

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SÜREYYA SU

Hurafeler ve Mitler

Halk Islâmında
Senkretizm

Sevde'ye

Bir eide kadeh, bir eide Kur'an;
Bir helâldir işimiz, bir haram.
Şu yarım yamalak dünyada
Ne tam kafiriz, ne tam Müslüman!

ÖMER HAYYAM

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
KURAMSAL VE KAVRAMSAL TEMELLER.....	25
tslâmın kategorizasyonu ve çatışma dinamikleri.....	25
<i>Popüler İslâm ve tasavvuf</i>	29
<i>Evrenselleşme ve yerelleşme dinamikleri</i> <i>İslâmın kategorizasyonu</i>	34
Türk Müslümanlığında senkretizm.....	37
<i>Farklı bir Osmanlı kimliği: Rumelî</i>	40
<i>Türk Müslümanlığı</i>	47
<i>Senkretizm</i>	49
Alevi-Bektaşî senkretizmi.....	57
İKİNCİ BÖLÜM	
ANTROPOLOJİ, TARİHYAZIMI VE SENTAKRİZM.....	61
Türk tarih yazımında antisenkretist söylem.....	61
Millî kimliğin inşasında Osmanlı.....	62
<i>Antropoloji ve Türk Tarih Tezi</i> <i>Hurafe olarak senkretizm</i>	

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORTA ASYA'NIN İSLÂMLAŞMASI.....	93
İslâmlaşmada tasavvufun rolü.....	99
Ahmed-i Yesevi: Şaman ve veli.....	104
Türk İslâm senkretizminin oluşumu.....	108

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ANADOLU'NUN İSLÂMLAŞMASI.....	- 111
Malazgirt: Başkallığa açılan bir kapı.....	111
Malazgirt'ten sonra Anadolu.....	114
Mixobarbaroi ve İğdişler.....	120
İMevlana ve yüksek İslâm senkretizmi.....	127

BEŞİNCİ BÖLÜM

ANADOLU'DA HETERODOKS İSLÂM VE SENKTRETİZM.	135
Babalar; Türkmen şeyhleri.....	136
Baba İlyas.....	137
Bacı Bektaş.....	138
San Salık.....	148
Barak Baba.....	154
Geyikli Baba.....	160
13.-14. yüzyıllarda İslâmlaşmada heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü.....	165

ALTINCI BÖLÜM

13.-14. YÜZYıLLARDA ANADOLU ŞEHİR HAYATıNıN SENKRETİK ÖĞELERİ.....	171
Senkretizmin toponimisi.....	171
Şehirlerin etnik ve dinî yapısı.....	174
Panoptikon olarak mahalle.....	176
Şehir hayatının merkezi olarak dini kurumlar.....	180
Dinler arası ilişkiler.....	185
Ortak kültler ve karnavalesk.....	193

SONUÇ.....	199
------------	-----

KAYNAKÇA.....	209
---------------	-----

GİRİŞ

Kültür kavramı, sosyal bilimlerin Batı'daki yakın tarihinin eşliğinde, esas olarak bir tarihsellik sorunsalı içinde anlaşılması gereken bir kavramdır ve bunun yanında bir tür indirgemecilik ile malul birçok tanımlanış biçimi ve birçok yaklaşım tarafından farklı algılanışı ile sosyal bilimler literatüründe kavramsal bir atıf çerçevesi olarak sorunlu bir yerde durmaktadır. Kavramın tarihine bakıldığında 18. yüzyıldan beslenen, fakat 19. yüzyılda berraklaşan bir kırılma hemen göze çarpmaktadır. Bu kırılma tarihselci kültür anlayışı ile yapısal-işlevselci kültür anlayışı arasındadır.

Tarihselci kültür anlayışı, 18. yüzyılda felsefi temelleri Alman idealizmi tarafından atılan romantik milliyetçilikten kaynaklanır. Burada kültür kavramı alabildiğine içsel ve özgül bir anlayışa dayanak olması bakımından "fark"ı esas almaktadır. Ulus-kültür özdeşliğine yönelen bu düşünce tarzı, ister istemez "tarihsel" bakmayı gerektirmiştir. Bu zorunluluk, milliyetçi söylemleri tarihsel olanla sıkı bir bağ kurmaya yöneltmiştir.

Alman romantizminde ulus, Tanrının bir takım özel vasıflarla donattığı insanın en doğal bölünmesinin adı ola-

rak tanımlanmaktadır. Buna göre insan ait olduğu ulusun ayırteıcı özelliklerini saf ve bütönlöklü bir biçimde yansıtmakla yükümlüdür. Bundan dolayı uluslar birbirinden yalıtılmış bütönlöklöler olarak varolmalıdır. Herhangi bir kültürel ilişkiye açık olan uluslar çürümeye mahkumdur. Bu anlayış çerçevesinde tarih de, Herder'in ifadesiyle, "kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar" alanıdır ve "tarihe şekil veren en verimli şey, onun genelliğı değıl bireyselliğıdir". O halde bu tarihsel alanda yapılabilecek tek şey, her tek özgöl bütünü, yani ulusu, "kendi tekliğı, özgüllüğü ve benzemezliğı" içinde değıerlendirmektir (Özlem 1984: 22). Bu nedenle ulusal tarih yaklaşımı, ister istemez tekil ve özgücü bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre kültür de, çevrilemez-aktarılamaz ve bu nedenle biricik-benzersiz bir ortak değıerler dünyası olarak tasarlanmıştır.

Kültür kavramı ve onun türevi olan ulus kavramı böyle kurulduğu zaman, kendi ulus-devletini kurma ve/veya koruma gayretinde olan bütün milliyetçilikler, kendi kültürlerinin ve dolayısıyla uluslarının sürekli mücadele halinde olunan beşeri tablo içinde bir aktör olarak yer almayı hak ettiğini ispat etme peşine düşmüşlerdir. Ulusa ait olan, değışmeden gelen ve içinde tarihselliğı barındıran kültürü taşıyanın, kozmopolit etkilerle bozulmamış olduğu varsayılan, kırsal dünya olduğu düşünölmüştür. Buna karşın kent dünyası ise, "ulusal olmayan"ı ve kozmopolit olanı barındıran yüksek kültüre ait bir alan olarak düşünölmüştür. Bu saikle halk olarak köylü merkez alınarak, öncelikle etnoloji, folklor, filoloji ve tarih çalışmaları başta olmak üzere "beşeri bilimler" önem kazanarak, ulusun kökenleri ve farklılıklarını kavramaya yönelmiştir. Tarihselci kültür anlayışının halktan hareketle, onun ereksel hali olan "ulus" olma durumuna bitıştirdiğı kültür kavramı, 19. yüzyıldan itibaren bütün geç uluslaşma hareketlerinin milliyetçi tasanımlarm-

da merkezî bir rol oynamıştır (Aydın 2002: 22).

Türkiye'deki milli kültür anlayışı da, köylü/halkı merkez alarak ulusun kökenleri ve farklılıklarını kavramaya yönelmiş, varoluş ve beka sorunu bakımından, esas olarak melez ve kozmopolit unsurlar hedef alınarak, "farklı olandan kendini ayırıştırma" tutumu geliştirmiştir. Bu tutuma en iyi örneklerden biri, Türk milliyetçiliğinin mimarlarından Ziya Gökalp'in düşüncelerinde bulunabilir. O, içerdği tüm kozmopolit unsurlarla Osmanlı medeniyetini kastederek, "zihnin fazla inkişafı ferdi seciyeyi bozduğu gibi, medeniyetin fazla bir inkişafı da milli harsı bozar. Milli harsı bozulmuş milletlere dejenere milletler namı verilir", demiştir (Akt. Aydın 2002: 23). Bu tutum Türk tarihyazımında antisenkretist söyleme temel teşkil etmiştir. Biz de, çalışmamızın ikinci bölümünde, Türkiye'de milli kimliğin inşası için araçsallaştırılan tarihyazımda şekillenen antisenkretist söylemin bir analizine girişeceğiz. Milli kimliğin inşası, bir tür "gelenek yaratma" çabasıyla veya halkın uluslaştırılmasıyla ve buna uygun söylencelerin "yazılmasıyla" tecelli etmektedir. Buna bağlı olarak, benzersiz kültür tasarımı, özünde bir değişmezlik veya süreklilik vurgusu da taşımaktadır. Nitekim Türk milli kimliği inşa edilirken, tüm melez ve kozmopolit unsurlardan arınmak için, Osmanlı mirasını unutturacak, saf ve homojen unsurları temsil eden Orta Asya Türk kültürünü öne çıkaran bir tarih veya gelenek icat edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, kendisini Orta Asya Türk tarihinden devraldığı devlet geleneğinin bir devamı olarak görüyordu. Doğaldır ki, bu tarihyazımın motive eden ideoloji her türlü kültürel alaşımı ve senkretizmi yadsıyacaktır. Ancak Orta Asya Türk geleneğinin Anadolu Türk geleneği ile irtibatlandırılması ve sürekliliğin vurgulanması koşuluyla Türk halk Müslümanlığı, şamanizm etkileri taşıması bakımından senkretizme konu edilmiştir.

Bunun haricinde, Türk Müslümanlığında her türlü dışsal etki, Sünni Islama referansla "hurafe" olarak adlandırılarak olumsuzlanmıştır.

Yapısal-işlevselci kültür anlayışı ise, tarihselci kültür anlayışının karşısında, dışsal ve farklı olana yöneliktir. Kendisini "uygarlık" ve "uygarlaştırma misyonu" ile temellendiren Anglo-Sakson dünyası kültür kavramına tamamen farklı, tarihsiz bir yön vermiştir. Kültür, Batı dışındaki "tarihsiz" halklara özgü geniş sahada o insanların görülebilir/ anlaşılabilir bütünlüğünü anlatır. Bu geniş saha 19. yüzyılın hiyerarşik bilimler örgütlenmesinde antropolojiye bırakılmıştır. Bu hiyerarşi ve örgütlenme içinde temel ayrım, toplumların "tarihli" ve "tarihsiz" olarak nitelenmesine yol açan ve esas olarak "uygarlık" sürecim yaratan "ilerleme" nosyonuyia yakından ilintili bir değer yargısında saklıdır. Bu ayrım, doğrudan doğruya Doğu-Batı ayrımına karşılık gelir ve burada "tarihsellik" Doğu ile Batı'yı birbirinden kesin çizgilerle ayıran ilkedir. Ayrıştırılmış bu coğrafi mekânlar, aynı zamanda farklı zamanları da temsil etmektedir: Batı, tarihselliği ve buna bağlı olarak "ilerleme"yi temsil ederken Doğu, tarihsizliği ve dolayısıyla durgunluğu temsil etmektedir (Aydın 2002: 25). Dolayısıyla bilimsel disiplinler arasındaki işbölümü, Batı'nın "tarihselliği", Doğu'nun veya "Batı dışı"nın, "öteki"ni "tarihsizliği" tezi-ne bağlı bir uzmanlaşmayı yansıtmaktadır.

Bu tespitlere bağlı olarak antropolojinin ve onun "kültür" kavramının yeri açığa çıkmaktadır: Wallerstein (1988: 525), uzmanlaşan sosyal bilimlerin akademik farklılaşması içinde, antropolojinin Batı'nın "ötekisi"ni araştırmaya yöneldiğini; diğer sosyal bilimler içinse temel verileri tarihin sağladığını belirtir. Ayrı bir alan olarak tarih, geçmiş olayları incelerken "uygar" ya da "modern" dünyaya yönelmiştir. Antropoloji ise "diğer" (tarihsiz) dünyanın incelenme-

sine hasredilmiş bir disiplin olarak, hem tarihin hem diğer sosyal bilimlerin Batı'yı incelerken üstlendikleri işlevlerin tümünü barındırmaktadır (Wallerstein 1988: 525). Antropolojinin alam "otantik, el değmemiş ve hatta vahşi" dünyadır ve buna bağlı olarak tarihin ve zamanın dışındaki bir mekândır. Antropoloji uzun bir süre, böyle "değişmemiş" kültürleri bulup incelemek ve tanıtmakla meşgul olmuştur. Dolayısıyla sosyal ve kültürel antropolojinin alan çalışmaları, tarihinin büyük bir bölümünde ister istemez sömürgeciliğe servis vermiş ve antropoloji zımnen "sömürgeleştirilmiş" halkların araştırıldığı bir alan olarak kabul edilmiştir (Aksoy 1996: 125). Bu yüzden antropoloji, Batı'nın hükümrân özne olarak kendini kurmasında gereken bütün işlevleri "kültür" kavramı içinde biraraya getiren ve basitleştiren bütünselci bir kültür kuramına yönelmek zorunda kalmıştır. Sonuç olarak, bu, Batı'da dışarıya bakarken tekleştirme yönünde güçlü bir eğilimin doğmasına yol açmıştır.

Bunun en açık tezahürü Batı'daki İslâm üzerine araştırmalarda, özellikle oryantalist literatürde görülebilir. Hepsi bütünsel ve zamanla kayıtlı olmayan bir sistemin terimleriyle yazılmıştır. Bilimsel olsun, edebi olsun bütün oryantalist külliyatta ön kabul, zamanla kayıtlı olmayan (tarihsiz) bir İslâmî kültür tanımından oluşur (Roy 1994: 22). İslâm, unique bir kültür bütünü olarak görülmüş ve öylece tanımlanmıştır. İslâmî incelemekle Müslümanlığın anlaşılıp açıklanabileceğim öngören negatif bir totalciliğe yöneltilmiştir. Oysa, Müslüman kültürünün türdeşliği ve sürekliliği konusundaki varsayımlar toplumsal gerçekliğe tekabül etmemektedir. Örneğin Türk Müslümanlığı gerçekliği, çok sayıda tarihsel, toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve dinsel olgudan meydana gelir ve bütününde oldukça parçalıdır. Buna rağmen, hem oryantalistler hem Müslüman funclamentalistler tarafından Türk Müslümanlığı toplum-

sal ve kültürel şartlarından soyutlanarak, kapsayıcı, türdeş ve sabit bir cemaat olarak temsil edilmektedir. Dolayısıyla aynı "özcü" anlayışla İslâmı değerlendiren her iki yaklaşım da Müslümanlığın tarihsel ve yöresel bağlamlarda sergilediği söylem ve pratik çeşitliliğini gözden kaçırmaktadırlar. Birinci Bölüm'de, İslama özcü ya da bütüncül bakışın sınırlarını sorunsallaştırarak, bağlamsal (contextual) bakışın imkânlarını araştıracağız. Buna bağlı olarak İkinci Bölüm'de, milliyetçi Türk tarihyazımında senkretizmin konu olamayışının nedenlerini sorunsallaşıracağız. Bizim konumuz, ilahiyatçılardan farklı olarak, teorik islâm değil, pratik İslâmdır. Pratik İslâmı incelemeye ve açıklamaya giriştiğimizde bir takım kategorik ayrımlar yapmamız kaçınılmazdır. Temelde yapılabilecek en basit kategorikleştirme yüksek İslâm ve popüler İslâm arasındadır, isîâmm bu ve buna benzer kategorizasyonu (merkez-çevre, eîitist-popülist, siyasal-kültürel, kîtabî-ümmî, ortodoks-heterodoks), kendiliğinden bir ve tek İslâm anlayışını ortadan kaldırarak, çok sayıda değişik İsiâmm yani Kur'an ve Sünnet çerçevesinde formüle edilen bir teorik îslâmm çok değişik ifade biçimlerinin bulunduğunu varsaymaktadır. Açıkça bu yaklaşım Islâmda çokluk, çeşitlilik ve farklılığa vurgu yapmaktadır.

İslâmî "özcülük"ten uzak "bağlamsal" bir yaklaşımla ele almca beliren görüntüyü tanımlamakta kullanılabilecek en uygun kavram, "senkretizm"dir. Senkretizm, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlanabilir (Bkz. Birinci Bölüm). Söz konusu bu inanç "karışımlarından başlı başına yeni bir din ya da kült çıkabileceği gibi, yalnızca daha önceden var olan dine eklenmiş "yenilik"ler de (bid'at) belirebilir. Örneğin, İslâm, İbrahîmî gelenek içinde kendisinden önceki dinsel söylem ve pratiklerden pek çok unsuru bünyesinde taşımakla bera-

ber, yayılma sürecinde farklı din ve inanç gelenekleriyle etkileşime girerek gayri îslâmi birçok unsuru içselleştirmiştir. Bu bakımdan, burada heterodoks halk îslâmında senkretik motifler üzerinde durulmakla beraber, bu senkretik motiflerin îslâmm bütününe şamil olduğunu söylemek pek abartılı ve indirgeyici olmayacaktır. Îslâmm, Orta Asya'dan Anadolu ve Balkanlar'a uzanan yolda, kendine özgü bir biçimlenmesi olan Türk Müslümanlığı da bu senkretik motifleri kayda değer ölçüde taşımaktadır. Özellikle heterodoksiyi temsil eden Alevilik için senkretizm karakteristik bir özelliktir.

Ancak, îslâmda karşımıza çıkan bu senkretik doku, Sünni çevrelerce yadsınmakta ve yerilmektedir. Kitabı, püriten ve normatif nitelikli bir îslâm anlayışını temsil eden ilahiyatçılar ve etnisist bir milliyetçilik anlayışını temsil eden "bilimciler" açısından bu senkretik inanç motifleri ve pratikleri, "hurafe" ve "batıl itikat" şeklinde olumsuzlanmaktadır. "Özcülüğün" ve "bütünselciliğin" değişkelerini yansıtan bu tavır, "îslâmi" inancın ve pratiklerin tarihsel ve kültürel dinamiklerden etkilendiği gerçeğini reddeder. Kùltürleri birbirleriyle karışmayan bütünler olarak kabul eden bu anlayışa göre, kültürel alışım sorunlu bir süreçtir ve bozulmaya yol açar.¹ Oysa, kültüre bağlamsal bir bakışın ürünü olan senkretik kùltür anlayışı için kültürel alışım süreci, kùltürleşme doğaldır ve ortak bir yaşam alanının zenginleşmesine yol açar. Bu doğal sürece müdahale ve sonuçlarını yadsıma şiddet ve çatışma dinamiklerini besler.

Bugün senkretizm, küreselleşme ve diasporik kimlik

- 1 Bununla ilgili modern ilahiyattan bir örnek olarak bkz. Şinast Gündüz (1998): "îslâm kavramıyla birarada ifade ettiğimiz kimliğimizde îslâmi olanla îslâmi olmayanın, îslâmi açıdan otantik olanla apokrif olanın veya îslâmi olanla geleneksel olanın ayırt edilmesi, özgün îslâmi kimliğin belirlenmesi açısından hayati önem taşır." Ayrıca aktüel bir örnek olarak bkz. Yusuf Kaplan (2002): "Çağımızda senkretizm, yeni şekiller alarak/yeni paganizm biçimlerini meşrulaştırarak insanlığın en büyük belalarından biri haline gelmek... üzeredir."

oluşumları bağlamında sosyal bilimler gündemine yenisinden gelen bir kavram olmuştur! Daha öncesinde dinler tarihi ile sınırlı bir alanda kullanılmaktaydı. Bugün ise, senkretizm, özellikle dinler tarihi, sosyal antropoloji ve kültürel çalışmalar başta olmak üzere farklı disiplinler içerisinde yer alan bir kavramdır. Kültürleşme sürecinde ortaya çıkan "ara yer" şeklindeki oluşumlar, aktif özneler tarafından farklı kültürel geleneklerden, kaynaklardan ve dinsel söylemlerden alınan parçaların bir araya getirilmesi suretiyle yeni bir kültürel alışımın ortaya çıkmasına sahne olurlar. Bu alan çeşitliliğin ve zenginliğin olduğu bir alandır. Bu alanda tekillikler, farklılıklar, istisnalar ve minörlükler demokratik bir şekilde bir arada yer alabilirler. Hiyerarşik bir düzende ikili karşıtlıklar halinde sıralanmış özdeşliklerin ve öznelerin başkalıkla ve farklılıkla biraraya geldiği alandır söz konusu olan. Bu bağlamda senkretizm, kendine özgü benliklere sahip öznelerin ve bireylerin canlanmasına olanak tanıyan bir imkân haline gelir. Senkretizmin, arada olanın geçirgenliği ve dinamizmi ile tanımlanması, Deleuze ve Guattari'nin ürettikleri rizom kavramını çağrıştırmaktadır. Deleuze ve Guattari rizom'u, "başlangıcı ya da sonu olmayan; ortada, arada olan; dokusu, 've' bağlacından oluşan" bir yersizyurtsuzlaşma çizgisi olarak açıklarlar. Biz de burada senkretizmi rizomatik bir olay olarak düşüneceğiz.

Senkretik kültür anlayışı, kültürün yerel ve coğrafi sınırlar içine hapsedilemeyeceğini ve bu sınırların ötesinde gerçekleşen bir alışım süreci içinde oluştuğunu öngörmektedir. Diğer bir deyişle, senkretik kültür anlayışı, kimliğin dinamik bir süreç içinde sürekli bir değişim sonucunda oluştuğu fikrini savunmaktadır. Kültürlerin senkretik oluşumlar olduğu öngörüsünden yola çıkan bu anlayış, diasporada kültürlerin zengin ve yaratıcı yanlarını ön plana çıkarmaya çalışırken, bu kültürlerin diğer kültürlerden farklı bir şekil-

de dejenere oluşumlar olmadığı yargısını taşırlar. Dahası bu anlayışa göre, milli kimlikler bile, baştan beri varolan tözel bir olgu değil, zaman içinde toplumsal koşullara bağlı olarak oluşan bir tasarım ürünüdür. Milli kimlik, toplumların kendi haklarında sahip oldukları düşünceler ve inanışlar ile "öteki"nin söz konusu toplumlar hakkında sahip olduğu düşünce ve inanışların karşılıklı etkileşimi ile oluşur (Kaya 2000.: 26-9).

Zaman zaman kendi "anavatanlarına" ve "misafir" oldukları topraklara yabancı olduğu düşünülen diasporik özneler, sürgünler, yollan kendilerine mesken edinenler, göçebeler, göçmenler, seyyahlar gibi insanlar aslında rizomatik bölgelerde, ortada, kendilerinin yarattığı melez kültürel coğrafyalarda yaşayan ve bu nedenle kendine özgü benliklere sahip olan insanlardır. "Ara yer" olarak nitelenebilecek senkretik alanlar bize, bizim dışımızda ve bizden farklı olarak varolan "başkaları" ile, asimilasyon ve sömürgecilik içermeksizin öz-nelerarası bir diyalog geliştirme imkânı sunarlar.

Biz de bu çalışmada bu yaklaşıma bağlı kalarak Türk Müslümanlığı'm okumaya çalışacağız. Türk-İslâm kültürü ve onu temsil eden Türk Müslümanlığı, farklı başlangıç noktalarından kaynaklanıp yüzyıllar süresince içiçe geçen karmaşık gelişim süreçlerinde biçimlenmiştir. Türklerin İslâmlaşmasının halk düzeyindeki etkisi, Türklerin daha önce bağlı oldukları din ve inanç sistemlerinin bazı öğelerini İslâm kalıbı içinde erimeye zorlamasıdır. Bu zorlama, halk İslâmını heterodoks ve senkretik kılan bir dinamik oluşturmuştur. Tarih boyunca önemli olayların odağında yer alan halk İslâmının, yüksek İslâm ile çatışmasında da bu heterodoksi ve senkretizm başlıca etkenlerdir.

İslâm tarihinde kendilerini şeriata uymaya adanmış tarikatlardan başlayıp, hikmet (*sophia*) arayışını şeriata uymaktan daha önemli gören tarikatlara uzanan, oradan da muha-

lif karakterli dinsel hareketlere ulaşan bir tasavvuf anlayışının gelişim sürecini görmekteyiz. Bu sürecin nasıl işlediğini anlamak için, dinin her türlü tahakküm ve direniş stratejilerinin uygulanmasında gördüğü işleve dikkat etmek gerekir. Din, hem tesis edilen sosyo-politik düzenin meşrulaştırılmasında, hem de bu düzenin sorgulanmasında kullanılan kaynak olarak önemli bir rol oynamıştır. Burada senkretizm, her iki alanda belli stratejik oyunların içiçe geçerek oluşturduğu sürece karşılık gelmektedir. Zira, devlet iktidarının hegemonya projesi açısından, Selçuklular ve Osmanlıların Türk, Arap, İran ve Bizans unsurlarını bilinçli olarak biraraya getiren ve kaynaştıran bir imparatorluk "kült"ü yaratma girişimlerinde senkretizmin önemini görmekteyiz. Diğer yandan, hem Selçuklu Devleti'nde hem de Osmanlı Devletinde sultanların iktidarı merkezileştirme girişimlerine karşı zaman zaman halkı ayaklandıran sufler de, güçlü ve geniş tabanlı bir toplumsal hareketi örgütlemek için senkretizmin önemini biliyorlardı. Toplumsal, etnik, dinsel ya da ekonomik bakımdan farklı kesimden insanları aynı amaç için bir araya getirmek için, farklı dinlerin müşterek yönlerini öne çıkararak aynı inançta bir araya getirmek gerekmektedir. Şeyh Bedreddin'in senkretist söylemi buna en iyi örnektir.

Türklerin İslâma geçişlerinde de askerî, siyasal, ekonomik ve kültürel etkenler önemli birer etkindir. Arap ordularının Orta Asya içlerine ilk seferleri ganimet toplamak amacı güttüğünden ve yağmacı bir nitelik taşıdığından Türklerin İslamla ilk tanışmaları, genelde iddia edildiğinin aksine pek dostane olmamıştır. Bu nedenle Türkler, uzun süre Araplara ve dolayısıyla İslama direnmişler ve çok geç tarihlere kadar kitlesel olarak İslâmlaşmamışlardır. Buna karşılık Araplar da bir İslâmlaştırma politikasından çok sömürge politikası gütmüşlerdir. Onlar için, Türklerin İslâmlaşmasından çok, öde-

dikleri vergi önemliydi. Arap-Türk ilişkilerini kapsayan süreçte karşılıklı askerî ittifaklar da oluşmaya başlamıştır. Bu ittifaklarla Türkler İslama görece yakınlaşmaya başlarken, ilk etapta aşiret liderleri düzeyinde kişisel İslâma geçiş olayları olmuştur. Ancak kitlesel İslâmlaşma önemli ölçüde seyyah dervişler aracılığıyla, tasavvufi kanaldan göçebe topluluklar arasına İslâmın yerel geleneklere tercüme edilmiş biçiminin yayılmasıyla söz konusu olmuştur. Ayrıca Emevîlerin etnisist, Arapçı politikalarından Abbasilerin ümmetçi politikalarına geçiş de Türklerin İslâma yakınlaşmasında önemli bir etkidir. Burada senkretizmin seyyah dervişler tarafından İslâmın yayılmasında bir strateji olarak uygulandığı ileri sürülebilir. Üçüncü Bölüm'le bunun ipuçlarını serimlemeye çalışarak, Türklerin İslâmlaşmasında tasavvufun rolüne ve İslâmın Türkler arasında oluşan ifade biçiminin senkretik mahiyetine odaklanacağız.

