahiy kaynaklarından kuramsal tarzda çıkarılmış değildir. Aksine onlar, sonraki siyasi gelişmelerin ışığında bu kaynakların yeniden yorumlanması ve icma'nın yanılmazlığı inancıyla

⁸⁵⁷ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 146.

⁸⁵⁸ Norman Calder, "Serahsi, Şirazi ve Maverdi'ye Göre Cuma Namazı ve Siyasi İktidarın Hukuki Teorisi", çev. B.Baloğlu, *Türkiye Günlüğü*, Bahar 1992, s. 28.

⁸⁵⁹ Ş.Mardin, *a.g.e.*, s. 101.

pekiştirilmiştir; *Ümmetim hata üzere birleşmez* prensibi ile diğer hilafet teorileri uzlaştırılarak siyasi doktrine kendi damgalarını vurdular.⁸⁶⁰ Bu nitelikler Maverdi'yi de etkilemiştir. Maverdi'ye göre halifelik aklen değil vahyen zorunludur (Mutezileye karşı Eşarî görüşü) ve tayinle değil seçimle olur. Ona göre İmam Kureyşten olmalıdır, ancak hilafet için gerekli şartları taşıyorsa, Kureyş dışından halife seçilemez kuralı yoktur. Aynı anda iki imam olamaz şeklindeki görüşü de muhtemelen Abbasilerin rakibi Fatımi ve Endülüs Emevilerine karşı olan görüşüdür.⁸⁶¹

İbn Rüşd, Farabî ve İbn Bace'ye uygun olarak devlet idaresinde faziletli bir yönetimi seçmekte ve kendisi cumhuriyet taraftarıdır. İlk dört halife devrinde İslâm'da idarenin cumhuriyete dayandığını bilmektedir. İbn Rüşd siyasette faziletli bir yönetim tasarlamaktadır. Böyle bir cumhuriyetin yöneticileri, kendini eğitmiş felsefeciler ve bilginler olmalıdır. O zaman toplumda aşırılıklar olmaz. Çünkü herkes görevini bilir ve yardımlaşır. Farabî'nin dayandığı Eflatun, *Devlet* adlı eserinde, iktidar, iktidara düşkün olmayan ve iktidardan gelecek yararları ihtiyacı olmayanlara verilmelidir demektedir.⁸⁶²

Halifelik (İmamet) anlayışı ve halifenin Kureyşliliği meselesi

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaf (halifelik konusu) siyasi boyutlu olmuş, daha sonra meşruiyet arama çabalarıyla ihtilafın konusu dini renge bürünmüştür. Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan bu ilk meselede, hilafet konusunda seçimden yana tavır alan sahabeler, hareketlerini büsbütün meşru göstermek için bunların istisnasız tam bir adalet sahibi olduğunu kabul ettikleri gibi sahabenin bir meselede birleşmesini de (icma) Kur'an ve hadis yani peygamber buyruğu derecesine çıkardılar. Bu zümrenin yoluna Sünnilik denir oldu. Aksi fikri kabul edenler ise, sahabenin adil olmadığını söyleyerek, Hz.Ali'ye ve Ehlibeyt'e taraftarlık gösterdiklerinden yollarına Şiilik denmişti. Sonradan Şiiler, Ehlibeyt'in masum yani suç işlemez olduğu kanaatine vardı ki bu kanaat sahabenin adil oluşu inancının bir aksülameliydi.⁸⁶³

Araplarda Kureyş, Türklerde Oğuz boyu, tarihin yönlendirilmesinde etkili olmuştur. Osmanlı'nın meşruluğunu, kabilelere bölünmüş Anadolu'ya kabul ettirmek için, Yazıcızade ve Neşri gibi tarihçiler faraziye olarak Osmanlı hanedanının soyunu Kayı boyundan Oğuz Kağana dayandırdıkları gibi, Araplarda da Kureyş'in böyle bir rolü vardı. Kabile toplumunun anarşik yapısı gereği Kureyş nüfuzunun yanındaki kabilelerin rekabetleri ve çekişmeleri asırlara sürecektir. İşte Peygamber'in vefatından sonra beliren ilk ihtilaf bir iman veya inanç ihtilafı değildi, İslâmdan önceki kabile kavgaları bu aşamada İslâm

⁸⁶⁰ H.A.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 171.

⁸⁶¹ Bkz. H.A.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 175.

⁸⁶² Bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, Remzi Kitabevi, İst.1998, 199-225.

⁸⁶³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılapYay., İst. 1999, s. 12.

içindeki siyasi mücadeleler olarak dışa vuruyordu. Bu kabileleri itaat altına almak için kim halife olacak sorusu ile birlikte hangi kabileden olacak sorusu da gündemdedi. Bunun için iyi adam yetmez güçlü adam gerekiyordu. Kurumlaşmanın yeterince gelişmediği bu aşamada halife olacak kişinin gücünün önemli bir kısmı kabilesinin gücüne bağlıydı.⁸⁶⁴

Daha Peygamber henüz defnedilmeden başlayan hilafet tartışmaları, Hz. Ömer'in akıllıca yöntemiyle İslâm toplumunun parçalanıp dağılmasına meydan vermeden Hz. Ebubekir'in halife seçimiyle sonuçlanmıştır. Büyük çoğunluk Ebubekir'e biat etmişse de muhalefet edenler de vardı. Bunların en önemlisi, daha sonra İslâmın ilk siyasi mezheplerinden biri olan Şîliğe kaynaklık edecek olan Hz. Ali'dir. Onun, Ebubekir'e altı ay kadar biat etmediği bilinmektedir. Ebubekir, Kureyş boyundandı. Böylece toplumdaki Kureyş gücü halifenin şahsında İslâm'a hizmet ettirilecek, toplum üzerindeki otorite güçlü bir sosyal temele dayandırılacaktı. Müzakereler sırasında *İmamlar Kureyşten olur* şeklinde bir hadis zikredildiği ve Kureyş'ten olmayanların bunun üzerine halifelik talebinden vazgeçerek Ebubekir'e biat ettiği konusu birçok klasik İslâmi kaynakta yer almakla birlikte böyle bir hadis sonradan uydurma olduğuna dair tezler de vardır. İlk halifelerin Kureyşten olmaları, Peygamber'in vefatını takip eden kritik devrede İslâm'ın lehine olmuştur. Başka bir boydan gelecek bir halife aynı başarıyı sağlayamazdı.⁸⁶⁵ Ebubekir'in vefatıyla halifelğe Hz. Ömer geçti. O, Ebubekir'in tayini, İslâm toplumunun da ittifakıyla halifelik görevini yürüttü. Hz. Ömer veraset usulü ile devletin başına geçtiyse de onun İslâm toplumunun idaresini üzerine alması, söz konusu toplum için bir şans olmuştur. Çünkü Hz. Ömer, yönetim tecrübesi olan biriydi; Müslüman olmadan önce Mekke Site devletinin dış ilişkilerini yürütmüştü. Onun döneminde dışarıda ülke sınırları genişledi, içeride kabileler arasında bir denge sağlandı, birçok alanda İslâm devleti kurumsallaştı.

Hız. Ömer'in, vefatı, İslâm tarihinde parlak bir sayfanın kapanarak, kaos ortamının açılması demek oldu. Şura ile hilafet makamına gelen Osman, kendisinden öncekilerin gösterdiği idari dirayet ve objektifliği gösterememiş, döneminde başlayan olaylar, hayatına da mal olacak derin kamplaşmalara sebep olmuştur. İhtilaflar, Hız. Osman'ın katledilmesiyle de bitmemiş, Ali dönemine de sarkan çekişmeler, gittikçe derinleşen bir halde süregelmiştir.

Dönemin karmaşık olayları gereğince Hız. Ali, birçok sorunla karşı karşıya kalmıştı. Sonuçta Şia denilen siyasi ve itikadi bir ekol ortaya çıkmıştır. Aslında Şia'nın ilk nüvesini Hız. Peygamber'in vefatıyla hilafet makamına geçecek kişinin onun ailesine mensup biri olmasını savunanlar teşkil etmektedir. Şia, halifeyi aynı zamanda imam olarak da adlandırarak ona dini bir mahiyet atfetmişlerdi. Şia, hilafet ve imametın hem nass hem de vasiyet olarak Hız. Ali ve

⁸⁶⁴ Bkz. Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, s. 26.

⁸⁶⁵ Taha Akyol, *a.g.e.*, s. 27.

soyuna ait olduğunu, onun soyundan dışarı çıkamayacağını söyleyerek, konunun dini mahiyetine vurgu yapmışlardı. Bundan da öte Şiiler, Kur'an ve sünneti anlayıp yorumlayacak tek kişinin halife (imam) olduğunu, dini ilimlerin onlara emanet edildiğini belirtmek suretiyle imamlara karizmatik bir misyon yüklemişlerdi.

Hilafete ve İslâm devleti'nin başına bir halifenin oğlunu getirip bunun saltanat olarak devam etmesi konusunda İslâmi kaynaklarda bir yasak olmadığı gibi bu konu Şii ve Sünnilik arasındaki ayrılığın derinleştiren bir neden olmuştur. Devlet başkanının (halife) varlığı ve nasbı, Ehl-i sünnet ve Mürcie'ye göre halk için; Şii-İmamiyye ve Caferiyye'ye göre ise Allah için vaciptir, zaruridir⁸⁶⁶. Şiilere göre imamet nassla tayin olur. Haricilerden bir grup ise insanlar insafli oldukları sürece halifeye ihtiyaç bulunmadığını belirtmişlerdi. Şiiler Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiğine ilişkin pek çok hadis uydurmuştur; büyük ve küçük günahlardan masum olan imamete, Peygamber, ilk kez Ali'yi layık gördüğüne inanmışlardı. Ehl-i Sünnet de Hz. Ebubekir'in insanlara namaz kıldırması için Peygamber tarafından görevlendirildiğine dair çeşitli hadisler nakletmiş, böylece Hz. Peygamber, Ebubekir'in hilafet konusundaki ehliyetine işaret etmişti.⁸⁶⁷ Halife işinin halka bırakılacak kadar basit bir iş olmadığını öne süren Şia'ya karşı Ehl-i sünnete göre imam ne açık ne de gizli bir nass ile tayin edilmez. Onu ancak ümmet kendi arasında danışma yoluyla seçer. Eğer Peygamber, vefatından sonra halife ve vasi olacak birini bırakmak isteseydi, bunu açıkça söylerdi. Bu sözünü de sahabe mutlaka yerine getirirdi. O'nun yerine herhangi birini halife ve vasi tayin ettiğine dair sahih bir rivayet yoktur. Peygamber, hilafeti vasiyet etmemekle açıkça bu hususu ashabın ileri gelenlerinin içtihatlarına bırakmıştır. Onlar re'leriyle birini imam tayin edeceklerdi ki bunda da üzerlerine düşeni yapmışlardı. Ancak şu da var ki, çocukluğundan beri Peygamber'in himaye ve terbiyesinde yetişen bir değer olarak vasi atanmış olmasının siyasi erk anlamında değil de manevi bağlamda düşünülmesi daha doğrudur. Çünkü Ali'nin yaşı, Arap gelenekleri göz önüne alındığında, bu iş için diğerlerine göre uygun değildi. Ayrıca Peygamber'in bütün ümmetine yolunu takip etmesi öğüdünü verdiği Ehlibeytini manevi bir emanet olarak bıraktığı şeklinde değerlendirilmesi daha doğrudur. 'Allahın ipine sınıksız sarılın' nassında olduğu gibi mecaz anlamı esas alınmalıdır. Eğer Peygamberimiz, Muaviye'nin yaptığı gibi halifeliği ehlinin tekeline alsaydı, hilafet saltanata döndürülmüş olacak, bunun da doğuracağı sakıncalara İslâm tarihi şahittir.

Şii kaynaklara göre Hz. Ali'nin hilafeti Allah ve Resulü tarafından farz kılınmış olup, imamet kıyamete kadar onun soyundan dışarı çıkmayacaktır. Şiiler imamlığı, Peygamberliğin devamı olarak görmüşlerdir. Gerçek nitelikleri ne olursa olsun ilk dönem Şii düşünce akımları zaman içinde gelişerek tam ve

⁸⁶⁶ Fahrettin Korkmaz, *Gazalide Devlet*, s. 106.

⁸⁶⁷ İbn Kesir, *El-Bidaye*, V, 203-208; Taberî, *Tarih*, III, 195-196

sistemli ifadelerini imamet kavramında buldular. Şîî İslâm'ın temel inancını oluşturan bu ayırt edici kavram bugün bilindiği biçimiyle İmam Cafer Sadık'ın döneminde ortaya atılmıştır. Şîilere göre Kur'an'ın öğretileri ve İslâm'ın kutsal yasaları (şeriat) sıradan insanın kavrayışının ötesinde bir kaynaktan indiği için insan aklının doğrudan kavrayamayacağı gerçekler ve batın amaçlar içeriyordu. Bu yüzden Kur'an'daki açıklamaların gerçek anlamlarını anlayabilmek için, Şîiler, gerekli dini otoriteye sahip bir insanın yani bir imamın varlığını zorunlu görüyorlardı. Öyleyse bu görüşe göre bir Şîî bakış açısının olanağı doğrudan İslâmi mesajın kendi içindedir ve bu olanak yalnızca Şîiliğin meydana çıkmasıyla gerçekleşir. Şîî anlayışında peygamberin yerini alan kişi, İslâmi mesajın günün şartlarına göre yorumlamasıyla ilgili ruhani bir işleve de sahiptir. Bu nedenle Şîilere göre peygamberin halefi, İslâmın öğretilerini açıklamak ve Müslümanlara bu yönde önderlik etmek için meşru bir otoriteye sahip olmalıdır. Bu özelliklere sahip kişi de ancak Ehlibeyt içinden gelebilir.⁸⁶⁸

Muaviye'nin hilafete veraset usulünü getirmesi İslâm bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Ebubekir yanında olmadığı halde Ömer'i halife tayin ederken, Muaviye oğlunu atamıştı. İmamı'l-Haremeyn Cüveyni'ye göre halifenin insanlara sormadan veliaht tayin edebileceğini ve sahabenin de buna rıza gösterdiğini belirtmiştir. Maverdi gibi fakihlerin çoğu da halifenin oğlu veya babası dışında birisini halife olarak tayin etmesinde kamuoyunun onayının şart olmadığını savunmuşlardır.⁸⁶⁹

İbn Haldun'a göre hilafet, dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin dini bir siyasetle idare edilmesi hususunda şeriat sahibine niyettir (vekildir). İmameti hilafetle eşanlımlı gören İbn Haldun imameti iki kısımda değerlendirir: İmamet-i Kübra (bir ümmete halife olan) ve İmamet-i suğra (bir cemaate imamlık yapan kastedilmektedir)⁸⁷⁰. O, veliaht yoluyla hilafete gelmenin geçerli olduğu konusunda ümmetin selameti ve maslahatı için lüzumlu bir yol olduğunu savunmuştur. Gazali ve İbn Teymiye de hilafetin saltanat şeklinde devamının İslâm'da caiz olduğunu söylemektedirler. Taftazanî de Müslümanlar için bir halifeyi gerekli görür. Onun halifeden kastı, dini ve siyasi bütün erkleri şahsında toplayan devlet başkanıdır.⁸⁷¹ Şia, halifede aranan fiziki, psikolojik, ilmi, dini vs. bulunması gereken özellikleri sıralarken, Hz. Ali evladından olması (çocuk bile olsa), masum bulunması ve hurucunun beklenmesini şart koşarken Ehl-i Sünnete göre halifenin Hz. Ali evladından olması, masum vs. şartı yoktur. Ebu Hanife ekolüne göre halifenin akıl ve bülûğ şartı aranır ama dindar olması şart değildir

⁸⁶⁸ Daftari., a.g.e.,s. 65.

⁸⁶⁹ H.Gümüoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 67.

⁸⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 545-546.

⁸⁷¹ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid (İslâm Akaidi)*, trc. Süleyman Uludağ, Degah Yayınları İst. 1980, s.181; Gümüoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 68.

ve halkın, fasık olsa bile itaat etmesi gerekir⁸⁷². Ayrıca imamların masum olduğu düşünüldüğünde Peygamberlerden farkı kalmazdı bu da kesinlikle batıldır. Hilafetin bir aileye bağlanmasının ümmetin birliği açısından faydalı olduğu, aksi takdirde her nüfuz sahibinin hilafet iddiasından dolayı ümmet arasında anlaşmazlıkların çıkmasının muhtemel olduğu belirtilmiştir.

Gazali, devlet başkanının nassa dayanan tayin görüşünü savunan Şia'nın görüşlerini reddeder. Gazali'ye göre de her asırda mutlaka bir imam bulunması zaruridir. Dini ve dünyevi işlerin dizginlerinin bunun elinde olduğu ve aklını kullanan basiretli bir imamın halk için zaruri olduğunu belirtmişti. İmametle ilgili şartların anası inancın sağlamlığı, dinin selametidir. Eğer Şii ve İsmailîlerin iddia ettiği gibi Ali'nin halifeliği nass ile sabit olsaydı, O, bunu ortaya koymaktan aciz değildi ve olup bitene razı olmazdı.⁸⁷³ Her ne kadar Gadir Hum olayı, bu konuda nass olarak delil sayılsa da bu doğru değildir. Bunlar olsa olsa Peygamber'in, Hz. Ali hakkındaki sevgisini ifade eder, hilafetini değil.⁸⁷⁴

Kabul edilmiş dört Sünni mezhebinden bazı bakımlardan ayrılan Şîî hukuk ekolünün kurucusu sayılan İmam Cafer el Sadık, sadece kendi cemiyetine değil, Sünnî, Şîî, Oniki İmamcı ve İsmailîlerce de en büyük imamlar ve dini otoriteler arasında kabul edilir. Buna göre imamlığın ilk ilkesi, Ehlibeytten seçilmiş bir kimseye Tanrı tarafından ihsan edilen ve kendisinden sonra atanacak imamın bir önceki imam tarafından ilan edileceğine olan kesin inançtır.⁸⁷⁵ İmamlığın başka bir önemli özelliği de ilim ya da özel bir dini bilgiye sahip olmasıdır. Bu ilim de Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. İmam Cafer'in ilmi, Hüseyin soyu kanalından Ali aracılığıyla Peygambere dayanıyordu. Bu özelliklere, İmam Cafer'in pasifliğini ve temkinliğiyle uyumlu olarak takıyye ilkesini de iyice geliştirip Şîî inancının ayrılmaz bir parçası haline getirdiği de eklenebilir.⁸⁷⁶ Takıyye uygulaması Şîîleri özellikle de İsmailîleri, baskı ve kıyımlardan bir ölçüde korumuş ve düşmanca şartlar altında bir mezhep olarak varlıklarını korumalarına yardım etmiştir.

Bu anlayış, insanlığın her zaman için, ruhsal ve dinsel işlerinde Tanrı tarafından yol gösterilen, günahsız ve masum imamın önderliğine ihtiyaç duyduğu inancı temelinde kurulan İsmailîler tarafından da kabul edilmiştir. Tanrı tarafından ilim verilen ve dolayısıyla Kur'an ve İslâm'ın kutsal yasasının gerek dış ya da görünür (zahir), gerekse iç ya da derindeki (batın) anlamlarının eşsiz bilgisine sahiptir. Özetlersek, imamın maddi dünyadaki varlığının önemi öylesine büyüktür ki onu kabul ve ona itaat etmek her müminin mutlak görevidir. Bu

⁸⁷² İmamîye Şiası, Onikinci imam Muhammed'in bodruma girip gizlendiği ve bir daha dönmediğine inanır. Adı geçen imamın gizlendiğinde yaşının dört ya da sekiz olduğu rivayet edilir. Bu yaştaki halifenin gerekli ilmi donanımına sahip olduğunu iddia eden Şîîler vardır. Bkz. Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s.59.

⁸⁷³ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 110.

⁸⁷⁴ Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 111.

⁸⁷⁵ Daftari, *a.g.e.*, s. 128-129.

⁸⁷⁶ Daftari, *a.g.e.*, s. 132.

yüzden İmam Cafer Sadık'tan nakledilen meşhur hadis şöyle der: “Her kim zamanının imamını tanımadan ölürse kâfir olarak gider”⁸⁷⁷.

Oniki İmamcı siyasi otorite kuramının temel taşı, Peygamber soyundan gelen, Peygamber tarafından herkesçe malum bir şekilde Müslüman cemaate lider olması için atanmış bir imamın varlığıdır. Şiflikte hükümet, İmam'a (İslâm'ın Mehdisi) aitti, çünkü İmam hem siyasi lider hem de dini otoriteydi. Sonuçta İmam, velayetle (veliyü'l-emr) tayin edilmek suretiyle özel bilgiyle donatılmış ve ilahi vahyin bilgisini miras almış olan Peygamber gibidir.⁸⁷⁸

Halifeliğin şartları içerisinde gösterilen Kureyş'e mensup olma konusu ihtilafli bir meseledir. Bu şarta uyulacak olursa, Araplar dışında kimse halifelik yapamazdı. Bu şart ilk defa, Hz.Ebubekir'e biat edilmesi sırasında çıkan olaylarda gündeme gelen, Medineli Müslümanların halifelik konusundaki ısrarları üzerine Kureyşliler tarafından delil olarak gösterilen, “İmamlar Kureyştendir” hadisine dayanmaktadır. Ehl-i sünnetin de üzerinde tartıştığı bu hadis ile ilgili muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır. “Devlet reisleri adaletle hükmettikleri takdirde Kureyştendir; onlar anlaşma yaptığında gereğini yerine getirirler, yardımları istendiğinde esirgemezler” hadisi Enes b. Malik'in *Müşned*'inden rivayet edilmiştir. Bu hadis sahih olsaydı, Hz. Ebubekir, (ilk halife tayinin tartışıldığı) Sakife'de mutlaka onunla davasını ispat ederdi. Hadisçi birçok âlim, bu hadisin sahih olmadığına işaret eder.⁸⁷⁹

Bu şart ve hadisin etkisiyle Kureyşlilerden başkası halifelik talebinde bulunmadı. İran, Irak, Horasan, Mısır, Anadolu sahalarında hâkimiyet süren birçok hükümdar da sultan unvanı kullanmalarına rağmen hiçbir zaman halifelik iddiasında bulunmayı ve bu unvanı kullanmayı düşünmediler. Hatta bu devletler, hâkimiyetlerinin meşruiyeti için halifelerin teveccühlerine mazhar olmaya çalışırlardı. Nitekim, Salahaddin Eyyubi Mısır'da, Samanoğulları, Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklular, Horasan, İran, Hindistan vs. yerlerde hâkimiyet kurmalarına rağmen kendi nefesine sadece sultan ünvanlarını korurlarken, hutbeyi halife adına okuttular. Kureyş dışında hilafeti ilk ihraz eden zat Osmanlı padişahı Yavuz Selim'dir. Hanefi imamları ve İslâm uleması Yavuz'un bu makama, şer'i hukuka binaen, en layık ve en haklı kişi olduğuna içtihatla karar vermişlerdi.⁸⁸⁰

Bakillani, vaktiyle Kureyş'te var olan hükümlanlık, kuvvet ve azametinin sonraları kaybolduğunu, disiplin ve otoriteyi temin edecek şahsiyetlerin artık o kabile içerisinde bulunmadığını belirtir. Ona göre Kureyş kabilesi, bu konuda ehliyet ve liyakatını kaybetmiştir. Ehliyet ve liyakatın zayı olması, başkanlık gibi

⁸⁷⁷ Bkz. Daftari, *a.g.e.*, s. 132.

⁸⁷⁸ Abdülaziz Sachedina, “Oniki İmamcı Şif İnancında Ali b. Ebi Talib”, *İslâm İnancılarında Hz. Ali*, s. 21.

⁸⁷⁹ Nureddin Sabunî, *Maturidîyye Akaidi (El-Bidaye fi Usulü'd-Din)* trc. Bekir Topaloğlu, s. 126, 56.dipnot; ayrıca bkz. M.Sait Hatipoğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, C.XXIII, Ank.1978, 121-214; Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 118-119.

⁸⁸⁰ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I, s. 159.

yüce bir görevin ifasına ciddi engel teşkil eder. Hatta böyle bir şarttan mahrum olan kimsenin başkanlığı da icmaa aykırıdır. İşin sosyolojik yönüne temas eden İbn Haldun ise, hadiste yer alan Kureyş şartını o günün Arap toplum yapısı için gerekli görmüştü. Ayrıca meseleye güç ve kuvvet açısından yaklaşmış, Hz. Peygamberin vefatından sonra, en güçlü kabilenin Kureyş kabilesi olduğunu; mevcut kabileler üzerinde hissedilir bir ağırlığının bulunduğunu söyler. Halk genelde himaye ve yardım eden kimsedir. Zayıflık ve güçsüzlük, bu özelliği ortadan kaldırır. Bu sebeple vaktiyle çok güçlü olduğu için başkanın bu kabileden olması şart koşulmuştur. Bu bir bakıma şarta bağlı bir tasarruftur. Şart olan kuvvet ve güç ortadan kalkınca, ona bağlı olan başkanlık görevi de kalkar.⁸⁸¹ Bu hadisin mezhep taassubundan dolayı ortaya atılmış olabileceği şeklinde görüşler de bulunmaktadır. Kanaatimizce böyle bir hadisin halifelik gibi bir müessese konusunda bütün zamanları kapsayıcı olmamalıdır. Mevzii ve zamanla sınırlı bir nass olarak kabulü daha uygundur.⁸⁸²

Gazali, İslâm âlimlerinin imametinin şartlarını on sıfatta topladığını belirtirken, iktidarın kaynağını Hz. Muhammed'te ve onun halifelerinde olduğunu kabul ederek beşinci şart olarak "İmamlar Kureyştendir" hadisini doğrulamaktadır. Bunun böyle olmasını, geçmiş asırlar halkının imameti ancak bu soya münhasır görmeleri hususundaki icmalarındandır. Böylece başka zümrelerin bu kutsal göreve talip olmaları engellenmek istenmiştir. Mesela Mısır'daki muhaliflerin (Fatımiler) bu işi istediklerinde önce bu iş için bu nesle yücelmek istediler ve Kureyştenden olduklarını iddia ettiler. Ancak O, devlet başkanının tayininde Müslümanların ittifakını yeterli ve seçilene meşru görmüştür.⁸⁸³ Ayrıca Abbasi halifesi Mustazhiri'nin (ö.1118) meşruiyetini deklare ederek, ona itaat edilmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir. Halkın ittifakını sağlayan kimse Müslümanların halifesi yani devlet başkanıdır.⁸⁸⁴ İmametinin diğer dört sıfatı, yiğitlik, yeterlik, ilim ve takvadır. Gazali'ye göre halifelik, ancak kuvvetle geçerli olacağını, güç ve kuvvet de biat edilmekle sağlanabileceğini belirtir. İmamların yiğitliğinden maksat, güçlü olmaları, gerekli maddi imkânların bolluğudur. Orduları sevk edebilecek, kaleler yapabilecek derecede askeri varlığı bulunmalıdır. İsyanları bastırabilecek, dinsizlerle mücadele edebilecek, yeterli sayıda taraftar ve desteğe sahip olmalıdır. Şu asrımızda güç, kudret Türk'e verilmiştir. Allah da Abbasi halifesini Türklerin dostluğu ve desteği ile yüceltmıştır. Bu himayeleri ile Türkler Allah'ın rızasını

⁸⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 553-558; Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 122-123.

⁸⁸² Msl. bkz. M.Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, C. XXIII, 1978, 121-124.

⁸⁸³ Peygamber'in, imamlar Kureyş'tendir sözünün Ebubekir'in halife seçildiği meşhur Sakife toplantısında o günün siyasi bir anlayışını tespit için söylenmiş olduğu; İslâm'ın ana prensiplerine ters bir kabilecilik anlayışı sergileyen bu sözün Peygamber tarafından söylenmemiş olduğu iddiası için bk. M.Sait Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, Ank. 1978.

⁸⁸⁴ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye (Batınîliğin İç Yüzü)*, çev. Avni İlan, TDV yay., An. 1993, s. 114.

kazanmaktadır. Onun hilafetine ve imametine inanmışlar ve ona inanmanın vacip olduğunu benimsemişlerdi.⁸⁸⁵

Gazali, hilafet konusunda Kureyşten olma şartı dışında hiçbir nass bulunmamaktadır demiştir. Ancak O, geleneksel halife teorisinin yanında ondan öncekilerin hiç bahsetmediği sultan kavramı ve ona bağlı siyasi otoriteden bahsederek gerçekçiliğini ve orijinallliğini göstermiştir. O, yukarıda da bahsedildiği gibi, halifenin yanında sultanın varlığını da kabul ederek bunu akli ve siyasi bir gereklilikle izah eder. Konuya daha çok Sünni bakış açılı değişik bir yorum getirmiştir. O, halife ile sultanı irtibatlandırarak halife ile iktidarı elinde tutan kişi arasında işbirliği öngörmektedir. O bu şekilde çok yönlü bir yönetimden taraf dururken, selefleriyle de ters düşmeyerek, Sünni teoriyi reddetmiyor, zamanın getirdiği siyasi şartları göz önüne alarak her kesimin kabul edebileceği bir biçimde olayı açıklamaya çalışmıştır.

Gazali, en faziletlinin bulunduğu yerde daha az faziletli için akit yapılmış ise bu akit geçerlidir, efdal var diye o hal’ edilmez, görüşünü benimsemiştir. Yani bu zamanda bütün şartları üzerinde taşıyan bir Kureyşli yoksa ve sözünü ettiğimiz bu kişi için de güç, kuvvet sağlanmışsa yapılmış olan imamet akdinin sürdürülmesi vacip olur. Zamanımız hakkındaki hüküm budur diyerek esnekliğini göstermiştir. Bu konuda çoğunluğun görüşü ve biatı daha önemlidir. Toplumsal huzur ve sükun için az faziletli birini azletmek toplumun dirliği ve birliği için problemlere sebep olacağından ona itaat edilmesi en uygun yoldur şeklinde kamu yararını esas alan bir görüş serdetmiştir.⁸⁸⁶

Şifliliğin aksine Sünniliğe göre imamet, itikadi değil, hukuki ve siyasi bir kurumdur.⁸⁸⁷ İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük hukukçulardan biri olan ve içtihatlarıyla İslâm medeniyetinin ve Türk toplumunun hukuk kültürünü zenginleştiren Ebu Hanife ve çoğunluğu oluşturan Sünni âlimlere göre “iyiliği emretme, kötülüğü men” görevini devlet, kuvvet kullanarak yapar, ulema lisanen yani nasihatle yerine getirir. Avam ise sadece kalbinde kötülüklerle karşı buğuz besler.⁸⁸⁸ Bu görüşler İmam Azam’ın ve Gazali’nin de ön gördükleri Sünniliğin devlet ve düzen yanlısı eğilimine uygundur. Bu yaklaşım, Hz. Ali’nin hilafet içtihadıyla, Muaviye’nin ise saltanat içtihadıyla karşı karşıya kaldıklarını, sonuç olarak her ikisinin de zamanlarının Batınîleri olan Haricîlerin saldırısına uğradıklarını belirterek, bir orta yol bulma çabasında olmuşlardır.

⁸⁸⁵ Gazali, *Fedaihu'l-Batinîyye/El-Mustazhiri*, s. 115. Halife orduları için Yakın Doğuya ücretli asker olarak getirilen Türklere, diğer kölelerden ayırmak için *memluk* denilmiştir. Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 197. Hürriyetçi geleneklerine göre örgütlenmiş Oğuzlar, genellikle onları yöneten ailenin ismine izafeten Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu diye isimlendirilmişti. Bu özelliklerinden dolayı Türkleri *neçde* sıfatı ile öven Gazali, Abbasi halifelerine muhafız alaylarını Türklere seçmelerini tavsiye etmiştir. F.Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 145.

⁸⁸⁶ Bkz. Gazali, *Fedaihu'l-Batinîyye*, s.121-123.

⁸⁸⁷ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 143 vd.

⁸⁸⁸ Mehmet Kırkinci, *Darü'l-Harp Nedir?*, s. 74-75.

Şiîlikle Sünnilik arasında kısa bir karşılaştırma yapılacak olursa şu nokta aradaki bariz farkı ortaya koymaktadır: Sünnilik konsensüse, uzlaşmaya daha çok önem vermektedir, Şiîlikte ise bir nevi ruhban sınıfının otoritesi esastır ve reyleri tartışılmaz. Şiîlikte ölmüş müçtehide tabi olmak yanlıştır. Sünnilikte ise ölmüş müçtehitlere, mesela İmam Azam'a, Şafii'ye tabi olmak caizdir (ama şart değildir). Bu durum Sünniliğe statikocu bir özellik hamlelerken, Şiîliğe ise güncel olaylar karşısında en son ve en yeni kararları alabilme şansı vermektedir.

Sahih olup olmadığı tartışılan *halifenin Kureyşliliği* hadisi ve meselesi, her ne kabul edilirse edilsin, bu o toplumsal yapıda ve o şartlarda en iyi formül idi. Yeni İslâm toplumunun vahdetini en yüksek derecede garanti eden, halkın çoğunluğunu teskin edebilecek başarılı bir çözümdü. Zira önemli olan yöneticileri en azından büyük çoğunluğunu tatmin ediyor ve onların muhalefetini kırıyordu. Dolayısıyla devlet başkanı gücünü bir takım güç odaklarından değil, o toplumun kendisinden alıyordu. Sünnet bu şekilde ortaya koyduğu gibi özünde de İslâm'a uygundu. Şahsen Peygamber değilse bile onun en yakın sahabesinin geliştirdiği bu formülü diyaneten değil siyaseten verilmiş doğru karar olarak kabul edilebilir. Mesela imamın Müslüman olması, akıllı olması, hür olması, adil olması, cesur olması diyanet şartlarıdır. Yani bu şartlar her toplumda ve bütün zaman ve mekanlarda geçerli ve tutarlı şartlardır. Fakat imametın Kureyş'ten olması şartı ise siyaseten ve o sosyo-politik şartlarda doğru bir karardır. Burada asıl sünnet, yaşanan toplumun şartlarına en uygun İslâmi bir formül bulabilme becerisidir. Eğer Haşimi olması kararlaştırılırsa idi ki bir grup bunu savundu, o takdirde hazır Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları kavgasının haklı ve meşru bir zemini hazırlanacak ve ilk İslâm toplumu doğduğu beşiğin dışına çıkamadan yok olacaktı.

Gazali, sultanın meşru sayılması ve bu yüzden birtakım yetki ve imtiyazlarla donatılmasının, dünyevi işlerin barış ve düzen içinde, Tanrı'nın emirleri doğrultusunda yürütülmesinin başlıca şartı olduğunu savunmuştur. Sultanın meşruiyetini tanıırken ona sınırsız yetkiler vermez. Aksine din ve dünya işlerinin düzeni için onu sorumlu tutar. Bu yüzden de hükümdarın uyması gereken bazı kuralları sayarak, buna tabi olması gerektiğini belirtir. “*Eğer hükümdar adilse Tanrı'nın, değilse şeytanın vekilidir*” diyerek sultanın sorumluluğunu ve önemini hatırlatır. Gazali, sultanların devlet işlerinde âlimlere ve tecrübeli kimselere danışmasının önemi üzerinde de durarak kendisine göre hilafet teorisini; halife, sultan ve ulema üçlüsü ile izah etmiş olmaktadır.⁸⁸⁹ O, bu yönde İslâm dünyasında devlet fikrini geliştirerek, Selçuklu ümerasının örnek aldığı ve Osmanlı sultanlarının sürdürdüğü siyasi geleneğin temelini atmış olmaktadır. Selçuklularla birlikte halifenin otoritesiyle beraber anılmaya başlayan “sultan” kelimesi, Arapça'da otorite ve hükümet anlamlarına gelmektedir. Bağdad halifesi Tuğrul Beye “doğunun ve batının sultanı” ünvanını verirken güç birliğinin

⁸⁸⁹ İ.A.Çubukçu, “Gazali ve Siyaset”, *AÜİFD*, IX, Ankara 1961, s.128.

önemini belirtiyordu. Tuğrul Beyin, halifeye sadece dini sahayı bırakıp dünya işleriyle ilgili kısmı kendi uhdesine alması hilafet ve saltanatın birbirinden ayrılması olarak kabul edilebilir. Dünya işlerinin dinden ayrı tutulmasından ibaret eski Türk geleneği, halifenin de onayıyla resmen yürürlüğe konmuştu. Böylece Tuğrul beyle birlikte dini ve dünyevi olmak üzere iki ayrı otorite kaynağı ortaya çıkıyordu.⁸⁹⁰

Devletin bekası ve azametinin muhafazası için devlet başkanının birliğinin lüzumunu belirten Gazali, idarenin çokluğunun halkı ikiye böleceği, hilafetin ise parçalanmayı kabul etmediğini beyan eder.⁸⁹¹ Hilafet ve saltanat tartışmaları, Türk hâkimiyet anlayışıyla birlikte, her iki kurum arasındaki ahenk ve bütünlüğü siyasi gelişmeler ve zaruretlar biçimlendirmiştir. Dini ve dünyevi otoritenin birlikteliği mecburiyeti, karşılıklı olarak birbirlerinin meşruiyetlerini tanıma ve haklarına saygı gösterme sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu da hilafet-saltanat teorilerini tartışan ulemeden orta yolcuların haklılığını, tarihi şartlar ve gelişmelerle teyit etmiştir.

Halifeler hiçbir zaman eski ihtişam ve otoritelerini elde etme sevdasından vazgeçemedikleri gibi, sultanlar da halifelerin manevi otoritelerini tanımalarına rağmen kendi siyasi otoritelerinden asla taviz vermediler. Bu yüzden ilişkileri samimileştiren akrabalık tesis etme yolu, her sultan ve halife zamanında tercih edilmiştir. Türk hükümdarları halifelüğün manevi gücünün tahrip edilmesini istememekle birlikte kendi hâkimiyet sahaları olan siyasi meselelere müdahale etmelerini de asla hoş görmediler. Melikşah, ikinci kez Bağdad'a geldiğinde kızına sert davranan Halife Muktedi'yi Bağdad'dan kovarak, halifeden olan torunu Cafer'i halife yapmak istemiş ve böylece hilafet ve saltanatı elinde toplamak istemişti. Ancak Melikşah'ın zehirlenerek ölmesi (1092) bu planı akim bırakmıştı.⁸⁹² Hilafet ile saltanatı birleştirme planı, bu kez Selçuklu Sultanı Tuğrul (ö.1134) tarafından gerçekleştirilmek istenmişti. Selçukluların son dönemlerindeki kardeş mücadelelerinden yararlanmaya çalışan Halife Nasır'ın arazisini genişletmeye çalışması Tuğrul'u, halifenin cismani hükümetini elinden alması için harekete geçirmişti. Bu olaylar ile çağdaş olan Ravendi'ye göre, Tuğrul ile Atabeg'in taraftarları halka şu mealde nutuklar söylüyorlardı: "*Halife çünkü imamdır, pes ana gerektir kim daim namaz ola ki dinin rüknüdür ve cemi işlerin yekrekidir ve anda takaddümü ve halk ana iktida kaldığı yeter, hakikatte padişahlığı oldur, bu mecazi padişahlığa ol dahletmek bi manadır, bunu selatine ısmarlamak gerektir*"⁸⁹³. Bu düşünce yüzyıllar sonra Osmanlılarla hayata geçirilmiştir. Yavuz Selim, 1517'de halifelliği uhdesine alarak her iki gücü şahsında birleştirmişti.

⁸⁹⁰ Z.V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 341 vd; Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 346.

⁸⁹¹ Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, s. 45.

⁸⁹² A.Ocak, *a.g.e.*, s. 382-383.

⁸⁹³ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 370.

11. İbn Rüşd

Seçkin bir ailenin çocuğu olarak 1126'da Kurtuba'da doğan İbn Rüşd, dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışan filozoflardan biridir. O, *Faslu'l-Makal* adlı eserinde metafizik konuları işlemiştir. Aynı adı taşıyan dede İbn Rüşd, Maliki fıkında otorite sayılan ve kadilkudat olarak görev yapan ünlü bir hukukçu ve âlim idi. Aristo'nun eserlerini, onun kendi doktrinine bağlı kalarak şerh ettiği için İslâm âleminde *eş-şarih*, Avrupa'da *commentator* (yorumcu) olarak tanınan İbn Rüşd, Aristo'nun batılılarca tanınmasına öncülük etmiş, en iyi Aristo yorumcusu olarak kabul edilmiştir. İlk zamanlarında dini ilimlerle meşgul olan İbn Rüşd, Sevilla ve Kurtuba kadılıklarında bulunmuş, saray tabipliği yapmıştır. Bu arada Aristo'nun eserleri üzerinde de çalışmalarını sürdürmüştür.⁸⁹⁴

Felsefe ile uğraşan İbn Rüşd, bu faaliyetinden dolayı çevresi tarafından hoş karşılanmamıştı. Özellikle fukaha arasında süre gelen felsefe düşmanlığı İbn Rüşd'ün ömrünün son yıllarına kadar sürmüş, namaz kılmak üzere gittiği mescitte zındıklıkla suçlanarak dışarı atılması hayatında bir dönüm noktası olmuştur. 1198'de ölmüş olan ünlü filozofun mezarı Kurtuba'dadır. Cenazeyi taşıyan devenin bir tarafına filozofun telif ettiği kitaplar yüklenmişti. Bu eserlerin ağırlığı cesede tam denk geliyordu. Cenaze töreninde hazır bulunan İbn Arabî'nin bu manzaraya şahit olduğu söylenir.

Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi ilgilendiği her alanda ölümsüz eserler verip pek çok öğrenci yetiştirmiştir. O, hem felsefe, hem fıkıhla uğraşmış ender kişilerden biriydi. Felsefe alanında Gazali'ye reddiye niteliğindeki *Tehafütü't-Tehafüt* başta olmak üzere *Faslu'l-Makal*, *Külliyat*, *Bidayetü'l-müctehid* ve *nihayetü'l-muktesid*, *Tefsir* ve *Telhis Kitabü'n-nefs* Aristo ve Eflatun'un kitaplarına yazdığı şerhler (*Külliyat*, Aristo şerhlerini içeren büyük bir eser olup, Latinceye *Colliget* olarak tercüme edilmiştir) önemlidir.⁸⁹⁵

İbn Rüşd'e göre insanı öteki canlılardan ayırıp imtiyazlı bir konuma yükselten şey ona özgü akıl gücüdür. Filozofun kendi deyimi ile “insan, zatı (cisimli varlığı) ile değil, ancak zıtlarla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir.” Akıl ise “var olanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramanın ötesinde bir şey olmayıp” onun, biri nazari/teorik, diğeri ameli/pratik iki işlevi vardır.⁸⁹⁶

Bir Aristocu olan İbn Rüşd, onun mantık, fizik ve metafizik sahasındaki yetkinliğini överken, eskilerin ona *el-ilahi* dediklerini kaydetmiştir.⁸⁹⁷ İbn Rüşd, ilimleri tasnif ederken konu ve gaye esasına dayandırmıştır. Mantığı ayrı bir sınıf

⁸⁹⁴ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s.76.

⁸⁹⁵ Eserleri için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yayınları, İstanbul 2003, s. 33-39

⁸⁹⁶ *Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt* (thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980, II, 560-61.

⁸⁹⁷ *Telhisu Kitabü'l-Kiyas* (thk. C. Cihami, *Telhisu mantıkı Aristo*, I-III, Beyrut 1982 içinde) s. 213.

olarak gören İbn Rüşd'e göre mantık, bütün ilimler içinde belirleyici, yönlendirici, yanlışlardan koruyucu bir işlev yükleyerek bu sayede doğru ve tutarlı bilgiler üretilebilirdi.⁸⁹⁸

Gazali'den 90 yıl sonra ölmüş olan İbn Rüşd, onun zahir ve batın ilimleri erbabı arasındaki uyuşmazlıkları barıştırarak manevi ilimlere ve tasavvuf erbabına karşı gösterdiği müsamahanın sınırlarını aşmış, din ve itikat bahsinde serbest felsefi tefekküre büyük bir mevki vermiş, hatta Gazali'nin *Tehafüt ül-felasife* (feylesofların tutarsızlıkları) adlı eserini ağır itirazla karşılamıştı. Onun bilim ve yöntem ilkelerine göre, ilimde bağınazlık ve dogmatizme yer olmadığını, ilim zihniyetinin tarafsız, her türlü düşünce ve görüş karşısında saygılı, daima ihtiyatlı bir tavrı şart koştuğunu belirtmiş, gerçeğe ulaşmak kadar onun diğer insanlarla paylaşılmasının da büyük önem taşıdığı ve bunun da bir yöntem işi olduğunu belirtmiştir. O, her doğruyu her yerde söylemenin doğru olmadığını kanaatindedir. Bu konuda eleştirdiği kelamcıları ve özellikle Gazali'nin *Tehafüt*'ünü eleştirmek için yazdığı *Tehafüt'ün Tehafüt'*ünde bu ilkeleri sıralamıştır.⁸⁹⁹

İbn Rüşd sadece Gazali'yi değil, Meşşai okulu mensuplarını da eleştirmiştir. İbn Rüşd, fıkha dair yazdığı eserlerin yanında Yunan felsefesini ihmal etmemiş, bilhassa Aristo, Calinos (Galyen) ve Nikola'nın eserlerine şerh ve telhisler yazmak suretiyle daima felsefi tefekkür ve müspet ilim ışığını elinde tutmuştur. O'nun İslâm toplumu üzerindeki ve dolaylı da olsa Türk düşünce tarihindeki etkileri sınırlı kalırken, Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş, hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir. Sistemli bir filozof olan İbn Rüşd, Avrupa Rönesans'ının hazırlayıcısı ve müjdecisi olmuş, bugün artık Avrupa Birliği de onu, Avrupa'nın fikir mimarları arasında sayma noktasına gelmiştir.⁹⁰⁰

İbn Rüşd'de Metafizik

İbn Rüşd, varlık problemini çözerken bu problemin merkezinde Allah'ın varlığını ve mahiyeti meselesini yerleştirmiştir. O bütün felsefi sistemlerinde Aristo'nun öğretilerinden yararlanmış. Aristo'ya dayanarak; âlemi ay-altı ve ay-üstü diye ikiye ayırarak değerlendirmiş, ay-üstü'nün *esir* denilen bir maddeden oluştuğunu ve basit-bileşik cisimlerden oluşan ay-altı âlemden tamamen farklı olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd, yön ve boyutları bulunan gök cisimleri ile diğer madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen dört unsur (toprak, su, hava, ateş) olmak üzere iki tür cisimden söz ederken, cisimlerin suretlerini, gök cisimlerinin devri hareketi ile aralarındaki etkileşimden aldıklarını söyler. En mükemmel hareket türü olan devri hareketi gerçekleştiren

⁸⁹⁸ Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 32.

⁸⁹⁹ *Tehafüt*, I, 150, 151, II, 520, 614-15; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 27.

⁹⁰⁰ Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, çev. A. Zuaytir, Kahire 1957; Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 32.

gök cisimleri, Aristo için Tanrı'dan sonra ikinci derecede kutsal varlıklardır. İlk ve Orta Çağ'ın bilgin ve filozofları maddenin çekim kanununu bilmedikleri için, kozmik varlığın bir düzen içinde hareket etmesi ve gök cisimlerini devri hareketindeki intizamı bunların ruh sahibi birer canlı ve akıllı varlık olmalarıyla açıklıyorlardı. Göklerin kutsallığı inancına ve astrolojiye yol açan bu teori Yeni Çağ'dan (Kopernik ve Galileo) itibaren astronomi ilmindeki gelişmeyle geçerliliğini yitirmiştir. İslâm Meşşaileri ise kozmik âlemdeki bu nizam ve intizamı, *itaat* ve *sevgi* kavramlarıyla açıklamaya çalışmışlardır. İbn Rüşd ise "Allah her göğe yapacağı işi bildirdi" ve "Biz (melek)lerden her birinin bir makamı vardır" mealindeki ayetlerle⁹⁰¹ bu kozmik hiyerarşiye ve emir-itaat düzenine işaret etmektedir.

Gazali başta olmak üzere Orta Çağ İslâm dünyasında birçok düşünür bu düşünceyi eleştirmekle beraber Aristo ve Batlamyus'un teorilerine karşı kozmik varlığı bütünüyle yorumlayan yeni bir doktrin ortaya koymamışlardır. İbn Sina ve Farabî gibi filozofların ise ay-üstü âlemi Yeni-Eflatunculuktan esinlenerek geliştirdikleri sudur teorisi çerçevesinde açıklamışlardır. İbn Rüşd, gök cisimlerinin, ay-altı âlemdeki unsurları teşekkülünde etkili olduğunu belirtirken, sonuçta ay-altı ve ay-üstü bütün cisimlerin maddeden soyut bir *hareket ettirici ilked*en kaynaklanır ki bu *etkin ilke* tümüyle âlemin bir ve bütün halinde varlığının da ilkesi olan Allah'tır.⁹⁰²

Kendiliğinden meydana gelen hayvan ve bitkilerin failinin ne olduğu konusunda Aristo'yla aynı görüşü paylaşan İbn Rüşd'e göre basit cisimler gibi onların failleri de gök cisimlerinin hareketleri olup, Farabî ve İbn Sina'nın ileri sürdüğü gibi *faal akıl* değildir. Bazıları bunu, *suretlendiren güç* bazıları onun ayrı bir ilke, akıl, nefis, gök cismi, bazılarının da *İlk İlke* (Allah) olarak gördüklerini belirtmekte ve kendisi de bu son görüşe katılmaktadır.⁹⁰³

İbn Rüşd, başka bir deyişle yakın fail sebepten başlayan fail sebepler zinciri, *İlk Failde* son bulur, *İlk Fail* Allah'tır. Kâinata geçerli olan tertip ve düzenden yola çıkarak bütünüyle evreni kuşatan külli bir gayenin yanı sıra gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemdeki her şeyin de bir gayeye yönelik bulunduğunu savunan İbn Rüşd, bir hikmet ve gaye olmaksızın bu düzenin açıklanamayacağı kanaatindedir.⁹⁰⁴ Aristo'nun "tabiat asla gereksiz ve yersiz iş yapmaz" sözüne atıfla evrende gayesiz ve yersiz hiçbir şeyin bulunmadığı düşüncesindedir. İbn Rüşd, *kendini bil, Yaratacını bilirsin* deyimini hatırlatarak metafizikten önce psikolojinin bilinmesi gerektiğini ve psikolojiyi fizik ile metafizik, nefse de fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir köprü işlevi yüklemiştir.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ *Kuran*, Fussilet, 41/12, es-Saffât, 37/164.

⁹⁰² İbn Rüşd, *Tehafüt*, I, 290, 291, 300, 320.

⁹⁰³ İbn Rüşd, *Tehafüt*, I, 47, 352, 53.

⁹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt*, I, 258, II, 743.

⁹⁰⁵ *Tehafüt*, II, 827; *Telhisü'n-nefs: Telhisü Kitabi'n-nefs* (thk. A.f.el-Ehvani), Kahire 1950, 23-24.

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde genel anlamda bir sebepler ve ilkeler sistemi olduğu kabul edilir. Böylece o nefsi (ruh) de fizik dünyayı oluşturan varlık türlerinden biri olan *tabii-organik varlıkların ilk yetkinliği ve sureti* olarak değerlendirirken ilke olarak aslında nefsin var olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre nefis, organlar üstü bir gerçekliği ve gerekliliği bulunan bir güç ya da ilkedir.⁹⁰⁶ Gazali, İbn Sina ve İbn Rüşd, hangi organa bağlı olduğunu kesin olarak ayırt edemediğimiz nefsin, kendi bedenimizde bulunduğunun farkında ve şuurundayız. Tak başına bu şuur bile nefsin bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu göstermeye yeter.⁹⁰⁷ Nefsi tanımlamaya çalışan filozoflar, Aristo'nun *nefis, tabii-organik cismin sureti ve ilk yetkinliğidir* dediği tanımı sürdürürken, İbn Rüşd, nefsin ölümsüzlüğü düşüncesine imkân sağlayacak şekilde bu tanımın sadece bir tasvir olduğunu belirtir. Dolayısıyla nefsin var olma konusunda muhtaç olmadığı bedene, varlığını devam ettirme (beka) konusunda da ihtiyaç bulunmayacağı için bedenin yok olması ruhun da onunla birlikte yok olmasını gerektirmez.⁹⁰⁸

İbn Rüşd hassas bir konu olarak gördüğü nefsin (ruh) bedenle olan ilişkisini, Allah'ın âlemlerle olan ilişkisi ile orantılı olarak bir analogi kurar. Nasıl ki Allah yapı, nitelik ve nicelik bakımından farklı olan sayısız maddi nesneden oluşan âlemin tertip ve düzenini birlik ve bütünlüğünü korumak suretiyle onun varlığının devamını sağlıyorsa nefis de aynı şekilde yapı, nicelik ve nitelikleri farklı organlardan teşekkül eden bedenin bir ve bütün olarak varlığını sürdürmesini sağlar. Bütün bu anlatılanlardan nefsin varlığı bakımından bende muhtaç olmadığı, dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüreceği sonucu çıkmaktadır. Bununla beraber onun maddeden soyut ve bağımsız tek gücü olan akıl, en azından kendi bilincinde olacağı için işlevini ve dolayısıyla varlığını sürdürecektir. Bedenin işlemez hale gelmesiyle nefsin tamamen atıl kalmasının gerekmediğinden hareketle İbn Rüşd ölüm-uyku analogisi ve Kuran ayetleri ile ruhun bedenden bağımsız, baki olduğunu izah etmeye çalışmıştır.⁹⁰⁹

İbn Rüşd'ün bu ifade ve değerlendirmelerinin yanı sıra, ileride görüleceği üzere bir Müslüman filozof olarak eskatoloji (ahiret hayatı), yeniden dirilişin hem ruhani hem de cismani olacağına, insanların ferdi sorumlulukları dolayısıyla ceza ve ödülle karşılaşacağına inanmış, Eflatun ve İbn Sina gibi bazı İslâm filozoflarının da öne sürdükleri gibi, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını ancak *küllî nefse* katılmak suretiyle sürdüreceği yani ferdiyetini yitireceği görüşünde olmadığı belirtilmektedir.⁹¹⁰

İbn Rüşd, Eşarî kelamcılarının Allah'ın görülmesinin (rüyetullah) hak olduğu konusundaki iddialarını da akla ve şeriata ters düştüğünü öne sürmüştür. Şeriat,

⁹⁰⁶ *Tehafüt*, I, 359-360; *Telhis*, 138-39.

⁹⁰⁷ *Tehafüt*, II, 846.

⁹⁰⁸ *Tehafüt*, II, 833, 34.

⁹⁰⁹ Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 97-98.

⁹¹⁰ Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, 99-102.

Allah'a cisimlilik isnadı konusundaki tavrını açıkça ortaya koymamış ve böylece insanları altından kalkmaları imkânsız olan bir durumla karşı karşıya bırakmamıştır. Din açısından önemli olan, Allah'ın cisimli olmadığını bilmesi değil, onun yüce ve yüksek bir tarza var olduğunun bilinip kabul edilmesidir. Bu yüzden ki Kuran'da Allah, yüce zatını hem aklın hem de hayal gücünün idrakine uygun düşen bir kavram olan “nur” ile temsil etmektedir.⁹¹¹

Bununla birlikte İbn Rüşd, Gazali gibi insan aklının son derece eksik olduğunu, varlıktaki tertip ve düzenin büyük bir bölümünü kavrayamadığını düşünmüştür. Böylece sınırlı bir güç olan akıl, felsefenin en zor problemi olan ruhun mahiyeti gibi ölümsüzlüğünü kavramakta da yetersiz kaldığının farkındadır. Bu konuda Gazali'nin “insan aklının kavrayamayacağı her şey için dine başvurulması zorunludur” sözüne katılmıştır. O, “vahiyle elde edilen bilgi akli bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir. Başka bir ifadeyle aklın yetersiz kalığı her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir” demek suretiyle bu konuda son sözün dine ait oluşunu kabul etmiştir.⁹¹²

İbn Rüşd, kaza ve kader meselesinde, ne Cebriye'nin, ne de Mutezile'nin yolunu beğenmez. O, Allah'ın dışardan hazırladığı sebepleri kabul eder ancak insanın seçme şansını yani iradesini de hesaba katar. Bu anlamda daha ılımlı bir yaklaşım benimseyen Eşariyye ile insanın yapıp ettiklerinde bir pay ve katkısının bulunduğunu ancak hem bu katkıyı hem de onun gerektirdiği fiili yaratanın Allah olduğunu ileri sürmektedir.⁹¹³ Mesela bir ceninin meydana gelmesinde spermin rolü yalnızca yumurtaya hararet vermektir; onun bir canlı varlık olarak yaratılması doğrudan Allah'a ait bir lütuftur.⁹¹⁴

İbn Rüşd, “bir şeyin gerçek anlamda bilinmesinin ancak o şeyin sebeplerinin bilinmesi” demek olduğu şeklindeki vurgusundan yola çıkarak öncelikle onun hem genel düşünce sisteminin hem de bilgi felsefesinin (epistemoloji) temeli durumundaki sebeplilik ilkesi önemlidir. Ona göre varlık hakkında genel bir teori olan felsefenin işlevi, bütün varlığı Allah'ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi itibariyle inceleyip yorumlamaktır. İbn Rüşd, bu konuda görüşlerini temellendirirken, Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi *ilk ilke*, âlemin de onun bilgi hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkmaktadır. Onun varlığı ve mutluluğu için gerekli olduğu halde elde edemediği metafizik ve psikolojik mahiyette bazı bilgileri de Allah, özel yollarla insana ulaştırır ve böylece onun eksiklerini tamamlar. İşte bu bilgilendirme şekline vahiy, bu yolla oluşan bilgi bütününe ise din ve şeriat adı verilmektedir. Şu halde İbn Rüşd'e göre duyu, akıl ve vahiy olmak üzere üç bilgi kaynağından ve bunların sağladığı üç bilgi türünden söz edilebilir.

⁹¹¹ *el-Keşf*, 191; İbn Rüşd'ün felsefesi, 1.Fasl ül mekaal...2.Kitabü'l-Keşf... tercümesi, çev. N. Eyuboğlu, Ank.1955, -*Keşf*, 191.

⁹¹² *Tehafüt*, I, 415.

⁹¹³ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 82.

⁹¹⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf*, 231.

İbn Rüşd, Allah'ı bilmenin yanı sıra eşyanın hakikatine ilişkin bilginin de nefsi ham duygu ve eğilimlerinden kurtarma sonucunda gerçekleşen bir ilhama (mistik sezgi) bağlı olduğunu savunan sufilere katılmadığı da bilinmektedir.⁹¹⁵ İbn Rüşd'e göre insanın bilgi edinerek nazari yetkinliğe ve saadete ulaşmasının yegâne yolu, öğrenim ve nazari incelemedir. İbn Rüşd'ün (faal) akli elde etmenin yolu, Meşşâî bilgiler tarafından yazılanlara uygun bir öğrenim ve nazari incelemedir; çünkü onların varlıkla ilgili görüşü en doğru görüş olarak kabul edilebilir şekilde ki ifadesi onun bu anlayışını daha somut hale getirmekte ve samimi bir meşşâî olarak probleme gerçekçi ve akılcı bir tavırla yaklaştığını göstermektedir.⁹¹⁶ Böylece İbn Rüşd, sudur teorisi bağlamında kendisine kozmolojik işlev yükleyen *faal akıl* öğretilerine karşı çıkarak Farabî ve İbn Sina'dan ayrılır.⁹¹⁷

Sonuçta insan aklının elde edebildikleri ancak fiziki dünyaya ait kavram, hüküm ve bilgilerden ibarettir. Hâlbuki İbn Rüşd'e göre bilginin gerçek bilgi olabilmesi için onun, ait olduğu şeyin sebeplerini de içermesine bağlıdır. Varlıklar arasında fiziki seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisi ile bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan 'sebepler zinciri'nin fizik ötesi varlık alanına uzandığı görülünce insan bilgisinin tam bir bilgi haline gelmesi için metafiziğe ihtiyacı vardır. Aynı zamanda gerçek bilgiye ulaşma yeteneği bakımından her insan aynı seviyede değildir. İşte bu noktada vahiy ve din olgusu devreye girmektedir. Zira din, her seviyede insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik soru ve sorunlara cevap teşkil eden bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara veren ilahi bir lüftür.

12. İbn Arabî ve Tasavvuf

Türk tasavvufunun temellerinden biri olan, İslâm âleminin her köşesinde izler bırakan İbn Arabî'yi incelemeyen, tasavvufun gelişmesini incelemek imkânsızdır. O, yandaşları için olduğu kadar karşıtları için de zorunlu bir başvuru kaynağıdır. Sistemleştirdiği *vahdet-i vücud* (varlık birliği) çerçevesinde irfan ve marifet ağırlıklı, kapsamlı bir tasavvuf anlayışı geliştirmiş ve bu anlayış, daha sonraki tasavvuf hareketleri derinden etkilemiştir. Geniş ölçüde Sünni aydınlar tarafından da benimsenmiştir. Zamanında Ortadoğu ve Konya'nın en büyük şeyhi olan ve bu yüzden Şeyh-i ekber denilen Muhyiddin-i Arabî, *Ekberîyye* tarikatının temsilcisi olmuştur. Kâtip Çelebi, "*keşf ve vicdan ehlinin terimleri ve kavramları hikmet-i işraktan alınmıştır*" diyor.⁹¹⁸ Yani İshrakîlik (bir anlamda Yeni Eflatunculuk) ile İbn Arabî'nin *vahdet-i vücudu* bir yerde örtüşüyor. Bir din ve

⁹¹⁵ *Telhisü'n-nefs*, 91.

⁹¹⁶ İbn Rüşd, *The Epistle*'den naklen, Hüseyin Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 103

⁹¹⁷ Bkz. Hüseyin Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 133.

⁹¹⁸ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak*, İstanbul 1296, s. 213.

tasavvuf felsefesi olan bu anlayış, keşif ve ilhamı birinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul eder.

İbn Arabî, Endülüs Emevi devleti zamanında 1165 yılında İspanya'da Mursiye şehrinde doğdu. İlk tahsilini Kurtuba'da kadı olan İbn Rüşd'ün yanında yapmış ondan büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Arabî de İbn Rüşd gibi, hadiselerin dış kabuğuna bağlı kalmıyor, “*hakikat ister filozof tarafından keşif ve ilham yoluyla ifade edilmiş olsun, isterse kutsal kitaplar tarafından telkin edilsin, eşittir; yeter ki hâle ve makama uygun olsun*” diyordu. Büyük İslâm sufileri esasen Eflatun, Aristo, Plotinus gibi filozofları yadırgamak şöyle dursun bilakis onları daima İslâmî akideleri destekleyen birer aziz gibi telakki etmişlerdir. İbn Arabî, Endülüs'te çağının en geniş kültürünü, maddi ve manevi irfanın kavradıktan sonra seyahate çıkmış, hac için Mekke'ye gitmiş orada iken *Fütuhât-ı Mekkiye* adlı önemli eserini yazmış, *Tenezzülât-ı Mevsiliyye*'yi de Musul'da yazmış, daha sonra Selçuklular zamanında Anadolu'ya gelmiş, önemli şehirlerini gezdikten sonra 1210'da Konya'ya karar kılmıştır. Selçuklu sultanı Keykavus'un konuğu olan Arabî, bir yetimi (Sadreddin Konevî) ile dul kalmış olan merhum Şeyh Mecdüddin İshak'ın eşiyle evlenmiştir. Bu evlenme, Sadreddin Konevi'nin manevi terbiyesi üzerinde etkili olmuştur. *Fusus ül-Hikem* başta olmak üzere İbn Arabî'nin eserlerine şerh ve izahlar yazan Sadreddin, Şeyh-i Ekber'in eserlerinin anlaşılmasında ve fikirlerinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. 1220 yıllarına kadar Konya'da kaldığı anlaşılan İbn Arabî, Konya'dan sonra bir süre Malatya'da kalmış nihayet Şam'a dönmüş ve orada ölmüştür (1240). İbn Arabî, Konya'da bulunduğu zamanlar İslâm tasavvufunun iki parlak yıldızı Mevlana ile Sadreddin Konevî henüz 12 yaşlarında idi.

İbn Arabî, Eyyubîler çağında doğunun en büyük ilim merkezi olan Şam'da etrafına büyük kitleleri toplamıştı. Zahir ve fıkıh ulemasının idraklerine uymayan ve hazmedemedikleri fikirlerinden dolayı dalalet ve küfür isnatlarına hedef olmuştur. Ancak Şam ulemasının bir kısmı da onun keşif ve keramet sahibi büyük bir filozof olduğunu takdir etmiştir. Bu tartışmalar şeyhin ölümünden sonra da devam etmiş, Osmanlılar zamanında önemli şeyhülislâmların fetvalarıyla bir nebze olsun durmuşsa da bu münakaşalar sürüp gitmiştir. Osmanlı devri âlimlerinden İbn Kemal, Ebussuud Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Kâtip Çelebi gibi seçkin bilginler Şeyh-i Ekber'i büyük bir mürşit ve mutasavvıf olarak tanımlamışlardı. Onun tasavvuf felsefesindeki zengin ve engin derinliği kavrayamayan ulema-ı rüsum, şeriatın zahirine uygun görmedikleri her şeyi ret ve inkâr etmekle onu koruduklarını zannederler. Hâlbuki softa taifesinin kendi aralarında anlaştıkları ayrı istilahları vardır. Tasavvuf terminolojisini bilmeyen bağnaz ulemanın bu büyük sufilerin eserlerinden bir şey anlamalarına ve tasavvuf bahsinde söz ve selahiyet sahibi olmalarına imkân yoktur. Bayezid Bestami, Hallac-ı Mansur ve İbn Arabî gibi ünlü vahdet-i vücud'çuların *hak benim, hamd benim içindir, Ben ne kadar uluyum, Benim âlemim Hz. Muhammed'ininkinden daha büyüktür* gibi sözler, *Fena nazariyesi*, (fena fillah-beşeri sıfatların yerini

ilahi sıfatların alması) ile son buldu. Sufiler arasında çokça rastlanan ve şatahat adı verilen bu tür ifadeler, vecd halinin doğurduğu sarhoşluktan dolayı söylenen ve bir sorumluluk gerektirmeyen ifadeler olarak yorumlanmıştır.⁹¹⁹

İbn Haldun, Endülüslü sufînin eserlerinin kopyalarını yakılmaya ya da bol su ile yıkanmaya mahkum eder. Batılı bazı yazarlar Şeyh Bedreddin'in, sapkın İbn Arabî'nin öğretileri sonucu yavaş yavaş apaçık bir asiye döndüğünü yazarlar.⁹²⁰ Ancak Şeyh Bedreddin'in Ekberi akıma bağlı olduğu tartışılmazdır. Onun kırk kadar başlık arasında en tanınmış eseri olan *Varîdat*'ı sözünü esirgmeden *vahdet-i vücud* felsefesini anlatır. Gerek Şeyh Bedreddin ve gerekse sapkınlıkla suçlanan bir çok vahdet-i vücütçü, siyasi sebeplerle de olsa, ulema tarafından suçlanıp da kurulan mahkemelerde mahkum olanlar, aslında İbn Arabî'nin düşünceleriyle dolmuşlardı. Şurası önemlidir ki İslâm'ın gücünün doruk noktasında olduğu zamanlar bu düşüncenin öğretildiği Anadolu topraklarında mahkum edilen, Fenarî ve Şeyh Bedreddin'in kitaplarının yıllarca medreselerde okunduğunu unutmamalıyız.⁹²¹

Memluk saltanatı yıkılıncaya kadar, kaynağı belli olmayan iftiracı suçlamalar, şiirler ve fetvalar, aleyhte verilen 138 fetvada belirtilen liste ile polemiklerini sürdürdüler. Öyle zaman gelmişti ki, İslâm dünyasında, ziyaret etmek için 1499'da Fas'tan Şam'a gelen bir âlime, İbn Arabî'nin mezarının yerinin söylenmediği dönemler de olmuştur. O bölgede ona hayranlık duyanların bile yolunu unuttuğu bu mezar, İbn Arabî'nin yaşadığı parlak dönemin geri dönüşünün simgesel bir yeri olur. Pek zayıf bir rivayete göre, bir vaaz sırasında oturduğu kürsüden Şamlılara "*sizin ilahınız ayaklarınızın altındadır*", dediği için katledilmiştir.⁹²² Sultan Selim Şam'a girdiğinde ilk ziyaret etmek istediği yer, İbn Arabî'nin kabri idi. Sultanın bunca aforoza, kâfir ilan edilmeye hedef olan bir adama gösterdiği saygı derin anlamlar taşımaktadır. Yavuz Selim, 1517'de zaptettiği Kahire'de iken kendisine Şeyh Kazerunî tarafından Farsça yazılmış ve içinde Ekberî karşıtı eleştirileri çürüttüğü bir eser verilir. Selim, Şam'a döndüğünde, uzun zamandır bilinmeyen mezarı keşfedilerek türbesi ve camii yaptırılmıştı. Şeyh-i ekber, Şam'da Salihîye'de Kasyon dağı eteğinde üç çocuğu ile birlikte bu türbede yatmaktadır. Türbesinin medhali üzerinde şeyhin şu mealdeki beyi yazılıdır: "*Her asır, yetiştirdiği büyük bir şahsiyetin ismine izafeten anılır. Ben de bundan sonraki asırların tek şahsiyeti olarak kalacağım.*"⁹²³

⁹¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 202.

⁹²⁰ Bk. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", s. 93.

⁹²¹ Şeyh Bedreddin için bkz. S. Döğüş, "Şeyh Bedreddin ve Rumeli Gazileri", *OTAM*, S.18, Ank. 2005, s.72-90.

⁹²² İbn Arabî'nin, sözlerinin yaraladığı müminler tarafından taşlandığı şeklindeki söylenti hiçbir temele dayanmamaktadır. Bk. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 89.

⁹²³ Muhyiddin-i Arabî, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB yay., İst. 1990, s. 8.

Yavuz Selim tarafından bu caminin imamlığına getirilen İbn Tulun, Kanuni zamanında İbn Arabî'ye bir methiye yazmıştır. O zamanlar kazasker iken daha sonra şeyhülislâm olan İbn Kemal, İbn Arabî'yi himaye eden önemli bir fetva yayınlamıştır.⁹²⁴ Ekberci yazarlar hep bu fetvaya dayanmışlardır. Osmanlı yöneticilerinin İbn Arabî'ye karşı bu kadar himayeci tavırlarında, eserlerinde, kurulmadan çok önce Osmanlılardan bahsetmiş olmasının etkisi olmalıdır. Meşhur bir gelenek, hanedanın İbn Arabî'ye attığı Şecere-i Numaniye'ye verdiği değerle açıklıyor; güya İbn Arabî burada Selim'in ve haleflerinin yüce kaderini önceden bildirmiş. Bu çözülmesi zor metnin ki oradaki ünlü bir mısra (Sin harfi ile belirtilen) Selim'in (Şam kelimesinin baş harfi Şın ile belirtilen) Şam'a girişini İbn Arabî'nin mezarının keşfiyle birleştirilmesinin rolü olması mümkündür.⁹²⁵

Muhyiddin-i Arabî'nin mahkum edilen tezlerin başında vahdet-i vücud ilkesi geliyordu. Tenkitçiler, Ekberî düşüncesini yeniden organize eden ve yalnız Anadolu'da değil İran ve daha uzaklara yayan, aynı zamanda Mevlana'nın da yakını olan Konevî için en dinsiz, bilimden ve inançtan en yoksun kişi olarak eleştirmişlerdir. Konevî ve yakın çevresinin Konya'da Sünnilik dışı düşünce ve davranışlara sahip olduklarından kuşulanılmış olması, diğerleri arasında, *Fihi ma Fihi*'de aktarılan bir öykü ile de doğrulanıyor: Onun öğrencileri bir Hıristiyan'la (şarap) içmiş ve İsa'nın Tanrı olduğunu söylemiş olmakla suçlanıyorlar. Burada çoğu zaman tartışmalara konu olan *vahdetü'l-edyan* (dinlerin birliği) temasının ortaya çıktığı görülür.⁹²⁶

⁹²⁴İbn Arabî'nin farklı bir özelliği de övgüyle bahsedilmesine rağmen, eserlerinin avam için öldürücü bir zehir olabileceğini belirtmiş İbn Haldun, İbn Teymiye, Taftazani, İbn Hacer vb. önemli bilginler bulunmaktaydı. Çeşitli tasavvufi terim ve konulara şiddetli tenkitleriyle öne çıkan İbn Teymiye, özellikle vahdet-i vücud, hatm-i velayet ve tevhit konularında İbn Arabî'yi küfre varan suçlamalarda bulunarak tasavvuf çevrelerinin hücumlarını üzerine çekmiştir. (İbn Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*, XI, 440-443'ten naklen Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s.63). 15. ve 16.yy. Osmanlı ilmi çevrelerinde tartışılan meselelerden biri de İbn Arabî'nin durumuydu. İbn Kemal bu büyük sufi aleyhindeki sözlerle son vermek istemiş ve onunla ilgili meşhur fetvasını vermiştir. Fetvasında Muhyiddin-i Arabî, ariflerin kutbu, muvahhitlerin imamı, kâmil bir müçtehit ve faziletli bir mürşit olarak vasıflandırmış, pek çok önemli eseri yanında *Fütuhât-ı Mekkiye* ve *Füsusü'l-Hikem* gibi meşhur eserlerin sahibi olarak övgüyle söz edilmiştir. Bazı meseleler vardır ki onlar keşif ve batın ehlinin anlayışına göre açık, zahir ehlinin anlayışına göre de gizlidir. Kastedilen manaya vakıf olmayan kimse bu konuda susması gerekir. (İbn Kemal, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Fetva", *Mecmua*, Sül. Ktp., Nr. 121, vr. 36; Hüseyin Atay, "İlmi bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal*, TDV Yay., Ank.1986, 275). Burada, "*Her kim ki O'nu (İbn Arabî'yi) tasvip etmez, bir hata ve kusur işlemiş olur ve eğer bunda inat ederse yolunu saptır. O zaman sultana onu yola getirmek ve bu inançtan döndürmek düşer.*" sözleri okunuyor. Bk. Michel Chodkiewicz, a.g.m., s. 98.

⁹²⁵ Osmanlı Devletinin mukadderatıyla ilgili *eş-Şeceretu'n-Numaniyye fi Devleti'l-Osmaniyye*, (Kahire 1283) adıyla yazılan eser, İbn Arabî'nin Osmanlılardaki nüfuzundan yararlanmak için ona nispet edilmiştir.

⁹²⁶ Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", s. 90.

Şeyh-i Ekber'in adedi yüzlerce olan eserlerinden, hadis kitabı olarak değerlendirilen ve şeyhin en olgun döneminde yazdığı *Fusus-ül-hikem* (hikmetlerin özü), İslâm dünyasında kendisinin meslek ve mezhebini koyu şüphe bulutlarıyla gölgelemiştir. Birçok İslâm bilgini bu eseri şeriat açısından korkunç ve tehlikeli saydılar.⁹²⁷ Onun meşrep ve üslubundaki özelliği, zahir bilgilerinin dogmatik zihniyetine ve şeriat ölçülerine uymayan bazı fikir ve görüşlerindeki derinlik ve incelikleri hakkıyla anlayabilmek her kesimin harcı değildir.⁹²⁸

İbn Arabî'nin tabilerinden ilk Osmanlı müderrisi Davud-i Kayseri (1340), Molla Fenari (ö.1430), Bayramî ve Mevlevî şeyhleri, İsmail H.Bursevî (1724) vb. takipçileri bir kenara bırakılırsa en önemli temsilcisi Sadreddin Konevî (ö.1274) olmuştur. Böylece *Ekberî* çevreyle Osmanlı hanedanı arasında uzun bir geleceğe dönük ilişki başlar. Mevlana'nın yaşadığı devirde Konya'nın en ileri gelen şeyhi ve bilginlerinden biri olan Konevî, şeyhinin eserlerini tefsir ve şerhleriyle yorumladığı için Şeyh-i kebir diye anılmış, *Ekberîyye* tarikatını sistemleştirerek İbn Arabî'nin şöret ve nüfuzunun, vahdet-i vücud anlayışının yayılmasında büyük bir rolü olmuştur. Onun saray yavrusunu andıran tekkesinde zamanın bilginleri, vezirleri, çeşitli devlet protokolü ve beyler derslere devam ederlerdi. Fahreddin İrakî (1229), özellikle *Fusus* yorumu ile *Ekberî* düşüncesinin gelişmesinde çok önemli rolü olmuş ve İrakî'nin de birçok takipçisi çıkmıştır. Mevlana'yı elit tabakasına hitap eden bir sufi olarak ananlar, İbn Arabî'yi ancak dar bir sufi kesiminin anlayabileceği bir mevkie koymak zorundalar. Bu da İbn Arabî'nin şöretinin yayılmasını neye borçlu oldukları sorusunu çağrıştıracaktır. Dolayısıyla Anadolu'da İbn Arabî'yi anlayan ve tasavvufi görüşlerini idrak eden geniş bir tasavvuf ve tarikat kitlesinin varlığını gözler önüne sermektedir. İbn Arabî'nin düşüncelerinin halka dini ve tasavvufi anlamda hiçbir katkısı olmamış, sadece tasavvuf mahfillerinde ve sufiler dünyası gibi özel bir sınıfta eserleri okunmuş ve yorumlanmıştır.

Aynı çağda ve aynı muhitte yaşayan İbn Arabî ile Mevlana arasında Sadreddin Konevî bir köprü görevi gören, şeyhi ve üvey babası İbn Arabî'nin vefatından sonra Mevlana'ya daha da yakınlık göstererek ona iltifat eden Konevî, "Bayezid'le Cüneyd bu zamanda olsalardı Mevlana'nın bindiği atın eğerini taşırlar bu ere seyislik ederlerdi" demiştir.⁹²⁹ Mevlana da Sadreddin'i bir tarikat adamı diyerek övmüş, namazda imamlık yapması için onu önermişti. Mevlana'nın vefatından bir yıl sonra ölen Sadreddin, vasiyetnamesinde Muhyiddin'in gömleğine sarılmasını ve kabrine Evhaduddin'in seccadesinin serilmesini istiyordu.⁹³⁰

⁹²⁷ Muhyiddin-i Arabî, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB yay., İst. 1990, s. 5.

⁹²⁸ Ömer Neseî, *Kitabun fi Mezahibi'l-Mutasavvifa*, Çorum, İl Halk ktp., Nr. 789/3.

⁹²⁹ *Eflaki*'den naklen Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celeddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 235.

⁹³⁰ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celeddin*, s. 235.

Orhan Gazi İznik'te ilk Osmanlı medresesini kurunca yönetimini emanet ettiği baş müderris Kayserî, tıpkı hocası Konevî gibi felsefe ve kelamdan etkilenen bir dille İbn Arabî felsefesini Anadolu, Suriye, Mısır, Irak ve İran arasında yazdıklarıyla yayılmasını sağlamışlardır. Davud Kayserî'nin açtığı yolda *Ekberî* tezlerin Osmanlı medreselerinde yayılmasına katkıda bulunacak çok sayıda ulema gelecektir. Konevî, şeriatla hakikati, zahiri ilimlerle tasavvufu, ilimle irfanı bağdaştırmış bir düşünürdür. İbn Arabî'nin ve İşrakîliğin yetkili ve bilinçli bir temsilcisidir.⁹³¹

Vahdet-i vücüt (varlık birliği)

İbn Arabî, özellikle İhvan-ı safâ risaleleri yoluyla Yunan felsefesine yakın olmuş, İbn Rüşd'ten büyük ölçüde etkilenmiştir. İbn Arabî, gerek yaşadığı devirde hüküm süren Selçuklu'dan, gerekse daha sonra sahneye çıkan Osmanlı'dan hep hürmet görmüştür. Türk tasavvuf düşüncesi tam bir İbn Arabî anlayışı içinde gelişmiştir. İbn Arabî konusunu işleyen Prof. Nihat Keklik, "İbn Arabî'ye göre cüzi hakikatleri bilmek konusunda akıl lüzumlu ve yeterli ise de külli hakikat olan Allah'ın bilinmesi için akıl ve felsefe yeterli değildir. Onlar bize hareket noktasını göstermekle birlikte kesin sonuç ancak Allah'a yaklaşmak suretiyle elde edilir... Fütuhat'ında bu dünyanın bir okul ve bunun sahibinin de Allah olduğunu söyleyen İbn Arabî, bu okulda peygamberlerle velilerin ders okuttuklarını söylemektedir..."⁹³² ifadeleriyle, nebileri ve velileri filozoflardan üstün gördüğünü belirtmektedir. İbn Arabî uzmanı Afifi, varlık ve realitenin birliği konusunda tarihin her halde aşamayacağı bir deha olarak gördüğü büyük mutasavvıfı, bu konuda her Müslüman'ın başvuracağı son otorite olarak görmektedir.⁹³³

İbn Arabî'nin geliştirdiği vahdet-i vücüt anlayışını ilk kez tasavvufa yerleştiren, bir Türk mutasavvıfı olan Suhreverdi-i Maktûl'dür (ö.1191). İşrakî felsefesinin kurucusu olarak ortaya çıkan Suhreverdi'nin öğretisi, *varlığın mertebeleri* ilkesine dayanıyordu. Varlığın birliğini savunan bu nazariye, Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesinin temelleri üzerinde kurulmuş ve geliştirilmiştir. Bu görüş, "Bütünüyle Allah, varlıktır; varlığın bütünü Allah'tır" ifadesiyle formüle edilmiştir. Böylece İbn Arabî, âlemi, en büyük insan, insanı da küçük insan şeklinde gören görüşü geliştiren düşünür olmuştur.⁹³⁴ Varlıklar içinde Tanrı sıfatlarının bütününe mazhar olan tek varlık insandır. Sıfatların mazharlardan zuhuru, onları adlandırır. Esmâ-i hüsnâ'nın (Allah'ın güzel isimleri) hepsi, Allah adına gider, bu adla ilgilidir. Allah adı, bütün adları kavrar. Kâinatta Tanrının en

⁹³¹ S.Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesi", *Osm. Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 29.

⁹³² Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1966, s. 54, 61.

⁹³³ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ, Ank. 1975, 272.

⁹³⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 191.

büyük adına, zat ismine mazhar olan insandır ve insan adeta bir kalıba benzeyen kâinatın canıdır.⁹³⁵

İlk defa sistemsiz bir şekilde önceki sufilerde görülen vahdet-i vücüt telakkisi felsefe, kelim fıkıh, hadis edebiyat ve gizli ilimlere vukufu sayesinde İbn Arabî’de zengin ve engin bir terkibe ve sisteme kavuşarak bütün İslâm dünyasını etkilemiştir.⁹³⁶ Tasavvufun yarı felsefî bir disiplin halini alması, vahdet-i vücüt anlayışının ve evreni bir hayalden ibaret görme düşüncesi İbn Arabî’de sistemleşmiştir. Bağdad’ta asılan Hallac Mansur (ö.921) “ben hakkım” sözleri ile buna işaret ediyordu. Yine Cüneydi Bağdadî (910) ve “kendi kendimi tespih ederim, şanımlı ne yücedir” diyen Bayezid el-Bestamî (ö.874) eski vahdetçiler olarak bilinmekle beraber, vahdet-i vücüt’u bir metafizik sistemi haline getiren bu düşüncesinin asıl temsilcisi İbn Arabî olmuştur.⁹³⁷ Ancak tespitlere göre, vahdet-i vücüt diye bir terim İbn Arabî’nin hiçbir eserinde geçmemektedir. Bu tabir, bu ifade şekliyle İbn Arabî’yi tetkik ve tenkit edenler tarafından ortaya konmuştur. O’nun *Fususul-Hikem* ve *Futuhatul-Mekkiye* adlı eserlerinde “*O (Allah), vücudun bizzat kendisidir, vücudun hepsi birdir, vücudta (âlemde) ancak Allah vardır*” gibi ifadelerinden kendisinin vahdet-i vücüt ehlinin olduğuna delil gösterilmiştir.⁹³⁸ Sufiler, vahdet-i vücüt anlayışı ile işlenen tevhit ilminin akli ve zihni ilim ve tefekkürle sağlanamayacağı, ancak müşahede, zevk, hal ve fena-fillah yoluyla elde edilebileceği, bunun için bir insan-ı kâmilin terbiyesinde bir seyr-i sülukun gerektiğini belirtmişlerdir.⁹³⁹ Vahdet-i vücüt ehlinin, “*hakikatte Allah’tan başka mevcut yoktur*” sözünü “*her mevcut Allah’tır*” şeklinde anlamamalıdır; bu iki söz arasında anlam bakımından büyük fark var. Hamdi Yazır’ın belirttiği gibi, birincisi tevhit, ikincisi bütünüyle şirktir.⁹⁴⁰ Vahdet-i vücüt, varlığın birliği demektir. Bizzat kaim olan vücüt birdir o da Allah’ın varlığıdır. Kâinatta bulunan her şeyin insanda da bir örneği vardır. Kâinat, Allah’ın isim ve sıfatlarının yekûnu olduğu gibi, insan da kâinatın küçük bir örneği olarak Allah’ın isim ve sıfatlarının yekûnudur. İnsanda bütün ilahi isimler tecelli ettiğinden, yeryüzünde Hakk’ın halifesi yapılmıştır. Bu anlayışta olan sufiler, düşüncelerine esas olarak birçok ayet ve hadisi de delil göstermişlerdir.⁹⁴¹

Her şeyin birbiri ile ve ilahi nedeni ile kökten birliğini simgeler. Çokluğu birlikte kaynaştıran ve gerçekliğin tüm yönlerinin bir biri ile bağlantılarını sergileyen ana doktrindir. Vahdet-i vücüt, yaratan-yaratılan, ibadet eden-ibadet edilen vs. ikiliğini ortadan kaldırmadan Allah’a eş ve ona denk ikiliği ve ötekini

⁹³⁵ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 157.

⁹³⁶ A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 91.

⁹³⁷ Bkz. A.E. Afifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M.Dağ, Ankara 1975, ss. 34.vd; A.Y.Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 91.

⁹³⁸ İbn Arabî, *el-Futuhat*, I, 272’den naklen Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, İst.1987, 47.

⁹³⁹ Abdülkerim Cili, *İnsan-ı Kâmil*, trc. S.Hüseyin Fevzi, I, Kitsan Yay., İst. 1996, 127.

⁹⁴⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 1960, 576.

⁹⁴¹ Bkz. Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, s. 451-452.

kaldırma yönünden bir entelektüel çabadır. Onun için şahadet, hakikati tüm başkalık ve çokluktan beri kılmak için la (yok) olumsuzlama edatı ile başlar. Vahdet-i vücud, bir felsefi doktrin değil bir nevi tecrübedir. Bu deruni dini hayat programının asırlardır var kıldığı bir hayat tarzıdır.⁹⁴² Bu doktrini panteizmle karıştırmamak gerek zira panteizmde Tanrı âlemdir ve âlemde başka Tanrı denilen herhangi bir varlık yoktur. Hâlbuki vahdet-i vücud'a göre yalnız Allah kendi nefsiyle kaim kayıtsız mutlak vücuttur, âlem ise Allah ile mevcuttur.⁹⁴³

Vahdet-i vücud anlayışını herkes tarafından kolaylıkla anlaşılamayacağını düşünen bazı sufiler, mesela İmam Rabbânî (ö.1625), buna karşı *vahdet-i şuhut* (görünenlerin birliği) formülünü geliştirmişlerdir. Bunlara göre, *Allah'tan başka mevcut yoktur* sözü yerine *Allah'tan başka görünen yoktur* demek daha doğru olur. Böylece, kâinatın her zerresinde onun yaratıcısının tecellilerini seyretmek ve Allah'a ait tecellilerden başka bir şey görmemektir.⁹⁴⁴ İmam Rabbani, vahdet-i vücud ehlinin, zayıf, hayali, gölge ve serap hükmünde gördükleri varlıkların esasen zayıf da olsa bir vücud sahibi olduklarını, bu vücudun Allah'ın vücudundan ayrı fakat onunla ayakta durduğunu her an yokluğa itilebileceğini fakat yok sayılamayacağını, varlıklarının inkâr edilemeyeceğini öne sürer.⁹⁴⁵ İmam Rabbani, iki ekol arasındaki farkı, güneşin doğmasıyla birlikte kaybolan yıldızları vahdet-i şuhud'çuların var saydıklarını, vahdet-i vücud'çuların ise yıldızları yok bildiğini dolayısıyla iki görüş arasında pek çok farkın bulunduğunu söyler.⁹⁴⁶ İbn Arabî için vücud ancak Allah'a aittir. Algıladığımız her şey, mümkün olan şeylerin özlerinde Allah'ın varlığıdır, yani mevcut özlerde (mahiyet) ilahi bilimde onların ebedi örnekleri (ayan-ı sabite) halinde. Allah nesnelere fakat nesnelere Allah değildir.⁹⁴⁷ Eski bir İbn Arabî hayranı olan İmam Rabbani, *her şey O'dur* demek yerine *her şey O'ndandır* demenin daha doğru olduğunu ve mevcudatta bulunan (mümkün varlık) bütün hal ve yetkilerin Allah tarafından ihsan edildiğini vurgulayarak panteizmi çağrıştıracak fikirlerden kurtulmaya çalışır.⁹⁴⁸

Bu prensibin tevhit anlayışını zedeleyen bir uluhiyet telakkisi geliştirildiği şeklinde yorumlanmasına rağmen İbn Arabî'nin bu felsefesini tenkit eden en bağnaz ulemanın dahi, onun sağladığı kapsamlı açıklama imkânlarından, engin müsamahadan, derin tevhit anlayışından yararlanmak konusunda cömert davrandığını görüyoruz. Mesela tartışmalı bir konuda söz konusu ulemanın “*kâfirlerin uzun bir müddet cehennemde kaldıktan sonra azabın kalkacağı*” görüşüşünü savunurken tenkit ettiği İbn Arabî'ye yaslanmak zorunda kalması

⁹⁴² Mehmet Aydın, *Din felsefesi*, Sel. Yay., Ank. 1994, s. 184.

⁹⁴³ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 190.

⁹⁴⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 1994, 295; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 318.

⁹⁴⁵ Hayreddin Karaman, *İmam Rabbani ve İslâm Tasavvufu*, İst. 1992, 259-263.

⁹⁴⁶ İmam Rabbani, *Mektubat*, I, 43.

⁹⁴⁷ Vahdet-i vücud için bkz. Muhyiddin-i Arabî, *Fusus ül-Hikem*, s. 298-300.

⁹⁴⁸ İmam Rabbani, *Mektubat*, I, 266; H. Karaman, *a.g.e.*, s. 35.

tipik bir örnektir.⁹⁴⁹ Yine İslâm hümanizminin varlığını göstermek ve ispat etmek ayrıca İslâm düşüncesinin batıyla boy ölçüşebilecek seviyede olduğunu vurgulamak için İbn Arabî’den bolca alıntılarda bulunmuşlardır.

Yargıcılar için İbn Arabî’ye tamamen yabancı bir deyim olan *vahdetü’l-edyan* (dinlerin birliği) da aynı derecede günaha sürükleyici idi. İbn Arabî’nin yazılarının belli bir amaç güdülerek okunması bu yazılarda iman ile küfür arasında hiçbir fark olmadığı ve bütün inançların eşdeğerde olduğu sonucunu çıkarmaya imkân sağlıyordu. Sonuçta bütün ulema ve fukahanın, cehennem azabının sonsuz olmamasına benzer bir konuda, Firavun için imansız gittiği hususundaki fetvalarının tersine İbn Arabî Firavun’un son anda yaptığı tövbe ve secdenin imanlı gitmesine vesile olduğunu belirtirken⁹⁵⁰ sufilerin maddi ve manevi gerçeklere klasik zahiri bilginlerden farklı baktıklarını gösteriyordu. Çünkü tasavvufun evrensel boyutu daha güçlüdür.

İbn Arabî’de temel konulardan biri de aşktır. Aşk, bütün sufi anlayışlar gibi İbn Arabî’de de Allah’ı buluşun biricik rehberidir. Burada aşk, akla ve onun eseri olan dış bilgilere karşı vahiy ve mistik bilgilerin bir sembolüdür⁹⁵¹.

Gazali’nin, Batınîlerdeki hulul inancının sapkınlık olduğunu belirtmesine rağmen vahdet-i vücut konusundaki görüşleri net değildir.⁹⁵² Bu fikir Hint düşüncesinden ve uluhiyetin bir kısım eşya veya insanlara hulul etmesi nazariyesinden gelmez. Bu karışık fikirler muayyen bir kalıba sokulmuş ve sufilerin bir kısmınca tamamen benimsemiştir. Buna göre var olan şeyler birdir. Görünüşteki çokluk şekildedir, vücut’un zatında değildir. Binaenaleyh kâinattaki yer, gök, yıldızlar ve bütün var olan şeyler vücudu teşkil eder. Bunlar Allah’ın suretleridir (tecellisi). Bu konuda İbn Arabî şöyle diyordu:

*Ey eşyayı yaratan nefsinde!
Sen bütün yarattıklarını cemediyorsun
Yaratıyorsun oluşu sona erenleri sende
Dar da sensin, geniş de!*⁹⁵³

Sufiler bunu aynen Eflatun’un *İdea* nazariyesindeki izahı gibi gölgelerle anlatırlar⁹⁵⁴. Sufiler, gökler, unsurlar ve varlıklar hakkında Eflatun felsefesini

⁹⁴⁹ Bu ve benzeri örnekler için bkz. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 582.

⁹⁵⁰ Bk. Muhyiddin-i Arabî, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB yay., İst. 1990, 300-301.

⁹⁵¹ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, s. 148.

⁹⁵² Bu hadiseyi İbn Hazm, *el-Fisal* adlı eserinde anlatmış, Abdullah b Sebe’nin, halkı Hz. Ali’nin uluhiyyet fikrinde tahrik ettiğinden bahsetmiştir, bkz. Gazali, *Fedaihu’l-Batınîyye*, s. 66.

⁹⁵³ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 558.

⁹⁵⁴ Sokrates’in öğrencisi olan Eflatun, hocasının rasyonalizmini geliştirip bunu metafizik bir sisteme ulaştırır. Eflatun iki ayrı âlemin varlığı ilkesinden hareket eder: Bunlar gölgeler âlemi,

hiçbir şekilde değişiklik yapmadan aynen kabul etmişlerdir. Gölgenin, gölge sahibinden ayrı bir varlığı yoktur. Âlemdeki nispi ve izafi çokluk da Mutlak Varlığın birliğine aykırı olmayıp ona bir fazlalık ve eksiklik vermez. Tıpkı el-Razi, Farabi, İbn Sina ve diğer filozoflar gibi o da düşünce ve tasavvufi fikirlerini eski Yunan klasiklerine özellikle Eflatun ve Aristo'ya borçludur. İbn Arabî, Aristo ve özellikle Eflatun'a minnettarlığını ifade edebilmek için kendisini *Eflatun'un oğlu* olarak görmüş, adının, *Muhyiddin el-şeyh el-ekber ibn Eflatun* olarak bilinmesi bundandır.⁹⁵⁵

Ana hatlarıyla kısaca işaret ettiğimiz bu görüş, tabiidir ki İslâm dünyasının ilim ve felsefe âleminde müthiş bir reaksiyon yapmıştır. Bu reaksiyonu Voltaire bile şu acı nükte ile ifade ediyor: “*Müslümanlar içinde bir adam çıkmış, onu da kendilerinden saymıyorlar*”. Ne kadar eleştirilse de eserlerine onun kadar şerh ve haşiyeler yazılan başka bir sufi yoktur. İbn Arabî, *Fütühatü'l-Mekkiye*'sinde bilgi edinme yollarını tartışmış, bilginin en yüksek ve en güvenilir kaynağının keşf olduğu sonucuna varmıştır. Sufiler, hakikate ve Hakka ulaşmada bilgiyi kâfi görmezler; bir şeyin gerçeğine, olduğu gibi ermek ve şüpheden tamamıyla arınmak anlamına gelen *yakin*'in gerektiğine inanırlar.⁹⁵⁶ İbn Arabi, tamamen akla dayandıklarından dolayı filozofları eleştirir.⁹⁵⁷ Fakat O, tasavvufi düşüncelerinin malzemesini çok çeşitli kaynaklardan almış ve bunları kullanmıştır.

duyularımızın bize bildirdiği görünür âlem. Diğeri de idea'lar âlemi yani akılla kavranan gerçek âlemdir. Gerçeğin özü idea'dır. Rasyonalizmden hareket eden Eflatun, sonunda mistik bir anlayışa varır. Mistisizm ve rasyonalizm ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de bunda bir aykırılık yoktur Bkz. H.Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, s.89.

⁹⁵⁵ İlhan Arsel, *Aydın ve "Aydın"*, s. 276. Kaynak yayınları, İstanbul 1993.

⁹⁵⁶ Onlara göre Yakinin dereceleri üçtür: Bilgiyle meydana gelen yakın (ilme'l-yakin), görgüyle meydana gelen yakın (ayne'l-Yakin) ve yaşayarak meydana gelen yakın (hakke'l-yakin). *Hacı Bayram-ı Veli* bir dörtlüğünde yakın derecelerini Türkçeleştirmektedir:

Bayram özünü bildi

Bulan ol kendü oldu

Bileni anda buldu

Sen seni bil sen seni...

Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 164.

⁹⁵⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 213.

IV. BÖLÜM

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE MELAMETİLİK VE ETKİLERİ

Türk tasavvuf tarihi, biri zühde dayalı Irak mektebi diğeri ilahi aşk ve cezbe anlayışını benimseyen Horasan (Melametîlik) okulu olmak üzere iki anlayış sergilediği görüşü kabul edilir. En azından Anadolu'da tarihi gelişimi içerisinde Bağdad ve Nişabur okulu olmak üzere başlıca iki tasavvuf cereyanının beslenerek geliştiği ve bu anlayışın hâlâ güncelliğini koruduğu görülüyor. İlk sufiler muhaddislerle karışmıştır. Önderi Cüneyd-i Bağdadi olan Bağdad okulu, tasavvufi fikirlerinde ayet ve hadisler ölçü alıp, akla dayandırmaya çalışmış, *Misak*, *Tevhid* ve *Fena* görüşüyle tasavvufa en emin malzemeyi sağlamıştır⁹⁵⁸. İslâm dünyasında sufiliğin ilk belirlediği dönemde eski İran kültürünün ocağı olan Horasan bölgesinde Irak mektebinin zühde dayalı sufilik anlayışından tamamen farklı, bütünüyle ilahi aşk ve cezbe motifinin hâkim olduğu, Melametîyye denilen yeni bir tasavvuf anlayışı belirdi; Ebu Hafs Haddad (ö.879), Hamdun-i Kassar (ö.885), Sülemî (ö.1021) gibi esas itibariyle esnaf tabakasından oluşan orta sınıfa mensup önemli bazı şahsiyetler özellikle de Hamdun-i Kassar, Horasan (Nişabur) mektebi denilen bu ikinci sufilik anlayışın öncüleri oldular.⁹⁵⁹ Temelde Bağdad ekolünü takip etmekle birlikte Nişabur ekolü, fütüvvet ve melamet fikirlerine dayalı tasavvufi hareketlerin doğduğu ve yayıldığı bir merkez olarak kendine özgü bir yapıya sahiptir.

Sülemî'nin *Risaletü'l-Melametîyye*'sinde Melametîyye, Hak ile bir daha ayrılmamak üzere birleşen, keramete rağbet etmeyen, sufîyâne halleri gizleyen, riya ve gururdan sakınan, şeriata bağlılığını saklayan, insanlara karşı daima iyilikte bulunmaya çalışan, salih amellerden dolayı bir zevk duyarsa da bu zevk ile mücadelede bulunlar olarak anlatılır Bu esere göre melamet tarikatının temel prensibi riya ile mücadeledir.⁹⁶⁰ Melametî, hiç kimseden yardım istemez, çünkü kuldan yardım dilemek muhtaçtan yardım istemektir.

⁹⁵⁸ Bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi ve Mektupları*, İstanbul 1970, s.139.

⁹⁵⁹ Bkz. A.Y.Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17.Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara 1997, 3.bs., s. 121; Y.N.Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 134-136.

⁹⁶⁰ A.Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İst. 1992, s. 22-26; Hartmann, *a.g.m.*, s. 281, 316.

Melamet, kınamak manasındaki levn kökünden türeyen bir deyim olup kendini kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, rüsvalık anlamına gelen bir kelime olup, melametî ise kınanmaya konu olan demektir. Tasavvuf ıstılahında ise yaygın şekliyle yapılan tarif şöyledir: “Yaptığı iyilikleri (riya olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsini kınamak için) açığa vurmak”.⁹⁶¹ Eserinde kavramların felsefi karakterlerine işaret eden Seyyid Şerif Cürcanî'nin Melamîyye başlığı altında yazdığı şu cümleler Melamet düşüncesinin İslâm bünyesindeki yerini anlatması bakımından ilginçtir. Melamîler iç dünyalarında olanı dışa vurmeyen bir zümredir. Bunlar özde doğruluğu elde etmeye gayret gösterdiklerinden her şeyi dış dünyadaki şekliyle değil gayb âlemindeki varlığıyla itibara alırlar.⁹⁶² Dolayısıyla Melamet'in temel vasfı riyadan kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınma olarak tezahür etmektedir. İbn Arabî, Melamîleri vasıflarından dolayı *ümena* (Allah'ın emin kulları) olarak nitelendirdikten sonra, “onlar batınlarında olanı zahirlerinde yansıtmayan sufilerin en üst tabakasında bulunan kimselerdir” demiştir.⁹⁶³ Yapılan Melamet tanımlarında kelimenin literal anlamı korunarak iddia sahibi olmama, riyadan sakınma, şöhretten uzak durma, nefsi itham ederek onun ayıplarıyla meşgul olma, amelleri görmeme şeklinde ifade edilmiştir. Bu hareket, kurucusu Hamdun Kassar'a nispetle *Kassarilik* şeklinde de isimlendirilmiştir

Bu özelliklerine bakılacak olursa Melametîler, dış görünüşlerinden iç hallerine intikal edilemeyecek hal, fiil, davranış ve sözleri seçerek avam ile avam, havas ile havas olmuşlar; gerçek durumlarını sezdirmemeyi, toplum içerisinde kıyafet ve görünüşte ayırt edilmemeyi anlayışlarının esası olarak belirlemişler, sırlarının açığa çıkmasında korktukları ve insanların övmelerine sebebiyet verecek bir hal ortaya çıkınca nefislerinin gururlanmasından çekindikleri için bir taraftan bu hallerini gizlemeye çalışmışlar, diğer yandan nefislerini kırmak için halkın öfke ve tepkisini çekecek hatta zaman zaman kınama ve azarlamalarına neden olacak fiiller işlemişlerdir.⁹⁶⁴

Tasavvuf kurumlaşmış, bu inancı güdenler halktan ve şeriat ehlinde ayrı, toplantı, oturuş ve ibadet yerleri yani tekke, dergâh, asitane ve zaviyeleriyle, ibadet tarzlarıyla, giyim-kuşamlarıyla, hatta kullandıkları terimlerle müstakil bir sınıf teşkil ettikten, bir kuvvet haline geldikten, iktidar tarafından vakıflarla, ihsanlarla beslenmeye başladıktan sonra bunları kabul etmeyen bir zümre meydana geldi. Bunlara göre halktan ayrılmak, farklı giyim-kuşam, tekke, zikir vs. tasavvufun ruhuna aykırı sayılmaktaydı. Zikir ve riyazat insanı hayallere götürür, halktan ayrılmak adama benlik verirdi; vakıfla beslenmekse halkın sırtından geçinmekti. Bunlar tasavvuf ve sufi adını bile kabul etmiyorlar, farklı elbise, tekke vs.yi istemiyorlardı. Bunlara göre insanı kemale götüren aşk ve

⁹⁶¹ Bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametîlik*, insan yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

⁹⁶² Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, Yeni Boyut, İst. 1999, s. 296.

⁹⁶³ Muhyiddin b. Arabî, *Mu'cemü İstılahatı's-Sufiyye*, çev. Seyfullah Sevim, Kayseri 1997, s.75.

⁹⁶⁴ Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 17.

cezbeydi. Şeriata riayetden sonra sohbet, aşk ve cezbe aynı zamanda çalışıp kazanarak yemek ve yedirmek, halkın kınayışına aldırmmamak, kendini herkesten aşağı görmek gerekti. Melametîlerin bu ideolojilerinin bilhassa çalışıp kazanmak esasını yani iktisadi yönünü Fütüvvet ehli temsil etmiş esnafla sanat ve zanaat ehlini teşkilatlandırmıştı.⁹⁶⁵

Zaman içerisinde kendilerini halktan soyutlayan sufilere bir tepki olarak ortaya çıkan melametî zümreyi Horasan kökenli sufiler oluşturmakla birlikte başka coğrafyalardan mutasavvıfların da melamet fikrini benimsedikleri olmuştur. Melamet, özellikleri açısından “sufilere karşı zahidâne bir tasavvuf” olarak nitelendirilebilir. Orta Asya’da ekonomik ve kültürel bir zenginlik merkezi olarak bilinen ve 9.yy.dan itibaren Horasan’da doğup gelişen Melametîlik, Türklerin İslâmlaşma sürecinde ve İslâm’ı özümsemelerinde çok önemli bir etkiye sahip olmuştur. Onların sufi mesleklerini tanımlayan Horasan Erenleri tabiriyle de kültürümüzde önemli bir değer olarak da karşımıza çıkmakta ve Anadolu’dan Balkanlara ve Avrasya steplerine kadar uzanan geniş bir coğrafyanın İslâm’ı yorumlamasında etkili olmuştur. Bu arada F.Köprülü, Horasan Erenleri deyiminin, Horasan’dan gelme dervişler değil, melametîyye mesleğinde sufiler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Aşıkpaşazâde tarihinde geçen Abdâlân-ı Rûm zümresi ile de Horasan Erenleri kastedilmiştir⁹⁶⁶. Köprülü, Anadolu’ya daha ilk Selçuklu zamanlarından başlayarak her çeşit sufînin geldiğini ancak bunlar arasında en önemlilerinin Melamîlikten çıkma popüler Babaî, Kalenderî, Haydarî, Yesevî dervişleri olduğunu söyler.⁹⁶⁷

13.yüzyıl Anadolu, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki yorumlarını yansıtan akımların ve tarikatların bulunduğu bir bölge haline geldiği söylenebilir. Bu sufi akım ve tarikatlar, Anadolu’ya İran ve Irak, Suriye üzerinden nüfuz ettiler. Horasan Melametîyyesini temsil eden popüler tarikatlar bunlara paralel olarak aynı kökene bağlı olmakla birlikte Sünnî çizgiye olabildiğince sadık kalmaya çalışan daha entelektüel çevrelere hitap eden Kübrevîyye ve Suhreverdiyye tarikatları, İran kanalıyla; Rifaîyye ve Kadîrîyye gibi yine iki büyük Sünnî tarikat ise Irak üzerinden Anadolu topraklarına girerek birçok yandaş buldu ve sıkı sıkıya yerleşti.⁹⁶⁸ Popüler tasavvuf geleneğinde Anadolu’da yaşamış her sufi ve velinin bağlandığı Horasan geleneği, bu tarihsel vakianın popüler olmuş bir ifadesinden başka bir şey değildir.

İlk defa Hamdun Kassar, fazilet ve kıymette heyetçe temayüz etmemeyi adet edindiği için Melamî unvanını almıştır. Nişabur’da Melametîliğin bir meslek olarak yayılmasını sağlayan bu sufi, nefsinin aşağılamayı tavsiye ederken, aleyhinde konuşan birisine, “ne yaparsan yap, benim kendimi eleştirdiğim kadar

⁹⁶⁵ A.Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İst. 1969, s.119-143.

⁹⁶⁶ *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Ali Beg neşri, Matbaa-ı Amire İst. 1332, 205; Köprülü, *Osm. Kuruluşu*, s. 94.

⁹⁶⁷ F.Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, yay. haz. M. Kanar, İnsan yayınları, İst., 1996, 48, 63.

⁹⁶⁸ Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 201-204.

beni eleştiremezsin” demiştir.⁹⁶⁹ Kassar’a göre de Melamî, helal rızık temini için bizzat çalışmalıdır. Ancak eğitim amacıyla nefsi aşağılama adına dilenmeyi tavsiye eden Melamîler de vardır. Melamîler kendilerini kınamaları hususunda Kur’an’a dayanmışlar; “kendini kınayan nefse yemin ederim”, “Allah yolunda cihat ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar...” vb. ayetleri hareketlerinde esas almışlardır.⁹⁷⁰ Halkın teveccühüne mazhar olmamak ve hürmet edilmemek için onların tepkisini toplama bir melamet ilkesidir. Bu konuda çok ileri giden bazı Melamîler buldukları bölgede zındıklıkla suçlanmıştır. Bu durum bize melamet fikrinin bundan sonra alabileceği şekil ile ilgili olarak da bir fikir vermektedir. Başta Nişabur olmak üzere Horasan’ın çeşitli şehirlerinde yayılan bu hareket zamanla dejenere olmuş, laubali ve ibahi tutum takınan kimselerin istismar ettikleri bir yol haline gelmiş, Şii, Batını ve Hurufi unsurlarla karışmış ve nihayet vahdet-i vücud felsefesinin tesirinde yeni bir anlayış halini almıştır.

Türkmenlerin yoğun olarak yaşadıkları Horasan, Melametî düşüncenin merkezi durumundaydı. Klasik anlamda bir tarikat yapılanmasına dayanmayan, daha çok bir anlayış ve düşünce oluşumu halinde varlığını sürdüren Melametîlik, Anadolu’nun fethinden sonra özellikle heterodoks nitelikli Kalenderî dervişlerin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevîlik aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevîlik bünyesinde ve fütüvvet teşkilatı ile de esnaf tabakası arasında etkisini göstermiştir.⁹⁷¹

Osmanlılar döneminde Melametîliği, Bayramî Melamîliği olarak değerlendirmek mümkündür. Başlangıçta bir tarz ve meşrep olan Melametîlik, Osmanlı’nın son zamanlarına doğru müstakil bir tarikat haline gelerek, Şii, Batını, Hurufi ve ibahi tavırların oldukça dikkati çektiği bu devrede şiddetli eleştirilere uğramış, tepki görmüş ve mensuplarından idam edilenler olmuştur. Bayramî Melamîleri bu zümreleri *Mütelamiye* yani sahte Melamîler, Melamîlik taslayanlar şeklinde adlandırmıştır.

1. Melamîlik ve Sufiler

Türk tasavvufunun esasları olan sevgi ve melametinin kaynağı olarak Kur’an’ın gösterilmesi genel bir adettir. İbn Arabî, Melamîliği, peygamberlikten sonraki en yüce makam olarak görür. Tasavvufu, bir melamet kurumu olarak görenler de vardır.⁹⁷² Tarihsel gelişim sürecinde Melamîliğin yozlaşmaya başlaması, Melamî-sufi mukayesesinin yapılmasına neden olmuş, sufilerin Melamîlerden üstün olduğu fikri yayılmıştır. Melamîlerin klasik tarikat yapılanmasına benzemediği için mesleklerine dair bir eser bırakmamışlardır. Bunun tek istisnası Sülemi’nin

⁹⁶⁹ Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 131.

⁹⁷⁰ Bkz. *Kuran*, Maide (5): 54; Kıyamet (75): 2; İbrahim (14): 22, İsrâ (17): 29 vb..

⁹⁷¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, Gri yayıncılık, İst.1992, s. 197-199.

⁹⁷² Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, s. 49.

Risaletü'l-Melametîyye adlı eseridir. Melamet düşüncesinin orijinal özellikleri hakkında en geniş ve güvenilir bilgileri burada bulmak mümkündür.⁹⁷³

Çeşitli dergâh, tekke vb. mekanlara sahip olmaya başlayan sufiler, gün geçtikçe halktan ayrılmaya ve elit zümreyle birleşmeye başlıyorlardı. Tekkeler vakıflara sahip olmada, şeyhler hâkim zümreyle bağdaşmaktaydı. Tasavvufun müsamahası, müzik ve raksı, zamana göre serbest düşüncüyü ve geniş görüşü ancak buralarda yaşıyor, aydın zümre de buralardaki sohbetlerde nefes alabiliyordu. Böylece nüfuzları kuvvetlenen sufiler bir yandan sahip olduklarını iddia ettikleri iç âleme ait bilgiyle, yani irfanla, bir yandan artık kurulmuş olan merasimle hatta aralarındaki konuşmalarda geçen terimlerle ve özel giysilerle halktan ayrılıyorlar, ona avam adını takıyorlar, kendilerine de havas adını veriyorlardı. Aralarına karışan Epiküriyenler de tasavvufun müsamahasından ve geniş görüşünden faydalanıyorlar, birçok zümre Batını bir renk alıyordu. Bütün bu şartlar altında sufilerde tasavvufi bir riya belirmiş oluyordu. Melametîlik işte bunun bir reaksiyonudur. Melamiler, ulaştıkları makamı, halka göstermedikleri için o makamın kınamasına uğramaları dolayısıyla ilk zamanlarda sufilerin riyasına karşı gelen ve zahiri şekillerle hiçbir şey elde edilemeyeceğini, insanın ancak ihlasla insan olabileceğine inanıyordu. Böylece melamet, adeta sufilere karşı zahidâne bir tasavvuftu.⁹⁷⁴

Melamîler, esma yerine, aşk ve cezbeyi esas tutmaları, esmacı tarikatlardan üstün olduklarını iddia etmeleri, kendilerini tarikat ehli değil, hakikat ehli sayıp öbür tarikatları, şeriatla hakikat arasında bir berzah, bir geçit bilmeleri, dini bakımdan fazla müsamahacı olup tamamıyla Batını yahut Batınıliğe müsait bir karakter taşımalarıyla sufilerden ayrılmaktaydı. Mesela Mevlana da gerek babası, gerek babasının halifesi Seyyid Burhaneddin vasıtasıyla ve özellikle Şems'in otoritesiyle esma ve riyazeti esas tutmayan aşk ve cezbeye dayanan Horasanîlerin bir temsilcisiydi. Sonradan adına kurulan Mevlevîlik, azami surette şekillenmekle beraber bu karakteri korumuş ve diğer tarikatlara "sufi tarikatları" diyerek kendisini onlardan ayırmış ve daima kuvvetli bir melamet neşesi göstermiştir.⁹⁷⁵

Tasavvufa ait ilmi kaynaklara göre Melamîler batında olanları zahire vurmayanlardır. Sufî hem zahirde, hem batında; melamî ise zahirde değil yalnız batında şer'i adabı güdenlerdir. Diğer bir ifade ile melamîlerde zikir ve fikir vardır. Tac, hırka, tekke, zaviye, şeyhlik ve ayin yoktur. Hacı Bayram Veli'nin iki ünlü çırağından birincisi Akşemseddin şeyh makamına geçince ikinci çırağı Ömer Sikkîni, mesleğinde taç ve hırkayı yakarak tarikatın zahiri şekillerini, merasimlerini atmış, Melamîlik mesleğini yenilemiştir. Melamîlik bir sohbet tarikidir, sohbetleri gizli değildir. Kahvehanelerde, mescitlerde ve odalarda

⁹⁷³ A. Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, s. 22; Osman Türer, "Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmi Araştırmalar*, Ank. 1988, II, S.7, 57-58.

⁹⁷⁴ A. Gölpınarlı, *Mevlana Celeddin*, s. 147.

⁹⁷⁵ A. Gölpınarlı, *Mevlana Celeddin*, s. 150.

sohbet ederler, bu sohbetlerde kendilerine mensup olmayanlar da gelir, hususi ayin ve ritüelleri yoktur. Başlı başına bir tarikat değildir ve icazetname silsilesi yoktur. Melamîlerde riyaya sebep olur ve ihlası zedeler endişesiyle ibadet dâhil gizlilik esastır, sufiler ise kerametlerini bile izhar etmekten çekinmezler. Melamîler sema meclislerine katılıp nara atılmasını, semadaki coşkuyu, dil ile zikredilmesini hoş görmezler, çünkü o zaman bilinmesini istemedikleri sırlarını ifşa etmekten çekinirler. Ancak sema’ konusunda esnektirler. Horasan tasavvufunda dikkat çeken en önemli meselelerinden biri de dinî musiki ve sema’ olmuştur. Dini musiki daima fıkıh ve hadis bilginlerinin eleştirilerine maruz kalmış, hatta bazı sufilerin hücum hedefi olmuştur. Sema izin veren sufi ve bilginler de fizik ve fizyolojik bakımdan bir takım özelliklere sahip olan sufilerin icra ettikleri, tamamen ruhani sırlara, manevi gerçeklere ve iç âlemlerinde duydukları ulvi seslere de sema adını vererek bunun dışındaki musikiyi reddetmişlerdir. Semaın mübah olduğu görüşünde olan Gazali, bunun belli şartları olduğunu söylemiştir.⁹⁷⁶ Sufiler zamanla dejenere olan semaın nefislerin şehvet ve eğlence taleplerine hitap eden bir hal almaya başladığını görüp yasaklarken, Melamîler kişinin kendi halinin diğerlerine zahir olması endişesi ve riyaya düşme korkusuyla bu konuda temkinli davranmışlardır. Melametî şeyhlerin çoğu öğüt ve vaaz amacıyla halkın arasında oturmazlar. Halktan itibar görmek istemezler, Onlara göre halk ile birlikte oturmak, Allah’tan halka dönüşür. Fakat derviş olduklarını gösterecek en küçük emareden bile sakınarak bizzat hayatın içine girmişler ve *melamet hırkası* ile kendilerini gizlemişlerdir. İktisadi ve sosyal hayatın içinde olan Melamîler, mistik yaşantılarını fütüvvetin sosyal görünümü altında gizlemişlerdir. Bu durum birçok Melamînin bir meslek unvanı olan lakaplarına yansımıştır (Kassar, Haddad, Haccam, Harraz vb.).

Melamîler, sufilerce kabul gören ve benimsenen çoğu şeye karşıdır. Bundan dolayı ilk olarak Iraklıların kendileri için taktıkları sufi ismini benimsemedikleri için Melamî adını almışlardır.⁹⁷⁷ Tasavvuf hareketi içerisinde Melametîliğin tarikatlar üstü, ayrı ve özel bir yeri olmuştur. Klasik tarikatlar ve sufiler karşısında Sülemî, *Risalesi*’nde Melametîliğin ilk ilkesini, “zahirin ibadetler ile süslenmesini şirk” olarak kabul etmek olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁸ Nefsi aşağılatmayı en doğru yol kabul eden Melamî telakki, bu mesleği “hayrı gizleyip şerri açıklamak ve bu suretle de kınanmayı kabul etmek tarzında bir tarif kazanmıştır. Halk gibi yaşamak ve halktan biri olmak esas olunca sufiyi halktan ayıracak keramet üstünlüğü de makbul değildir. Melamîler keramete asla değer vermezler.

Sufi, Allah’tan başka her şeyde fani olmak isterken, Melamî, halk ile birliktedir. Suhreverdi’ye göre her iki kesim arasındaki temel fark ihlas

⁹⁷⁶ Bkz. Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 120, 138, 202; Afifi, *a.g.m.*, 23 (çev.149).

⁹⁷⁷ Richard Hartmann, “Sülemî’nin Risaleü’l-Melametiyyesi”, çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *DEFM*, İst. 1340/ 1924, Sene 3, S. 6, 277-322.

⁹⁷⁸ Bkz. Sülemî’den naklen Ali Bolat, s. 238.

anlayışlarında yatmaktadır. Melamî ihlası düşünürken halkın da bakışımı dikkate alır, sufi ise amel ve halinde mahlukatın değerlendirmelerini göz ardı ettiği için amelinde başka bir kaygı taşımaz. Çünkü sufi, mahlukatı ve onlara ait telakkileri fena ve yok olmaya mahkum görmektedir ve bu yüzden “dünyada ve ahirette Allah’tan başkası yoktur” der. Başka bir ifadeyle Melamî, ihlas konusunda oldukça hassasiyet gösterirken, sufi, ihlasını dahi görmeyen kişidir.⁹⁷⁹ Bazı mutasavvıflar sufileri salih amel ve ihlas konularında Melamîlerden daima üstün görmüşlerdir. Sufinin Melamîden üstün olduğunu savunanlara göre Melamî, kendi tavrını halka göre ayarlamakta, iyiliklerini saklamakta, kötülüklerini ise açığa vurmaktadır. Sufinin ise böyle bir meselesi yoktur. Çünkü onun gözünde halk değil Hakk vardır. Melamet fikri ile ilgili bilgi veren önemli sufi Sühreverdî (ö.1234) *Avarifü'l-Maarif* adlı eserinde Melamî-sufi üstünlüğü polemiğine girerek Melamîlerin ihlasında sufiye nazaran eksiklikler olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünde Melametîleri Kalenderîlerle karşılaştırmasının etkisi olmuştur.⁹⁸⁰

Melametîlerin amelleri gizleme ve şöhretten sakınma konusundaki aşırı denebilecek hassasiyetlerinin bir sebebi de zahidâne yaşantıları ile dikkat çeken Muhammed b. Kerram ve Kerramîlerin Nişabur’da önemli bir merkez oluşturmalarıdır. Kerramîlerin⁹⁸¹ dil ile ikrarı iman için yeterli görmeleri, zahire ve akla önem vermeleri, teşbih ve tescime yakın duruşları vs. hususları Melametîler riya olarak gördükleri için bu esaslara karşı çıkmışlardır. Bu konuda Melametîliğin anılan zümreye karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı öne sürülür.⁹⁸²

Melamîlerin, kendilerine eziyet edenlere yumuşak davranmak, sabırlı olmak, boyun eğmek, karşılık görmese bile iyilik etmek özellikleri Kur’an’daki “kötülüğü en güzel olan şeyle sav”⁹⁸³ ayetine dayandırılır. Sühreverdî ise bu

⁹⁷⁹ Bkz. Afifi, *a.g.m.*, 62-64; çev. 190-191.

⁹⁸⁰ Şihabüddin Sühreverdî, *Kitabı Avarifü'l-Maarif*, Beyrut 1966, 71-75; krş aynı yazar, *Avarifü'l-Maarif*, trc. K.Yılmaz-İ.Gündüz, İst. 1989, 34-36.vd.

⁹⁸¹ Selçukluların İslâm önderliğine soyunduğu bir zamanda 9.yy.dan itibaren baş gösteren Kerramîler, esas olarak Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde çok güçlü idiler ve burada Mürcie’nin bir alt grubu olarak belirdiler. Hareketin önemli merkezlerinden olan Nişabur’da taraftarları, Hanefî mezhebine bağlılardı. Bünyesinde çok sayıda âlim yetiştirmiş ve epey taraftar kitlesi kazanmış olan Kerramîler, taraftarlarının çokluğunu, itikadi ilkelerle sufi pratikleri birleştirmesine ve büyük ölçüde alt sınıflara hitap etmesine borçlu olmalıdır, (Sönmez Kutlu, “Kerramiyye”, *TDVİA*, Ankara 2002, XXV, 294). Eşari ve Şafii âlimleri, Kerramiyenin Sünnilik dışı görüşler taşıdığını öne sürmüşler, Kerramiyye’nin bidatçı bir mezhep olup olmadığı konusunda değişik görüşler bulunmakta, onların Ehl-i sünnet çizgisinde olmadıklarını iddia edenler bulunmaktadır (bkz. Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s. 323-330). 10.yy. sonları ile 11.yy.ın başlarında Kerramiyye mezhebi, Gazneli hükümdarların bir müddet desteğini alarak etkisini sürdürmüştür. İbn Kesir, Gazneli Mahmud’un Kerrami mezhebi mensubu olduğunu öne sürmüştür. Mahmud, bir süre sonra Kerramilerin Sünnilik dışı fikirler taşıdığı ihbarını alınca desteğini çekmiş, onları takibe başlamıştı. Gazneli Sebük Tekin’in Kerramileri himaye etmesinde, beş bin zimmiyi Müslüman yapan Kerrami lideri Mahmaşaz’ın (994) zahidane yaşantısı etkili olmuştur. (Bahaddin Kök, *a.g.m.*, s125; M.Şerafeddin, “Kerramiler”, *DFİFM*, II/XI, 1929, s. 5-6; İbn Kesir, XII, 30).

⁹⁸² M.Şerafeddin, “Kerramiler”, *DFİFM*, İst.1929, Sene 3, S.11, ss.1-15.

⁹⁸³ *Kur’an*, Mü’minun (23): 96; Fussilet (41): 34.

anlayışın aynı zamanda sufi ahlakının bir gereği olduğu kanaatindedir: Bu konuda; “ihsan, sana kötü davranana iyilik yapmandır. İyilik yapana iyilik yapmak ise, çarşıda ‘şunu al, bunu ver’ diyerek yapılan alışveriş gibidir”.⁹⁸⁴ Nefs ile mücadele ve onun hoşnut olacağı şeylerin tersi davranışlar sergilemeye yönelik dile getirilen bu düşünceler sufiyye ile melametîyye arasında paylaşılan ortak bir anlayış olarak değerlendirilmelidir.

2. Melamet Düşüncesinin İslâm Öncesi Temelleri

Melametî meşrebin dayandığı nazari temelin kötümserlik ve fütüvvet olduğu da belirtilir. Daha sonraları ibahiye diye adlandırılabilir bir yaşam tarzının da önünü açmaya zemin hazırlamış olan bu hareket, Melametîliğin sonraki devrelerinde riya ile mücadele adı altında sergilenen bazı hareketler nedeniyle kabul edilebilirlik sınırlarını da zorlamıştır. Horasan tasavvufunun öncü şahsiyetleri olarak görülen ve Nişabur tasavvufunun temel eğilimi olan melamet anlayışının şekillenmesinde katkısı olan İbrahim b. Ethem (ö.778), aynı zamanda bölgenin bilinen ilk Müslüman Türk sufisidir. Anadolu’ya yapılan gazalara da katılan İbrahim b. Ethem bu gazalardan birinde şehit düşmüştür. Horasan tasavvuf ekolünün oluşum ve gelişmesinde, özellikle İslâm öncesi kültürün tesirlerinin varlığını kabul etmek gerektir. Bu çerçevede özellikle İbrahim b. Ethem’in müritleri ve diğer sufilerin rahiplerle veya diğer din mensuplarıyla diyaloglarına dair bilgiler mevcuttur.⁹⁸⁵

Horasan sufiliğinin temel özelliğini göstermesi açısından şu anekdot önemlidir: Horasanlı olan Bayezid-i Bestamî (ö.875) hacda iken yanına gelen Belhli bir gencin sözünün kendisini oldukça mahcup ettiğini ifade eder. Şöyle ki, Belhli genç ona “size göre zühd nedir” diye sorar. Bayezid; “bulduğumuzda yer, bulamadığımızda sabrederiz” der. Genç ona, “bunu bizim Horasan’ın köpekleri de yapıyor” deyince Bayezid onların zühdü nasıl anladıklarını sorar. Genç şöyle cevap verir: “bulamadığımızda şükreder, bulunca da başkalarına dağıtırız”.⁹⁸⁶ Keza Melamilerde isar hasleti çok önemlidir. Bestamî, Nişabur Melamet ekolünün şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiş, Gazali ve İbn Arabi gibi önemli sufiler tarafından övülmüştür.⁹⁸⁷ Nefsi kınama, amelleri gizleme vb. hususların Mecusilik ve Hint kötümserliğinin Horasan’daki etkisinden kaynaklandığına dair rivayetler de mevcuttur. Kendilerini tamamen Allah’a adayacakları inancıyla hukuken hoş karşılanmayan eylemlere yönelmeleri mesleklerinin marjinal olarak değerlendirilmesine ve İslâm öncesi kültürlere

⁹⁸⁴ Sühreverdi, *Avarif*, s. 245, 253.

⁹⁸⁵ Ali Bolat, *Melametîlik*, s. 75.

⁹⁸⁶ Sühreverdi, *Avarif*, s. 248.

⁹⁸⁷ Ali Bolat, *Melametîlik*, s. 114.

dayandırılmasına sebebiyet vermiştir.⁹⁸⁸ Bu çerçevede aralarında benzeşme görülen Hinduizm, Mecusilik, Hıristiyanlık ve özellikle Kelbiyye üzerinde durulmuştur. Afifi de Melametîlikteki ölçüsüz ve aşırı örneklerin varlığını İslâm dışı etkenlerle izah etmiştir.⁹⁸⁹

Yunanca “köpeksi, köpek gibi” anlamına gelen *kunostan* türeyen Kinizm/Kelbîyye Sokratesçi bir öğretilerdir. Bütün dünya zevklerine ve soylularla birlikte yaşamaya sırt çeviren, doğaya dönüp gayet basit ve sade bir hayat yaşamayı yeğleyen bir felsefeyi çağırıştır.⁹⁹⁰ Melamîlerin nefis hakkındaki karamsar görüşleri nedeniyle kurulan bu bağlantı, Kamus-u Türkî’de Melamî için: “hukema-yı kelbiyyun mesleğine karib bir meslek-i kalenderâne ittihaz eden tarikatlardan birine tabi olan kişi” şeklinde açıklanmıştır.⁹⁹¹

Bununla birlikte Kelbilîğin melamet fikrine Hıristiyanlık kanalıyla, Hıristiyan ilahiyatını da etkileyerek tesir ettiği ileri sürülmüştür. Melamet ilkelerinin büyük ölçüde Yeni Ahit’te zikredilen Hz. İsa’nın dağda yapmış olduğu vaazda üzerinde durduğu, fakr, tevazu, isar, insaf etmek ve fakat insaf beklememek, dua, amellerini görmeme, gösterişten sakınma ve nefse yaklaşım tarzı gibi hususlar ile melamet anlayışı arasındaki benzeşmenin dikkat çekici olduğunu belirtmeliyiz.⁹⁹² Bu ve benzeri benzeşmelerin temelini, doğunun dini ve tasavvufi zihniyetinin oluşumuna katkıda bulunan eski Yunan felsefesinin etkilerinin de rolü unutulmamalıdır. Melametîlikten ziyade bundan neşet eden Kalenderîlikte Eski

⁹⁸⁸ Hamilton A.R.G., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Endülüs yay., İst. 1991, 227-228.

⁹⁸⁹ Afifi, *a.g.m.*, s. 49 (çev. 175-176).

⁹⁹⁰ Köleler gibi giyinip, zevk almaktansa ölmeyi yeğlerim diyen bu düşüncedekiler, her türlü mal ve mülk edinmeye, kölelik ve aile kurumlarına, din inançlarına karşı çıkıyor, bir çeşit çilecilikle insanın tam bağımsızlığını kazanabileceği ve mutluluğa kavuşabileceğini düşünen bir görüşü okullandırmak istemişlerdi. Buna göre gerçek erdem ve mutluluk insanın hiçbir değere bağlı ve tutsak olmamasıyla elde edilir. Bunu sağlaması için de insanın bütün tutkularından sıyrılması gerekir. Kelbîlere göre bilge kişi, her türlü topluluk kurallarının ve yapmacığın dışında, tabi bir hayat süren kişidir. İnsana köpek gibi yaşamayı, yani evsiz, barksız, bekâr, ailesiz, toplumdan uzak, yoksul ve çileci bir hayat sürmeyi tavsiye etmişler, mutluluğu, ihtiyaçlarını en aza indirmesinde, dış dünyadan ve toplumdan bağımsızlaşmasında, onlara karşı kayıtsız kalmasında aramışlardı. Bu okulun en önemli üyelerinden olan Diogenes, Büyük İskender’e “gölge etme başka ihsan istemem” demiştir. Diogenes, ihtiyari olarak fakr ve sefaleti tercih etmiş, hatta bir küp içinde yaşamış, bütün malı bir zembil, bir baston ve bir çanakdan ibaret iken bir çocuğu avucuyla su içerken görünce çanağını da kırıp atmıştır. Vefatının ardından cesedinin çöplüğe atılmasını vasiyet etmiş ise de dostları onun için tantanalı bir cenaze merasimi düzenlemişler ve mezarının üzerine de barut mermerinden bir köpek rüsmi yapmışlardır. Stoacılık, temel öğelerini borçlu olduğu Kelbîlerin çileciliğini sistemleştirip biçimselleştirmiştir. Toplumsal ilişkilere, örf, adet ve ahlaka kayıtsızlık içinde yaşayan serseriyane davranışları yüzünden bu ismi alan ve ferdiyetçi bir ahlakı öngören kelbîlerin temel felsefelerini “bütün ananevi tasavvurların hudutsuz olarak istihkanı” olarak tanımlamak mümkündür. G. Theodore, “Kelbîler”, çev. M.İzzet, *DİFM*, İst., 1927, Sene 2, S.5-6, 78-81, 103-108.

⁹⁹¹ Şemseddin Sami, *Kamus-u Türkî*, 1399.

⁹⁹² Bkz. Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 233.

Yunan, Hıristiyanlık, Yahudi ve Mecusi etkilerin izlenin bulunduğu hesaba katılmalıdır.

3. Melamet Düşüncesinin Tarikatlaşması Diğer Tarikat ve Tasavvufi Akımlarla İlişkisi

Melamet fikri tasavvuf literatüründe bir ‘hal’ olarak varlığını sürdürmeye devam ederken, tasavvufun sistemini kurup tekke ve tarikatlar şeklinde kurumsallaşmasından sonra sufiler, bir güç haline gelmişler halktan ayrılmışlardı. Melamiler de bunları hem tasavvufa hem de İslâm’a aykırı bulmuşlardı. Kısa zamanda bir takım anlayış ve muhteva değişikliğine maruz kalmış, aynı zamanda bölgede etkili olan Batını özelliklerle bezenerek şeriata aykırı hareketleri makul ve meşru gösterebilmek için istismar konusu yapılmış, “aşağılayıcı bir hayat yaşamının” meşruiyet zemini kurulmaya çalışılmış ve doğal olarak tepki görmüştür.⁹⁹³ Bu tepki daha sonraki devirlerde hem Sünni tarikatları hem de medrese âlimlerini ve devlet ricalini de içine alarak genişlemiştir. Dejenereasyona uğrayan Melametilik, istismara açık bir konu olarak heterodoks ve sapkın birçok teşekkülün de sığındığı bir anlayış haline gelmiştir.

Melametilik adı altında ortaya konulan tavırların zamanla hovardalığa varan bir ibaha hali olmuş ve küfrü gerektiren hallere kutsallık izafe etmeye kadar varmıştır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, zaman zaman şeriata muhalif olmakla suçlanan Melamilerin cezalandırılması gerektiğini belirtmiş, Camî ise *Nefahat*’ında melamet kisvesine bürünen bu sapkınları “sahtekâr taklitçiler” olarak anmıştır.⁹⁹⁴ Bunların daha ziyade Melametten neşet ettiği bilinen Kalenderîler olduğu anlaşılmaktadır. Kalenderîlik ile Melametilik arasında girift ve sıkı bağlar mevcuttur.⁹⁹⁵

Moğol istilasının neden olduğu göçlerle Anadolu’ya yerleşen dervişler eliyle melamet fikri, Anadolu tasavvufunda belirleyici bir rol oynamış olarak karşımıza çıkmıştır. Anadolu’nun fethinden sonra özellikle heterodoks nitelikli Kalenderî dervişlerinin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevîlik aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevîlik bünyesinde ve fütüvvet teşkilatı ile de esnaf arasında etkisini göstermiştir. Bunlar dışında Bayramîlik başta olmak üzere Bektaşilik, Nakşibendilik ve Halvetilik üzerinde de farklı anlayışlarla tesirli olmuş ve Anadolu tarikat ve tasavvuf kültürünün şekillenmesine katkılar sağlamıştır. Ancak bu şekilde Anadolu’ya gelen dervişlerin tasavvuf düşüncesinde homojen bir yapı görülemeyeceği gibi, melamet fikrinin ağırlık derecesi de farklı olmuş, ılımlı ya da aşırı bir oranda tezahür etmiştir. Bu hususu

⁹⁹³ Hartmann, *a.g.m.*, 316; Ali Bolat, *a.g.e.*, 225.

⁹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu’u Fetava*, XXXV, 164’ten naklen Ali Bolat, s. 226.

⁹⁹⁵ Bkz. A. Yaşar Ocak, *Osm. İmp.da Marjinal Sufilik Kalenderîler*, 14.

“her tarikat belli oranda Melamî olmak durumundadır”⁹⁹⁶ ya da “her sufi ve derviş belli ölçüde Melamîdir” şeklinde özetlemek mümkündür. Tasavvuf tarihinde Melametîyye genel olarak bir tarikat olmaktan çok, her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşrep, bir yaşam tarzı olarak değerlendirilmiştir.

3.1.Fütüvvet-Melamet İlişkisi

Kassar’ın Melametîliğinde mezhep ve süluklarını bina ettikleri temel esasın fütüvvet olduğu anlaşılmaktadır. Keza Nişabur’da sufilerden ayrı olarak kendilerine *ayyar*, *şatır*, *fityan* adı verilen fütüvvet zümrelerinin bulunması, melametîlerle anılan zümreler arasında bir ilişkinin varlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁹⁹⁷

Fütüvvet, sözcükte genç, yiğit, civanmert, delikanlı, cömert vb. anlamlara gelen “feta”dan türetilmiş Arapça bir kelime olup tasavvuf hareketi içerisinde isar (ikramda bulunma, cömertlik) ağırlıklı bir kavram olarak kullanılmıştır.⁹⁹⁸ Feta kavramı, fütüvvet tarzında Kur’an’da yer almasına rağmen, feta, fitye ve fityan şeklinde kullanılmıştır.⁹⁹⁹ Bununla birlikte Hz. İbrahim gibi put kıran ve gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terk eden kişilerden feta diye söz edilmesi, bu nitelemeye bir çekicilik kazandırmış, bundan dolayı sufiler bu kelimeyi bir tasavvuf terimi haline getirmede bir tereddüt görmemişlerdir.¹⁰⁰⁰

Fütüvvet, daha Sasaniler zamanından beri İran’da mevcut bir teşekküldü. Bir yandan askeri bir topluluk olan, bir yandan da sanat ve hırfet erbabını teşkilatlandıran Fütüvvet müessesesi, 8.yy.da geleneklerini dine uydurarak esnafı teşkilatlandırmış ve İslâmileşmiş, İsmailîlerin tesiriyle de Batınî bir karakter taşıyan bu teşekkülde muhtelif dereceler meydana gelmişti. Sanat sırrı gibi erkân sırrı da *diger* denen ve kendilerinden olmayan kimselerden gizlenmişti.

İslâm’ın ilk yıllarında Hz. Ali’nin şahsında toplanmış olduğu ahlaki vasıflarla bize aktarılan feta anlayışı, Emeviler dönemine kadar İslâmî bir kisve içerisinde, eski Arap toplumundan aldığı yüksek ahlaki özelliklerini sürdürmüş, Abbasiler döneminde ise teşkilat haline dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. Orta Doğu ve Türkistan şehirlerinde daha çok zevk ve sefa içinde yaşayan, aralarında belirli bir nizam bulunan guruplara da feta denilirdi. Fütüvvet gurubu mensuplarına *civan-*

⁹⁹⁶ Mustafa Kara, “Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz yay., İst. 1996, I, 217.

⁹⁹⁷ Afifi, *a.g.m.*, 38-39, (çev.s. 165); Ali Bolat, *a.g.e.*, s.135.

⁹⁹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İst. 1995, 189; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ank. 2000, 271.

⁹⁹⁹ Kuran, Nisa (4), 25; Yusuf (12), 30; Enbiya (21), 60.

¹⁰⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *TDVİA*, İst. 1996, XIII, 260.

mert, ayyar, rind, şatır gibi isimler verilmiş, şeyhlerine *ahi* denilmiştir.¹⁰⁰¹ Bu dönemde ortaya çıkan fityan teşkilatı, Arap feta'sının özelliklerini taşımamakla beraber özellikle genç bekâr erkeklerin bir araya gelerek kendi aralarında oluşturdukları bir zümre idi. Her zaman belirtilen fazilet kavramlarına göre yaşamayan gençlerden oluşan bu teşkilat mensupları, önceleri şarap içerlerken, daha sonra bu içkinin yerine “tuzlu su” kullanır oldular. Sözü edilen bu gruplara ek olarak, bir de Horasan ve Maverâünnehir’de rastlanan, siyasi ve dinî amaçlarla ortaya çıkan mücadelecî bir feta grubu vardı ki, bunlar sınırlarda sadece Allah yolunda cihat ile uğraşırlardı. Sufî-fütüvveti şekline dönüşecek bu grupların fütüvvet anlayışı zamanla Türkistan’da gaziler teşkilatına sızacaktır.