Orta Asya'da yerleşip gelişen tasavvufun karakteristik özellikleri Ahmed-i Yesevî'de toplanır. Bu bakımdan Ahmed-i Yesevî ve Yesevilik tarikatını tanımak Türk Müslümanlığını anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Fuad Köprülü, İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "*Ahmet Yesevî*" maddesinde (1979: 212), Ahmed-i Yesevî'yi, Horasan Melametiliğinin ve Şii akımların etkisinde kalmış serbest düşünceli bir mutasavvıf olarak tanıtmıştır. Taşkent, Seyhun ve Doğu Türkistan civarında görülen Yesevilik de, Horasan, Azerbaycan ve İran bölgesindeki Türkler arasında yaygınlaşmış ve muhtemelen Moğol istilasıyla 13. yüzyılda Anadolu topraklarına girmiştir. Ahmet Yaşar Ocak da (2005: 35-6), İslâmı yeni yeni kabul ederken bir yandan da İslâm öncesi inançlarını yaşamaya devam eden göçebe Türk toplumlarında kitabî İslâmın değil, bu kuralları çok da önemsemeyip cezbenin ön plana çıkarıldığı bir öğretinin kabul görmesinin daha doğru olduğunu söyleyerek

Ahmed-i Yesevi öğretisinin temelini şöyle belirler: "Melameti-Kalenderi sufiliğin boyasına bürünmüş bir İslâm yorumunun temel özellikleriyle, İslâm öncesi Budist-Şamanist-Maniheist kültürün ilginç bir karışımını yansıtıyordu." Ocak'm atfettiği Melameti-Kalenderi vasıf, Yesevilğin daha sonraki yüzyıllarda, farklı adlar alsa da, heterodoks karakterini hep koruması ve böylece bağdaşmacı bir tavırla senkretizme temel olması bakımından önemlidir.

Horasan Melametiliğini esas alarak 10. yüzyıldan itibaren Horasan ve Maverâünnehir çevresinde varlık gösteren Kalenderilik, Şeyh Cemaleddin-i Savi ile bir teşkilata kavuşmuş; Suriye, İran, Hindistan ve Orta Asya'ya yayılarak geniş bir sahada etkili olmuştur. Melametüik ve Kalenderiliğin birlikte anılması, ilk defa Horasan'da görülen Melametiliğin, o sıralarda bu bölgede bulunan Hindistan'dan gelmiş dervişlerin düşüncelerinden mülhem olduğunu bize düşündürmektedir (Yazıcı 1968: 787). Kalenderilik, Anadolu topraklarında, aralarında küçük farklılıklar olan ama temelde aynı düşünceleri savunan tarikatlar halinde (İiaydarilik ve Vefailik gibi) uzun süre varlığını sürdürecektir.

Türklerin İslâma geçmesine benzer bir süreç, Anadolu'nun İslâmlaşmasında da yaşanmıştır. Dördüncü Bölüm'de Malazgirt'i Türklüğün başkallğa açılma sürecinde bir moment olarak okumaya girişerek Anadolu'nun İslâmlaşmasında senkretik motivasyona zemin teşkil eden toplumsal yapı üzerinde duracağız. Beşinci Bölüm'de, Melameti-Kalenderi dervişlerin Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki rollerini vurgulayacağız. Türkler öncelikle yağma akınlarıyla ganimet toplamak amacıyla Anadolu'ya girmişler ve Malazgirt savaşını izleyen ilk dönemde bir İslâmlaştırma politikası gütmemişlerdir. Türkler Bizans devlet erkini tamamen yıkmak yerine kendi kontrollerinde tutmak istiyorlardı. Fakat Bizans devlet erkinin iç savaşlarla dağılması ve

Selçukluların kendileri için tehdit oluşturan Türkmenleri aTçlaTdanutma~zoranluiitğU7-böylece^ürkmenlerin-Bizans-topraklarma yönelmeleri Anadolu'yu Türk iskânına açmıştır. Malazgirt Savaşından sonra Anadolu'da Türk yayılması başlamakla beraber, esas olarak Moğol istilası Anadolu'nun Türkleşmesinde belirleyici etken olmuştur. Moğol saldırılarından kaçarak Anadolu'nun içlerine kadar gelen, çoğunluğu Türkmen babalardan oluşan dervişler, aynı, Türklerin İslâmlaşmasında olduğu gibi Anadolu'da da İslâmlaşmayı hızlandıran aktörlerdir. Anadolu'nun İslâmlaşmasında, bu dervişlerin yaydıkları senkretik öğelerle bezeli tasavvufi öğretilerin geniş halk kitlelerinde hemen kabul gördüğü bir gerçektir.

13. yüzyıldan itibaren artık Anadolu'ya iyice yerleşmiş olan Kalenderi zümrelerinin Rum Abdalları adıyla da anıldıkları görülmektedir, ilk olarak Âşıkpaşazade'nin o dönem Anadolu'sundaki dört taifeden biri olarak andığı "Rum Abdalları" tabirinde yer alan "abdâl" kelimesinin kullanımı daha eski dönemlere rastlamaktadır. 12. yüzyılda "derviş" karşılığında kullanılan abdâl, anlam kaybına uğrayarak Melametilik esaslarından doğan Kalenderilik zümresi ile ona benzeyen diğer zümrelere bağlı dervişler için kullanılmaya başlamıştır (Köprülü 1961: 27). Bu zümreleri tanımlayan adların birbirinin yerine kullanılması daha sonra da devam etmiş; Torlak, İşık, Haydan tabirleri birbirinin yerine kullanılmıştır.

Osmanlı'nın güçlü bir imparatorluk haline gelmesiyle, heterodoks din anlayışları nedeniyle bir fesat unsur olarak görülmeye başlayan bu zümrelerin Selçuklu dönemi ve henüz iktidarın merkezileşmediği Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında desteklendiği görülür. Heterodoks dervişler Anadolu topraklarını ve Rumeli'yi öğretilerini yaymak ve yaşamak için uygun bularak, buralara yerleşmişler; Orhan ve Murat Beyler ile yakın ilişki içine girip onlar

için savaşımlardı. Karşılıklı çıkara dayanan bu ilişkiler sonucunda Osmanlı beyleri de onlara fethettikleri yerlerin bir kısmını vererek zaviye açmalarına imkân sağlamıştır (Ocak 1992: 89-90). Bu dengeli siyaset, II. Bayezite karşı düzenlenen suikast girişimine bir Kalenderinin adının karışmasıyla son bulmuştur.

Her iki İslâmlaşma sürecinde de senkretizm, emperyal bir yayılma politikasının aracı olarak işlevsel bir anlam taşımakla beraber, dikey iktidar ilişkilerinin kesişme noktasında da bir stratejik anlama sahiptir. Burada tasavvuf aracılığıyla oluşturulan bir senkretik motivasyon İslâm adına devletin tahakküm alanlarını genişletirken, "başkaları"nın yeni iktidara karşı direnme kapasitelerini daraltmaktadır. Örneğin Osmanlı'da, heterodoks dervişlerin çoğu yine heterodoks Hrnstiyaniğe bağlı yerli ahaliyle bir senkretik motivasyonla ilişkiye girerken, onları yeni egemen kültüre entegre ediyorlardı.

Senkretizmin, Anadolu şehir hayatına özgü bir takım geleneksel kurum ve pratiklerde görülen, farklı cemaatleri biraraya getirerek dayanışmalarını sağlayan bir işlevi de vardır. Farklı cemaatlerin bir takım gündelik hayatla ilgili sorunların çözümü için araçsallaştırdıkları bazı senkretik kültürler, hemşehrilik duygusunun gelişmesine ve ortak yaşam alanının genişlemesine imkân veren karnavalesk unsurlardır. Kültürler ve dinler arası ilişkiler, Anadolu şehirlerinin adlarından sofraya ve yatırımlarına kadar sirayet etmiştir. Altıncı Bölünfte, toponimiden, dinî kurumlara, törensel mutfaktan kültürlere kadar Anadolu şehir hayatında senkretik motiflerin izini süreceğiz.

Genel çerçevesi bu şekilde çizilebilecek olan bu çalışma, Türk Müslümanlığındaki, senkretik motivasyonun halk dindarlığının Melameti-Kalenderi meşrep bir karakter taşımasında; Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin bir "hoşgörü

imparatorluğu" sıfatı kazanmasında; özellikle büyük Anadolu şehirlerinin kozmopolit bir yapıyla bürünmesinde; yüksek İslâm ve tasavvufun hümanist bir felsefe geliştirmesinde; yüksek İslâm ve popüler İslâm arasındaki çatışmanın ortaya çıkmasında temel bir etken olduğunu vurgulamaktadır. İslâm-Türk heterodoksisinin oluşumundaki senkretik motivasyon, kutsalın kültüre tercüme edildiği, İslâm yayılırken kültüre uyarlandığı bir sürecin dinamiğini oluşturmuştur.

Bu çalışma tematik olarak, 2000'de Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ne master tezi olarak sunulan ve Prof. Dr. Metin Özbek, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Yrd. Doç. Dr. Tayfun Atay, Yrd. Doç. Dr. Gökhan Çetinsaya ve Yrd. Doç. Dr. Erhan Ersoy'dan oluşan jüri tarafından kabul edilen "Türk Müslümanlığında Senkretik Karakter" başlıklı çalışmaya dayanmaktadır. Kaynak olarak, büyük ölçüde, heterodoks halk İslâmı senkretik karakterine vurgu yapan Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları yol gösterici bir öneme sahiptir. Çalışmanın mütevazılığını belirtmek için, burada yapılanın Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları esas alınarak, İslâm-Türk heterodoksisi tarihini bir antropolojik okuma denemesi olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, tabii ki, heterodoksiye karşı tüm konjonktürel değerlendirmeleri ayıklanarak Fuad Köprülü'nün çalışmaları, Abdülbaki Gölpınarlı'nın çalışmaları ve özellikle Michel Balivet'nin çalışmaları önemlidir. Kuramsal ve yöntemsel olarak Gilles Deleuze'ün göçebe felsefesi çalışmaya ilham vermiştir.

Tezimi bitirip jüriden geçirdikten sonra, gözden geçirip kitaplaştırmam konusunda beni cesaretlendiren hocam Tayfun Atay'ın emekleri için sonsuz teşekkür ediyorum. Hocamın sürekli desteği, telkinleri, eleştirileri, kamçılamaları olmasa bu çalışma gerçekten olmazdı. Daha sonra akademi dışından sürdürdüğüm antropoloji kariyerim

için, sevgili hocamın üzerimdeki emeği büyüktür. Ayrıca TDV İslām Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi yetkilileri ve diğer çalışanlarına sağladıkları olanaktan dolayı teşekkür ederim. Ve tabii ki, anneme, ağabeylerime ve ablama desteklerinden ötürü sonsuz teşekkür. Sevdeye sırf bu çalışma sürecinde verdiği destek için değil, hayatımda her zaman yanımda olduğu için şükran borçluyum. Tüm gerilimli, zorlu, sıkıntılı ve meşakkatli sürecin yükünü benimle paylaşarak destek oldu ve bana inancını korudu. Tüm bu teşvik, destek ve yardımların kitabın ortaya çıkmasında katkıları çok büyük olmakla beraber, şüphesiz kitapta var olabilecek yanlışların ve eksiklerin sorumluluğu bana aittir. Okurların eleştiri ve nerileri bunların giderilmesinde yardımcı olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KURAMSAL VE KAVRAMSAL TEMELLER

İslâmın kategorizasyonu ve çatışma dinamikleri

İslâmda teori ile pratik arasındaki ilişki her zaman bir gerilim hattı oluşturur. Bütün Müslümanlar için İslâm, mükemmel ve evrensel bir din ve Kur'an mutlak hakikatin sözü olarak kabul görürken, yine de, evrensel olarak kabul edilebilir tek bir İslâmiyet fikri, Müslüman toplum tanımı yoktur. İslâmiyet fikrinin bir versiyonu medrese öğretilerinde bulunabileceği gibi, bir başkası mutasavvıflar tarafından ifade edilmiş olabilir; veya daha pragmatik bir versiyonu devletler tarafından ortaya konabilir. Dolayısıyla "gerçek İslâmiyet" fikrinin ortaya konması, bir yorumdan diğerine değişiklik gösterir. İslâmiyet'in bu müphemliği, kendiliğinden bir ve tek İslâm anlayışını ortadan kaldırarak, çok çeşitli İslâm yaşantılarının, yani Kur'an ve Sünnet çerçevesinde formüle edilen bir "gerçek" İslâmın çok değişik ifade biçimlerinin olabileceği anlayışına kapı açar. Açıkça bu yaklaşım İslâmda çokluk, çeşitlilik ve farklılığa vurgu yaparken, zaman ve mekândaki farklı yaşam biçimlerinin dinsel olanı

belirlediği, kısaca "dinin hayattan çıktığı" (Atay 2004) anlayışına zemin teşkil eder. Öte yandan bu yaklaşım, seçkinci olup olmamasına bakmaksızın İslâmın tüm ifade biçimlerine eşit derecede meşruluk ve geçerlilik kazandırır.

Her İslâm toplumunda, dinsel yazılı kaynakları denetleyenlerin oluşturduğu bir yüksek İslâm ile genellikle şifahi geleneği takip eden çevre ve halk kesiminin oluşturduğu popüler İslâm ayrımından söz edebiliriz. Yüksek İslâm esas olarak medrese ve camilerde oluşturulurken, popüler İslâm bir takım yerleşik mitler ve kültürlerle dinî unsurları bağdaştıran mutasavvıflar ya da gizemli araçlar tarafından oluşturulur. Dolayısıyla, yüksek İslâm ve popüler İslâm ayrımı, kentsel seçkinlerin resmî eğitime dayalı gelenekleri ile çevre halkın çoğunlukla heterodoks ve genellikle şifahi eğitime dayalı gelenekleri arasındaki farklılığı belirtmektedir. Ayrıca yüksek İslâm ve popüler İslâm ayrımı, Müslüman toplumun dikey farklılaşmasına işaret ederken, Müslüman toplumun birbirini tamamlayan iki yönüne karşılık gelmektedir.

Gellner'e göre, İslâmın gerçekten en önemli özelliği, ulemanın yüksek İslâmıyla halkın İslâm arasındaki iç bölünmedir. Bu ikisi arasındaki çizgi, siyasal bir merkezden etkinlikle yönetilen bir ülkeyle, yerel kabileler ve önderlerinin denetimindeki bir ülke arasındaki sınıra benzer. Daha ötesi, Gellner'e göre (1994: 25), bu farklılaşma iki din arasındaki ayrım gibidir. Yüksek İslâmı izleyenler kentli ulemadır. Genellikle ticari burjuvazi arasından devşirilmişlerdir; sıklıkla ticaret ve bilgeliği bir arada yürütürler. Kentli orta sınıfa doğal tercih ve değerlerini yansıtır. Bu değerler, düzen, kurallara uyma, sabır ve öğrenimi içerir. Histeri ve coşkusal aşırılıklara, dinin ses ve görüntüsüyle aşın desiklenmesine tepkiyi de birlikte getiren değerlerdir bunlar, u yüksek İslâm, İslâmın katı tektarı ve şeriata dayalı

doğasını özellikle vurgular. Tanrıyla insan arasında aracılık işlevi görmeye çalışan savların yasaklanmasına özen gösterir. Genellikle armmacılık ve ana kaynağa sıkı sıkıya bağlılık eğilimini benimser.

Oysa popüler İslâm çok farklıdır. Popüler İslâma bağlı bir kişi, okuma-yazma bilmesi durumunda bunu bilgi için değil, "büyü" amacıyla kullanır. Popüler İslâm öğretiden çok büyüü, yasalardan çok dinî coşkuyu vurgular. Kırsal kesimler için yazının büyüsel amaçlar bakımından bir işlevi vardır. Aracılardan kaçınmak bir yana, popüler İslâm gerçekte araçlara dayalı olarak kurumsallaşmıştır. Popüler İslâmın en belirleyici kurumu veli kültüdür. Veliler, çoğu zaman yaşayan kişiler değil, artık yaşamayan kişilerdir. Bu inanç biçimi genellikle tekke, zaviye ya da uhuvvet kurumları diye bilinen velilik ya da şeyhlik dergahlarında göze çarpmaktadır.

Yüksek İslâm ve popüler İslâm diye betimlenen bu iki dinsel pratik biçiminin toplumsal yapıda özgül yerleri vardır. Veli kültü, özellikle kabile yaşamına özgü ya da göçebe yaşam biçiminin sürdüğü kırsal bölgelerde egemendir. Neredeyse anarşik bir durumun egemen olduğu kırsal koşullarda önemli işlevleri yerine getirmektedir. En önemlilerinden biri, okuma yazması olmayan inananların, inandığı dinin kutsal metinlerde açıklanan ilkelerini simgesel dille, bu insanlara aktarılmasını sağlamaktır (Gellner 1994: 26).

Popüler İslâm, kırsal kültürün karakteristik özellikleriyle yakın bir ilişkinin varlığını sergiler. Örneğin, birçok kırsal kültürde doğanın devr-i daimine ve hayvan ve bitkilerin yaşam çevrimlerine göre belirlenen farklı bir zaman anlayışını görmekteyiz. Sözgelimi, onlar ibadetlerini ekim ve hasat zamamyla uyum içerisinde düzene koymaktadırlar. Aynı şekilde kutsal mekânlarını, özel bir ağacın altı veya

bir nehir kenarı gibi arazi ve iklim şartlarına uygun olarak inşa etmektedirler. Durkheimci ifadeyle, bu insanlar, topluma zamansal ve mekânsal işaret taşları sağlayacak bir din biçimine gereksinirler. Bu işaret taşları, alt grupların ve mevsimlik etkinliklerin sınırlarını, yaşamın örüntülerini saptayan kutsal gün ayinlerini ve ayin merkezlerini belirlemelidir (Durkheim 2005: 183). Hemen her halk inanışında zamanın ortak bir özelliği vardır; o da, döngüsel olmasıdır. Bu döngüsel zaman kavrayışı, mineralden insana kadar bir yelpaze içinde kutsal bir akrabalık ilişkisi varsaymakta, başkasıyla etik bir ilişkiye imkân vermektedir (Çamuroğlu 2000: 74).

İşlevselci bir yaklaşımla, sosyal ilişkiler açısından din, toplumun birliğini ve dayanışmasını kolaylaştıran bir unsurdur. Yine Durkheim¹ m, inananların düzenli bir sosyal organizasyonunu belirtmek için söylediği gibi, insanlar kiliseye ihtiyaç duyarlar. Bu gerekçe insanların müşterek bir mabette ibadet etmelerinin en önemli nedenlerinden birini oluşturur. Kırsal kültürde ayrıca, doğum, evlilik ve ölüm gibi, köylü, ibadeti verili bir biçimde öncekilerden devralır ve ibadete dair fiillerin açıklamasını da kendi özel inanışına göre tasdik eder. Köylünün dinî merasimi özel olarak inanç üzerine olmaktan çok amel üzerine yoğunlaşır. Dolayısıyla, popüler İslâm için merkezi öge "ibadet"tir. Oysa yüksek İslâm açısından dinin merkezi ögesi "nass"tır. Bazı araştırmacıların popüler İslâm düşünceye dayalı olmadığı görüşünü destekleyen de bu çıkarsamadır. Gerçekten birçok insan için din "düşünülen"den çok (ibadet gibi) "yaşanan" bir şeydir. Popüler İslâm için esas olarak kuralların düzenleyici nitelikleri ve emir ve yasaklar seti önemlidir. Bu bakımdan doğa üstüne inanma ve ibadet ve ayinlerin kurallarına bağlılık anlamında popüler İslâm daha naiftir.

doğasını özellikle vurgular. Tanrıyla insan arasında aracılık işlevi görmeye çalışan savların yasaklanmasına özerrgüst⁷ rir. Genellikle armmacılık ve ana kaynağa sıkı sıkıya bağlılık eğilimini benimser.

Oysa popüler İslâm çok farklıdır. Popüler İslama bağlı bir kişi, okurna-yazma bilmesi durumunda bunu bilgi için değil, "büyü" amacıyla kullanır. Popüler islâm öğretiden çok büyüyü, yasalardan çok din! coşkuyu vurgular. Kırsal kesimler için yazının büyüsel amaçlar bakımından bir işlevi vardır. Aracılardan kaçınmak bir yana, popüler İslâm gerçekte araçlara dayalı olarak kurumsallaşmıştır. Popüler İslâmın en belirleyici kurumu veli kültürüdür. Veliler, çoğu zaman yaşayan kişiler değil, artık yaşamayan kişilerdir. Bu inanç biçimi genellikle tekke, zaviye ya da uhuvvet kurumları diye bilinen velilik ya da şeyhlik dergahlarında göze çarpmaktadır.

Yüksek islâm ve popüler islâm diye betimlenen bu iki dinsel pratik biçiminin toplumsal yapıda özgül yerleri vardır. Veli kültürü, özellikle kabile yaşamına özgü ya da göçebe yaşam biçiminin sürdüğü kırsal bölgelerde egemendir. Neredeyse anarşik bir durumun egemen olduğu kırsal koşullarda önemli işlevleri yerine getirmektedir. En önemlilerinden biri, okuma yazması olmayan inananların, inandığı dinin kutsal metinlerde açıklanan ilkelerini simgesel dille, bu insanlara aktarılmasını sağlamaktır (Gellner 1994: 26).

Popüler İslâm, kırsal kültürün karakteristik özellikleriyle yakm bir ilişkinin varlığını sergiler. Örneğin, birçok kırsal kültürde doğanın devr-i daimine ve hayvan ve bitkilerin yaşam çevrimlerine göre belirlenen farklı bir zaman anlayışım görmektediriz. Sözgelimi, onlar ibadetlerini ekim ve hasat zamanıyla uyum içerisinde düzene koymaktadırlar. Aynı şekilde kutsal mekânlarını, özel bir ağacın altı veya

bir nehir kenarı gibi arazi ve iklim şartlarına uygun olarak inşa etmektedirler. Durkheimcı ifadeyle, bu insanlar, topluma zamansal ve mekânsal işaret taşları sağlayacak bir din biçimine gereksinirler. Bu işaret taşları, alt grupların ve mevsimlik etkinliklerin sınırlarını, yaşamın örüntülerini saptayan kutsal gün ayinlerini ve ayin merkezlerini belirlemelidir (Durkheim 2005: 183). Hemen her halk inanışında zamanın ortak bir özelliği vardır; o da, döngüsel olmasıdır. Bu döngüsel zaman kavrayışı, mineralden insana kadar bir yelpaze içinde kutsal bir akrabalık ilişkisi varsaymakta, başkasıyla etik bir ilişkiye imkân vermektedir (Çamuroğlu 2000: 74).

İşlevselci bir yaklaşımla, sosyal ilişkiler açısından din, toplumun birliğini ve dayanışmasını kolaylaştıran bir unsurdur. Yine Durkheim'ın, inananların düzenli bir sosyal organizasyonunu belirtmek için söylediği gibi, insanlar kiliseye ihtiyaç duyarlar. Bu gerekçe insanların müşterek bir mabette ibadet etmelerinin en önemli nedenlerinden birini oluşturur. Kırsal kültürde ayrıca, doğum, evlilik ve ölüm gibi, köylü, ibadeti verili bir biçimde öncekilerden devralır ve ibadete dair fiillerin açıklamasını da kendi özel inanışına göre tasdik eder. Köylünün dinî merasimi özel olarak inanç üzerine olmaktan çok amel üzerine yoğunlaşır. Dolayısıyla, popüler İslâm için merkezi öge "ibadet"tir. Oysa yüksek İslâm açısından dinin merkezi- ögesi "nass"tır. Bazı araştırmacıların popüler İslâmın düşünceye dayalı olmadığı görüşünü destekleyen de bu çıkarsamadır. Gerçekten birçok insan için din "düşünülen"den çok (ibadet gibi) "yaşanan" bir şeydir. Popüler İslâm için esas olarak kuralların düzenleyici nitelikleri ve emir ve yasaklar seti önemlidir. Bu bakımdan doğa üstüne inanma ve ibadet ve ayinlerin kurallarına bağlılık anlamında popüler İslâm daha naiftir.

Popüler İslâm ve tasavvuf

Kırsal kültürün halk inancı ile evrensel olma iddiasındaki dünya dinleri arasında bir ayrıma gitme düşüncesi Alman din sosyologu Gustav Mensching'e aittir. Mensching, evrensel dinlerin, kitlelerin eğilimleri ile bazı hususlarda uygunluk göstermediğini ve bu kitle eğilimlerinin sonuçta, o insanların yüksek dini anlayıp kavramalarını ve tatbik etmelerini önlediğini ve ondan ayrı yönde bir halk dini ve inancının doğmasına neden olduğunu belirtir. Burada evrensel dinin farklılaşması söz konusudur. Evrensel dinlerin kitlelere uymamasının başlıca nedeni eski din ve inanç biçimlerinin kitleler üzerinde sağlam bir etki bırakmış olmasıdır (Akpınar 1999: 37). Kitlelerin bu eskiye bağlılık eğiliminin sonucunda, onların, yeni bir dine geçmiş, yeni bir evrensel dini kabul etmiş olsalar da, eski dinlerindeki birçok inanç ve âdeti yüzyıllar sonra bile devam ettirdiklerini görürüz. Halk inancında ve özellikle tarikatlarda, Türklerin daha Orta Asya'da yaşarken bağlı oldukları bir takım din ve inançları ve bunlardan kalan âdet ve uygulamaları bugüne kadar sürdürdükleri, bir takım tarihsel, sosyolojik ve antropolojik araştırma sonucunda tespit edilmiştir.¹

Halk dininde yerel kültür ve âdetler korunurken, evrensel dinlerde karmaşık bir teoloji, o teolojiye dayanan bir ahlak sistemi ve teolojiyi, ahlakı ve ibadet usullerini savunan, koruyan, yorumlayan bir mesleki din adamları sınıfı yer almaktadır. Gelgelelim, evrensel dinler getirmiş oldukları inancın bir halk versiyonuna da sahip olmak isterler. Dolayısıyla çoğu evrensel din içlerinde getirdiği inancın

1 Bkz. F. Köprülü (1970): "İslâm Süfî Tarikatlarında Türk Moğol Samanlığının Tesiri", Abdülkadir İnan (1987): "Müslüman Türklere Şamanizmin Kalıntıları", Hilmi Ziya Ülken (2003): *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*.

yerel âdetler, inançlar ve mitlerle karışık bir halk versiyonuna, bir de resmî versiyonuna sahiptir.

Çünkü evrensel dinler, bütün insanlığa hitap eden ve çevresine mümkün olduğu kadar geniş insan topluluklarını almaya çalışan dinlerdir. Çok geniş ve birbirinden çok farklı coğrafi yerlere yayılmış olan ve uzunca bir süredir nüfuzlarını devam ettiren evrensel dinlerin, tüm diğer toplumsal kurumlar gibi, farklı yer ve zaman içinde bir takım değişikliklere uğraması kaçınılmaz bir sosyal zorunluluktur. Modern Türk tarihçiliğinin kurucusu diyebileceğimiz Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* adlı kitabında bu değişimin İslâm daha ilk yüzyıllarında gerçekleştiğine işaret eder:

İslâmiyet daha hicri 2. yüzyıldan itibaren, eski haline göre müiijü [arklar gösteriyordu., filhakika dünyanın muhtelif mahallemiue, yüzyıllardan beri kendi harsları ve ananeleri ile yaşayan çeşitli milletler İslâmiyet dairesine girince, en esaslı noktalarda bile birçok farklar meydana gelmesi zaruri idi (Köprülü 1966: 109).

Evrensel bir din olan İslâm, kitabî olarak tanımlandığı şekliyle halk arasında teorik ve pratik yönden yaşanan şekli arasındaki bu söz konusu farklar birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Yine bir Alman din sosyologu olan Hans Joachim Kissling, konuyla ilgili birçok araştırma yapmış ve tarikatlari popüler İslâm örgütlenmiş biçimi olarak tanımlayarak, halk inancına ilişkin geleneklerin koruyucu işlevleri üzerinde durmuştur. Kissling'e göre, fetihlerle yayılan bir din, yerli halkın dinini, inanç geleneğini kökten söküp atamaz. Kolonizasyona daha çok bir karışma süreci eşlik eder. Eski tasavvurlar yeni kılık içinde yaşamaya devam ederler; özellikle halk içinde eski tasavvurların yaşamaya devam etmesi, kolonizatör dervişlerin taşıdığı yeni dinsel inanç sistemi içinde uzlaşmalar şeklinde mümkün olur. Bu-

rada, Barkan'm klasik makalesinde işaret ettiği gibi, koloniz t r dervişlerin rolleri çok önemlidir.² "

Protestan din adamı Stephan Gerlach, 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne bir elçilik heyetiyle gelip, bu vesileyle Trakya'daki Babaeski kasabasını ziyaret ettiğinde, oradaki kutsal bir yeri de görmek imk nını bulmuşt . Bu esnada Gerlach'm dikkatini çeken husus, mezarı Babaeski'de saygı gören veliye hem Hristiyanlar hem Müslümanlarca sahip  ıkılmasıydı. Hristiyanlar, bu kutsal yerin Aziz Nikolaus'un mezarı okluğunu, Türkler ise burada yatan zatın hem büyük bir savaş kahramanı hem de büyük bir İslâm din adamı olan Sarı Saltuk olduğunu iddia ediyorlardı. Burada ortaya çıkan olgu, bir yerdeki dinî düşünceler ve tasavvurlar bütününü, çok güçlü hegemonik etkilerin bile ortadan kaldıramadığı gerçeğidir,

Kolonize olanların ve ihtida edenlerin eski dinsel kültürleri tamamen kaybolup gitmekten çok, orada egemen olan yeni dinin, halk tarafından benimsenen unsurları ile kaynaşmakta ve bir inanç karışımı oluşturmaktadır. Böylece eski dinsel tasavvurların bir ölçüde yeni bir kılık  ininde veya yeni bir cila altında özüne sadık kalarak devam etmesini sağlayan bir almaşık oluşmaktadır. Özellikle heterodoks tarikatlar ve diğer tasavvufi kurumlar, şeriattan çok irfana önem vermelerinden dolayı, İslâmi olmayan dinsel unsurların d n şt r l p  erildiği yerler olmuştur. Bu, aynı zamanda, halk üzerinde etkili olan veli kültlerinin doğmasının amilidir. Böylece yerel olarak eski zamanlardaki bir azizin herhangi bir özelliği bir dervişe geçmekte, birkaç nesil sonra bu Hristiyan azizi, İslâm velisi haline gelmektedir. Yerli halk bilincinde kökeni Hristiyan azizi olarak kaldığından mezarı Hristiyanlarca da ziyaret edilme-ye devam eden ortak bir kült olmaktadır. Ortak k ltlerin

2 Bkz. Ömer Lütfi Barkan (1942): "Kolonizator Türk Dervişleri ve Zaviyeler",

oluşması, aynı zamanda ortak âdet ve ritüellerin oluşmasını sağlamaktadır (Kissling 1993: 23-25). Kissling'in belirttiği gibi, genel olarak şu ileri sürülebilir: Tarikatlar, yüksek İslâma nazaran bir ölçüde iptidai ve eski dinsel tasavvurlardan beslenen popüler İslâmı temsil etmektedirler. Çünkü tarikatlar, yüksek İslâm kitabî esaslara dayalı sınırlarından dolayı, kitlelerin geleneksel inançları ve dinsel âdetlerinden kaynaklanan duygusal beklentilerini karşılamada yeterli esnekliğe sahip değildir. Özellikle heterodoks tarikatlar, din antropolojisi bakımından ifade edilirse, örgütlü birer İslâmî senkretizmdir. Nitekim, eski dinlerin unsurlarını kolayca benimseme kabiliyeti, heterodoks tarikatları yeni ihtida edenler için daha cazip hale getirmektedir. (A/ır-K-nn in oc. UJI »vuojig i yk).f.

Evrensel dinlerin senkreut İsluk versiyOiiu ile kiisbi versiyonu arasındaki ayrımlaşma, evrenselleşme ve yerelleşme süreçleri olarak açıklanabilir. Bu kavramları ilk defa, Ali-garh bölgesindeki bir Hindistan köyü üzerine yaptığı araştırmada, McKim Marriott kullanmıştır (Yel 1995: 46). O, kavramsallaştırdığı süreçlerde büyük ve küçük toplulukların dikey etkileşimlerini ve ilişkilerini göstermiştir. Ona göre büyük ve küçük topluluklar büyük ve küçük gelenek ayırımına karşılık gelir. Kishan Garhi köyünün dinî hayatını tarihsel derinliği içerisinde inceledikten sonra Marriott şöyle sorar: "İbadet ve inancın hangi unsurları köyün, Hindistan'ın büyük Sanskrit geleneğine doğru çıkarken, o geleneğe yaptığı katkıyı temsil etmektedir? Ayrıca hangi unsurlar, söz konusu büyük geleneğin aşağıya doğru iletilirken uğradığı yerel değişimleri yansıtmaktadır? Büyük ve küçük gelenekler arasındaki bu karşılıklı etkileşimin çifte sürecinin iki yönüne Marriott "evrenselleşme" ve "yerelleşme" (*parochialization*) adlarını vermiştir.

Evrenselleşme ve yerelleşme dinamikleri

Marriott evrenselleşme kavramını kültürel içeriklerin yukarıya doğru taşınmasını belirtmek için kullanmaktadır. Marriott'a göre, Kishan Garhi köyündeki bayramlarda, Sanskrیدهşmenin niçin öylesine uzun bir süre zarfında o kadar kısa bir mesafe katettiğini ve Sanskrit ayinlerinin Sanskritçe olmayan ayinlere niçin eklendiğini anlamak için "yerli" veya "asıl medeniyet" gibi kavramlar kullanılabilir. Tanımı gereği bir yerli medeniyet, kendi büyük geleneğinin evrenselleşmesi yoluyla veya kuşattığı küçük gelenekte zaten mevcut bulunan unsurları geliştirmek yoluyla doğan bir medeniyettir. Herhangi bir yerli medeniyet, ayrıca kendinden önce orada varolan şeyleri ekleme, arındırma veya sistemleştirme yeteneğine sahip olan bir medeniyettir. Basit bir şekilde evrenselleşme küçük geleneğin ritüel ve kutsal seremonilerinin büyük geleneğin kutsal olayları haline gelmesi sürecidir.

Bununla birlikte evrenselleşmenin bu açıklaması bizi "senkretikleşme"ye götürür. Senkretizm, değişik kültürel geleneklerden devşirilen çeşitli unsurları birleştirmek veya karıştırmak/bağdaştırmak anlamına gelmektedir. Bu durum esasen dinî ve kültürel sistemlerin temas kurdukları diğer geleneklerden aldıkları unsurları özümserken, zamanın akışı içerisinde kaydettikleri genel bir dönüşüm özelliğidir. Senkretizm, iki yönde işler. Çevreden, egemen olan dinsel geleneğe doğru yukarı yönde ve egemen gelenekten çevreye doğru aşağı yönde.

Nitekim Marriott, merkez kültürel unsurların çevreye doğru intikali sırasında geçirdiği dönüşümü ifade etmek için "yerelleşme" kavramını önermektedir. Marriott'a göre yerelleşme süreci, kendi dinsel vokabülerine çevrilme, anlaşılabilme uzamı üzerinde bir sınırlılık, eğitimle kazanılan

biçimden yoksunluk ve daha az sistematik ve daha az düşünce ürünü olan boyutlara indirgenme sürecidir (Yel 1995 47). Çünkü halk kültürünün eğitim görmemiş ve okur-yazar olmayan doğası, yüksek kültürdeki unsurların halk kültürüne doğru dolaysız intikalini ve yayılışını engeller. Yüksek kültürün ve elitlerin düşünceleri kitlelere doğru süzülerek intikal ederken, asli anlamları da "sulandırılmış" ve değişikliğe uğratılmış olmaktadır. Kısaca, halk kültürünün unsurları sürekli olarak evrenselleşme süreciyle yüksek kültüre dahil edilirken, yüksek kültürün unsurları da halk düzeyine yerelleşme süreciyle süzülerek intikal etmektedir. Lakin, yerelleşme sürecinde yüksek kültürel unsurlar halk kültürüne uyarlanmak amacıyla dönüşüme, değişime ve çe-

şitlenmeye uğratılmaktadır. (Yel 1995: 47)

İslâmın kategorizasyonu

Yerel uygulama, İslâm adına karşımıza tarihsel, coğrafi ve kültürel dinamiklerden beslenen farklı, çeşitli, hatta birbirine karşıt dışavurumlar çıkarır. Öyle ki, tek bir toplulukta bile, birden fazla "Müslüman" bakış açısı ortaya çıkabilir ve bunlar "İslâmi gerçeklik" tanımlamasında birbirleriyle iktidar mücadelesi içerisine dahi girebilirler (Al-Azmeh 2003: 4).

Din antropolojisi temelde bağlamsal bir disiplindir. Buna göre, İslâmı "özcülük"ten uzak "bağlamsal bir yaklaşımla ele alınca ortaya çıkan görüntüyü tanımlamak için kullanılabilecek en uygun kavram senkretizmdir. Senkretizm, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlanabilir" (Atay 2004:32).

Ancak İslâm adına karşımıza çıkan bu senkretik doku, "hükümler"e sıkıca bağlı yaşamak isteyen, fundamentalist

Evrenselleşme ve yerelleşme dinamikleri

Marriott evrenselleşme kavramını kültürel içeriklerin yukarıya doğru taşınmasını belirtmek için kullanmaktadır. Marriott'a göre, Kishan Garhi köyündeki bayramlarda, Sanskritleşmenin niçin öylesine uzun bir süre zarfında o kadar kısa bir mesafe katettiğini ve Sanskrit ayinlerinin Sanskritçe olmayan ayinlere niçin eklendiğini anlamak için "yerli" veya "asıl medeniyet" gibi kavramlar kullanılabilir. Tanımı gereği bir yerli medeniyet, kendi büyük geleneğinin evrenselleşmesi yoluyla veya kuşattığı küçük geleneğe zaten mevcut bulunan unsurları geliştirmek yoluyla doğan bir medeniyettir. Herhangi bir yerli medeniyet, ayrıca kendinden önce orada varolan şeyleri ekleme, arındırma veya sistemleştirme yeteneğine sahip olan bir medeniyettir. Basit bir şekilde evrenselleşme küçük geleneğin ritüel ve kutsal seremonilerinin büyük geleneğin kutsal olayları haline gelmesi sürecidir.

Bununla birlikte evrenselleşmenin bu açıklaması bizi "senkretikleşme"ye götürür. Senkretizm, değişik kültürel geleneklerden devşirilen çeşitli unsurları birleştirmek veya kanıştırmak/bağdaştırmak anlamına gelmektedir. Bu durum esasen dinî ve kültürel sistemlerin temas kurdukları diğer geleneklerden aldıkları unsurları özümserken, zamanın akışı içerisinde kaydettikleri genel bir dönüşüm özelliğidir. Senkretizm, iki yönde işler. Çevreden, egemen olan dinsel geleneğe doğru yukarı yönde ve egemen geleneğe çevreye doğru aşağı yönde.

Nitekim Marriott, merkez kültürel unsurların çevreye doğru intikali sırasında geçirdiği dönüşümü ifade etmek için "yerelleşme" kavramını önermektedir. Marriott'a göre yerelleşme süreci, kendi dinsel vokabülerine çevrilme, anlaşılabilirlik uzamı üzerinde bir sınırlılık, eğitimle kazanılan

biçimden yoksunluk ve daha az sistematik ve daha az düşünce ürünü olan boyutlara indirgenme sürecidir (Yel 1995 47). Çünkü halk kültürünün eğitim görmemiş ve okur-yazar olmayan doğası, yüksek kültürdeki unsurların halk kültürüne doğru dolaysız intikalini ve yayılışım engeller. Yüksek kültürün ve elitlerin düşünceleri kitlelere doğru süzülerek intikal ederken, asli anlamları da "sulandırılmış" ve değişikliğe uğratılmış olmaktadır. Kısaca, halk kültürünün unsurları sürekli olarak evrenselleşme süreciyle yüksek kültüre dahil edilirken, yüksek kültürün unsurları da halk düzeyine yerelleşme süreciyle süzülerek intikal etmektedir. Lakin, yerelleşme sürecinde yüksek kültürel unsurlar halk kültürüne uyarlanmak amacıyla dönüşüme, değişime ve çe-

VIIIJIL L«UI IUIUI«I«I\ IUIIAtti

İsiâmın kategorizasyonu

Yerel uygulama, İslâm adına karşımıza tarihsel, coğrafi ve kültürel dinamiklerden beslenen farklı, çeşitli, hatta birbirine karşıt dışavurumlar çıkarır, öyle ki, tek bir toplulukta bile, birden fazla "Müslüman" bakış açısı ortaya çıkabilir ve bunlar "İslâmi gerçeklik" tanımlamasında birbirleriyle iktidar mücadelesi içerisine dahi girebilirler (Al-Azmeh 2003:4).

Din antropolojisi temelde bağlamsal bir disiplindir. Buna göre, îslâmı "özcülük"ten uzak "bağlamsal bir yaklaşımla ele alınca ortaya çıkan görüntüyü tanımlamak için kullanılabilecek en uygun kavram senkretizmdir. Senkretizm, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlanabilir" (Atay 2004:32).

Ancak İslâm adına karşımıza çıkan bu senkretik doku, "hükümler"e sıkıca bağlı yaşamak isteyen, fundamentalist

Evrenselleşme ve yerelleşme dinamikleri

Marriott evrenselleşme kavramını kültürel içeriklerin yukarıya doğru taşınmasını belirtmek için kullanmaktadır. Marriott'a göre, Kishan Garhi köyündeki bayramlarda, Sanskritleşmenin niçin öylesine uzun bir süre zarfında o kadar kısa bir mesafe katettiğini ve Sanskrit ayinlerinin Sanskritçe olmayan ayinlere niçin eklendiğini anlamak için "yerli" veya "asıl medeniyet" gibi kavramlar kullanılabilir. Tanımı gereği bir yerli medeniyet, kendi büyük geleneğinin evrenselleşmesi yoluyla veya kuşattığı küçük gelenekte zaten mevcut bulunan unsurları geliştirmek yoluyla doğan bir medeniyettir. Herhangi bir yerli medeniyet, ayrıca kendinden önce orada varolan şeyleri ekleme, arındırma veya sistemleştirme yeteneğine sahip olan bir medeniyettir. Basit bir şekilde evrenselleşme küçük geleneğin ritüel ve kutsal seremonilerinin büyük geleneğin kutsal olayları haline gelmesi sürecidir.

Bununla birlikte evrenselleşmenin bu açıklaması bizi "senkretikleşme"ye götürür. Senkretizm, değişik kültürel geleneklerden devşirilen çeşitli unsurları birleştirmek veya karıştırmak/bağdaştırmak anlamına gelmektedir. Bu durum esasen dinî ve kültürel sistemlerin temas kurdukları diğer geleneklerden aldıkları unsurları özümserken, zamanın akışı içerisinde kaydettikleri genel bir dönüşüm özelliğidir. Senkretizm, iki yönde işler. Çevreden, egemen olan dinsel geleneğe doğru yukarı yönde ve egemen gelenekten çevreye doğru aşağı yönde.

Nitekim Marriott, merkez kültürel unsurların çevreye doğru intikali sırasında geçirdiği dönüşümü ifade etmek için "yerelleşme" kavramını önermektedir. Marriott'a göre yerelleşme süreci, kendi dinsel vokabülerine çevrilme, anlaşılabilme uzamı üzerinde bir sınırlılık, eğitimle kazanılan

biçimden yoksunluk ve daha az sistematik ve daha az düşünce ürünü olan boyutlara indirgenme sürecidir (Yel 1995 47). Çünkü halk kültürünün eğitim görmemiş ve okur-yazar olmayan doğası, yüksek kültürdeki unsurların halk kültürüne doğru dolaysız intikalini ve yayılışını engeller. Yüksek kültürün ve elitlerin düşünceleri kitlelere doğru süzülerek intikal ederken, asli anlamları da "sulandırılmış" ve değişikliğe uğratılmış olmaktadır. Kısaca, halk kültürünün unsurları sürekli olarak evrenselleşme süreciyle yüksek kültüre dahil edilirken, yüksek kültürün unsurları da halk düzeyine yerelleşme süreciyle süzülerek intikal etmektedir. Lakin, yerelleşme sürecinde yüksek kültürel unsurlar halk kültürüne uyarlanmak amacıyla dönüşüme, değişime ve çevrilime uğratılmaktadır.

İslâmın kategorizasyonu

Yerel uygulama, İslâm adma karşımıza tarihsel, coğrafi ve kültürel dinamiklerden beslenen farklı, çeşitli, hatta birbirine karşıt dışavurumlar çıkarır. Öyle ki, tek bir toplulukta bile, birden fazla "Müslüman" bakış açısı ortaya çıkabilir ve bunlar "İslâmi gerçeklik" tanımlamasında birbirleriyle iktidar mücadelesi içerisinde dahi girebilirler (Al-Azmeh 2003: 4).

Din antropolojisi temelde bağlamsal bir disiplindir. Buna göre, İslâmı "özcülük"ten uzak "bağlamsal bir yaklaşımla ele alınca ortaya çıkan görüntüyü tanımlamak için kullanılabilecek en uygun kavram senkretizmdir. Senkretizm, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlanabilir" (Atay 2004:32).

Ancak İslâm adına karşımıza çıkan bu senkretik doku, "hükümlerde sıkıca bağlı yaşamak isteyen, fundamentalist

Müslüman kesimlerce hurafe ve bid'at olarak yerilir ve reddedilir.³ Özcülüğün bir başka örneği olan bu tavır, "İslâmi" inancın ve pratiklerin tarihsel değişmelerden, kültürel ve çevresel dinamiklerden etkilendiği gerçeğini reddeder. Bu "asıl" İslâm tasavvura, Müslümanların her türlü toplumsallığı için geçerli olacak şekilde, bütün İslâmi araştırmalarda bir soruna neden olmaktadır. Bu sorun, İslâmın kategorik ayrımlarında çok açık biçimde görülmektedir. Temelde İslâma popüler İslâm ve yüksek İslâm olarak bakan bu antropolojik yaklaşım, "asıl" İslâm olarak belli bir kategorinin ayırt edilip somutlaştırılmasını da sağlamıştır.

Abdülhamid El-Zein, İslâm antropolojisi bağlamında bu soruna dikkat çekmiştir. El-Zein, İslâm toplumları üzerine antropolojik araştırmaların hep evrensel bir İslâm betimlediklerini, oysa ki, tek tek bakıldığında her birinin diğerinden çok farklı bir İslâm tasviri sunduğunu ve dolayısıyla İslâmın toplumsal alımlama ve uygulamadaki çokluğu ve çeşitliliğini kanıtladıklarını ileri sürer. Bu değerlendirmenin sonucunda El-Zein İslâm kavramının yerine "İslâmlar" kavramının geçirilmesini önerir (Atay 2004: 34). Burada İslâm herhangi bir yerel mekânda İslâmın anlamını üreten yapısal ilişkilere biçim veren bir kültür sisteminin kendine has mantığının ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca, yük-

3 İslâmi fundamentalizme göre, din, bütünlüklü ve kitabi haliyle yaşanmalıdır; uzlaşma, ödün verme, esneklik, yumuşatma, yeniden yorumlama ya da ayıklamaya karşı çıkılmalıdır. Burada önevarsayım, dinin merkez öğesinin ibadet değil, nass (öğreti) olduğudur. Bu öğreti kesinlik ve kendi mutlaklığı içinde sabitleştirilmelidir. Fundamentalizm! tanımlayan iki unsur vardır: kutsal kitaba bağlılık ve kültürel etkileşim karşıtlığı, Hanbeli geleneğinde olduğu gibi, fundamentalizm, Kuran'ın mesajına çok katı ve harfîlik yanlısı bir bakışı temsil eder. İslâmi fundamentalizm! karşılayan dinî terim selefîliktir. Selefîlik, 19. yüzyılda Cemaleddin Afgani'yle ortaya çıkmıştır. Köhneleşmiş bir dinsel geleneğin ve sömürgecilik sürecinde yabancılaştırılmış olan siyasal tarihin etrafından dolanarak özgün metinlere ve Peygamber zamanındaki toplum modeline dönme fikridir. Selefîlik somut bir doktriner bünyeden ziyade, dışarıdan almaya karşı olarak İslâmi yeniden inşa etme niyetine tekabül etmektedir (Roy 2003:125).

sek ve popüler İslâm gibi, îslâmi ifade biçimlerinin çokluğu, eşit biçimde geçerli İslâmi temel ilkelerin ifade çokluğu olduğunu vurgulamaktadır. Bununla beraber o, popülar İslâm/yüksek İslâm ayrımının kullanışlı olmadığını ileri sürer. Çünkü bu ayırmadan hareketle antropoloji, popüler îslâmi, yüksek îslâmi temel almak suretiyle değerdendirme-ye çalışarak Sünni teolojiyle örtüşmektedir.

Özetlersek, bir "evrensel öz" olarak tek ya da "gerçek İslâm" arayışı temelinde biçimlenen "özcu" antropolojik arayışın karşısında yer alan Hl-Zein, farklı sosyal ortamlarda îslâma anlam kazandıran yapısal ilişkilerin incelenmesinin gereğine işaret eder. Bu noktadan hareketle o, yekpare bir İslâm yerine, farklı bağîamiardaki bütün tezahürleriyle İslâmi anlam ve pratikteki yerel çokluk veya çeşitlilikleri öne çıkarmak amacıyla "islâmlar" kavramını ileri sürer (Atay 2004: 35).

Birçok örnekle desteklenebileceğı gibi, toplumda çatışmaya yol açan, dinî gelenekler arasındaki antagonist ilişkinin eksenini ortodoks İslâm/heterodoks İslâm ve/ya da yüksek İslâm/popüler İslâm doğrultusunda çizilebilir. Bu eksenin zemin teşkil eden temel sorunsallardan biri senkretizmdir. Senkretizm, genellikle, Islâmın "özü"ne aykırı olarak nitelendirilen ve geleneksel unsurlardan alınarak dönüştürülmüş dinsel uygulamalar bağlamında değerdendirilir. Popüler İslâm'da eski kültürel ve dinî kalıtlarla îslâmi unsurları bağdaştırma girişimleri, genellikle İslâm alimleri tarafından bir dejenerasyon olarak görülür.

îslâmi fundamentalistlerin "selefî" diyebileceğimiz İbn Teymiyye (1263-1328), kendi döneminde popüler îslâmi uygulamalara karşı mücadele etmiş ve halk arasındaki bu dinî uygulamalara vahyin esas öğretilerine aykırı uygulamalar olarak bakmıştır. Bu bağlamda, İbn Teymiyye (İslâmın ilk dönemlerinde bulunmayan) mevlit, kabir ziyaret-

leri ve velileri takdis gibi halk arasındaki dinî kutlamaların, bid'at olduğu ve şirke götürebileceği gerekçesiyle, terkedilmesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye, popüler İslâmın özellikle devlet otoriteleri tarafından denetim altında tutulmasının zaruretiine dikkat çeker. İbn Teymiyye İslâmın birincil kaynakları olan Kur'an ve sünnetten çıkarılmış bir İslam tanımına sahip olup, bu tanımın dışındaki her şeyi, kendine göre kesinlikle "gerçek" İslâm olmayan popüler İslâm diye nitelendirmektedir. Bu bakış açısı, İslâmın farklı toplumsal mekânlar ve zamanlardaki tüm ifade biçimlerini, bilginin üretim ve denetimini elinde bulunduran uzman erkinin tanımladığı bir "öz"e göre değerlendirerek yadsımakta ve bir çatışma eksenini oluşturmaktadır. Bu bakımdan fundamentalizm ile milliyetçilik arasında bir koşutluk vardır. Milliyetçilik de saf ve bütünlüklü bir özne tasarımına dayalı ve ikili karşıtlıklar sistemi-ne göre formüle edilen bir kimlik anlayışına sahiptir.

Türk Müslümanlığında senkretizm

Çok milletli Osmanlı Devletinden Türk ulusal devletine geçişe yön veren ideolojilerden biri etnik milliyetçiliktir. Etnik milliyetçilik Türk siyasal düşüncesine ilk önce Türkçülük hareketiyle girmiştir. Etnik ulus tanımında dil ve tarih gibi kültürel özelliklere olduğu kadar ırk ve soy birliği gibi kıstaslara da yer verilmektedir. Etnik milliyetçilik başlangıçta Herder'in açtığı yoklan ilerleyerek dilbilim, tarih ve folklor araştırmalarıyla desteklenen romantik-kültürel bir akım olarak belirmiştir. Önceleri temelde dil ve tarih birliğini ölçüt alan kültüre dayalı etnik tanımlar, 19. yüzyılın ikinci yarısında antropoloji dalında ileri sürülen ırk kuramlarından da etkilenmiştir. Türklüğün etnik tanımında her iki kıstasa da yer verilmiş olup, Türklük hem kültürel ve

tarihsel bağlamda hem de ırksal bağlar ve özellikler çerçevesinde ek alınmıştır (Özdoğan 2001: 48).