Bu oluşum, özel bir kılığa bürünerek halktan ayrılmayan, aksine halkın esnaf bölükleriyle sanat ehlini birleştirip teşkilatlandıran bir teşekkül olduğu cihetle ilk zamanlardan itibaren sufilerden ziyade Melamet ehliyle kaynaşmıştı. Gerek Melamet gerek fütüvvet, bu yola girenleri dünyadan çekmeyen, bilakis dünyaya ve hayata bağlayan ana prensiplere sahip yollardı. Mistik olmakla beraber kuvvetli dünyevi prensipleri de bulunan bu yollar, birer tarikat olmadığından birçok tarikat ehli Melamet neşesine sahip olabiliyor yahut melamet yoluna girebiliyordu. Sanat ehli olan veya esnaftan bir bölüğe mensup olan tarikat erbabı da meslekleri dolayısıyla ve tabiatıyla Fütüvvet yoluna girmiş oluyordular.

Fütüvvetin sufilikle teması Horasan bölgesinde daha yoğun olmakla birlikte bu temasın mahiyeti de aynı şekilde karanlıktır. Özellikle Bağdad’ta bulunan yağmacı fütüvvet gurupları ile genelde Horasan’da görülen ve fütüvvet ehli olarak tanınan zahitlerle organik bir bağlantı görmek imkânsızdır. Temel itibariyle fityan ve ayyar (hilekâr anlamında) sufî kimseler olmadıkları hatırlanacak olursa¹⁰⁰² özellikle Horasan sufiliği ile olan temasları sonucu, bu bölgede yaşayan söz konusu kimselerin çoğunun sufî ya da tasavvuf yoluna meylederek bir dönüşüm yaşadıklarını söylemek mümkündür.

Fütüvvetin dini bir içerik kazanmasından önce sadece maddî güç ile ilintili olduğu, dini bir mana kazanması ile maddî gücü yanında manevî bazı hasletlere de sahip olma şeklinde algılandığını ifade etmeliyiz. Nitekim sözü edilen maddî

¹⁰⁰¹Ayyar, çevik, eli çabuk anlamlarına gelir ki bu yüzden sonradan hırsız ve yankesici anlamlarında kullanılmıştır. Abbasilerde bir asker sınıfına bu ad verildiği gibi, Safeviler devrinde İran askerlerindeki fedai sınıfına da denmiştir. Şatır, çevik, cesur, şakrak ve küstah anlamlarına gelir. Rind, Farsça bir kelime olup hiçbir şeye aldırılmaz kayıtsız, hilebaz ve münkir manalarına gelir. Selçuklu kaynaklarında başıbozuk askere yani bir şehrin silah taşıyan vurucu, kırıcı, atak ve küllanbeyi halk tabakasına rind denmiştir. Rintlerin silahlı fütüvvet ehli olduğu anlaşılmaktadır. A. Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İÜİFM*, II.c, No.14, 1950, s. 42; aynı yazar, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 61;F. Taeschner, “İslam’da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, çev. S. Yüksel, *Belleten*, XXXVI, S.142, Ank. 1972, 225; “İslâm Ortaçağında Futuvva”, çev. F.İşiltan, *İÜİFM*, İst. 1995, XV, no. 1-4, 1954, 8, 9; Neşet Çağatay, “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrılımları”, *Belleten*, XL, S. 159, Ank. 1976, 424.

¹⁰⁰²Hartmann, “Sülemi’nin Risaletü’l- Melametiyyesi”, 310.

güç, Hz. Peygamber'e atfedilen, “*La feta illa Ali, la seyfe illa Zülfikar*” sözünde de tecessüm etmektedir. Bu devreye kadar fütüvvet, rengini ve manasını cengâverlik, cesaret, yiğitlik, cömertlik ve bahadırılıktan almıştır. Fütüvvet fikri, sonraları kaleme alınan Fütüvvet-namelerde de görüleceği üzere peygamberlere dayandırılmıştır. Bu eserlerde fütüvvet, ahlaki erdemler bütünü olarak işlenmeye çalışılmıştır. Fütüvvetin bu dönüşümü yaşamasında kuşkusuz tasavvufun rolü büyüktür. Sufilikteki kurumsallaşma fütüvveti de etkilemiş, fütüvvet kavramı 13.yy.dan itibaren teşkilatlandığı fütüvvetnâmelerden anlaşılmalıdır. Ahilik kurumunun ürettiği fütüvvet-namelerde Hz. Ali bir sembol olarak fütüvvet-namelerde özel bir yer almıştır.¹⁰⁰³

Fütüvvet Abbasi halifesi Nasır Lidinillah devrinde (1179-1225) ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. İslâm tarihinde iktidarların zayıfladıkları dönemlerde devletin başına problemler açan, zaman ve mekana göre isimleri, kıyafetleri, ahlaki prensipleri az çok değişime uğrayan, büyük şehirlerde fırsat buldukça haydutluk, hırsızlık, kabadayılık, dâhili mücadele veya sınırlarda gönüllü ya da ücretli askerlik yapan, bir kısım mensuplarının esnaf teşkilatına dâhil olması dolayısıyla bu sınıf ile de ilgisi olan, işsiz kaldıkları veya zemini müsait buldukları zaman büyük merkezlerin toplumsal nizamını bozan ve başıboş gruplar halinde bulunan fütüvvet zümreleri ilk defa Abbasi halifesinin gayretleriyle düzenli bir teşkilat haline getirilmiştir. Serbest fütüvvet birlikleri şeklinde nitelendirilebilecek bu dağınık grupları Halife Nasır, kontrol altına almak ve bu suretle hilafetini otorite bakımından güçlendirmek istemiş, kendisi de bu teşkilata intisap etmiş, teşkilatın liderliğini ele geçirecek bu yolla ideallerini gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹⁰⁰⁴

Abbasi halifesi bu suretle fütüvvet teşkilatını bir serseriler zümresi olmaktan kurtararak ona meşru bir mahiyet vermiş ve böylece en yüksek asalet erbabını o teşkilata sokmakla ahlaki kıymeti ve toplumsal seviyesi yüksek bir *İslâm Şövalyeliği* vücuda getirmiştir. Halifenin bu hareketinin arka planında o aralık İslâm dünyasında oldukça inkişaf etmiş olan ve şeklen devletin kontrolü altında bulunmakla beraber, manen onun otoritesini hiç tanımayan sufi tarikatlarına karşı, manen kendi şahsına bağlı yeni bir toplumsal kuvvet meydana getirmek arzusunun yer aldığı aşikârdır.¹⁰⁰⁵ Sonuç olarak fütüvvetin İslâmi bir hüviyet kazanmasında zühd ve tasavvuf hareketlerinin büyük katkıları olduğu görülmektedir.

İmamiyye mezhebinden olan Halife Nasır, fütüvvet kurumunu bu mezhebin temel inançlarına göre 12 imamın her birinin adına izafeten adlandırdığı 12 kola bölmüş, bu kolların her birine birer reis tayin ederek onları kendisine bağlamıştır.

¹⁰⁰³ A.Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme”, *TDVİA*, İst. 1996, XIII, 265.

¹⁰⁰⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 213; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, TTK Basımevi, 1989, 31-34; Ahmet Kala, “Fütüvvet ve Ahiliğin Doğuşu”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.65, İst. 1990, 276.

¹⁰⁰⁵ Fuat Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, 87.

Bu süreçte Halife, Sünni sufi Suhreverdi'den büyük yardım görmüş, onu hem fütüvvet kurumunun yeniden yapılanmasında teorisyen olarak istihdam etmiş, hem de onun sahip olduğu büyük manevi otoriteden geniş ölçüde faydalanmıştır.¹⁰⁰⁶ Nasır, fütüvvet teşkilatını resmileştirdikten sonra diğer Müslüman hükümdarlara teşkilata katılmaları için elçiler yollamış, onları da manen kendi otoritesi altına toplamak istemiştir. Bu amaçla Suhreverdi Anadolu'ya gelerek Selçuklu sultanını da bu teşkilata üye yapmıştı. Böylece sultanlar halifenin nezdinde meşruiyet kazanmış oluyorlardı. Anadolu'daki tasavvufi renk daha da şekillenmiş ve 14.yy.dan sonra Anadolu'da bir takım büyük devlet adamının, kadıların, müderrislerin, muhtelif tarikata mensup şeyhlerin, büyük tacirlerin fütüvvet teşkilatına dâhil olduklarını görüyoruz ki bu durum teşkilatın toplumsal kıymetinin yükseldiğine işaret etmektedir.¹⁰⁰⁷

Bu zümrelerin gayri ahlaki zevk ve eğlence düşkünlüğü, fütüvvetin menşee olarak batınî kökene dayandırılmasına neden olmuştur. Bu iddia ile birlikte Halife Nasır'ın Şiiliğe meyli, Selman-ı Farisi'ye fütüvvet ehli nazarında atfedilen değer, Ebu Müslim Horasanî'nin fütüvvet silsilelerinde yer alması, mevali arasında meslek gruplarının batınî nitelikli hareketlere karışmaları ve fütüvvet erkânı ile ilgili benzerlikler zikredilmektedir.¹⁰⁰⁸ Şîî düşüncenin yoğunlaşmaya başlamasıyla fütüvvetin piri Hz. Ali olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum Fütüvvetteki sufi etkinliğini arttırırken, sufilik de bundan böyle esnaf ve sanatkârlar zümresinde taban bulma imkânına sahip olmuştur.¹⁰⁰⁹

Fityan ile sufiyye arasındaki sıkı ilişki fütüvvet ile sufi anlayışlarının karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri fikrini doğrulamaktadır. Hasan Basri, Cafer Sadık, Şakik Belhî, Cüneyd-i Bağdadî Hamdun Kassar, Ebu Hafs vb. sufilerin mensubiyetleri itibariyle fütüvvet ehli sayılmakla birlikte bunları arasında Horasan Melamîlerinin ağırlıklı olduğu dikkat ekmektedir. Şüphesiz tesadüf olmayan bu durum Horasan Melametîliğinin beslendiği ana kaynağı gösteren önemli bir ölçüttür.¹⁰¹⁰ Fütüvvetten bahseden ilk sufi olduğuna dair ihtilaf bulunsa da 8.yy.dan itibaren önde gelen sufilerin çoğunun tasavvufî manada fütüvveti benimsediği kaynaklarda nakledilmektedir.¹⁰¹¹ Sonuçta tasavvufi fütüvvetin ilk defa Hasan Basri ile Irak'ta, Cafer Sadık ile Kufe'de, Hamdun Kassar ile de Horasan'da dile getirildiği anlaşılmaktadır.¹⁰¹² Adı geçen bu büyük sufiler fütüvveti, isar merkezinde ahlaki erdemler bütünü olarak ele almıştır.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁶ Ocak, "Fütüvvet", *TDVİA*, XIII, 262; Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva", 13.

¹⁰⁰⁷ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 91.

¹⁰⁰⁸ Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 265.

¹⁰⁰⁹ F. Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva", 13; "İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi", 221.

¹⁰¹⁰ Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 284.

¹⁰¹¹ Sezaî Küçük, "Abdullah Ensari el Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risalesi: Kitabı'1-Fütüvvet", *Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, İst. 2000, S.2, 142.

¹⁰¹² Küçük, *a.g.m.*, s. 141; Taeschner, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi...", 214.

¹⁰¹³ Afîfî, *a.g.m.*, 24-25; krş. makalenin çevirisi, s. 151.

Horasan Melametîyyesi ile fütüvvet ehli arasında görülen yakınlık ve hatta girift hal, melamet fikrinin teşekkülünde etkin olmuştur. Ancak fütüvvet ile melamet arasında kesin sınırlar çizmek adeta imkansızdır. Melamet fikrinin hatta sufi düşüncenin teşekkülünde fütüvvetin oldukça önemli etkisi olmuştur. Fütüvvet ile Melamet arasında anılan ilişki, sufilik ile fütüvvet arasındaki ilişkiden daha güçlüdür.¹⁰¹⁴ Bir bakıma melamet fikrinin hatta sufi düşüncenin teşekkülünde fütüvvetin oldukça önemli etkileri olmuştur “Melametiler Müslüman zahitlerin gerçek fetalarındır” diyen bir sufiyi destekleyen İbn Arabî; fütüvvet makamına melamet ehlinden başkasının erişemeyeceğini ifade ederek fütüvvet ve melamet erbabı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.¹⁰¹⁵

Fütüvvet iktisadi bir teşkilat haline geldiği zaman zengin bir adap ve erkân anlayışıyla iç içe olmuş, batının zahire yansımaması konusunda son derece hassasiyet gösteren melamet ehli ise fütüvvet ehlinin teşkilatlı dönemde şed (kemer) kuşanmaları, şalvar giymeleri, tuzlu su içmeleri gibi uygulamaları, kendilerini halktan ayırdedecek tatbikatlar olarak gördükleri için benimsememişlerdir.¹⁰¹⁶

3.2. Fütüvvet-Ahilik ilişkisi

Özellikle Moğol istilasından sonra 13. ve 14.yüzyıllarda toplumsal dayanışmanın çeşitli unsurlarını taşıyan fütüvvet ahlakı ve fütüvvet dernekleri Anadolu’da Ahilik adı altında belirmiştir. Kentlerdeki loncalar, fütüvvet ilkelerine göre ve aralarından seçtikleri bir Ahi önderliğinde örgütlenmişlerdi. Fütüvvet teşkilatının en önemli kaynağı fütüvvetnâmelerdir. Önceleri Arapça, sonra Farsça ve en son Türkçe yazılmaya başlayan fütüvvetnâmeler, sufi adap, erkan ve ahlakı, teşkilat tüzüğünü mensuplarına öğretmek amacıyla yazılmış eserlerdir. En eski Arapça yazılmış örneği olan *Sülemi'nin Fütüvvetnamesinde* (*Kitabu'l-Fütüvve*), fütüvvetin gerekleri, doğruluk, cömertlik, vefa başta olmak üzere, İslâmî adap ve erkânı, bütün güzel huy, tavır ve davranışlar bir bir sayılmıştır.¹⁰¹⁷ Bunlar klasik tasavvuf esaslarıyla, itikat ve ibadet konularını öğreten ilmihal eserler değildir. Bu eserlerde peygamberlere dair kıssalar, sahabeden nakiller, ayet ve hadislerle fütüvvetin çeşitli esaslarını temellendirme çabası, helal kazanç ve elinin emeğini yemek prensibi çerçevesinde peygamberlerin her birinin bir meslek ehli olduğunu beyan ederek onları örnek gösterme, genelde Hz. Ali’ye dayandırılan silsile her mesleğin gerçek veya muhayyel bir şahsiyete dayandırılması dikkati çeken müşterek özelliklerdir.

¹⁰¹⁴ Ali Bolat, *a.g.e.*, 290.

¹⁰¹⁵ İbn Arabî, *Fütuhât*, I, 242; Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, 11; Mustafa Kara, “Melametiyye”, *İÜİFM*, (Prof. Dr. Sabri Ülgener’e Armağan) XLIII, S. 1-4, İst. 1987, s. 568.

¹⁰¹⁶ S. Uludağ, “Fütüvvet”, XIII, 260; M.Kara, “Fütüvvet-Melamet” 194-195; Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuwwa”, 10.

¹⁰¹⁷ Sülemi; *Kitabü'l-Fütüvve*’den naklen Ali Bolat, *a.g.e.*, s. 281.

Fütüvvet Ortaçağ'da Müslüman ülkelerin meslek loncalarını kamçılayan şövalyelik ideali olarak bilinmiştir. Okuma-yazma bilmeyen, halk hikâyecilerin hikâyeleri ile beslenen sınıflar için, destan kahramanı şövalyelik idealini temsil ediyordu. Toplumsal adaletsizlik ve zulme karşı savaş Ahilerin ayrıcalıklarından biriydi. Ahilik Anadolu'da fütüvvet ile benimsenmiş bir kalıptır. Louis Massignon onu "*esnafın namus ve şeref sözleşmesi*" olarak tanımlamıştı.¹⁰¹⁸

Anadolu Selçuklularının sonlarında ve Osmanlıların kuruluşu zamanlarında merkezi hâkimiyetin zayıf olduğu 13 ve 14.yüzyıllar Anadolu'su Ahiliğin en kuvvetli olduğu zamandır. Osmanlı merkezi iktidarın sağlamlaşması sonucu eski güçleri kalmadı. Ahi zümreleri, belli büyüklükteki tüm kent merkezlerinde bulunuyordu. Ahiye-i fityan, yani genç kardeşler unvanı altındaki bu meslek-i tasavvufi teşkilata yalnız Türkler arasında rastlanıyor. 1332-1334 arasında Anadolu'yu gezen İbn Batuta, Anadolu'da Ahiler hakkında bilgi verirken bunların, her türlü mesleği icra ettiklerini, tek bir lonca oluşturmadıklarını, aynı kentte bazen birbirine rakip birçok zümre halinde bulunabileceği şeklinde tasvir ediyordu. Moğol istilası ve Selçukluların çöküşü döneminde olduğu gibi, hükümet otoritesi kalmadığı zaman, bu gruplar önem kazanıyor, duruma el koyuyorlardı. Örneğin kentin Ahiler tarafından yönetildiği Ankara'da olduğu gibi adli ve asayiş görevini üstlendiler. Neşri'ye göre I.Murad Ankara'yı 1361'de Ahilerin elinden almıştı.¹⁰¹⁹

Ahi loncalarında 13.yüzyılda yazılmış ilk Türkçe fütüvvetnâme, Burgazi'ninkidir.¹⁰²⁰ Osmanlı devletinde Ahi teşkilatının esnaf teşkilatı haline gelmesinden sonra bile fütüvvet teşkilatının esasları fütüvvet-nameler vasıtasıyla esnaf zümreleri ve bazı tarikatlar içinde uzun zaman devam etmiş olmakla fütüvvet-nameler, 13-16.yüzyıllar Anadolu'sunun dini ve kültürel tarihi için önemli kaynak olma özelliğine sahiptir. Fütüvvette hemen her tarikatta övgüyle bahsedilmesinin temelinde bu durum yatmaktadır. Fütüvvetin bu şekilde tarikatlar üstü bir kabule mazhar olmasının da tesiriyle Safevi propagandası neticesi ağırlığını hissettirmeye başlayan Şiilik eğilimi nispeten kırılmış, böylece melamet ideolojisine dayanarak esnafı teşkilatlandıran fütüvvet ehlinin gelenekleri korunabilmiş ve bu teşkilat hakkında yazılan tenkidi eserlerle Sünniliğe mal edilmeye çalışılmıştır.¹⁰²¹

Fütüvvet Teşkilatına bağlı olarak Anadolu'da Ahilik Teşkilatının kurulması Nasır'ın Selçuklu başkentine fütüvvet teşhizatı (kase, şalvar) ile gönderdiği Şihabeddin Suhreverdi'nin (1214) önemli katkısı olmuştur.¹⁰²² Sühreverdi'nin

¹⁰¹⁸ "La Futuwwa ou "Pacte d'honneur artisanal", entre les travailleurs musulmans au Moyen-Age", *Opera Minora I*, Beyrut 1963, s. 390-421; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 213.

¹⁰¹⁹ *Neşri Tarihi*, Yay. Unat-Köymen, 190-193; Taeschner, "Akhi", *E12*, 1960, 52.

¹⁰²⁰ Ocak, "Fütüvvetname", *TDVİA*, XIII, 264-265.

¹⁰²¹ A. Gölpınarlı, "Burgazi ve Fütüvvet-namesi", *İÜİFM*, C. XV, 1954, no.1-4, , 93.

¹⁰²² A.Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İst., 2002, s. 197; "Fütüvvet", *XIII*, s. 262.

*Avarifü'l-Maarif*indeki tasavvufi prensip ve kurullarla hemen hemen aynı olan Ahilik, usul, adap ve erkânında da dış görünüşü itibariyle Rifaîlerden pek çok iktibaslarda bulunduğu gibi, çeşitli açılardan Mevlevilik, Bektaşilik, Halvetilik gibi tarikatlarla da ilişki halindeydi.¹⁰²³

Devlet kademesinde önde gelen zengin tacirlere, şeyhlere âlimlere, zanaat erbabına hatta işsiz-güçsüz serserilere kadar her türlü toplumsal tabakaya mensup insanların girdiği bu teşkilata şehirlerdeki esnaf da yavaş yavaş dâhil olmuş, 13.yüzyılın son yarısında özellikle devlet otoritesinin sarsıldığı zamanlarda, bu teşkilat daima gücünü ve etkinliğini göstermiş, şehir hayatında faal bir rol oynamış ve siyasi açıdan da daima hesaba katılmıştır. Özellikle Osmanlı devletini kuruluşunda gerekli bürokratik elemanlar Ahi teşkilatlarından sağlanmıştı.¹⁰²⁴ Ahilik Fatih'e kadar siyasi bir güç olma özelliğini korumuştur. İlk Osmanlı hükümdarları geleneğe göre bir Ahi idi ve tahta geçiş merasimleri, Ahilikteki *şed kuşanma* merasimine göre icra ediliyordu. Merkezi otoritenin kuvvetlenmesi ve Sünni ulemanın tesirindeki medrese Müslümanlığının hâkim olmasıyla birlikte Ahilik devletten uzaklaşmış, Şif-Batınî unsur ağırlık kazanır olmuştur. Osmanlı-İran mücadelesinden İran'dan yana tavır alan Alevi-Bektaşilerle birlikte Ahiler de devlet tarafından takibata uğramış, bundan böyle Ahiler, Bektaşiler arasında, lonca teşkilatlarında ve Yeniçeri kışlarında gizlenerek kendisine yer bulabilmiştir.

Anadolu'daki fütüvvet teşkilatı, Arap ve İran fütüvvetinden etkilenecek Türklere has bir yapıya bürünerek Ahilik şeklinde yapılanmış olmakla birlikte, ahi isminin ilk kez Anadolu'da kullanılmadığı bilinmektedir. Kuzey-batı İran'da 11.yy.dan beri Ahi unvanlı mutasavvıfların varlığı biliniyor.¹⁰²⁵ Kuşkusuz İranî ülkelerden Anadolu'ya Ahi unvanlı kimseler de gelmiştir. Ahi kelimesi 12.yüzyılda bu loncalarla ilişkisi olan Genceli Nizami (ö.1141) tarafından kullanılmıştır. Bunlar İslâm öncesi bir kökene kadar gidebilir ve Stig Wikander tarafından incelenen Orta Çağ *erkek topluluklarından* gelmiş olabilirler.¹⁰²⁶ Yeniçerileri, Orta Çağ Ortadoğusundaki genç bekârların oluşturduğu teşkilatlara benzeten Fr. Babinger, bu ocağı erkekler birliği olarak düşünülmesi gerektiğini, hatta Yeniçerilerin manastır keşişlerine benzeyen teşkilatlanmaya sahip olduğunu belirtmişti.¹⁰²⁷

¹⁰²³ Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osm. Top. Tas. ve Sufiler*, 209.

¹⁰²⁴ Bkz. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 89; S.Döğüş, "Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Ahilerin Rolü", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 133, İst.2001, 155-164.

¹⁰²⁵ Claude Cahen, "İlk Ahiler Hakkında", çev. M. Öztürk, *Belleten*, L, S.197, Ankara 1986, 591, 92.

¹⁰²⁶ Irène Melikoff, "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, s.

84.

¹⁰²⁷ Fr. Babinger- F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, insan yayınları İst. 1996, s. 32.

Bu zümrelerin İrânî kökeni, Ahilerin başkanı olmuş Selman-ı Farisi'ye atfedilen rolden de anlaşılmaktadır. Ahiler, diğer derviş örgütleri gibi Bektaşilik içinde erirken, Selman-ı Farisi de Bektaşi geleneklerine ve tören kurallarına girmiştir. Fütüvvette sahip olduğu önemli mevki gibi, Selman, zanaata girişlerin temelinde bulunur. Selman-ı Farisi, Bektaşilerde *Kırklar sofrası* denilen *Ayin-i Cem* töreninin ayrılmaz parçası olmuştur. Ahilerin loncası, Fütüvvete bağlı bütün loncalar gibi dini bir çerçeveye sahipti. Meslek loncaları, en üstün feta olan Ali'ye, meslek adamlarının piri olan Selman Farisi'ye bağlanma gibi hususlarla Şiî akımlar tarafından işleniyordu. Dernekler de loncalar gibi, az zaman sonra Şiilere yakınlıklar gösterdiler, fakat yiğitlerin yiğidi Ali'ye derin hayranlık, Peygamberin ailesine sevgi ve Kerbela şehitlerine özellikle de bütün şehitlerin simgesi olan Hüseyin'e derin sevgi ile sınırlı kalan ılımlı bir Şiilik söz konusuydu. Ebu Müslim ise, Mervli kırk Ahinin yardımıyla haksızlığa ve zulme karşı savaşıyan halk kahramanıydı. O daima Kerbela'nın öcünü aldı, kötüler; Hariciler ve Emevilerdir.

Genel olarak fütüvvetin, özel olarak da Ahilerin özelliklerinden biri, sosyal eylem ile tasavvufun iç içe girmesidir. Ahi kavramının, kökeninde Türkçe "cömert, eli açık" anlamına gelen *akı* kelimesi ve buna karşılık Arapça "kardeşim" anlamına gelen *ahi*'den türediği iddia edilmişse de Fütüvvet ehlinde bu mesleğe girenlerin kardeş sayıldıkları ve gerçekten de aralarında kardeşçe bir tesanüt bağı bulunduğu düşünülür ve çok eski metinlerde de bu kelimenin geçtiği, hele melamet erbabında salıklara 'filan şeyhin dervişi' yerine 'filanın ihvanından' dediği düşünülürse Arapça ve kardeşim anlamına gelen bir kelime olduğu anlaşılır.¹⁰²⁸ Ahiliğin Abbasiler'deki Fütüvvet teşkilatının bir devamı olarak da görülmesinin tam gerçeği yansıtmayacağını, Ahiliğin, Batınîlik, Melamîlik, eski Türk gelenekleri ve Bizans loncalarının kalıntılarından da etkilenecek yeşerdiği, fütüvvet ideolojisine dayalı fakat kendine has özellikleri olan bir gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz.¹⁰²⁹ Fütüvvet teşkilatından etkilenen ve Selçuklu devletinin meşruiyet kabul ettiği ve bir nevi tüzük sayılabilecek fütüvvet-namelere dayanan Ahilik, Türklerin zikredilen tüm etkileri birleştirerek meydana getirdikleri bir oluşum olup, Moğol istilası nedeniyle Horasan'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçlerle gelen göçebelerin yanı sıra birçok tüccar, esnaf, zanaatkâr, bilgin ve sufinin katkılarıyla şekillenmiştir.¹⁰³⁰

Ahiliğin teşkilat yapısıyla ilgili olarak göz ardı edilen tarihi unsurlar dikkate alındığında, sadece Ahiliğin değil, Alevilik ve Bektaşiliğin de içyapılarında,

¹⁰²⁸ A. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, II.cilt, No.14, 1950, s. 6-7;

Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, TTK Ankara, 1989, 43-44.

¹⁰²⁹ Bkz. F. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, 92-93; Mikail Bayram, *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, TDV Yayınları, Ank. 1995, 51; S. Güllülü, *a.g.e.*, 29.

¹⁰³⁰ A. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, II.cilt, No.14, 1950, s. 6-7.

ritüellerin temelinde, kısmen Şamanist etkilerle birlikte asıl eski Hind-İran mistik organizasyonlarının, yani Budist- Zerdüştî-Maniheist dini-mistik teşekküllerinin tesiriyle oluştuğu bugün eskisine nazaran karşılaştırmalı dinler tarihinin sağladığı veriler sayesinde daha iyi biliniyor. Vaktiyle Köprülü ve Gölpinarlı, Ahiliğin teşkilat yapısında Karmatiliğin önemli ölçüde rolü bulunduğunu söylemişlerdi.¹⁰³¹ Karmatiliğin esasları da bu antik dini-mistik teşkilatlara dayanmaktadır. Bir farkla ki Karmatilik, militan bir ideolojiye sahip bulunmakta olup, İsmaililikten sürgün etmiştir. Ahiliğin sufi tarikatlarla benzer bir yapı sergilemesinin sebebi de budur; zira bu açıdan ortak bir kökene sahiptir.¹⁰³²

Selçuklu başkentleri ve Anadolu'nun önemli şehirleri başta olmak üzere birçok yerde teşkilatlanmış Ahilik, sadece şehirlerde değil en ücra yerlere kadar yayılmış, Moğol istilasının ülkede oluşturduğu siyasi istikrarsızlık ve içtimai buhran döneminde mahalli idarelerde söz sahibi olmuş, halkın huzur asayiş ve güvenliğini temin etmiştir.¹⁰³³ Bu devirlerde ve Osmanlıların kuruluş yıllarında görülen Alperenler ve Gaziyân-ı Rûm Fütüvvet yolunun seyfi kolunu yani silahlı kısmını temsil ederlerdi. Ahiyyân-ı Rûm da hem seyfi ve hem de kavli kolunu yani, esnaf ve sanatkârlar kısmını temsil ederlerdi.¹⁰³⁴ Nitekim Ahilik ve Gazilik, sonraları Yeniçeri Ocağı'nın da temelini oluşturmuştur. Yeniçeri Ocağı kurulunca çoğu Hacı Bektaş'ın arkadaşlarından veya onun mensup olduğu Horasaniler yolundan olan bu gazilerin hizmetleri dokundu. Ahilikte her esnaf tabakası, kendisine geçmişte yaşamış veya uydurma bir ereni pir tanır. Bu geleneğe uyularak askere de Hacı Bektaş pir tanındı ve Yeniçerilere bu yüzden *Taife-i Bektaşiyân* dendi.¹⁰³⁵

Öte yandan Ahiliğin Anadolu'da örgütlenmesi ile göçebe hayattan yerleşik düzene geçiş hızlanmış, Türk şehircilik anlayışında hızlanma görülmüş, 13.yüzyılın ikinci yarısına kadar Türk olmayan unsurun elinde olan sanat ve ticaret hayatına Türkler de katılmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda bütün yeni şehirlerdeki her türlü ticari faaliyetin tedricen Rumlardan ve Ermenilerden Türklere geçmesi demektir.¹⁰³⁶

¹⁰³¹ A.Y.Ocak, "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", 198.

¹⁰³² A.Y.Ocak, "a.g.m". s. 198.

¹⁰³³ Mustafa Akdağ, *TİİT*, I. Cilt, 16; Cahen, "İlk Ahiler Hakkında", 600; İnalçık, "Ahilik, Toplum, Devlet", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, KB Yay., Ank. 1999, 192.

¹⁰³⁴ A.Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 152; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 211; Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, s. 37.

¹⁰³⁵ Halil İnalçık, *Doğu Batı Makaleleri I; Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, YKY, İstanbul, 2003, s. 202

¹⁰³⁶ C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E yayınları, s. 152; Ö.L. Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, Ank. 1942, 292-293; M. Akdağ, *TİİT*, I, s. 385.

3.3. Ahiliğin mahiyeti, ideolojisi ve Anadolu'da Ahi Evren geleneği

İçlerinde birçok kadı, müderris, sufi de bulunan Ahilik teşkilatı herhangi bir esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine istinat eden, akidelerini o vasıta ile yayan bir tasavvuf okulu ve tarikat sayılabilir. Ahiliğin doğuşunda Fütüvvet ve Melametle formel İslâmî değerler ve göçebe Şamanist gelenekler; yeni bir uzlaşma içinde bir araya gelmekte Batını ideoloji bu birliklerin siyasi ve dini fonksiyonlarını Batı loncalarının kalıntıları ile yerleşik hayatın zorunlulukları da aynı zümrelerin sosyo-ekonomik fonksiyonlarına yön vermektedir.

Ekonomik açıdan hayvancılıktan tarıma, köy ve şehir medeniyetine, siyasi açıdan aşiret otoritelerinden sürekli merkezi otoriteye, ahlak açısından savaş ahlakından barış ahlakına ve din açısından ilkel inançlardan semavi dinlere doğru toplum yapısının temelden değişmesini ifade eden yerleşik hayata geçiş süreci, her toplumda bir takım engellerle karşılaşmaktadır. Bu engeller içinde en önemli ve genel olanı eski toplum yapılarının ve bu yapılara bağlı bazı öğelerin özellikle eski sosyo-ekonomik, dini ve ahlaki değerlerin yeni yapı içinde de yaşamaya devam etmesidir. Bazı toplumlarda kesin bir çatışmayla sonuçlanan bu durum bazı toplumlarda eski yapıyla yeni yapı öğelerinin bir uzlaşmasıyla sonuçlanmıştır. İşte kitle halinde yerleşik hayata geçen Anadolu Türk toplumu, eski ve yeni değerlerin uzlaşma ya da çatışmayla sonuçlanacak biçimde karşı karşıya gelmeleri söz konusudur. İki değişik toplum yapısını ve iki ayrı medeniyeti ifade eden bu değerler karşılaşmasının Anadolu Türk toplumunda Ahi birlikleri içerisinde sağlam bir uzlaşmayla sonuçlandığını görmekteyiz. Ahi birlikleriyle ilk defa; bu uzlaşmayı sağlayan çeşitli öğelerden kurulu orijinal bir sentez olarak Anadolu'da karşılaşılıyor. Hatta Ahilerin tarih sahnesine çıkışını Türk toplumunun yerleşik hayata geçişine bağlamış olmak yanlış bir görüş olmadığı kanaatindeyiz.

Ahiliğin Sünni ya da Şii bir rengi temsil ettiğine dair tartışmalar bir yana Ahi zümrelerin Anadolu'da ortodoks ya da heterodoks teşekküller olduğu konusu şu şekilde ele alınabilir: Kendisi de Sünni olan İbn Batuta, misafirperverliklerini gördüğü Ahileri, Sünni olarak yansıtmıştır. Bazı kesimler ise Fütüvvetnâmelere bakarak Şii-İmamiye rengi taşıdıklarını belirtmişlerdir. Bu görüşte, Ahilerin, 16.yüzyıldan sonra Osmanlı merkezi yönetiminin takip ettiği baskı politikası sonucu dağılarak diğer tarikatlardan çok Bektaşî ve Melamî cemaatleri içine dağılmaları da neden olmuş görünüyor. Köprülü, Ahiliği esas itibarıyla Batnilikten çıkmış sayılabileceği belirtir. Gülşehri, Faslı seyyahattan önce, Ahilerden söz ettiği sırada bunların genellikle cahil, fütüvvet adabından gafil olduklarını söyleyerek devrin Ehl-i sünnet âlim ve sufilerin bunlar hakkında iyi fikirler beslemediklerini ve Ahiliğin az-çok Batınîlikle malul olduğunu belirtir¹⁰³⁷. Keza Ahilerin bu özelliklerinden dolayı kolaylıkla Bektaşîlik

¹⁰³⁷ F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.215-216; *Anadolu'da İslâmiyet*, insan yay., İst. 1996, s.106

içerisinde yer bulup özelliklerini bu tarikatın şemsiyesi altında yansıttığı anlaşılmaktadır

Nüfusunun büyük çoğunluğu göçebe ve konar-göçer hayat yaşayan bir toplumun yerleşme ve şehirleşme sürecine büyük hizmetleri bulunan Ahilerin buna paralel olarak Şamanist ve İranî etkiler taşıyan Türkmenlerin ortodoksleşmesine de büyük katkıda bulunmuşlardı. Çünkü medrese etkinliğindeki şehirlerde ortodoks ağırlıklı İslâm anlayışı onları etkileyecektir. Dolayısıyla ne tam heterodoks ne de az ortodoks olarak düşündüğümüz Ahilerin, Türkmenlerin heterodoksluktan ortodoksluğa geçişinde bir köprü vazifesi görmüş olmalıdır. Genç erkeklerin kazançlarıyla topladıkları yiyecekler, akşam bir Ahi zaviyesinde toplanır, ziyafetler verilir, ilahiler söylenir, çalgılı danslı sema törenleri düzenlenirdi. Eski Türklerde Şaman inancından kalma sema' törenlerinin, Ahi zaviyelerinde de icra edilmesi Horasan etkilerinin Ahilikte devam ettiğini göstermekte, kurumun Türk zevki ve eserinin bir sonucu olduğunu yansıtmaktadır. Bu birlikler, Ortaçağın en yaygın değeri olan din karşısında müsamahalı ve tarafsız bir tavır sergilemişler, ancak her türlü dini baskıya karşı da topluca savunmayı bir hareket olarak benimsemişlerdir. Keza gerek Selçukluların ve müteakiben Osmanlıların (özellikle klasik dönemde) meşruiyet izafe ettikleri Ahiliği bir şehir toplumu ürünü olarak ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Moğol istilası zamanlarında Anadolu'da güçlü bir merkezi otorite olmadığından, Ahiler kentlerde önemli bir siyasal odak oluştururken, merkezi yönetimlere karşı da yerel muhalefeti temsil etmişlerdi. Zamanla Ahilik siyasal gücünü yitirmeye başladı ve 15.yüzyıldan itibaren tıpkı Bizans loncalarına benzeyen esnaf ve sanatkârlar teşkilatı haline gelerek sadece iktisadi bir teşekkül halini almıştır. Ancak Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı toplumunda da birer meslek örgütü olarak loncaların ideolojisi, dini ve ahlaki temellere dayanmayı sürdürdü. Kent çarşısının her köşesinde bir lonca oluşmuş, her loncada da aynı mesleğe mensup esnaf bir araya gelmişti. Kentler büyüdükçe işbölümü ve uzmanlaşma da derinleşir, lonca sayısı artış gösterirdi.¹⁰³⁸

Ahi teşkilatı, bazı zaman ve yerlerde adap ve erkânı açısından olduğu kadar dış görünüşleri itibarıyla de Bektaşilik başta olmak üzere Alevilik, Hamzavilik, Rıfâilîlik, Halvetilik ve Mevlevilik ile kaynaşmıştır. Bektaşilikteki *eline-beline-diline sahip ol* prensibi, kuşak kuşanma, mesleki terfilerde kuşanılan libas, tuğ, âlem verme vs sembolik bazı ritüeller Ahilikten Bektaşiliğe geçen uygulamalardır. Rumeli'de Rıfâilîliği adeta bir fütüvvet kolu haline getiren Ahilik, 17. Yüzyılda Hamzavîler tarafından temsil edilmiş, fakat medresenin tesiriyle yavaş yavaş inanışındaki Şii-Batını vasıflardan sıyrılarak yalnız şekle bağlı ve teşkilata sadık bir teşekkül haline gelmiştir.¹⁰³⁹ Ahi birlikleri içerisinde Ahi

¹⁰³⁸ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İletişim Yay., İst. 2005, s. 58.

¹⁰³⁹ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 54.

Ahmedşah gibi rind meşrep isimler yanında, Mevlana'nın önemli müritleri içerisinde ve Mevleviliğin önemli isimleri arasında Ahilerin bulunduğu dair örnekler çoktur. Mesela Ahi Hüsameddin Hasan Çelebi, Mesnevi'de bizzat övüldüğü gibi, Mevlana'nın Şems'ten sonraki en önemli sohbet yareni idi. Mesnevinin kaleme alınmasında büyük hizmeti olan Hüsameddin'in bir lakabı da Ahi Türkoğlu idi. Aslen İranlı olan Hüsameddin'in babası, dedesi yiğitlerin (fütüvvetin) şeyhlerinden olduğu için kendisine Ahi Türkoğlu unvanı verildiği kaydedilmiştir.¹⁰⁴⁰ Yine Halvetilik gibi İran kökenli bir tarikatın önemli şahsiyetlerinden olan Ahi Yusuf Halveti (ö.1408), Pir Ömer Halveti, Ahi Mirim Halveti, örneklerinden de anlaşılacağı üzere Ahilikle Halvetilik arasında önemli bağlar mevcuttur.¹⁰⁴¹

Osmanlı merkezi idaresi, şehir toplumunu ve kentleri Ahi ve lonca örgütleri aracılığıyla denetliyordu. Bir aralık Safevi-Osmanlı rekabetinde İran'da Fütüvvet ehlini tutan Safeviler, Osmanlı ülkesindeki Alevilerle beraber Fütüvvet ehlini de nüfuzları altına aldılar. 15-16.yüzyıllarda Fütüvvet ehli, adeta Safevilerin propaganda unsurlarından biri olmuştu. 17.asırdan sonra Fütüvvet ehli artık devlet kontrolüne girdi. Loncalar içinde Alevilik, Bektaşılık gibi devlet dini ortodoks Sünnilikle çelişen akımların yaygın olması, devletle loncalar arasındaki gerginliği ve karşılıklı kuşkuyu arttırıyordu. Loncalar arasında dini akımlar yaygın olmakla birlikte lonca üyelerinin tümüyle Müslüman olduklarını düşünmek yanlış olur. İstanbul ve Anadolu loncalarında Rum ve Ermenilere Balkanlar'da Sırp, Bulgar ve diğer Hıristiyan üyelere yaygın olarak rastlanmaktaydı. Fütüvvet ilkeleriyle beslenen Ahilik, yerini tekelci esnaf gediklerine ve loncalara bıraktıkça ticaret ve sanat ahlakı yozlaşmaya başlamış, 16. ve 17.yüzyıllarda tüccarlar için kullanılan bezirgân, cambaz, madrabaz gibi terimlerin, halk arasında aşağılayıcı anlamlar kazanmasının nedeni budur.¹⁰⁴²

İbn Batuta, Anadolu'da Ahilerin ekserisinin bıçakçı esnafından olduğunu bildirirse de Ahiler arasında çeşitli meslek dallarına mensup olanlar da bulunuyordu. Şakayık tercümesinde, debbağ esnafı kendilerine Ahi Evren'i (ö.1261) tarikat piri saymışlardı ki ona ait menkıbelerde buna dair bilgiler vardır.¹⁰⁴³ Moğol istilasının öne sıra bu bölgeden kitleler halinde Anadolu'ya geçen Türklerin büyük ölçüde buralara yaygın fütüvvet ve melamet ideolojilerinin etkisinde kalmış olmaları pek doğaldır. Ahi Evren geleneğinin tüm Osmanlı topraklarında yayılması, Osmanlı topraklarındaki heterodoks unsurların devlet eliyle Bektaşılık şemsiyesi altında kurumlaşması sürecine benzer. Merkezi idareye karşı çeşitli sakinçali unsurların barındığı Ahi ve lonca örgütleri Ahi Evren'in mistik kişiliği etrafında toparlanması ve birleştirilmesi düşünülmüş

¹⁰⁴⁰ Bkz. Bedüzzaman Füzüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, MEB Yay., İst. 2004, 272.

¹⁰⁴¹ F.Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 106.

¹⁰⁴² Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı, İst. 1993, s. 23-32.

¹⁰⁴³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 214.

böylece kentlerdeki mesleki örgütlerde barınan toplumsal muhalefet devlet denetimine sokulmuştur. Osmanlı padişahlarının Kırşehir'deki Ahi Evren türbe ve makamını cami ve külliye ile donatıp zengin vakıflarla desteklemesi bu düşünceyi doğrulamaktadır.

Anadolu Ahiliğini, İslâm dünyasındaki Fütüvvet teşkilatından ve batı dünyasının corporation- larından ayıran temel özellik Ahi Evren geleneğinde yansımaktadır. Her şeyden önce Azerbaycan'dan gelen bir Türkmen olan Ahi Evren'in gerçek kişiliğinin menkıbeler içinde kaybolduğunu söylemeliyiz. Ahi Evren, Ahi Teşkilatının kurucusu ve piri olarak kabul edildikten sonra tarikat geleneğinde olduğu gibi şeceresi İslâm büyüklerinden birine bağlanmıştır. Geleneğe göre Peygamber soyuna bağlanan Ahi Evren, Kırşehir'e yerleşmiş, ömrünün son 14 yılını burada geçirmiştir. Osmanlı kroniklerinde de Orhan Gazi ile birlikte Ebu İshak, Geyikli Baba, Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa gibi Osmanlıların kuruluşunda adı geçen önemli kişilerle çağdaştır.¹⁰⁴⁴

Hacı Bektaş Vilayet-nâmesinde Ahi Evren, Alaaddin Keykubad'ın çağdaşdır. Konya'da bulunduktan bir müddet sonra Kayseri'ye yerleşip debbağlık yapmıştır. Burada gösterdiği kerametlerle kıskanç çevrelerin ve valinin baskısını gören Ahi Evren Kırşehir'e göçmüş ve orada ölmüştür¹⁰⁴⁵. Vilayet-nâme, Hacı Bektaş'ın Ahi Evren'le görüştüğünü ve birbirlerine karşı muhabbetlerinden bahsetmektedir. Evliya Çelebi de Ahi Evren'den bahsetmiş, Selçuklular zamanında Kayseri'de yaşadığından kerametlerinin şöhret bulduğundan bahsetmiştir.¹⁰⁴⁶

Osmanlı dönemi Anadolu'sunda bütün sanatların piri olarak kabul edilen Ahi Evren'in Ahi dünyasınca yaratılan kişiliği hakkına en sağlam bilgileri Ahi şairi Gülşehri'nin Ahi Evren için yazdığı mesnevisinde bulmaktayız. Gülşehri Mesnevisinde daha çok onun mistik kişiliği ve menkıbeleri üzerinde durmaktadır.¹⁰⁴⁷ Ahi Evren Anadolu'daki bütün sanatların piri olarak kabul edilmesinden sonra Ahi zümreleri bir merkeze bağlanmış, Ahi Evren zaviyesi bu birliklerin genel merkezi haline gelmiştir. Böylece debbağlar Ahilik gelenekleri sayesinde diğer loncaların üzerinde nüfuz sahibi olmuşlardır. Artık Anadolu'nun hemen her yerinde Ahi baba tayini, çiraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa terfi törenleri Ahi Evren şeyhlerinin icazetiyle yapılmaktadır. Ahi Evren'in Kırşehir'deki zaviyesi, Osmanlı topraklarındaki bütün Ahi zümreleri üzerindeki denetim yetkisi Osmanlı siyasi otoritesi tarafından da tanınmıştır.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁴ C. Hakkı Tarım, *Kırşehirli-Gülşehri*, Yeniçağ Matbaası İst. 1948, 79-80; M.Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya 1991, 86-87.

¹⁰⁴⁵ *Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli*, s. 153.

¹⁰⁴⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İst 1314, (Zuhuri Danışman Yayını, İst. 1972) cilt.11, s.280.

¹⁰⁴⁷ Bk. S. Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 151-153.

¹⁰⁴⁸ Bu konuda resmi berat için bk. S.Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 155.

Gerek F.Köprülü, A. Gölpınarlı ve gerekse Batılı ilim adamları (C.Cahen, Fr.Taeschner vb.) Ahi Evren'i Ahiliğin kurucusu olarak değerlendirmezler.¹⁰⁴⁹ Ahi Evren Ahiliğin bilinen ilk lideri olmakla birlikte, onu, 13.yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu Ahiliğini yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan kişi olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

3.4. Melamet-Ahilik ilişkisi

Melamet fikrinin Ahi birlikleri açısından taşıdığı önem, onun Horasan bölgesinden yaygın bir ideoloji olmasından kaynaklanmaktadır. Keza Türkler, İslâmiyet'le olduğu gibi, Fütüvvet ve Melamet ideolojileriyle de ilk defa Horasan bölgesinde karşılaşmışlardır. Nitekim daha sonra Anadolu'da ortaya çıkan tarikat zümreleşmelerinde dervişlerin Horasan Erenleri diye anılması da Horasan'ın ve Horasan merkezli Fütüvvet ve Melamet anlayışlarının Anadolu kültürüne katkısını göstermektedir. Ahilik başlangıçta bir esnaf teşkilatı olarak ortaya çıkmamış, aksine 9. ve 10. yüzyılda Horasan'da yaşayan Hafs-i Haddad ve Hamdun-i Kassar gibi ilk Melamî fütüvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahilik de bu gelenek üzerine gelişmiştir. Başka bir ifadeyle Ahilik bir esnaf teşkilatı görüntüsünü vermiştir. Bu nüans önemlidir. Aksi halde Ahilikteki sufi tarikatların hemen aynı olan silsile-i meratibi ve bunun yansıttığı teşkilat yapısını izah etmek mümkün değildir.¹⁰⁵⁰

Devlet yapısı içinde ortaya çıkan bir takım sembol ve kavramların –ki bunların başında *taç, asa ve saltanat* kavramı gelmektedir- tarikatlarca da kullanılması, bu birliklerle devlet arasındaki bir karşılaşmayı açıkça belirtmektedir. Öte yandan bu karşılaşma sonuçları açısından devlet yararına da değildir. Bu durumda devletin tarikatların kendisine bağımlı kılma yolunda bir takım tedbirler alması gerekmiştir. Devlet için kapalı tarikat yapıları içine girmek ve onlar üzerinde doğrudan bir otorite kurmak mümkün olmadığına göre, tarikatları siyasi otoritenin denetim alanı içine almak ancak onları ekonomik yönden bağımlı kılmak yoluyla gerçekleştirilebilmiştir. Bu bakımdan kolayca anlaşılabilceği gibi İslâm dünyasına yaygın vakıf müessesesinin tarikat ve devlet ilişkilerini düzenlemeye başladığı, bu ilişkiye etkin bir biçimde katıldığı anlamına gelmektedir.

Söz konusu vakıfların desteklediği tekke ve zaviyelerde yaşayan ve artık geçimlerini emeksiz olarak vakıftan sağlama yoluna giren tarikat üyesi şeyh ve dervişlerin bundan böyle halk üzerindeki etkilerinin azaldığı giyim kuşamlarıyla, kendilerine özgü yaşantıları ve halka kapalı törenleriyle halktan uzaklaşıp siyasi otorite safında yer aldıkları ve onun denetimini tümüyle kabul ettikleri

¹⁰⁴⁹ Bk. A.Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İst., 2002, s. 196.

¹⁰⁵⁰ A.Y.Ocak, "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 197.

bilinmektedir.¹⁰⁵¹ İşte Melametîlik, vakıf yoluyla tarikatların devlete bağımlı kılınmasına ve bu bağımlılığın halka karşı olan sonuçlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kişisel emeğin yüceltilmesi temeline dayanan bu ideoloji, tarikatları yozlaştıran zaviye, tekke, vb. kuruluşların finansmanını sağlayan vakıfları tamamıyla reddetmektedir. Vakıflar yoluyla zenginleşen tarikat üyeleri, tasavvuf inancına aykırı olarak yaşantılarıyla olduğu kadar özel giyim kuşamlarıyla da halktan uzaklaşmışlardı. Oysa tarikat ideolojisinin temel amacı olan Tanrı'ya yakınlaşma, vakıf geliriyle geçinerek halktan uzaklaşmakla değil, kendi emeği ile yaşamak ve varını yoğunu halka adamakla olabilir. Burada varlığını halka adama olarak ifade edilen yüksek ahlaki tavır Fütüvvet ideolojisinin oluşturduğu diğer-gamlığın biraz daha ileriye götürülmüş şeklindedir. İşte bu benzeşmeden ötürüdür ki Fütüvvetle Melamet çoklarıncaya aynı şey sayılmaktadır. Gölpınarlı ve Köprülü bu ayrım üzerinde fazla durmamasına rağmen, Melamet kişinin kendi emeğiyle geçinmesi prensibine dayanırken, Fütüvvette temel olarak isar yani cömertlik esas alınmıştır. Bu konuda fütüvvetin Melamîliği etkilediğini söyleyebiliriz.¹⁰⁵²

Her iki zümrenin aynı sosyal tabakaya dayanması doğuş itibariyle önceliğin fütüvvette olması nedeniyle melamet fikrinin büyük ölçüde fütüvvetten beslendiğini söylemek mümkündür. Fütüvvete dayalı bir yapı arz eden Melametîlik, tasavvufi düşüncede dünyaya bakış noktasında orijinal bir yapıya sahip olmuştur. Böylece batınî hallerini gizleme ve halkın teveccühünden uzak olma amacıyla görünüşte herhangi bir hususiyet taşımaktan sakınan bu kimseler, doğrudan iş hayatının içinde olmuşlardır. Her mesleğin bir pire dayandırılması ile de Melametînin yapmış olduğu işin meşru temeli hazırlanmış ve yapılan iş aynı zamanda anlamlı bir gaye kazanmış, tarihte bu anlayışın son tezahürü tasavvufa dayalı bir iktisadi hayatın oluşması, yani Ahilik örgütlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir diyebiliriz.

Aslında bir meslek sahibi olma, kendi geçimini kendi elinin kazancıyla sağlama ve ekonomik özgürlüğünü kazanarak devletin etkinliğinden uzak kalma ve bağımsız hareket etme, Bayramî Melamîliği ile Ahiliğin ortak erkânındandır. Bir iş-güç sahibi olma doğrudan doğruya Ahilik teşkilatıyla bağlantıya girmek demek olduğundan, bir yandan Bayramîye Melamîleri için mesleki dayanışma açısından çok güçlü bir destek yaratırken, devlet kontrol ve denetimine karşı da önemli bir avantaj elde ediyorlardı. Nitekim Bayramî Melamîleri teşkilatındaki *kalbe bakıcılar* yahut *rehberler* genellikle her loncanın Ahi reislerinden oluşuyordu.¹⁰⁵³

¹⁰⁵¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi İst. 1969, 114.

¹⁰⁵² Bkz. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, Ötüken Neşriyat İst. 1992, s. 51.

¹⁰⁵³ A.Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay, İstanbul 1969, 267.

3.5. Melametîliğin Kalenderîlik ve Haydarilikle ilişkisi

Kalenderîlik, kaba ve kalın hatlarıyla yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkararak dünyaya önem vermeyen, bu düşünce tarzını gündelik hayatında da açığa vuran akımın adıdır. Kalender, 11. ve 12.yüzyıllarda İran'da edebi bir tip olarak belirmiştir. Tarikatın kurucusu, en azından ilk Kalenderî olmasa bile anılan harekete bir sistem ve yön veren, doktrinleştiren kişi olarak 13.yy.da yaşamış Cemaleddin Savi (ö.1232) adlı aşırı zahit bir şeyhin ölümünden sonra onun yolunu izleyen dervişlere verilen ad olagelmiş, bu yola da Kalenderîlik denmiştir.¹⁰⁵⁴ Homojen bir yapı arz etmeyen Kalenderî zümreler, farklı eğilim ve görüntüleriyle oldukça kaba bir biçimden gayet estetik bir yapıya kadar uzanabilen bir görünüme sahip olabilmişlerdir. Kalender kelimesi, mücerret, kaba kimse, kanun dışı olan kişi anlamındadır.¹⁰⁵⁵ Arap kaynakları 1307'de Barak Baba'yla Suriye'ye gelen yüz kadar Kalenderî dervişini ilginç kıyafetleri, çalgı aletleriyle yarı çıplak gezmelerini, dans etmelerini, sadakayla geçindiklerini anlatır. Barak Baba, öbür Kalenderî babaları gibi tanrıyla dolaysız temasta olduğuna inanırdı ve İran Moğol hanları üzerinde, eski Şamanlar gibi büyük etkisi vardı. Daha sonraki yüzyılların Osmanlı kaynakları ve Osmanlı İmparatorluğunu gezen Avrupalılar, kentten kente dolaşan derviş toplulukları üstüne benzer öyküler bırakmışlardır.¹⁰⁵⁶

Tarikatlaşma sürecinin 13.yüzyılda başladığı Kalenderîliğin temelinde Hint mistisizminin önemli bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Bunun temel argümanı, Budist ve Maniheizt rahiplerin İslâm coğrafyasında dolaştıkları ve daha da önemlisi Kalenderîliğin temel özellikleri arasında görülen, fakr ve tecerrüt anlayışına dayalı bir felsefe, yerleşik olmayan bir yaşam tarzı, yarı çıplak dolaşma, çok gerekli olan birkaç eşyanın dışında hiçbir şeye sahip olmama ve saç-sakal, bıyık ve kaşları kazıtma (çihar darb), genç ve güzel yüzlü delikanlıları mahbûb ve maşuk edinmeleri, def ve kudümler eşliğinde ateşin etrafından dans etmeleri, vecde gelebilmek için esrar kullanmalarını şer'î ibadetlere karşı ilgisiz olmaları gibi bazı hususların aynı zamanda Budist rahiplerince de benimsenmesine dayalı benzerliktir.¹⁰⁵⁷

Kalenderîliğin, melamet fikrinin pervasızca ve yozlaştırılmak suretiyle ileri götürülmesinden, asıl amaç ve muhtevasından uzaklaştırmış olmasından dolayı melamet düşüncesi ile ilişkisi açısından ayrı bir önemi vardır. Bu konuda önemli bir çalışmayı bize kazandıran A.Yaşar Ocak, "ilk Kalenderîleri Melametî şeyhleri arasında aramak mantıki ve tarihi bir zarurettir. Zira, 9.yy.dan itibaren Horasan bölgesinde çeşitli şehirlerde yaşamış melametî şeyhlerin müritleri arasında adları o zamanlar Kalenderî olmasa da bu meşrebi temel yaşam felsefesi edinen

¹⁰⁵⁴ Ahmet T. Karamustafa, "a.g.m.", s. 80.

¹⁰⁵⁵ A.Y.Ocak, *Osmanlı İmp.da Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK Ankara 1992, s. 5, 6.

¹⁰⁵⁶ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. R.Şezer, YKY yayınları, İst. 2003, s. 194.

¹⁰⁵⁷ A.Y. Ocak, *Kalenderiler*, 7-10, 164-182; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.50.

sufilerin belirmeye başladığını görmekteyiz”¹⁰⁵⁸ demektedir. İlk Kalenderiler arasında Baba Tahir Üryan (1055), Ebu Said Ebu'l-Hayr (1049) gibi isimleri sayabiliriz. Baba Tahir Üryan, Kalenderilik için ayrı bir önem taşımaktadır. Lakabından da anlaşılacağı üzere, yarı çıplak dolaşan tipik bir Kalenderî olup, bilinebildiği kadarıyla bu nispeyi kullanan ilk kişi olmuştur. Ancak Cemalüddin Savi'ye kadar müesses bir tarikatlaşmadan bahsetmek imkânsızdır.

Şam'da sufilige meyleden Cemalüddin Savi, bununla yetinmeyerek mezarlıkta tanıştığı Celal Dergezini adlı kişi vasıtasıyla saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtarak esrar kullanmaya başlamış, cavlak adlı bir giysi giymiş ve ibahî yolunu seçmiştir. Seyahate başlayan Savi müritler edinerek Dimyat'a gelmiş, halkın tepkisini çekse de sonraları durum düzelmiş ve mürit halkasını genişleten Savi burada açmış olduğu zaviyesinde ölene kadar faaliyetini sürdürmüştür.¹⁰⁵⁹ Savi'den sonra Mısır'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada Kalenderî zaviyeleri hızla çoğalmıştır. Temel özellikleri, yarı çıplak dolaşma, toplumsal düzene ve şer'î emirlere karşı kayıtsız davranma gibi marjinal duruşlar sergileyen bu zümreler, 13.yy.dan itibaren Kalenderîyye, Cavlakîyye, Müvellîhe, Haydariyye, Camiyye, Nimetullahiyye, Vefaiyye gibi adlarla ve de çoğalarak varlıklarını sürdürmüşler; buna bağlı olarak da Abdal, Işık, Torlak, Şeyyad, Haydarî, Cami, Şemsi gibi farklı adlarla anılmışlardır.¹⁰⁶⁰

Moğol istilasıyla Ortadoğu'ya yayılan Kalenderîler, özellikle de Anadolu'ya gelmişlerdi. Bunlar arasında Haydariler çoktu. Bu zümreler arasında “bekâr serserilerden oluşan manevi bir nihilizme hatta korkunç bir immoralizme sebebiyet veren panteist ve müfrit Şîî temayüller taşıyan” zümrelerden oluşurken, bir kısmı da kökleri Baba Tahir Üryan, Ebu Said Ebu'l-Hayr'a kadar uzanan ve Şemsi Tebrizî, Evhaduddin-i Kirmanî ve Fahrüddin Irakî gibi yüksek tasavvuf düşüncesine mensup Kalenderî şeyhleri de bulunuyordu.¹⁰⁶¹ Savi'nin dervişlerinden olup Şam'dan Konya'ya gelip yerleşen ve zaviye açan Ebu Bekir Cavlakî, halk tarafından zındık bir kimse olarak bilinirken, Eflakî'nin verdiği bilgiye göre Mevlana ile görüşmüş ve Mevlana vefat edince onun zaviyesine kurban gönderilmişti.¹⁰⁶² Cl. Cahen'e bakılacak olursa Kalenderîlik, Niksarlı Ebubekir adlı şeyh tarafından Anadolu'da yayılmıştır.¹⁰⁶³

Kalenderîlerin yukarıda belirtilen muhalif ve aykırı tavırları, onların doktrin ve erkânında da görülmektedir. Nitekim kalender sözcüğünün her harfi Savi tarafından kanaat (k), lutf (l), nedamet (n), diyanet (d) ve riyazet (r) şeklinde izah edilmiştir. Mevlana'nın şeyhi Şemsi Tebrizî, Evhaduddin Kirmanî ve F. Irakî

¹⁰⁵⁸ A.Y.Ocak, *Kalenderiler*, s. 17.

¹⁰⁵⁹ Ocak, *Kalenderiler*, 30-31.

¹⁰⁶⁰ F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 49-50; Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, 20, Ali Bolat, 302.

¹⁰⁶¹ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 50; Ocak, *Kalenderiler*, 62.

¹⁰⁶² Ahmed Eflakî, II, 168; Gölpınarlı, “Kalenderîyye”, *Türk Ansiklopedisi*, Ank. 1974, XXI, 159.

¹⁰⁶³ Cl. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E yayınları, çev. Y. Moran, İst. 1994, s. 255.

gibi şahıslarda zarif ve anlamlı bir yapıda izah edilen bu kavramlar popüler zümrelerin elinde içi boşaltılmış ve çığırından çıkmış bir şekilde ele alınmıştır.¹⁰⁶⁴

Aşıkpaşazâde'nin Abdalân-ı Rûm olarak andığı, 13.yüzyılın sonlarından itibaren Beylikler sahasında ve özellikle Osmanlı beyliği uçlarında görülen gezginci popüler Kalenderî zümrelerin hizmetlerinden dolayı ilk Osmanlı hükümdarları zaviyeler açarak onları zengin vakıflarla desteklemişlerdi.¹⁰⁶⁵ Önemli örnekler olarak Geyikli Baba, Doğlu Baba, Postinpuş Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Kaygusuz Abdal, Otman Baba, vb. sayabiliriz. 14. ve 15. yüzyıllarda yaşayan bu isimlerin önemli bir ortak yanı da Osmanlı fütuhatta önemli hizmetler görmüş savaşçı kişiler olması ve çoğunun adına menkıbeler derlenmiş olmasıdır. Cemaleddin Savî de *pir-i abdal* şeklinde nitelendirilirdi.¹⁰⁶⁶ Nitekim 13.yy.da Kalenderî ve Haydari şeyhleri *abdal* unvanını taşıyorlardı¹⁰⁶⁷ ki şüphesiz tasavvuftaki anlamıyla ilgilidir. Bu anlamda kelime Mevlana tarafından da kullanılmıştır.¹⁰⁶⁸ Kalenderîlerin hepsini aynı kategoride ele almak yanlıştır çünkü içlerinden az da olsa dini adap ve erkâna uygun hareket edenler olmuştur.

Ancak gerek Safevi tehlikesinin belirip Anadolu'da yoğun propagandalar yapması ve gerekse doğudaki İran'a paralel olarak batıda Avusturya ile uzun uzadıya başlayan savaşlar sonucu Osmanlı topraklarında uzun süreli isyanlar da baş göstermiştir. Bu isyanların (Şahkulu, Bozoklu Celal, Şah Kalender, Şah İsmail (Düzmece)) çoğunu Kalenderî şeyh ve dervişlerin tetikledikleri görülmektedir. Anadolu'daki Kalenderîleri yanına çekmeye çalışan Şah İsmail, bir beytinde; *İki dünyada sultandır kalender* diyordu.¹⁰⁶⁹ Ayrıca Kalenderîlerin geniş çaplı asayiş bozucu faaliyetlerinin yanı sıra yönetim ve halkı rahatsız eden bir takım ahlak ve toplum inançlarına ters davranışları da artmaya başlamıştır. Bütün bu sayılan sebepler Osmanlıların anılan zümrelere karşı sert tedbirler almasına neden olmuştur¹⁰⁷⁰. Daha sonra bu hareketin mensupları kendilerini

¹⁰⁶⁴ Ocak, *Kalenderiler*, 142-43.

¹⁰⁶⁵ Ocak, *Kalenderiler*, 120; "Bazı Menakıbnâmelere Göre XIII-XV.Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *OA*; İst. 1981, II, 36; *Menakıbnâmeler*, TTK 1992, 55; Köprülü, *Kuruluş*, 99-100.

¹⁰⁶⁶ A.Y. Ocak, *Kalenderiler*, 33, 85; *Babailer İsyanı*, 67; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 85; *Kuruluş*, s. 101.

¹⁰⁶⁷ İslâm ezoterizminde Ricalu'l-Gayb (gayb erenleri) denen görünmeyen bir kısım evliya vardır ki bunlar birbirlerine bir mertebeler sistemi ile bağlı olup kâinatın düzenini idare etmektedirler. Bunlardan *abdal* unvanını taşıyanlar bu silsilede beşinci yeri işgal ederler. Sayıları kırk kadardır. *Abdal* kelimesi *bedel*'in çoğulu olup, onun yerine bazen *bedil*'in çoğulu olan budala da kullanılırdı. Ocak, *Babailer İsyanı*, 67; "Abdal" için bkz. Köprülü, "Abdal", *THEA*; *Edebiyat Araştırmaları*, TTK 1999, 136.

¹⁰⁶⁸ Eflaki, I, 548.

¹⁰⁶⁹ Halil İnalçık, "Kültür Etkileşimi, Küreselleşme", *DOĞU BATI Makaleler* I, Ank. 2005, s. 286.

¹⁰⁷⁰ Ocak, *Kalenderiler*, 121-129; Stanford Shaw, *Osmanlı İmp. ve Modern Türkiye*, C.I, E yay. İst. 1982, 218.

gizlemek için özellikle ulema için de henüz makbul bir tarikat olan Bektaşilik içerisinde varlıklarını devam ettirdiler.¹⁰⁷¹

Birçok sufi, Melamîler ile Kalenderîleri karşılaştırırken, Melamîleri yüceltmişler, Kalenderîlerin ise dejenere olup, sapkın zümreler haline geldiklerinden bahsederler. Sühreverdi onları, “sufi olmadıkları halde onlara benzeyenler” başlığı altında Kalenderîlerin şer’î sınırlar dışına çıktıklarını belirtmiştir.¹⁰⁷² Kısaca Köprülü’nün, “*ekseriyetle aşağı tabakalardan toplanmış ve pek ince bir takım mülahazat ve tecariüb-i sufiyaneye kabiliyetsiz kimseler*” dediği Kalenderîleri ayrı bir kategoride ele almış, zamanla tamamen ibahiyeci bir hareket olan bu zümreyi İslâm dışı bir unsur olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁷³ Osmanlı ulemasından birçok şeyhülislam da bu zümreleri sadece Sünnilik dışında görmemiş, aynı zamanda şeriat dışı olduklarına dair fetvalar yayınlamışlardı.¹⁰⁷⁴ Makrizî (ö.1441) anılan taifeyi, dünya malına önem vermeyen, ibadeti, riyazeti lüzumlu saymayan, farzların dışında bir ibadeti yerine getirmeyen, her şeyi mübah sayan, gününü gün eden, yaşadığı devrin örf ve adetlerine uymayan, ahlaki gelenekleri önemsemeyen gezici dervişler olarak tanımlarken,¹⁰⁷⁵ aynı husus bizzat bir Kalenderî tarafından şöyle ifade edilmektedir: “*İbadetimizi inkar ediyoruz. Dünyanın hayır ve şerrinden asude, cennet ve cehennemden kurtulmuş, ne şöhretin tatasını çekiyoruz ve ne de kötü adlılığın dardını... Temiz bir tabiata sahibiz.. Neşesiz, eğlencesiz ve şarapsız olmalıyım, raks edelim, sema yapalım ve neşelenelim. Sevgililerle oynaşan, şarap içen kimseleriz, her ne olursak olalım iyi bir taifeyiz. Sevgiliyle kadehle arkadaşız. Evet ne yapalım böyleyiz biz*”.¹⁰⁷⁶

Böyle bir zümreyi Melamîler ile karıştırmamak gerektir. Melamîler her türlü övgüden kaçınırlarken, Kalenderîler kendilerini iki dünyanın sultanı olarak görmekten kaçınmazlar. Melamî kendini toplumsal hayattan soyutlamayıp, genelde ticaretle uğraşırken, Kalenderî halktan ayrı bir yaşam sürüp dilenmeyi meslek edinmiş, Melamî alelade bir giysiye bürünmüşken Kalenderî *cavlak* denilen kıyafet ile yarı çıplak dolaşmayı benimsemiş, Melamî sema meclislerinden kaçınırken, Kalenderî kendilerine özgü sema ve raks meclisleri tertip ederek buralarda vecde gelmek için esrar kullanmaktan çekinmez. Kalenderî bütün adetleri yıkmaya çalışır. Melamî kendi tarzı içinde her türlü iyilik ve ihsan kapılarına tutunup bunun fazilet olduğunu savunur; amel ve hallerin ait her şeyi gizlemeye çalışırken, Kalenderî, şekil ve şemaline, halinin

¹⁰⁷¹ Ocak, *Kalenderiler*, 136.

¹⁰⁷² Sühreverdi, *Avarifu'l-Maarif*, 77-81.

¹⁰⁷³ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 50.

¹⁰⁷⁴ Bkz. Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *DEFM*, İst. 1932, IX, S.2, 16-18.

¹⁰⁷⁵ *Makrizi*’den naklen Ali Bolat, *Melametilik*, 313.

¹⁰⁷⁶ E.Hüseyin Sadat, “Kalendername”, *AÜDTCFD*, haz. Sadettin Kocatürk, Ank.1970, XXVIII, S.3-4, 226.

bilinip bilinmemesine önem vermez.¹⁰⁷⁷ Ancak melametîliğin Kalenderîlik ile hiçbir ilgisi olmadığını söylemek de imkânsızdır. Melametîliğin de tamamen homojen bir yapıda olmadığını ve Kalenderî temayülâtı çağrıştıran bazı uygulamaların varlığı bir vaki'dir. Ancak Kalenderî zümreleri, melametîlik içerisinde kendilerine malzeme olarak bulabilecekleri unsurların varlığı da bir gerçektir. Melametîde görünmeyen birçok Kalenderî esas Brahmanizm ve Budizm'de mevcuttur. Eski Hint dinlerine ve mistisizmin ait araştırmalar, Budist rahiplerinin hayatlarının Kalenderîlerin benimsediği esaslarla örtüştüğü, bu rahipler sınıfının toplumun kurallarına ve Brahmanizm'in temel ilkelerine aldırış etmeyen kimseler olarak tanınmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki söz konusu coğrafyanın kültürünün etkisiyle vücuda gelen Kalenderî anlayış, İslâm coğrafyasında kendisine en yakın unsur olarak melametîliği bulmuş ve Kalenderîler yaşayış tarzları ile fikirlerini, İslâmî bir renge bürüyerek melametîliği bir kisve olarak kullanmıştır. Başlangıcı itibariyle mutedil örneklerine rastlamanın mümkün olduğu bu akım, özellikle Savi'den sonra tarikatlaşmış, son şeklini almış ve İslâm dünyasında bu son şekliyle tanınarak yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁷⁸ Bu şekilde toplum dışına itilen Kalenderîlerin Melametîliğin dejenere olmasında önemli etkileri olmuştur.

Melametîlik, çok geçmeden Irak kökenli, kaynakları Melametîliğinkilerden bütünüyle ayrı bir akım olan sufiliğin yavaş yavaş Horasan'a yayılıp yerleşmesi sonucu bu akımla kaynaşmaya başlamış, sonunda da 10.yy. bitmeden sufilik içinde iyice eriyip ayrı bir hareket olmaktan çıkarak tasavvufî bir meşrep haline gelmiştir. Bu bilgiler ışığında bakıldığında Melametîliğin Horasan tasavvufuyla ya da tasavvufun Horasan mektebiyle özdeşleştirilemeyeceği çok açıktır.¹⁰⁷⁹ Horasan tasavvufu hakkında en fazla onun, Irak'ta oluşmuş bir akım olan sufiliğin Horasan'a yayılması sonucu buradaki zühde ve imanın değişik tanımlarına dayalı çeşitli akımlarla özellikle de bunların en güçlülerinden olan Melametîlikle kaynaşmasıyla oluşmuş bir bileşim olduğunu söyleyebiliriz.

F.Köprülü, Kalenderîlik ve Haydariliği Melametîliğin hâlâ Şamanist özelliklerini koruyan babalarca okuma-yazmasız Türkmen boylarına aktarılmış popüler biçimleri olarak görmüştü. A.Y.Ocak ise Kalenderîlikle ilgili olarak eski Hind ve İran mistik kültüründen etkilenmiş, Horasan melametî mektebinin de etkilerini taşıyan geniş bir tasavvufî akım olarak bahsetmiştir. Böylece Ocak, bir yandan Kalenderîliğe daha nüanslı bir şekilde yaklaşarak bu akımın yüksek zümreler arasında da yaygın olduğunu göstermiş, öbür yandan da popüler Kalenderîliğin kapsamını genişleterek onu kendine benzer diğer bütün akımları,

¹⁰⁷⁷ Abdülhüseyin Zerrinkob, "Ehl-i Melamet ve Rah-ı Kalender", *Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat ve Ulum-u İnsani*, Tahran, 1354, ıl. 22, S.1, 83; Ali Bolat, *a.g.e.*, 317.

¹⁰⁷⁸ A.Y. Ocak, *Kalenderiler*, 9; Ali Bolat, *Melametîlik*, 319.

¹⁰⁷⁹ Bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y. Ocak, TTK 2005, s. 78.

bunların başlıcaları Haydarilik, Rum Abdalları, Camilik'i içeren kapsamlı bir hareket olarak incelemiştir. Kısaca, Köprülü'nün Melametîlik dediği şeye Ocak'ın Kalenderîlik dediği söylenebilir. Köprülü gibi Ocak da bu akımın Anadolu'nun İslâmlaşmasında özel bir rol oynadığını düşünür. Bu noktada I. Melikoff'un yaklaşımını benimseyerek Türk halk İslâmı'nın en belirgin yanının *bağdaştırmacılık* olduğunu savunan tarihçi, işte bu Türk halk İslâmı'nın Türkler arasında İslâm öncesinde yaygın olan inançlarla İslâm'ın senkretik bir sentezi olarak ortaya çıktığını söyler.¹⁰⁸⁰

Ancak, Kalenderîliğin Türklerin İslâmlaşmasında çok önemli bir yeri olduğu görüşüne katılmayanlar da var. Buna göre Kalenderîlik 13-15.yüzyıllarda Orta ve Güney Asya'yla Orta Doğu'daki İslâm ülkelerinde beliren ve Haydarilik, Camilik, Rum Abdalları, 16.yy.dan önceki Bektaşilik, Medarilik, Celalilik gibi aşırı zühd temelinde oluşmuş dervişlik yollarından yalnızca bir tanesidir. Birbirlerine benzemekle beraber birkaç yüzyıl adlarını taşıdıkları şeyhlerinin hatırasını canlı tutarak kendi ayrı kimliklerini korumuş olan bu gruplara, Ahmet T. Karamustafa, içlerinden herhangi bir zümrenin adını vermektense genel olarak *yeni zühtçülük* veya *zahitlik* adıyla tanımlanmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.¹⁰⁸¹ Yeni Zühtçülüğü de, tasavvufun İslâm toplumları içinde kurumsallaşarak tarikatların oluşmasına yine tasavvuf içinden kaynaklanan bir tepkiler dizisi olarak anlamalıdır. Bir kısmı sufi tarikatlaşma yoluyla toplum yapısına sıkı sıkıya yerleşirken bir kısmı da toplumun böylesine tam göbeğine yerleşmenin tasavvufun ana ilkeleriyle çeliştiğini hissederek tarikatlaşmanın karşısında yer almayı tercih etmiş bu seçimlerini zühdü, yer yer de taşkın neşeyi yeniden tasavvufun merkezine çekmeye çalışarak dışa vurmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması, tasavvufun kurumsallaşmaya bağlı olarak yeni tasavvuf kurumları olan tarikatlar ve evliya kültürleri Anadolu'da oluşmaya başladıkça onlarla birlikte yeni zahitlik akımları da boy göstermiştir. Anadolu'da tasavvufun şekillenmesi sürecinde sapkın derviş dindarlığı olarak da tanımlayabileceğimiz yeni zühtçülüğün etkinliği *ikincil* düzeydedir. Kalenderîlik ve Haydariliğin Anadolu'daki rollerini bu düzeyde görmek gerekir. *Birincil düzeyde tarikatlar ve evliya inancaları vardır.*

Haydarîlik, Yeseviliğin Kalenderîlikle karışımından doğmuştur ve ikincisine daha yakın olduğu için onun bir kolu olarak da telakki edilebilir.¹⁰⁸² Haydarilik, geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuş ve özellikle Horasan ve Anadolu'ya nüfuz etmiş, 13.yüzyılda Anadolu'da en faal tarikatlardan biri olmuştur. Tarikatın kurucusu olan Kutbeddin Haydar (ö.1205) bir Türk sufisi olup, Ahmed Yesevi'nin müridi olmuş ve Horasan'a irşat için gönderilmiştir. Özellikle Türkler arasında geniş bir mürit topluluğu olan Kutbeddin Haydar, Savi'den farklı olarak

¹⁰⁸⁰ A. Y. Ocak, bu fikirlerini *Kalenderîler ve Türkler Türkiye ve İslâm* adlı eserlerinde geliştirmiştir.

¹⁰⁸¹ Ahmet. T. Karamustafa, a.g.m., s. 80.

¹⁰⁸² Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 216; Ocak, *Kalenderîler*, 113-115; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 73.

bıyıklarını kazıtmazken tecerrüdün bir sembolü olarak müritlerinin boynuna *Tavk-ı haydarî* adı verilen demirden yapılmış bir halka, kulaklarına demir küpe, cinsel perhizlerinin bir belirtisi olarak da erkeklik organlarına demirden bir halka taktırıştır.¹⁰⁸³ Onun dervişleri Moğol istilasının başlamasına kadar Orta Asya'da ve İran'da faaliyet gösteriyorlardı. İstilanın başlamasıyla onlar da bir koldan Hindistan'a bir koldan Anadolu'ya sığındılar ve ülkenin İslâmlaşmasına önemli katkılarda bulundular.

Eflakî'nin verdiği bilgiye göre 13.yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Haydarilerin iki önemli şeyhi bulunuyordu. Bunların ilki olan Hacı Mübarek-i Haydarî Konya'daki zaviyesinde yaşıyordu. Eflaki gibi ileri gelen bir Mevlevî'nin onu büyük bir saygıyla ve Mefharu's-sulaha (salihlerin iftihar) unvanıyla anmasına bakılırsa bu şeyhin o devirde Konya gibi bir başkentte bile bir hayli şöhret ve nüfuz sahibi olduğunu gösterir.¹⁰⁸⁴ Eflakî'ye göre Hacı Mübarek, Mevlana ile çok iyi münasebet içindeydi ve onun yakınlarından olmuştu, hatta bu zatın yaptığı dini toplantılara yüksek zümreden insanlar da geliyordu. İkinci ünlü şahsiyet ise bir bahçıvan olup Hacı Mübarek'in yakın dostu Şeyh Muhammed-i Haydarî idi.¹⁰⁸⁵

Nihayet Kutbeddin Haydar'ın Vilayetnâme'de Hacı Bektaş ile çok sıkı alakadar gösterilmesi bile bu tarikat içinde Haydariliğin hatırasının muhafaza edildiğini göstermesi bakımından dikkate değer.¹⁰⁸⁶ Haydarilik, hem Anadolu Selçukluları hem de Osmanlılar zamanında çok önemli roller üstlenmiş önemli bir tarikattır. 15.yüzyıldan itibaren hemen hemen bütün Ortadoğu'da Haydarilere rastlanıyordu.¹⁰⁸⁷

3.6. Bayramîler ve Melamefîlikle ilişkisi

15.yüzyılın ilk çeyreği içinde bir müderris-sufî olan Hacı Bayram Veli (ö.1430), Hamidüddin Aksarayî'nin (Somuncu Baba) (ö.1412) müridi olup, Ankara'da 1412'de kurduğu Bayramîlik tarikatı ile ilk zamanlarda daha çok Orta Anadolu'nun çiftçi köylü kesimine dayanıyordu. Kökeni itibarıyla Safeviyye tarikatına bağlanan Bayramîlik, Hacı Bayram-ı Veli'nin ölümünü müteakip, halifelerinden Akşemseddin ve Dede Ömer Sikkinî (ö.1475) arasında beliren meşrep farklılığı nedeniyle ikiye bölünmüştür. Halvetilik ile Nakşibendîliğin bir bileşimi görünümü arz eden bu tarikatın Akşemseddin'in (ö.1459) kurucusu olduğu Şemsiyye-i Bayramîyye, Ehl-i sünnet çizgisini, dolayısıyla vahdet-i

¹⁰⁸³ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 50, 118; Ocak, *Kalenderiler*, 41-42; *Babailer İsyanı*, 74.

¹⁰⁸⁴ Bk. Ahmed Eflaki, *Manakub al-Arifin*, I, nşr. Tahsin Yazıcı, Ank. 1959-61, 215.

¹⁰⁸⁵ Eflakî, *Menakub al-Arifin*, II, 273.

¹⁰⁸⁶ Uzun Firdevsi, *Vilayetnâme*, nşr. A. Gölpınarlı, İst. 1958, s. 9. Eserde Kutbeddin haydar Ahmed Yesevi'nin nefes evladı olarak gösterilir ki bu Haydariliğin Yesevilikle alakasını ima etmektedir.

¹⁰⁸⁷ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 216; Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, 243.

mevcut'çu olmayan bir yolu takip ederek merkezi yönetimle iyi ilişkiler içine girerken, Dede Ömer Sikkini'nin öncülüğünü yaptığı Bayramî Melamîliği, daha farklı bir yol takip etmiş, bu yola genellikle ikinci devre Melamîliği demek adet olmuştur.¹⁰⁸⁸ Asıl Bayramîlik, bıçakçı esnafından Emir Sikkini diye de meşhur Dede Ömer'in temsil ettiği bu anlayışla sürdürülmüştür. Birinci devre Melamîliği adıyla bilinen ve 9. ve 10.yüzyıldaki Horasan Melametîyyesi vahdet-i vücud anlayışına yabancı iken, ikinci devre Melamîliğinin en önemli özelliği vahdet-i vücud anlayışıyla adeta özdeşleşmiş, klasik dini inanç ve sufi akımlarına muhalif duruşuyla dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu zümreyi yarı siyasi bir toplumsal mistik hareket olarak nitelenmek daha doğru görünüyör.

Bayramîlik, 16.yüzyılda Melamîlik şekline dönüşerek Osmanlı tarihinde düzene ve resmi ideolojiye karşı çıkan belki en mühim ve en geniş tabanlı sosyal hareketlerden birinin kaynağı olarak kabul edilebilir.¹⁰⁸⁹ Bayramî tarikatı aslında, 1402 Ankara savaşı sonrasında kargaşa ve tepki döneminde doğmuş, dini-toplumsal bir harekettir. On yıl gibi uzun bir zaman süren bu mücadelelerin ardından ortaya çıkan Şeyh Bedreddin isyanının yarattığı sonuçlar, herhalde Bayramîyye Melamîliğinin doğuşunu hazırlayan şartların bir başka kısmını oluşturuyordu. Ardından Fatih'in sıkı bir merkezi yönetimle tatbik ettiği toprak reformunun yol açtığı sıkıntılar, buna ek olarak Şehzade Cem ile II.Bayezid arasındaki iktidar kavgasının toplumda yarattığı güvensizlik ve ikilem, fazla bir süre geçmeden başlayan Safevî propagandasının 1500'lerde Anadolu ve hatta Rumeli'de sebebiyet verdiği tedirginliklerin rolüne de işaret etmek gerekiyor. Bayramî Melamîliği işte peş peşe yaşanan bu bir dizi siyasal ve toplumsal değişim bunalımının sevkiyle, Anadolu'nun tam ortasında halkın beklentilerine, dertlerine çözüm bulamayan, kendi derdine düşmüş siyasal otoriteye mistik bir tepki olarak doğmuştur.

Kurucusu Ankara yakınlarında ortaya çıkmış bir köylü ve en geniş anlamıyla Melamî bir derviş olan Hacı Bayram Veli, dilenme ve sadakayı yasaklamış, müritlerinden kendi emeklerinin ürünüyle geçinmelerini isterdi. Hacı Bayram ve yandaşları tarlayı birlikte sürer, ürününü birlikte sarf ederlerdi. Ankara ve köylerinde uzak dış pazar için üretim yapan kalabalık sof işçilerinin çoğu Hacı Bayram yandaşı olmuştur. Hacı Bayram, Ankara pazarında kazandığı parayı yoksullara dağıtırdı. Hacı Bayram'ın yaşam öyküsü, müritlerinin sayısı artınca devletin ondan kuşkulandığını söyler. Sonunda yakalanıp II.Murad'ın huzuruna çıkarılmıştır. Ancak kendisi sufiliğe eğilimli bir sultan olduğu için onu bağışlamış ve müritlerine bir takım vergi muafiyetleri vererek hareketin hızla yayılmasına katkıda bulunmuştur. II.Murad'ın dervişlere gösterdiği anlayışın, halk arasında kendi nüfuzunu yaymak için bir çaba olduğu düşünülebilir. Bayramî tarikatı daha sonra ikiye ayrılmış, bir grup Sünnî İslâm'ı ve devlet

¹⁰⁸⁸ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 125, 251; Ali Bolat, *Melametîlik*, 321.

¹⁰⁸⁹ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 125.

himayesini kabul etmiştir. Hacı Bayram'ın yandaşı Akşemseddin, İstanbul fatihi Sultan Mehmed'in şeyhi olmuştur. Öteki grup, Melamî geleneklerine sadık kalarak, inançlarında aşırı vahdet-i vücüt ve Şiiliğe eğilimli gizli bir mezhep olarak varlığını sürdürmüştür. Bu grubun kentlerdeki loncalarla ve siyasi gücün temsilcilerine her zaman kuşkuyla bakan örgütlerle bağlantıları vardı. Bu grubun ilk kutbu, Hacı Bayram'ın müridi olan Bursalı bir bıçakçı Dede Ömer Sikkini idi. Melamîler, tasavvuf inançlarına göre evrenin merkezi sayılan, ilahi sırlara vakıf, *kutb* denilen ruhi bir önderin çevresinde birbirlerine sıkıca bağlı bir grup oluşturlardı. *Kutb*, her şeydi ve mutlak itaat isterdi. Gizli toplantılar yaparlardı, sanıkları kendi mahkemelerinde yargılayarak suçlu bulduklarını kendi hapisanelerine atarlardı. Devletle hiçbir ilişki kurmak istemezler, üyelerinden bir işte çalışıp namuslu bir yaşam sürmelerini talep ederlerdi. Tembelligi kınar “parasını namusuyla kazananı Tanrı sever” sözünü ilke bilirlerdi.¹⁰⁹⁰

Bayramiyye'nin klasik kolunu temsil eden Şemsiyye ile vahdet-i vücütçü eğilimi ile bilinen Melamîyyenin ayrışması, Hacı bayram Veli'nin hırka ve tacının gerçek sahibinin kim olduğuna dair Akşemseddin ile Dede Ömer arasında gerçekleşen ve menkıbeye konu olan bir tartışma ile ilgilidir.¹⁰⁹¹

Hacı Bayram'ın vefatıyla Göynük'te irşat faaliyetlerini sürdüren Dede Ömer Sikkini, çiftçi ve esnaf sınıfına dayanmış, her türlü tarikat ritüelini reddetmiş, özel giysi ve sembollerle ifadesini ulan mistik kurumlaşma anlayışını terk ederek zikrin şekilcilliğini değil, sohbetin olgunlaştırıcı özelliğini ön plana çıkartan Melamîliğin yeniden temellerini atmıştır. Bu anlayış, Bayramî tarikatı ile birlikte Osmanlılar döneminden itibaren ayrı bir tarikat görünümü ile günümüze kadar devam ede gelmiştir. Hacı Bayram Veli'nin şu dizeleri Melamî ve vahdet-i vücüt felsefesinin güzel bir sentezidir;

*Çalabım bir şar yaratmış
İki cihan aresinde
Nagihân ol şare vardım
Anı ben yapılır gördüm*

*Bakıcak didar görünür
Ol şarın kenaresinde
Ben dahi bile yapıldım
Taş ü toprak aresinde...¹⁰⁹²*

¹⁰⁹⁰ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 200.

¹⁰⁹¹ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 252.

¹⁰⁹² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Struction of the Ottoman State*, Berkeley 1995, s. 1x.

Bayramilerin sosyal tabanı

Melamîliğin yapısal bakımdan en önemli özelliklerinden birisinin, diğer tarikatlar gibi mensuplarının tekke ve zaviyelerde toplanmış adı belli bir tarikat zümresi olmamaları sebebiyle, bağlılarının görünürde genellikle Halvetîyye, Nakşibendîyye, Mevlevîyye, Bektaşîyye, Rifâîyye gibi tarikatların bünyelerinde bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle bu tarikatların derviş ve şeyhleri arasında pek çok Melamî mevcut olup dışarıdakiler onları bu tarikatların derviş veya şeyhleri zannetmekteydiler. Hiç şüphesiz bu sistem, Melamîliğin asırlarca süren varlığının güvenlik sigortası olmuştur. Melamîlik bu yapısal özelliği çerçevesinde, Osmanlı dönemindeki varlığı boyunca dayandığı sosyal taban itibarıyla da bir değişim ve gelişim çizgisi sergilemiştir. Bayramîlikten doğmuş olması hasebiyle çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden kısmen de sipahilerden oluşan sosyal tabanına varis olmuş, ancak bu tabanın içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almasını bilmiştir. Bizzat Bıçakçı Dede Ömer ile başlayan bu dönüşüm kendinden sonra sırayla Bünyamini Ayaşı, Pir Aliyyi Aksarayi ile hızlanmış ve İsmail Maşuki ile doruğa çıkarak Melamîliği tam anlamıyla bir esnaf ve tüccar, dolayısıyla bir bakıma fütüvvet sufiligi haline yükseltmiştir.¹⁰⁹³ Bu adı geçenlerden sonra gelen Hamza Bali ve Hüsameddin-i Ankaravî döneminde ise Bayramîyye Melamîliği siyasal iktidara karşı söz konusu zümrelere dayanan geniş bir toplumsal hareket şekline dönüşecektir. Özellikle İsmail Maşuki zamanında devlet merkezinde Anadolu ve Rumeli topraklarında yüksek bürokrasiden, kapıkulu ocaklarından sipahilerden ulemeden, şair ve edipler arasından pek çok taraftar toplayan Melamîlik, başkentte de iyice teşkilatlanmıştır.

Hacı Bayram-ı Veli'nin de temsil ettiği çiftçi kesimi, Bayramîyye Melamîliğinin birinci kesimidir. Özellikle Orta Anadolu'daki köy ve kasabalarda etkili olan Hacı Bayram ve dervişleri ziraatla uğraşır. İkinci kesim Bayramî Melamîliğini esnaf ve tüccarlar oluşturmaktaydı. Mesela Hacı Bayram-ı Veli'nin şeyhi olan Hamidüddin-i Aksarayî'nin fırıncı esnafından olduğu ve bu sebeple Somuncu (Etmekçi), halifesi Dede Ömer'in bıçakçı esnafından bulunması dolayısıyla Sikkini lakaplarıyla tanınmışlardı. İdris Muhtefî terzilik ve ticaretle, Yakub-i Helvaî, helvacı, Lebeni Beşir Ağa Sütçü olduğu gibi, kimi elbise satar, kimi debbağ, kimisi mandracılık yapardı. Diğer esnaflarla birlikte hemen tamamıyla bu zümreye dâhil olan peştemalcı esnafı, 16. ve 17.yüzyıllar İstanbul'undaki Melamî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil ederdi. Sarı Abdullah Efendi, Peygamberlerin de birer meslek sahibi olduğunu tespitinden hareketle salikin meşru bir işle meşgul olması gerektiğini ve bunun tevekkülün bir esası olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Bayramî Melamîliğinin ilk lideri olarak Dede Ömer Sikkini, Melamîlerin nazarında tarikatlardaki gibi bir şeyh

¹⁰⁹³ A.Y.Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., Ank. 1997, s. 256.

olmaktan ziyade, bu mistik organizasyonun idaresini üstlenen manevi otoriteyi temsil etmektedir. Bu yüzden Melamî hareketi hiç şüphesiz geniş tabanlı mistik bir esnaf hareketi olarak da değerlendirilebilir.¹⁰⁹⁴

Bayramî Melamîliği geleneğinin Dede Ömer'den sonraki ikinci kutbu ve onun tek halifesi Bünyamin-i Ayaşî'dir (ö.1520). İlk defa siyasi iktidar karşısı tavrı sergileyen Bayramî olarak dikkat çekmiştir. Anadolu Melamîliğinin önemli bir temsilcisi olan Pir Ali Aksarayî, Hacı Bayram Veli'nin silsile olarak halifelerinden sayılır. Şeyhi Bünyamin-i Ayaşî gibi bir çiftçi olup, Onun mehdilik iddiasında bulunduğu gerekçesiyle idam (şehit) edilmesinden sonra (1528) Melamîliğin gelişim süreci, oğlu İsmail Maşukî'yi İstanbul'a göndermesiyle ilerlemiş, böylece Melamîlik başkentin günlük hayatına girmiştir. Ancak gerek Osmanlı-Safevi ilişkileri ve gerekse devletin uğraşmakta olduğu Şah Kalender ve Molla Kabız öncülüğünde gerçekleşen toplumsal ayaklanmaların da etkisiyle Melamîlik gibi resmi tasavvuf anlayışına muhalif bir hareketin devlet baskısını üzerine çekeceği aşikârdır. Osmanlı devleti, İsmail Maşukî ile birlikte Bayramî temsilcilerine sert şekilde yaklaşmaya başlamıştır.¹⁰⁹⁵ Bayramîye Melamîliği tarihindeki en önemli kutuplarından Şeyh İsmail Maşukî'nin trajik bir şekilde genç yaşta katledilmesi (1539), Melamî geleneğinin Hallac-ı Mansur'u olarak görülmesine sebep olmuştur. Ayasofya ve Bayezid camilerinde verdiği coşkun vaazlarla geniş bir mürit ve hayran kitlesi kazanmıştı. Onun pervasız konuşmaları ve gençliği kendisinin zındıklıkla suçlanmasına sebep olduğu, Melamî kaynakları onun *hulul*'e delalet edebilecek mistik coşku dolu şiirlerinden rahatlıkla panteizme yorulabilecek vahdet-i vücud anlayışını yansıtan manzumeleri vardı.¹⁰⁹⁶

Ebussuud Efendi'nin fetvasıyla öldürülen İsmail Maşukî'nin halk arasındaki şöhreti daha da artmıştı. Bundan böyle de Melamîlik devam etmiş, önemli Melamî dervişlerinden Bali Ağa (Hamza Bali) (ö.1561) ile bu hareket Anadolu'dan Rumeli'ye ve memleketi Bosna'ya ulaşmıştır. Hamza Bali'nin "*Oğlan Şeyh İsmail Maşukî tarikandır*" denilerek Ebussuud Efendi'nin tahkikatı neticesi o da idama mahkûm edilmiştir. Hamza Bali'nin katlinden sonra Melamîlik, Hamzavilik olarak anılmış ve Osmanlı kaynaklarında bunlar *melahide* yani dinden çıkmış sapkınlar olarak kayıtlara geçmiştir. Hamzavîler hakkında, Niyazi Mısri de zındık ve mülhit olduklarına dair şiirler yazmıştır.¹⁰⁹⁷

Koniçe (Arnavutluk) doğumlu Beşir Ağa (1662), İstanbul'a gelerek Bostancı Ocağında memur olmuş, Silivri'deki çiftliğinden getirdiği sütünü sattığı için Sütçü lakabıyla anılmış başka bir Melamî kutbudur. Sütçü Beşir Ağa'nın Bostancı Ocağı çıkışlı olması dolayısıyla bu ocak mensuplarından ve Yeniçeri

¹⁰⁹⁴ A.Y. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 257; Ali Bolat, *Melametilik*, 297.

¹⁰⁹⁵ A. Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, 44, 45; A.Y. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 277.

¹⁰⁹⁶ A.Y. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 275-7; İnalçık, *Osmanlı İmp.*, 200; Ali Bolat, *Melametilik*, 326.

¹⁰⁹⁷ Hamza Bali ve Hamzavîler için bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 290-304.

ocağından pek çok müridinin olduğu kaydedilmektedir. İškodra'dan gelen ve Hurufî oldukları nakledilen hemşehrilerinin Beşir Ağaya sıklıkla gelip gitmeleri sonucu şikâyet edilmiş, 90 yaşlarında iken Şeyhülislam Sunizade'nin fetvasıyla 40 müridi ile birlikte idam edilmiştir. Ancak bu idamlar, ulema ve tarikat ehlinin tepkisiyle karşılanmış, Şeyhülislam azledilmiştir.¹⁰⁹⁸ Bundan sonra gelen Melamî şeyhleri, taşkın söz ve davranışlardan uzak kalmayı yeğlemiş, zahiri ve batını daha dengeli bir şekilde telif etmeye çalışarak, bu akım bir süreliğine imhadan kurtulabilmiştir. Mesela Hamza Bali'nin halifesi Hasan Kabaduz (ö.1601) ile Bayrami Melamîliği tamamıyla bir sükut devresine girerek uzun süre devlete kendisini unutturmaya çalıştı. özellikle Hüseyin Lamekani'nin (ö.1626) çalışmalarıyla Melamîlik toplumun üst tabakasında yaygınlaşmış, pek çok tarihçi, yazar ve devlet adamının katılımıyla aydın zümrenin itibar ettiği bir tarikat olmaya yüz tutmuştur.¹⁰⁹⁹

Ali Rumi adlı Melamî halifesi, terzilik mesleğinden dolayı kendisine Hz. İdris'e telmihen İdris lakabı verilmiş, tarikatını temkinli ve gizli sürdürdüğü için de İdris Muhtefi (gizlenmiş İdris) adıyla şöhret bulmuştur. Gizliliği esas aldığından, tasavvufi görüşlerini, yorumlarını rahatça propaganda etme imkânı bulmuş, hakkında zındıklık suçlamasında bulunulmuşsa yakasını ele vermeden, eceliyle 1615'te vefat etmiştir. Ölümünden sonra terekese tespit edildiğinde arkasından muazzam bir servet bıraktığı dikkat çekmiştir. İdris-i Muhtefi'yi, aslında bir tüccar olan ve bu sayede birçok yeri dolaşıp ideolojisinin yayan ve mesleğinden dolayı da kimliğini kolayca gizleme fırsatı bulan İsmailî Hasan Sabbah'a benzetilir.¹¹⁰⁰ İdris Muhtefi'ye ait şiirlerinde bolca Hurufî tesirler göze çarpmaktadır.

Bundan böyle Melamîlik taşradan şehir merkezine taşınmış, İstanbul ve Edirne gibi önemli kentlerde Fütüvvet ehli arasında hatta yönetici sınıflar arasında da yayılmaya başlamıştır. Daha önce genelde çiftçi kesimi ve Sipahi Ocağına dayanan Melamîlik, esnaf kesimini de arkasına alarak iktisadi bir güç elde etmeye muvaffak olmuştur. Bu kutbun çabaları sonucu yayılan Melamîlik, Sarı Abdullah Efendi, Sadrazam Halil Paşa, Şeyhülislam Mustafa Efendi, Şehit Ali Paşa, Paşmakçızade Seyyid Ali gibi isimlere bakılırsa farklı toplumsal katmanlar arasında bir hayli rağbet görmüştür.¹¹⁰¹

Dolayısıyla Melamîlik, bir yandan merkezi yönetimle birçok sorunlarla uğraşırken diğer yandan da halkın ilgisine mazhar olmuş, gizliden gizliye taraftar kitlesi edinmiştir. Büyük çoğunlukla hareketli bir tarihi seyir geçiren Bayramî Melamîliği bu yolun kuruluşundan itibaren dikkat çekmiş ve merkezi yönetimin en ılımlı ifadesiyle temkinli yaklaşımına muhatap olmuştur.

¹⁰⁹⁸ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 304-305; Ali Bolat, *Melametilik*, 337.

¹⁰⁹⁹ A.Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, 80-122; İnalçık, *Osm. İmp. Klasik Çağ*, 201; Ocak, 310; Bolat, 333.

¹¹⁰⁰ Bk. A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 312.

¹¹⁰¹ Ali Bolat, *Melametilik*, s. 335, 336.

Bayramî Melamîlerin tarikatlaşması klasik manada olmayıp, tarikatı temsil eden ve hem dini hem de siyasi yetkiyi kendinde toplayan *kutup-mehdi* merkezli ve onun çevresinde belli sayıda *kalbe bakıcı* veya *rehber* denilen görevlilerin oluşturduğu bir örgütlenme söz konusudur. Kutb, tasavvufun temel öğretisini oluşturan velayet teorisine sıkı sıkıya bağlı çok önemli bir kavramdır. Bazen *Gavs* (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazen de sahibü'l-zaman, hatmu'l-velaye kelimeleriyle ifade edilmiştir. İnsan-ı kâmil kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da kullanılmıştır.

Genel anlamda tasavvufta *hatmu'l-velaye* (kıyamete yakın gelecek son veli, mehdi) görüşü sufiler arasında tartışma konusu yapılmıştır. Muhammed nasıl ki en son ve en mükemmel peygamberdir evliyanın da sonuncusu en makbul şahıs olduğu inancı sufiler arasında tartışılmış, bazen sufiler bazen de müritleri, kendi şeyhlerinin ve tarikat liderlerini *hatm-i velayet* makamında görmüşlerdir. Bu konuyu ilk kez Hâkim et-Tirmizî ortaya atmış, ancak kendi içtihat, zevk, keşif ve kerametlerine aşırı güvenen İbn Arabî, meseleye yeni boyutlar kazandırarak beklenen velinin kendisi olduğunu ima etmiştir.¹¹⁰² Menşei itibarıyla herhalde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-Eflatuncu telakkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken kutb anlayışı, velayet teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup, aşağıdan yukarıya doğru sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren *veliler piramidi*nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinata maddi-manevi her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca “Allahın adına kâinatı idare eden en büyük veli”dir. Bu konuda klasik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruatta bazı değişiklikler, farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her veli hiyerarşisinin kendine mahsus bir kutbu vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbü'l-aktab* denilen tek bir kutb bulunur.¹¹⁰³ Zaman içerisinde her tarikat kendi şeyhini *kutb* hatta *kutbü'l-aktab* kabul etmeye başlamıştır. Kendisinden yardım istendiği zaman yardım isteyene manen eriştiğinden *gavs* da denen bu zat, hakikat-ı Muhammediye varisidir. Muhammed dininin hakikati, ancak ona malumdur. Fakat edebe riayet ederek peygamberim demez. Böyle olmakla beraber nebi (haber veren) sözünden daha üstün olan ve Tanrı adlarından biri olan *veli* adıyla anılır.¹¹⁰⁴

Kutb inancıyla Şia'daki imam ve mehdi inancı arasında bir yakınlık vardır. Ancak Oniki İmamcılarda imam, peygamber tarafından niyabet yoluyla ve din ve dünyada hüküm sahibi olmak üzere ümmete tebliğ edilen zattır. Hâlbuki sufilerde kutb, bu dereceden çok üstündür; insan-ı kâmil de denen ve ta Budizm'den gelen tesirlerle beslenen kutub telakkisini önce 869'da ölen Horasanîlerden Hâkim-i Tirmizî ve 922'de Bağdad'da öldürülen Hallac-ı Mansur'da görmekteyiz.

¹¹⁰² Bkz. Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İst., 1997, s. 188-201.

¹¹⁰³ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 162.

¹¹⁰⁴ A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaledin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 160.

Bundan sonra klasikleşerek sufilerin genel inançlarından biri olmuştur. Fakat sufilerin insana verdikleri önem, hele onun kâinatın özeti oluşu inancı, insan-ı kâmil telakkisi, Kur'an'da hiç yoktur. Bütün bunlar, felsefi tesirlerle tasavvufa eklenmiş düşüncelerdir.¹¹⁰⁵ Velilerin nebilerden daha üstün olduğunu iddia eden sufilerin bulunduğunu ve bunların küfürle suçlanmakla beraber, genel anlamda hoş karşılandıkları bilinmektedir. Sufiler içinde samimi olanların sarf ettikleri bu sözler onların Batını dünyalarına ait özel haller olarak değerlendirilmiştir. Genel anlamda sufiler dâhil Sünnilerde, hadislerde bahsi geçen ve beklenen mehdi Hz. İsa'dır; Şiîlerde ise mehdi, Hz. Ali'dir.

Kısacası kutb, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilahi yetkilerle donattığı insan görünümündeki insanüstü fevkalade varlık, adeta İmamiye doktrinlerindeki uluhiyyet vasfı taşıyan mehdidir. İşte bu inancın tabii bir sonucu olarak Bayramîyye Melamîliğinde kutb, yalnız manevi değil, özellikle dünyevi otoriteyi de ele alarak adaleti hâkim kılacak Mehdi kavramıyla da birleştirilmiştir. Dolayısıyla bazı Melamî ileri gelenleri bu ve benzeri Ehl-i sünnet çizgisi dışına taşan fikir ve sözler, ulema ve diğer tarikat çevrelerince zındık olarak algılanmalarına yol açmıştı.¹¹⁰⁶

3.7. Halvetîlik ve kollarında Melamî etkiler

Halvetiye tarikatı adını kurucusu Ebu Abdullah Siracuddin el-Halvetî'den (ö.1397) almaktadır. Harezm ve Türkistan bölgesinde yaşamış, Mısır ve Hicaz'da bulunmuştur. Rivayete göre bu zat تنها bir yerde içi boş bir çınar ağacı içinde halvete çekilip zikrettiği için Halvetî adını almış, bu ad daha sonra kurduğu tarikata isim olmuştur. Halvetîlik, tarikatın ikinci piri sayılan Seyyid Yahya Şirvanî'nin (ö.1457) halifeleri tarafından İslâm dünyasına yayılmıştır. Şube ve kolu en fazla tarikat olan Halvetiliğin her kolu ayrı birer tarikat olarak düşünülmüştür.¹¹⁰⁷ Türk insan ve toplumuna en fazla etki eden tarikatların başında gelmektedir. Bu tarikat her sınıftan insana hitap eden ve mensupları arasında çeşitli meslekten insanların bulunmasıyla dikkat çekmiştir. Bu anlamda Halvetîlik muhtelif zümreleri terbiye altına alabilme özelliği taşıyan bir tarikat olarak da dikkat çekmiştir.

Halvetîlik, 14.yüzyılın sonlarında kurulmuş olup aynı dönemde Ahi Yusuf Halvetî (ö.1408) ile Anadolu'da yayılmaya başlamıştı. Mevlevîlik gibi merkezîyetçi bir yapıya sahip olmadığı için kısa zamanda kırkı aşkın kola ayrılıp Rumeli dâhil Osmanlı topraklarının her tarafına ulaşmış, zaman içinde Anadolu'da kurulup gelişen ve bağımsız görüntü çizen birçok tarikata kaynak teşkil etmiştir. 15. ve 16.yüzyıllarda bu tarikat içinde Dede Ömer Ruşenî, onun önemli halifelerinden Şeyh İbrahim Gülşenî gibi önemli simalar yetişmiştir.

¹¹⁰⁵ Bkz. A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 161.

¹¹⁰⁶ Bk. A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 267.

¹¹⁰⁷ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, 272.

İbrahim Gülşeni (öl.1534) panteist *vahdet-i mevcud* yorumu ve faaliyetleriyle dikkat çekmiş, Halvetilik içinde, *Gülşeniyye* şubesinin kurucusu olmuştur.¹¹⁰⁸ Halvetiyye tarikatında Melamîliğin dikkat çekmemek için, taç, hırka, kemer, asa gibi özel kıyafet giymekten sakınma ve halkın giyimine göre giyinme esası uygulanmıştır. İsmail Hakkı Bursevî mertebelerinin halka zahir olmasından hep kaçınmıştır.¹¹⁰⁹

A.Y.Ocak, “*Halvetilik ve kollarından hiçbirisi İbrahim Gülşeni ve Gülşenilik kadar zındıklık suçlamasına muhatap olmuş şahsiyetleri bünyesinde barındırmamıştır*” demiştir.¹¹¹⁰ Halvetiliğin önemli pîrlerinden birinin Tebriz’de ikamet etmiş olan halifelerinden Dede Ömer Ruşeni’nin yanında yetişerek tarikat içinde halifelik makamına kadar yükselen Gülşenî, Şah İsmail’in Tebriz’i işgali ile birlikte İran’da meydana gelen kargaşalar üzerine Mısır’a gittiği biliniyor. Yavuz Selim 1517’de Kahire’yi zaptettiğinde kendisini ziyaret etmiş ve zaviyesinin bulunduğu araziye ona bağışlamıştır. Şeyh İbrahim Gülşeni’nin şöhreti kısa zamanda yayılmış müthiş bir coşkun kalabalık seli etrafında toplanmıştı. Atayı, ona gösterilen saygıyı ve bağlılığı anlatmak için hamama gittiğinde gusül için kullandığı sudan bir damla alabilmek için insanların birbirini kırdığını, onun meclislerinde bulunanlardan bazılarının kuvvetli bir cezbeyle kapılarak kendilerini Kahire surlarından aşağı attıklarını ve bu kadar büyük bir ilginin ancak Mevlana’ya nasip olduğunu belirtiyor.¹¹¹¹ Kanuni zamanında müritlerinin sayısının giderek artması, Osmanlı mahalli idarecilerinde muhtemel bir ayaklanma korkusu doğurmuştu. Rivayete bakılırsa yüz yaşlarında ve gözleri görmeyen bu ihtiyar şeyh İstanbul’a çağırılmış, burada Sultan ve İbn Kemal başta olmak üzere, eser ve sohbetlerini inceleyen İstanbul uleması tarafından sempatiyle karşılanmış idi.¹¹¹² Altı ay kadar İstanbul camilerinde vaazlarda bulunan şeyh burada da birçok mürit edinmiş, gözleri tedavi edilerek tekrar Mısır’a gönderilmiş ve nihayet 114 yaşlarında vefat etmiştir.

Latifi, Şeyh İbrahim-i Gülşenî ve Gülşenîlik etrafında zındıklık ve ilhat şüphelerinin doğmasını müritleri arasında bulunan “*vadi-i ilhad ve ibahata*” düşmüş kimselere bağlıyor. Gerçekten de kendisine karşı yapılan suçlamalarda Gülşenîler arasında “*enva-ı tavaiften mülhid ve mübahi*” çoğalmış, şeriat ve tarikattan uzaklaşmıştır. Şeyhülislam Ebussuud Efendi’ye ulaşan şikâyetler sonucunda Şeyhülislamın söz konusu kişi ve zümre ile ilgili fetvasında, Gülşenî ve müritlerinin Ehl-i sünnete uygunluğu konusunda yeterince müspet kanaat sahibi olmadığı anlaşılıyor.¹¹¹³ Gölpınarlı ise Halvetiliğin tamamıyla Sünni bir tarikat olduğu halde Gülşenîlerin ve şeyhlerinin Mevlevilik ve özellikle de

¹¹⁰⁸ A.Y.Ocak, *Zındıklar*, 126; Osman Türer, a.g.m., *Osm. Top. Tas. ve Sufiler*, s. 217.

¹¹⁰⁹ Ali Bolat, *Melametilik*, 345.

¹¹¹⁰ A.Y.Ocak, *Zındıklar*, s. 313.

¹¹¹¹ Atayı, *Zeyl-i Şakayık*’dan naklen A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 314.

¹¹¹² A. Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, s. 323.

¹¹¹³ Bk. A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 316.

Melamîliğe çok yakın oldukları görüşündedir. Kaldı ki Gülşeni'nin Mevlana'nın mesnevisinden etkilenecek yazdığı *Manevi*'si ve Yunus Emre'nin etkilerini sergileyen *Divan*'ı Sünni ulema tarafından hazmedilemeyecek nitelikteki şathiyatla doludur. Kendisinin, Hurufilerin yoğun olduğu Tebriz'de uzun süre kaldığı da düşünülecek olursa vahdet-i mevcut çerçevesinde panteizme yorulabileceğini, kendisine isnat edilen Ehl-i sünnet dışı olduğuyla ilgili suçlamaların bundan kaynaklandığı anlaşılabilir.¹¹¹⁴ Gülşeni'nin halifelerinden Muhyiddin-i Karamanî, şeriata aykırı görüşlerinden dolayı Şeyhülislam Ebussuud Efendinin fetvasıyla idam edilmiştir¹¹¹⁵. Ancak bu durum Gülşenî'nin de şariat dışı olduğunu ispata kâfi gelmemiştir. Dolayısıyla Gülşenî hakkında verilebilecek en kesin ve net karar Melamî düşünceler taşıdığı olacaktır.

Bayramî Melamîliği ile yaklaşık olarak aynı kaderi paylaşan İbrahim Gülşenî, cezbe ağırlıklı coşkun bir vahdet-i vücut anlayışının sahibi olup melamet düşüncesini savunmakta, tasavvufa karşı olanları manadan ve aşktan yoksun olarak nitelemektedir¹¹¹⁶

Halvetiyye'nin Mısırîyye kolunun kurucusu olan Niyazi-i Mısırî (öl.1694), Mısır'da uzun yıllar ilim tahsil ettiği için bu adla şöhret bulmuş, 17.yüzyılda Kadızadeliler hareketi denilen taassup akımıyla önemli sosyal hareketlere sahne olan bu tarikat içinde yetişmiş ilginç bir şahsiyettir. Aslen Malatyalı olan ve bir Nakşi dervişin oğlu olan Şeyh, Mısır'dan döndükten sonra İstanbul, Bursa, Edirne gibi önemli şehirlerde bulunmuş bu arada aykırı fikirlerinden dolayı bir ara Limni'ye sürgün edilmiş, yaşından dolayı idamdan kurtulmuş, orada vefat etmiştir. Tasavvufi eserleri özellikle Yunus Emre geleneğinin önemli bir örneği olan *Divan*'ı meşhurdur. Kendisi birçok şeyhten istifade ettiği gibi, kendisinden de Mevlevî, Bektaşî vb. farklı tarikatlardan pek çok kimse feyz almıştır. Görünüşünün, yani kıyafetin arkasında olan batının hakikatin esas kriter olarak görülmesini *Divan*'ında terennüm etmiştir.¹¹¹⁷

Kadirilik: 12.Asırda Irak'ta kurulan ve İbn Arabî'nin, melametî önderlerinden saydığı Abdülkadir Geylani'ye (ö.1165) nispet edilen Kadiriyye tarikatı, Halvetiyye'nin ulaştığı yaygınlığa bütün İslâm dünyasında ulaşmış, Türkiye ve Balkanlarda da yoğun faaliyet alanı idi. Hazar denizinin güneyindeki Giylan adlı bir bölgeden olan Geylani, büyük bir şöhrete sahip olmuş, tasavvuf düşmanlığıyla bilinen İbn Teymiyye bile kendisini saygıyla anmıştır. Kadiriliğin

¹¹¹⁴ A.Y.Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 317.

¹¹¹⁵ Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Dağılımı", *Os. Top. Tasavvuf ve Sufiler*, s. 217.

¹¹¹⁶ *Yürü zahit yürü âşıklarız biz* *Ne deyim sana ey zahid ki ancak*
Tarik-i aşka sadıklarız biz *Bu aşk ahvalini bilmez ki ahmak...*

Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni Hayatı Eserleri, Tarikatı*, İnsan yay., İst. 2000, 203-203.

¹¹¹⁷ *Lafz ve suret-i cism ile anlamak isterler bizi* *Gel ey sufi çıkar sufu kal insaf*
Biz ne elfaz ne suret cümle mana olmuşuz *Ko suret düzmeyi kul içini saf...*

Niyazi-i Mısırî, *Niyazi Divanı*, nşr. Yusuf Z.Kırımî, Dersaadet 1326, 35.

Anadolu'ya girişi tarikatın ikinci piri olarak bilinen Halveti-Bayramî Eşrefoğlu Rumi (ö.1469) eliyle olmuştur.¹¹¹⁸ Gaylani, Medresede ders verdiği gibi bir ribat açarak orada şeyhlik de yapıyordu. Sünni karakter taşıyan yazılarında Kur'an'ı sufilik açısından yorumlamıştır. O, bütün insanlık için cehennem kapılarını kapatıp cennet'in kapılarını açmak istemektedir. Aşırı bazı kolları bir tarafa bırakılırsa tarikat genelde Sünni bir çizgidedir. Bu tarikatı Anadolu ve Balkanlarda yayan Eşrefoğlu Rumî (öl.1469), tarikatın ikinci kurucusu sayılır. *Divan, Müzekki'n-Nüfus ve Tarikatname* adlı eserleriyle asırlardır şöhretini koruyan Eşrefoğlu, önceleri Hacı Bayram-ı Veli'nin terbiyesi altında yetişmiş, Bayramiyye tarikatı icazeti almış ve şeyhinin kızıyla evlenmiştir. Daha sonra şeyhin tavsiyesi üzerine Hama'da bulunan Kadiri şeyhine intisap etmiş ve Kadiriye tarikatı icazeti alarak memleketi İznik'e dönüp kendi adında kurduğu Eşrefiyye'yi İznik merkez olmak üzere Bursa ve Batı Anadolu'da yaymayı başarmıştır. İznik'teki bu dergâh, Anadolu'nun en önemli tasavvuf ve tarikat merkezlerinden biri olarak 19.yüzyıla kadar faaliyetlerini sürdürmüş ve tasavvuf kültürünün yayılmasında önemli hizmetler görmüştür. Böylece Osmanlılar zamanında Kadiriye tarikatı Anadolu'ya girdiği gibi onun Eşrefiyye kolu da teşekkül etmiştir.¹¹¹⁹ Eşrefiyye, Emir Sultan'ın tarikatı (Kübreviyye) ile Bayramiyye ve Kadiriyye'nin sentezinden ve bazı ilaveler yapılmasından meydana gelmiştir. Âşıkâne şiirlerinde Melamî fikirler yansıtan Eşrefoğlu'nun *Divan*'ı önemlidir.¹¹²⁰

Celvetilik çevresi: Hacı Bayram ile devam eden Somuncu Baba'nın manevi silsilesi, iki ayrı koldan Anadolu'nun her yanına yayılmış, birinci kol, Akşemseddin ile devam eden Bayramilik ve dalları olarak genişlerken, ikinci kol ise (yine Bayramiliğin) Şeyh Hızır Dede ile devam eden Celvetiyye dalıdır ki Aziz Mahmud Hüdayi ve Bursalı İsmail Hakkı bu dalın temsilcileri arasında yer alırlar. Dolayısıyla Halvetliğin bir kolu olan Celvetilik tarikatı, Bayramiyye'nin bir dalıdır ve *vahdet-i vücud*'un Ehl-i sünnet çerçevesine sadık en dikkate değer temsilcilerinden biri olarak olan Aziz Mahmud Hüdayi (ö.1623) tarafından kurmuştur. Hüdayi, zahidâne bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak vahdet-i vücudu olabildiğince şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır.¹¹²¹ Üsküdar'da Hüdayi dergahını açan Hüdayi, Osmanlı padişahlarından III.Murad, III.Mehmed, I.Ahmed, II.Osman ve IV.Murad'la çok yakın münasebetler içinde olmuş, İstanbul'da en çok rağbet edilen şeyh olmuştur. Sünniliğe çok önem vermiş, hükümete Kızılbaşlıkla özdeş olan bütün heterodoks gruplarının bastırılmasını,

¹¹¹⁸ Y.Nuri Öztürk, *a.g.e.*, 283.

¹¹¹⁹ Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Os. Top. Tasav. ve Sufiler*, s. 213.

¹¹²⁰ *Ey zahid-i dünya perest Ben âşık-ı şurideyem*
Var zühüdünü arz eyleme Zerk ü riya neme gerek...

Bkz. Eşrefoğlu Rumî, *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İst., 123.

¹¹²¹ A.Y. Ocak, *a.g.e.* 130; Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesi", *Os. Top. Tas. ve suf.* s.37.

şeyhlerinin idam edilmesini ve bütün Kızıldaş tekkelerinin kapatılmasını istemiştir. Her köye çocukların eğitiminden sorumlu Sünni bir imamın atanmasını öneren de Hüdayi'dir. Hüdayi Efendinin etrafa gönderdiği halifeleri vasıtasıyla Celvetiyye tarikatı bilhassa İstanbul, Bursa, İzmir olmak üzere Anadolu ve Balkanlarda yayılmıştır. Celvetiyye mensupları, Melamîleri evliyanın en uluları olduğunu iddia etmişlerdi.

Örneklerini daha da çoğaltmanın mümkün olduğu üzere Melamet, tarikatlarda bir şekilde ve bir ölçüde kendisine yer edinmiş bir meşrep olarak günümüze kadar gelmiştir. Çeşitli yaptırım ve müeyyideler karşısında Melamîler varlıklarının güvencesini yakın gördükleri tarikatların şemsiyesinde aramakla da bazı tarikatlar içerisinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Mevlevilik ve Nakşibendîlik gibi iki önemli tarikat içerisinde de bu yolla yoğun olarak görülmüşlerdir. Türk tasavvuf kültürü için ayrı bir yer işgal eden ve Horasan tasavvufunun iki asli unsuru olan Yesevilik ve Kübreviliğin büyük ölçüde uzantısı olarak görülen Mevlevilik ve Nakşibendîliğin melamet fikri ile bağlantısının ortaya konulması, melamet fikrinin Anadolu'da genelde heterodoks unsurlarla birlikte zikredilmesi nedeniyle olumsuz bir görünüm taşıdığı konusundaki düşüncelere ihtiyatla yaklaşmada katkı sağlayacaktır. Melamiliğin Mevlevilikle ilişkisini II.Bölüm'de ele alınmıştır.

Yıldırım Bayezid devrinin Horasan erenlerinden ve asırlarca Anadolu'da şöhreti süren ve halk arasında Somuncu Baba adıyla bilinen Şeyh Hamid-i Veli, Hacı Bayram-ı Veli'nin şeyhi ve mürşidi olduğu gibi, Bayramiyye tarikatının ve bu tarikatın kolları arasında sayılan Halvetiyye ve Celvetiyye'nin manevi bir önderidir. Tasavvuf çevrelerce sık kullanılan "intisapta şeref vardır" prensibince bu büyük veliyi Anadolu'nun her bölgesi tanımış ve ona sahip çıkmaya çalışmıştır. Bugün Anadolu'da adına kurulan vakıflar gibi, Osmanlılar zamanında Somuncu Baba vakıfları da Mevlana ve Abdülkadir-i Geylanî vakıfları gibi vergiden muaf istisna vakıflardan idi.¹¹²² Yıldırım Bayezid'in damadı Emir Buharî (Emir Sultan), çağdaşı olan Somuncu Babayı, menkıbevi bilgilere göre, *kutb-u azam* olarak anmıştır. Türkistan'dan gelen Somuncu Baba, Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin (ö.1335) Anadolu'daki halifelerinden birinin müridi ve akrabasıdır.¹¹²³ Kutbiyet makamına yükselen Somuncu Baba, Osmanlı'nın merkezi olan Bursa'daki ilk yılları, onun mürşidi olduğu Halvetiyye tarikatının adabına ve sahip bulunduğu Melamet meşrebine uygun düşmektedir. Bursa'ya geldiğinde Müderrislik mesleğini bırakıp tasavvufa yönelmiş ve Melamî meşrebi gereği bir meslekle iştiğal ederek ümmi tavrını takınıp ekmekçilik yaparak, kendisini unutturmak istemiştir. Somuncu Baba'daki

¹¹²² Geniş bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, *Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, İst. 1995, 14.

¹¹²³ Ahmed Akgündüz, *Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, s. 27.

Melamet neşesi, halk arasında ona karşı sıcak bir sevgi ve hürmet halkası oluşturmuştur.¹¹²⁴

Emir Sultan, aslen Buharalı olup, 1429'da Bursa'da vefat etmiş, vasiyeti gereği cenaze namazını Hacı Bayram kıldırmıştır. Timur'un Anadolu'yu istilası ile Emir Sultan, esir edilip götürüldüyse de sonradan Bursa'ya dönmesine izin verilmiştir. Yıldırım'ın İstanbul'u muhasarası sırasında Emir Buharî, de 500 derviş ile kuşatmaya katılmış, bu sırada hazır bulunan Bizanslı Kananos, yazdığı bir tarihte Emir Buharî'yi Emir Sultan adıyla anmıştır.¹¹²⁵ Emir Sultan da Kübreviyye tarikatının Anadolu'daki kollarından birine mensuptur. Kübrevî tarikatının kurucusu Necmeddin Kübra, 13.yüzyılda Orta Asya'da büyük bir nüfuza sahipti. 1216'da Harzemşah'ın, Necmeddin Kübra'nın öğrencisi Şeyh Mecdeddin Bağdadi'nin idamını emretmesi hem ulemayı hem halkı sultana karşı nefret uyandırmaya yetmişti. Şeyh Necmeddin batıdan gelen muhacirlerden Şeyh Yusuf Hemedani'nin (ö.1140) Maveräünnehir'de kurduğu tarikata mensuptu. Tarikatın faal üyeleri arasında Hâkim Ata ve Ahmed Yesevi gibi bugün bile halk arasında çok hürmet gören evliya vardı.¹¹²⁶ Emir Sultan gibi, ilk Osmanlı şeyhülislami olarak kabul edilen Molla Fenari de Somuncu Baba'nın müritlerinden idi.

Somuncu Baba'nın en önemli müridi Hacı Bayram-ı Veli olmuştur. Bir süre sonra çeşitli sebeplerle müridi Hacı Bayram ile Bursa'dan ayrılmış ve gözlerden kaybolmuştur. Hacı Bayram-ı Veli de şeyhi gibi önceleri, Ankara'da Kara Medresede ve sonra da Bursa'daki Çelebi Sultan Medresesinde müderrislik yapmıştır.¹¹²⁷

3.8. Nakşibendîlik-Melamet ilişkisi

Başlangıçta Maveräünnehir'in gelişmiş Sünni kültür çevrelerinde, 14.yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkan Nakşibendîlik, hem Türkistan'da hem de İran'ın bazı bölgelerinde Sünniliğin iyice yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu için tarihi bir önemi vardır. Yeseviliğin bir kolu olarak da bilinen bu tarikat kurucusu Buharalı Bahaaddin Nakşibend'in (1389) adına izafetle anılır. Nakşilik, 15.yüzyıldan itibaren Osmanlı tasavvufunu etkileyip çabuk yayılmış Sünni bir tarikatıdır. Birinci aşamada Abdullah İlahi (öl.1491) Türkistan'a giderek Nakşi şeyhi Ubeydullah Ahrar'a intisap etmiş, daha sonra Anadolu'ya dönerek bu tarikatı yaymaya başlamış, Fatih tarafından İstanbul'a davet edildiğinde kendisi gitmeyip önce halifesi Emir Buhari'yi (öl.1516) göndermiş ve İstanbul'da ilk Nakşibendiye

¹¹²⁴ Ahmed Akgündüz, *Somuncu Baba*, s. 46.

¹¹²⁵ Ali, *Künhü'l-Ahbar*, 112-113; Ayni, Mehmed Ali, *Hacı Bayram-ı Veli*, İst. 1343, 66.

¹¹²⁶ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s.500.

¹¹²⁷ Ayni, *Hacı Bayram-ı Veli*, 55; Mecdi Efendi, *Hadaik (Şakayık Tercümesi)*, I, 77; Lami'î Çelebi, *Nefahatü'l-Üns Tercümesi*, 684.

tekkesi kurulmuştur. Emir Buhari tekkesi, tekkeler kapanana kadar faaliyetini sürdürmüştür. Anadolu Nakşi çevresi İmamı Rabbani'nin Mektubat adlı eserini Türkçe'ye çevirerek Nakşibendiye'nin Hint kolu olan Müceddidiye'nin etkilerini Osmanlı ülkesine aktarmıştır. Tarikatın Müceddidiye ve Halidiye kolları, bütün Osmanlı saatinde tutundu. Daha başından beri fıkıhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendiliğin, bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezi yönetimle çatışmaya girmeden çok büyük bir alana yayılmasına ve bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı. Nakşibendiliğin etkileri, Hindistan, Çin, Malaya adaları, Irak, Suriye, Kafkasya, Anadolu ve Balkanları aşmıştır.¹¹²⁸

Halvetiyye bütün kolları ile göz önüne alındığında Anadolu ve Balkanlardaki en yaygın tarikatlardan biri olarak kalmışsa da yine de dini ve siyasi etkilerin de rolüyle, daha sonra Nakşibendilerin rekabetine maruz kalmıştır. Aslında ulema çevresinde güçlü bir kök salmış, şeriatı destekleyen, “İslam'ın muzaffer varlığının temellerinin dayandığı şanlı imparatorluğu lanetlenmiş Hıristiyanlara ve kafirden dönme Acemlere karşı” savunan ve sultanların maiyetine yakın bir tarikat idi.¹¹²⁹ II.Mahmud döneminde Yeniçeri ordusunun lağvedilmesiyle birlikte kapatılan Bektaşî tekkelerine, çoğunlukla Nakşibendilerin çeşitli kollarına mensup şeyhlerin atanmış olması, bu tarikatın İstanbul ve Anadolu'daki etkinliğini gösterir.¹¹³⁰ 19.yüzyılda Nakşî Şeyh Mevlana Halid-i Bağdadî (ö.1827) ve halifeleri tarafından hızlı bir yayılma dönemi gerçekleştirmiştir. İstanbul'da büyük bir devrimi (*Vakay-ı hayriye*) gerçekleştiren II.Mahmud, Halid-i Bağdadî'nin halifeleri tarafından desteklenmiş, bu sufi şeyhleri başkent halkının büyük kısmını arkalarından sürükleyerek saray meydanında toplanmış ve büyük bir yeniçeri avı başlamıştı. Yeniçeri Ocağının kaldırılması, üç hafta sonra da Bektaşî tekkesinin kapatılması hiç şüphe yok ki İstanbul'daki halkın, Nakşî şeyhlerin koyu Sünni idealler içeren vaazlarından etkilenmesiyle gerçekleşmişti.¹¹³¹ Sünniliğin dışına çıkmayan, genellikle aydınlar zümresine hitabeden, aşırı zikir usullerini müzik ve raksı yasaklayan bir tarikattır. Nakşî tarikatının Türkiye'de en yaygın kolu Mevlana Halid Bağdadî'ye nispet edilen Halidiye koludur.¹¹³² Yüksek derecede Ortodoks bir İslami bakışı modernist ve

¹¹²⁸ Süleyman Uludağ, “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Yaşar Ocak, TTK 2005, s.33; *Zındıklar ve Mülhidler*, s.125.

¹¹²⁹ Tırnak içindeki sözler Şeyh Mevlana Halid-i Bağdadî'ye aittir. Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 259.

¹¹³⁰ Osman Türer, “Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Os. Top.da Tas. ve Sufiler*, s. s. 231.

¹¹³¹ B.Ebu-Manneh, “Halidiliğin Yükselişi ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, *Os. Top. Tas. ve Sufiler*, s. 291; Fazlur Rahman, İslâm, s. 235..

¹¹³² Y.Nuri Öztürk, *a.g.e.*, s. 290.

ulusal bir Türk tutumuyla birleştirirler. Bugün Türkiye'deki birçok hareket Nakşibendiliğin devamı niteliğinde ve Şeyh Halid'e bağlı gibi görünüyor.

Yesevi şeyhi Halil Ata'dan istifade eden Bahaaddin Nakşibend, ömrünün büyük kısmını doğduğu coğrafyada geçirmiş olup, aynı yerde vefat etmiştir. Nakşibendiliğin, tarikatını Ahmet Yesevî ile irtibatlandırması önemlidir. Nakşibendilik, Yesevi geleneğine bağlı olmasının da etkisiyle Orta Asya'da yayılmış, ardından Hindistan ve Anadolu'ya uzanmıştır. Bu tarikatın melamet hareketiyle aynı coğrafyada doğmuş olmasından hareketle Nakşibendiliğin temelinde Melamet fikrinin bulunduğunu düşünenler de vardır.¹¹³³ Her iki akım arasındaki en önemli ortak özellik "*halvet der encümen*" ilkesi adı verilen ve *sohbeti* esas alan, halkla ilişkiyi kesmeden Hak ile birlikte olma prensibidir. Nakşi Abdullah İlahi'nin Melamîleri övücü ifadeleri bu ilişkiyi pekiştirmektedir. Melamî meşrep bir sufi olan Abdullah İlahi, "*Talip gerekdür ki melametî-sıfat ve Kalenderî-siret ola...*"¹¹³⁴ der.

19.yüzyılda Rumeli'de yaygın olan Nakşibendîlerden Seyyid Muhammed Nur tarafından sistemleştirilerek farklı bir Melamîlik anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır ki daha sonra üçüncü devre Melamîliği olarak adlandırılacak olan bu tasavvuf hareketine kurucusundan dolayı *Nuriyye* de denilmiştir. Melamîyye'nin üçüncüsü Nakşibendîye'nin bir şubesi olmuş olmaktadır.¹¹³⁵ Ancak bu kol, ne tam Nakşî ne de Melamî olmayıp, Hurufî ve aşırı Şii unsurların ağırlıklı olarak kendisini hissettirdiği coşkun bir vahdet ve cezbe tasavvufu şeklinde değerlendirmek daha uygun görülmektedir.¹¹³⁶

Sonuç olarak Anadolu tasavvuf kültürü açısından oldukça önem arz eden merkezi Sünnî anlayışında zamanla meşru kıldığı Mevlevîlik ve Nakşibendiliğin hissedilir derecede Melamî eğilimi göstermesi, "*Melamî olmayan tarikat yoktur*" diyenleri haklı çıkarmaktadır.

3.9. Rifaîlik

Kadirilik gibi Ortadoğu menşeli olan Rifaî tarikatının da Melamîlik ile bazı bağları söz konusudur. Anadolu'da Ortaçağlarda etkili olan Rifaîlik, Osmanlıların son zamanlarında II.Abdülhamid'in pan-islâmizm propagandasını desteklemiştir.¹¹³⁷ İbn Batuta, Tarikat-ı Ahmediyye dediği Rifaîliğin, Anadolu ve Balkanlarda yaygın olduğunu bildirmiştir. İbn Batuta İslâm dünyasının çeşitli sahalarda rastladığı bu zümrelerin yılanlarla, akreplerle ve ateşle oynadıkları, dans ederek yanan ateşe girdiklerini, ateş yediklerini, vücutlarına şiş batırmak gibi garip haller gösterdiklerini ve tuhaf adetlerle halkı kendisine çektiklerini

¹¹³³ Bk. Ali Bolat, *Melametilik*, s. 377.

¹¹³⁴ Mustafa Kara, "Molla İlahi'ye Dair", *OA*, S. 7-8, 1988, 386.

¹¹³⁵ Bk. Ali Bolat, *Melametilik*, 389.

¹¹³⁶ A. Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, 245, 249, 268-285.

¹¹³⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 231.

yazmaktadır. Bu arada Rifaîlik, erken bir zamanda Anadolu’da yayılmış ve burada birçok Rifaî zaviyeleri kurulmuştur. Ahi çevreleri ile de temas halinde olan Rifaîlerin yirmiye aşkın kollarından çoğunun Anadolu ve Balkanlarda tekke ve zaviyeleri vardı.¹¹³⁸ Eflakî, Seyyid Ahmed el-Rifaî’nin halifeleri, Rifaî dervişleriyle Konya’da bulduklarını, Rifaîlerce *bürhan* denilen, ateşe girmek, yılanlarla oynamak, kendilerine şiş saplamak gibi gösterdikleri bu hünerleri Konya halkının seyretmek üzere akın akın gittiklerini, bu arada Mevlana’nın karısı Kira Hatunun da gitmek istediğini fakat bunları ancak bir oyun telakki eden Mevlana’nın bunlardan hiç hoşlanmadığını ve eşini gitmekten alıkoyduğunu nakletmektedir.¹¹³⁹ Halk arasında “yüksek sesle ağlayan ve inleyen dervişler” denmeye başlanmıştı. Rifaîler, elleriyle birbirlerinin omuzlarından tutarak, bir daire oluşturup, zikrederlerken, vücutlarının üst kısımlarını öne ve arkaya atar, cezbe anına geldiklerinde kendilerini daha önce oraya yerleştirilmiş olan yılan ve bıçak gibi şeylerin üstüne bırakıverirlerdi.¹¹⁴⁰ Seyyid Ahmed Rifaî (ö.1182) tarafından kurulan bu tarikat, Anadolu’da etkili olmuş en eski ve köklü tarikatlardan biridir. Ahmed Rifaî, Abdülkadir Geylanî’nin ders halkasında yetiştiği söylenir. Selçuklular zamanında Anadolu’nun muhtelif yerlerinde Rifaî dervişlerine rastlandığını kaynaklar belirtmektedir. İstanbul’un fethinden sonra başkentte de önemli bir Rifaî asitanesi açılmış buradaki ilk Rifaî ayini Üsküdar’da icra edilmiştir. Bu tarikat Anadolu’da her tarafta zaviyesi bulunan Ahilerle ve Balkanlarda Bektaşilikle yakın ilişkiler içinde olmuştur.¹¹⁴¹

Anadolu’dan Balkanlara uzanarak Rumeli’de birçok şehirde önemli Rifaî zaviyeleri kurulmuştur. 19.yüzyılın başlarından itibaren Rifaîyye Balkanlar’da büyük bir gelişme gösterdi. Makedonya, Arnavutluk ve Bosna Hersek’te Rifaî faaliyetleri dikkat çekmekteydi. Kuşkusuz bunda devletin önemli bir teşviki vardı; Osmanlı ordusunda söz konusu tarikat ve müritler görev alıp canla başla savaşırken öte yandan Balkanlarda yerleşmiş sapkın mezhep ve sufilere karşı da Sünniliğin mücadelesini yapıyorlardı. İbn Batuta, Altınordu devleti sahasındaki Macar şehrinde Rifaî tekkesine rastladığı ve bu şehirdeki bir Rifaî zaviyesinde kaldığını bildirir. İbn Batuta, yaşlı bir zaviye şeyhi olan Muhammed Betaihi’nin Şeyh Ahmed Rifaî’nin halifesi olduğunu, bu zaviyede Arap, Fars ve Rum dervişlerden evli ya da bekâr yetmiş kadar müridin kaldığını ve kendilerine verilen sadakalarla geçindiklerini nakleder.¹¹⁴² Yazar, Vasıt’tan bir günlük mesafede Ümmi Übeyde karyesinde kabrini ziyaret ettiği meşhur Şeyh Ahmed Rifaî’nin tarikatının Irak’ta ve kısmen Irakla pek sıkı münasebeti olan Anadolu

¹¹³⁸ S. Uludağ, “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 34.

¹¹³⁹ Eflakî’den naklen Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999, s. 229.

¹¹⁴⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 222.

¹¹⁴¹ O. Türer, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osm. Top.da Tasavvuf ve Sufiler* s. 235.

¹¹⁴² İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Yeni Şafak Yay., İst., s. 245.

şehirlerinde yayıldığını hatta o esnada Irak padişahına bağlı bulunan Sonisa'da Ahmed Rifaî evladının post-nişin olduğunu söylüyor.¹¹⁴³

Ahmed Rifaî izlediği yolu, riyakârlıktan uzak ibadet, zevklere esir düşmeyen nefis üzerinde oturur, bizim sermayemiz ihlas ve samimiyet, ticaretimiz hareket ve faaliyettir. Verilmeyeni istemeyiz, verileni reddetmeyiz, mal biriktirmeyiz demektedir. Dervişliğin ilk şartı şunun-bunun ayıbını görmemektir. Ayrıca şöhretten ve halk katında farklı görünmekten kaçınmak olarak sayarken Melami düşünceleri göstermektedir¹¹⁴⁴. Rifailiğin, bürhan adı verilen dikkat çekici gösterileri, tarikata sonraki devrelerinde girmiş olmalıdır.

Köprülü de Osmanlı devletinin kuruluşu sırasında Anadolu şehirlerinde en önemli tarikatları Mevleviye, Halvetiye ve Rifaiyye-Ahmediye olarak saymıştır. Daha 13.yüzyılda Anadolu'da yerleşmeye başlayan Rifaî tarikatı, Moğol istilasından sonra o aralık en yoğun bulunduğu Irak sahasında Türk-Moğol Şamanlığının tesirinde kalmış popüler bir tarikattı. 14.asırda Anadolu'da çeşitli tekkeleri bulunan ve mensupları daha çok şehirlerin fakir sınıfına mensup olan bu tarikat Mevlevilik ve Kadiriğe nazaran büyük bir önem kazanmamıştır.¹¹⁴⁵

3.10. Vefaîlik

13.yy.ın ikinci yarısına doğru, Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadî (ö.1107) tarafından kurulmuş olan Anadolu Türkmen çevrelerinde Baba İlyas Horasanî'nin temsil ettiği Vefaîlik tarikatı Anadolu'da önemli etkiler bırakmıştır. Bilindiği gibi Türk tasavvuf edebiyatının belli başlı isimlerinden olan Aşık Paşa (ö.1332) ile Menakıbu'l-Kudsîye yazarı Elvan Çelebi (ö.1359) ve Aşıkpaşazâde, Baba İlyas'ın (ö.1240) Karaman tarihinde rol oynadığı anlaşılan Muhlis Paşanın soyuna dayandığını belirtmişlerdir. Anadolu'ya Horasan'dan geldiği bilinen Baba İlyas'ın tarikat silsilesinin Dede Garkın adlı piri aracılığıyla Iraklı Kürt asıllı bir şeyh olan Ebu'l-Vefa Seyyid Muhammed el-Bağdadî Tacü'l-Arifin'e çıktığı söylenir.¹¹⁴⁶ Elvan Çelebi'ye göre Dede Garkın, Baba İlyas'ı, bazı müritleriyle birlikte Anadolu'nun irşadına göndermiştir. A.Y.Ocak, Vilayet-nâme'deki bilgilere dayanarak Dede Garkın'ın muhtemelen Moğol istilasıyla gelip Elbistan dolaylarına yerleştiğini belirtir.¹¹⁴⁷ Sonuç olarak Ocak, Dede Garkın'ın, onun halifesi Baba İlyas ve onun halifesi Hacı Bektaş-ı Veli'yi aynı tasavvuf

¹¹⁴³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 204.

¹¹⁴⁴ Y.Nuri Öztürk, *a.g.e.*, s. 293.

¹¹⁴⁵ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 95-96.

¹¹⁴⁶ Baba İlyas'ı Ebu'l-Vefa'ya bağlayan Aşıkpaşazâde'dir, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, s.1. Buna rağmen eserini Aşıkpaşazâde'den bir asırdan daha fazla önce yazan Elvan Çelebi, büyük dedesi Baba İlyas'ın Ebu'l-Vefayla ilişkisinden söz etmeyip sadece onun Dede Garkın adlı bir şeyhin baş halifesi olduğunu bildirmekle yetinir *Menakıbu'l-Kudsîyye*, vv, 12b, 13a. A.Y. Ocak, bu bilgileri birleştirerek Dede Garkın'ın Ebu'l-Vefa halifelerinden biri olduğu sonucuna varır *Babailer İsyanı*, s. 110.

¹¹⁴⁷ A.Y.Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, dergah yayınları İst. 2000, s. 109.

çevresinin ürünü olarak gösterir. Bununla birlikte Orhan Gazi ile yakın ilişkisi kaydedilen ve Abdalân-ı Rûm zümresinden Geyikli Baba'nın da Baba İlyas'ın müritlerinden ve dolayısıyla Ebu'l-Vefa'nın tarikatından olduğu söylenebilir.¹¹⁴⁸

Baba İlyas ve onun izinden yürüyen bazı dervişlerin Anadolu tasavvuf tarihinde önemli yer tuttuğuna bakılırsa Vefâî silsilesinin Selçuklu ve Beylikler döneminde Melamî tasavvufunun gelişmesinde hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Ancak A.Y. Ocak'ın Hacı Bektaş'ın da Anadolu'ya geldikten sonra Vefâî olduğu, ayrıca Vefâîliğin de tıpkı Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi heterodoks bir tarikat olarak algılanması gerektiği yollu görüşleri tartışılır. Bizce Vefâîliğin gerçek önemi Baba İlyas gibi 13.yy. Anadolu'sunda iz bırakmış önemli bir şeyhin tarikat silsilesinin Horasan'a değil de Irak'a çıktığını gösteriyor olmasındadır.¹¹⁴⁹ Bu da şimdiye dek düşünüldüğünün aksine Anadolu'ya gelen Türkmen şeyhlerinin tasavvufi kökenlerinin, şeyhlerin kendileri sonunda Horasan kökenli olsalar bile, ille de Horasan'da olmadığını, Dede Garkın gibi bu şeyhlerden bazılarının tasavvufa Güneydoğu Anadolu, Suriye ya da Irak'ta girdiklerini ortaya koyar. Türklerin Horasan, Maverâünnehir ve Türkistan'da İslâm'a girmeye başlamalarından iki asır kadar sonra yaşamış Ahmed Yesevi ve Dede Garkın gibi birbiriyle çağdaş iki sufînin tasavvufa yaşadıkları yer ve zamanda etkin olmuş şeyhlerin kılavuzluğuyla girmiş olmaları çok olağandır. Hayatının çoğunu Türkistan'da geçiren Yesevi, nasıl 12.yüzyılın ikinci ve 13.yüzyılın birinci yarısında İran, Orta ve Güney Asya'da en yaygın silsilelerin belki de başta geleni olan Sühreverdîliğin çekim alanına girmişse aynı dönemde Güneydoğu Anadolu'da yaşadığını bildiğimiz Dede Garkın'ın da Suriye ve Irak'taki Türkmenler arasında halifeleri olduğunu bildiğimiz Kürt şeyhi Ebu'l-Vefa'dan doğan ve bu bölgede yaygın olduğu anlaşılan Vefâî silsilesine katılmış, belki de Rifailikten de etkilenmiş olmasından daha doğal bir gelişme olamaz. Bu açıdan bakıldığında Vefâîliğin bize Anadolu'da tasavvufun gelişmesinde Türk asıllı şeyhlerin yaptıkları katkıların bir değil birden çok değişik kaynaktan beslenmiş katkılar olduğunu kanıtlayan önemli bir olgu olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁵⁰

Seyyid Ebu'l-Vefa'dan bahseden en önemli kaynak *Menakıb-ı Tacu'l-Arifin* adını taşıyan ve 1371'de kaleme alınan menakıbnâmesidir.¹¹⁵¹ Bu esere göre Vefâî şeyhi Irak'ta Kürt asıllı bir aileden doğmuş büyümüş ve onun bütün sosyal tabakalara mensup birçok müridi olmuştu. Bu durum Abbasi halifesi Ka'im b-Emrillah'ı (1031-1075) korkutmuştu. A.Y.Ocak, menakıbnâmedeki bilgileri,

¹¹⁴⁸ Ancak A. Gölpinarlı Hacı Bektaş, Geyikli Baba gibi Türkmen dervişlerini değil de sadece Baba İlyas'ı Ebu'l-Vefa'nın halifesi olarak saymasını onun şöhretine vermektedir; *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 48.

¹¹⁴⁹ Ahmet T. Karamustafa, a.g.m., s. 82.

¹¹⁵⁰ A.Y. Ocak, Türk asıllı halifeleri olduğuna bakarak Ebu'l-Vefa'nın Kürt olmayıp da göçebe bir Türk boyuna mensup olabileceği ihtimalinden söz eder.

¹¹⁵¹ A.Y.Ocak, *Babailer İsyani*, s. 111.

tıpkı Ahmed Yesevi'nin Maveraünnehir'de yaptığı kadınlı erkekli ayinlere benzeterek Ebu'l-Vefa'yı da heterodoks bir şeyh olarak yorumlamaktadır. Baba İlyas ve Hacı Bektaş Veli'deki Yesevî izlerinden hareketle Ocak, Dede Garkın'ın da aynı çevreden geldiğini anlatırken Vefaîliği Yesevîlikle irtibatlandırmaya çalıştığı gözlenmektedir.¹¹⁵²

¹¹⁵² A.Y.Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 114.

V. BÖLÜM

I.KISIM

TÜRKLER VE MEZHEPLER

Mezhep Kavramı ve Din-Mezhep İlişkisi

Arapça kökenli bir kelime olan mezhep “gidilen yol” demektir. İslâm'ın "itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri" diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Siyasi, ictimaî, iktisadî, coğrafi, tarihî ve benzeri sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece, din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların, zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumlaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi mezhep olgusunu ortaya çıkarmıştır.

Her insan başlı başına bir dünya olduğuna göre, din anlayışında özgün bir boyut kaçınılmazdır. Üstelik bu özgün boyut, sevgi, saygı ve hoşgörü ortamında muazzam bir zenginlik sağlayabilir. Ancak, insanın sosyal bir varlık oluşundan kaynaklanan doğal örgütlenme arzusu, siyaset, ekonomi, sosyal değişme, kısaca insanın yapısından ve içinde yaşadığı koşullardan kaynaklanan birtakım sebepler, farklılaşma ile başlayan süreci, kurumlaşma aşamasına doğru sürüklemektedir. Sonuçta, ortaya, sayıları binlere ulaşan mezhepler çıkmaktadır.

Elmalî'nin ifadesiyle "Din-i hakkın faslı mümeyyizi zevilûkulü hüsnü ihtiyari ile bizzat hayrata sevkettir. Yani, dini hak zorla değil, seve seve hayır yapan fâili muhtar insanlar yetiştiren bir terbiye kanunudur ve bütün saâdetler de hayrın fâilidir"¹¹⁵³. Din insan içindir ve doğrudan bir araç niteliği taşımaktadır. Mezheplerin doğuşunda en önemli faktör de insan unsurudur.

Hız. Muhammed'in vefatını müteakip, siyasî görüş ayrılıkları, kabilecilik, çıkarlar, İslâm'ın yayılma sürecinde karşılaşılan yeni kültürler, sosyal değişme, din anlayışında doğal olarak ortaya çıkacak olan farklılaşmaların kurumlaşmasına yol açmıştır. Daha sonraları “mezhep” adını alan bu oluşumlar, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerden ibarettir. Bir başka ifadeyle, mezhepler, din

¹¹⁵³ M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, İstanbul 1973, 83.

değil; dinin anlaşılma biçimleridir. Her ne sebeple olursa olsun, mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. İslâm'ın anlaşılması planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünüdür. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan her mezhep, kendisinin, İslâm'ın en iyi temsil eden, en doğru, en sahih mezhep olduğunu iddia etmiştir. Her mezhebin, Kur'an'a uygun olan ve uygun olmayan görüş ve düşüncelerinin olması her zaman imkân dâhilindedir. Çünkü bütün mezhepler insan ürünü olan oluşumlardır.

Din, insan için bir araçtır; mezhepler de, hem dinin anlaşılması için, hem de insan için bir araçtır. Araç olan mezheplerin, çeşitli sebeplerle amaç konumuna yükseltilmesi, her mezhebin, hatta her dinî grubun kendisinin kurtuluşa ermiş fırka (Fırkayı Naciye) olduğunu iddia etmesi gibi bir sonuç doğurmuştur¹¹⁵⁴. Mezhepler ve bütün dinî gruplar, en ileri noktada, İslâm'ın sadece bir tür anlaşılma biçimi olarak görülmelidir.

Bir mezhebin hak veya batıl mezhep olduğunun tek ölçüsü Kur'an'dır. İnanç noktasında Kur'an'a ters düşmeyen her mezhep hak mezheptir; Kur'an'ın öngördüğü istikameti yitiren mezhepler de batıl mezheplerdir. Ancak, Kur'an'ın, inanç noktasında kurumlaşmaya pek sıcak bakmadığını, her insanın aklıyla ve kendi hür iradesiyle imana ulaşacağını, “hiç kimsenin bir başkasının günahını yüklenemeyeceğini” ısrarla belirttiğini hatırlamakta fayda vardır. Bir mezhebe mensup olmak, hangi mezhep olursa olsun, bireyin Müslümanlığını garanti altına almaz.

Mezhepler arasında insanoğlunun pratik hayatına yön vermesi bakımından fıkıh mezheplerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Müslümanlar arasında yüzlerce mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlardan pek azı günümüze kadar yaşama şansı bulmuştur. 10.yy'ın sonlarına doğru Horasan ve Maverâünnehir esas olmak üzere Selçuklular döneminde en yaygınından en marjinaline kadar en baskın Sünni fıkıh mezhepleri, Hanefilik, Şafilik, Zahirilik, Hanbelilik, Malikîlik ve Evzâlik idi. Mesela bunlardan biri olan Davud ez-Zahiri adı ile meşhur olan el-İsfehani'nin (ö.884) kurduğu *Zahirî mezhebi*, Şeriati yalnız nasslardan ibaret saymış, kıyası ve re'yi iptal etmiştir. Zahirî'ye göre Şeriat, dinin zahirine göre kurulmuştur ve İslâmî ilimler ancak nasslarla olur. 9.yüzyılda Doğu İslâm dünyasında dördüncü büyük fıkıh mezhebi konumunda iken 11.yüzyıldan itibaren sönmeye başlamış yerini, güçlenmekte olan Hanbeliliğe bırakmıştır. Zahiriler *biz ancak zahire göre hüküm veririz, sırlara hükmeden Allah'tır* derler. Zahirî mezhebi doğuda sönmeye başladıkça Batı'da (Endülüs) İbn Hazm

¹¹⁵⁴ Hz. Peygamber'e atfedilen Müslümanların 73 fırkaya ayrılacağı, bunlardan sadece Fırka-yı Naciye kurtuluşa eren fırka olacağı şeklindeki hadis, hemen hemen tüm İslâm tarihçilerini etkilemiştir. Bu terim Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlamında kullanılmıştır. İbn Hanbel, *Müsned*, II, Beyrut, 1993, 1331; H. Gümüsoğlu, *Temel İnanç Sistemleri İslâm Mezhepleri Tarihi*, İst. 2008, s. 158; Mevlut Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İst. 1996. Çoğu Sünni yazarlar sapkın 72 fırka olarak, Mutezile, Şia, Haricîler, Mürcie, Cebriye, Müşebbihe ve bunların birçok alt dallarını sayarlar bkz. S. Dalkıran, *Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkidleri*, s. 236-237.

(ö.1064) sayesinde parlamıştır. Hakkında nass bulunan bütün dini konularda lafızların manalarını kabul etmiştir.¹¹⁵⁵ Bir fıkıh mezhebi olarak Selçuklu döneminin en marjinal mezhebi Evzailik idi ve 11.yy.a dek Hanbeliliğe ve Evzailiğe yer verilmemiştir.¹¹⁵⁶ *Dört hak mezhep* ifadesiyle kastedilen, yaşayan dört fıkıh okuludur. Bunlar, Hanefîlik, Hanbelîlik, Şafîîlik ve Malikîlik'tir. Hak mezheplerin sayısını bu dört mezheple sınırlamak İslâm tarihine uymadığı gibi, bireysel kurtuluşu esas alan İslâm'ın ruhuna da terstir. Bir Müslüman, mezhebinin adı ne olursa olsun, *hak mezhep* mensubudur.

İslâm Tarihinde Mezheplerin Ortaya Çıkışı ve Türkler

Araplar, devlet yönetimiyle ilgili olarak İslâm'dan önceki döneme ait fazla bilgi ve tecrübe birikimine sahip değillerdi. Dolayısıyla İslâmiyet'in sınırları genişledikçe ve farklı milletler, kendi kültürlerini ve milli seciyelerini İslâm'la uzlaştırmaya çalışırken çeşitli problemler ortaya çıkmıştır. Bu problemleri çözmek için insanların elinde iki ana kaynak bulunmaktaydı: Kur'an ve sünnet. Ancak bu kaynakları, bütün Müslümanların doğru bir biçimde ve aynı şekilde anlamaları uygulamada mümkün olmamıştır. Bu durum İslâm tarihinde niçin çok sayıda mezheplerin ortaya çıktığını da göstermektedir. Din anlayışını genellikle İslâm düşünürleri ve filozofları değil de fıkıhçılar belirlemiştir. Edille-i şer'iyye denilen ve Kur'an, hadis, kıyas ve icma gibi dört temel esas dinin değil, fakihlerin dört delilidir. Bu deliller arasında sadece Kur'an şer'î kaynaktır. Sünnet de Kuran'ın bir rehberi gibidir ama diğer deliller fakihlerin deliştirdiği bir metodoloji konusudur. Mezhepler birbiri arasına örülmüş dert duvarlar olmamalı, mezhepler arası geçişte esnek olunmalıdır çünkü hepsi de aynı kaynağa, Hz. Peygamber'in bir uygulamasına dayanmaktadır. Ayrıca hadis ve sünnetler Peygamber'den ayrı düşünülmemelidir. Onun tarihsel hayatı ortadadır. Kur'an, Peygamber'i örnek olarak takdim etmiştir. Kuran'ın muhatabı da, ana teması da, iniş sebebi de insandır, bu asla unutulmamalıdır. Kur'an, dolayısıyla İslâm, Arap toplumu için gelmedi, bütün insanlığa gelmiştir. Bu yüzden dini, sahabe dönemine indirgemek lazımdır. Zaman üstü düşünüp evrensel olan İslâm'ı esas almak gerekir. Hz. Peygamber'i de taklit etmek değil, örnek olarak almalıdır.

Hz.Muhammed'in sağlığında, sadece Müslüman insan vardır; herhangi bir mezhep, tarikat, cemaat ya da din anlayışını merkeze alan bir zümreleşme, bir örgütlenme söz konusu değildir. Mezhepler, Hz.Peygamber'in vefatından çok sonraları. Fıkıhî mezhepler, 8. yüzyıl ve daha sonraları teşekkül etmeye başlamıştır. Ehl-i Sünnet ise, Hıricîlik, Mürcie, Mu'tezile ve Şia gibi büyük mezheplerin görüşlerini sistemleştirip, Müslümanların çoğunluğundan farklı olduklarına inanıp, farklı oldukları hususları açıkça ortaya koymalarından sonra,

¹¹⁵⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 441; Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹⁵⁶ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 57.

geride kalan, ancak çoğunluğu teşkil eden Müslümanların görüş ve düşüncelerinin sistemli bir biçimde ifade edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Mezheplerin doğuş sebeplerini iyi anlayabilmek için, birey ve toplum planında, insan unsurunun önemini iyi belirlemede fayda vardır. Bu arada, İslâm öncesi Arap kültürü ve İslâm'ın yayılması esnasında karşılaşılan yeni kültür ve medeniyetler de, farklılaşmalarda etkili olan unsurlar arasındadır. Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar olduğuna göre, mezhep olgusunun temelinde insan var demektir. İnsanın birtakım özellikleri, mezhepleri oluşturan farklılaşmaları hazırlamaktadır.

Her insan, yaratılış itibarıyla tektir. Biri diğerinin tıpa tıp aynı olan iki insanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu sebepten, insanların, din olgusu konusunda farklı anlayışlara ve tutumlara ulaşmalarının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. İnsanların birey olarak tekliği, herkesin, eşyayı, olgu ve olayları, öncelikle kendi açısından görmesi sonucunu doğurmaktadır. Görüş, düşünce ve kanaatler, her insanın yeteneklerine, bilgi birikimine, içinde yetiştiği ortama ve kapasitesine göre değişmektedir.

İşin içine, dinin inanç boyutu girdiği zaman, farklılaşmalar, kendiliğinden bir kat daha artacaktır; çünkü inanç alanının görünen kısmı, yani başkalarıyla ortak olan yönü çok azdır. İnsan, yaratılış gereği inanan bir varlıktır. Her insan, sadece kendisi inanır; inancının niteliğini, derinlemesine kendisi bilebilir. İnanç alanı ile ilgili tecrübelerin doğru olarak başkalarına aktarılması da pek kolay değildir. Bu hususla ilgili ferdî tecrübelerin, genel-geçer bir hüviyete büründürülerek aktarılması hem yanlıştır; hem de birtakım ciddi yanlışlara sebep olmaktadır.

İnsanoğlu, sürekli inanacak bir şeyler aramaktadır. Bu arayışların merkezinde, Tevhit ilkesi vardır; bütün peygamberler, insanları tevhit çizgisinde tutabilmenin mücadelesini vermişlerdir. Tek Tanrı inancına ulaşamayanlar, önlerine çıkan her şeyi kolayca putlaştırabilmektedirler. Öyle ki, korkulan ve sevilen şeylerin putlaştırılmasına tarih şahittir. Her putlaştırma olayı, insan özgürlüğünün adım adım yok edilmesi demektir. Gerçek özgürlüğe açılan kapı, tek Tanrı inancından geçmektedir.

Mezheplerin doğuşunda sosyal değişimin ve hızlı kültür değişiminin büyük etkisi olmuştur. İnsan, sosyal bir varlıktır; hayatını diğer insanlarla bir arada sürdürmek durumundadır. Bu ise, ister istemez, çeşitli alanlarda işbirliği, güç birliği yapma arzusunu beraberinde getirmekte ve gruplaşmalara yol açmaktadır. Dinî nitelikli zümreleşme faaliyetlerinin ve anlayışla ilgili karşımıza çıkan farklılaşmaların arka planında da, bu sosyal gerçek yatmaktadır. Birtakım siyasî amaçların gerçekleşmesi açısından, dinî motiflerin ne derecede etkin olduğu açıkça görülmektedir. İnsanlar, tarih boyunca, dini, bazı amaçlar için bir basamak olarak kullanmaktan pek çekinmemişlerdir.

Sosyal hayatın kendine özgü bir dinamizmi, değişimi, gelişimi ve yenilenmesi, yer yer din anlayışında farklılaşmalara da sebep olmaktadır Bu

süreç içerisinde, daha çok evrensel nitelik taşıyanlar kalıcı olabilmektedir. Sosyal hayatın tabii akışı içerisinde, zaman zaman, din, geleneklerle bütünleşebilmektedir. Böylece, dinin kendine özgü dinamizmi kaybolmakta, katı kurallar ön plana çıkmakta ve yine sağlıklı bir kurumlaşma başlamaktadır.

Toplum, sosyal bir varlık olan insanı yoğurmakta, hâkim olan değer yargılarına şekillendirmektedir. Bu sebepten, her insan, ister istemez, içinde yetiştiği toplumun ürünü olmak durumundadır. Öyle zannediyoruz ki, sosyal yapının etkin olması sonucu oluşan bu farklılaşmalar, dinin anlaşılma biçimi olan mezheplerin doğuşunu doğrudan etkilemiş olmalıdır. Nitekim, mezheplerin doğuş süreci ve yayıldığı, tutunduğu alanlar dikkatle incelenirse, bu izleri yakalamak imkan dâhiline girmektedir. Haricîlik, daha çok çölde yaşayan, medenî hayata intibak etme güçlüğü çeken bedevî arap karakterinin belirgin öğelerini bünyesinde taşımaktadır. Şiflik, uzun süre yarı ilahî (karizmatik) krallarla yönetilmiş olan Fars asıllıların ve Sasanî kültürünün izlerini yansıtmaktadır.

Mezheplerin doğuşunda siyasî sebeplerin rolü büyüktür. Hz.Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan hilafet-imamet tartışmalarının mezheplerin doğuşunda ve görüşlerinin sistemleşmesinde etkili olmuştur. Dört halife dönemi uygulamaları bir arayış olarak değerlendirilmelidir. Bu uygulamaların hepsinin farklı nitelikler taşıyor; Hz. Ebubekir, bir tür serbest seçim diyebileceğimiz usulle halife olmuş olmasına rağmen, Hz.Ömer'i hilâfet makamına kendisi atamıştır. Hz.Ömer ise, halifenin belirlenmesi işini altı kişilik bir heyete havale etmiştir.¹¹⁵⁷

Tarihi seyir içerisinde Müslümanlar, siyasi-idarî meselelerin Müslümanlara bırakıldığı gerçeğini pek anlamak istememiş gibidirler. Şia, problemi Allah'a çözdürtmek istemiş, ortaya kocaman bir imamet nazariyesi, nass ve tayinle gelen masum imamlar çıkmıştır. Ehl-i Sünnet uzlaşmacı tavrına uygun olarak siyasi meseleleri ağırlıklı bir şekilde hilâfet noktasında ele almış ve işi Kureyş'in üstüne yıkma yoluna gitmiş, sonra da Kureyş'ten olması şart değildir demiştir.

Kur'an'ın siyasi meseleleri insana bırakmış olması gerçekten fevkalâde önemli bir olaydır. Sürekli değişen sosyal yapı, kendi bünyesine uygun siyasi oluşumları kendisi geliştirmek, oluşturmak durumundadır. Böylece sosyal değişme olgusuna ters düşen şekillenmeler, kendiliğinden toplumun gerisinde kalacak ve sosyal dinamizmi engellememiş olacaktır. İslâm Mezhepleri tarihi, bize,"siyasî meselelerin 'insan'a bırakıldığı gerçeği"nin öneminin yeterince kavranılmamasının Müslümanlara çok pahalıya mal olduğunu göstermektedir.

O dönemde, kabilecilik, bir tür sanat haline getirilmiştir. Hz.Peygamber'in Haşimoğullarından olması, Ümeyye oğullarının,-bir kabile olarak- Mekke'nin fethine kadar Müslümanlara karşı amansız bir savaş açmalarına sebep olmuştur.

¹¹⁵⁷ Hasan Onat, "Şif İmamet Nazariyesi", *A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXXII*, s. 90.

Nitekim, diğerk Müslümanlar, uzunca bir süre, Ümeyye oğullarına *kılıç zoruyla Müslüman olanlar* gözüyle bakmışlardır.

Müslümanlar, hilafet işinin kendilerine insana bırakılmış bir iş olduğunun bilincindeydi. Bu hadise, bize, Hz.Peygamber'in hiç bir kimseyi halife tayin etmediğini göstermektedir. İşin aslına bakılırsa, Hz.Peygamber'in halife tayin etme yetkisinin olduğunu düşünmek bile biraz zordur. Çünkü Kur'an, hiç bir kimseye ve hiç bir kabileye üstünlük hakkı tanımamıştır.

Hz.Osman'ın hilafeti dönemindeki "fitne olayları"nın mezheplerin doğuşundaki rolü önemlidir. Hz. Osman'ın halife olmasıyla birlikte, tarihî Arap kabileciğı yeniden hortlamış, Emevî-Haşimî çekişmesi su yüzüne çıkmıştır. Daha Osman halife olmadan, Hz. Ömer'in teşkil ettiği şurada Hz. Ali ile Osman karşı karşıya kalmışlardı. Osman'ın halife olmasıyla birlikte, Ümeyye Oğulları, kaybettikleri nüfuzlarına yeniden kavuştuklarını düşünmeye başlamışlardır. Sonunda Osman'ın öldürülmesine yol açan "fitne olayları" başlamıştır. Bu durumun da, kabilecilik anlayışından ve geleceğe yönelik siyasi yatırım arzusundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İslâm'ın insana tanıdığı düşünce özgürlüğünün ve Kur'an'ın bazı özelliklerinin, mezheplerin doğuşundaki etkisi de önemlidir. Kur'an, ısrarla, insanın düşünmesini, aklını kullanmasını, ibret almasını istemektedir. Düşünen insan, ister istemez farklı görüşlere, farklı değerlendirmelere gidecektir. İslâm, hiç bir alanda, insan düşüncesine ket vurmamıştır. İnsanın olduğu her yerde, akıl ön planda olmak durumundadır. Vahyin muhatabı, vahyi anlayacak olan akıldır. İslâm'ın akıllı olan kimseleri, sorumluluk üstlenecek yaşa geldikleri zaman sorumlu tutması boşuna değildir. İnsanın aklını kullanarak farklı düşünceler taşıması, mezheplerin doğuşunda etkili olan hususlardan birisidir. Her insan başlı başına bir dünya olduğuna göre, her insanın farklı düşünme, hakkı her zaman vardır.

Diğerk taraftan, "Kur'an'ın İslâmı" evrenseldir; bütün zamanların ve mekânların dinidir. İslâm'ın bu özelliğı, onun her zaman diliminde, çağın getirdiğı birikimden de yararlanılmak suretiyle yeniden anlaşılmasını ve yorumlanmasını bir anlamda zorunlu hale getirmektedir. Ne var ki, bu her zaman böyle olmamıştır. Müslümanlar, özellikle 9. yy.dan sonra, "ictihat kapısının kapandığı" ya da "ictihat yapacak ehil kimselerin bulunmadığı" şeklinde birtakım İslâm'ın özü ile bağdaşmayan görüşlerin arkasına sığınarak, İslâm'ın evrenselliğine zarar veren anlayış biçimlerinin içine düşmüşler ve belli bir zaman diliminde oluşan anlayış biçimini evrenselleştirerek daha sonraki asırlara taşıma yoluna gitmişlerdir. Böylece İslâm anlayış planında, kısmen de olsa dondurulmuş olmaktadır. Çünkü dondurulmuş olan anlayış biçimi, sosyal değişme olgusu ile izah edilebilecek yeni oluşumlar karşısında yetersiz kalmak durumundadır.

İslâm'ın belli bir dönemi ilgilendiren anlaşılma biçiminin dondurulmuş olması, hem itikat alanındaki zenginleşme sürecini durdurmuş, hem de İslâm'ın

hayatla bütünleşme, insanı mutlu kılma imkânını azaltmıştır. Böylece, İslâm âlimlerinin muayyen bir zaman diliminin özelliklerine göre biçimlenmiş olan görüş ve düşünceleri de tabulaştırılır hale gelmiştir. Bir âlim ne kadar büyük olursa olsun, içinde yetiştiği kültürün ürünü olmaktan öteye gidememiştir.

Mezheplerin doğuşunda İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasının ve başka kültür-medeniyetlerin etkilerini de hesaba katmak gerekir. Mezheplerin oluşumu sosyolojik bir olay olduğu gibi, bölgesel farklılıklar çok önemlidir. Mezheplerin oluşumunda, muhtelif kültür unsurlarının etkileşimiyle kendisini gösteren farklılaşmalar önemlidir. Bazı araştırmacılar, Haricîliğin doğuşunda etkili olan sebeplerden birisi olarak "Bedevî Arapların yerleşik hayata geçiş sürecinde karşılaştığı güçlüklerden" söz etmektedirler¹¹⁵⁸. Bu durum da bize, yine İslâm öncesi Arap kültürünün izlerinin hatırlatmaktadır. İslâm'ın geldiği ortamda, özellikle Medine'de yaşayan Yahudiler ve bunların sahip oldukları bir Yahudi kültürü vardır. İslâm'ın yayılma sürecinin hızlanması ile birlikte, anlayış planında Yahudi kültürünün fevkalâde etkili olduğunu görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Hızla yayılan İslâm, bir yandan oturma sürecini devam ettirirken, diğer yandan da o dönemin üç büyük medeniyeti olan Mısır, Roma ve Sasanî medeniyeti ile yüz yüze gelmiştir. Bilhassa 8. asırdaki mezhebî oluşumlarda, bu üç medeniyetin de derin izlerini bulmak mümkündür. Her şeyden önce, İslâm'ın yayılması ile birlikte, bu üç medeniyete mensup insanlar Müslüman olmuşlardır. Bunlar, eskiden mensup oldukları dine ve kültüre ait unsurları, ister istemez din anlayışlarına yansıtmak durumunda kalmışlardır. Şîlik, daha çok Sasanî medeniyetinin ve Fars kültürünün izlerini taşımaktadır. Şia'nın imamet nazariyesinin temelinde,"yarı tanrı kral" kültürünün yattığı söylenebilir. Bu kültürde var olan karizmatik lider anlayışı, Ali'nin ve soyundan gelen imamların yanılmaz, hatasız, günahsız masum kimseler oldukları şeklinde ifadesini bulmuştur.

Türk-İslâm düşünce tarihi'nde, mezhep dendiği zaman, siyasî, itikâdî ve fıkhi-amelî nitelik taşıyanlar akla gelir. Arapça'da, siyasî ve itikâdî alandaki farklılaşmalar daha çok "fırka" kelimesi ile ifade edilmektedir. Fırka kelimesinin, bir anlamda, "Müslümanları ayrılıklara düşüren inançları ve kitleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için" kullanıldığı söylenebilir. Zamanla meydana gelmiş olan mezhepleri üç ana gruba ayırmak mümkündür:

1. Siyasi-itikadi mezhepler: Uygulamada bunun pek çok çeşidi görülmüş ve zaman zaman aralarında kanlı mücadeleler cereyan etmiştir. Siyasi firkalar şu üç başlık altında gösterilebilir: Şîler, Haricîler, Mürcie, Cebrîye, Mutezile ve Ehl-i sünnet ve cemaat.

¹¹⁵⁸ W. Watt Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, trc. E.R. Fırlalı, Umran Yay., Ank. 1981, s.13.

2. İtikadî mezhepler: Bu mezhepler arasındaki ihtilaf genellikle nazari olmaktan öteye gitmemiş ve eyleme dönüşmemiştir. Mutezile başka yerlerde anlatıldığı için bu başlık altında Eşarîlik ve Maturidîlik ele alınacaktır.

3. Fıkhi mezhepler: Bunlar itikatta aynı olup ancak ibadet ve muamelatla ilgili bazı konulardaki ayrılıklardan doğmuşlardır. Bu tür farklılıklar Müslümanlar için zararlı değil bir bakıma yararlı bile olmuştur denilebilir.

1. Siyasi-itikadî mezhepler (fırkalar)

Müslümanlar arasında halifelik meselesinden sonra ortaya çıkan ikinci esaslı fikir ayrılığı ya da tartışma konusu inanç meselelerinden çıkıyormuş görüntüsü veren siyasi kaynaklı kaza-kader ve iman-küfür meseleleri etrafında dönüyordu. Kulun işlediği fiildeki rolü neydi? Bu işle Tanrı'nın ilgisi var mı idi? Bir Müslüman büyük günah (kebir) işledikten sonra da Müslüman olarak kalır mı? Yahut da yalnız iman yeterli midir, yoksa onun amellerde de kendisini göstermesi gerekir mi? Bu düşüncelerden hareketle İslâm tarihinde Haricî, Murcie, Şia, Cebriye ve Mutezile gibi siyasi gelişmelere endeksli çeşitli fırkalar ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu okullar zamanla değişik açılımlar sağlamış, siyasi amaçlarla kurulmuş olmalarına rağmen, felsefi ve bilimsel bir kimlik kazanarak gelişmelerine devam etmişlerdir.

Küfür meselesi, Haricîlerle birlikte yeni tartışma ve anlayışlar doğurmuştur. Haricîler (Havaric) büyük günah işleyeni ve kendileri gibi düşünmeyenleri artık Müslüman olarak kalamayacağını belirterek, kendi cihat taşkınlıklarını mevcut idareye ve genel olarak İslâm ümmetine karşı çevirdiler ve bunu da uzlaşmaz bir taassupla bir araya getirdikleri aşkın ve aşırı bir idealizm adına yaptılar: “*Hüküm ancak Allaha aittir*” sözü Irak ve İran’da güçlü durumda olan bu aşiret mensuplarının parolası idi. Bu konuda bilerek günah işlemekle hataya düşmek arasında hiç bir fark görmezler. Bunun için hakem tayin ettiğinden dolayı Hz. Ali’yi tekfir ederler.

Bunların karşısında *Cebriye* ise, insanın bütün fiillerinin kaderin bir sonucu olduğunu söyleyip kulların cebir altında olduğunu iddia etmiştir. Olaylar Allah’ın takdir ettiği şekilde meydana geldiğinden kişilerin hiçbir kusuru yoktur derler. Emeviler döneminde ortaya çıkan Cebriye, kulun asıl itibariyle hiçbir kudreti olmadığından ve bir fiili işlemeye gücü yetmeyeceği için herhangi bir eylemde de bulunamayacağını kabul etmiştir.¹¹⁵⁹ Bunun anlamı ise Emevilerin, İslâm toplumu nazarında tasvip görmeyen faaliyetlerden sorumlu tutulamayacağıdır. Bu görüşleriyle insanda mevcut bulunan irade ve ihtiyarı tamamen inkâr etmişler ve fiillerinde insanı mecbur bildiklerinden dolayı da yanlış bir kader inancına girmişlerdi.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 61.

¹¹⁶⁰ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayhan Yay., İst.2008, 98.

Cebriye'ye paralel iddialarda bulan Cehm b. Safvan (ö.746) Cebriye'yi sistemli bir doktrin halinde biçimlendirmişti. Cehmiye adını alan görüşleriyle daha da aşırıya giderek, muhtemelen Hint felsefesinden de etkilenerek akla büyük önem vermiş, nassların akıl ile tenakuzu durumunda aklın esas alınmasını kabul etmişti. Cehmiye'ye göre inandıktan sonra iman sahiplerine günah yoktur. Cehm'in, fikirlerinin temelini oluşturduğu Cebriye, Kaderiye'nin aksine "insanların her şeyi yapmaya mecbur olduklarını" söylemişlerdi. Bu inançlarıyla insanı sorumluktan tamamen soyutlamakta ve kelamcıların ekseriyeti tarafından kabul edilen istitaati (Allah'ın insanlara gücünün üstünde sorumluluk yüklemeyen inancı) reddetmektedirler.¹¹⁶¹ Mutezile, bunların, "Kur'an ezeli olamaz" fikrini almışlardı. Kader konusundaki tartışmalar daha sonraları da mezhepler arasında önemli bir tartışma konusu olarak asırlarca sürmüştür.

Haricilerin büyük günah işleyen Müslümanları tekfir etme, Cebriye'nin de kişiyi günahlardan sorumlu tutmama anlayışına tepki, iki mezhebin daha ortaya çıkmasına neden olmuştur: Mürcie ve Mutezile. Mürcie (hüküm kıyamet gününe erteleyenler anlamında) mensupları, büyük günah işleyen kimse hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlerdi. Onlara göre bu kişinin kaderini Allah tayin edecekti. Hz. Osman ve Ali devrinde ilk ortaya çıktıklarında Mürcie, bu iki halifenin leh ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı yumuşak ve ılımlı bir görüşü temsil ediyorlardı. Emeviler devrindeyse bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir Cebriye seviyesine gömülerek, halkın ahlaki gevşekliğine uygun bir duruma düştü ve Emevi idaresinin savunulmasında bir araç haline geldi. Buna karşın Emeviler de onların görüşlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Hz. Ali devrinin başlarında muhalifleri arasındaki siyasi kavgada tarafsız bir durum alan ve bu nedenle de Mutezile adı verilen Mürcie böylece Cebriye adını aldı.¹¹⁶²

Kaderiye ve Mürcie birbirine tamamen zıt iki görüşün sahibi olmuştur. Kaderiye ifrat ederken Mürcie tefritte kalmaktadır. Kaderiye (Mutezile) kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu ve bu hususta Allah'ın hiçbir müdahalesinin olmadığını kabul ederken Mürcie ise, "kulun herhangi bir fiili yoktur, fiilin kula izafesi, fiilin cansızlara isnadı gibidir. Nasıl ki "nehir aktı, değirmen döndü denilir" diyerek kulun fiilini ve iradesini tamamen sıfırlamaktadır.¹¹⁶³

İlk bakışta dini ve fikri bir konuymuş gibi görünen kaza ve kader meselesi de siyasi ayrılıkların tabii bir sonucu idi. Kulda ihtiyar ve irade kabul etmeyenler, Emeviler döneminde meydana gelen siyasi ihtilafların sonucunda işlenen hareketlerin ve dökülen kanların mesuliyetini Tanrı'ya yükleyerek işin içinden çıkıyorlardı. Kulda mutlak bir irade ve ihtiyar kabul edip Tanrı'nın her şeyin ne olacağını bilmesinin, kulu, o işi yapmaya zorlamadığını söyleyenlerse bir yandan

¹¹⁶¹H. Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 98, 102.

¹¹⁶²Fazlur Rahman, *İslâm*, 144-145.

¹¹⁶³İbn Kemal, "Risale fi Beyani'l-Fırakı'd-Dalle", *Mecmua*, Süleymaniye Ktp. Reşit Ef. Koll., nr. 1031, vr. 281a.

mesuliyetin kula ait olduğunu bildirerek tenkidi, en dokunulmaz sanılan kişilere kadar teşmil ediyorlar, bir yandan da Tanrı'yı yapılan işlerden tenzih ederek onu, münakaşa edilmeyecek derecede kâmil bir adalet sahibi tanıyorlar, herkesin yaptığının karşılığını çekeceğine inanıyorlardı. Bu görüşü benimseyenlere Mutezile adı verildi. Daima zulme uğrayan Şia, bu inancı benimsedi. Sünniler ise kulda cüz'i bir irade olduğunu, bu iradeyi kulun hayra, yahut şerre sarfetmesi üzerine Tanrının hayrı ve şerri yarattığını kabul etmek suretiyle ortalama bir yol tutmakla beraber, kulda ihtiyar ve irade kabul etmeyenlere, yani Cebrî'lere de uzak kalıyordu.

Böylece Müslümanlıkta Şia, Ehl-i sünnet, Mutezile, Haricî ve Mürcie'den ibaret beş esas yol meydana çıktı. Zamanın getirdikleriyle beraber yeni yeni meseleler her yolun mütefekkirleri tarafından çeşitli telakkilerle mütalaa ediliyor ve böylece her mezhep çeşitli fırkalara ayrılıyordu. Bütün bu mezhepler Emeviler devrinde Müslümanlarca tanınmıştı. Türk düşünce tarihini yakından ilgilendiren Şiîlik önemli bir itikadi-siyasi fırka olarak daha İslâm'ın ilk zamanlarında ortaya çıkmıştı. Tarihi gelişim süreci içerisinde Şiîlik ve Şiîlik içerisinde çıkan İsmailî-Batınî fırkalarla Türklerin dini, tasavvufi, düşünce ve hatta siyasi ve sosyal birçok yönden etkileyen kollarına, II. kısım'da genişçe yer vereceğimizden burada sadece Haricîler ve Mürcieden bahsedilecektir.

1.1. Haricîler ve tarihi etkileri

Haricî deyimi, huruc eden, baş kaldıran anlamına gelir. Haricîlik, Hz. Ali ve Muaviye arasında yapılan Sıffin savaşında gündeme gelen hakem sözleşmesini şiddetle reddeden ve İslâm'da belirgin olarak ilk defa farklı fikirleri ile ortaya çıkan İslâm tarihindeki en eski dini-siyasi fırkadır. Haricîler kendilerinin dışındaki herkesi kâfir sayıyorlardı. Böyle olunca da hem Ali, hem de Muaviye'nin denetimindeki topraklar Haricîlerin nazarında darü'l-harpti, yani düşman ülkesiydi. Yalnız Haricîlerin elinde bulunan yerler darü'l-İslâm'dı! Aslında Haricîliğin temeli siyasidir ama din perdesi altında hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmışlardı. Vaktiyle kendisini desteklemekle beraber şimdi artık Halife Ali'nin de mensubu bulunduğu Kureyş zümresine tanınan ayrıcalık ve yetkilere karşı her zaman silahlı isyan halinde bulunmuşlardır. Haricîler sadece kendilerini gerçek Müslüman saydıklarından, başkalarına kâfir muamelesi yapıyorlardı. Büyük günahları işleyenler mümin mi kâfir mi meselesi bunlarla ortaya çıktı ve bunu diğer meseleler takip etti. Günah işleyenlerin küfre girdiklerini savunan Haricîler, kendi inançlarına ve fikirlerine müthiş bir taassupla bağlı, gayet dindar görünen bir İslâm fırkasıdır. Kendilerinden olmayan Müslümanlara gösterdikleri sertliğe rağmen, zimmilere karşı gösterdikleri yumuşaklıkla tam bir tezat teşkil ediyorlardı.¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁴ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah İslâm Topluluklarında Terörün Kökleri*, Doğan Kitapçılık, İst. 2000, s.17.

Haricî hareketi başlangıçta tamamen dini idi, fakat zamanla kendilerinin seçtikleri ve istedikleri zaman karşı geleceklere bir halifeden başka bir otorite tanımayan mütecaviz, anarşist bir muhalefet haline geldi. Ali'nin ölümünü takip eden 20 yıl içinde Irak'ta en şiddetlisi Yezid'in ölümünde olmak üzere birçok ayaklanma oldu. Haricîlerin başarısızlığı hareketin karakterinden ve aralarındaki çatışma ve düzensizlikten ileri geliyordu. Halife Abdülmelik tarafından Irak'ta ezildiler ve yavaş yavaş İran'a sürüldüler. 8.yüzyılın başında hemen hemen bertaraf edilmişlerdi. Haricîler müfrit bir tarzda ferdi düşüncenin üstünlüğü ve rızasıyla idarede İslâm öncesi Arap idaresini temsil ediyorlardı. Akideleri, Arapların tabii serkeşliklerinin, dini hüviyet sayesinde sosyalleştirildiği, sistemleştirildiği şiddetlendirildiği ve fanatikleştirildiği şeklinde tasvir edilebilir.¹¹⁶⁵ Bu, bedeviliğin hadaret'e yani yerleşik medeniyete karşı verdiği vahşi ve ümitsiz bir savaştı. Kabile ruhu ve kabileci toplum yapısının da bunda rolü vardır. Peygamberimiz, daha 30 sene önce Veda Haccı'nda, kabile ruhunun İslâm'a aykırı olduğunu belirtmek lüzumunu duymuştu. İbn Haldun'un deyimiyle İslâm medeniyeti geliştikçe bu toplum yapısı İslâm'ın tarihi misyonu yönünde değişecek ve bedevilikten hadariliğe geçilecektir. Bedeviliğin tipik örneği Haricîlik ise, hadariliğin örneği de mesela İmam Azam çizgisi olacaktır. İnanç bakımından böylesine farklı değerlere sahip sosyal bakımdan böylesine çeşitlenmiş karmaşık bir toplumu artık Kureyş gücüne dayanarak yönetmek mümkün görülüyordu. İşte hilafet ve mezhep kavgalarındaki en önemli etkenlerden biri budur.¹¹⁶⁶

Haricîler, çölden, Irak sınır boylarından gelen bedevi ve yarı göçebe insanlardan oluşmaktaydı. Fakat mutlak eşitliği savunan Haricî idealizmi, çok sayıda mevaliyi kendine çekmişti. Mutlak ve taviz kabul etmez bir eşitlik fikri, yalnız Allah'ın emirleri karşısında sorumlu olma, Haricîlerin tutum ve davranışlarının ruhunu meydana getirmekte diğer bütün esaslar bu ruhtan kaynaklanmaktaydı.¹¹⁶⁷ Haricîlerin radikal ruhu, Orta Çağ İslâm dünyasının Haşîşiler ve Hasan Sabah gibi bazı büyük şahsiyetlerinde değil, yakın zamanımızda bile Vehhabilerde, İhvan-ı Müslimin ve Hizbullah benzeri radikal eğilimlerde yansımaları bulmuştur.

Haricîler, akidelerini çılgınca savunan, korkunç hükümleri olan serkeş insanlardır. Kanaatleri uğruna ve gayeleri yoluna her zorluğa göğüs gererek savaşır, çekinmeden ileri atılırlar. Onları buna sürükleyen şey, zahirîne bağlandıkları bazı sözler olmuştur. Bunu mukaddes din sandılar ve mümin olan bundan ayrılmaz dediler. Onların aklı: "*Hüküm ancak Allah'ındır*" sözüne (sloganına) saplandı. Bu sloganı, dini bir prensip addedip muhaliflerinin yüzüne hep haykırdılar. Konuşmak isteyenlerin sözünü bununla kestiler. Hz. Ali gibi bir

¹¹⁶⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 102-103.

¹¹⁶⁶ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s.24.

¹¹⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 241; T.Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 63-91.

insana da bu sloganı söylemekten çekinmediler. Taassuplarından, Hz. Ali'nin bu sözün ne demek olduğunu, kendilerinden iyi bildiğini düşünmek bile istemediler. Mısırlı Prof. M.Ebu Zehra, Haricilerin birtakım yaldızlı kelimelerin akıl ve düşüncelerine hâkim olması bakımından Farnsız devriminde en feci zulümleri işleyen jakobenlere benzediklerini söyler: Jakobenlerin de aklını hürriyet, kardeşlik ve eşitlik kelimeleri çelmişti. Bu kelimeler adına nice mazlum insanları öldürüp, nice kanlar akıttılar. Haricileri de *İman, hüküm ancak Allahındır* ve *Zalimlerden beri olma* kelimeleri şartlandırmıştı. Bu kelimeler namına Müslümanların kanını helal saydılar, her tarafa saldırdılar.¹¹⁶⁸ Haricilerin serkeş unsurların desteğini kazandıkları için, bu tür güruhlara sosyoloji dilinde lümpen denilmektedir. Yerleşmiş değerlere sahip olmayan, kent hayatına entegre olamamış istikrarsız ve anti sosyal kesimler olarak anılmıştır.¹¹⁶⁹ Nitekim Haricilerin, sıradan halka karşı olduğu gibi devlete karşı da yürüttükleri fedai eylemleri, Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. As'a suikast düzenlemelerine kadar tırmanmıştı. İslâm tarihinde Haricîler, isyanların suikastlerin, vahşi cinayetlerin simgesi haline geldi ve bu, Selçuklular zamanına kadar devam etti. Haşîşiler, amaçlarına ulaşmak için kullandığı metotları, Haricîlerden miras almışlar gibi görünüyor.

Haricîliğin İslâm tarihinde çok kısa ömürlü olması ve sadece olumsuz bir izlenim bırakarak tarihe gömülmesinin temel sebebi, küçük ve basit toplumdan büyük, karmaşık ve kurumlaşmış topluma doğru gelişmekte olmasıdır. Tarihle birlikte yürümeyince tarihin bir safhasına gömülüp kalmak mukadderdi. Kamu ve özel kurumların geliştiği, düşünce faaliyetinin Gazali ile İbn Rüşd arasındaki tartışma seviyesine ulaştığı, ilimlerin gelişerek çeşitlendiği bir toplumda Haricî zihniyeti yaşayamazdı. İslâm medeniyetinin gelişmesinde fevkalade müspet rol oynayan münakaşa veya tartışma, dar görüşlü Haricîleri geliştirmek şöyle dursun daha da fanatikleştirmiş ve bölünmelerini hızlandırmıştır. İbn Haldun'un anahtar kavramı olarak sosyoloji ilmine kazandırdığı *asabiyet* yani *kabile fanatizmi*, öylesine kuvvetli bir duygudur ki, İslâm tarihindeki kanlı ihtilafların kaynağı bu kabile kültürüdür. Asabiyet, bağnazlık, aşırı dayanışmacılık, yoğun gayret gibi anlamlara sahiptir. Kabile asabiyetinin en çarpıcı örneklerinden birini Taberî tarihinde buluyoruz. Kabile asabiyeti, yalancı peygamberleri, onların yalancı olduğunu bile bile bağlanma sonucunu doğurmaktadır. Kabile insanı için düşünmek yoktur, asabiyet vardır.¹¹⁷⁰ Peygamberin sağlığında bile yarımadanın başka taraflarındaki Arap kabileleri arasında bir sürü yalancı peygamber ortaya çıktı; nitekim Kureyşli Hz. Peygamber'e karşı, Rabia kabilesi, sahte olduğunu bile bile Müseylimetü'l-kezzab'ı peygamber olarak ortaya attılar. İslâm tarihindeki kanlı ihtilafların kaynağında bu kabile kültürü yatmaktadır. Keza Hz.

¹¹⁶⁸ M. Ebu Zehra, *Siyasi Mezhepler*, Hisar Yay. İst. 1983, s. 73.

¹¹⁶⁹ Levi D. Vida, "Haricîler", *İslâm Ansiklopedisi*, C.5, s. 339.

¹¹⁷⁰ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 136.

Muhammed yeni bir hareket yaratmaktan çok devrinin Arapları arasında mevcut bulunan cereyanlara müspet bir istikamet vermiştir.¹¹⁷¹

Kargaşalığa sebep olan, halifeliği ve böylece de hâkimiyetin bir şahısta toplanmasını kabul etmiyorlar, Hz. Osman ve Ali'yi sevmiyorlardı. Hilafet hakkında fikirleriyle yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı bir hürriyet telkin eden bir fırka, bir anarşisizm unsuru mahiyetindeydi. Bunlara ayrılanlar, hükümden yahut dinden çıkanlar anlamına gelen Haricîler denmesi bu yüzdendi. Hz. Osman, Ali, Muaviye, Talha, Zübeyr gibi ahabın ulularından, Emevi zalim hükümdarlarından ayrılanlar hep bunlara katıldılar. Bunlardan ve zalim olan hakemlerden uzak durmak, onlardan teberri etmek (yüz çevirmek, sevmemek) Haricîleri o kadar şaşırttı ki, akıllarını bile bozdular. Düşüncelerinde basit ve kararsızdılar. Mesela Zübeyr'in oğlu Abdullah, Emevilere karşı ayaklanınca Haricîler hemen onun saflarına geçmiş, yardım edip savaşıcaklarını vaat etmişlerdi. Fakat onun, babası Zübeyr, Talha, Ali ve Osman'dan teberri etmediğini öğrenince hemen ayrıldılar. Haricîler, adil ve zulmeden Emevileri cezalandıran Ömer b. Abdülaziz gibi bir halifeyi bile belli şahıslardan teberri etmediği için Müslüman saymıyorlardı. Bu sebeple Ehl-i sünnet ve cemaat toplumuna giremeyip sapkın fırkalardan oldular.

Haricîlerin en önemli özellikleri, parlak sözlere kanıp, İslâm ülkesini kana boyamak oldu. Cesaret ve saldırgan bir hissiyatın temsilcileri oldular. Fedakârlık, ölümden çekinmemek, gözü pek atılgan olmak bunların bariz vasıflarıdır. İçlerinde öyleleri vardı ki, secde ede ede alınları yara bere içinde, sırtlarında eski püskü elbiseler, elleri yere çökmekten nasırlaşmış fakir insanlardı. Bunların akidelerinde samimi olduklarına şüphe yok ama bu ihlasın noksan tarafları çoktu. Dinin özünü anlamamışlardı. Bir sahabeyi, sırf Hz. Ali'ye küfretmedi diye öldüren Haricîler, aynı yerde hurma satın aldıkları bir Hıristiyan para istemez deyince asla kabul etmeyiz diyebilmekteler; bunun üzerine Hıristiyan esnaf, bu adamların yaptıklarına şaşırarak: “Ne acayip kimseler, bir sahabeyi öldürdüler, bizden parasız hurma kabul etmezler.”¹¹⁷²

Bir düşünceye bu kadar taassupla bağlanmak, onu müdafaa uğrunda bu kadar haşin ve sert hareket etmeye iten sebeplere bakacak olursak: Haricîlerin çoğu, bedevi çöl Araplarındandı. Aralarında mevaliden olanlar gayet azdır. İçlerinde köyde, şehirde sakin olanlar azdı. Çöl Arapları İslâm'dan önce de fakir halli, yokluk ve sıkıntı içinde yaşarlardı. İslâmiyet gelince durumlarında bir düzelme olmadı. Çoğu çölde hayat darlığı içinde sıkıntılı hayatlarına devam ettiler. İslâm sevgisi kalplerine girdi fakat basit ve sade kaldı. Tasavvurları vardı ama ilimden uzak kaldılar. Bu şartlar altında dar görüşlü, kuru zahid, alıngan bir mümin grubu meydana geldi. Dünyada kaybedecek bir şeyleri olmadıkları, kazanacak da bir gelecekleri bulunmadığı için ahiretten başka bir şey düşünmediler. Cehennem

¹¹⁷¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 69; Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 135.

¹¹⁷² M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, İst. 1981, s. 151.

azabından uzaklaştıracak şeylere sarıldılar. Onun için Haricîlerde dini zühd kuvvetli idi. Onların yaşayış tarzları da kendilerini zorluk ve şiddet göstermeye itecek mahiyette idi.

Sayılan vasıflarından dolayı bölünerek kendi aralarında çeşitli fırkalara ayrılmışlardı. Bütün bu ayrılıklara rağmen üzerinde anlaştıkları müşterek inançları vardı. Bunlar özetle şöyledir: Hiçbir aile veya kabile hilafet hususunda diğerinden üstün değildir. Onlara göre halifelik Arap kabileleri soylarından hiçbir aileye mahsus değildir. Başkalarının dediği gibi halifelik sadece Kureyş'in hakkı değildir. Gerekli bir dini bilgiye sahip olan herkes, mevali, Habeşli bir köle bile olsa halife olabileceğini kabul eden eşitlikçi bir grup olarak dikkat çektiler. Ancak Haricîler mevaliye kız dahi vermiyorlardı. Halifeyi Müslümanlar tam bir hürriyet içinde seçerler. Halife adaletten ayrılırsa onu azletmek hatta öldürmek vacip olur. İsterse onun ilk seçilişi ve icraatı adil olsun. Haricîler büyük günah işleyenleri kâfir saymıştır. Kendilerine muhalefet eden herkesi büyük günah işlemekle suçlamışlar ve bunun neticesi olarak da onları bu yüzden ve zalim sultana karşı susmalarından dolayı kâfir saymışlardır.¹¹⁷³ Haricîler bir hükümetin gerekliliğine inanmamışlardır.¹¹⁷⁴ Çoğunluğu oluşturan Sünnilerin Sünni hukuk bilginlerine göre, iyiliği emr ve kötülüğü men görevini devlet kuvvet kullanarak yapar, ulema dille yani nasihatle yerine getirir. Halk ise sadece kalbinde kötülüklerle karşı buğzeder. Bu görüş Sünniliğin devlet ve düzen yanlısı eğilimine uygundur. Haricîler ise hukukun teşekkül etmediği bir bedevilik geleneğini sürdürüyorlardı. Bu hayat tarzında düzeni kuracak ve hukuku uygulayacak bir devlet yoktu.¹¹⁷⁵ İbn Haldun'un dediği gibi, İslâm kavimleri bedevi idiler ve İslâm'dan sonra hadari ümrana yani medeniyete yönelmişlerdi. Bu medeniyet misyonunda, Hz. Ali, hilafet içtihadıyla, Muaviye mülk (saltanat) içtihadıyla karşı karşıya gelmişler, ikisi de Haricîlerin saldırısına uğramışlardı.

Bunlarla birlikte Haricîlerin halifelere karşı isyanlara sürükleyen başka nedenler de vardı. Haricîler hilafetin yalnız Kureyş'e geçmesini çekememişlerdi. Haricîlerin ekserisi Rabia kabilelerinden idi. Bunlarla Mudar kabileleri arasında cahiliyet zamanından beri, eski bir düşmanlık vardı. İslâmiyet bu düşmanlığın şiddetini azaltmışsa da büsbütün kaldıramamıştı. Haricîler baktılar ki Halifeler aralarında düşmanlık bulunan Mudar kabilelerinden seçiliyor, onların hükümlerinden nefret ettiler.¹¹⁷⁶ İnançlarındaki sathi görüşleri, Kureyş ve bütün Mudar kabilelerine düşmanlık kendini göstermektedir. Halifenin Kureyş dışından olması halinde, doğru yoldan ayrılan halifenin azli ve katli daha kolay olurdu. Başları olan Abdullah b. Vehb bu esasları kurdu ve aralarında emirülmüminin seçildi ve bu isim Kureyşten bile değildi. Ancak onların mevaliyi hakir görmeleri, Ehlibeyte dil uzatmaları, Müslüman kanını helal saymaları vs.

¹¹⁷³ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 59; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 140.

¹¹⁷⁴ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitapçılık, İst. 1999, 143 vd.

¹¹⁷⁵ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 174.

¹¹⁷⁶ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 152.

sebepler halkın kendilerinden yüz çevirmelerine sebep olmuştur. Haricîliğin siyasetteki tezahürü, anarşizmdi ancak bunu devlet, imam veya halife konusundaki görüşleriyle ortaya çıkardılar. Haricîlerin, demokrat olduklarından, İslâm'ı daha iyi bildiklerinden değil de Kureyş üstünlüğüne tepki duydukları için kendi kabile statülerine ve kabile geçmişlerine uygun düştüğü için bu görüşü savunmuşlardı.¹¹⁷⁷

Hilafetin meselesi olarak ortaya çıkan, gerek Hz. Ali adı etrafında, gerekse hilafetin Emevilerden Abbasilere geçişindeki soy değişimi, cahiliye dönemindeki Ümeyye ve Haşimoğulları arasındaki çekişmenin tezahürleridir. Bununla birlikte, İslâm, toplumları tarım, ticaret ve şehir hayatına yöneltmiştir. Kur'an ve hadislerde şehir hayatı, göçebelikten üstün tutulmakta, teşvik edilmektedir. Buna rağmen Müslüman göçebe toplumlar kabilecilik anlayışları yanında çeşitli siyasi ve sosyal sebeplerle de şehir toplumuyla karışmayı benimsememişlerdir.

Cemaatin üzerinde ittifak ettiği imam ve halifelere isyan etmek Haricîlerin bariz özelliklerinden biri idi. Onların, hem itikadi bakımdan kendileri dışındaki herkesi küfürle itham etmeleri, hem de isyancı tavırları çok kan dökmelerine neden olmuş, bundan korkuya kapılan ulema sınıfı, Emevilerin temsil ettiği mevcut kurulu düzene daha fazla yaklaşmak ihtiyacı duymuştur.¹¹⁷⁸ Hz. Ali gibi bir halifenin karşısında geniş kalabalıkların toplanması artık bir sosyal hadisedir. Bedevi toplum yapısının değişime tepkisidir, bedevi ruhunun militanlaşmasıdır. Bunlar, yerleşik medeniyetin ve şehirleşmenin eseri olan bir sosyal düzene yabancıdır. Bedevi bundan rahatsız olur ve bilinçaltındaki anarşizmi bazen Haricî militarizmiyle bazen İsmailî nihilizmiyle ortaya çıkarır.¹¹⁷⁹ Anti sosyal anarşizmin ihtilalci eğilimi ise devlete isyan eğilimiyle belirleniyordu. Özünde bir kabile tepkisi olan Haricîlik, bütünüyle sosyolojik nitelikteki eğilimleriyle kolayca İslâmî kılıflar buldu ve buna gerçekten samimiyetle de inandı.

Haricîler arasında halife seçilmesine lüzum görmeyenler de vardı. Müslümanlar adalete riayet etsinler yeter diyorlardı. Gerekirse bir imam seçilsin ama halife seçimi vacib değil diyorlardı. Haricîlerin bir özelliği de çok ihtilafçı olmaları, en ufak ve önemsiz bir konuda bile aralarında hemen kavga çıkarırlardı. Belki de onların sık sık bozguna uğramaları ve birçok kola ayrılmalarının sebebi budur. Haricîler aşırılık ve itidal bakımından çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. En aşırı Haricî fırkası Ezrakiler'dir. Bunlar kendilerine muhalefet eden kim olursa olsun kanlarını akıtmak helal derler. Haricîler; Ezarika, Necedat, Sufriye, Acaride, İbaziyye vb. kollara ayrılmıştır.¹¹⁸⁰ Bunlar dini anlayışta çok aşırı ve şiddetli hareket etmişler ve dalaletle düşmüşlerdir. Bu dalaletleri yüzünden hep kendilerini hem de Müslümanları boş yere uğraştırmışlardı. İmanında sadık olan

¹¹⁷⁷ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 68.

¹¹⁷⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M.Dağ-M.Aydın, Ankara 1996, s. 236.

¹¹⁷⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 224.

¹¹⁸⁰ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 162.

Müslümanlar yine de onların küfrüne hüküm vermemişler, onları dalalette saymakla yetinmişlerdi. Hz. Ali, arkadaşlarına, “Haricîleri öldürmeyin, zira hakkı arayıp da yanılan kimse, batılı arayıp da bulan kimse gibi değildir” tavsiyesinde bulunmuştur. Haricîler günah işleyenleri kâfir sayarlar ve bu işte bilerek, kötü maksatla günah işlemekle hataya düşmek arasında fark yapmazlar. Bunun içindir ki hakem tayin ettiğinden dolayı Hz. Ali’yi kâfir sayarlar. Bununla birlikte Hz. Ali çevresindeki Haricîleri ikna etmek ve hatalı yollarından döndürmek için büyük çaba sarfetmiş, çoğunu ikna edebilmiş idi.

Haricîler, İslâm ülkesinin ya da kendilerinin tercih ettikleri tabirle tevhit ülkesinin genişliği meselesinde ihtilaf ettiler. Aşırı görüşe göre, sadece Haricîlerin yaşadıkları bölge İslâm ülkesi, bunun dışındaki yerler ise daru’l-takiyye idi. Haricîler, Kur’an’ın mahluk olduğu konusunda birleştiler, icma delilini de reddettiler.¹¹⁸¹ Her ne kadar Haricîler, ibadiyye fırkası hariç tarihe karışmışlarsa da bunların fikirleri Osmanlılar zamanında da bugün de devam etmektedir.

Burada yeri gelmişken Zenc adıyla bilinen siyahi kölelerin 869-883 yılları arasındaki isyanından bahsetmek istiyoruz. Bunlar çok farklı bir karakter taşıyordu. İslâm cemiyeti kölelerin kullanılmasına izin veriyordu. Siyah köleler Roma İmparatorluğunda olduğu gibi, daha çok serbest ve yarı serbest köylüler ve zanaatkârlara bağlı olarak üretimin başlıca temelini teşkil etmiyorlardı. Köleler bilhassa hizmetçilik ve askeri işlerde istihdam ediliyorlardı; bu sonuncu durumda onlar “memluk” diye adlandırılıyorlardı. Bunlar daha sonraları devlet işlerinde sözü geçen imtiyazlı bir sınıf meydana getirdiler. Bununla beraber bazı istisnai haller de vardı; köleler maden ocaklarında, denizcilikte, bataklıkların kurutulmasında ve diğer önemli teşebbüslerde kullanılıyorlardı. Onların yaşama şartları son derece kötüydü. Ağır çalışma karşılığında çok kötü besleniyorlardı. Arap kaynaklarına göre onların gıdaları ekmek, ırmık ve hurma idi.¹¹⁸²

Afrika’dan yeni gelmiş olan kölelerin çoğu, Arapça bilmiyorlardı; liderleri de onları anlamak için tercüman kullanmak ihtiyacını duyuyordu. Ali b. Muhammed adıyla bilinen bir İranlı lider Ali soyundan geldiğini iddia ederek binbir güçlkle hapisten kaçabildiği Basra dâhil çeşitli bölgelerde birçok başarısız isyan teşebbüsünden sonra 869 tarihinde köleleri ayaklanmaya sevk etmeyi başardı. Taberî’nin bildirdiğine göre Ali b. Muhammed kölelere yaşama şartlarının perişanlığını hatırlatarak onları, “*Allah’ın köleleri kendisinin aracılığıyla bu durumdan kurtaracağına ve onlara zenginlik ve güzel evler verilmesi suretiyle hayat seviyelerini yükselmesini arzu ettiğine*” inandırdı. Bu sözler gerçek bir reform programı olmaktan uzak köleliğin kaldırılmasını hedef almayan ve bir grup köleyi durumlarını düzeltmek için isyana sevk etmekle yetinen bir hareket

¹¹⁸¹ Bağdadî, *El-Fark Beyne’l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki farklar), ter. E.R. Fırlı, TDV, An.1991, s. 54.

¹¹⁸² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 140.

olmuştur. Kaldı ki esir ettikleri Müslümanları köle olarak zencilere vererek vaatlerini yerine getiriyorlardı.

Bu yarı barbar hareket bile dini ifade aramak için İslâm cemiyetinin hâkim temayülünün yeteri kadar etkisinde kalmıştır. Zencilerin lideri her ne kadar Ali'nin soyundan geldiğini iddia ediyorsa da Şia'ya bağlı değildi. Eşitlikçi anarşist Haricîlerin mezhebini benimsemişti. Zenci hareketi diğer Müslümanları imansız görüyor ve ele geçirdiklerini öldürüyor ya da köle yapıyordu. İsyân birbiri arkasından yeni grupların katılmasıyla gelişti ve halife ordusunun siyahi birlikleri bile isyancılara katıldı. Diğer taraftan yağma imkânının doğması diğer bedevi kabilelerin onları desteklemesini sağladı. Askeri harekâtı genişleyen zenciler 869'da Basra'yı kuşattılar, 870'te Zenciler liman şehri Ubulla'yı, sonra da İran'ın güneybatısında yer alan Ahvaz şehrini zaptedip yağmaladılar. Sonra Basra'ya girip talan ettiler ve çekildiler. Üzerlerine gelen halife ordusunu da mağlub eden asiler ancak 881'de bastırılmışlar ve asi lider Ali b. Muhammed'in başı kesilerek Bağdad'a getirilmişti.¹¹⁸³

Ne İran'daki köylü ayaklanmaları (Mazdek isyanı, Babek İsyanı, Ebu Müslim isyanından sonra çıkan Mukanna (Peçeli) isyanı vs.) ne de Irak'ın güneybatısındaki zenci ayaklanmaları Türk düşünce tarihinde uzun müddet devam eden bir etkiye ve toplumun yapısında gerçek değişikliğe sebep olmuşa benzemiyor. Ama bu isyanlar halkın memnuniyetsizliğini gösterdiği gibi kalıcı anlaşmazlıkların da habercisi oldu. Bu tesirler ve hoşnutsuzluklar başka bir harekette ifadesini bulacaktı; bu da İsmailî hareket idi.

1.2. Mürcie ve Türkler

Dini-politik bir fırka olan Mürcie, ilk defa, Kûfe'de gerçekleştirilen Şif isyanı neticesinde ortaya çıktı. Mürcienin asıl tezi, ilk iki halifenin idaresini tartışmasız ve şartsız kabul ederken, Hz. Ali, Osman ve hatta Muaviye'nin durumuyla ilgili verilecek kararın Allah'a bırakılması gerektiği şeklindeydi. Çünkü bunlar Allahın sadık birer kuludurlar ve ancak Allah tarafından yargılanıp amelleri hususunda bir hükme bağlanabilirler. Diğer bir ifadeyle bunların temel akideleri, günah işleyen Müslümanlara dair nihai hükmün ahiret gününde olmak üzere sonraya bırakılmış olduğu ve bunların şimdiden kâfir sayılamayacağı şeklindedir. Onlara göre Emevilerin zahiren de olsa Müslüman olmaları, kendilerine biat için yeterlidir. Özellikle Basra ve Kûfe'de yayılan ilk Mürcie, Gulat Şia, Haricîler, Hz. Osman ve diğer halifelere yöneltilen suçlamaları reddederek İslâm toplumunun birliğini sağlamayı hedeflemişti. Genellikle Mürciiler, hoşgörülü olma yolunda bir etki bırakmışlardır. Bu ekolün ılımlı kanadının en parlak ve en renkli siması hiç şüphesiz Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife'ye muhalif olanlar daha sonra kendisini kötölemek için Mürcîî lakabını takacaklardır.¹¹⁸⁴

¹¹⁸³ Bernard Lewis, *Tarihte Araçlar*, s. 142.

¹¹⁸⁴ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 388.

Mürciiler, zamanla Emevilerin zulme varan idarelerine karşı çıktılar ve halifelere karşı çıkan isyanları desteklemeye başladılar. Hz. Ali'nin halifelik meselesi gibi siyasi olaylarla ilgilenirken, daha sonra iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyenlerin durumu odaklı dini meselelerle de ilgilenmeye başladılar. Mürcie, irca edenler sözlük anlamı geri bırakmak demektir. Onlar Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmalarda ortada bir hata vardır, ama hangi tarafın haklı olduklarına karar veremeyeceklerini söyleyerek büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü ahiret gününe bırakmışlardır. Bununla birlikte bu olaya sahabelerden bir kısmı taraf olmayarak, fitneye katılmaktan çekinmiş bir köşeye çekilmişlerdir. Bu da mürcie anlamına uymaktadır. Ayrıca Mürcie, iman olduktan sonra günahlar zarar vermez diyerek ümit verirler. Nasıl ki imana günahlar zarar vermezse, küfürle beraber ibadet de fayda vermez dediler. İman amelden ayrıdır diyerek büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete bırakmış, böylece Ali, Osman ve Muaviye ile taraftarlarının küfre düştüğünü kabul etmeyerek, onlara lanet de okumamışlar, durumu Allah'a havale etmişler, “onlar hakkında hükmü verecek olan Allah'tır” diyerek Haricîlere itiraz etmişlerdi.¹¹⁸⁵

Bunlardan bazıları iman, sırf kalple itikattan ibarettir, diliyle küfretse de zahirde puta tapsa da kalbiyle inandıkça mümindir. İman meselesine ve iyi amellere karşı böyle duyarsız ve sorumsuz davranan bu taifenin görüşü fesatçıların işine yaramış, dinde lakayt olan gruplar bunu fırsat bilerek kendi günahlarını örtmek için bu mezhebi bir vasıta olarak kullanmaya başladılar. Bu yüzden muhalifleri mürcie adını kötüye kullanmışlar, onu en kötü kelimeler arasına konulmasına sebep olmuşlardır. Bu noktadan sonra Ebu Hanife'ye muhalefet eden mezhepler, iman ve Hz. Ali konusundaki benzer fikirler taşıdığı için ona Mürcie diyerek karalamaya çalışmaları dikkat çekmiştir. Özellikle Mutezile taifesi, büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalmaz, günahı miktarı azap görür, belki Allah onu affeder diyenlere mürcie adını verirdi. Bu yüzden Ebu Hanife ve ashabına Ehl-i sünnet mürciesi derlerdi. Ebu Hanife'nin *iman tastiktir, ne artar, ne eksilir*, diyordu. Bundan onun amele önem vermediği, imandan geri bıraktığı sonucunu çıkardılar ya da öyle zannetmek istediler. Oysa amel konusunda o kadar titiz davranan ve kendisine İmamı Azam denilen Ebu Hanife, ameli terkle fetva verir mi? Ebu Hanife 7.yüzyılda ortaya çıkan Kaderiye, Mutezile ve Haricîlere muhalifti. Onlar da her muhalif olana mürcie derlerdi. Ebu Hanife'ye Mürcie adını mutlaka bu zümreler vermişti.¹¹⁸⁶ Bu anlamda müşrik ve sapkın bir mürcii olan Cehm b. Safvan ile Ebu Hanife arasında bir ilişki kurmak isteyenler bile çıkmıştır. Bazı çevreler, Ebu Hanife'yi kâfir bir fırka olarak kabul ettikleri Mürcienin alt fırkalarından birinin lideri olarak sayar ancak Ebu Hanife'nin mezhebinin Mürcie'nin Ehl-i sünnete en yakın fırkası olduğunu ve dolayısıyla gulat-ı murcieden sayılmayacağını belirtmeliyiz.¹¹⁸⁷

¹¹⁸⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, İst. 1981, s. 163.

¹¹⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ne'n-Nihal (İslâm Mezhepleri)*, terc. M.Öz, Ensar neşr. İst. 2005, s. 143.

¹¹⁸⁷ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî”, s. 69.

Şehristanî, Sünnilik mürciesi ya da fiilen dönemin Sünniliği olarak kabul edilen tarihi mürcie ile kendisine küfür akidesi gibi olumsuz bir sıfatın nispet edildiği mürcie arasında ayırma bulmuştur. Ebu Hanife'yi de erken dönem tarihi irca (fikri) ile ilişkilendirmiştir.¹¹⁸⁸ Hanefilik 9.yüzyılda fikri ve dini bir mezhep olmuşsa bunda eski mürcii akidelerinin katkısı olduğu gerçektir. İlk mürcie döneminin Sünniliği olarak kabul ediliyordu.

Amellerin iman olmadığı ve onun özüne dâhil edilemeyeceği fikrini İslâm düşüncesinde ortaya atan ilk mezhep Mürciedir. Bütün Mürciiler bu konuda hemfikirdir. Onlara göre ameller imanın neticesi olduğu için onun iman olarak adlandırılması sadece mecazen mümkündür.¹¹⁸⁹ Ebu Hanife ile Mürcie arasında bir paralellik görülmüştür. Maturidî, onların iman-amel ayırımını, küçük farklılıklarla birlikte aynen benimsemiştir. Bu yüzden Mürcie gibi Maturidî de amellere inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği halde yerine getirmemeyi ayrı şey kabul eder. Farz olduğuna inanan kâfir, farz olduğuna inandığı halde yerine getirmeyen günahkâr mümin olur. Mesela fakirin zekât vermesi gerekmez ama zekâtın farz olduğuna inanması gerekir. Maturidî ve Mürcii çevrelerce dini hükümler ve ibadetler, imandan bir parça değildir görüşü âdeti bir slogan haline gelmiştir. Bu yüzden gelenekçi hadis taraftarları, namaz, oruç, zekât ve hacı dinden saymadıkları için onları şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdi.¹¹⁹⁰ Ebu Hanife'nin izinden giden Maturidî, mutedil Mürcie'nin görüşlerini savunmuş ve övülen Mürcie fikrini benimsemişti. Maturidî, Ebu Hanife'nin adının Mürcie arasında geçtiğini görünce, onu kötülünen Mürcienin dışında tutarak Ebu Hanife'den yerilen Mürcie değil de övülen Mürcie olarak bahsetmiştir. Ancak Maturidînin fikirlerinde Mürcilerle benzerlik göstermesi, kendisini Ebu Hanife gibi bir üstadı dururken Mürcieye bağlamaya kâfi bir sebep olamaz. Keza O, Mürcie ile Ehl-i sünnet arasında bir köprü görevi görerek güçlü bir kelam sistemi oluşturmaya çalışmış ve bunda başarılı olmuştur. Maturidînin çalışmalarıdan sonra Horasan ve Maverâünnehir'de Mürcilikten eser kalmazken, Hanefi ekole mensup Sünni mezhepler içerisinde Maturidîlik tek başına bölgede hâkim olmuştur.

Mürcii teolojiyi savunan Ebu Hanife ve taraftarları, makalat ve fırak kitaplarında Mürcie'nin bir alt grubu veya mensupları olarak gösterilmektedir.¹¹⁹¹ Mürcie mezhebinin Kûfe'den Horasan'a oradan Maverâünnehir'e özellikle Belh ve Semerkand şehirlerinde yayılma süreci Türklerin İslâmı benimsemelerinde ve din anlayışlarının şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Samaniler zamanında bu bölgede en etkili olan siyasi ve itikadi mezhep, fıkhıta Hanefilik, inançta Mürcie olmuştur. Özellikle Türklerin hâkim olduğu yerlerde Hanefilik bu sayede milli bir mezhep haline gelmiştir.

¹¹⁸⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, terc. Mustafa Öz, Ensar neş., İst. 2005, 143.

¹¹⁸⁹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî", *Maturidîlik*, s. 38.

¹¹⁹⁰ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî", s. 42.

¹¹⁹¹ *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007, s. 11.

Horasan ve Maveraünnehir gibi Türklerin yoğunlukta olduğu bölgelerin İslâmlaşmasında Mürcienin büyük etkisi olmuştur. Mürcie burada bilhassa bölgede yeni Müslüman olan muhtedilerin eşitliği ve Emevi yönetiminin onlardan zorla almaya devam ettiği cizyeden muaf tutulmaları mücadelesine katıldı. Yeni muhtediler lehine yapılan bu destek doktriner olarak Mürcii tez üzerine bina edildi. Çünkü onlara göre imanın oluşması, İslâm inancını sırf tasdik etmeye bağlı olup, İslâm'ın pratik temel uygulamaları (ibadetler) ve hukuki hükümler imanın tamamen dışındadır. Bu demek oluyor ki Orta Asya'daki kitle haline ihtida edenlerin sahip olduğu bu tam statü (vatandaşlıkları), onların Müslüman olarak dinin bazı emirlerini ihmal ettikleri bahanesiyle devletçe inkâr edilemezdi. Amelleri imana davet etmeme şeklindeki Mürciî görüş, pratik olarak yeni bir önem kazandı. Daha sonra bu prensip sürekli irca fikrinin en temel unsuru kabul edildi.¹¹⁹²

İslâm'a yeni giren muhtediler adına verilen Mürcii mücadele, Taberî'nin rivayetine göre, 718'de Ebu Seyda adlı meşhur bir mevlanın (köle) halife Ömer b. Abdülaziz'e Horasan valisinin bölge halkına yaptığı zulüm ve 20 bin köleyi ücretsiz askere alması, bir o kadar muhtediden de zorla haraç alması konusunda yaptığı şikâyetle başlar. Halife yeni Müslüman olmuş herkesten cizyenin kaldırılması için emir vermiş, vali kaçamaklı cevap verince onu azletmişti. Ancak bu kararlar geçici kaldı ve kısa süre sonra cizye zulmü devam etti. Soğdu muhtediler zorla cizye toplanmasına karşı ayaklandıklarında Ebu Seyda ve arkadaşları da onlarla birlikte ayaklandı. O, imanlı meşhur mücahit şair, uzun süre Mürciî öğretinin ateşli savunucusu Sabit Kunta ile beraber hapsedildi ve sonra Merv valisine gönderildi.¹¹⁹³

735 yılında Haris b. Süreyc liderliğinde Mürcie'nin büyük isyanı patlak verdi. Ona destek genellikle, Cüzcan, Faryab, Talikan ve Belh'ten geliyordu. Haris, Müslüman toprakların dışına kovulması nedeniyle Türkeş hakan ve diğer dinsiz emirlerle işbirliği yaptı. Haris'in önderliğini yaptığı bu akımın, temelde, Abu Seyda ve Sabit Kutna'nın ilkeleri ve amaçlarının temsilcisi olduğu söylenmektedir. Ebu Seyda'nın ilk destekçilerinden olan kişilerin birçoğu Haris'in en meşhur ve ideolojik olarak kendisine en fazla destek veren arkadaşları arasında sayılmaktadır. Görevinin son safhasında onun dini danışmanı Cehm b. Safvan idi ki bazı dini görüşleri sebebiyle daha sonraları gelenekçi Müslümanlar tarafından İslâm'dan sapan ilk sapıklardan biri olarak kabul edildi. Fakat o, mürcii iman doktrinin, köklü bir şekilde formüle edicisi olarak da meşhurdur. Haris, temelini Kur'an ve sünnetin oluşturacağı bir reforma ve halifelğe en uygun adayı seçecek bir şuranın oluşturulmasına çağırıyordu. O, mesihi adil bir kurtarıcı rolünde siyah bayraklar sallıyordu ve şahsen misyonunun

¹¹⁹² Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünnehirde İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Maturidîlik*, Kitabiyat, An.2007, s. 80.

¹¹⁹³ *Taberî*, II, 1507-10.

Şam'ın burçlarını yıkarak Emevi halifeliğini devirmek olduğuna inanmış görünüyordu.¹¹⁹⁴

Emevi valisi, Halife Yezid'ten Haris için eman almaya çalışırken, elçilerini Kûfe'de Ebu Hanifeye yollamaları ve halife nezdinde aracı olmasını istemesi önemlidir. Ebu Müslim'in Abbasi ihtilalini başlatmasından az önce Haris'in ölümüyle Horasan mürciesi büyük yara aldı. Mürcie ile Ebu Müslim'in hareketi arasında bir ilişki kurulup kurulmadığı tam olarak net değildir. Ancak Ebu Müslim hareketinde, iki Mürcii ileri gelenini öldürdüğü için Mürciiler ile ortak hareket etmediği sonuca varılabilir.

Horasan'daki Mürcii düşüncesinin tartışmasız gücünün bu dönemde oralarda Ebu Hanife'nin mezhebinin çabucak yayılmasına yardımcı olduğunu çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. Ebu Hanife doğudaki Mürcienin politik olmasa bile itiraz edilmez bir manevi lideri olmuştu. *Belh Şehri Tarihinde* Ebu Hanifenin bölgedeki etkinliği ve saygınlığı anlatılmaktadır. Yazar giriş bölümünde Kûfe'deki âlim ve fakihlerin (Ebu Hanife dâhil) Belh'e eskiden "Mürcienin kalesi" adını verdiklerini belirtmektedir. Bunda, Belh'ten Kûfe'ye ilim tahsil etmeye gelenlerin özellikle Ebu Hanife ve daha sonra onun öğrencilerini tercih etmelerinin etkisi olmuştur. Belh, Ebu Hanife mezhebinin yayılma merkezi idi. 760 yıllarında Ebu Hanife henüz hayatta iken onun bir öğrencisi olmuş ve tam 20 yıl bu görevde kalmıştır. Horasan valisi şehirde Hanefi olmayan bir kadı atadığında Belh halkı, kadıyı şehrin dışına kadar kovalamıştı. Bundan sonra Belh'e hep Ebu Hanife'nin öğrencileri atanmıştır. Bunlardan biri olan Ebu Muti, yazdığı *el-Fıkhul-ebzat* adlı fıkıh kitabında hocası Ebu Hanife'nin kelami meselelere verdiği cevapları toplamış ve onun Mürcii telakkisini nakletmiştir. Ebu Hanefi'ye nispet edilen eserler arasında Horasan'da okunan ve rivayet edilen ilk Mürcii metin buydu. Burada, meleklerin, peygamberlerin ve insanların imanları aynı olduğunu, hiç birisinin imanında artma ya da eksilme olmadığını yazıyordu.¹¹⁹⁵ Buna göre çok tanrılı bir dinin hâkim olduğu bir ülkede bulunan, İslâm'ın dini yükümlülükleri ve Kur'an hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın sadece İslâm'a şüphesiz bir şekilde inanıp ikrar eden bir mühtedinin gerçek bir mümin olduğu kabul edilmektedir. *Belh Tarihinde* zikredilen, kadılar dışında diğer ilk âlimlerden pek çoğu, Ebu Hanife'nin veya Ebu Yusuf, Zufer ve Muhammed gibi ilk öğrencilerinin öğrencileriydi. Aynı şekilde Belh Şehri tarihi, Abbasi rejiminin ve gönderdiği temsilcilerinin iktidarları boyunca sevilmediklerine dair sağlam bilgiler vermektedir.¹¹⁹⁶ Horasan'da Belh, Maveraünnehir'de Semerkand, Mürcii ekolünün en güçlü temsil edildiği şehirler oldu. Bu bölgedeki şehirlere hep Ebu Hanife'nin öğrencileri olan kadılar atanmıştı. Semerkand'ta en etkili dini-politik hareketlerden birisi Mürcie olmuştu. Ancak her tarafta olduğu gibi burada da

¹¹⁹⁴ Taberî, II, 18067.

¹¹⁹⁵ Sönmez Kutlu, "Ebu Mansur el-Maturidî'nin Mezhebi Arka Planı", s. 132.

¹¹⁹⁶ Wilferd Madelung, a.g.m., s. 85

mürchie yerine Hanefilik ve rey taraftarlığı tabirlerinin kullanılması, bölgedeki Mürcii gelişmelerin seyrini takip etme şansını zorlaştırmaktadır. Buhara'daki Hanefi okul, biraz geç bir dönemde Şeybani'nin öğrencisi olan ve burada bir evliya gibi hürmet gören Ebu Hafs (832) tarafından kuruldu. Bununla beraber Sünni gelenekçilik Buhara'da köklü bir şekilde yerleşti ve mahalli Hanefi akidesi üzerinde büyük bir etkisi oldu.

Abbasiler döneminde Harun Reşit'in (809), başkadılık makamına Ebu Yusuf'u atmasıyla Mürcienin bölgedeki gücü daha da artmıştı. Ebu Yusuf'un atadığı kadılar marifetiyle Horasan ve Maveräünnehir, Kûfe ve Bağdad'tan sonra Ebu Hanifenin itikadi ve fihhi görüşlerinin cazibe merkezi oldu. Bu arada Eşarî, Makdisi, Cahiz, İbn Teymiye, Ebu Hanife ve takipçileri için *fukaha mürciesi* tabirini kullanmışlardı ki bununla ehl-i re'yin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁷ *Sünnet mürciesi* tabirini kullananlar da oldu.

Hanefiliğin Maveräünnehir'deki zaferi, Samanilerle başladı. Aslen Belh yakınlarındaki bir köyden gelen Samani hanedanı, geleneksel olarak Hanefi ulemayı destekledi ve onları resmi makamlara atadı. Samaniler, hâkim oldukları bölgelerde sapkın güruhlarla mücadele etmesi için genellikle Hanefi âlim ve kadılardan yararlanmıştı. Hanefi âlim el-Hâkim Semerkandî'nin Sünni akidenin esaslarını tespit ve yorumu için kaleme aldığı *es-Sevadu'l-Azam* adıyla yazdığı meşhur amentü, Samaniler devri resmi ilmihali oldu. Bu eserde Mürcienin “amelleri dışarıda bırakan” iman tarifi bütünüyle onaylanmaktadır. Fakat bu ilmihalde “idareci –zalim olsun adil olsun- ona itaat etmek, onu desteklemek ve Müslüman toplumla dayanışma içinde hareket etmek” de müminlerin görevi olarak kabul edilmişti. Doğu mürciliği, zamanla Emevi devletini yıkmak için çalışan devrimci bir reform hareketi olmaktan çıkıp, kurulu bir devletin yanında yer alan ve resmi olarak himaye gören ekole dönüştü.¹¹⁹⁸

Haricîlerin küfür ve Cebriyenin özellikle kaza ve kadar konusundaki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Mutezile ise, kaza ve kader ile ilgili görüşleri bir biriyle örtüştüğü için, Kaderiye olarak da bilinmiştir. Mutezile ilk başta dini bir grup olarak ortaya çıkmış, siyasetle ilgili herhangi bir şey söylememiştir. Bu durum, Haricî, Şia ve Mürciye ayrıklık arzetmiştir. Mutezile taifesi, büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalmaz, günahı miktarı azap görür, belki Allah onu affeder diyenlere Mürcie namını vermiştir. Bu itibarladır ki İmam Azam ve arkadaşlarına da Mürcie demişlerdir. Mutezile de siyasete bulaşmakta pek gecikmemiş, teolojik olarak kaderle ilgili görüşlerini ortaya koymaktan öte imamet ve şartları hakkında da konuşmaya başlamıştır. Onlar, hilafetin Müslümanların seçimiyle meşru olabileceğini söylemek suretiyle Emevi saltanatına da karşı çıkmışlardı.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁷Sönmez Kutlu, “Ebu Mansur El-Maturidî'nin Mezhebi Arka Planı”, *Maturidilik*, s. 124.

¹¹⁹⁸el-Hâkim es-Semerkandî, *es-Sevadu'l-azam*, İst. 1886, özellikle 2. ve 9. mesele.

¹¹⁹⁹Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz. Yayıncılık, İst.2007, 22.

2. Fıkıh Mezhepleri

Fıkıh kavramı dini içerdiğinden doğal olarak İslâm'ın hem ahlak hem de hukuk anlayışını sergileyecektir. Bunun için fıkıhın basitçe hukuk olarak anlaşılması yanlıştır. Çok daha kapsamlı bir kavram olan fıkıh kavramı temelde dini, akli gayretle anlamayı ifade etmektedir. Çünkü din aklen anlaşılabilir ki hayata yol gösterebilsin. Fıkhi düşünce okullarının ilk örneğine hadis okulu demek mümkündür. Hadis okulu muhaddisler olarak da bilir. Bu okulun pratik hayattaki tatbikatına hukuk (fıkıh) okulu demek mümkündür.

Fıkhi mezheplerin genel çerçevede Kur'an'a bakışları; Seleflik ve yenilikçiler

Kur'an, insanların serbestçe düşünmelerine imkân sağlayan, ancak görüş ayrılıklarının kurumlaşmasını, insanların birbirlerine düşman hale gelmelerini önleyen, evrensel boyuta sahip bir zemin hazırlamıştır. Teorik olarak, Kur'an'a yaklaşıldıkça, derin görüş ayrılıklarının en aza inmesi gerekeceği söylenebilir. Ne var ki, aynı Kur'an'a inanan Müslümanlar, Kur'an'ı bile kendi görüşleri için delil olarak kullanmaktan pek çekinmemişlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla, Müslümanlar, inanç ve gönül dünyalarını Kur'an'a göre şekillendirecekleri yerde, Kur'an anlayışlarını kendi görüşleri ve arzuları istikametinde şekillendirmeyi tercih etmiş gibidirler.

Mezheplerin Kur'an'a bakışları da, daha çok kendi görüşlerinin genel çerçevesinde şekillenmiştir. Bütün mezhepler, hangi zaman diliminde ortaya çıkmış olurlarsa olsunlar, kendilerini Kur'an ve Peygamber ile irtibatlandırabilmek için çok özel bir gayret sarfetmişlerdir. Kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koyabilmek, düşünce ve davranışlarını meşruiyet zeminine oturtabilmek için, çok rahat bir şekilde Kur'an'ı kullanmışlardır. Kur'an'ın siyasi meselelere bakışı ise tamamen insanı temel almakta ve onun özgür iradesini kullanmasını tercih etmektedir. Kur'an, insanı ilgilendiren siyasi sorumluluğu, temel ilkeleri vererek insana bırakmıştır.

Araplıkta son derece mutaassıp olan Emeviler, birçok önemli hususta Medine âlimlerine müracaat ederek fetva isterlerdi. Abbasiler zamanında ise İslâm medeniyetin genel akışına uygun olarak fıkıhta da büyük bir gelişme görüldü. Irak'ta ve İran'da birtakım önemli bilginler yetişmişti. Medine ahali hadisler konusunda herkesten çok uzman sayılıyordu. Irak ise fikir ve bilgi bakımından Hicaz'dan daha ilerideydi. Iraklı âlimler Kur'an ve hadisten şer'i hükümler çıkarmakta akli kıyasa dayanmaya başlarken, Medineli âlimler ise en tanınmış İmam Malik, taklit ile yetinerek kıyasa itibar etmiyorlardı. Abbasi halifesi Mansur, özellikle İmam Malik tarafından halline fetva verildikten sonra, kıyas tarafını tutan Irak fakihlerine yardımda bulundu ve o sırada Kûfe'de bulunan Irak'ın en meşhur fakihi Ebu Hanife'yi Bağdad'a getirterek ihsanlarda

bulunacağını ve mezhebini yayacağını vaat etti. Bunun üzerine fakihler ikiye ayrıldı:

Erbab-ı hadis denilen kitap ve sünnete dayanılabildikçe kıyasa müracaat etmeyen ilk zümre, İmam Malik'i takip eden Hicaz âlimleri ile İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e bağlı olan hadis âlimlerinden ibaret idi. İkinci zümre ise Türk dünyasında İmam Azam diye anılan Ebu Hanife ve kendisine tabi bulunan Irak âlimlerinden oluşmaktaydı ki takipçileri İmam Muhammed b. Hasan ve Ebu Yusuf en önemlileriydi ve bunlar kıyasa önem vermişlerdi.

İmam Malik'ten sonra başlıca taraftarlarından İmam Şafii yetişerek Irak âlimlerinden ve özellikle İmam Azam'ın öğrencisinden ders gördü ve bu iki mesleğin esaslarını birbirleriyle uzlaştırarak yeni bir mezhep ortaya koydu. Ancak İmam Şafii'nin hadisçi yönü ağır basmıştır. Daha sonraları başlıca büyük âlimlerden Ahmed b. Hanbel de yeni bir mezhep kurdu. Yavaş yavaş birtakım müçtehitlerin tarafını tutanlar ortadan kalkınca bütün Sünni İslâm ülkelerinde taklit ve tabiiyet âdeti bu dört mezheple sınırlı kaldı. Ondan sonra da içtihat kapısı kapandı.

Selefin ya da daha sık kullanıldığı şekliyle selef-i salihin, Ehl-i sünnet ve cemaatin ilk rehberleri; tabiin ile ashabın ileri gelenleri ve tebe-i tabiinden olan Müslümanları ifade etmektedir. Kendilerine hadisçiler de denilen selefîyenin ilk dindar Müslüman âlimlerin kullandığı yol anlamında kullanılması öncelikli ve yaygın anlamıdır.¹²⁰⁰ Tarihte olduğu gibi günümüzde de Hanbelilerin çoğu selefîdir. Selefîye aslında Medine hadis okuluyla, İmam Şafii, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı fıkıh okullarının kurucularıyla alakalıdır. Selefîlik asla ehl-i re'y ile anlaşamaz. Selefîye, Kur'an'da ve sünnette belirtilen esaslara akıl yürütmeye başvurmaksızın ve yorumlamaksızın olduğu gibi basitliğiyle kabul eden bir fırkadır.¹²⁰¹ Bu yüzden buna Hanbeliye de denir. Selefîliğin en tartışmalı yönü, kendi metodlarını kullanmayanlara karşı tekfir aceleciliğidir. Bu yüzden biz selefîliği gelenekçiler olarak ele alıyoruz.

Selefîlik 13.yüzyılda Şeyhülislâm İbn Teymiye tarafından tekrar canlandırılmıştır. İbn Teymiye, insanları yoğun bir şekilde bu görüşü kabullenmeye çağırmış ve zamanın getirdiği bazı görüşleri de Selefîliğe ilave etmiştir. Selefîlik daha sonra 18.yy.da Muhammed b. Abdülvehhap tarafından Arabistan'da yeniden ortaya çıkarılmış, günümüzde de Vehhabiler bu görüşü temsil etmektedirler.

Abbasiler zamanında mevalinin işe karışmasıyla Ehl-i sünnet arasında da şidetli ihtilaf fırtınalar esmeye başlamış, birçok fırka ve mezhepler ökmüştür. Bu arada uydurma hadisler de bu tartışmaları alevlendirmişti. Yazılı edebiyatın gelişmemiş olmasından dolayı herkes kendi görüşünde hadisler ortaya atıyor, buna önlem alınması gerekiyordu; ilk kez Ömer b. Abdülaziz, hadislerin toplanıp

¹²⁰⁰ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 89-90.

¹²⁰¹ E.R.Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Selçuk yay., Ank. 1996, s. 69.

yazılmasını düşünmüştü zira sahih ve doğru hadislerin toplanıp tespit edilmesi gerekiyordu. 8.yüzyıl, mezhep taassuplarının alıp yürüdüğü ve fikhin âdeti bir mezhebe şiddetle taraftar olanlar arasında münazara ve münakaşalardan ibaret sayıldığı bir dönemdi. Evlerde, camilerde, hatta matem toplantılarında bile fıkıh münazaraları ve mezhep münakaşaları yapılırdı. Herkes imamını müdafaa eder ona taraftar çıkardı. Hatta ulema münazaralar yapmak için şehir şehir dolaşırlardı. Fikir çarpışmaları ve tercüme işleri bu tartışmalara felsefi boyut da katmıştı. Emevilerin sonlarına doğru ilim şifahi değil de artık yazı yoluyla tedvin ve tespit edilmeye başlamıştı. İlim ve felsefenin bu derece yaygınlaşmasının yararları yanında zararlı etkileri de olmuştur. Keza bu yolla birçok sapkın fırka İslâm mezhepleri arasında kendine yer bulmuş, bazı gruplar da iddialarına felsefi dayanak ararken sünnet çizgisinden kaymıştır. Ebu Hanife birçok sapkın fırka ile münazara için Basra'ya 22 defa gitmiştir.¹²⁰² Hac mevsimi, ulema bir araya toplanınca fıkıh münazarası mevsimi halini alırdı. Ebu Hanife en çok hücum hedef olardı. Çünkü o, gelenekçilikten ayrılıyordu; nasların pratik hayata tatbikine ve problemsiz bir toplumsal hayatın devamına önem verirken dinin, kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız prensibiyle hareket etmiş, dolayısıyla re'y ve kıyası en çok kullanan imam olmuştu. Aleyhindekilerin çoğu, geniş anlayış ufkuna erişememiş, kısa görüşlü, yalnız geçmişlerin akvalini tutmayan her yolu bidat sayan, onu hak tanımayan, maziye kıymet veren gelenekçilerdi.

Mezhepler arasındaki tartışmaların başında re'y ve hadis meselesi, diğer bir ifadeyle gelenekçilerle yenilikçiler arasındaki münakaşalar gelir. Bu iki kesimin fakihleri, rivayet ve hadis fukahası ile re'y ve kıyas fukahası adıyla meşhurdurlar. Sahabe arasında her iki kesimden de fakihler bulunmuştur. Tabiin ve tebe-i tabiin adı verilen sahabilere tabi ve onlardan hadis nakledenler de böyle idi. Sonra müçtehit imamlar denilen Ebu Hanife, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve diğer fukahanın da aynı şekilde farklı görüşler taşıyabildiklerini görüyoruz. Fakihlerden kimi re'y ve kıyasla ünlü iken, kimisi de hadiste meşhur olmuştur.¹²⁰³ Gelenekçiler ile yenilikçiler arasında, diğer bir ifadeyle Hanbeliler ile Hanefiler arasında şu örneği verecek olursak aradaki önemli fark daha kolay anlaşılacaktır; mesela hırsızlık suçundan mahkûm olan birisinin, gelenekçi kurama göre, elinin kesilmesi gerekiyor. Ama yenilikçi Hanefi fikhına göre işlenen cürüm karşılığında cerime adı verilen bir diyetle, suçlunun elini kesilmesine gerek olmadan sulh yolu aranıyordu.

Hız. Ömer'in vefatından sonra ashabin ileri gelenleri diğer memleketlere yayıldılar. Her birinin fıkıhta bir usulü vardı ve bir çığır açmışlardı. Her bölgenin kendine has meseleleri vardı ve her fakih bulunduğu bölgenin örf ve âdetlerini dikkate alırdı. Bu sebeple muhtelif fıkıh görüşleri ortaya çıktı. Herbiri Kur'an ve sünnetten yararlanıp dine uygun fetva vererek hakkı arıyordu.

¹²⁰² Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 111.

¹²⁰³ Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 129.

Tabiin devrine gelince re'y ve içtihadı çok kullananlar ile gelenekçiler arasındaki aralık daha da genişledi. Rivayet (hadis) yolunu tercih edenler hadislere sarılarak ortalıkta dolaşan fitneye karşı korunduklarını düşünüyorlardı ve sünnete sarılmaktan başka çare göremiyorlardı. Diğerleri de baktılar ki sahte hadis uyduranlar çoğalmış, re'y ile içtihat yolunu tuttular. İslâm fütuhâtının genişlemesiyle birlikte Müslüman olan yeni unsurlarla yeni fikir temasları başlamış ve yeni hadiselerle karşılaşmıştı. Bununla beraber tabiin ekserisi mevalidendi. Onlar eski medeniyetlerin sahipleri olan milletlerin mirasçılarıydı. Hadis rivayet edenlerin ekserisi Hicaz'da idi. Burası sahabe'nin vatanı ve vahiy diyarıdır. Burada tabiin yıllarca kıyas ve re'y taraftarı olmayan sahabeden ders almışlardı. Çok re'y kullanan sahabe'nin talebesi de onun re'yerini rivayet etmekle yetindi, daha ileri gitmedi, Ehl-i re'y dediğimiz kıyas ve içtihat yoluna başvuran yenilikçilerin çoğu Irak'ta yetişti. Irak, felsefe ve eski ilimler yatağı idi. Eskiden beri orada birçok mektep kurulmuştu.¹²⁰⁴

Tebe-i tabiin ve mezhep sahibi müçtehitler devri gelince aradaki mesafe daha da arttı. Ancak aralarında teati edilen münazara ve görüşmeler sayesinde birbirlerinden istifade etikleri de göz ardı edilmemelidir. Bu görüşmeler sayesinde hadis tenkitleri yapılmış, uydurma hadisler ayıklanmış, hadislerle Kur'an mukayese edilip karşılaştırmalar yapılmış, sahih hadisler toplanıp yazılmaya başlanmıştı. Bu sırada İmam Malik *Muvatta*'yı yazmıştır. İmam Malik ve hadisçi fukaha, re'y ve kıyastan kaçınırken, hadislerden ve Medine halkının amellerinden bir delil bulamazlarsa o zaman re'y ve kıyasa başvurmak zorunda kalıyorlardı. Irak fukahası ise fıkıh ilminin dinin binası olduğuna inanıyorlar, şüpheli hadislerin kol gezdiği bir zamanda hadis rivayetinden çekinip, Peygambere söylemediği bir sözü isnat etmekten ve hadis uydurmaktan korkuyorlardı. Ebu Hanife, fıkıh bilgisi olmadan Hadis ilminin pek faydalı olamayacağını söylemiştir.¹²⁰⁵ İmam Şafi gelinceye kadar bu iki bölüm arasındaki boşluk derindi. Ebu Hanife zamanında bu iki zümre birbirine yaklaşılmaya başlamıştı.

1. Ebu Hanife ve Hanefi mezhebi

Hadislere özel bir önem veren Medine ekolüne zıt düşecek şekilde ferdin hukuki hürriyetine yani ferdin re'y beyan edebilme hakkının bulunduğu konusuna ısrar eden Irak ekolünün lideri Ebu Hanife Numan b. Sabit idi. Türk olduğuna dair görüşlerin bulunduğu Ebu Hanife 702'de Kûfe'de mevali bir aileden doğmuştur.¹²⁰⁶ Bir süre de Bağdad'da yaşamış, 767'de orada vefat

¹²⁰⁴ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 122.

¹²⁰⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 216.

¹²⁰⁶ Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmîyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, 148; Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 128. Z.V.Togan, bu içtihatlarla uyularak ilk defa bazı küçük surelerin Farsçaya tercüme edildiğini açıklamaktadır, bkz. *Kur'an ve Türkler*, Tebliğ İst. 1971, s. 18.

etmiştir. O, kendisi gibi mevali olan Mutezile lideri Vasil b. Ata'nın çağdaşdır. Ebu Hanife, Türk-İslâm dinî-düşünce tarihinde en büyük etkiyi bırakmış ilk hukukçudur. İslâm'ın ruhundan ve hakikatinden ilham alarak yetişen ilk İslâm filozofudur. Etrafında bulunan öğrencilerine verdiği dersler ve ana görüşleri, öğrencilerinden Ebu Yusuf'un *Kitab'u'l-Harac* adlı eserinde nakledilmektedir.¹²⁰⁷ Ebu Hanife, bir kısım sahabe ile görüşmüş ve onlardan hadis nakletmiştir bu da onu *Tabiin* sınıfına sokmuştur. O'nun ilim ve fikirlerinden istifade ettiği sahabeler akli temayül erbabından idi. Kur'an ve sünnetin (hadislerin) ışığı altında fikir ve akıl istiklalinden faydalanmasını biliyorlardı. Sahabelerin müçtehitlerinden öğrendiği içtihatların Ebu Hanife üzerindeki tesiri açıktır. Zaten onda felsefi bir akıl temayülü vardı. Hem fihhi meselelerinde derinleşip hem de akli bilgileri inceleyip ikisinin arasını bularak sapmadan doğru yolu tutup giden âdetâ yok gibiydi. Ebu Hanife bu ikisi arasında bir orta yolu ilk olarak tutup gidendir.¹²⁰⁸

Ömrünün bir kısmı Emeviler devrine tekabül ederken bir kısmı da Abbasiler zamanına denk gelmişti. Emeviler devrinde hâkimiyet ve idare Arapların elinde olmakla beraber ilim ve fikir hâkimiyeti mevalinin elinde idi. O devirde şehirliler İranlılardı, mevali ve şehir halkı aynı manaya geliyordu. Doğup yetiştiği karışık muhitte, Şiîler bulunuyor, çölde Haricîler türüyor, Mutezile boy gösteriyordu. Müçtehit tabiin de oradaydı. Münazara ve münakaşalar bazen kanlı olaylara sahne oluyordu. Tüccar bir aileden gelen Ebu Hanife, toplum ve şehir hayatının zaruretlerine binaen İslâm hukuku yani fıkıhta uzman olmayı tercih etmişti. One göre fıkıh, ilimle ameldir.¹²⁰⁹ Onun fıkının bariz iki özelliği vardır: Ticari bir ruha sahip oluşu ve ferdi hürriyeti himaye edişi.¹²¹⁰ Bu iki özellik, medeni bir toplumun temelidir.

Mevali yani Arap olmayan ve ihmal edilen Müslümanların haklarını savunma içgüdüsü fıkıh ve inanç konularını ele alış tarzını belirlemiştir. İman amelden bir parça değildir, Kur'an, Arapça dışında bir dile, manasına sadık kalınarak tercüme edilebilir ve gerekirse onunla da namaz kılınabilir derken; geri planda yeni Müslüman olup amelde ve bilgide henüz eksik olan Türk kitlelerinin sırf vergi gelirinin azalması kaygısıyla Emevilerce kâfir sayılmasını engellemeye çalışmıştır. Emevi valilerinin Türkistan'daki bütün Türk boylarını İslâm'dan soğutucu ve uzaklaştırıcı politik diktelere ve entrikalara boyun eğmemiş, herşeye rağmen güçsüzlerin haklarını savunmuş olan Ebu Hanife, Türk dünyasındaki bu eşsiz yerinden dolayı İmam Azam (en büyük İmam) namıyla şöhrat bulmuştur. O, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud gibi re'y sahibi büyük sahabeyi örnek almıştır. Sahabe içtihat yapabiliyorsa ben de yaparım diyebilmiştir. En Büyük İmam'a göre, imanda asıl olan kalbin tasdikidir, dilin ikrarı ve ameller kalbin

¹²⁰⁷ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 609.

¹²⁰⁸ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *TDVİA*, C.10, s. 132; M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 81.

¹²⁰⁹ M.Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *TDVİA*, C.10, s. 135; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 25.

¹²¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul, s. 241.

tasdiğine göre ikinci plandadır. Tasdik olunacak şeyler bakımından tasdik asla artıp eksilmeyeceği için, Arabın imanının Mevalinin imanından farkı olmadığını, sahabenin hepsinin adil olduğunu dile getirmiştir.¹²¹¹ Ebu Hanife'yi bu görüşlerinden dolayı; imanla beraber günah ve kötülüklerin imana hiç zarar vermez, Allah bütün günahları affeder diyen Mürcie'nin aşırı kollarıyla bir tutarlar ki bu büyük bir hatadır. Bu, İmam Azam'ı kiskânanların onu hafife almak için yaptıkları bir yakıştırmadır. Bu duruşunun ve kendisine yapılan saldırıların geri planında siyasetin gölgesinde gelişen dini-kelami görüşleri bulunmaktadır. Onu Mürcii olmakla suçlayanlar, Haricîlerin her hata işleyen veya ibadetlerde kusuru olan Müslümanları küfürle suçlamasına karşı geliştirdiği metotlardan kaynaklanmıştır. Kısaca İmam Azam'ın ircası, yeni Müslüman olmak isteyen Türklerin ihtida kapısını araladığı gibi, ümmetin fertlerinin birbirini özellikle tekfir etme kapısını kapatıyordu¹²¹².

Bu ekol sadece İmam Azam'ın telkinlerinden ibaret değildir. Sahabenin görüşlerinin de etkili olduğu bir fıkıh mezhebidir. Ebu Hanife'nin öğrencileri her biri diğerinden bağımsız re'y sahibi birer müçtehit idi. Kitap ve sünnetten hüküm çıkarmışlar fakat ihtilafa düştükleri de olmuştur. Eğer tahrir ve içtihat kapısı kapanmamış olsaydı, Hanefi hukukçuları ve ulema, Ebu Hanife'nin kaidelerinden yeryüzünde yaşayan Müslümanların tümüne yararlı hükümler çıkarabilirlerdi.

Ebu Hanife, ders halkalarından birinde konuştuklarını kaleme alan Ebu Yusuf'a, "benden her işittiğini yazma, çünkü ben bugün böyle düşünüyorum, belki yarın bu görüşümden vazgeçer, başka bir görüşe sahip olurum. Fakat ertesi gün onu da bırakabilirim" derken fikirlerinde mutaassıp olmadığını, değişime açık olduğunu göstermiştir.¹²¹³ Ebu Hanife hadisler konusunda aleyhinde olanların iddia ettiği gibi az hadis bilgisi olduğu veya hadislere itibar etmediği bilgileri yanlıştır. Zira o, bir konuda verilmiş olan en son hadisi tercih ederek hadislerin nasih ve mensuhunu çok iyi bildiğini göstermiştir. Onun bu anlayışında hayatın değişmesi ve hükümlerin bu değişikliğe belli ölçüde uyum sağlaması gerektiği fikrinin sonucudur.¹²¹⁴

Türklerin en büyük mezhep imamı olan Ebu Hanife, kendisine karşı olan saltanat dincileri tarafından kâfir ilan edilmiş üç defa tevbe davet edilmişti. Ebu Hanife'yi şiddetli eleştiren muhaddisler yanında İmam Buharî (ö.869), onu İslam'a zarar veren bir Mürcii olarak suçlamıştır.¹²¹⁵ Demek ki dincilik saltanatının putlaştırdığı kimselere dokunduğu zaman, hep zulüm ve hakaretlere maruz kalmıştı. İmam Azam sahabe diye kutsallaştırılan bazılarını eleştirmekten

¹²¹¹ İmam-ı Azam, *Fıkıh Ekber* (İmam Azam'ın Beş Eseri içerisinde), çev. Mustafa Öz, İFAV, İst. 1992, s. 58.

¹²¹² Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza Yayınları, İst. 2008, s. 130-131.

¹²¹³ M.Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *TDVİA*, C.10, s. 135; Bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 223.

¹²¹⁴ Ebu Hanife", *TDVİA*, Cilt: 10, s. 136.

¹²¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Hanife", *TDVİA*, Cilt 10, s. 142.

çekinmemiştir. İmam Azam diyor ki; “Eğer müminlerim emiri Hz. Ali’nin izlediği tavır olmasaydı Muaviye, Amr b. As, Ebu Musa el-Eşarî gibi kebire sahiplerinin durumlarını bilemezdik”.¹²¹⁶

1.1. Halife seçimi ve siyasi görüşü

Hilafetin Emevilerden Abbasilere geçişi sırasındaki sancılı dönemi yaşayan Ebu Hanife, Emevileri din, şeriat ve hilafet bakımından hiçbir zaman hak sahibi görmüyordu. İmam Azam’dan Kûfe’nin en büyük camisinde Halife Halid b. Yezid’e biat etmesi istenmiş, valinin her türlü baskısına rağmen boğun eğmemiş, oğlu Hammad’ı zindana atmalarına rağmen ikna olmamıştı. İmam Zeyd’in isyanında sonra Emevi valisi, Ebu Hanife’yi sürekli baskı altında tutmuş, isyana karışmakla suçlanarak bir süre hapsedilmişti. Bunda, Emevilerin uhdesine vermek istediği idari görevi kabul etmemesinin de rolü vardı. Ebu Hanife, hürriyetine kavuşur kavuşmaz Hicaz’a gitmiş, Abbasiler iktidara geçinceye kadar orada kalmıştır. Altı yıl Mekke’de yaşadıkdan sonra Abbasilerin iktidara gelmesiyle tekrar Kûfe’ye dönmüştür.¹²¹⁷

Ebu Hanife Hz. Ali ile mücadele eden muhaliflerine isyankâr kardeşler demiş, inanç meselelerinde Ehlibeyte mensup imamlarla müzakereler yapmıştır.¹²¹⁸ Kendisi hiçbir zaman doğrudan siyasete bulaşmamış ancak Emeviler aleyhindeki her türlü hareketi fikren desteklemiştir. Abbasi hareketi, bilhassa İran içlerine doğru yayılan ve özellikle Mevali’nin etkili olduğu gizli bir propaganda şeklinde başlamış, yeraltı faaliyetleri ile gelişmiş ve nihayet Emevi devletini yıkıp iktidara gelmiştir. Ebu Hanife’nin, Horasan’daki Emevi karşıtlığı hareketle ve Ebu Müslim’le de görüştüğü anlaşılmaktadır. Daha sonra da Ehlibeyt adına Emevilere karşı savaşıyan Abbasiler hilafete geçtikten sonra Ali evladını devre dışı bırakınca bu kez Ebu Hanife, Abbasilere karşı tavır almıştır. Ama hiçbir zaman bu tavrını fiili harekete geçirmemiş, Halife Mansur’un teklif ettiği kadılığı da reddederek siyasi duruşunu göstermiştir. O hep ders halkalarıyla, vaaz ve sohbetleriyle meşgul olmuş, ancak Abbasi aleyhdarlığı yaptığı için uzun bir süre baskı, hapis ve işkencelere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Ebu Hanife’nin, işkencelerden veya hapiste zehirlenerek öldüğüne dair rivayetler mevcuttur. Ebu Hanife’nin Hz. Ali muhabbeti ve Ehlibeyt sevgisi Sünni dünyanın bu sevgideki ölçüsünü de göstermiştir. O, Hz. Ali’nin Hz. Fatıma’dan olan evlatlarını yani Al-i beyti çok seviyordu. Onun Hz. Ali taraftarlığı diğer sahabenin faziletini görmeye engel teşkil edecek taassupta değildi. Hz. Ebubekir ve Ömer’i faziletçe Hz. Ali’den üstün tutardı. Fakat Hz. Osman’ı Hz. Ali’den üstün görmezdi. Ebu Hanife’nin oğlu Hammad, babasından şunu rivayet etmişti: “Ali bize Osman’dan daha sevgilidir.” Hz. Ali’yi sevgide tercih etmekle beraber Hz. Osman’a asla dil

¹²¹⁶ Y. Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, Yeni Boyut Yayınları, İst., s. 455.

¹²¹⁷ İ.A.Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, 148.

¹²¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, Cilt 10, s. 139.

uzatmadı. Zamanında Kûfe’de Hz. Osman’a, Ebu Hanife’den başka rahmet okuyanın duyulmadığı rivayet edilmişti. O asla Ali evladına yapılanları unutmamış, bu konuda Abbasi Halifesi Mansur’u da yaptıklarından dolayı kınamıştır. Bu yüzden Ali evladının Mansur’a karşı ayaklananmasını desteklemişti.¹²¹⁹

Cemel olayında Emirülmüminin olan Hz. Ali’yi haklı, Talha ile Zübeyr’i ona muhalefet ettikleri için asi saymış, “Hz. Ali, asilerle muharebe hakkında sünneti Müslümanlar arasında en iyi bilendir” demiştir. Hz. Ali’ye muhalefet eden sahabe hakkında kötü söz söylememiştir. Zeyd b. Ali’nin Emevi halifesi Hişam’a karşı isyanını desteklerken, bu karşı çıkışı, Hz. Muhammed’in Bedir savaşına çıkışına benzetmiştir.¹²²⁰

Abbasi halifesi Mansur’un ilk on yılında Cafer Sadık’ın imamlığı önem kazanmıştı. Emeviler zamanındaki olaylardan ders alan Abbasiler, iktidara geldiklerinde her türlü aşırılıklardan kaçınmışlardı. İktidara gelmeye çalışırken başlıca ideoloji olarak Ehlibeyt siyaseti güden Abbasiler, iktidara geldiklerinde bu politikalarını daha da ılımanlaştırmışlardı. Bu yüzden, yeni hilafet idaresi, Türkler ve diğer mevali arasında büyük bir heyecan yaratıyordu. Abbasilerden umduğu ilgiyi göremeyen Şiîler, Cafer Sadık’ın etrafında toplanmaya başlamışlardı. Şiîlerin ve mevalinin büyük lideri ve Abbasi dasi, Ebu Müslim’in Halife Mansur’un emriyle katledilmesi Şiîleri tam bir hayal kırıklığına uğratmıştı. İmam Cafer, özellikle Güney Irak’taki aşırı Şiîler için bir çekim merkezi olmaya başlamıştı. İmamlığı, kendi imamlarını izlemeye devam eden Zeydiler dışında aşırı Şiî hizipleri olan İmamiye ve İsmailîler için temel sağladı. İmam Cafer, bilgisinin derinliği, dini kültürü, üstün entelektüel kapasitesiyle, gerek kendisinin gerek yakın çevresinin yaydığı bazı fikirler nedeniyle zaten büyük bir şöhret kazanmıştı. Bir hadis kaynağı olarak Sünnilerce de saygınlığı vardı. Ayrıca fıkıh öğretiyordu ve babasının (Muhammed Bakır) başlattığı kabul edilmiş dört Sünni mezhebinden bazı yönlerden ayrılan Şiî hukuk okulunun kurucusu sayılır. O sadece kendi çevresinde değil, Irak ve Medine’nin sufi kesimlerini de içeren daha geniş bir çavre tarafından ilmi otorite olarak tanınıyordu. İşte Ebu Hanife (767) ile Malik b. Enes (795), ondan ders almışlardı ve doğal olarak Ebu Hanife, Emevilerin Ehlibeyte ve Hz. Ali’ye yaptıklarından dolayı kızgınlığı bulunuyordu ve el altından Abbasi hareketini desteklemiştir.¹²²¹

Yani hilafet, Hz. Ali’nin eşi Fatıma’dan doğma evlatlarının hakkı olduğuna kanidir. Ebu Hanife’ye göre hilafet ancak Müslümanların önceden seçimiyle olur. Vasiyetle, tavsiye ile soyla sople olmaz, seçimle, adaletle olur. Müslümanlar üzerine bir oldubitti ile kendini halife gösteren kimse, boyun eğip

¹²¹⁹ M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife.*, 48, 190; Çubukçu, *a.g.e.*, 148-149.

¹²²⁰ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 192.

¹²²¹ F.Daftary, *İsmailîler*, s. 127.

onu kabul etseler bile halife sayılmaz. Hilafet o makama geçmeden önce hür bir seçimle olmalıdır.¹²²²

Kûfe’de doğup gelişen ve daha sonra Bağdad’da kendisini kabul ettiren bu mezhep, Abbasilerin resmi mezhebi olarak beş yüz seneden fazla, İslâm dünyasında kendisine uygulama alanı bulmuştur. İkinci Abbasi halifesi Mansur tarafından kurulan Bağdad, başkent olarak Hanefî kadılıkudatların atanmasıyla dikkat çekmiştir. Bu da başkentte en baskın mezhebin Hanefilik olduğunu göstermektedir. Irak bölgesinin âlimler kaynağı olduğunu söyleyen Makdisi, birçok ismin yanı sıra buradan Ebu Hanife gibi büyük bir âlimin çıktığını söylemiştir. Öğrencisi Ebu Yusuf’un izni ve emri olmadan doğudan batıya kadar hiçbir âlim, kadılığa atanmamıştır. O, kendi fikir ve usulüne uyanları atamış, kadılık makamına getirmiştir. Bu durumun asırlarca sürdüğü düşünülürse, Hanefiliğin neden diğer mezheplere göre daha fazla yayıldığı anlaşılır.¹²²³ Ancak bu mezhebin yayılışını sadece resmi mezhep oluşuna bağlamamak gerekir. Bunun yanı sıra mezhep imamının öğrencilerinin gayretleri, bu mezhep fikhını tedvin edişleri ve yayılması için gösterdikleri çabaları da anmak gerek.

İmam Şafî, Ebu Hanife’den övgüyle söz etmiştir. Onun, “insanlar fıkhıta Ebu Hanife’nin iyalidir” sözü, kendi nezdinde İmam Azam’ın ne derece büyük bir yorumcu olduğunu göstermektedir. Birçok Mutezili Hanefî mezhebine mensup idi. Çünkü Ebu Hanife, mezhep imamları içinde akla ve kıyasa en fazla önem veren kişidir. Bu yüzden bu mezhebin *Ehl-i re’y* olarak ortaya çıkması, Mutezileye cazip gelmiştir. Mutezilî, aynı zamanda karşımıza bir Hanefî olarak çıkmaktadır. Mesela, Mutezile’nin önde gelen bir âlimi olan Ebu Abdullah el-Basrî (977), aynı zamanda bir Hanefî hukukçusu olarak dikkat çekmiştir.¹²²⁴ Dolayısıyla düşüncelerinde akli esas alan Mutezile, fûruda Hanefî mezhebini tercih etmişlerdi.

Horasan, Hanefî mezhebinin yayıldığı en önemli bölgelerden idi. Bu bölgedeki çeşitli şehirlerde Şafiiiler ve hatta Şîiler de bulunmakla birlikte hâkim mezhep Hanefî olmuş idi. Bölgenin en önemli şehri sayılan Belh’in neredeyse tamamı Hanefî idi. 1087’de Belh’de Nizamiye medresesi açıldığında, Şafii eğitim verildiği için hiçbir Belhli fakih burada ders vermek istememişti. Bu nedenle ilgili medreseye dışardan müderris getirilmiştir.¹²²⁵ Belh, bu mezhebin eğitim, fetva ve kaza faaliyetlerinin sıkı biçimde yürütüldüğü bir şehirdi. Bu nedenle Horasan bölgesinde yaşayan Hanefî fakihlerine Belh meşayihî denilmiştir. Nişabur da aynı şekilde Hanefî ağırlıklı olmakla birlikte 10.yy.dan itibaren Şafii ve Eşarî mensupları da dikkat çeker. Maveraünnehir bölgesinin de neredeyse tamamı Hanefî mezhebine mensuptu. En önemli merkezlerden olan

¹²²² Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 195.

¹²²³ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s 231-233.

¹²²⁴ Özen, “X.Yüzyılda Maveraünnehir’de Ehl-i Sünnet Mutezile Mücadelesi”, 49-85 S. Kara, *a.g.e.*, s. 238..

¹²²⁵ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti ve İslâm âlemi, (1040-1092)*, Malatya 1999, s. 36.

Buhara, Samanilerden beri Hanefi fakihlerinin merkezi olup, devlet memurları bile onların onayı ile atanırdı.¹²²⁶ Semerkant ve Fergana da aynı durumdaydı.

1.2 Akaide dair görüşleri

Hariçî, Mutezîlî, Mürcîî ve Şîlik gibi itikadi mezheplerin teşekkül etmeye başladığı dönemde yetişen Ebu Hanife, akaid ve kelama ait görüşleriyle Ehl-i sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlayan âlimlerdendir. Ebu Hanife kelim ilmiyle uğraşmayı farz kabul ederken, İmam Şafi başta olmak üzere bazı İslam bilginleri onu kelim ilminin kurucusu olarak benimsemiştir. O, iddia edildiğini aksine, kelim meseleleriyle uğraşmayı zaruri görmüştür. Keza o, felsefe ve akaid ilimlerinin beşiği olan Kûfe’de bulunuyordu. Kûfe, aynı zamanda “Hz. Ali’nin şehri” idi. “İman, dille ikrar ve kalple tastiktir” diyen Ebu Hanife’ye göre, İslâm, Allah’a teslim olmak, emirlerine boyun eğmektir. Her iki kavram arasında lügat bakımından fark varsa da ikisi de iç içe olan bu kavramlar birbiriyle bağlıdır. İslâm olmayınca iman olmaz iman olmayınca da İslâm olmaz. Din ise imana, İslâm’a, bütün şeriatlara şamil bir isimdir. Görülüyor ki iman ve İslâm birbirine bağlı ve kaynaşmış birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. İslâm olmayınca iman olmaz, iman bulunmayınca İslâm da yoktur. Kalbiyle iman eden kimse, diliyle söylemedikçe insanlar arasında mümin sayılmasa da Allah indinde mümindir (Ebu Talib’in durumu belki de böyledir). Mesela denizde bir adada veya bir mağarada tenhada bir insan kalbiyle tanırsa kâfir olmaz.¹²²⁷ İman; marifet ve tasdik, İslâm; ikrardır. Eğer kişi dil ile ikrar edip kalple tasdik etmezse münafık oluyor. Ebu Hanife’ye göre her insan aklını kullanarak Allah’ın varlığını kestirebilir. Ona göre iman kalben tasdiktir ve imanda artma eksilme olmaz. İman ayrı, amel ayrıdır. Kişi günah işlemekle imandan çıkmaz.

Ebu Hanife iman için, “o, sadece kalbi bir tastiktir” demesine rağmen sonraki Ehl-i sünnet âlimleri bunu Allah’ın varlığını, birliğini ve resulünün O’nun katında getirdiklerini bütünü ile tasdik etmek anlamında yorumlamışlardır.¹²²⁸ Ebu Hanife’nin mezhebine göre amel, imanın bir parçası değildir, farklı şeylerdir. Mutezile ve Hariçîler ve bir kısım Vehhabiler ise aksine, amel etmeyen kimseyi mümin saymazlar. Fukaha ve hadisçiler, ameli imana dâhil fakat aslına hariç tutarlar, şeriat hükümleriyle amel etmese de tasdik bulunduğu için mümin sayılır, fakat bu tarzda imanı kâmil saymazlar. O halde amellerine güvenebilen kendini mümin sayabilirken, amellerine güvenemeyen insanlar ise ki, kimse ben amelime güveniyorum, cennetliğim diyemeyeceğine göre “inşallah ben müminim” diyerek bu konuda istisna yapmak durumunda kalacaktır. Oysa bir insanın sadece şahsi iradesini ilgilendiren bir konuda şüphe ve ihtimalde

¹²²⁶ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 230.

¹²²⁷ Yusuf Ş.Yavuz, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, Cilt, 10, s. 138; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 200-203.

¹²²⁸ Msl. bk. İbn Kemal, “Risale fi Tahkiki’l-İman”, *Mecmua*, Sül. Ktph. Lalei Kol. Nr.3711, vr.117a.

bulunacağı tutarsız bir durum söz konusu olacaktır. Dolayısıyla imanda böyle bir istisnanın yeri yoktur. Maturidî ve Eşarî'ye göre de imanın gerçekleşmesi için tasdik etmek yeterlidir. Ancak daha sonraki Hanefilerin çoğu dil ile ikrarı tasdik yanında şart koşmuşlardır. Meşhur Osmanlı Şeyhülislâm'ı İbn Kemal, iman kalple marifet ve dille ikrardır, bu görüş İmam Azam ve fukahadan çoğunun görüşüdür” diyerek son noktayı koymuştur.¹²²⁹

Hadisçiler ise imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve muktezasınca amel etmek olarak görür. Özellikle farz olan ibadetleri imana dâhil bir parça olarak görürler. Hareicîler ve Mutezililere göre de iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalar ile amel etmektir. İmanı bu üçünün toplamı olarak gördüklerinden bunlardan her hangi birini terk eden kâfirdir. Kısaca Ebu Hanife'nin temelini attığı Ehl-i sünnetin görüşüne göre inkâr olmadığı müddetçe ameli yerine getirmemek kişiyi iman dairesi dışına çıkarmamaktadır. İbn Kemal, amelin imandan bir parça olduğu görüşüne de katılmaz. Ona göre “eğer amel imandan bir cüz olsa idi büyük günah işleyenler, hatta küçük günah işleyenler bile küfre girerlerdi. Amelin olmamasıyla iman da bulunmaz. Zira Allah, “iman edenler ve salih amel işleyenler” ayetinde salih ameli iman üzerine atfetmesi, onun imandan bir cüz olmadığını gösterir. Ebu Hanife'nin yaşadığı çağlardan çok sonra ortaya çıkan Ehl-i sünnet kavramının düşünce ve itikat temellerini nasıl belirlediğini göstermektedir. Bütün fukaha ve ulemanın üzerinde ittifak ettiği ve bütün çağlar boyu geçerli olan tek gerçek: *iman kalbin bir fülidir*. Dolayısıyla dil ile ikrar, imanın bir rüknü ve parçası değildir. Ancak sair dini muamelelerde elbette dille ikrar kalben tasdikten ardından gelecektir.

Ebu Hanife'ye göre iman ne artar ne de eksilir. Yer ve gök ehlinin imanı birdir, peygamberlerin ve insanların imanı aslında birdir, hepimiz de bir Allah'a iman ettik. Fazilet ve amel bakımından insanlar birbirlerinden farklıdır ama iman hakikati tastiktir ve ne artar ne de eksilir diyerek görüşünü ortaya koymuştur.¹²³⁰ Bu durumda Ebu Hanife'ye göre kimse günah işlediğinden dolayı kâfir sayılamaz. Amel etmese de iman vardır. Umulur ki Allah onların tevbelerini kabul eder. Çünkü Allah buyuruyor: “Allah şirk koşmayı asla affetmez, bunlardan başkasını dilerse affeder” (Nisa, 4/48). “İsterse büyük günah olsun, onu helal tanımadıkça bir günahattan dolayı bir Müslüman kâfir sayılamaz” hükmüyle Ebu Hanife, şirkin ölçüsünü de belirtmiştir¹²³¹. Gazali, İmam Malik ve daha birçok fakih zındık bir kimsenin tevbesi kabul olmaz derken Ebu Hanife tevbesinin kabul edileceğini öne sürmüştür.

Ebu Hanife'yi bu görüşlerinden dolayı, *imanla beraber günah ve kötülüklerin imana hiç zarar vermez, Allah bütün günahları affeder* diyen sapkın Mürcie ile

¹²²⁹ Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İst. 1981, s. 17; *el-Fıkhü'l-Evsat*, çev. M. Öz, Kalem Yay., İst. 1981, s.70.

¹²³⁰ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 205.

¹²³¹ Y.Şevki Yavuz, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, C.10, 141; Ebu Zehra *Ebu Hanife*, 207.

bir tutarlar ki bu büyük bir hatadır. Zira Ebu Hanife, ekser ulemanın düşündüğü gibi, asi olanı küfürle suçlamaz, onlara göre, iyiliğe on misli cevap vardır, günaha ise kendi miktarı kadar azap vardır. Allah'ın affı hiçbir kayıt altına alınmaz. Gerçek âlimler, Murcie'yi Ebu Hanife'den ayrı tutarlar. Çünkü Murcie, amel ve ibadeti ihmal edip ameli hesaba katmayarak nasılsa Allah affeder derler ki gerçek takva sahibi birisi olarak Ebu Hanife asla böyle düşünemez.

Ebu Hanife, Kader meselesine girmekten çekinerek, insanların fikirlerini bulandırmaktan endişe etmiştir. Ameller kulun ihtiyariyle Allah'ın takdiri üzere cereyan eder demiştir. Bu hususta bir orta yol arayan Ebu Hanife, *Ben bu hususta ortadan söylerim, ne cebir var ne de tefviz var. Allah kullarına takat getiremeyecek bir şey teklif etmez. Onlardan yapamayacakları bir şey istemez. İşlemedikleri bir şeyden dolayı onları cezalandırmaz. Yapmadıkları bir şeyi onlara sormaz. Bilgileri olmayan bir şeyin münakaşasına dalmalarına rızası yoktur. Bulduğumuz hali Allah bilir.* Böylece insan iradesine layık olduğu hürriyeti vererek cüz'i irade ve ihtiyarı elden bırakmamıştır. Kaderciler (Mutezile) ise insan fiilini yaratır, Allah kötülükleri yaratmaz diyerek insan hürriyetini ellerinden almış olurlar.

Ebu Hanife Ku'ran konusundaki tartışmalar dâhil, insan hürriyetine ve fikri serbestliğe önem vererek bu konularda da içtihat yapmaktan çekinmemiştir. Özellikle Mutezile ekolünün öncülüğünü yaptığı ve Kur'an'ın hadis olduğu fikrini devlet eliyle zulüm ve baskılara kadar vardığı bu meseleye İbn Kemal *er-Risale fi Halkı'l-Kur'an* adıyla telif ettiği eserde tartışmanın odak noktasında Allah'ın sıfatları özellikle de kelimelerin bulunması hasebiyle öncelikle bu hususu ele alır. Kelam, Kur'an'ın lafızlarının delalet ettiği şerefli manalardan ibaret ezeli bir sıfattır ve nazm ile tabir edilir. Diğer subuti sıfatlar gibi bu sıfat da Allah'ın zatı ile kaimdir. O'nun kelam sıfatı, harf ve sesteki farklı bir anlamdadır ki ona kelam-ı nefsi denilir.¹²³² Müslüman âlimlerin tamamı, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda icma etmişlerdi. Çünkü Allah konuşur ve konuşmuştur. Peygamberler, Allah'a kelam nispet ederek *bunu emretti, şunu yasakladı, falan şeyden haber verdi* buyurmuşlardır. Bu emir ve yasakların bütünü konuşma cinsindedir. Dolayısıyla Allah'ın kesinlikle konuştuğu bilinir. Dolayısıyla kelam sıfatı ile muttasıf oluşu zorunlu olarak sabit olur. Çünkü konuşmayana mütekellim denilmez. Konuşmak ise örf ve lügatte kelam sıfatı ile nitelenmekten ibarettir. Allah'ın zatı ile kaim olan kelam sıfatı ezeldir. Dolayısıyla Kur'an da ezeldir. Allah'ın kelamı harfler ve sesler cinsinden değildir. Kur'an'ın da harfleri, ayetleri, üzerine yazıldığı kâğıt parçaları değil de Cebrail tarafından getirilen manaları ezeldir. Ayrıca Allah'ın yarattıkları içerisinde bulunan insanlara konuşma yeteneği bahşeden bir yaratıcı mutlaka konuşma fiilinin ilminde bulunduğu sabittir.

¹²³² Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnetin Şif Akidesine Tankidleri*, OSAV, İst. 2000, s. 50.

Taftazanî, *Şerh-i Makasid*'ta şöyle demiştir: Allah'ın mütekellim olması konusunda dinler ve mezhepler arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, kelamın anlamı, kıdemi ve hudusu hakkındadır. Ehl-i hakka göre Allah'ın kelamı eserler ve harfler cinsinden değildir. Kelam özelliği, O'nun zatı ile kaim ve ezeli bir sıfattır. Peygamberler bize ondan haber verirler. Bunun dışında, o kelama ibare, işaret veya kitabetle delalet vardır. O, Arapça tabir ettiğinde Kur'an, Süryanice açıkladığında İncil, İbranice olduğunda ise Tevrat'tır.¹²³³ Ehl-i sünnet fukahası içinde Kur'an'ın hadis olduğunu söyleyenler küfürle itham edildiği gibi, Ebu Hanife'nin öncülüğünü yaptığı bazı âlimler de kâfirlikle suçlanmaması gerektiğine inanırlar.

Taftazanî (1390) ve Şerif Cürcanî (1413) Kur'an'ın kendisinin mucize olduğunu söylerken Peygamber'in en büyük delilinin de Kur'an olduğunu belirtmişlerdi. İbn Kemal Peygamber'in mucizelerinin de delil olarak alınması gerektiğini belirtmekle birlikte "sarfe" ile de Kur'an'ın mucize olduğu mümkün olmuştur. Kur'an'ın bir suresinin hatta bir ayetinin bile benzerinin insanlar ve cinler tarafından ortaya konulamaması demek olan sarfe, Kur'an'ın mucize olduğunun başka bir delilidir.¹²³⁴ Kur'an'ın bizzat kendisi (Yunus: 10/38), "Yoksa Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki, eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini çağırın da onun benzeri bir sure getirin!" ayeti ile meydan okumuştur. Bu konuda "Resulün doğruluğu Kur'an ile Kur'an'ın ispatı da Resul ile" mantığı üzerinde de çeşitli tartışmalar olmuştur. Sonuç olarak Peygamber, müşriklere karşı hep Kur'an ile meydan okumuştur, mucizeler ile değil. Bazen kendisinden mucize isteyen kabilelere mucizeler gösterildiği halde tesirli olmamış, inançsızlıklarında devam etmişlerdi.

İslâm düşünce tarihinde tartışılan itikat meselelerinden biri de cismani yaratılış bahsidir. Fakihlerle filozofları karşı karşıya getiren bu hususta Ehl-i sünnet âlimleri öldükten sonra cismen de insanların dirileceğini, buna inanmayanların küfürde olduklarını öne sürmüştür. Hıristiyanlar, İncilde geçtiği şekliyle iyi insanların öldükten sonra melekler gibi olup, büyük bir sâdete kavuşacaklarına inanmaktadırlar. İbn Kemal, İbn Sina ve Farabi gibi İslâm filozoflarının cismani haşri bazı şartlara bina ettirdikleri ancak ruhani diriliş söz konusu olacağı şeklindeki iddialarını reddetmiştir. Filozoflara göre ruhani saadet bedeni saadetten daha önemlidir. Keza bedenlen insanların kabiliyetleri sınırlı olduğu için, Hak ile beraber olmak anlamındaki ruhani saadetin yanında bedeni mutluluk sönük kalmaktadır. Ebu Hanife'nin temellerini attığı Ehl-i sünnet akaidine göre ruhani haşrin de dâhil olduğu cismani haşre icma etmişlerdir. Mutezile bu konuda, insanlar yaptıkları kötü ve iyi fiillerinin karşılığını tek tek görmeleri için cismani haşrin aklen mümkün olduğunu iddia ederlerken, Eşarîler

¹²³³ Bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, C.IV, İst.1315; İslâm *Akaidi*, terc. S.Uludağ, İst. Dergah Yay., 1980, s.144; İbn Kemal, "Risale fi Halkı'l-Kur'an", vr.247b.