19. yüzyılın başlarına kadar Osmanlılar için "Türk", imparatorluk içinde Türkçe konuşan Müslüman halk demektir. Tanzimat öncesinde Osmanlı tarihyazıcılığı içinde tarihsel bir kimlik olarak yer almadığı gibi, sosyo-kültürel açıdan da pejoratif bir sıfat olarak daha çok "köylülük"le özdeşleştirilmiştir. Bunun yansıması Osmanlı Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasında herhangi bir etnik bağın varlığı düşünülmemekteydi. Türklüğün hem Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucu etnik unsuru, hem de bütün Orta Asya halklarını içeren bir ırk olarak tanımlanmasına Avrupa'daki Türkoloji çalışmaları kaynaklık etmiştir. Bu gelişmeler neticesinde, •
"Kök-Türk" adını alan bir kavram olarak kabul edilmiştir.

köylüsüne verilen Türk sıfatı; olumlu bir dönüşüm geçirerek kahramanlık sembolü ve medeniyet kuran tarihsel bir ırkın, adı olarak tanıtılmaya başlamıştır. Böylelikle, Türklük, Osmanlılık ve Müslümanlık dışında yeni bir tanım olarak belirirken bir tarafta Anadolu'ya yaslanmış diğer tarafta da Orta Asya'da yaşayan büyük bir toplulukla paylaşılan ortak bir etnik kimlik olarak benimsenmiştir.

Milliyetçi tarihyazımı, Türk adının ilk olarak, Orta Asya'daki bütün Türk asıllıları kapsayan bir içerikle Kök-Türk Devleti çağında ortaya çıktığını, bundan sonra bir etnik bütünlüğü anlatır biçimde bugüne dek geldiğini savunmaktadır. Oysa Kök-Türk çağında "Türk"ün böyle bir etnik bütünlüğü anlatmak şöyle dursun, bir etnik grubu bile ifade ettiği konusunda şüpheler vardır. Nitekim, bütün ortaçağ boyunca Orta Asya steplerindeki boylar arasında büyük bir rekabet vardır ve her boyun etnik bilinci kendi varlığıyla sınırlıdır. Belirli adlar altında derlenişler ve çözümler etnikliğin, bugün de olduğu gibi, bağlamsal bir olgu olduğunu kanıtlar. Asla "Türklük" başlığı altında bir derle-

niş söz konusu olmamıştır; zira bu çağ böyle bir üst kimliğe bağlanmamışartlanm yaratacak olanakları taşımamaktadır. Ancak Kök-Türk Devleti'nin çöküşünden sonra Türk, Oğuz soyları arasında kesin bir biçimde etnik bir ad olarak kullanılmaya başlamakla beraber, henüz Oğuz soyundan olmayan oluşumlar için kullanılmamaktadır. Yalnız Karahanlılar kendilerini bu adla ifade etmiştir (Aydın 1995: 53).

Geç ortaçağın Orta Asya halklarında kendini Türk olarak adlandırma bakımından içinden çıkması güç bir belirsizlik bulunduğu söylenebilir. Ancak kesin olan, Türk asıllı olmayan mücavir halkların, erken devirlerden itibaren, Orta Asya'da yaşayan ve birbirine kültürel ve dilsel olarak benzeyen halkların tümüne Türk adını verdikleridir. Arap, Fars, Bizans, Ermeni ve Çin kaynaklarının Türk adını kullanmaları İ.S. 6. yüzyıldan itibaren başlamaktadır. Bundan önce Orta Asya steplerinden Ortadoğu'ya ve Avrupa'ya akm eden halkların ortak adı Hun idi. Açık-tır ki, Orta Asya'da Türk adını kullanan bir siyasal oluşum ortaya çıkıp Ortadoğu'daki siyasal yapılarla temasa geçtikten sonra bu ad Hun genel adlandırmasının yerini almış ve yerleşmiştir.

Buna mukabil, asırlarca kendilerine Türk denilen siyasal oluşumların kendilerini genellikle farklı adlandırdıklarını görebiliyoruz. Anadolu Selçukluları kendilerine Rum Selçukluları diyorlardı. Osmanlılar da kendilerini Türk dışında adlandırmayı tercih ediyorlardı. Erken Osmanlı tarihinin en önemli eseri olarak bilinen Âşıkpaşazade'nin *Tevarih-i al-i Osman*'ında Türk adına sıklıkla rastlanmakla beraber, bu atıfların hep gayrimüslimlerce kullanıldığı gibi nakledildiğine dikkat edilmelidir. Yoksa Osmanlı için Türk'ün tekabül ettiği anlam, cahillikle, göçebelikle, başıbozuklukla özdeştir. D'Ohsson, 18. yüzyılda yayımladığı *Tabléau General* de, Osmanlılar için Türk kelimesinin sa-

dece Türkistan'da ve Horasan çöllerinde yaşayan, durgun ve başıboş insanları kastettiğini, imparatorluk halkının ise ayrımsız Osmanlı adıyla çağrıldığını ve Avrupalıların kendilerine neden ısrarla Türk dediklerini bir türlü anlamadıklarım, bu kelime kabalık, cahillik ifade ettiğinden hakaret sayıldığım ve bu yüzden imparatorluktaki yabancıların kimseye Türk diye hitap etmediğini yazmaktadır (Timur 1994: 99). Osmanlılar için, başıbozuk ve cahil Türk tanımlamasına karşı "Rumi", bir kültürel elit ve yöneten sınıfı temsil eden nitelikleri haiz, tercih edilen bir kimlik tanımını idi.

Farklı bir Osmanlı kimliği: Rumilik

Bernai'd Lewis, Ortadoğu'da çokkültürlülük üstüne yazdığı bir kitabında "Osmanlı Türkleri" deyiminin ötesine geçip, "Rumi" adını hatırlatarak Osmanlı'yı farklı bir kimlikle tanımlar:

Osmanlıların resmî dili genellikle Türkçe olarak açıklanır, ancak halk kendilerine Türk dememiştir, ülkelerini de Türkiye olarak görmemiştir. Türk ve Türkiye sözcükleri Avrupa'da en azından 32. yüzyıldan beri kullanılmamıştır, ama Türkiye'de Türkler tarafından kullanılmamıştır. Onların yerine, yönettikleri ülkelere, din terimleriyle Memalik-i islâm, hanedan terimleriyle Al-i Osman; ya da daha kesin bölgesel bir tanım gerektiğinde imparatorlukta varislerinden aldıkları miras bir adla Memleket-i Rum demişlerdir (1998: 11).

Osmanlıların "Memleket-i Rum" olarak benimsedikleri kimlik biçimini Osmanlı erken dönem tarihçiliği içinde tartışan Cemal Kafadar ise, "iki cihan arası" dediği coğrafi ve sosyo-kültürel alanda boy gösteren Osmanlılara, İslâm

dünyasının Romalıları denilebilir görüşünü destekleyerek, "Rumi" tanımına açıklık getirir:

Osmanlılar, aynen ortaçağın Küçük Asya'sındaki diğer, çeşitli halklar gibi, Doğu Roma topraklarındakiler anlamına gelen Rumi olarak adlandırılmışlardır. Bu, temelde coğrafi bir adlandırmaydı ve esas olarak o halkların yaşadığı yeri belirliyordu; ancak, coğrafyacıların ve gezginlerin gözünden kaçmadığı gibi, merkezî İslâm topraklarından bakıldığında bir sınır bölgesi olan Rum'un Türk-Müslüman nüfusunun, onları gerek İslâm dünyasından gerek diğer Türklerden farklı kılan kendilerine özgü ve alışılmamış yönlerle sahip oldukları anlaşıyordu. Şöyle ki, bir Rumi Türk olmak aynı zamanda İslâm medeniyetinin, bir yandan yeni bir bölgede kendi yaşam biçimini oluşturan, diğer yandan rakip bir dinsel medeniyete yönelişte siyasal egemenlik kurmak için uğraş veren yeni bir bölgesel görüntüsüne ait olmak anlamına geliyordu (1995; 1-2).

Kafadar'ın satırlarında "Rumi" tanımı, gerek coğrafi ve politik, gerek sosyo-kültürel açılarından daha geniş bir anlam taşımakta ve konunun daha ciddi ve ayrıntılı ele alınmasını teşvik etmekte; böylece Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının demografik yapılarından miras kalan kültürel kimliklerin değişegelen modellerini görmede yardımcı olmaktadır. "Rumi" tanımı, Arapça'da Bizans toprakları anlamına gelen *Bîad el Rum* biçiminde başlayıp, ardından Anadolu Selçuklularını simgeleyen *Selçukiyan-ı Rum* biçiminde görünmüş ve nihayet Osmanlı topraklarının merkezî bölgeleri için kullanılmıştır. 15. ve 17. yüzyılların sınırladığı zaman dilimine baktığımızda, Osmanlı kroniklerinin aşağı yukarı ortak kullandıkları "Rum" nitelemesinin, en azından coğrafi açıdan Memleket-i Rum, İklim-i Rum olarak, hükümdar unvanları için de sultan-ı Rum, padişah-ı

Rum veya "Devlet ü Saltanat-ı Rum" olarak yansıdığım görürüz. Dolayısıyla "Rum" deyimini, Osmanlı Devleti ve hanedanı için bir niteleme ve bir kimlik olarak da algılanmalıdır (Özbaran 2004: 16).

16. yüzyılda yaşamış tarihçi Mustafa Âli, "Rum"dan kültürel bağlamda söz ederken Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Rumeli'deki öz topraklarını kasteder. Bu topraklar Osmanlıların ilk olarak yerleştikleri ve daha sonra 14. ve 15. yüzyıllarda gaza yoluyla genişlettikleri bölgelerdir. Fetihler ve göçlerle bu bölgede zengin bir kültürel çeşitlilik oluşmuştu; ve bu çeşitlilikten Mustafa Âli'nin övgüyle bahsettiği bir yüksek uygarlık doğmuştu. Osmanlı Devleti'nin başlıca özelliklerinden biri olarak ifade ettiği kültürel çeşitlilik, Mustafa Âli'nin en çok üzerinde durduğu temalardandır. Bu çeşitliliği kırımsaHaşüran ve yeniden üreten devşirme sisteminin önemini ve yararını da över. Mustafa Âli, Osmanlı kültürünün kendine özgü kimliğinin, dönüp dolaşıp geldikleri yer Rumeli olan etnik ve dinsel grupların iç içe geçmesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ileri sürer. Etnik grupların birbiriyle karışması, potansiyel olarak bu heterojen nüfus içinde fiziksel, ahlaki ve entelektüel özelliklerin en uygun bir biçimde bir araya gelmesine olanak tanıyordu. Osmanlı padişahları her grubun doğasını ve niteliğini anlayarak, devşirme sistemini kullanarak ve akıllıca seçimler yaparak özel yetenekte bir yönetici sınıf yaratmayı başarmışlardı, imparatorluğu siyasal ve kültürel gelişmenin doruklarına ulaştıran ve merkezi, düzenli, adil bir devletin kurulmasını kolaylaştıran başlıca etken hanedanca himaye edilen ve kurumsallaştırılan Osmanlı'nın bu heterojen yapısıydı. Mustafa Âli'ye göre, en özgün Osmanlılar, büyük ölçüde, sonradan Müslüman olanlar ve kulluk sisteminin ürünleriydi. Mustafa Âli, Türkçe'yle Osmanlılığı özdeşleştirmekle beraber, kurucularının kökeni dışında

Osmanlı Devleti'yle Türklük arasında hiçbir bağ kurmaz (Fleischer 1996: 266)–

Osmanlı yüksek kültürünün bu heterojen yapısı, kültürüne de etki ederek, özellikle dinsel kurumlarda senkretik bir dokunun oluşmasına imkân vermiştir. Büyük şehirlerde nüfusun büyük bölümünü, Müslüman ve gayrimüslim esnaf oluşturmakta idi. Şehrin ikamet mahalleleri kesiminde dinî cemaat mensupları kendi mabedi etrafında özel hayatını sürdürürken, esnaf "çarşı" bölgesinde yan yana, birarada faaliyette bulunurdu. Klasik dönemde, loncalarda esnaf, Müslim ve gayrimüslim diye ayırt edilmezdi; herkes bir arada çalışır, bayramlarda, "teferrüclerde" birlikte eğlenir ve kaynaşırdı. Öte yandan Osmanlı ordusu, çeşitli din ve kültürde insanları bir araya getiren önemli bir kültürleşme çevresi oluşturmaktaydı. Klasik dönemde Osmanlı ordusunda Hristiyan askeri gruplar önemli bir sayıdaydı. Binlerce Hristiyan çocuk kul sistemi içinde önemli bir yer tutmakta ve Osmanlı yüksek sınıfını oluşturmaktaydı. Bu kurumlar, Osmanlı imparatorluk sisteminde birer eritme potası işlevi görmekteydiler (İnalcık 2002: 79).

Hristiyan Bizans'tan kalan "Rum" halkıyla Müslüman Osmanlı toplumu arasındaki, uzun yüzyıllar boyunca karşılıklı kültür etkileşimi üzerine F. W. Hasluck'tan bu yana en kapsamlı araştırmayı Michel Balivet yapmıştır. Balivet'e göre, Osmanlı'nın benimsediği Rum, sadece coğrafi bir terim değil, bir kültür kaynaşmasını da ifade eden bir terimdir. Hristiyan Rum olsun, Müslüman Türk olsun, bu kaynaşmada gerçek bir dönüşüme uğramıştır. Balivet, haklı olarak Türklerin, Anadolu ve Rumeli'de Hristiyan çoğunluk içinde nasıl olup da egemen bir grup olarak yaşadığını sorguluyor. Burada can alıcı nokta, Osmanlı istilasının bir yok etme ve asimilasyon değil, bir uzlaşma ve entegrasyon süreciyle paralel girmesiydi (İnalcık 2002: 79). İslâmlaş-

ma ilk beylik döneminde oldukça geniş ölçüde gerçekleşmiş görünmektedir. Gazi akınları sonucu, yerli Rum nüfusu ya geniş ölçüde İslama geçiyor, ya da kitle halinde yurtlarını terk ediyorlardı. Bu durumda, vergi kaynaklarını kaybetmek istemeyen Türk beyleri, Rum köylülerin kaçmasına neden olmamak için geniş bir hoşgörü siyaseti benimsemişlerdi. İslâmlaşan Rumlar, doğal olarak bazı Hristiyan inanç ve âdetlerini yeni dine taşımışlardır.

İslâmlaşma, nüfus ve kültür kaynaşması bazı Bizans uzmanları tarafından (Speros Vryonis ve Michel Balivet) ele alınmış ve birçok noktalar aydınlığa kavuşmuştur. Balivet, dinler ve etnik gruplar üstü bir Osmanlı "eritme potasından söz etmektedir. Tarihte daha önce Helenistik Çağ ve İvum İiipitiaLuliUis. Ç<agıt if inuugu giui, v./>n«mı-lı imparatorluğu sınırları içerisinde bir sray s. Pct srd; in etnik grupları çeşitli ilişki ağlarıyla birbirine katmış ve bir kültürleşme ortamı yaratarak benzerliklere dayalı kimlik duygusu sağlamıştır. Nitekim dönemin hatırat ve seyahatnamelerini okuduğumuzda bir "Osmanlı kültür potasından söz etmenin mümkün olduğunu görebiliriz (İnalcık 2002: 80).

Osmanlı toplumu İstanbul'un fethinden itibaren kozmopolit bir bünyeye bürünmüştür. Orta ve Doğu Avrupa'dan, Batı Akdeniz'den, Kafkasya'dan gelen veya sürülen insanlar, Osmanlı toplumuna katılarak bu eğilimi beslemiştir. Bu süreçte, Osmanlı toplumunda bir kısım Müslüman ve Hristiyan arasında evlenmelerden bir yeni halk tipi, *Mbcobarharoi* ve *Ahriyan* ortaya çıkmıştır. Osmanlı makamları Müslüman adı taşıyıp da Müslümanlığın gereklerini yerine getirmeyen mühtedileri resmi sayımlarda *Ahriyan* adı altında topluyordu. Bunun yanında Hristiyan olduğunu saklayan büyük bir kitle vardı. Fakat, İslâmın, inananın yaşamını tüm boyutlarıyla kuşatan ve belli hükümlere tâbi kılan bir din olması mühtedileri güçlü bir kültürleşmeye veya senkretizasyona

zorlamıştır. Müslüman olan gayrimüslimler, zamanla tedrici olarak Osmanlı-İslâm toplumunun bütünlüklü bir üyesi olmaya doğru evriliyordu. Balkanlar'da Müslüman olmak, Türk olmak anlamına gelmektedir. Gerçekte, Osmanlı emperyal kültürü ve İslam, bir Osmanlı kimliği doğurmuştur (İnalcık 2002: 80). Bununla beraber, Osmanlı kozmopolitizminin yarattığı kimlik bir kültürel alaşıma gönderme yapılarak anlaşılmak zorundadır.

Osmanlı merkezî topraklarında geliştirilmiş "Rumi" imgesi ve kimliği, Orta Asya'dan ve İslâm devletlerinden gelen öğelere, Osmanlıların 14.-17. yüzyıllar tarihi bakımından önemli bir katkı ve bir başka kimlik olarak anlaşılmalıdır. Halil İnalcık'm, Osmanlı'nın çok dilli, çok dinli ve çok kültürlü niteliklerini, "Osmanlı İmparatorluğu bir Türk imparatorluğu değildi" biçiminde dünyaya ilan etmesi bu bakımdan anlamlıdır (özbaran 2004: 19). Tüm yukarda anılan ve onları destekleyen kaynaklardaki çözümleme ve kanıtlamalar çerçevesinde, Osmanlı'ya ve Özelde Türklüğe değişik zaman ve zeminde daha geniş coğrafyadan ve daha bütünleştirici sosyo-kültürel açıdan bakabilmenin imkânlarını bulabiliriz.

Nitekim, Carter V. Findley, Türk kültürünü farklı başlangıç noktalarından kaynaklanıp yüzyıllar süresince içiçe geçen karmaşık gelişim süreçlerinin ürünü olarak **tamın**-larken bu bağlamda düşünmektedir (1998: 16). Bu süreçler üç ana gelişim çizgisinde işlerler. Bunlar Anadolu, Orta Asya ve İslâmî doğudur. Anadolu, her ikisinde dünyanın en nüfuzlu uygarlıklarının gelişmiş bulunduğu Avrupa ile Ortadoğu arasında bir köprü konumunda olmuştur hep. Bu nedenle, sosyal ve kültürel olarak Anadolu'da Türklerin gelişinin öncesi ve sonrası arasındaki ilişki, önceki kültürlerden kalan bazı öğelerin zaman içinde oluşan bir karışım içindeki sürekliliği bağlamında değerlendirilmelidir.

Türk kimliğini biçimlendiren diğer bir faktör İslâm'dır. Türk kimliğiyle ilgili olarak İslâm özellikle iki noktada önem arz etmektedir. Birinci nokta, 10. yüzyılda başlayan kitlesel Müslümanlaşmanın, İslâmı Türklerin çoğunluk dini haline getirişidir. Müslümanlaşmanın popüler düzeydeki önemli bir etkisi, Türklerin eski dini olan Şamanizmin bazı öğelerini İslâm içinde erimeye zorlaması olmuştur. Bu erime popüler İslâmı heterodoks ve senkretik kılan bir dinamik oluşturmuştur, Osmanlı sufiliğinde, kendilerini şeriat kurallarına uymaya adanmış tarikatlardan başlayıp, irfan arayışını şeriata uymaktan daha Önemli gören tarikatlara uzanan, oradan da muhalif karakterli din hareketlerine ulaşan bir tasavvuf yelpazesinin gelişimi bu dinamiğin ürünüdür.

İkinci nokta yüksek İslâmî ilgilidir. Selçuklu hanedanları, 11. yüzyılın ortalarında İran'a girmeleri ve Abbasi Halifeliği'ne ait topraklarda siyasi iktidar için mücadele etmeye başlamalarından itibaren kendilerini Türkmen takipçilerinden uzaklaştırmak ve İran-İslâm siyasi ve kültürel alanlarının üst kademelerinde faaliyet göstermeyi öğrenmek zorunda hissetmişlerdi. Bunun sonucunda Sünni İslâma ve Hanefî mezhebine karşı daha sonraki Türk devlet kurucularınca da benimsenecek olan sıkı bir bağlılığı tercih ettiler. 14. yüzyıldan itibaren Osmanlılar İslâm kültürel mirasının bütününe sahip çıkarak bu mirasın olabildiğince büyük bir kısmını din-ü devlet sentezine içrek hale getirdiler. Bu süreç içinde Osmanlılar devletin Sünni kimliğini heterodoks İslâmî zümreleri tehdit edecek şekilde pekiştirmişlerdir. Bunun sonucunda, İslâmın mistik yorumu ile fıkhi yorumu arasında uzun zamandır süregelen çatışma derinleşmiştir.

Türklük Asya üzerinde doğudan batıya doğru bir seyir izlerken farklı kültürel uğraklardan aldığı unsurlarla kendine özgü bir alışılmış oluşturmıştır. Öyleyse Türklüğün öz-

günlüğü "saflığında" değil bu almasıda aranmalıdır. Erken Türklerin Möğöllara benzer bir dış görünüşü öldüğü düşünmekle beraber, modern arkeolojik kanıtlar Türkçe konuşan insanların bilinen tarihlerinin başlangıcından itibaren etnik olarak karışık olduklarını göstermektedir (Findley 1998: 20). Türk dilleri de, Türk topluluklarının birbirleri arasında kaynaşmalarını olduğu kadar, Türk olmayan unsurların da içerildiği karmaşık bir etnogenetik tarihin sonuçlarını temsil eder. Türklerin coğrafi yayılımı ile birlikte bu genetik karışımın olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Türklerin Anadolu'ya gelmeden çok önce bir sentez oluşturmaya başladıkları söylenebilir. Dinî olarak bu sentez Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm olarak geniş bir çeşitlilik içerir.

Türk Müslümanlığı

Türk Müslümanlığı, geçmişinde durmadan yer değiştiren, çok çeşitli dinlere ve kültür çevrelerine girip çıkmış ve bunların hepsinden bir takım etkiler almış bulunan Türkler arasında İslâmın kabulünden sonra, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir coğrafyada, tarihsel süreç içinde İslâmın hayata geçerken aldığı özgün bir görünümünü temsil eder. İslâm Arap yarımadasından çıkarak yayıldığı yerlerde değişik kültürlerle temas ettikten sonra, bu kültürlerin içinden gelip İslama dahil olan muhtelif toplumların sosyo-ekonomik yapılarına uygun yorum ve uygulamalara konu olmuştur. İslâmın temel ilkelerinin yorumunda ve hayata geçirilişinde esas itibarıyla bir takım farklarla beraber, her İslâm toplumu kendi kültürel özelliklerine göre bir İslâmı yaşayış tarzı, başka deyişle bir İslâmî kültür geliştirmiştir. Vahyin zaman ve mekân içerisinde hayata geçerken kültürleşen Biçimleri birer Müslümanlık oluşturur.

Bu bağlamda sosyal antropolojik kategoriler olarak, coğrafi mekân temelinde bir Kuzey Afrika Müslümanlığı veya bir Ortadoğu Müslümanlığından, kültürel temelde de bir Arap veya Türk Müslümanlığından söz edilebilir (Ocak 1999: 36). Buna göre İslâm, herhangi bir yerel mekânda İslâmî anlamım üreten yapısal ilişkilere biçim veren bir kültür sisteminin kendine özgü mantığının ifadesinden başka bir şey değildir. Toplumsal pratik, İslâm adına karşımıza tarihsel, coğrafi ve kültürel dinamiklerden beslenen farklı, çeşitli, hatta birbirine karşıt dışavurumlar çıkarır.

Bu yaklaşıma göre, Türklerin İslâmı kabule başladıkları 900'lü yıllardan bugüne kadar gelen bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan çok geniş bir mekân içerisinde Tvi j-Motit» -ir-İp/7ic no ni7rf"lo\7icTm "irimci k>w Kir M'fci'li'iman -ik tarzının bulunduğunu kabul edebiliriz. Bu Müslümanlık tarzı, başlangıcından itibaren Sünni (ortodoks) İslâm ve. gayri Sünni (heterodoks) İslâm olmak üzere paralel iki gelişme seyri izlemiştir. Birincisi, başlangıcından beri hep devletin ve yerleşik çoğunluğun din anlayışı olarak, ikincisi ise, göçebe veya kırsal kesimin inanç biçimi olarak gelişmiştir. Birincisi, İslâmî kitabî esaslarına daha sadık ve şehirli bir karakter ortaya koyarken, ikincisi, İslâm öncesi eski inançların ve geleneklerin etkisi altında senkretik bir karakter ortaya koymuştur.

Orta Asya gibi çok geniş bir alanda çok değişik siyasal ve sosyo-ekonomik şartlarda yaşayan muhtelif Türk zümrelerinin İslâm'dan önce kabul ettikleri dinler, içinde Gök-Tanrı kültü, muhtelif tabiat kültleri, atalar kültü ve benzeri çok eski inanç kalıntıları barındıran Şamanizm gibi güçlü bir mistik büyü sisteminin üstüne gelmişlerdir. Orta Asya'da Türkler arasında yayılan dinlerin (Şamanizm, Budizm, Maniheizm v.d.) hemen hepsi de güçlü birer mistik karakter taşıyordu. İslâmî Türkler arasında yayılışı da,

doğrudan Arap kolonizasyonları aracılığıyla olmaktan çok, önemli ölçüde iranlılar aracılığıyla ve mistik bir yorumla olmuştur.

Bu mistik bir nitelikte Türklere gelen İslâm, geniş çapta, eski dinlerin kalıntılarıyla birleşerek değişime uğraması sonucunda zaman içinde heterodoks bir İslâm yorumu ortaya çıkmıştır. Zaten, bu heterodoks İslâm yorumunun en karakteristik özelliği de, Türkler arasında İslâm'dan önce kabul görmüş olan bazı dinlerin kalıntılarının İslâmî kavramların içinde birleştiren ve yoğuran bir senkretizm olmasıdır. Bu yüzden ulaştığı her yerde çok geniş bir inanç yelpazesini kolayca özümseyerek kendi bünyesine mal etmiştir. Bu İslâm yorumunda göçebe hayat tarzına-özgü koşullarla uyuşmayan şer'î emir ve yasaklar pek yer bulamamış, onların yerine eski ritüeller bir İslâm cılası altında geniş ölçüde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Dolayısıyla, bu heterodoks İslâm, geleneksel inanç biçimlerine kendiliğinden uyarlanmış mistik bir "göçebe halk İslâmı"dır (Ocak 1999: 45).

Türk Müslümanlığı yalnızca heterodoks yoruma indirgemek yanlış olur. Türk Müslümanlığının biri ortodoksiye, diğeri heterodoksiye dayalı iki boyutu vardır. Her iki boyutuyla Türk Müslümanlığının temel karakteristiği bir mistik mahiyet taşıması, güçlü bir evliya kültü etrafında kurumlaşmış olmasıdır. Bu özelliğiyle kitabî İslâm'dan önemli ölçüde ayrılık göstermekle beraber, senkretik öğelerin oluşmasına imkân sağlamıştır. Burada senkretizm, iktidar/direnış ilişkileri bağlamında bir sorunsallaştırmayı gerektirmektedir.