¹²³⁴ İbn Kemal, "İcazu'l-Kur'an", *Mecmua*, Sül. Ktph. Ayasofya Koll. nr.4784, vr.180a.

ve bazı kesimler de akli gerekliliği reddederek, nasların dışında vücudun iadesini gerekli görmezler.¹²³⁵

Gazali de cismani yaratılışın aklen mümkün olduğunu ve Kur'an'a dayanarak, ilk yaratılışa inanıp da ikinci yaratılışa inanılmamasının akılsızlık olduğunu kaydeder.¹²³⁶ Bununla birlikte gerek Gazali, gerek Ehl-i sünnetin önemli bir kesimi, Cürcani ve Amidî gibi âlimler, mutasavvıfların ekserisi ve hatta İmamiye'nin geneli, esas olanın ruh olduğunu, bedenın ise Allah istediği zaman her ruh için dünyadaki gibi tasarruf edebileceği ve alaka kurabileceği bir beden yaratabileceği inancındadırlar.

Ehl-i sünnet bilginleri, Kur'an ve hadislerdeki delillere dayanarak, cennetteki bir kısım müminlerin Allah'ı göreceklerine inanırlar. Bu delillerden birine göre, eğer rüyetullah caiz olmasaydı, Hz. Musa Allah'ı görme talebinde bulunmazdı¹²³⁷. Madem ki Allah'ı görmek istemiştir, o halde rüyetullah caizdir. Ancak Allah'ın zatının görülmesi, mümkün olan diğer varlıkların görülmelerinden büyük bir farklılık arzeder. Görme işi dünyadaki görme fiili gibi olmaksızın, keyfiyetsiz olarak Allah'ın zatının mahiyetini idrak etmeksizin ve mahluk olan suretlerden herhangi bir şekle benzetmeksizin gerçekleşecektir. Rü'yetullah'ın aklen ve naklen sabit olduğuna inanan Ehl-i sünnet, rüyada rüyetullah konusunda ihtilaf etmiştir. Bir kısım Ehl-i sünnet uleması bunu kabul etmezken, bazıları Allah'ı görmenin kalbi müşahedeye aykırı olmaması gerekçesiyle mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Hanbel ve İmam Azam'ın rüyalarında Allah'ı gördüklerine dair rivayetler mevcuttur.¹²³⁸ Allah'ın görülmesi konusunda da Mutezile'nin aksine Ehl-i sünnet âlimleri ve İbn Kemal, ahirette insanın Allah'ı göz ile göreceğini aklen ve naklen kabul ederler. Mirac'da Peygamber'in Allah'ı görmüş olması hususunda bazı sahabeler arasında ihtilaf olduğu gibi, Ehl-i sünnet âlimleri arasında da bazı bilginler, mesela İbn Kemal, Hz. Peygamber'in mirac gecesi Allah'ı dünya gözü ile görmediğini ifade etmiştir.¹²³⁹ Keza bir rüyada geçen bu mazhariyetin, mecazî olduğuna dair görüşlerin de hesaba katılması gerekmektedir.

1.3. Ebu Hanife'nin sosyal yönü ve toplumsal görüşleri

Ebu Hanife ilmi müzakereleri yanı sıra ticaretle de meşgul olması sebebiyle daima hayatın içinde bulunmuş karşılaştığı meseleler veya kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca sayısız içtihat yapmıştır. O, içtihat

¹²³⁵ Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 145.

¹²³⁶ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İst. 1981, 202-211.

¹²³⁷ Hz. Musa, Allah'ın kelamını vasıtasız olarak işittiğinde "Rabbim bana (kendisini) göster, seni göreyim" ayeti, (A'raf, 7/143) delil alınmıştır.

¹²³⁸ Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehli Sünnetin Şii Akidesine Tenkidleri*, OSAV, İst., 2000, s. 58.

¹²³⁹ Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s.155.

metodunu açıklayan herhangi bir eser bırakmamıştır bu yüzden aleyhinde bazı söylentiler çıkmış, çok kıyas yapmakla, kıyası nassa tercih etmekle suçlanmıştır. *Bağdad tarihi*, Ebu Hanife'den naklederek fıkıhta dayandığı delilleri şöyle saymıştır: “Ben evvela Allah’ın kitabında olanı ararım. Onda bulamazsam Peygamber’in sünnetinden alırım. İkisinde de bulamazsam o zaman sahabeinin sözlerini alırım. Onlarda dilediğimin sözünü alır dilediğimi bırakırım, onların sözünden başkasının sözüne çıkmam. Fakat iş İbrahim Nahai, Şabi, İbn Şirin, Hasan Basri vd. bunlara geldi mi, bunlar içtihat yapmış kimselerdir. Onlar nasıl içtihat ettilerse ben de onlar gibi içtihat ederim”¹²⁴⁰ dediği gibi, kendisinden önceki yararlandığı müçtehitleri de saymış olmaktadır. Yine aynı eserde Ebu Hanife'nin, üç kaynak yetmezse kıyasa gittiğini, eğer kıyas sökmezse o zaman istihsana yöneldiğini, o da sökmezse o zaman halkın teamülüne bakıyor, örfü delil aldığı söylüyordu. Kitap, sünnet, sahabe kavlından sonra, kıyas, istihsan ve örfü saymakta, son olarak da halkın icma ettiği delile bakıyordu. Bir nevi konsensüs olan icma, şer’i bir mesele hakkında verilecek karar üzerinde ittifak etmektir. Demokrat bir uygulama olan icma’da, verilecek hükmün delili, tek bir kaynaktan değil de toplu ve istişare yolu ile aranmasına önem verilmektedir. İşte Ebu Hanife fıkıhta itibar ettiği yedi tane delil bunlardır. Bu sözlerinden onun içtihat metodu da anlaşılmaktadır.

Ebu Hanife, hiçbir zaman tek bir düşünceye saplanıp kalmamıştır. Geniş düşünceli, özgür iradeli bir toplumdandır. Muaz b. Cebel bir hadisinde içtihadın, idari erke tanınan geniş yetki ve toplum yararını ön plana alındığına dair iyi bir örnek verir.¹²⁴¹ Burada Kitap’tan sonra sünnet gelmekle birlikte, valiye Kur’an ve sünnet esas olmak üzere geniş yetki verildiği gibi tayin edildiği bölgenin örf ve âdetlerinin hesaba katılması konusundaki esneklik de kendisini hissettirmektedir. Ebu Hanife'nin de fıkıhta mukarrer tuttuğu yol budur. Ebu Hanife daha sağlığında iken sünnete muhalefetle itham olunmuştu. Yine kendisi aleyhinde halifeye kadar ulaşan bir ithamda, kıyası Hadise tercih ettiği söylenmişti; Bunun üzerine Ebu Hanife, Muaz b. Cebel örneğindeki gibi, “*Ben evvela Kitap ile amel ederim. Sonra Resulullahın sünnetiyle, sonra Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Hz. Ali'nin hükmettikleriyle, sonra diğer ashabın ahvaliyle hüküm veririm. Sonra da, eğer aralarında ihtilaf varsa, kıyas yaparım*” demiştir.¹²⁴² O, bu hareketiyle tabiinleri değil asıl, sahabeyi taklit ettiğini söylerken, tabiinlerin sözlerine uymak zorunda değilim diyordu. Böylece içtihat yolunu ilan etmiş oluyordu.

Ebu Hanife, fıkıhta maslahatçılığıyla bilinen Hz. Ömer ve Muaz b. Cebel'den etkilenmiştir. Ebu Hanife'ye göre doğru amel ve ahlak, doğru düşünceye ve sağlam bilgiye dayanmalıdır. Tarihte birçok mezhep silinip kaybolmasına

¹²⁴⁰ Hatib Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, c. XIII, 368; M.Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, Cilt: 10, s. 135.

¹²⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İst. 1992, V, 230; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 297.

¹²⁴² Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 299.

rağmen Hanefiliğin Kur'an ve sünnet çizgisine sadık kalarak güncel sosyal problemlere getirdiği çözümler sayesinde yüzyıllara hâkim olan bir tesir meydana getirmesi, çıkardığı hükümlerin hâlâ gündem de kalması, Ebu Hanife'nin fıkıh düşünce konusunda getirdiği yenilikle ilgilidir. O hayattayken bir mezhep kurmuş değildir. Kendisiyle birlikte öğrencileri de bir mezhep kurma iddiası gütmemişlerken, görüşleri insan ve toplum ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikler taşıyınca zaman içerisinde bir okul ve mezhep haline gelmiştir. O, vermiş olduğu bir fetvanın değişmez bir nas olduğunu asla iddia etmediği gibi ders halkasındaki öğrencilerine daha iyisini getiren varsa buyursun tartışalım demiştir. Hiçbir konuda sabit fikirli olmamıştır.¹²⁴³ İslâm şeriatının esasları olup, zaman ve mekanların değişmesine rağmen değişmeyen hükümler sadece Kur'an'dadır.

İnsan statik bir varlık değil, dinamik bir varlıktır. İslâm, hem yatay hem de dikey olarak bir dinamizm sergilemektedir. Ebu Hanife'nin din anlayışının merkezinde insan vardır. İslâm bireyle toplum arasında bir denge sağlamaya çalışır ama bireyi ezdirmez. Çünkü iman ve sorumluluk bireysel bir eylemdir. Herhangi bir tarikat ve mezhebe mensup olmak bireyselliğe engel değildir. Bir zümreye aidiyet hissi sosyolojiktir ama iman bireysel gerçekleşen bir eylemdir. Hz. Peygamber yeni bir inanç getirmedi. Kur'an'daki esasları açıklamaya, toplum hayatını buna göre düzenlemeye çalıştı. Bu inanç ille bir topluluk veya cemaata mensup olmayı emretmez ama bilinçli bir şekilde inanmayı ister. Bu mensubiyet hissini faydaları olmakla birlikte herhangi bir gruba mensup olma, insanın şahsiyet, kendine güven ve hürriyetinin gelişimine engel olmamalıdır. Keza Hanefilik hürriyete ve ferdi liberal düşünceye son derece önem vermiştir. Zira kimse başkasının günahlarından sorumlu değildir.

Mesela Kur'an'da geçen ve namazın kuralları içinde bulunan rüku konusunda İmam Şafii ve Ebu Hanife arasındaki basit ihtilaf, sonuçta yorum farkına dayanmaktadır. İmam Şafi, rüku'da tadil-i erkan şart koşmuş, olmazsa, namaz olmaz demiştir. Ebu Hanife ise bu konuda delil olarak Kur'an'daki: "Rüku edin, secde edin" ayetini göstererek 'tadil-i erkan olmasa da namaz bozulmaz, çünkü ayette böyle bir şart yok' demiştir. Rüku ayakta iken eğilmenin adıdır, eğilince amaç hâsıl olmuştur, başka beyana ihtimal yoktur diyerek toplumun kolayına giden bir karar almış, esnekliğini ve maslahatçılığını göstermiştir. İmam Şafi'nin ise bir hadisle ayeti nesih etmek istemiştir (nesih, şer'i bir hükmü yine şer'i bir emirle kaldırmak).¹²⁴⁴ Ayrıca buradaki mantık, hadislerin şüpheli, hatta uydurma olması muhtemeldir ama ayette kesinlik vardır, ona şüphe arız olamaz. Böylece iki nass arasından, toplumun kolayına gelen tercih edilmiş olmaktadır. Ayrıca Peygamber, Kur'an'dan sonra gelir. Kur'an'ın mesajı ezeldir ve hükümleri dinden dine değişmemiştir. Bütün peygamberler ve kitaplar, hep aynı esasa

¹²⁴³ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *TDVİA*, C.10, s. 135-139.

¹²⁴⁴ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 277.

parmak basmışlardır. Tevhit gerçeği Yahudilik ve Hıristiyanlığın esasında da aynıdır ama sonradan tahrif edilmişse o başkadır. Peygamber'in hayatı sınırlıdır, ama Kur'an ve esasları kıyamete kadar sürecektir. Mesela Kur'an'da namaz, oruç, zekât ve hac emrolunur ama detaylarıyla anlatılmaz. Bu emirlerin nasıl ve ne şekilde yapılacağını Peygamber, sünneti ve hadisleri belirler. Kur'an'da bazı ayetler özet ve işaret halinde olduğundan (mesela bazen birkaç harften oluşan ayetler var) beyana muhtaçtır, izahı gerekir yahutta bir kapalılık bulunur tefsir ve tevil lazımdır. İşte ulema ittifak etmiştir ki bunları hadis ve sünnet yahut sözlü ve fiili sünnet beyan eder.

İçtihadında asla zorluk tarafı olmayan Ebu Hanife, halkın muamelatını göz önüne alır, dinin temel ilke ve esaslarına aykırı olmadığı sürece bunları delil olarak alırdı. O, İslam ümmetinin mevcut fikri mirasını değişik kanallardan özümseme, farklı temayül ve bakış açılarını kendi şahsi birikim, metot ve kabiliyetiyle mezcederek bunlardan bir senteze varma imkânı bulmuştur. Onun ticaretle uğraşması farklı kültür ve geleneklerle tanışmasını sağladığı gibi, Irak gibi farklı kültür ve geleneklerin kaynaştığı bir yerde yaşaması, Hicaz bölgesinde hâkim geleneksel sosyal yapı ve anlayıştan daha az etkilenmesine birçok konuda örfü ve içtimai vakayı esas alan farklı yorum ve içtihatlarla sahip olmasına zemin hazırlamıştır. Ebu Hanife bu özelliklerinden dolayı hadis ve rey arasında makul bir ahenk kurma imkânı yakalamıştır. Ebu Hanife'nin örf ve âdeti, Kur'an'ın genel ilkelerini, kamu yararını gözetmesi ve istihsanı sıkça kullanması bu gayretin sonucudur. Hanefiliğin Araplar dışındaki Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Onun buluşa ermiş kısın velisiz evlenebileceği, sefihin ve borçlunun ehliyetinin kısıtlanamayacağı, vakfın bağlayıcı olmayacağı gibi fihhi görüşleri de bu anlayışının sonucudur.¹²⁴⁵

İmam Azam, iddiaların aksine hadisler konusunda çok titiz olup, zayıf hadisleri çok kullanmamaya dikkat ederek kıyas ve içtihada daha çok başvurduğu söylenebilir. Hadis ve usul uleması ravilerin sayısına göre hadisleri üç kısma ayırırlar. Sağlamlık sırasına göre bunlar: Mütevatir, meşhur ve haber-i vahid olan hadislerdir. Yalan olması ihtimal dışı olan, sayılamayacak kadar ravisi bulunan bir cemaatin rivayetine mütevatir denir. Kur'an'ın nakli böyle olmuştur. Beş vakit namaz, rekâtların sayısı, zekâtın miktarı vb. böyle naklonulmuştur. Ravilerine göre kuvvet derecesi mütevatirle haber-i vahid arasındadır. Mesela recm cezası meşhur hadisle sabittir. O da, “*dul dulla zina yaparsa yüz değnek ve taşla recm cezası vardır*” hadisidir. Haber-i vahid de bir-iki kişinin rivayet edip şöhret derecesine ulaşmayan hadistir. Bazı müçtehitler bu tür hadisleri delil saymamışlardır. Cumhuriyet fukahasının görüşü, haber-i vahid olan hadis eğer sağlam delile dayalı ve adil bir kimse tarafından rivayet edilmişse onu kabul etmektir. Onu itikat konusunda değilse de amel hususunda delil ve hüccet sayarlardı. Çünkü itikat ve inanç, şüphe getirmeyen sağlam deliller üzerine bina

¹²⁴⁵ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, Cilt: 10, s. 137.

edilmelidir. Ramazan hilali, aybaşı haber-i vahidle sübut bulur; bir şeyin helal veya haram olduğuna delil olur. Bu Ebu Hanife'nin mezhebinde kabul edilmiş bir kaidedir. Talebelerine bunu takrir etmiş, onlar da bunu kabul ederek almışlardır. Umumi kaidelere uymadığından dolayı İmam Malik'in bazısını reddettiği birçok hadisleri Ebu Hanife kabul etmiş, onları delil saymıştır.¹²⁴⁶

İnsanlar muamele ve işlerinde bu yol üzere hareket ederler. Eğer bu işler hiç şüphe ihtimali olmayan delillere dayanmak lazım gelseydi, bütün işler dururdu. İnsanların işleri yürümezdi. Çünkü ihtimalsiz delil bulmak güçtür. İşte Ebu Hanife, zifiri karanlık ortasında ümmete bir yol bulmak için haber-i vahid tabir edilen ve şüpheli olma ihtimali bulunan bu tür hadisleri kabul eden ilk fakihlerdendir. Sabit fikirli olmamış, görüşlerinde esnek davranmış, daha sağlam (sahih) bir hadis bulursa görüşlerini ona göre düzeltmekten de çekinmemiştir. Hadisçiler, Mutezile ve Şiiler karşısına çıksa da O, *ihimalsiz delil bulmak güç* diyerek ilmi dirayetiyle cesaretini birleştirerek meselelere çağın gerektirdiği şekilde halletme yoluna gitmiştir. Gerek devlet yönetiminde gerekse toplumsal meselelerde işlerin yürütülmesi ve düzenin devamı için haber-i vahide değer vermesi ile Ebu Hanife'nin görüşleri medeni bir toplumun kabul edebileceği en uygun mezhep olmuştur.¹²⁴⁷

Örf ve âdet, akıllarda ve dimağlarda yerleşmiş ve sağduyuca kabul edilmiş uygulamalardır ki İmam Gazali, fıkıh konusunda buna önemli bir yer vermiştir. Âdet, akıl bakımından bir alaka aranmaksızın tekerrür eden iştir. Âdet edinme, tekrar, yapıla yapıla ruhlara ve akıllara yerleşmiş, orada karar kılmış, herkesçe bilindir, bir alaka ve karine aranmaksızın kabul edilir. Böylece örf bir hakikat halini alır. Ebu Hanife'nin fıkhındaki usulü, sağlam dayanağı olanı almak, çirkin olandan kaçınmak, halkın muamelatına bakmak, işleri salah üzere doğru gitmesini nazarı itibara almaktır. İşleri kıyas üzere yürütür. Kıyas yakışmayıp çirkin düşerse istihsana gider, istihsan da uygun düşmezse Müslümanların muamelelerine dönerdi. Muameleler, insanların aralarında cereyan eden örfler ve âdetler demektir. Ebu Hanife, örfü, içtihat için bir kaynak ve fıkıh usulünden bir esas olarak almış, bir delil bulunmadığı zaman ona müracaat etmiştir. Bu esaslar daha sonra sistemleşen Hanefi mezhebinin tüm müçtehitleri tarafından da kabul edilmiştir. Çeşitli Hanefi bilginleri, “örfle sabit olan şey, şer’i delille sabit olmuş gibidir”, “örfle sabit nassla sabit gibidir” demek suretiyle mezhebin toplum hayatına bakan yönüne dikkat çekmişlerdi. Örfün şer’i delil olarak ele alınması şu hadise dayanır: “Müminlerin hoş ve iyi gördükleri şey Allah indinde de iyidir”. Buna göre Müslümanlar arasında örf halinde iyi ve güzel bir iş olarak cereyan eden uygulama iyi ve güzel görülür. Çünkü örfe karşı gelmek güçlük ve darlıktan kurtarmaz. Keza, “Dinde sizin üzerinize bir güçlük yapılmamıştır” ayeti malumdur.

¹²⁴⁶ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 307, 311.

¹²⁴⁷ M. Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, s.135; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 327.

Burada söz konusu edilen örf ve âdetler, şeriatın esaslarına ters ve onu iptal edecek uygulama ve alışkanlıklar olmamalıdır. Mesela içki, zina, faiz gibi haram olduğu nassa sabit şeylerin işlenmesi örf haline gelse de bu örf reddedilir. Keza İslâm hukuku, kötü âdetleri onaylamak için değil kaldırmak için gelmiştir. Toplumunu da kötü alışkanlıklara karşı mücadeleye çağırır. Yani örf umumi ise ve her yönden nassa aykırı değilse o zaman muteberdir ve onunla kıyas terk olunur. Mesela “Maveraünnehir’de veya Anadolu’da örf böyle caridir” ibareleri gösteriyor ki meselelerde içtihat yapılırken örfün büyük nüfuz payı vardır. Bazen yalnız örf müessir olur, müessir olmazsa hiç değilse bir kıyası diğer kıyasa tercihte etkili olur.¹²⁴⁸

Fıkıhta bir merhale ve hamle sayılan tahrir, Ebu Hanife’nin fıkıhın gelişmesine yaptığı en büyük katkılardandır. Tahrir, haklarında mezhep imamlarından bir kavil bilinmeyen hadiseler için bir hüküm bulup çıkarmaktır. Tercih ise muhtelif mezhep imamlarından birinin görüşünü seçmek veya onlardan naklonunlan rivayetlerden uygun olanına göre amel etmektir.¹²⁴⁹ Çok defa bu hükümler örf ve âdeta uydurulur. Tahrir yapan bir hükmü doğrudan şer’i naslardan içtihatla değil, mezhep fukahasının umumi kaidelerine ve usullerine göre onların kavillerinden çıkarır. Hanefî usulünün uysallığı ve bilhassa örf ve âdeta dayanan aslı, bu mezhebin önüne geniş bir saha açmıştır. Düşünce serbestisiyle genişleyen bu fıkıh ufku insanların ihtiyaçlarını karşılamış ve tahrir erbabı bu vasıflarıyla sosyal problemlerin halline çare bulmuşlardı. Eğer bu mezhepte tahrir kapısı bulunduğu hal üzere serbest olsaydı ve tahrir erbabı da eskilerin yükseldikleri fıkıh ufkuna yükselebilerlerdi. Mezhebin kaide ve usulünden dışarı çıkmamak kaydıyla ve kitap ve sünnetin sabit naslarına kaşı gelmemek şartıyla, zamanın problemlerine çare bulmak, zamanın gereklerine uygun hükümler çıkarmak mümkün olurdu. Bu şartların mahsülü olan re’ylar Hanefî mezhebinden sayılırdı. Fakat insanlara durgunluk geldi, donup kaldılar ve bunu İslâm fıkıhının donukluğu zannettiler. Hâlbuki bu hiç de böyle değildir. Tahrir ve tercih yollarının kapanmış olması büyük bir İslâm toplumunun geleceğe ayak uyduramamasının önemli sebeplerinden biridir. Çünkü sonra gelen İslâm bilginlerinin çoğu geçmişlerin tercih ettiklerine tabi olmaktan başka bir şey yapmadı. Hükmü hakkında mezhepte bir nas bulunmayan meseleler hakkında içtihat yapamazlar. Her mezhebin akvali tedvin olunmuş, kitapları tertip edilmiştir. Her mensubu, onlara mutlak surette tabi olmak durumunda bırakılmıştır. Mezhep taassubunun İslâm hukukundaki gelişmenin duraklamasına ve hatta donmasında etkili olduğu da bir gerçektir.

Ebu Hanife ve arkadaşlarının hüccet olarak aldıkları örf, umumi örflerdir. Bu, sahabe devrinden beri, tabiin ve ulemanın inkâr etmediği örfdür. Örf bir nevi icmadır. Umumi örften kastedilen ise daha umumi, her beldede olan örfdür.

¹²⁴⁸ M.Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, 136; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 385, 493.

¹²⁴⁹ Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 493-500.

Bazen bir bölgede örfi uygulama cari iken başka bir bölgede aynı karar geçersiz olabilmektedir. Böylelikle Ebu Hanife'nin mezhebi hem kuvvet hem de elastikiyet kazanmış, mezhep uleması bunu tahric'lerinde tatbik etmişlerdi. Hanefi fukahası geçmiş müçtehitlerin kararlarına saplanıp kalmamışlar, ilerleyen zamanlarda ortaya çıkan hususlarla ilgili bazen nassa (Kitap ve sünnette sarih bir hüküm yoksa) aykırı fetva verdikleri olmuştur. Burada örfle nassı uzlaştırma gayreti dikkat çekmektedir. Keza içtihadın şartlarından biri de halkın örf ve âdetlerini bilmektir. Halkın örfü değiştiğinden veya zaruret olduğundan veyahut da zaman halkının fesadından dolayı zamanın değişmesiyle birçok hüküm değişmektedir. Zira o hüküm eskiden olduğu gibi durursa halka külfet olur. Aynı zamanda şu âlemin nizam ve güzel bir usul üzere devam ve bekasını temin için gelen ve toplumun kolaylığını esas alan İslâm hukuku kaidelerine muhalefet etmiş olur.

Hakkında nas bulunmayan meseleler hakkında örfün haiz olduğu önem bu kadar yüksek olduğu için, müftü ve kadıların görev yaptıkları bölge halkının örf ve geleneklerini çok iyi bilmesine dikkat edilmiştir. Gerek Selçuklular ve gerekse meşhur Osmanlı kadıları, devletin resmi mezhebi olmuş Hanefi fikhî üzerine amel etmeye çalışırken, bölgenin örf, âdet ve geleneklerine vakıf olmalarıyla da şöhret bulmuşlardı. Osmanlı şer'îye sicilleri, kadıların örfî hukuku ön plana alıp, bunu şer'î hukuk yerine uyguladıklarını gösteren örneklerle doludur. Hanefiliğe göre, bir kadı ve müftünün, nasların kaidelerini ve meseleleri mücerret ezberlemesi yetmez, toplumun ahvalini, zamanın şartlarını ve yörenin örfünü de hesaba katması lazımdır.

Ebu Hanife, “örfle (âmmla) hadisin neshedilmesi caizdir” diyerek naslarda genellemelere itibar edip, hükümleri toplum açısından ele almıştır. Münferit bir konuda bir emir varsa ve bu emir, başka yer zamanda geçen daha kapsayıcı ve şümüllü bir hükümle ilgiliyse, genel olan hüküm münferit emrin hükmünü neshetmiş yani ortadan kaldırmış olmaktadır. İşte Ebu Hanife, meselelerde hasla değil, âm (umuma ait) olan hadisle amel ettiği söylentileri boşuna değildi. Mesela Hz. Aişe, ailesinin ağlaması yüzünden ölüye azap edileceğine dair hadisi reddetmiş ve “Hiçbir kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz” ayetini okumuştur.¹²⁵⁰

1.4. İcma ve Ebu Hanife

İcma, bir asırda yaşayan İslâm ümmeti müçtehitlerinin herhangi bir dini emir üzerinde ittifak etmeleridir. Hz. Peygamber'in sünnetinin ve hatta Kur'an'ın doğru bir yorumunun ne olduğunu belirleyen icma olmuştur. Bu nedenle hem Kur'an hem de sünnet icma vasıtasıyla geçerlik kazanmıştır.¹²⁵¹ Bir yanda geçmişle, öte yandan bugün için doğru olanın keşfiyle bu iki farklı işlem

¹²⁵⁰ Bu konuda bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 282.

¹²⁵¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 131.

arasındaki ortak unsur, icmanın esasını açıklar. Bu ortak unsur, otorite ve hataya karşı güven içinde olma fikridir. Şafiin, icma aleyhindeki duruşu, bunun İslâm'ın ilk nesillere kadar götürülerek, icmayı bir sünnet geleneği olarak düşünülmesine ve saldırılara karşı meşru dayanak aranmasına neden oldu. İcma, aydın kamuoyuna daha yakındı¹²⁵² ve bu kamuoyunun yaratılmasında en büyük rol kuşkusuz İmam Azam'a aitti.

İlk dört halifelerden sonra ayrıntılar üzerindeki fikri ve itikadi düşüncede çok sayıda ayrılıklar görülmeye başladı. Emevi halifelerin dünyaya yönelik idaresi, yasama görevini tanınmış din önderlerine ve farklı bölgelerin hukukçularına bıraktı. Birbiriyle bağlantısız bir düşünce halitası ortaya koyan bu serbest ve kişisel yasama faaliyetine paralel olarak dengeyi sağlayıcı ve tamamlayıcı bir koordinasyon ve birlik sağlama hareketi sürmekte idi. Kişisel görüşün sistemli bir kıyas şeklinde gelişmesi bu yönde atılan bir adımdı. Fakat kıyas ve içtihat doktrinleri benimsenmeden önce bile geniş bir icma elde edilmiş ve bu husus böylece 8.yüzyıl hukukçuları ve hadisçilerinin kıyas doktrinini İslâm'ın ilk asrına götürmelerini sağlamıştı. Şafiin bir grup Medineli hukukçu ile yaptığı tartışmada bu konu açıkça ortaya konmuştu.¹²⁵³

Ebu Hanife, kitap, sünnet, sahabe kavli ve kıyas gibi icmayı da delil olarak kabul etmiştir. Ebu Hanife, bir belde halkının birleştiği şeye şiddetle tabi olurdu. Nass bulunmayan hususlarda insanların muamelatı üzere yürürdü.¹²⁵⁴ Hz. Ömer, devletin genel siyasetine dair işleri görüşmek ve müşavere etmek üzere çok defa ashâbı toplar, fikir teatisinde bulunurdu. Mesela Irak'ta fetholunan arazinin devlet hazinesine veya gazilere taksim edilmesi konusunda ihtilaf çıkmıştı. İki gün süren müzakere ve münakaşadan sonra nihayet arazinin hazineye devredilmesine karar verdiler. İşte bu karar bir nevi icmadır, buna muhalefet caiz değildir.¹²⁵⁵

Ebu Hanife kendisinden önce Kûfe fukahasının icmaen karar verdiği şeylere tabi olmuştur. İmam Malik, Medine halkının icmasını haber-i vahid olan hadislere tercih etmişti. Böylece icma, muhalefeti caiz olmayan hüccet ve delil sayma fikri teşekkül etti. İcmanın delil olduğunu gösterir hadisler vardır: “Ümmetim dalalet üzere asla toplanmayacaktır”, “Müminlerin iyi ve hoş gördüğü şey, Allah indinde de iyidir” gibi...

Dinin herkesçe bilinen kaideleri dışında icma olabilmek için içtihat şarttır. Re'y ve içtihat konusu olan meselelerde icma olabilmesi için müctehitlerin ittifakı gerekir. Avam halkın muhalefetine bakılmaz, halk karşı da gelse icma

¹²⁵² Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 133.

¹²⁵³ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 129.

¹²⁵⁴ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 341.

¹²⁵⁵ Ebu Zehra *Ebu Hanife*, s. 342.

resmileşmiş, gerçekleşmiş olur. Hanefi uleması icmanın, kati hüccet olduğunu zikrederler.¹²⁵⁶

Bugün gerek Müslümanlar ve gerekse yabancı doğu bilimcileri arasında icmaa büyük ve faal bir reform vasıtası gözüyle bakanlar var ve onlar İslâm ümmeti itifak ettiği takdirde İslâmiyet'e istediği şekli verebilir iddiasındadırlar. Bununla birlikte İmam Şafi, münazaralı meselelerde icmaa önem vermezken, İbn Hanbel sadece ashabin icmasını hüccet olarak kabul etmiştir. Bir kısım ulemaya göre de ancak sahabenin icması kati hüccettir. Genel manada ulema arasında geçerli olan icma, müçtehit ulemanın icmasıdır, yoksa sıradan insanların icması değildi.¹²⁵⁷ İşte icmanın meşru olması ve nas bulunmayan yerde hüccet sayılması İslâm cemaatinin birliğini sağlamak içindir. Çeşitli görüşlere ayrılarak kaide dışına çıkmış esaslarla amel etmeyi önlemek gayesine yöneliktir.

1.5. Kıyas ve Ebu Hanife

Kıyas deyimi, İslâm hukukçularına göre, benzetmeye dayanan, yani daha önceki bir örnekte ifadesini bulan belli bir ilkeden yeni bir durumun bu ilkenin kapsamına girdiği veya illet adı verilen ortak bir zati hususiyete dayanarak bu örneğe benzediği sonucuna varan akıl yürütme anlamına gelir. Yani, hakkında açıkça ayet ve hadis bulunmayan meselelere dair müçtehitler tarafından yapılan içtihatla, ortak bir illetten hareket ederek hüküm çıkarmak, akıl yürüterek bir sonuca ulaşmaktır. Kıyasın esası illettir; mesela şarabın haram olmasının illeti sarhoşluk vermesidir. Bundan hareketle bütün sarhoşluk veren içkilerin haram olması kıyas edilebilir. Ebu Hanife kıyası en çok kullanan imam olarak tanınmıştır. Aynı kelime İslâm felsefesinde mantıktaki kıyas ve istidlal anlamında kullanıldı.¹²⁵⁸ Şuurlu biçimde ortaya atılan kıyas metodunun ilk öncüsü şahsi hüküm veya re'y adını alır. Bu deyim kuvvetli bir öznel havası vardır. Bu deyim öylesine geliştirildi ki, birçok bilgin zümresine "kendi düşüncelerini ortaya koyanlar" (*ehl-i rey*) lakabı verildi. Medine'de İmam Malik, re'y sözcüğünü kullanmayı sürdürürken, icma'nın da orada güç kazanmasına yol açtı. Buna karşılık Irak'ta İslâm hukukunda mantıki düşüncenin timsali olan Ebu Hanife ve onun ilk takipçileri, "bu sınıfa girer", "bu....'na benzemektedir" gibi tabirler ortaya koydular. Aynı zamanda içtihat ya da 'sistemli yeni düşünce' 8.yüzyılın ilk yarısında dar bir alanda kendisini gösterdikten sonra, 8. ve 9.yüzyılın sonlarında metot olarak kıyası eritmek suretiyle içtihadın kuvvetli bir ilkesi halinde olgunlaştı.¹²⁵⁹ Sistematik içtihadın gelişmesiyle birlikte rey'in kullanılması, hadis ehli tarafından şiddetle yerildi. Her büyük ve sistemli hadis mecmuası Peygamber'in kişisel görüşü yeren hadislerini içerir.

¹²⁵⁶Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *TDVİA*; 10, 138; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 353.

¹²⁵⁷Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 355.

¹²⁵⁸Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 127.

¹²⁵⁹Fazlur Rahman, *İslâm*, 127.

Ebu Hanife, kitaptan ve sünnetten bir nass bulamazsa, sahabe kavli ve fetvası da yoksa o zaman içtihat ederdi. Meseleyi muhtelif yönlerden inceleyip anlamak için re'y ve muhakeme ederdi. Bazen kıyasa gider, bazen istihsan yapar, halkın maslahatına bakar, dinde güçlük yoktur kaidesine riayet ederdi. Kıyas ve istihsan yaparken halkın örfünü delil olarak alırdı. Bilindiği gibi Irak, Hicaz'a göre hadisçilerin az bulunduğu bir bölgeydi. Oraya gelip yerleşen ashabin fukahası re'y taraftarı idi. Irak fakihleri, Peygamberin demediği bir şeyi söylemektense re'y'i tercih etmişlerdir. İşte bu yüzden Ebu Hanife kıyası çok kullanmıştır. Kıyas rastgele yapılan bir işlem değildir belli usul ve kaideleri bulunup kuvvetli bir fikir sisteminin mahsulüdür.

1.6. İstihsan ve Ebu Hanife

İslâm dininin delillerinden biri olan kıyas konusunda Ebu Hanife, ulema görüşleri arasında en doğru ve orta görüşlü olanı tercih etmiştir. Eğer kıyas, halkın teamül ve muamelatına aykırı düşüyor, onların ahvaline uygun düşmüyorsa bu durumda *istihsana* giderdi. Bu arada istihsana başvurmak kıyas ve diğer nasların yetersizliğini göstermek için değildir; keza umumi kanunların harfiyen tatbiki bazen haksızlıktan hali kalmayabilir, fakat bu onların yararlı olduklarına, asıl itibarlarına hanel getirmez. Ebu Hanife'nin aşırı kıyasçılığı, yaşadığı asırda re'y fukahasını hadis fukahasından ayıran bir sınır olmuştur. Ama o bunu yaparken asla sünnetten ayrılmamış, geçmişlere tabi olmuştur.

İstihsan; örf, zaruret veya sabit bir nassa bağlanabilen maslahat gibi hususlardan dolayı kıyas kaidelerine aykırı olarak hüküm vermektir. Ebu Hanife kıyasçılığı kadar istihsanı delil olarak çok kullanmasıyla dikkat çekmiştir. O, kıyas kabil oldukça kıyas yapar ama kıyas yakışmayınca da istihsan yapar halkın muamelatını göz önünde tutardı. İstihsan, biri açık fakat tesiri zayıf, öteki gizli fakat tesiri kuvvetli olan iki kıyasın birbiriyle çatışması halinde iki kıyasın alınması demektir.¹²⁶⁰ Ebu Hanife'yi bu konuda da tenkit edenler: “Edille-i şer'iyeye; kitap, sünnet, icma ve kıyas olmak üzere dörttür. İstihsan beşinci bir kısım oluyor ki onun şeri delillerden olduğunu Ebu Hanife ve ashabından başka din adamlarından kimse tanımıyor. İmam Malik, istihsan ilmin onda dokuzudur diye hafife alırken, İmam Şafi, “istihsan yapan kendisi kanun uyduruyor demektir” ifadesiyle istihsanın batıl olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁶¹ Gazali, istihsanı direkt olarak reddetmemekle birlikte sakıncaları üzerinde durmaktadır.¹²⁶²

Muhammed Ebu Zehra, Ebu Hanife'nin yaptığı istihsanda nassa aykırı hiç birşeyin bulunmadığını, hatta istihsanın nassa sarılmanın bir sonucu olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre istihsan, kıyas halkın maslahatlarına aykırı gelince bunu önlemek için yapılmış bir nevi gizli kıyastır. İbn Arabî de istihsanı, bazı

¹²⁶⁰ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 375; aynı müellif, *Mezhepler Tarihi*, s. 159.

¹²⁶¹ İmam Şafii, *Kitab'ül-Ümme*'den naklen Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 376.

¹²⁶² Bk. Fahrettin Kokmaz, *Gazalide Devlet*, s. 92-93.

gerekçelerden dolayı istisna ve ruhsat yoluyla delili terk etmeyi tercih etmek olarak niteler. İmam Malik ise aksine, istihsanı, küçük bir yarar uğruna, külli bir delili (mesela kıyası) görmezden gelmek şeklinde yorumlamıştır. İbn Rüşd'ün istihsanı tarifi de Maliki atmosferine uygun düşmektedir: İstihsan çok kullanılırsa kıyas çiğnenmiş olmaktadır demek suretiyle, küçük bir bölgeye ve faydaya mahsusen genel bir kaide olan kıyastan sapmak şeklinde yorumlamıştır.¹²⁶³

Hanifî okulu, gerek toplum gerek fert bazında karşılaşılan güçlük ve çıkmazlardan kurtulması için fıkıhta bazı çareler üretmiştir. 'Dinde güçlük yoktur' temel prensibinden hareketle, hile-i şer'iyeye kavramı geliştirilmiştir. Bu, bir hakkı yerine getirmek veya bir zulmü defetmek için mübah olan yolda çareler üretilmesi, insanların günlük hayatlarında karşılaştıkları meselelerden iyi niyetle bir çıkış yolu demektir. Mesela bunlardan bir kısmı insanların sinirlendikleri bir anda tutamayacakları yemin, söz ve adaklarla ilgilidir. Bu yükümlülüklerden kurtulması için, dini esaslardan çıkmamak kaydıyla, toplumun fitneye maruz kalmaması, ailenin yıkılmaması gibi maslahatlar gözetilmiştir. Hile-i şer'iyeye olarak terimlenen hukuki çözümlerin bütünüyle Ebu Hanife'ye isnat edilmesi tartışmalıdır. Ebu Hanife'nin talebesi İmam Muhammed'in hile-i şer'iyeye dair *Kitabu'l-Hiyel* adlı bir kitabı olduğu bildirilmiştir.¹²⁶⁴

1.7. Ebu Hanife'nin kadına bakışı

Kur'an, sadece Arap toplumuna gelmemiş, tüm insanlığa şamildir. Bunun için Arap toplumunun yaşam tarzı, adet ve gelenekleri, kadına bakışı, kadınların giyinişi gibi alışkanlıklar günümüz çağ ve coğrafyasındaki insanlara da teşmil edilmemelidir. Kadınlar dâhil bütün toplumun aynı şekilde yaşaması zorunluluk olmamalıdır. Toplum ve toplumun çekirdeği olan ailenin merkezinde bulunan kadına bakış açısıyla da Ebu Hanife, diğer mezhep ve imamlarından ayrılır. Ebu Hanife, insana muamelelerinde geniş tasarruf hakkı verir. Fıkıh meselelerini hallederken içtihadıyla insanın tasarruf haklarına, hürriyet ve iradesine hürmet etmeye son derece gayret göstermiştir. Çünkü her şeyden önce kendisi hürriyeti sever ve hür bir insan olarak kalmayı tercih ederdi. Toplum hayatına zarar vermediği sürece insanın her türlü tasarrufuna ve özel hayatına, ne toplum temsilcisinin, ne bir kurumun, ne de devletin müdahale etmesine imkân tanımamıştır. O, gerek dini gerekse hukuk anlayışında insanı esas almış, ferdi hürriyeti ön plana çıkarmıştır. Mesela yetişkin bir kıza evlenme konusunda tam selahiyet ve özgürlük vermiştir; ailesi ona asla karışamaz. Bu meselede dört imam içinden sadece o böyle düşünmüştür. Yine aynı görüşle Ebu Hanife, savurgan, sefih, bunak, borçlu kimselerin dahi malları üzerinde tasarruf hakkını kimsenin ellerinden almasına müsaade etmemiştir. Mahkemenin dahi bu

¹²⁶³ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 377.

¹²⁶⁴ M.Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", 137; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 451; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 69, 159.

hürriyete müdahale etmesini ve onu kayıt altına almasını kabul etmez. O'na göre mülkiyetle hürriyet birbirinden ayrılmaz. Görülüyor ki o, insanın olduğu yerde her türlü kaydın konulmasını men etmektedir. İnsanın fikri ve malı üzerinde ipotek konulmasına cevaz vermemiştir. Böylece insanın iradesini hür ve serbest bırakan bir yöne dönüyor başkasına tecavüz etmedikçe ona kimse karışmıyor Bununla beraber insan her halinde dinin emriyle kayıtlıdır.¹²⁶⁵

İslâm kadın ve erkeğe eşitlik açısından değil adalet açısından bakar. Kadının hassas özelliklerini dikkate alan İslâm, onu korumaya yönelik bir tutum takınmıştır. İslâm kadına, erkeğe vermiş olduğu hakları vermiştir. Kadın da erkek gibi her şeyle mükelleftir. Dinin onu teklife ehil sayması, eski görüşlere göre kadın için bir hak ve şereftir. Dinin sınırları dâhilinde bütün tasarrufları yapmakta kadın özgür irade sahibidir. Namazda kadının erkeğin arkasında durması bir eşitsizlik olarak algılanmamalı zira bu dinin nassları arasındadır. Ebu Hanife, kadına bu kadar geniş hürriyet alanı verirken, fukahanın çoğuna göre kadın evlenmede mutlak hürriyete sahip değildir; onun sözleriyle nikâh gerçekleşmiş sayılmaz. Bu konuda karar verirken velileriyle müşterek hareket etmek zorundadır. Ebu Hanife, fakihlerin ekserisinin hemfikir olduğu velilerin müdahil olması gerektiği görüşüne karşıdır. Mesela İmam Şafii, rüşdüne ermiş olsa dahi genç bir kızı, velisinin evlenmeye zorlayabileceğini öngörmüştür. Onun tek başına kaldığı görüşe göre kadın istediğiyle evlenebilir. Eşi ona denk ve mehir (şer'i evlilik vergisi) de emsalinin mehri kadar olursa onun bu evliliğine kimse karışamaz. Ama nikâhı velisinin yapması daha iyi olur. Eğer kadın nikâhını bizzat kendisi kıyarsa müstahsen olmayan bir şey yapmış olur, o kadar; bir günah ve haksızlık sayılmaz, çünkü bu kadının selahiyeti dâhilindedir.¹²⁶⁶

Ebu Hanife, fakihlerin ekserisine muhalefet ettiği bu re'y'inde, kitap, sünnet ve kıyastan delillere dayanmaktadır. Bu serbest görüşlü fakihin hürriyetçi temayülleri onlara uygundur. Mesela ona göre, hür olan bir kimsenin velayet altında bulunması ancak zaruret sebebiyle olur. Hem kadının, kendi malı üzerinde tam hak ve velayeti kabul edilip de nefsi üzerinde kabul edilmemesi düşünülemez, zira mal ve can kendisindir.¹²⁶⁷

Kıyastan bir delil de şudur: Erkek mücerret buluğa ermekle kendi kendine evlenmek hakkına sahip olur. Kız da mücerret buluğa erince aynı hakka sahip olur. Kıyas bunu gerektirir. Evlenme işinde erkekle kız arasında eşitlik vardır. Evlilikte velilere zarar dokunma ihtimali varsa bu oğlana nispetle de vardır. İyi aileden doğmayan çocuklar aileye ar ve leke getirirler. Şayet veliler, kızlarının kendisine denk olmayan biriyle evlenmesinden aile şereflerine halel geleceğinden endişe ederlerse onların da itiraz hakkı vardır. Ebu Hanife bu makul ve mantıklı

¹²⁶⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 242, 246; aynı mlf., *Ebu Hanife*, s. 424; M.Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", 137.

¹²⁶⁶ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 425.

¹²⁶⁷ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 425.

kıyaslara dayanmaktadır. Bu kıyası şer'i nasslar da teyit etmektedir. Kur'an nikâhı kadına isnat ve izafe ediyor. Akdin kadına izafe edilmesi onu kendisi yapabileceğine bir delildir (Bakara: 230). Ayrıca çeşitli ayetlerde, boşanmış kadınların evlenmelerine engel olunmamasına yönelik ikazlar, velilerin kadınlar üzerindeki baskılarını men etmektedir. Peygamberimiz bu konuda "Kocası olmayan kadın kendi nefsi için velisinden daha çok hak sahibidir." "Dul kadın hakkında velisi için yapacak bir şey yoktur" hadisleri evlilikte velinin iznini şart koşmamakta, velisinin dul kadına karışamayacağını göstermektedir.¹²⁶⁸

İslâm fukahası, "iman etmedikçe müşrik kadınları nikâhlaymayın" derken, Ebu Hanife bu konuda da daha esnek davranarak Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenmesine cevaz vermiştir. Ama Müslüman bir kadının müşrik bir erkekle evlenmesine izin vermeyerek kadını himaye etmiştir. Gerçekten de geniş detaylarıyla düşünüldüğünde, Müslüman bir kızın gayrimüslim bir erkekle evlenmesi her bakımdan kadına yapılmış bir zulüm olacaktı. En azından doğan çocukların dini-kültürel hayatı üzerinde tartışma olacaktır.

İslâm'da dininden dönmenin (mürted) cezası ölümdür. Akıl baliğ olmayan çocuklar öldürülmezken, kadın, küfür olan inancını açıklarsa öldürülür. Bu konuda devlet başkanının içtihadına göre hareket edilmelidir. Devlet başkanı kadının öldürülmesi konusunda Ebu Hanife'nin mesleğine uymayı tercih ederse kadınlar öldürülmez.¹²⁶⁹ Mesele içtihada göre halledilir; burada da Ebu Hanife, dini ve mezhebi ne olursa olsun kadını himaye etmektedir. Ayrıca reşit kızın kendi arzusuyla evlenebilmesi ve ebeveynin müdahale etmemesi vb. konularda yayımlanan fermanlar, Osmanlı toplumunda Hanefi fıkının etkisini gösterir.

Bugün modern dünya hukuku ile İslâm hukuku arasındaki en çarpıcı farklılıklar diye gösterilen recm ve çok eşlilik uygulamaları, İslâm'a yapılan haksızlıkların en acı örnekleridir. Recm, Kur'an'da yokken, maalesef bazı Kur'an meallerinde, Nur suresinin 3.ayetinde, "zina eden kadın ve erkeğe 100 sopa vurun" ayetinin altına, evliyse kadına recm edilmesi şeklinde bir ibare ekleyerek, Allah'ın unutup da eksik bıraktığı bir emri tamamlamış oldular! Oysa ayette kadın erkek ayırımı yokken, sadece kadına böyle bir uygulamayı tatbik edilmesini isteyen ve recm ile ilgili yazıp çizenler İslâm'a utanç veren bir miras bıraktılar. Recm uygulaması İbrani geleneklerinde ve Ahd-i Atik'te vardır. İsrailoğulları kendilerine gönderilen her peygambere uyguladıkları ceza recm idi. Bilindiği üzere İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin çoğu öldürülmüş, Zekeriya, Yahya vs. peygamberler boğazlanarak katledilmişlerdi. Kitab-ı Mukaddes'i kabullenen dünya recmi yasaklamışken İslâm hukukunun bunu devam ettirmesi imkânsızdır. Bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısını sınırlandıran ve tek eşliliği kuvvetle tavsiye eden tek din İslâmiyet idi.

¹²⁶⁸ M.Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", 137; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 427.

¹²⁶⁹ Gazali, *Fedaihu'l-Batinîyye/El-Mustazhiri (Batnîliğin İçyüzü)*, çev. Avni İlhan, TDV yay., Ank. 1993, s. 97.

İslâmiyet'in geldiği çağda Yahudilerde ve Hıristiyanlarda sınırsız eşlilik vardı. Ama şimdi çok eşlilik, İslâm hukukunun en dikkat çeken özelliği gibi duruyor.

İslâm'dan önce Araplarda evlilik ve nikâh bir cinsel birleşmeden öteda anlamı olmayan bir kurumdu. Nikâhlı kadın ilk elde erkeğin karısı olarak addedilmez, kadın çocuk doğurmadığı sürece ölse bile kocasına taziyette bulunulmaz, suç işlediğinde diyetini kocası değil mensup olduğu kabile öderdi. İslâm'dan önce mehr, kadının satış bedeli idi. İslâm dini bu âdeti bazı yeni düzenlemeler ve yasaklamalara bağlamış, özellikle mehri, kadının almasını emrederek, kızın velisinin almasını şiddetle yasaklamıştı. Oysa daha önce kızın satış parasını (sadak-başlık veya mehr), babası yoksa yakın akrabasından erkek alır. Kim münasip fiyat verirse ona satılması bilhassa riayet edilen kurallardandı. Bu arada karşılıklı değişime dayanan bir tür nikâh da vardır ki, (sığar nikâhı) kadını rencide eden bir usûl olduğundan Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Araplarda rastlanan ve sonraki devirlerde kalıntıları devam eden bir diğer nikâh şekli de mut'a nikâhıdır. Bu nikâhta birleşme, kadının isteği ile ve velilerin izni olmadan yapılırdı. Doğacak çocuk kadına kalırdı.¹²⁷⁰ İmam Malik, Mut'a nikâhına karşı idi. Bu yüzden Abbasi halifesi tarafından Mihne'ye (işkenceye) uğradığı rivayet edilir. Endülüslü İbn Rüşd de büyük bir Maliki fakihi idi ve kadınlara bakışı bağnazlıktan uzaktı.¹²⁷¹

Hanefî hukukunun en koyu şekliyle uygulandığı Osmanlı örneğinde kadının sosyal mevkiine bakıldığında görülecektir ki kadına İslâm hukukunun tanımladığı haklardan daha fazlası verilmiştir. Mesela diğer İslâm toplumlarının aksine Osmanlı toplumunda mut'a nikâhına pek rastlanmaz. Ancak bazı yerlerde görevli Müslüman memurların veya tacirlerin geçici olarak Hıristiyan kadınlarla evlendiği görülmüştür. Osmanlı toplumunda sanılanın aksine çok eşlilik (polygamie) yaygın değildi. Bazı Avrupalı seyyahlar da bu durumu gözlemlemişlerdi¹²⁷². Geleneksel aile yapısının hâkim olduğu Osmanlı toplumunda kadın, ailenin en önemli üyesidir.

Evlilikle ilgili dini hükümlerin her yer, her zaman ve her toplumda aynı şekilde uygulandığını söylemek zordur. Eski tarz veya saptırılmış uygulamaların fikhın değil, toplumsal ve ekonomik şartların zorlamasıyla geniş çevrelerde yaygınlaşması mümkündür. Osmanlı devletinde şer'i hukukun özellikle kamusal alanda ve toprak düzeninde yerini geniş ölçüde örfî hukuka bıraktığını biliyoruz.

¹²⁷⁰ Şemsettin Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplarda Kadının Durumu", *Belleten*, 1951, C.XV, s. 702-705.

¹²⁷¹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 283.

¹²⁷² Örneğin 16.asırda Türkiye'den geçen Alman Protestan papazı Salomon Schweigger; "*Türkler ülkelere, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezen, eğlenen yoktur. Çok karılıklı yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anaya kalıyor*" demektedir. İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Osm. İmp. İktisadi ve Sosyal Değişim, Makaleler I*, Turhan Kitabevi, Ank. 2000, s. 58.

Bugünkü ayırımı göre özel hukuk alanına giren düzenlemelerin özellikle aileye ilişkin, evlenme, boşanma gibi konularda ortodoks şeriat uygulamalarına ters, örfi ve geleneksel uygulamaların etkili olduğunu görmekteyiz. İdari ve cezai alandaki hukuk düzenlemelerinde olduğu gibi aile hukuku alanında da şeriat dışı, mahalli örf ve âdetlerin etkili olduğu uygulama örneklerine bolca rastlamaktayız. Osmanlı kadısı tayin edildiği ve kısa müddet kaldığı bölgede standart hukuk kurallarını ısrarla uygulamaktan kaçınmaktadır. Kadıya göre, yerel düzene ve geleneklere uymak, yerel düzeni bozup karışıklığa sebep olmaktan yağıdır. Mesela 16.-17.yüzyıllarda Anadolu’da başlık veya kalın benzeri geleneklere mahkemelerin de itibar ettiği görülüyor. Yine boşanma ve zinaya ilişkin davalarda da Osmanlı hukukçusu klasik İslâmi hükümlerin sertliğine uymamış ve daha mutedil davranmış görünüyor. 16.yüzyıl Osmanlı toplumunun, eski Doğu toplumlarının katı ceza uygulamasını terk ettiğini söylemek gerekir. İslâm hukukuna göre zina yaptığı sabit olan kadın, eski İbrani hukukundakine benzer bir hükümlerle *recm* edilirdi. Ancak daha ilk dönemde bu cezanın uygulanmasını âdeta imkânsız kılan hükümler göze çarpıyor. Zinanın subutu için dört erkek şahit gerekiyordu. Kocasının zina isnadına rağmen kadın, yemin ve inkâr yoluna sapsa kurtulabilirdi.¹²⁷³ Recm cezası, Osmanlı tarihinde taassubun hüküm sürdüğü bir dönemde, bir kere verilmiş ve uygulanmış, ancak hiç hoş karşılanmadığı için bir daha tekrarlanmamıştır.¹²⁷⁴

1.8. İçtihat kurumu

İçtihat, bir şeye nüfuz etmek veya bir işin kemal noktasına ulaşmak için çaba sarf etmek anlamındadır. Aynı zamanda hüküm çıkarmak ve açıklamak, çıkarılan bu hükümleri tatbik etmek ve zamanın icaplarına göre yorumlar getirmek demektir.¹²⁷⁵ İslâm hukukunun ilk kaynağı Kur’an ve sünnetten alınan nasslardır. Kur’an, İslâm hukukunun anayasasını teşkil eder, bir kısım teferruatla ilgilenmez. Sünnet ise bu teferruatı açıklar ve bunların büyük bir kısmını beyan eder. Yeni olaylar karşısında insanlara ışık tutar. İslâm uyulması gereken bir dindir, sadece akla ve insan tecrübesine dayanmaz. Dinde asıl olan nakildir ve bunlarda bazı dogmalar da olacaktır ama dinin ilk başvuracağı kaynak daima akıldır. Şüphesiz nakle dayanan din hükümlerini anlayıp ortaya koymakta aklın görevi büyüktür. Akıl, dini nassların maksat ve amaçlarını kavrar. Aynı zamanda haklarında nass bulunmayan olaylarda mevcut nasslara dayanarak hükümler çıkarır.

¹²⁷³ Kur’an’da Nur suresi (24/2), zina edenlere müminlerin önünde 100 sopa vurulmasını emreder. İffetli kadınlara zina isnat edip dört şahit getirmeyene ise 80 sopa ve şehâdetten men cezası emreder.

¹²⁷⁴ 1680 yılında İstanbul’da kocası seferde olan bir kadının ipekçilikle geçinen bir zımmi gençle zina halinde yakalandığı iddia edildi. Mahkeme kadının *recm* edilmesine delikanlının da idamına hükmetti. Rumeli kazaskeri hükmü istemeyerek tastik etmiş, bu hüküm ve olay ulema arasında nefretle karşılanmıştı. Ortaylı, *agm*, s. 63.

¹²⁷⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 102.

İnsan ve toplum hayatında hadise ve olaylar sayılamayacak kadar çoktur. Her hadise hakkında bir nass gelmemiştir ve buna imkân da yoktur. Naslar sınırlıdır, hâlbuki hadiseler sonsuzdur. Sonsuz olan bir şey sonu olanla nasıl sınırlanır ve bir kaide altına alınabilir? O halde mevcut nasların ışığı altında hakkında nass bulunmayan hususlara dair hükümler çıkarmak bir zarurettir. Öyle olunca içtihat ve kıyasa olan lüzum ve zaruret kendiliğinden meydana çıkar. Kur'an ve sünneti esas almak şartıyla, farklı olay ve hadiseler karşısında yorumda bulunmak veya benzer hadiseler arasında kıyas yaparak hüküm çıkarmak lüzumu ortaya çıkmaktadır. Peygamberin vefatından sonra sahabe de aynı yola başvurmuştur. Kısaca sahabeler de re'y yoluyla içtihat ve kıyası kabul etmişlerdir.¹²⁷⁶

Ebu Hanife'ye göre içtihat, köklü İslâmi kurullarla yeni hadiseleri uzlaştırmaktır. Ortaya çıkan yeni olayları ve gerçekleri dini esaslar olan Kur'an ve sünnetle uyumunu ortaya koymaktır. "Zaruretlar haramı helal kılar, iki kötü arasında az kötüyü tercih etmek, İslâm'da zorlama yoktur, harama yol açan da haramdır, farzdan kurtulmanın tek yolu farzı edadır" sözleri Ebu Hanife'nin içtihadının esaslarından bir kaçıdır. Bu özellikleriyle Hanefi hukuku, hüküm vermek zorunda kalan müftü ve kadıya içtihat yapma hakkı vermektedir.

İslâm hukukçuların bir kısmı kıyası almakla beraber, dini hükümlerin genel amaçlarını (ki bunlar insan maslahatlarıdır) tespit etmiş, şer'i hükümlerin genel gayesine uygun olarak maslahat yönünü tutmuştur. Burada özel bir güçlüğü kaldırmak esası mevcuttur. Bazıları da nass olmayan yerde aklı hakem kılmıştır; akıl da aslında bizzat maslahata dayanmaktadır. O halde şer'i hükümleri bilmek için içtihat şarttır. İctihat aynı zamanda nasların ibarelerinden anlamları kavramak, onlardan hükümler çıkarmaktır. Her Müslüman naslardan hükümler çıkaramaz. Her Müslüman Kur'an ve hadis naslarını tamamen bilemez ve bu yüzden de ilme ve delile dayanarak fetva veremez. İslâmiyet'in hızla genişlemesi sonucu ortaya çıkan hadiselerle karşı verilecek kararlar için içtihadın önemi artmıştır. İctihat yapacak kişilerin dinin sabit kaidelerine vakıf olması gerekir. Bu nedenle ilk müçtehitler sahabeler olmuştur. Çünkü onlar Peygamber'den ilk ilmi ve bilgileri öğrenmiş kimselerdi. Sahabelerden sonra tabiin adı verilen din bilginleri ve onlardan sonra da müçtehit imamlar özellikle mezhep imamları içtihat yapma salâhiyetinde din âlimleri gelmektedir. İctihatlar şer'i hüküm ve prensipler dışında ameller için ihdas edilmiş bir müessesedir. Keza şer'i hükümler dışında dünyevi bir şey hakkında Peygamber de hata yapabilir. Mesela Peygamber, Bedir harbine hazırlanırken uygun olmayan bir yeri ordugâh yapmak istedi. Bazı sahabeler kendisine daha uygun bir yeri seçmesini söyleyince, istişare yapılmış ve sonuçta Peygamber'in kararı düzeltilmiştir. Dişi hurma ağacının çiçeklerine erkek hurmanın tohumlarından suni bir şekilde aşılınması hususunda bir kısım sahabe Hz. Peygamber'e başvurdu. O da aşılama yöntemini söyledi. Bunun üzerine o yıl hurma bol ürün vermedi. Bu vesile ile birisi Peygamber'e

¹²⁷⁶ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 118.

başvurarak durumu anlattı. Peygamber efendimiz de “siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz” buyurdu¹²⁷⁷. Peygamberimiz, “*müçtehit içtihadında isabet ederse ona iki ecir, yanılırsa bir ecir vardır*” sözüyle müçtehidin yanılabilceğini, bütün enerjisini sarf ettikten sonra yanılmışsa ayıplanmamasını bize öğretmektedir. Akıl yürütmek ve farklı akıllardan yararlanma işini, Allah bizzat Peygamber’e “(umuma ait) işlerde onlara danış” buyurmak suretiyle emretmiştir.¹²⁷⁸

Buradan şu sonuca ulaşılır ki teşri (yasama) ile hüküm verme (kaza) meselesi ayrı ayrı konulardır. Bu ise İslâm dininin getirdiği prensipleri tatbik etmektir; tatbik ile teşri yani teorik ile pratik arasında büyük fark vardır. Peygamber tatbik ederken delilleri dinleyerek bir insan gibi hareket etmiştir. Vahyi Allah’tan alıp insanlara tebliğ ederken de bir peygamberdir. Bu ikisi arasındaki fark çok büyüktür.

Daha sahabeler zamanında İran, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika fethedilmiş, Müslümanların idaresine, çok eski medeniyetlere mensup milletler girmişti. İslâm medeniyeti çeşitli milletlerin medeni mirasları ile karışmaya başlamıştı. Dolayısıyla toplum hayatında Peygamber devrinde olmayan hadiselerle karşılaşmış, hayat çeşitli dallara ayrılmıştı. Bu durum karşısında İslâm âlimlerinin faydalı ve uygun olan hususları araştırma, düşünme ve içtihadta bulunma yoluna girmeleri bir zaruretti. Bu itibarla büyük sahabelerin içtihadta bulunmaları, Peygamberin söz ve hareketleriyle yakından ilgili olanların yeni meseleleri halletmesi gerekiyordu. Onlar yeni meseleler karşısında içtihadta bulundular ve Allah’ın hükmünü açıkladılar. Çünkü Allah’ın dini bütün zamanlara şamildi.

Sahabe, Kitap ve sünnette bir nass bulamadıkları zaman içtihad yapıyorlardı. Bu, Peygamber’in kabul ettiği bir metottu. Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderirken Peygamber ona, “Ne ile hükmedeceksin?” diye sordu. O, “Allah’ın kitabı ile” dedi. Peygamber, “Ya kitapta bulamazsan?” dedi. O da Peygamber’in sünneti ile” dedi. “Onda da bulamazsan?” diyince Muaz, “Kendi re’yimle içtihad yaparım” demişti.¹²⁷⁹

İslâm hukukçularının çoğu *re’y*’i kıyas olarak kabul eder. Sahabenin *re’y*’i, hem kıyası hem de içtihadı içine almaktadır. *Re’y* ile içtihad, bir meseleyi iyice düşündükten sonra Kitap ve sünnete en yakın olan bir şekilde halletmektir. Bu, hakkında belli bir nass bulunan meseleye göre yapılırsa kıyas, şeriatın genel amaçları göz önüne alınarak yapılırsa, maslahata göre yapılmış içtihad olur. Halife Ömer zamanında devlet meseleleriyle (kamu yararı) ilgili konularda daha çok içtihad, ferdi meselelerde (yargılama) de kıyasa çok başvurulması dikkat çeker. Çünkü devlet işlerinde sabit hükümler azdır ve iyi bir yönetici ile kötü bir

¹²⁷⁷ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 22.

¹²⁷⁸ Ali İmran, 3/159; Gazali, *Fedaihu'l-Batunîyye*, çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993, s.

119.

¹²⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İst.1992, V, 230.

yönetici arasında çok fark ortaya çıkar. Yargı işinde (kaza) ise esas olan hasımlar arasında adaleti korumaktır. Bunun için de sabit bir ölçüye bağlanmak gerekir. Bütün dünyada kaza için kanunlar ve belli ölçüler tespit edilmiştir. Keza nass bulunan yerde içtihat yapılmaz, rey'e başvurmak nass bulunmayan bir konuda hüküm vermek için şarttır. Bu görüş, Ebu Hanife, İbn Hanbel ve Şafii'den rivayet edilmiştir.¹²⁸⁰

Bazı âlimler, hadislere çok kıymet verenlerin hadis ve geleneklere dayanarak fetva verdiklerini dolayısıyla muhafazakâr olduklarını, re'y taraftarları ise daha ciddi kafa yoruyor ve geleneklere pek önem vermeyerek yenilikçi olduklarını belirtmiştir. Re'y ile içtihat eden sahabeler; bu benim doğrum sizin doğrularınız farklı olabilir diyerek re'yelerine bizzat uymak zorunluluğu bulunmadığını belirtmişlerdi.¹²⁸¹ Sahabelerin içtihat metotları da değişti. Tabiiilerden bazıları nass veya sahabelerin fetvasını bulamadıkları zaman kendi re'yleleri ile içtihat ederek fetva verirken, bazıları da dayanacak kitap ve sünnetten herhangi bir nass bulamadıkları zaman içtihatla bulunmaktan çekinmişlerdi. Bu iki türlü yaklaşım sahabe devrinde de vardı. İşte gelenekçiler ve yenilikçiler bu yaklaşımın bir ürünüydü. İslâm düzeni, re'ye dayanan hukukçular (içtihatçılar) ve hadis'e dayanan hukukçular (gelenekçiler) elinde ikiye ayrılmıştı. Medineli fıkıhçılar hadisçi ve dolayısıyla gelenekçi olarak şöhret bulmuşken, Irak fukahası re'y taraftarı yani içtihatçı olarak ünlenmişlerdi. Ama şu gerçek ki her iki taraf da birbirlerinin usullerine başvurmaktan kaçamamışlardı. Ancak gelenekçiler ile yenilikçiler arasındaki fark bazen derin ihtilaflara sebep olmuş, birbirlerini küfür ve sapkınlıkla itham edenler türemiştir. Dolayısıyla Müslümanlar Ehl-i sünnet ve cemaat, Şii'ler ve Hareciler olmak üzere üç ana fırkaya ayrıldılar. Bu arada fitneden uzak durarak bir kenara çekilip Müslümanların uğradığı felakete seyirci kalanlar da olmuştu (mesela Mürjic).¹²⁸²

Dört halife döneminde iki türlü istişare meclisi vardı; özel şura ve genel şura. Birincisi ileri gelen sahabelerin katıldığı bir toplantı idi. İkincisi ise bütün Medinelilerin katıldığı bir toplantı idi. Toplantı halinde verilen bir karar şahsi bir karardan daha etkili idi. Bunun içindir ki çeşitli yönlerden incelenerek topluca varılan karar devlet işinin yürütülmesinde esas teşkil eder. Irak'ın fethinden sonra arazisinin, gaziler arasında paylaşılması veya devlet hazinesine terki konusunda yapılan üç günlük münakaşadan da anlaşılacağı üzere şehir halkının her biri devlet işlerinde görüş belirtme hakkına sahipti. Sahabe ile onlara tabi olan tabiin-tabiiiler ve sonra gelen müçtehitler bu topluca kabul edilen re'ye *icma* adını vermişler ve onu şeriatın dördüncü kaynağı saymışlardı. Böylece Kitap, sünnet, re'y (kıyas) ve icma İslâm'ın dört kaynağını (edile-i şer'iyeye) teşkil etmiştir. Fıkhi mezheplerin kuruluşu bunların dönemine rastlar. Ashabın görüş ayrılıkları İslâm

¹²⁸⁰ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 69.

¹²⁸¹ Bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 33.

¹²⁸² Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 41.

tarihinde fikir zenginliği olarak algılanmış ve kendilerinden sonra gelenlere büyük faydalar sağlamıştı. Sahabeler insanlara içtihat kapısını açtılar ve bu hususta ihtilafa düşmenin caiz olduğunu gösterdiler. Bilindiği üzere görüş ayrılıkları fıkıh ekollerini doğurdu, daha sonra da bunların gelişmesiyle fıkıh mezhepler kurulmuş oldu. Mezhepler herkesçe kabul edildiğine göre demek ki, içtihat kapısını kapatma hakkı kimsenin tekelinde olmamıştır. Zaten fıkıh mezheplerin kuruluşu içtihatla başlamıştır. İctihat, sahabelerin sözleri dâhilinde yapılmıştır.¹²⁸³

Mezhep imamlarından hepsi de kitap ve sünnetten hüküm çıkarmış müçtehitlerdi ve içtihatlarında kimseye bağlı değillerdi. Dört büyük imam ünvanını taşıyan Kûfe'de kıyas üstadı Ebu Hanife, Medine'de Malik b. Enes, Şafii ve Ahmed b. Hanbel hazretleri ile Şam'da İmam Evzai, Mısır'da Leys b. Sa'd bulunmaktaydı. Ebu Hanife, teba-i tabiinden olup imamların en yaşlısı idi. Bunlardan sonra devam etmekte olan içtihadın yerini yavaş yavaş mezhep taraftarlığı almıştır. Dolayısıyla mutlak içtihatla bulunan kalmamış, aksine içtihat mezheplerin sınırları içine girmiştir. Bu merhaleden sonra müçtehitlerin mezhep imamının fikirlerine ve mezhebin prensiplerine sarılmak zorunda kaldığını görüyoruz. Bununla beraber mezhepçe hakkında açık bir hüküm (nass) bulunmayan hususlarda içtihatların yapıldığı görülmektedir. Gitgide mezhep imamlarının görüşlerinin dışına çıkamayan müçtehitler, yeni bir içtihat yapamamışlar ve İslâm hukukundaki ilmi faaliyetler ne yazık ki eskiye nispetle büsbütün duraklamıştır.

Müçtehit imamlardan sonra fıkıh çalışmaları, onların öğrencileri tarafından aynı metotlarla yürütülmüştür. Daha sonra sadece önceki imamların görüşleri incelenmekle yetinilmiştir. Böylece fıkıh düşüncesinin yerine öncekilere uyma fikri, hâkim oldu. Ne yazık ki, 10.asırdan sonra yavaş yavaş başlamış olan taklitçilik sonraki asırlarda büsbütün İslâm dünyasını kaplamıştır. Sonraki dönemlerde içtihat kapısı kapanmış ve koyu bir taklit çağı başlamıştır. Bütün mezhepler içtihat kapısının kapanması fikrini aynı şekilde karşılamamışlardır. Bu fikir, Hanefi ve Şafii mezheplerinde kabul edilirken, Maliki mezhebinde daha az revaç bulmuş, Hanbelilerde ise reddedilmiştir. Hanbeliler, yeni olayların hükümlerini ortaya koymak için her asırda bir müçtehidin bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. “Allah bu ümmete her yüz yılın başında dinini yenileyecek bir müçtehit gönderir” hadisi ve Hz. Ali'nin bu konudaki rivayetleri Hanbelileri desteklemektedir. Zahiriler daha ileri giderek her Müslüman'ın takati nispetinde içtihat yapması gerektiğini söylemişlerdi.¹²⁸⁴ Burada şöyle bir soru akla gelebilir; bu türlü içtihat kapısını açabilir miyiz? Şafiler ve Hanefilerin büyük çoğunluğu buna olumlu cevap veriyorlar. Fakat her iki mezhebe mensup olan sonradan

¹²⁸³ Ebu Zehra, *İslâm Mezhepleri*, s. 37.

¹²⁸⁴ Ebu Zehra, *İslâm Mezhepleri*, s. 82-83.

gelen bazı âlimlerin bir kısmı fiilen bu kapıyı kapamıştır. Bazı bilginler de içtihatla bulunmak bir farz-ı kifaye'dir demişlerdir.¹²⁸⁵

İmam Şafi tarafından geliştirilen icma prensibi sayesinde İslâm toplumu, mensuplarının inanç, müessese ve dini yaşayışlarını her zaman değişen dünyanın yeni ve çeşitli durumlarına uydurabilmelerini mümkün kılan en faydalı dini yol ve çareyi bulmuştu. İçinde resmen ne bir din adamlığı teşkilatı, ne de bunun bir hiyerarşisi ve hatta ne de bir dini otoritenin tanınmadığı bir insan topluluğunda icma esasları dâhilinde kamuoyuna verilen önem ve buna gösterilen saygı, tabii olarak önemlidir. İşte icma yoluyla ki Kur'an'ın metni daha önceleri kitap haline gelmiş, altı hadis kitabı tasdik edilmiş, Peygamber'in gösterdiği mucizeler tespit edilmiş, Kur'an'ın taş basması yoluyla çoğaltılmasına izin verilmiş, Halife'nin Kureys'e mensup olması şeklindeki bir tatbikat, Osmanlı halifeleri lehine yön değiştirmiştir. Buna mukabil Şiîler, icmaı bir hukuk kaynağı olarak kabul etmez. Bu boşluğu doldurabilmek için hepsi de Hz. Ali'nin soyundan gelen masum imamların yetki ve hükümlerinin mutlak ve kesin geçerliliği prensibini ortaya attılar.

Sünneti, doktrin ve hukuki gelişme için zaruri her şeyi dondurup kristalleştirmiş olan dört mezhep tarafından Kur'anı ve sünneti daha yeni bir tefsire tabi tutma yahut kıyas yoluna başvurmak suretiyle yeni bir görüş ve hüküm ortaya atma hakkı demek olan içtihat kapısı ebediyen Sünniler dünyasına kapanmış bulunmaktadır. Fakat Şiîler "ulvi ve saklı imam" (onikinci imam)'ın sözcüsü olarak hareket etmeye yahut onun fikir ve görüşlerini tefsir etmeye layık gördükleri talim ve terbiye görmüş *Ayetullah* adını verdikleri âlim kimselere yani müçtehitlere bugün bile sahiptirler.¹²⁸⁶ Şiîliğin Mutezile'den miras aldığı daha akılcı bir ruha yer verdikleri görülmektedirler. Şiîlerin çoğu Sünniliğin resmi kaderci görüşünü reddetmekte ve insanın seçme hürriyetine sahip olduğuna inanmaktadır. Ayrıca Şiîler, hiç değilse nazari olarak içtihat kapısını açık tutmuşlardır. Hukuk alanında Şiîlik, Sünnilikten sadece bazı ayrıntılardan ayrılmaktadır. Muta nikâhı bu ayrılıkların başında gelir.¹²⁸⁷

İslâm öncesi Suriye, Filistin ve Mısır'da asırlar boyu benimsenmiş ve tatbik edilmiş Roma hukuku karşısında İslâm hukuk sisteminin takındığı tavır ve ona bakarak aldığı şekil objektif bir âlim ve nüfuz kabiliyeti isteyen bir ilmi araştırma konusu olarak henüz daha gerçekleştirilmiş değildir. Osmanlılar dâhil İslâm halifeleri kendi yönetim alanlarına giren konularda eski Yunan ve Roma benzeri medeniyetlerden aldıkları ve geliştirdikleri hukuk sistemlerini kitabına uydurup tatbik ederlerken, sosyal ve dini alanlarda aynı esnekliği ve tatbikatı göstermekten kaçınmışlar, buna yönelenleri de yeri gelince sapkınlık ve asi suçuyla itham etmekten çekinmemişlerdir. Mesela Emeviler, Roma kültür ve

¹²⁸⁵ Bkz. Ebu Zehra, *İslâm Mezhepleri*, 114.

¹²⁸⁶ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 613.

¹²⁸⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 248.

medeniyetinin etkisinde kalarak bunu siyasi ve sosyal yaşantılarında çekinmeden uygulamışlardır. Abbasiler aynı şekilde İran ve Hint medeniyetinin örneklerini siyasi ve dini alanlarda uygulamaktan kaçınmamışlardır. Osmanlılar, kanunnamâleri yaparken, şeyhülislâmların itirazlarına rağmen, Roma hukukundan alıntılar yapmaktan çekinmemişlerdir. Ama maalesef aynı esneklik ve dinamizmi dini ve sosyal alanda tatbik etmeyerek, statik ve muhafazakâr bir gelenekçiliğin temsilcisi oldular.¹²⁸⁸

Çağımızda zihinler içtihat kapısının yeniden açılmasına yönelmiştir. Mevkii ne olursa olsun hiçbir fakih, içtihat kapısını kapatma yetkisine sahip değildir. Çünkü insan aklı hiçbir zaman düşünmekten men edilemez. Bir yerde içtihat akıl ve delile dayanmak demektir. Çünkü müçtehit bir hüccettir.¹²⁸⁹ Öte yandan yeni olayların, mevcut hayat şartları altında bir hükme bağlanması gerekir. Elbette içtihat için gerekli ehliyete sahip olmayanların içtihat yapmaları İslâm'a zarar getirir. Müçtehit olacak kimsede aranan başlıca özellik, şeriatın amaçlarını iyi bilmek ve Arapçayı tam olarak anlamaktır. Dolayısıyla hiç kimse Allah'ın akıllara açmış olduğu bu kapıyı kapatmak hakkına sahip değildir. Bu kapının kapandığını söyleyen hangi delile dayanmakta ve kendisi için mübah olan şeyi neden başkası için haram saymaktadır, bunu sormak lazımdır. Zira bu kapının kapanması insanları, kitap, sünnet ve selef-i salihin eserlerinden uzaklaştırmaktadır. Hatta taklitçilikte ifrata giden bazı kimseler, ilim meclislerinde bile Kur'an ve hadisi incelemeye lüzum yoktur; çünkü içtihat kapısı kapalıdır diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Dini anlayışında akla çok önem veren Gazali de içtihat müessesesinin lüzumundan bahsetmiştir

Kur'an, hiçbir zaman bir hukuk kitabı olmak iddiasında değildir. Bu, Kur'an'ın eksik bir hukuk kitabı olduğu anlamında değildir. Tıpkı bir tabiat bilimleri kitabı olma iddiasında bulunmadığı gibi. Tabiatı keşfetme de, hukukunu kurup düzenleme de insanın görev ve sorumluluğundadır. Çünkü ona akıl verilmiştir. Bunları insan, hak, adalet, vicdan ve insani değerlere göre kendisi kuracaktır.

Her bir İslâm ülkesinin hukuku ve hukuk uygulaması günün şartlarına göre farklıdır. Unutmayalım ki bir İslâm iktidarı diğerini devirirken her ikisi de şeriata göre hareket etmekteydi. Osmanlılar, Uzun Hasan'ın, Memlukların üzerine fetva alarak yürüdü. Şerif Hüseyin ve İbn Suud, şeriat icabı Osmanlı'ya saldırdı. Osmanlılar, hem de halife ve şeyhülislâmın direktifiyle ve şeriat icabı onlara direndi. Ve İngilizler kazandı... Özetle İslâm hukuku ile Batı hukukunu değil de İslâm ülkelerinin şu andaki hukuklu ile Batı ülkelerinin şu andaki hukuku karşılaştırılırsa birincide asırlar boyu donmuş, toplumun ve çağın gereklerine uyum sağlayamamış bir hukuksuzluk görüyoruz. Farklı bir hukuk değil.

¹²⁸⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 138.

¹²⁸⁹ Ebu Zehra, *İslâm Mezhepleri*, s. 104.

Tarihsel açıdan ele aldığımızda dinlerin vahiy geldikten sonra büyük değişikliklere uğradıklarını görmekteyiz. Demek ki dinler, insanların katkıları ile zamanla değişime uğramıştır. Mezheplerin ortaya çıkışı da bir yerde buna delil gösterilebilir. Dikkat edilirse din bir zamana ve bir topluma ilişkin olarak gelmiştir ve bunun için toplumun o günkü şartlarını göz ardı edemez. Muamelata dair konular, Kur'an'da ilkeler zinciri olarak verildiğinden ve gündelik davranışlarımızda her gün veya her devirde yeni durumlarla karşılaştığımızdan İslâm içtihat denilen insan müdahalesini gündeme getirmektedir. İctihatla insan yorumunun dine karışması kaçınılmazdır.¹²⁹⁰ Bu demektir ki bu gelişmeler çerçevesinde eğer gönderilen din yetersiz kalırsa aynı dinin Allah tarafından günün şartlarını ve insanların algılama kabiliyetini gözetecek biçimde değiştirilerek ikinci defa yeni bir toplumsal bağlama gönderilmesi gerekebilir. Bu durumda yeni bir din gelmeyeceğine göre, din yeniden nazil olduğu toplumsal bağlama uygun bir bakış açısı ile ve o ortamın şartlarını özellikle 'gündelik davranış ilkeleri' açısından dikkate alacak şekilde gönderilmiştir. Bütün semavi dinlere bakıldığında her son gelen din, bir önceki dine göre daha mükemmel ve daha kapsayıcı olmuştur. Demek ki dinlerdeki ilaveler, insanlığın değişen durumlarının zorunlu neticeleridir. O halde İslâm'ın din anlayışına göre toplumsal değişme bir gerçekliktir. Kur'an'daki peygamber kıssalarından anlaşıldığına göre dindeki bu değişim-yenileşim süreci, ilk dinden Hz. Muhammed'e kadar devam etmiştir.

Sahabe uygulamaları ve mezhep imamlarına bakıldığında vahyin değişime içtihat adı altında izin verdiğini, dinin uygulamaya ilişkin tüm sorunların çözümlerini içermemesinden anlamaktayız. Mesela din, hırsızın elini kesin diye emrettiği halde, bu emrin uygulanmasına yönelik içtihadı, hukuk sistemine bırakmıştır. Söz gelimi bir hırsızlık olayındaki özel şartları dikkate alan bir hâkim, hırsızın elinin kesilmemesi yönünde karar verebilir. Çünkü dinde özel durumlara ait içtihatlarda durum değerlendirmesi esas sayılmıştır. Bunu Kur'an'ın hırsıza bir ceza saptarken uygulamaya yönelik tüm ayrıntıları vermemesinden çıkarıyoruz.¹²⁹¹

Faiz ve tefecilik ya da Arapça deyiimiyle riba, Kur'an'da ve daha sonraki İslam hukukunda şiddetle eleştirildiği halde daha sonra Avrupa'da olduğu gibi Orta Çağ İslam hukuku içinde de bu yasakların etrafından dolaşmanın çeşitli yolları keşfedilmişti. Faizle borç para veren para vakıflarının faaliyetleri 15.yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı mahkemeleri tarafından onaylanmıştı. Mesela, tam bir devlet şeyhülislamı olan Ebussuud Efendi, Kadızâde hareketinin bağınaz İmamı Birgivi'nin saldırısına rağmen Para vakıflarının meşruiyetine dair fetva vermiştir. Para vakıfları faiz alıp verdikleri için bağınaz fakırlarca yasaklanırken, tütün ve kahve yasağını bile onaylayan Ebussuud Efendi'nin bu

¹²⁹⁰ Alpaslan Açıkgeç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam Yay., İst. 2006, s. 16.

¹²⁹¹ Alparslan Açıkgeç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 18.

içtihadı bir ihtiyaçtan doğmuştur. Çünkü para vakıflarıyla birçok kamu hizmeti görülmekte, birçok öğrenciye burs verilmekte, bu desteklerle iş gören birçok ticaret kervanı, gemi, küçük iş sahipleri vs. bulunmaktaydı.¹²⁹² Para vakıfları, Osmanlı'nın Arap vilayetlerinde pek işlemezken, İstanbul ve Anadolu'da rağbetleydi. Bu bölgesel farklılıklar, İslam hukukunun Anadolu'da Arap vilayetlerine kıyasla daha esnek yorumlandığını gösteriyor. Osmanlı'da ulema gâh statükonun korunmasıyla, gâh toplumsal ve siyasal değişimi İslami açıdan meşrulaştırmakla meşguldü.

Fakir ve alt düzey ulema daha çok halk kesimiyle üst düzey ulema ise devletle bütünleşti, kurumlaştı, belirli bir hukuki ve dini anlamda ilim ve yetki sahibi olup önemli roller üstlendi. 1850 yılında Fransız yasasından etkilenecek kişilerin dini inançlarını değil yurttaşlık ve kanunların ülkeselliği esasına dayanan genel objektif ve modern bir ticaret kanununu çıkarmıştı. Osmanlı'da devletin şer'i ve örfi hukuk geleneği çok güçlü olduğundan hukukun modernleştirilmesi de çok kolay oldu. 1858'de modern bir ceza kanunu çıkarıldı ve bazı şer'i cezalar yürürlükten kaldırıldı. Yani uluslararası düzeyde ticaret yapıyorsan uluslar arası geçerliliği olan kanunlar çıkaracaksın. 1861'de Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu çıkarıldı. 1869-1879 yılları arasında Osmanlı medeni Kanunu niteliğindeki bir kodifikasyon olan *Mecelle* hazırlanıp yürürlüğe konuldu. Bu sayede adli sistem modernleştirilerek şer'iyye mahkemelerinin faaliyet alanı daraltıldı ve Nizamiye mahkemeleri geliştirildi. İran'da ise şer'i ve örfi hukuk devlet hukuku olarak çok zayıftı, ulema hukuku düzeyinde kalmıştı bu yüzden modernleştirilmesi de zordu. Bizdeki Mecelle gibi bir kodifikasyon İran'da ancak 1928-38 yılları arasında yürürlüğe konulabilmişti. Mecelle'nin yazarı Ahmed Cevdet Paşa ısrarla, "Zamanın tagayyuru ahkâmın tebeddülünü meşru kılar"¹²⁹³ demişti. Bütün bunlar toplumsal ve konjonktürel şartların zaruretinden kaynaklanan içtihatlar sonucu alınmış kararlardı. Şimdi İslam hukuku, şeriat dediğimiz şeyi böyle bir peynir keseği gibi diğerinden ayıran bir dünya olarak alamazdı. Hukuki müesseselerde müthiş bir geçişme vardır. İslam'ın ilk asırlarında bile vahye aykırı düşmemek kaydıyla fethedilen araziden birtakım eski mevzuat alınmıştır. Mesela Hz.Ömer ateşe tapan bir millettten vergi hukuku ve divan teşkilatı transfer etmişti. Aksi takdirde vergi toplayamazdı. Ateşe tapmakla vergi toplamanın bir alakası yoktu.¹²⁹⁴

¹²⁹² Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine*, Ufuk Kitapları, İst.2005, s. 111; Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, s. 79.

¹²⁹³ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine*, 114; K. Karpat, *Elitler ve Din*, s.

226.

¹²⁹⁴ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine*, Ufuk Kitapları, İst.2005, 124-125.

1.9. Hanefi mezhebinin oluşumu ve yayılışı

Ebu Hanife, sağlığında bir mezhep kurmak üzere ortaya çıkmamış, Hanefilik onun görüş ve yorumları ışığında sonradan teşekkül etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşlerini ve usulünü içeren kendi tarafından yazılmış bir eseri de yoktur. Onun ders halkası ve buradan yetişmiş *Ebu Yusuf* (ö.798), *Muhammed b. Hasan Şeybani* (ö.804), *Züfer b.Hüzeyl* (ö.774) ve daha birçok öğrencisi vardı. Her biri kendi sahasında uzman ve Ebu Hanife'nin yerini doldurabilecek derecede dirayetli, otoriter ve eser sahibi müçtehit imamlardı. Talebelerinin kitapları, onun re'y ve görüşlerini diğer arkadaşlarının fikirleriyle birlikte bize nakletmişlerdir.¹²⁹⁵ Bu yolla Ebu Hanife'e nispet edilen bazı eserler: *el-Müsned*, *Fıkh-ı Ekber* (akaide dair olup Ehl-i sünnetin görüşlerini özetlemiştir), *Fıkhü'l-Ebsat* (akaitle ilgili olup, oğlu Hammad ile Ebu Yusuf vd. öğrencileri tarafından rivayete dilen bilgileri içerir. *Alim ve'l-Müteallim*, *Osman Bettiyeye Risalesi ile Kaderiyye* (Mutezilî) görüşlerini reddetmek için kaleme aldığı *Risale* bunlar arasındadır.¹²⁹⁶

İmam Azam'ın mezhep ve görüşlerinin yayılmasını sağlayan öğrencileri Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan Şeybani, Hanefi okulunun süratle yayılmasına öncülük etmişlerdi. Ebu Hanife'nin aksine Ebu Yusuf ve Muhammed, Abbasi devletiyle münasebeti çok iyiydi ve her ikisine de kadılık görevi verilmişti. Ebu Yusuf'un, Harun Reşit tarafından kadilkudat mevkiine yükseltilerek devletin başkadısı olması, Hanefi mezhebine büyük bir nüfuz sağlamış, devletin her tarafında resmi bir mevki kazanmıştır. Böylece mezhebin yayılışı süratlenmiş, Kûfe'den sonra Bağdad'ta da en çok mensubu bulunan mezhep haline gelmiştir. Dolayısıyla Hanefi kadılar sayesinde mezhep, büyük bir yayılma imkânına kavuştu. İbn Hazm şöyle demiştir: “İki mezhep bidayet-i emirde riyaset ve nüfuz sayesinde yayılmıştır; doğuda Hanefi, mağripde ve Endülüs'te Maliki mezhepleri”. Abbasilerin idaresi altında bulunan her yerde Hanefi mezhebi diğer mezheplerden çok yayılmıştır. Şafi mezhebi Bağdad'ta intişara başladığında Hanefiye karşı asla üstünlük kuramadı. Hanefiyye daima üstün durumda kaldı.

Hanefi mezhebi, başvurduğu hüccet ve delillerin (icma, kıyas, istinsah, istinbat, tahrir vd.) çokluğu ve esnekliği sayesinde son derece gelişmiştir. Hanifiliğin gelişerek yayılmasını sağlayan faktörler kısaca şöyle özetlenebilir: İmam Azam'ın ders halkasındaki öğrenci sayısının çokluğu, bu öğrencilerin hocalarının görüşlerini sistemleştirmeleri, bu mezhebin çeşitli örfleri bulunan birçok ülkeye yayılması. Bu ülkelerde yeni hükümler çıkarmayı gerektiren çeşitli olaylar meydana çıkmış ve bu sırada Abbasi devletinin resmi mezhebi olmak sıfatıyla Hanefi mezhebi, bu meseleleri halletmek mecburiyetinde kalmıştır. Keza bu mezhep, beşyüz yıldan fazla İslâm ülkelerinde tatbik edilmiştir. Mezhebin

¹²⁹⁵ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 10.

¹²⁹⁶ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, *TDVİA*, Cilt: 10, s. 134; İbn Nedim, *el-Fihrist'ten* naklen Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 221; *Mezhepler Tarihi*, 248.

otoritesi, devletin otoritesi ile orantılı idi. Devletin otoritesi zayıfladığı zaman mezhebin etkinliği de azalıyordu. Ama bazı ülkelerde tamamen halka mal olurken, diğer bir kısım ülkelerde de sadece resmi mezhep olarak kalıyor ve ibadet hususunda halk üzerinde hâkimiyet kuramıyordu. Irak, Maveraünnehir ve fethedilen doğu İslâm ülkelerinde hem resmi hem de halkça benimsenen mezhep, Hanefilik idi. Şam'da Hanefilik, hem halkın hem de hükümetin mezhebi olmuştu. Mısır'da hem İmam Malik'in birçok öğrencisi bulunduğu, hem de İmam Şafii, hayatının son zamanlarını Mısır'da geçirdiği için burada her iki mezhebe mensup bilginler bulunmaktaydı. Memluklar zamanında dört mezhebe göre hükümler verilmiştir. Mehmet Ali Paşa Mısır'a hâkim olduğunda tek başına Hanefi mezhebini resmi mezhep ilan etmişti. Hanefilik Mısır'dan batıya (mağribe) geçememiştir.

Hanefi mezhebi Abbasiler zamanında İslâm dünyasının büyük bir coğrafyasında etkili olmuştur. Derslerinden faydalanmak üzere Irak, Harezmi, Türkistan, Horasan, İran ve Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden birçok öğrenci Ebu Hanife'nin yanına geldiler. 30 yıl verdiği dersler arasında yetiştirdiği öğrencilerden 40 kadarının fıkıhta içtihat yapacak akdar güçlü olduğu söylenir.¹²⁹⁷ Selçuklular zamanında ve özellikle de Osmanlılar devrinde tüm ülke topraklarının resmi mezhebi Hanefi olmuş, yargıyla ilgili hüküm ve fetvalar tamamen bu mezhebe göre verilmiştir. Suriye, Anadolu, Balkanlar, Kafkaslar, Maveraünnehir, Horasan, Azerbaycan, Kırım, Kazan, Çin, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Yemen ve Türkler vasıtasıyla fethedilip İslâmlaştırılan ülkelerdeki müslümanların çoğunluğu Hanefi mezhebine bağlıdır. Bazı ülkelerde Hanefi mezhebi için *Türklerin mezhebi* demek bir gelenek olmuştu.¹²⁹⁸ Bugün yeryüzündeki Müslümanların yaklaşık olarak üçte ikisi Hanefidir.

2. Hanefi-Mutezili ilişkileri ve Türk hükümdarları

Hanefiler itikadî yönden büyük bir ekseriyetle Maturîdi olmakla beraber, diğer itikadî mezhepleri seçenler de yok değildi. Zamanla Ehl-i sünnetin dışında kabul edilen Mutezile mezhebi bunlardan birisidir. Maturîdiler, Eş'arilere göre daha akılcı ve hürriyetçi idiler. Bu yüzden akla verdikleri önem bakımından diğer mezheplerden ayrı bir özellik kazanan Mutezile mezhebiyle benzerlik arz ediyordu. 8.yüzyılda ortaya çıkan, Kur'an'ın mahluk olması, kulun fiillerinin yaratıcısı olması, özellikle de büyük günah ve kader konusundaki görüşleriyle diğer firkalardan ayrılan Mutezile, daha çok insana, aklının ortaya çıkardığı değerlere, Kur'an'ın da üstünde mutlak bir değer atfetme yoluna sapmıştı. İslâm akaidini Yunan felsefesine dayanarak münakaşa eden, dolayısıyla felsefeyi dine ilk sokan Mutezile'dir. İrade hürriyeti ve insan mesuliyetinin mümessilleri olan bu düşünce mensupları İslâm âleminde "hür düşünceliler", "İslâm

¹²⁹⁷ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 149.

¹²⁹⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 252.

rasyonalistleri” olarak tanındılar.¹²⁹⁹ Bu anlamda Mutezile ile Hanefî bilginler arasında başlangıçta sıkı ilişkiler bulunmaktaydı. Ancak, önceleri sadece muhalefet fırkası olarak anılırken, katı Sünniliğin hâkim olmasıyla sapkın bir fırka durumuna düştüler. Mutezililer, bir daha eski parlak mevkilerine dönemediler. Oysa İslâm anlayışında göre namaz kılan bir insan asla sapkın diye nitelendirilemez, zira berat-ı zimmet esastır.

Mutezililer, kendi içlerinde hür düşünceye önem vermelerine rağmen, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı müsamahalı değillerdi. Abbasiler döneminde devletin doktrini haline gelmiş diğer görüşlere karşı şiddet noktasına varan baskılar uygulanmıştı. Bu da onların gözden düşmelerine sebep olmuştu.¹³⁰⁰ Abbasilerin yavaş yavaş nüfuzlarını kaybetmeleri Mutezilenin de nüfuzunu azalttı. Bu defa Büveyhiler, Ehl-i sünnet karşısında Mutezilileri desteklerken, Selçuklular da Ehl-i sünnet düşüncelerini desteklemişlerdi.¹³⁰¹ Artık Ehl-i sünnet demek fazilet demektir. Fazilet ise ifrat ile tefrit ortasındadır. İfrat da tefrit de kötüdür, bu yüzden aşırılıklardan çok çekmiş olan Sünnî İslam düşünürleri ve uleması, genellikle *orta yolcu* olarak kaldılar.¹³⁰²

Hürriyetçi ve akılcı olmaları sebebiyle Hanefîlik ve Mutezilîliğin ortaklık arz ettiği, bu sebepten bazı Mutezilî âlimlerin amelde Hanefî mezhebinden olduğu görülmüştü. Bahsedilen bu hususla ilgili Selçuklular döneminde önemli âlimlere rastlanmaktadır. Bu Hanefî-Mutezilî âlimler kadılık yapmakta, medreselerde ders vermekte ve sultanlar tarafından iltifat görmekteydiler. Selçuklular, Sünnî dünyanın lideri ve Sünniliğin savunucuları olmalarına rağmen bu Mutezilî âlimlere karşı hoşgörü göstermişlerdi. Ancak Mutezilîlerin akaide dair ters fikirleri karşısında Gazali, Batınîlerle olduğu gibi bunlarla da mücadele etmiştir. Mesela küfür, zina, isyan gibi günahlar, Allah’ın kaza ve iradesiyle vuku bulduğu bir gerçek iken Mutezileye göre bunlar ahmaklık ve sefahat olup Allah’ın hikmetine aykırı şeylerdir. Dolayısıyla bu çirkin fiiller gibi, insan kendi fiillerinin gerçek yaratıcısıdır. “Allah’ı böyle şeylerle yaratmış olmaktan tenzih ederiz” diyen İbn Ravendi (ö.910) bu ve benzeri akılcı görüşleri yüzünden Meşşâîler gibi Gazali’nin ithamına uğramıştır. Selçuklu Sultanı Tuğrul’un mezheplere yaklaşımıyla da anlaşıldığı üzere, Türk devlet adamlarının farklı dini görüş ve düşüncelere son derece müsamahalı ve eşit mesafede bir siyaset gütmüşlerdi. Onun amelde Hanefî, itikatta ise Mutezilî âlimlerden olan Kündürî’yi vezirliğe getirmesi de bunu göstermiştir. Kündürî, siyasi ihtirasları sonucu Şafîî düşmanlığı ve Eşarîlere karşı güttüğü şiddetli politikayla İslâm dünyasında ciddi mezhep tartışmalarına sebep olmuştur.¹³⁰³ Alparslan’ın başa geçmesiyle Eşarîlere lanet edilmesi son bulmuş, vezir Kündürî’nin öldürülerek, yerine

¹²⁹⁹ S.Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1979, s. 173 vd.

¹³⁰⁰ P.Hitti, *a.g.e.*, II, s. 660.

¹³⁰¹ Ö.Ferruh, *a.g.e.*, s. 446; A.Ocak, *a.g.e.*, s. 59.

¹³⁰² Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.499.

¹³⁰³ A.Ocak, *a.g.e.*, s. 86-88.

Nizamülmülk'ün getirilmesiyle Eşarîlik ve Şafilik tekrar eski dönemini yakalamıştır. Alparslan döneminde Nizamiye medreselerinin açılması ve Şafii-Eşarî ulemaya imkânlar tanınması ile geçmişteki mezhep ihtilafları unutulmuştur.

Kadılık ve hâkimlik işleri Hanefiliğe göre halledilirdi. İslâm hilafeti Osmanlı Türklerine geçmeden önce bile Türklerin resmi mezhebi Hanefilik olduğundan bu mezhep hilafet mezhebi halini almıştı. Endülüs hariç Türklerin uzandığı bütün sahalarda en çok Hanefilik yayılmıştı. Bu mezhep yayıldığı bu geniş ülkelerde kitap ve sünnette delil bulunmayan hususlarda örf ve âdeti de dikkate aldığından (tahric) yani hüküm çıkarma konusunda genişlik ve esneklik kabul ettiğinden farklı iklim ve coğrafyalara adaptasyonu kolay sağlıyordu.

Hanefilik, şüphesiz ilk Müslüman Türk devletlerinde en yaygın fıkıh mezbebiydi. Türkler daha ilk Müslüman olduklarında Sünni mezheplerle yüz yüze gelmişlerdi. Özellikle Horasan ve Maverâünnehir'de esas olarak iki mezhep dikkat çekmektedir, bunlardan biri ve en yaygın olan Hanefilik diğeri ise Şafiliktir. Nitekim İbn Cevzi, "Horasan ve Türk şehirlerinde Hanefî ve Şafî mezhebinden başka bir mezhebin olduğu bilinmemektedir" demiştir. 11. ve 12. asırlar itibariyle Maverâünnehir'de Hanefî ve Şafî mezhebi dışında ne Hanbelî ne de Malikî mezhebine rastlanmış, ne de bu mezheplere mensup bir fakih bulunmuştur.¹³⁰⁴ Tuğrul Bey, Hanefî âlimlere oldukça güvenmiş ve onları sadece kadılık ve imamlık gibi dini ve ilmi mahiyette sahip görevlere getirmemiş, aynı zamanda siyasi nitelikli görevlere de atamıştır. Alparslan da Hanefî mezhebine oldukça bağlı bir hükümdar idi. Onun kendi veziri Nizamülmülk için "Ne olurdu keşke vezirim şafî değilse Hanefî olsaydı" diye söylediğini bizzat Nizamülmülk ifade etmiştir.¹³⁰⁵ Vezirin Şafî olması karşısında Alparslan'ın Hanefiliğe sahip çıkması, devlet teşkilatındaki atamaların öncelikle Hanefîlerin sonra da Şafililerin atanması sonucunu getirmiştir. Alparslan da Tuğrul Bey gibi yanında sürekli Hanefî fakihler bulundurmuş, devletin dini teşkilatlanmasını bu fıkıh üzerine tesis etmeye özen göstermiş, ayrıca Bağdad'a hiç uğramamasına rağmen burada Ebu Hanife'nin kabri için türbe inşa ettirmiş, İmam Azam'a derin bir saygı göstermiştir. Sultan Sencer ve Melikşah da İmam Azam konusunda aynı çizgiyi sürdürmüştü.¹³⁰⁶

3. İmam Malik ve Mezhebi

Türklerin hâkim oldukları ve yaşadıkları sahada, Ehl-i sünnetin dördüncü mezhebi olarak Malikî'yi sayabiliriz. Ancak diğer üç mezhebe göre o zaman da mensubu çok az idi. Bu mezhep, Medine örf ve âdetini ön plana çıkardığı için

¹³⁰⁴ Sıbt İbnul Cevzi, *Miratu'z-Zaman fi Tarihi'l-Ayan*, nşr. Ali Sevim, Ank. 1968, s. 188; Yusuf Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera'al-Nahir İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976, 306.

¹³⁰⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 69.

¹³⁰⁶ Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, nşr. Erdoğan Merçil, İst. 1977, II, 20-22.

kendisine “Medine imamı” denilen İmam Malik b. Enes’in (ö.795) görüşlerini benimseyen insanların mezhebidir. Hicaz hayat tarzı bedevi hayat biçimi olduğu için Maliki mezhebi bu bölgeden sonra Berberî bedevilerinin yoğun olduğu Kuzey Afrika’da fazlaca yayılmış, oradan da Endülüs’e geçtiği görülmüştür.¹³⁰⁷ Selçukluların hâkim olduğu Irak, Bağdad ve Şam, Malikî fikhının en az destek gördüğü yer olmuştur.

İmam Malik, Medine’de hadis rivayeti ile meşgul olan bir aile içinde doğup büyümüştür. Raşit halifelerin İslâm’ın merkezi yaptığı Medine’de sünnetten istinbat edilen İslâmi hükümler üzerinde ittifak edilen bir devirde yaşamıştır ki bu hükümler İslâmiyet’in gölgesinde gelişen medeniyetler için çok yararlı olmuştur. İmam Malik, en çok Peygamber’in hadisleriyle ilgili olan rivayet ilmiyle uğraşmış ve bu ilmi güvenilir kaynaklardan tahsil etmiştir. İmam Malik’in fihhi temelleri, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi büyük sahabilerin evlat ve yakınlarına dayanmaktaydı.¹³⁰⁸ Hayatı boyunca Medine dışına çıkmayan Malik, burada ölmüştür. O, çağının en büyük muhaddisi olmuştur. O’nun, hayatı boyunca serdettiği görüşlerini: “*İşlerin en hayırlısı sünnet olandır; en kötüsü de uydurma ve bidat olandır*” şeklinde özetlemiştir. Akide konularında da nakle dayanmıştır. O, imanın artabileceğine, rüyetullaha mazhariyete inanmaktadır.

Iraklı fakihlere göre re’y, kıyasa dayanmaktadır. Medineli fakihlere göre ise re’y’in esası, nasslarla çeşitli maslahatları bağdaştırmaya dayanmaktadır. Medineliye göre re’y, hadislerden çıkarılmakta, Hz. Ömer ve ondan sonrakilerin maslahata uyararak hareket etme metoduna dayanmaktadır. Medine hadis fikhının merkezi idi. Fakat bu Irak fikhının tamamen re’ye, Medine fikhının tamamen hadis’e dayandığı anlamına gelmemelidir. Ebu Hanife ile arkadaşları kıyası, istihsanı ve örfü alırken, İmam Malik ve arkadaşları, az kıyas yapan bir mezhep kurmuşlar ve bu açığı *istihsanı* ve *mesalih-i mürsele* ile kapatmışlardı. Dolayısıyla bir meselede herhangi bir nass bulunmazsa, maslahatlara göre hareket edilir. Çünkü şeriat sadece insanların maslahatlarını temin için gelmiştir. Onun için muhtelif asırlarda halkın ihtiyaç ve ahvaline uygun gelmiştir. Hatta O, “istahsan ilmin onda dokuzudur” demiştir. Fakat bunların hepsi, nass, sahabe fetvası ve Medine halkı (fakih sahabeler) ameli bulunmadığı zaman muteberdir.¹³⁰⁹ İmam Malik kırk kadar meselede Medine halkının icmâını iddia eder. Ama hiçbir zaman bunları hilafı caiz olmayan icmâ-ı ümmet kabilindendir dememiştir. Harun Reşit, İmam Malik’e bizzat mezhebini kabul ettirmek istediği zaman, buna karşı çıkarak, “*Resullahın ashabı çeşitli yerlere dağıldılar. Her birinde diğerlerinde bulunmayan bir ilim vardır*” demiştir.¹³¹⁰

¹³⁰⁷ J. Schact, “Malik b. Anas”, *İA*, VII, s. 256.

¹³⁰⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 262.

¹³⁰⁹ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 129.

¹³¹⁰ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 133.

İmam Malik, ilk hadis mecmuası sayılan *Muvatta* adlı eserinde hadisteki seviyesini gösterirken, bu eser sayesinde belli kişilerin zihin ve hafızalarına güvenmek zorunda kalınmamıştır. İmam Malik umumi asıllara muhalif olan bazı haber-i vahidleri reddederdi. Bunda da toplumun kolayı ve güçlüğün giderilmesi esasına dayanarak reddetmişti. O, fıkında Kitap ve sünnet'ten sonra kıyas, maslahat, örf ve âdetlere de yer vermiştir. O, Peygamberden nakledildiği düşünülebilen Medinelilerin amelini de hüccet sayardı. Sahabenin fetvasını, amel edilmesi vacip olan bir hadis kabul ederdi.¹³¹¹

İmam Malik, hilafetin sadece Haşimi ailesine veya Hz. Ali evlatlarına mahsus olduğunu kabul etmezdi. Çünkü Ebubekir, Ömer ve Osman gibi ilk büyük halifeler, ne Haşimi ne de Hz. Ali evlatlarıdır. O, Hz. Ebubekir'in halife seçildiği gün söz konusu olan ve hilafetin Kureys'e ait olduğunu açıklayan hadisi rivayet etmiştir. Bundan anlaşılıyor ki kendisi de bu meseleyi böyle kabul ediyordu. Halifeye biat konusunda Mekke ve Medineli Müslümanların biatının şart olduğunu söyler. Onun bu anlayışı tamamen sahabilerin usulüne uygundur. İmam Malik, kendi gücüyle halifeliği elde etmiş olsa bile sonradan Müslümanların biat etmesiyle halifeliğin meşrulaştığına inanır. Mutezile ve Ehl-i sünnet dışı fikirlerle mücadele ederken cedel (münazara) metodunu büyük bir başarı ile kullanmıştır. Hanefiliğin Maturidiliği benimsemelerine karşılık Malikîler, Şafîilerle birlikte Eş'arîliği benimsemişlerdi.¹³¹²

Malikîlik, Selçukluların hâkim oldukları Irak, Horasan ve Şam bölgelerinde en az destek gören mezhep olarak karşımıza çıkar. Bu mezhep kitlelerden ziyade bireysel çabalarla temsil edilmiştir. Halifelerin Sünni fıkıh mezhepleriyle kurdukları iyi ilişkiler sayesinde azınlık halinde ve bazen münferit Maliki temsilcileri, önemli Selçuklu şehirlerinde yaşarken hiçbir zaman kalabalık kitleleri etrafına çekememiştir. Ebu Bekir el-Bakıllani (ö.1013), usulde Eşarî olduğu için Şafîliğe nispet edilmişse de, Malikî fıkına mensup bir âlim olarak öğrencilerinin çoğu Malikî idi ve bu ekolü güçlendirmeye çalışmıştır. Bağdad'da bulunan bazı Malikî âlimler, Şafîilerden gördükleri baskı karşısında Mısır'a gitmişlerdi. Maliki mezhebi, kitlesel mensuplarını daha çok İslâm dünyasının batı kesimlerinde Mısır, Mağrip ve Endülüs'te bulmuş, bu coğrafyalarda yayılmıştır.¹³¹³ Bu hukuk mektebi, Evzai (774) ve zahiri'nin (883) sahip olduğu nispeten küçük sayılan hukuk sistemlerini Fas ve İspanya'dan sürüp çıkarmış, aşağı Mısır ve doğu Arabistan müstesna tamamen kuzey Afrika ülkelerinde günümüze kadar tutunmuş bir mezhep olarak süregelmiştir. Maliki mezhebi, İmam Malik'in öğrencilerinin çoğu Mısır ve Tunus'a yerleştiği için Mısır'dan Tunus'a ve oradan Endülüs'e kadar yayılmıştır. Endülüs'te bu mezhep, devlet desteğine dayanarak büyük bir otoriteye sahipti.

¹³¹¹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 297-298.

¹³¹² Brockelmann, *Tarihu...*, IV, s. 38; Ö.Ferruh, *a.g.e.*, s. 332.

¹³¹³ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya vd., İst. ts., II, 304.

Aynı coğrafyada ortaya çıkmanın vermiş olduğu sosyo-kültürel yapıdan dolayı eşarîlik ile Şafilik ve Malikilik arasında bir yakınlık söz konusudur. Araplar arasında daha çok yaygın olan Eşarîlik ve Şafilik, bu halkın ruhi ve psikolojik yapısına uygun gelmesi, onların mantığına hitap etmesi bu mezheplerin bahsedilen toplum arasında daha fazla yayılmasına sebep olmuştur.¹³¹⁴

4. İmam Şafi ve mezhebi

Irak'taki liberal ve Medine'deki muhafazakâr okullar arasında hukuki tefekkür ve düşüncüyü bazı kayıt ve şartlara bağlayacak şekilde uzlaştırıcı yolu bulan İmam Şafii, bir üçüncü ekol olarak Şafilîği kurmuştu. Gazze'de doğan (767) İmam Şafii'nin soyu Kureyş'e dayanır. İmam Şafii, Medine'de İmam Malik'in himayesinde dokuz sene kalmıştır. Medine'den sonra gittiği Irak'ta Hanefî fıkhnının esaslarını burada öğrendi. İmam Şafi, bir ara Yemen'de görev yaptığı bilinmektedir. Orada Şia'nın bazı kolları ile dostluk kurdu. Bu yüzden Rafizilikle suçlanarak tutuklanıp Bağdad'a getirildiğinde 34 yaşındaydı. Harun Reşit bizzat kendisini sorgulamış ve sonra serbest bırakılmıştır. Şafi, daha sonra Hanefî Muhammed Şeybani'ye sığınmış ve onunla fıkıh tahsilini sürdürerek böylece hem Irak'ın hem de Hicaz'ın fıkıh ekollerini birleştirmeye çalışmıştır. Usul-i fıkıh ilmini o kurmuştur, bir süre sonra Mekke'de İbn Hanbel'e ders vermiştir. Daha sonra ilim merkezi başkent Bağdad'a tekrar gelerek bir süre burada kalan Şafii, halife ile geçinememiş ve 814'te Mısır'a gitmiştir. Mısır'da İmam Malik'in öğrencileri vardı. Mısır örf ve âdetinden etkilenmiş olan Şafi, Medine ve Irak'ta gördüğünden tamamen farklı bir ortamla karşılaştı. Bu yüzden de eski görüşlerinin bazılarından vazgeçti. 54 yaşında olduğu halde mücadele ile dolu hayatı burada son bulmuştur (819).¹³¹⁵ Onun Fustat (Kahire) daki kabri yanında, dindar bir Şafii olan Selahaddin Eyyubi tarafından, muhteşem bir medrese ve bir ulu camii inşa edilmiştir.

İmam Şafi, ehli re'y ile ehli hadis arasındaki birleşme halkasını teşkil eder. Ehl-i hadis mesleğini aynen almadı ve onların yalan olmadığına delil getirmedikçe her hadisi kabul etmelerini benimsedi. Ehl-i rey'in mesleğini de aynen almadı. Re'y ve kıyas dairesini onlar gibi çok geniş tutmadı. İçtihat kaidelerini bir kayıt ve usül altına aldı. İçtihadı kolaylaştırıp herkesin anlayacağı bir hale getirdi. Bununla birlikte "hadis ve sünnette bağlılıktan ayrılırsam bana değil Peygamber'in sözüne uyulsun benim mezhebim budur" diyerek gelenekçilikten kurtulamamıştır. O da kelim ilmi ile uğraşmaktan kaçınmıştır. *Zira fıkıhla uğraşan birisi yanlış fetva verdiğiğinde olsa olsa en fazla gülünç duruma düşer, ama kelim konusunda bir yanlış yapsa küfre girer* diyordu.

¹³¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, trc. N. Avcı-K.Turhan, İstanbul 1991, s. 302.

¹³¹⁵ İ.A.Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 162-163.

Mutezilinin temellerini attığı kelim ilmi, Şafii'nin döneminde doğmuştu.¹³¹⁶ Ama o da sırası gelince kelim münakaşalarına girmekten kurtulamamıştı; mesela imanın artıp azalacağına inanmakta idi.

Şafii, hilafetin yerine getirilmesi gereken dini bir emir ve hilafetin Kureyş'e ait olduğuna inanırdı. Kureyşten olduktan sonra bir kimsenin hilafeti zorla ele geçirebileceğini kabul ederdi. Yeterki daha sonra halk ona biat etsin derdi. Rivayete göre Şafii, Raşit halifeleri beş olarak kabul ederdi. Yani dört halifeye Ömer b. Abdülaziz'i de eklerdi. Şafii, dört halifenin üstünlük sırasını halife oluşlarına göre benimsemiş, ama fazilet açısından Hz. Ali'nin Ebubekir'den sonra geldiğini kabul etmişti. Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde Ali'yi haklı Muaviye'yi de Haricilerle birlikte asi sayardı.¹³¹⁷

İmam Şafii, re'yi ve kıyası benimsemiştir. Şafii, kıyas için kaide ve ölçüler koymuş, onu müdafa etmiş ve kuvvetlendirmiştir. Ebu Hanife'nin en büyük dayanağı kıyas yani akıl iken ve düşmanları onu bu yüzden kötülerken, bu konuda İmam Şafii, Ebu Hanife'den üstün görülmüştür. Çünkü o, kıyası inkâr edenleri ikna edip susturmuş, iddialarını delillerle ispat etmiştir.¹³¹⁸

Nizamiye medreselerinin mimarı Nizamülmülk ve bu medreselerde baş müderrisliğe getirilen Gazali'nin Şafii olması bu mezhebin bir dönem revaçta kalmasını teşvik etmiştir. Hoşgörüsüyle şöhret bulmuş bazı Hanefî fakihlerinin bile mezhep taassubundan kurtulmayarak Şafililerle rekabeti, "elimde olsaydı bütün Şafililerden cizye alırdım" diyen Şam kadısı gibi işi ileriye götürenler de olmuştur.¹³¹⁹ Gazali'nin, Şafii mezhebini öteki mezheplerden üstün olduğunu ifade ederken Hanefilik aleyhinde konuştuğu da olmuştur. Bu yüzden Sultan Sencer'in huzuruna çıkarılan Gazali, hakkındaki suçlamayı reddetmiştir.¹³²⁰ Orta Çağ'da medreselerle ilgili çalışan George Makdisi, Nizamiye medresesinin Şafililer için kurulmakla birlikte burada Hanefî öğrencilere de ders çalışması için izin verildiğini belirtmektedir.¹³²¹

Şafii fıkhında Kur'an ile sünnet birleşmiştir. Diğer kaynakları da buna dayandırarak icma ve diğer istinbat mertebelerini açıklamıştır. Şafii, icma'nın dini bir hüccet olduğunu kabul etmiş, İcma; herhangi bir çağdaki İslâm âlimlerinin bir delile dayanarak şer'i ve ameli bir hüküm üzerinde fikir birliğine varması olarak ele almıştır. Kitap ve sünnete aykırı bir mesele üzerinde icma mümkün değildir. Şafii'ye göre bir memleketin icma, icma olamaz. Bir asırdaki bütün Müslüman memleketlerinde mevcut olan bilginlerin icma, ancak bir icma olur. Ancak Medinelilerin icma ettiği konular sadece onlara ait olmayıp diğer İslâm

¹³¹⁶ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 332.

¹³¹⁷ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 334.

¹³¹⁸ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 130.

¹³¹⁹ İbn Kesir, XII, 175; S.Kara, a.g.e., s. 254.

¹³²⁰ Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, I, 28.

¹³²¹ George Makdisi, "Madrasa and Universty in the Middle Ages", *Studia Islamica*, XXXII, 1970, 263.

ülkelerinde de aynı şeyler üzerinde icma edilmiştir.¹³²² İmam Şafi, Mısır'a geldikten sonra Irak'ta yazdığı kitaplarını yeniden gözden geçirmiş, bazı görüşlerini de tamamen değiştirmiştir. Demek ki Şafi, eski fikirlerini yeni fikirlerle iptal etmiştir. Bu da mezhep kurucularının görüşlerinde bölgesel farklılıkların çok önemli olduğunu göstermektedir.

Şafii, kıyasın bir içtihat olduğunu ve bunun İslâm'ın bir esası olduğunu ispat etmiştir. İctihadın yalnız dini ilimler için değil, aynı zamanda dünyevi ilimler için de geçerli olduğuna inanmıştı. Çünkü ahirete giden yol dünyadan geçer. Bu sebeple Şafii'e göre, dünya meseleleri için içtihat yapmak akli kullanmak ve kurallar koymak şarttır. Ancak içtihat, Kur'an ve hadislerde hakkında hüküm bulunmayan meseleleri çözmek için yapılabilir. Ama İmam Şafii, istihsana karşıdır. Mesalih-i mürseleyi de bir delil saymadı. Oysa İmam Malik, halkın yararına hüküm çıkarmak üzere bunu fıkıhta bir delil saymıştı. O, Kur'an ve sünnete dayanan İcma'a önem vermekle birlikte Medine fukahasının icmama önem vermemiştir. Çünkü icma yalnız bir şehirde değil bir yüzyılın bilginlerinin üzerinde uyuştukları hükümlerdir.¹³²³ Şafii fihhi, Hanefi ve Maliki mezhepleri arasında orta bir yolda düzenlenmiştir. Ancak Şafii fukahası kadınlara karşı kendinden önceki Sünni fıkıh okullarından daha sert hükümler koymuştur.

İmam Şafi'nin mezhebi iki devreye ayrılır. Eski görüşlerini *el-Hucce* adlı eserinde toplarken, yeni görüşlerini Bağdad'ta yaymış olduğu *el-Umm, el Mabsut* ve usul hakkında *er-Risale*'de açıklanmıştır. Son eseriyle fıkıh usulünü kurarak bu konuda bir yöntem çizmeyi başarmıştır. Çünkü tercih kapısı daima açık bırakılmıştır. Şafii, öğrencilerine teferruatlarda içtihat kapısını açmış ve mezhebin gelişmesini kolaylaştırmıştır.¹³²⁴ Ancak "sahih bir hadis bulunursa benim mezhebim odur" derken gelenekçiliğini göstermiştir.

Bu mezhep Irak'ta ortaya çıkmasına rağmen daha çok Mısır'da yayılmıştır. İslâm dünyasının önemli merkezlerinde yer bulan Şafilik, Horasan ve Maverâünnehir'de Hanefiliğin gölgesinde kalmıştır. Şafi mezhebinin en etkin olduğu ülke, Selçuklu hâkimiyeti dışında kalan Mısır idi. Çünkü Hanefilik, Abbasi ve Türk devletlerinin resmi mezhebi idi. Anadolu'nun doğu kesimlerinde Kafkasya, Azerbaycan, Hindistan, Filipin, Seylan ve Malaya Müslümanları arasında Şafii mezhebine mensup olanlar hayli kabarıktır. Endonezya adlarında hâkim olan mezhep Şafiliktir.

5. İbn Hanbel ve Hanbelî Mezhebi

İbn Hanbel (780-855), sahabe ve tabiin mezhebinde bulunan fakihlerin ve muhaddislerin oluşturduğu Selefiyye okulunun başlıca imamı, fıkıhta da Hanbeli

¹³²² Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 342.

¹³²³ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 164.

¹³²⁴ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 355.

mezhebinin kurucusudur. Kuran ve hadisin lafzına bağlılık hususunda uzlaşma kabul etmez bir görüşü savunan İbn Hanbel, Bağdad'ta yetişmiş, büyük bir muhaddis ve müctehittir. Onun Abbasilerdeki Mihne hadisesine ve resmi ideolojiye karşı gösterdiği sebat tarihe geçmiştir. Savunduğu muhafazakârlık, Bağdad'ta Ehl-i sünnet camiası için Mutezililerin ortaya attığı yenilikler (bidatler) karşısında yıkılmaz bir siper görevi görmüştür. Onun *zayıf hadis, içtihadattan evladır* sözü, Selefiye'nin nakli takdisi ve akli ne derece yerdüğünü göstermeye kâfidir. Bir anlamda kendisi de selefî addedilen İmam Azam'a bile amansız saldırılarda bulunan Hanbeliler, onu, hadis karışılığıyla suçlamışlardır.¹³²⁵ İbn Hanbel, Halife Memun zamanında işkence (Mihnet) görüp zincire vurulmasına, Mutasım zamanında ise kamçı cezasına mahkûm edilip hapse atılmasına rağmen sahip olduğu gelenekçi fikir ve kanaatlerinde bir değişiklik yapmamış, düşüncelerinden taviz vermemiştir. Onun 855 yılında Bağdad'ta kılınan cenaze namazına tahminen 800 bin erkek ve 60 bin kadının katılması bu Ehl-i sünnet şampiyonunun halk nezdinde sahip olduğu itibarı gösterir.¹³²⁶ Daha sonra gelenler onun kabrine bir velininkine gösterilen kadar hürmet ve tazim gösterdiler. İmam Azam, İmam Malik ve Şafii'ye verilen imam ünvanını ona da tevcih etmekte gecikmediler. 28 binden ziyade hadisi içine alan *Müsned* adlı eseri, uzun süre önemini korumuştur.¹³²⁷ Günümüzde Hanbeli mezhebinin, Vehhabîler dışında pek göze çarpar sayıda mensubu bulunmamaktadır.

Hanbelî mezhebi, İslâm'ın ilk devirlerindeki düşünceleri savunmaya önem vermiştir. O, fıkıh sahasında tatbik ettiği usul ve prensipleri itikadi alanda da aynen uygulamıştır. Görüşlerinde hadislerden sonra sahabe'nin icmaı gelir. Ancak kıyasa hiç iltifat etmez. Bu açıdan o, itikadi konularda akla ve aklın verilerine hiç kıymet vermez. Bu anlamda inanç konularında tartışmalara ve derin açıklamalara karşıdır. Yolu ve yöntemi öteki mezheplere göre daha dar ve daha tutucudur.¹³²⁸

İbn Hanbel, hadisçi olduğundan selefinin yaşayışı ve düşünüş biçimine iyice bağlandı. İslâm ülkelerine yayılmış olan hadis ravilerinden yararlanmak için çok yer gezmiştir. Görüş ve fetvaları ele alındığında onun hadis yönü üstün gelen bir fakih olduğu anlaşılır. O, rivayeti, fetvaya tercih ederdi. İbn Hanbel, kelim münakaşalarına girmemiş, kelamcılarını sapkınlıkla suçlamıştı. Mutezili sempatizanlarından olan Halife Memun, Mutezile mezhebini desteklerken, Kur'an'ın mahluk olmadığını savunan muhaddislere karşı zor kullanarak bu fikri benimsemelerini istemiştir. Bu yüzden İbn Hanbel, Mihne'nin çeşitli işkencelerine uğramış, hayatının 14 yılını zulüm altında ve zindanlarda

¹³²⁵ Bkz. Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza yay., İst. 2008, s. 97.

¹³²⁶ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 612.

¹³²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İst. 1992, V, 230.

¹³²⁸ E.Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ank.1980, s.51; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 165.

geçirmiştir.¹³²⁹ Halife Mütevekkil zamanında Mihne zulmü kalkmış, yeni Halife hadis ve fıkıh âlimlerine yakınlık göstermişti. Tarihi boyunca Mutezililere karşı en sert tavrı Hanbeliler koymuş, onların heterodoksiliğini kamuoyu nazarında pekiştirmişlerdi. Hanbeliler, Kur'an'ın yaratılmış olduğu, Allah'ın sıfatları vb. konularındaki fikirlerinden dolayı Mutezilileri küfürle suçlamışlardı.¹³³⁰

İmanı hem söz hem de amel olarak değerlendiren İbn Hanbel, imanın artıp azalabileceğinden bahsetmiş, insan imandan çıkar ama İslâm'dan çıkmaz, tevbe edince yeniden imana döner görüşündedir. İnsanın imandan çıkması şirk koşma ve farzlardan birini inkâr etmekle olabilir. Büyük günah işleyenlerin küfre girdiklerine inanmaz ancak tevbe etmedikleri takdirde akıbetlerinin korkunç olduğunu belirtir. Kader konusunda da klasik selefın fikrini benimsedi. Felsefe adamı değildir, O sağlam bir kale olarak gördüğü sünnete sığınmakla ünlenmişti.

Siyaset ve hilafet konularında da kendisinden önceki sahabe ve tabiiilerin görüşleri doğrultusunda amel etmiştir. İbn Hanbel, bu konuda maslahatı esas alır. Siyaset, halifenin insanları ıslah maksadıyla onları yararlı işlere teşvik etmek ve zararlı işlerden uzaklaştırmak için takip etmiş olduğu yoldur. Halife, kendisinden sonra birini halife önerebileceğini, burada son sözün müminlerin biatı olduğunu düşünür. Ahmed b. Hanbel, halife olacak kimsenin Kureyş'ten olmasını ileri sürerdi. İbn Hanbel, diğer fakihlerle birleştiği siyasi görüşünde, hilafeti zorla ele geçirip halkı memnun eden ve adaleti yerine getişren kimsenin hilafetini meşru saymıştır. Hatta O, daha da ileri giderek hilafeti zorla ele geçiren kimseye günahkâr bile olsa itaatın vacip olduğunu söyler. Çünkü bu suretle fitnelerin önüne geçilmiş olur. Bu ve benzeri görüşlerinde o Müslümanların maslahatını gözetmektedir. Ona göre sabit ve istikrarlı bir nizam mutlaka bulunmalıdır. İbn Hanbel bu meseleyi, selefı tabi olmak yönünden ele almaktadır. Çünkü tabiiiler, Emeviler devrinin üçte ikisinden çoğunu teşkil eden yıllarda yaşamışlar, birçok zulüm ve fitne ile karşılaşmışlardı. Bununla birlikte isyana katılmamışlar, halife ve valilere karşı gelmemişlerdir.¹³³¹

Hanbelilik, Selef akidesini temsil etmesi bakımından meşru bir mezhep olarak görülmüştür. Selçuklu hâkimiyetinden sonra 11.yüzyıldan itibaren kuvvetlenen bu mezhep, Zahirîliğin yerini almış, Bağdad'da sayıları Şafiilerden daha da artmış, Selçuklu döneminde Bağdad'da en kalabalık gruplardan olmuşlardı. Nitekim Hanbeliler başkentte sık sık isyanlar çıkararak ses getirecek bir ekseriyete ulaşmıştır. Hanbelilerin radikal tutumları, Sünni olsalar bile diğer mezhep mensuplarına amansızca saldırılarına sebep olmuş, kendileri dışında hiçbir mezhep mensubuyla uyumlu olamamışlardır. Bu özelliklerinden dolayı halifeler, Hanbelilere karşı hep temkinli davranmıştır.

¹³²⁹ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 100.

¹³³⁰ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 385.

¹³³¹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 409.

Abbasi halifeleri, Hanbeli fakihlerine kadılık gibi görevler vermediğini görmekteyiz. Bunda Hanbeliliğin 11.yy.da henüz tam bir fıkıh mezhebi olarak kabul edilmemesi, Hanbeli fakihlerinin ise fakih değil muhaddis olarak görülmesinin rolü olmalıdır. Sünnet ve Kur'an'a dayanmak açısından son derece taassup bir çizgide olan Hanbeliler, akla önem veren Eşarîlerle de yıllarca mücadele etmişler, Eşarî'nin daima mutezile kaldığını iddia etmişlerdi. Bu katı, radikal düşünceleri ve taassupları yüzünden Hanbeliler, Haricîlere benzetilmiştir.¹³³² Hasan el-Eşari ise daha Mutezile'den ayrıldığı ilk günden beri İbn Hanbel'e olan saygısını göstermiş, itikatlarının aynı olduğunu deklare etmiştir. Gazali, farklı mezheplerle eşit mesafe de durarak aralarında sulh ve birliğin sağlanması konusunda orta yolu bularak birleştirici ve uzlaştırıcı rolünü ortaya koymuş, bu Sünni mezhepler arasındaki ayrılıkları nötralize etmeye çalışmıştır.

Hanbeliliğin kendi öğretilerinden kaynaklanan bu sert ve kendilerinden başkasını Müslüman görmeyen tutumları, diğer mezheplerde büyük bir tepki yaratmış ve bu kez de karşı taraf onlar için aynı düşüncelere sahip olarak Hanbelileri Mücessime ve Müşebbihelikle (bir nevi panteizm) itham etmiştir. Karşılıklı kısır döngünün yaşandığı bu durum, Hanbelilerin bulunduğu her yerde olayların çıkmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Çok şiddetli ve mutaassıp Hanbeliler başkalarıyla olan birçok ihtilaflarında hüccet ve delile değil daha çok fiile başvuruyorlardı. Kuvvetleri arttıkça insanlara Allah adına! baskı yapıyorlar, hâkim oldukları yerlerde terör estirmekten kaçınıyorlardı. Hâkim oldukları nadir yerlerde baskılarını arttırarak Şafiileri öldürünceye kadar dövmüş, namazlarda besmelenin açıktan okunmasını engellemişlerdi. Anlaşılan bu mezhep müntesipleri Sünni olarak sadece kendilerini görmüşlerdi. Bu yüzden Hanbelilere karşı polisiye tedbirler alınmaktaydı.¹³³³ Melikşah döneminde meydana gelen ve ilki "Ebu Nasr el-Kuşeyri Fitnesi" olarak tarihe geçen mezhep çatışmalarında, Eşarî-Şafî mezhebindeki taassubundan dolayı yine kendisi gibi mutaassıp olan Hanbeliler arasında çıkmıştır. 1076'dan 1087'e kadar süren ve başta Bağdad olmak üzere Horasan'a da sıçrayan Şafîi-Hanbeli çatışmaları, Melikşah'ın ve Nizamülmülk'ün mezhepler arasında fark gözetmeyen tutumlarıyla en az zararla telafi edilmeye çalışılmıştır.¹³³⁴

¹³³² Bk. S. Kara, *a.g.e.*, s. 289.

¹³³³ İbnü'l-Esir bunlar hakkında şu satırları yazmıştır: 935 yılında Hanbeliler işi büyütüştü. Kuvvetleri artmış, evlere ve halka hücum ediyorlardı. Buldukları içkileri döküyorlar, şarkıcıları dövüyorlar, çalgı aletlerini kırıyorlardı. alım-satım işlerine karışıyorlar, erkeklerin kadın ve çocuklarla birlikte gitmesine mani oluyorlardı. Gidenleri gördüklerinde, yanınızdaki kimdi diye soruyorlardı. Kim olduğunu haber vermeyenleri dövüyorlar, emniyet müdürüne götürüyorlar, bu fahişedir diye aleyhinde şahitlik ediyorlardı. Böylece Bağdad'ı karıştırıyorlardı. Hanbelilerin bu davranışları yüzünden halk bu mezhepten ürkmüştü. İbn Esir, *El-Kamil..*, X, s.307; Şerafeddin Yalıtıkaya, "Selçuklular Devrinde Mezahip", *TM*, I, 1925, s. 109.

¹³³⁴ A.Ocak, *a.g.e.*, s. 98-100.

İbn Hanbel, sahabeleri esas alarak onların kıyasa başvurduklarını dolayısıyla prensip olarak kıyası kabul ettiği için sonraki Hanbeliler kıyasa önem vermişler, Peygamber ve sahabilerin hükmünü beyan etmediği hadiselerle karşılaştıklarında kıyastan oldukça faydalanmışlardır. İbn Teymiyye gibi Hanbeliler, kıyası, maslahatı celp, mazarratı defetme prensibine dayandırır. Zayıf hadis bile olsa yalan olduğu sabit olmadıkça hadis, kıyastan önce gelir. İbn Hanbel'in mezhebinde *mesalih-i mürsele*'yi yani hakkında kitap, sünnet ve İcma'a dayanan müspet veya menfi özel bir delil bulunmayan maslahatları kabul eder. Tabii ki bunlar şeriatın kabul ettiği maslahatlardan olması gerekir.

İmamları Ahmed'e dayanarak Hanbeliler, *Zerai* ile amel etme bakımından mezheplerin en şiddetlisidir. *Zerai*, şeriatın yapılmasını istediği bir işe vasıta olan her şey matlup, yasakladığı bir işe vasıta olan her şeyin de men edilmesidir. *Def-i mefasid, celb-i menafiden evladır*. Buna binaen insan dinen yasaklanmış bir şeye sevkedecek şeylerden sakınması icap eder, o şeyler haddizatında yasak olmasa da. Bu husus Maliki mezhebinde de delil kabul edilen bir meseledir. Mesela isterse iyi niyete bağlı olsun bir kimse putlara sövse fakat bunu iyi niyetle yaptığı halde neticede bu, müşriklerin Allah'a sövülmesine sebep olsa o kimse kötü bir şey yapmış olur.¹³³⁵

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadislerin bir koleksiyonunu teşkil eden *el-Müsned* adlı eser, onun güvenilir ravilerden yapmış olduğu rivayetlerin bir özetidir; 200 bin hadis içinden seçilmiş 30 bin hadisi içerir. Bunların bir kitap olarak ortaya çıkarılması, Hanbeli fikhını yayan, İbn Hanbel'in oğulları ve öğrencilerinin eseridir.¹³³⁶

Ehl-i sünnetin üçüncü büyük mezhebi olan Hanbelîliğin Türkler arasında çok yayılamamasının en önemli sebebi olarak, yorumlarında taassup ve kendi gibi düşünmeyenlere karşı şiddete meyilli olmaları, yeniliklere son derece yasakçı bir tavırla yaklaşması, bunda aşırı gitmesi ve diğer mezheplerde görülmeyen bir taassup ve hoşgörüsüzlüğe yönelmiş olmalarıydı. Bu nedenle de bu mezhebi destekleyecek bir siyasi güçten de mahrum kalmışlardı.¹³³⁷ Hanbelî mezhebi ortaya çıktığında kendisinden önce teşekkül eden üç mezhep İslâm ülkelerindeki büyük şehirlerde yayılmış bulunuyordu. Ayrıca kadılarından Hanbelî mezhebine mensup olanlar yoktu ve hiçbir İslâm ülkesinde çoğunluğu teşkil edememişlerdir. Fakat Suud ailesi Hicaz'a hâkim olduktan sonra Arabistan yarımadasında bu mezhep oldukça kuvvetlenmiştir.

¹³³⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 426.

¹³³⁶ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 412.

¹³³⁷ M.Ebu Zehra, *Tarihu...*, II, 542.

6. İbn Teymiyye ve Vehhabîlik

Arap asıllı bir aileden olan İbn Teymiyye, Selefi ekolün ikinci önemli simasıdır. İbn Teymiyye hadis ilmi ile uğraşmış, Hanbeli fikhını da tahsil etmiş ve benimsemiştir. Kelamcılar, felsefeciler ve bazı sufileri Kur'an ve sünnetin metodundan ayrılmakla suçlamıştır. Gazali sonrası anti-rasyonalist eğilimi kanalize etmiş, Selefiligi canlandırmak için çalışmış ve onu sistemleştirmiştir. Dinin yegâne kaynağının Kur'an, hadis ve onlar üzerine sahabenin ve onlara uyanların yaptıkları yorumlar olduğunu savunmuştur. İbn Teymiyye'nin hayatı, yenilik tarftarlarıyla mücadele ile geçmiştir. Bu yüzden çeşitli mihne baskılarına uğramış, görüşlerinden dolayı kınanmış, Hanefi kadısına gitmeyi tercih etmeyip, Şafii kadısına sığınak kadar da fanatikleşmişti.¹³³⁸

Sultan Kalavun ve oğlu zamanında Memluk devleti nazarında iyi bir şöhet yakalayan İbn Teymiyye, Moğollarla savaşta önemli hizmetleri olmuştu. Ancak kendisine destek çıkan Sultan öldüğünde İbn Teymiyye yalnız kalmış ve kendisini kışkakanların tehditleri ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. O, Mısır'a çağrıldığında, Hanbelîlerin pek tutulmayan bir mezhep oluşunun da etkisiyle tutuklanıp zindana atılmıştı.

Sufiler de İbn Teymiyye'ya karşı idi. Çünkü o, İbn Arabî'nin görüşlerini eleştirmekle kalmıyor, sufileri, halkı, kerametler gösterdiğine inandırarak kandıran hokkabazlar olarak nitelemiştir. Mısır'da sufilerle arasında müthiş bir çatışma ve mücadele vardı. Ancak Mısır ve Suriye'de Sultan Kalavun ve Eyyubiler sufileri desteklemişler, onlar için tekkeler yaptırmışlardı. Bir takım sufiler, devlet katında itibar kurdukları kişiler vasıtasıyla İbn Teymiyye'yi Sultana şikâyet etmişlerdi. İbn Teymiyye'nin en çok uğraştığı alan aslında fıkıh idi. O, kabir ziyaretini hatta Peygamber'in kabrini ziyaretini bile hoş karşılamıyordu. İbn Hanbel bu konuda; "*benim kabrimi bayram yeri yapmayınız. Evlerinizi de kabir haline getirmeyiniz*" hadisini rivayet etmiştir.

İbn Teymiyye Hanbelî fikhında mutaassıp değildi. Birçok meselelerde başka mezheplerin görüşlerini tercih ediyordu. Bununla birlikte sırası gelince dört mezhep imamına muhalif fetvalar vermesi, hakkındaki baskıları arttırmıştı. Bu yüzden Mısır'daki gibis Şam'da da çeşitli zamanlarda hapisle cezalandırılmış ve orada hayatı son bulmuştu (1328).¹³³⁹

İbn Hanbel ve İbn Teymiyye'nin görüşleri Vehhabiliğin temelleri olmuşur. İbn Haldun, mezheplerle sosyolojik yapılar arasındaki ilişkiyi anlatırken şehir medeniyeti ile Hanefilik, bedevilikle Haricîlik ve Hanbelîlik arasında bağ kurmuştu. Gerçekten de Arabistan çöllerinde boy gösteren Vehhabiliğin, son iki mezheple ilgisi olmalıdır. Haricîlik misali militan akımların sosyal değişimlerin hızlı olduğu bölgelerde ortaya çıkması da tesadüfi değildi. İbn Haldun, İmam Azam için; "onun fıkıhtaki makamı ulaşılmaz bir yüceliktir" derken bedeviliğin

¹³³⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 514.