Senkretizm

Senkretizm, uzun zamandır teoloji ve dinler tarihi terminolojisinde yer alabilen terim olmakla beraber, (özellikle simgesel antropolojinin katkılarıyla) antropolojide ve diğ-

kültürel çalışmalarda sıkça işlenmeye başlamıştır.⁴ Bu çalışmalarda kültürel etkileşim ve göç olgusu bağlamında konu edilen bir takım kült, sembol ve ritüeller doğrudan senkretizm kavramıyla ilgili olup, Türk Müslümanlığı bağlamında Hızır-İlyas, Hacı Bektaş, Cem törenleri ilk akla gelen örnekleri oluşturur. Dinsel etkileşim süreçleriyle ilgili bir kavram olan senkretizm, Türkçe'de "bağdaştırmacılık" olarak karşılanmakta ve farklı yaklaşımlara göre değişen anlamlar kazanmaktadır. Genel olarak "karışmış" veya "melez" olanı ifade etmekte ve farklı kültürlerle ait bir takım sembol, söylen veya kültürlerin yeni bir kültür potasında eritilip yeni bir "almaşık" oluşturması anlamına gelmektedir.

Antropolojik bakış açısından senkretizmin, kültürel ilişki modelleri içinde önemli bir yeri olan "kültürleşme" (accul-

nu söyleyebiliriz. "Kültürleşme, iki ya da daha çok sayıda ki kültür grubunun aşağı yukarı sürekli ilişki ve etkileşimi sonucunda, gruplardan birisinin ötekine ait kültürel öğeleri kabul etmesi ve ortaya yeni bir kültür bileşiminin çıkması süreci olarak tanımlanabilir" (Güvenç 1994: 126). Kültürleşme, genel olarak, başka bir kültürle ilişki veya alış veriş sonucu ortaya çıkan bir tür kültürel değişimdir. Dinsel bir terim olarak, senkretizm de, "farklı geleneklerin birbirini etkilemesi sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce ekollerini ifade etmede kullanılan bir kavram" olarak karşımıza çıkmaktadır (Gündüz 1998: 32).

Senkretizm türevleri bakımından üç temel gruba ayrılır: 1) sosyal, kültürel ve ekonomik düzeylerde topluluklar arası iletişimsel etkinlik sonucu oluşan doğal etkileşimler, 2) hakim kültürün zayıf kültürleri asimile etmesi sonucu oluşan "dejenerasyonlar", 3) ihtida (din değiştirme) so-

4 Bkz. Ayhan Kaya 2000, *Berlin'deki Küçük İstanbul*; Sibel Özbudan 2004, *Hermes'ten İâris'e*.

nucu eski ve yeni inanç sistemlerine ait birbirine benzer ve yakın unsurların bağdaştırılması ile gerçekleşen kaynaşmalar, senkretizm konusu etrafında değerlendirilebilir.

Senkretizmin etimolojik anlamına baktığımızda, antik Yunan'dan köken aldığını ve iki kelimenin birleşiminden oluştuğunu tespit edebiliriz. Terim, "syn" (ile, eş) öneki ve "krisis" (karışım) kelimesinden türeyen "syngkrisis"ten dönüşerek ortaya çıkmıştır (Stewart ve Shaw 1994: 1). Bu biçimiyle "birbirine karışan" anlamına gelir. Senkretizmin doğrudan ilk kullanımına Plutarch'm (M.S. 50-120) "Moralia" adlı kitabında rastlanır (Colpe 1997: 369).

Bu önemli konu zihinde doğmuş ve kardeşler arasında farklılıklar ortaya çıktığı zamana karşı korunmuş olmalıdır. Özellikle bu zamanlarda kardeşlerimizin dostlarıyla samimi ilişki kurmaya dikkat etmeli fakat, onların düşmanlarıyla bütün samimi ilişkilerden kaçınmalı ve uzak durmalıyız. En azından, bu noktada Giritlilerin tecrübe-lerinden örnek almalıyız. Ki, onlar sıklıkla birbirleriyle çatıştığı ve savaştığı halde, dışardan düşmanlar saldırdığı zaman farklılıklarını bir tarafa bırakmışlar ve birleşmişler, buna da "senkretizm" demişlerdir.

Plutarch, bu kitabında kardeşlerin dostlarıyla dost, düşmanlarıyla düşman olmanın gereğine dikkat çeker ve "Giritliler"i, tüm farklılıklarına rağmen birleşerek, düşmanlarına karşı kendilerini savunmalarına "syngkretismos" der. Kelime ortak düşmana karşı birleşmiş, "Girit şehirlerinin federasyonu" anlamına gelir (Colpe 1987: 218). Giritliler aralarında süren tüm anlaşmazlıklara rağmen dışardan düşmanlar saldırdığında birleşerek kendilerini savunmuşlardır. Plutarch, açıkça senkretizm kelimesini "Krettoi" (Girit) kelimesine dayandırmış, Giritlilerin hep beraber birleşmeleri anlamında kullanmıştır. Görüldüğü gibi,

Plutarch'm tanımı senkretizme başından itibaren siyasal ve stratejik bir anlam yüklemektedir. Bir başka deyişle, burada oldukça stratejik bir eyleme gönderme yaparak senkretizme siyasal bir içerik kazandırmaktadır.

Senkretizm kavramı Rönesans'a kadar bir tartışma konusu olarak gündemde yer almamıştır. 16. yüzyıla gelindiğinde, Latince'de anlamını değiştirerek kullanan Erasmus'un *Opus Epistolarum* adlı kitabında yeniden ortaya çıkar. Burada terim "farklı bakış açılarının olumlu birliği" anlamıyla kullanılır. Rönesans'la birlikte, özellikle Plato ve Aristo gibi Antik Yunan filozoflarının yeniden keşfiyle, Hristiyan metinlerin kiliseye ait katı okumaları etkilenmeye başlamıştır. En seçkin Rönesans filologlarından biri olan Erasmus, klasik felsefi etkileri özümsemiş misyoner teolojisini, İslam yanlılığı güçlendiren ve zenginleştiren olumlu bir adını olarak değerlendirmiştir (Colpe 1987;220). Bu durum ortaçağ Hristiyan teolojisinde senkretik bir güdülenmeye işaret etmektedir. Aynı zamanda Rönesans ile temelleri atılmaya başlanan laik düşüncenin karşısında Hristiyan teolojisi, Antik Yunan felsefesine yönelerek, Aydınlanma ve onun geliştirdiği din eleştirisine karşı bir argüman sağlamaya çalışmıştır. Hümanist kardinal Bessarion, 15. yüzyıldaki Plato ve Aristo'yu uzlaştırma çabasını da senkretizm olarak tanımlamıştı. Bugün ise, örneğin, modern Yunanistan'da milliyetçiler Antik Yunan ile Yunan Ortodoks halk inancı arasında bir süreklilik olduğunu savunmakta ve bunu senkretizm bağlamında değerlendirerek bir kültürel zenginlik olarak görmektedirler.⁵

5 Yunan milliyetçiliği Antik Yunan medeniyeliye bir özdeşlik kurmaya yönelir. Bu yöneliş belli bir miktar senkretizme vurgu yapılarak gerçekleşmiştir. Henüz, 19. yüzyıl toplumsal ortamında modern Yunanistan ile Antik Yunan medeniyeti arasında ilişki kurmaya dair bir fikir birliği yoktu. Bazı yazarlar konuyu ırk ve tarih zemininde tartışmışlar ve Ortodoks kilisesinin kültürel olarak bir bağlantı olabileceğini kabul etmesine rağmen pagan geçmişle kilise

16. ve 17. yüzyıllarda kavramın kullanımının tarihsel bağlamı erken dönemde söz konusu olumlu çağrışımları tersine çevirmiştir. Avrupa'da bu dönem boyunca bazı Protestan teologlar arasında senkretik nitelikli bir hareket gelişmiştir (Stewart ve Shaw 1994: 4). George Calixtus'un önderliğini yaptığı, "senkretik tartışmalar" olarak bilinen bu hareket, değişik Protestan ve Katolik mezhepleri uzlaştırmaya çalışmış ve yalnızca öğreti ve kelam üzerine sorun-sallaştırılmış konuları değil, birbirlerine karşılıklı katılımın gerektirdiği cemaat ritüelleri ve vaftiz törenleri ile ilgili sorunları da kapsamıştır. Katolik Molinistler ile Thomistlerin 16. yüzyılda ve Protestan Lutheryanlarla Calvinistlerin 17. yüzyılda aralarındaki farklılıkları silikleştirerek uzlaştırma çabaları bu hareketin somut tezahürleridir (Colpe 1997: 38). Bu hareketin karşısında olanlar, söz konusu girişimi dinsel öğretiyi tümüyle ilkesizleştirmek ve dejenere etmekle itham etmişlerdir. Bu eleştirel bakış, o zamandan beri senkretizmi bir "karışarak bozulma" anlamına dönmüştür.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra söz konusu olumsuz tanım iyice su yüzüne çıkar. Alman dinbilimci Herman Usener, kavramı dinlerin karışıklığı anlamında *religionsmischerei* olarak çevirmiştir. Almanca'da "mischerei", "mischung"un (harmanlanma) aksine olumsuz bir anlam taşıp; her ikisi de karışma anlamına gelmekle beraber, birincisi bozulmayı ima etmektedir. Buna bağlı olarak, Use-

arasında bir ilişki kurulmasına mesai'eli bakmışlardır. Fakat milliyetçi yazarlar, Heleno-Hristiyan sentez olarak adlandırılan projeyi temellendirmek için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Sonunda onların görüşü geniş kabul görmüş ve "Heleno-Hristiyan Yunanistan" sloganı 1968-74 askeri yönetiminde popülerlik kazandırmıştır. Nitekim 1982'de dönemin başbakanı Karamanlis yaptığı bir konuşmada: "Ortodoksi, Helenizmin güçlü manevi ve etik temelleri üzerinde oluşmuş klasik antikitenin parlak kültürel geleneğiyle zenginleşmiştir. Bu nedenle... İslamdan Helenizm ve Ortodoksi kavramları ulus bilincinde birbirinden ayrılmaz biçimde örülmüştür", açıklamasını yapmıştır (Stewart 1994: 140-141).

ner senkretizm olgusunu dinler tarihinde bir dejenerasyon ve mutlak hakikat fikrinin terk edilmesi olarak görmüştür (Colpe 1987: 223).

Karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmacıları, Roma ve Helen dönemlerine ait dinsel öğeleri, düzensizlik, karışma ve bozulma anlamında senkretik karakterli olarak nitelendirmişlerdir. Bir dinler tarihi terimi olarak senkretizm, özellikle Büyük İskender'in fetihlerinin ardından Antik Yunanistan'dan Hindistan'a dek uzanan topraklarda yaşayan halkların girdiği kültürel etkileşimler çağında, yani Helenistik dönem ve izleyen Roma tarihinde genel olarak Doğu ve Batı dinsel sistemleri arasındaki yoğun temaslarla biçimlenen dinsel anlayışları ve özellikle de bunla-

—1,0,...;-.*;;,-1,1, ^ ^ „i-^A^i

mi 1. >. II > \$ < .). y «>ijf\ ınıj.C\i c li 1.1. Uttil mıtJV ıy1,1
ıVLtuuuıuD^ıtı Fv A/ıjn. »>>/. ıyJ. n^ıttt. utıAtı ıy«a nlıtıvıa.
senkretizmin Roma İmparatorluğu'nda emperyalist bir strateji olarak kullanılmış olmasıdır. Çeşitli tanrıların birbirlerine benzetilmesi sonucu oluşan inanç karışımının, farklı bölge ve eyaletlerin halklarını kaynaştırması amaçlanıyordu. Romalıların fethettikleri yabancı yerlere ait özel kültürleri alarak dönüştürmelerini araştırmacılar bu kavramla açıklamışlardır.

Gerçekten, Hristiyanlar Platonik akademiyle yakınlık kurmaya eğilimliydi ve "senkretik" bağdaştırma ilk yüzyılda Özellikle İskenderiye'de başlamıştı. Bundan sonra senkretizm, etik, siyasal, sosyal ve teolojik her olası biçim altında Roma İmparatorluğu'nun tercih ettiği siyaset olmuştur. Bütün insanlığın çeşitliliğini barındıran onlar, davet etmekte ve Kayzerin darphanesinde yeniden damgalanmaktaydılar (Colpe 1987: 39).⁶

6 Buna benzer bir örnek olarak Uygur Maniheizmi gösterilebilir. Bir senkretizm olarak Maniheizm, Uygurlar'da dinsel savaşları engellemek üzere resmî bir din söylemine dönüştürülürken, topraklarında bulunan farklı dinler ve cema-

Dinler tarihi bize, Helenizmi senkretizmin büyük çağı olarak-tamtırTTttele m ^

laların ve Doğu'nun tanrıların birleştirmeye girişmişti, işte senkretizmin siyasal anlamı, Plutarch'm ortak düşmanlara karşı dayanışma olarak kullanımından, Roma döneminde kristalleşen emperyal bir güç tarafından asimile edici araç olarak kullanımına kadar uzanan iktidar ilişkileri odaklı bir semantik süreçte açığa çıkar.

Şu halde senkretizm, sabit bir anlamı olan belirli bir terim değildir; tarihsel olarak inşa ve yeniden inşa edilmiştir. Bir ayin ya da geleneği senkretik olarak tanımlamanın fazla bir getirişi yoktur, çünkü bütün dinler bileşik kökenlere sahiptirler ve süregiden sentez ve silme süreçleriyle sürekli yeniden inşa edilmektedirler. Bu nedenle dinsel sentez süreçleri ve senkretizm söylemleri üzerinde odaklaşmak gerekiyor. Bu da iktidar ve aracılık kavramlarını dikkate almayı gerektirir (Shaw ve Stewart 1994: 6-7).

Terimin antropolojideki kullanımı, özellikle sömürgecilik sonucunda yerel dinsel inanç sistemlerinin yeniden biçimlenişleri, dinsel inançların kültürel değişime uyarlanma ya da direnişteki rolleri, göçmenler ve çokkültürlülük gibi sorunların antropolojinin gündemine yoğun olarak girdiği 1950'ler ve sonralarına denk düşmektedir. Amerikalı antropologlar tarafından Yeni Dünya'nın senkretik fenomenleri, Amerika'nın "eritme potası ideolojisi"nm⁷ bir yansıması ola-

1 atlerin arasında bir köprü kurulmasına da yardımcı oluyordu. Böylece komşu devletler mezhep savaşlarıyla mücadele ederken, Uygur devleti toplumsal düzeni koruyabiliyordu (Bazin 1996: 41).

7 "Eritme potası ideolojisi" ABD'de Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzatılabilecek bir yaklaşımın ürünüdür. Amerikan toplumu öncelikle Beyaz-Anglo-Sakson-Protestan Amerika'nın değerler sistemi ve önyargıları doğrultusunda biçimlenmiş asgari bir uzlaşmanın ifadesidir. Bu süreçte WASP Amerikalılar "kurucu, ulus". kiraüğüyle egetnen ideolojiyi yönlendirir ve Amenkanemperyalizmini de çıkarları doğrultusunda biçimlendirmişlerdir. Amerikan milliyet-

rak görülmüştür. Örneğin Amerikalı antropolog Herkovitz, kültür ilişkileri konularını incelerken kültürleşme kavramı üzerinde durmuş ve burada senkretizm kavramını analitik bir araç olarak kullanmıştır (Stewart ve Shaw 1994: 5). Herkovitz, kültürel mozaik ile senkretizm arasında önemli bir ayrım yapar. Senkretizmi "kültürleşmecî süreklilik" (acculturative continuum) olarak tasvir edip, adeta elementlerin birbirleriyle kaynaşmasını çağrıştıran bir kimyasal süreç gibi bir değişim süreci olduğunu belirtir. Bu anlamıyla senkretizm karşılıklı etkileşim halinde bir adaptasyon sürecidir. Oysa ki, kültürel mozaik, birbirinden farklı unsurların belli bir uyum içinde sergiledikleri yanyanalıktır. Burada bir kaynaşma söz konusu değildir, yalnızca uyumlu bir yanyana oluş hali söz konusudur ve bu durum parçalanma potansiyelini içinde taşımaktadır.

Antropolojik olarak senkretizm, kültürler arasında teması öngerektirir. Fakat burada bu teması sağlayan koşullar senkretizm açısından daha belirleyicidir. Birinci koşul, göç veya fetih sonucu bir etnik kaynaşmanın olması; ikincisi, iki veya daha fazla din arasında bir sentez oluşturma yönünde bir irade sergileyen siyasal iktidarın olması.⁸ An-

çiliği dinler gibi Amerikan yaşam biçiminin temel unsurlarının dünyanın her köşesinde yaygın ve etkin bir biçimde uygulanması düşüncesini içermektedir. Misyoner ruhun laik bir değişkenini oluşturan bu anlayış, hem ulusal bütünlüğü ayakta tutmakta, hem ABD'nin uygarlaştırmacı misyon seferine gerekçe sağlamaktadır. Böylece Amerikan milliyetçiliği kültür çokluğunun olası tehditlerine karşı "misyon" temelinde bir güvenlik mekanizması oluşturmıştır. "Amerikan rüyası" ise kültürlerin içinde eritilerek belirli bir standartlaşmaya uğrayacakları karıştırma ameliyesinin nihai hedefidir. "Eritme potası ideolojisi", ABD'ye yerleşen farklı milletlerden toplulukların kısa sürede "farklı" olmaktan "benzer" olmaya evrilmeleri amacına dayanmaktadır (Üstel 1993:115).

- 8 Hindistan'da Babür İmparatorluğunun önde gelen hükümdarlarından Ekber Şah'ın girişimi buna örnektir. Ekber Şah, son derece hoşgörülü bir din anlayışına sahip olup, zamanında bütün dinlerin ülkesinde bulunan ruhani temsilcilerini toplayıp teolojik tartışmalar yaptırmış ve bütün dinlerden seçmeler yaptırarak Din-i İlahi adını verdiği yeni bir senkretik din! hareket başlatmak istemiştir (Ocak 1999: 39-40).

tropolojik bir ruhla, "Ortadoğu kökenli vahiy dinleri dahil dolayısıyla da senkretizasyon süreçlerinin ürünüdürler", diyebiliriz (Özbudun 2004: 35). Daha mütevazı başka bir deyişle, tüm dinler pratiğe aktarılıp "kültürleşirken" senkretizasyon süreçlerinden de etkilenmişlerdir.

Alevi-Bektaşî senkretizmi

Türk Müslümanlığı özelinde bunun en iyi örneği Alevilik-Bektaşîlik geleneğidir.⁹ Türkiye'de bazı akademisyen ve araştırmacıların Alevilik üzerine çalışmalarında, senkretizm konusu özcü ve çoğulcu yaklaşımlar arasında gidip gelen farklı bakış açılarındadır. Özcü ya da milliyetçi yaklaşımlarda, Alevilik ile Hristiyanlık ve Yahudilik ve onların çeşitli kollan arasındaki etkileşim sonucu bir senkretizm kabul edilmemekte ve olumsuzlanmaktadır.¹⁰ Bu tür etkiler, Türklüğün fitratım bozmak üzere, "sapık" akımlarla İslâma sokulmuş "hurafeler" olarak anlaşılır. Ancak, eski Türk inanç ve gelenekleri ile İslâm arasında evrimleşme halinde bir süreklilik olarak senkretizm mümkün görülerek olumlanmaktadır. Bu bakış açısından, Alevilik-Bektaşîliğin ana kaynağı Türk kültürü ve eski Türk dini olarak betimlenir (Eröz 1990: 251). Alevilik-Bektaşîlikte Hristiyan öğelerin karışımıyla oluşan etkilenme reddedilmekte ve bununla ilgili iddialar yanlı ve yüzeysel olarak değerlendirilmek-

9 Alevilik Orta Asya kökenli Türk boylarının İslama geçişleriyle birlikte, yeni dinlerini eski kültür ve inançlarıyla bağdaştırıp, coşkulu bir tasavvuf anlayışını süzgecinden geçirerek oluşturdukları bir dinsel mezhep biçimidir. Alevilik, Osmanlı toplumunun en yaygın halk tarikatı olan Bektaşîlik ile yakın ilişki içinde olmuştur. İkisi de, Hacı Bektaş-ı Veli'ye özel bir saygı gösterirler. Aleviler kırsal çevrede sözlü kültür içinde kalmışken, Bektaşîler şehirlerde tarikat biçiminde kurumlaşarak yazılı kültüre dahil olmuşlardır (Melikof 1994, Ocak 2005)_____

10 Bkz. Orhan Türkdoğan 1995: 534-7.

tedir. Özcü yaklaşımın bu tutumu milliyetçi ideolojinin bilim ve düşünce alanında açıkça görülen bir yansımasıdır. Türklerin dininin her türlü yabancı etkiden arınmış, yalnızcâ Türklere özgü bir şekillenme olması gerektiğini düşünen bu etnisist yörüngedeki yaklaşımı savunanlar, bunun en geçerli örneğinin Alevilik-Bektaşilik olduğunu ispata çalışmışlardır. Kısmen, sosyal ilişkiler sonucu kaçınılmaz olarak, Alevilik-Bektaşilik üzerinde Hristiyan ve Yahudi veya antik Anadolu dinlerinin etkileri ve kültürel alış veriş olabileceği kabul edilse de, söz konusu özcü yaklaşım açısından bu, "istisnai" ya da "ehemmiyetsiz" bir olaydır. Bununla beraber, Anadolu'ya gelen Türkmenler/Oğuzlar eski Türk örf ve inançlarına sıkı sıkıya bağlı olduklarından yerel kültürlerin etkilerine kapılmadan "safliklarını" koruyabilmişlerdir (Birdoğan. 1994: 38). Gzcü yaklaşımda, "saflık/¹ teması, otoktonluk iddiasıyla desteklenerek, öyle abartılmaktadır ki, Bektaşilik aracılığıyla İslama geçen Hristiyanların Türk kökenli oldukları dahi iddia edilmektedir (Eröz 1990: 184).ⁿ Anadolu'ya gelen Türkler, kültürlerini yarı İslâm inancından, yarı kendi geleneklerinden seçtikleri öğelerden oluşan bir sentez halinde taşımışlardır. Buna karşılık "çoğulcu" yaklaşımlar olarak adlandırabileceğimiz çalışmalarda Alevilik, kültürel ve dinsel etkileşime açık bir süreçte, Budizm, Maniheizm gibi mistik doğu dinleri ile Ortadoğu ve Anadolu'daki yerel mistik geleneklerin unsurlarını İslâm çatısı altında bağdaştırmış bir senkretizm biçimi olarak tanımlanmaktadır.¹²

11 Afet Inan'm, Malazgirt'te Türklerin Anadolu'yu fethetmediği, daha ötesinde Müslüman olmayan kardeşleriyle buluştuğu savı sanırsız bu tür iddiaları teşvik etmiştir.

12 Bu yaklaşımın en spektaküler ifadesi Ocak'ta (2005: 210) bulunabilir: "Alevilik ve Bektaşiliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zerdüştlük ve Maniheizm ile beslendi. Yesevilik ile İslâm ve İslâm süfiliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melametiliginin Kalendarane tavrı

Aleviliğe Türk Müslümanlığında bir senkretizm biçimi "olarak~yaklaşımı yadsımada etnosentrizm güçlü bir etken- dir. Etnosentrizm, bir etnik grubun, başkalarının kültür ve davranışlarını değerlendirirken, yargılarını kendi standart- larına dayandırması ve bunu yaparken kendi standartları- nı daha üstün görmesidir (Güvenç 1994: 20). Aynı şekilde, milliyetçi ya da özcü bakış açılarından Alevilik, milli kimli- ğe uyduğu ölçüde kültürel bir olgudur. Değişmeyen, sabit anlamları öngören milliyetçi kimlik savunucuları ile sürekliliği değişen ve yenilenen, ilişkisel ve bağlamsal anlamları öngören çoğulcu kimlik savunucuları arasındaki gerilim esas olarak, kültürel etkileşim konusunda standart belirleme sorunundan kaynaklanır. James Clifford'un (1998: 14) da belirttiği gibi, her yerde bireyler ve topluluklar yeniden derlenmiş geçmişler, öteki kültürel kurum, sembol ve dillerden inşa edilmiş kimlikleri doğaçlama üretirler. Birbirinden farklı kültürel dokuların oluşturduğu bu sentezler özcü yaklaşım içinden konuya yaklaşanlar tarafından, sıklıkla kültürel bozulma veya yozlaşma olarak tanımlanır. Milliyetçi ideolojiler, halkların kendilerine özgü ve neredeyse irsi yetenekleri olduğuna ve bunların en iyi ve en üstün olanlarının kendi halklarına ait olduğuna inandıklarından, bu özellikleri "bozabilecek" nitelikteki dış etkilere ilke olarak karşıdirlar. Onlar için etkileme bozulma ile eşdeğerdir.

İslâm Türkler arasında yayılırken, İslâm öncesi gelenek ve kavrayışlar uzun süre yaşamaya devam etmiştir. Bu nedenle, göçebe ve kırsal halk arasında kabul gördüğü haliyle İslâm, eski Türk inançlarının derin izlerini taşır. Türkler yüzyıllar boyunca birçok dine inandılar. Bu değişiklikler esnasında bir önceki din yenisinin gelmesiyle tamamen orta-

eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Neo-Platonizmin eski Payen ve Hristiyanlık dönemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurufiliğinin, 16. yüzyıl başında Safevi Şiiliğinin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı."

dan kalkmadı; çoğu defa kendini yeni dinin kalıplarına uydurarak varlığını sürdürdü. Müslümanlık öncesine ait tabiat kültü, atalar kültü, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Mazdeizm gibi çeşitli dinlerden gelen motiflere özellikle Alevi-Bektaşî menakıbnamelerinde sıkça rastlanır (Ocak 1983). İslâmın Anadolu'da Türk toplulukları arasında aldığı bir şekil olan Alevilik ve Bektaşilik, çeşitli inançları bünyesinde toplamış senkretik bir inanç geleneğidir.

Alevi-Bektaşî inancında önemli yer tutan, tenasüh, hulul, şekil değiştirme, ateş kültü gibi unsurların büyük kısmı Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizmden köken alan senkretik motiflerdir. Bunlar, tarihten günümüze taşınarak, Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç sistemlerinde en az eski Türk inançları veya Şamanizm kökenli motifler kadar yer tutmuşlardır. Hatta bunların bazdan, Alevi-Bektaşilikteki kadar olmasa da Sünni topluluklarda bile korunmuştur. Aradaki tek fark, Alevilik-Bektaşiliğin, bu İslâm öncesi inanç motiflerini daha canlı sürdürmesidir.