¹³³⁹ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 532.

zararlarını gösteriyordu.¹³⁴⁰ Din değişmiyor ama insanların dinle ilgili anlayışları birçok faktöre göre değişiyor. Mevlana'nın Türkmen göçebelerden nefret ederken, “dünyayı imar etmek Rumlara, yıkmak ise Türklere özgüdür” sözleriyle Türkmen göçebelerini, İbn Haldun da Arap bedevilerini sert dille eleştirmektedir.

Bununla birlikte Harihîlik ve Batınlık gibi ilkel düşüncelerin İslâm tarihinde çok kısa ömürlü olması ve sadece olumsuz bir izlenim bırakarak tarihe gömülmesinin temel sebebi, tarihin küçük ve basit toplumdaki büyük, karmaşık ve kurumlaşmış topluma doğru gelişmekte olmasıdır. Bu fikirlerin tarihle birlikte yürümeyince tarihin bir safhasına gömülüp kalması mukadderdi. Kabile ruhu veya bedevi fanatizmi ise tabii ki İslâm medeniyetinin gelişmesine ayak uyduramayacaktı. Devletin kurumlaştığı, işbölümünün geliştiği, ihtilafları çözmek için adliye teşkilatının, sosyal ihtiyaçları karşılamak için kamu ve özel kurumların geliştiği, düşünce faaliyetinin Gazali ile İbn Rüşd arasındaki tartışma seviyesine ulaştığı, ilimlerin gelişerek çeşitlendiği bir toplumda Harihî zihniyeti ve onun uzantıları olan Batınlılar yaşayamazdı. İslâm medeniyetinin gelişmesinde çok önemli rol oynayan münakaşa veya tartışma, dar görüşlü Batınlıları geliştirmek şöyle dursun daha da fanatikleştirilmiş ve bölünmelerini hızlandırmıştır.

18.yüzyılda Arabistan'ın Necid bölgesinde yaşamış olan Muhammed b. Abdulvehhab (1703-1787) özellikle Hanbeli mezhebinin en büyük müchelitlerinden kabul edilen İbn Teymiyye'nin akaid ve fıkha dair eserlerini ciddiyetle incelemiş ve tesirinde kalarak Vehhabîliğin temellerini atmıştır. Ailesi Hanbeli mezhebine bağlı bulunan Muhammed b. Abdulvehhab, ilk eğitimini bu mezhebin öğretileri doğrultusunda almıştı. Bu sayede o da adı geçen İslâm bilgini gibi dini, fikhî ve felsefî eserlerden anlamak yerine, doğrudan kaynağına, Kur'an ve sünnete inerek öğrenmenin zaruretinin inanmış, mistik olmayan, aşırı sert ve katı temellere dayanan yeni bir mezhep kurmuştu.

Abdulvehhab'ın doğduğu ve büyüdüğü sosyal çevrenin de fikirleri üzerinde şüphesiz büyük etkisi olmuştur. Zira Necid, tamamıyla, sık sık Osmanlı vesikalarında da zikredildiği gibi *hal-i bedavet ve vahşet* içinde bir hayat sürmekteydi. Cevdet Paşa da Necid aşiretlerini, “*zulumat-ı cehl ve nadani içinde kalarak kendilerinde İslâm'ın yalnız resmi imanun heman bir ismi kalub..*” sözleriyle tanımlamaktadır.¹³⁴¹ Necid'in bir başka özelliği de İslâm tarihi boyunca en aşırı fikirlerin ortaya çıktığı yer olmasıydı. Muhammed b. Abdülvehhab'dan bahseden hemen hemen herkes bu aşırılığı hatırlatarak benzetme yapmaktadır. Burası ilk yalancı peygamber olan Museyleme'nin, ayrıca Abbasiler zamanında hilafeti tehlikeye düşüren Karmatîlerin çıktığı

¹³⁴⁰ Mezhepler coğrafyası için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ, Dergah yay., C.2, s. 1051-56.

¹³⁴¹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1308, VII, 182.

yerdir.¹³⁴² Abdülvehhab'ın da bu eski fikirlerin takipçisi veya en azından aynı üslubun taklitçisi olduğu ileri sürülmüştür.¹³⁴³

Muhammed b. Abdulvehhab, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde temel fikirlerini açıklamaktadır. Öğretisinin metodu oldukça basittir; bu, İslâm'ın aslına yani peygamberin öğrettiği ilk şekle (Selefu's-salihin) dönüş olarak özetlenebilir. O'na göre Kur'an ayetlerini mecaz anlamlarına bakmadan olduğu gibi anlamak gerekir. Bu bakımdan daha önce ortaya çıkmış olan ve benzeri fikirleri savunan Haricîye ve Zahirîye mezhepleriyle Muhammed b. Abdülvehhab'ın görüşleri arasında paralellik kuranlar vardır. Akaid konusunda kelimelerin, helal-haram konusunda da fıkıh bilginlerinin sözlerine itibar edilmemiştir. O, aynı zamanda Kur'an ve sünnet üzerinde yapılmış olan akla ve ilme dayalı yorumları hatta kıyası bile reddetti. Zira bunlar keyfi yorumlardır ve Müslümanları esastan uzaklaştırmaktadır.¹³⁴⁴

O, ilk İslâm ve onun birinci asırdaki saflığı adına nass ve ayine yapılan bütün ilaveleri ve gerçek İslâm'a yabancı olan batıl bidatları reddetti. Şahıslara ve mukaddes yerleri ziyareti neredeyse yasakladı. Hz. Muhammed'in aşırı bir şekilde kutsallaştırılmasına karşı çıktı. Bidat ve hurafe olarak nitelendirdikleri ve esasen hayatın her vechesini ilgilendiren, mesela kabir ziyareti, kadınların cenaze namazlarına iştiraki, camilerin süslenmesi, düğün ve törenlerde yapılan israflar, tütün ve kahvenin içilmesi, tavla ve satranç gibi çeşitli eğlenceler yasaklanmıştı. Minarelerden ezan dışında başka şeylerin okunması, camilere minare ilave edilmesi, tasavvuf ehlinin çeşitli biçimlerde yaptığı zikirler, hatta nafil namaz kılmak ve namazdan sonra tespih çekmek vb. hususlar tamamıyla terk edilmedikçe Müslüman olunamaz diyorlardı. Bidatlarla savaşmak konusunda ileri giden bu düşünce, özellikle tasavvufun etkisiyle Müslümanlar arasında asırlardan beri varolan bu anlayışa karşı savaş açmıştır.¹³⁴⁵

Etrafında, görüşlerine katı bir taassup ile bağlanmış ve fikirlerini yaymaya çalışmış birçok insanı toplayan Muhammed b. Abdülvehhab, *Şeyh-i Necid* adıyla şöhret bulmuş ve sonunda küçük bir devlet kurmuştur. Necid emiri Muhammed b. Suud'un Vehhabî mezhebini kabul etmesi, siyasi ve askeri sahada da bu mezhebe büyük itibar kazandırdı. Bugünkü Suudi Arabistan krallık ailesinin dedesi olan Muhammed b. Suud, Abdülvehhab'ın eniştesi idi. Bu şahıs güçlü bir şahsiyet olup, İbn Teymiyye'nin görüşlerini yaymak ve himaye etmek için birtakım savaşlar yapmıştı. Çünkü o, bu hareketin sünnet olduğuna inanıyordu. Kısa sürede Vehhabilik fetih yoluyla Orta Arabistan'ın büyük bir kısmına yayıldı. Belki de burada siyasi bir arzu ile dini bir mezhebi destekleme işi iç içe

¹³⁴² Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı*, TTK 1998, s. 19.

¹³⁴³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, VII/190.

¹³⁴⁴ A.Vehbi Ecer, *Osmanlı Tarihinde Vehhabî Hareketi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara İlahiyat Fak. 1976, 58-64; Z.Kurşun, *a.g.e.*, s. 21.

¹³⁴⁵ Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı hâkimiyeti*, s. 41.

girmiş ve bu iki unsur bir diğerine yardımcı olmuştu. Böylece İbn Teymiyye'nin görüşlerini gerçekleştirmeye çalışan küçük bir devlet kuruldu.

Kendilerine Vehhabiler adını veren bu yeni İbn Teymiyyecilerin muhaliflerine karşı gösterdikleri sert hareketler bidat diye bir kısım mübah şeylere hücum edişleri ve akidelerine fazla bağlılıkları, İslâm ülkelerinde kendi düşmanlarının artmasına sebep olmuştur. Özellikle bunlar karşısına çıkan her engeli silah kuvvetiyle yıkmaya başlayınca çok ciddi bir tehlike meydana getirmişlerdir. Vehhabiler, Osmanlı devletine karşı da ayaklanmışlardı. Mekke ve Medine'yi, Osmanlı devleti adına idare eden Şeriflerden kuvvet yoluyla aldılar ve kudretini Suriye ve Irak'a kadar genişleterek bu eyaletleri tehdide başladılar. Suud b. Abdülaziz, Mekke ve Medine'de bir dizi düzenlemeler yapmış, Kâbe'nin içinde yapılan nafîle zikir ve duaları yasaklamış, Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirlerini içeren eserlerinin Kâbe'de herkesin duyabileceği şekilde okunmasını şart koşmuştur. Necef ve Kerbela yöresindeki Şîîlerin ibadet şekilleri ve inançlarından ötürü dinden çıktıklarını söylerken, Şîîlere ait mescitleri yakıp yıkıyorlardı. Hatta şayet bundan dolayı İranlılardan Osmanlı devletine bir zarar gelecektse devletin hiçbir yardımı olmadan onlara karşı gelebileceğini ifade eden Suud,¹³⁴⁶ günümüzde hâlâ devam etmekte olan Vehhabî-Şîî münaferetininin temellerini atmıştı. Peygamber'in kabrinin yağmalanması da tıpkı Kerbela'da olduğu gibi bu sefer de Vehhabi-Sünni nefretini doğurmuş, böylece hem Şîî hem de Sünni müslümanların nefretini kazanan bu hareketin mensupları hiçbir zaman bu iki dünya tarafından iyi karşılanmamıştır.¹³⁴⁷

Osmanlı devleti bu hareketi, dini ve siyasi açıdan ele almıştır. Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirlerinin şekillendirdiği dini yönü, İslâm'ı aslına ve ilk orijinal şekline döndürme hedefi güderken, bedevilerin benimsediği bu düşünce ile tabiatları arasında büyük paralellikler vardır. Zaten bedevileri harekete geçiren bu fikrin esaslarından ziyade bu fikrin kendi düşünce ve yaşantı biçimleri ile olan benzerliği ve uyumu olmuştur. Ayrıca Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirleri İslâm dünyasında yeni değildi ve 13.yy. sonlarında yaşayan Hanbelî bilgini İbn Teymiyye'nin görüşlerine dayandığını itiraf etmişti. Bu bakımdan Vehhabîlik veya kendi deyimleriyle Selefilik itikadı, yeni olmaktan ziyade eskiye dönüş veya ihya hareketi olarak nitelendirilmesi daha doğru olacaktır. Vehhabiliğin kolayca yayılmasında en etkili faktör şüphesiz bedevi hayatın anlayışına hitap etmesidir. Hayatlarında itidal ve tolerans yoktu. Yaşayabilmek için çevrelerine karşı acımasız ve gaddar olmak zorundaydılar. İşte bu anlayışlarına oldukça uyan ve her şeyi belirlenmiş kurallara bağlayan katı ve bir anlamda fanatik dini anlayışı kolayca benimsemişlerdi. Öte yandan benimsedikleri bu yeni anlayış kendileri gibi düşünmeyenlere karşı, geleneklerinde zaten mevcut olan

¹³⁴⁶ Cevdet Paşa, s. a.g.e., 210-12; Z.Kurşun, a.g.e., s. 37..

¹³⁴⁷ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 569; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 215; Z.Kurşun, a.g.e., s. 37.

yağmacılığı da meşru hale getiriyordu. Bu hareketleriyle hemen hemen Haricîleri andırıyorlardı.

İstanbul uleması devletin halletmesi gereken bir konu olduğunu düşünerek konuyla ilgili fazla da eser vermemişlerdi. Diğer Sünni ulema, Vehhabilerin görüşlerini ayet ve hadislerle cevaplandırmışlar, itikatlarının uydurma ve bidat olup, cehaletlerinden kaynaklandığı bildirmiş, onların kendilerini diğer Müslümanlardan farklı göstermek için savdukları fikirler olarak değerlendirmiştir. Bir zamanlar Osmanlı uleması da tütün, kahve vs. haram olup olmadığını tartışmış ancak bu maddeler zamanla müslümanların günlük yaşantılarına girince o tartışmalar da sönmüştür. Vehhabiler bunların kullanılmasını İslâm'dan verilmiş tavizler olarak değerlendirmekteydiler. Öte yandan Vehhabilerin diğer Müslümanları tekfir etmesi konusunda ise bütün ulemanın temel tavrı “*Müslümanları tekfir edenin kendisinin kâfir olduğu*” doğrultusundaydı.

Arabistan'da şiddetle reddedilen sufilik, bu yeni yorumların esas vasıtasını oluşturuyordu. Sufilik, İslâm'ın yayılmasında en büyük bir rol üstlendiğini ispat etti. Sufisizm Orta Asya, Anadolu ve Afrika'da hayret uyandırıcı bir hızla milyonların Müslümanlaşmasını sağladı. Ayrıca sufiliğin Sünni İslâm'la bağ kurması, Şîliğin ciddi ölçüde zayıflamasına sebep oldu. Sufilik, Hz. Ali ve onun izinden giden ilk Müslümanlara şahsi sevgi ve saygı göstermek ve onların şahsiyetlerini kendine mihver etmek suretiyle Şîliğin karşısına başarılı bir rakip olarak çıktı.¹³⁴⁸

İslâm tarihinde dini anlayışlara bağlı olarak ortaya çıkan ilk siyasi hareket olan Haricîlikten sonra en etkili hareketlerden biri Vehhabilik olmuştur. Her iki hareket arasında dinde aşırılık konusunda ve aynı zamanda mensuplarının bedeviler olması bakımından paralellikler bulunmaktadır. Haricîlerdeki direniş psikolojisi ve bedevi anlayışlarından kaynaklanan merkezi otoriteye karşı ferdi-kabilevi bağımsızlık anlayışı aynen Vehhabilerde görülmekle birlikte, bunlardaki kabilevi bağımsızlık anlayışı şekil değiştirerek mezhep taassubuna dönüşmüştür. Bu şekliyle birincilerin siyasi bakımdan meşverete meyilleri olmakla birlikte Vehhabilerde otoriteyi elinde bulunduran mezhep imamlarına sıkı sıkıya bağlılık bulunmaktadır. Osmanlı belgelerinde de iki hareket arasında kurulan benzerlikten veya meseleye siyasi bir başkaldırı olarak bakılmasından ötürü, bu harekete siyasi boyut kazandıran İbn Suud ve onun halefleri sürekli *haricî* olarak nitelendirilmiştir.¹³⁴⁹

Vehhabilerin 19.yüzyıl başında Mekke ve Medine'yi işgal etmelerinden sonra Mısırlı İbrahim Paşa tarafından İstanbul'un emriyle yenilgiye uğramaları, Osmanlı Müslümanlığının Vehhabilikle bağdaşmadığını göstermiştir. Din üzerine kurulma fikri Osmanlı devletinin felsefesi yapısı gelenekleri ve kavmi

¹³⁴⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 226.

¹³⁴⁹ Zekeriyâ Kurşun, *a.g.e.*, s.63.

yapısı ile uyuşmazdı. I.Dünya Savaşına kadar olan Vehhabi meselesinin ilk dönemi Osmanlı lehine sonuçlanmış da bu savaştan sonra Necid, Osmanlıların elinden çıkmıştı. Al-i Suud, Mekke ve Medine'ye hâkim olan Haşimi ailesini mağlup ederek Hicaz dâhil Arabistan yarımadasının çoğunu ele geçirmiş, 20. yüzyılda Suudi Arabistan Krallığını kurmuştur.¹³⁵⁰ Vehhabi-Suudiler, fıkhıta Hanbeli mezhebine bağlı olmakla beraber, itikatta imam olarak İbn Teymiyye'yi anarlar. İlk çıktıklarında Vehhabiler minareye karşıydılar, Arabistan'da minare yoktu. Osmanlı tarihindeki Kadızadeliler de Selimiye, Süleymaniye ve Fatih Camiiindeki minarelere karşı çıkmışlardı. Bir toplumun kültürel gelişmişliği dini anlayışını ve tatbikatını da etkilemektedir. Üstelik az gelişmiş kültürle çok gelişmiş arasındaki kültürel çatışma, Kadızadeliler hareketinde görüldüğü üzere, dini çatışma şeklinde yansıtılabiliyordu. Mesela Kadızadelilerde tabii üslup fevkalade gelişmiş, dini bilgi düzeyi üst seviyelerde ama kültürel alt yapısı zayıf olunca bilgi düzeyi boşluğa oturmakta ve sapmalar baş göstermekteydi. Asr-ı saadette olmadığı için ipek giymeyeceksin, kaşık kullanmayacaksın, elinle yiyeceksin. Elbette buna mevcut Osmanlı Türk kültürü tahammül edemezdi.¹³⁵¹

3. İtikadî Mezhepler

Sünni bakış açısına göre İslam dünyası, kabaca biri Sünnî, diğeri Ehl-i bid'at ve ehli dalalet yani gayrisünni olarak kabul edilen iki inanç okuluna ayrılmış idi; bunun da en büyük temsilcisi Şîlik ve bundan sürgün dallar teşkil eder. Emevilerden başlayıp Abbasilerin ilk dönemleri boyunca iktidarda kim olursa onu destekleyen Müslümanların çoğuna, (geleneği ve toplumun çoğunluğunu izleyenler anlamında) *Ehli sünnet ve'l-cemaat* ya da kısaca *Sünni* denir oldu. O halde bu adı almaları, Müslüman toplumunun iktidarının yanında yer alan çoğunluğunun peygamberin uygulamalarına gerçekten diğerlerinden fazla sadık olduklarından değil, çoğunluğun kabul ettiği yola uymayan azınlığa (Şîlilere) olan karşıtlığın ifadesidir.

Şîî kaynakları ise kurtuluşa eren fırka “Ehlibeyt yolu üzere olanlardır” derler. Ehlibeyt, Peygamber'in ev halkı için kullanılan bir tabirdir. Şîîler, bu tabiri sadece Hz. Ali, Fatıma ve bunların oğulları ile torunlarına hasrederler. ‘Orta yolcu’ Ehl-i sünnet düşüncesi, “İşlerin hayırlısı ortası olanıdır” hadisi gereği bu konuda aşırılığa gidilmesini hoş karşılamamıştır. Zira Hz. İsa sevgisinde aşırı giden Hıristiyanlar onu ilahlaştırmakla, Yahudiler ise ona aşırı düşmanlıklarıyla dalaletle sapmışlardı. Şia felsefesi de Ehlibeyt üzerine kurulurken Şîiliğin birçok kolu aşırı giderek Ali'yi tanrılaştırmakla yoldan sapmışlardır. Ehlibeyt sevgisi sadece Şîîlerin tekelinde değildir. Türk milleti, ruhunda bulunan Ehlibeyt sevgisi

¹³⁵⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 216.

¹³⁵¹ Bugün Vehhabiliği temsil eden Kral Fahd, “İslâm dünyasında bir buçuk devlet vardır; biri Türkiye, yarısı İran'dır” derken tarihi bir gerçeğe ışık tutmuştu. Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine*, Ufuk Kitapları, İst.2005, 107.

ile doludur. Anadolu, bu sevginin hatıralarını hâlâ yaşatmaktadır. Ancak bunu yaparken sahabeye de asla buğzetmemiş, Muaviye, Yezid vb. isimleri ise anmaktan kaçınmak ve evlatlarına bu isimleri koymamak suretiyle Ehlibeyle zulmedenlere karşı sosyo-psikolojik tepkilerini göstermiştir.

Ancak her iki zümre Fırka-ı Naciye olarak kendilerini iddia etmekle birlikte İslâm'la taban tabana zıt fırkalar dahi kaynak olarak Kur'an ve sünneti göstermekte ve kendilerini doğru yolda oldukları fikrini başkalarına empoze etme gayretindedirler. O halde kurtuluşa eren fırka için hangi ölçülerin esas alındığı önemlidir. İslâm dünyasında büyük çoğunluk Ehl-i sünnet çizgisini esas almıştır ve bunun ölçüsü Kur'an'a tam manasıyla uymak ve sahabe yoluyla doğru bir şekilde nakledilen Peygamber'in sünnetine tabi olmaktır. Zira Peygamber, Fırka-ı naciyenin kendisi ve sahabenin yolu üzere bulunanların olduğunu belirtmiştir. Doğru olarak rivayet edilen sünnete uyan ve Kur'an ayetlerini bir zaruret olmaksızın, zahirinden saptırmadan olduğu gibi kabul eden Ehl-i sünnettir. Mezhepler, Kur'an'dan ve hadislerden alındığından bunların doğru olarak nakli büyük önem arzeder. Peygamber'den sahabe, sahabeden tabiin ve onlardan tebe-i tabiin ve selef-i salihinin rivayetleri ile din ve mezhep doğru olarak bilinir. Bunun için ravilerin durumu, adalet ve zapt için titizlikle incelenmiş, durumu netlik kazanmamış kimsenin rivayeti ve nakilleri kabul edilmemiştir. Bütün bunlar Ehl-i sünnet tarafından gerçekleştirilmiş ve gereği ile amel edilmiştir. Sonuç olarak Fırka-i naciye, Ehl-i sünnettir. Ehlibeyletin yolunun doğru yol olduğunda bir tereddüt bulunmamakla birlikte doğru yol, Şi'anın iddia ettiği gibi, sadece Ehlibeyle sınırlı değildir. Sahabelerin takip ettiği yol da doğru yoldur.

Sünni tabirinin dayandığı Sünnet, hem Kur'an'a hem de Peygamber'e dayanmaktadır. Ayette Sünnetullah tabiri geçmektedir (Azhab:33/62) ve Allah'ın hükmü, emri ve yasakları anlamındadır. Örf ve ıstılahta sünnet ise genellikle Peygamber'in sözü, fiili veya takriri için kullanılır. Kur'an ve Peygamber'in hadislerinin hükümleri ile amel edenlere örfi manada Sünni adı verilir ve Sünni nispetinde halkın kabulü bulunmaktadır.¹³⁵² Bu husus, dört kesin delil olarak kabul edilen Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas ile de sabittir.

Sünni ekol, klasik tasnifle Halefiyye ve Selefiyye olarak iki grupta ele alınmıştır. Halefiyye, Hasan el-Eşarî'nin (936) imamlığını yaptığı eşarîlik ve İmam Maturidî'nin (944) imamlığını yaptığı Maturidîlik olarak iki ayrı dalda mütalaa edilmiştir. Selefiyye ise, sahabe ve tabiin mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddislerin yolu şeklinde tarif olunmaktadır. Muhaddisler doğal olarak Sünni ve ekseriyetle Eşarîdirler. Bunun sebebi, eşarî görüşlerin Selef akidesine yakınlığı ve Hanbelilerin nassın zahirine olan bağlılığıdır. Ehl-i bida ile en çok muhaddisler mücadele etmiştir.¹³⁵³ Sünnilik karşısında en önemli gayrisünni ekol

¹³⁵² Sünni tabirinin tarihçesi ile ilgili bkz. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ank. 1996, s. 54-55.

¹³⁵³ Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988, s. 172-173.

Şiflik idi. Her iki ekol de İslâm'ın en doğru yorumunu kendileri tarafından yapıldığı iddiasını ileri sürmüşler, böylece her iki taraf da birbirlerini sapkınlıkla suçlamıştır. Her ne kadar fıkıh mezhepleri Sünniliği temsil etmiş olsalar da onlar daha çok Ehl-i sünnetin ameli yönünü yansıtmıştır. Sünniliğin inanç yönü ise Eşarîyye ve Maturidîyye mezhepleri tarafından temsil edilmiştir. Ehl-i sünnetin geniş bir tanımını yapan İbn Kemal (ö.1534), muhalif olan bütün görüşleri Ehl-i bidat olarak anar. Mutezile'yi özellikle inanç konusundaki görüşlerinden dolayı yanlış yolda olduklarını dolayısıyla Ehl-i bidat olarak kabul eder.¹³⁵⁴

Kısaca itikadi noktada Ehl-i sünnetin iki büyük ekolü bulunmaktadır. Birincisi İmam Şafii'nin mezhebi üzerine akaid sistemini kuran Ebu'l-Hasan Eşarî'ye nispet edilen Eşarîyye ve ikincisi Ebu Hanife'nin görüşleri doğrultusunda Ehl-i sünnet akaidini sistemleştiren Ebu Mansur el-Maturidî'ye nispet olunan Maturidîyye'dir. Bu birlikteliğin sonucunda Eşarîlik, Şafi mezhebinin bayraktarlığı altında toplanarak iki mezhep birbiriyle kenetlenmiş ve aynı coğrafi sahada yayılır olmuştur. Maturidîler de Hanefilik şemsiyesi altına girmişler, bu iki ekol o kadar sıkı kaynaşmışlar ki bazı kaynaklarda Maturidîyye mezhebi, Hanefî-Maturidî şeklinde birlikte adlandırılmıştır.

3.1. Eşarîlik ve Türkler

Eşarîlik, Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö.935) tarafından ortaya çıkarılan Selefî anlayışın yetersiz kalıp Mutezile'nin aşırı gittiği hususlarda orta yolu bulmaya çalışan Ehl-i sünnet okuludur. İlahiyat alanında Mutezilî teorileri çürütüp onların boş ve yanlışlıklarını ispat ederek o devirden beri Sünnî İslâm muhitlerinin evvelki nesillerden devraldığı kültür ve inanç mirası haline gelen Sünnî düşünce ve inanış sistemi yeni baştan tesis edilmiştir. Kendisi meşhur hakem Ebu Musa'nın soyundan gelmektedir. Hasan Eşarî ile birlikte Mutezili düşüncelerin hâkimiyet ve nüfuzu sona ermiştir. O, Yaklaşık 40 yaşına kadar Mutezili çevre içerisinde iken, aralarında geçen inanç konusundaki tartışmalarla Mutezile ekolünü terk etti. Dolayısıyla akli her şeyin üstünde gören bir zihniyetin nassları ikinci plana ittiği bir ekolün içinden yetişerek gelmiştir. Eşarî, felsefesini daha çok içinden geldiği ekole tepki olarak ortaya koymuş ve felsefî ve mantık birikimini bu kez Mutezilileri ikna etmek ve sapık gördüğü düşüncelerini çürütmek için kullanmıştır. Eşarî, kelami öğretilerini, Bağdad'da çeşitli mezhep kavgalarıyla dolu, nassların yorumlanmasında her türlü akli faaliyeti reddeden fırka gruplarının gürültücü eylemleri arasında ve üstelik içinde yetiştiği ekole de meydan okuyarak sistemleştirmiştir. Maturidîlikle birlikte tarihi boyunca Sünniliği temsil eden Eşarîlik, Sünnî inancı, gayrisünnî düşünce ve saldırılar karşısında daima savunmuştur. Bu nedenle Ehl-i sünnet ve cemaat denildiğinde akla Eşarîyye ile Maturidîyye mensupları gelmiş ve söz konusu mensuplar

¹³⁵⁴ İbn Kemal, "Risale fi Tahkiki Haşri'l-Ecsad", *Mecmua*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koll. Nr. 4794, vr.49a-55a; Bağdadlı Vehbi Koll., nr. 2041, vr.285b-293a.

kastedilmiştir. Dolayısıyla daha önce gelmesi hasebiyle Eşarî, Sünni İslâm'ın kelim ilminin de kurucusu olmuştur.¹³⁵⁵ Eş'arîlik, özellikle İmam Gazali'nin kelamın kapılarını felsefeye ve mantığa açmasıyla Selçuklular döneminde önemli bir konuma gelmiştir. Eşarîlere göre akıl, hiçbir zaman mutlak hakikate ulaşamaz. O, duyularda ve zihinde bizi daima aldatır. Akıl, dini teklifi anlamak için bir vasıta. Tarihi boyunca akıl ile nakil arasında bir denge kurmaya çalışan Eşarîlik, Ehl-i sünnet akaidine sahip çıkarken mutedil bir yol izlemeye çalışmışsa da Maturîdiler kadar akla yer vermezler.¹³⁵⁶

Eşarî'nin vefatından sonra, İslâm'ın sahip olduğu dini doktrini, eski Yunan düşüncesi ile bağdaştırıp uzlaştırmak, Orta Çağlarda Hıristiyanların yapmaya çalıştığı gibi İslâm düşünce muhitlerinin en büyük özelliğini teşkil etmiştir. Dinin bir yönünün dogma olduğunu, inanca ait meselelerin her birinin neden-nasıl sorularını sormaksızın kabul edilmesi gerektiği düşüncesinin sistemleştirilmesi Eşarî'ye atfedilir. Buna göre mümin olmanın şartı, Kur'an'da yer alan teşbih ve mecaz şeklinde de olsa geçen bütün terim ve deyimlerin aynen kabul edilmesidir. Ortaya atılan bu yeni düşünce sistemi, hür düşünce ve araştırma alanına açılan yolda bir set görevi görmüştür. İşte bu Eşarî düşünce sistemini yayma ve halka kazandırma amacıyla ki Gazali ve Nizamülmülk'ün gayretleriyle ve açılan Nizamiye Medreselerinde bu düşüncelerin İslâm dünyasına hâkim olmasına çalışılmış, en yaygın Ehl-i sünnet itikat ekolü olmuştur.

Gazali'nin kuramlaştırdığı bu düşünce sistemi, İslâm düşünce dünyasının geleceğini etkilemiştir. İslâmî tefekkür ve inançları yeniden inşa eden bu sufi bilgin, o devirden itibaren Sünni dünya için nihai yetkilidir. O'nun başta gelen eseri *İhya-ı Ulumu'd-Din* adından da anlaşılacağı üzere, eserin içeriğindeki tasavvufî hava şer'i hukuku canlandırdığı gibi, tasavvuf dâhil bütün ekollerin Sünni esaslara dayandırılmasında büyük rol oynadı ve Sünni-İslâm doktrininin mayalandırılıp sağlamaştırılmasında etkili oldu. Gazali'nin diğer eserleri de aynı düşünce sistemini temellendirmek ve yaymak amacını gütmekte, böylece Sünni düşünce sistemi en yüksek noktasına varmıştı. Gazali'nin eserleri, fıkıh ilmini tahtından indirmiş ve pragmatik bir düşünce sistemi tesis etmek üzere Grek diyalektiğini kullanmıştır. Böylece felsefenin kısmen de olsa Sünni kelam ekolleri tarafından sevilmesini sağlamıştır denebilir.¹³⁵⁷

Eş'ari ve Gazali tarafından tesis edilen skolastik düşünce yapısı, İslâm'ı günümüze kadar taşıyıp getirmiştir. Fakat buna mukabil Hıristiyan dünyası içine hapsedildiği skolastizmin zincirlerini, özellikle Protestan hareketle kırmasını bilmiştir. O zamandan itibaren doğu ile batı arasındaki din ve dünya görüşü arasındaki uçurum artmış ve bu uçurum doğuyu temsil eden İslâm dünyasının her alanında aleyhine bir durum yaratmıştır.

¹³⁵⁵ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 662.

¹³⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Eşariyye", *DİA.*, XI, s. 453.

¹³⁵⁷ P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 665.

Fikirlerini yansıttığı çeşitli eserleri bulunan Eşarî'nin tevhit, peygamberlik ve iman konularındaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: İnsanların fiilleri Allah tarafından yaratılır ve kullar tarafından işlenir. Allah'ın kelamı ve Kur'an kadimdir. Allah cennette müminler tarafından görülecektir. Akıl tek başına hiçbir ilahi hükmü onaylayamaz, bu sebeple mutlaka peygamberlerin aracılığı şarttır. Peygamberlerin mucize göstermesi gibi evliyanın da keramet göstermesi caizdir. İman kalpteki inançtır. Ancak onun açıkça ikrar edilmesi şarttır. Bu inanç, bilgiyi gerektiren bir sözü içine alır. O, sözler ve amellerdir, bu yüzden iman artar ve eksilebilir. Büyük günah işleyen sadece günahkârdır; Allah ister affeder ister cezalandırır. Eşarî, Allah'ın kudretini sınırlandıran Mutezili akideye karşı Sünni tepkinin güçlü etkisi altında idi. Nitekim O, ilk defa basit bir fıkıh usul formülasyonu ortaya koyan İmam Şafii ve İbn Hanbel'in öğretisinden sapsamak istememiştir.¹³⁵⁸

Mutezile hareketinin aklın yüceltilmesine verdiği aşırı ağırlık ve nassların ikinci plana itildiğine dair kamuoyuna verdiği intiba, söz konusu hareketin Ehl-i sünnet içerisinde şiddetli bir reaksiyona uğramasına neden olmuştur. Mutezilenin bazı halifeler döneminde Ehl-i sünnete Mihne yaşatması, Sünni çevrelerin tepkisini ve düşmanlığını daha da arttırmıştır. Eşarilik, Hasan el-Eşari'nin Mutezileden ayrılmasıyla başlamış ve bu ayrılık aynı zamanda Mutezile ile çatışmanın da başlangıcı olmuştur.

İslâm dünyasında Sünni çevrelerce büyük kabul gören böylece daha ortaya çıktığı ilk andan itibaren Sünni İslâm dünyasında altın çağlarını yaşayan Eşarilik, Tuğrul Bey döneminde Mutezili vezir Kündüri'nin dini ve siyasi nedenlerle Eşariliğe olan düşmanlığı, iki asır önce Abbasiler döneminde yaşanmış olan Mihne baskısı ile karşı karşıya getirmiştir. Hanefi ekolünün tutumu da selefle aynı olmasına rağmen aralarında şiddetli tartışmalar, Mihne'nin eşarilere karşı sert bir şekilde muhalefet etmesiyle sonuçlanmıştı. Selçuklular döneminde Ehl-i bid'ate lanet kampanyası olarak tarihe geçen fakat aslında tam tersine Sünniliğin o dönemdeki temsilcisi durumundaki Eşariliğe karşı yürütülen Mihne hadisesi, Nişabur'da Hasan el-Eşarî'ye lanet okunması ve sövülmesiyle başlamıştır.¹³⁵⁹ Tuğrul Bey gibi Sünni bir hükümdarın buna izin vermesinde onun dönemindeki mezhebi ve felsefi cereyanlara yabancı olduğunu dolayısıyla bu konuda vezirin ilmi tecrübesine dayanarak karar verdiği belirtilmektedir.¹³⁶⁰ Ancak Selçuklu sultanının bu lanetleme işini önceden beri sadece Rafizilere yönelik olarak izin verdiği bilinmektedir.

Eşarîlerin baskı altında tutulması olayına Kuşeyri ve Cüveyni gibi büyük Şafii âlimler de konu olmuştur. İçerisinde Hanefilerin de bulunduğu dörtüzü aşkın

¹³⁵⁸ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, c.III, s.5, IV, s.211'den naklen Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV, İst. 1997, s. 30-31; Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Aydın-M.Dağ, Ankara Okulu, Ankara 2008, s.152.

¹³⁵⁹ İbnul Cevzi, *a.g.e.*, III, 302; İbn Kesir, *a.g.e.*, XII, 64.

¹³⁶⁰ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İst.1996, 316.

Şafii bilgini Horasan'ı terk etmiştir. Kuşeyri, yazdığı bir risale ile Kündüri'nin sebep olduğu Mihne baskılarına itiraz etmiştir. Bu itiraz fetvalarında Eşarîliğin Sünniliğe yaptığı katkılar dile getirilirken, Mihne baskılarına sebep olanların cezalandırılması isteniyordu.

Eşarîliğe karşı yürütülen ve tarihe “*Ehli bidate lanet kampanyası*” olarak geçen bu fitne, Alpaslan'ın başa geçmesi ve Kündüri'yi azlederek yerine Nizamülmülk'ü getirmesiyle yaklaşık on yıl süren Mihne döneminin bitişiyle sona ermiş, Eşarîlik bundan böyle Nizamülmülk'ün himayesine girmiştir. Nizamülmülk, eserinde Mutezile'nin “ümmetin mecusisi oldukları” yolundaki rivayetlere yer verecek kadar Mutezile'ye düşmandı.¹³⁶¹ Gazali de Mutezileye düşmandı ve onların, felsefecilerle birlikte şer'i delilleri reddedecek derecede akla dayanmakta ileri gittiklerini aşırılığa kaçtıklarını belirterek itikat kurallarında orta yolu benimsemek gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁶²

3.2. İmam Maturidî, Maturidîlik ve Türkler

Türk milleti, İslâm dünyasına dünya çapında birkaç ilim ve felsefe adamı vermiştir. Bunlardan birisi İmam Azam ve diğeri, onun fikirlerini kuramlaştıran İmam Maturidî'dir. İslâm bilim ve felsefe tarihinde bilgi kuramının temelini, Maturidî atmıştır denebilir. Kelamda Maturidî, insan iradesine önem vermiş, insanın gerçek anlamda işinde, düşüncesinde özgür olarak sorumlu olması kuramını öğretmiştir. Maturidîlik, Türkistan'ın Semerkant şehrinde Ebu Mansur Maturidî es-Semerkandî et-Türki'nin, İmam Azam'ın inançla ilgili görüşlerine sadık kalarak Eşarîlikten farklı bir zeminde fakat eşzamanlı olarak kurduğu inanç sistemidir. İslâm kültürü ve özellikle İslâm akidesi ve kelamı üzerinde akla diğer Sünni ekollerden daha fazla önem vermiş olan Maturidî, Özbekistan'ın Semerkant şehrinde doğmuş ve orada ölmüştür (944). O, Maveraünnehir bölgesinin akla önem veren ikliminde yetişmiştir. Yaşadığı devirde Abbasi devleti gücünü kaybetmiş, İslâm dünyasının her tarafında sembolik olarak halifeye bağlı birçok devlet kurulmuştu. Abbasiler adına, Tahirîler ve sonra bölgeye hâkim olan Samanîler, milli ve demokratik değerleri temsil eden zümrelerden ziyade münevver mutlakiyet denilen bir anlayışla bölgede serbest fikir ve düşüncelerin yayılmasına hizmet ediyorlardı. Her iki hanedan da bölgede Şiîliğin yayılmasına karşı idiler.¹³⁶³ Bu dönemde Buhara ve Semerkant'ta Ebu Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerinin felsefi ve teolojik temellerinin tartışıldığı *Darü'l-Cüzcaniye* adıyla bilinen önemli bir eğitim merkezi bulunmaktaydı. Maturidî, burada eğitim görmüş sonra da bu merkezin başına geçmişti.¹³⁶⁴

¹³⁶¹ Nizamülmülk, *a.g.e.*, 118.

¹³⁶² Gazali'den naklen, S.Kara, *a.g.e.*, s. 284.

¹³⁶³ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 229-230.

¹³⁶⁴ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Ank. 2003, s. 18-19.

Maturidî, muhafazakâr kelimcilerin formalizmi ile Mutezile'nin rasyonalizmini uzlaştırmak suretiyle Sünnî kelâmın esaslarını ortaya koyuyor ve Sünnî Türkler fıkhında İmam Azam Ebu Hanife'nin mezhebinde karar kılarken, itikatta da Maturidî'nin mezhebine intisap ediyordu.

Maturidî'nin fikri sisteminin tarihi arka planında fıkhıta Hanefilik, itikatta Mürcie yatmaktadır. Mürciî teolojiyi savunan Ebu Hanife ve takipçileri, makalat ve firak kitaplarında (şer'î olanla olmayanı arasındaki farkı deneyimle ortaya koymaya çalışan bir edebiyat türü) Mürcie'nin bir alt grubu veya mensupları olarak gösterilmektedir. Mutedil Mürcie'nin görüşlerini savunup, *övülen Mürcie* fikrini benimsemiştir. Maturidî, Ebu Hanife'nin fıkhıta ve inançta açtığı yoldan yürümüş, hocaları kanalı ile öğrendiği Ehl-i sünnet inancını anlatan risalelere yeni bir boyut kazandırmıştı. Sünnî akidenin izahı mahiyetindeki bu küçük risaleler, herhangi bir delile başvurmaksızın inanç meselelerini açıklayan esaslardır.

Mutezile'nin 9.yüzyılda fıkıh ve hadis âlimlerine kötü muamelelerinden dolayı halkın nefretini kazandıkları bir dönemde yetişen Maturidî, Ebu Hanife'nin açtığı yolda yürüyüp sistemini, aklı ön planda tutarak geliştirmiş ve bu uğurda gerek Semerkant gerekse çevresinde bulunan bidat mezheplerine karşı giriştiği münazaralarda büyük başarı kazanarak kısa zamanda birliği sağlamayı başarmıştır. Karmatîler, Şîîler ve özellikle Mutezililerin görüşlerini çürütmeye çalışması itibariyle Maverâünnehir bölgesinde Sünniliğin savunucusu olarak sivrilmiştir. Bu nedenle ona halk tarafından *İmamü'l-huda*, *İmamü'l-mütekellimin*, *âlemü'l-hüda* gibi unvanlar verilmiştir. Maturidî'nin Sünnî kelâmın şekillenmesindeki etkinliğinden dolayı, onun Sünnî kelâmın asıl kurucusu olduğu da söylenmiştir.¹³⁶⁵ Taşköprüzade, "Ehl-i sünnetin kelâm ilminde iki lideri vardır. Bunlardan biri Hanefî olan Ebu Mansur el-Maturidî, diğeri şafî olan Ebu Hasan el-Eşaridir" sözleriyle her iki ismin Sünnilik tarihi için taşıdığı önemi vurgulamıştır.¹³⁶⁶ Maturidî görüşü benimseyen fakihler, "Semerkantlı âlimler", "Maverâünnehrli âlimler" şeklinde tanımlanmışlardır. Maturidîyye kelimcileri, sık sık Hanefî kelimciler olarak da zikredilmişlerdir.

Maturidî'nin, kelâm ilmindeki geniş vukufiyetinin yanında fıkıh ve usul sahasında da geniş araştırmaları vardı. Kelâm ilmi ile fıkıh ve hadis âlimlerini destekledi. Eşari'nin vardığı neticelerin hepsinde olmasa da çoğunda onunla aynı sonuca ulaştı. Maturidî, Allahın kudretini vurgularken, insan iradesinin etkinliğine izin vermektedir. Fiillerin mutlak surette hür olan kul tarafından meydana getirildiğini kesinlikle belirtilmiştir.¹³⁶⁷ Akılla vahiy arasında yaratılmak istenen bunalımı ve çatışmayı ortadan kaldırmaya ve onun yerine aklı tekrar dini bilginin üretilmesinde en güvenilir kaynak olarak ölçü alınmasına

¹³⁶⁵ Bekir Topaloğlu, "Maturidî", *TDVİA*, XXVIII, 151.

¹³⁶⁶ Taşköprüzade, *Mevzuatu'l-Ulum*, nşr. Abdulvehhab Ebu'n-Nur, Kahire, 1968, II, 151.

¹³⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, 153.

çalıştı. Kısaca Maturidî'nin kelim anlayışında, akıl ile naklin bilgi kaynağı olma fonksiyonunu ispat etmeye çalışmak yatmaktadır. O özellikle vahyin aydınlattığı insan aklına büyük önem vermektedir. Maturidî, nasların zahirî anlamlarının yanında Kur'an'ın genel hedefleri, toplumun dünya ve ahiret planında yakın ve uzak gelecekteki ihtiyacı, gelişme ve mutluluğu sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurmayı ihmal etmez. Maturidî'nin *Kitabü't-Tevhit* ve *Tevilatü'l-Kur'an* adlı eserlerinde akli Mutezile'den hiç de aşağı derecede kullanmadığı anlaşılmaktadır.¹³⁶⁸ Maturidî her iki eserinde, akli, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç olarak kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. Maturidî, aklın gerçekleri anlamadaki rolünü gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına benzetirken iki asır sonra gelen Gazali, akli göze, nakli güneşe benzetmişti¹³⁶⁹.

Hayatını Ehl-i sünnet akidesini savunmaya vakfeden Maturidî'nin günümüze dek ulaşabilen çeşitli eserleri bulunmaktadır. Adı geçen iki eseri, kelami görüşleri açısından Maturidî'ye akidesinin hem temel kaynağı hem de Mutezile başta olmak üzere çeşitli İslâmî fırkalar, bazı dinler, inançlar ve felsefi görüşler açısından en eski kaynaklardan biri durumundadır. Özellikle ilk eser, akla ve serbest düşünceye fazlaca önem veren yarı felsefi bir ekol niteliği taşımaktadır. Her ne kadar Eşarî, Ehl-i sünnet kelamının kurucusu olarak bilirse de Sünnî kelamın ve bilgi kuramının (epistemoloji) oluşumunda Maturidî'nin rolü daha büyüktür.¹³⁷⁰

Maturidî, liberal Ehl-i sünnet teolojisinin veya spekülâtif teolojinin kurucusu olarak görülmüştür. Bu ekol Hanefilik olarak, başlangıçta, Horasan-Mevarünnehir, daha sonra Orta Asya, Afganistan, Pakistan, Hindistan, Kafkasya, Rusya, Doğu Türkistan, Malezya, Endonezya, Türkiye, Orta Doğu ve başka ülkelerde yaşayan Müslümanların büyük kısmı tarafından benimsenerek günümüze kadar gelmiştir.

Maturidî'nin bu iki eserinden hareketle, onun kelim ilminin temel bütün konularına yer verdiği, ele aldığı konuları işlerken akli, nakli ve semantik temellendirmeler de bulunduğu ve kelama gerçek anlamda bir ilim hüviyeti kazandırdığı görülecektir. İslâm'ın inanç esaslarına eleştiri yönelten ve âlemin kadim olduğunu veya tanrıdan sudur ettiğini savunan felsefi düşüncelere karşı yönelttiği eleştiriler göz önüne alındığında onun geniş bir felsefi bilgiye sahip olduğu görülür. Kur'an'ın mahluk oluşuyla ilgili olarak, "Kur'an Allah kelamı olup yaratılmamıştır" sözünde olduğu gibi, eğer okunan mana kastedilmişse,

¹³⁶⁸ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 4.

¹³⁶⁹ Bekir Topaloğlu, "Ebu Mansur el-Maturidî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, s. 179-183.

¹³⁷⁰ Musa Koçar, *Maturidî'de Allah-Alem İlişkisi*, Ötüken Yay., İst. 2004, s. 19; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî", s.23.

kadim yani yaratılmamıştır, ama kelimullahın harflerle yazılan yönü kadim olmayıp yaratılmışlık kapsamına girmektedir.¹³⁷¹ Maturidî, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı inancını eleştirirken, bu yüzden insanların Kur'an'ı âdeta kapaktan kapağa hiç dokunulamaz olarak görmekte ve fikren kilitleyip kalmaktadırlar. Hâlbuki Kur'an'ı oluşturan harfler, sesler vb. yaratılmıştır. Tanrı insanlar gibi harflere ve seslere muhtaç değildir. Önemli olan anlamıdır. İşte bu yüzden O, ayetlerin Arapça dışındaki dillere çevirisiyle ibadet edilebileceği görüşünü ortaya koymuştur.¹³⁷²

Maturidî'nin düşünce sisteminde cisim, cevher ve araz konuları (Allah-Âlem ilişkisi) âlemin yaratılmışlığını ve dolayısıyla Allah'ın kâinatı yoktan yarattığını temellendirmek üzere ele alınmakta ve böylece Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı amaçlanmaktadır. Maturidî, Kur'an'ı yorumlamada (tevil), insan aklını kullanmasını esas alırken, mutlak bir yorum ve bu yorumun belirli kimselerin tekelinde olmasını benimsemeyiz. Sufiliğe pek de önem vermeyen Maturidî, ilham, sezgi ve keşf konularını, mutlak bilgi kaynakları olarak görmez.¹³⁷³ Onun epistemolojik sistemin teşekkülünde Yunan felsefesinin, ayetleri yorumlamada rasyonelliği öne çıkaran Mutezile ekolün altyapı oluşturduğu düşünülebilir.

Maturidî, İmamların Kureyş'ten olması konusunda diyanet-siyaset ayırımına giderek bu rivayetdeki hilafetin Kureyş'e tahsisini, dinen değil siyasi ve sosyolojik açıdan doğru bir tercih olarak savunmuştur.¹³⁷⁴ Kaynağını Mürcilikten aldığı birçok inanç unsurunu sistemleştiren Maturidî, Mürcie ile Ehl-i sünnet arasında bir köprü görevi görmüştür. Mesela iman anlayışında, büyük günah işlemenin imandan çıkarmayacağını, amellerin imanın bir parçası olmadığı, artıp azalmasının söz konusu olamayacağı, imanın bir tasdik olduğu, bütün inanan ve Müslümanların imanında eşit olduğu, "bütün Müslümanlar mümin, bütün müminler de Müslüman'dır" görüşlerini benimser.¹³⁷⁵ İmanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğu şeklindeki Ebu Hanife'ye ait tanımı benimsemiştir. Ancak o, imanın gerçekleşmesinde kalbin tasdikine daha büyük önem vermiştir. Bu yüzden Allah, sırf dilleriyle iman ettiklerini açıklayan münafıkları yalanlamıştır. Maturidî, günah işleyenlerin durumunu Allah'a havale ederek cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda fikir yürütmenin yanlışlığı konusunda Mürcie gibi düşünmektedir; Allah, dilerse affeder, dilerse cezalandırır.¹³⁷⁶ İmanın amellerle artmayacağı, onların terkiyle de eksilmeyeceği şeklindeki temel Mürciî

¹³⁷¹ Musa Koçar, *a.g.e.*, s. 179.

¹³⁷² Hanifi Özcan, *a.g.m.*, s. 292.

¹³⁷³ Sönmez Kutlu, *a.g.m.*, s. 26.

¹³⁷⁴ Bkz. Sönmez Kutlu, *a.g.m.*, s. 28.

¹³⁷⁵ Maturidî bu konuda Mürcii görüşleri benimsemiştir; imandan çıkaran bir şeyin aynı zamanda İslâm'dan, İslâm'dan çıkaran bir şeyin de imandan çıkardığı fikrindedir. *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 398.

¹³⁷⁶ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV, Ankara 2002, s. 395, 382.

esas da benimsemiştir.¹³⁷⁷ Ebu Hanife, İslâm'ı bir bütün olarak kabul etmiş fakat Kur'an veya İslâm'ın herhangi bir vecibesinden haberdar olmayan şirk diyarındaki bir Müslüman'ın durumu kendisine sorulduğunda böyle bir şahsın mümin olacağını öne sürmüştür. Maturidî eserler arasında kabul edilen *Fıkhu'l-ebzat*'ta geçen bu yazıda *şirk diyarında (fi ardi's-şirk)* tabiri, diğer Maturidî eserlerde, *Türklerin diyarında (fi ardi't-turk)* şeklinde geçmektedir. Bazı titiz âlimler de iman kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar sadece dünyada (Müslüman) ahkâmının yürütülmesi için şarttır. Bu hükmü Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim* adlı kitabında zikretmiştir. Bazı Eşarî bilginleri de bu iman tarifini desteklemişlerdi. İman'ın lügatteki karşılığı da tasdik demektir.¹³⁷⁸ İman ve İslâm terimleri de genellikle Sünniliğe göre aynı şeylerdir. Ama zahirî ulemaya göre ayrı şeylerdir. İmam Şafii, Ebu Hanife'nin aksine, imanın artıp eksilebileceğinden bahseder¹³⁷⁹. Ancak imansız İslâmiyet'in de İslâmsız İmanın da mümkün olamayacağını, her ikisinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu savunan âlimler de bulunmaktadır.

Sünniler, taassubu ve zulmü önlemek için aşırı fikirleri nötralize eden bir orta yol ararken, Kur'an'ın imanın artacağını tekrar tekrar ifade etmekte (msl. Ali İmran, III/173) ve sürekli olarak samimi imandan doğan fiillere teşvik etmekte olduğunu bilmekteydi. Hadis ise amellerle niyetler arasındaki yakın ilişkiden söz etmektedir; ancak görünüşte itidal öğütleyen ve zerre kadar imanı olan kimsenin ebediyen cehennemlik olamayacağını iade eden bazı hadislerle, kelamcılar bu vesile ile hemen rağbet göstermişlerdir.¹³⁸⁰ Kelam âlimleri arasında birinciler safında önder olan kuramcı İmam Maturidî, bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koymuştur¹³⁸¹. Ancak onun düşünceleri ve felsefesi ihmal edilmiş, İslâm dünyası, kültürde, düşüncede, bilimde üreticiliğini yitirmiş ve muhtelif düşünceler yok sayıldığı için İslâm dünyasında fikri donuklaşma başlamıştır.

Maturidî, insanı fiillerinde sorumlu tuttuğu halde, insana irade ve davranış hürriyeti tanımayan Cebriye ile ilahi kudret ve iradeyi kısıtlayan, aslah teorisıyla Allah'a bir anlamda sorumluluk yükleyen Mutezile'ye eleştiriler yönelterek kader hakkında doğru inancı belirlemeyi hedeflemiştir. Kaza-kader konusu, Kitabü't-Tevhid'in dörtte birini aşmaktadır. Maturidî'ye göre insan eylemlerinin gerçek sahibi olduğu, akıl ve duyularla, Kur'an ayetleriyle açık seçik olarak bilinmektedir. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz-i iradenin sonucudur. Bu insanın fiillerinden sorumlu olmasının temelidir. Tanrı, insana *temyiz gücü* olarak akli verdiği göre; insan, Tanrı'yla kendi arasında

¹³⁷⁷ S.Kutlu, "Ebu Mansur El-Maturidî'nin Mezhebi Arka Planı", *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, s. 146.

¹³⁷⁸ Sabuni, *el-Bidaye-Maturidîyye Akaidi*, trc. B.Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ank.2005, s. 171.

¹³⁷⁹ Sabuni, *a.g.e.*, s. 176.

¹³⁸⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 153.

¹³⁸¹ H.Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 165.

nasıl ve hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa buna kendisi karar vermelidir. Bunu esas almayan bütün anlayışlar, insanı, “yaptığını yapmak zorunda olan” bir fert konumuna getirir ki, bu durumda hiçbir sorumluluktan söz edilemez. Allah’ın, kulunun işleyeceği işi bilmesinin o işi kendisi yaptığı anlamına gelmediğini belirtir.¹³⁸² Yapmak ayrı, bilmek ayrı fiillerdir. Ayrıca filozofların aksine Maturidî, Allah’ın ezeli olmasının, yaratıklarının da ezeli olmasını gerektirmediğini düşünür.

Din-şariat ayırımı da yapan Maturidî, Hanefî görüşleri kuramlaştırmıştır. Din birdir, şariat ise muhtelifdir. Dolayısıyla bütün peygamberler aynı dine, yani tevhit dinine mensuptur, bu yüzden hiçbir peygamber, kendinden önceki peygamberlerin dinini terk etmeyi emretmemiştir. Maturidî’ye göre, geçmişte gönderilen bütün peygamberler tek bir din üzerine gönderilmişlerdir. Yani Allah katında mutlak ve değişmeyen din Allah’ın dini, kitap, Allah’ın kitabıdır. Bu din, tevhit dini, hak din, hanif dini, fitrat dini, gerçek ve akıl dini veya mutlak dindir.¹³⁸³ Maturidî çevresinden bilginlerin, “şariatın kaynağı semî, dinin kaynağı ise akıldır” denmesi önemlidir; yani, dini bilgi ve inanca akıl yoluyla, şariat bilgisine ise vahiy ve peygamberle ulaşılır. Mahiyetleri gereği iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı, naklin maksadına uygun olarak, bizzat, aklın kendisi keşfedebilir; yeter ki, akla serbest hareket edebilme imkânı verilebilsin. Bu cümleden olarak Maturidî, dinde standart ve değişmez bir anlayış ve yorumun bulunmadığını, her dönemin kendi ihtiyacını düşünerek dinin yorumlanabileceğini dile getirmektedir. O, dindeki tevhit ilkesinin her peygamber döneminde değişmeden kaldığı halde peygamberlerin uygulamalarının toplumların ihtiyaçlarına ve özelliklerine göre değiştiğini belirtmektedir. Yani Tanrı’nın varlığı ve birliği anlayışının bir ilke olarak korunması şartıyla insan kendi döneminde nasları (kurallarına uymak şartıyla) istediği gibi yorumlayabilir ve hayat anlayışını da ona göre düzenleyebilir. Maturidî’ye göre *din* ve *şariat* kavramlarının mahiyeti buna müsaittir.¹³⁸⁴

Maturidî’nin Kur’an ve peygamber konusundaki düşünceleri İbn Rüşd benzeri Meşşâî filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Maturidî’ye göre Kur’an’ın mucize olması, sadece lafız ve belâğatının eşsizliğinde değil, aynı zamanda onun anlamının yüceliğinde ve aşkınlığındadır. Peygamber’in diğer mucizelerini hissi mucizeler olarak gören Maturidî, Kur’an’ı peygamberin akli mucizesi olarak görür ve diğer mucizelerden çok üstün ve sürekli bir mucize olarak benimser. Allah insanlara ve cinlere Kur’an’ın bir benzerini meydana getirmelerini isteyerek, meydan okumuştur ve bu meydan okuma devam etmektedir (*Ali İmran*: 3/49). Maturidî’nin Kur’an’ı akli mucize olarak görmesi, onun vahyi anlamada akla verdiği değeri göstermesi açısından anlamlıdır.¹³⁸⁵

¹³⁸² Bekir Topaloğlu, a.g.m., *İmam Maturidî ve Maturidilik*, s. 190-192; Özcan, a.g.m., s. 291.

¹³⁸³ *Tevilat ve Kitabü’t-Tevhid*’ten naklen S. Kutlu, a.g.m., s. 40.

¹³⁸⁴ Hani Özcan, a.g.m., *Maturidilik*, s. 292.

¹³⁸⁵ Talip Özdeş, “Maturidî’nin Te’vil Anlayışında Aklın Yeri”, *Maturidilik*, s. 248-249.

Türk kültürü içerisinde ortaya çıkıp geliştirilmiş olan Maturidiliğin Türk düşünce tarihi açısından olduğu kadar Sünni İslam dünyası için de çok önemli bir yeri vardır. Abbasi iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Hâricilik, Mürcie, Mutezile, İsmâilî vs. siyasi ve itikadî mezhepler siyasi otoritenin zayıfladığı Maverâünnehir ve Orta Asya'da yayılması yerine, Maturidiliğin bu bölgede hâkim olması büyük bir hadisedir. Maverâünnehir'de bu yeni izah tarzı, Maturidî'nin, nakle bağlı kalmakla birlikte akla da önem verecek selef metodu ile Mutezile mezhebinin iyi yanlarını birleştirip, yeni ihtiyacı karşılayan Ehl-i sünnet ilmi kelamını oluşturmasıyla ortaya çıkmıştır. Samanilerin (892-999) başkenti Buhara ve Semerkant önemli ilim, kültür, medrese ve eski dini merkezleri içine alan şehirlerdi ve buralar Bağdad'ı gölgede bırakacak düzeye gelmişti. Bölgede, hiçbir mezhep ve düşünce okulu, fıkhıta Hanefilik ve inançta Maturidîlik kadar tutunamamıştı. Çeşitli kelim ve felsefî münakaşaların yapıldığı, serbest fikir ortamının yaşandığı bu bölgede Maturidî'nin problemlere, Bağdad din ortamında yetişen Eşarî'den daha felsefî bir açıdan yaklaşması, içinde bulunduğu bu değişik kültürel ortamın etkisinden olsa gerektir. Onun eserleriyle akılcılık ve hoşgörü, Türk din anlayışının temel taşları olmuş, Hanefilik milli bir mezhep haline gelmişti.

Ebu Hanife'nin inançla ilgili görüşleri, Maverâünnehir'de ilk İslâmlaşma döneminde Türklerin diyarındaki İslâm'ın durumuna kolayca uyarlanmıştır. Konar-göçer bir Türk rahatlıkla İslâm'ın girift ibadet ve fıkhını öğrenmeksizin İslâm'a girişinin kabul edilmesini istemiş olabilir. Ebu Hanife'nin ifadesine göre o bu durumda bile kelimenin tam anlamıyla bir mümin sayılır. 11.yüzyılda ortaya çıkan durumlar göz önüne bulundurulursa Semerkant okulu temsilcilerinin Türklerin İslâmlaşmasında büyük bir rol oynamış olmaları çok daha muhtemel görünmektedir.

Akidelerini akli olarak savunmaya çalıştığı için Hanbeliler tarafından dışlanan Eşarî'nin aksine Maturidî, basit birtakım meseleler hariç, görüşlerinden dolayı Semerkant'taki meslektaşları arasında herhangi bir itirazla karşılaşmamıştır. Nesefî, Maturidiliğin bazı karakteristik hususiyetlerin, Maturidî'den iki nesil önce kabul edildiğine dair bilgiler verir.¹³⁸⁶ Maturidî, kelam sistemini Semerkant'a ulaştırdığı kadarıyla Ebu Hanife'nin görüşlerine dayandırmıştır; Ebu Hanife'nin Fıkh-ı Ekber ve Fıkh-ı'l-Ebsat gibi eserlerinden çok faydalandı. Bu nedenle Maturidîlik, daha sonra kendisini esas itibarıyla Ebu Hanife'nin mezhebi olarak takdim etti¹³⁸⁷. Böylece Maturidîlik aslında Hanefî etkisindeki Semerkant ulemasının mezhebinden ibarettir. Yani tek bir kişinin (Maturidî'nin) etkisinden çok, genel bir anlayışın, Türklerin İslâmlaşmasındaki rolü daha iyi anlaşılmalı olacaktır.

¹³⁸⁶ Wilferd Madelug, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. M.Tan, *Maturidîlik*, 318.

¹³⁸⁷ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 143.

Sabunî'ye ve Maturidî görüşüne göre aynı zaman içinde iki devlet başkanının başa getirilmesi caiz değildir. Halifeliğin şartı, hür, erkek, raşid ve Kureyş'ten olması gibi hususlardı. Ancak Kureyş'in illa Rafizilerin şart koştuğu gibi Haşimoğulları (Ehlibeyt) soyundan olması şartı aranmaz. İlk dört halifenin seçimle iş başına gelmesi, Şafii'ye göre halifenin takva olması gerekirken, Hanefiye göre günahkâr kimsenin bile hukuken halife olabilmesi, büyük günah işleyen devlet başkanının Şafie göre azledilmesi gerekirken, Hanefiye göre azledilme şartı olmaması gibi prensipler, Türk hükümdarlarının neden Maturidî ve Hanefiliği benimsediklerini göstermektedir.¹³⁸⁸ Tuğrul Beyin Şafii imam ve kadıların yerine Hanefileri ataması ve Bağdad'a gitmeden iki yıl önce Horasan'da Eşarî'nin minberlerden lanetlenmesi için ferman yayınlaması, tamamen Hanefiliğin daha pratik ve daha sade olan özelliklerinin, Türkler arasında İslâmlaşmayı kolaylaştırıcı etkilerine verilmelidir. Meşhur âlim Kureyşî'nin Eşarîliği savunan risalesine rağmen Tuğrul Bey, bu tavrından dönmemiştir. Tuğrul Bey, Nişabur'da Hanefiliğin kuvvetlenmesi için Şafiliği zayıflatmaya çalışmış, bu yolda dört meşhur Şafî'in tutuklanıp sürgün edilmesini emretmiştir¹³⁸⁹.

Maturidî'nin çizgisi, dinin gerek teorik gerek pratik kısmının anlaşılıp yorumlanmasında ortaya konulan Ebu Hanife metodunu dile getirmektedir. Çünkü Ebu Hanife'nin metodu, sonradan Müslüman olanlar için dini anlama ve yorumlamada en uygun metottur. Bir başka deyişle bizzat Ebu Hanife'nin kendisi de Arap olmayan ve sonradan Müslüman olan bir aileden geldiği için, bir dini sonradan benimseyenlerin karşılaşacağı güçlükleri çok iyi bilmektedir. Ancak o bu güçlükleri daha çok akli kullanıp kıyasa ve içtihada başvurarak halletmektedir. Çünkü yeni Müslüman olan milletlerin kültürleri farklı olduğu için ihtiyaçları da farklı olmuş ve bu ihtiyaçlar her zaman nakle başvurularak çözülememiştir. Türk dünyası ile İran ve Arap toplumunun karşılaştığı Horasan ve Maverânnehir bölgesi, çeşitli din mensuplarının bir arada bulunduğu bir kültür merkeziydi. Yeni din ile eski kültürleri uzlaştırmanın yegâne yolu ise kıyas ve içtihada başvurmaktı. Bu nedenle Ebu Hanife'nin yolunu izleyen Maturidî de Irak ekolü akılcılığı ve kıyasçılığıyla biliniyordu. Hicaz daha doğrusu Medine ekolü ise nakli esas alıyordu. Çünkü onların kaybedecekleri bir şey yoktu: İslâm dini zaten kendi kültürleri içinde ortaya çıkmıştı. Bu nedenle Medine okulu için dini anlatmada en iyi yöntem sünnetle karışmış olan Arap kültürünü nakletmek ve güçlü bir Arap milliyetçiliği ortaya koymaktı. Bu da sonradan Müslüman olan milletlerin kendi kültürlerini terk ederek Arap kültürünün benimsemeleri, daha doğrusu araplaşmaları anlamına geliyordu. Kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemek ve devam ettirmek isteyenlerin ise yapmaları gereken şey, yeni kabul ettikleri dini, eskiden beri sahip oldukları kültür içerisinde

¹³⁸⁸ Sabunî, *a.g.e.*, s. 118-120.

¹³⁸⁹ Wilferd Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı Ve Türkler", *Maturidîlik*, s. 324.

eritmekti. Maturidî'nin hukuki içeriği daha çok Türk örf ve âdetlerinden alınıyordu. Aksi halde iyi bir Müslüman olabilmek için Araplaşmaları gerekiyordu; nitekim Mısır bunu tercih etti.¹³⁹⁰ Bugün hikmetleri ve ilahileri Türk dünyasında okunan Yunus ve Ahmed Yesevî gibi Türk sufilerin yetişmesinde, Şîî-İsmailî fikirlerin etkisiz kılınarak Türk boylarının Hanifi-Maturidî din anlayışı etrafında toplanmasına ve Selçuklu, Osmanlı gibi Sünniliğin hamisi Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Dinde *insan merkezli* bakış açısını benimseyerek Tanrı-insan ilişkisi problemini, ferdin hürriyetini yok etmeden çözmeye çalışan Türk din bilgini Maturidî, insanı gerçek ve kalıcı bir hürriyete kavuşturabilmek için onu kalbiyle baş başa bırakmaya ve dinde günlük din anlayış ve uygulamalarından kaynaklanan engellerin aşıldığı, ulaşılabilecek en üst düzeydeki hür aşama olan mistik anlayış ve kavrayış aşamasına ulaştırmaya çalışmaktadır.¹³⁹¹ Görülüyor ki burada dini kullanarak ulaşılabilecek en üst düzeydeki rasyonel noktaya yani rasyonel mistisizm noktasına ulaşmakta ve böylece Türk düşünce sisteminin daha doğrusu Türk İslâm düşüncesinin ayrılmaz bir özelliği olan mistik ve tasavvufi eğilimi pekiştirmektedir. Maturidî, Türklerin milli hasletlerini kaybetmeden Müslüman olmalarında Ebu Hanife'nin yöntemine bağlı kalarak, bunu başarmış ve dinde aklın dengeli bir biçimde nasıl kullanılabileceğini göstermiştir. İmam Azam ve Hanefî fakihler, Türkler arasında yaygın olan yiyeceklerden at eti, kımız ve bal şarabına istemeyerek de olsa cevaz vermeleri önemlidir.¹³⁹²

Selçuklular döneminde her ne kadar Mutezililere ve İsmaililere karşı bir cephe oluşturmak için Eşarîlik resmi bir mezhep olarak benimsenmiş ve Nizamiye medreseleri kurulmuşsa da Türkler arasında bu medreselerin etkisinin sanıldığı kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Türkistan'daki medreselerde Hanefi-Maturidî kültür okutulmuştur. Ayrıca Türk kelamcıları arasında Eşarî âlim fazla yoktur. Osmanlı devri âlimlerinden Taftazanî, aslında koyu bir Eşarî olmayıp, eşarîlikle Maturidîliği uzlaştırmaya çalışanlardan biridir.¹³⁹³

Eşarîliğin Maturîdilik karşısındaki gücü, halk nazarında daha çok sufilikle olan ilişkisi dolayısıyla olmuştur. Eşarîlik, Gazali ile birlikte Ehl-i sünnet çevrelerinde sufiliği meşrulaştırma işlevi gördü ve pek çok Şafii-Eşari âlim, sufilikle ilgili eserler yazdı. Zaten Türkler arasında en fazla etkili olan Eşarî âlim de Gazali'dir. Sufiliğin büyük destek gördüğü Osmanlı döneminde de Eşarîlik, Gazali ve Fahreddin Razi kanalıyla etkili olmaya devam etmiştir. Razi, Maturidîliğin aleyhinde yazıyordu. 15.yüzyılda Şîî-Sünni çekişmesinin Türk-İran çekişmesine dönüşmesi sonucu, İmam Maturidî ve onun Türk din anlayışı

¹³⁹⁰ Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı: Maturidîlik", *Maturidîlik*, s. 286-287.

¹³⁹¹ H.Özcan, a.g.m., s. 293.

¹³⁹² Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, İst.1979, s. 109.

¹³⁹³ S.Kutlu, a.g.m., s. 52.

yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. İbn Kemal, iyi bir Maturidî yazardır.¹³⁹⁴ Osmanlı için Eşarîlik, Sünnî-Şîî çekişmesinde Sünniliğin zaferini sağlayacak teolojik özgünlükten uzaktı. Zaten özgün olarak Eşarîlik okutulmuyordu. Sufiliğin emrinde ve son derece felsefileşmiş bir Eşarîlik tedris ediliyordu. Şiîliğin daha çok Eşarî sahasında yayılması da Eşarîliğin sufiliğe ve Batınî yorumlara öncelik vermesinde yatıyordu. Diğer taraftan felsefe ve sufi üzerinden Şia'ya cevap verebilmek de o gün için mümkün değildi. Çünkü aynı felsefi tezler, Şîî çevrelerce de benimsenmekteydi ve kendi tarihlerinde Tusî ve benzeri pek çok âlim, eserler yazmıştı. Osmanlı yönetimi, bu gerçeğin farkına vararak ve halk tabanında Eşarîliğin, özellikle Türk unsuru arasında yaygınlaşmaması gerçeğini de göz önünde bulundurarak sufi bilgi kuramına karşı çıkan, Rafizilik ve Batınîliğin eleştirisiyle ilgili pek çok eser yazan daha sade, akılcı ve Türk kültür çevresinde ortaya çıkan ve Türklerin geneli tarafından benimsenen Maturidîliğe bu yüzden daha büyük önem atfetmiştir. Bunun yanı sıra Türk dünyası açısından Hanefilikle Maturidîlik etle kemik gibidir. Her Maturidî, Hanefidir ve Selçuklularla Osmanlı döneminde Türk denilince Maturidî ve Hanefî olarak anlaşılıyordu. Öyle anlaşılıyor ki Eşarîliği devre dışı bırakmak isteyen girişim, medrese dışından geldi ve en zayıf noktası olan kaza-kader ve insan fiilleri konularında yoğunlaştı. Osmanlı âlimleri Maturidî'nin insan özgürlüğüyle ilgili fikirlerini hararetle savunmuştur. Ancak Osmanlı döneminde Gazalî'nin sufilikle ilgili eserleri, Hanefî-Maturidî kimliğinin zayıflamasında etkili olmuştur.¹³⁹⁵

Maturidî'nin en önemli takipçisi ve bu kelâmın en parlak siması olan Semerkantlı Neseî (1115), *Tabsiratu'l-edille*'sinde Maturidî'den sitayişle bahsetmekte ve şerh ve risalelerle Maturidîliğin yayılmasına hizmet etmiştir. İmam Maturidî'nin takipçilerinden Buharalı Nureddin es-Sabuni, *el-Kıfaye* adlı uzun bir eser yazmış, sonra bunu özetleyerek *el-Bidaye*'sini ortaya çıkarmıştır. Kitapta Ehl-i sünnet ve Maturidîyye görüşleri izah edilmiştir. Eşarî olan Sadedin Taftazanî *Şerhu'l-Akaid* adlı eserini kaleme alırken *e-Bidaye*'den yaralanmış Maturidî kelâmının genişliğinden söz etmiştir.¹³⁹⁶ Horasan ve Maveraünnehir bölgesinin neredeyse bütünü, hatta sınır boylarındaki Türk şehirleri eskiden beri, Ebu Hanife'nin mezhebine mensuptu. Semerkant uleması, bölgede sapkın ve Batınî ekollere karşı amansız bir mücadele vermişlerdi. Burası, Mürcie'nin de yayıldığı bir merkezdi.¹³⁹⁷

Sabuni'ye göre bilgi edinme yolları sağlam duyular (duyu organları), doğru haber (mütevâtir hadisler) ve aklın tefekkürü olarak üçtür. Allah, kadimdir, âlem

¹³⁹⁴ S.Kutlu, a.g.m., s. 52.

¹³⁹⁵ S.Kutlu, a.g.m., s. 54.

¹³⁹⁶ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye-Maturidîyye Akaidi*, trc. B.Topaloğlu, Diyanet İşl. Bşk. Yay., Ank.2005, s.10; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, (Ketseîlî Haşiyesiyle), İstanbul 1315.

¹³⁹⁷ S.Kutlu, "Ebu Mansur El-Maturidî'nin Mezhebi Arka Planı", *Maturidîlik*, s. 124.

ise hadistir yani sonradan var olmuştur.¹³⁹⁸ Sabuni, Tevhit inancını, iki yaratıcıdan bahseden Seneviye ile Mecusileri, Tanrı için üçüncüsüdür diyen teslisçi Hıristiyanları (Baba: Allah; Oğul: İsa ve zevce: Meryem), sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olarak dört yaratıcıyı benimseyen tabiatçıları, Zühâl (Satürn), müşteri (Jupiter), Merih (Mars), Zühre (Venüs), Utarid (Merkür), güneş ve ay olarak yaratıcının yedi olduğuna inanan Eflakiyye'nin (Müneccimiye) fikirlerini çürüterek ispat etmiştir.¹³⁹⁹

Maturidî'nin hocaları el-İyazî ve Cüzcanî, Semerkant çevresinde kurulan ribatlarda gaziler ve sıradan halk arasında faaliyet gösterdi. Bu devir Hanefileri için dünyayı terk edip kendilerini aşırı sadece din uğruna feda etmek cihat faaliyetlerine katılmak idi. Cüzcanî'nin vefatından sonra onun ekolü, Darü'l-Cüzcaniye'de onun en güçlü öğrencisi İyazî, 40 öğrencisine liderlik yaptı. Onun diğer öğrencileri de gaza seferlerine katıldı. İyazî, bu seferlerden birinde şehit oldu. Aynı şekilde Samanîlerin emrindeki gaziler, şeyhler ve bütün ilim ehli, her Cuma günü atlara binip özel ulema elbisesiyle pazarları geziyorlardı ve gerekli haberleri halka anlatıyorlardı. Darü'l-Cüzcanî'nin öğrencileri arasında çıkan ihtilaflarda Maturidî, zahitlikte devam etmiştir. Okulun etkili öğrencilerinden Semerkandî (953) de kendi faaliyetlerinde çeşitli eğilimlerdeki mezhepleri sentez etmeye çalışırken bir taraftan gazalara katılmıştır. Hanefî bir vaiz ve keçe giyen bir sufi şeklinde tasvir edilen Ebu İmran Semerkendî'nin elli bin gayrimüslimi Müslüman ettiği rivayet edilir.¹⁴⁰⁰ Semerkandî örneği, Hanefî-Maturidîliğin, sufilikle atbaşı gittiğini gösteren örneklerden biridir. Bölgedeki Karmatîlerin sapkın ideolojilerini yaymaya karşı sadece gaza ile değil, fikri açıdan da mücadele edilmesi durumu söz konusuydu. Bölgede fakihler, padişahlar derecesine ulaştılar.¹⁴⁰¹

Maturidî'ye göre, nazım değişikliği ve dil farklılığı manaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını gerektirmez. İşte bu da Ebu Hanife'nin namazda Fatihanın Farsça okunmasını caiz görmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Maturidî, İmam Azam'ın bu fetvasını *Tevilat*'ında aynen kullanmış ve “önemli olan anlamın doğru bir şekilde nakledilmesidir, tarih içinde vahyin değişik dillerde gelmesi de bunun delilidir” demekle sonradan Müslüman olacaklara kendi kimlik ve kültürlerini kaybetmek zorunda olmadıklarını göstermişti.¹⁴⁰² Sabuni de mana anlamındaki kelam sıfatının ezeli olduğunu belirtirken, harflerden oluşan lafız

¹³⁹⁸ Nureddin es-Sabunî, *El-Bidaye- Maturidîyye Akaidi*, s. 55, 61.

¹³⁹⁹ Sabuni, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁴⁰⁰ Wilferd Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. M.Tan, *Maturidîlik*, s.317.

¹⁴⁰¹ Anke Von Keugelgen-Ashirbek Muminov, “Maturidî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları”, *Maturidîlik*, s. 266.

¹⁴⁰² Hanifi Özcan, a.g.m., s. 287. Ebu Hanife'nin namazda fatihanın Farsça okunmasına Kur'an'ın manadan ibaret olup nazım olmaması gerekçesiyle değil, sadece namazın cevazı hakkında nazım şart görmemesi sebebiyle izin verdiği ve Farsçaya izin verme fikrinden sonradan döndüğü şeklinde mesnetsiz görüşler de var bkz. Şükrü Özen, “İmam Ebu Mansur El-Maturidî'nin Fıkıh Usulünün İnşası”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, s. 218.

anlamında ise hadis olduğunu açıklamıştır.¹⁴⁰³ İşte bu, dinde aklın ve tevil yönteminin kullanılmasıyla oluşan bir sonuçtur ve dini sonradan kabul edenler için, bilhassa Türkler için vazgeçilmez bir yöntem olmuştur. Araplar benzeri bir uygulamayı İspanya'yı fethettiklerinde Endülüs'te de uygulamışlar ve daha sonra Ebu Hanife ve 11.yüzyılda Hanefî fikhının büyük otoritesi Serahsi de bu cevazı yinelemiştir. Z.V. Togan, Kur'an'ın ilk Türkçe tercümesinin Samani çevresinde Sayram-İspicap'ta yapıldığını, bu tercümenin Samani hükümdarı Mansur b. Nuh'un kurduğu bir heyet tarafından Farsçaya çevrilmiş bir tercümesi esas alınarak gerçekleştirildiğini söyler.¹⁴⁰⁴ Mevlana, musiki, sema ve şiiri İslâm'la özdeşleştirirken heterodokslukla suçlanmazken, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türkçeyi kullanmaları dolayısıyla ve hitap ettikleri geniş kitlelerden dolayı bazı tarihçilerimiz tarafından zorla ortodoks çizginin dışına itilmesi düşündürücüdür.

Maturidî, bir akıl ve zihin işi olan dini, anlama ve yaşama konusunda insanları akli ve zihni melekelerine göre farklı kategorilere ayırmıştır. Filozof ve âlimler, dini naklin yardımına ihtiyaç duymadan fikri çabalarıyla anlayabilirler. Sıradan halk kitlelerinin ise nakil yardımına ihtiyaçları vardır. Bunların dışında kalanlar ise ne akılla ne de nakille anlayabilirler bunlar hayvan tabiatlı insanlardır. Bu tür bir ayırımı daha sonra Farabî de insanların idare edilmesiyle ilgili siyasi açıklamalarında kullanır. Maturidî, insanların toplumda sorumlu tutulmaları için, dini konularda eğitilmeleri gerektiğini ve bunun sosyal bir görev olduğunu düşünür. Akıl, inanmak konusunda itikadî bir temel bilgi kaynağı olmasına rağmen, ameli alanda yani ibadetle ilgili işlerde, bilgi kaynağı olmayıp, naklin yardımına ihtiyaç vardır. Filozof ve âlimlerin de belli ölçüde nakle yani Kitap ve sünnete ihtiyaçları vardır. O halde dinde akıl bir alettir bir kaynak değil.¹⁴⁰⁵

Taceddin es-Subkî (1370), Eşarîlerle Maturidiliği yorumladığı eserinde iki okul arasındaki 13 farklı görüşü önemsiz detaylar olarak deklare etti. Bu düşünceyle Eşarîliğin koyu savunucusu olan Sıbkî, Hanefilerin çoğunluğunun aslında Eşarî olduğunu öne sürdü. Böylece, Eşarî ve Maturidi kelamının aslında aynı olduğu görüşü, Sünni cemaat tarafından, Eşari-Şafililer ile Maturidi-Hanefiler arasında asırlardır süregelen şiddetli husumetin üstüne bir çizgi çekilerek benimsendi.¹⁴⁰⁶ Maturidî ile Eşarî arasındaki görüş ayrılıklarını her iki mütefekkirin yaşadığı ve içerisinden çıktığı kültür ortamında aranmalıdır. Genel olarak değerlendirildiğinde Eşarîliğin Maturidî ekolünden daha geniş bir bölgeye yayıldığı ve ondan daha çok taraftar kitlesine sahip olduğu görülür. İnanç konularında Maturidî ekolüne bağlı olan Osmanlı Türklerinde bile bu bağlılık söz de kalmıştır. Maturidî, Hanefî çoğunluğun itikatta imamı olmasına rağmen, onun mezhebini devam ettiren bilginler Eşarî'den daha azdır. Maturidî görüşleri,

¹⁴⁰³ Sabuni, *a.g.e.*, s. 82-83.

¹⁴⁰⁴ Ünver Günay-Harun Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet yay., İst.2003, s. 260, 289.

¹⁴⁰⁵ Hanifi Özcan, *Maturidî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 86.

¹⁴⁰⁶ Wilferd M., *a.g.m.*, s. 358-359.

Semerkindî (953), Pezdevî (999), Neseî (1115), Sabunî (1184) adlı bir kaç âlim tarafından takip edilmişken, Eşarî akaidinin Bakıllanî (1013), Bağdadî (1036), Cüveynî (1085), Gazalî, Şehristanî (1113), Razî (1209), Taftazanî (1390) gibi büyük âlimleri vardı.

Halka daha çocuk yaşlardan itibaren itikatta Maturidî olduğu ezberletilirken, Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde Eşarî bilgilere geniş yer verilmiştir. Keza Osmanlı medreselerinde müderrislerin icazet silsilesi Cürcanî, Taftazanî kanalıyla Gazalî'ye ulaşır. Osmanlı uleması ve medreselerinde Allah-âlem ilişkisi bir sebep-sonuç bağlamında ele alınmakta, yeni düşüncelere, ilmi ve felsefi tefekküre açık kapı bırakılmakta iken, özellikle Mısır'ın fethinden sonra Eşarî anlayışındaki Mısır uleması Osmanlı medreselerinde etkili olmaya başlamıştı. Eşarî'ye göre varlıkların ve olayların meydana gelişinde sebepleri araştırma zarureti yoktu. Her şeyi Allah'tan bilmek ve ilk sebeple yetinmek kâfi idi. Böylece Osmanlı medreselerinde nakilcilik ve şerhçilik hâkim olmuştur.¹⁴⁰⁷ Neseî bu yüzden Eşarî'ye hadis kelamcısı diyerek tavrı göstermiştir.¹⁴⁰⁸ Eşarî, Bağdad'ta Hanbelî ortamına uyum sağlama gereği duymuştur. Oysa Maturidî, serbest bir fikir ortamında yaşamıştır.

Felsefede tartışılan hürriyet problemi, dinde irade meselesi olarak ele alınmıştır. Eşarîlere göre kader, Allah'ın eşyayı irade ettiği istikamette icat etmesidir. Maturidî'ye göre, küfür ve iman, hidayet ve dalalet, itaat ve isyan kulların iradesiyle yaratılır. Mükellef olan kulların irade-i cüziyeleri, Allah'ın kazasının takdir ve icadına sebep olur.¹⁴⁰⁹ Eşarîler iradeyi Allah'ın bir sıfatı olarak ele alırlarken, insan iradesini *kesb* olarak adlandırmışlardır. Bu durumda gerçek irade Allah'a aittir. İnsanın iradesi ise kesbten ibarettir. Bütün Ehl-i sünnet bilginleri, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı görüşünde hemfikirdirler. Maturidî, kulun bütün fiillerini Allah'ın yarattığı fakat kulun da kendisine verilen cüz'i irade ile özgürlüğünü istediği gibi kullanabileceğini belirtmiştir.

Asıl tutarlı ve güçlü özgürlük anlayışı Maturidî'ye aittir.¹⁴¹⁰ Eşarîye göre kulun iradesini bile Allah yaratmıştır. Maturidî, insana kendi sorumluluğunun bilincine varmasını ilham eden hürriyetçi yorumu seçmiştir. O, her şeyi irade edip yaratanın Allah olduğunu, ikrar etmiş, ancak insanın iyi ve kötü arasında tercih yapabileceğini aksi takdirde insanın yaptıklarından dolayı sorumlu tutulmasının mantığının olamayacağını savunmuştur.¹⁴¹¹ Maturidî, kulun fiilleri Allah'ın kudretiyedir derken Eşarî, kulun fiili iki kudretin (Allahın ve kulun)

¹⁴⁰⁷ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşünce Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İst. 2002, s. 15; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 39.

¹⁴⁰⁸ M.Sait Yazıcıoğlu, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması,..", *İmam Maturidî*, s. 163-164.

¹⁴⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Maturidî, *Kitabu't-Tevhit*, nşr. Fethullah Huleyf, İst. 1979, s. 312 vd; Sabuni, *a.g.e.*, s.99.

¹⁴¹⁰ Sabunî, *a.g.e.*, 136, 146; Salih Aydın, *a.g.e.*, s. 135; Koçar, *a.g.e.*, s 248-249, 256.

¹⁴¹¹ Maturidî, *Tevilat*'tan naklen, Talip Özdeş, *a.g.m.*, *Maturidîlik*, s. 252.

birleşmesiyle olur der.¹⁴¹² Her iki sistem arasında serbest bir alışveriş olduktan sonra insan iradesinin mutlak etkisizliği görüşü genellikle gücünü yitirmiştir.

Eşarî'ye nispetle, “irade hürriyeti”ni savunduğu düşüncesinden hareketle siyasi idarenin devlet yönetimine dair icraatlarını tenkit edilmesini önlemek için Maturidî'nin eserlerinin yerine Eşarî eserlerin ikame edilmesi muhtemeldir. Bazı dönemlerde medreselerde okutulan Taftazani'nin *Şerhi*'nden imamet bahsinin çıkarılması da bu düşüncüyü doğrular niteliktedir.¹⁴¹³ Genellikle Maturidî'nin ayet ve hadisleri daha az kullandığı belirtilirken, onda aklın nakle hâkim olduğu kabul edilir. Maturidîliğin fikirlerinin Eşarîlerden daha liberal bulunduğu kaydedilir. Ancak Materyalistleri ikna etmeye çalışırken Maturidî kelamcılarının ayet ve hadisleri az kullanmaları değil de onları yorumlamasında aranmalıdır. Maturidî, Eşarî'den daha somut, daha teknik ve daha felsefi terimler kullanır. Maturidî, Allah'a şey denebileceği görüşündedir. Ona göre bir nesneye şey denince, onun varlığı da ispat edilmiş olur.¹⁴¹⁴

¹⁴¹² Sabuni, *a.g.e.*, 134-138.

¹⁴¹³ Bkz. Musa Koçar, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁴¹⁴ M.Sait Yazıcıoğlu, “Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması; Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Mu'in Neseffî'nin Hayatı ve Fikirleri”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, s. 158.

V. BÖLÜM

II.KISIM

ŞİİLİK VE İSMAILİLİK (BATINİLİK)

Şiiliğin Doğuşu ve Tarihi Seyri

Fırka, bölük, taraftar anlamında kullanılan Şia, ıstılahi açıdan genellikle Hz.Ali ve Ehlibeýtine tabi olanlar için kullanılmıştır. Şia felsefesi Ehlibeýt sevgisi üzerine kurulmuştur. Selçuklu ve Osmanlı devletini en fazla meşgul eden, her iki devlet zamanında Türk toplumunda etkilerini en çok hissettiren muhalif fikir ve düşünce ekolü, Şiilik ve bunun alt yapısını oluşturan Batıniliktir. Her iki ekol aynı zamanda siyasi emellere de en çok alet edilen mezhepler olmuştur. Şiiler en eski İşlâm fırkası sayılır. Çünkü onlar Hz. Osman zamanında ortaya çıkmış olup, Hz. Ali devrinde kuvvetlenmişlerdir. Peygamber'in bir imam tayin etmek zorunda olduğuna inanırlar.

Şiiliğin doğuşu ile ilgili değişik görüşler ileri sürülmüştür. Şif kaynakları, Şia'nın doğuş zamanı olarak Hz. Peygamber dönemini gösterirken, bazı araştırmacılar Peygamber'in vefatını takiben Hz. Ali'nin meşru halife olduğu iddiasıyla ortaya çıkan tartışma ve kavgalarla baştan sona siyasi bir hareket olduğunu ifade ederler. Bu mezhebin ilk ve en önemli kişiisi de Abdullah b. Sebe olarak gösterilir. Bu şahıs öncelikle açık bir nass ile Ali'nin imametinin sabit olduğu düşüncesinde iken daha sonra onun uluhiyeti fikrini ileri sürmüştü. Bu nedenle Medain (Küfe) şehrine sürgün edilmişti.¹⁴¹⁵

Şiiliğin dayandığı temel görüş ve zihniyetin kaynağı konusunda çeşitli fikirler serdedilmiş, bunlardan bir kısmı İnan ve dolayısıyla Hint düşüncesine Şia ile benzer taraflarını göstererek dayandırdıkları gibi, bir kısım araştırmacılar da Yahudiliğe dayandıırırlar. Bu ikinci kısım, Şiiliğin fikri yönünü ilk ortaya koyan ve yaymaya çalışan Abdullah b. Sebe (660)'nin Yahudi oluşunu delil olarak

¹⁴¹⁵Kařifu'l-Gıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. A. Gölpinarlı, İst.1966, s. 22-32; Fığlahı, *İtikadi İşlâm Mezhepleri Tarihi*, Selçuk Yay. Ank. 1980, 97-98.

gösterirler. Bazıları ise hem Hint düşüncesi hem de Yahudiliğin ortak fikir cephesini oluşturduğunu ileri sürmüşlerdi. Ancak şu gerçek ki Şîlik ilk Araplar arasında ortaya çıkmış sonradan İran'a ve başka milletlere yayılmıştır.

İslâm mezhepleri içinde en çok tali kollara ayrılan inanç ve fikir ayrılıkları açısından en çok çeşitlilik gösteren ekollerin başında gelen Şia'nın üzerine ittifak ettikleri ana düşünce hilafet meselesidir. Buna göre halifelik, öyle halka bırakılacak basit bir mesele değildir, dinin esaslarındandı. Peygamber'in vefatından sonra insanların en faziletlisi olan Ali'nin halife olması gerekiyordu. Peygamber bu konuda mutlaka Hz. Ali'yi seçmişti aksi halde vazifesini yapmamış olurdu.

Şîlik, inanç konularında Mutezile gibi düşünür. Şia-Mutezile ilişkileri daha Mutezile'nin kurucusu olan Vasıl b. Ata (748) ile başlar. Ehl-i sünnet düşüncesiyle temel farkları şunlardır: Kendileri dışındaki Kur'an tefsirini muteber saymazlar. Meşhur altı hadis kitabı da dâhil, kendilerinden olanların nakletmediği hiçbir hadisi kabul etmezler. Sahabe ve tabiinden Şia olmayanları makbul saymadıkları için icma delilini reddederler. Re'y'e dayandığı için kıyas'ı da reddederler. En önemlisi de sünneti, Peygamber'in ve kendilerince masum kabul edilen imamların sünneti olarak tarif ederler.¹⁴¹⁶

Müslümanların geneli daha sonra Sünnilik olarak karakterize olacak görüşü geliştirip desteklerken, azınlıkta kalan partizan bir grup kendi özgül öğretilerine sahip Şîî yorumunu geliştirdi. Şîîler peygamber ailesinin hangi üyesinin gerçek imam (halife) olacağı konusundaki görüş ayrılıkları kadar düşünce ve siyaset farklılıklarından da kaynaklanan yeni hiziplere bölündü. İşte 8.yüzyıl ortalarında ortaya çıkan İsmailîler, bu Şîî hiziplerinden biriydi. Adını Şîî imamı Cafer el Sadık'ın (öl. 765) oğlu İsmail'den alan İsmailî hareketi, daha başlangıcından itibaren Şîîliğin en önemli devrimci kanadını oluşturmuş, böylelikle ana gövdesi zamanla *Oniki İmamcılar* ya da *İsna Aşriye* olarak gelişecek ılımlı Şîîlerden ayrılmıştı. Şîîliğin Oniki İmamcı kolu, neredeyse beş yüz yıldır İran'da resmi din konumundadır. İsmailîler neredeyse tarihleri boyunca Sünniler ve birçok Şîî Müslüman tarafından din dışı görülmüştür. Özellikle hareketin dinsel hiyerarşi ve propaganda örgütü büyük bir gizlilik içinde biçimlendiği için İsmailîler bir yeraltı oluşumu denebilecek bir sürece zorlanmışlar ve gayet anlaşılır nedenlerle mezhep inanışlarını mezhep dışından kişilere açmayı kesin biçimde reddetmişlerdi. Aynı zamanda *Batınîlik* olarak tanımlanan ve aşırılıkçı görüşlerinden dolayı Gulat-ı Şia olarak da kabul edilen İsmailî hareketten aşağıda bahsedilecektir.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk itikadi ihtilafların kaynağı araştırıldığında, söz konusu ihtilafların siyasi olaylarla doğrudan ilişkili olduğu görülecektir. Her siyasi ihtilaf, kendini haklı ve meşru zemine oturtabilmek için

¹⁴¹⁶ Kalkaşandi, *Subhu'l-A'ş'a*, c.XIII, s.226 vd. (Halil Cin-A. Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989, s. 102'den naklen).

Kur'an ve sünnete atıflarda bulunarak akait üzerinde birtakım zorlamalar yapmış, böylece İslâm dünyasında mezhepler dediğimiz farklı ekoller teşekkül etmiştir.¹⁴¹⁷ Siyasi mezheplerin hemen hepsi hilafet, diğer bir ifadeyle imamet meselesi etrafında döner dolaşır. Bu görevi yerine getiren kimse Müslümanların reisi ve işlerin yürütülmesinde Peygamber'in vekili olduğu için bu makama hilafet denilmiştir. Halifeye aynı zamanda imam denildiği için imamet terimi de halifelikle aynı anlamda kullanılmıştır. Bu konularda farklı görüşe sahip üç siyasi mezhep vardır: Şîlik, Haricilik ve Ehl-i sünnet. Ancak bu mezhepler imametle birlikte itikadi ve fıkhi konularla da uğraşmışlar ve bu hususlarda zaman zaman söz konusu mezheplerle benzerlikler taşımışlardır.

Emevîler zamanında hilafetin saltanata dönüşmesi ve Hz.Ali evladına uygulanan baskı ve zulüm onlar hakkında beslenen sevgi ve muhabbetin alabildiğine genişlemesine sebep olmuştur. Halkın onlardan birçok kimsenin şehit edildiğini görmesi ise Ehlibeytin yegâne savunucusu gibi görünen Şîliğin geniş bir alana yayılmasına ve taraftarlarının çoğalmasına yaramıştır. Emevi halifelerinin ırkçı yaklaşımları ve mevali uygulamaları, diğer Müslüman toplumların siyasi ve dini sahadaki muhalefetlerini şiddetlendirmiştir.

Hz. Peygamber, erkek evlat bırakmadığı gibi kendisinden sonra da hilafeti kimseye vasiyet etmemesi, vefatından sonra hilafet seçiminde ihtilafların çıkmasına neden olmuştu. Özellikle Hz.Ali ile Muaviye arasında süren halifelik mücadelesinin tarihi, İslâm öncesine kadar dayanmaktadır. Bilindiği üzere Kâbe'nin muhafızlığı İslâm'dan önce de önemliydi ve Arap kabilelerinin uğrunda savaştıkları şerefli bir görev idi. Kâbe'nin kapıcılığı, Mekke'nin hâkimiyetini de beraberinde getiriyordu. Ali'nin mensubu olduğu Haşimoğulları oymağı ile Muaviye'nin mensup olduğu Emevi oymağı arasında Kâbe konusunda büyük bir rekabet ve husumet bulunuyordu. Bu rekabet ve husumet her iki kabilenin evlatları arasında da sürüp gitmiştir. Haşim'den sonra Kâbe'nin tevliyeti oğlu ve Peygamber'in dedesi Abdülmüttalib'e geçmişti. Kureyş'in en kalabalık ve en kuvvetli oymağı olan beni Ümeyye (Emeviler), Haşimoğullarının bu sahipliğini bir türlü hazmedememişlerdi.¹⁴¹⁸ Emevilerin ekserisi de İslâmiyet'i ancak Mekke'nin fethinden sonra ve reisleri olan Ebu Süfyan'ın Müslüman olmasıyla kabul etmişlerdi. İslâm devletinin temellerinin atıldığı ilk savaşlarda hiçbir hizmet ve cihatları olmamıştı. İşte bu yüzden Hz. Ebubekir, halife olduğunda bunlara memuriyet vermezdi. İhtimal ki Ebubekir, Emevilerin İslâm'ı kabulündeki yenilikleri yahut bir mağlubiyetten sonra mecburen İslâmiyet'i kabul etmelerini dikkate alarak dindeki sadakatlerini kâfi bulmuyordu. Hatta Emeviler, memuriyet talep ettikçe Ebubekir, "kardeşlerinizin cihatta vardıkları mevkie yetişiniz" diyordu.¹⁴¹⁹ Ancak Emeviler, Kureyş içerisindeki sayı

¹⁴¹⁷ Bkz., Sefullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yayıncılık, İst.2007, s. 15-17.

¹⁴¹⁸ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İst. 1966, I.cilt, s. 26-27.

¹⁴¹⁹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 106.

üstünlüklerine ve daha kuvvetli oluşlarına bakarak devlet kademelerinde daha üst makamları istiyorlardı. Ayrıca İslâm'dan evvel yapılan savaşlarda ordu komutanlıkları hep Emevilerin uhdesindeydi. Hz. Ömer zamanında teşkil edilen Divan teşkilatından sonra askerlere ilk defa düzenli bir maaş bağlanmış idi. Maaş ödemesi, İslâmiyet'teki kıdem esasına ve Peygambere yakınlık derecesine göre düzenlenmişti. Mesela Bedir ve Uhud savaşlarında bulunanlara 5000 dirhem tayin edilirken, diğerlerine 800 dirhem verilmişti.¹⁴²⁰

Peygamberin vefatının hemen ardından kuzeni ve damadı Hz. Ali'nin yakın akrabalık bağları nedeniyle halifeliği diğer adaylardan daha fazla hak ettiğini savunan bir azınlık grubu ortaya çıkmıştı. Bunlar, işin başından beri halifeliğin Hz. Ebubekir'den ziyade Hz. Ali'ye verilmesi gerektiği kanaatindeydiler. Bunlar Hz. Ali'nin şahsi meziyetlerinin, onu bu görev için en uygun kimse haline getirdiğine kesinlikle inanıyorlardı. Fakat onların bu tercihi, herhalde Ehlibeytin hukukuna olan inançlarından kaynaklanmaktaydı. Başlangıçta bazı Ali destekçilerinden ve dostlarından oluşan bu grup zamanla *Şia't Ali* (Ali yandaşları- Ali partisi) ve ardından kısaca *Şiî* olarak adlandırıldı.

Hz. Ali'nin, yandaşları tarafından kendi adı etrafında yürütülen hilafet iddiasında ne ölçüde rol aldığı bilinmemektedir. Ali partizanları zaman içerisinde adaylarını desteklemeyi sürdürürken, sonuçta doktriner bir görüş geliştiren Şiîliğin davası yaygın bir destek görmeye başladı. Şiî olmayan kaynaklara göre Şiîliğin iddiası başlangıçta Ali'nin peygamber ailesinin (Ehlibeyt) en önemli üyesi olmasından gelen konumuna atfettikleri özel öneme dayanıyordu. Şiî kaynaklarına göre olay farklıdır ve Şiî İslâm'ın bir heterodoksi ya da kurumsallaşmaya geç kalmış bir isyan olarak ele alınmasına karşıdır. Açık ki bu konu yeterince tartışılmıştır ve tartışmayla da çözülecek bir mesele olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla biz de bu tartışmaya girecek değiliz, ama gerçek şu ki daha İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren ayrı bir Şiî perspektifinin var olduğu, İslâm'ın ayrılmaz bir parçası olarak günümüze kadar geldiği ve Türk düşünce tarihini de derinden etkilediğidir.

Oniki İmamcı Şiîlikte en temel doktrin Hz. Ali'nin velayetine olan inançtır. Şiî hukuk ve ilahiyatında bu velayetin en büyük delili de Peygamber'in Hz. Ali'nin velayetiyle ilgili ünlü hadisini halka duyurduğu *Gadir hum* hikâyesidir. Buna göre Peygamber, veda haccında 632'de *Gadir Hum* mevkiinde kendisine eşlik eden kalabalık bir mümin topluluğuna Hz. Ali'yi tanıtp, herkesin ona itaat etmesi gerektiğini buyuruyordu.¹⁴²¹ Şiîler aslında, peygamberin vefatından önce yerine geçecek halifeyi, ya da kendi ifadeleriyle imamı, belirlediği Kur'an ve

¹⁴²⁰ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 226.

¹⁴²¹ Gadir Hum'da Peygamberin yaptığı iddia edilen konuşmanın ayrıntıları için bk. Abdülaziz Sachedina, "Oniki İmamcı Şiî İnancında Ali b. Ebi Talib", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005, s. 5-6.

hadislere dayanarak savunurlar.¹⁴²² Bunun dışında Şiîlere göre Peygamber, Müslümanların başkanı olarak Ali'yi, atama (nass) emrini vahiy yoluyla Tanrı'dan almıştır. Batılı oryantalistler de Şia'nın iddia ettiği gibi Peygamber'in Ali'yi halef tayin ettiğini gerçek bulmazlar.¹⁴²³ Ali'nin ruhsal atamasının gerçekleştiği gün Şiîlerce hâlâ bayram olarak kutlanmaktadır. Sonuçta Ali ve yandaşları olan birkaç sahabe, tanrısal kararlar atanan halifenin icma yoluyla tayinine yani insanların seçimine bağlanmasına karşı çıkmış oldu ve bu dindarca muhalefetle Şiî görüşü, Hz.Ebubekir'in halifeliğini kabul eden Müslümanların çoğunluğundan ayrılmıştır.

Hız. Muhammed'in Arabistan'ın her yerinden akın akın gelen yüzbin dolayındaki Müslüman'a eda ettiği *Veda Haccı* meşhur hutbesi dolayısıyla İslâm tarih ve kültürü açısından fevkalade önemlidir. Hız. Peygamber'in gerek bu son hacda iken Hız. Ali için söylediği, "*Ben kimin Mevlası isem, Ali de onun Mevlasıdır!...*" ifadeleri, gerekse hac dönüşü Medine yolunda *Gadir Hum* denilen mevkide, "...Size iki paha biçilmez şey bırakıyorum. Biri öbüründen daha da büyük; Allah'ın gökten yere uzatılmış ipi olan Kitabı; diğeri de Ehlibeytimdir" buyurur. Hız. Peygamber devamla, "*Ey insanlar! Bilmez misiniz; şehâdet etmez misiniz ki, ben her kadın ve erkek müminin üzerinde kendisinden çok hak ve yetkiye sahibim?*" diye sorunca, "*evet biliyoruz*" derler. Bunun üzerine o, Ali'yi yanına çağırır ve sağında tutarak elini tutup kaldırır. Sonra şöyle der: "*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır*" Sonra minber haline getirilen deve hamutlarının üzerine oturur ve ellerini açarak şu duayı eder: "*Allahım onu seveni sev; ona düşman olana düşman ol!*"¹⁴²⁴ sözleri, daha sonraları, Sünni ve Şiî Müslümanlar tarafından çok farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Şiî geleneği bu olayla Hız. Ali'nin ümmete sadece veli ve vasi olarak değil, aynı zamanda imam ve halife olarak tayin olunduğunu; ama ümmetin bu sözden döndüğünü ileri sürer. Alevi-Bektaşî geleneğinde ise halifeliğin Hız. Ali için hiç önemli olmadığı, onun asıl işinin dinin özünü açıklama yetkisiyle donatıldığı *imamet* vazifesi olduğu anlayışı vardır. Bununla birlikte Hız. Muhammed'in hadisinde geçen mevla kelimesi, dost, efendi, yardımcı ve veli demektir ve Hız. Ali ile olan münasebeti de böyledir. Şiîler ise bununla, emirlik ve sultanlığın kastedildiğini öne sürerler.

Peygamber'in vefatından hemen sonra, mirası meselesinin Müslümanlar arasında bu derece fitne ve fesada sebep olması, üstü örtülmüş eski cahiliye

¹⁴²² İbn Kesir'deki (*El-Bidaye*, V, 366) rivayete göre peygamber 632'de Veda Haccından dönüşünde, Mekke ile Medine arasındaki *Gadir Hum* denilen mevkiide durarak Ali'nin elini tutmuş ve kendisine eşlik eden hacılara hitaben, "*ben kimin mevlası (efendisi) isem Ali de onun mevlasıdır*" demiştir. Şiîlere göre bu sözlerle Peygamber, kendisinden sonra Müslümanların başına Ali'nin geçeceğini belirtmiş olmaktadır. F.Dağfari, *İsmaililer*, s. 62.

¹⁴²³ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 73.

¹⁴²⁴ İbn Kesir, *El-Bidaye.. Büyük İslâm Tarihi*, çev. M.Keskin, V, 366; E.R.Fığlalı, "Sünni Tarih ve İlahiyat Geleneğinde Hız. Ali", s. 117.

dönemi alışkanlıkların su yüzüne çıkması anlamına gelmektedir. Özellikle Dört Halife devrinden sonra, Emeviler, tam anlamıyla cahiliye dönemini çağrıştıran ve Arap kabile ırkçılığına dayanan, zulüm, adaletsizlik ve sindirme siyasetine dayalı yönetimleriyle ve mevali uygulamaları sonucu patlak veren isyanlarla alaşağı edilmiş, yerine Abbasiler geçmiştir. Bu soy değişmesi, Cahiliye dönemindeki Umeyye ve Haşimoğulları çekişmesinin yeni bir tezahürüydü. Bu meseleler hakkında doğru değerlendirmeler yapabilmek için her şeyden önce mezhep taassubundan sıyrılıp, olaya klasik tarih süzgeci ve mantığı ile bakmak ve insan psikolojisi ile toplum sosyolojisini göz ardı etmemek gerektir. Halife tayini yüzünden çıkan çekişmelerin altında sadece dini değil, çok önemli sosyo-iktisadi, antropolojik, kültürel ve tarihi birçok sebebin yattığı görülmektedir.

Aşağıda Hz. Ebubekir'in ilk İslâm halifesi olma sürecinde değineceğimiz gibi, halifelik seçimi ve tartışmaları Peygamber'in vefatını gölgede bırakmıştır. *İmamlar Kureyştendir* hadisi durumu kurtarmışsa da imamların Kureyş'ten olacağına dair ciddi kuşku bulunmaktadır. Ancak halifelik seçiminde hiçbir şekilde ne Hz.Ebubekir ne de Hz.Ali hakkında bir nastan söz edilmemiştir. Üstelik geç ya da erken, istese de istemese de Hz. Ali de Ebubekir'e biat etmiştir.

Şiîlerdeki Ali muhabbetinin zahirî sebeplerini İslâm tarihine bırakıyoruz ancak Şiîler İslâm mesajının hem zahirî hem de batını yorumlamasını yapmaya muktedir ruhani bir işleve de sahip Ehlibeyt içinden gelen, dini otorite merkezi olarak mevki tartışılmaz birisinin ancak peygambere vekil olabileceğini savunuyorlardı. Bu özellikte tek kişi Ali'dir. Bunun anlamı Ali'nin ilhamını Tanrı'dan aldığı, tüm hata ve günahlardan masum olduğudur. Bu özelliğiyle Ali, Peygamber'den sonra dinsel konularda yanılmaz otoritedir. Bu inancın sonucu olarak Şiîler, Ali'nin hem dünyevi iktidar hem de dini otoritenin kullanımında tek hak sahibi olduğunu savunur.

Mekke ve Medine ahalisi arasında İslâm'dan önceden beri sürüp giden bir rekabet vardı ve Kâbe'den dolayı Mekke daha önemli iken hicretten sonra Medine üstün duruma gelmişti. İslâm devletinin ilk başkenti olunca da bir siyaset, nüfuz ve ticaret merkezi olmuştu. Mekke ise önemini kaybetmişti. Hz. Peygamber'e halife olmak herkesten ziyade muhacirin ve ensarı teşkil eden ashabının hakkı idi. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki hilafet mücadelesinden önce Mekkeli muhacirler ile Medineliler arasında mücadele başlamıştı. Sahabe içinde ilkin Medineliler bu göreve talip olduklarını ilan etmişlerdi ve onlara göre Müslümanları yok olmaktan kendileri kurtarmıştı. Aralarındaki ihtilaf savaşa sebep olacak kadar şiddetliydi. Hz. Ebubekir, *imamlar Kureyştendir* mealindeki hadisi hatırlatarak ihtilafı çözmüş, ensar da iddiasından vaz geçmişti. Bu meselenin nasıl halledildiğine baktığımızda tartışmaların Arap gelenekleriyle ilgili olduğu görülecektir:

Nitekim ensar, İslâm tarihinde “*Sakifetu Beni Saide*” şeklinde meşhur olan yerde toplanarak içlerinden hasta ve yaşlı bir sahabeyi hilafete aday ilan

etmişlerdi. Aday olan sahabe, Ensarı yücelten, Peygambere en zor anlarından gösterdikleri desteği öven konuşmalarla bu göreve istahlı olduğunu göstermiştir. Ensarın, Peygamberin vefatından önce bu işe hazırlandıkları anlaşılmaktadır. Çünkü kendilerini *vezirler* olarak görüyor ve Medine kendi şehirleri olduğu için bu işe sahip çıkmakta hakları bulunduğu inaniyorlardı. Bu toplantıda ensar'dan bazıları *Hazreç* kabilesinin reisi Sad b. Ubade'de karar kılarken, *Evs* kabilesinden bazıları ise kendi reisleri Üseyd b. Hudayr'ın halifelğe daha layık olduğunu öne sürdüler. Evs ve Hazreç kabileleri iki kardeş oğulları olmasına rağmen daha önce aralarında düşmanlıklar vuku bulmuş ve pek çok savaşlar olmuştu. İslâm'la müşerref olduktan sonra barıştılar ve din kardeşi oldular. Muhacirler ise zaten kabilelerin en şerefli kabul edilen Kureş'ten olduklarından, başka bir kabilenin emri altına girmeyecekleri kesindi. Eğer Evs ve Hazreç kabileleri anlaşır aralarından ensardan bir halifede ittifak etmiş olsalardı bile Muhacirler buna itiraz edecekli.

Böyle bir zamanda Hz. Ömer, ensarın bu toplantısını öğrenince Hz. Ebubekir'e gelerek durumu bildirir ve her ikisi de birkaç sahabe ile birlikte toplantı yerine giderler. O esnada ensar, İslâm'a yaptıkları hizmetleri anlatarak halifelğe muhacirlerden ziyade kendi hakları olduğunu iddia ediyordu. Söz alan Hz. Ebubekir ise ensarın meziyet ve faziletlerinin inkâr edilemeyeceğini, ancak hilafetin muhacirlerin hakkı olduğunu, kendilerinin Hz. Peygamberin dostları, akraba ve kavmi oldukları için *emirlik*'in kendi hakları olduğunu, özellikle Hz. Peygamber'in "*İmamlar Kureştendir*" hadisini de ekleyerek sözlerini bitirir. O an için Ebubekir'in naklettiği bu hadisin en çok etkiyi bırakmış olması gerekir. Ancak bu hadisin sahih olmadığı ve burada kullanılmadığı yolunda görüşler vardır.¹⁴²⁵ Hz. Ömer ise, ensardan biri, sizden bir, bizden de bir emir atarsın teklifine karşılık, "*İki emir bir arada bulunmaz, Hz. Peygamber hangi kabileden ise halifesi de o kabileden olmadıkça vallahi Arap kavmi kabul etmez ve itaatte bulunmaz*" diyerek tartışmayı tatlıya bağlanmıştır.

İşte kabile hayatının hâkim olduğu bir toplumda ve bu anlayışın sürdüğü bir zamanda "kim halife olacak" sorusuyla birlikte "hangi kabileden olacak" sorusu da gündeme gelmişti. Çünkü kişi kabilesinden ayrı düşünülemezdi ve kurumlaşmanın yeterince gelişmediği bu aşamada halife olacak kişinin gücünün önemli bir kısmı kabilesinin gücüne bağlıydı. Bu yüzden müzakereler sırasında "imamlar Kureş'ten olur" şeklinde bir hadis zikredildiği ve Kureş'ten olmayanların bunun üzerine halifelik talebinden vazgeçerek Hz. Ebubekir'e biat ettiği konusu klasik İslâmî kaynakta yer almıştır. Keza ilk halifelerin Kureş dışından başka bir kabileden olsaydı, bu kadar başarılı olamazlardı. İlk İslâm toplumunda başlayan şiddetli siyasi ve sosyal gerginlik Emeviler'in: *Biz Kureştenez* diye her tarafta tavra satarlarken, onlara muhalif olanlar, "Kureş içinde Emeviler'den şerefli Haşimiler vardır" derlerdi. Kureş kabilesi Emevi ve

¹⁴²⁵ M.Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureşliliği", *AÜİFD*, C.XXIII, Ank. 1978, 121-214.

Haşimi diye iki rakip kola ayrılmıştı. Hz. Osman ve Muaviye Emevilerden, Hz. Ali ise Haşimilerden idi. Emevi valilerin Kureyş üstünlüğünü yansıtan kibirleri, olumsuz tutumları büsbütün kıskırtıcı etkiler yapıyordu.

Meşru halef tayin etme fikri bu devirde Araplara yabancı idi. Belki Hz. Muhammed'in bir oğlu dahi olsaydı olayların gelişmesi bundan farklı olmayacaktı. Birden fazla kadınla evlenmenin mevcut olduğu böyle bir toplumda damat Ali'nin veya kayınpeder Ebubekir'in hak iddialarının da pek az ağırlığı olabilirdi. Araplar sadece kendilerine yol gösterecek yeni kabile şefinin seçimi âdetine sahiptiler. Medineliler Hazrec kabilesinden birini seçmek isteyerek İslâmiyet'i tam manasıyla hazmedemediklerini gösterdiler. Bunalım Hz.Ebubekir, Ömer ve Ebu Ubeyde gibi büyük sahabelerin kararlı tutum ve hareketleriyle atlatıldı. Bu üçü bir nevi hükümet darbesiyle Ebubekir'i peygamberin tek halefi olarak İslâm toplumuna kabul ettirdiler. Ertesi gün Mekkeliler ve ensar bu oldubittiyi istemeye istemeye olduğu gibi kabul ettiler.¹⁴²⁶ Sonuçta ensar, Peygamber, Ebubekir'i namazda kendine halife edip seni hepimize halife yaptığına göre, biz de sana biat ediyoruz dediler ve böylece bütün ensar ve muhacirler sırayla Ebubekir'e biat ederek onu İslâm'ın ilk halifesi seçtiler (632). Böylece hilafet meselesi halledilmiş oldu.¹⁴²⁷

Peygamber'in amcası Abbas ve yeğeni Ali'ye rağmen halkın Hz.Ebubekir'e biat etmesi önemli bir hareketti. Ebubekir'in hilafete layık gösterilmesinde Araplar nezdinde iki önemli sebep yatmaktadır; bunlardan birincisi Ebubekir, Haşimoğulları dışındaki diğer rakiplerine nazaran en önce Müslüman olan idi. Bu üstünlüğü yanında O, yaşça da en tecrübelileri idi ve bu da Araplar için önderlik sebebiydi. Zira *şeyh* kelimesi Araplarca hem ihtiyar demek hem de liderlik hakkını gerektirirdi. İbn Esir diyor ki; Abdülmenaf cihetinden yaşça ve makam mevki ve üstünlüğünden dolayı kendi üzerlerine reis ittihaz etmişlerdir. Üstelik Peygamber, hastalığında Müslümanlara namaz kıldırmak üzere Ebubekir'i imamlığa memur etmişti.¹⁴²⁸

Bu arada Peygamber'in bir kısım yakın akrabası ve Hz. Ali cenaze işleriyle uğraştığından Sakife'de bulunmamışlardı. Kendisine biat etmeyen Hz. Ali'yi ikna etmek isteyen Ebubekir, Ömer ve bir grup sahabe, evine gitmişler, kendisinin henüz çok genç olduğunu, Ebubekir'in ise her kesin kabul ettiği üzere tecrübeli ve bu işe daha layık olduğunu bildirmişlerdi. Hz. Ali ise cevaben, kendilerinin Ehlibeyt oldukları için bu işte en çok haklı olan kimseler olduğunu söylemişse de Hz.Fatıma'nın vefatından sonra -altı ay sonra- biat etmiştir. Sadece

¹⁴²⁶ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.73.

¹⁴²⁷ Sakife toplantısı ve sonuçları hakkında bkz. E.R.Fığlalı, *İmamiye Şiâsi*, İst. 1984, s. 22-45; aynı mlf., *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 29-33. .

¹⁴²⁸ *İbn Esir'den* naklen Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 79.

Şif kaynakları değil, Ehl-i sünnet kaynakları da Hz. Ali'nin daha sonra biat ettiğini bildirirler.¹⁴²⁹

Ebubekir'in hilafeti Ömer'e vasiyet etmesi, muhacirin arasında başka bir neden aranmasına gerek duyulmadan biat edilmesine neden olmuştu. Suriye, Mısır, Afrika, Irak, İran vs. yerlerde vuku bulan en önemli fütuhât Hz. Ömer zamanında gerçekleşmişti. İslâm'dan önce dağınık göçebe kabileler halinde yaşayan Araplar bu din sayesinde tek bir millet halinde bir devlet şuurunda birleştiler. İslâm'ın kendilerine kazandırdıkları ruh ve enerji ile Bizans ve Sasaniler gibi güçlü devletlere karşı savaş ilan etmeye cesaret ettiler ve önemli başarılarla imza attılar. Ayet ve hadislerin gaza ve cihat konularındaki ısrarlı teşvikleri, Ebu Eyyup el-Ensari gibi en yaşlı sahabenin bile gazaya iştirak ederek, İstanbul surlarının dibinde şehit olmasıyla sonuçlanır. Bu arada bazı Müslüman kabilelerin cihat aşkı yanında ganimet hırsı yüzünden gazvelere girişenler de çoktu. Huneyn ve Taif gazalarından sonra meydana gelen olaylar bunu göstermektedir.¹⁴³⁰ Bu sırada Hz. Ali, kahramanlıklarıyla dikkat çekerken, bilahare rakipleri olacak Muaviye ve Amr b. As, siyasi dehalarıyla ve idari yetenekleriyle dikkat çekiyordu. Halife Ömer, Amr'ı Mısır'a, Muaviye'yi Şam'a vali atamıştı.

Hz. Ömer'in bir kölesinin bıçağıyla yaralanınca, 644'te ölmeden önce İslâm'ın bir iç savaş tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu fark ederek, sahabeden, Hz. Osman, Talha, Zübeyr ve Ali'den birini halife seçmek üzere altı kişilik bir şura heyetinin Hz. Ayşe'nin evinde toplanmasını istedi. Bu seçim komitesi, Emevilerden kendilerinden yaşça en büyük olan Osman'ı seçtiler. Böylece Emeviler yıllarca bekledikleri devlet kuşuna kavuşmuş oldular. Sonuçta liderlik cahiliye döneminde olduğu gibi İslâm'dan sonra tekrar Emevilerin uhdesine geçmişti. Haşimiler ise Peygamberlik şerefiyle yetinerek dünya makamından el çekmişlerdi.

Halifelik adayları arasında Hz. Ali de bulunmasına rağmen, müzakereler sonucu Hz. Osman'ın halife olmasına karar vermesi şaşkınlık yarattı. Zira Osman, Araplar gözünde iktidara ehil birisi değildi. Böylece ilk iki halifede olduğu gibi, Hz. Osman'a biat işinde de ümmetin icması gerçekleşir. Hz. Ali, şura tarafından bir nevi seçimle halifelığe getirilen Hz. Osman'a karşı girişilen hareketlere katılmamakla birlikte Talha, Zübeyr ve bir kısım sahabe birlikte zaman zaman çeşitli tenkitlerde bulunmuştur. Kabile baskısı altındaki Halifenin bazı haksız ve adaletsiz uygulamalara seyirci kalması ve bazen Kur'an ve sünnete uymayan kararlar alması, Hz. Ali'nin en çok eleştirdiği hususlardı.

¹⁴²⁹Taberî biatı şöyle anlatır: O gün Medine'de kimse kalmadı, hepsi biat ettiler. Ancak Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Peygamberin Ehlibeyti taziye ile meşgullerdi. Şöyle rivayet ederler ki, Hz. Ali, kırk gün sonra, bazıları altı ay sonra, bazıları da iki ay sonra biat ettiler. *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1966, III, 208.

¹⁴³⁰Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I.cilt, s. 87.

Osman'ın halife olması, yeni dinin menfaatlarını süratle kabul etmiş olan Mekke'nin eski oligarşik sınıfının bir başarısı olarak görülür. Bu sınıf, Medine'de o zamana kadar hâkim olan kabilelerden nefret ediyordu. Ebubekir ve Ömer'in verdiği yüksek mevkilere rağmen onlar memnun olmamışlar bir gün halifelik sırasının kendilerine gelmesini beklemişlerdi. Muaviye gibi Osman da Mekkeli Ümeyye ailesindendi. Osman'ın seçilmesi, Emevilerin zaferi için bir fırsat oldu ve bu fırsat değerlendirildi; Osman, mensubu olduğu Emevi soyunun etkisi altına girdi ve çeşitli atama ve ganimet paylaşımı konularında onları kayırdı.¹⁴³¹ Ancak bu, aleyhinde muhaliflerin artmasına neden olmuştu. Bunun yanında onun selefleri kadar yönetimde dirayetli olamaması ve yumuşak bir yapıya sahip olması, Kureyş'in ileri gelenlerini serbest bırakarak onların Medine'den ayrılmalarına engel olmaması, tarihi gerçeklere uymamakla birlikte Abdullah b. Sebe'nin onun aleyhinde sürekli faaliyette bulunması gibi hususlar onun döneminde istikrar ve sükûnu bozan unsurlardı. Onun 12 yıllık hilafetin ikinci yarısı karışıklıklarla geçer. Bu karışıklıkların sebepleri mutlaka daha öncelere dayanmakta ve kabile asabiyeti en büyük faktördü. Bu hususta da en büyük rol Beni Haşim ve Beni Ümeyye kabileleri arasındaki rekabet olmalıdır. Üstelik Peygamberin Haşimoğullarından çıkması, daha büyük bir oymak olan Emevilere ağır gelmişti ve düşmanlıkları artmıştı.

İlk iki halife zamanında Şîî kaynaklarında Ali adından pek söz edilmemesi ve Hz.Ömer'in vefatından önce halifesini seçmek için oluşturduğu altı kişilik sahabeler şurasına Ali'nin dâhil edilmesi, halifelerle Ali arasında herhangi bir problemin olmadığını gösterirken, bu durum, Şîî kaynaklarının yukarıdaki görüşlerine de ters düşmektedir. Osman'la birlikte Emeviler daha da güçlendiler. Ancak Hz.Osman zamanında baş gösteren huzursuzluklar, Şîîlerin talep ve düşüncelerinde yeni bir canlılık kazandırdı. Hz. Osman, dindar biri olmakla birlikte yönetim anlayışında ahabap dost ilişkisi ağır basmaya başlar. Emevi oymağından olan Osman'ın, akrabalarını önemli görevlere getirmesi, Mekke, Basra, Kûfe'deki yakınlarının, mali ve siyasi güçlerinin artmasına yönelik bir politika izlemesi, mesela Muaviye'nin Şam valiliğini tekrar onaylaması Medinenli ensarın ve eyaletlerdeki küçük boyların muhalefetine sebep olmaktadır. Fütuhatin zayıflamasıyla azalan ganimetler, Medine'deki merkezi yönetimin taşrada yeni gelir kaynakları aramak zorunda kalması gibi sosyo-ekonomik zaruretler Osman'ın yönetimine karşı hoşnutsuzluğu arttırıyordu.¹⁴³² Özellikle eski Sasani sahası olan Kûfe'deki verimli toprakların, Osman'ın yandaşları tarafından ellerinden alınıp, oradaki yeni boy aristokrasisine verildiğini gören yöre halkının sert tepkisiyle karşılaşmıştı. Bu anlamda daha birçok problem ortaya çıktı. Sonuçta değişik ülkelerde bulunan İslâm ahâlisinin Osman hakkında kin ve düşmanlık duymalarına sebep olmuştu. Mısır, Basra ve Kûfe'den

¹⁴³¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 84.

¹⁴³² Daftari, *İsmailîler*, s. 67.

Müslümanlar gelerek Osman'ın halifeliği bırakmasını istiyordu. Osman bu teklifi kabul etmeyince durum hızla kötüleşti ve hoşnutsuzluk açık bir ayaklanmaya dönüştü.

Basra ve Kûfe gibi şehirler birer garnizon kentleri olup eyaletlerdeki muhalefetin de merkeziydiler. Halifeliğin doğusundaki bu şehirler, bir zamanlar *Sasani imparatorluğunun* başkenti *Medain* (Ctesiphon) kentinin bulunduğu bölge olup stratejik önemi haizdiler. Bu şehirler Arabistan'ın her tarafından gelip gazalara katılmak isteyen Arapların ve sonra da Arap olmayan Müslümanların çekim merkezi olmuştu. Kûfe'deki bu yoğun nüfus, heterojen bir toplum yapısından oluşmaktaydı. Basra'da Şîî karşıtlığı ağırlıktayken, Kûfe'nin, Şîîliğin en önemli yayılma alanı olmasının başlıca sebeplerinden biriydi.¹⁴³³ Burası Osman'ın halifeliğine taşranın muhalefetini başladığı ilk yer oldu. Ali partizanları, muhalefetin Osman'ın izlediği politikalar karşısında güçlenmesiyle birlikte uzun süre geri planda bıraktıkları siyasal iddialarını yeniden güçlendirme fırsatı buldular. Şîîler, çıkarları Emeviler tarafından ikinci plana itilen Beni Haşim oymağının genel desteğini de kazanmışlardı. Bu karmaşık ittifaklar sonucu Osman'a karşı hoşnutsuzlukla Şîî yanlısı duygular ve bu süre boyunca kendini giderek sıkışmış bir durumda bulan Halife ile muhalefet arasında arabuluculuk yapmaya çalışan Ali'ye yönelen bağlılık bir arada gelişti. Kûfe kurrasının genel yönetimi altında birleşen Kûfe, Basra ve Mısırlı isyancılar Medine'ye yöneldiler. Olaylar, Hz.Osman'ın, isyancılar tarafından katledilmesiyle (656) daha da büyüdü.¹⁴³⁴ Bu hadiseler, halifeliğe duyulan saygı ve önemi kaybettirdiği gibi, Osman'ın mensubu olduğu Emevilerin hadiseyi onur meselesi haline getirmelerine yol açtı ve intikam sesleri yükselmeye başladı.

Her ne kadar Hz. Osman'a karşı silahlı saldırı Mısır'dan geldiyse de muhalefetin asıl merkezi Medine'de bulunuyordu. Osman'ın hayatına karşı gizliden gizliye faaliyette bulunan elebaşılar arasında gayri memnun Mekkeli Talha, Zübeyr, Osman tarafından Mısır valiliğinden alınan Amr b.As ve Hz. Muhammed'n dul eşi Ayşe bulunuyordu.¹⁴³⁵ Hz. Ali, Talha ve Zübeyr gibi önde gelen sahabelerin halifeyi tenkit etmiş olmaları, Mısır, Basra, Kûfe'den yola çıkarak Medine'ye gelen ve idareye karşı ayaklanan isyancıları cesaretlendirmiş ve onlara bu sahabelerle görüşme ve hatta halifenin halinden sonra hilafet makamına geçme teklifi yapma cüretini vermiştir. Bütün bu tedbirlere rağmen halifenin evinin kuşatılmasına engel olunamamış, sonuçta halife ortadan kaldırılarak, şehir tümüyle isyancıların eline geçmiştir. Bu arada Ümeyye (Emevi) soyundan olanlar da korkularından Medine'den süratle uzaklaşmışlardı.

Bu kritik zamanda Amr ve Ayşe, Mekke'de olduğu için olaya karışmadıkları belliyse de Ali'nin bu hadisedeki rolü net değildir. Daha önce üç defa ayağı

¹⁴³³ Daftary, *İsmaililer*, 66.

¹⁴³⁴ Daftari, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁴³⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 85.

kaydırılan halife adayı Ali'nin bu cinayetle doğrudan alakası olduğu düşünülemez, fakat onun Osman'ın şehâdetine engel olmayışı ve bu hadisede ağırlığını hissettirememesi, daha sonra düşmanlarının eline etkili bir silah vermiştir.

Bu cinayetin ardından Müslüman toplumu, Hz.Osman'ın suçlu ve isyancıların davranışlarının haklı olup olmadığı konusunda ikiye bölünürken, bundan sonra halife olacak kişinin seçiminde de ihtilafları körüklerdi. Medine ve Mısır halkı Ali'yi, Basra Talha'yı, Kûfe ahali Peygamber'in halazadesi Zübeyr'i istiyordu. Bu isimler hilafeti en çok isteyenlerdi. Çoğu Emevilerden olan Şam Müslümanlarının ekserisi ise hilafeti kendilerinden birine istiyorlardı. Yemen ahali de Ali'ye taraftar idi ve onun halifeliğini isteyenlerin sayısında üstünlük kurulmuştu. Bu gergin ve taşkın hava içinde Ali, Medine'de yeni halife olarak iktidara getirildi. İmamlarının 24 yıllık bir gecikme ile de olsa sonuçta halifelik iktidarını kazanması, Şia için büyük bir zaferdi. Ali'yi destekleyen yeni siyasi grupların doğuşu ve onun iktidarında izleyeceği kesin olan adil politika, başta Ümeyye oğulları ve diğer güçlü Mekke oymakları ve benzeri boy aristokrasisinin huzurunu kaçırmaya yeterliydi. Bu çıkar çatışmaları yüzünden Ali, halifelğe geçirilişinin hemen ardından Müslümanlar arasında iç savaş görülmeye başladığı gibi, bütün iktidarı döneminde büyük güçlüklerle karşılaştı. Ali, bu güçlükler nedeniyle otoritesini hiçbir zaman bütün İslâm topraklarına yayamadı. Başta Osman'ın akrabası Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye, neredeyse 20 yıl boyunca yönettiği Suriye olmak üzere halifeliğin birçok bölgesi Hz.Ali'nin hâkimiyeti dışında kaldı.

Halife Hz. Ali

Hz.Osman'ın şehid edilmesinden sonra Hulefa-i Raşidin son halifesi olarak başa geçen Hz. Ali'yi bekleyen en önemli pürüz Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması meselesi idi. Ancak ortada belli bir katil yoktu ve sayısı onbinleri bulan bir grup “Osman'ı hepimiz öldürdük” diyordu. Halifenin şehre tamamen hâkim olan asilerle hemen başa çıkamayacağı açıktır. Diğer yandan Talha ve Zübeyr, katillerin cezalandırılmasından ısrar ediyorlardı. Hz. Ali de haklı olarak, “bize hükmeden bu kavimle nasıl başa çıkarım” diyerek ortalığın yatışmasını bekliyordu.¹⁴³⁶

Ali'nin halifeliği Medine'de derhal kabul edilirken Medine dışında biat konusu netlik kazanmamıştı. Muhalefet, Mekke'ye çekilen ve orada Osman'ın katlinin intikamının alınmasını isteyen aynı zamanda önceki olaylarda kendi tutumlarını unutan Ayşe, Talha ve Zübeyr'in etrafında toplanıyordu.

Hz. Ali döneminde meydana gelen ilk savaş Cemel vakasıdır. Genellikle Ehl-i sünnet uleması bu olayın sebebini içtihadî farklılıkla izah etme gayretindedir.

¹⁴³⁶ *Taberî*, I, 3080, 3102 vd.

Oysa hadise bastırılmış kin ve öfkenin, Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan bazı olayların da tetiklemesiyle, ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Hz. Osman'ın katillerini cezalandırma meselesinde Muaviye'nin gösterdiği tutumla Mekke'de bulunan Emevi ailesi mensuplarının yanlarında yer aldıkları Peygamberin dul eşi Aişe, Talha ve Zübeyr'in davranışlarının gerçek sebeplerini izah edebilmek, İslâm tarihinin halledilmemiş sorunlarından biri olarak kalmışa benziyor. Olayların bir aile sorunu ve miras meselesi olarak kabul edilmesi de güçtür. Eğer, Aişe, Talha, Zübeyr ve Muaviye, Osman'ın katillerini cezalandırmak konusunda samimilerse, neden Halife Ali'nin yanında yer alıp olayı birlikte çözmeyi düşünmediler. Mesela Aişe, *uzun sakallı* diye tezyif ettiği Osman'ı bizzat kendini ve icraatını şikâyet etmek için Medine'ye hareket ettiği anlatılmaktadır. Ancak yolda Osman'ın ölüm haberini alınca, Osman hakkında “mazlum olarak katledilmiştir” demiştir.¹⁴³⁷ Bu sözde, Aişe'nin eskiden aleyhindeki bir iftira hadisesi yüzünden Ali'ye kızgınlığını açıkça görmek mümkündür. Talha ve Zübeyr de biat etmişlerken umdukları valilik ve “hilafet ortaklığı taleplerine” olumlu cevap verilmeyince muhalefet safında kaldıkları ihtimal dâhilindedir. Sonuç olarak ister dini ister dünyevi hırs ve kızgınlıklar sebebiyle olsun, oluşmaya başlayan muhalefet, İslâm tarihinde Müslümanların ilk defa karşı karşıya gelmelerini sahneye koyuyordu.

Medine ahalisi Hz. Ali'ye biat edince Talha ve Zübeyr de Hz. Ali'nin halifelikliğini kabul etmişlerdi. Aişe, Mekke'de bulunduğundan biat etmemişti. Hz. Ali'den Basra ve Kûfe valiliklerini talep eden Talha ve Zübeyr, Medine'de kalmaları uygun görüldüğü için talepleri reddedilince ikisi de Mekke'ye giderek Aişe etrafında toplanarak Ali aleyhinde bir parti oluşturdular. Ali'ye karşı ilk meydan okuma, Osman'ın öcünü alma bahanesi altında önemli sahabeler arasında olan Talha ve Zübeyr'den ve Ali'ye karşı uzun zamandır kin besleyen Ebubekir'in kızı Peygamber'in dul eşi Ayşe'den (geçmişte yaşanan bir iftira -ifk hadisesi- yüzünden) geldi. Üç asi lider, Mekke'de gördükleri bu ilgi ve rağbetten sonra daha çok taraftar bulmak için Basra'ya gitti. Hz. Ali de bu durum karşısında daha hızlı davranarak güç toplamak üzere Kûfe'ye gitmek üzere Medine'den ayrıldı. Bu muhalif grup kuvvetlenerek Hz. Osman'ın katli için bir araya gelen asilerin toplandıkları yer olan Basra ve Kûfe arazisini savaş alanı olarak seçtiler. Basra yakınlarında 656 yılında yapılan ve Ayşe'nin bindiği deve ve çevresindeki sert çarpışmalar nedeniyle *Cemel Vakası* olarak adlandırılan savaşta Hz. Ali, rahat bir zafer kazandı.¹⁴³⁸ Aralarında Talha ve Zübeyr'inde bulunduğu pek çok Müslüman öldüğü bu savaşta ölenlere karşı büyük üzüntü duyduğu anlaşılan Hz. Ali, onları bizzat gömdükten sonra Basra'ya girmiş ve ordusuna yağmadan sakınmasını ve kimseye dokunmamasını emretmişti. Kendisine, “kanları helal olanların malları niçin helal olmaz” diye itiraz edenlere, “Aişe'nin hissesine

¹⁴³⁷ *Taberî*, I, 3112.

¹⁴³⁸ Abdulhalik Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, Mehter Yay., Ank.1991, 19-21.

düşmesine hanginiz razı olursunuz” diyerek şiddetle karşı koymuştur.¹⁴³⁹ Bu olayın önemli ve kalıcı sonuçları oldu. İlk kez Müslümanlar birbirleriyle savaşmış ve halifeliğin merkezi gücü Medine’den artık devletin askeri gücünün yoğunlaştığı taşraya, Irak ve Suriye’ye taşınmıştı. Emevilerin, Ali’nin otoritesine karşı başlattıkları meydan okuma bu yeni sahnede gelişecekti.¹⁴⁴⁰

Hız. Ali, Talha ve Zübeyr’in şehâdetlerinden sonra artık önünde hiçbir mani ve rakip kalmadığını zannederek Şam’da Muaviye gibi nüfuz sahibi bir adamın hilafet iddiasında bulunacağını pek düşünmemişti. Haşimiler, Peygamber zamanında Mekke’de rakipsiz kalmışlar ve o sıralarda İslâm mücahitleri ile icra ettikleri Bedir ve sair meşhur savaşlarda liderliği ve komutanlığı kendi uhdelere almışlardı. Bütün bu ilk önemli savaşlarda müşrik kuvvetlerin başında Ebu Süfyan bulunuyordu. Müslümanların ilk zaferi olan Bedir savaşında Ebu Cehil’le birlikte Emevilerden de çok kişi öldürülmüştü; Muaviye, babası Ebu Süfyan ve Amr b. As, canını zor kurtarmışlardı. Anlaşılan adı geçenler, ne Bedir’de Hız. Ali’den yedikleri darbeleri unutmışlar ne de Haşimoğulları Uhud’da Hind’din yaptıklarını unutabilmişlerdi. Muaviye’nin annesi ve Ebu Süfyan’ın karısı Hint bint Utbe’nin, Uhut savaşında şehit düşen Hız. Hamza’nın cesedini yarıp ciğerini kesip çıkarması ve çiğnemesi bu kin ve nefretin boyutlarını göstermektedir. Bu arada Ümeyye kabilesinden Ebu Süfyan ve oğulları Muaviye, Amr b. As, Halid b. Velid gibi daha birçok Kureyşli, kabile çekişmelerini bir kenara bırakarak, Mekke’nin fethinden sonra, konjunktörün de saikiyle Müslüman olmuşlardı. Bu yüzden halifeliği zorla ele geçiren Muaviye ve Yezid’e, biat konusunda Mekke ve Medine halkı hep endişe ile karşılaşmışlar itaat etmek istememişlerdi.

Osman ve Ali dönemindeki bazı siyasi olaylar ile Ali-Muaviye mücadelesi gibi Peygamber’in vefatından sonraki siyasi ve toplumsal gelişmelerde üç ana faktör rol oynamış denebilir: Cahiliye döneminde Arap siyasi hayatının çekirdeği durumundaki kabilecilik anlayışı, kökleşme mücadelesini sürdüren Kur’an’ın tekdin ettiği dini-siyasi anlayış ve bunlara paralel olarak devamlı yenilenen sosyo-iktisadi yapı.¹⁴⁴¹ Ancak Osman’ın zayıf idaresine karşı çıkan isyan ne dini ne de şahsi olup asıl sebep bedeviliğin merkezi idareye karşı çıkması idi.¹⁴⁴²

Halife Ali’ye biat etmek istemeyen Osman yanlısı partinin lideri Muaviye, Hız. Ali’ye karşı muhalefet kampanyası başlattı. Hız. Osman’ın şehâdetini fırsat bilip, akrabalığına dayanarak Osman’ın kanlı gömleğini Şam camiinde teşhir etmiş ve halkı intikam almaya davet etmişti. Emevi hâkimiyetini kurmak için istediği fırsat doğmuştu. Hız. Ali ile taraftarlarını Osman’ın katli ile itham etti. Muaviye, Mısır’da valilik bekleyen Amr b. As’ı, kendi tarafına çekmesini bildi. Hız. Osman, Mısır valiliğinde bulunan Amr’ı bu görevden azletmişti.¹⁴⁴³ Hız.