ANTROPOLOJİ, TARİHYAZIMI VE SENKRETİZM

Türk tarihyazımında antisenkretist söylem

Antropoloji bir disiplin olarak ortaya çıkış noktasında "başka" diyarlardaki kapalı ve izole toplulukları nesne kılmış ve onların bu yalıtılmışlığını bir anlamda mutlaklaştırmış olmakla beraber, alanını genişletip karşılaştırmalı bir disiplin haline geldiğinde kültürler arasındaki alışverişin, özellikle göç yoluyla "başkası"yla karşılaşma sürecinde bir olgu olarak tanımına ulaşmıştır. Hemen tüm toplumlar birbirleriyle ilişki halinde çeşitli kültürel öğeleri aralarında taşır, dönüştürür ve kendilerine malederler. Antropolojide kültürleşme olarak adlandırılan bu olgu, iletişimsel etkinliğin başladığı vasatta neredeyse bir yasa gibi işler. Birbirleriyle iletişim halindeki kültürler birbirlerini etkilerler; bu da "kültürel saflık" düşüncesinin gerçekleşme koşullarının ne kadar olanaksız olduğunu bize göstermektedir. "Saf kültür" fikri sadece bir ideal olabilir, fakat aynı zamanda "saf ırk" fikri gibi tehlikeli bir potansiyeli barındırmaktadır.

"Gerçek din" fikri de aynı gerilim hattında bulunur.

cağı mit ve sembolleri üreterek milli kimliğin oluşumunda kilit rol üstlenir. Milli kimliğin bir parçası olan bu anlatı, tarihsel geçmişe ilişkin mevcut anlayışın yeniden düzenlenmesini gerekli kılar. Geçmiş, bütünsel bir ulusal tarih anlatısı içerisinde yeniden anlamlandırılır ve bütünleştirilir.¹ Böylece "hayal edilen cemaat" in kadim ve baki bir ruh olarak geçmişten geleceğe uzanma iddiası dile getirilir. Ulus-devletin kurulması için öncelikle toplumsal ilişkilerin yerel bağlamından kopararak, ulus bağlamında yeniden kurulması gerekmektedir. Bir topluluğun ulus olarak yeniden kurulmasında bireyler arasında bir iç tutunumun (cohesion) sağlanması zaruridir. Bir topluluk içinde tutunumun sağlanmasında yerel bağlam ve kutsala referans önemini yitirince, tutunumu sağlamakta tarih ortak bir bellek olarak *özel* bir rol yüklenmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısında, okullarda ve üniversitelerde tarih eğitimi milliyetçiliğin yayılmasıyla orantılı olarak artmıştır. Bir yandan okullarda ulusal geçmiş kolektif hafızaya intikal ettirmeye çalışılıyor, diğer yandan da akademik çevrelerde tarih bir bilimsel disiplin olarak alanlaşmaya başlıyordu. Böylelikle, tarih öğretimi milli kimlik yaratmak ve onu güçlendirmek için bir araç haline getirilmiştir. Bu açıdan baktığımızda milliyetçilik ve tarihyazımı birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır (Ersanlı-Behar 1992:21).

Tarihyazımı ile milliyetçilik arasındaki en sıkı bağ ilk kez Fransız ve Alman tarih düşüncesinde formüle edilmiştir. Bu iki ülke hem Avrupa'daki diğer ülkeler hem de Av-

1 Benedict Anderson, ulusların doğuşunu ve gelişmesini, Waker Benjamin'e referansla, "zaman" kavrayışımızın değişmesiyle ilişkiendirir. Benjamin'e göre, "Tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir. Yapı, homojen ve içi boş bir zamanda değil, 'şimdi'nin zaman'ın doldurduğu bir zamanda yükselir." Nitekim Anderson, homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma fikrinin modern ulus fikriyle benzeştiğini söyler. Bkz. Anderson, 1995:41 ve Benjamin, 1993: 46-7.

rupa dışı ülkeler için birer esin kaynağı olmuşlardır. Elbette ki, Batı Avrupa'da tarih düşüncesi sadece Fransa ve Almanya'daki gelişmelerin doğurduğu bir sonuç değildir; ancak, bu iki ülke tarih alanında milliyetçiliğin gelişmesine koşut bir görüşe öncülük yapmıştır. Nitekim, Fransız ve Alman tarihçiliğinde görülen romantizm, pozitivizm ve idealizmle bütünleşen tarihselcilik Türk Tarih Tezi'ni etkileyen esin kaynakları olmuşlardır. Romantizm, tarihçilerin ulusal ülkülerini geliştirmelerine kaynaklık ederken, pozitivizm laikleşme projesi için gerekli görülmüş, tarihselcilik de devlet iktidarına destansı bir nitelik kazandırmada ve ulusa özgünlük atfetmede etkili olmuştur (Ersanlı-Behar 1992: 23).

Tarihin milliyetçilik açısından araçsal sonuçlar doğurmasında üç epistemolojik tercihin çimen olduğu söylenebilir. Bunlar, 1) yeni bir öznenin seçilmesi ve onun karşısında bir "öteki" kategorisinin oluşturulması, 2) tarih yazma biçiminin anlatı olması, 3) tarihte idiografik bir anlayışın benimsenmesidir. Bu üç tercih, tarihyazımın uluslar için kimlik oluşturma işlevini yüklenmesini kolaylaştırmıştır (Tekeli 1998:118). Tarihin öznesi haline gelen "biz" kategorisi her zaman "ötekiler"e göre tanımlanmıştır. Ulusu oluşturacak toplumsal unsurlar arasındaki dayanışmanın sağlanması iki farklı etkiye bağlıdır. Bunlardan biri, "biz" bilincinin yaratılması iken diğeri "biz"e karşı bir öteki kavramının yaratılmasıdır. "Biz" ve onun karşısında "öteki"nin yaratılması bir toplumsal süreçtir. "Öteki" bir toplumsal grubun diğer bir toplumsal grup hakkında geliştirdiği çoğun olumsuzluk yüklü ortak önyargılara dayanarak kurulmaktadır. Biz kimliğini güçlendirmek için ulus-devletler, dışta olduğu kadar içte de ötekiler yaratır. Tarih yazma biçimi olarak anlatı ise, tarihsel malzemeye ilişkin kronolojik sıralamayı nedensellik ilişkisine dönüştüren bir hikâye kurmayı sağlar.

Bu özelliğiyle anlatı, tarihin destansı ve epik bir içerik kazandıranına yol açar. Dolayısıyla gerçekliği konusunda güçlü bir yanılsama yaratır. Böylece tarihçi de gerçeğin ne olduğunu belirleyen bir otorite haline gelir. Bu ise tarihin ötekiler oluşturmakta görebileceği işlevi kolaylaştırır. Anlatının ikinci özelliği, olgular arasında süreklilik kurarken ulusal tarihyazımının gereksinme duyduğu kökler oluşturulmasını, soyağaçlarına dayanan açıklamaları, meşrulaştırıcı geçmişlerin ön plana çıkarılmasını kolaylaştırmasıdır. Bunun bir neticesi olarak da, tarihsel olguların ve süreçlerin kendilerine özgü sonuçları olduğu yani tarihin ancak idiografik olarak ele alınabileceği kabul edilir, Bu da ulusların kendilerini diğer uluslardan farklı görmeleri ve kimliklerini bu farklılıkta bulmalarına yardımcı olmak bakımından özel bir önem taşır.

Milliyetçiliğin oluşum evresindeki söylemler, imgeler ve anlatılar bütününe bir şekil vererek milli kimliğin de sınırlarını çizen güç, modern ulus-devlet aygıtıdır. İktidar, uygulaması ve söylemiyle, bir millet ve bir kimlik kurar. Böylece bir inşa, modern öncesi tasavvur dünyasından uluslaşma sürecine taşınan ve bu süreçte işlenen malzemeye dayanır. Dolayısıyla milli kimliğin değerler bütününe oluşturan "öz"e yüklenen vasıfları belirleyen, milli kimliğin kuruluş biçimidir. Burada Türklük bir doğal element gibi tanımlanamaz, devletin içeriğini tasarladığı bir icattır, Öyleyse, "saf bir Türk kimliğinin kuruluşunda "öteki" unsurlarla fiili ve söylemsel ilişkinin nasıl kurulduğu tayin edici önemi haizdir.

Türk milliyetçiliğinin oluşum evresindeki söylemlerden biri etnosentrik medeniyetçiliktir. Etnosentrik medeniyetçilik, milliyetçiliği "medenî insanlık ailesi"nin üyesi olmamı vetiresi sayan evrenselci bir anlayışa dayanır. Türklük insanlığın ve medeniyetin bir unsuru telakki edilir. Burada,

Ziya Gökalp'in Batılı medeniyetle yerli-milli kültürü sentezleyen teorik girişimi temel teşkil eder. Ancak, bu girişimi daha "cesur" bir adıma taşıyan tefsirlerin yapılabildiğini görüyoruz. Bu adım, evrensel medeniyeti Batı'ya özgüleyen anlayışı etnosentrik bir okumayla tersyüz eder. Buna göre Türk milleti, her adımı insanlık ve medeniyet tarihine damga vurmuş, merhale açmış bir seçkin millet olarak kutsanır. Medeniyetin kaynağındaki hemen bütün önemli adımların Türklüğe özgülenmesi ve en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğunun söylenmesiyle, medeniyet kavramı doğası gereği Türk'ün fitratına uygun, Türk'e özgü bir değer özelliği kazanır (Bora 1996: 175). Batı'ya atfedilen medeniyet hasletlerinin Türklükten neşet ettiği iddiası Türk kimliğinin "Batılı" olarak anlamlandırılmasına

Türk milliyetçiliği bu hümanist ve evrenselci biçimiyle bile, değişmez ve biricik sayılarak kutsallaştırılan bir kimlik tanımına dayalı olarak ırkçı bir kimlik anlayışına sahiptir. Türk kimliğinin ezelden ebede uzanan sürekliliği içinde bir öz olarak sabitlenmesi, "çok özel" vasıflı bir kimlik olarak yüceltiliş biçimi, "Türk harsı"nın milli kimliğin şartı olarak vazedilmesi, bu ırkçılığın bariz göstergeleridir. Türk milleti neredeyse insanlık tarihinin başlangıcından beri, milli şuuruyla varolan bir "öz" olarak tarih-üstüleştirilir. Öte yandan, "Türk", kendisine atfedilen üstün vasıflarla bir seçkin millet olarak nitelendirilir. Recep Peker'ın ifade ettiği gibi, Türkler, "yeryüzünün aralık ve baylık bakımından üstün bir ulusu" olarak vasıflandırılır (Bora 1996: 180).

Yukarıda değinildiği gibi, Türk milli kimliği, Batılı medeniyet hasletlerinin orijini olduğu iddiasıyla Batılı kimliği içerek kurulmuştur. Batı'yla böylesi bir özdeşleşme-ayırılma ilişkisinin yarattığı kararverilemezlik, Batı'yla ilgili bir Öteki imgesinin sabitlenmesine izin vermemektedir. Bilakis,

ithal ikame bir oryantalizmin² gelişmesine neden olmuştur. Nitekim, esas olarak, Türk milli kimliğinin öteki imgesi, dinî dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyet olarak Osmanlı'da tecelli eder. Burada Türk milliyetçiliğine etki eden Fransız kaynağı açıkça belli olur. 20. yüzyılın başında Türk milliyetçiliğinin ana esin kaynağı olan Fransız Devrimi, saraya ve monarşiye beslenen nefreti kesinlikle pekiştirmiştir. Bu nedenle, milli kimliğin öteki imgesi olarak mazi tasavvurunda Osmanlı, "Türk"ün cevherini baskı altında tutarak rüştnü engelleyen baba figürü olarak algılanır. İslâm da, öncelikle bu eski medeniyetin bakiyesini cisimleştirme potansiyeli bakımından düşünülür. İslâm, Batı medeniyetinin evrenselliğinin de, Türk kimliğinin özgünlüğünün de dışında addedilmiştir. Öyleyse dinî gelenek, ancak, evrensel medeniyet ölçülerine ve "Türk" kimliğine uyarlanarak soursuzlaşabilecektir (Bora 1996: 184).

Türk modernleşmesi uluslaşma ideali üzerine kurulu bir projedir. Modernleşme projesi ile ulus-devlet projesi arasında mutlak bir tekabüliyet ilişkisi kuruludur. Türk toplumu bununla bağlantılı olarak kendi "benliğini kurarken ihtiyaç duyduğu "öteki"sini kendi içinden seçmiştir. Kemalist milliyetçiliğin "ötekf'si, terakkide Türk toplumunun geri kalmasına neden olan dinsel geçmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet kendi başarısını anlatırken, kendisini önceleyen imparatorluğun hemen tüm kurumlarıyla ortaya koyduğu "başarısızlığı" bir fon olarak kullanmıştır. Böylece Türk toplumu için modernleşmek neredeyse "eskf'yle şimdiki arasında açılacak mesafenin genişliği nispetinde mümkün sayılmıştır. Batf'yla özdeşleşerek Doğululuğu kimliğinden ihraç etmek toplumun kültürel ve karakteristik özelliklerine de oryantalist bir gözle bakmayı getirmiştir. Bununla

2 Güncel tartışmalar bağlamında kavramla ilgili olarak bkz. Mücahit Bilici, 1999 ve 2000.

beraber, Batı'nın oryantalist Türk imgesine yapılan muka-
beleler ilginçtir. Zira Türk'ün karakteri, oryantalist Doğulu
imgesinin aksine, dinamik, pratik zekalı, rasyonel, dünyevi,
canlı ve neşeli olarak tasvir edilir. Öte yandan mevcut milli
karakter özelliklerine oryantalist gözle "şikâyetçi" bir bakış
daha baskındır.

Edward Said, oryantalizmi en kısa ifadesiyle "Doğu ve
Batı arasında epistemolojik ve ontolojik bir fark öngören
düşünce tarzı" olarak tanımlamıştır. Said'e göre, Batı'nın
Doğu'ya ilişkin bilgisi Batı'nın sömürgecilik gibi kimi siya-
sal teşebbüslerinden bağımsız şekillenmemiştir. Oryantalist
tasavvurun iktidarın tesis ettiği temel iki dayanaktan söz
edebiliriz: Doğu ile Batı arasındaki "öz" itibarıyla fark-
lılık ve "Doğu'nun Müslümanlığı"na ilişkin "farklı" ve
"geri" olduğunu söyler. Ama belki bunlardan daha önemli
olarak, Doğu toplumlarının bütün davranış ve eylemlerinin
dinden neşet ettiğini varsayar.³

Türkiye'de Kemalist modernleşme projesini radikal bir
kopuş olarak şekillendiren ana etmenin oryantalizm oldu-
ğunu söyleyebiliriz. Çünkü oryantalizmin Doğu tasavvu-
ru Osmanlı "olan" maziye yönelik bir "önerme" olarak be-
nimsenmiştir. Oryantalizmin genelde Doğu'yu, özelde Türk

3 Said, Doğu'yu ve İslâmı inceleme ve denetim nesnesi olarak temsil eden Batılı
söylemin yapısal özelliklerini sergilerken Michel Foucault'nun söylem kura-
mından hareket eder. Foucault'nun iktidar ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi,
Doğu'nun temsiliyeti sorunsalına taşıyarak, Doğu hakkında bilgi üretme sü-
reçleri ile Doğu'nun sömürgeleştirilme süreçlerinin birbirine içsel olduğunu
savunur (Said 1999). Konuyla ilgili farklı bağlamlarda tartışmalar için bkz.
Mutman, Keyman, Yegenoglu, 1996.

toplumunu "aşırı dinselleştirerek" betimleyen fotoğrafı, Kemalist modernleşme projesinde objektif sayılarak veri alınmış ve Türk modernleşmesi oryantalist fotoğrafı içselleştirmiştir.⁴ Bu nedenle Kemalizm, Batı'nın üstünlüğü fikrini sorgulamadan alan ve kendi toplumunu muasır medeniyet seviyesine taşımak için "gelenekken ve "mazi"den radikal bir kopuşun gerekliliğine inanan bir projedir.

Bu noktada, Partha Chatterjee'nin sömürge dünyasındaki milliyetçi hareketler için yazdıklarını, kolonyal bir geçmişe sahip olmayan çevre milliyetçiliklere doğru genişletip, Türkiye örneğine uyarlayabiliriz. Chatterjee'ye (1996: 71) göre sömürgeci söylem ile milliyetçi söylem ortak bir paydayı paylaşmaktadır. Buna göre çevre milliyetçilikler, bir yandan Batı'nın imal ettiği, ancak evrensel olarak kabul edilen, ilerleme, modernleşme, medenileşme standartlarını benimserken, diğer yandan da "özüne" dönmeye çalışır. Yani, bir yandan Batılılaşmaya, modern olmaya çalışılırken diğer yandan ulusun kirlenmemiş, öz kimliği ortaya konmaya çalışılır. Chatterjee, bu çelişkinin daha iyi kavranması için, milliyetçi söylemde sorunsal ve tematik düzeylerde yaptığı ayrımı devreye sokar. Sorunsal düzeyde kendisini durağanlığa ve geriliğe mahkum eden Avrupamerkezci iddiaların yanlışlanması hedeflenirken, tematik düzeyde milliyetçi düşünce Doğu/Batı ayrımına dayalı aynı özcü kavramsallaştırmayı kabul eder. Sonuç olarak, milliyetçi düşüncede içsel bir çelişki ortaya çıkar, çünkü tam da reddetmeye çalıştığı iktidar yapısına denk düşen temsili yapının bilgi çerçevesi içerisinde akıl yürütür (Chatterjee 1996: 78). Milliyetçi düşünce Batı'nın kendisi hakkındaki olumsuzlayıcı iddialarını reddetse de, kendi söylemi de modernleşme arzusundan

4 Said'in "Doğu'nun dogulaşması" dediği oryantalist mekanizma basitçe Avrupalıların yaptığı bir şey değildir; yerli seçkinler tarafından empoze edilen "moclertleşme", "geiışme" ve "uygarlaşma" çabalarında aynı mekariizmanın işleyişi gözlemlenebilir.

kaynaklandığından sonuçta Avrupamerkezci düşüncenin kalıplarına tutsak kalır.⁵ Milliyetçilik modernleşmeyle eklemelenirken, geri kalmışlığın Batı kanalıyla edinilen bilgisi, geleneksel özelliklerin modernleşmenin önündeki engeller olarak görülmesine neden olur. Bu anlayışta gelenek doğası gereği değişime kapalıdır ve ancak Batı'nın müdahalesi vasıtasıyla tarih sahnesine çıkabilir. Dolayısıyla milliyetçiliğin asli görevlerinden biri de Batıya özgülenen bu vasıfların ait olunan ulusa da yabancı olmadığı iddia ve ispat etmektir. Bunu yapabilmeyi yollarından biri muasır medeniyeti kuran tarihsel sürece eklemenebilmektir.

Bu çaba, Doğulu nitelikleri ile tanımlanan yakın geçmiş üzerine temellenen bir kültür fikri yerine, uzak bir geçmişe dayanan bir ulusal kültür anlayışını getirir. Bu anlayış-

eder. Bu otantik öz, Batı ile aynı değerleri taşımak anlamında Batıdardır. Ancak ne olmuşsa olmuş, Doğu'ya özgü, "yabancı" etkiler bu otantikliği bozmuştur. Böylece bugünkü geri kalmışlık, milli kimliğin yozlaşmasının sonucudur. Batı'nın insanlık tarihinin en yüksek aşamasını temsil ettiğine ve Batı'nın "gerisi"nde kalanların da bu aşamaya varmak için Batı'yı takip etmesi gerekliliğine olan inanç; Türk milliyetçiliğinde dinsel geleneğin mamulü kültürel geçmişe ilişkin oryantalist bir bakışı hakim kılmıştır. "Milli" kültürde Batı nezdinde kabul edilebilir olan ne varsa "milli" adedilmiş, ters gelenlerse yabancı etkisi olarak dışarıda bırakılmıştır. Türk tarih yazımında uzak geçmişe ait imge Batı'da imal edilmiş olup, oryantalist bakışı içselleştirmiştir.

5 Chatterjee'nin çalışmasının en önemli sonuçlarından biri sömürgeci söylem ile özselci kimlik söyleminin aslında ortak bir paydayı paylaşmakta olduğunu. Sömürgeci bir söylem olarak oryantalizmin çözümlemesini yapan Said de aynı paydaya işaret etmişti. Aslında karşı çıkmak istediği değerleri evrensel kabul ederek benimsemeye çalışması, çevre milliyetçiliğinin en belirleyici özelliklerindendir (Yeğenoğlu 1993:185).

Milli kimliğin oluşumunda ve Türk Tarih Tezi'nin biçimlenmesinde-oryantahzmin-etkisi-oldukça-bdirdir—Çeşi Avrupalı oryantalistlerin Türklüğün geçmişi ile ilgili bulguları ve önermeleri Genç Türkler arasında Türk tarihi üzerine yapılacak çalışmaların başlıca esin kaynağı olmuştur. Macar antropolog ve Türkolog Vambéry (1852-1913), Türklerin Turani ırkların bir parçası olduğunu öne sürmüştü. Fransız oryantalist Leon Cahun (1841-1900), Türklerin tarihi ve genel anlamda uygarlıktaki rolleri ile ilgileniyordu. Polonya kökenli Mustafa Celaledin, tanınmış kitabı *Les Turcs Anciens et Modernes'de* Türklerin özgün ırksal niteliklerini vurguluyordu (Hrsanlı-Behar 1992: 63). Bu Avrupalı araştırmacılar, Türklerin uygarlık tarihindeki rolünü genellikle eski tarihteki Turani halklarla kurmak istedikleri akrabalık temeline dayandırmayı seçiyorlardı. Turani halklar içinde Fin, Macar ve Türk ırkını sayıyorlardı. Türk milliyetçileri de milli şuurun canlandığı ilk zamanlarda Avrupalı yazarların bu geniş ırkçı yaklaşımına hayranlık beslediler.

1870'lerde Batı Avrupa'da yayımlanan ve Osmanlı aydınları üzerinde büyük etki yapan birçok çalışma, Türklerin kendi geçmişlerini keşfetme süreçlerini hızlandırmıştır. Birçok Osmanlı aydın kuşağını etkileyecek mantık yürütmeler, çıkarsama sistemleri 1870'ten itibaren belirmeye başlamıştır. Bunlardan ilki, İstanbul'a sığınmış ve Mustafa Celaledin ismini alarak Müslüman olmuş Polonyalı göçmen Constantin Borzecki'den gelmiştir. Yukarda anılan kitabında, bu yazar sonraki on yılların temel savunmalarının özünü sergilemiştir. Daha sonraki Güneş-Dil teorisine ilham verecek dil benzerlikleri kurarak, Latin dilinin ve uygarlığının Türk kökenli olduğu savını ileri sürmüştür. Bir başka etkili kaynak Macar Türkolog Arminius Vambéry'dir. Turancılık ve Türkçülük akımlarının doğmasında önemli bir payı olan Vambéry, Mustafa Celaledin'in tersine, Türk-

lerle Moğollar arasında ırk ve dil bağlan bulunduğunu savunuyordu, Vambery, Budapeşte Üniversitesi'nde bir Türkoloji Araştırmaları Merkezi kurarak, Türklük üzerine bilimsel bir disiplin altında araştırmalar yapılmasını teşvik etmiştir (Demirkan 2000: 10). Belirleyici etki yapan isimlerden diğeri olan Leon Cahun ise, kıyılarında prehistorik bir Türk halkının yaşadığı, eskiden varolmuş bir Orta Asya denizi varsayımını ortaya atmıştır. Bu deniz kuruyunca, Türkler bir Avrasya haritasında gösterilen yollar boyunca göç etmişlerdi (Copeaux 1998: 18). Orhun yazıtlarının keşfinden sonra, Cahun yeni bulgular çerçevesinde tezini geliştirerek, sonraları Türk tarihçilerinin çıkaracakları sonuçlara varır. Osmanlı Devleti'nde Türkçülüğün doğuşunu en çok etkileyen kişi Leon Cahun olmuştur. Cahun, eserlerinde, Türklük bilinci için bakılacak yönü tayin etmiştir, Türkleri İslâm öncesi ve İslâm sonrası olarak iki dönemde incelemekte ve İslâm sonrasını bir bozuluş süreci olarak tanımlamaktadır. Cahun, Türk milliyetçilerine "gerçek Türk ruhu"nun İslâm dışında, Orta Asya'da olduğunu göstermiştir.

Dolayısıyla, Orta Asya'ya yönelik ilgi Osmanlı İmparatorluğuna Batı'dan ithal edilmiştir. Nitekim, Osmanlı Devleti'nin son döneminde Türk milliyetçiliğinin gelişmesi, başlangıçtan itibaren oryantalizmin bir dalı olarak gelişen Türkolojinin etkisine bağımlıdır. Yüzyılın ortalarından itibaren gelişen Türkoloji çalışmaları Türklerin kökenlerinin Orta Asya'da olduğu ve burada Önemli bir medeniyetin kurulmuş olduğuna dair bulgular ortaya atmış, bu fikirler yavaş da olsa popülerlik kazanmaya başlamıştı. Bu dönemde Türkoloji çalışmalarının etkisini muazzam ölçüde artıran olay ise Danimarkalı Vilhelm Thomsen'in Orhun yazıtlarını 3.893'te çözüp, 1895'te yayımlamasıydı. Batı ile ilişkilerin arttığı 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı aydın ve bürokratları Türkoloji çalışmalarından gide-

rek daha fazla haberdar olmaya ve bu konuyla ilgilenmeye başladılar. Ahmet Vefik Faşa ve Ali Suavi, Türklerin Orta Asya'daki kökenleri hakkında yazılar yayımladılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucu etnik unsuru ve Orta Asya halklarını kapsayan bir ırk olarak "Türklük"e ilk vurgu yapan Ali Suavi olmuştur (Mardin 1996:411). Ali Suavi, Osmanlıların da Özbekler, Türkmenler gibi Türk asıllı bir halk olduğunu, dillerinin de Osmanlıca değil Türkçe olduğunu söylüyordu. Yusuf Akçura ise bu dönemde temel eşiği İslâmiyet'in kabulü değil, Cengiz Han'ın ortaya çıkışı olan Türk tarihi anlayışını ortaya atıyordu. Bu anlayışta, Osmanlı emperyal geleneğinin yerini Türk-Moğol İmparatorluğu perspektifi alıyordu (Georgeon 1996:81-4). Osmanlı fikir dünyasında Türk etnikliğine dayalı bir milliyetçiliği ilk savunan Yusuf Akçura'dır. Ünlü makalesi "Üç Tarz-ı Siyaset"te, ırka dayalı bir toplumsal birliği mümkün tek siyaset tarzı olarak sunar. Bu etkiler neticesinde İslâmiyet öncesine kadar uzanan bir Türklük fikri Osmanlı düşünce hayatında yer etmeye başlamıştır. Daha sonra, kadim geçmişe dayanan otantik bir kültürel mit oluşturma projesinde, bu Türkoloji çalışmaları temel teşkil edecektir.

Görüldüğü gibi, milli kimliğin inşası ve bu kimliğin inşasında nesneleştirilen Tarih Tezi'nin gelişiminin tüm aşamalarında, oryantalizm sadece belirleyici itkiyi vermekle kalmamış, tezin dayandığı otoriteyi de sağlamıştır. Türklüğün "özgünlüğü" ve "medeniyet kurucu" ulus olma vasfı üzerine tezin Avrupalı yazarlar tarafından destek bulmasının milli bir özgüven duygusu sağladığı bir gerçektir. Böylece oryantalizm milli kimliğin inşasında, hem bir "öteki"nin kurulması, hem bir geleneğin icat edilmesi için gerekli malzemeyi sağlamıştır. Birinci Tarih Kongresi'nin bildirileri ve tartışmaları, Avrupalı bilim adamlarının 300'den fazla yayıtından alıntılar ve göndermelerle doludur. Batılı oryan-

talizm sürekli yetkili ağız işlevini üstlenmiştir (Copeaux 1998: 52). Bu bakımdan Türk tarih yazımı Batılı oryantalizmin bir ürünü olup, özcü bir yaklaşımla antisenkretist söylemin oluşumunu hazırlamıştır.

Antropoloji ve Türk Tarih Tezi

Dönemin tarihçileri, klasik Antik Çağ uygarlıklarının ya da tüm dünya dillerinin Türk kökenli oldukları yolundaki iddialarını desteklemek için oryantalizm bağlamında antropolojik ve dilbilimsel kanıtlara başvurmuşlardır. Bu iki dal, 19. yüzyıl ortalarından beri Avrupa'da büyük ilgi görüyordu. İrkçi antropoloji, diğer bir yeni bilime, prehistoryaya XIX^UÜli ^CilŞii t-ittlll iVWrv.il-il lltu>.ivifiv!t<.j:vi fi iarr.smalsr ise sürûvordu iConcaux 199P/32)⁶ Gerçekten 19. yüzyıl sonlarında ırklar ve uluslarla ilgili tartışmalar, antropoloji ve filoloji kanalıyla çok geniş bir alan etkilemiştir. Bu fikir ortamı Türk milliyetçilerini de içermektedir.

Türk Tarih Tezi'nde özellikle, Alman kültür tarihi anlayışı ve bu anlayışın irksal temellendiriliş biçimi başlıca esin kaynağıdır. Bu anlayışın temel varsayımı, bugünkü halklarla ilişkili farzedilen farklı arkeolojik bulguların, monolitik, tekil bütünlükler çerçevesinde geçmişin inşası için temel alınmasıdır. Dolayısıyla bu tarz bir arkeoloji yaklaşımının temel sorunu "köken" arayışıdır. Ulusal kimlikleri arkeolojik kayıtlardan izleme anlayışı, ilk olarak Orta Avrupa'da ortaya çıkmış ama Gustav Kossinna'nın prehistorya çalışmalarıyla gelişme sağlamıştır. Kossinna, arkeolo-

6 Maurice Oefender, *Ceimeim Dilleri* adlı çalışmasında,ark düşüncesinin köklerinin 19. yüzyıldaki dilbilimsel tartışmalarda aranabileceğini ortaya koymuştur. Dilbilimsel bulgular yoluyla, toplulukların dil yetisindeki farklılıklar, antropolojik ayrımlar düzeyine taşınır. Ural-Altay, Hint-Avrupa ve Hami-Sami olarak bilinen dil aileleri, farklı coğrafyaları birleştirir. Öyle ki, Avrupa kendi dil yetisinin köklerini, "Ganj'm kıyılarında görmek ister" (1998: 22).

jiiyi herhangi bir halkın atasal kökenini teŖhis ve bu halkın tarihsel serüvenini tespit aracı olarak g rm Ŗt r: Alman milliyetçiliğini arkeolojik yönden takviye eden bu yaklaŖımın önemli bir özelliği, biyolojik olarak "en büyük saf ırk" olan Almanların prehistoryasının aŖırı biçimde yüceltilmesidir. Zira bu yaklaŖıma göre, kültür ırksal özelliği kaçınılmaz olarak yansıtır; maddi kültürdeki benzerlik ve farklılık doğrudan doğruya ırksal benzerlik ya da farklılığa tekabül eder. Kossinna'ya göre kültürel süreklilik aynı zamanda ırksal sürekliliktir. ırksal özellikler kültür yaratıcılığının temel belirleyicileridir. Dolayısıyla Kossinna, buradan "kültür yaratıcı halklar" fikrine ulaŖır. Kültürel yaratıcılık biyolojik bir üstünlüğün ifadesi olduğundan, kültürel yenilikler g   yoluyla yayılmıştır. Hint-Avrupalıların g   dalgaları güneye ve doğuya doğru olmuŖ ve oraların yerli halklarına medeniyet taŖımışlardır. Almanlar ise, anayurtlarında yerleşik biçimde ırksal olarak en saf biçimde kalmışlar ve bu yüzden de Hint-Avrupa halklarının en yeteneklisi ve yaratıcısı olabilmişlerdir (Aydın 1996: 114-5).

Dönemin organisist anlayışına göre ulus, basitten karmaşığa doğru ilerleyen hayat evriminin zirvesiydi ve antropoloji de Alman kültürünün ve fiziksel tipinin oluŖumunu aydınlatmaya hizmet etmeliydi. Bu ırk  antropolojinin ilk iŖaretlerini, *Anthropogenie* adlı kitabıyla Haeckel verir. Haeckel'e göre insan ırkları, "vahŖi", "barbar", "uygar" ve "kültürlü" olmak üzere dört sınıfa bölünmektedir. Almanya'da antropolojinin ırkçılığın hizmetine sokulmasındaki merhaleler, ırkları uygarlığa yakınlıklarına göre tasnif etmek ve "insanlığın geri kalanına uygarlığı taŖıma misyonuna sahip bir ulus" fikridir. Bütün bu gelişmeler, Almanya'nın bir ulus-devlet olma sancılarını yaŖadığı ve "dünyanın egemen ulusları" arasında yer almasını kültürel ve ırksal olarak meŖrulaŖtırmaya giriŖtiđi yıllara denk

düşer. 19. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşmaya başlayan ve yaklaşık bir asır süren ulusların varlığını ırkçı bir esasta temellendirme yaklaşımı bütün dünyayı sarmıştır (Aydın 1996: 117).

Kozmopolit bir imparatorluktan üniter bir ulus-devlet yaratmaya çalışan Cumhuriyet seçkinleri de bu ırkçı havanın etkisi altında kaldılar. Nitekim, Türkiye'de 20. yüzyılın ilk yarısı, naif bir narodnizmden başlayarak kültür milliyetçiliğine, oradan siyasal milliyetçiliğe ve pantürkizme, sonunda da üniter devletin sınırlarıyla örtüşen, ırkçı renkler içeren bir homojen ulus nosyonuna ve onun varlığının ırksal temellendirilişine doğru evrilmeyi göstermektedir. Bu bağlamda, sistematik olarak Kossinna'nın biçimlendirdiği Alman milliyetçi arkeoloji ve kültür tarihi anlayışı günün ulus-devletleşme çabasında bulunan ülkelere mükemmel bir kendini meşrulaştırma aracı sunmuştur. Türkiye bu anlayışın resmen uygulandığı ulus-devletlerden biridir (Aydın 1996: 118).

Türk Tarih Tezi'nin merkezinde yer alan "uygarlığı dünyaya brakisefallerin yaydığı" görüşü de, aslında Batı çıkışlı bir görüştür. 1870'lerde Fransız antropolog G. de Mortillet, insanlık tarihinin ilk büyük devrimi olan Neolitik devrimin brakisefal insanların eseri olduğunu ve bu insanların Kafkasya'dan ve Hazar kıyılarından geldiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca, yine o yıllarda, Macar Ujfalvy, hem kafatası incelemelerine hem de dil araştırmalarına dayanarak, dünyadaki ilk göçlerin Orta Asyalı ırklar tarafından başlatıldığını, bunların Avrupa'nın ilk sakinleri olduğunu, eski Mezopotamya dilleri ile Turan dilleri arasında benzerlikler bulunduğunu iddia etmekteydi (Timur 1994: 125). Bu tartışma içerisinde özellikle İsviçreli antropolog Eugene Pittard, Türk Tarih Tezi bakımından önem taşıyan argümanlar geliştirmiştir. Avrupalı antropologlar Türkiye'de önem-

li etkilerde bulundular; ama bunların içinde en önemlisi Eugene Pittard'dır. Pittard'm etkili olmasının başlıca nedenleri, savlarının işlevselliğine ek olarak, Türk dünyasıyla vakıf olması ve yakın ilgisidir. Asıl önemlisi, Pittard, Türk göç dalgalarının Avrasya'yı işgal ettiklerini ve tüm neolitik uygarlıkları ilerlettiklerini kanıtlamak isteyenlere yeni bir araştırma perspektifi açmaktadır. Bu, Asya'dan Avrupa'ya brakisefal halkların göçü düşüncesidir. Pittard, bu görüşle sadece bir perspektif açmış, ama belli bir sonuca varmamıştır. Yine de bu fikir, Türk milliyetçiliği tarafından bu brakisefal topluluğun "Türklüğü"nü kanıtlama yönünde bir teşvik olarak algılanmıştır (Copeaux 1998: 35). Nitekim Atatürk'ün manevi kızı Afet İnan, antropoloji dalındaki tezini Cenevre'de onun gözetimi altında hazırlar. 1937'de, Trakya ve Anadolu'da 64 bin Türk üzerinde ırksal ölçümlere göre yapılmış antropolojik bir ankete dayanıyordu bu tez. Afet İnan anketin değerlendirilmesi sonucunda Türkiye halkının genel olarak "Homo Alpinus" adı verilen Avrupa'nın büyük beyaz ırkına mensup olduğunu söylemekte; buna bağlı olarak Türkiye'de "bir ırk birliğinin" bulunduğunu bildirmektedir. Daha sonra arkeolojik kazılardan çıkarılan iskeletlerin incelenmesiyle ise, halen Anadolu'da yaşayan Türklerle eski Anadolu uygarlıklarını kurmuş halkların ırksal olarak akraba oldukları ispata çalışılmıştır. Türk Tarih Tezi'nin ana hatları da Pittard'm verdiği ilhamla belirginlik kazanmaya başlamıştır. Türklerin tarihi esas olarak, Neolitik ve Antik çağlarda ilerlemenin evrensel mayasını oluşturan brakisefal halkların göçlerinin ve yola çıktıkları Anayurt'un tarihidir.

Etnik-dilsel uluslaşma modelinde, bir ulusu tanımlayabilecek kültürel bütünlük, tarihin derinliklerinde, geriye doğru aranmış ve ulusun varlıksal meşruiyeti ulusun "tarihin kuruluşundan beri" ayakta kalmasına bağlanmıştır.

Ancak bu modelde ulusun geçmişi "içerden" tarihsel belgelere dayandırılmadığı için, maddi kültür alanında benzerliklerden tarihsel bütünlük çıkarmaya yatkın arkeoloji, bu maddi kültürün yaratıcılarının ırksal saflığını ispatlamak için de fiziki antropoloji ön plana çıkarılmıştır (Aydın 2000: 18). Bu bakımdan Türkiye'de arkeoloji ve antropoloji "ırk teorisi" zerinde kurumsallaşmıştır. O dönem, Batı düşüncesinde ve siyasetinde yükselen ırkçı ve milliyetçi akımların devletleşmesi sonucunda akademik ve entelektüel havanın biyolojik ırk kavramını ne çıkardığı yıllardır. Türkiye'de antropolojinin kurumsallaşması için bir anlamda manevi destek vermiş olan Pittard, 1.924'te Paris'te yayımladığı *Les Races et L'histoire* (İrk ve Tarih) başlıklı kitabında, "ırk" ve "tarih" terimlerini birbirlerine yakın kavramlar olarak ilan. etmekte ve irkin. tarihi izah ettiğine emin olduğunu söylemektedir. Afet İnan, bu kitabın temel iddiasının antropometrik esaslara bağlı olarak tarih yazmak olduğunu belirtir.

İlk Türk antropoloji profesörü ve Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne bağlı Antropoloji bölümünün kurucusu olan şevket Aziz Kansu'ya göre antropoloji "tarihin yardımcı bilimlerinden" dir ve layık olduğu yeri Türk Tarih Kurumu ve Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi bünyesinde almıştır. Dolayısıyla Türk Tarih Tezi'nin ana gövdesi içinde antropolojinin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi, 19. yüzyılın antropologları arasında ırkların farklılıklarını lme, sayısal değerlerle "bilimsel" olarak ortaya koyma eğilimi ağır basıyordu ve Darwin-ci evrim kuramı bu eğilimi daha güçlendiriyordu. İrklar evrimin farklı aşamaların temsil ediyorsa, aralarındaki farklılıklar da llebilirdi. Böyle bir lme aynı zamanda evrimin yönünün saptanıp kavranmasına yardımcı olabilirdi. Bu amaçla bir sürü bulanık ve karmaşık ölçüm yapılmış-

tır (Özbek 1979:98). Temelde ten rengine ve kafatası yapısına göre ayrıştırılan ırkların, iklim koşullarına göre farklılaştığı düşünülüyordu. Buna bağlı olarak ırklar, zürriyette kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kalıtsal özelliklerle belirlenmiştir. Dolayısıyla bu durum, müdahale edilemez bir kesinlik taşımaktadır. İnsanlar doğaları gereği kendilerine uygun olmayan alış-veriş koşullarında "yozlaşırlar". Kant ırkların birbirlerine karışmasının "kötü ırk" iyileştirmeksizin, "iyi ırk" kötüleştirileceğini söylemişti (Bernasconi 1998: 136).⁷ İrkçi kuramların ustası sayılabilecek Gobineau'ya göre de soyların yozlaşması, ırklara tek bir değerler skalasıyla yaklaşıldığında her ırkın ortaya çıkan durumuna değil, melezleşme olgusuna bağlanıyordu; dolayısıyla bu yozlaşma, ırk farkı gözetmeksizin gitgide artan bir melezleşmeye mahkum olan insanlığa yönelikti (Levi-Strauss 1997:20). İrkçi kuramcılar bu melezleşme kaygısı nedeniyle sömürgecilğe karşı durmuşlardır. Örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz irkçi kuramcı Knox anti-sömürgeciydi; çünkü Anglo-Sakson ırkının Britanya yarımadası dışında, yabancılarla cinsel ilişki ve uygun olmayan iklim koşullarında bozulabileceğini düşünüyordu (Stewart 1994:132).

İrkçilik farklılık işaretlerinin etrafında eklemlenen ve korunma hayalinin (toplumsal bedeni anlaştırma, "biz" kimliğini her türlü melezleşme, karışma ve istiladan koruma zorunluluğu) zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve pratiklerde kayıtlıdır (Balibar 1995:26). Ulus kendisi olabilmek için ırksal ya da kültürel olarak saf olmak zorundadır. Öyleyse yabancı, dışsal, melez, kozmopolit unsurları tasfiye etmeden ya da bunlardan arınmadan önce kendine dönmek zorundadır. Bunun için önce tarihe bakılır ve orada ideal ve saf benlik aranır. Bu nedenle, modern top-

7 Robert Bernasconi'nin (1999) dönemin filozoflarının düşüncelerini çözümlenerek gösterdiği gibi, aslında irkçilik, Aydınlanma çağının eseridir.

lumların tarihsel hafızasının en kalıcı biçimlerinden birini ırkçılık temsil eder (Balibar 1995:60). İnsanlık tarihinin kolektif kavrayışının açığa vurulduğu hayali geçmişi meydana getiren şey ırkçılıktır. Bu nedenle, ırkçılık bütün milliyetçiliklerde ya da onların tarihlerinin her anında belirgin değilse de, kurulabilmeleri için gerekli bir eğilimi temsil etmektedir. Dolayısıyla, ırkçılık milliyetçiliğin bir "dışavurumu" değil, ona bir ektir; milliyetçiliğe oranla aşırıdır, ama onun inşası için her zaman gereklidir.

Osmanlı'nın son döneminde ulusal bilinç yaratma çabaları savunma refleksi ile harekete geçtiği için ırkçılığın etki alanına girmekten kendini alamamıştır (Timur 1994:141). Antropoloji ırk kavramını merkeze alan yaklaşımla Türkiye'ye taşınmış olup, Türkiye'de yaşamış ve yaşayan bütün halkların ırksal birliğini ve buna bağlı olarak Türk ulusunun saf bir bütün olduğunu ispat etmek üzere araçsallaştırılmıştır. Bu misyonla resmi tarihyazımda destek sağlamıştır. Irk kavramını esas alan bir antropolojinin Türk tarihine destek oluşturması köken arayışını motive ederek üstün meziyetlerin toplandığı saflık arayışına hız katmıştır. Buna karşın o üstün meziyetleri bozan yabancı unsurları tespit ederek arınmayı sağlamak için de antropoloji önemli bir işlevi yerine getirir. Böylelikle ırksal antropoloji anti-senkretizme "bilimsel" temel sağlayacak argümanların kaynağını oluşturmuştur. Tarihyazımda anti-senkretist söylem, milli kimliği melezleşme ve karışma tehdidinden koruma kaygısının bir türevidir. Afet İnan, tezinde vardığı sonuç olarak, "Türkiye'de bir ırk birliği mevcuttur", derken, bu kaygıyı ifade etmektedir.

Afet İnan ortaya koyduğu tezi, hocası Eugene Fittard'dan esinlenerek geliştirmişti. Pittard Anadolu'nun tüm uygarlıkların kendisinden neşet ettiği bir yüksek kültürün vatani olduğunu düşünüyordu. Ama Pittard'm düşüncesi, Taner

Timur'un (1994:148) dikkat çektiği gibi, ırksal bir süreklilikten ziyade kültürel bir sürekliliğe dayanıyordu. Yani Pit-tard, Sümerlerin ve Hititlerin Türk olduklarını değil, bu-günkü Türklerin, kökeni Sümerlere ve Hititlere kadar giden bir sentezin ürünü olduğunu söylüyordu. Fakat ho-mojen bir ulus yaratma projesi, bu kültürel sentez yaklaşı-mının görmezden gelinerek etnik bir sürekliliğin ispatına önem verilmesine neden olmuştur. Böylelikle, Türk Tarih Tezi bir takım Batılı antropologların ve oryantalistlerin gö-rüşlerine dayalı olarak, eski Anadolu uygarlıkları ile mev-cut Türk halkı arasındaki etnik süreklilik görüşünü savun-muştur.

Türk Tarih Tezi'nin siyasi amacı, kadim Anadolu ve Mezopotamya'da uygarlık kurmuş halkların "Turani" kö-kenli olduğunu ispata çalışarak Türklerin hem bu toprak-ların "otokton" halkı olduğunu hem de dünyaya uygarlığı yayan Turani kadim halkların bugünkü ardılı ve mirasçısı olduğunu, öncelikle ırksal ve dilsel kanıtlarla göstermekti. Tezin diğer bir görevi de bu iddianın önünde duran Avru-pamerkezci engelleri birer birer kaldırmaktı. Bu bakımdan, tezin ispat etmesi gereken iki şey vardır. Birincisi, Türkle-rin uygarlık yapıcı ırk grubuna dahil olduğunun, hatta "uy-garlığın kaynağı" olduğunun; ikincisi de Türklerin Avru-pamerkezci sınıflamaların iddia ettiği "ikincil/aşağı" ırkla-rın içinde bulunmadığının ispatıdır (Aydın 2000: 20). Afet inan, ırksal antropoloji destekli Tarih Tezi'nin doğuşunu şöyle anlatmaktadır:

1928 yılında, Fransızca coğrafya kitaplarının birinde, Türklerin Sarı ırka mensup olduğu ve Avrupa zihniyeti-ne göre ikinci nevi bir insan tipi olduğu yazılı idi. Kendi-sine (Atatürk) gösterdim. "Bu böyle midir?" dedim. "Hayır -.....olmaz, bunun üzerinde meşgûl olalım. Sen çalış, dediler"

Bu sorunsal etrafında tez, Türklerin "uygarlık kurucu" ve "uygarlığı dünyaya yayıcı" ulus olma niteliğini "kanıtlama" girişimi olarak doğmuştur. Teze göre, Orta Asya bölgesi "kuvvetli bir neolitik ve kalkolitik kültür sahası" idi. Tez, kuramsal temeli olan difüzyonizme yaslanarak, arkeolojik kanıtları da uygarlığın neşet ettiği yer olarak İç Asya'ya götürme eğilimiyle buradan okumaya çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla inşa edilen kronolojik dizilimde, Anadolu'daki uygarlıkları da Orta Asya'dan çıkıp gelen insanlara mal etmektedir. Böylelikle Türklerin, aynı zamanda Anadolu'nun otokton halkı olduğu da kanıtlanmış olmaktadır. Dolayısıyla, difüzyonun kültürel iğinden ziyade bizzat aynı insan grubu tarafından gerçekleştirilmiş olduğu konusundaki güçlü vurgu, teze "ırk" boyutunu katmaktadır.

nabilir: 1) Asya ve Avrupa'da neolitik uygarlığı yapanlar beyaz ırktan brakisefallerdir. 2) Brakisefal ırkın anayurdu Orta Asya'dır. 3) Türkler sarı ırktan değil beyaz ırktandır ve anayurtları Moğolistan değil Orta Asya'dır. 4) Sümerler Mezopotamya'nın otokton halkı değildir; Orta Asya'dan gelmiş olup, dil ve ırksal özellikler bakımından Türklere akrabadırlar. 5) Tıpkı Sümerler gibi Hititler de Orta Asya kökenlidir. 6) Anadolu ve Mezopotamya'nın büyük uygarlıkların kurmuş eski halkları bu brakisefal Orta Asyalıların göçlerle buralara gelmiş torunlarıdır(Aydm 2000: 22).

Türk Tarih Tezi ile modern Türkiye'yle köprü kurabilecek seküler bir altın çağ tahayyül edilmiş, hem de bu medeniyetin dünya tarihinin gelişiminde kilit rolü bulunduğuna öne sürülerek Batı'nın ana anlatısına daha sancısız dahil olabilmenin yolu aranmıştır. Medeniyetin Orta Asya'da Türk kökenli topluluklarca meydana getirildiği ve dünyaya yayıldığı; bu nedenle kadim Mezopotamya, Anadolu ve Ege kültürlerini yaratanların Türkler olduğu tezi öne sürülerek

üç hedef gözetilmiş oluyordu: 1) Türkiye Cumhuriyeti'nin Anadolu üzerindeki varlığını meşrulaştırmak, 2) laisizmin vurgulanması ve yeni ulusal kimliği İslâmın dışına taşımak bakımından İslâm-öneesi Türk tarihine uzanmak, 3) dünyadaki çağdaş ve egemen uluslarla eşitler ilişkisi içine girebilmek için bugünkü dünya uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyacak olan Orta Asya merkezli bir kültürel difüzyon tezini savunmak (Aydın 1993: 227-28).

Kadim bir geçmişi temel alan bu tarihsel şemada Osmanlı dönemi, milli tarihin ortaçağım oluşturur.⁸ Türk Tarih Tezi'nde Osmanlı-İslâm geçmişi tarihsel miras olarak reddedilmiş, milli bilincin gerilediği ve yabancı etkisinin ağır bastığı bir dönem olarak tanımlanmıştır. Bu dönemde Türkler, siyasi, iktisadi ve kültürel olarak gerilemiş ve yabancı toplulukların etkisi altında "özbenliklermi" kaybetmişlerdir.

Hurafe olarak senkretizm

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında boy veren Türk milliyetçiliği, önceleri bir "savunma" milliyetçiliği olmasına karşın, bütün milliyetçilikler gibi son tahlilde hep bir dışlayıcı damar taşımıştır. Kendisini başkalarına karşı reel ve zihinsel planda boy ölçüşerek biçimlendirirken, "üstünlüğünü" ve "biricikliğini" kültür ve tarih alanında payandalamaya çalışan teori ve yaklaşımları vücuda getirmiştir. Örne-

8 Nasıl ki, Türkiye'de resmi tarih Osmanlı'yı ve İslâmı aradan çıkararak Orta Asya coğrafyasıyla buluştursa, Avrupa da benzer bir uygulamayı ortaçağ ve Hristiyanlığa karşı yapmıştır. Bu tarih yazımı, Samilerin Avrupalıların varsaydıkları katışıksız soyağacı üstündeki izlerini silmek ister. Bu ırkçı söylem, Ari dinamizmi/Sami durgunluğu, Helen idealleri/Filistinizm gibi temel ayrımlar üzerine kurulmuştur. Irkçılığın Herder ve Renan'm çerçevesini çizdiği bu ilk biçimi daha çok ortak bir insanlık ideali üzerine yerleştirilmiştir. Ancak, ırk ideali zamanla dil ayrımları ve "tarihsel olgular"ın etkisiyle belirlenmeye başlamıştır. Antropolojik ırkların yerini dil ırkları almaya başlamıştır (Olender 1998: 78-9). Güneş-Dil teorisi de bunun Türkiye'deki tezahürüdür.

ğın, Osmanlı millet sisteminden ulus-devlet sistemine geçiş mücadeleleri sonucu isyan eden Hristiyan halklara duyulan hıncı, Batılı tarihçilerce abartıldığı düşünülen Bizans ve diğer kültürel kimliklerin etkisini tümüyle reddediş olarak yansımıştır. Buna mukabil, Akçura'nın Osmanlı kurumlarının İslâmiyet'in yanı sıra Türk kökenleri de olduğuna ilişkin doğru tespiti, Köprülü tarafından işlenirken, aynı zamanda bu iki unsur dışında kalan oluşturuşu öğelerin inkarı da "temellendirilmiştir". Nitekim daha sonra, Selçuklu ve Osmanlı tarihyazımı bu milliyetçi partikûlarizm üzerine kurulmuş ve Osmanlı kurumlarını sırf İslâm hukukuna bağlamama uyarısından yola çıkan Türk-İslâm Sentezi tamamen bu başkalığı dışlavıcılığın formülü olmuştur.⁹ Bu formülün çerçevelediği tarihyazımda, sabit ve aşkın

neği içinden çalışmak, "ötekiler"i ise bu değişmez öz üzerinde en fazla dışsal "etki"lerini hoşnutsuzca kabullenmek *ipso facto* meşru kabul edilir. Bunun sonucunda Türkiye topraklarındaki mozağin tüm tarihsel zenginlik damarları görmezden gelinmiş, yok sayılmış, yok edilmiştir. Örneğin, Urartu'dan, Bizans'tan, Rumlar'dan, Ermeniler'den kalma binlerce yıllık otantik yer adları toponimiyle ulusallaştırma adına değiştirilmiştir. Aynı şekilde Türk Müslümanlığı da, ya eski Gök-tanrı inancına bağlanarak, Türkler'deki tektanrı inancının İslâm'da tekamül bulduğu bir "iç evrim" şemasında, ya da şamanik etkiler öne çıkarılarak İslâm'daki özgünlüğü vurgulanan bir milli din konseptinde tanımlan-

9 Türk-İslâm Sentezi, kısmen, Ban karşıtı bir tepki olarak tanımlanabilir. İslâmın ideolojikleşmesinin bir biçimi olmakla beraber, doğrudan Kur'an'a referans vermek yerine, Türklerin kendi geçmişleriyle İslâm arasındaki sentezin bir ürünü olarak görülen Türk "milli kültürü"ne dönüşü öne çıkarmaktadır. Bu görüşe göre, İslâm Türk kültüründen üstündür ve eğer o olmasaydı Türk kültürü yaşayamazdı; ama Türk kültürü de İslâmı korumuş ve güçlendirmiştir. Türk kültürü İslâmı yüksek medeniyet seviyelerine taşımıştır (Copeaux 1998: 56).

mıştır. Böylece Türk Müslümanlığını oluşturan "başka" unsurların yok sayılması Tarihî ve sosyolojik olarak anlamlıdır.