¹⁴³⁹ Taberî, I, 3223-24.

¹⁴⁴⁰ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 109.

¹⁴⁴¹ Bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, 26-41.

¹⁴⁴² Bernard Lewis, *Tarihte Araçlar*, s. 85.

¹⁴⁴³ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I, s. 110.

Osman şehit olunca Muaviye Şam'da bulunuyordu. Etrafında Kureyş'in güzide adamlarından birçok kişi vardı. Bunların geneli Emevilerin çokluğuna ve kuvvetine binaen Muaviye ile işbirliğine ve canlarını feda etmeye hazır idiler. Muaviye'nin maiyetinde bulunan askerler ekresiyetle Kureyşten idiler.

Hz. Ali, Cemel savaşından sonra Aişe'yi bir kabileyle Medine'ye yollamış, Basra'dan sonra Kûfe'yi de ele geçirerek, orasını kendine başkent yapmış, Muaviye'ye karşı gerekli düzenlemelerde bulunarak kendisine taraftar bir destek gücü elde etmişti. Bundan sonra aleyhindeki muhalefetin başı olan Muaviye meselesini halletmeye karar vermişti. Hz. Ali birçok valiyi (özellikle Emevi asıllı valileri) görevden alırken, Şam valisi Muaviye, Ali'yi dinlememişti. Muaviye'ye biat etmesi için yaptığı girişimler bir sonuç vermemişti. Ali ise, ister gücünün yetmemesinden ister gönlünün elvermemesinden dolayı, Osman'ın katli olayıyla doğrudan ilgili olanları cezalandırmaması, Muaviye'ye açıkça ayaklanmak ve halifenin meşruiyetine meydan okuma fırsatı vermişti. Muaviye, Osman'ın katillerinin bulunması ve cezalandırması konusunda gücünü devleti temsil eden halife ile birleştirip sonuç alınabilirdi. Ama olaylar ihtilafları körükleyecek başka mecralara sürüklenmişti.

Buradaki Ali taraftarları, zaman kaybetmeksizin Muaviye'ye karşı harekete geçilmesini istiyorlardı. Muaviye ise İbn Haldun'un deyiimiyle mülk ve saltanat tarzında disiplinli ve sürekli bir ordu kurmuştu. Böylece bedevi toplum yapısının veya aşiret toplumunun çelişkileri İslâm devrinde bu defa hilafet mücadelesi biçiminde tekrar ortaya çıkmış oldu.

Sıffin'de İslâm tarihinin belki de en tartışmalı savaşı yapıldı (657). Üç ay süren ve taraflarını oldukça bıktıran savaşın sonucu hilafet ordusunun lehine kesinleşmek üzere iken, Amr b. As, tekrar Muaviye'nin imdadına yetişir ve meşhur tavsiyesinde bulunur: Mücadeleden vazgeçilmesi için iki taraf arasında Kuran'ın *hakemliğine* başvurmak... Savaşta her hilenin meşru olduğu anlayışıyla hareket eden Amr'ın tavsiyesi üzerine Muaviye, büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlatarak beş kişiye taşır. Aynı şeyi yapan diğer askerler de bağırarak, "Ey Iraklılar Allah'ın kitabı aramızda hakem olsun" derler. Bozulmakta olan Şam ordusu, bu kurnaz ve sinsi plan sayesinde hezimetten kurtulmuş, Hz. Ali'nin hilenin haklılığını kaldırmayacağını söyleyip savaşa devam telkinleri, mutaassıp ve oldukça disiplinsiz ordusunu iknaa yetmez. Böylece Sıffin savaşı, Şamlılardan 45 bin, Iraklılardan da 25 bin kişinin ölümüyle sonuçlanmış olur.¹⁴⁴⁴

Ordusundaki bozguncuların tazyiki üzerine Hz. Ali, Muaviye tarafının teklif ettiği hakem usulünü kabule mecbur olur. İstemediği halde hakem olarak Ebu Musa Eşarî'yi seçen Ali'nin hakeminin karşısında Muaviye'nin hakemi Amr b. As idi. İki hakem arasında zekâ ve dehaca büyük fark vardı. Hakemler 659'da Suriye-Irak yolu üzerinde *Dumetu'l-Cendel'deki* ilk toplantılarında, Muaviye ile

¹⁴⁴⁴ *Taberî*, I, 3329, 30; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, III, 316; Abdulhalik Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 33-35.

Ali'nin azledilmesini, halifenin bir şura ile seçilmesi kararı almışlardı. İki taraf bu iki zatın vereceği karara razı olacaklarını bildirerek bir yıl sonra verilecek kararı beklediler. Fakat Amr b. As, hile ile Ebu Musa'nın aklını çeldirdi; Müslümanlar istedikleri kişiyi halife seçmek üzere Ali ile Muaviye'nin hal'edilmeleri kararlaştırıldı. Halkın kabul ettiği bu görüşten sonra Amr, yaşına hürmeten önce Musa'nın kendi hükmünü tebliğ etmesini istedi ve Musa, Amr ile birlikte Ali'yi hal'ettiklerini bildirdi. Bundan sonra sözü alan Amr, *gördünüz işte Ali, halife değil artık bense Muaviye'yi halifeniz olduğunu beyan ediyorum* diyerek Muaviye'nin halifelliğini teyit ve tespit etti. Halk, Amr'ın kararlaştırdığından farklı konuştuğunu görünce hileyi anlamışsa da iş isten geçmişti.¹⁴⁴⁵ Hakem olayında Muaviye daha başlangıçta üstünlüğü ele geçirmişti, zira Ebu Musa'yı hakem kabul etmekle Ali, böylelikle bir halife değil, hilafet makamında iddia sahibi bir kimse durumuna düşmüştü.¹⁴⁴⁶

İş bununla da kalmamış, Ali'ye taraftar olanlar da aleyhine dönerek neden hakemi kabul ettiğinin hesabını sormaya başlayarak, "hüküm ancak Allah'ındır" sloganlarıyla isyan ettiler ve sonuçta *Haricîler* denilen zümre ortaya çıktı.¹⁴⁴⁷ Hz. Ali'den Kur'an dururken hakeme başvurmak suretiyle hata işlediğini, tövbe edip, bizimle birlikte isyancılara karşı savaşalım teklifini sunan Haricilerin teklifi kabul edilmeyince Hz. Ali'ye düşman olduklarını hatta öldürecekleri tehditlerini savurdular. Onbin kişilik gürhün bir kısmı geri dönmüşse de Haricîler diye anılan dört bin kişilik bir kuvvet *Nehrevan*'a çekilerek isyan bayrağı açarlar.

Bütün bu olaylar Halifenin popülaritesini zayıflattı. Kendisine karşı çıkan Haricîlerin *Nahrevan kanalı* yakınlarındaki kamplarını basarak (658) ağır kayıplar verdirse de bu isyancıları susturamadı. Sonunda Haricîler, kendilerine göre yeryüzünü fesada bulayan Ali, Muaviye ve Amr b. As'ı ortadan kaldırmadıkça huzur bulamayacakları kanaatine vararak adı geçenlerin öldürülmesi ve intikamlarının alınmasını planladılar. Nihayet Haricîler Hz. Ali'yi şehid ettiler (661), Muaviye ve Amr ise suikastten kurtuldular. Hz. Ali, Kûfe'de (bugün Necef) defnedilmiştir. Bu şartlar altında Ali ile Fatıma'nın büyük oğlu Hasan, babasının vefatının hemen ardından 40 bin Kûfelinin desteğiyle halifelliğini ilan edebilmişti. Ama peygamberin genç torunu yıllardır iktidarı kazanmak için çalışan kurnaz Muaviye ile aşık atacak güçte değildi ve onunla baş edemeyeceğini anlayan Hasan, hayatı tercih ederek hilafetten çekildi. Kısa sürede Muaviye, Emevilerin iktidarını Şiîler ve Haricîler dışında bütün eyaletlerde kabul ettirdi ve yaklaşık bir asır sürecek bir hanedan (661-750) kurmayı başardı. Bu gelişmeler sonucu Şiîlik, Emevilerin baskısı altında erken tarihinin en zor dönemlerinden birini yaşadı. Hz. Hasan, bir rivayete göre zehirlenmek suretiyle

¹⁴⁴⁵ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 111.

¹⁴⁴⁶ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.89.

¹⁴⁴⁷ Haricîler'le ilgili kaynaklar için bakınız F. Daftari, *a.g.e.*, s. 72; M. Şerafettin, "İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", *DFİFM*, IV./XIV 1930, 4; Ayrıca meselenin sosyolojik bir tahlihi için bkz. Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, Doğan Kitapçılık, İst.2000.

45 yaşlarında iken hayata veda etmişti (669). Şia mensupları bu mukadder ölümden Muaviye'yi mesul tutmuşlar ve bu da sonunda Hasan'ı şehit mertebesine çıkarmış ve *Seyyidü'ş-Şüheda* yapmıştır. Böylece Dört Halife devleti ve devri de bu şekilde son buldu. Hulefa-i Raşidin devrinde halifelik dindarlık ve adalet üzere işliyordu Emevilerle birlikte ise hilafet, dünya saltanatı şekline dönüşmekle birlikte bir baskı ve zulüm rejimi oldu.

Kureyş kabilesine mensup Ümeyyeoğulları, İslâm'dan önceki bir devirde aynı kabilenin başka bir kolu olan Haşimoğullarıyla aralarında başlayan iktidar kavgasına 661 yılında son noktayı koydular. Böylece Haşimoğullarına kaptırdıkları idari ve siyasi otoriteyi, sabırlı bir bekleyiş ve entrikacı bir siyasetle Peygamber'in vefatından sonra tekrar ele geçirdiler. İslâm tarihinde, eski "Cahiliye" gelenekleriyle, yeni başkent Şam'ın Doğu Roma mirasının iç içe geçtiği yepyeni bir siyasal ve toplumsal değişim başladı. Şüphesiz ki bu İslâm tarihindeki ilk büyük değişim olgusuydu. İslâm toplumu, biri, Hz. Ali'yi, ilk İslâm büyüklerinin önde gelenlerinden biri ve raşit halifelerin dördüncüsü olarak bakarken, diğeri, onu, inançlarının merkezine oturttu. Bu kesimin bir kısmı için Hz. Ali, Hz. Muhammed'le hemen hemen eşit mertebeye yükseltilmiş oluyordu. Ayrıca onun soyundan gelen on bir kişiye de ruhanilik ve kudsiyet izafe ediliyor, onlar da Peygamberin vekili ve Müslümanların imamı olarak takdis ediliyorlardı. Diğer bir kısmı ise Hz. Ali'yi Peygamberden de üstün bir mevkie yükselterek tanrısal sıfatlarla techiz etmişler, hatta tanrılaştırmışlardı.

Geniş anlamda Şiilik, Güney Irak'ın özellikle de Kûfe'nin türdeş olmayan nüfusu arasında destek bulmuştu. Ali, bir anlamda Şam'ın üstünlüğüne karşı Irak muhalefetinin sembolü durumundaydı. Ali'nin şehâdetine rağmen Yemenlilerin çoğunluğunu oluşturduğu Kûfe'nin Arap yerleşimcileri Şiî liderlik anlayışına yakın durmayı sürdürmüşlerdi. Kısa sürede Kûfe'nin Arap olmayan nüfusunun en önemli bölümünü oluşturan İranlılar da benzer Şiî yanlısı görüşler sergilediler.

Peygamber'in mirası meselesi ya da Hilafet mücadeleleri sonuçta sahabeleri arasındaki bu ayrılık Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra daha da artarak yüzyıllarca birbirleriyle çatışacak fraksiyonlara bölündüler. Ali'nin Irak halkı olarak adlandırılan yandaşları aynı zamanda *Şia't Ali* olarak anılırken, karşı tarafa Şia't Osman daha yaygın haliyle Osmaniyeye, Sıffin'den sonra da Şam halkı olarak adlandırılan bu partiye *Şia't Muaviye* denmeye başlandı. Ali partizanları kendilerini daha açık dinsel çağrışımlar taşıyan *Şia't Ehl-i beyt* ya da *Şia't Muhammed* gibi adlarla da andılar.

Bedevi toplum yapısının veya kabile toplumunun çelişkileri İslâm devrinde bu defa "hilafet" mücadelesi şeklinde ortaya çıkmış oldu. Çok önemli sahabelerin hayatını kaybettiği Sıffin savaşı ve Muaviye-Hz. Ali ihtilafını, şehir medeniyetinin temsilcisi durumuna gelmiş olan Sünni din âlimleri eser ve yorumlarında; içtihat ihtilafı olarak belirtirlerken, Şiî âlimler; Emevi ve Muaviye zulmü olarak görmüşlerdi. Sufiler olayları "Allah'ın garip cilvesi" olarak

değerlendirirlerken, Anadolu Türkleri, *orta yolcu* davranarak, Ali ve diğer sahabelerin isimlerini yan yana getirerek, çocuklarına isim olarak kullanmak suretiyle sevgilerini uzlaştırarak göstermişlerdi (Ali Osman, Hasan Hüseyin vb. isimlerle). Muaviye ismini ise pek kullanmayarak, Ehlibeyt sevgisini izhar ederek sosyal tepkilerini belirtmiş oldular. Sıffin savaşıyla birlikte üçüncü bir fraksiyon olarak Haricîler de ortaya çıktı ki bunlar her iki tarafa da düşmandılar. Bedevi kabilelerden oluşan Haricîler'in ortaya çıkarak her iki tarafı kâfir saymaları, İslâm tarihindeki ilk terör eylemlerinin de başlangıcı olmuştu. Haricîlerin sıradan halka karşı olduğu gibi devlete karşı da yürüttükleri fedai eylemleri, intikam duyguları, İslâm tarihinde, isyanların, suikastların, vahşi cinayetlerin simgesi haline geldi ve bu zihniyet Selçuklular zamanında tırmanırken Osmanlılar zamanında da değişik isimler altında devam etti.¹⁴⁴⁸

Ali taraftarları sonradan kendilerine katılanlarla birlikte sayıca çok önemli değilseler de söylenildiğine göre Ali'ye "*kendisinin dostu olanların dostu, düşmanı olanların düşmanı olacaklarına*" dair yemin etmişlerdi. Bu yemin açıkça Peygamberin *Gadir Hum*'da Hz.Ali için söylediklerinden esinlenmiştir.¹⁴⁴⁹ İç savaş, Arabistan'ın göçebe aşiretlerinin hızla büyüyen garnizon kentlerinde tanıştıkları yeni hayatın güçlükleriyle karşılaştıkları bir kriz ve genel güvensizlik dönemiydi. Geleneksel yurtlarından ve yaşam biçimlerinden güvensiz bir hayata sürüklenmiş Araplar, doğal olarak başka kanallardan gelecek bir kurtuluş arayışındaydılar. Böylece Şia, insanüstü ya da tanrısal özellikler taşıdıklarına inandıkları karizmatik bir liderin kendilerini çektikleri sıkıntılardan kurtaracaklarına kuvvetle inanıyorlardı. Bu karizmayı Ali'nin samimiyeti ve yanılmazlığında buldular.

Muaviye'nin nihai zaferinden sonra Hz. Ali'nin Şiî olmayan destekçileri dağılmış, geriye Kûfe'de küçük fakat inatçı bir muhalefet cemiyeti olarak yaşamaya devam eden gerçek Şiîler kalmıştı. Emevilerden başlayıp Abbasilerin ilk dönemleri boyunca iktidarda kim olursa onu destekleyen Müslümanların çoğuna, (geleneği ve toplumun çoğunluğunu izleyenler anlamında) *Ehli sünnet ve'l-cemaat* ya da kısaca *Sünni* denir oldu. Kur'an sıkça "Allah'ın âdeti" (*sünnet*) kavramına başvurur ve bunda bir değişikliğin bulunamayacağını kesinlikle ifade eder.¹⁴⁵⁰ O halde bu adı almaları, Müslüman toplumunun iktidarının yanında yer alan çoğunluğunun peygamberin uygulamalarına gerçekten diğerlerinden fazla sadık olduklarından değil, çoğunluğun kabul ettiği yola uymayan azınlığa (Şiîlere) olan karşıtlığın ifadesidir. Bu arada Muaviye'nin bütün camilerde Cuma namazlarından sonra Ali'nin lanetlenmesi uygulamasını getirdiğinde büyük bir tepki gösteren Kûfeli Şiîler, Medine'ye giderek bir ayaklanmaya başkanlık

¹⁴⁴⁸ Haricîliğin sosyolojik bir tahlili ve İslâm toplumlarında terörün kökenleri için bkz. Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, Doğan Kitap yay., İst. 2000.

¹⁴⁴⁹ Bu yemin, Anadolu Alevilerinin, Şiîlikten aldığı deyimle *tevela ve teberra*, F.Daftari, *a.g.e.*, s.

73.

¹⁴⁵⁰ H.A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 23.

etmesi için ikna etmeye çalıştılsa da Hasan'ın halifelikten vazgeçmesiyle birlikte Şiflik güçsüz ve etkisiz bir hareket olarak kalmıştır.

Bu aslında, bugün pek çok müslümanın ilk başta yadırgadığı, ama mahiyetini anlayamadığı için de fazla üstünde durmadığı, siyasal bir gücün insiyatifi ve zorlamasıyla olmadan, kendiliğinden işleyen bir kültürel sürecin yol açtığı müthiş bir inanç devrimiydi. Bu devrim gerçekleşirken, kendilerine *Ehl-i Sünnet ve Cemaat* adını veren görece daha kalabalık bir Müslüman kesimi ise bu devrimin dışında kalmayı tercih etti ve zamanımıza kadar da öyle kaldı.

Hasan'dan sonra Şifilerin, halifeliği Emevilerden alıp küçük kardeşi Hüseyin'in üstlendiği Hz. Ali soyuna geçirme hevesleri de boşa gitmişti. Muaviye kendisinden sonra hilafet makamına geçmek üzere oğlu Yezid'i veliabd tayin etmişti ve vefatından sonra (680) vasiyeti üzere yerine oğlu Yezid geçmişti. Bunun üzerine Şifiler, Mekke'de bulunan Hüseyin'e haber göndererek, Ali'nin Kûfe'deki yandaşlarının başına geçmesini istemişlerdi. Muaviye'nin iktidarda iken, Medine'ye çekilmiş sade bir hayat süren Hüseyin, 680 yılında Yezid'e biat etmeyi reddetmiş ve kendisini Hz. Ali ve Hasan'dan sonra gelen meşru halife olarak ilan eden Iraklı taraftarlarının acele ve birbirini peşine yaptıkları ısrarlı davetlerine dayanamamıştı. Böylece çoğunluğu akrabalarından oluşan zayıf bir muhafız kıtasının başında Kûfe'ye doğru yola çıkmıştı.

Muaviye, para ile Kûfe halkının çoğunu elde etmişti. Hüseyin'in yanında küçük bir akraba ve arkadaş gurubu kalmıştı. Az kişiyle Kûfe yakınlarındaki *Kerbela*'ya varan Hüseyin ve yandaşlarının (ikiyüz kadar kişi) yolu, 4000 kişilik bir Emevi ordusunca kesildi. Burada Yezid'e itaat etmesi için getirilen öneriyi son bir kez daha geri çeviren Hüseyin ile 72 yandaşı Muharrem ayının onuncu günü (10 Ekim 680) feci şekilde katledildiler. Hüseyin'in oğlu olan ve daha sonra onurlandırılmak için Zeynel Abidin denilen Ali, sağ kalan birkaç çocuktan biriydi. Hüseyin'in başı, Şam'da bulunan Yezid'e gönderildi. Kesik baş, Şam'a kadar beraber getirilen Hüseyin'in kız kardeşi ve oğluna iade edildi ve beden ile birlikte Kerbela'da toprağa verildi.¹⁴⁵¹

Emevi devletinin kurucusu olan Muaviye'yi Müslümanların büyük cemaati halife olarak seçti ise de ondan sonra gelenlerin, bu makama onları Müslüman cemaatların kendi hürriyet ve iadeleriyle seçtiklerini iddia etme hakları yoktu. Onlar halifelige kendileri konmuşlardı. Zaten kargaşalıklar bu yüzden çıkmıştı. Bu problemlere Emevi devrinde sık rastlandı. Bu isyanlar bastırılabilirse bile kalpler kin ve nefretle dolmaktaydı. Bu halifelerin çoğu, Müslümanlar arasında büyük mevki ve itibar sahibi kişilere bile eza ve cefadan çekinmediler. Din duyguları bile zulümlerini önleyemedi. Mesela Muaviye'nin oğlu Yezid, kendisine karşı gelen Medinelilere yaptığı baskı İslâm tarihinde anlatılmıştır. Ensar-ı kiram oğullarıdır demeden Medine'yi ordusuna yağmalatmış, dini yasakları kale

¹⁴⁵¹ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihaye*, VII, 165; İbn Esir, *El-Kamil...*, II, 547-556; H. Gümüşoğlu, *a.g.e.*, s. 74-77.

aldıkları da yoktu. Emevilerin sonuna kadar Hz. Ali ve Fatıma'nın evlat ve sülalesinin hükümete karşı ayaklanmaları birbirini takip etmişti. Ebu Hanife'nin de gönülden desteklediği Zeyd b. Ali öldürülüyor, sonra da oğulları aynı akıbete uğrattılıyordu. Ehlibeitin sevgililerine karşı Emevilerin yaptıkları sadece bunlarla kalmıyordu. Minberlerde Hz. Ali'ye lanet okumak bir sünnetmiş gibi zaruri bir emir haline getirilmişti. Muaviye'nin başlattığı bı çirkin bedduayı 64 yıl sonra Emevilerin adil halifesi Ömer b. Abdülaziz kaldırmıştır. Bu emri içeren fermanlar çevreye gönderildiğinde halk bu işten çok memnun olur.¹⁴⁵²

İslâm tarihinde Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ikinci büyük fitne olarak derin izler bırakan *Kerbela olayı*, sadece Şîî dünyasında değil Anadolu Türkleri arasında da hâlâ özel törenlerle ve o günün anısını canlandıran dini bir temsille canlı şekilde anılır. Bu şehâdet olayını yâdetmek üzere özellikle Şîîler, Muharrem ayının ilk on gününü her yıl tekrar edilen matem günleri olarak tesis ettiler ve onun kahramanca mücadelesini ve çektiği sıkıntıları ifade eden bir ızdırap ve elem merasimi geliştirdiler. Her yıl tekrar edilen bu matem günleri iki kısma ayrılır; ilki Bağdad yakınında Kazımeyn'de Aşura (onuncu gün) adı altında adı geçen mücadeleyi anmak üzere icra edilir ve diğeri, Muharrem'in onuncu gününden sonra gelen kırk gün Kerbela'da "*Kesik Başın Avdeti*" adı altında tekrarlanır.¹⁴⁵³

Kerbela matemi ve Ehlibeit sevgisi Anadolu'da hâlâ kalplerde canlıdır. Çünkü İslâm dünyası zulüm kavramını Yezit'te¹⁴⁵⁴ mazlum kavramını da Hz. Ali ve oğullarıyla birlikte Kerbela şehitlerinde somutlaştırdı. Her mazlumiyet duygusu, her adalet arayışı Ali ve Hüseyin'de ifadesini buldu. ızdırap duygusula mutluluk hasreti iç içe... Muhyiddin Arabî ve Mevlana gibi büyük sufiler bu duygu ve değerleri felsefi düzeyde ifade ederek canlı tuttular. Yunus ve Hacı Bektaş gibi mürşitler aynı duygu ve kavramları halk diliyle ifade ettiler, eserleştirdiler. Dolayısıyla Anadolu'da Ehlibeit sevgisi çok derindir. Anadolu'da da köklenmiş olan Ehlibeit sevgisi, bu günün hatırasını yâdetmek adına halk

¹⁴⁵² Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 182; S. Dalkıran, *Ehli Sünnetin Şîî Akaidine Tenkitleri*, s. 195.

¹⁴⁵³ Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. S.Tuğ, Boğaziçi Yay., İst. 1980, s. 303. Şîî düşüncesinin yapısal özelliklerinden birisi olan ızdırap çekme motifi, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişi ile irtibatlandırılmaktadır. İşin ilginç yanı İmamiyye'nin Oniki imamın onbirinin bir şekilde şehit edildiği kanaati yaygındır. Şia'ya göre Onikinci imam da ölüm korkusundan gizlenmiştir; zamanı gelince insanların arasına dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Şîîler Onikinci imamın adı geçtiği zaman "accelallahu fereceh" (Allah onun dönüşünü çabuklaştırsın) diye dua ederler bkz. Hasan Onat, "Kerbela'yı Doğru Okumak", *Orta Doğu*, C.2, S.1, İst. 2007, s. 5.

¹⁴⁵⁴ İslâm düşünce tarihinde Kerbela şehitlerine ve özellikle de Peygamber'in torunu Hüseyin'e ölüm emrini veren Yezid'e lanet edilip edilmemesi tartışma konusu olmuş, Şîî ulema, tarih boyunca Yezid ve babası Muaviye'nin yanında Emevilerin tamamına lanete devam etmişlerdir. Orta yolcu Sünni ulema ise bir mümine herhangi bir sebeple lanet okunmasını caiz görmedikleri gibi Gazali ve Ö.Nasuhi Bilmen gibi bilginler, Yezid'in ölüm emrini verdiğine dair kesin bir delil bulunamadığı için ona laneti de uygun görmezler. Bkz. H.Gümüüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 81-83.

arasında aşure tatlısının ikramıyla somut ifadesini bulmuştur. Ancak militan Şiîler gibi bunu hiçbir zaman bir öç alma günü olarak düşünmemişlerdi.

Hız. Hüseyin'in hunharca katledilmesi, Şiîliğin filizlenmesinde Hız. Ali'nin katlinden daha tesirli olmuştur. Şiîlik hareketi, geleneğe göre, Muharrem ayının onunda ortaya çıkmış oldu. O günden itibaren, halifeliliğin Hız. Ali soyundan gelen torunlarda olduğuna dair Şiî doktrininin saplanıp kaldığı nokta, İslâm'da Hız. Muhammed'in Peygamberliği nassı gibi âdeta bir nass haline geldi. *Yevm Kərbela* deyimi, Şiîler için *cenk narası* haline geldi ki Hüseyin için öç şeklindeki formül ile ifade olunabilir. Bu olay daha sonra Emevi iktidarının çökmesine sebep olan amillerden biri olmuştur. *Ebu Müslim-i Horasanî*, Emevi hanedanını deviren isyanın öncülüğünü yaparken, Hız. Hüseyin'in de intikamını almış olmaktadır; Türk halk düşüncesine göre Kərbela faciası, bir son değil, bir talihsizlik, öcü alınması gereken bir yeniliştir. Hüseyin'in haksız yere öldürülüşünün öcünü de Ebu Müslim alacaktır. Bu sebeptendir ki yüzyıllar süren bir inançla Türk toplumlarında Kərbela'nın asıl kahramanı Hüseyin değil, Ebu Müslim olmaktadır.¹⁴⁵⁵

Kərbela ilk bakışta sadece Şiîlikte ve Şiî dünyada diri tutulan bir olay gibi görünse de aslında ondört asırdır bütün Müslümanları derinden etkileyen bir travmadır.¹⁴⁵⁶ Bu olay, Yezid'i zulmün ve zalimlerin, Hüseyin'i de mazlumların, ezilmişlerin sembolü haline getirmiştir. Müslümanların tarihi boyunca zulme başkaldıranlar, âdeta Hüseyin'den güç alabilmek için Kərbela'yı diri tutmayı başarmışlardır. Özellikle Arap olmayan Müslümanların Kərbela'ya ve Hız. Hüseyin'e tutunarak ayakta kalmaya çalışmaları, hem Araplardaki asabiyeti ve Mevali denilen Arap olmayan Müslümanlara bakış açılarını, hem de Arap olmayanlardaki ezilmişlik psikolojisinin boyutlarını anlamak bakımından özel bir önem taşımaktadır. Kərbela konusunda oluşan devasa literatür ve kült, Arap olmayan Müslümanların Kərbela'yı neden sürekli gündemde tutmaya çalıştıklarını göstermektedir. Türk tarihinde Yezid ve Muaviye adlarına hemen hiç rastlanılmaması, Kərbela'nın bütün Türkler için seçilmiş bir zulüm örneği olarak hatırasının yaşatıldığını gösterir. Alevi, tarihteki adıyla Kızılbaş Türklerin bir kısmının, Türklükleriyle övünmelerine rağmen, kendilerinin *Seyyid* olduğunu, Peygamberin soyundan geldiklerini iddia etmeleri çok daha çarpıcı bir örnektir.

¹⁴⁵⁵Irene Melikoff, *Türk-İran Destan Geleneği İçinde Horasanlı Abu Müslim*, (Paris-1962) ve *Türk Destan Geleneğinde Kərbela Dramı*, (Paris-1967) adlı eserleriyle Türklerin kahramanlık seciyeleriyle örülü dini-tasavvuf tarihinin başta gelen kahramanlarından olan Ebu Müslim'i incelemiştir. Melikoff, Ebu Müslim'in menkıbesinde sade ve içten bir imana dayanan gaza idealinden de öte insanı yücelişin ufuklarına doğru götüren mistik bir havayı teneffüs ettiğini belirtmiştir bkz. I.Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, demos yay., İst. 2006, s. 17. Irkı kesin olmamakla birlikte Türk olduğuna dair görüşlerin ağır bastığı Ebu Müslim'in Türk-İran destan geleneği içinde çok önemli bir yeri vardır. Horasanlı bu güçlü kişiliğin başarısında yatan en önemli faktör, Emevilerin Arap asabiyetine dayanan bölgedeki baskılarıydı. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 118.

¹⁴⁵⁶E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 120-121.

Kerbela hadisesi meydana geldiğinde daha İslâmiyeti tanımayan Türkler arasında Kerbela mateminin bir kült halini almasının nedenleri böylece daha iyi anlaşılmaktadır. Bu arada Kerbela olayı olduğunda henüz Şîlik kuramlaşmadığı gibi, Hüseyin’i şehit edenler de Sünniler değildi. Kerbela olayı, Şîf-Sünni ayrımı yapmadan bütün Müslümanları ağlatan bir olaydır.

Peygamber’in torununun kahramanca vefatı, Şîliğe yeni bir dini ateş kazandırdı. Şîf şehâdet geleneğini kesin biçiminde kuran bu olay, Şîf kimliğinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Anlaşılmaktadır ki, Hz. Hüseyin’in katledilmesi neticesinde, onu samimi seven ve kalplerinde büyük bir acı ve kızgınlık hisseden insanların bu bağlılıklarını, siyasi emellerine alet etmek isteyen gruplar yok değildi. Mesela *Tevvabun hareketi* (684) Hz. Ali ve evlatlarının haklarını aramak ve intikamlarını almak gayesiyle girilmiş ilk hareket olması yanında Şîliğin bir ıstılah haline gelişinin, yani İslâm içinde bir kitleleşme hareketinin başlamakta oluşunun ilk tezahürü olarak da değerlendirilir.

Kûfe’de, Hz. Ali’nin oğullarından biri olan Muhammed b. Hanife adına harekete geçen el-Muhtar (Sakafe), Hüseyin’in öcünü almak için ateşli bir kampanya başlattı. Muhtar, İbn Hanife’yi dünyada adaleti yerine getirecek ve böylece ezilenleri zulümden kurtaracak olan kurarıcı imam yani “Tanrı tarafından yol gösterilen kişi” anlamında *mehdi* ilan etmesi önemlidir. Daha önce Hasan ve Hüseyin için bir saygınlık ifadesi olarak kullanılan terime, dinsel kurtarıcı anlamını veren ilk kişi Muhtar’dır. Bu unvan, Kûfe’nin ezilen insanları olan *mevali* için çok cazip geliyordu. Muhtar daha çok *Şia’t el Mehdi* diye adlandırılmaya başlayan Mevaliye güvenmek zorunda kaldı. Emevi valisi Haccac’ın 20 yıl süren Irak valiliği sırasında yaptığı zorbalıklar Şîliğin mevali arasında yayılmasını arttırmıştır.¹⁴⁵⁷

Başlangıçta Şia, esasen siyasi bir ayrılıktan ibaretti ve mevcut siyasi-İslâmi iktidarından farklı bir dini anlayışa sahip değildi. Kısa zamanda Şia’nın yapısı ve öğretisi değişime uğradı. Birçok Müslüman, İslâm toplumu ve devletinin kötüye doğru gittiğini düşünüyordu. Hz. Peygamber ve ilk sahabenin tasavvur ettiği örnek toplum yerine, hırslı ve insafsız bir aristokrat sınıfı tarafından yönetilen bir imparatorluk oluşturulmuştu. Adalet ve eşitlik yerine, haksızlık, ayrıcalık ve baskı vardı. Herkes Ehlibeytin başa geçirilmesinin, İslâm’ın ilk ve gerçek şekline yeniden dönüşü sağlayacağını düşünüyordu.¹⁴⁵⁸ Üçüncü halife Hz. Osman’ın isyancı Müslümanlarca şehit edilmesinden sonra hilafete geçen Hz. Ali’nin de dönemi anlaşmazlıklar ve iç savaş yüzünden kısa sürdü.

Şia, Hz. Ali’nin kendisi ile birlikte ortadan kalkmadı. Önemli bir miktardaki müslüman cemaati, İslâm toplumunun meşru reislerini Ehlibeytin içinde gördükleri için Ehlibeyt mensuplarına bağlı kalmaya devam ettiler. Bunların hak iddiaları ve bu iddiaların gördükleri destek giderek dini bir özellik hatta *mehdilik*

¹⁴⁵⁷ F. Daftary, *a.g.e.*, s. 84; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 139.

¹⁴⁵⁸ B. Lewis, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan, Sebil yay., İstanbul 1995, s. 18.

özelliğini kazandı. Dolayısıyla İslâm tarihinde siyasi mezheplerin ilki Şîiliktir. Şîilik, Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından *seçilmiş imam* olduğu noktasına odaklanmıştır. Onlara göre Hz. Ali sahabenin ve diğer halifelerin en faziletlisi ve üstünüdür; imamet ancak Ali'nin çocuklarına intikal eder. Onlara göre bu meşru imamlar hep muhalefette kalmışlar, dolayısıyla diğer halifeler tarafından yönetilen her hükümet kusurludur.

Mevali ve Emevi İktidarının Çöküşü

Azadlı köleler tabakası anlamına gelen mevali, mevla'nın çoğuludur (kölesini azat eden efendiye de bazı kaynaklarda mevla adı verilmektedir). Doğuştan bir Arap kabilesine mensup olmayan herhangi bir Müslüman *mevla* olabiliyordu. Böylece Arap olmayıp da herhangi bir sebeple hâkim sınıfa mensubiyetini kaybetmiş veya bu hakkı elde edememiş olanlardan meydana geliyordu. Mevali yüksek bir vergi ödeme karşılığında devletin müsamaha gösterdiği dinlerin mensupları olan ve *zimmi* adı altında tanınan Müslüman olmayanları içine almıyordu.¹⁴⁵⁹ Mevali büyük miktarda garnizon şehirlerde toplanmıştı. Buralarda işçiler, zanaatkârlar, tüccarlar ve Arap aristokrasisinin diğer ihtiyaçlarını gören meslek mensupları süratle büyük şehirler kurdular. Teorik olarak Araplar ile eşit haklara sahip olan Arap olmayan Müslümanlar, bu eşitliği sosyal ve ekonomik sahalarda da istiyorlardı. Fakat Emeviler devrinde aristokrasi onları tamamen kabul etmiş değildi. Mevaliden bazı mülk sahipleri yeni rejime hizmetleri sayesinde Müslümanların vergi hususundaki haklarını elde etmeyi başarırken Abdülmelik devrinde hükümet devletin hazinesini doldurmak gayesiyle İslâm'ı kabule teşvik etmemeye ve mevaliyi şehirlerden gelmiş oldukları yere geri göndermeye başladı. Bununla beraber mevali, Arapların yanında bilhassa Horasan'a komşu eyaletlerde ve uzak Batıda piyade olarak ganimetten Arap süvarilerinin aldığından çok az bir pay alarak ve daha az ücretle savaştılar. Mevalinin sosyal bakımdan kötü bir durumda olduğu devrin edebiyatına açıkça yansımaktadır. Mesela bir Arap kızla bir mevlanın evlenmesi o kadar garip karşılanıyordu ki, bir Arap yazarı buna benzer evliliklerin cennet'in mutluları arasında hoş karşılanıp karşılanmayacağını sormaya kadar gitmiştir.¹⁴⁶⁰

Mevalinin sayısı o kadar süratle çoğalıyordu ki, kısa zaman sonra sayıca Arapları aştılar. Mevalinin ordugâh şehirlerinde büyük kitleler halinde yerleşmeleri huzursuz ve tehlikeli bir şehirli nüfusu meydana getirdi. Bunlar artan siyasi önemlerinin kültür üstünlüklerinin ve askeri seferlerde artan paylarının şuurunda idiler. Onların esas şikâyetleri ekonomik durumdan ileri geliyordu. Arap devletinin yapısı, vergi veren ve Müslüman olmayan çoğunluğu idare eden Arap azınlığı prensibi üzerine kurulmuştu. Mevali'yi Araplar ile ekonomik bakımdan eşit seviyeye getirmek, hazinenin gelirlerinin azalması ve

¹⁴⁵⁹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 98.

¹⁴⁶⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.99.

sonu iflasla bitebilecek surette masrafların artması demektir. Bu ancak tam bir ayrılma ile sonuçlanabilirdi. Yönetici sınıf ile mevali arasındaki ayrılık her ne kadar Arap ve Arap olmayan unsurlar arasında ırki engellerle ortaya çıkıyorsa da aslında milli bağlardan ziyade ekonomik ve sosyal düzenden ileri geliyordu. Irak ve Bahreyn'in Divan'a kaydolmamış fakir Arapları Mevaliye boyun eğmek zorunda kaldılar ve onların ıstırabını paylaştılar. İran'ın eski toprak asilzadelerinin çoğu yeni rejimi kabul etmişlerdi.

Mevalinin kırıngınlığı Şia adı altında bilinen bir hareketle dini bir izah buldu. Şiilik başlangıçta Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin halifelikteki iddialarını destekleyen ve tamamıyla Araplardan meydana gelen siyasi grubun hareketi idi. Merkezin Kûfe'ye sonra Emevilerin emri ile Suriye'ye nakli Şiilere Iraklıların mahalli vatanperverliğinin desteğini sağladı. Hareketin gerçek yayılması Kerbela faciasından sonra başladı. O zaman Arap partisi olarak mağlup olunca zaferi bir İslâm mezhebi olarak aradı. Şiî propagandacıları memnun olmayan kitleye ve bilhassa mevaliye büyük bir başarı ile hitap ettiler. Hz. Muhammed'in soyundan meşru halef fikri mevaliye Araplardan daha uygun geldi. Şiilik esas itibarıyla Sünni doktrini benimseyen devlete ve yerleşik düzene karşı dini terimde ifadesini bulan bir muhalefet oldu. Aynı şeyi Anadolu'da Selçuklulardan beri gelip Osmanlılarda devam eden merkezi ve yerleşik ortodoks Sünniliği karşısında Alevi teşekküllerin asırlardır süre gelen muhalefet çizgisine benzemektedir. Emeviler dönemi Mevalisi ile Anadolu Alevilerinin sosyo-politik tarihleri birbirlerine çok benzer.

Şiî muhalefeti, Arap olmayanlarla sınırlanmadı. Ordugâh şehirlerinde ve bilhassa Kûfe'de -ihtilalci Şiiliğin beşiği- Araplar başlangıçta önemli rol oynadılar. Bunlar Şiiliği İran'a sokanlardır. Kûfe'nin kolonisi olan Kum garnizon şehri, Şiilerin başlıca kalelerinden biri haline geldi. Şiilik vasıtasıyla ortaya çıkan muhalefet, Araplara karşı milli bir ihtilalden ziyade Arap aristokratlarına, onların kanununa, devletine ve hafiyelerine karşı sosyal bir ayaklanma idi.

Diğer taraftan rejimin taraftarları yalnız Araplardan ibaret değildi. Sosyal ve ekonomik fonksiyonlarını ve imtiyazlarını koruyan İran feodal aristokrasisinin kalıntıları, siyasi haklarının geçici olarak kaybolması yanında imtiyazlarının kabul edildiği sürece Arap devleti ile işbirliği yapmışlardı. Onları İslâmiyet'i kabul ettiklerinden dolayı Mecusilik yerine İslâmi inancı koydular. Müslümanlığı kabul etmiş olan İranlı şehirli ve köylüler aynı düşmanla mücadele ederek hâkim Arap ve İran aristokrasisi karşısında Mecusilik yerine İslâmi bir mezhebi benimsediler.

Daha sonraları hürriyetine kavuşmuş kimseler için kullanılan mevali deyimini, o devirde "aşağı tabakadan olma" gibi bir mana taşıymıyordu. Toplumun tabanında köleler bulunuyordu. İslâm eski Sami bir müessese olan köleliği muhafaza etmekle birlikte azat edilmelerini teşvik etmiştir. Köleliğin hukuki bir müessese olduğu Tevrat'ta gösterilir. Cariye tabiri Kur'an'da geçmemesine rağmen

Tevrat'ta geçmektedir. Fakat İslâm, kölenin içinde bulunduğu şartları ıslah edip iyiye götürmüş bulunmaktadır. İslâm hukuku, Müslümanların kendi dindaşlarını köle edinmelerini yasaklamıştır.

Mevali terimi, Arap kabilecilik anlayışının idari anlayışlarına bir yansımasıdır. İslâmi fetihler sırasında İranlılar, Aramiler, Berberiler ya da fethedilen toprakların Arap olmayan diğer halkları arasından İslâmiyet'e geçenleri tanımlamak için bir terime ihtiyaç duyulmuştu. Bu ihtiyaç, İslâmiyet öncesi Arap toplumunu karakterize eden kabile anlayışının İslâmiyet sonrası toplumunu biçimlendirmekte de ne kadar etkili olduğu gerçeğinin dikkate değer bir işaretidir. Arabistan yarımadasında İslâm'a girenlerin hemen arkasında ister zorla ister gönüllü Müslüman olan yeni Müslüman kitleleri fiilen değil de nazari olarak İslâm devletinde teb'alık haklarına tamamına layık görüldü. İslâm öncesi Arapçılığından gelen bir taassup, aynı konuda İslâm hukuk nazariyesinde mevcut prensiplerle çatışmaya başladı ki bu durumda bu hukuki prensiplerin toplumda gerçekleşmesi pek büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Arap olmayan Müslümanlardan meydana gelen mevali, Müslüman Araplarla aralarında bir ara sınıf oluşturuyordu.¹⁴⁶¹ Savaş ganimetleri gaziler arasında paylaştırılırken, mevali'ye Araplara verilen payın yarısı bile ödenmiyor, askerlere bağlanan ücret de verilmiyordu. Hangi kategoriden gelirse gelsin sonuçta bir mevali, bir Arap müslümana göre ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyordu. Müslümanlığı yeni kabul edenlerden alınan vergi de çoğu kez eski dindaşlarına uygulanan haraç ve cizye ile aynı miktarda olurdu. Bu memnuniyetsiz kitleler, Emevilere karşı sırası gelince Haricîlere destek verdikleri gibi, Kûfe'de odaklanan Şiî muhalefetine de yer aldılar. Şiîliğin Araplar mı yoksa Mevali arasında mı çıktığı sorusuna ne cevap verilirse verilsin gerçek şu ki Şiîlik, Emeviler zamanında politik ve ideolojik bir muhalefet olarak anlamını kazanmıştır.

Halife II.Ömer (717-720), adaşı halife Ömer zamanındaki eski bir prensibi yani ister Arap soyundan gelmiş olsun ister diğer bir soydan gelen bir mevla olsun bir kere İslâm'ı kabul ettikten sonra Müslümanların artık arazi vergisi ödemeyecekleri prensibini ihya ederek yeni Müslüman halk tabakaları arasındaki memnuniyetsizliği ortadan kaldırmaya çalıştı. Bu durumda devlet gelirleri azalmış olmakla birlikte şehirdeki mevlaların sayısında bir artma görülmüştü. Bu durumdan faydalanan birçok Berberî ve İranlı da Müslüman olmuştu. Abbasilerin ilk devirlerinde İslâm'ı kabul eden Mısırlı, İranlı ve Türklerin sayısı Arabistanlı Müslümanların nüfus sayısının üstüne çıkmaya başlamıştı. Ancak halife II. Ömer'in mali siyaseti başarılı olamamıştı.

Mevali statüsüne tabi tutulan İslâm'a yeni girmiş kitleler, İslâm camiasının en alt tabakasını teşkil etmelerinde son derece üzgünlerdi. Bu durum, Iraktaki Şiîler ve İran'daki Haricîler misalinde olduğu gibi bu halk yığınlarının hangi sebepler altında böylesine psikolojik durumlara düştüklerini izah eder. Mamafih sık sık

¹⁴⁶¹ Farhad Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, Doruk yayıncılık, Ankara 2002, s. 85.

görüldüğü gibi bunlardan bazıları dini bakımlardan kraldan çok kralcı davranışlar ve girdikleri yeni iman çerçevesi içinde taassuba kapılarak gayrimüslimlere eziyet verir duruma gelmişlerdir. İşte ilk Müslümanlar arasında en müsamahasız davrananlar Hıristiyanlık veya Yahudilikten gelen bu gibi yeni muhtedilerin bir kısmıdır. Şurası da unutulmamalıdır ki, İslâm toplumunda ilmi ve sanat faaliyetlerinin ilk temsilcileri de bunlar olmuştur. Zira onlar yüzyıllar boyunca gelen bir kültürel geleneği temsil ediyorlardı. Tefekkür alanında Arabistanlı Müslümanları gölgede bırakmış kimseler olarak bu zümreye giren insanlar siyasi liderlik konusunu onlarla tartışmaya başladılar. Fatihlerle gerçekleştirdikleri evlilikler neticesi onlar Arap kanının safiyetine halel getirdiler ve en sonunda da Arapları çok çeşitli insan ırkları arasında gözle görülmeyen bir halk unsuru durumuna düşürdüler.¹⁴⁶²

Mevali, farklı kültürel ve dini gelenekleri temsil ediyordu. Aslında Arap olmayan Müslümanların oluşturduğu mevali, İslâmiyet'in 9.asra doğru Abbasi yönetiminde İslâm toplumuyla daha sıkı biçimde bütünleşerek ayrı bir toplumsal sınıf olarak ayırt edici özelliklerini yitirmiş, böylece anlam ve önemini yitiren terim de unutulmuş ortadan kalkmıştır. Bu terim, İslâm öncesi Arap toplumunu karakterize eden boy kurumlarının ve kabile asabiyetinin, İslâm sonrası toplumunu biçimlendirmede de ne kadar etkili olduğu gerçeğinin dikkate değer bir işarettir. Bir mevali merkezi olan Kûfe, dışardan gelen birçok sanat, ticaret, esnaf ve çeşitli meslek guruplarından oluşan göçmenler, savaş esiri ve azat edilip Müslüman olanlar, İran'dan getirilen çiftçi zümreler ve Sasani asil sınıfını oluşturan zümrelerden oluşmaktaydı. Müslüman olarak Peygamberin soy, ırk ve kabile bakımından farklı olsalar bile Allah katında eşit olduğu açıklamasına dayanan mevali, dört halife döneminde Arap dindaşlarıyla aynı hak ve ayrıcalıklara sahipse de Emeviler zamanında, Arap yöneticileri söz konusu eşitlik ilkesine hiç de sıcak bakmıyorlardı. Mevali, kitap ehli zimmilerle Müslüman Araplar arasında bir ara kategori oluşturmaktaydı. Cizye zorunluluğu dışında bazı toplumsal kısıtlamalara da tabi olan bir zimmi, Müslüman olunca bir Arap kabilesine bağlanarak mevali statüsü kazanırdı.

İslâm'ın Arap milliyetçiliğiyle özdeşleştirilmesi bizzat Arapların yeni müminlere karşı davranışlarında açıkça görüldü. Arap olmayanların Müslüman olmaları fikri o kadar beklenmeyen bir şeydi ki, muhtediler, Arap kabilelerinden birinin mevlası olmakla ancak mümin olmuş kabul ediliyordu. Bu sistemin dayandığı fikir, Arap ve Müslüman arasında aynılık ve halifeye otoritesini kullanma selahiyeti veren dini itibarını korumak idi. Bu iddiaların geçerliliği kaybolduğu zaman onun düşüşü kaçınılmaz oldu.¹⁴⁶³ Emevi valilerinin Kureys üstünlüğünü yansıtan kibirli olumsuz tutumları, büsbütün kışkırtıcı etkiler

¹⁴⁶² P.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 366.

¹⁴⁶³ B.Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 83.

yapıyordu. Mesela Kûfe valisi, *Irak bölgesi Kureyş'in çiftliğidir* diyebiliyor, pek çok yerde savulun Kureyş geliyor diye halk aşağılanıyordu.¹⁴⁶⁴

Diğer taraftan Sünniler, Yezid'in hukuken olmasa da fiilen halife olduğu hükmüne varmışlar ve devlet başkanı olarak onun emretme güncü münakaşa etmenin ölüm cezası ile sonuçlanacak devlete karşı çıkma suçu teşkil edeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple onlar, Şiîlerin olayları tamamen başka bir açıdan bakmaları gerektiğini ısrarla durmuşlardır. Fakat bir halk topluluğunun bir olayı, olması lazım gelen şekilde değil de fiilen belli bir şekilde görmesi, tarihte bir milleti harekete getiren bir amil ve kuvvet olma bakımından daha çok önem taşır. Bu suretle İslâm'da büyük bir ayrılık ve fırkacılık hareketi ortaya çıkmış ve arada açılan uçurum, o zamandan beri hâlâ doldurulamamış durumdadır.

Emeviler, hâkimiyetini teyit ve tahkim eden hususlardan biri de dine muhalefeti ve ehline ihaneti mucip olsa bile kendi menfaatlarına uygun gelen her şeyi icradan geri durmamalarıdır. Peygamberin torununu katlettikleri gibi, halifelik için Kâbe'yi mancınıklarla ateşe vermekten çekinmediler. Samimiyet ve ihlasiyla dikkat çeken II.Ömer'in halifeliğine daha fazla tahammül edemeyen Emeviler, bu halifenin hayatına son vermekten çekinmemişlerdi.

Yezid 683'te küçük yaşta bir veliahtı bırakarak öldü. Buhran ve kararsızlık devresini Araplar arasında büyük ölçüde kabileler mücadelesi takip etmiştir. Bu durumu değerlendirmek isteyen ve Cemel savaşında halifelik iddiasıyla Hz. Ali ile çarpışmış olan Zübeyr'in oğlu Abdullah halifeliğe talip oldu. Hz. Aişe'nin yeğeni olan İbn Zübeyr, Medine'de iken sefahat düşkünü Yezid'in hilafet makamına oturduğunda ona biat etmediği gibi, Hüseyin'i halife olması için teşvik etmişti. Hüseyin'in feci akıbetinden sonra kendisi de şansını denemişti. Bütün Hicaz bölgesi de Abdullah'ı halifeliğe teşvik etmiş, Irak'ta da büyük taraftar kitlesi kazanmıştı. Şam Halifesi, kendisine karşı duranlar üzerine Medine'ye içinde Suriyeli Hristiyan askerlerin de bulunduğu bir kuvvet gönderdi. Bu kuvvetle Medineli Müslümanlar arasında 683'te çıkan çarpışmada Şam'ın askerleri galip geldi ve Medine'de durumu halifenin lehine çevirerek Mekke'ye yöneldiler. Bu muhalif halifeye son darbeyi indirmek üzere harekete geçen demir yumruklu komutan Haccac, Şam ordusunun başında Mekke'yi kuşattı. Altı buçuk ay devam eden çarpışmalardan sonra dokuz seneden beri hilafet iddiasını sürdüren Abdullah şehit edildi (692). Burada da şehre hücum eden Şam ordusu, Kâbe'yi yakıp yıkacak kadar işi azıtmış, Kutsal siyah taş, üç parçaya ayrılacak şekilde çatlamıştı. Emevilerin, zulümleri tarihe mal olan Irak valisi Haccac, şiddet ve sertliği ile dikkat çekerken, çoğu Abbasi iktidarı zamanında yazmış Şiî veya Sünni zümreye mensup İslâm tarihçileri, kana

¹⁴⁶⁴ Akyol, *a.g.e.*, s. 31.

susamış bir zalim, gerçek bir Neron olarak andıkları Irak valisi Haccac'ı 120 bin kişiyi katletmekle vasıflandırır.¹⁴⁶⁵

Kerbela katliamı, büyük tepkilere, kamplaşmalara ve bölünmelere yol açarken, halife Yezid ve onun zalim Basra valisi Haccac'ın zulümleri, katliamları, İslâm dünyasındaki iki kutup arasındaki ayrılığı derinleştirmiştir. Kanlı İran devriminden sonra iktidara gelen Şîlikte de görüldüğü gibi, çok güçlü mağduriyet ve mazlumiyet duygusu ile zalimlere isyan eden psikolojisi, Mehdi-İmam bekleyişi hiç değişmemiştir.¹⁴⁶⁶

Teferruatına giremeyeceğimiz karmaşık şartlar altında Şîlik, iki ana eğilim ya da kol olarak gelişti. Bu kollardan birincisi, Ali soyundan başka diğer Haşimilerin imamlığını da kabul eden bir birinden bağımsız birçok grubu içeren daha radikal kanattı. B. Lewis tarafından Mevali Şîliği olarak tanımlanan, aralarında yönetici konumda bazı Arapları da barındıran ve esas desteğini Güney Irak ve başka yerlerdeki mevaliden alan bu kol, sahip olduğu aşırı görüşler ve devrimci hedeflerle etkin kanadı temsil ediyordu. Diğer kol ise rejime karşı her türlü hareketten kaçınan daha ılımlı kesimi temsil ediyordu ki Hüseyin'in soyundan gelen bir imamet çizgisine bağlıydı ve İmamiye olarak tanıyordu. Zamanla Şîliği bütünleştirmeyi büyük ölçüde başaran Hüseyin soyundan Cafer Sadık'ın imamlığının son döneminde, ayrı kimliklerini korumakla birlikte, bu iki kol bir tür birleşme eğilimiyle yakınlaştılar. Ne var ki Cafer Sadık çevresinde birleşen Şîfler içinde ılımlı eğilim, zamanla Şîliğin ana gövdesini oluşturan Oniki İmamcılar biçiminde billurlaşıırken, radikal eğilim de İsmaililik hareketini doğuracaktır.

Kökleri toplumsal ve kavmiyetçiliğe dayanan siyasi bir rekabet ve hoşnutsuzluk, dini bir ifade bulmuştur. Bazen dini bir farklılık da siyasi bir mahiyet kazanmış olabilir. Şîlik ve onun alt dalları niteliğinde olan İsmaililik ve Batınîliğin de çıkış noktasını bu sosyolojik gerçekte aramak lazımdır. Bir Müslüman cemaati, iktidara karşı muhalefete yeltendiğinde aynı kavimden olmak (kavim sadece ırk ya da millet değil, sülale, aşiret anlamındadır) gibi müşterek bir güçle harekete geçer. Hz. Peygamber'in vefatından sonra daha 30 sene bile geçmeden başlayan kanlı mücadelelerde bedeviliğin yani göçebeliğin, yerleşik medeniyete karşı verdiği bir savaş olarak algılanmıştır. Gerek Batınîlerin Selçuklulara karşı ve gerekse Kızılbaşların Osmanlılara karşı yaptıkları toplumsal muhalefetlerde bu mücadelenin önemli rolü vardı. İlk zamanlarda ortaya çıkan Haricîlerin vahşetlerinde de Haşîşîlerin kanlı eylemlerinde de çok önemli ve tayin edici temel sebep; kabile ruhu veya kabileci (asabiyet) toplumsal yapı idi.¹⁴⁶⁷ Şîllerinin Hz. Ömer'e duydukları nefret ise Hz. Ali'yi çok sevdiklerinden

¹⁴⁶⁵ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 121-123; P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 305-307; B.Lewis, *a.g.e.*, s.94.

¹⁴⁶⁶ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitapçılık, İstanbul 1999, s.143 vd.

¹⁴⁶⁷ Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, s. 23.

ziyade, İslâmiyet onun zamanında kısırların hepsini devirmiş olmasında yatmaktadır. Farsların, bedevi Araplara karşı yaşadıkları bu hüsrân onlarda millî bir komplekse sebep olmuş bu da İran milliyetçiliğini Şîlik muhalefeti şeklinde yansıtmıştır. Hz. Ömer, Kadisiye’de, Ömer b. Vakkas da Yermuk’te İran saltanatını tarihe gömen savaşlar kazanmışlardı. İşte Şîilerin “Ömer” adına duydukları nefretin kaynağında bu ve benzeri sosyo-psikolojik sebepler yatmalıdır. Genel olarak Şîilik, Araplara duyulan nefretin Hz. Ali muhabbetinde yansımından öteye geçmez. Belki de bu hadiselerin İslâm’ı böleceğini düşünen Hz. Muhammed veda haccında, kabilecilik ruhunun İslâm’a aykırı olduğu üzerinde ısrarla durmuştu. Gerçekten de Peygamberin vefatından sonra beliren ilk ihtilaf bir iman veya itikat ihtilafı değil, siyasi bir ihtilafı. İslâm’dan önceki derin kabile kavgaları, bu aşamada İslâm içindeki siyasi mücadeleler olarak dışa vuruyordu.

Kentlerde yoğunlaşmış ve haklarından yoksun bırakılmış mevali, Emevi döneminin bütünüyle Araplara dayanan düzenine karşı her türlü muhalefet için önemli bir destek alanı sağladı. Mesela Haricî ayaklanmalarına katılmışlar, Haccac’a karşı toplumsal ayaklanmalara iştirak etmişlerdi. Nihayet Kûfe’deki Şîî muhalefetine de yer aldılar. Bu destek, sadece Şîilerin ezilen insanlar nezdinde bir cazibe merkezi olmasında değil aynı zamanda, aralarında bir bölümünün Şîî liderlik kavramına yakınlık duymalarını sağlayan bir kültürel gelenekten gelmesinden de kaynaklanıyordu. Mesela Güney Irak’taki Farslılar krallığın tanrısal doğası ve liderliğin kalıtsal biçimde devredilmesi konusunda Yemenlilerle benzer inançlara sahiptiler. Bu yüzden inançsız Emevileri devirmek ve halifelîğe İslâm’ın adil düzenini kurmak üzere Ehlîbeyti geçirmek vaadinde bulunan Şîîliğin davetine karşılık vermeye hazır dılar.¹⁴⁶⁸

Şîîliğin saflarına katılan mevali, beraberlerinde, Yahudi-Hıristiyan geleneğine, eski Babil’e ve Mecusilikle birlikte Mani ve Mazdek gibi İran’a ait ve ilk dönem Müslümanlığında yabancı olan birçok düşüncüyü getirmişti. Böylece mevali, sayı, düşünce ve devrimci ruh konusunda Şîîliği üyelik ve öğretî bakımından sınırlı nitelikte bir Arap cemaatinden etkin bir mezhep hareketine dönüştürmekte büyük rol oynadı.

Arap milliyetçiliğinde çok aşırı giden Emeviler, Arap olmayan Müslümanlara karşı milliyetçilik işini taassup derecesine vardırıdılar. Onların haklarını çiğnediler. Bunun için mevali Emevilere karşı ayaklananların safında yer aldılar. İslâm ülkeleri bu sebepler yüzünden fitneler içinde çalkalanıyor, fesat içinde yüzüyordu. Bu arada Emevileri yıkmak için gizli çalışmalar hiç bir zaman durmuyordu. Sonuçta bu

¹⁴⁶⁸ B.Lewis gibi araştırmacılar, Şîî hareketinin gelişiminde ırksal faktörlerin rol oynamış olmasıyla birlikte Şîîliğin özünde Arap kökenli olduğu ve gerçekte İran’a mesela Kum kışla şehrine Arap orduları tarafından getirildiği görüşündedirler. Bu yüzden Şîîliğin İran milliyetçiliğinin bir ifadesi olduğunu düşünen milliyetçi bakış açıları çürüktürler, bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 87-88.

propaganda ve faaliyetler Emevi devletinin ortadan kalkmasına sonuçlandı. Abbasi devleti işte böyle korkunç bir devirden sonra emniyet ve hürriyet getirmek vaadiyle iktidara gelmişti.

Emevi iktidarının sona ermesi, *Haşimiye* denilen bir parti tarafından sratlendirildi. Muhammed b. Hanefi'nin Ebu Haşim adında ve Muhtar ile savaşmış olan oğlu, mevalinin yardımıyla müfrit bir şi'i zümresinin başına geçmişti. 716'da varis bırakmadan öldüğünde haklarını Peygamber'in amcalarından birinin soyundan gelen Ali b. Abbas'a vasiyet etmişti. Teşkilat, bu kişiye liderliğe kabul etti ve o da böylece propaganda ve ihtilal faaliyetini kontrolü altına aldı. Onun asıl faaliyet merkezi 670 yılına doğru Basra ve Kûfe'den gelip yeleşen Arap kolonilerinin bulunduğu Horasan idi. Haşimiler yeni muhite yayılmış olan kabile mücadelelerini oraya taşıdılar. Araplar sosyal ve iktisadi durumlarının kötülüğü yanında savaşı İranlıların arasında küçük bir azınlık meydana getiriyorlardı.

İşlm'ın gerçek liderinin Peygamber'in soyu olduğuna ve yeni bir adalet döneminin başlayacağına inananlara etkili bir şekilde hitap eden Haşimi propagandası 718 civarında Kûfe'de tezghlendi. İlk nce Araptan Araba hitap ederken birçok mevaliyi de cezp etti. Güneyli bir Arap liderinin emrinde sekizi Arap ve dördü mevali 12 kişilik bir heyet Horasan'a gönderilerek faaliyetlere başlandı. Bunu 745 yılında Horasan'a ajan ve propagandacı olarak gönderilen Ebu Müslim takip etti.

İranlı ya da Türk olduğu üzerinde tartışmaların olduğu *Horasanlı Ebu Müslim*, Emevilerin mevali uygulamalarından dolayı başlayan hoşnutsuzluğu iyi değerlendirmış ve hilafetin Ehlibeytten Abbasoğullarına geçmesini sağlayacak meşhur isyanı gerçekleştirmişti. Emevilerin valisi Nasr'dan Horasan'ı alan Ebu Müslim, yavaş yavaş Ali taraftarlarının yerini alan Abbasilerin en faal ve bölgede güçlü dai'si idi.¹⁴⁶⁹ Ebu Müslim, Arap ve İranlı halk arasında, kısmen de orta sınıf şia arasında başarılı oldu. 747'de Haşimi ihtilali açıkça ortaya çıktı ve Abbasilerin siyah bayrakları Horasan üzerinde dalgalanmaya başladı. Siyah genellikle Abbasi hanedanının özel rengi olarak tanınır. Siyah bayrak kullanılması Arap imparatorluğundaki gayrimemnun halk arasında uzun zamandan beri mevcut olan Mesih ve lednni kehanetlere uymak maksadına dayanıyordu. Abbasilerden önce de isyancılar siyah bayrak açmışlardı. Abbasilerin başarısı onun hanedanlarının alameti haline getirmiştir. Birkaç yıl içinde Abbasiler, Bizans'ta olduğu gibi, uzak inde de *siyah elbiseliler* adı altında tanındılar.¹⁴⁷⁰

Arap kabileleri arasındaki mücadele bu harekta karşı mukavemete engel oldu. Doğuda yerleşmiş olan Ebu Müslim'in birlikleri batıya doğru taarruza

¹⁴⁶⁹ W.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H.Dursun Yıldız, TTK 1990, s. 209.

¹⁴⁷⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 109.

geçerek Emevilerin son askeri birliklerini Zap savaşında mağlup ettiler ve Emevi-Arap imparatorluğu yıkıldı. Abbasi partisi lideri Ebu'l-Abbas, Saffah ünvanı ile halife ilan edildi (750). Abbasilerle birlikte Arap İmparatorluğu, yerini İslâm imparatorluğuna bıraktı.

Emeviler için Amr b. As neyse Abbasiler için de Ebu Müslim o idi. Hatta Ebu Müslim'in Abbasilere hizmeti, Amr'ın Emevilere olan hizmetinden daha büyüktü. Emeviler, gerçek bir Arap devleti olarak Abbasilerden ayrılır. Abbasiler, devlet işlerinde İranlı ve Türk unsurları ön plana çıkarır. Vezirlik kurumunu İranlılardan iktibas eden Abbasiler, vezirlerinin genelini İranlılardan seçti. Halife Mansur zamanında hilafet merkezi Kûfe'den, yeni yaptırdığı ve başkent seçtiği Bağdad'a taşınmıştı. Kûfe halkına güvenmeyen Mansur, onlardan korkuyordu ve Hz. Ali ile Hüseyin'i şehit eden halktan nefret ediyordu. Mansur, kendilerini iktidara taşıyan Ebu Müslim'i de bir tehlike kaynağı olarak gördüğünden onu da katletmişti. Ebu Müslim'in öldürülmesinde Şîî fikirlerinin de etkisi olmalıdır. Keza İran ve Maverâünnehir'de mütemadiyen ortaya çıkan Şia hareketlerinin teşvikçileri, faaliyetlerini bir vesile ile Ebu Müslim adına bağlamaya çalışıyorlardı.¹⁴⁷¹

Emevilerin sadece, İslâm toplumunun başında cismani bir lider olmalarına karşılık, Abbasiler, peygamber amcası Abbas'ın soyuna mensup olmaları dolayısıyla ruhani bir lider sıfatını taşıyorlardı. Hatta cismani sıfatları, sırf bu ruhani kuvvete dayandığı için maddi bakımdan en zayıf düştükleri hatta hürriyetlerinden mahrum ve mahkûm yaşadıkları zamanlarda bile teorik hâkimiyetleri, itiraz edilemez mahiyetini kuyordu. Bazı Batılı tarihçilerin Yeni-Sasaniler benzetmesini yaptığı Abbasiler devletinde halifelik, hem cismani hem de ruhani iki kudreti şahsında birleştirmek suretiyle âdeta mukaddes bir mahiyet almıştır ki bu durum eski Sasani geleneklerine bağlanmıştır.¹⁴⁷²

Avrupalı oryantalistler Emevi-Abbasi mücadelesini İslâm'ın başından beri bütün dini ihtilafları Arabistan'ın Samileri ile İran'ın Aryanileri arasında ırkçı bir mücadele şeklinde izah etmekteydiler. Onlara öre Abbasilerin zaferi, İranlıların Araplara karşı kazandıkları zafer olup, iktidardan uzaklaştırılmış Arap hanedanının yerine İranlılaşmış İslâm perdesi altında yeni bir Pers imparaorluğunun geçmesi idi. Arap müellifi Cahiz, "*Abbasoğulları İmparatorluğu İranlı ve Horasanlı, Mervanoğullarınki ise Emevi ve Arap idi*" demektedir. Fakat yeni araştırmalar ırkı ihtilafların Emevileri çöküntüye götüren karışıklıklar içinde rol oynadığını, ancak ihtilali harekete geçiren esas kuvvet olmadığını göstermiştir.¹⁴⁷³ Hareketin başlıca destekleyicisi olan mevali yalnız İranlı değildi; kabile aristokrasisinin dışında kalan Araplar, Türkler, Mısırlılar, Iraklılar ve Suriyeliler de vardı. İhtilalin hareket gücünü, imtiyazlı olmayan

¹⁴⁷¹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 129.

¹⁴⁷² Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 144.

¹⁴⁷³ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.112.

şehirli halkın sosyo-ekonomik memnuniyetsizliğinde, bilhassa Araplar tarafından kurulan ordugâh şehirlerine sürülmüş mevaliden tüccar ve zanaatkârlar arasında aramak lazımdır.¹⁴⁷⁴

Artık Emevi ailesinin meydana getirdiği Arap aristokrasisinin tek verimli faaliyeti olan fütuhatin durması, tarihi bakımdan bu sınıfın lüzumsuzluğunu ortaya koymuştu. Yeni dönem, barış, ziraat ve ticaret ekonomisi üzerine dayanan yeni bir sosyal nizamı başlatıyordu. Bu düzenin kozmopolit elitini, tüccarlar, memurlar, toprak sahipleri, ulema, fakihler vs. din adamlarından meydana geliyordu. Devlet merkezinin Suriye'den Yakın ve Ortadoğunun büyük kozmopolit imparatorluklarının geleneksel merkezi Irak'a nakli bu değişikliğin en önemli örneği idi. İkinci Abbasi halifesi Mansur, merkezini eski Sasani başkenti Medain'in harabeleri yakınında bulunan daimi başkenti olacak Bağdad'ı kurarak oraya taşımıştı. Hilafet merkezinin değişmesinin sonuçları büyük olmuştur; idarenin ağırlık merkezi, Akdeniz ülkesi olan Suriye'den sulanabilen zengin bir vadi ve birçok ticaret yollarının kavşağı Irak'a geçiyordu. Bu geçiş, Roma tesirindeki bir devletin eski doğu etkilerinin ve özellikle Sasani (İran) etkilerinin bulunduğu Ortadoğu imparatorluğu modeline dönmesini sembolize ediyordu.

Abbasi devleti, Horasan'ın Irak ile anlaşmasına dayanıyordu ve bu eyaletlerin ikisi de kuvvetli Sünni idi (Kûfe hariç). Abbasi halifelerinin Sünni liderlere kıymet ve destek verilmesini uzlaştırmak için olan çabaları çok iyi bilinir. İslâm düşüncesi kumaşı içine dokunan Sasani iplikleri eski bünyesine yabancıydı ve öyle kalmaya devam etti. Onların kabul ettiği etik, İslâm etiğine açık ya da gizli olarak karşı idi. Sasani geleneği, İslâm toplumu içine şu ana kadar asla özümsememiş ve asla reddedilememiş bir fitne tohumu olarak girdi.¹⁴⁷⁵

İslâm'daki bölünme ile ilgili ilk ciddi teoriyi ileri sürenler, Şîlîğin, Hint-Avrupalı olan Farsların Arap hâkimiyetine, Müslüman Arap dünyasının baskıcı Samiliğine karşı bir tepkisi olarak ele aldılar. Türklerin gittikçe artan taarruzlarıyla zaten yıkılmaya yüz tutan Sasani saltanatı, Arap kılıcı karşısında önce boyun eğdikten sonra, İranîlik, Hz. Hüseyin evladını Sasanilerin varis ve takipçisi sayarak "Ehlibeytin hukukunu müdafaa" perdesi altında Arap milliyetine ve İslâm dinine dehşetli darbeler vurdu ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini -Zerdüş't akidelerini İslâm kisvesi altına sokmak suretiyle- açıkça gösterdi. *Corci Zeydan* da sair bütün Arap tarihçileri gibi Abbasi saltanatının İran tahakkümünden başka bir şey olmadığı kanaatindeydi.¹⁴⁷⁶ İranîlik, daha İslâmiyet'ten önce Araplar üzerinde tesir icra etmişti. 19.yy. Avrupasına göre, Şîller İran'ı destekliyorlardı; önce Arap sonra Türk hâkimiyetine karşı mücadele etmişlerdi. Haşîşiler ise, 19. yy. Avrupasında

¹⁴⁷⁴ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 113.

¹⁴⁷⁵ H.A.R. Gibb, *İslâm Medeniyeti*, s. 88.

¹⁴⁷⁶ F.Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 15.

benzerleri olan terörist gizli topluluklarına benzer aşırı milliyetçi ve mücadeleci bir oluşumu temsil ediyordu.¹⁴⁷⁷

Şuubiye Hareketi

Şuub, Arapçadaki şa'b kelimesinin çoğulu olup milletler anlamındadır. Bundan türeyen şuubiye deyimini ise çeşitli milletlere mensup olan ve bu mensubiyeti bir tür milliyetçilik anlayışı içinde ortaya koyan grupları ifade etmektedir. Arabistan'dakine nispetle çok daha farklılaşmış bir toplum yapısı olan İran'da Arabistan'ın toplum yapısına dayandırılan bir din-toplum görüşü ve modelinin zorluklarla karşılaşmasını bekleyebiliydik. Gerçekten bir feodal yapının ve bunun yanında bir bürokrat sınıf başlangıcının bulunduğu İran'da İslam ve idare sistemi İslâmcıların şuubiye adını verdikleri dirençle karşılaştı. Bu direncin uzun vadede İslamiyet'teki izi, bürokratik ilkenin kabul edilmesinde belirdi.¹⁴⁷⁸

Farsça ve Arapça arasında çatışma olmuştur ve bu çatışma din değil, dil etrafında dönen kavmi-millî bir çatışmadır. Şuubiye olarak bilinen bu çatışma Arap dâlcilerinin başarısıyla sonuçlanmıştır. Anti-Arabizm'in öncülüğünü yapan İranlılar şuubiye hareketinin de öncüsüydüler. Eski bir Zerdüşti olan İbn Mukaffa, İranlı önemli bir tercüman idi ve Araplara yönelttiği aşağılamalarla ünlüdür ve bu yüzden idam edilmişti (756).¹⁴⁷⁹ Orijinal Şuubiye dini tabanda hiçbir kabile veya ırkın üstünlük mirası olmadığı doktrinini ortaya koyan ve özelde Kureys'in hilafete kalıtsal hakka sahip olduğu fikrine karşı çıkan Haricîlerdir. Haricî Şuubiler, Arapların üstü kapalı herhangi bir üstünlüğüne saldırdıkları aynı şekilde herhangi bir İranlı üstünlüğünü de reddediyorlardı. Ama Mukaffa gibi önemli bürokratlarından hiçbirisi herhangi bir şubî fikri taşıdığına dair bir kanıt yoktur.¹⁴⁸⁰

Genel anlamda bu hareket, İslâm'ın ilk kurucusu ve yayıcısı olan Arapların hukuki ve siyasi tahakkümlerine karşı çıkan sosyal bir hareketi ve mensuplarını ifade eder. Bunlar bütün Müslüman unsurların eşit olduğunu iddia ettiklerinden kendilerine müsavâtçı (eşitlikçi) lakabını verirler. İslâm dininin özünü oluşturan adalet prensibine rağmen daha ilk halifeler zamanından başlayarak bedevi hayatın doğurduğu kabile asabiyetini şiddetle muhafaza eden Arap unsurunun hukuki ve siyasi üstünlüğü tabii idi. Bilhassa Hz. Ömer'in birçok hareketlerinde darbimesel olan şiddetli adaletine rağmen Araplık taassubu göze çarpar. Emevilerin mevalî uygulamalarıyla bu tahakküm son haddine ulaşmıştı. İslâm olmayanlar değil, hatta Arap olmayan Müslümanlar bile, nassların adalet emrine rağmen Araplarla eşit sayılmıyordu. İşte birden bire çok genişleyen ve Arap

¹⁴⁷⁷ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 118.

¹⁴⁷⁸ Ş.Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 71.

¹⁴⁷⁹ Y.Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 119.

¹⁴⁸⁰ Hamilton A. Gibb, *a.g.e.*, s. 82.

olmayan muhtelif unsurlara mensup milyonlarca Müslüman'ı da içeren Emevi devleti zamanında bu Arap şovenizmi kuvvetli bir tepki doğurdu; eski ve kuvvetli kültür sahibi kavimlere mensup Müslümanlarda İslâmiyet'in katı emirlerine rağmen Araplarda hâlâ devam eden bu bedevi asabiyet geleneği karşısında, kavmi şuur şiddetle tahrik edildi. Emevilerin çöküşüne sebep olan bu psikolojik tepki, Abbasiler zamanında Horasanlıların Araplara galibiyeti sayesinde hilafete geçen Memun zamanında büyük bir sosyal hareket halini alarak siyasi hayatta da tesirini gösterdi. Mutasım zamanında Arapların tahsisatlarının kesildiğini, valiliklerden mahrum bırakıldıklarını bile biliyoruz. Abbasi halifeleri, türlü unsurlara dayanan bir İslâm imparatorluğu idi ve haliyle ordusu içerisinde değişik unsurlar vardı ve bunların hepsini aynı gözle kollamak durumundaydı. Fakat hükümdarlar nasıl Arap ise resmi dili, saray dili, kısaca kültür dili Arapçaydı.¹⁴⁸¹

Abbasîlerin siyasette ve hukukta, Emevîler devrindeki asabiyet duygusunun aksine, Arap tahakkümünü kaldırması, başka unsurlar arasında Araplara kaşı kendi milli geleneklerini, tarihi şereflerini, dillerini açıkça savunmaya kalktılar ve tartışmalar her iki tarafın birbirlerini hakaret ve aşağılamalarıyla sonuçlandı. Bu hususta her iki taraf tezlerini destekleyen yazılar yazdılar, hadisler ortaya çıkardılar. Keza bütün bunlar Arapça yazılıyor, Kur'an ve cennet dili olan Arapçanın diğer dillerden üstünlüğü genel olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla Şuubiye hareketi, Arap tahakkümüne karşı diğer Müslüman unsurlarda tabiatıyla hasıl olan milli şuurun uyanmasından başka bir şey değildir. Bunu sadece edebi, siyasi veya dini bir hareket saymak veya İranilik şuurunun uyanması şeklinde açıklamak yanlıştır. Köprülü, Şuubiye adını, bütün bu birbirinden farklı cereyanların meydana çıkmasını hazırlayan psikolojik tepkiye vermektedir. Dolayısıyla Sasani geleneklerinin birçok hususta varisi olan Abbasileri, bu devletin devamı sayanlar yanılmıyorlardı ve bu görüş sadece İranlı yazarlarla sınırlı değildi.¹⁴⁸² Fazlur Rahman ise Irak'ın karışık nüfusu içinde durumundan memnun olmayan mevalinin, İranlıların bir kültür ve milliyetçilik hareketi olarak, Şuubiye'yi ortaya çıkardığını belirtir. Temelde siyasi olan bu hareket, Arapların yerini Arap olmayanların almasıyla kendine has itikadi ve kelami görüşleri olan bir dini fırka haline dönüştüğü ve Şiîliği geliştirmeleri için ilmi ve kültürel bir dayanak olarak kullanıldığı anlaşılmıştır.¹⁴⁸³ Görülüyor ki Şiîlik, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde soyla ve siyasi hoşnutsuzluklara ilişkin ortaya çıkan çeşitli güçler için bir kılıf olmaktadır.

İslâm ülkelerinde yaşayan gayrimüslim unsurlar, Araplara ve Müslümanlara nazaran daha kültürlü idiler. Bunların Araplara nazaran medeni üstünlüklerini anlamaları, İslâm âleminde bazı kavmi hareketleri doğurdu ki bu durumu genel

¹⁴⁸¹ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 112.

¹⁴⁸² Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 113.

¹⁴⁸³ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 245.

anlamda Şuubiye ifade eder.¹⁴⁸⁴ İslâm halifeleri, Arapların üstünlüklerini her alanda ve her fırsatta yansıtmaktan çekinmemişlerdi. Arapça idare ve ilim dili idi. Arapların teorik üstünlüğü, edebi ve fikri hayatta Arap olmayanların aynı haklara sahip olmalarını savunan Şuubiye hareketinin doğmasını tetiklemiştir.¹⁴⁸⁵ Arap kelimesinde önemli değişiklik olmaktadır çünkü bu devirden itibaren Araplar, irsiyete dayanan kapalı bir sınıf olmayı terk edip bir halk haline geldiler. Mevali de sosyal bakımdan onlar tarafından tam bir Arap olarak kabul edildi. İran monarşik geleneği ve politik felsefesinin Müslüman devlete girişini genel olarak kitapların savaşı şeklinde adlandırabileceğimiz sosyal ve geleneksel fikirlerin çatışması takip etti. Şuubiye hareketi diye bilinen olgu, çoğunlukla İranlılar arasında Arap üstünlüğüne karşı olan bir reaksiyonu da ifade eder. Bu akımın temsilcileri hükümet kademelerindeki bürokrat sınıftır. Bunların etkileri Abbasi halifelerinin iktidarı altında genişleyen bürokrasi vezirler ve divan başkanlarının artan gücüne bağlı olarak çok artmıştır. Emevilerin son zamanlarından beri bürokratik modellerini Sasani İrani'nin saray literatüründe buldu. Şuubiye hareketinin önemli bürokrasi sınıfı sadece sarayda İran geleneğinin egemenliğini tesis etme çabalarında değil; aynı zamanda eski İran sosyal yapısını, katı sınıf ayırımları ile birlikte yeniden canlandırma ve İran orijinli popüler çalışmalar ve yaygın tercüme yolu ile yeni ve hızlı gelişen Irak şehir toplumunda Arap geleneğinin süregelen etkisi yerine İran kültürünün ruhunu yerleştirme çabalarını da temsil eder.¹⁴⁸⁶

Bürokratların Arap karşıtı polemikleri 9.yüzyılda zirveye ulaştı. Onların amacı İslâm devletini yıkmak değil, fakat İslâm kültürünün ruhunu politik ve sosyal kurumlaşmalarını Sasani kültür ve değerleri modelinde yeniden biçimlendirmektir. Bu onların gözünde en yüksek politik bilgeliği temsil ediyordu. Şuubiye hareketi, dini-siyasi bakımdan İslâm birliğini zayıflatmak gibi fena bir sonuç doğurmuşsa da buna mukabil, İslâm muhitinde geniş ve kuvvetli bir hürriyet ve hoşgörü havası yaratmak, Araplardan başka milletlerin dillerine, geleneklerine, kültürlerine kıymet vererek karşılıklı fikir teatisinde bulunma fırsatı vermek gibi faydalı neticeler doğurmuştur. Bu hareketi, sadece İslâm medeniyeti üzerinde İran tesirinin sonuçlarından biri olarak görmek yanlış olacaktır.

Muaviye'nin Tarihi Misyonu

Hız. Ömer zamanında Şam'a vali atanan Muaviye, uzun süre yaptığı gazalarla meşruiyetini sağladığı gibi, Bizanstan aldığı askeri sanat ve disiplini benimsemiş mükemmel bir ordu kurmuştu. Bu gazalar ona İslâm'ın şampiyonu ve mukaddes harbin lideri olarak kendisini gösterme ve Arapların çoğunun dini sadakatini

¹⁴⁸⁴ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 42.

¹⁴⁸⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Anka Yay., İst. 2003, s. 127.

¹⁴⁸⁶ Hamilton A.R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 25.

isteme ve alma imkânı sağladı. Moral ve maddi gücü açısından da durumu çok sağlamdı. Amcazadesi Osman'ın intikamını almayı isteyerek Kur'an'da teyit edilen Arap geleneğine göre hareket etti. İlk zamanlar temkinli yaklaşarak olaylara seyirci kalmış, sadece adalet istediğini belirtiyordu. Kendisini biata davet için gelen elçiye Ali'nin isyancıların suç ortağı olduğunu iddia ederek red cevabı vermiş, "Osman'ın kanını talep" perdesine bürüdüğü hilafet hırsını sonuna kadar götürmeye kararlı olduğunu göstermişti. Muaviye kendisi gibi Ali aleyhtarı olan Mısır valisi ünlü siyasetçi Amr b. As ile de görüşüyordu ama sadece ona değil düzenli birliklerine de güveniyordu.¹⁴⁸⁷ Her ikisi de buldukları yerde makamlarının sallantıda olduklarının farkındaydılar. Muaviye halife olduğu takdirde Mısır valiliği vaadi alan Amr, O'na, Şamlıları, Osman'ın kanını talebe ve ölümünden Ali'nin mesul olduğu kanaatine, dolayısıyla intikama tahrik etmesi tavsiyesinde bulunmuştu. Bir taraftan da Hz. Ali'nin Mısır valisi Kays b. Sabit'in gözden düşmesi için iftiralar atılmaya başlanmış ve vali, yerini sağlamlaştırılmadan azledilmişti.

İhtimal ki Şam'da mevcut olan büyük zenginlik olmasaydı, Muaviye, hilafeti elde etmeye muvaffak olamayacaktı. Halifeliği elde eden Muaviye, çok mal ile etrafında bulunanların sosyo-iktisadi düzeylerini bir hayli yükseltmişti. Lüks ve debdebeye de düşkün olduğu her haliyle belli olan Muaviye, ipekli ve kadifeli elbise giymekle Rumları taklit ediyordu. Bu imkânların ellerinden kayıp gitmesi endişesi karşısında daha hayattayken oğlu Yezid'i halife nasbedip edip kendisi gibi halkın da ona biat etmesini mecbur kıldı.¹⁴⁸⁸ Muaviye ilk defa doğu toplumlarında görülmeyen, hak verilmez alınır prensibini yaşatmıştır. Zira Doğu'da hak meşru olarak devletindir. Haklar, devletin otoritesini eşraf olarak paylaşan kimselere verilir.

Halife Muaviye'nin halletmek zorunda olduğu mesele devletin birliği için yeni bir temel bulmaktı. Bu hususta İslâm teokrasisini Arap asil sınıfına dayanan Arap monarşisine dönüştürmeye başladı.¹⁴⁸⁹ Muaviye bu politika değişikliğine mecburdu zira hilafet tartışmaları ve iç savaşların bitmeyeceği kesindi. Muaviye'nin kendisinden sonra hilafet makamına geçmek üzere oğlu Yezid'i veliahd tayin etmesi, daha sonra işbaşına gelen Abbasiler de dâhil hilafetin intikalinde tevarüs usulünü başlatmış oldu. Selçuklular ve Memlukler zımnen, Osmanlılar ise resmen ve fiilen bu geleneği miras almışlardı. Böylece Muaviye ile birlikte hilafet saltanata dönüştürülmüştü. Muaviye'nin attığı bu yeni idari temellerin büyük İslâm imparatorlukları tarafından sürdürülmesi, Muaviye'ye tarihi bir misyon yüklemektedir.

Muaviye, Mekke'nin fethinde babası Ebu Süfyan ile beraber İslâm'a giren ve Peygamber'e vahiy kâtipliği yapan aynı zamanda Peygamber'in kayınbiraderi

¹⁴⁸⁷ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 88, 92.

¹⁴⁸⁸ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 116.

¹⁴⁸⁹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 91.

olan bir sahabeydi. O Arap dâhilerinden kabul edilmişti, otoriter ve teşkilatçı bir kişiydi ve Hz. Ömer kendisine Arap'ın kısrası derdi.¹⁴⁹⁰ İslâm öncesi Arap tarihinde Arap soyundan gelmiş devlet başkanları arasında en büyüklerinden biridir. Arap zihniyetine uymayan bir usulü, “hükümdarın daha hayattayken bir veliahd seçmesi” prensibini bütün itirazlara rağmen koyan Muaviye, böylece Bizinas tesiri altında kaldığını açıkça göstermişti. Fakat bu çok sabırlı, zeki ve ölçülü adam, devletini kurarken asla mutlak ve diktatör bir hükümdar gibi hareket etmedi. Asıl amacını yıllarla gizleyerek, sonunda İslâm dünyasını yeni bir hanedan etrafında toplamayı başarmıştır. Kavmi, aile münaferetleri, sonradan Şiî adını alacak olan Ali taraftarlıklarının düşmanlıkları ve gizli propagandaları, bu hanedanın kurulmasına engel olamadı. İnsanları ikna etmek ve her türlü sorunlarına eğilmek gibi özellikleri olan Muaviye, Cuma günlerinden minbere çıkarak dinleyenleri büyük bir edebi ustalıkla etkileyerek, onları kendisine bağlamayı başarıyordu. Önemli kararları aldığı bir meşveret meclisi hep vardı. Suriye'nin fethinden beri orada valilik yaptığı için muhiti ve Bizans idare mekanizmalarını çok iyi bilen Muaviye, dirayet, adalet ve idari kabiliyeti ile Hristiyan halkın da itimadını kazanmıştı. Bedevi Arapların büyük bir kısmını oluşturan bir Yemen kabilesinden kız almak suretiyle onların da desteğini yanına çekmişti.¹⁴⁹¹

645 yılında İskenderiye'nin denizden Bizans tarafından kısa süreyle geri alınması Araplara deniz gücünün önemini göstermişti. Bir Müslüman donanmasının meydana getirilmesinde ilk adımı atan Muaviye, kurdukları donanma ile Bizans'ı Doğu Akdeniz sahillerinden atmıştır. Halife Osman'ın muhalefetine rağmen Kıbrıs'ın fethi de Muaviye'nin eseri idi. Bunu Rodos ve Girit'in kısa süreli işgalleri takip etti. Emeviler devrinde Araplar kısa bir süre için Marmara denizinde Kapıdağ yarımadasını ellerinde tutmuşlardı. Burası, İstanbul'a yapılan kara ve deniz hücumlarında hareket üssü vazifesi gördü.¹⁴⁹² Muaviye, kendi hayatında iki defa olmak üzere muazzam ordusunu, rakip ülkenin başkenti İstanbul'u deniz filosu ile birlikte karadan ve denizden kuşatmıştır. Bundan böyle İstanbul Arap mücahitlerin ve Türk gazilerin hayallerini süsleyen bir kızıl elma olacaktır. Sadece Anadolu'yu yağmalamak değil özellikle İstanbul'u fethetmek için kuşatmalar yapılmıştı. 717 yılındaki halifenin kardeşi Mesleme komutasında Anadolu'ya gönderilen ordunun İstanbul kuşatması önemlidir. Her halife, İstanbul'un fethedileceğine dair Hz. Peygamber'in hadisine işaret ettiği komutanın kendisi olmasını istiyordu. Bu gazada Mesleme'nin muhafız kitalarının başı Seyyid Battal Gazi, bu savaşta dikkat çekmiş, Türklere mal olan Battal Gazi destanındaki milli kahraman olmuştur. 740 yılında girişilen bir diğer seferde bu İslam kahramanı şehit düşmüştür.¹⁴⁹³

¹⁴⁹⁰ Bkz. Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayıhan yay., İst. 2008, s. 63.

¹⁴⁹¹ Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 138.

¹⁴⁹² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 157.

¹⁴⁹³ Taberî, II, s. 27, 86, 1716.

Muaviye'nin ordusunda İstanbul kuşatmasındayken, surlarının dibinde şehit olduğu kabul edilen Peygamber'in mihandarı ve sancaktarı Eyub el-Ensari de Türk gazilerinin sembolü olmuştu. Eyub el-Ensari ile birlikte Battal Gazi'nin Hristiyan kiliselerinden birinde heykelcikleri dikilmiştir.¹⁴⁹⁴

Muaviye daha 670'lerde Horasan'ı İslâmlaştırmak ve hilafete bağlamak için Basra ve Kûfe'den ellibin kişilik bir gazi ordusunu bölgeye yerleştirmiştir. Bölgeye yönelik Türk göçleriyle Müslüman Araplar bazen savaş bazen de sulh yoluyla kaynaşıyorlardı.¹⁴⁹⁵ Hz. Ömer'in gayrimüslimlere silah taşımayı yasaklayan meşhur kanunu Maverünnehir ve Horasan'da tatbik edilmemiştir. Emevilerin menfaatperest siyaseti Türklerin pek çabuk Müslümanlaşmasına engel oluyordu. Türklerle başlayan savaşlar her iki tarafın neticesiz akınlarıyla senelerce devam etmiştir. Bedevi Arapların kurdukları bir salatanat olan Emevi devleti, hükümet idaresi hakkında geliştirilmiş bir programa, geniş düşüncelere sahip değildi. Bu sülale sadece fethedilen yerlerde azami miktarda para çekmek ve aşiretlerinin hırsını bu paralarla tatmin ederek mevkilerini sağlama almak düşüncesindeydiler. Türkistan'ın servetini ve orada kazanılan ganimetlerin önemini duyan en kadar Arap varsa hep bu serhatlara koştukları cihetle valilerin görevi de kolay değildi. Horasan valileri sık sık değiştiriliyordu, bazıları da katlediliyordu. Kuteybe b. Müslim gibi Türkler arasında namı asırlarca yadedilen ünlü Arap komutanı dahi entrikalar sonucu Horasan'da katledilmişti (715). Bu yüzden valiler kısa zamanda keselerini doldurmayı düşünmekteydiler. Maverünnehir varidatının önemli bir kısmını haraç teşkil ediyordu. Ömer b. Abdülaziz, yeni Müslüman olmuş halktan haraç almak şöyle dursun onları sünnet ettirmeye bile lüzum görmüyordu. Lakin hilafet süresi pek az sürdüğü gibi, onun adilane siyaseti devam ettirilmemiştir. Müslüman olsun olmasın herkesten haraç toplayan Emevi valileri, *Halifenin bahçesi* namını verdikleri bölge halkının toplu ve büyük bir isyanıyla karşılaşmışlardı.¹⁴⁹⁶ Ömer b. Abdülaziz (II.Ömer), "*Muhammed insanları imana davet etmek için geldi, vergi toplamak için değil*" diyerek durumu değiştirmeyi denedi ama başaramadı. Doğal gelişimin önu kesilemedi ve hatta II.Ömer bunu hayatıyla ödedi. II.Ömer, fetihten hoşlanmıyordu ve fethin Allah yolunda değil, ganimet uğruna olduğunu çok iyi biliyordu. Bununla birlikte II.Ömer'in olumlu olarak cihadı teşvik ederken onu kendi samimi dindar karakterine uygun şekle sokmak ve orada sınırlı tutmak için çabaladığı bellidir.¹⁴⁹⁷ Oğuzların (Türkmenlerin) Müslüman olmaları Emeviler zamanında başlamıştır.

Muaviye ile birlikte devletin çıkarları Emevi ailesinin çıkarları anlamına geldi. Gelişen dini düşünce ise bu çıkarların İslâm'ın çıkarlarını geriletliğini ya

¹⁴⁹⁴ Mesudi'den naklen P.Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 322.

¹⁴⁹⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 109.

¹⁴⁹⁶ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 114.

¹⁴⁹⁷ Hamilton A.R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 59-63; F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 13.

da ikinci plana düşürdüğü düşünülüyordu. Emeviler görevlerinin şartları gereği kâfirlere karşı cihadı sürdürmek ve İslâm'ın yayılımı için ciddi gayretler göstererek halkın gözünde Peygamberin yolundan gittiklerini kanıtlamak zorundalardı. Bu halifelerin ve Müslüman komutanların resmi ve toplumsal görevleridir. Aynı zamanda Suriye birliklerinin disiplinini ve savaş kalitesini koruyor ve gazilerle birlikte devlet, savaş sonrası elde ettiği ganimet ve vergilerle zenginleşiyorlardı. Böylece diğer eyaletlerdeki Arap kabilelerin halifeye itaatleri için gerekli maddi ve manevi kontrol gücü sağlanmış oluyordu. Bu gayeyle İstanbul'a üç defa Arap orduları ve donanması gönderildi. İlk tarihçilerin, fetihlerde dinin rolünün daha kuvvetli olduğunu belirtmelerine rağmen modern araştırmacılar buna daha az yer verirler. Dinin önemi, disipline alışmamış ve heyecanlı, ikna edilmeye hazır fakat kumanda edilmeye asla razı olmayan bir kavimde meydana getirdiği geçici psikolojik değişimde kendini gösterir. Din onları kendilerine güvenebilir ve kontrol edebilir bir hale getirdi. Fetihler boyunca başarısından dolayı din, Arap birliğinin sembolü oldu. Fetihlerin itici gücü dini olmaktan ziyade dünyevi idi. Sayıları oldukça az olan buna karşılık büyük bir heyecanla mücadeleye atılan gerçek müminlerin Arap imparatorluğunun meydana çıkmasında büyük rolleri olmamıştır.¹⁴⁹⁸

Kudüslü yazar Makdisi, Suriye ve Kudüs'te Hıristiyan yapılarının azametleri karşısında Emevi halifeleri, Müslüman halkının herhangi bir kompleks duymamaları için *Kubbetü'l-Sahra*, *Mescid-i Aksa* ve *Şam Emeviye Camii* gibi yapıları ortaya koyduklarını nakleder. Medinedeki *Mescidi Nebevi*'nin tamiri de bu döneme aittir. Bu önemli eserlerin yapılmasında Bizans başkentinden teknik yardım alındığı da anlatılmaktadır.¹⁴⁹⁹

Muaviye'nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının daha oturmuş ve nispeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir. Muaviye'nin etrafında toplanma hareketi, dini bir eksen olarak kullandığı derecede bize İslâmi toplumların önemli bir özelliğini de yansıtıyor. İslamiyet'te din baştan itibaren Batı'da önce polis ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapmış olduğu bir görevi üstlenmiştir. Soy-sop yapısını kırmış olan Yunan polis'inin (şehir devleti) ve Roma'nın bu görevi ancak yarım olarak İslâm tarafından yerine getirilmiştir. Zira İslamiyet, polis'in soplara yaptığı etkiyi kabilelere yapamamıştır. Bunun anlamı kuvvetli bir dini inancın – bazı temel toplumsal yapıların var olmadıkları veya gelişmedikleri bir ortamda- o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne alabildiğidir. İslamiyet bu şartlar altında toplumu siyasi planda pekiştiren bir inanç olmuştur.¹⁵⁰⁰ İslamiyet bilhassa siyasal yapının ortaya çıkarılmasında olağanüstü bir iş gördüğü özel bir toplum şekline dönüşmüştür. İslamiyet esas itibarıyla mevcut olan bir şehirselleşme sürecidir.

¹⁴⁹⁸ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 80.

¹⁴⁹⁹ Hamilton A.R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s.65-66.

¹⁵⁰⁰ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.67.

yapının üzerine kurulmuş bir yapıdır, fakat bu şehir yapısı fazla gelişmiş olmadığından dinin birleştirici rolü burada her zamankinden kuvvetli olmuştur.

İslami yapının bu yapısal birleştirici rolü dolayısıyla ki İslâm dininden -az da olsa- ayrılanlar, İslam devletinin dışında kalırlar. Bunlar böylece hem zındık hem toplum dışı ve hem de devlet dışı kişiler olurlar. İslâm'ın kendinden ayrılma eğilimi gösteren küçük dinsel grupların ihaneti üzerinde bu kadar sert bir şekilde durmuş olması, her dini grubun potansiyel olarak yeni bir devlet kurma tehlikesi getirmesindedir. Bir anlamda Anadolu dâhil İslâm dünyasındaki heterodoks zümreler Muaviye döneminden itibaren ortaya çıkmıştır denebilir.

Ilımlı Şîi fırkalar

Genel anlamda Şîiliği, gulat ve ılımlı şeklinde iki ana sınıfa ayırmak mümkündür. Şia fırkaları içinde Ehl-i sünnet ve cemaate en yakın grup Zeydiye ile birlikte Caferiye olarak da bilinen Oniki İmam Şîiliğidir. İmam Azam, Ehlibeyte karşı derin bir sevgi besleyerek desteklemiş ve onlara yapılan haksızlıklara kendisini tehlikeye atarak bile karşı çıkmıştır. Muhammed Bakır ve Cafer Sadık gibi Şîilerce imam kabul edilen Sünniler tarafından da kendilerine değer verilen zatlarla görüşüp onlardan istifade eden Ebu Hanife, sahabeyi hep hayırla ve minnetle anmıştır. Dolayısıyla İmam Azam'ın Ehlibeyte olan sevgisi, onu, sahabeye ithamlarda bulunan Gulat-ı Şia ile mücadele etmekten vazgeçirmemiştir. O, Ehlibeyt sevgisi ile Şîi görüşleri birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.¹⁵⁰¹ Ebu Hanife, Zeydiye'nin imamı Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'den sonra onun oğlu Zeyd'i imam kabul etmiş ve desteklemiştir. Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik'in Ehlibeyte karşı yaptığı zulme daha fazla dayanamayan Zeyd, gençliğinde ilimle meşgul olmasına rağmen, ağabeyi Muhammed Bakır ve amcası Cafer Sadık* kendilerini ilme ve ibadete verdikleri halde o, halifelik iddiasında bulunmayı tercih etmiştir. Kûfe'de bulunduğu sırada Şia'dan bir grup kendisine gelip Hz. Ebubekir ve Ömer'den teberrî etmesi şartıyla kendisini halife olarak tanıyacaklarını söylemişlerdi. Ancak Zeyd, onların bu şartlarını kabul etmez. Onlar o zaman biz de seni terk ederiz diyerek ayrıldılar. Böylece onlara *Rafizi* adı verilmiş ve Şia'dan bir grup olarak bu şekilde ortaya çıkmışlardı. İsyana başladığında yanında onbeş bin kişiden yalnız

¹⁵⁰¹ İmam-ı Azam, *el-Alim ve'l-müteallim*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı azam'ın Beş Eseri, İst. 1992, s.14.

* İmam Cafer, hilafet peşine düşmediği halde İmamiye mezhebi mensupları, onun çağının imamı olduğunu, *Takiyye* prensibini benimsediğini, hatta "takiyye benim ve atalarımın dinidir" dediğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre takiyye (korku ve gizlilik=sır tutma), müminin inancını gizlemesidir. İmamiyeye göre imamete geçmek için, veraset yeterlidir, fiilen iş başına geçmesine gerek yoktur. İmam Cafer, kendisinin imam olduğunu iddia etmemesine rağmen Irak'taki Şîiler gizli toplantılarında onu imam kabul ediyorlar ve mezhebine bağlanıyorlardı. İmam Cafer'in fıkıh ve mezhebi esas itibarıyla diğer dört mezhepten pek farklı değildir bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 182, 204.

dört yüz kişi kalan Zeyd, başarılı olamayıp, dedesi Hüseyin gibi Emevi ordusu tarafından feci şekilde katledilmiştir (739).¹⁵⁰²

Ehlibeyt, hem söz hem de fiilen siyasetten uzaklaşmıştı, hatta onlar, halifelere baskılardan kurtulmak için “Emiru'l-Müminin” diye hitap ediyorlardı. Onların çoğu Medine’de siyasi çevrelerle temas etmemek için kalırken İmam Zeyd, Irak ve Şam ülkelerinde dolaşmanın tercih etmişti. Ancak Halife Hişam, Zeyd’in hareketlerini takip edip baskı altında tutuyor, bazen huzuruna çağırıp azarlıyor, ancak halkın Ehlibeyte olan saygısından çekindiğinden daha ileri gidemiyordu. Bu arada Abbasilerin propagandası Şîi bir kılığa bürünmüş, Horasan ve Maverâünnehir ülkelerinde gizli gizli yayılıyordu. Keza Zeyd’in öldürülüşünden on yıl sonra Emevi halifeliği tarihe gömülecektir.

Zeydiyye’nin görüşleri daha çok hilafet odaklıydı. Bunlar akidelerinde aşırılık göstermezler. Peygamber’in ashabından kimseye küfretmezler. Zeyd, halifenin Hz. Ali ve soyundan olmasının daha iyi olacağını belirtmekle birlikte, onun halife olmak için vasi tayin edilmediğini, sıfatları itibarıyla halifelğe layık olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Ali’nin meziyetlerinin halifelğe uygunluğu başkalarının halife olmasına engel değildir. Ebu Bekir ve Ömer’in halifelikleri Zeyd’e göre meşrudur.

Şia’nın Zeydiyye şubesinin esasları şunlardır: İmamın adı değil özellikleri nassla bildirilmiştir. İmam, Hz. Fatıma’nın neslinden gelecek, dindar, âlim, cömert olacak, halkı kendine davet edecek. Bu sonucu şartta Şia’nın çoğu ona muhalefet ettiler. Hatta kardeşi Muhammed Bakır da bu şartta onunla tartışmıştır.¹⁵⁰³ Zeyd’in, Ehlibeyt imamlarının hatadan masum olduklarına dair bir rivayeti yoktur. Ancak Zeydiyye, Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’in ismet sıfatını iddia ederler. Bazı Zeydilerin akisini iddia etmesine rağmen, Zeyd’ye göre imamın gizli olması ve muntazar mehdi, beklenen imam tasavvuru da yersizdir.¹⁵⁰⁴

Zeydiyyeye göre farklı iki memlekette ayrı iki halife bulunabilir. Önemli olan aranan vasıfları taşımasıdır. Ayrıca bunlara göre büyük günah işleyen kimse tevbe etmedikçe cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Bu görüşü Mutezile’den almışlardır.¹⁵⁰⁵ Mutedil görüşlerinden dolayı Şia’nın ekserisi Zeyd’den ayrıldığı gibi onu sevmezler de.¹⁵⁰⁶ Abbasi halifesi Mansur, Zeydiyye mezhebinin nüfuzunu kırmış, bazı Zeydiler de diğer Şia grubuna katılmışlardı. Böylece Zeydiler de diğer Şîiler gibi sahabeleri kötülemeye başladılar. Osmanlılar zamanında Arabistan’da çeşitli isyanlar çıkarmışlardı. Bugün Yemen’de resmi mezhep

¹⁵⁰² Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal, İslâm Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz, s. 156.

¹⁵⁰³ Şehristanî, *El-Milel vel-Nihal’dan* naklen Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 142.

¹⁵⁰⁴ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 147-148.

¹⁵⁰⁵ Şehristanî, *a.g.e.*, s. 157; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 198.

¹⁵⁰⁶ Bu rivayete kuşkuyla bakılmalı, çünkü Mutezile tarihine göre onlar mutedil şiaadan idiler. Şia’nın çoğu itikatta mutezile mezhebine kaymıştır. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 143.

statüsündeki Zeydilerin, kendilerine mahsus itikadi ve fıkıh eserleri bulunmaktadır.¹⁵⁰⁷

Diğer bir mutedil Şii fırkası da İmamiye (İsna Aşeriyye-Caferiye) mezhebidir. İmameti iman esaslarından görmelerinden dolayı İmamiye, on iki imam kabul etmeleri sebebiyle İsna Aşeriyye diye de adlandırılan Caferîlik, günümüzde, en fazla mensubu bulunan ve daha çok İran'da yaşayan Şii'lerin mezhebidir¹⁵⁰⁸. İbn Hazm ve Makrizi gibi bir kısım mezhep tarihçileri, Ali taraftarlığı iddiasını Perslilerin İslâm'ı içinden yıkmak için düzenledikleri bir hareket olarak değerlendirirler. Şia mantelitesi, Yahudiliğe ve Yahudi asıllı Abdullah ibn Sebe'ye de dayandırırılar. Devlet başkanlığına ilahi kutsallık verip, verasetle devam edeceği, lider ve imamların gerçekte ölmeyip zamanı gelince geri dönecekleri görüşü, Yahudilikte de vardır. Hz. Hüseyin, Sasani sülalesine mensup Yezdrücd'ün kızı ile evlenmiş diğer bir deyişle Hz. Hüseyin'in çocukları Arabın ve Farsın en asilleri olmuştur. Dolayısıyla Şia'nın özellikle Muhtar es-Sakâfi'nin imameti Hz. Hasan'ın değil de Hz. Hüseyin'in çocuklarına ait görmesinin izahı İran milliyetçiliğiyle açıklayanların nedenleri bulunmaktadır. Fars kökenli Müslümanlar, Ehlibeytin acısına dayanmak gibi bir mantıkla Şiat-ü Ali'ye destek olmaları ve Ehlibeytin hakkının naslardan kaynaklandığını ileri sürmeleri hep bu asabiyetle açıklanabilir.¹⁵⁰⁹

Hz. Ali'nin bizzat Peygamber tarafından halife tayine dildiğine dair hadisler rivayet ederek bu hususun nasça da sabit olduğunu iddia ederler. İmanın özellikleri değil bizzat şahsı tayin edilmiştir. Kendisinden sonra gelecek imamı da Hz. Ali belirlemiştir. Böylece her imam selefi tarafından atanır. Dinde imanın tayininden daha önemli bir şey yoktur. Yoksa toplumsal ihtilaflar çıkar. Dolayısıyla imam, güvenilir ve sağlam birini yerine tayin eder.¹⁵¹⁰

İmamiye, Ali'den sonra Hz. Hasan'ın halifeliğinde müttefiktir. Sonra da Hz. Hüseyin gelir. Bundan sonra imamların sırasında ihtilafa düşmüşler, bir rey üzerinde karara varamamışlardır. Aralarında o kadar fırkalara ayrılmışlardır ki, bazıları onları yetmiş fırkaya çıkarır. Oniki İmamcılardan bir kısmı hilafetin sadece Hz. Fatıma'nın oğlu Hüseyin soyundan gelenle münhasır olduğunu ileri sürerler. Hz. Hüseyin'den sonra sırasıyla; Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Cafer Sadık, Musa Kasım, Ali Rıza, Muhammed Cevad, Ali Hadi, Hasan Askeri ve son olarak oğlu Muhammed Askari, onikinci imamdır. O, Samarra'da babasının evinin bodrumunda gizlenmiş, ondan sonra dönmemiştir. O zaman onun kaç yaşında olduğunu da tam olarak bilemedikleriden kim dört, kimi sekiz kimi başka yaşlarda deyip bu yaşlarda nasıl imamlık yapar diye tartışmalar başladı. Bazıları onun bu yaşta da olsa imanın bilmesi gereken şeyleri bildiğini buna

¹⁵⁰⁷ H.Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 208.

¹⁵⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 201; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 110-112.

¹⁵⁰⁹ Salih Aydın, *a.g.e.*, 148.

¹⁵¹⁰ *İmam Cafer Sadık as. ve Fikri Akımlar*, çev.Hamza Aydın, tsh. Cafer Bayar, Kevser Yay., İst. 2001, s.18.

binaen itaati gerektiğini söylerler. İsnâ Aşeriyye mezhebinin fıkıh imamı Cafer-i Sadık'tır.¹⁵¹¹ Şia denilince bugün akla ilk gelen İmamiye yani Caferilikdir. Genel olarak Oniki imam Şiîliği ılımlı ve 16.yy.dan beri İran'ın resmi mezhebdir, Türk hükümdarlarının tarihi süreç içerisinde, hâkim oldukları sahada Sünniliği savunmak adına mücadele ettikleri ve kendilerine Batınî dedikleri Şiî zümreler daha çok aşırı olanlarıdır.

Gulat Şiîlik

Şia ilk çıktığı şekliyle fazla sürmemiş ve kısa zamanda şubelere ayrılmıştır. Bunlardan sade Ehlibeyt sevgisiyle yetinmeyen ve Gulat denilen bazı guruplar, Hz. Ali'nin peygamberliğini hatta uluhiyyetini iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Allah'ı insana benzetme, tenasüh vb. sapkın görüşlere sahiptirler. Başta İran ve Irak olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde mevcut olan Şiîlerin ekserisi İmamiyye fırkasının 12 kolundandır. Bu mezhep mensupları imamın masum olduklarına inanırlar ve bunların sayısını 12 ile sınırlandırır. İmamiyenin diğer bir kolu ise gulat sınıfın ana temsilcisi olarak sayılabilen İsmailiyye fırkasıdır. İsmailiyye müfrit yani aşırı görüşü temsil eder. Bunlar çeşitli İslâm ülkelerinde dağınık şekilde hâlâ yaşamaktadırlar.

Ortadan kalkmalarına rağmen Emevi döneminin radikal Şiîliği, Şiî düşüncesinin gelişimine kalıcı bir katkıda bulunmuştur. Bazı Şiî grupları benimsedikleri serbest dinsel düşünceler nedeniyle sonradan *Galiya* ya da *Gulat* (abartıcı anlamına gelen *gali*'nin çoğulu) olarak adlandırıldılar.¹⁵¹² Bu düşünceleri reddetmek için kullanılan genel bir terim olan bu ad, muhtemelen dinde ve imamlarla diğer Şiî kahramanlarına saygıda abartmaya (guluvv) gitmekle suçladıkları Şiîler için ilk Şiî yazarlar tarafından kullanılmış ve tarihçilerin genel kabulünü görmüştür. Sünniler, Şiîlerle pek ilgilenmediklerinden pratikte inanca getirdikleri yenilikler (bidat) 9.yüzyıl sonlarındaki Oniki İmamcı Şiîler tarafından reddedilen bütün Şiî gruplar, bu terim altında sınıflandırılmışlardır. Sünni aykırılık (heterodoks) uzmanları ise Şiîlere olan genel karşıtlıkları içinde, bir Şiî kriteri olan guluvv terimini çok daha kötü bir anlamda kullanmışlar ve genellikle Gulatı, Müslüman toplumunun dışında bir kâfirlik akımı olarak ele almışlardır. Zira birçok alt fırkası bulunan Gulat, tenasüh (reenkarnasyon) ve hulul üzerinde fikir birliği içerisindeydiler. Hulul; tanrısal özün özellikle imamlar olmak üzere insan vücuduna girdiği ya da bu vücutta yeniden doğduğu inancı. Bundan gulat, başka Allah'ın iradesinin zaman içinde değişebileceğine (beda) de inanırlar. Bu görüş ilk kez tahminleri boş çıkan Muhtar tarafından ortaya arılmıştı. Tenasüh; birçok gulat ruh göçümüne

¹⁵¹¹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 58.

¹⁵¹² Daftari, *a.g.e.*, s. 99.

yani ruhun bedenden ayrı bir varlığı olduğu ön varsayımını gerektiren ruhun bir bedenden ötekine geçişi düşüncesine dayanıyordu.¹⁵¹³

Bazıları daha ileri giderek ruhların bedenler arasındaki hareketinin, belki de sonsuza dek çevrimler halinde gerçekleştiğini öne sürdü. Her çevrim (devr) binlerce yılla hesaplanan bir süreyi kapsıyordu. Bu yeni görüşler nedeniyle aşırı Şiîlerin çoğu için reca, yani ölenin aynı beden içinde yeniden dirilişi öğretisinin yerini ruh göçümü ya da tenasüh yani ölen bir kişinin yeni bir insan bedeninde ya da önceki varlığından farklı bir biçimde yeniden dünyaya gelişi inancı aldı. Gulat bunun yanı sıra ölen imamın ruhunun yerine geçen imamın bedenine geçtiği inancını da geliştirdi. Bu inanç farklı Şiî gruplarına kendi adaylarının imamlığını haklılaştırma olanağı sağlarken aynı zamanda imam mehdinin zuhurunu beklemeyi de gereksiz kıldı. Sonuçta cennet, cehennem ve kıyamet gününe inanmayı da bıraktılar. Bunun yerine ruhun ölümsüzlüğünü vurgulayarak, yeniden dirilmenin bu dünyada gerçekleşeceği, ceza ve ödülün, cennetle cehennemin de ruhsal anlamda ve bu dünyada olduğu görüşünü savundular. Kişinin iyi ya da kötü bir insan olmasına göre ölümünden sonra ruhunun ya iyi bir insan ya da kötü bir insanın adı altında bir yaratığın bedeninde canlanacağı inancını geliştirdiler. Bu koyu Şiîler, İslâm'ın temel emir ve yasaklarına karşı da ilgisiz kalarak ibahiye yani ahlak karşıtlığını ve aşırı özgürlükçülüğü savunmakla suçlanmıştır. Bu inançlar ilk Gulat'ın, neredeyse insanüstü varlıklar saydıkları imamlarına gösterdikleri aşırı saygıdan beslendiği kuşkusuzdur. Gulat açısından gelişmekte olan şeriata rolü daha önemsizdi. Ruh üzerindeki bu kurguları Mani dinine dayandıranlar da var. Tek tanrı inancından sapma eğilimi gösteren bu düşünceler Nusayrilerde ve Dürzilerde değişik ifadeler buldu. Bu inançlar Mevali arasında da yayılmıştı.¹⁵¹⁴ Ayrıca imamın bir nur olduğu, bir şahıstan başka bir şahsa intikal ettiği bazen de imametın nübüvvete inkılap ettiği fikrine sahiptirler.

Gulat Şia, Hz. Ali'ye paygamberlik isnat etmişler hatta uç kısmının, yani Gulat'ın yaydığı ilk dönem fikirlerin ortak özelliği Ali başta olmak üzere imamlara isnat edilen uluhiyyet fikridir. Bu görüş, Allah'ın Hz. İsa'ya hulul ettiğine inanan Hıristiyan dinine benzer. Şiîlerin ekserisi son imamın ölmediği itikadındadır. Onlara göre son imam hayattadır, günün birinde dönecektir, zulümle dolan bu yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Şiî gulatın kökeni bir Ali hayranı olan Abdullah b. Sebe'ye kadar götürülür. Hakkında çok tartışmalı bilgiler bulunan bu kişinin ve *Sebe'iyye* olarak anılan hayranlarının temel guluvvü, Ali'nin ölümünü kabul etmemek ve düşmanlarını yenilgiye uğratıncaya dek hayatta kalacağına inanmaktan ibaret gibi görünmektedir.¹⁵¹⁵

¹⁵¹³ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 177.

¹⁵¹⁴ F. Daftary, *İsmaililer*, s. 103-104.

¹⁵¹⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 136; Daftari, *İsmaililer*, s. 101. Ayrıca hakkındaki rivayetin tek kaynağı Taberî olan Abdullah b. Sebe'nin hayatı hakkında ciddi tereddütler bulunmaktadır. Bkz. E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay. Ank. 1996, 289-301.

Önemli gulat Şif kollarından bazıları şunlardır¹⁵¹⁶: *Sebeyye*, adını aldığı Yemenli bir Yahudi olan Abdullah b Sebe, Hz. Osman'ın aleyhinde propaganda yapanların başında gelir. Ali'nin Tanrı olduğunu da savunduğu iddia edilen Abdullah b. Seba'nın her halükarda ilk iki halife aleyhindeki saygısız iddialarından dolayı Hz. Ali'nin emriyle Medain'den sürülmüştür. *Keysaniyye (Muhtariyye)* Bunlarda imamların tanrılığına inanmak yoktur ama imam itaat edilmesi gereken kutsal bir şahıstır. İlahi ilmin bir sembolü olan imam, masum ve ilmi güvenilirdir. Sebeyye gibi bunlar da imamın rücuuna inanırlar. İmam Ali, bunlara göre Hasan ve Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanife'dir. *Mugiriye*, sonuçta tanrısal özün özellikle imamlar olmak üzere, insan vücuduna girdiği ya da bu vücutta yeniden doğduğu (*hulul*) inancına vardılar. Muhammed'ten sonra başka peygamber gelmeyeceğine inanmakla birlikte Tanrıyla özel ilişkiye sahip imamların bu görevi devam ettireceklerine inandılar. Bu gulat örnekler dışında Türklerin dini-düşünce tarihini de ilgilendirdiği ölçüde İsmailî-Batınî zümrelerden ve bunların Karmati, Nusayrî ve Dürzi dallarından da bahsedilecektir.

Radikal Şiflerin Ali soyuna besledikleri aşırı saygıdan dolayı, yalnızca Osman'ı değil, Ali'nin hakkını gasp etmekle suçladıkları Ebubekir ile Ömer'i de lanetlemeleri Emevilerin baskıcı yönetimleri sırasında başlamıştır. Bu olay Sünni Müslümanların gözünde Şiîliğin en kabul edilemez yönü olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte hulul ve imamların tanrısallığı öğretileri gibi tek tanrı inancından bir sapma potansiyeli taşıyan görüşleri, özellikle Oniki İmamcılar olmak üzere ana mezhepler tarafından disipline edildi. Ancak bu görüşler *Nusayrîler ve Dürziler* gibi aşırı gruplar tarafından devam ettirildi ve sonraki yüzyıllarda değişik Müslüman grupların öğretilerinde yeni bir ifade buldu.

Başlangıçta Gulat liderlerinin çoğunluğu Araplar'dan geliyordu ve düşüncelerinin bir bölümünün, ölmüş bir kahramanın hayata dönmesi gibi, İslâm öncesi Arap zihniyetinden kaynaklanmış olması mümkündür. Kısa süre içinde Gulat, mevali arasında da çok sayıda yandaş kazandı ve bu yeni yandaşlar kısa sürede Şiîliğin radikal kanadının çoğunluğunu oluşturular. Farklı kökenlerden gelen bu Arap olmayan Şifler, Şiîliğe bu değişik kökenlerden kaynaklanan çok sayıda yeni düşünce getirdi. Örneğin ruh ve onu bekleyen ödül ve cezanın doğası üzerine kurguların kökeni bu düşünceleri kendinden önceki inançlardan almış olan *Maniciliğe* dayanıyordu.¹⁵¹⁷ Aykırı akımların öncülerinden olan Mugiyre, öğretileri arasına özellikle Mandenler (*Sabiiler*) ve *Manicilerin* gnostik doktrinlerinin etkisini yansıtan çeşitli İslâm öncesi Yakın Doğu inançları

¹⁵¹⁶ Bu gulat Şif kollar için bakz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 176-190; H.Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s. 205-223.

¹⁵¹⁷ Daftari, *a.g.e.*, s. 105.

katmıştır.¹⁵¹⁸ *Mugiyre* bu açıdan alfabenin mistik ve kutsal doğası üzerine kafa yoran ve böylece erken İsmailîlerin bu konuda daha işlenmiş görüşlerinin önünü açan ilk Şîî ya da daha doğrusu ilk Müslüman sayılabilir. Kur'an ayetlerinin alegorik yorumlarından (tevil) etkilenmiştir.¹⁵¹⁹ Tevil, İsmailîlerin de belirleyici yöntemi olacaktır. Bu evrenbilimin temelinde ışık ile karanlığın ebedi savaşıyla karakterize edilen gnostik dualizm vardır ve bu da ışık ve karanlık aracılığıyla iyilikle kötülüğün farklılığını sembolleştiren Maniciliğin açık etkilerini gösterir. Tanrıyı cisimlendirerek harflerden hareketle Allah'ın varlığıyla ilgili, geliştirdiği evren bilimi (kozmozgoni) ve insan biçimciliği gibi Eski Yunan ve Sabiilerin gnostizminin etkisini taşıyan yorumlar getirmiştir. *Mugiyriyye* olarak adlandırılan bu grup, Gulat'ın en önemli zümrelerinden biridir. Mugire b. Said, Hz. Ali'nin Tanrı olduğunu ve imamların Hz. Hüseyin neslinden geleceğini iddia etmiştir. Kaynaklar, dinsel militanlık ve terörist mücadele yöntemlerine ilk kez Ebu Mansur yandaşları ile Mugiyriyye tarafından başvurulduğunu belirtirler ki bu yöntem dört yüzyıl sonra İran ve Suriye'nin Nizarî İsmailîleri arasında kurumsal bir uygulama halini almıştır.¹⁵²⁰

Şiânın aşırılıklara kaçan gruplarını belirtmek için kullanılan kavramlardan biri de *Rafizi* olmuştur. Bazen *Gulatu's-Şia* yerine *Gulatum mine'r-Rafizi* ifadesi de kullanılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı tarihlerinde devlet, sürekli mücadele etmek zorunda kaldığı müfrit Şîîler için genellikle Rafizi kavramını kullanmıştır. İbn Kuteybe, "Rafizilerden küfre düşen ilk kişi Abdullah b. Sebe'dir. O, Ali âlemlerin Rabbidir diyerek küfre düşmüştür" sözleriyle Gulat-ı Şia'nın ilk temsilcisini açıklamış olmaktadır.¹⁵²¹ Bundan sonra Şia anlamında çok derin sapmalar meydana gelmiş, kimi Şîî fırkalar sahabeyi küfürle itham ederken, kimisi Hz. Ali'ye peygamberlik, kimisi de uluhiyyet isnat ederek İslâm dünyasında kendilerine yer bulmuşlardır.

İlk Müslüman Türk hükümdarlarının ve özellikle Selçuklu sultanlarının Şîîlere karşı yaklaşımı bu mezhep mensuplarının Abbasi ve Selçuklu devletine yönelik yıkıcı faaliyetlere yönelip yönelmemelerine ve gulat olup olmalarına göre değişmiştir. Müslüman Türk hükümdarları hiçbir zaman devlette görevlendirilecek kişilerin aşırı Şîî olanları tercih etmemiştir. Nitekim Nizamülmülk, Şîî merkezlerinden gelen kişilere görev vermekten kaçınılmasını tavsiye etmiştir. Alpaslan da Batnî ve Rafizilere görev vermemiştir. Alpaslan kendi imamlarını da gulat Şîîlere düşman olanlardan seçtiği görülmüştür.¹⁵²² Selçuklu sultanları, hâkim oldukları bölgelerde hiçbir şekilde Şîî ezan

¹⁵¹⁸ Kur'an'da da geçen *Sabiiler*, İran ve Yahudi Hıristiyan kökenleri karanlıkta kalmış bir gnostik mezheptir. Mugiyre'nin yaşadığı dönemde güney Irak'ta kalabalık topluluklar oluşturan Sabiiler, sayıları çok az kalmış olsa da G. Irak ve G. İran'da hala bulunmaktadır Bkz. Daftari, *a.g.e.*, s. 111.

¹⁵¹⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 179-180.

¹⁵²⁰ Şehristani, *a.g.e.*, s. 180; Daftari, *İsmailîler*, s. 113; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 55.

¹⁵²¹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, nşr. M.İ. Abdullah es-Savi, Beyrut 1970, 267.

¹⁵²² Nizamülmülk, *Siyasetname*, 115-117.

okunmasına rıza göstermemişlerdir. Selçuklu sultanları mutedil-ıımlı Şiiler dediğimiz, İslâm'ın inanç sistemini bozacak derecede itikadi sapma göstermeyen, terör ve devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmayan kesime karşı son derece hoşgörölü yaklaşmıştır. Esasen bu Şiilerle Sünniler arasında derin uçurumlar bulunmamaktadır. Mesela İmamîyye Şiasının fıkıh kolu olan Caferîyye Şiiliği, herhangi bir Sünni gibi zahiri de olabilmıştır. Tuğrul Bey ve daha sonraki Selçuklu sultanları, Şii imam ve türbelerine karşı saygı göstermişler, ılımlı Şiileri kazanmaya çalışmışlar, aralarında kız akrabalığı bile tesis etmişlerdi. Nitekim Sünniler, Ehlibeyti sevdikleri gibi, Şiilerin masum kabul ettikleri Oniki imamlarına da gereken saygıyı göstermişlerdir. Selçuklular, mutedil Şiilere devlette önemli görevler de vermişlerdi.

Teşbih ve Tecsim'in ilk defa ortaya çıkışıyla ilgili olarak Bağdadî (1037), bunun ilk ortaya çıkışının Rafiziler ve Gulat'la başladığını bildirmiştir. Teşbih ve tecsim'in çıkış noktası ise sıfatların yanlış anlaşılmasıdır. Gulat fırkaları, ulûhiyet, hulul ve tenasüh görüşleriyle Zerdüş, Maniheizm gibi eski Mezopotamya dinlerinden etkilenmiş Yahudi ve Hıristiyan mezheplerinin tesirinde kaldığı söylenebilir. Keza teşbih ve tecsim'de onlar daha önce gelirler. Önce Zerdüş ve Maniliği seçen, daha sonra Şii görüşleri benimseyen Hişam b. Hakem (810), tecsim ve teşbih düşüncesi ile Tanrı hakkında billur, külçe, şekilsiz, yedi karışık boya sahip olduğu ve en sonunda cisimler gibi bir cisim olduğunu söylemiştir. Onlar, Kuran'da geçen müteşabih (benzetme) ayetlerini olduğu gibi kabul edip Rablerinin insan gibi beş duyusu, eli, ayağı, burnu, kulağı, gözü, ağzı vs. vardır diyerek *Mücessime* ekolünü temsil ettiler. Allah'ın sıfatlarını yanlış yorumlayarak teşbih ve tecsim düşen Kerramiye gibi daha birçok fırka vardır.¹⁵²³

Mehdi kavramı

İster doğuşunda ister gelişmesinde Şiiliğin ne derecede eski İran mefhum ve akidelerinin ne derecede Yahudi-Hıristiyan fikir ve görüşlerinin tesirinde kaldığını söylemek zordur. Daha sonra ortaya çıkıp geliştiği şekliyle ve yeni bir hürriyet ve saadet inancını içine alan Mehdi hipotezi hiç şüphesiz Hıristiyan kilisesinin ortaya attığı mesih ve bununla ilgili fikir ve akidelerin yansımasını bize düşündürür. Tasavvuf asıl tesirini bizzat Hıristiyanlığın etkisinde kalmış olan Şii kaynaklardan almıştır diyebiliriz. Dışardan gelen unsurlardan en önemlisi Mehdi nazariyesi idi. Buna göre, ruhani bir şahsiyet dünyanın sonunda ortaya çıkacak ve Allah'ı tanımayan kuvvetler karşısında adaletin ve İslâm'ın üstünlüğünü yeniden kuracaktır. İslâm siyasi hayatının akışını kontrol etme teşebbüsünde başarısızlığa uğradıktan sonra Şiilik, 7.yüzyılın son yarısında, *beklenen mehdi* fikrini geliştirdi. On İki fırkasında Şii siyasi inancın zaferini etkileyecek olan mehdi ile

¹⁵²³ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak* trc. E.Ruhi Fırlalı, Ank. 1991, s.169, 171; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İslâm Mezhepleri), trc. Mustafa Öz, Ensar Neşr., İst. 2005, 91.

gizli imam aynı kişilikte birleştirdi. Bu Mehdilik anlayışı ile İsa'nın ikinci gelişi hakkındaki nazariyenin iç içe girmesi, tabii olan bir gelişme idi. Mehdi fikri, Sünni kelim sistemine resmen sokulmamakla birlikte Sünni halk arasında önemini daima korudu. Sünni İslâm'da görülen mehdi fikrinin oluşması ve gelişmesi esas itibarıyla Şîliğin imam nazariyesinden gelmektedir. Hele Şîliğin, sufilik kanalıyla Sünniliğe yaptığı etkiler önemlidir. Kur'an'ın batınî tarzda yorumu genellikle İslâm üzerinde derin etkiler yapmıştır. Sufiliğin bu konuda Şîlik kadar aşırılığa gitmediği ve Sünniliğin de sufiliğin öne sürdüğü her şeyi kabul etmediği doğrudur; ama yine de bu nazariye ulemanın ılımlı kanadı üzerinde bile güçlü bir etki yaptı.¹⁵²⁴ Anadolu'da özellikle Mesiyanik karakter taşıdığı belirtilen, Babaî, Alevi-Kızılbaş vs. heterodokslarda bu düşüncelerin daha canlı olduğu da bir gerçektir. Bunda vaizlerin, sufi ve tarikat şeyhlerinin fukara ve ezilen halkı motive etmek için bir araç olarak kullandığı kesindir. Hz. Osman'ın halifeliği zamanında İslâm'a giren ve muamma arz eden bir kişilik olup aslen Yemenli bir Yahudi olan *Abdullah b. Sebe*, Hz. Ali'ye o derece aşırı bir sevgiyle bağlılık göstermiştir ki, bu onu aşırı Şîliğin bir kurucusu durumuna getirmiştir. Gnostizm dahi hiç şüphesiz imamet doktrininin gelişmesinde bir hisseye sahip olmuştur. Bütün İslâm dünyasında Irak, Ali ile ilgili (Alevi) doktrinlerin ortaya çıkışlarında bereketli bir toprak vazifesi görmüştür.¹⁵²⁵

Bekleneceği gibi mevali Şîliğin en aşırı ve uzlaşmaz kollarını benimsediler ve ona Hıristiyan, Yahudi ve İranlı atalarından kalan birçok yeni dini kavramlar ilave ettiler. Bunların belki de en önemlisi mehdi kavramı idi. Mehdi başlangıçta siyasi lider olarak ortaya çıktı, fakat süratle Mesihi dini taklit şeklinde gelişti. Bu doktrin karakteristik ilk ortaya çıkışı, Hz. Ali'nin Fatıma'dan başka bir hanımından doğan oğlu Muhammed b. Hanefiye adına Muhtar'ın 685-687 yılları arasındaki Kûfe isyanıdır. Muhtar başlangıçta mevaliye başvurdu. Emevi hilafetinin sonuna kadar Fatıma'dan olduğu gibi, Muhammed Hanefiyye'den gelen Ali evladından (yahut Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden yalancılar) birçok kişinin her biri İslâm'ın meşru hükümdarının kendi olduğunu ilan ederek Müslümanların yardımlarını istiyorlardı. Birbirini takip eden mesihi isyancılar eskatolojik muammalar içinde kayboluyorlardı ve onların macera ve başarısızlıkları mehdi efsanesini yeni ilavelerle zenginleştiriyordu. Genellikle Fatıma'nın soyundan gelen hilafet davacıları Şia içinde memnun olmayan Arapların desteği ile mutedil bir parti teşkil eder. Bir Müslüman tarihçinin şu görüşünü kaydetmek ilgi çekicidir: "Araplar bütün bu topraklarla birlikte Tanrı'nın bize lutfetmiş olduğu ganimetimiz mevalimiz"i ayaklandırdığı için Muhtar'a kırgın idiler. Muhammed b. Hanefi'nin ölümünden sonra taraftarları onun gerçekte ölmediğini ve Mekke yakınındaki dağda gizlendiğini ve sırası

¹⁵²⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 199-200, 253.

¹⁵²⁵ *Gnostizm*, Hıristiyanlığın başlangıcında ruhani sırları bilme iddiasındaki dini fırka, P.Hitti, *İslâm Tarihi*, 390.

gelince dünya üzerinde adil bir düzen kuracağını etrafa yayıyorlardı. Muhtar'ın isyanı kana bulandı fakat onun tarafından yayılan mesihi ideali kök saldı.¹⁵²⁶

Şi'ilerin birtakımı ise Muhammed b. Hanife'nin hayatta olduğunu, Radva dağında gizlendiğini, yanında bal ve su bulunduğunu söylerler. Bir grup ise, Yahya b. Zeyd ölmedi, o sağdır derler. Oniki imam etbatı ise Onikinci imam olan Muhammed b. Hasan Askeri'ye mehdi ünvanı verirler. Onun Hille'de bir hanenin bodrumunda gizlendiğini anasıyla birlikte yakalanınca orada kayboluşunu söylerler. Bu mehdi ahir zamanda çıkacak ve yeryüzünü adaletle şenlendirecektir. Bu taife mehдинin çıkmasını beklemektedir. Her akşam namazından sonra bu evin bodrum kapısında dururlarmış. Bir binek hazırlar ve mehdiyi ismiyle çağırırlarmış. Bunlardan bazıları ölen imamın tekrar dünyaya döneceğine inanırlar ve buna Kur'an'daki Kehf süresini delil gösterirler.¹⁵²⁷ Diğer Selçuklu sultanları gibi Sencer de gulat Şi'lere karşı hoşgörüsüz davranmıştır. Samerra Şi'ileri, inançları gereği bir mehdi'nin gizlendiği yerden çıkararak Şiî camisinde ortaya çıkacağı günü bekliyorlardı. Bu yüzden her Cuma namazdan sonra buradaki camiin kapısında altın eyerli gayet güzel bir at bağlarlar ve "Ya imam Bismillah" diyerek Mehдинin çıkmasını beklerlerdi. Sultan Sencer Samerra'ya girince, mehdi meselesindeki sapkınlıklarını göstermek amacıyla Cuma günü Mehдинin binmesi için getirilen ata yaklaşmış ve Şi'lere, "Bu at bende kalsın imam ne zaman ortaya çıkarsa o zaman size teslim ederim" diyerek alaycı bir üslupla inançlarını tahkir etmiştir.¹⁵²⁸

Şi'ilikteki çok güçlü mağduriyet ve mazlumiyet duygusu ile zalimlere isyan psikolojisi, mehdi-imam bekleyişi, daha sonraki Şiî-İsmailî devrimi ve militan birçok siyasi-sosyal hadisenin, yeryüzünde din kisvesi altında İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde, günümüze kadar (İran devrimi vs.) süren uygulamalarını yansıtmıştır.

Şi'iliğin gelişimi içerisinde ilk ve esas olarak mevali arasında yayılan ve Şi'iliğin esas karakterlerinden biri olan, mucizevi bir şekilde uzun ömür kazanış bir imamın gizlenmesi anlamına gelen gayba ve kıyametten önce dünyaya adalet ve barış getirecek bir kutsal kişiliğin gizlilikten çıkışı ya da yeniden dirilişi anlamında mehdi kavramı gelişmiştir. Kimi zaman "beklenen" (el-muntazır) sıfatı da eklenen bu mucizevi kurtarıcıya niçin mehdi adı verildiği açık değildir. Bu terim Kur'an'da geçmediğinden, bu ölüm ötesi öğretinin kökeni hakkında farklı açıklamalar getirilmiştir. Zerdüştilikte dünyanın son dönüşümünü ya da yenilenmesini gerçekleştirecek bir nihai kurtarıcının (Saoşyant) varlığına işaret eden bazı çağdaş araştırmacılar kavramın kökenlerini İran inançlarında ararken, bazıları da bunu Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki mesih öğretilerine bağlar. Ne olursa olsun bundan böyle dünyanın sonu gelmeden önce ortaya çıkacak bir nihai

¹⁵²⁶ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 101.

¹⁵²⁷ Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 137.

¹⁵²⁸ M.Şerafettin, "Selçukiler Devrinde Mezahip", *TM*, I 1925, s.118.

kurtarıcı inancı, birçok Müslüman grubunun ortak özelliği olmuştur. İsmailîler ve hâlâ Onikinci imamlarının yeniden gelişini bekleyen On iki İmamcılar da bu gruplar arasındaydı. Sünniler ise daha doğmadığını, son zamanlarda doğup büyüyünce zuhur edeceğini iddia ediyorlardı. Sufilerden Şîî olanlar, Mehdiyi mensup oldukları fırkanın telakkisine uygun bir tarzda kabul ediyorlar, Sünni olanlarsa gene Şîî tesirlerle yeryüzünde hiçbir an eksik olmayan ve Tanrı'nın tam mazharı bulunan tek erin mehdi olduğunda karar kılıyorlardı.¹⁵²⁹ Öte yandan, gerek Şîîlikte, gerekse Sünnî anlayışta kendisini gösteren mesih-mehdi inancının da, daha çok Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenecek şekilde şekillendiğini söylemek, pek yanlış olmasa gerektir. Çünkü Kur'ân'ın inanç esası olarak belirlediği hususların arasında, bir "mesih-mehdi" inancı yoktur. Kur'ân, kendisinin "mehdi" olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan, mezheplerin doğuşunda, iktisâdî ve coğrafi amillerin de etkili olduğu bilinmektedir. İktisâdî unsurlar, tarihin her döneminde, sosyal hayatın tabîî akışında etkili olmuştur.

Mehdi inancı tasavvuf tarafından da benimsenmekteydi. Şîî akideleri kökten baltalamak için mehdi hakkındaki hadislerin çoğu Sünnî şeriatçılar tarafından zayıf sayılmaktaydı. Buna rağmen kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini söyleyen Hz. Muhammed, dinini bütün dinlerden üstün kılacak, gerçek adaleti yayacak ve kendi soyundan gelecek bir mehdiden bahsetmiş o da bütün peygamberler gibi emellerinin tahakkukunu, zamanı meçhul bir geleceğe bağlamıştı. Mehdi çıkınca kötülükler yok olacak, yeryüzü bereketini, gökyüzü feyzini verecek, zekât verilecek, fakir kalmayacak, kurtla kuzu beraber gezecekti. Buna ait hadisler, Sünnî mezheplerin, *Müslim* ve *Müsned* gibi ana hadis kitaplarında da vardı.¹⁵³⁰ Bu inanç, siyasi üstünlüğünü sağlayacak bir geleceğe bağlanmış olan, daha doğrusu daima bu gayeye ulaşmaya çalışan Şîa tarafından işlenmiş, İsmailîler tarafından ise büsbütün genişletilip batınî bir tarza dökülmüştü. Halk muhayyilesi de bu inancı şekillendirmekteydi.

Telakkiler bir tarafa, Müslümanlıkta zaman zaman mehdiler yetişiyordu. Mehdilik davasıyla işe girişenler Mehdi'nin yapacaklarını yapmaya kalkışıyorlar, muvaffak olurlarsa bir müddet hüküm sürüyorlar, olamazlarsa kendilerine uyanlardan arta kalanlar, ikinci bir mehdinin hazır kuvvetini teşkil ediyordu. Hatta bu yüzden olacak ki, halk arasında mehdiden önce mehdilerin ve kötülüğün timsali olan Deccal'dan önce de birçok Deccal'ın çıkacağı kanaati yerleşmişti. Şüphesiz bu mehdiler, iktisadi ve sosyal durumdan faydalanıyorlardı. Kuzey Afrika'da bir hükümet kuran İdris (793), yine aynı yerde ve Endülüs'te Muvahhidin devletini kuran Mehdi (1130), Mısır'da Fatımi halifeliğini kuran Ubeydullah Mehdi (1163) gibi hükümet teşkiline muvaffak olan mehdiler bulunduğu gibi, Baba İlyas, Baba İshak (1240), Cimri (1278), Şeyh Bedreddin (1421), Kalender Çelebi (1528) gibi başarılı olamayan mehdiler de gelmişti.

¹⁵²⁹ Farhad Daftari, *İsmailîler*, s. 95; A.Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 19.

¹⁵³⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitapevi, İst.1999, s. 18.

Hatta İnan'da Şah İsmail (1524) bile Anadolu ve Rumeli Alevilerince bir mehdidi. Çoğu tarikat erbabından olan bu mehdilerin tasavvufun yayılmasında büyük rolleri olmuştur.

Bugün Sünni Anadolu'da çeşitli tarikat ve cemaatlerin kendi aralarında tayin ve tespit ettikleri mehdilerin varlığından söz edildiğini de belirtmeliyiz. Bazılarına göre çarmlıha gerilen fakat ölmeden semaya çekilen İsa da (Hıristiyanların Mesih'i) bir gün yeryüzüne inecek ve dini tamamlayacaktır. O gelmeden kıyamet asla kopmayacaktır.

İSMAİLİLER

İsmaililere Batınîler de denir. Çünkü imamın batın bulunduğu inanmışlardır. Bunlara göre Cafer Sadık'tan sonra İmam, babasının açıkça tayiniyle oğlu İsmail'dir. İsmailîler, kendilerini Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'e bağlayıp İmamiyye fırkasının bir kolu olarak ortaya çıkmasına ve Cafer Sadık'a kadar 12 İmam ile müşterek olmasına rağmen, İmam Cafer'in vefatından sonra ayrı ve gulat bir fırka teşkil ettiler. Onlara göre Cafer'den sonra imam oğlu İsmail'dir çünkü babası İsmail'i imam olarak bildirmiştir. Fakat İsmail, babası Cafer'den önce ölmüştür ve imamet İsmail'in oğlu Muhammed Mektum'a geçmiştir. O, gizli imamların başıdır. İsmailî imamları, İsmail'in ölümünden itibaren bir buçuk asır boyunca gizli kalmışlardır. Mektum'dan sonra imamet babadan oğla geçerek gelir. Muhammed Habib gizli imamların sonuncusudur. Bundan sonra imam oğlu Abdullah el-Mehdi'dir. Bu imam, Kuzey Afrika'yı ele geçirmiş ve sonra oğulları Mısır'da Fatımiler devletini kurmuşlardır.¹⁵³¹ Fatımilerin bağlı olduğu İsmailî kolu, faaliyetlerini dailer vasıtasıyla devam ettirmiştir. İsmailîlik, 9.yüzyıldan 11.yüzyıla kadar değişik şekiller altında İslâm dünyasında, müminlerin zihninde ve kalbinde önemli bir yarışma meydana getiren ciddi bir fikir gücünü teşkil etti. Hatta filozof ve hekim İbn Sina gibi dikkate değer düşünürlerin dikkatini çekti. Ancak bu durum uzun sürmemiş, mezhebin Hasan Sabbah'tan sonra fikri bir etkisi kaldığı söylenemez.

İsmailîlik, Şîî İslâm'ın en önemli kollarından birini oluşturur. Peygamber'den sonra iktidarın kimin hakkı olduğuna dair önemli bir sorun üstündeki görüş ayrılıkları sonuçta aynı dini mesajın iki farklı yorumu şeklinde billurlaştı. Müslümanların çoğunluğu daha sonra Sünnilik olarak karakterize olacak görüşü geliştirip desteklerken, azınlıkta kalan partizan bir grup kendi özgül öğretilerine sahip Şîî yorumunu geliştirdiler. Şîîler, peygamber ailesinin hangi üyesinin gerçek imam olacağı konusundaki görüş ayrılıkları kadar düşünce ve siyaset farklılıklarından da kaynaklanan yeni hiziplere bölündüler. İşte 8.yüzyılın ortalarında ortaya çıkan İsmailîler, bu Şîî hiziplerden biriydi. İsmailî hareketi, daha başından beri Şîîliğin en önemli devrimci kanadını oluşturmuş, böylelikle

¹⁵³¹ İbn Haldun *Mukaddimesi* naklen Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 145.

ana gövdesi zamanla On iki İmamcılar ya da İsna Aşeriye olarak gelişecek ılımlı Şiîlerden ayrılmıştı.

Şiî Batınîliği tam gelişmesini İsmailîlikte bulmuştur. İmam Cafer'in Emevi zulmünden çekindiği için takıyye yaptığı, imamlığın ilk ilkesi Ehlibeytten seçilmiş birine tanrı tarafından ihsan edilen bir ayrıcalık olarak tanımlanan, her imam ölmeden önce yerine geçecek imamı açıkça devretmesi demek olan nassa dayanması, ilim ya da özel bir dini bilgiye dayanması (zahir-batın), İmam Cafer'den rivayet edilen “her kim zamanının imamını tanımadan ölürse kâfirdir” hadisi ve imamların başlıca işlevi olan tevilin (velayet tabiriyle ilgilidir) önem kazanması gibi esaslar İsmailîliğin ilk planda öne çıkan hususiyetleridir. Öyle ki, bütün dini metin ve formüllerin lafzından çok batın anlamına verdiği önemden dolayı mezhep, Batınîlik adıyla da tanınmıştır.¹⁵³²

Bazı Şiî teologların, Ehlibeyt taraftarları ile aşırı Şiîleri uzlaştırmak gibi bir misyon yüklediği ve On İki İmamcılarının altıncı ve İsmailîlerin beşinci imamı olarak ortaklaşa kabul ettikleri son imam olan Cafer Sadık 765 yılında (Şiîlere göre Abbasi halifesi Mansur'un emriyle zehirlenerek) öldü. Medine'nin Baki mezarlığına defnedilmiş olan, kabri yakın zamanlarda Vehhabi tarafından tahrip edilen İmam Cafer'in ölümünden sonra imamlıkta yerini kimin alacağı konusunda çıkan tartışma İsmailî hareketin resmi başlangıcı oldu.¹⁵³³

İsmailîler adlı ayrıntılı bir çalışmayı ortaya koyan İranlı bilgin Farhad Daftary, İsmailîleri beş ana dönemde incelemiştir:

1. Hareketin 8.yüzyıl ortalarına dayanan ilk-ön İsmailî kökenlerinden başlayıp Kuzey Afrika'da Fatimi halifeliğinin kurulmasına dek süren başlangıç dönemi ya da erken İsmailîlik.

2.Halifeliğin kurulduğu 909 yılından başlayıp 1094 yılına dek süren Klasik İsmailî ya da Fatimi dönemi. Bu dönem özellikle Irak'ın güneyi ve Bahreyn'deki Karmatiler olmak üzere bazı muhalif İsmailî grupların tarihini de kapsar.

3. İsmailîliğin 1094'te Mısır'da Mustali ve Nizarî kollarına bölündüğü dönemden Fatimi hanedanının çöktüğü 1171'e kadar süren Mustali İsmailîlik dönemi. Bu dönem Fatimi geleneğinin devamı niteliğindedir.

4. Alamut dönemi Nizarî İsmailîliği. Bu dönem Hasan Sabah devletinin Moğollar tarafından 1256 yılında yıkılmasına dek süren Nizarîliğin gelişmesini kapsar.

5. Alamut'tan sonra Nizarî İsmailîler, 13.yüzyılın ikinci yarısından başlayan bu dönem kendi içinde çeşitli kollara ayrılır. Bunlar İran'da çoğunlukla tasavvuf kisvesi altında hayatta kaldılar.¹⁵³⁴

¹⁵³² F. Daftary, *İsmailîler*, 132-133.

¹⁵³³ F. Daftary, *İsmailîler*, 137.

¹⁵³⁴ F. Daftary, *İsmailîler*, 50-52.

1. İsmailî inancının gelişimi ve öğretisi

Oniki İmamcı Şîîlerden sonra en önemli Şîî Müslüman cemaat olan İsmailîlerin lideri, soyunu ilk Şîî imam Hz. Ali ve onun eşi Peygamberin de kızı olan Hz. Fatıma'ya dayandırır. İmam Cafer Sadık'ın vefatıyla İsmailîler, imamcı Şîîlerden kopmuştur.¹⁵³⁵ İsmailî olarak tanımlanan ilk hizipler güney Irak'ta ortaya çıkmıştır. Bunlar İmam Sadık'ın en büyük oğlu İsmail'in ve oğlu Muhammed b. İsmail'in imamlık iddialarını kabul etmişlerdir. 9.yüzyılın ortalarına gelindiğinde, dinamik ve hızla yayılan devrimci bir hareketin önderler tarafından gizlice örgütlenmiş olduğu görülür. Bu önderler sonraları İmam Sadık'ın soyundan gelen Hz. Ali yanlısı imamlar olarak tanınmışlardır. Üyelerine *el-dava* ya da *el-davat*, *el-hidaye* (doğru yolu gösterme çağrısı) olarak adlandırılan bu dini ve siyasi hareketin amacı Abbasileri devirerek Hz. Muhammed'in ailesinden yani Ehlibeytten olan İsmailî imamını tüm Müslümanların önderliğine getirmektir. Davanın devrimci mesajı, Orta Asya'dan ve İran'dan Irak'a Doğu Arabistan'a Yemen ve Kuzey Afrika'ya kadar Müslümanların bulunduğu birçok bölgede gizli çalışan bir dai, yani misyoner şebekesi sayesinde yayılıyordu.

İsmailî davası, Kuzey Afrika'daki Berberilerden Yemen Arap aşiretlerinden güney Iraklı köylülere ve İran'daki ve Orta Asya'daki seçkin yönetici sınıfa kadar uzanan farklı toplumsal tabakalara sesleniyordu. Özellikle (sonradan Oniki İmamcılar olarak adlandırılan) imamcılarının Onbirinci imamlarının 874 yılında ölmesinden ve oğlunun ortadan kaybolmasından sonra, çok sayıda İmamcı Şîî, İsmailî dailerin çağrılarını kulak vermiştir.

İsmailî davasının başarısı 909'da Fatımi devletinin kurulmasıyla sonuçlandı. O güne dek devrimci bir hareketi yöneten İsmailî imamı, Kuzey Afrika'da İslâm dünyasının uzak bir köşesinde Abbasi halifeliğiyle rekabet halindeki ilk Şîî halifeliğinin başına geçmişti artık. İsmailîler böylece Kuzey Afrika'dan Mısır'a Filistin'e ve Suriye'ye genişleyen Fatımî topraklarında inançlarını açıkça sergileme özgürlüğüne kavuştular. Aynı dönemde İsmailî öğretisi ve edebiyatı, dini ve felsefî metinlere kadar uzanan batınî ve zahirî birçok konunun ele alındığı eserler ve özellikle İsmailîliğin ayırıcı özelliği olan *teville* yani batınî yorumlara ilişkin temel metinlerde zirveye ulaşmıştır. Fatımi İsmailî dailerden bazıları özellikle İran'da faaliyet gösterenler farklı düşünsel, bilimsel ve sanatsal etkinlikleri destekleyerek İslâm düşünce ve kültürüne önemli katkılarda bulundular. Ebu Yakup el-Sicistanî (ö.971), Hamideddin el-Kirmanî (ö.1020), el-Şirazî (1078), Nasır Hüsrev (1072) ve Kadı el-Numan (974) önemli isimlerdir.¹⁵³⁶

¹⁵³⁵ Bkz. Ferhad Defteri, "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin yeri", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, s. 55. Ayrıca İsmailîliğin genel gelişimi için aynı yazarın *The Ismailies: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990 adlı eserine bakılabilir. Adı geçen eser Türkçeye çevrilmiştir: *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk yayıncılık, Ankara 2002.

¹⁵³⁶ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 158; Mustafa Öz, "İsmailiyye", *TDVİA*, XXIII, 133.

İlk İsmailîler, İmamcı geleneklerine uygun olarak Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen, yani hepsi Hz. Muhammed'in Ehlibeytinden olan bazı kişilere verilmiş özel bir din yetkisi kavramını benimsemişlerdi. İslâm'ın verdiği mesajın sıradan insanların kavrayışının ötesindeki bazı kaynaklardan geldiğine, ayrıca bu mesajda, salt insan aklı ile kavranamayacak gizli hakikatlerin bulunduğuna inanmışlardır. Başka bir deyişle İslâmi vahiyleri açıklamak ve yorumlamak için bu konuda yetkili bir rehber olması gerekir. Peygamberden sonra bu ruhani görevleri, dini yetkiye ve ilme sahip tek kişi olan Hz. Ali'den başkası yerine getiremez. İnanışa göre Hz. Muhammed'in ruhani gerçeklere ait gizli bilgisi Hz. Ali'ye miras kalmıştır ve bu da onu İslâm'ın gerçek mesajını aktaracak tek kişi kılmıştır. Hz. Ali bu görevi yerine getirmek için Allah'ın emriyle seçilmiştir. Bu da Hz. Ali'nin Allah tarafından yönlendirildiği ve hatasız, günahsız yani masum olduğu şeklinde yorumlanmıştır; bu nedenle Hz. Ali'nin de tıpkı Hz. Muhammed gibi hem yanlışsız bir bilgiye sahip olduğu hem de yanılmaz bir öğretmen olduğu kabul edilmiştir.

İlk İsmailîler bunun yanı sıra, Hz. Ali'den sonra insanlığın ihtiyaç duyduğu kalıcı bir kurum olan imamlığın nass ile Hz. Ali ve Fatma'nın soyundan gelenler arasında babadan oğula geçeceğine ve Ali'nin oğlu Hüseyin'den sonra yine Hz. Ali ve Fatma'nın soyundan gelenler arasından devam edip sonsuza dek süreceğine inandılar. Böylece İsmailîler, nass ile atanmış olan tek bir meşru imamın varlığını kabul ettiler. Onlara göre dünya Tanrı'nın hücceti (delili) olan imam olmaksızın bir an bile varolamazdı. Bu anlamda Hz. Ali yeryüzünde Allah'ın hücceti idi. Bu öğretilerde her bir İsmailî imamın nassı, Allah'ın emriyle ilk nassı alan Hz. Ali'ye dayandırılıyordu. Nass gibi, her bir imama Allah tarafından bahşedilen özel ilim de Hz. Ali'ye ve bizzat Hz. Muhammed'e kadar uzanıyordu. Meşru imam işte bu ilmin temelinde Kur'an'ın gizli anlamını ve İslâm'ın emir ve yasaklarını açıklayacak dini bir rehber ve tek yetkili kaynak olacaktı. İsmailî imamları, Hz. Ali gibi, kıyamet günü geldiğinde Allah'tan kendilerine inananlar için şefaathane dileyebilecekler ve kurtuluş yalnızca Ehlibeyte yani Hz. Ali ve ondan sonra gelen meşru imamlara inanan ve onlara bağlılık gösterenlere hasredilecekti.¹⁵³⁷

İsmailîler, ilk üç halifenin Hz. Ali'nin dünyevi iktidar hakkını zorla almış olduklarını ve Hz. Muhammed'in sahabesinin büyük bir bölümünün Peygamber'in vasiyetine uymayarak ve Hz. Ali'yi desteklemeyerek inançlarından dönmüş olduklarını iddia ettiler; bu görüşler İsmailîlerin imamlığa ilişkin öğretilerinin doğal bir sonucu ve ilk Şifler arasında ortaya çıkan daha sonra da İmamcı geleneğin içinde eriyip giden, gulat bir kolu Keysanilerin kimi köktenci görüşlerinin bir yansımasıydı. İsmailîlere göre Hz. Ali'nin torunlarının

¹⁵³⁷ İsmailîlerin Hz. Ali hakkındaki benzer düşüncelerinin ve bunlarla ilgili hadislerin ele alındığı kapsamlı bir inceleme için bkz. El-Kadı el-Numan, *Şerh el-Ahbâr*, editör S.M. el-Hüseyni el-Celali, Kum, 1988-92, cilt 1, 87-250'den naklen Defteri, a.g.m., s. 60.

meşru önderlik hakları da Emevi ve Abbasiler tarafından aynı şekilde zorla ellerinden alınmıştı. Bu iddialar İsmailî imamlarını Abbasilerin yerine ümmetin önderliğine getirmeyi amaçlayan İsmailî davasının dini-siyasi temelini oluşturmuştur. Kısaca İsmailî olarak tanımlanan birçok grubun İmamlığı başlatmış olan Hz. Ali'yi ilk imamları olarak tanıdıklarını söyleyebiliriz.

İsmailîler, dini emirlerin, yasakların ve kutsal metinlerin zahirî ve batınî yönleri ve boyutları arasındaki temel ayrılığı vurgulamışlardır. Yani İsmailîlere göre, özellikle Kur'an ve içindeki emirler de dâhil olmak üzere vahiy yoluyla gelen kutsal metinlerin görünen sözcüksel anlamlarının yani zahir yanlarının, batından yani bu metinlerin içsel anlamlarının, hakiki ilahi gerçeklikten ayrılması gerekiyordu. Ayrıca İsmailîler, zahirîn yani peygamber tarafından aktarılan dini yasaların dönem dönem değişikliklere uğradığına; öte yandan ilahi hakikatleri barındıran batının değişmez ve sonsuz olduğuna inanmışlardı. Bu hakikatler tevil yoluyla açık, görünür kılınabilirdi. Kelime anlamı, kökenine döndürmek olan *tevil*, zahirden batını ortaya çıkarma sürecine verilen addı. Batın tevili olarak da ifade dilen İsmailî tevili, kutsal metinlerin görünen ya da felsefi anlamlarının açıklanması anlamına gelen tefsirden ayrılmaktaydı. İslâmiyet devrinde Hz. Muhammed vahiyleri bildirmekten sorumlu olmuştu; Hz. Ali ise bunların tevili ile yükümlüydü. Hz. Ali bu yüzden tevilin sahibi yani Hz. Muhammed'in gizli bilgisini elinde bulunduran kişi ve ayrıca vahiy ve şeriatın sahibi olan Hz. Muhammed'ten sonra İslâmı doğru yorumlayabilecek tek kişi olarak görüldü. Hz. Ali'nin ve arkasından gelenlerin tevil yoluyla bu ruhani dünyaya bir kapı açmaları, İsmailîler için ruhani bir yeniden doğuş olmuştur.¹⁵³⁸

İsmailîler ayrıca, zahirî yani vahiylerin görünen anlamlarını anlayabilen sıradan insanların, yani avamın değil, seçkin sınıfın yani havassın ruhani gerçekliğin Batınî dünyasına varabileceğine inanmışlardı. Bu yüzden, İslâmiyet döneminde, dinin ezeli ve ebedi gerçekleri yalnızca İsmailî cemaatin içine usulünce kabul edilip Hz. Muhammed'in vasisi Hz. Ali'nin öğretici yetkesini tanımış olanlara ve Hz. Ali'nin Hüseyin soyundan gelen meşru imamlara açıklanabilirdi; çünkü bütün İslâmiyet dönemi boyunca yalnızca bu kişiler, yani ehl-i tevil olarak adlandırılanlar bilgi kaynağı ve kılavuz olarak kabul edilmişlerdi. Burada Hz. Ali'den sonraki imamların ve İsmailî imamları tarafından oluşturulan dava örgütlenmesi içindeki dini öğretim hiyerarşisinin -ki bu öğretim hiyerarşisinin en üst noktasında İmam Ali'nin ilk yorumları vardır- özel rolü de vurgulanmaktadır. Sözün kısası, İslâmiyet'te imamlık ve yasal öğreticilik yetkesi, ilk imam ve tevilin sahibi olan Hz. Ali ile ilişkilendirilmiştir. İsmailîler için bu yetke sahibi rehberler aslında Kur'an'da (3:7) "*rasihun fi'l-ilm*" yani *değişmez bilgiye sahip olanlar* olarak söz edilen kişilerden başkası değildi.

İsmailîler, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'te ortak mesaj olan dinin değişmez gerçekleri çerçevesinde, gnostik bir düşünce sistemi, batın bir dünya

¹⁵³⁸ Defteri, a.g.m.,s. 63.

görüşü oluşturmuşlar, bu sistemin iki temel unsuru olarak döngüsel vahiy tarihi ve mitolojik kozmolojik öğretiler geliştirmişlerdir. Kısaca İsmailîler insanlık tarihini farklı uzunluklarda Kur'an'da adı geçen çeşitli peygamberlerin devirlerinden oluşturdukları devirlere bölmüşler, her bir devir ilahi mesajı ileten bir natik tarafından başlatılıyordu. Bu natıkların her birinin suskun diye adlandırdıkları (çoğu peygamber) birer vasileri bulunmaktaydı. Karmatiler Hz. Ali'yi de natik sayarlar. İlahi mesajın zahirî kısmını natıklar, batınî kısmını ise vasilerin bildirdiğine inanmışlardı. İslâmiyet döneminde son derece önemli bu ruhani görev ilk olarak Hz. Ali'ye atfedilmiştir. Her devrin yedinci imamı daha yüksek mertebeye çıkarak sonraki devrin natığı olacak ve bir önceki devrin şeriatına son vererek yeni bir şeriat ilan edecekti. Bu durum yalnızca son devir olan yedinci devirde değişecekti. Altıncı devir olan İslâmiyet döneminde yedinci imam, mehdi olarak saklanmış olan Muhammed b. İsmail'di. O geri döndüğünde eskatolojik devri başlatan yedinci natik olacak ve tüm insanlığa önceki bütün vahiylerin o güne dek gizli kalmış gerçeklerini açıklayacaktı.¹⁵³⁹

Hız. Ali'nin klasik İsmailî inancındaki rolünün ne denli merkezi olduğu, Fatimilerden sonra kurumlaşan öğretisi, İsmailî mekteplerinin açılmasıyla yaygınlaştırılmış, İsmailî hukuku ve yasalarında pekiştirilmiştir. Bu mekteplerde imamlıkla ilgili eserler yazılmış, Hız. Ali ve Ehlîbeytten hukukla ilgili olarak aktarılan ve herkesçe bilinen hadisler sistemli biçimde derlenmiştir. Bu hadisler birkaç eserde toplanmış ve bu eserler Fatîmî devleti yasalarının temelini oluşturmuştur. Fatimilerde Kadîyu'l-kudat (baş yargıç) hem de baş dai olan Kadî el-Numan, Hız. Ali'nin faziletlerine ve Hız. Muhammed'le yakınlığına dair pek çok hadisi bir araya topladığı *Şerh el-Ekber* adlı eserinin başında aslında herkesçe bilinen bir hadisi: “*Ben bir bilgi şehriyim, Ali de o şehre açılan kapıdır*” şöyle yorumlamıştır: İslâm'ı doğru olarak anlamak ancak Ali'nin öğrettikleri ile mümkün olabilir; Ali bildiklerini yine kendi soyundan gelen imamlara aktaracaktır. Fatîmî döneminde kaleme alınmış birçok eserde bu hadise tekrar tekrar yer verilmiş ve Hız. Ali'nin İslâm'ın bütün batınî ve zahirî yönlerine ilişkin sahip olunması gereken ilim ve yorumları (tevil) haiz ve tek yetke sahibi üstad olduğu vurgulanmıştır.

10.yüzyılda İran İsmailîleri birçok felsefe geleneğiyle, o zamanlar İslâm dünyasında yaygın olan bir tür Yeni Eflatunculuk ile İsmailî kelamını harmanlayarak metafizik sistemler geliştirdiler. Bu akıl ve vahiy ya da felsefe ve tanrıbilim karışımı İsmailîlikte bir düşünsel geleneğin, “*felsefî tanrıbilim*” geleneğinin ortaya çıkmasına yol açtı. El-Nesefî (943), el-Sicistânî, el Razi'nin (934) eserleri bu geleneği kanıtlamaktadır. El-Sicistânî ve öteki tanrıbilimci-filozofları, ayrıca kozmolojilerinin bir parçası olarak bir kurtuluş öğretisi ortaya atmışlardır. Bunların evrene ilişkin soteriyolojik yaklaşımlarında insan genelde bir mikrokosmos olarak algılanmıştır. Burada, insanın kurtuluşunun nihai amacı,

¹⁵³⁹ Deferi, a.g.m., s. 65.

öteki dünyanın ebediliğinde ruhani bir mükâfat arayan insan ruhunun, tamamen fiziksel olan bir varoluştan çıkıp yaratıcısına doğru yaklaşmasıdır. Bu arayış sırasında kurtuluş merdivenine tırmanılır ve insan ruhu saflaşır; bu saflaşma, dünyada belli bir hiyerarşiye göre sıralanan üstadların rehberliğine bağlıdır. İnsanlık tarihinin her devrinde, bu dünyevi hiyerarşi içinde, o çağın kanun bildiren sözcü-peygamberi yani *natık*'ı ile onun yasal halefleri yer alır. İçinde bulunduğumuz İslâm devrinde, kurtuluş için gerekli olan rehberliği yalnızca Hz. Muhammed, onun *vasi*'i ve esas olan Hz. Ali ve onun soyundan gelen İsmailî imamları sağlayabilir.¹⁵⁴⁰

Klasik İsmailî inancının, akla dayalı olmaktan çok, tutarlı biçimde ve özellikle vahiylerle dayalı bir inanç olarak kaldığını belirtmek gerekir. Felsefi İsmailîlik ekolünün İranlı daileri, felsefeyi kelimalarına hizmet edecek biçimde kullanmış, seçkin ve eğitilmiş sınıflara yönelik mesajlarının düşünsel çekiciliğini arttırmak için eserlerini karmaşık felsefi temalarla zenginleştirmişlerdir. İslâmiyet döneminde Hz. Muhammed ve Hz. Ali, dört ana hakikat kaynağının ikisi olarak algılanır; öteki iki kaynağa ruhani dünyadaki ruh (nefs) ve akıl ikilidir. Peygamber teliften, Ali *tevil*den sorumludur. Hz. Ali ve ondan sonraki imamlar İslâm'da sürekli bir yorum kaynağıdır. Sonuçta felsefi tanrıbilimci el-Sicistani, kozmolojik öğretisini kısmen Farabi'nin Aristocu sistemine dayandıran, akla dayalı bir sisteme göre geliştiren el-Kirmani ve diğer İsmailî dailere göre, imamlık öğretisi olmadan insanlar Allah'ı bilemez ve hiçbir zaman da kurtuluşa eremezler.

Alamut dönemi (1090-1256) Nizarî düşüncesinde de savaşlarından ve siyasi inişli çıkışlarına rağmen tanrıbilimi konularına katkıda bulunulmuştur. Bağımsız Nizarî davasının ve devletinin kurucusu Hasan Sabah, felsefi düşünce konusunda temel bilgi birikimi olan eğitilmiş ve eser sahibi bir tanrıbilimciydi. Nitekim yaklaşık 30 yıl boyunca Nizarîlerin koruyuculuğunda yaşayan ve zamanının Nizarî düşüncesine önemli katkılarda bulunan önemli Şîî ilahiyatçı filozof ve astronom Nasireddin Tusî (1201-1274) de İsmailî inanç geleneği üzerinde çalışmıştır.¹⁵⁴¹

Hasan Sabbah'ın Nizarî öğretisinin temelinde mevcut İsmailî imamın tanınması ve onaylanması, ona şartsız itaat edilmesi, o olmadığı zaman da temsilcisine yani *hüccetine* itaat edilmesi. İsmailîler arasında uzun zamandan beri var olan imamlığa ilişkin Şîî öğretisi yeniden biçimlenmiş ve buna "*yeni dava*" denilmiştir. Bu yenilik o dönemde *talim öğretisi* adıyla bilinir oldu ki bu yüzden Nizarî İsmailîlere *Talimiye* denildiği de olmuştur. Talim, otorite olan imamın öğretmesi anlamına geliyordu. Hasan, *Cahar Fasil* (dört bölüm) adını verdiği ve Farsça kaleme aldığı eserinde bu öğretiyi daha açık biçimde yeniden oluşturdu.

¹⁵⁴⁰ Ferhad Defteri, a.g.m., s. 68.

¹⁵⁴¹ F.Defteri, , a.g.m., s. 70.

Günümüze ulaşmayan bu eserden, Moğol döneminde yaşamış bazı İranlı tarihçilerin yaptığı alıntılar vasıtasıyla bilgi alınmıştır.¹⁵⁴²

Bu öğretilerde de imamlık konusunda benzer görüşler sergilenmiştir. Ancak bu öğreti Abbasi halifesinin ruhani yetkesini tanımamış, Sünnilik kurumuna yönelik düşünsel bir meydan okuma olmuştur. Sünniler, Gazali'nin önderlik ettiği şiddetli bir tartışma kampanyasıyla İsmailîlere ve öğretilerine karşılık vermişlerdir. Nizari'ler genelde bu tartışma ortamından kaçınmakla birlikte daha sonra Gazali'nin iddialarına ayrıntılı bir cevap veren bir İsmailî dai çıkmıştır.¹⁵⁴³

Hasan Sabah ve Alamut'taki halefleri adlarını açıklamadan ve kendilerine ulaşılması imkânsız imamın baş temsilcileri (hüccetleri) olarak hareket ettiler. Ancak Alamut'un dördüncü efendisi II.Hasan (1162-1166) *kıyamet öğretisi* ile ortaya çıktı. İlan edilen bu *Son Gün*'de insanlar yargılanacak ve sonsuza dek kalacakları cennet ve cehennem'e gönderileceklerdi. Ancak tevilden ve daha önceki İsmailî hadislerden hareketle kıyamet simgesel ve ruhani biçimde yorumlandı; aslında kıyamet Nizari İsmailî imamının şahsında gizli hakikatin ortaya çıkmasından başka bir anlam taşııyordu. Bu kıyamet gününde, sadece zamanın meşru imamını tanıyan ve böylece dinin batınî gerçeklerini kavrayabilecek olanlar bu ruhani dirilişle ödüllendirileceklerdi. Nizari imamını tanımayan ve dolayısıyla İslâmın gerçek anlamlarını ve ruhani özünü anlayamayan yabancılar ruhen yok sayılmışlardı. Kıyamet öğretisi, aşağı yukarı 1200'lerde kaleme alınmış *Heft Bab* (Yedi bölüm) başlıklı bir Nizari eserinde ve Tusi'nin İsmailîliğin temelini oluşturan *Ravzat el-Teslim*'de (Teslimiyet Çayırı) ele alınmıştır.¹⁵⁴⁴

Kıyamet öğretisi sayesinde İsmailîlerin döngüsel tarihlerine *imam-kaim* (kıyametin efendisi), kıyamet dönemini başlatan imam figürüyle yeni bir unsur eklenmiş oldu. Nizarilerce tanınan her imam potansiyel olarak bir *imam-kaim* olarak görüldü. İsmailîler, diğer din geleneklerinden yararlanarak önceki peygamberlerin devirleri için de *imam-kaim* dizileri oluşturdular. Bu yeni ve daimi imam-kaim figürü herhangi bir devrin vasisinden hatta İslâm devri hariç olmak üzere-herhangi bir devrin peygamberinden bile üstün kılınmıştır. Hz. Adem, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim devirlerinin kaim-imamı İncil'de geçen Melkizedek'e denk olan üç isimden oluşurken, Hz. Musa ve Hz. İsa devirlerindeki imam-kaimler arasında Kur'an'daki Hızır ile özdeşleştirilen Zülkarneyn bulunmaktaydı. İslâm devrinde vasi olan Hz. Ali ise ilk imam-kaim yapıldı. *Heft Bab*'da Hz. Muhammed'e kıyametin kaimi sorulduğunda onun Hz. Ali'yi gösterdiği anlatılır, çünkü İslâmi mesajın ruhani olduğunu dile getirmiş

¹⁵⁴² Alaaddin Atamelik Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, Yay. Muhammed Kazvini, GMS, XVI, 1-3; Türkçeye çev. Mürsel Öztürk, III, Ankara 1988, ss. 225-230; Reşüdidin, *Camii't-Tevarih*, Neşr. A.Ateş, *Selçuklular Tarihi*, II/5, Ank. TTK Yay., 1999, ss. 164-169.

¹⁵⁴³ Gazali'nin Batınîlerle ilgili fikirlerine cevap için bkz. Ferhad Defteri, a.g.m., s. 71 dipnotta.

¹⁵⁴⁴ Ferhad Defteri, a.g.m., s. 73.

olan Hz. Ali'dir.¹⁵⁴⁵ Dahası doğru olarak algılandığında her imamın aslında Hz. Ali olduğu görülecekti; Hz. Ali'de sonsuza kadar varlığını sürdürecektir olan imam-kaim figürüyle “*Melkizedek-Zülkarneyn-Hıdır*” ile özdeşleştirilmişti. Öte yandan her gerçek inanan, Hz. Muhammed'in sadık sahabesi ve Hz. Ali'nin ilk takipçilerinden olan Selman-ı Farisi ile özdeşleştiriliyordu. Böylece İsmailîlerin kıyamet öğretilerinde, zamanın imam ya da *imam-kaimi* ve hatta bütün İsmailî imamlar birbirleriyle ve Ali'yle eşit oldular.

Hız. Ali coşkusu, önceki imamlardan ya da peygamberden bağımsız olarak her imamın konumu ve öğretici yetkesi, kıyamet öğretisiyle de yeni bir anlam kazanıyordu. Bu temelde insanlık da cennetlik Hız. Ali dostları ve cehennemlik düşmanları olarak ikiye ayrılıyordu. Hız. Ali artık ulu rehber ve insanlığın kurtarıcısı olarak betimlenmekteydi; çünkü Hız. Ali yalnızca imam ve vasi değil ayrıca kıyametin kaimiydi de. Tarihsel bir kişik olan Hız. Ali, kıyamet bayrağını zamanın sonuna taşıyacak kurtarıcı efendi, sonsuza kadar var olacak *imam-kaim* olarak artık tarih ötesi ya da neredeyse mitolojik bir figür haline gelmişti. Şiî inancında Ali ve öteki imamlar, her zaman Allah'ın hücceti (kanıtı) olarak düşünölmüşlerdir.

Nizarî öğretileri, Celaleddin Hasan'dan (1210-1221) itibaren, Sünni Türklerin İran ve Suriye'deki İsmailîlere karşı gittikçe artan düşmanlıkları karşısında, yeni bir din politikası izlemeye başlanmış ve Batınîlere, şeriatın Sünni biçimine uymaları emredilmiştir. Bu emir, kıyamet öğretisinin yaygın olduğu dönemde bir tarafa bırakılan *takiyyenin*, yani önlem niteliği taşıyan gizliliğin yeniden benimsenişini olarak yorumlandı. 1256'da İran'daki kaleleri ve devletleri yıkılınca düzeni bozulan İsmailîler, dağılık gruplar halinde ve gizlilik içinde yaşadılar. Nizarîler baskılar karşısında kendilerini korumak için uzun bir zaman boyunca yaygın biçimde *takiyye* uyguladılar ve değişik kisvelere büründüler. İsmailîlerin tümüyle parçalanmalarını ya da yaşadıkları yerlerde egemen olan zümreler içinde eriyip gitmelerini engelleyen şey, Nizarî imamlığı ve Hız. Ali'nin kişiliği üzerinde odaklanan dini gelenekleri ve kimlikleri olmuştur. Nizarîler, İran, Afganistan ve Orta Asya'da 1502'de Safevilerin iktidara gelişine dek iki yüzyılı aşkın bir süre sufizm maskesi altına gizlendiler. Sonunda İsmailîlik ile sufizm arasında bir kaynaşma oldu. Tabii İslâm'ın bu iki batınî geleneği arasında, öğretilerin temelleri açısından ve başka açılardan bu kadar benzerlik olmasa bu birleşme mümkün olmazdı. İsmailîler ile sufiler arasındaki ilişkileri özellikle kolaylaştıran, her iki gelenekte de mükemmel insan (*insan-ı kâmil*) olarak görölen Hız. Ali'ye duyulan ortak saygı ve sevgiydi. Bütün İran'da o zamanlar gelişmekte olan sufi tarikatlarının çoğu görünüşte Sünni idiler ama aynı zamanda Hız. Ali'nin ruhani rehberliğine bağlıydılar ve onu ruhani önder (pir) silsilelerinin ilk halkası olarak görüyorlardı. Sonraları Safevi yönetimindeki İran'da Oniki İmamcı Şiîliğin devletin resmi dini olması nedeniyle, Nizarîler takiyye yaparak İmamcı Şiî

¹⁵⁴⁵ Defteri, a.g.m., s. 74.

kisvesine bürünmüşlerdir. Bu her iki Şîî cemaatin Hz. Ali'yi ilk imam ve Hz. Muhammed'in vasisi olarak saymaları ve üstelik köklerinin aynı imamcı geleneğe uzanıyor olması, Nizarîlerin kendilerini gizlemelerini kolaylaştırmıştır.

İsmailî geleneğinde Hz. Ali'ye ilk İsmailîler döneminden başlayarak gittikçe artan bir önem verilmiş; Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vasisi ve tevilin sahibi olarak çok sevilen tarihsel bir kişilik; sonsuza kadar varolacak eskatolojik bir kurtarıcı modeli ve hatta mitolojik bir figürün sureti olmuştur. Hangi biçim ya da konumda olursa olsun İsmailîler tüm tarihleri boyunca, Hz. Ali'ye yanılmaz rehber ve öğretmen olarak büyük saygı göstermişlerdir. Hz. Ali'nin İsmailî inancında, geleneklerinde ve törenlerinde her zaman merkezi rol oynamış olduğuna en güzel kanıt, Nizarî İsmailîlerin birbirleriyle selamlaşma biçimleridir. Bugün bile iki Nizarî İsmailî; “ya Ali meded” (Ali yardımcın olsun) şeklinde selamlaşırlar.

Görülüyor ki İsmailîler, gökteki âlemi yere indirmişler, mücerret mefhumlar manzumesini muayyen şahıslara tatbik etmişlerdi. İmama kadar mezhep erbabının dereceleri de yedili bir tasnife tabi tutulmuştu. Elbette bu çeşit anlatış elle tutulur, gözle görülür bir şekle büründüğünden halk tarafından kavranırdı. Fakat İsmailîler bununla kalmamışlardı. Bu mezhep ehli, her dini hoş görmede, ibadetleri ahlak temizliğine bir vasıta saymada, bütün inançlara çeşitli telakkilere büyük bir müsamaha göstermede bu suretle ortodoks Müslümanlığın, din adamları elinde büsbütün donup kalıplaşan zihniyetini ortadan kaldırmada, düşünen kafalara sınırsız bir düşünce sahası açmıyordu.

2. Fatımîler

909'da kuruluşundan 1094'te iki kola ayrılmasına kadar 185 yıl süren İsmailîliğin bu klasik dönemi, mezhebin kendine ait zengin bir devlet kurduğu ve edebiyatın doruğa ulaştığı altın çağını oluşturur. Dini ve siyasi etkilerini doğuda Maveraünnehir ve Hindistan'a dek yaydılar. Fatımî halifeliği gücünün zirvesindeyken geçici bir süre, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz'e kıyısı olan bölgelerini, Yemen ve Hicaz'ı, Suriye ve Filistin topraklarını kapsıyordu. Hiçbir zaman Suriye'nin doğusunda toprak alamadılar, ne Abbasileri ya da sonradan onlar adına hâkimiyeti ele geçiren Büveyhileri ve ne de Selçukluları devirebildiler. Bu yüzden hilafet teorilerini ve Şîî inancını tüm İslâm dünyasına egemen kılamadılar. Bununla birlikte Fatımîler İslâm uygarlığına çok önemli katkılarda bulundular. Bu yüzden L. Massignon 10.yüzyılı, İslâmîyet'in Fatımî yüzyılı olarak adlandırmıştı.¹⁵⁴⁶ Ortaçağ Mısır tarihçisi Makrizî, Sünni olmasına rağmen Fatımîlere karşı olumlu bakışı bu yüzdendir. Abbasi halifesi Kadir, Fatımîlerin soyunun Ali'ye dayandığını reddeden ünlü bildiriyi yayınlaması, Fatımî karşıtlığının ilmi çalışmalara da yansımalarına neden olmuştu.

¹⁵⁴⁶ F.Daftary, *İsmailîler*, s. 222.

Fatımiler, Abbasilerin en batısındaki eyaleti olan Mısır'ı ele geçirdiklerinde Sünni Malikiler ve Berberi Haricîlerle mücadele etmişlerdi. Hâkimiyet kurmaya çalıştıkları sahalarda dışarıdan askeri hareket düzenlerken, içeriden de İsmailî ideolojileri ile destekliyorlardı. Zaptetikleri Sicilya adası ve Palermo şehri, cami ve medreseleriyle tam bir İslâm kültür ve medeniyet görünümü kazanmıştı. Avrupa'ya buradan İslâm kültürü yayılıyordu. Fatimi donanması, çizmeyi istila edip yağmalanmış, Fransa'nın güneyindeki Korsika ve Sardunya adaları, geçici de olsa işgal edilmiş, Bizans imparatoru Halife Muiz'e vergi vermek için barış elçisi göndermişti. Muhalif Bahreyn Karmatî devleti ve Haricîlerle de mücadele etmişler, Karmatilerin kurucu hükümdarı öldürülmüştü.

Halife Muiz, başkent olarak kurduğu Kahire'de kendi akidelerinin kalesi olarak *el-Ezher* adıyla yeni bir medrese (üniversite-cami) açtı (970). Bu merkez, İsmailî öğretilerin geliştirildiği ve yayıldığı bir dini akademi idi. İslâm dünyasının her tarafına buradan yetişen dailer gönderiliyordu. Selahaddin Eyyubî'nin, Fatımilere son verdikten sonra bu eğitim kurumuna gösterdiği düşmanlık bu merkezin önemini göstermektedir. Kahire 10.yüzyıl ortasından itibaren Bağdad'ı gölgede bırakan bir ilim ve kültür şehri olmaya başlamıştı. Burada rasathane kurulmuş ve heyet cedvelleri düzenlenmişti. Ancak İslâm medeniyetinin yükselmesinde o derece büyük bir tesir gösterememiştir. Sünnilerin hâkim oldukları daha sonraki yüzyıllarda bazı değişikliklere uğrayan Ezher, bugün bile İslâm dini ve fikir hayatının başlıca merkezlerinden biri olarak ayakta duruyor.

Fatımiler, orduda Berberi subayların muhalefetine rağmen, Türklerin hizmetinden yararlanmasını bildiler. Hıristiyan, Yahudi ve Ermenileri devletlerinin gelişmesinden istihdam etme hoşgörüsünü göstermişlerdi. Fatimi sarayında (Kahire'de) *Darü'l-Hikme* (bilgelik evi) kurulmuştu. *Darü'l-İlm* de denilen bu merkez, zengin kütüphanesiyle, hadisçiler, hukukçular, gökbilimciler ve diğer bilginlerin buluşma yeri idi. Bu kurum ögenelde Şîî, özelde Fatimi öğretilerinin yayılma merkeziydi. *Dai el-Duat* yani başdinin yönetiminde olan bu kurum Fatımilerin sonuna dek çalışmasını sürdürmüştü. Burada Maliki okulundan hukukçular da ders veriyor, onlar için de merkezler açılmıştı.¹⁵⁴⁷

Fatımiler, Şîî mezhebini kuvvetlendiriyorlar ve Bağdad'taki halifelere karşı kendi nüfuzlarını, sınırlarının dışına da yayıyorlardı. İran'da Mazdek'in hatırasını canlandıran ve halk tarafından yadırganmayan, bilakis tutulan İsmailî cereyanı Irak ve Suriye'ye de yayılmış, nihayet 10.asırda Mısır'da Fatimi halifeliğini kurmuştu. İlk defa Kuzey Afrika'da mehdi ünvanıyla ortaya çıkan imam, yeni bir devletin ve hanedanın kurucusu olarak kendisini halife ilan etti. Halifeleri, kendilerinin Hz. Peygamberin Hz. Ali ile evlenen kızı Fatıma'nın soyundan geldiklerini göstermek için Fatımiler adını benimsediler. Bu halifelik, iki yüzyıl boyunca İslâm dünyasının birçok hanedanına meydan okuyacak Müslümanlıkta

¹⁵⁴⁷ Daftary, *İsmailîler*, s. 286.

ilk olarak teşkilatlı bir propaganda nezareti kuruldu. Hiyerarşik ve gizli bir örgütlenmeye dayanan dinsel propaganda faaliyeti davasının Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar yayıldığı bu altın çağında İsmailî düşüncesi ve edebiyatı doruk noktasına ulaşmıştı. Bu dönemim İsmailî misyoner ve daileri, değişik İslâmî ve Helenistik düşünce akımlarının sentezine yönelik önemli girişimleri de içeren sayısız teolojik ve kozmolojik çalışmalar kaleme aldılar. Özellikle Fatîmi döneminin İsmailî evrenbilimi Yeni Eflatunculuktan uyarlanmış birçok unsuru içerir. Ayırddedici batınîlikleri ve alegorik yorumculuklarıyla, ilk zamanlarından itibaren döngüsel bir dinsel tarih yorumunun yanı sıra kapsayıcı bir evren görüşü geliştirmeye çabalamışlardır. Bu çabalar en iyi ifadelerini Fatîmi döneminde dinin değişmez gerçeklerinin cisimlenişi olan ve adına hakaik denilen kapsamlı bir gnostik sistemde bulmuştur. Bu aynı dönemde Fatîmilerin kurduğu başkent Kahire, İslâm dünyasındaki entelektüel faaliyetin en saygın merkezlerinden biri haline gelmişti.¹⁵⁴⁸

Ehlibeyt muhabbetine dayanmış olan bu ilk siyasi oluşumun, İsmail soyundan ve dolayısıyla Ali neslinden geldikleri tezi, hiçbir surette tam olarak aydınlanmış değildir. Sünnî âlimler, Fatîmilerin Ehlibeyte mensubiyetlerini şiddetle reddetmişler, hatta onların Hristiyan soyundan geldiği de söylenmiştir.¹⁵⁴⁹ Abbasi halifesi el-Kadir'den sonra 1052'de el-Kaim'in desteğiyle ikinci kez Fatîmi karşıtı yeni bir belge yayımlandı. Birçok ünlü hukukçunun ve Ali soyundan gelenlerin imzasını taşıyan bu belge de Fatîmilerin Ali soyundan geldiği iddiasını çürütmeyi hedefliyordu.¹⁵⁵⁰ Hâkimiyetlerini yaymak isteyen Fatîmîler'in amacı, İslâm dünyasının kalbi sayılan bölgeleri ve bu arada Sünnî Abbasi halifelerinin merkezini ele geçirip onları iktidardan uzaklaştırarak, İsmailîlerin bütün Müslümanların lideri olduğunu gerçekleştirmektir.

Selçuklu çağında geldiğinde Fatîmiler, bilhassa halifeleri Mustansır (1036-1094) döneminde siyasi ve dini güç ve etki alanı bakımından en zirve noktaya ulaşmışlardı. Fatîmiler bu dönemde topraklarını en geniş sınırlara uzatmışlar, Mısır, Suriye, Kuzey Afrika, Sicilya, Kızıldeniz, Yemen ve hatta kısa bir süreliğine de olsa Hicaz'la birlikte Sünnî Abbasi halifeliğinin başkenti Bağdad'a hâkim olmuştu. Fatîmiler kendilerini gerçek halifeler olarak ilan etmiş olsa da hâkim oldukları bölgelerde halk kitlelerinin çoğunluğu Sünnîliklerini korumuştur. Fatîmi halifesi geniş bir dai şebekesini kontrolü altında tutuyor, daima Sünnî idaresi altında bulunan Doğu memleketlerinde çok sayıda taraftarlarının bağlılığından yararlanıyordu. Âlimler ve müderrisler Ezher medresesinin hücrelerinde İsmailî itikadının esaslarını hazırlıyorlar ve dailere içerde ve dışarıda kendilerinden farklı inanca sahip olanlara bu esasları öğretme yollarını gösteriyorlardı. Dailerin en önemli faaliyet sahası İran idi. Oradan

¹⁵⁴⁸ Bkz. Farhad Daftari, *İsmailîler*, s. 8.

¹⁵⁴⁹ Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburg 1967, s46.

¹⁵⁵⁰ İbn Esir, *el-Kâmil*, C.9, 205; Makrizi, *İttiaz el-Hunefa bi-Ahbâr el-Eimme el-Fatîmiyyin el-Hulefa*, C.II, s.223; Daftari, s. 330.

birçok kimse gerçeği öğrenmek için ülkelerini terk ederek Kahire'ye geldiler ve bir süre eğitim aldıktan sonra İsmailîliği yaymak üzere memleketlerine döndüler. Bunlar arasında en dikkate değer olanlar, filozof ve şair Nasır Hüsrev ve Hasan Sabbah'tır.¹⁵⁵¹ Her ikisi de ülkelerinde çok büyük etkilerde bulundular.

Fatımi dava etkinliği Halife Mustansır zamanında doruğa erişmişti. Darü'l-İlm'den yetişip orada ders veren ve *Mecalis* adlı sekiz ciltlik eser yazan ünlü dailerden, bir dönem Bağdad'ta Fatımi hutbesini okutmayı başaran dai el-duat Müeyyed Şirazi, Kahire'de öldüğünde cenazesini bizzat Mustansır kıldırılmıştır. Bu dai, yoğun faaliyetlerinden dolayı Abbasilerin Büveyhilere baskı yapmasıyla İran'dan kovulmuştu. Yine bu dönemin bir başka önemli daisi Nasırı Hüsrev, İranlı ünlü şair, filozof ve gezgindir. Bu ünlü İsmailî yazar, gençliğinde Gazneli sarayında zevkü sefa içerisinde yaşarken bir hac seyahatına çıkmış ve dönüşte Kahire'ye gitmiş (1047), tanıştığı İsmailî dailerin etkisinde kalarak bu mezhebin önemli bir daisi olmuştur. Hasan Sabah gibi önceden İsmailî olup hac bahanesiyle yola çıkıp, dai eğitimi almak ve halife Mustansır ile görüşmek üzere Kahire'ye gittiğine dair bilgiler de mevcuttur. Bu zatın kardeşi de Çağrı Beyin vezirlerindendi. Nasırı Hüsrev, Horasan'a döndüğünde bu şehirlerde İsmailîliği yaymaya başlamıştır. Bölgede faaliyetleri anlaşılınca da kaçmak zorunda kalmış sığındığı Ceyhun nehrinin suladığı bir vadide dağlık bir arazi olan Yumgan'da 1089'da ölmüştür.¹⁵⁵²

Nizamülmülk, Siyasetnamesinde İsmailîliği çürütmek için yazdığı bölüm, hareketin İran'da gittikçe artan etkisinden duyduğu kaygıyı yansıtır. Bu arada medreselerinin başına getirdiği ünlü bilgin Gazali, genç halife Mustazhir (1094-1118) zamanında, İsmailîlerin fikirlerini çürütmesi için ünlü eserini yazdırmıştır. Gazali 1095 yılında Bağdad'tan ayrılmadan önce kısaca *el-Mustazhiri* olarak bilinen eserini tamamladı.¹⁵⁵³

Fatımi dönemi İsmailî hareketi 18. İsmailî imamı Muntansır'ın ölümüyle (1094) bölünmüştür. El-Muntansır'ın oğlu ve asıl mirasçısı Nizar, güçlü vezir el-Efdal tarafından veraset haklarından yoksun bırakılmış, Fatımi tahtına Nizar'ın küçük kardeşi el-Müstalibillah çıkarılmıştır. İsyan eden Nizar başarısız olmuş ve 1095'te öldürülmüştür. Sonuçta İsmailîler birbirine rakip Müstalî ve Nizarî kollarına ayrılmıştır.¹⁵⁵⁴

Hasan Sabbah'ın tercih ettiği Nizarî kolu, Irak, İran, Horasan ve Rey olmak üzere İran'ın çeşitli bölgelerinde etkindi. Hareket daha gizli biçimde olmakla birlikte Samanilerin egemenliğinin son dönemleri ve onu izleyen yıllarda gizli yandaşlar kazandığı Maverünnehir'de de varlığını sürdürdü. Buradaki İsmailîler arasında ünlü filozof İbn Sina'nın babası ve kardeşi de bulunuyordu. İbn Sina'nın

¹⁵⁵¹ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 26-27.

¹⁵⁵² Daftary, *İsmailîler*, s. 325.

¹⁵⁵³ Bkz. Gazali, *el-Mustazhiri*, *Batınlığın İcyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 91-102.

¹⁵⁵⁴ Ferhad Deftari, "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali", s. 57.

kendisi İsmailîliği reddetmekle birlikte Samanoğullarının hizmetinde yüksek görevli birisi olan babası Abdullah'ın evinde düzenlenen felsefi tartışmalar sayesinde İsmailî inancın incelikleriyle tanışmış ve İhvanü's-safa risalelerini incelemiştir. 1045'te Maverâünnehir'in bazı şehirlerinde Mustansır'ın imamlığını kabul eden çok sayıda İsmailî, Samanoğullarından sonra bölgede hâkim olan Karahanlı hakanı Buğra Han'ın emriyle katledilmesine rağmen mezhebin bölgedeki varlığı devam etmiş, Buhara, Semerkant ve Fergana vadisinin batı kesiminde hüküm süren başka bir Karahanlı hükümdarı olan Ahmed Han, Sünni ulema tarafından İsmailîliği benimsemekle suçlanarak idam edilmiştir.¹⁵⁵⁵

Türk hâkimiyetine girinceye kadar Sünni dünyanın bunlara karşı tepkisi yetersiz ve etkisiz kalmıştı. Bu tepki, dailere karşı güvenlik tedbirleri almak ve Fatımiler aleyhine politik bir savaşı yönetmekten ibaretti. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere, 1011 tarihinde Bağdad'ta yayınlanan ve pek ikna edici olmayan bir beyanname, Fatımileri kesinlikle Fatıma'dan değil, aksine adi bir sahtekârdan gelmekle itham etti.¹⁵⁵⁶ Bu beyanname bazı Şîî âlim ve fakihlerin de görüş bildirmeleri ilginçtir.

Fatımiler, güçlerine ve Abbasi halifeliği aleyhindeki siyasi, dini ve zorlu iktisadi mücadeleye rağmen başarısız oldular. Abbasiler ise Türklerin Güneye doğru inmeleriyle varlığını bunlara dayanarak sürdürürken, bölünmüş ve parçalanmaya yüz tutmuş Sünni İslâm dünyası da toparlanmayı başardı. Fatımî halifeleri ise devletlerini, nüfuzlarını ve taraftarlarını azar azar kaybettiler. Türkler, halifenin yeni hamileri ve İslâm dünyasının yeni efendileri olarak kendilerini İslâm'a karşı vazifeli, iç ve dış tehlikelere karşı onu desteklemek ve savunmakla sorumlu sayan bir mefkûreye sahip bulunuyorlardı. Türk hükümdar ve askerleri İslâm dünyasını tehdit eden iki büyük tehdidi, önce İsmailî halifelerin meydan okumasını sonra da Haçlı Avrupalıların istilasını bastırmak ve geri püskürtmek için gerekli siyasi-askeri beceriyi ortaya koymuştur.

Selçuklular, komutanları tarafından idare edilen devletlere bölündüğünde, Haçlılar Yakın Doğu'ya girmişti (1096). Haçlı hareketinin idealist görünüşüne rağmen ki bunun en güzel örneği çocukların giriştiği ve facia ile biten seferdir, Haçlılar dinin psikolojik bir etken olduğu materyalist telakkiler tarafından harekete geçen ilk emperyalist hareketlerden birini başlatmışlardı. Her ne kadar seferin hedefi İsa'nın kabrinin kurtarılmasıysa da bu seferlere Bizans ve Fatımilerle ticari ilişkide bulunan İtalya şehir cumhuriyetlerinin tüccarları savaş isteyen baronlar, prenslik kurmak isteyen gençler günahlarını affettirmek isteyenler vb. katılmışlardı¹⁵⁵⁷. İslâm dünyasının parçalanması tehlikesi yaşanırken, Antakya, Kudüs, Urfa ve Trablusşam'da feodal Latin prenslikleri kurulmuştu.

¹⁵⁵⁵ Ebu Ubeyd el-Cüzcan, 'den naklen F. Daftary, *İsmaililer*, s. 317-318.

¹⁵⁵⁶ İbn Esir, *a.g.e.*, IX, 236; İbn Kesir, *a.g.e.*, s. XI, 345-46; B. Lewis, *Haşîşiler*, s. 27.

¹⁵⁵⁷ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 202.

Batıda *Saladi* diye bilinen Selahaddin Eyyubî, Mısır'a geldiğinde Selçuklu komutanı Nureddin Zengi'nin çıkarlarını koruyarak vezir sıfatıyla Fatimilere hizmet etmişti. Zengilerin de Haçlıların da asıl hedefi Mısır'ı Fatimilerden almaktı. Nihayet, iki yüzyıldan fazla süren Fatimi hâkimiyeti, Mısır'da Sünni mezhebi yeniden hâkim kılan *Selahaddin Eyyubî* tarafından sona erdirildi (1171). Mısır'ın gerçek hâkimi Eyyubîler, hutbeyi Bağdad Abbasi halifesi adına okutmuştu. İsmailîlerin batıl mezhepleriyle ilgili kitapları yakıldı. Selahaddin Eyyubi zamanında Mısır ve Suriye'de tekke ve tarikatlar o kadar çoğalmıştı ki o; nizam ve intizamı muhafaza, fitne ve karışıklığı önlemek için bu hususta da bazı teşkilatları lüzum görmüş ve *Saidü's-Suada*'nın tekkesini yaptırarak ona *Deviretü's-Sufiye* namını vermişti. Sonra, buraya tayin edilen şeyhe, diğer şeyhler üzerinde bir nevi kontrol hakkı bahşetmişti.¹⁵⁵⁸ Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar yayılan Selçuklu Türklerinin istilası, İslâm tarihinde çok önemli sosyal ve kültürel değişimler getirdi. Fatih Türkler, artan askeri harcamalar karşısında genel hayatın daha titiz bir kontrolü ve daha sıkı bir düşünce uygunluğu ile düzen ve otoriteyi sağlamaya çalıştı. Ancak bu durum Sünniliğe karşı başka muhalefet yollarının ortaya çıkmasını engelleyemedi. İsmailîlik yeni şekliyle Ehl-i sünnete karşı bu defa yeni ve etkili bir ayaklanma stratejisiyle birleşmiş, inandırıcı tenkidi ve Fars milliyetçiliği sayesinde Sünni hükümdarlardan memnun olmayan kalabalıkları kendine çekti. Mezhebin *Eski Davet*'i başarısızlıkla sonuçlanırken Hasan Sabbah'la birlikte vazedilen *Yeni Davet*, yeni metotlar gerektiriyordu. Bunlar da derin birikime sahip bir ihtilalci olan Hasan Sabbah'ın eseri olmuştur.

Fatimiler, İslâm kültürünün gelişimi için İslâm ile Helenistik kültürün entegrasyonu üzerinde temellenecek yeni bir dini kurumlaşma oluşturmak ve yeni eğitilmiş sınıfların kendilerine destek vermelerini sağlamak kastı güden reforme edilmiş İsmailî hareketi başlattılar. Hareketin liderleri, sistematik eğitim için düzenli merkezler kurdular ve şiddetli bir propaganda faaliyeti organize ettiler. Genel halk kitleleri de unutulmadı ve şehirlerde esnaflar için loncalar ve tekkeler oluşturuldu. Fatimi hilafetin Tunus'tan Kahire'ye taşınması tarihi ile (973), bütün İslâm dünyası Fatimi kurumları ile etkilenmişti.¹⁵⁵⁹

Çağırın anlamına gelen *dai* kelimesi, dini-siyasi propagandacılarını nitelemek için değişik Müslüman gruplarca kullanılmıştır. Kelime ilk olarak ilk dönem Mutezilîleri tarafından kullanıldı. Ancak kısa zamanda belirli Şîî gruplarla özdeşleşti. Bu niteleme, Horasan'daki dava faaliyetleri sırasında Abbasiler ardından Zeydiler ve başka gulat Şîî grupları tarafından benimsendi. *Dai* terimi en büyük yaygınlığını İsmailîye ile bağlantılı olarak kazandı. İsmailî inencını yaymak ve İsmailî imamı veya Mehdi-kaim için uygun yandaşlar kazanmak için faaliyet gösteren her propagandacı için bu terim kullanılıyordu. Fatimi hâkimiyeti dışındaki topraklarda Fatimi hâkimiyetini kurmak için faaliyet gösteren gayri

¹⁵⁵⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195.

¹⁵⁵⁹ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Endülüs yay., İst. 1991, s. 32.

resmi Fatımi görevlisi anlamını da kazandı.¹⁵⁶⁰ Birçoğu seçkin düşünürler ve bilginler olan Fatımi dailerinin yüksek bilgi ve eğitim düzeyi, Fatımi döneminden bugüne kalan ve teoloji, felsefe ve diğer bilgi dallarında yüksek bir hâkimiyete işaret eden İsmailî edebiyatının büyük bölümünün bu dailerce meydana getirilmiş olduğu gerçeğiyle kanıtlanır.

İsmailî grupların dinin zahirî ve batınî yönleri arasında temel ayırımla, değişik peygamberlerin belirlediği çevrimlerin birbirini izlemesiyle nitelenen tarih anlayışı korunurken, Fatımiler, İsmailî kozmolojisinde çarpıcı değişiklikler yaptılar; batın ile zahirînin eşit öneminde ısrar ettiler. İç ve dış her iki yönün de dinin tamamlayıcı boyutları olduğunu kabul edişiyile Fatımi davası daha radikal İsmailî çevrelerin yerleşik toplumsal normlarına karşı çıkma eğilimlerinin karşısında yer aldı. Dürziliğin örgütleyicilerinde, Karmatilerin hatta Fatımi kampında olup da merkezin çizgisine karşı çıkan İsmailîlerde rastlanan bu eğilimler, genellikle batına önem vermekle ayırt edildiler. Fatımilerde imamların yapabileceği tevil yine önemlidir ama On iki imamcılar ve Sünnilerin önem verdiği tefsir çalışmalarına rastlanmaz. Çünkü İsmailîler kutsal metinlerin gerek açık gerek gizli anlamların yetkili tek yorumcusu, hayattaki gerçek bilginin taşıyıcısı olan imamdır. Bu yüzden İsmailîler, kitap sayfalarında yazılı bildiğimiz Kur'an'a sessiz Kur'an (*el-Kur'an el-samit*) derken, imamlardan çoğu kez konuşan Kur'an (*el-Kur'an el-natık*) şeklinde söz ederler.¹⁵⁶¹

Toplum için gerekli yol göstericiliği İmam yaptığına göre peygamberin hadislerini toplayıp tespit etmeye gerek yoktur. Bununla birlikte peygamberin imamları aracılığıyla aktarılan hadisleri kabul etmişler, aynı zamanda peygamberinki gibi, özellikle Cafer Sadık olmak üzere, imamların geleneklerini de hadis saymışlardır. Fatımiler, Mustansır döneminden itibaren mehdinin zuhuruna ilişkin daha çok ruhsal bir anlayışı benimsediler. Artık Muhammed b. İsmail'in bedensel geri dönüşünü beklemez oldular. Fatımi dönemi İsmailîlerin, eski Mezopotamya dinlerinin etkileri ve önemli peygamberlerin sembolik simlerine de yer verildiği ve çoğunluğu tıpkı Sünniler gibi Yeni Eflatuncu fikirleri taşıyan bir kozmoloji ve metafizik anlayışı geliştirmişlerdir.¹⁵⁶²

10.yüzyıl İsmailîliği içinde Yeni Platonculuğun büyük etkisi altında kalan *İhvanü's-safa risalelerinde* İsmailî düşünceler dile getirilir. Risaleleri, farklı Şiî imamlara atfeden pek çok anakronik kayıt vardır. Bazı otoriteler, bu anonim risalelerin 10.yüzyılın ortalarında gizlice kaleme alan grubun üyeleri olarak Basra'da yaşayan ve Büveyhi yönetimin hizmetinde çalışan bazı kültürlü İsmailîlerin adları zikredilir. Bunlar arasında, Karmatiler de dâhil Fatımi İsmailîliğine muhalif zümrelerin bir paydada birleştirilmesi düşüncesini taşıyan İsmailî yazarlar olmalıdır. İhvanü's-safa, öğretilerini, Karmatilerin ve dönemin

¹⁵⁶⁰ Daftary, *İsmailîler*, s. 344.

¹⁵⁶¹ Daftary, *İsmailîler*, s. 348.

¹⁵⁶² Daftary, *İsmailîler*, s. 356-358.

Fatımileri kabullenmeyen bütün muhalif İsmailî topluluklarının yeniden ortaya çıkışını bekledikleri gizli yedinci imam Muhammed b. İsmail'e dayandırıyor. Risalelerin yazarları Fatimi imamlarını tanımıyorlardı. İslâmi fikir hayatı, Fatimelerin radikal aydın kesiminin İsmailî mezhebine bağlı olduğunu birçok yollarla göstermektedir. Arap edebiyatının bazı büyük şairleri arasında İsmailî tesirler görülmektedir. İhvanü's-safa, elli iki risale ve dört kitap ya da bölüme ayrılmıştır. Bölümlerden biri matematik bilimlere (geometri, astronomi, mantık, müzik), ikincisi tabiat bilimlerine, üçüncüsü fizik ve entelektüel bilimlere (kozmoji, eskatoloji) dördüncüsü de ilahiyat konularına ayrılmıştır.¹⁵⁶³ Eklektik (seçici, esnek) ve hoşgörülü tutumlarıyla dikkat çeken yazarlar, kendi dönemlerine ilişkin kişisel bilgi sentezlerini oluştururken, eski filozofların bütün bilgi ve bilgeliklerinden olduğu gibi yararlanmakta kendilerini serbest hissetmişlerdi. İslâm öncesi çok çeşitli kaynak ve gelenekleri, İslâmi, özellikle de İsmailî hareketine ait Şîî görüşlerle uzlaştırmışlardır. Risalelerde örneğin eski Babil yıldız biliminden izlerin yanı sıra Yahudi, Hristiyan, İran ve Hint kökenli birçok unsur yan yanadır. Hepsinden de fazla Helenistik bilgeliğin farklı okullarının etkisi görülür. Pisagorcu sayısal simgeciliği, Hermesçi, Eflatuncu, Aristocu, Yeni Pisagorcu ve en önemlisi Yeni Eflatuncu fikirler ve öğretiler iç içe girmiştir. Bu yüzden tüm Yunan felsefe okulları içinde akması ve hiyerarşi anlayışına verdiği özel önemle Yeni Eflatunculuk, insanı, ruhunu saflaştırmak ve kurtuluşunu sağlamak olan son amacına yönlendirmek için, din ve felsefeyi birleştirme yönünde özgün ve aydınlanmış bir tarzda yapılmış bir girişim olan *İhvanü's-safa* üzerinde en çok etkili olanıdır.¹⁵⁶⁴

Fatimi hareketinin bir nevi İslâm rönesansı sayılabilecek gelişmelere katkıları, sadece felsefe, astronomi, fizik, tıp ve tabiat ilimlerindeki ile ölçülmemeli, her türlü entelektüel faaliyete, hatta kendi politik ve dini rakipleri arasında bile verdiği cesaret ve 1171'de Fatimi hilafetinin yıkılışından çok sonralara kadar süren etkisi de hesaba katılmalıdır. Ayrıca serbest sorgulama ruhunu, bireysel çabalamayı ve fikirlerin etkileşimlerini yaygınlaştırdı. Bunların etkileri, İran ve Irak, İspanya yazarlarının hemen hepsinin eserlerinde ve hatta İbn Sina'da görüldü.

Dört Sünni hukuk mezhebi ve Şîî Oniki İmamcılıkla karşılaştırıldığında Fatimi hukuk bilgisi ve edebiyatı son derece kısırdır. İsmailî fıkıh sistemi, neredeyse bütünüyle Kadı Numan (ö.974) tarafından Kahire'de derlenmiş, takipçilerinin çok az katkıda bulunmuştur. Bu yüzden On İki İmamcı Şîîler ayrı ve zengin bir hukuk sistemi geliştirmişlerdir. Cafer Sadık, İmam Azam'ın batınî dünyasının da mimarı sayılır. İmam Azam, Muhammed Bakır ve Cafer Sadık gibi Şîîlerce imam kabul edilen bu önemli zatlardan ders almıştı.¹⁵⁶⁵ Bilindiği

¹⁵⁶³ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 151; Daftary, *İsmaililer*, s. 366-368.

¹⁵⁶⁴ Daftary, *İsmaililer*, s. 369.

¹⁵⁶⁵ Bkz. H.Gümüüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 131.

üzere Sünnî fıkıh ile İsmailî ya da diğer kollarının fıkıh sistemleri arasındaki temel fark imamet öğretisi çevresinde odaklanır. Fatimî İsmailîlere göre yanılmaz ve tanrının yol gösterdiği *imam*, *Kur'an* ve *sünnetten* sonra üçüncü ve en önemli hukuk kaynağıdır. İsmailîler *icma* ve *kıyası* kurumlarını kabul etmezler. Kıyasın yardımcıları istidlal, istihsan, gibi tali derecedeki hukuk ihdas etme yollarını da benimsemezler. Oniki İmamcılarda çoğunluk görüşünü oluşturan Usul-i hukuk anlayışı için, yasa'yı yorumlama yetkisi, hukuk bilgisine sahip ve gizli imamların ajanları olarak her çağda varolan fukahaya aittir. Müçtehit denilen bu kudretli dini hukukçular, sorunlar karşısında içtihat yaparlar. Fatimî ve İsmailîler ise imamların dışında hiç kimseye hukuki hüküm ve yorum yetkisi tanımamıştır. Şîfî imamların görevi, yalnızca Sünnî halifeler gibi şeriatı uygulamak değil, aynı zamanda onu yorumlamaktır. Bu Şîfî ve Sünnî hukuk anlayışları arasındaki temel fark olarak görülebilir.¹⁵⁶⁶ Şîfî ve Sünnî hukukçular *muta nikâhını* (erkekle kadının önceden belirlediği bir süreliğine yapılan evlilik) kabul ederlerken, İsmailîler asla kabul etmezler.

Bir eğitim öğretim faaliyeti olarak yayılan bu hareket, politik ve mezhebi sınırları tanımadan İslâm dünyasının her yerinde ses getirdi. Bu faaliyetlerin halk kitlelerine de yayılması için yeni metotlar geliştirildi, kütüphaneler, rasathaneler, hastaneler kuruldu. Yeni medeniyette Araplarla mevali arasındaki sosyal ayrılıklar giderildi ve hatta Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ayrılıklar da yumuşatıldı. Sünnî liderler ise bilinen teolojileri ile dogmatik kuruluşlarını desteklemeye yöneldiler ve haberdar oldukları felsefî görüşlerden çoğundan dikkatlerini çektiler, hatta hâkim felsefe teorilerinin İslâm prensipleriyle bağlantısını sağlamak için İbn Sina gibi bilginlerin muhalif gayretlerinden uzak durmaya çabaladılar.¹⁵⁶⁷

İslâm tarafından Grek mirasının alınması bir tarafa yeni bilginin akılcı, ilmi yönü, diğer tarafta İslâm düşüncesinin sezgiye dayanan ve ferdi olan yönü arasındaki çatışma hızlandı. İslâmî iki düşünce sistemi arasındaki mücadele insanlık tarihinde etkili ve devamlı değişik ve zengin bir kültürün doğmasına sebep oldu. Sonunda mücadele saf İslâmî dünya görüşünün zaferiyle sonuçlandı. Dinin hâkim olduğu İslâm toplumu kendi temel inançlarına karşı gelen değerlerin neticelerini kabul ve hatta onları müşahade ve tecrübe ile geliştirdiği halde kendilerini reddetti. İsmailîye mezhebi Batı tipi hümanist bir Rönesans hareketini ilan ederek batınî tefsir yoluyla *Kur'an*'ın ve hatadan münezzeh imamların ihtiyatı ile şeriatın hâkimiyetini azaltarak Helenistik değerleri tam manasıyla İslâm cemiyetine getirebildi.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶⁶ Daftary, *İsmailîler*, s. 374-375.

¹⁵⁶⁷ Hamilton A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 33.

¹⁵⁶⁸ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 187.

3. Suriye İsmailîleri (Nizarîleri)

Haçlılar ilk defa 12.yüzyıl başlarında kutsal toprakları Müslümanların egemenliğinden kurtarmak için harekete geçtiklerinde Suriye İsmailîleri (Nizarîleri) ile temas kurmuşlardı. Kuzey Suriye'nin birçok kalelerini ele geçiren bu zümrenin liderlerine *Şeyhü'l-Cebel* derlerdi ki bunların en önemlisi tam 30 yıl Suriye İsmailîlerini yöneten efendileri Reşideddin Sinan'dı (ö.1192). Haçlılar zamanından itibaren batılı tarihçi ve seyyahlar Suriye'deki Nizarîlerin bu gizemli liderini *Dağın Yaşlı Adamı* diye tanımlamışlardı. Daha sonra bu kavram *Dağ Şeyhi* haline dönmüştür. Bu unvan önceleri Haçlılar tarafından Suriye Nizarîlerinin lideri için kullanılırken daha sonraları Hasan Sabbah için de kullanılır olmuştur.¹⁵⁶⁹

Haçlılar Assasinlerden (Haşişiler) söz ettiklerinde aslında Suriyeli Nizarî İsmailîlerini kastetmişlerdi. Müslüman tarihçiler Haşişiler yerine, bu zümreler için aşağılamaya yönelik, *Melahide*, *Batnîye*, *İsmailîye*, *Nizarîye* vb. kavramları kullandılar. Sayıları 40 bini bulan Suriye Nizarîleri Alamut'a bağlı olarak İran'dan yayılmıştır. Müritlerinin, *Dağın Yaşlı Adamına* (Reşideddin Sinan) duydukları bağın canlarını feda etmeye kadar varmasının temelinde suikastlerden önce aldıkları Haşişi hapından ziyade tenasühe (ruhun göçü) inanmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Alamut kalesi Moğol tehdidi altındayken Haçlıların karşısına dikilen *Dağın Yaşlı Adamı* da Fransız ve İngiliz kralları ile temas kuracak kadar Avrupalılarca tanınıyordu. Moğol tehlikesine ve Eyyubilere karşı Haçlılardan yardım istemişlerdi. Yaşlı Adam, Peygamber'e inanmamakta, ama Ali'nin dinini izlemektedir. Ruh göçüne inanmaları, Nizarîlerin şeflerine hizmet ederken öldürülmeye bu kadar hazır olmalarının esas nedenini oluşturur. Marko Polo, Nizarîlerden mülhitler (dinsizler) diye söz edildiğini naklederken Alamut kalesinin efendisi Hasan Sabbah'a *Dağın Yaşlı Adamı* demişti.¹⁵⁷⁰ Suriye Müslümanları arasında Sünnilerle içlerinde aşırı grupların da bulunduğu değişik hiziplere bağlı Şîîlerin sayısı birbirine yakındı. İran İsmailî daileri için elverişli bir çalışma alanı sunan bu gulat Şîî gurupları arasında Nusayrîlerle birlikte Fatımî İsmailîlerinden daha önce kopmuş olan Dürziler vardı.¹⁵⁷¹

İsmailîlerin komşuları ve baş düşmanları Nusayrîler ve Karmatiler, muhalif İsmailîlerdi. Selahaddin Eyyubi'nin vurduğu darbeden sonra güçleri sarsılan Suriye İsmailîleri daha sonra Baybars'ın hâkimiyetine girmişler (1273), Nizarîlerin siyasi etkileri, Suriye'deki son kaleleri Memluklara geçince sönmüştür. 1517'den itibaren de Osmanlı hâkimiyetinin itaatkâr uyrukları haline geldiler. 16.yy.da Suriye'nin Osmanlılar tarafından fethinden sonra,

¹⁵⁶⁹ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 24.

¹⁵⁷⁰ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 21, 33.

¹⁵⁷¹ F. Daftary, *İsmailîler*, s. 500.

gerçekleştirilen ilk tapu tahriri kayıtları, Hama'nın batısında davet kaleleri olarak birçok köyü saymaktadır.¹⁵⁷²

Moğollar Alamut'la birlikte buradaki müstahkem mevkillerini de ele geçirdiler. Ancak bunların siyasi önemlerini yitirmesi Baybars zamanındadır. Nusayriler eski İsmailî ve Haşîşilerin torunlarıdır. 13.yüzyılda İbn Batuda bölgeden geçtiğinde bu mezhebî zümrelerin kalıntılarına rastlamıştı. Alamut İsmailîleri arasında Türkler bulunduğu gibi, Dürzilerin kurucusu olup hâkim Biemrillah'ın uluhiyetini iddia eden Nuştekin'in de neslen Türk olduğunu keza Suriye'deki Türkmenler arasında bu inancın oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁷³

Oğuz Türkmenleri, daha İslâmiyet'in ilk dönemlerinde bile kendi geleneklerine uygun gelen bir takım batınî cereyanlara karışmışlardı. İslâm fakih ve kelamcılarının uzun ve ince bir takım mantıkî hükümleri ve felsefelerini şüphesiz kavrayamayacak olan bu göçebe Türkmenler, İslâmiyet'in kendi anladıkları ve ananlerine uydurdukları bir şekliyi kabul ettiler. Batınî dailerin Türkmenler arasında kuvvetli propagandaları ve bunun felsefî bir nazariye olarak değil, sadece basit ve ameli prensipleri itibariyle ilkel göçebe hayatına ve Türkmen âdetlerine şeriat hükümlerinden çok daha uygun gelmesi batıya gelen Türkmenler arasında bu akidelerin yayılmasına yardım etmiştir.

Ziya Gökalp'ten beri Türk tarihçileri arasında gulat Şîî görüşlerle eski Türklerdeki inanç bakıyelerinin benzeştiğinden bahisle, kam-şaman'ların yerini tutan babalarla fakihlerin dini anlayışlarından temel bazı farklılıkların eski inanç geleneklerine dayandıklarını öne sürerler. Bu fikrin en önemli savunucusu olan F.Köprülü de, Şîîlerdeki Ali kültü ile Uygurlardaki Maniheizt-Budist ve Totemist kalıntıların uyuştuğunu ve böylece 10.yüzyıl başlarında Türkler arasında Hz. Ali'yi tanrı kabul eden zümrelerin ortaya çıktığını öne sürmüştü. Bu, eski Türk paganizminin sonraki dönemlerde gulat Şîî düşünceler altında gizlenmesi tarzında izah edilmiş, Köprülü gibi I.Melikoff'a göre de, Gök Tanrı yerine Ali ikame edilmişti.¹⁵⁷⁴ Eski Türk kam-baksı-şamanları ile İslâmî dönemlerdeki, Türkmen şeyh, derviş ve baba arasındaki benzerlik pek bellidir. Zira Şamanların sihir ve büyüleri ile Türkmen şeyh ve babaların kerametleri arasında bir bağ olmalıdır. Yesevi, Nakşi, Mevlevî ve Alevîlerin sema-semah, zikir tarzları ve sair dans ritüellerinin, Türk şaman danslarındaki figürlerin bakıyesi olduğunu hatırlatmaktadır. Bu kısa izahlar, Türklerin mensubu olduğu bir takım mezhep hareketlerinin menşeyini göstermeye kâfidir.

¹⁵⁷² B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 96-105.

¹⁵⁷³ Bkz. F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 210.

¹⁵⁷⁴ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 211; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 24.

4.Hasan Sabbah (Alamut) dönemi İsmailî Nizarîliği

Doğu ülkelerinde yaşayan İsmailîler, Selçuklu devletinin ortasında İran'da toplanmış önderleri Hasan Sabbah'ın (ö.1124) idaresinde Mustansır adına İsmailî davasını yaymaktalardı. 1090'da Alamut kalesinde karargâh kurarak Selçuklulara karşı bayrak açan Sabbah, bilahare Fatımi halifesi Mustansır'ın ölümü üzerine (1094) İranlı taraftarları ile Mustansır'ın halefini tanımayı reddetti ve halifenin büyük oğlu Nizar ile beraber olduklarını ilan ettiler. Kahire'nin eski teşkilatı ile olan bağlarını kopardılar. Bu nedenle yeni davetin adı Nizarîler olarak da anılmaktadır. Böylece merkezi İran'ın kuzeyindeki Alamut olan ve Suriye'ye dek genişleyen bağımsız Nizarî İsmailî davası ve devleti kurulmuş oldu. Bu devlet, 1256 Moğol darbesine kadar sürdü.

Alamut döneminde İsmailîler çoğunlukla askeri konularla ilgilendiler. İran ve Suriye'deki kalelerde yaşayan Nizarî grupları hayatta kalma mücadelesi veriyordu. Bununla birlikte belli bir düşünce sistemi geliştirip din politikası ve inanç öğretilerini pekiştirmeye çalıştılar. Ancak hiçbir dönem Fatımi zamanındaki kadar ileri bir seviye tutturamadılar. Aynı İmamcı inanç geleneğini paylaşan İsmailîler ile Oniki İmamcı Şîîlerin Hz. Ali'ye ilişkin görüşleri arasında temel ortak noktalar bulunduğu da bilinmektedir. Cafer Sadık'ın peşinden giden Şîîlerden ayrılan ilk İsmailîler esasen yine Cafer Sadık zamanında geliştirilmiş olan İmamcı öğretiyi benimsemiş ve korumuşlardır. İsmailîleri ve Oniki İmamcıları öteki Şîî cemaatlerden ayıran bu öğreti, İsmailî inancında önemli bir yer tutmayı sürdürmüştür. Bu nedenle ilk İsmailîler, Hz. Ali'yi halefi olarak atadığını ve bu atamanın, yani nassın, ilahi emir üzerine gerçekleştirildiğini savunmuşlardır. İsmailîler de öteki Şîîler gibi veda haccı için Mekke'ye giden Hz. Muhammed'in Medine'ye dönüş yolunda Gadir Hum'da 632 tarihinde bu atamayı ilan ettiği inancındadırlar.¹⁵⁷⁵

Hasan Sabah, İsmailîliğin, Türk düşünce tarihini ilgilendiren en önemli fenomenlerinden birisidir. O, Elbruz dağlarının zirvesindeki yalçın bir kaya üzerinde kurulmuş olan bu kale ya da şatoda bir kütüphane kurmuş ve idealleri için burasını bir üs edinmişti.¹⁵⁷⁶ Başlangıçta dini hakikatlerin masum bir imam tarafından öğretilebileceğini savunduğundan “*Talimiyye*” olarak adlandırılan bu hareket, nihayet Hasan Sabbah'a tabi oldukları için “*Sabbahiyye*” şeklinde isimlendirilmiştir. Talimiyye denilmesi Gazali'ye göre, mezheplerinin temelinde reyin ve akılların tasarrufunun iptal olduğu içindir.¹⁵⁷⁷ İran milli ruhunun yarattığı bir intikam hareketi olan, temelde eski İran (Mecusi-Fars) düşüncesine dayanan ve Müslümanlardan intikam almak gayesiyle kurulan bu hareket zaman içerisinde çeşitli adlar altında faaliyet göstermiştir. Hasan Sabbah grubu,

¹⁵⁷⁵ Ferhad Defteri, “Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri”, s. 59.

¹⁵⁷⁶ Efsaneye göre Alamut adı, kalenin yerinin kurucusuna bir kartal tarafından gösterilemsi nedeniyle Deylem lehçesinde kartal (aluh) ve öğretti (amuht) kelimelerinden türeyen kartalın öğrettiği anlamına gelir. İbn Esir, *el-Kamil*, C.10, s. 110.

¹⁵⁷⁷ Gazali, *Fedaihu'l-Batiniyye*, s. 10.

İsmailîyye'nin daha çok terör ve katliam yapması olup, bunu da fedailer eliyle gerçekleştirdiğinden dolayı "Fidaviyye" veya hasımlarını öldürecek fedailerini uyuşturmak ve vecde getirmek için haşhaş mamülleri içirdiklerinden "Haşîşîyye" ya da neo-İsmailîler olarak da tanınmışlardır. Haşîşîlerin Avrupa dillerindeki karşılığı olan *Assasians* (katiller) manası ise mezhebin kullandığı taktikten ileri geliyordu.¹⁵⁷⁸ Çağımızda da başta İran'daki İslâm fedailerini olmak üzere Şîî şahadet kültüründen beslenen bazı (radikal) Müslüman gruplar benzer özellikler göstermektedir.

Yüce idealler uğruna cinayet işlemek eskiden beri Haricî vb. guruplarca kullanılan bir yoldur. Hasan Sabbah ise bu işi metot haline getirmekle kalmamış, öldürme işini zehirli bir hançerle yaptırarak, bunu batınlılığın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Muhaliflerinin öldürülmesi Haşîşîlerle bir anıldığından batılular "assasins-katiller, suikastçi" kelimesini Haşîşîler manasında kullanmışlardır.¹⁵⁷⁹ Amaçlarına ulaşmak için her yolu mübah gören ve dini yasaklara karşı ilgisiz olduklarından "İbahiyye" adlarıyla anılırlar.¹⁵⁸⁰ İsmailîliğin Mısır'da sönmeye yüz tuttuğu bir sırada bir alt kolu olan Haşîşîler, inançları, amaçları, dini ve tarihi tebliğleri yeni bir tahlile tabi tutan Hasan Sabbah tarafından İran'da ona yeni bir dinamizm kazandırılmıştır. Kahire'den koştuktan sonra Nizarcı İsmailîler tarafından ilan edilen yeni İsmailî doktrini, yani *Yeni Davet*'in ilham kaynağı olarak saygı görmüştür. Sabbah'ın Yeni daveti, İran'da ortaya çıkmıştı. Bu davet, ilk büyük başarılarını Doğu ve Batı İran'la Orta Asya'daki İran dil ve kültür bölgelerinde kazanmıştı.

Hasan, asla imamlık iddiasında değil, sadece imamın temsilcisi olduğu iddiasındaydı. İmamın ortadan kaybolmasından sonra hüccet (delil) ve davet lideri olmuştur. İsmailî doktrini mutlak bir otorite prensibi üzerine kurulmuştur. Müminin hiçbir iradesi yoktur; talimi yani bilinen öğretiyi izlemesi gerekir. Otoritenin temel kaynağı imamdı; vasitasız kaynak ise imamın muteber temsilcisiydi. İnsanlar Sünnilerin iddia ettikleri gibi ne imamlarını seçebilirler, nede ilahiyat ve şeriat konusunda hakikati kavrayabilirlerdi. Allah'ın tayin ettiği imam hakikatin temsilcisiydi. Vahyi ve akli, yalnız o geçerli kılabilirdi. Gerçekten sadece İsmailî imamı, görevi ve öğreticiliğinin tabiatı bakımından bunu yapabiliyordu. Öyleyse o, yegâne gerçek imamdı. Rakiplerine gelince, kendileri gasip, müritleri günahkâr, öğretmenleri ise bir yalandı.¹⁵⁸¹ Sadakat ve itaat üzerinde ısrarla duran ve dünyayı tamamen reddeden bu öğretiyi, gizli bir devrimci muhalefetin ellerinde güçlü bir silah haline geldi.

Hasan Sabbah, İran'da ilk Arap fetih merkezlerinden biri ve babasının da mensubu olduğu Oniki-imamcı Şîîliğin kalelerinden olan Kum kentinde doğmuş,

¹⁵⁷⁸ B.Lewis, *Tarihte Araplar*, s.201.

¹⁵⁷⁹ B.Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 201; F. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 189.

¹⁵⁸⁰ N.Çağatay-İ.A.Çubukçu, *a.g.e.*, s. 84; Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbah", *TDVİA*, XVI, s. 348.

¹⁵⁸¹ B.Lewis, *Haşîşîler*, s. 54.

17 yaşına kadar bir Şîî iken, bir gün Emire Zarrab adlı bir Fatımi daisinin tesirinde kalarak onun vasıtasıyla İsmailî mezhebine girmiştir. Daha sonra Mısır'a giderek, orada İsmailî ideolojisinin eğitimini almıştı (1078).¹⁵⁸² Orada zayıflamış olan imamlar adına Fatımi devletinin gerçek hâkimleri olan askeri seferlerle mücadeleye girişti. Dönüşünde halkı İsmailîye mezhebine davet etmeye başladı. Nizamülmülk'e göre de o, Tus eyaleti köylülerindendir. Bu yüzden onu Nişabur'a göndererek Sünni bir eğitim almasını sağlamıştı.¹⁵⁸³ Dönemine göre iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Hasan Sabbah'ın Melikşah zamanında Selçuklu sarayına intisap ettiği ve sultana takdim edildiği şeklinde bilgiler de mevcuttur.¹⁵⁸⁴ Ayrıca bizzat Hasan Sabbah'ın eserinden nakillerde bulunan Cüveynî, onun dönemin ileri gelen Batınîleri ile 1072'de Rey'de görüşerek "Daî nakipliğine" atandığına işaretler; o artık insanları Batınî yoluna davet etmede yetkili bir kimsedir. 1076'da Mısır'a gitmek üzere İsfahan'a gelmiş, buradan ayrılarak birçok tehlikeler atlattıktan sonra Azerbaycan yolu ile Suriye'ye oradan da Mısır'a ulaştığını kaydetmiştir.¹⁵⁸⁵ Mısır'da özellikle Kahire ve İskenderiye'de toplam üç yıl kalan Hasan Sabbah, orada bulunduğu zaman halife Mustansır'la görüşmüş ve ondan Batınîliğe davet izni alarak gizlice memleketine dönüp Mustansır adına davette bulunması istenmiştir.¹⁵⁸⁶

Marko Polo, Alamut'tan bahsederken İran İsmailî lideri Hasan Sabbah'tan *Dağın Yaşlı adamı* diye söz etmişti.¹⁵⁸⁷ Hasan Sabbah'a "*Dağ Şeyhi*" denmesi, mensuplarının hemen hemen hepsinin, cahil köylü ve göçebelerden seçilmiş olmasındandır. Bedeviler, yerleşik medeniyetin ve şehirleşmenin eseri olan bir sosyal düzene yabancıdır. Bedeviler bundan rahatsız olduklarından bilinçaltındaki anarşizmi, bazen Haricî militanizmiyle, bazen İsmailî nihilizmiyle ortaya çıkarır. İran'da dolaşarak toplam dokuz yıl boyunca davasına taraftar bulmak için müsait bölgeler ve uygun zeminler arayan Hasan Sabbah, dikkatini İran'ın kuzey bölgelerine yöneltmiştir. Hazar kıyısındaki vilayetlerde özellikle dağlık bölge olan Deylem'de aşağı sınıftan halk arasında faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Deylem halkı, İslâm'ı çok sonradan kabul etmenin yanında

¹⁵⁸² B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 33; aynı yazar, *Tarihte Araçlar*, s. 200; Özaydın, "Hasan Sabah", *TDVİA*, 347.

¹⁵⁸³ A. Özaydın, "Hasan Sabbah", *TDVİA*, s. 347.

¹⁵⁸⁴ Rivayete göre Hasan Sabbah (öl.1124), Nizamülmülk (öl.1092) ve Ömer Hayyam (öl.1131) birlikte ders almış ve arkadaşlık kurmuşlar, aralarında anlaşarak, kim yüksek bir makama gelirse diğerlerini unutmayaacağına dair yemin etmişlerdi. Ancak Nizamülmülk vezir olunca vermiş olduğu sözü tutmamış ve sarayda yüksek bir makam isteyen Hasan Sabbah tarafından döneklilikle suçlanmıştır. Ö.Hayyam ise siyasi işlerden uzak durarak astronomi, şiir ve eğlence hayatıyla meşgul olmuştur. Anlaşılan siyasi entrikalar ve görüş ayrılıklarından dolayı birbirlerine ters düşerek ayrılmışlar. B.Lewis, bu rivayetleri asılsız görmekte, üçünün de yaşadıkları tarihlere bakıldığında aynı dönemde öğrenci olmalarının imkânsız olduğunu belirtmiştir; *Tarihte Araçlar*, trc. H.Dursun Yıldız, İstanbul 1979, s. 129 vd.

¹⁵⁸⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araçlar*, s. 200 vd.

¹⁵⁸⁶ B.Lewis, *Tarihte Araçlar*, s. 200 vd.

¹⁵⁸⁷ F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 209; F. Daftari, *İsmaililer*, s. 19, 21.

dini bakımdan da Ehl-i sünnet inancına muhalifti. Onun için her fırsatta Abbasi yönetimine problem çıkarmışlardı. Bölgede Türk hâkimiyetinin başlamasıyla Deylemliler güçlerini kaybetmişlerse de yine de Hasan Sabbah'ın İsmaili propagandası yapmak için seçtiği en uygun bölge idi. O, en büyük gücünü, koyu Şîî ve İsmailî propagandanadan çok etkilenmiş olan bu kuzey halklarının ülkesine harcadı. Onun savaşı imanı, Deylem ve Mazenderan dağlarındaki muharip ve isyancılar üzerinde güçlü bir cazibe uyandırdı.¹⁵⁸⁸

Hasan Sabbah, Batınîliği Fars bölgesine taşıyan ve yeni daveti başlatan kişi olarak kendisini normal İsmailîlerde imamın olduğu noktaya taşımıştır. Bu sebepten dailer de yine Hasan Sabbah'a rüşünü ispat etmiş fedailerden seçecektir. Bunlar, Hasan Sabbah Batınîliğinin en özel ve belirgin vasfını oluşturur.¹⁵⁸⁹ Selçukluların hâkimiyeti altındaki ülkelerde gizli bir ihtilalci hareket olarak çetin bir faaliyet devresi başlattılar. Kendilerine muhalif olan kişiler, bu fedailer vasıtasıyla öldürülerek ortadan kaldırılmışlardır. Fedailer, Batınîliğin vurucu gücünü oluşturmaktaydı. Batınîlik de Haricîlik gibi iki ortak özelliğe sahiptir: Kabile ruhunun dar kafalılığı ve şehirleşen İslâm toplumuyla entegre olamayan kabile ruhunun anti sosyal yani anarşist ihtilalci eğilimi. Her ikisinin de özünde bir kavimcilik tepkisi bulunmakta ve bütünüyle sosyolojik nitelikteki eğilimlerine kolayca İslâmî kılıflar bulup buna gerçekten samimiyetle de inandılar. Kabile ruhunun siyasetteki tezahürü ise terör idi. Bu da her iki zümrenin, devlet, imam ve hilafet konusundaki görüşleriyle ortaya çıkar.¹⁵⁹⁰ Sosyal değişme halindeki bir toplumu yani İslâm medeniyetinin gelişmesini bu kadar dar bir düşünceye sığdırmak mümkün değildir. Geniş ve hoşgörülü bir dünya görüşünün içinde kültür hayatının zenginleşmesini temsil eden çeşitlenmeler, Haricî ve Batınî zihniyetinde bozulma ve küfür gibi görünüyor, çeşitlenen bir toplumun bu kadar dar ölçülerde anlaşması mümkün olmayınca, uyumsuzluk ve anarşizmle sonuçlanıyordu.

Sabbah'ın sufi, çilekeş ve kanaatkâr bir hayat sürdürdüğü Alamut'u zaptettikten sonra ölümüne kadar kaleden aşağı hiç inmediği, içki içmediği, kimseye de içirmediği ve hatta iki oğlundan birini doktrinine aykırı davrandığı için öldürttüğü rivayet edilmektedir. Halefi Buzurg Ümid ve onun oğlu esas itibarıyla Hasan Sabbah'ın yolunu izlediler ve şeriata şeklen de olsa bağlı kaldılar. Bir zaman sonra dördüncü Alamut hâkimi Hasan b. Muhammed, imamın temsilcisi sıfatıyla, Haşişîlerden her türlü dini vecibelerin kaldırıldığını, düzenlediği tantanalı bir törenle ilan etmiştir. Dahası her vesileyle namaz ve oruç gibi ibadetlere devam edenlerin cezalandırılacağını söylemiştir. Oğlu ise uzun zaman süren iktidarı boyunca babasının başlattığı yeni düşünceleri yerleştirmiş, nihayet

¹⁵⁸⁸ F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, 207-209.

¹⁵⁸⁹ N.Çağatay-İ.A.Çubukçu, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁵⁹⁰ Bkz. Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, ss. 60-63.

dine karşı ilgisiz bir doktrin haline gelmiştir. Biatları küfür ve ilhattan ibaret olduğu için sapkın olarak anılmaya başladılar.¹⁵⁹¹

İsmailîler, Hasan Sabbah'ın kurduğu teşkilat sayesinde İslâm ordularını çok uğraştırmış ve İslâmiyet için ciddi bir tehlike teşkil etmiştir. İsfahan ve civarında birçok müstahkem kaleyi ele geçirdikleri için, bu tehlike iki asırdan fazla sürmüştür. Gayeleri dini olmaktan ziyade siyasi idi. Koyu bir İran milliyetçisi olan Hasan Sabbah'ın nihai hedefi Arap ve Türk hâkimiyetini İran'da kırarak Fars milli kültürünü bölgede hâkim kılmaktı. Mensuplarını imamet meselesi gibi dini ve siyasi bir mesele ile motive etmesi, örgütün dinamik ve uzun ömürlü olmasını sağlamıştır. Bunun için de Abbasilere ve onların hamisi olan Türklere karşı, Sünniliğine karşı muhalefeti esas alan Şîî motifleri kullanarak mücadele başlatmıştır. Tıpkı asırlar sonra Sünni bir aileden gelen Şah İsmail'in soydaşları Osmanlı hâkimiyetine karşı üstünlük mücadelesini başlatırken Şîîliği bir araç olarak kullanması gibi.

Gerek Haçlı seferleri dolayısıyla gerekse bazı seyyahların raporlarında Avrupa'da Batınîlerle ilgili olarak; bir *Dağ şeyhinin* organizesinde, kurbanları bir devlet adamı olup, gücünün kaynağını taassup ve tamahtan alan, özellikle becerikli ve tehlikeli bir çeşit kiralık gizli katiller bulunduğunu ilginç görerek kaydetmişlerdi. Hıristiyan misyoner şeflerinin de altın hançerli bu fedailere, Suriye, Irak, İran, Afganistan ve hatta Hindistan'da rastladığı belirtilmekte, Avrupa'da daha 12.yy.da gerçekleşen bazı suikastlarda Haşişilerin olduğu, en azından bazı kralların, derebeyi ve şeflerin, rakiplerini ortadan kaldırmak için bunlardan casus kiraladıkları anılmaktadır. Hatta anonim bir aşk mektubunda, '*ben senin emirlerini yerine getirerek cenneti kazanmayı umut eden Haşişiyim*' ifadesi bu kavramın batı literatürüne girdiğini gösteriyor. Moğol hanlarının da değişik kılıklar altında Haşişi fedailerinin Karakurum'a kadar sızdıkları haber alınması üzerine güvenlik tedbirleri aldıkları yönünde kayıtlar bulunmaktadır. 19.yy.da İran'ı gezen seyyahlar bölgede hâlâ İsmailî bakiyyelerinin yaşadığını ve Kum kentinde yaşayan bir İmam'a sadakatle bağlı olduklarını bildirirler. Bu zümreler bazen devlet takibatı sonucu Afganistan, Hindistan ve Orta Asya'ya kadar dağılmışlardı.¹⁵⁹²

4.1.Hasan Sabbah'a karşı Selçukluların aldığı tedbirler ve Alamut'un zaptı

Hasan Sabbah Mısır'dan döndükten sonra propaganda faaliyetlerine hız verirken, kendilerini Sünniliğin müdafii olarak gören Selçuklular da duruma seyirci kalmadılar. Şîîlik karşısında son derece duyarlı olmalarına rağmen, Alparslan'ın devletin istihbarat teşkilatını bizzat kendi eliyle dağıtması, devlet adına bir talihsizlik, Batınîler adına da bir şanstı. Zira yeterince takip edilmeyen

¹⁵⁹¹ B.Lewis, *Haşişiler*, s. x1; B. Lewis, "İsmailîler", *İA*, V/II, s. 1120.

¹⁵⁹² Bk. B.Lewis, *Haşişiler*, ss. 2-16.

Batınîler Selçuklu ülkesinde iyice kökleşme imkanı bulmuşlardı.¹⁵⁹³ Rey’de bulunduğu sırada Nizamülmülk’ün kendisini yakalatma girişimini haber alan Sabbah, Deylem’e gitmeye karar vermiştir. Sürekli yer değiştirmek suretiyle takibatta kurtulan Sabbah, davasını emin bir şekilde sürdürmek amacıyla fedailerıyla birlikte müstahkem kaleler aramaya başladı. Bu iş için en önemli yer de ulaşılması güç Elburz dağları üzerinde oldukça yüksek bir konumda bulunan *Alamut* kalesi idi. Alamut kalesini ele geçirdikten sonra burasını merkezi bir üs olarak kullanmaya başlamıştı. Alamut, rasathanesi ve kütüphanesi ile de büyük bir şöhrete sahipti. Bu şato-kaleden birkaç âlim de çıkmıştır ki bunların sonradan Moğollar devrinde İran’a büyük hizmetleri dokunmuştur. Felsefeye, heyete, riyaziye ve Şîf akidelere eserler yazmış olan Nasıreddin Tusî ile Hemedan şehrinden çıkmış bir Yahudi ailesine mensup büyük tarihçi Reşideddin bunlardandır.¹⁵⁹⁴ Hasan Sabbah’ın başlattığı *Yeni Davet*, Selçuklu ülkesi için yeni bir mücadele dönemi başlamıştır. Zira merkezi otoritenin yanında bütün âlimlerin, emirlerin ve Sünni halkın korktuğu önemli bir tehdit unsuru başlamıştır. Alamut’un yeni efendisi, ölünceye kadar 35 yıl boyunca bu yüksek kayalıklardan hiç aşağıya inmedi.¹⁵⁹⁵

Alamut’ta daha sonraki aşırıda Suriye’de kurulmuş üslerde olduğu gibi büyük üstatları diye isimlendirilen *dağın şeyhi*, bir fanatikler çetesine kumandanlık ediyor, gizli esrarengiz bir imam adına İslâm hükümdar ve beylerine karşı terör ve cinayet kampanyasını yönetiyordu. Büyük üstatların özel görevlileri bir seri cinayet işlediler ki kurbanları arasında devlet adamları, kumandanlar hatta vezirler bulunuyordu. Batılı Haçlı tarihçileri Haşîşilerin Suriye’de Haçlılar ile Müslümanlar arasına saldıkları dehşeti canlı bir şekilde tasvir ederler ve bunların Avrupa’da bile tanınarak kendilerinden korkulduğunu belirtirler. Haşîşilerin terörü ancak Moğol istilası ile son buldu. İsmaililik bundan böyle küçük sapkın bir mezhep olarak devam etti.¹⁵⁹⁶

Alamut kalesinin ele geçirilmesiyle birlikte burada yetiştirilen dailer, değişik bölgelere gönderilerek oraların halkı Batınîlere katılmaya davet edildi. Bir çeşit ruhban sınıfını meydana getiren *dailerin*, tam karşılığı davet edenler’dir.¹⁵⁹⁷ Özellikle dağlık kesimler ve cahil halk onların tercih ettiği başlıca unsurlardı. Bu insanlar İslâm’a tam manasıyla ısınamadıkları gibi çoğunlukla eski dinlerinin de özlemi içindeydiler. Gözü pek ve maharetli dailer vasıtasıyla civardaki kaleler ve komutanlarına tesir edilerek bunlar Batınîliğe kazandırıldı. Eski inançlarından bir

¹⁵⁹³ Bk. F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1923, s. 174.

¹⁵⁹⁴ Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 76; Daftary, *İsmaililer*, 516; Lewis, *Haşîşiler*,

75.

¹⁵⁹⁵ Daha sonra Kartal Yuvası olarak anılmaya başlayan Alamut, gayet müstahkem bir noktada olan mancınık çıkarılması ve ok atılması mümkün olmayan bu kale için bkz. F Daftary, *İsmaililer*, s. 480-482; B. Levis, *Tarihte Araplar*, s. 201 vd; *Haşîşiler*, s. 38; A.Özaydın “Alamut”, *DİA*, II, s. 336.

¹⁵⁹⁶ Bernard Levis, *Tarihte Araplar*, s.201.

¹⁵⁹⁷ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 42.

takım kalıntıları taşınmaları Batınîler açısından bulunmaz bir fırsat doğurmuştu. Kaynakların ifadesiyle “...*solu ile sağını ayıramayan dünyadaki gelişen olaylardan habersiz kimseler...*” bu hareketin insan kaynağını oluşturuyordu. Bu tür insanların meydana getirdiği kitleden istifade eden Hasan Sabbah, onlara ceviz, bal ve haşhaştan oluşan özel bir karışım yedirerek dimağlarını uyuşturmakta, bunları özel olarak yapılmış cennetlerde çeşitli nimetler ve güzellikler içerisinde bir süre tutmaktaydı. Uyanmaya yakın çıkarıldığı bu cennet, göstereceği sadakat ve yararlık karşılığı olarak o şahsa vaat edilmekteydi.¹⁵⁹⁸ Kendilerini her meşrebe göre davranma metodunu bu bölgelerde rahatça tatbik etmekte ve dini esasların gereksizliğini o insanlara çabucak kabul ettirebilmekteydiler. Alamut, İran-Afganistan sınırındaki Kuhistan da zikredilen sıfatlara sahip bir yerdi. Burası Zerdüştlüğün son sığınaklarından biri olmuş; Müslüman hâkimiyetinden sonra da Şiîlerin ve diğer fırkaların barınağı haline gelmişti. Nitekim genel karargâhın ayrılmaz bir parçası ve Batınî davetinin önemli bir merkezi haline getirilen Rudbar kalesi de bu şekilde ele geçirilmişti.¹⁵⁹⁹ Batınîler kısa sürede güçlendiler ve etki alanlarını genişleterek, Selçukluların kurulu sosyal düzenini sarsacak hale geldiler. Bu şekliyle Batınîler, Sünnilik açısından sadece sapkınlığın en aşırı temsilcisi olarak kalmamış, aynı zamanda toplumda kargaşa çıkaran ve toplumu sarsan bozgunculukları körükleyen bir hareket haline gelmişti.¹⁶⁰⁰

Selçuklular Batınîlere karşı harekete geçerek özellikle Alamut kalesini ele geçirmek istedilerse de başarılı olamadılar. Melikşah, Hasan Sabbah’a bir elçi gönderip yaptığı kötülükleri sayarak, kendine itaate davet edip, işlemiş olduğu cinayetlerden vazgeçmesini istemişti. Sabbah’ın Melikşah’a verdiği cevap, onun insanlar üzerindeki tesirini ve erişmiş olduğu gücü göstermesi açısından önemlidir: Hasan Sabbah, Melikşah’ın elçisinin gözleri önünde, fedailerine bir işaretle kale burçlarından kendilerini atmalarını sağlıyordu. Hasan Sabbah elçiye dönerek; “göt sultanına söyle bana bu şekilde itaat eden 20.000 adamım var” diyordu.¹⁶⁰¹

Alparslan zamanında Hicaz’da Fatımilerin etkinliğine de bir darbe vurulmuşsa da bu Halifeliğin etkinliğine son verilememişti. Melikşah’tan sonra Haşîşilere karşı ciddi tedbir alan Selçuklu sultanları, Berkiyaruk, Muhammed Tapar ve Sultan Sencer, öncelikli mesele olarak Batınîlerin tenkili konusunu ele almışlardı. Harzemşahlar devleti zamanında da, Batınîlerle mücadele edilmiştir. Şam Atabegleri de bunlarla mücadele etmiş, fakat bir sonuca varılamamıştır.

Abbasi halifeleri, diğer bir ifade ile Sünni İslâm dünyasının lideri, Haşîşiler için öncelikli bir hedeftir. Selçuklu sultanlarının elinde birer kukladan öteye

¹⁵⁹⁸ İbnü’l-Cevzi ve İbn Kesir’den naklen A. Ocak, *a.g.e.*, s. 226; N.Çağatay-İ.A.Çubukçu, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁵⁹⁹ B.Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 38.

¹⁶⁰⁰ M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989, s. 212; A.Ocak, *a.g.e.*, s. 221.

¹⁶⁰¹ M.Şerafeddin, “Fatımiler ve Hasan Sabbah”, s. 23 vd.

geçemeyen halifeler arasında İsmailî fedailerine kurban giden birçok örnek vardır. Bağdad'tan çıkarılan halifeler için en büyük korku bir fedainin hançeriyle can vermektir.¹⁶⁰² Selçuklu ülkesinde, Batınîlere karşı fikri ve siyasi yönde en önemli mücadeleyi veren devlet adamlarının başında Nizamülmülk gelmektedir. İsyanın büyümesini önlemek ve bunların kökünü kazımak için gösterdiği çabalar, kendisini İsmailîlerin en tehlikeli düşmanı haline getirmişti. Batınîlerin birinci sırada hedef aldıkları ve nefret ettikleri kişi olan Nizamülmülk idi. İbn Esir'e göre, Nizamülmülk'ün ilk kez Sünnî bir imamı öldüren bir fedainin idamını emrederken ilk Batınî fedaisini katlettiği idi. Ancak Batınîlerin katlettikleri ilk şöhretli kişi de Nizamülmülk idi (1092). Nizamülmülk'ün kardeşi Fahrülmülk de bir önceki yıl Nişabur'da bir Haşişi'nin hançeriyle can vermişti.¹⁶⁰³

Melikşah ve Nizamülmülk'ün ölmesi, Batınîler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü bundan sonra devletin başında otoriter ve güçlü şahsiyetler kalmadığı gibi, Melikşah'ın evlatları da taht kavgalarına tutuşmuşlar, Batınîlere karşı yapılan mücadele zayıflamıştı. Batınîler bu cinayetlerini öylesine pervasız işliyorlardı ki, önemli devlet adamlarını Selçuklu sultanının evinde bile öldürmekten çekinmiyorlardı. Nitekim 1100 tarihinin Ramazan ayında Batınîler, İsfahan şahnesini çocuklarıyla birlikte o sırada saltanat tahtında bulunan Muhammed Tapar'ın evinde öldürmüşlerdi. Sultan Sencer'in veziri ve büyük bir ihtimalle Selçuklu sultanı Muhammed Tapar da Batınîlerce öldürülmüştü.¹⁶⁰⁴

Hasan Sabbah'ın büyük daisi ve halefi Buzurg Ümid'in ölümüyle (1138) yerine geçen oğlu Muhammed, 14 cinayet olayını anlattığı kayıtlarında Selçuklu sultanı Davud da vardı. Muhammed'in oğlu Hasan (ö.1166), Mehdi dönemini ilan etmiş ve Şeriattan tamamen ayrıldığı dönem başlamıştır. Selçukluların inkırazından sonra, Halife Nasır'ın da yardımıyla Harzemşahlar, Horasan ve İsfahan'a hâkim olmuşlardı. Ancak bu kez Bağdad halifeleri Harzemşahlardan kurtulmanın çaresini aramışlardı.

Batınîlere düşman olan halk, her an onlardan gelebilecek tehlike korkusuyla yaşamaktaydılar. Kimse onların kötülüklerinden emin değildi. Ülkede asayiş ve güvenin yerini endişe, korku ve dehşet aldı. O kadar ki, devletin ileri gelen şahsiyetleri ve önde gelen âlimler bile batınî olmak ithamından kendilerini kurtaramadılar.¹⁶⁰⁵ Batınîlerin kıtalleri çoğalınca onlardan çekinen emirler gömlekleri altına zırh giyerek dolaşmaya başlamışlardı. Fedailer, ulema üzerinde de büyük bir baskı ve tehdit oluşturmuşlardı.

¹⁶⁰² B.Lewis, *Haşişiler*, s. 57-59.

¹⁶⁰³ İbnü'l-Esir, *El-Kamil...*, X, s. 205; B.Lewis, *Haşişiler*, s. 40; Ravendi'den naklen A.Ocak, *a.g.e.*, s. 228.

¹⁶⁰⁴ İbn Kesir, *a.g.e.*, Xi 631, XII, 179; M.Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmp. Tarihi*, Ank. 1991, 151-52.

¹⁶⁰⁵ Kirman melikinın Batınîlikle itham edilerek öldürülmesi bunun örneklerindendir. Bk. A.Ocak, s. 230.

İran'dan sonra İsmailî propagandalar için en uygun yer Suriye idi. Çünkü bu bölge, Kahire Fatımileri, İsmailîliğin eski davetine bağlı taraftarları yanında, propagandalarına yatkın görüş ve doktrinde başka guruplar da vardı. Aşağı yukarı aynı görüşe sahip bir İsmailî fırkası olan Dürziler, diğer bir potansiyel taraftar zümresi olan ve temelde Oniki-imamcı Şîî olup Alevi de denilen, fakat aşırı düşüncelere son derece duyarlı hale gelmiş bulunan Nusayrîler bölgede yoğun idiler. Başlangıçtan itibaren Suriye'ye gelmiş olan Alamut casusları, İranlı yoldaşlarının metotlarını kullanmayı denediler. Moğol istilasından sonra Suriye'de İsmailî merkezlerine ait ele geçirilen bir belge, pek çok büyük dainin ismini vermektedir ve bunların çoğu Alamut delegesi olarak kaydedilmişti. Humus'ta Ulu Camiinin imamından sonra, Suriye Selçuklu atabeklerinden Böri, Nureddin Zengi'nin veziri, Haçlı komutanlarından bazıları Alamut Haşîşilerinin kurbanlarının oluşturduğu şeref listesindeki isimlerin sadece bir kaçıdır. Bundan başka kendilerine savaş açan Selahaddin Eyyubi ve daha sonra Sultan Baybars'a da suikast teşebbüsünde bulunmuşlardı.¹⁶⁰⁶ Bununla birlikte, Memluk sultanları, kendilerini rahatsız eden rakiplerinden kurtulmak için Haşîşilerden yararlandığı da oluyordu.

Haşîşilerin, Hariciler gibi, kendilerinden önce de benzer gurup ve mezhepleri olmuşsa da etkili ve sürekli bir teşkilat kurma hususunda ilk oldular. Büyük bir ihtimalle bir düşünceye dayanıp da ilk teroristler olma özelliği bunlara aittir. Bir İsmailî şairi: "*Kardeşler! Öbür dünyada olduğu gibi bu dünyada da dost için zafer saati iyi talihle geldiğinde, yaya bir fedai tek başına, terör yoluyla 100.000'den fazla süvariye sahip bir kralı öldürebilecektir*" diye yazar.¹⁶⁰⁷ Haşîşilerin kurbanı iki büyük sınıfa mensuptu: Bir taraftan prensler, subaylar ve vezirler sınıfı, öte yandan kadılar ve diğer dini yöneticilerin sınıfı. Onların kurbanları, çok azı hariç Sünni Müslümanlardı. İsmailîlere göre düşman; siyasi ve askeri, idari ve dini her alanda kurulu Sünni düzendi. Fatımi ilahiyatının şehre has ve karışık anlayışından iyice ayrılan *Yeni Davet* hakkındaki yazılı belgeler, köylülerin inançlarıyla ortak olan çok miktarda sihri-dini izahları ortaya koymaktadırlar.

Nihayet İlhanlıların Alamut'u ele geçirmesiyle Haşîşiler en ağır darbeyi almış oldular. Alamut kalesinin zaptıyla Hasan Sabbah'ın son temsilcisi de öldürülmüş ve bu kanlı örgüt dağılmıştır (1256). Ne var ki Alamut'un tesliminden 15 ay sonra Abbasilere de son verilmiştir (1258).¹⁶⁰⁸ Bundan sonra tamamen yeraltına inerek değişik sufi zümrelerin içerisinde varlıklarını gizlice sürdürmeye çalıştılar.

¹⁶⁰⁶ F.Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 250-252.

¹⁶⁰⁷ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 112.

¹⁶⁰⁸ Batınlıkla ilgili çalışmalar için bkz. B. Lewis, *Haşîşiler*, çev. A.Aktan, Sebil yay., İst. 1995, s. 11, 33 vd.

4.2. Batınîlere Karşı Yürütülen Fikrî Mücadele

Batınîlik, esas olarak, İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetin zahirî anlamlarını bir kenara bırakarak, söz konusu iki kaynağın ifadelerinde gizli anlamlar aramak suretiyle İslâm dışı inanç ve eylemleri, İslâm'ın bünyesine sokmaya çalışan bir zümredir. Bu kaynaklardaki batınî manalar kabuğa göre özdür. Zahirî anlamlar, görünen şekliyle cahiller tarafından apaçık manalar ve şekiller olarak vehm edilirler. Zahirî anlamlara uyanlar günah ve ağır mesuliyet altındadırlar. Zahirî anlamlardan şer'i mükellefiyetler kastedilmektedir.¹⁶⁰⁹ Batınîlik, Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, İsmailiyye, Sebiyye, Babekiyye, Talimiyye vb. lakaplarla da anılmaktadır. *Onlar ittîfak ettiklerinde bile ancak ayrılıklarını görüyorum diyen* Gazali, Batınîlerin heterojen yapılarından bahsetmektedir.¹⁶¹⁰ Batınî düşünce ve inançlar genel olarak Şîlik tarafından benimsenmiş ancak İsmailîlerce en aşırı noktaya götürülmüştü. Çağdaş kelimeler ve mezhep tarihçileri Batınîlik ile İsmailîliğin aynı olduğunu ifade etmişlerdir. Öyle ki bütün dini metin ve formüllerin lafzından çok içsel anlamına verdiği önemden dolayı mezhep İsmailîlik adı kadar Batınîlik adıyla da tanınmıştır. Şîlikle mücadele onun yer altına inen kolu Batınîlikle mücadeleden daha kolaydı. Orta Çağlarda Şîf devletlere son verilmiş olmasına rağmen İsmailî-Batınîlerin kökü kurutulamamıştır. Sünnî hükümdarların üzerinde en çok mücadele verdikleri mesele olmuştur. Çeşitli tehlikeler karşısında Sünnî İslâm dimdik ayakta durabilmiş veya an azından fazla zarar görmemiş ise bu, fikri planda sağlanan mücadelenin bir sonucudur. Böyle bir sonuç ise ancak, Sünnîliğe muarız fikirlerle yapılan mücadelenin sonunda kavuşulan düşünce birliği ve muarız fikirlerin ayıklanmasıyla sağlanabilmiştir. Tarih içerisinde çeşitli adlarla anılan İsmailîyye, daha sonra dönüşüm geçirerek bu propagandayı özellikle Selçuklular zamanında liderliğini Hasan Sabbah'ın yaptığı, genel anlamda "Batınîyye" olarak tanınmıştır.¹⁶¹¹

Batınîlerde imamet fikri, âdeti inancın temellerini oluşturur. İmamlarla birlikte bunların davasını anlatan dairelerle sıkı bir ilişki vardır ve Batınîlik içerisinde bunlara büyük bir değer ve yer verilir. Başına imamın bulunduğu aşağı tabakalara kadar inen bir hiyerarşik sıra oluşmuş, Batınî hareketi içerisinde insanların değeri de bu sıralamada buldukları noktaya göre belirlenmiştir. Çoğunlukla gizli doktrin esasına göre dayanan ve masonik bir hiyerarşi sistemine göre çalışan Batınîler, mezhepleriyle ilgili sırları, batınî olduğunu ispat edebilen ve en yüksek noktaya ulaşan şahıslara vermektedirler. Çeşitli hile ve desiselerle kandırılıp Batınî yapılan insanların durumları, onara telkin edilen fikirler göz önüne alındığında bu düşüncenin, İslâm'ı yıkmak isteyen güçler tarafından

¹⁶⁰⁹ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 7; İ. Agah Çubukçu, "İbahilik ve Batınîlik", *AÜİFD*, XVIII, 1970, 68-69.

¹⁶¹⁰ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 47.

¹⁶¹¹ Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. A. Aktan, Sebil Yay., İst. 1995, s. 11, 33 vd.

oluşturulmuş, çeşitli felsefi fikirlerle desteklenen bir hareket olduğu görülür.¹⁶¹² Şîf düşüncesinde imamın en önemli ruhani işlevi, peygamberin açıkladıklarının içsel anlamının yorumlamak demek olan *tevil*dir. İmamlara adanmışlık anlamında velayet terimi kimi zaman bu anlamda da kullanılmıştır. Şîflere göre Hz.Muhammed ile görünür biçimde peygamberlik işlevi sona ermiştir ama bu andan itibaren İslâmî mesajın gizli anlamını açıklamakla ilgili daimi bir içsel ihtiyaç baş göstermiştir. Her çağda bu gizli anlamı açıklama yani tevil işlevini yerine getirecek olan kişi gerçek imamın kendisidir. Bu işlev imamlığın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu işlevleriyle imamlar evliyaullah yani Allah'ın dostları olur. Tevil anlayışıyla Şîflik tüm dinsel metin ve öğretilerin batınî ve zahîrî boyutları arasında bir farklılık olduğu inancına gelir. Bu farklılık bu metin ve öğretilerin gizli ve gerçek anlamını kavrayabilmek için bir ruhsal anlayış ve erginlenme sürecini zorunlu kılar. İmam'ın rolünün özü ve bazı Şîf gruplarınca batınîlik ve gnosizme (irfan) atfedilen önemli gerekçesi burada yatar.¹⁶¹³ Şîf batınîliği tam gelişmesini İsmaililikte bulmuştur.

Gazali, bir tür felsefe olan kelamî cahiller için yararlı bulmaz fakat şüpheye düşenleri tedavide işe yaradığı için kelam ilminin din bilginlerinin öğrenmesini tavsiye eder. Batı'da karşılığı hermeneutik olan ve Orta Çağda ilahiyata ait yorum sanatı anlamına gelen tevil çok kullanmıştır. Tefsir, şerh ve yorum anlamlarında kullanılan terimi, özellikle Batınîlerin istismarına karşı sık kullanır. Tevil yapmada ileri giden ekole verilen Batınîlik isminin kelime manası da bunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışta metin, zahîrî anlamından çok ötesinde değişik anlamlarla tevil edilmiştir. Batınîler halkı Kur'an ve sünnetten soğutmak için teville başvurmuşlardı. Şer'i ifadeleri gerçek manalarının dışında kullanarak allayıp pullayıp yaptıkları tevilleri ile bu ifadelerin Ehlibeyte bağlılık ve sevgiyi anlattığını söylemeye gayret ettiler. Şeriatın esaslarından her birini sapıklığa götürecek şekilde yorumladılar. Tevillerden bazıları: Mesela Batınîlere göre temizlenmek, imama bağlanmanın dışındaki bütün mezheplerin görüşlerinden sıyrılmak, gusül yemini yenilemek, cima sırlarını yabancılara söylemek, zekât batınî ilmi yaymak vb. demektir. Bu yorumlara göre namazın anlamı, imamlarına bağlılıktır. Orucun maksadı yemekten içmekten kesilmek değil, imamın sırrını açığa vurmaya terk etmektir. Hac, Kâbe'yi tavaf etmek değil, imamı ziyaret etmek ve ona hizmet etmeyi sürdürmektir. Kâbe Peygamber, bab Ali'dir. Onlar ibadetin anlamını bilen kişiden ibadetin düşeceğini farzların kalkacağını söylemişlerdir. Onlara göre haramlar, kendilerinden kaçınılması ile emrolduğumuz kötü adamlar, ibadetler de kendilerine uymakta emrolduğumuz hayırlı kişilerdir. Ayrıca bunlar, sayılar ve harflerle delil getirerek görüşlerini saf dimağları ikna etmek için kullanma yoluyla teviller de geliştirmişlerdir. Batınîlerin başlıca özellikleri, bilgileri talim yoluyla bir masum

¹⁶¹² A.Ocak, *a.g.e.*, s. 212.

¹⁶¹³ F.Daftarı, *İsmailîler*, s. 132.

imamdan öğrenmektir. Onlara göre Allah, bu masum imama şeriatın sırlarını bildirmiştir. Müminin hiçbir iradesi yoktur. Onun yapacağı şey sadece masum imamı izlemektir. Çünkü imam hakikatın temsilcisidir. Vahyi ve akli yalnız o geçerli kılabilir. Şeriatın zahirî, gerçek manayı ifade etmediğinden onu tevil etmek yani yorumlamak lazımdır. Böylece Batınîler, Kur'an ve sünnetteki ifadeleri, İslâm'a aykırı bir biçimde yorumlamaları neticesinde haramı helal saymışlar, bazı kolları daha da ileri götürerek en sapık inanç ve düşünceleri meşru görmüşlerdi. Zaten bu fırkaya Batınî denilmesinin sebebi, Kur'an ve hadislerin zahirî (açık) anlamlarının yanı sıra bir de batın (gizli) anlamlarının bulunduğu iddia etmeleridir. Bu nedenle onlara ibahiyye (heretik) adı da verilmiştir.¹⁶¹⁴

Genelde gizlilik esası ile hareket ettikleri için bunların menşeleri ve doğuşları hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Batınîlik, çok defa İslâmiyet'ten zuhur etmiş mezhepler arasında zikredilmekle beraber, gerçekte gayri İslâmi unsurların tesiriyle ortaya çıkmış bir zümredir. Batınîlik bazılarına göre Mecusilik, Sabîlik ve Yahudilik gibi dinlerin karışımı, bazılarına göre Yeni Eflatunculuk gibi felsefi akımların tesiriyle gelişen bir düşünce sistemi, bazılarına göre de Şîîlerin altıncı imamı Cafer Sadık tarafından başlatılan ve onun oğlu İsmail tarafından devam ettirilen bir fikirdir. Hangi görüş kabul edilirse edilsin neticede gelinen nokta; Batınîlerin Ehl-i sünnet'in siyasi birliğini bozmak ve mevcut idareyi yıkmak için çeşitli İslâm dışı fikirlerden beslenerek geliştiğidir.¹⁶¹⁵

Sistemin temeli batınî yoruma dayandığı için sadece kendilerince kabul gören birtakım batınî yorumlara yönelerek, Müslümanların büyük çoğunluğunun kabullerine ters düşen görüşler benimsemişlerdir. Dolayısıyla batınî olmayan Müslüman âlimler tarafından inançları kınanmış ve kendileri yerilmiştir. Kur'an ve hadislerin batını manasının ancak Allah tarafından belirlenmiş masum bir imam tarafından anlaşılabileceğini iddia etmelerinin yanında, merkezi idareye karşı gizlice teşkilatlanıp muhalefet eden Batınîler, esasta gizlilik prensibine dayanan, büyük çoğunluğun benimsediği İslâmi akideleri benimsemeyen ve İslâm ülkelerinde idareyi hedef alan siyasi faaliyette bulunan zümreler olarak da bilinirler. Tanrının, imamların bedenine hulul ettiğine ve kâinatı onlar vasıtasıyla yönettiğine inanırlar. Gazali, onların iki ilaha inandıklarını, birini diğerinin varlığının sebebi addettiklerini, bu yüzden de bu mezhebin dışının Rafizilik, içinin ise küfür olduğunu söyler.¹⁶¹⁶ İsmailîlere göre peygamberler, insanlara farklı emir ve yasaklar getirerek birbirleriyle çelişmişler, güzel olan bazı hususları insanlardan saklamışlar buna karşılık zor olan bazı hususların yapılmasını emrederek onları gereksiz yükümlülükler altına sokmuşlardır.¹⁶¹⁷

¹⁶¹⁴ Gazali, *Fedaihu'l-Batinîyye*, s. 36; Çubukçu, "İbahilik ve Batınîlik", *AÜİFD*, 69-70.

¹⁶¹⁵ İ.A.Çubukçu, *Gazzali ve Batınîlik*, Ankara 1964, s. 30.

¹⁶¹⁶ İmam Gazali, *Batınîliğin İç Yüzü*, trc. A.İlhan, Ankara 1993, s.23.

¹⁶¹⁷ Avni İlhan, "Batınîyye", *TDV İA*, V, s. 190-194; Ahmet Ateş, "Batınîyye", *İA*, II, s. 339..

Bu hareketler Sünni düşünceyi savunan Selçuklulardan Osmanlıların ortalarına kadar etkili olmuş, özellikle İran tarafından desteklenerek ihtilalci karakteriyle toplum hayatına tesir etmiş, sosyal düzeni bozacak boyutlara ulaşmıştır. Aslen İran'lı olan bu insanlar, Sünni Arap ve Türklerin, kendileri üzerinde hâkimiyet kurmalarını bir türlü hazmedemiyorlardı. Eski İran medeniyet ve hâkimiyetini yeniden canlandırmak isteyen bu kitleler, hedeflerine kılıç ve kuvvet yoluyla ulaşamayacaklarını anlayınca gizli bir topluluk oluşturarak gayelerine ulaşmak istediler. Asıl amaçları dini değil siyasi idi ve bunu Müslüman toplumlar arasına gizlice ayrılıkçı tohumlar sokmak, ihtilal, suikast, katliam vb. tedhiş faaliyetleriyle gerçekleştirip, İslâm düzenini yıkmak istemişlerdi. Bunu gerçekleştirmek için fikri planda da İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisleri kendi istekleri doğrultusunda tevیل etmek suretiyle onları hakiki manalarından uzaklaştırıyorlardı.¹⁶¹⁸ B.Lewis gibi doğu bilimcileri, Şia hareketinin gelişiminde irki faktörlerin rol oynamış olmasıyla birlikte Şiîliğin özünde Arap kökenli olduğu ve gerçekte İran'a mesela Kum kışla kentine Arap orduları tarafından getirildiği görüşündedirler ve bu nedenle Şiîliğin İran milli duyarlılığının ve milli arzuların ifadesi olarak görülemeyeceği öne sürülür.¹⁶¹⁹ Ancak bu düşüncede olanlar, Şiîliğin ve ondan çıkan Batınlığın neden İran'da bu kadar ileri gittiğini açıklamak zorundalar.

Fatımîlerin açmış oldukları medreselerden yetişen Şiî dailerin Selçuklu ülkesindeki faaliyetleri sonucunda Ehl-i sünnet fikri gerileme göstermiş, hatta bu propagandaları destekleyen Büveyhiler devleti ve Besasiri gibi komutanların gücünden Ehl-i sünnet yok olma noktasına gelmişti. Selçukluların İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmesinden sonra ana hedef Şiî düşüncesi ve onun temsilcisi olan Fatımiler devletinin ortadan kaldırılmasıydı. Bu yüzden sadece askeri faaliyetlerle yetinilmemiş, özellikle Şiî-Batınî fikirlerle mücadele etmek için medreseler kurarak burarlardan Ehl-i sünnet fikriyle yetişen insanlar sayesinde Batınî düşüncelere karşı savaş açıp, halkın zihinlerini onların teşvişlerinden korunması amaçlanmaktaydı. Selçuklular, medreselerden yetişen insanlar sayesinde bir taraftan Batınîlerin bu propagandalarını tesirsiz hale getirirken, diğer taraftan da Batınî fikirleri çürüten Sünni düşünceyi halk arasında yayan ve devlet otoritesine bağlanmayı gerekli gören insanlar yetiştirmişlerdir. Ellere geçen ilk fırsatta Sünni âlimleri katletmekten çekinmeyen Batınîler için ortadan kaldırılması gereken grupların başında bu insanlar gelmiştir.¹⁶²⁰

Bu arada Haşîşilerin Alamut kalesinden dışarıya açıldığı ve Sünni halifelerle de diyaloglar kurulduğu son zamanlarda, fikri tartışmaların aleni yapıldığı dönemler olmuştur. Alamut, İsmailî öğretisinin de kalesi idi. Alamut'taki kütüphane o dönemde açılmış ve uzak ülkelerden birçok âlimi cezbetmişti.

¹⁶¹⁸ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. XI; N. Çağatay-İ. A. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 76 vd.

¹⁶¹⁹ Farhad Daftari, *İsmailîler*, s.88.

¹⁶²⁰ M.A.Köymen, "Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk ve Tarihi Rolü", *M.K.*, V/7, Mayıs 1977, s. 15.

Bunlardan en önemlisi olan Nasîreddin Tusi (1201-1274), Alamut'ta yıllarca ikamet etmiş, felsefeci, ilahiyatçı ve astronomi uzmanı idi. Bu sırada o İsmailî geçiniyordu ve gerçekten de mezhebin hâlâ kabul ettiği önemli kitaplar yazdı. Daha sonra kendini Oniki-İmamcı Şîî olduğunu ilan etti. Haşîşiler'e yakınlaşmasını gönülsüz olarak ileri süren Tusi, bu davranışıyla takiyye yaptığı anlaşılıyorsa da pek inandırıcı bulunmamıştır. İç ve dış siyasi gelişmeler İran'da İsmailîliğin yayılmasını kolaylaştırıyordu. Selçukluların sonu, Harzemşahların Moğollarca yıpratılması, Bağdad'daki halifenin savunmasız kalması, Haşîşiler'i, Harzemşah'ın 1222'ye doğru dailerin katliamını emrettiği Rey şehrini, geri almaya cesaretlendirmişti.¹⁶²¹

Nizamiye medreselerine özellikle dönemin güçlü Sünnî ilim adamları müderris olarak atanmış, bunların bilgi ve tecrübelerinden istifade edilmiştir. Temel düşüncesi Ehl-i sünnet düşüncesini öğretecek insanlar yetiştirmek olan bu medreselerden mezun olan öğrenciler ülkenin dört bir yanında görev alarak temsilcisi oldukları düşünceyi yayarken, aynı zamanda İslâm âleminde ortak bir kültürün ve düşüncenin doğmasına da imkân hazırlayacaklardır. Böylece halk idarecilere gönülden bağlanmış ve yönetilenlerle yöneticiler arasında Sünnîlik düşüncesi ortak payda haline gelmiştir.

Bu medreselerin başlattığı fikri mücadele sayesinde Şîîlik egemen bir mezhep olmaktan çıkmış ve Ehl-i sünnet fikri yeniden güçlenmiştir. Batınî propagandalara karşı halka Sünnî fikirler öğretilerek onların propagandaları tesirsiz hale getirilmiş, aynı zamanda dini emirlerin gereksizliğini tavsiye eden yıkıcı düşünceler de bertaraf edilmiştir. Nizamiye medreseleri bir taraftan halkın ıslahını ve eğitimini hedef alırken, diğer taraftan da devlet otoritesine ve kanunlarına itaat etmenin gereğini öğretmiştir. Batınîlerle yapılan fikri mücadelenin merkezi olan Nizamiye medreselerinde bu mücadelenin bayraktarlığını yapan müderris de Gazali olmuştur. Gazali'den önce de Batınîler hakkında eser yazarak onların görüşlerini çürüten şöhretli bilginler vardı. Fakat Gazali zamanında iş bu kadar önem kazanmamıştı. Çünkü Batınîler sadece fikri alanda kalmamış, olaya cinayet boyutunu da katarak durumu daha vahim hale getirmişlerdi. Baskı ve terörün desteğiyle propagandalarına hız veren bu insanların sapkınlıklarından ve desiselerinden halkı korumak gerekmekteydi ki bunda Gazali ve onun gibi düşünen insanların büyük hizmetleri olmuştu.

Batınîlere karşı Gazali'den önce eser verenlerin başında Gazali'nin hocası olan *Cüveynî* gelir. Nişabur Nizamiye medresesinin müderrisi olan Cüveynî, hem Ehl-i sünnet düşüncesinin gelişmesinde büyük rol oynamış hem de yetiştirdiği öğrencilerle bu müdafaa ekolünün devam etmesini sağlamıştır. O'nun *el-Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye* adlı eserin adı manidardır. Âdeta Ehl-i sünnet itikat ve ibadet esaslarının öğretildiği Nizamiye medreseleri ile Ehl-i sünnetin görüşlerini anlatan bu eser özdeşleşmiştir. Cüveynî bu eserin sonuna

¹⁶²¹ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 75.

normal ilmihal kitaplarında olmayan bir bölüm ekleyerek Ehl-i sünnet itikadına göre imamda (devlet başkanı) aranan şartları belirtmiştir.¹⁶²² Cüveynî'nin alışılmışın dışında eserine farklı bir bölüm açmasının sebebi, Batınîlerin dini gerçeklerin masum imam tarafından öğrenilebileceğini ve bunun da nassla tayin edilen Hz. Ali soyundan bir şahısla mümkün olabileceğini savunmalarını boşa çıkarmak, onların yanlışlığını ortaya koymak içindir. Cüveynî burada imamın gerekli şartlarını açıklamakla aynı zamanda, bu meselenin Şîîlerin savunduğu gibi itikadi bir mesele olmadığını da ispat etmemiştir. Cüveynî, Nizamülmülk'e sunduğu "*Gıyasu'l-Umem*" adlı bir eseri de imamet konusunda olup, burada Abbasi halifeliğinin meşruluğunu savunmuştur.¹⁶²³

Gazali, çeşitli risalelerinde defalarca belirttiği gibi bu mezhebin esas tehlikesi normal halka cazip gelmesinde yatıyordu. O, hem Nizamiye medresesindeki müderrisliğiyle yetiştirdiği öğrencilerle, hem de bu sahada otorite olması nedeniyle yazdığı eserlerle Ehl-i sünnet görüşünü savunmuş, Batınî propagandaları geçersiz kılacak çalışmalar yapmıştır. Batınîlerin, Abbasi halifesinin gayri meşru, Fatımi halifesinin gerçek ve meşru halife olduğu yolundaki kesif propagandasını tesirsiz hale getirmek için Abbasi halifesi Mustazhir'in (ö.1118) isteği üzerine Gazali, *El-Mustazhiri* adıyla da bilinen *Fedaihu'l-Batınîye* adlı eserini yazmıştır. Gazali bu eseri, dört yıl sürdürdüğü Nizamiye Medresesi baş müderrisliği görevindeyken 1095'te kaleme almıştır.¹⁶²⁴ Kelam âlimlerinin yaptığının aksine, bu mücadelede tamamen akli ön plana çıkararak, nasslara ikinci planda yer vermiştir.¹⁶²⁵ Böylece akli metotlar kullanarak halk üzerinde tesirli olan Batınîlere karşı kendi silahlarıyla cevap verilmiştir. Batınîlere karşı "*Hüccetü'l-Hakk, Mufasssilu'l-Hilaf, el-Kıstasu'l-Müsrakim*" gibi eserleri de kaleme alan Gazali, *Fedaihu'l-Batınîye* adlı eserindeki uzun izahları özetleyerek herkesin anlayabileceği bir üslupla *Kitabu Kavasımu'l-Batınîye* adıyla bir risale şeklinde yeniden yazmıştır.¹⁶²⁶ Gazali bununla da yetinmemiş, *el-Munkizu mine'd-Dalal* adlı eserinde, Batınîler için bir bölüm ayırarak burada onların delillerini tartışıp akli metotlarla çürütme yoluna gitmiştir.¹⁶²⁷

¹⁶²² *El-Akidetun-Nizamiye'den* naklen A.Ocak, a.g.e., s. 235.

¹⁶²³ *Gıyasu'l-Umem'den* naklen A.Ocak, a.g.e., s. 236.

¹⁶²⁴ Gazali bu eserinde Ehl-i sünnetin görüşlerini belirtip, Batınîlerin ilgili fikirlerini akli ve nakli delillerle çürütmenin yanında imamet meselesine de özel bir bölüm ayırarak Abbasi halifesinin meşruluğunu anlatmıştır. Müellif, hocası gibi Fatımi halifelerinin tuttuğu yolun yanlışlığını ortaya koyarak onların gerçek anlamda Hz. Peygamberin soyundan gelmediklerini belirtmektedir. Gazali, *Fedaihu'l-Batınîye/El-Mustazhiri (Batınîliğin İç Yüzü)*, trc. A. İlhan, TDV Yay., Ankara 1993, s. X, 114.

¹⁶²⁵ Kasım Kufralı, "Gazzali", *İA*, IV, s. 752.

¹⁶²⁶ Ahmet Ateş, "Gazali'nin Batınîlerin Belini Kıran Delilleri Kitab Kavasımu'l-Batınîya", *A.Ü.İ.F.D.*, III/I, II, Ankara 1954, s.23 vd.

¹⁶²⁷ Gazali âdeta kendi fikri terakkisi ve tefekkür macerasını anlattığı bu eserinde onların dini hakikatleri masum imamdan talim etmenin gerektiği fikrinin yetersizliğini açıklayarak bu masum

Gazali, mantık ilmini yeterince idrak edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemeyeceğini savunarak, açık seçik gerçekleri inkâr ederek fesada uğramış mezheplere bağlı bazı kelamcılar yüzünden toplumun sapık eğilimlere yöneldiklerini görmüştür. Selçuklu sultan ve yöneticilerin büyük takdir ve teşviklerine mazhar olan Gazali, ilmi hayatının büyük kısmı bunlarla mücadele ile geçmiştir. Batınîlerin halkı Ehl-i sünnet düşüncelerinden vazgeçirtmek için çeşitli metotlar kullandıklarını ve tevil yoluyla da Kur'an ve sünnete şahsi amaçları doğrultusunda yorumlar getirmişlerdi. Bunların, kendi gönüllerinden attıkları şer'î istilahları gerçek manalarının dışında kullanmak suretiyle ortaya koydukları sihirbazlık benzeri olaylarla halkın dikkatini çekmeyi başarmışlardı. Gazali'nin Hasan Sabbah'ın fedailerini tarafından öldürülmekten korktuğu için çok yer değiştirdiği de söylenmektedir.¹⁶²⁸ Selçuklu devlet adamlarına ve sultanlarına karşı çeşitli suikast teşebbüslerinde bulunan Hasan Sabbah'ın fedailerini, Nizamiye medreselerinin kurucusu Nizamülmülk'ü öldürürlerken, bu medreselerin başına getirilen Gazali de hedefte olduğunu biliyordu.¹⁶²⁹ *Fedaihu'l-Batınîye*, ünlü vezir Nizamülmülk'ün Batınîler tarafından öldürülmesinden üç sene sonra yazılmış olması manidardır. Bu arada Batınîler de boş durmamış, Gazali'nin el-Mustazhirî'sine karşı İsmailîliğin Yemen'deki beşinci daisi Ali b. Velid tarafından (ö.1215) *Damiğ el-Batıl* adlı uzun bir reddiye yazılmıştır.¹⁶³⁰

Fedaihu'l-Batınîye'nin en önemli bölümü, Batınîlerin akıl yürütmenin iptali ile öğrenmenin masum imamdan olması gerektiğine dair iddiaları ele alıp çürüttüğü kısımdır (*Kavasımı'l-Batınîye risalesi*).¹⁶³¹ Gazali'ye göre Batınîlik işi, Mecusiler ve Mazdekilerden bir grup ile dinsiz düalistlerden ve eski dinsiz filozoflardan kalabalık bir taifenin karşılıklı akıl danışmalarından ortaya çıkmıştır. Asıl maksatları da şeriati iptal etmek, salatanatı ele geçirmek ve atalarının devletini ortadan kaldıran Müslümanlardan intikam almaktır. Bu uğurda mağdur ve mazlum edildiğine inandıkları Ehlibeyt taraftarlarından istifade etmeye çalışmışlardır.

Gazali, Şiîlerin ve Batınîlerin Hz. Ali'nin imameti ile ilgili iddia ettikleri nasların zayıf hadisler yoluyla nakledilen sözler olduğunu, sahih hadisler olmadığını belirterek bu konudaki görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Sözü edilen naslardan birine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; “*Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.*” yine şöyle buyurdu; “*Senin benim yanımdaki yerin Harun'un Musa'nın yanımdaki yeri gibidir.*” Batınîler daha başka apaçık naslar yerine geçmeyen ve çeşitli anlamlara gelme ihtimali bulunan sözleri kendi

şahsın ancak Peygamber olabileceğini ileri sürmüştür. Bk. *El-Munkiz*., trc. H. Güngör, İst. 1990, s. 42 vd.

¹⁶²⁸ Bk. M. Vural, *a.g.e.*, s. 134; Kufralı, “Gazali”, *MEB İA*, s. 493.

¹⁶²⁹ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîye*, s. 10.

¹⁶³⁰ Ali b. Velid, *Damiğü'l-Batıl*, neşr. Mustafa Galip, Beyrut 1982; Farhad Daftari, *İsmailîler*, s. 331.

¹⁶³¹ *Kavasımı'l-Batınîye*, terc. A.Ateş, AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, I-II, 1954.

ideallerine göre yorumlamışlardı.¹⁶³² Bu işin alfabetesi ilimlerin esaslarını sadece masum imamın sözüne bağlamaktır. Gazali, Batınîleri, vahyin ve Kur'an metinlerinin gerçekçi bir yorumu ancak masum bir imam tarafından yapılabilir" şeklindeki iddialarına çürütmüştür. Gazali Batınîlere karşı sadece eserler yazarak karşı çıkmamış, hocasının yolundan giderek normal kelami meseleleri ele alan eserlerine de Batınîlerin görüşlerini reddeden kısımlar eklemiştir. Sonuçta imamet meselesinin bir zaruret meselesi olduğunu ve Şîîlerin iddia ettiği gibi nassla tayin edilmediğini savunmuştur.¹⁶³³

Gazali, Batınîleri, mantığın kurallarına uymamakla suçlamaktadır. O, Batınîlerin tutarsızlık ve yanlışlarını ortaya koymakla birlikte kendisi de zaman zaman aynı tevil yolunu kullandığı için eleştirilmiştir. Gazali, en doğru tevili mutasavvıfların yaptığını savunmuştur. İbn Teymiyye, Gazali'nin ömrünün sonuna kadar tevili zemmettiğini ve bu amaçla *İlcamu'l-Avam*'ı yazdığını belirtmiştir.¹⁶³⁴ O da Kur'an'da rumuz ve işaretlerin bulunduğunu, bunların sırlarına ise zahirî mana vermekle değil ancak tevil yoluyla erişilebileceğini söylemektedir. Gazali, harflerin ve kelimelerin, gizemli bir şekilde kullanılmasını ihtiva eden "remz"i de eserlerinde kimi zaman kullanmıştır.¹⁶³⁵ Özellikle Huruffilerin bu konularda ileri gittikleri, gerçek kimliklerini gizleyerek, halkı fesada uğrattıkları bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Gazali'nin çözmeye çalıştığı meseleler, o dönemin İslâm toplumunda var olan ve çözüm bekleyen meselelerdir. Sonuçta Gazali'nin Batınîlerle mücadelesinde başarılı olduğu söylenebilir. Bugün Gazali eserleriyle, düşünceleriyle yaşarken, Batınîlik gizli yollarla, kısmen Alevi-Bektaşî ve Nusayriler arasında yaşamaktadır. Gazali, kılıç ve askerın kazanamadığı zaferi, kalemiyle elde etmeye çalışmış, hiç olmazsa Batınîliğin yayılmasını engellemiştir.

Büyük bir Sünnî ilahiyatçı olan *Fahreddin Razi'nin* İsmailî propagandalara karşı yürüttüğü fikri mücadele ve medreselerde Batınî görüşlere karşı verdiği derslerin de halkın bilinçlenmesine önemli katkıları olmuştur.¹⁶³⁶ Son zamanlarında Haşîşî halifelerden bazılarının cinayete kurban gitmesi örneklerinde olduğu gibi, kendi aralarında ihtilaf ve mücadelelerin başlaması, mezheplerindeki esassız fikirlerin, karmaşık görüşlerin ve istikrarsız ve mesnetsiz iddialarının çürüklüğüne de bir delildir. Son İsmailî halifesi Rükneddin'in de Moğollar tarafından katledilmesi ve Alamut'un yerle bir edilmesi, İsmailîlerin İran'ın her bir coğrafyasına doğru yayılmasına sebep olmuştur.¹⁶³⁷ Özellikle Hasan Sabbah'ın ölümünden sonra sihri ve heyecana dayalı nitelikler, her şeyden mahrum, fakir fukara ve yersiz yurtsuz olanların

¹⁶³² Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 83

¹⁶³³ İ. Ağah Çubukçu, *Gazzalî ve Batınîlik*, Ankara 1964, s. 54.

¹⁶³⁴ Naklen M.Vural, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁶³⁵ M.Vural, *a.g.e.*, s. 210.

¹⁶³⁶ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 64.

¹⁶³⁷ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 75.

inançlarıyla birleşmiş mehdilik ve kurtuluş anlayışlarına inmiştir. Mesela Orta Asya'yı terk edip Orta Doğu ve bu arada Anadolu'ya yerleşmiş göçebe Türkmen aşiretleri arasında yayılmıştı. Şayet Hasan Sabbah ve onun halefleri zamanındaki İsmailîler, Sünnî İslâm dünyası için siyasi, askeri ve sosyal nitelikli ciddi sorunlar ortaya koyuyorlarsa artık onların fikri anlamdaki meydan okuması tehlikeli değil demektir. Batınîlerin İslâm dünyasındaki başarısızlıkları en dikkate değer ortak noktalarıdır. Kurulu düzeni deviremediler, önemli bir şehri ele geçiremediler. Hâkimiyet bölgeleri, daha sonra zapta maruz kalmış küçük emirliklerden başka bir yer değildir. Sonuçta müntesipleri, köylüler ve tüccarlardan oluşan küçük ve sessiz toplulukları, yani diğer mezhepler arasında bir azınlık mezhebini teşkil ettiler. Bununla birlikte onları sürükleyen mehdilikle ilgili umut ve ihtilalci şiddet dalgası dolaşmaya devam etti; metotları ve ülkülerinin çok sayıda taklitçileri çıktı.

5. İsmailîlik'ten Sürgün Dallar: Karmatîler, Dürziler, Nusayrîler

Radikal Şîî topluluklarına özgü bir öğreti olan Ali b. Ebu Talib'in tanrılaştırılması, gulat olarak bilinmelerinin temel sebebidir. İslâm'ın doğuşundan hemen sonraki asırlarda ortaya çıkan gulat mezheplerinin çoğu bugün yok olmuştur. Günümüzde Batı İran'da bulunan Ali-ilahiler ve Suriye, Lübnan ve az da olsa Anadolu'da Dürziler, Suriye ile Anadolu'daki (Hatay-Adana-Mersin hattı) Nusayrîler gulatın alt mezhepleri olarak kabul edilebilir. Aslında Şîî terimi, yalnızca Oniki İmamcı Şîîler için kullanılır. Zeydiyye ve İmamiyye gibi mutedil Şia kollarında Hz. Ali, veli ve vasi sıfatlarına ve onun soyundan gelmesine bağlı olarak bütün müminlerin imamı kabul ediliyor. İsmailîyye'de ise bu sıfatlar İmamiyye'den daha farklı algılanıyor. Şîîliğin Galiyye (aşırılıkçılar) denilen müteşeyyi yani Şîî etkiler taşıyan, ama esas itibarıyla antik Orta Doğu (Mısır, Suriye, Mezapotamya, İran) dinleri ve mitolojilerinin Yeni Eflatuncu ve gnostik akımlarının etkileriyle oluşan, Ehl-i Hak, Nusayrîlik, Alevilik (Kızılbaşlık) ve Dürzilik gibi senkretik mezheplerle Kalenderilik ve Bektaşîlik gibi senkretik tarikatlarda ise Hz. Ali tanrısal nitelik kazanıyor.

On iki yüzyılı aşan uzun tarihi boyunca İsmailîlik, büyük sosyo-ekonomik ve dil farklılıkları sonucu birbirlerinden ayrılmış farklı topluluklar ortaya çıkmıştır. Bunlardan önemli birkaç kol olan Karmatîler, Nusayrîler ve Dürziler İsmailîlikten tamamen kopmuş sapkın birer sürgündür. İsmailî hareketine verilen Karmatî adı başlangıçta sadece hareketin belli bir dalının adıydı. Daha sonra da Dürzi ve Nusayrîler gibi İsmailîlerin muhalifi oldular. Erken İsmailîler, çağdaşlarınca hakaret niyetiyle Melahide (mülhitler) olarak anılmadıkça normal olarak Karmatî ya da Batınî şeklinde anılıyordu.

1. Karmatîler

Karmatîlik, Selçukluların mücadele etmek zorunda kaldıkları Batınî hareketlerden biri olmuştur. Türklerin hâkim oldukları topraklarda halkın fakirliğinden ve bozuk sosyal yapıdan istifade ederek, kısa sürede mal ve kadın ortaklığına dayanan bir örgütlenme gerçekleştirmişti. Büyük oranda Mecusilik esaslarına dayanan Sabiilik ve Manilik esasları gibi İslâm öncesi inançlarla karışan Karmatîlik, Abbasi halifeliğine ve Sünni düzene karşı düşmanlığı ana prensip haline getiren fırkaların başında yer alır.¹⁶³⁸ İlk etapta Kûfe ve Basra'ya hâkim olan Karmatîler, Fatimîlerle sıcak ilişkiler kurmuşlardı. Taberî, devrimci Şiîliğin ortaya çıktığı güney Irak ve çevresinde ortaya çıkan Karmatîlerin 904'ten itibaren başlayan tarihiyle ilgili bilgiler verir. Karmatîlerin imam silsilesi, Ali ile başlar. Yeni bir mesaj getirmemiş olan Ali, konuşmayan, Muhammed ise konuşan (natık) peygamberdir. Mehdi olarak Muhammed b. İsmail'i bekleyen Karmatîler, aynı zamanda onun peygamberliğine de inanırlar. Ondan başka da imam tanımazlar. Muhammed b. İsmail'in kısa sürede dönerek dini ve adaleti yeniden kuracağını yayan Karmatîlik, Şiîliğin İsmailîye adı altında tanınan en aşırı bir kolu, çok sert olan gizli teşkilatı ile ortaya çıktığında Abbasilerin ve kamuoyunun dikkatini çekmeye başladılar. Kûfe yakınlarında Sevad, Yemen, Yemame'de yüzbinlerce Karmatîden bahsedilir.¹⁶³⁹ Kısa sürede devlet kurdukları Bahreyn'e, Güney Irak, Güney İran, Suriye, Cebel, Horasan, Maveraünnehir, Sind ve Kuzey Afrika'ya yayılır. Arabistan'da bölgenin sosyo-ekonomik ve kabilecilik anlayışından yararlandılar.

İsmailîlerden ayrılmış bir grup olan Karmatîler, Hz. Ali'yi resul, ya da imam-resul olarak gördükleri anlaşılmıştır. Karmatîler, Hz. Ali'yi daha Peygamber hayattayken resul olduğuna inanmışlardı ama ona vahiy atfetmediler. Bunlara göre Hz. Ali, Hz. Muhammed tarafından konmuş olan dini yasanın yerini alan yeni bir dini yasayı yürürlüğe koymuş olmasından çok, onun İslâm'ın gizli anlamını açıklayacak kişi olarak değerlendirilmiştir. 899'da Bahreyn'de güçlü bir konum elde eden Karmatîler, yağmalama eylemlerini durmaksızın sürdürmüş ve 930'da hac döneminde Mekke'de gerçekleştirdikleri hakaret dolu eylemleriyle de saldırgan tutumlarını doruk noktasına çıkarmışlardı.¹⁶⁴⁰

Karmatîler hakkında bilgiler yetersiz olup, ilk İsmailîler ile bunlar arasındaki fark yeterince tespit edilemediğinden genellikle aykırı Şiî-Batınî hareketin üyeleri olarak algılanmıştır. Karmatîlik öğretisi, belli bir toplumsal programı açıkça içermiyorsa da özellikle mülkiyet, tarımsal toprakların kullanımı, kamu harcamalarının dağılımı ve yoksullara ve acizlere yönelik çeşitli biçimlerdeki devlet yardımları bakımından eşitlikçi ve toplumcu ilkelerin Bahreyn Karmatî

¹⁶³⁸ İlk "İslâm Bolşevikleri" olarak addedilen bu fırka, farklı din ve ırktan olan insanların birlikte kardeşliğinin yanında, hangi düşünceden olursa olsun insanları bu davete girmeye ve sığınmaya çağırır. P. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1980, s. 686.

¹⁶³⁹ F. Daftari, *İsmailîler*, s. 164.

¹⁶⁴⁰ Defteri, "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri", s. 61.

devletinin örgütlenmesinde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Burada arazi ihtilalci hareketlere müsaitti ve bölge çevreden soyutlanmıştı; giriş çıkış zordu ve çok karışık bir nüfusa sahipti ve Zenci isyanlarının kalıntıları da bunlar arasında bulunuyordu. 10.yüzyıl başlarında Karmati misyonerleri bölgede hâkim güç oldular ve merkezi hükümetin temsilcilerini kovdular. Bölgeyi gezen İranlı İsmailî bir seyyah, Karmati devletini bir nevi oligarşik cumhuriyet olarak göstermekte ve bu cumhuriyetin müreffeh bir hayat yaşadığını nakletmektedir.¹⁶⁴¹ Merkez Ahsa'da 20 binden fazla silah taşıyacak durumda olan insan yaşıyordu. Halk, adalet ve eşitlikle hükmeden, kendilerine yumuşak ve alçak gönüllülükle davranan altı kişilik bir heyet tarafından yönetiliyordu. Hatta bu yüzden ve din hükümlerini tamamıyla kaldırmalarından dolayı savaşlarda, Müslüman olmayanlar bile onlara yardım ediyordu. Sünni hacılar için özel olarak yalnız bir cami inşa etmişlerdi. Vergi ve aşarı kaldırmışlar, ticareti devletleştirmişler, müşterek bir çalışmayla ihtiyaca göre bir eşitliği kabul etmişler, mülkiyeti yalnız silaha hasretmişlerdi. Yönetici heyet tarım işleri için 30 bin köle kullanıyordu. Bir kişi fakirleştiğinde toplum ve devlet hemen yardım ediyordu. Evler devlet tarafından yapılıyor, buğday devletin değirmenlerinde ücretsiz öğütülüyordu. Ticari muameleler yalnız kendi aralarında geçen kâğıt para ile yürütülüyordu.¹⁶⁴² Karmati toplumunun refah ve huzurundan devletin sorumlu olması ve Bahreyn'de kurulan dikkate değer düzen, Ahsa'yı 1051'de ziyaret eden Nasırı Hüsrev tarafından hayranlıkla karşılanmıştı.¹⁶⁴³

İsmailîlerin başarı kazandıkları bölgelerden biri de 901 yılında bir misyonerin iktidarı ele geçirdiği Yemen idi. Buradan adamlarını Kuzey Afrika, Hindistan ve diğer ülkelere göndermiştir. Kuzey Afrika'ya giden grup Tunus'ta büyük bir başarı kazanmıştı. İmam Ubeydullah, 908'de birinci Fatımi halifesi olarak tahta geçmişti. Bu hanedan iktidarı ele geçirmek için gizli olarak teşkilatlandırılmış sapık bir mezhebin propagandasından yararlandılar. Bu sapkın ideolojiler yüzünden Fatimiler bütün İslâm dünyasına hâkim olamadılar. Aynı zamanda liderlerin kendilerini iktidara getiren sapkın mezhebin reisi olarak kalmaları da onları Abbasilerden ayıran özellikleri olmuştur. Fatimiler Mısır'a hâkim olunca Karmatilerle rekabete girmişlerse de daha sonra uzlaştıkları anlaşılmaktadır.

Karmatiler, kurucularından Hamdan Karmat'a nispetle bu lakabı almıştır. İsmailîliği dini-siyasi düşünce sistemini olgunlaştırmayı başaran Abdullah adlı bir dainin müridi olan Hamdan Karmat, Kûfe'nin Sevad köyünden bir deveci olup aslen Sabiliğe mensup iken, adı geçen dainin etkisinde kalarak Batınî davasını benimsemiş ve kendisine tabi olanlara da Karmatiyye denilir olmuştur.¹⁶⁴⁴ Karmat, kısa bacaklı, kızıl gözlü manasına gelir. Görüşlerini

¹⁶⁴¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 148.

¹⁶⁴² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.149.

¹⁶⁴³ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 185; Bernard Lewis, *Usul al-İsmailiyya* (The Origin of İsmailîsm), Arapçaya ter. H.Ahmed Callu, Mısır 1947, s. 165-206.

¹⁶⁴⁴ Gazali, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 8

9.yy.dan itibaren tüm Irak'a yayan Karmat, Arapların kurmuş olduğu İslâm devletinin yeniden İranlılara geçeceğini yıldızlardan okumuş idi. Esas itibarıyla bu fırka teşkilatı, komünizm sistemi üzerine kurulu gizli bir cemiyetti¹⁶⁴⁵. Karmat, karıların ve malların müşterekliği esasını ve kaidesini getirecek kadar ileri gitmiştir. Yeni yazarlar tarafından İslâm bolşevikleri olarak adlandırılan bu parti mensupları, kendi düşünce sistemlerinde Kur'an temeli üzerine bina edilmiş ve bütün inanç sistemlerine bütün ırklara ve toplumdaki bütün sınıflara adaptasyonu yapıldığını iddia ettikleri sembollere dayanan bir doktrin ve öğretimi savunurlar. Bunlar hoşgörü ve eşitlik üzerine önemle dururlar, çalışan emekçileri ve sanatkârları, loncalar halinde teşkilatlandırmışlardı. Kendi merasim ve toplantılarında belli ayin ve usulleri bulunur. İslâm oplumlarında ortaya çıkan loncalara has en eski metinler İhvanu's-safa muhitinin yaydığı sekiz risalede görülür; hatta İhvanu's-safa teşkilatının Karmatiler fırkasından olması ihtimali üzerinde durulur. Bu hareketin, Masignon'un savunduğu görüşe göre, batıya yayılıp Avrupa lonca teşkilatları ile Masonluk düzeninin oluşmasında etkili olmuştur.¹⁶⁴⁶

Karmati daileri, davalarını İran ve Horasan ile Maverâünnehir'e Irak'tan giderek yayan ilk İsmaililerdir. Ancak Karmati terimi bütün İsmailileri değil de mezhebin Fatimi halifesini imam olarak tanımayı reddeden kesimini anlatır. Abbasilerin mücadeleleri sonucunda Suriye ve Irak Karmatileri Bahreyn'deki gibi güçlü bir devlet kuramadılar.¹⁶⁴⁷ Bahreyn Karmati devletinin kurucusu Ebu Said bir cinayete kurban gitti (915). Ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur, Karmati ajanlığı suçlamasıyla Bağdad'ta tutuklanarak büyük bir kalabalığın önünde 922'de çarımha getirilerek katledilir.¹⁶⁴⁸ Karmatiler, İsmaililerden de aykırı düşüncelere sahiptirler. Kendilerine karşı koyan muhaliflerin kanını dökmeyi, Müslüman bile olsa meşru görmüşlerdi. 863-868 yılları arasında Bağdad'ta çıkan ve İslâm halifeliğinin temellerini sarsan köleler (zenciler) ayaklanmasında Karmatiler önemli bir rol oynamıştı.

Mehdi bekleyen Karmatiler, beklenen kurtarıcıları olarak İsfahanlı Zekeriya adlı genç bir İranlıyı bulmuşlardı. İran krallarının soyundan geldiğini öne süren bu genç, Arap düşmanlığı ve genel ahlak kurallarına ters fikirler taşıyordu. Zerdüşçü olan bu genç Mehdi, Muhammed ve diğer peygamberlere küfretmek, dini kitapları yakmak ve ateşe tapmak gibi âdetler icat etti. Hatta Bahreyn'de önde gelen Karmatileri katletmekten çekinmedi. Nihayet bunun mehdi değil de bir sahtekâr olduğu anlaşılınca katledildi. Düzmece Mehdi olayı, Karmatilerin İsmaililik üzerindeki etkinliğini ciddi biçimde sarsmıştır. Bu olay Karmatilerin İslâm'a alternatif bir düzen kurma yolunda yeni bir girişimde bulduklarını

¹⁶⁴⁵ Karmatileri Orta Doğu'da ilk komünist hareket olarak ele alan bir çalışma için bkz. Abdullah Ekinci, *Orta Doğu'da Marjinal Bir Hareket; Karmatiler*, ODAK Yayınevi, Ankara 2005.

¹⁶⁴⁶ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 686.

¹⁶⁴⁷ F. Daftari, *İsmaililer*, s. 205.

¹⁶⁴⁸ L. Massignon'dan naklen Daftary, *İsmaililer*, s. 247.

göstermektedir. Birçok Karmati, Abbasi ve Şîî Büveyh ordusuna katıldı. Şîîliğin genelinde batın ile zahir arasında bir denge kurulmaya çalışılırken, Karmati ve Dürzi kollarda Batınî yön daha ağır basar. 946'da Bağdad'ı alan İranlı Şîî Büveyhiler, bir asırdan uzun bir süre Abbasi ülkesinin gerçek yöneticileri olmuştu.¹⁶⁴⁹

Abbasiler için olduğu kadar bilahare Fatımiler içinde tehdit kaynağı olan Karmatiler, Ahsa'yı başkent yaparak güçlenip yayılmışlardı. Bunların, Basra, Kûfe ve çevresindeki taşkınlıkları, hacı kervanlarını yağmalamaları, liderleri 927 yılında Mekke'ye girerek Kâbe'yi tavaf eden hacılar dâhil bulduklarını öldürüp Kâbe örtülerine el koymuş, katlettiği insanları zezem kuyusuna atmıştır. Kâbe ve kutsal yerlerde müthiş soygunlar yapmışlar, Hacer el-Esved'i alarak başkentleri el-Ahsa'ya taşımışlardı. Abbasilerden aldıkları paralar karşılığında Hacerü'l-Esved'i iade ettiler. Önce Kûfe'ye oradan da Mekke'ye taşınan bu kutsal taş, 22 yıl aradan sonra 951 yılında, halifenin özel emriyle Kâbe'deki yerine iade edilmiştir.¹⁶⁵⁰ 1070'te Karmatileri yenilgiye uğratan Abbasiler, Selçukluların Irak'tan gönderdiği Türkmen atlıların yardımıyla Ahsa'yı zaptederek siyasi etkinliklerine son verilmiş, Melikşah zamanında son bir darbe vurularak, Sünni dünyası için oluşturdukları tehlike de ortadan kaldırılmıştır.¹⁶⁵¹ Karmatiliğin sonradan İsmailîlik içinde eridiği anlaşılıyor.

2. Nusayrîler

Nusayrîlik adı, Ali soyundan gelen onbirinci imam Hasan el-Askarî'nin (ö.874) taraftarlarından biri olan Muhammed b. Nusayr'dan aldığı kabul edilir. Massignon bu adın, Nasara (Hıristiyanlık) sözcüğünden geldiğini belirtirken, Nusayrî yazar Galip et-Tevîl, bu terimin Arapça yardım anlamında nusret'ten geldiğini savunur. Diğer bir Nusayrî yazar Haşim Osman ise 1153 yılında ölen Şehristani'nin Nusayrî adını ilk kullanan kişi olduğunu söyleyerek en azından bu fırkanın Nusayrîlik adıyla ortaya çıkışının 12.yüzyılda başladığını belirtir.¹⁶⁵² Şîî-İsmailî kaynaklara göre Nusayrîliğin kurucusu da Muhammed İbn Nusayr'dır

¹⁶⁴⁹ F. Daftari, *İsmailîler*, s. 249. Bernard Lewis, *Usul al-İsmailiyya* (The Origin of İsmailîsm), Arapçaya ter. H.Ahmed Callu, Mısır 1947

¹⁶⁵⁰ *İbn Esir*, C.VIII, 153-154; L. Massignon, "Karmatîler", *İ.A.*, VI, s. 355 vd; A.Ocak, *a.g.e.*, s. 239; F.Daftari, *İsmailîler*, s. 251.

¹⁶⁵¹ Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatilerine Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, XXXIV/94, 1960, s. 210 vd; Daftari, *a.g.e.*, s. 332.

¹⁶⁵² Nusayrîlerin Hıristiyan asıllarına işaret olarak bu adın Arapça nasaradan geldiğini iddia etmişti msl bk. Massignon, "Nusayrîler", *İ.A.*, IX, 365. Ancak yeni Nusayrî metinlerin bulunmasıyla fırkanın adının İbn Nusayr'dan geldiği anlaşılmıştır bk. Kais Firro, "Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu", s.210; Galip et-Tavîl, Nusayrî teriminin nusretten geldiğini, nuseyra adlı yardımcı bir kuvvetin Gadir Hum biatına katıldığını zamanla bu grubun fethettiği bölgeye Cebel-i Nusayre denildiğini, sonra da Lübnan'dan Antakya'ya kadar uzanan bu bölgede yaşayan Alevilere Nusayrîyye nispesinin verildiğini belirtir bkz. *Tarihü'l-Aleviyyin*, Beyrut, s. 148; Haşim Osman, *el-Aleviyyun beyne'l-Ustura ve'l-Hakika*, Beyrut 1985, 38.

(ö.884). İbn Nusayr'ın taraftarları, 9.yy.da, paganizmden doğruca İsmaililiğe geçen bir bölüm insanın dikkatini çekmesinden meydana gelmiş bir partiye benziyor.¹⁶⁵³ Aslında İbn Nusayr'ın gulat ve ifrat konusunda Şia bünyesinde ortaya çıkan düşünceleri, önce Ali'nin ilahlılığını ileri süren Abdullah b. Sebe'ye, sonra, Ali'ye ilahi bir cüzün hulul ettiğini öne süren Beyan b. Seman'a (737), imamların ilahlılığını savunan ve Cafer Sadık'ın ilah, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia eden ve bundan dolayı Cafer Sadık tarafından lanetlenen el-Esedî'ye (760) kadar uzanmaktadır. Nusayriliğin kurucusu İbn Nusayr olmasına rağmen Nusayriliğin tanınmasını, yayılmasını ve 11.yüzyılda kurumsallaşmış bir dini sistem olmasını Hamdan el-Hasibî (ö.957) sağlamıştır. Fırka mensupları bu dönemde Abbasi veziri İbnü'l-Fırat'tan geniş ölçüde yardım gördüler. Nusayrî kaynakları içerisinde merkezi kitap el-Hasibi'ye atfedilen *Kitab el-Mucmu*'dur.¹⁶⁵⁴ Nusayrî öğretilerinin temel inançları ve felsefi ayrıntıları bu kitapta toplanmıştır.

Nusayrîler ve mezheplerinin sınırlarını açıklamaya çalışan Baha Said, bunların Sami ırkından olmadıklarını, dil ve lehçe açısından Araplara benzese de tam bir Arap unsuru sayılamayacağını nakleder. İskenderun körfezinin kuzey ve doğu taraflarındaki dağlık bölgelerde yaşayan, Hristiyan etkilere açık bir topluluk olduklarını, içlerinden Kameri ve Haydari Şîî kollarının kadını toplum dışına iten Hristiyan inancı taşıdıklarını ve Türklere yakın kavmi ve inanç unsurları taşıdıklarını ispat etmeye çalışmıştır.¹⁶⁵⁵

Irak'a gelen Hasibi, Şîî bir sülale olan Büveyhilerin himayesine girdiği ve bu ailenin Nusayrîleri koruduğu bilinmektedir. Bu yüzden bazı Büveyhi hükümdarları Nusayrîlerce kutsal kişiler olarak kabul edilmiştir. Hasibi, tenasühe inanmak ve içkiyi yüceltmek gibi Nusayrî inançlarına açıkça yer verilen bazı eserleri himaye gördüğü hükümdarlara ithaf etmiştir. Hasibi, uzun süren hayatı, zekâsı ve mezhebi geliştirme ve yayma çabalarıyla Nusayriliğe damgasını vuran en büyük kişidir. Halep'te ölen Hasibi'nin kabri halen Şeyh Yaylak türbesi olarak ziyaret edilir.¹⁶⁵⁶ Suriye'de Nusayrîleri toplayıp bir cemaat haline getiren Şeyh Taberani olmuştur (1032). Düşmanlarını altdedip fırkasını yok olmaktan kurtarmış, dağlık arazide yaşayan dağınık Nusayrîler de ona katılmıştı. Onun Lazkiye'deki türbesi hâlâ ziyaretgâttir. Fırkanın bölgedeki liderleri 17.asra kadar etkili olmuşlardı.¹⁶⁵⁷

¹⁶⁵³ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2.cilt, s. 692.

¹⁶⁵⁴ Abdülhamit Sinoanoğlu, *Nusayriliğin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Batınilik Örneği*, Esra Yay., Konya, 1997, s. 3-8; M.Öz, "Nusayrîyye", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, s.182; Ö.Uluçay, *Tarihte Nusayrîlik*, Hakan Ofset, Adana 2001, s. 7; aynı yzr, *Arap Aleviliği: Nusayrîlik*, Hakan Ofset, Adana 1999, s. 8.

¹⁶⁵⁵ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreler*, Kitabevi yay., İst. 2006, s. 227, 233.

¹⁶⁵⁶ Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Tarihu'l-Aleviyye*, Beyrut 1920, s.256-258; trc. *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayrîler*, çev: İ.Özdemir, İst. Çivi Yazılar, 2000, 154.

¹⁶⁵⁷ Massignon, "Nusayrîler", *İA*, IX, 368-369.

Selçuklular zamanında ilk Haçlı orduları Suriye’de görüldüğünde Haçlılar, Nusayrilerden ve Batınilerden yardım görmüştü. 12.asrın ilk yıllarında yoğun oldukları Cebel-i Ensariyye diye anılan bölgenin kuzey taraflarına Haçlılar hâkim oldular. Bir ara bölgeye Alamut’a bağlı Nizarî İsmailîler hâkim olunca onlarla mücadeleye başladılar. Bu asrın sonlarına doğru bölgeye Eyyubiler hâkim oldu. Cebel-i Ensariyye dâhil Nusayrilerin yaşadıkları bölgelere hâkim olan Eyyubiler, Nusayrî kabilelerini İsmailîlere karşı korumaya başladılar. Bu arada Nusayriler güçlenmişler ve İsmailîlere karşı başarılar elde etmişlerdi.¹⁶⁵⁸

14.yüzyılda bu bölgeyi gezen İbn Batuta, Suriye sahillerinde yoğun Nusayrî nüfusundan bahseder. Ali’nin ilah olduğuna inandıklarını, İslâm’ın şartlarına kayıtsız ve abdestsiz geldiklerini anlatır. Melik Zahir’in her köyde yaptırdığı, ancak onların mescitlere gitmedikleri gibi, bu camilerin terkedilmiş ya da ahır şekline çevrildiğini nakleder.¹⁶⁵⁹ Bu devrede İbn Teymiyye’nin (1328) Nusayrileri lanetleyen, bunları Rafizi bir fırkadan daha çok kendileriyle cihad edilmesi gereken putperestler olarak tavsif eden fetvası yankı bulmuştur.¹⁶⁶⁰ Baybars, Nusayriliğin Sünniliğe ihtidası için Lübnan’dan başlayarak Suriye ve Anadolu’ya uzanan dağlardaki kaleleri İsmailîlerden almış, bölgede camiler yaptırmıştır. Dolayısıyla Nusayrileri Sünnileştirme politikaları Memluklar zamanında başlamış, Osmanlılarca devam ettirilmiştir. 1516’dan sonra Osmanlı idaresine giren Nusayriler, mahalli şeyhlerinin denetiminde muhtar bir halde yaşadılar. Kanuni’nin Anadolu Alevilerinin Sünnileşmesi için başlattığı her köye bir cami kampanyası II.Abdülhamid zamanında da sürdürülmüş, Nusayrî mıntıklarına camiler inşa edilip imamlar tayin edilmek suretiyle bir ihtida hareketi (Nusayriler için *tashih-i itikad* tabiri kullanılıyor) sağlanmıştır. Bu dönemde Nusayriler, Türkmenlerle çevrili bir denizde Arapça konuşan bir etnik gruptu. Onlar diğer Alevi topluluklar gibi ilk defa Müslüman kitle arasında kabul edilerek askere alınmışlardı. Aynı bölgede modern okullar açılarak Osmanlılarla arasındaki ilişkilerin yeni bir safhaya girmesine yardımcı olmuştur. Bu suretle dini ve etnik bir cemaat olmaktan çıkarak devletin asli bir unsuru haline gelmeye başladılar. Burada sadece dini değil etnik ve entegrasyon-bütünleşme çabası da görülüyor.¹⁶⁶¹ Osmanlı yönetimi Aleviliği bir inanç grubu, hele bir *millet sistemi* içinde görmemiştir.

19.asra gelindiğinde Mısırlı İbrahim Paşa, devlete karşı isyan ettiğinde Nusayriler Osmanlı devletine sadık kalarak asilere karşı mücadele ettiler. Suriye’de Osmanlı idaresi yeniden kurulduğunda 1854 yılında Osmanlı yönetimine karşı büyük bir isyan çıkarmışlardı. Ahmet Cevdet Paşa, Fırka-ı İslahiye siyaseti çerçevesinde Nusayrilerin Türklerle entegrasyonuna gayret ederken, *Maruzat* ve *Tarih-i Cevdet*’inde Nusayrilerle Dürzilerin benzer

¹⁶⁵⁸ Et-Tavil, *Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayriler*, 213-226.

¹⁶⁵⁹ İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, (Eksiksiz Edisyon) Yeni Şafak Yay., s.72.

¹⁶⁶⁰ Et-Tavil, *Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayriler*, 227-275.

¹⁶⁶¹ İlber Ortaylı, *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İst. 1999, s.40.

yönlerine işaret eder. 1890'da Lazkiye'den başkente gelen bir yazıda Nusayrîlerin Sünni-Hanefî mezhebe geçtiklerini bildirip bu mezhebin eğitimi için okullar ve camiler istedikleri, bölgedeki Hıristiyan misyonerlere karşı acilen davranılması gerektiğine işaret edilir.¹⁶⁶² Sonuç olarak Osmanlı yönetimi Nusayrîleri diğer Alevî gruplarından ayrı tutmuş, onlara karşı daha toleranslı yaklaşmıştır.

Bu devrede Nusayrîler diğer Şîi-Batınî topluluklar gibi ilk defa Müslüman kitle arasında kabul edilerek mecburi askerliğe tabi tutuldular. Ayrıca Nusayrîlerin yaşadıkları bölgelere açılan modern okullar onlarla Osmanlılar arasındaki ilişkilerin yeni bir safhaya girmesine yardımcı oldu. Fakat I.Dünya Savaşı sonunda bölgenin önce İngilizler, sonra da Fransızlar tarafından işgali bu gelişmeyi durdurdu. Fransız manda idaresince tarihi özelliği olan Nusayrî ismi kaldırılarak yerine Alevî ismi konuldu. İşgal kuvvetlerinin bu tasarrufu Nusayrî adından rahatsız olan toplum tarafından memnurlukla karşılanmıştı. Böylece asırlar boyu devam eden tenkit ve tekfir edilmekten kurtulmuş oluyorlardı. Bu sebeple çağdaş Nusayrî yazarlardan birçoğu mesela et-Tavil ve Haşim b. Osman yazdıkları eserlerde Nusayrî yerine Alevî ismini kullanmayı tercih etmişlerdi.¹⁶⁶³

Nusayrîlerin tarihi ile ilgili verilen bilgiler, bu zümrelerin geçmişten günümüze bulunduğu coğrafi bölgeleri ortaya koymaktadır. Günümüzde Nusayrîler, ekseriyetle Suriye'nin Lazkiye ve Cebel-i Ensariyye bölgesinde, kısmen Lübnan'ın kuzey kesimlerinde yaşamaktadır. Türkiye'de ise daha çok Hatay ve Çukurova'da varlıklarını sürdürmektedirler.

5.2.1. Nusayrîlerde inanç sistemi

Nusayrîlik, heterodoks İslâm'ın Batınî öze en fazla sadık kalmış kollarından biridir. Yüzyıllarca komşuları İsmailîlerle mücadele etmişler, Ali'nin Allah, Muhammed'in de onun peygamberi olduğuna inanırlar. Allah ve mana sayılan Ali, kendi nurundan isim olan Muhammed'i, Muhammed de bab olarak kabul edilen Selman-ı Farisi'yi yaratmıştır. Böylece ortaya çıkan *Ali-Muhammed-Selman* üçlemesi, inanç sistemlerinin temelini teşkil eder. Bu üçlemenin baş harfleri olan AMS (ayn-mim-sin) ilahi bir sır olma özelliği taşımaktadır. Kutsal kitapları *el-Mecmu*'un muhtelif surelerinde bu esaslar işlenir.¹⁶⁶⁴

Nusayrî öğretisinde tanrı-insan özelliği birçok araştırmaya konu olmuş, Nusayrî üçlemesi, bu öğretinin merkezi etrafında şekillenmiştir. Bunlarda Selman'ın özel bir yeri vardır. Ali, hakikat, Muhammed onun adı ise Selman da isim ve hakikate açılan kapıdır. Nusayrî düşüncesinde bu üçlü sembolik olarak Ali, Muhammed ve Selman isimlerinin ilk harfleri ile gösterilir ve mana-isim-bab

¹⁶⁶²Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, sadeleştiren Dündar Günday, Üçdal Neşriyat İst. 1983, I, 332-4; *Maruzat*, haz. Y. Halaçoğlu, Çağrı yay., İst. 1980, s.2.

¹⁶⁶³Mustafa Öz, "Nusayrîyye", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, s. 186.

¹⁶⁶⁴Mustafa Öz, "Nusayrîyye", s. 187.

anlamını verirler. Bu tür gnostik tanımlamalar ve alfabenin harflerinin mistik özelliklerinden yararlanma Sünni ve batınî birçok mezhep ve tarikatın başvurdukları bir yöntemdir. Batınîler tarafından kendi ideallerini ispatlamak için kullanılan cifir ilminin tamamen inkârı mümkün olmamıştır. Cifir ilmini, Osmanlı tarihinin en önemli ortodoks âlim ve devlet adamı olan İbn Kemal da kullanmış ve bundan istifadeyle ileriye dönük bazı hadiseleri haber vermiştir. O, Kur'an harflerinden hareketle istikbalden haber veren, Yavuz Selim'in Mısır'ı fethini de içeren bir risale yazmıştır.¹⁶⁶⁵

Şifî gulatın fikirlerini yansıtan Nusayrî düşünceler, *Umm el-Kitab* (Kitapların anası) denilen ve Mani ile Gnostizm gibi İslâm dışı, çeşitli dini gelenek, efsane ve düşünce okullarının etkisini taşıyan, 11-12 yüzyıllarda yazıldığı düşünülen derleme ve anonim bir eserde görülmektedir.¹⁶⁶⁶

Aşırılıkçı (gulat) Şifî kollarından biri olan Nusayrî inançlarının temelini Muhamme (beşli) denilen ve Kûfe'de ilk kez ortaya çıkan Muhammed'in Tanrı olduğuna ve Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ile Hüseyin olarak beş ayrı bedende vücut bulduğuna inanılan bir düşünce sistemi oluşturur. Başlangıçta bir Oniki imamcı iken sonradan kendisi adına abartılı iddialara girişen İbn Nusayr'ın görüşleri Muhamme'ye benzemekte ise de Nusayrîler özellikle Ali'nin tanrılığına inanırlardı. Hulul ve imamların tanrısallığını kabul eden Nusayrî ve Dürziler, gulatın bütün aşırı ve sapkın kavramlarını daha da geliştirerek sürdürdüler. Yıllarca komşuları ve baş düşmanları oldukları İsmailîlere karşı, 909'da büyük bir kıyım gerçekleştirdiler.¹⁶⁶⁷ Nusayrîler, günahkâr insanların ruhlarının dünyaya yeniden gelişlerinde daha aşağıda hayvanların bedeninde canlanabilecekleri yolundaki inançlara sahipse de Dürzi liderleri buna pek inanmak istemezler.

Nusayrî Aleviler, diğer Batınî zümreler gibi, Kur'an'ı batın-zahir sistemi içinde yorumlarlar. Sünni ortodoksinin yüzeysel resmîyetinin tam tersi bir yapıda hem gizli (batınî) hem de resmi (zahiri) yollarla ibadet ederler. İnançlarını batın-zahir ikilemi düşüncesine dayanarak ifade etmeleri, ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğine ait inançları ve Anadolu Alevileri gibi Hz. Ali'yi tanrının yüceltiği insani değerlerden de üstün değerler taşıyan kozmik, mitolojik bir varlık olarak düşünmeleri, onları Sünni Müslümanlardan ayıran en önemli farklardır.

Dürzilerden ve diğer İslâm fırkalarından farklı olarak Nusayrîler, bir takım özel ayin ve merasimlere ve dua kitaplarına sahiptirler. Krismas ve Ester gibi çok sayıda Hıristiyanlıktan oluşma ve katışma dini bayramları da vardır.

¹⁶⁶⁵ İbn Kemal, Enbiya suresinin 105. ayetini cifir ilmince tahlil ederek Yavuz'un Mısır'ı alacağını günü ve yerini belirterek tespit etmiştir. Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, haz. İ.Parmaksızoğlu, KB Yay., 1992, c.IV, s. 329; Ahmet Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, II, İzmir 1990, s. 27.

¹⁶⁶⁶ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 154.

¹⁶⁶⁷ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 106, 156.

Mensuplarından bazıları, Matta, Yuhanna ve Helen (Hilane) gibi Hıristiyan adlarını taşırlar. Bu şekilde onlar, Hıristiyan kaynaklı bir takım unsurları Dürzilerden de daha büyük bir gizlilik ve esrar içinde kendi dinlerine katmalarından ayrı, İslâm öncesinde sahip oldukları pagan dininden kalma bir takım inanç unsurlarını da bariz bir şekilde muhafaza edip devam ettirmişlerdir.¹⁶⁶⁸

Ali'nin normal bir insan mı yoksa ilahi bir varlık mı olduğu Nusayrîler arasında tartışılmıştır. Ancak her iki özelliği bir arada taşıyan dosetik bir görüş de vardır. Nusayrî inancına göre Ali, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı insan bedenlerine bürünerek ortaya çıkan ilahi bir varlıktır. Bu aslında Hıristiyan dinine özgü olan Kutsal oğul ve onun tarih içinde Hz. İsa olarak ortaya çıkması inancıyla benzerlik göstermektedir.¹⁶⁶⁹ Nusayrîler arasında Ali'nin; hem zahirî hem batınî bir suretini olup olmadığı, eli, ayağı başı ışıktan olduğu, onun soyut sureti ile ışıktan özü aynı olduğu fikri, yemek, içmek dışında hiçbir etkinliğin ondan uzak görülmemesi, imamlık sırası ve bunun manevi olduğu görüşlerinin tartışıldığı, el-Halebî adlı bir Nusayrî tarafından Arapça yazılmış 13.yüzyıldan kalma bir risale yayımlanmıştır. 1286'da yapılan bir tartışmanın da yer aldığı bu risalede yazar, Ali'nin ilahi vasıfları konusundaki iddialarını sunmuş, Hıristiyanlıktaki teslis gibi, "Birlikte üçleme, üçlemede birlik" gördüğünü savunmuştur.¹⁶⁷⁰

Risaleye göre Nusayrîler arasında Allah'ın Ali'de vücut bulduğuna inanıp, Ali'nin zahirî suretini dışlayan ve Ali'nin Allah'ın vücut bulmuş hali olduğunu yadsıyan görüşleri sapkınlık olarak anmıştır. Eserde, Hatimi ve İshaki gibi Nusayrîliğin din dışına çıkmış kollarından da bahsedilir. Nusayrî'nin en özgün biçimi, Ali'nin tanrılaştırılması, yüceltilmesi demek olan Hasibi anlayışıdır. Hasibi, gelmiş geçmiş en saygın Nusayrî bilgisi olan el-Hasibi'ye atfedilen inançtır. Yazar, el-Hasibi'yi, en özgün Nusayrîliğin, yani gerçek tek tanrıcılığın önde gelen otoritesi olarak görmektedir.¹⁶⁷¹ Bu risaleye göre, Nusayrîlikte *hulul* inancı çok tanrıcılıktır (şirk) ve Ali'nin ilahi bir varlık olduğuna ve imamlarda vücut bulduğuna duyulan inanç, Allah'tan insan-biçimci bir anlayışla söz ettiği için sapkınlıktır. Yazar bir başka yerde: "her kim ki Ali'nin yetisinin Allah'ın yetisinin bir parçası olduğuna ve mananın Ali ile eşdeğer olmadığına inanıyor o bir müşriktir, kâfirdir."¹⁶⁷²

Risalede sözü edilen sapkın gruplardan biri de Muhammislerdir. Bunlar Nusayrîlerinkine benzer inançlar taşımasına karşın bir Nusayrî topluluğu değildir.

¹⁶⁶⁸ P.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 693.

¹⁶⁶⁹ Bk. Meir M. Bar Asher ve Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebi Talib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII.yy.dan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *İslâm İnançlarında Hz.Ali*, s.145.

¹⁶⁷⁰ Bu risale için bk. Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, a.g.m., s. 141.

¹⁶⁷¹ Meir M. Bar, a.g. m., 146-147.

¹⁶⁷² Meir M. Bar, a.g. m., s. 149.

Yazar bunların hulul kavramına aşına oldukları dışında pek bir şey söylemez. Yazar bunları zikretmekle önceki dönemle sonraki dönem Nusayrî inançları arasındaki benzerlikleri karakterize edip karşılaştırmalar yapmaktadır. Burada sunulan çeşitli anlayışların hepsinin temelinde de tek bir ortak inanç vardır: Buna göre Ali, insan doğasına sahiptir, onun doğası Allah'ın doğasıyla özdeş değildir. Yazara göre bu kaçınılmaz olarak Allah'ın insan-biçimci bir yaklaşımla ele alınması sonucuna götürür insanı. Dolayısıyla burada varılan sonuç yazara göre dindışıdır ve şirk. Sonuçta Ali, özünde tektir, biriciktir ve aklın kendisidir. Yarattılmış bir insan vücuduna bürünmemiş, bir insan vücudunu kullanarak konuşmamıştır.

El-Hasibi ve bütün gerçek Nusayrîlerin iman ettiği Allah, yani mana, yüceltici terimlerle tasvir edilmiştir ve bunlardan en yüceltici olanı da “Bilinmeyen” (el-Gayb) olmasıdır. Ebedi ve asli gibi sıfatlarla tasvir edilen Allah, bir perdenin arkasına saklanamaz ya da sınırlandırılmaz.

İlahi üçlemenin, dünya tarihini parçalara bölen yedi dönem içinde, tarihsel kişiliklerden oluşan yedi üçleme biçiminde ortaya çıkacağı inancı, Nusayrî literatüründe önemlidir. Uluhiyetin Ali'ye hulul ettiğine inananlara göre yaratılıştan itibaren ilahlığın hululünün yedi devri var: Habil, Şit ve Âdem'de başlayan ilahi zuhur, daha sonra Sam b. Nuh, İsmail, Harun, Butrus ve en son ve en mükemmel olmak üzere Ali'de zuhur etmiştir. Başka bir düşünceye göre, her tarihsel dönemde mana kendini natik aracılığıyla gösterir. Natik, manayı temsil eden tarihsel kişiliktir. Bu Şit-İsmailî fırka, zahir imamların sayısını yedide dondurdukları için Yedi İmamcılar (Seb'iyye) adını almışlardır. İsmail, babasından beş yıl önce ölünce Sebiyye nazarında İsmail, saklı imamdır ve Mehdi sayılır.¹⁶⁷³

Eski Yunan tarihinde Pisagor sisteminde olduğu gibi İsmailî sistemde de yedi rakamı mukaddes telakki edilir. Bu Yediciler, kâinat ve uzayla ilgili bütün olayları ve tarihi hadiseleri bu rakam ile periyodikleştirme eğilimindedirler. Kısmen Yeni Eflatunculuk üzerine temellendirilen kâinatın yaratılışı ile ilgili onlara has gnostik izahlarda oluş'un (kevn) yedi safhası vardır: Allah-Akıl (Akl-ı küll)-nefs (ruh)-ilk madde (heyula)-feza-zaman-yeryüzü ve insan. Yeryüzü, şeriat sahibi (natik) yedi peygamberle şereflenmiştir: Adem-Nuh-İbrahim-Musa-İsa-Muhammed-Muhammed et-Tamm (İmam İsmail'in oğlu). Şeriat sahibi (natik) bu peygamberlerden her iki peygamber arasında yedi âdet susan (samit) peygamber yerleştirirler. İster Yediciler ister Oniki İmamcılar olsun her iki zümrede de tebliğ liderleri (hücce) ve mübelliğ olarak çalışan dai'ler de vardır.¹⁶⁷⁴

Allah, tarihteki üçlemelerde ki bunların en sonuncusu Ali, Muhammed, Selmandır, zahir olur. O zamandan beri de Allah, her kuşakta Oniki İmamın,

¹⁶⁷³ Nevbahti, Bağdadi'den nak. P.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 681; İbn Haldun, *Mukadime*, 167-68.

¹⁶⁷⁴ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 683.

onların müritlerinin ve bazılarına göre de her kuşaktan Nusayrî imamların cisimlerinde zahir olmaya devam etmektedir.¹⁶⁷⁵ Allah'ın imamlık sırasında vücut bulması Nusayrî öğretisinin bir parçası olarak kendisini göstermektedir.

Nusayrî üçlemesi, basit bir biçimde hiyerarşik bir anlayış olarak resmedilmiştir. Ali, ilahi varlığın en üst ve gizli kademesi olarak düşünülür. Ondan daha alt kademelerde Muhammed ve Selman bulunur. Son ikisi üçlemede ilahi varlığın görünen yanlarını temsil ederler ve ruhani dünyaların daha alt kademe olanlarında, örneğin insanların maddi dünyasında etkinliklerini sürdürürler. Bu inançta Muhammed ve Selman, Ali'den yaratılmıştır. Gök gürültüsü Ali'nin sesidir; Ali, "Ey kullarım beni tanıyın benden şüphe etmeyin" demektedir.¹⁶⁷⁶ Bu düşünceler birkaç hadisle desteklenir: "Ben Ali'denim Ali de bendendir"; ben Ali'yim, Ali de bendir. Bu sözlerle yazar aslında ikisinin de bir olduğunu anlatmak istemiyor bilakis Muhammed'in yani ismin, Ali'nin, yani mana'nın özünden yaratıldığını göstermeye çalışıyor. Bu bağlamda Gadir Hum hadisinin Nusayrî versiyonunu hatırlamak gerekiyor. Bilindiği gibi Şiîlere göre Hz. Muhammed Gadir Hum'da Ali'yi halefi tayin etmiş ve şöyle demiştir: "Beni efendisi bilen Ali'yi efendisi bilsin". Nusayrî geleneğinde ise bu hadis şöyle geçmektedir: "Beni efendisi bilen Ali'yi de manası bilsin". Burada Hz. Muhammed isim, mana Allah'tır. İsmi mananın özünden yaratılmış olduğu görüşü, akla Ortodoks Hıristiyan anlayışını getiriyor. Bu anlayışa göre, Baba ve Oğul aynı özden (Kutsal ruh) iki ayrı varlıktır.¹⁶⁷⁷

Nusayrî fırkaların bir kısmına göre, Ali'deki mana, son zuhurunda kendini gizlemiştir. Ali'nin katledilmesi nasutu ile ilgilidir, lahut ise semaya yükselmiştir. Parlak dönüş gününde Ali yeniden zuhur edecektir. Bu zuhur esnasında Muhammed ortaya çıkıp Ali için "İşte Rabbiniz budur, ona kuluk edin" diyecektir. Şehristani'nin ilk defa bahsettiği Nusayrîler arasında Ehlibeytten gelen imamlar hakkında ilahlık isminin nasıl kullanılacağına dair ihtilaf vardır. Bu fırkalar bazen peygamberlikte de ortaklık ispat etmeye çalışmışlardır. Ama çoğu, Ali'de ilahi cüzün yerleştiğini kabul ederler.¹⁶⁷⁸

Ali'nin insanlık libasından sonra yerleştiği yer de Nusayrîler arasında ihtilaf konusudur. Bir kısmına göre Ali, aya yerleşmiştir yahut ay Ali'nin şahsıdır, Aydaki izler de Ali'nin cisminin uzuvlarıdır. Burada Ali'ye temsil edilen ay, mabud telakki edilmektedir. Kameriye denilen gruplar ibadetlerinde aya

¹⁶⁷⁵ Aslında Nusayrîlikte Oniki imam inancı vardır. Ancak bazı Nusayrî metinlerinde yalnızca onbir imamdan söz edilir. Bunlardan sonuncusu da el-Hasan el-Askeri'dir. Allahın onbir imamda vücut bulduğu ve dini sırların el-Askeri'den müridi Muhammed ibn Nusayr'a geçtiği yolundaki temel Nusayrî inancı risalede geçmektedir. Muhammed Oniki İmamcı Şiîlikte olduğu gibi Mehdi rolünü sürdürür bkz. Meir b. Bar-Asher, a. g.m., s. 161.

¹⁶⁷⁶ Meir b. Bar-Asher, a. g.m, s. 166; Mustafa Öz, "Nusayrîyye", s. 187..

¹⁶⁷⁷ Meir b. Bar-Asher, a. g.m., s. 167.

¹⁶⁷⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal (İslâm Mezhepleri)* trc. Mustafa Öz, Ensar Neşr. İst.2005, s. 190.

yönelmektedir. Diğer bir kısmı da Ali'nin güneşte bulunduğu inanırlar. Haydariye ve Şemsiye diye de anılan bu grup ayrı bir fırka teşkil etmektedir.¹⁶⁷⁹

Nusayrî üçlemesinde bismelenin harfleri üçlemedeki kişileri temsil eden harflerde kendini gösterir. Ba en büyük (ilk) yetimi el-Mikdat'ı, sin babı (Selman), mim de ismi (Muhammed) temsil eder. Kur'an'da bazı surelerin başında gezen elif, lam, mim, sin gibi huruf-u mukataa ismin gizli adlarıdır. Allah ise mana'dır. Nusayrî itikadına göre Muhammed, bab olan Selman'ı yaratmıştır ya da Muhammed denilen akıldan sudur etmiş külli nefistir. Bab, muhtelif ruhi merhalelerde Cebrail, Mikail, Ruhü'l-kuds gibi adlarla da anılmıştır. Selman, beş yetimi yaratmış ve sema ve yerlerin idaresi bunlara verilmiştir. Bu yetimler: Mikdat b. Esved, Ebu Zer Gıfârî, Abdullah b. Revaha, Osman b. Mazun, Kanber b. Kadan gibi önemli sahabe adları, sonuncusu ise Hz. Ali'nin hizmetlisidir. Bu şahısların hepsi Şîî çevrelerce saygı duyulan kimselerdir. Nusayrîye bu kimselere karşı duyulan saygı ve tazimi değişik bir şekilde ele alarak Selman'la birlikte onları dünya işlerini tedvir eden varlıklar olarak benimsemiştir.¹⁶⁸⁰

Nusayrî üçlemesi ile Hıristiyan üçlemesi (teslis) arasındaki paralellik, her iki tarafın da inançlarına felsefî dayanak aradıklarını gösterir. Filozoflar, yaratanın kendi özünüyle varolduğu (vacib el-vücut li-zatihi) görüşündedirler. Akıl da ondan varolmuştur. Akıl hem kendisini hem de yaratıcısını aydınlatır. Dolayısıyla akla, “varolması mümkün olan, akıl, akılla idrak edilen özne ve akılla idrak edilen nesne” gibi adlar verilmiştir. Allahın, “akl, akıl, ma'kul” biçiminde tanımlanması, bize Ortaçağ felsefesine hâkim olan Aristo'nun tanımını hatırlatmaktadır. Burada felsefî üçleme ile Nusayrî üçlemesi arasında bir analogji yapılmıştır. Bu türden bir anaolojiye Hıristiyan ilahiyatında da rastlanır. Nusayrîler kendi düşüncelerinin Hıristiyanlardan daha üstün, filozofların üçleme anlayışından da farklı olduğunu belirttikten sonra “filozoflar da bizim gibi” diyerek “Allah'ı olumsuzlama yoluyla tanımlarlar”.¹⁶⁸¹ Burada üçlemeye olan inancı destekleme gayreti dikkat çeker.

Söz konusu bu Nusayrî risalesi, 13.yüzyılda Nusayrîler arasında ilahiyat konularındaki tartışmalara ne denli önem verildiğini göstermektedir. Burada, Ali'nin ilahi vasıfları, ilahi varlığın Ali'nin tarihsel kişiliğinde ve tarih içindeki başka kişiliklerde vücut bulması gibi Nusayrî inancına özgü tartışmalı noktalar yansıtılmaktadır. Risalede din dışı bazı gruplar, Ali'nin ilahi statüsünü azımsamış, ilahi varlığın saklı bilinmeyen yanını, yani manayı Ali'nin üstünde tutmuş ve Ali'nin ilahi yanının başka cimlerde vücut bulduğunu savunmuşlardır. Ali'nin insan biçiminde görünebileceğini, bazılarının Ali ile manayı bir gördüklerini bazılarının da mananın kendisinin vücut bulduğu görüşünü

¹⁶⁷⁹ Mustafa Öz, “Nusayrîye”, s. 188

¹⁶⁸⁰ Mustafa Öz, “Nusayrîye”, s. 189; Meir b. Bar-Asher, a.g.m., s. 169.

¹⁶⁸¹ Meir b. Bar-Asher, a.g.m., s. 170.

benimseyen tüm görüşleri kendi Ortodoks tutumuyla eleştirirken aslında daha da ileri giderek Ali, ilahi varlığın en yüce yanı, yani bilinmeyen, gizli yanı ile özdeşdir. Nusayrî üçlemesi, ilahi varlığın tarihin belli dönemlerinde, imamlarda ve hatta farklı kuşaklardan Nusayrî liderlerinde zahir olması gibi farklı meseleler söz konusu olduğunda da kendini belli eder.

Nusayrilerde Ali fikri, Alman filozof Hegel'in idesine benzemektedir. O bir ruhtur, özdür, o da Allah'ın ruhudur, özüdür ve bu bir sırdır. Bu ruh en son Ali'de bedenlendi ve 12 imamla devam etti. Tekrar Mehdi geldiğinde bu sır bütün insanlara açıklanacaktır. Bu da kıyamet günü olacaktır.¹⁶⁸²

Nusayrîlerin temel inançlarından biri de tenasühtür. Buna göre ruh ölümle cisimden ayrılınca yeni bir libasa girer. Bu ceset veya libas ölen kimsenin dindar veya günahkâr olmasına göre değişir. Onlara göre Nusayrî mümin, yıldızlar arasında yerini almadan önce yedi defa değişim geçirir. Ali'yi tanıyıp ona itaat etmeyenler, köpek, deve, koyun vb. şekillerde doğarlar. Kötü ruhlar necis olan hayvan cesetlerine hulul eder. Şekil değiştirme azabı, kâfirler için devirler boyu sürer. Mehdi ortaya çıkınca onları insan şekline döndürdükten sonra öldürür.¹⁶⁸³

Şekil değişimlerinden biri de kadın şekline konulmaktır. Nusayrî inancına göre kadın mümin olamaz. Eğer onun mümin olması takdir edilirse ölümünden sonra mümin bir erkeğe çevrilir. Bu bakımdan Nusayrîliğe inanmayan kişinin ölüm halinde suretinin kâfir bir kadın suretine çevrileceğine inanılır. Şeytanlar kadınlardandır. Bu bakımdan kadına din telkin edilmediği gibi hürmet gösterilen Fatıma da Fatım şeklinde erkek ismi olarak zikredilir.¹⁶⁸⁴ Ayrıca mezkur mertebeleri zahir ve batın yönleriyle bilmek, Nusayrîleri ibadetin zirvesine ulaştırmış olduğundan onları diğer ibadetlerden muaf kılar. Zira bir yük mahiyetinde olan ibadetler sadece kusurlu kimselerin yapması gereken hususlardır.

Nusayrîler tarih boyunca inançlarını gizlemek için azami çaba sarfetmişlerdir. Bu bakımdan Nusayrî olan kişinin ketum olması başta gelen şarttır. Ayrıca garip ve paganist inançlarını gizlemelerinin idaresi altında buldukları sultanların zulmünden kurtulma sebebine, dağlara çekilmelerinin ise dini ve toplumsal kimliklerini korumaya yönelik olduğunu belirtmektedirler.¹⁶⁸⁵

Hıristiyanlığın gelişinden önce Nusayrîlerin yaşadıkları bölgelerde putperestlik ve Astronomi ilimlerde son derece gelişmiş, sema ve gök cisimlerinin hareketlerinden dünyevi sonuçlar çıkarabilecek düzeyde ilmi bir

¹⁶⁸²Kais Firko, "Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, s. 209-210; Ömer Uluçay, *Arap Aleviliği: Nusayrîlik*, Hakan Ofset, Adana 1999, s. 33.

¹⁶⁸³Hüseyin Türk, *Nusayrîlik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yay., İst. 2005, s. 260, 269.

¹⁶⁸⁴Mustafa Öz, "Nusayrîyye", s. 190.

¹⁶⁸⁵Haşim Osman, *el-Aleviyyun beyne'l-Ustura ve'l-hakika*, Beyrut 1985, s. 173-174; Et-Tavil, a.g.e., s. 249.

birikime sahip ve Kur'an'da da geçen, İslâm hukukunca da kitap ehli olarak kabul edilen Sabilik hâkim idi. Müslümanlar bölgeye hâkim olunca Nusayrîler bu kez dini değerlerini İslâm cilası altında sürdürmeye çalıştılar. Bu sebeple Nusayrîlerin inanç esasları derinliğine araştırıldığında gök cisimleri ve yıldızların takdisi gibi konularda paganizmden, AMS teslis inancı, içkiyi kutsal sayıp bayramlarını benimseme konularında Hıristiyanlıktan, oniki imama inanma, Hasan el-Askari'yi mehdi kabul etme konusunda İsna Aşere Şia'sından, tevil konusunda hasım olmalarına rağmen İsmailîlikten, haramların mübah sayılması ve dini yükümlüklerin düşmesi gibi konularda Mecusilik, Mazdekilik, aşırı Şia ve bazı felsefî yorumlarda Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendikleri görülmektedir.

5.2.2. Anadolu'da Nusayrîler ya da Arap Alevileri

Anadolu'da Nusayrîliğin çok ciddi değişim süreci içerisinden geçtiğini görüyoruz. İnsanlığın yaşadığı çık hızlı değişim süreci ciddi bir sosyal değişme olgusunu da beraberinde getirmiştir. Sosyal hayatta cari olan evrim kanunu, kendisini Nusayrî zümrelerde de göstermiş ve Nusayrî şeyhlerinin yapamadığı dini evrimi hayatın kendisi yapmıştır. Zaten problem çözmek için varolan İslâm dininin problem olmaktan çıkarılması her kesimim istediği bir olgudur. Nusayrî Aleviler, diğer Şî ve Anadolu Alevileri gibi günümüzde kendilerini Ehlibeyte ve İslâm'ın Caferi mezhebine bağlı kabul ederler. Suriye'den sonra bugün Anadolu'da Hatay, Adana, Mersin ve Tarsus'ta yoğun halde yaşayan Nusayrîler, *Fellahlar* (çiftçi anlamında), *Arapuşakları* ve güneyin Arapça konuşan Alevileri olarak da anılırlar. 1528'de Adana sancağında vergi defterlerinde Fellahların ismi *Garipler cemaati* diye geçmekte, Çukurova'da genel anlamda *Bahçeciler* diye tanımlanmakta idi.¹⁶⁸⁶

Bugün en yoğun yaşadıkları bölge olan Hatay'da Nusayrî Aleviler, Arap Hıristiyanlar, Arap Sünniler, Ermeniler, Yahudiler ve Türklerle ortak yaşamının bir uzlaşma zemininde gerçekleşebileceklerini anlamışlar ve görünüşte uyum içinde bir arada yaşayan bu toplulukların, ötekine karşı belirli sınırlar koyarak bir uzlaşma zemini yarattıkları görülmektedir. Bu ortaklıkların dinden çok sosyal temelli olduğu ve bir arada yaşanmışlık sonucunda kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu topluluklar kültürel ve sosyal anlamda benzer yapılarda olmakla beraber yaşam biçimleri ve dinsel pratikler açısından farklılıklara da sahiptirler. Hatay'da sık kullanılan bir Arap atasözü şöyle der: “*Herkes kendi dinine yönelsin, Allah da yardımcı olsun*”.¹⁶⁸⁷ Nusayrî Alevilerin bu durumu, Anadolu Alevileri özellikle

¹⁶⁸⁶ Cahit Aslan, *Fellahların Sosyolojisi*, Karahan Kitabevi, 2.bs., Adana 2005, s. 28. Bugün Anadolu'daki nüfusları kesin olarak bilinmemekle birlikte bir milyon nüfusa sahip olduğu tahmin edilmektedir. Antakya, Samandağ, İskenderun, Adana, Tarsus ve Mersin'in merkezinde ve muhtelif köylerinde yoğunlukla bulunurlar bkz. Şerafettin Serin, *Aleviler, Nusayrîler ve Şîler kimlerdir?*, Koza Ofset, Adana, 1995.

¹⁶⁸⁷ Fulya Doğruel, *İnsanîyetleri Benzer...*, İletişim İst. 2005, s.10.

de Bektaşilerdeki gibi senkretik (karışım) özelliğini göstermektedir. Onlar kendilerini İslâm toplumu, uygarlığı ve tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak görür.

Toplulukların etnik kökenine bakıldığında Nusayrî Alevilerin kendilerini Nusayrî değil de Arap-Alevi diye tanımladıkları görülür. Nusayrî tabiri ile de kendilerini Türk ve Kürt Alevilerden ayırmak için kullanırlar. Nusayrî adının, Hz. Ali'nin takipçisi olan 11.imam Hasan el-Askarî'nin öğretilerini yayan Muhammed b. Nusayr'dan geldiğine inanıldığı gibi, yerleştikleri Ensariye dağlarından geldiğine dair görüşe de yer vermektedirler.

Tarih içinde yaşadıkları baskılar nedeniyle bu grubun kendi içine kapandığı ve Bektaşiliğin tersine “anadan doğmadıkça Nusayrî olunamaz” kuralının temel alındığı görüşü de mevcuttur. Alevi-Bektaşilerin *dede*'sine karşılık Nusayrîlerde *şeyh* vardır. Ayrıca Anadolu Alevilerinde kadın daha çok özgürdür. Dini ayin ve ritüellerinde kadın-erkek bir arada bulunurken, Nusayrîlerde kadınların ibadet etmeleri istenmez ve dini sınırlar kadınlara açılmaz. Anadolu Alevilerinde müsaheplik kurumuna benzer *Amcalık kurumu* vardır.¹⁶⁸⁸ Amca, Nusayrî adap ve erkânını yeni nesillere aktarma misyonunu üstlenmiştir. Bu biyolojik bir amcalık olmayıp, manevidir ve bir genç manevi amca'sının kızına nikâh yapamaz. Nusayrî Aleviler, çevrelerinde yaşayan toplulukları birbirinden ayrılan etkenin “medeni olma seviyesi” olduğunu vurgularlar. Onlara göre en medeni millet Hristiyanlar, daha sonra Aleviler, en son Sünniler gelir. Bu sıralamada gözettikleri ölçü Sünni kadınların kapalılığıdır.

Hatay'da Nusayrî Alevilerle ilgili yapılan çalışmalar, Arap Alevilerin Sünni toplumla ve devletle olan sosyo-ekonomik ilişkilerini yansıtmaktadır: Kendi kimliklerini, dinsel özelliklerinin yanı sıra demokrat, güvenilir, içlerinde insanlık sevgisi taşıdıkları o yüzden insanları ayırım yapmadan sevdikleri, kin tutmadıkları gibi kültürel ve politik özelliklerle tanımlarlar. Belki de hümanist yapılarının azınlık olduklarından kaynaklanabildiğini de belirtirler. Kendilerini Nusayrî olarak değil de Alevi olarak adlandırırılar. Dinsel kimliklerini milliyete dayalı kökenlerinden daha önde tutarlar. Çünkü Hatay Türkiye'ye ilhak edilene kadar yüzyıllarca Sünni Araplarla beraber yaşadıklarından Alevi olmak onları diğer Arap topluluklarından da ayıran bir özellik olmuştur. Öte yandan kendilerini Türk vatandaşı olarak andıklarında da “laik vatandaş” tanımlamasına vurgu yaparlar. Nusayrî Aleviler, farklı topluluklar arasındaki evliliklere hoşgörülü yaklaşırsalar da kendi çocukları söz konusu olduğunda sert bir tavır takınmakta ve kendi topluluklarından bir evliliği tercih etmektedirler.¹⁶⁸⁹

Nusayrî Alevileri, gerek dili, gerek dayandığı sosyal grup açısından Anadolu Aleviliğinden ayrılırlar, onlardan daha derin bir etnik-dinsel topluluk özelliği yansıtırlar. Her ikisi de İslâm teolojisinden gelmekle birlikte, Nusayrîliğin

¹⁶⁸⁸ Bkz. Cahit Aslan, *Fellahlar'ın Sosyolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2005, s. 99-101.

¹⁶⁸⁹ Fulya Doğruel, *İnsaniyetleri Benzer...*, s. 76, 110, 167.

teolojisi Anadolu Aleviliğinkinden daha güçlüdür. Anadolu Aleviliğindeki *enel hak* prensibi yerini *ehli hakka* bırakır.¹⁶⁹⁰ Ali'nin Allah değil, Allah'ın görünümlerinden biri olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünenler bugün çoğunluktadır. Tenasuha (reenkarnasyon) inanmakta ama hululu reddetmektedirler. Anadolu Alevilerindeki sazlı-sözlü kültürel ortam da göçebe aşiret yapısı da onlarda yoktur. Çeşitli merasimleri için camiye kullanmak zorunda kaldıklarını belirtirler. Anadolu Alevileri gibi cemevleri yoktur. Cemler eskiden kendi evlerinde toplanırken bugün daha geniş mekâna sahip türbelerde de toplanmaya başlanmıştır. Cemevi ihtiyaçlarını belirtmeleri, Anadolu Alevileri ile bir etkileşimlerinin söz konusu olduğunu göstermektedir. Camiyi tercih etmeme sebeplerini de Hz. Ali'nin camide öldürülmesi ve Emevi halifelerinin camide Hz. Ali ve Ehlibeyte küfretmeleri, camiye girmelerine izin verilmemesine bağlarlar. Evliya olarak kabul edilen kişilerin türbeleri ve Hızır makamı, Hatay Nusayrî Alevilerinin *ziyaret* olarak adlandırdıkları alternatif ibadet merkezleridir. Anadolu Alevilerinden farklı olarak törenlerde sadece reşit erkekler bulunur. Bütün Anadolu halkları arasında kutlanan Hıdırellez (Hızır-İlyas) bahar-Nevruz bayramı dışında, her yıl 15 Aralıkta Hz Ali ve Gadir Hum kardeşlik bayramını kutluyorlar (Hz. Muhammed'in Ali'yi imam tayin ettiği gün). Bunun dışında kabirler ziyaret edilip kurbanlar kesilmekte, hangi inançtan olursa olsun fakirlere yemek dağıtılmakta, böylece sevgi ve yardımlaşma kültürü gelişmektedir. Mubahale bayramı, Aşure bayramı gibi Şîî motiflerden kaynaklanan dini bayramları ve 24 Aralık gecesi İsa'nın doğumuna istinaden kutladıkları bayramları da bulunmaktadır.¹⁶⁹¹

Nusayrîlerin kendi aralarındaki ilişkiler daha sıkıdır. Nusayrî topluluklar arasındaki iletişim de kuvvetliydi. Mesela Lazkiye ile Mersin'deki Nusayrîler aralarında haberleşiyor, kız alıp veriyor, ticaret yapıyorlardı. Tarih boyunca baskı altında tutulan, inançlarından dolayı kınanan Nusayrîler, Anadolu Alevileri gibi Sünni toplumlara karşı ibadetlerini, geleneklerini gizlilik içinde yürütmüş, sır tutmayı zorunlu ve kutsal saymışlardır. Memluklerden beri bütün hâkim devlet otorilerince marjinalleştirilen ve hatta takibata uğrayan Nusayrîler, merkezlerden uzak bölgelerde yaşamışlar ve dıştan hâkim resmi dine bağlılıklarını göstermelerine rağmen kendi dini inançlarını koruyarak geliştirmek suretiyle Şîî takiyye prensibine uymuşlardır. Bugün için Antakya ve Çukurova Nusayrîliğinin Araplık ile ulusal bir kimlik aynileşmesi içinde olduğu söylenemez. Ama Sünni topluluklar ile aynileşmeyi de belli başlı bir strateji olarak görürler.¹⁶⁹²

İnancın cemaatsal bir nitelik taşımasıyla da Yahudiliğe benzeyen Nusayrî Alevilerin bütün peygamberlere ve Meryem Ana'nın kutsallığına inancı da çok

¹⁶⁹⁰A.Durdu, "Batınlıkta Varlık Kavramının Anadolu'daki Kökleri: Alevilik Bektaşılık", *Yol*, S. 16, İst.2002, s. 22.

¹⁶⁹¹Cahit Aslan, *Fellahlar'ın Sosyolojisi*, s.69.

¹⁶⁹²İlber Ortaylı, "Alevilik, Nusayrîlik ve Bab-ı Ali", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İst. 1999, s. 42.

derindir. Ermeni, Alevi ve Hıristiyan toplulukların bazı dini bayramlarının ortak olması, her üç topluluğun bazı ziyaretgâhları kutsal sayması, bu kültürel ve dini ortaklığın tarihsel bir beraberlik ve dayanışma sonucu olduğu anlaşılmıştır. Mesea Alevilerce suyun ve tabiatın yeşil kutsallığını taşıyan bazen kurtarıcı bazen de insan formunda ortaya çıktığına inanılan ve türbesi sıkça ziyaret edilen Nebi Hızır, Hıristiyanlar tarafından önemli bir aziz olduğuna inanılan ejderha avcısı St. George (Aziz Corc) olarak adlandırılır. Buna benzer çok örnek vardır. Nusayrilerde Hızır inancı çok güçlüdür. Sadece Hatay’da 51 adet Hızır türbesinin bulunması bunu gösterir. Sır saklama ve gizliliğin önemli olduğu günümüz Nusayri şihlalarına Hızır’ın kimliği sorulduğunda; “Hızır, çeşitli bedenlerle farklı zamanlarda yeryüzüne gelir. Kimliği bilinmez, soru işaretleriyle bırakmak daha akıllıca” diye cevap verirler.¹⁶⁹³ Hızır’ın kimliği dört görüşte özetlenir: Hızır bir velidir; Peygamberlere yardım eden, yol gösteren, onlara vasi olan kutsal kişidir. Hızır Cebrail’dir. O, tanrının insanlara yol göstermesi için gönderdiği bir melektir, nurdur. Hızır, Hz.Muhammed’tir; Allah’ın nuru ikiye bölündü, bir kısmı Hz.Muhammed’e bir kısmı Hz. Ali’ye gittiği inancı. Son olarak Hızır, Hz.Ali’dir. O, danışman olarak bütün peygamberlerin yanında bulunmuş ve onları yönlendirmiştir. Bu görüş, Ali’nin tanrılığını ispat etmek için Nusayriler tarafından delil olarak gösterilen kaynaklarda da dolaylı olarak belirtilmiştir.¹⁶⁹⁴

5.3. Dürziler

Karmatiler gibi Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarında ve kısmen Anadolu’da bakıyyelerini gördüğümüz Dürziler de Fatımilerin ayrılıkçı İsmailî dailerinden birisinin adını taşır.¹⁶⁹⁵ Fatımi halifesi Hâkim’in saltanatının son yılları, Mısır’da Fatımi dailer arasında Dürzi dininin doğuşuyla sonuçlanacak açık bir bölünmenin patlak vermesiyle sonuçlandı. Fatımi İsmailîlikten kaynaklanmakla birlikte sonradan benimsediği birçok öğretisel yenilik nedeniyle Dürzilik, aslında İsmailîlerden tamaen kopmuşlar, hatta Şîî İslâm’ın çerçevesi dışına çıkmış ve ayrı bir din niteliğine bürünmüş idi. 1017 yılında (Dürzi çağının başlangıç yılı) Ahram adlı bir dainin, Hâkim’in tanrısallığını ilan eden bir hareketi örgütlemesiyle başlar.¹⁶⁹⁶ Fatımi dava örgütlenmesi, imamlık öğretisinin temel ilkeleriyle uyum içinde, Hâkim’in insan soyunun günahsız ve yanılmaz lideri olduğu gibi, İslâm’ın gerçek koruyucusu ve İslâmî vahyin gizli anlamının tek yetkili yorumcusu olarak Tanrı tarafından atanmış olduğunu kabul ediyordu. Bu görüşten hareketle Fatımi İsmailîler, ne Hâkim ne de başka bir Fatımi halife imamın tanrısallık varlığını kabul etmezlerdi. Çok geçmeden Ahram, bir suikaste kurban giderek ölmüştür.

¹⁶⁹³ Hüseyin Öztürk, *Nusayrilik Arap Aleviliği ve Nusayrilerde Hızır İnancı*, Ütopya ay.2002, 65.

¹⁶⁹⁴ Bkz. H.Türk, *Nusayrilik*, s.66.

¹⁶⁹⁵ B.Lewis, *Haşîşiler*, s. 28.

¹⁶⁹⁶ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 293; Emrullah Yüksel, “Tarih-i Cevdet’e Göre Dürzilerin Âdetleri ve İnançları”, Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Vefâtının 100.Yılına Armağan, Ankara 1997, s.85.

Daha sonra Buhara'lı bir Türk olan Neştekin adıyla bilinen dai Muhammed b. İsmail el-Derazi (ya da Derzi-Terzi) Hâkim'in tanrısallığını açıkça kamuya ilan etti. Bu hareket Mısır'ın Müslüman halkının protesto niteliğinde birçok kitle ayaklanmasına neden oldu ve Mısır baş kadısının da bu yeni mezhebe davet edilmesiyle de huzursuzluk doruğa çıktı. Hâkim'in Türk askerlerini bu yeni inanca karşı harekete geçerek Derazi'nin birçok yandaşını katlettiler. Kıyımdan kurtulan el-Derazi ise gizemli bir şekilde ortadan kayboldu. Muhtemelen el-Hâkim tarafından öldürülmüş olmalıdır. Adı geçen halife zamanında ortaya çıkan karışıklıkların çoğuna Dürziler neden olmuştur. Mesela Dürziler, Hâkim'in tanrısallığını ilan edince Fustat'taki bazı çevreler halifeyi İslâm'dan çıkmış olmakla suçlamışlar, hâkim de zencilere, Dürzilerle dolu Fustat şehrini yakıp yıktırılmıştır.¹⁶⁹⁷

Dürzi sapkınlığı esas olarak erken İslâm öğretisinde ortaya atılan ve Kaim'in (Mehdi) kısa bir süre içinde geleceğine beslenen umutlar yanı sıra bu umutlara eşlik eden ahlak kalıplarına karşı geliştirilen imalardan kaynaklanmıştır. Bu inançlar Mısır'da gerilerken buna karşılık Mısır'a bağlı dailerin aktif bir çalışma yürüttüğü Suriye'de başarı kazanmıştı. Dürzilik kalıcı merkezi olan Suriye'de köylü isyanlarına ideolojik temel sağlamış oluyordu. 1043'ten itibaren Dürzi hareketi gizliliğe geçerek kapalı bir topluluğa dönüştü. Dürzi öğretisinin toplandığı ve altı ciltlik bir kitap serisi olan "Hikmet Kitapları" adlı eser, öğreti, felsefe ve kozmolojisini anlatmaktadır. Hâkim ve liderleri Hamza'nın dönüşünü hâlâ beklemekte olan Dürziler bu kitaplarını büyük bir gizlilik içinde okurlar. Tanrı'nın birliğine verdikleri öneme işaretle kendilerini Muvahhidin "birlikçiler" olarak adlandırılan Dürzilerin öğretisi, İsmailîlerin bu dünya ötesi umutlarına ve Fatimi İsmailî kozmolojisinin temeli olarak kabul edilen bir tür Yeni Platonculuğa dayanır. Dürziliğin kurucuları özellikle tanrısız özün insan bedeninde yeniden doğuşu (hulul) olmak üzere imamların tanrısallığına inanan Şiî gulat grupları arasında yaygın olan bazı inançlardan etkilenmiştir. Önemli Dürzi liderleri tanrısız ruhun periyodik aralarla kendisini insan bedenlerinde gösterdiğine inanmışlardı. Yani bir yerde Tanrı, Hâkim'in şahsında cisimlenmişti. Kendisini arındırmak isteyen insan Hâkim'i bu özelliğiyle tanıyıp kabul etmesi gerekti. Dinin zahirî ve batınî boyutları arasındaki fark ortadan kalkmış olmakta, insan varoluşunun en önemli nedeni kendini Hâkim'de açıkça ortaya koyan Bir'e tapmaktır. Bir'e yapılan bu vurgu Dürzilerin kendi inançlarına *din el-tevhid* adını vermelerinin nedenidir.¹⁶⁹⁸ Hâkim'in dönmesini beklemeyi sürdürürken basit bir dinsel örgütlenme benimsemişlerdi.

Dürzilerde sır önemli olup başkalarına açılmazlar. Onlar toplumlarını iki firkaya ayırmışlar, dinlerinin sırlarına hâkim erginlere *ukkal*, Dürzi metinlerini okumaya izin verilmeyen erginleşmemiş çoğunluğu oluşturan cahillere de *cühhal*

¹⁶⁹⁷ Daftari, *İsmailîler*, s. 295.

¹⁶⁹⁸ F.Daftari, *İsmailîler*, s. 299.

adını verirler. Kadınları da *akilat* ve *cahilat* diye iki kısım ayırırlar.¹⁶⁹⁹ Kur'an nassları ile sabit olan bütün dini vecibeleri inkâr ettikleri gibi, diğer dinleri de inkâr ederler. Onlara göre oruç ve namaz yerine doğru söz ve kardeşleri korumak farzdır. Dürziler aslında diğer dinlerde görülen ahiretle ilgili cennet, ceennem, hesap ve ikap gibi hususları kabul etmezler. Her şeyin bu âlemde cereyan edeceğine, bu âlemden başka bir âlem olmayacağına inanırlar. Hâkim ortaya çıktıktan sonra, zahir ve batın her iki şeriatı da nesh ederek onların yerine kendisinin tek tanrı olduğu ve kendisine ibâdet edilmesi inancını koydu diye inanmaları dolayısıyla Dürzilerin ıstılahlarına göre Ehli zahir olan Sünnilere münkir ve kâfir, Ehl-i batın olan Şîilere müşrik denilir.¹⁷⁰⁰

Dürziler, bazı filozoflara uyararak âlemin ezeliğine inandıkları bir kozmolojiye ve öte dünya öğretisine sahiptirler. Dürziler, gömlek (cesede gömlek derler) giydirmek adını verdikleri tenasuha inanır. Onlara göre ruhların sayısı bellidir ve bir beden ölümünün hemen ardından içindeki ruh bir başka insan bedeninde aynı dinden birisinde yeniden dünyaya gelir. Son olarak Dürziler, Hâkim'in dünyaya adaleti hâkim kılmak için yeniden ortaya çıktığında Dürzilerin içinde en iyi olanların Hâkim'in en yakınında yer alacağına inanırlar. Halifelik ve imamlığı 24 yıl süren Hâkim'in esrarengiz şekilde ölümü ya da ortadan kayboluşunu Dürziler tanrısal varlığın kendi isteğiyle gizliliğe çekilmesi olarak yorumladılar.¹⁷⁰¹

Osmanlılar, Dürzilerin Sünni fikhını tatbik etmeleri için girişimlerde bulunmuş ve bu zümrelerden olumlu tepki görmüştür. Bunlar hakkında ulemanın görüşleri politikaya yansımamıştır. Hatta Mania Emir Fahreddin (17.yy.) ve Şihabi Emir Beşir (9.yy.) gibi liderlerinin otonomisi dahi olmuştur. Özellikle II. Abdülhamid'in Dürzilerin de Osmanlı toplumuna ve resmî İslâm'a entegrasyonu için önemli faaliyetleri olmuştur. Bugün Ortadoğu'da büyük çoğunluğu özellikle Haivan dağlık bölgesinde olmak üzere Suriye ile komşu Lübnan ve İsrail'de yaşayan tam 300 bin Dürzi bulunmaktadır.

Bundan sonra sapkın inançlarını İslâmî cilayla boyayarak ve çeşitli tevillerle meşru göstermekle kalmamış, İslâm'ın emirlerini yok sayarak yasaklarını helal gösteren bir tutum içinde gizli bir örgüt olarak devam ettiler. Sünni hükümdarlar için bir fitne ve fesat kaynağı olan bu düşünceler, Selçuklular ve Osmanlılar zamanında Anadolu'dan Balkanlara kadar yayılmış ve merkezi hükümet tarafından hep takibata uğramışlardı.

Bazılarınca heterodoks diye nitelendirdiğimiz bu inançların bize düşündürdükleri bazı gerçekler vardır. İnsanların din ihtiyaçları sağlıklı bir şekilde karşılayacak dini bilgiler kazandırılmadığı takdirde o insanlar öncelikle geleneğe müracaat ederler. Geleneğin içerisindeki uç noktalar din olarak ön plana

¹⁶⁹⁹ Daftary, 299; Emrullah Yüksel, "Tarih-i Cevdet'e Göre Dürzilerin Âdetleri ve İnançları", 87.

¹⁷⁰⁰ Emrullah Yüksel, "Tarih-i Cevdet'e Göre Dürzilerin Âdetleri ve İnançları", 91.

¹⁷⁰¹ F.Daftari, *İsmaililer*, s. 300.

çıkmaaya başlar. Sonuçta gelenek dinleşir. Geleneğin dinleşmesi her şeyin din haline gelmesi anlamına gelir. Bunun da bir başka anlamı dinin foksionelliğini yitirmesi demektir. Gelenekler olarak algılandığı zaman din ortadan kaybolur, yerini başka unsurlar doldurur. Bu anlamda İslâm, insanların arzu ve heveslerini bile putlaştırabileceklerini göz önüne alarak insanları tek Allah'a inanmaya davet etmiş ve inanç noktasında insanları olabildiğince özgür olmasını sağlamıştır. Tevhit inancına ulaşamayan insanlar ister istemez önlerine çıkan her şeyi putlaştırabilirler. Öncelikle de çok sevdikleri veya çok korktukları şeyleri tanrılaştırabilirler. İslâm öncesi Türk tarihi bunun örnekleriyle doludur ve bu örnekler İslâm'dan sonra da, Müslümanlık perdesi altında, Anadolu'da, etkilerini sürdürmüşlerdir.

İsmailîlik ve ondan sürgün dallar için şurası da dikkate değerdir ki işin başından beri Şîlik-Sünnilik diye bir ayırım olduğu zannedilmemelidir. 7.yüzyılda itibaren Şîlik diye bir ayırım olmadığı gibi, Sünnilik diye de bir doğru yol belirmemişti. O dönemde mezhep olarak bir tek Haricîlik vardı, onun arkasından Mürcie ve sonra da Mutezile ortaya çıkmıştır. 7.yüzyılın sonlarından itibaren Şîlik teşekküle başlar. Şîlik dediğimiz hadisede de İsmailî ve Batınî unsurlar ile kendini gösteren gulat, uluhiyet iddiaları ile göze çarpar. Daha sonra gulat iddialar ayıklanarak bugünkü İmamiyye ortaya çıkar. Olumsuzluklar ayıklanmış ve İmamiyye mezhebi kurulmuş, Oniki İmam mezhebi böylece ortaya çıkmıştır.¹⁷⁰² Bugün Anadolu'daki birçok tarihi heterodoks zümre kendilerini Oniki İmam mezhebine dayandırmakla dikkat çekerler. Şu noktayı da hatırlatalım ki Sünni medrese heterodoks inançları hurafe diye eleştirmiştir ama pozitivist biri de Sünni İslâm'da bazı ritüelleri aynı dille eleştirebilir. Ayrıca pozitivist resmi ideolojilerin nasıl siyasi hurafeler, mitler ürettiğini de düşünmek lazım. Bilimsel açıdan da inançları suçlamak yerine anlamaya çalışmalıyız.

¹⁷⁰² Hasan Onat, *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İst., 1999, s. 196.

SONUÇ

Din hangi oranda tarihi, kültürel, toplumsal, ilmi ve fikri bir fenomen olursa olsun, din ile toplum arasında organik bir bağ mevcuttur ve böyle olduğu için de dinî düşünce aynı zamanda karşımıza tarihi, toplumsal ve kültürel bir olgu ve süreç olarak çıkmaktadır. Bu demektir ki, din ile toplum arasında karşılıklı bir enteraksiyon mevcuttur ve böyle olunca da dinin toplum üzerindeki etkilerinin yanı sıra toplumsal olaylar ve değişmelerin de din üzerinde etkileri bulunmaktadır.

İslâm öncesi Türklerin tarih sahnesinde âleme bakışları, töre-kut ilişkisinin oluşturduğu bir perspektiftir. Türk insanı kendi boy ve oymak tarihi içinde böyle bir gözlükle olayları değerlendirmiş, milli kültürünü, düşüncesini ve milli kimliğini muhafaza edebilmiştir. Türkler tasavvufi bir renkle Müslüman olunca da İslâmiyet'in yüksek vecibeleriyle töre-kut ilişkisinin uygunluğu arasındaki ahenkli uyum sayesinde Müslüman Türk kimliğiyle kendini göstermiştir. Bu keyfiyetin dini, ilmi düşünce ve felsefe bazında gerçekleşmesini ilkin Türklerin İmam Azam unvanını verdiği Ebu Hanife'de sonra Türk filozofu Farabî'de görmekteyiz. Selçuklu sultanlarının ve vezir Nizamülmülk'ün dünya görüşünü ve devlet anlayışını da bu kaynaklarda aramalıyız. Hatta Nizamiye medreselerinin açılmasını dağılmakta olan İslâm dünyasının ve parçalanmaya yüz tutmuş inanç bütünlüğünün yeniden kurulması ancak bu medreselerden yetişecek kişilerle sağlanabileceği gayesine dayandığını görürüz. Türk milleti için milli ve dini bütünlüğün iki temel direği vardı ve bu iki temel direk iki temel kavramdan ibaretti: Türk ve İslâm. İşte Türk insanında mevcut olan ve Türk-İslâm şuru şeklinde özetleyebileceğimiz bu milli düşünce ve kimliğin yine Türk dünyasının yetiştirdiği büyük mimarları İmam Azam, İmam Maturidî ve Ahmed Yesevi gibi şahsiyetler sayesinde dini düşünce ve tasavvuf alanında tesis ettiğine şahit olmaktadır. Zaten İmam Azam'ın fıkhıta ve İmam Maturidî'nin inançta Türklerin mezhep imamları olması, Hoca Ahmed Yesevi'nin de Türk dünyasındaki tasavvuf ekollerinin beynini teşkil etmesi, her üçünün Türk insanının doğasına uygun sistemler vücuda getirmesindedir. İmam Azam ve Maturidî, araştırmacılara yaratıcı hikmeti arayan dinamik bir düşünce telkin ederken, Yunus Emre ve Ahmed Yesevi de ahlak ve cihat düşüncesini Türk ruhuna uygun bir sistemde odaklandırmaktaydı. Onların hikmet ve telkinleriyle Türk dünyasında dilde, inançta ve işte birlik ve kolaylık oluşmaktaydı. Böylece Türk illeri ilmi zihniyet olarak Maturidî'nin metodunu, tasavvufi hayat olarak da Yesevi'nin ilkelerini benimsemişti. Selçuklu ve Osmanlı ulemasının arasında Maturidîlik kısmen Eşarilik hâkim olurken, Bektaşilik, Nakşilik, Mevlevilik ve Yunus Emre'de bile Melamilik kendini göstermekteydi.

Kuruluşundan Kanuni dönemine kadar Osmanlı ilmiye zümresinde, bir anlamda Maturidîlik anlayışı ve metodolojisi hâkimdi. Bu anlayışa göre Allah

her şeyi bir sebeple yaratmıştır. Sebepler araştırılı araştırılı ilk sebebe kadar gider. Dolayısıyla bir âlim kendi sahasındaki ilmi olayların sebeplerini araştırmak mecburiyetindedir. Sebeplerin araştırılması yeni yeni şeylerin keşfine ve yeni kanunların bulunmasına kapı açıyordu. Osmanlı uleması bu anlayış doğrultusunda her şeyin sebebini araştırma azmi içinde ilmi ve felsefî tefekküre açık bir zihniyete sahipti. Ancak Mısır'ın fethinden sonra Mısır ulemasının etkisinde kalınmaya başlandı. Kaldı ki Mısır uleması Eşarî anlayışına bağlıydı. Eşarî anlayışına göre varlıkların ve olayların meydana geliş sebeplerini araştırma zarureti yoktu. Her şeyi Allah'tan bilmek ve ilk sebeple yetinmek kâfi idi. Böyle bir anlayış, Osmanlı ulemasının arasında süratle yayıldı ve medreseye hatta devlete hâkim olmaya başladı. Olayların sebeplerini araştırma yavaş yavaş ortadan kalktı. Eskiye tekrar, nakilcilik ve şerhcilik yerleşti, ilimler arası denge kalktı ve ilimler arası çatışma doğdu. Tekke medrese birbiriyle uğraşır hale geldi. Fatih döneminde yüksek paralarla Ali Kuşçu ve Molla Lütü'yi getiren devlet, bir süre sonra Rasathaneyi topa tutarken Molla Lütü'yi de katletmişti.

Gelişen siyasi olaylar mezhep hareketlerini tetiklemiştir. Aşırı bir fırka olan Hariciler, büyük günah işleyen bir kimsenin artık mümin kalamayacağını belirterek kendi cihat taşkınlıklarını mevcut idareye ve genel olarak İslâm ümmetine karşı çevirdiler ve bunu da uzlaşmaz bir taassupla bir araya getirdikleri aşkın ve aşırı bir idealizm adına yaptılar. *Hüküm ancak Allahın'dır* sözü Irak ve İran'da güçlü durumda olan bu aşiret mensuplarının parolası idi. Medine'de cemaatin dindar önderleri geniş ölçüde Emevilerden memnun değillerdi fakat dini düşüncenin büyük bir bölümü güçsüzlüğü ölçüsünde yavaş yavaş Emeviler'in idaresine uydu ve yalnızca iman sahibi olmanın, bir kimsenin Müslüman olarak tanımlanması için yeterli olduğunu ve amellerin esasa ilişkin şeyler olmadığını ortaya koydu. Onlar için hüküm yalnız Allah'ındır sözü, Allah'ın iradesiyle tesis edildiği kabul edilen siyasi iktidara baş kaldırılmaması gerektiği anlamına geldi. Mürcie (hüküm kıyamet gününe erteleyenler) adı verilen bu kimseler, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlediler. Onlarca bu kişinin kaderini Allah tayin edecektir.

Osman ve Ali zamanında ilk ortaya çıktıklarında Mürcie, bu iki halifenin lehinde ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı yumuşak ve ılımlı bir görüşü temsil ediyordu. Emeviler devrinde ise bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir Cebriye seviyesine gömülerek, halkın ahlaki gevşekliğine uygun bir duruma düştü ve Emevi idaresinin savunulmasında bir araç haline geldi. Buna karşılık Emeviler, başlarında Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki siyasi kavgada tarafsız bir durum alan ve bu nedenle Mutezile adı verilen Mürcie, böylece Cebriye adını aldı.

İslâm dünyası halifelik tartışmaları ekseninde parçalanmaya başlarken sonuçta iki büyük okula ayrılmıştı. Şiflik, siyasi kökenli bu ayrılığı inanç alanına da çekerken, Sünnilik Hz. Ali davasında haklı, Muaviye içtihadında hatalıdır anlayışıyla bir orta yol aramıştır. Ancak iki ayırım arasında ki çizgi hiçbir zaman

izale edilemediği gibi her iki taraf da olayın dini itikadi bir mesele olmaktan ziyade siyasi çıkar hesapları ile ilgili olduğunu bir türlü kabul etmek istemediler. Osmanlılar Sünniliğin şampiyonu olarak ortaya çıktığında Hanefi mezhebini devlet anlayışının ve sosyal hayatının temel esası haline getirirken, başka bir Türk hanedanı İran'da İmamiye Şiîliğini kullanarak güçlü siyasi bir birlik kurmuştu.

Elbette ki İslâm düşüncesinin gerilemeye başlamasında Doğudan gelen Moğol ve Batıdan gelen Haçlı saldırıları gibi olumsuz siyasi olaylar etkilidir. Bu hadiseler, iman zayıflığıyla yorumlanırken, Kuran ve sünnete ve Asr-ı saadetteki sadeliğe dönmek gerektiği düşünölmeye başlanmıştır. Bu zihniyet sapmasında genelde Eşarılık, özelde Gazaliciliğin yanlış anlaşılmaya müsait ve fikri tembelliğe itici bir etken olmuştur. Oysa bu hadiseler, tasavvufun gelişmesini ve tarikatların oluşmasına katkıda bulunduğu, Osmanlı medeniyetinin kurulmasıyla sonuçlandırıldığı da görölmelidir. Aynı şekilde, Eşariliğin atomizmi denilen bütün olayların bölünemez küçük birimleriyle beraber her şeyin nedenini Allah'ta görmek ve Gazaliciliğin okazyonalizmi denilen, bütün olayların nedenini yalnızca Allahın iradesiyle açıklamak bilimi ve bilimsel çalışmaları anlamsızlaştırmıştır. Zira bu anlayışla her olayın nedeni tek kelimeyle açıklanacaktır: Allah. Oysa Eşariliğin hangi felsefi ve ilmi akımların ortamında ve Gazali, yaşadığı zamanla ilgili olarak, hangi siyasi ve sosyo-dini muhitin İslâm'ı dejenere etmeye başladığı ortamda ortaya çıktıkları düşünölmelidir. Gazali, siyasetten aldığı güç ve sosyal olayların kendisine verdiği sorumluluktan hareketle, *din ilimlerinin canlandırılması* gerektiği projesini ortaya atmıştır. Ortaya koyduğu eserlerin özünde hep bu proje vardır. Sünni dünya, Gazali'yi ya yanlış anlamıştır ya da kurmaya çalıştığı siyasi ve sosyal düzenine temel yapmıştır. Zira hiçbir insan İslâm'ın hücceti olarak alınamaz. Sürekli ölüm korkusuyla yaşayan bir insanın, İslâm toplumun maneviyatı için ön gördüğü proje, kendi ruh sağlığı için ön gördüğü reçete tasavvuftu. H.Z.Ülken, Türk dünyasında Farabi ve İbn Sina'nın başlattığı ilim ve düşünce alanındaki hamleyi iki hadise durdurmuştur; birisi Gazali'nin kelamcılara hücumu diğeri Harezmi ve Horasan'a Moğol hücumudur demiştir. Fıkıhtaki mezhep imamını taklidin başlattığı durgunluk süreci, tasavvufta Gazali'nin ölçü kabul edilmesiyle başladı denilebilir.

Din ilimlerinin ve dünya ilimlerinin ayırımı, dini ilimleri hayattan kopardı ve Medrese bu ikilemin sarsılamaz güçlü kalesi oldu. Felsefi derslerin medreseden soyutlanması, ezberciliği ve şerhçiliği doğurmuş, bu da dar görüşlülüğü ve fikri durgunluğu netice vermiş, sonuçta İslâm dogmatizmine kapı açılmıştır. İbn Haldun Orta Çağlardan seslenerek ezberciliğin âlimle avam arasında bir fark yaratamadığını haykırmıştır. Kâtip Çelebi, 18.yüzyılda İlimi çalışmaların yetersizliğinden ve topluma yön vermesi gereken aydınların cahilliklerinden yakınırken, Avrupa'dan tercüme ettiği kitaplarda okuduğu, dünyanın yuvarlak olduğunu bilgisini test etmek için Kuran'a bakıyordu.

Medreselerde, fıkhıta (hukuk alanında) fakihlerin mevki kazanma çabaları, sufilerle âlimleri karşı karşıya getirmişti; Mevlana ve Yunus Emre fakihlerin bu mücadelesiyle alay ederken, müderrislerin cahilliğinden ve fakıların toplumun ihtiyaçlarına cevap verememekten bizardı.

Batıda filozofların birbirlerinin teorilerini silsile halinde inkâr etmeleri, İslâm düşünce tarihinde Tehafüt geleneği adı altında sürmüşe benziyor; ama bir farkla ki, Batıda bu münakaşalar akli ve mantığın ilke alınmasıyla sonuçlanırken Selçuklu ve takiben Osmanlıda bu gelenek dogmanın hâkimiyetine mesnet olmuştur.

Allah, kitabını muhkemler ve müteşabihler olarak iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım ayetler dini esaslar ve kaidelerin, ikinci kısma girenler ise hakikatlerin ve sırların bilgi hazinesidir. Muhkemler bu bilgi hazinesinin kapıları mesabesinde. Geçmişe ve geleceğe, ezele ve ebede ilişkin olan beşeri ilim müteşabih olmak konumundan kurtulamaz. Birinci kısım ile ilgili tefsir (anlama) ilmi gelişirken, ikinci kısım ile ilgili olarak tevil (yorumlama) konusu gündeme gelmiş bunu da özellikle sufilerin keşfedebileceği esrarlı bir bilgi hazinesi olduğu benimsenmiştir. İslâm filozofları ve Mutezile de tevil gerekliliğini görmüşlerdi. Genel anlamda Ehl-i sünnet ve özel anlamda Gazali, tevilin gereksiz ve yanlış olacağını belirterek, Şii-Fatımi (Batını) teolojinin ekmeğine yağ sürmüştür.

Şiîliğin gulat adı verilen ve Ali'ye uluhiyet isnadı demek olan, hulul ve tenasüh gibi inançları taşıyan İsmailî-Batınî fikirler, Müslüman Türkler arasında daima yaşamıştır. Bununla birlikte bugünkü İran'ın temsil ettiği Oniki İmam Şiîliği ile İsmailîlik, günümüz Hıristiyanlığındaki Katoliklik ile Ortodoksluk kadar birbirine zıt iki farklı kutuptur. Anadolu'da bu anlamda Oniki İmam Şiîliğine mensup topluluklar yok denecek kadar azdır ama İsmailî-Batınî inançları taşıyan, Arap Alevileri de denilen Nusayrî topluluklar ile Alevi-Bektaşî topluluklar göz önüne alındığında, tarihsel süreç içerisinde Şiîlikten ziyade İsmailîlerin Anadolu'yu etkilediğini, dolayısıyla dini-düşünce tarihimizde Batını fikirlerin önemli bir yer işgal ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Orta Çağ Anadolu'sunda ve özellikle Osmanlı devletinin kurulduğu süreçte heterodoks denilen tasavvuf okulları ve tarikatların oranı, Sünni-ortodoks tasavvuf ve tarikat okullarından daha yüksek olduğu görüşleri gözden geçirilmelidir. Babailer isyanı ve Moğol istilası gibi çeşitli siyasi ve sosyal olaylardan dolayı Anadolu serhatlarında yoğunlaşan sapkın tasavvuf ve tarikatların etkinliğinden hareketle durumu bütün bir Anadolu'ya teşmil etmek anakronizmdir.

Çeşitli din, mezhep ve düşünceden toplulukların yüzyıllardır birlikte ve hoşgörü içinde yaşadığı Anadolu'da bu ortamın sürekliliğini sağlamanın en iyi yolu, elbette ki, farklı kültürel kimlikleri iyi tanımaktan geçer. Çünkü halkı siyasal, ekonomik ve sosyal anlamda geliştirmek; onun tutum davranış inanç ve uygulamalarının temelinde yatan nedenleri bilmekle olur.

BİBLİYOGRAFYA

- AÇIKGENÇ, Alpaslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam Yay., İst. 2006
- ADIVAR, A. Adnan *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1987
- AFİFİ, Ebu'l-Ala, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M.Dağ, Ankara 1975
- AHMED b. Mahmud, *Selçukname*, II nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977
- AHMED Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, VII, İstanbul 1308, sadeleştiren Dündar Günday, Üçdal Neşriyat, İst. 1983.
- AHMET Cevdet Paşa, *Maruzat*, haz. Y. Halaçoğlu, Çağrı yay., İst. 1980
- AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, I-II, Cem Yayınevi İst. 1977.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, V, Beyrut, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İst. 1992,
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, II, İzmir 1990.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed *Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- AKYOL, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İst. 1999
- AKYOL, Taha, *Hariciler ve Hizbullah İslâm Toplumlarında Terörün Kökleri*, Doğan Kitap., İst.2000.
- ALGARİ, Hamid, "Kazeruni", *TDVİA*, Ankara 2002
- ALPTEKİN, Coşkun, *Büyük Selçuklular*, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst. 1992
- AMİR, Muhammed Ali -Moezzi, "Şii İnancının Kökenindeki "Din Ali" Deyimi Hakkında Notlar", *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK 2005
- ARABÎ, Muhyiddin b., *Mu'cemü Istilahati's-Sufiyye*, çev. Seyfullah Sevim, Kayseri 1997
- ARABÎ, Muhyiddin-i, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB yay., İst. 1990
- ARİSTOTALES, *Politika*, trc. Metin Tuncay, İstanbul 1983
- ASLAN, Cahit, *Fellahların Sosyolojisi*, Karahan Kitabevi, 2.bs., Adana 2005
- AŞIKPA ŞAZADE *Tarihi*, Ali Beg neşri, Matbaa-ı Amire İst. 1332
- ATAY, Tayfun, *Batıda Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği*, İletişim Y., İst. 1996

ATAY, Hüseyin, “İlmi bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemal*, TDV Yay., Ank.1986

ATALAY, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İst. 1340

ATEŞ, Ahmet, “Batniyye”, *İA*, II

ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1992.

ATEŞ, Ahmed, “Gazali'nin Batınilerin Belini Kıran Delilleri, Kitab Kavasım al-Batniyye”, *AÜİFD*, III/I-II, Ankara 1954.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992

AYDIN, Salih, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza Yayınları, İst. 2008.

AYDIN, Mehmet, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Atatürk Arş. Mr. Bşk. Yayınları, Ank. 1997

AYDIN, Mehmet S., “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2001.

AYNİ, Mehmed Ali, *Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul 1343.

AYNİ, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341.

Baha, Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, Kitabevi, İst. 2006.

BAĞDADİ, *El-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, trc. E.Ruhi Fırlı, TDV, Ank. 1991

BAKIR, Abdulhalik, *Hz. Ali Dönemi*, Mehter Yay., Ank.1991

BALIVET, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yay., Ank. 2000.

BAR-ASHER, Meir M. ve Aryeh Kofsky, “Ali b. Ebi Talib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayri Öğretisi ve VII/XIII.yy.dan Kalma Yayınlanmamış Bir Risaleye Göre Nusayri Üçlemesi”, *İslâm İnançlarında Hz.Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK Anlara 2005.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ank. 1998

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm felsefesine Giriş*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1988.

BAYRAM, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.

BAYRAM, Mikail, *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, TDV Yayınları, Ank. 1995

BARKAN, Ö.Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II, Ank. 1942

BARKAN, Ö. Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, 11, İst. 1942.

- BARTHOLD, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, TTK Ankara 1990.
- BARTHOLD, V.V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. Y.Kopraman-İ.Aka, Ankara 1975.
- BIYIKTAY, Halis, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, TTK Yay., Ankara 1989
- BİRGE, J.K. *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra 1937.
- BOLAT, Ali, *Melametilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- BOLAY, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İst. 1980.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1987.
- BROCKELMANN, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. N.Çağatay, Ank. 1992
- CAHEN, Claude, “İlk Ahiler Hakkında”, çev. M. Öztürk, *Belleten*, L, S.197, Ankara 1986.
- CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, çev. Y. Moran, E yay., İst. 1994.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ank. 2000.
- CLAYER Popovic-Nathalie, Alexandre, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y.Ocak, Ankara 2005.
- CHODKIEWICZ Michel, “İbn Arabî’nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, *Osmanlı toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK Yay., haz. A.Y. Ocak, Ankara 2005.
- ÇAĞATAY, N.- İ. A. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976.
- ÇAĞATAY, Neşet “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten*, XL, S. 159, Ank. 1976
- ÇAĞATAY, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, TTK Yay., Ankara 1989.
- ÇUBUKÇU, İ.Agah, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- ÇUBUKÇU, İ. Agah, “İbahilik ve Batnilik”, *AÜİFD*, XVIII, 1970.
- ÇUBUKÇU, İ.A., *Gazzali ve Batnilik*, Ankara 1964.
- ÇUBUKÇU, İ.A., “Gazali ve Siyaset”, *AÜİFD*, IX, Ankara 1961
- DAFTARY, Farhad, *The İsmailies: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990
- DAFTARY, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayınları, Ankara 2002.

DAFTARY, Farhad, “Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali’nin Yeri”, *İslâm İnancılarında Hz. Ali*, TTK 2005.

DALKIRAN, Sayın, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV yayınları, İstanbul 1997.

DALKIRAN, Sayın, *Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnetin Şii Akidesine Tenkitleri*, OSAV, İst. 2000

DANIŞMEND, İ.Hami, *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?* Timaş Yay., İst. 2008.

DEVLETŞAH Tezkiresi I, çev. Necati Lugal, MEB Yayınları, İst. 1994

DOĞRUEL, Fulya, *İnsaniyetleri Benzer...*, İletişim Yay., İstanbul 2005

DÖĞÜŞ, Selahattin, “Bektaşiler ve Osmanlı Yönetimi”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt V, No.1, 2002

DÖĞÜŞ, Selahattin, “Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Ahilerin Rolü”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 133, İst.2001, 155-164.

DÖĞÜŞ, Selahattin “Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları”, *Bellekten*, Cilt: LXXII, Sa.205, Ankara-2008.

DÖĞÜŞ, Selahattin, “Şeyh Bedreddin ve Rumeli Gazileri”, *OTAM*, S.18, Ankara 2005

DÖĞÜŞ, Selahattin, “Avrasya Steplerinde İlk Gaziler”, *Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2008, Sayı: 20, Konya

DÜZDAĞ, Ertuğrul, *Ebussuud Efendinin Fetvaları*, Enderun Kitabevi, İst. 1983

Ebu Hanife, *Fıkıh Ekber* (İmam Azam’ın Beş Eseri içerisinde), çev. Mustafa Öz, İFAV, İst. 1992.

Ebu Hanife, *el-Alim ve’l-müteallim*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, İst. 1992

Ebu Hanife, *el-Alim ve’l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İst. 1981

Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Evsat*, çev. M. Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981

Ebu’l-Hayri Rumî, *Saltuk-nâme I, II*, haz. Ş.Haluk Akalın, Kültür Bakanlığı Yay., 1987-1988.

ECER, A.Vehbi, *Osmanlı Tarihinde Vehhabî Hareketi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara İlahiyat Fak. 1976.

EFLAKİ, Ahmed, *Manakıb al-Arifin*, I-II, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-61.

ELİADE, M., *Traite d’Histoire des Religions*, Paris, 1975, Payot

EMECEN, Feridun, “Saruhanogulları ve Mevlevilik”, *İlk Osmanlılar*, Kitabevi Yay., İst.2005

- ERASLAN, Kemal, *Ahmed-i Yesevi, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Kültür Bak., Ankara 1991
- ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998.
- EYÜBOĞLU, İ.Zeki, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik*, Yeni Çığır Ktb., İst., 1980
- FARABİ, *Risale fi faziletü'l-ulum ve 's-sanat*, Haydarabad, 1948,
- FARABİ, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. M.Kaya, *Felsefe Arşivi*, İst. 1987.
- FARUQHİ, Suraiya, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları İst. 1993.
- FARUQHİ, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst.2002
- FAZLUR Rahman, *İslâm*, çev. M. Aydın-M.Dağ, Ankara Okulu, Ankara 2008
- FAZLUR Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. A.Açıkgenç-M.Kırbaşoğlu, Ankara 1990
- FIĞLALI, E.Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ank.1980
- FIĞLALI, Ethem R. “Sünni Tarih ve İlahiyat Geleneğinde Hz. Ali”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005.
- FIĞLALI, E.R., *İmamiye Şiası*, İstanbul 1984.
- FİRKO, Kais, “Nusayriliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu”, *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Yayına haz. İsmail Kurt, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999.
- FÜRÜZANFER, Bedüzzaman, *Mevlana Celaleddin*, MEB Yayınları, İst. 2004.
- GAZALİ, *Kavasımı'l-Batıniyye*, terc. A.Ateş, AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, I-II, 1954.
- GAZALİ, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (İtikatta Orta Yol), trc. Kemal Işık, Ankara 1971
- GAZALİ, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İst. 1981
- GAZALİ, *Eyyuhe'l-Veled (Ey oğul)*, çev. A. Serdaroğlu, Merve Yay., İstanbul, tarihsiz.
- GAZALİ, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yay., İstanbul.
- GAZALİ, *El Münkız mine'd-Dalal*, çev. H. Güngör, İstanbul 1990
- GAZALİ, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. S.Dünya, Kahire 1957.
- GAZALİ, *Kimya-yı Saadet*, çev. A. F.Meyan, Bedir yay., İst., 1981.

- GAZALİ, *İhya'ü Ulûmi'd-Din*, C.I, çev. A. Serdaroğlu, İstanbul 1975
- GAZALİ, *Fedaihu'l-Batıniyye/El-Mustazhiri (Batıniliğin İçyüzü)*, çev. Avni İlhan, TDV yay., Ank. 1993.
- GİBB, Hamilton A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Endülüs yay., İst. 1991.
- GÖLCÜK, Şerafettin -Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1998
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1969.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Hurufilik metinleri Kataloğu*, Ankara 1975.
- GÖLPINARLI, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İst. 1963
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İst. 1969.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitapevi, İst. 1999
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Yunus Emre*, Altın Kitaplar, İstanbul 1991
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler*, Gri yayıncılık, İst.1992.
- GÖLPINARLI, A., “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İÜİFM*, C.II, No.14, 1950,
- GÖLPINARLI, A., *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İst.1999.
- GÖLPINARLI, A., *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay İst. 1969.
- GÖLPINARLI, A., “Kalenderiyye”, *Türk Ansiklopedisi*, XXI, Ankara 1974.
- GÖLPINARLI A.ve Pertev. N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943
- GÜLLÜLÜ, Sabahattin, *Ahi Birlikleri*, Ötüken İstanbul 1992.
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul2008.
- GÜNAY, Ünver, *Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet Yayınları İst.2003.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1974.
- HASLUCK, F.V., *Bektaşîlik Tetkikleri*, trc. Ragıp Hulusi, İstanbul 1928.
- HASLUCK, F.V., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929
- HATİPOĞLU, M.Said, “Hilafetin Kureşiliği”, *AÜİFD*, C.XXIII, Ank. 1978.
- HEIMSOETH, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. T. Mengüşoğlu, İst. 1986.
- HITTI, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. S.Tuğ, 2.cilt, Boğaziçi Yay., İst. 1980.
- HOCA Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, C. IV, haz. İ.Parmaksızoğlu, KB Yay., 1992
- JONG, Frederich De, “Bektaşîlikte İkonografi”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, Ankara 2005.

- KATİP Çelebi, *Mizanu'l-Hak*, İstanbul 1296
- KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994.
- İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Yeni Şafak Yay., İst. Tarihsiz.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ, Dergah yay., C.2.
- İbn Haldun, *Tarih-i İbn Haldun*, V, Beyrut 1973.
- İbn Kemal, “Risaletü'l-İhtilaf Beyne'l-Eşariyye ve'l-Maturidiyye”, *Mecmua*, İst. 1304, Bayezid Ktp. Nr. 1971.
- İbn Kemal, “Muhyiddin İbn-i Arabî Hakkında Fetva”, *Mecmua*, Sül. Ktph., Hasan Hüsnü Paşa Kol., nr. 121, vr.364.
- İbn Kemal, “Risale fi Beyani'l-Fırakı'd-Dalle”, *Mecmua*, Süleymaniye Ktph. Reşit Ef. Koll., nr. 1031
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, S.Uludağ, dergah yay., İst. 1994
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Ma'kal*, haz. S.Uludağ, Dergah Yay., İst. 1985.
- İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun 1986
- İbn Rüşd, *Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt*, II, (thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Kiyas* (thk. C. Cihami, *Telhisu mantiki Aristo*, I-III, Beyrut 1982 içinde)
- İbn Rüşd, *Tehafüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. K.Işık, M. Dağ, Samsun 1986.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makal-el-Keşf, an minhaci'l-edille*, çev. S.Uludağ, İst. 1985.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, nşr. ve çev. Bekir Karlıağa, İstanbul 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzeddin, *el-Kamil fi't-Tarih*, C. X-XI, Beyrut 1966.
- İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Ağırakça, A.Özaydın, Y.Apaydın, C.X-XII, İst. 1987.
- İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi et-Tarih Tercümesi*, ed. M.Tulum, I-XII, İst. Bahar Yay., 1991.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *El-Bidaye ve en-Nihaye et-Tarih*, Kahire 1348.
- İbn Kesir, *Büyük İslâm Tarihi*, çev. M.Keskin, V-XIV, İst.1995.
- İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi Tercümesi*, nşr. Ramazan Şeşen, İst. 1975
- İLHAN, Avni, “Batmiyye”, *TDVİA*, V.
- İNALCIK, Halil, *Essays in Ottoman History*, Eren yay. İst. 1998.

İNALCIK, H., “Bilimler Akademisi: Tarihte ve Türkiye’de”, *Doğu Batı Makaleler I*, Ankara 2005.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R.Sezer, YKY İst. 2003.

İNALCIK, Halil, “Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün”, *Doğu Batı Dergisi*, yıl 1, S. 2, Ank.1988.

İNALCIK, Halil, “Kültür Etkileşimi, Küreselleşme”, *DOĞU BATI Makaleler I*, Ank. 2005

İNALCIK, Halil ,“The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role”, *Oriental Carpet and Teztile Studies*, ed. R. Pinner ve W. Denny, Londra 1986

İNALCIK, H., “Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed”, *Doğu Batı Makaleler I*,Ank.2005.

İNALCIK, Halil, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu”, *Türkler*, C.5

İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, TTK Yay., Ank. 1972

KAFESOĞLU, İ., “Nizamülmülk”, *İ.A*

KAFESOĞLU, İ. *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1993

KAFADAR, Cemal, *Between Two Worlds, The Construction of the Otoman State*, University of California press, Berkeley, 1995.

KARAMUSTAFA, Ahmet T., “Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y. Ocak, TTK Yayınları, 2005

KARA, Mustafa, “Tasavvuf İstilahlarına Dair”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*.

KAŞIFU’l-Gıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. A. Gölpinarlı, İst.1966

KALAKAŞNDİ, *Subhu’l-A’şa*, C.XIII, (Halil Cin-A. Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989

KAYA, Mahmut, “Darülhikme”, *TDVİA*, VIII

KAYA, Mahmut, “Farabi”, *TDV İA*, C.12,

KAYA, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İst. 1983.

KAYA, Mahmut, “Amiri Ebu’l-Hasan”, *TDVİA*, III

KAYACIK, Ahmet, *Bağdad Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Ün. Kitabevi, İst.2004.

KARA, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz. Yayıncılık, İst.2007

- KARA, Mustafa, “Melametiyye”, *İÜİFM*, (Prof. Dr. Sabri Ülgener’e Armağan) XLIII, S. 1-4, İst. 1987
- KARA, Mustafa, “Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz yay., İst. 1996.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, dergah Yay., İst. 1990.
- KARPAT, Kemal, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995.
- KAVAKÇI, Yusuf, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara’al-Nahir İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976.
- KAZVİNİ, H.Müstevfi, *Nüzheti’l-Kulub*, Tahran, Dünya-yı Kitap, 1362, (Leyden, 1915).
- KİNDİ, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, İst. 2002.
- KONUR, Himmet, *İbrahim Gülşeni Hayatı Eserleri, Tarikatı*, İnsan yayınları, İst. 2000.
- KORKMAZ, Fahrettin, *Gazali’de Devlet*, Ankara 1995.
- KOÇAR, Musa, *Maturidi’de Allah-Alem İlişkisi*, Ötüken Yay., İst. 2004
- KÖK, Bahattin, “Gazneli Mahmud’la Abbasi halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler”, *EKEV Akademi Dergisi*, I/2, 1998.
- KÖPRÜLÜ, F., “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *Belleten*, C.7, Nr.27, 1943
- KÖPRÜLÜ, F. “Hacı Bektaş Veli”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.2
- KÖPRÜLÜ, F. “Abdal Musa”, *Türk Kültürü*, Ankara 1973.
- KÖPRÜLÜ, F., “Abdal”, *THEA; Edebiyat Araştırmaları*, TTK Yay., 1999.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türkiye Tarihi*, Akçağ Yayınları Ankara 2005.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, TTK Ankara 1999.
- KÖPRÜLÜ, Fuat-F.BABİNGER, *Anadolu’da İslâmiyet*, İnsan Yay., İst.1996.
- KÖPRÜLÜ F.-BARTHOLD, V., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- KÖPRÜLÜ, F., “Ahmed Yesevi”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, C. I
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ank. 1993.
- KÖPRÜLÜ, F. “Ahmed Yesevi”, *MEBİA*,
- KÖYMEN, M. Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989
- KÖYMEN, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1991.
- KÖYMEN, M.A., “Selçuklu Veziri Nizamü’l-Mülk ve Tarihi Rolü”, *M.K.*, V/7, Mayıs 1977

- KÖYMEN, M.A., *Tuğrul Bey ve Zamani*, İstanbul 1976
- KUFRALI, Kasım, “Gazalî”, *MEBİA*, C.4.
- KURAN, Nisa (4), 25; Yusuf (12), 30; Enbiya (21), 60.
- KURŞUN, Zekeriya, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı*, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- KUŞEYRÎ, *Risaletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. A. Mahmud, Kahire, ts.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1981
- KÜÇÜK Sezai, “Abdullah Ensari el Herevi'nin Tasavvufi Fütüvvet Risalesi: Kitabü'l-Fütüvvet”, *Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, İst. 2000, S.2.
- KUTLU, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi”, *Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007.
- KUTLU, Sönmez, “Ebu Mansur El-Maturidi'nin Mezhebi Arka Planı”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik* haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007.
- LEVY, L. -Bruhl, *Auguste Comte-Felsefesi ve Sosyolojisi*, çev. Z.F. Fındıkoğlu, İst. 1970.
- LEWİS, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. H.Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2003
- LEWİS, Bernard, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan, Sebil yay., İstanbul 1995
- LEWİS, Bernard, *Usul al-İsmailiyya (The Origin of İsmailism)*, Arapçaya ter. H.Ahmed Callu, Mısır 1947
- MADLUNG, Wilferd, “Maturidiliğin Yayılışı Ve Türkler”, çev. M.Tan, *Maturidîlik*, haz. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007
- MADLUNG, Wilferd, “Horasan ve Maveraünnehirde İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidîlik*, haz. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul 2007.
- MASSİGNON, L. “Hallac”, çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi I*, edit. M.Şerif, İst. 1990.
- MASSİGNON, L., “Nusayriler”, *İA*, IX
- MASSİGNON, Louis, “Karmatîler”, *İ.A.*, VI
- MASSİGNON, Louis, “Tasavvuf”, *İslâm Ansiklopedisi*, XII/1.
- MASSİGNON, Louis, “La legende de Hallace Mansur en pays turc”, *Opera Minor II*, Beyrut 1963
- MATURİDÎ, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- MATURİDÎ, *Kitabü't-Tevhit*, nşr. Fethullah Huleyf, İst. 1979

MAVERDİ, *el-Ahkamu's-Sultaniyye* (İslâm'da Hilafet ve Devlet Hukuku), trc. Ali Şafak, İstanbul 1976.

MECDİ Mehmed Efendi, *Şakayık-ı Numaniye ve Zeyilleri*, nşr. A.Özcan, İst.1989.

MELİKOFF, Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İst. 2006.

MELİKOFF, I., *Abu Müslim, le Porte Hachedu Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.

MELİKOFF, I., "Le Drame de Kerbela dans la tardition Turque", *Revue des Etudes Islamique*, 1966, Paris 1967.

MELİKOFF, Iréne "Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz.A.Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2005.

MERÇİL, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991

MEVLANA, *Fihî Mafih*, çev. M.Ülker, MEB Yay., İst. 1990

MEVLANA, *Mesnevi ve Şerhi*, şerh eden A. Gölpınarlı, MEB Yay., İst. 1985, I-III.

MEVLANA, *Rubailer*, II, çev. M.N.Gençosman, KB Yay., Ankara 1971.

MEVLANA, *Divan-ı Kebir*, haz. A. Gölpınarlı, I-II, V, KB yay., Ank. 1992.

MEVDUDİ, Ebu'l-Ala, *Hilafet ve Saltanat*, trc. Ali Genceli, İstanbul.

NASR, Seyyid Hossein, "Le Shi'isme et le Soufisme, leurs relation pricipelles et historiques", *Le Shiisme Imamite*, Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Araştırmaları Uzmanlık Merkezi'nin çalışmaları (Strasbourg kolokyumu 6-9 Mayıs 1968), Paris 1970

NAHŞEBİ, Hişam, "Eğitim Kurumları", *İslâm Şehri*, ed. R.B. Serjeant, çev. E. Topçugil, Ağaç Yay., İst. 1992

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, trc. N. Avcı-K.Turhan, İstanbul 1991

NEŞRİ, Mehmed, *Neşrî Tarihi*, I-II.cilt, Yay. R. Unat-A. Köymen, KB Yay., Ankara 1987.

NICHOLSON, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmi*, Kahire 1956.

NİYZAZİ-i Mısrî, *Niyazi Divanı*, nşr. Yusuf Z.Kırımî, Dersaadet 1326.

NİZAMÜLMÜLK, *Siyasetnâme*, trc. M. A. Köymen, Ankara 1982.

PAMUK, Orhan, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İletişim Yayınları, İst. 2003.

PLATON (Eflatun), *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

RENAN, Ernest, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, çev.A. Zuaytir, Kahire 1957.

SACHEDİNA, Abdülaziz, “Oniki İmamcı Şii İnancında Ali b. Ebi Talib”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, Ankara 2005.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay., İstanbul 2003.

SPULER Bertold, “Doğuda Hilafetin Çöküşü”, çev. Hamdi Aktaş, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I, İst. 1997.

ŞEHRİSTANî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Emir Ali-A.Hasan Faur, Beyrut 1993.

ŞEHRİSTANî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal (İslâm Mezhepleri)*, terc. Mustafa Öz, Ensar Neşr. İst. 2005.

ŞERAFETTİN, M., “Selçukiler Devrinde Mezahip”, *TM*, I, 1925.

OCAK, A.Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları İst. 2002.

OCAK, A.Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İst. 2002.

OCAK, A.Yaşar, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, Dergah Yayınları, İst. 2000.

OCAK, A.Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1997.

OCAK, A.Y. (Ed.), *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, TTK Ankara 2005.

OCAK, A.Y. (Ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK Ankara 2005.

OCAK, A.Y., *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler*, TTK Ankara 1992.

OCAK, A.Y., *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yay., İst. 2003

OCAK, A.Y., “Bektaşilik”, *TDVİA*, C.V.

OCAK A.Yaşar, “Fütüvvetname”, *TDVİA*, C. XIII, İstanbul 1996.

OCAK, A.Y., *Osmanlı İmp.da Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII.Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992.

OCAK, A.Y., “Bazı Menakıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul. 1981, II.

OCAK, A.Yaşar “Hacı Bektaş-ı Veli”, *TDVİA*.

OCAK A.Y., “Balım Sultan”, *TDVİA*, C.5

Ocak, A.Y., “İbn Kemal’in Yaşadığı XV. ve XVII. Asırlar Türkiye’sinde İlim ve Fikir Hayatı”, *Şeyhülislâm İbn Kemal*, TDV Yay., Ankara 1988.

OCAK, A.Yaşar, “XVII. yüzyılda Osm. İmparatorluğunda Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi”, *TKA*, XVII-XXI /1-2 (1983).

- OCAK, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti ve İslâm Alemi, (1040-1092)*, Malatya 1999.
- OCAK, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat vakfı, İstanbul 2002
- ONAT, Hasan, “Şii İmamet Nazariyesi”, *A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXXII*.
- ONAT, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993
- ONAT, Hasan, “Kerbela’yı Doğru Okumak”, *Orta Doğu, C.2, S.1, İst. 2007*.
- ONAT, Hasan, *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İst., 1999
- ORTAYLI, İlber, “Osmanlı Toplumunda Aile”, *Osm. İmp. İktisadi ve Sosyal Değişim, Makaleler I*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000
- ORTAYLI, İlber, *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, haz. İsmail Kurt, Ensar Neşr. İst.1999
- OSMAN, Haşim, *el-Aleviyyun beyne’l-Ustura ve’l-Hakika*, Beyrut 1985.
- ÖZ, Mustafa, “Nusayriyye”, *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler, Ensar Neşr., İst. 1999*.
- ÖZDEŞ, Talip, “Maturidî’nin Te’vil Anlayışında Aklın Yeri”, *Maturidîlik*, haz. S.Kutlu, Ankara 2007.
- ÖZCAN, Hanifi, “Türk Din Anlayışı: Maturidîlik”, *Maturidîlik*, haz. S.Kutlu, Ankara 2007.
- ÖZCAN, Hanifi, *Maturidî’de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995
- ÖZAYDIN Abdülkerim, “Hasan Sabbah”, *TDVİA, XVI, İst. 1997*.
- ÖZMEN, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, IV*, Ankara 1995
- ÖZTÜRK, Y.Nuri, *Tasavvufun Ruhü Ve Tarikatlar*, Yeni Boyut, İst.1999.
- ÖZTÜRK, Hüseyin, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ülke Yayıncılık, Ankara 1987.
- RAVENDİ, M. b. Ali, *Rahatu’s-Sudur ve Ayetü’s-Sürur*, I-II, çev. Ahmed Ateş, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- REFİK, Ahmet, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *DEFM, İst. 1932, IX, S.2*,
- REŞİDÜDDİN, F.Hemedanî, *Camiü’t-Tevârih*, (Neşr.A.Ateş), *Selçuklular Tarihi, II/5*, Ankara TTK Yay., 1999.
- RUDOLPH, Ulrich, “Maturidîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere, *Maturidîlik*, Ankara 2007.
- RUMÎ, Eşrefoğlu, *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

SABUNİ, Nureddin, *el-Bidaye-Maturidiyye Akaidi*, trc. B.Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ank.2005

SACHEDİNA, Abdülaziz, “Oniki İmamcı Şii İnancında Ali b. Ebi Talib”, *İslâm İnançlarında Hz. Ali*, haz. A.Y.Ocak, TTK Yayınları, 2005.

SADAT, E.Hüseyn, “Kalendernâme”, *AÜDTCFD*, haz. Sadettin Kocatürk, Ankara 1970, XXVIII, S.3-4

SAKLAN, Bilal, “Ebu Talib el-Mekki”, *TDVİA*, X, İst. 1994.

SCHACT, J., “Malik b. Anas”, *İA*, VII.

SELVİ, Dilaver *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul 1997

SEMERKANDÎ, El-Hâkim, *es-Sevadu'l-azam*, İst. 1886.

SERİN, Şerafettin, *Aleviler, Nusayriler ve Şiiler kimlerdir?*, Koza Ofset, Adana, 1995

SHAW, Stanford, *Osmanlı İmp. ve Modern Türkiye*, C.I, E yay. İst. 1982

SIBT, İbnul Cevzi, *Miratu'z-Zaman fi Tarihi'l-Ayan*, nşr. Ali Sevim, Ankara 1968

SİNANOĞLU Abdülhamit, *Nusayriliğin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Batunilik Örneği*, Esra Yay., Konya, 1997.

SÖZEN, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

SUHREVERDİ, Şihabüddin, *Kitab-ı Avarifü'l-Maarif*, Beyrut 1966.

SUHREVERDİ, Ş. *Avarifü'l-Maarif*, trc. K.Yılmaz-İ.Gündüz, İstanbul 1989.

SUNAR, Cavit, *Varlık hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1977.

TABERİ, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1966, III

TARİH-i Taberi Tercemesi, II-III. Ciltler, trc. Mustafa Can, İstanbul 1982.

TAESCHNER, F. “Akhi”, *EI2*, 1960.

TAESCHNER, F. “İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, çev. S. Yüksel, *Belleten*, XXXVI, S.142, Ank. 1972, 225;

TAESCHNER F., “İslâm Ortaçağında Futuvva”, çev. F.İşıltan, *İÜİFM*, İst. 1995, XV, no. 1-4, 1954.

TAFTA ZANİ, *Şerhu'l-Makasid*, C.IV, İst.1315; krş. *İslâm Akaidi*, terc. S.Uludağ, İst. Dergah Yay., 1980

TARIM, Cevat Hakkı, *Kırşehir-Gülşehir*, Yeniçağ Matbaası, İstanbul 1948

TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed, *Miftahu's-saade*, I, nşr. K.Bekri, Kahire 1968.

TAŞKÖPRÜZADE, *Mevzuatu'l-Ulum*, nşr. Abdulvehhab Ebu'n-Nur, Kahire, 1968, II, 151.

- TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İst. 1991.
- ET-TAVİL, Muhammed Emin Galib, *Tarihu'l-Aleviyye*, Beyrut, krş. trc. *Arap Alevileri Tarihi: Nusayriler*, çev: İ.Özdemir, İst. Çivi Yay., 2000.
- TOGAN, Z.Velidi, *Kuran ve Türkler*, Tebliğ İst. 1971.
- TOGAN, Z.Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun K., İstanbul 1981.
- TOPALOĞLU, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Ebu Mansur el-Maturidi'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. S.Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2007.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1996
- TURAN, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Cilt I-II, Nakışlar Yay., İst. 1980.
- TURAN, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yayınları, İst. 1993.
- TURHAN, K., *Amiri ve Felsefesi*, İstanbul 1992.
- TÜRER, Osman, “Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”, *İslâmi Araştırmalar*, Ank. 1988, II, S.7.
- TÜRK, Hüseyin, *Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayınları, İst.2005
- TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe - Din Münasebeti*, DTCF Yay., Ankara 1956
- ULUÇAY, Ömer, *Tarihte Nusayrîlik*, Hakan Ofset, Adana 2001.
- ULUÇAY, Ömer, *Arap Aleviliği: Nusayrîlik*, Hakan Ofset, Adana 1999.
- ULUDAĞ, Süleyman “Fütüvvet”, *TDVİA*, İst. 1996, XIII.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İst. 1995.
- ULUDAĞ, S, “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve sufiler*, haz. A.Y.Ocak, TTK Yay., Ankara 2005.
- ULUDAĞ, S., “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Yaşar Ocak, TTK 2005
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İst. 1979
- UZUNÇARŞILI, İ.HAKKI, *Osmanlı Tarihi*, C.II, TTK Yay., Ankara 1987.
- UZUN Firdevsi, *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli-Vilayet-name*, neşr. A.Gölpınarlı, İst. 1958
- ÜLKEN, Hilmi Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.
- ÜLKEN, H. Z., *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara 1972.

YAKIT, İsmail, *Türk-İslâm Düşüncei Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İst. 2002.

WATT, W., Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, trc. E.Ruhi Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İst. 1991.

VİDA, Levi D., “Hariciler”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.5

VURAL, Mehmet, *Gazalî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004.

YALTKAYA, Şerafettin, “Fatımiler ve Hasan Sabbah”, *DFİFM*, I/4, İstanbul 1926

YAKUBOVSKY, A.Yu, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, TTK 1992.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Eşariyye”, *TDVİA.*, XI.

YAZICIOĞLU, M.Sait, “Maturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması, Ebu Mansur Maturidi ve Ebu’l-Muin Neseî”, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, haz. S.Kutlu, Ankara 2007.

YAZICIOĞLU, M.S., *Maturidî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992

YAZICI, Tahsin, “Ebu Said-i Ebu’l-Hayr”, *TDVİA*, İstanbul 1994.

YUNUS Emre, *Risalat al-Nushiyya ve Divan*, nşr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1965

YÜCE, Kemal, *Saltuk-nâme’de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, Kültür Bak. Yay. 1987

YÜCEER, İsa, “Mutezile Kelam Sistemi ve Halkla İlişkisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.8, 2006, K. Maraş.

YÜKSEL, Emrullah, “Tarih-i Cevdet’e Göre Dürzilerin Adetleri ve İnançları”, *Ahmed Cevdet Paşa Vefatının 100.Yılına Armağan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.

ZEHRA, Muhammed Ebu, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, İstanbul 1981.

ZEHRA Ebu, *Tarihu’l-Mezahibi’l-İslâmiyye*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, I, trc. Hasan Karakaya, Hisar Yay., İst. 1983.

ZEHRA, Muhammed Ebu, *Siyasi Mezhepler*, Hisar Yay. İst. 1983.

ZEHRA, Muhammed Ebu, *Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul.

ZEHRA, Muhammed Ebu, *İslâm’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, II, çev. Hasan Karakaya vd., İstanbul ts.

ZEYDAN, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I.cilt sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İst.1966