Türk Müslümanlığı, genellikle tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve kültürel antropolojik boyutlarının dışında siyasal ve ideolojik bağlamlarda konu edilmiştir. Bu siyasal ve ideolojik bağlamların kesiştiği nokta, saf, bütünlüklü ve hükümlerle özne tasarımına dayalı bir milliyetçilik olmuştur. Milliyetçilik burada iki farklı yaklaşımda tezahür eder. Milliyetçi-geleneksel demeyi tercih edeceğimiz yaklaşım, Türk Müslümanlığını İslâm öncesi Türk diniyle İslâmı bağdaştırarak "Araplaşmadan İslâmîleşme"yi başaran bir tecrübe olarak tanımlar. Milliyetçi-muhafazakar yaklaşım ise, Türk Müslümanlığını İslâmî özüne uygun bir kültürel yapıya sahip Türk toplumunun dinsel tekâmül noktası olarak tanımlar. Birinci yaklaşımda, özellikle halk İslâmî düzeyinde heterodoks bir mezhep olan Alevîliğe referansla, Türklerin kendi öz kültürlerine ve dinsel kurumlarına bağlı kalarak İslâm'a "hümanist" bir yorum kattıkları ve böylelikle bir "millî" din anlayışı geliştirdikleri savunulur. İkinci yaklaşımda ise, Türklerin Müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın bir inanç sistemine sahip oldukları ve tektanrıci oldukları ve bu nedenle kolaylıkla kitleler halinde Müslüman oldukları iddia edilir. Nitekim, kendi inanç sistemlerine en uygun olan İslâm'dan başka dinlere intisap ettikleri takdirde Türkler, ırksal ve kültürel niteliklerini yitirmektedirler, bu sava göre. Burada dikkat çeken bir unsur, Türk'lüğün "fıtratına en uygun din" olarak İslâmî Sünnî yorumla sınırlandırılmasıdır.

İşte bu çerçevede özellikle milliyetçi-muhafazakar yaklaşım açısından önemli bir sorun ortaya çıkar: Türk tarihinde heterodoks İslâmî, Ahmet Yaşar Ocak'ın (2002: 105) deyişiyle, "dairenin dışındakilerin tarihi. Bu yaklaşım açısından, heterodoks İslâm konusu sakıncalı görülmekte, Sünnî

(ortodoks) İslâm yanında bir de heterodoks îsâm yorumunun bulunduğu görüşü rahatsızlık yaratmaktadır. Burada heterodoksi terimi ile, herezi teriminin birbirine karıştırılmasının Önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰ Herezi, ilahiyat bağlamında "sapmış" olanı içerir, oysa heterodoksi, diyanet bağlamında "aykırı" olanı içerir. Burada, herezi ile heterodoksiyi ayımlaştırıcı iki hususa vurgu yapılmaktadır. İlahiyat ile diyanet, yani iman ile dindarlık arasındaki ayırım ve "sapmış" ile "aykırı" arasındaki ayırım. Bu bağlamda, heterodoks İslâm, ilahiyat düzleminde ortak sayılmayı sağlayacak asgari iman şartlarını karşılamakta olup, diyanet düzleminde aykırı sayılmalarına neden olacak esnek yorum ve pratiklere sahiptir. Bu esneklik gelenekle dini, gelenek lehine "bağdaştırma" çabasının bir sonucudur. Terk etmekte zorlanılan bir takım geleneksei inanç unsurlarının İslama geçildikten sonra İslâmî bir cila altında ya da İslâmî bir kalıp içinde varlığını sürdürmesi dindarlık bakımından aykırılığa neden olmaktadır. Kitabî İslâm bakımından bu aykırılıklar çoğunlukla "sapıklık" olarak görülmüştür.

Bunun teolojik olduğu kadar, belki daha fazla, sosyo-politik nedenleri de vardır. Ortodoks İslama karşılık gelen Sünnilik, İslâmî kitabî esaslarına dayalı olup, şehirli niteliği haizdir. Sünnî İslâm çoğunlukla yerleşik kesimlerin dinî tercihi olması nedeniyle, genellikle devletin de resmî ideolojik tercihi olmuştur. Çünkü devletin ideolojik işlevlerine ilişkin zihinsel kurgular, Kur'an ve sünnete dayalı normatif söylemlerde kaynaklarını bulmuşlardır. Bu söylemler içinde en önemlisi fıkihtır. Zira fıkıh, yalnızca İslâm hukuku çerçevesinde anlaşılmayıp, toplumsal ilişkileri düzenleyip denetleyen bir disiplin olarak anlaşılmalıdır. İslâm dünyasının

10 İslâmî terminolojide heterodoks kavramının karşılığı olabilecek zındık teriminin ilk ortaya çıkışı, İslâm ortaçağına rastlamaktadır. Bu dönemde zındık terimi, bütün Sünnî olmayan kesimleri kapsayacak şekilde ve "sapık" anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Ocak 1998: 9-15).

da toplumla ilgili konular fıkıh disiplini içinde ele alınmış-

————tırtT^TfahsadeceTıute

ve toplum hayatının siyaset, iktisat, ibadet ve ahlak alanlarını da birbirinden ayırttırmaya gerek görmeden düzenler. Birçok yönden fıkıh, İslâm toplumlarının karşılaştıkları yeni sorunlar karşısında çözüm ihtiyacını karşılar. Bu normatif ve disipliner olma özelliğiyle fıkıh, ulus olarak toplumu düşünmenin de bir aracı sayılmıştır. Fıkıh normatif bir disiplin olarak, milliyetçi seçkinlerin görüşünde toplumu düşünmenin materyalini sağlamış, devlete tabiyet ve itaat gibi sorunlara yeni sadakat biçimleri tanımlarken iktidarı meşrulaştırmanın kaynağı olmuştur.¹¹

Fıkıh, İslâm dünyasında şehirlerde ve devlet himayesinde kurumsallaşan bir "bilim" olarak Sünniliğin bir işlevi olmuş, bundan dolayı Sünni olmayan kesimler hep onun "ötekisi" konumunda bulunmuştur. Fıkıhın Sünni olmayan kesimleri ötekileştirirken kullandığı kavramsal araçların en işlevseli bidat ve hurafedir. Temel islâm kaynaklarında (Kuran ve hadis) olmamasına rağmen hurafe, daha sonra bu temel kaynakların öğretilisine ters düştüğü düşünülen dinsel anlatı ve pratikler için kullanılmaya başlamıştır. Hurafelerin genellikle, geçmiş kavimlere ait batıl inançların yeni dine taşınması yoluyla oluştuğu kabul edilir. Bu bakımdan hurafenin oluşumu ile senkretizm arasında doğrudan bir ilişki vardır.¹² Önceden Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştilik gibi dinlere bağlı topluluklar îslâmı kabul ettikten

11 Ziya Gökalp'in "Fıkıh ve İctimaiyat" adlı makalesi buna örnektir. Gökalp, burada seküler hukuka dinsel meşruluk kazandırma gayreti içinde olup, kutsal olan toplumsal ile tanımlamaktadır (Mert 1995: 69).

12 Hurafenin yanhş bir inanç biçimi olarak değerdendirilmesi açıkça ilk kez Romalı yazarlarda ortaya çıkmıştır. Bugün Batı dillerinde hurafe karşılığında kullanılan superstition'm kökü olan Latince supersfiio kelimesi, eski halk inançlarının yeni hakim din! anlayışın içinde varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hurafe olarak görülen inanç pratikleri halk tabakasına ve kırsal kesime özgü kılınmıştır.

sonra, eski dinlerine ait bazı unsurları İslama taşımışlardır. Şamanizmden intikal eden su kültü, Yahudilikten geçen tılsımlar, Hıristiyanlıktan kalan türbeleri kutsallaştırma v.b. İslâmi bir şekle bürünürken İslâm içinde hurafeleri oluşturmuştur. Sünnî İslâm ümmeti tevhit ilkesine göre kavradığı için, İslâmın tarihsel süreç içerisinde ve coğrafi yayılımında sosyal ve kültürel farklılıklar nedeniyle aldığı görünümlerin farklılaşma olgusunu hoş karşılamamıştır.

Tarih boyunca İslâm kabul etmiş değişik etnik, kültürel ve dinî kökenlere mensup toplumların, onu bu kökenlerden gelen bir takım inanç ve mitolojik unsurların etkisi altında yorumlamaları sonucu yarattıkları bir heterodoks versiyonu vardır. Bu heterodoks versiyon, tarih içinde çeşitli zaman ve mekânlarda değişik görüntüler sergilemiştir. Heterodoks İslâm, tarihsel kökeni ve sosyal tabam bakîmin» fi an kırsai-göçebe kesime dayanmakta olup, kısmen mitolojik inanç ve kültlerle karışık bir dinsel anlayış ortaya koyar. Dolayısıyla heterodoks İslâm, genellikle devlet iktidarı ile uyuşmayan sosyal çevrelerin ideolojisini teşkil etmektedir. Nitekim tarih boyunca heterodoks İslama mensup çevreler, her zaman merkezî yönetimlere ve iktidar odaklarına karşı dinî-sosyal hareketler geliştirmişlerdir. Bu nedenle devlet iktidarı tarafından heterodoksi, düzen için tehdit oluşturan sapık bir inanç biçimi olarak görülmüştür.

Milliyetçilik aristokratik üst kültüre karşı kırsal kültürün saflığına dayalı bir halkçılığı savunur. Sarayın temsil ettiği üst kültürün reddi ve ulusun gerçek karakterinin kırsal kesimin kültürel özellikleri üzerine yeniden kurulması milliyetçi ideolojilerde esastır. Türk milli kimliğinin inşasında da aynı süreç izlenmiştir. Milli kimlik inşa edilirken tarihsel bir geçmişle ilişkisellik kurulmuş; bu bağlamda gelenek yeniden icat edilmiştir. Fakat, dinsel geleneğin icadında, popüler İslâma yönelmekten çok şehirli İslama yönelinmiş;

gerekli kurgusal araçlar Sünni İslâm'dan devşirilmiştir. Bu tercih, Sünni İslâm'ı devlet iktidarıyla olan tarihsel ilişkisinin bir sonucudur. Diğer yandan heterodoks İslâm'ın muhalif karakteri de bu tercihte başlıca etkenlerdendir. Dolayısıyla, milli kimliğin inşası için gerekli olan ortak bir geçmişe dair tarihsel hikâyenin yazılmasında söz konusu dinsel öteki unutulmaya terkedilmiştir. Zaten, milliyetçi tarih yazımı öncelikle unutmayı, hafızasızlaştırmayı amaç edinir. Kültürün ulusallaşması için gerekli olan mit ve sembollerin üretilmesinde İslâm öncesi Türk kültürüne odaklanılırken, ulus olarak toplumun içi tutunumunu sağlamak için gerekli olan dinsel bağlam Sünniliğe referansla kurulmaya çalışılmıştır. Çünkü, heterodoks İslâm'ın bağdaştırmacı (senkretik) karakteri, toplumu yekpare bir bütün olarak tasarlayan ulus-devlet açısından sakıncalı görülmüştür.

Halk İslâm'ı ile kitabi İslâm arasındaki ayrım Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürülmüştür. Halk İslâm'ına ait unsurları çoğunlukla hurafe olarak gören bakış resmî din söyleminde belirleyici olmuştur. Nitekim, Cumhuriyet "diyanet işlerini" organize edip kurumsallaştırırken "köhne" dinsel kalıpları cahil halktan söküp atma ve dinî hurafelerden arındırarak modern anlayışa göre yeniden tanımlama misyonunu yüklenmiş oluyordu. Halk İslâm'ı ile kitabi İslâm arasında var olan uçurum Cumhuriyet elitlerinin halk İslâm'ının heterodoks karakterini istisna saymalarına yol açmıştır.

Türkiye'de dini modernleştirme eğilimleri, Osmanlı'dan başlayarak Türkiye'de Sünni İslâm'ı veri alan bir yaklaşımda olmuşturlardır. İlahiyat çevresinden ya da laik çevreden, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir yorum olduğunu kabul edecek yaklaşım bulmak imkânsızdır. Halk inançları hep hurafe kategorisi bağlamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla kültürün ulusaştırılması doğrudur.

da, dinî geleneğin icadı, öncelikle halk inancından bu hurafelerin atılması ihtiyacım hissettirmiştir. Milli kimliğin inşası için gerekli mit ve sembollerin bulunabileceği bir kaynak olarak halk kültürünü keşfedenlerin, halk dini söz konusu olunca ilgisiz kalmalarını ancak Sünni İslâm uzun vadeli bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür (Mardin 1992: 148).

Dinî geleneği yeniden icat etmek üzere dinde reform çabaları, Sünni İslâma çağdaş ve uygar bir şekil vermeyi öngörmüştür. Bu noktadan hareketle, gerçek inanç ile bilimin çalışamayacağından bahisle, bilimle çatışanın sadece batıl inançlar olduğu ve bunların dinin kendisiyle de çatıştığı savunulmuştur.¹³ Bu düşünciyi belirleyen temel iki varsayım dînî yaşamın insanî doğasıyla uyumlu olmasıdır.

İt'at yo l'iyâ'io, k'z'şî d'ivv* ^ş^cvsd t^rn^m mîii}
kimlik Türklük ve İslâm sentez oluşturduğu ikili biçimde belirlenir. Bu ikilik içinde bir gerilim bulunmakla beraber, din toplumsal işlevine indirgenerek milli kimliği tamamlayıcı niteliğiyle tanımlanmıştır. Toplumsal tabakalar arasında dengeyi sağlayan ve milli kimliğin önemli bir unsuru olan dinin yozlaşması ciddi toplumsal sorunlar ortaya çıkarır. Bu sorunun çözümü dinin yeniden yorumlanarak çağın koşullarına uygun hale getirilmesidir.

Milli kimliğin inşasında dinin ortodoks yorumuyla araçsallaştırılması bir bakıma ümmetin milletle ikamesini getirmiştir. Milliyetçilik "öteki"ne karşı "biz" kimliğini ku-

13 M. Şemseddin'e göre İslara ve modernlik çatışmak şöyle dursun, aksine birbirlerini tamamlarlar. Ancak burada söz konusu olan "gerçek din"dir. İslâm, Türkler tarafından ilk kabul edildiği "saf" şeklinde monoteistik bütüncüllüğü, sadeliği ve toplumsal düzeni vurgulamasıyla Türklerin ruhsal ihtiyaçlarını tatmin etmiştir. Şemseddin'e göre, Türklerin İslâmı kabul etmeleri tesadüfi değildi; "uyuşuk" Budizm, iptidai Şamanizm ve ateşperestlik onları tatmin etmemişti. Aradıklarını İslâm'da bulmuşlardı, ama bu "saf" haliyle İslâm'dı. "Türk ruhu"na çok yalın olan İslâm daha sonra yabancı etkilerle hurafeye dönüşmüştü. Bkz. Mert 1995: 74.

rarken, "dinsel öteki"yi Sünni referanslarla tanımlamıştır. Bunun sonucu olarak, senkretik, mistik ve muhalif k a r a k - ; tere sahip heterodoks İslâm hurafe ve "bozuk" inanç sayılarak ötekileştirilmiştir. Bu anlayışa göre kültürün dili çoğulluğu barındırmaz. Türk kültürü deyince anlaşılması gereken, Türk kültürünün diğer kültürlerle girdiği ilişkiler sonucu oluşturduğu alışım değil, Türklüğü diğerlerinden ayıran özgüllüğü ve benzersizliğidir. Antisenkretist kültür nosyonu, ortak mit ve sembollerin oluşturduğu bir milli kimlik tanımından hareket eder. Buna göre, herhangi bir toplum tarafından ortaklaşa kabul gören belli anlam ve değerler birer değişmez bütün oluştururlar ve diğer toplumların oluşturduğu ortak anlam ve değerler bütününden ayrılırlar. Birbirinden kaim çizgilerle ayrıldığı düşünülen bu kültürel bütünler, milli kimliği ifade ederler. Kùltürleri birbirleriyle karışmayan bütünler olarak kabul eden bu anlayışa göre, senkretizm sorunlu bir süreçtir ve hurafelere yol açar. Heterodoks zümreleri değerlendiren çalışmalarda sıkça rastladığımız "ehli bidat", "zındık", "hurafe", "batıl" gibi tanımlamalar antisenkretist söylemin ürünüdürler. Senkretizmi reddeden ve "sahih" olanı savunan bu yaklaşım, dinsel kimliğin ancak etnik ve ulusal çerçevede oluştuğunu kabul etmektedir. Bir başka deyişle bu söylem, dinsel kültürü etnisiteye indirgemektedir. Bu, ulus-devletin homojenleştirici işlevi açısından anlamlıdır. Kültürleşme ve senkretizm, ulus-devlet projesinin homojenleştirme ve ayınlıştırana süreçleri açısından tehdit oluşturduğu için tarih-yazımda görmezden gelinen bir olgu olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORTA ASYA'NIN İSLÂMLAŞMASI

Türklerin İslama geçişleri ile ilgili yaygın görüş, Arapların İslâmı Orta Asya'ya taşımaları üzerine, Türklerin hiçbir şekilde baskıya uğramaksızın büyük kitleler halinde kendi rızalarıyla Müslüman oldukları şeklindedir (Kafesoğlu 1972, Köymen 1990, Turan 1971). Bu görüşü destekleyecek şekilde, eski Türk topluluklarının göçebe ve dinlerinin de, şamanist nitelikler taşımakla beraber, monoteist olduğu varsayılan Gök-tanrıcılık olmasından hareketle, İslâmla kolay entegrasyonu sağlayan kesişme noktaları belirlenir. 751 yılındaki Talaş savaşı Türklerin İslâma geçişlerinin tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Türklerle Araplar arasındaki stratejik ve ticari ilişkilerin gelişmesi ve bazı misyoner derişlerin propagandalarıyla İslâm Türkler arasında yayılmaya başlamıştır. Milliyetçi tarihyazımında göçebe Türklerin kitleler halinde ve kendi rızalarıyla Müslümanlığı seçmeleri iki temel etkenle açıklanır: birincisi, İslâm medeniyetinin üstünlüğü ve cezbedici bir görkeme sahip olması, ikincisi, İslâmla eski Türk dininin birbirine çok yakın inanç esaslarına sahip olmasıdır. Buna göre, Türkler İslâmı seçer-

keri kendi tanrılarıyla İslâmın Allah'ı arasında bir fark görmemişlerdir. Böylece, eski dinsel öğelerin İslâm'da bunlara karşılık gelen öğelerle bağdaştırılmasıyla, Türklerin dini içsel bir tekamül sonucu İslâm olmuştur.

Türkler 7. yüzyılda ilk defa İslâm'la karşılaşınca, daha önce karşılaştıkları dinler gibi bu dine de ilgi göstermişler, aşamalı olarak İslâm'a geçmeye başlamışlardır. Fakat bu geçiş, resmî tarihin naklettiği şekilde, dinsel bir teleolojik süreç gibi, Türklerin din kültürünün bir tekamülü olarak, sosyo-ekonomik ve siyasal etkilerden yalıtılmış bir din değiştirme olayı değildir. Aksine, çeşitli askerî ve siyasal baskılar ile sosyo-ekonomik koşulların da göz ardı edilemeyecek ölçüde belirleyici birer etken olduğu bir süreçte Türklerin İslâm'a geçişleri izlenmektedir. Bununla beraber, İslâmın Türkler arasında yayılmasında "yüksek İslâm" kurumlarından ziyade, "popüler İslâm" kurumlarının ve özellikle heterodoks sufilerin büyük rolü olmuştur (Akpinar 1994: 77).

Türklerin Araplarla, dolayısıyla İslâm'la ilişkileri, 642 yılındaki Nihavend Savaşı'ndan sonra İran'ın fethinin tamamlanmasıyla başlamıştır. Dolayısıyla Türklerin Arapları tanımaları başlangıçta savaş alanlarında olmuştur. Halife Hz. Ömer zamanında (634-644) yapılan fetihler sonucunda Müslümanlar, Horasan ve bilhassa Maverâünnehir ile Kafkaslar'da Türkler ile karşı karşıya gelmişlerdir. Maverâünnehir'in fethi Emevilerin ünlü komutanı Kuteybe bin Müslim'in Horasan valiliği döneminde (705-715) kısmen de olsa gerçekleşmişti (Yıldız 1981: 286). Türkler, İslâm istilasına karşı uzun süre karşı koymalarına rağmen, yeni din bazen kan ve kılıçla, bazen de barışçı politikalar yoluyla devamlı olarak ilerliyor, egemenliğini doğuya doğru sürekli genişletiyordu. Türkler o sıralarda içinde bulundukları büyük iç karışıklıklara rağmen, arasıra Müs-

luman komutanlara karşı oldukça başarılı darbeler de indiriyorlardı. Hatta 712'de bir Türk ordusu Sogd'a girerek Kuteybe'nin Merv'e dönüşünden sonra isyan eden yerli halka büyük yardımlarda bulunmuş ve Arapların elinde Semerkand'dan başka hiçbir şehir bırakmamıştı. Yine de, ertesi yıl Araplar tekrar "oraları zaptedip geri almayı başarmışlardır. Kuteybe'nin fetihleri Yukarı Ceyhun'da bir hayli ilerlemiş olmakla beraber, daha önce İran içlerine kadar giren Türkler sarp yerlerde hâlâ tutunabiliyorlardı. Emeviler zamanında Maverâünnehir'in karışık durumu sürmüş, uygulanan sert ve sömürgeci siyaset nedeniyle Türklerle uzun süre savaşlar devam etmiştir (Köprülü 1980: 84). Kuteybe'den sonra Maverâünnehir'de Emevilerin nüfuzu zayıflamaya başlamıştır, Kuteybe'nin Ölümü hem Orta Asya'da Arap fetihlerini çeyrek yüzyıl kadar ke-sintiye uğratmış hem de Araplar için bir gerileme döneminin başlangıcı olmuştur. Kuteybe'den sonra başa geçen Veki bin Ebi Sud döneminde ordular dağıldılar. Kuteybe ölünce, yerini dolduracak ne bir lider ne de bir teşkilatçı bulunabilmiştir. Bir taraftan Arap kabileleri arasındaki rekabetin yeniden başlaması ve valilerin kötü idaresi, diğer yandan Maverâünnehir'deki Türk beyliklerinin ortak düşmana karşı birleşmeleri Emevi nüfuzunun zayıflamasına neden olmuştur. Bununla beraber, İslâmın sonraki egemenliğinin dayandığı temelleri Kuteybe atmıştır (Gibb 2005: 73).

Emevi halifelerinin bölgeye atadığı valiler halkın hoşnutsuzluğunu doruğa çıkartmıştı. İdaredeki yetersizliklerinin yanında uyguladıkları vergi politikasıyla da halkı bunaltmışlardı. Nihayetinde isyanlar başlamış, Emevilere karşı bölge halkları güçlerini birleştirme yoluna gitmişlerdi. Tek hedefi Emevileri yıkmak olan Abbasiler bu fırsatı iyi değerlendirmişlerdir. Abbasilerin yandaşları imparatorluğun

bir tür komünizm ideolojisine bağlı bir mezhebi olan Hürremli'lerden çok etkilenmişlerdi.

747'de Ebu Müslim Merv'e Abbasilerin liderinin kendisine verdiği siyah bayrakla geldi ve kamp kurup beklemeye başladı. Ebu Müslim'in gönüllüleri her geçen gün artmaktaydı. 748 yılında Arap kabileleri arasındaki yeni kavgaları fırsat bilerek birden saldırıya geçti ve Merv'e girdi. Kaçan Merv valisi Nasır'm peşinden giderek Nişapur'u aldı ve İran'ın ortalarına doğru ilerlemeye başladı. Ebu Müslim halifenin ordusunu bozguna uğrattı ve Emevi hanedanlığına son verdi. Bundan böyle Müslüman dünyasını yönetecek olan Abbasilerdir. Ebu Müslim de Horasan'ın yöneticisi olmuştur. Büyük bir üne sahip olan Ebu Müslim Talaş savaşında Çin ordusunu yendiğinde artık yenilmez bir kahraman olarak görülüyordu.

Abbasi hanedanının halifeliği almasıyla beraber Türkler ile süren savaşlar şiddetini kaybetmiş ve durmuştur. Abbasilerin iktidara geldikleri sıralarda Doğu'daki gelişmeler, bir yüzyıldan beri devam eden Arap-Türk mücadelelerinin yeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Maverâünnehir'de Arap-Türk mücadelelerinin devam ettiği sırada bazı Türk beyleri Çin'den yardım istemekteydiler. Bu fırsatı değerlendiren Çin batıya doğru ilerlemeye başlamıştı. Ancak Çin'in sert tutumu Türkleri Horasan valisi Ebu Müslim'den yardım istemeye sevk etmiştir. Ebu Müslim yardım teklifini kabul ederek Ziyad bin Salih kumandasındaki bir orduyu Çin ordusuna karşı gönderir. Türk ve Arap kuvvetleri 751 yılında Talaş nehri kıyısında Çin kuvvetleriyle karşılaşır. Beş gün süren savaşta Çinliler ağır kayıplar vererek savaş meydanından çekilirler. Talaş savaşı Türk ve Arap ilişkilerini yeni bir mecraya sokmuştur. Bu ittifakla yıllarca süren savaşlar yerini barış devresine bırakmıştır. Dolayısıyla İslâm dini de tanınıp yayılma imkânı kazanmıştır (Yıldız 1981: 287).

Abbassiler, Emevi hanedanının izlediği etnisist politikayı terk ederek yerine ümmetçi bir politika uygulamaya başlamışlardır. Emevilerin yıkılmasında büyük payı olan Arap olmayan unsurlar devlet makamlarında yer almaya başlamıştır. Başta ilk defa Abbassilerde ortaya çıkan vezirlik makamı olmak üzere sivil ve askerî kadrolarda İranlılar söz sahibi olmuşlardır, Bununla beraber Türklerin de devlet içindeki nüfuzları gittikçe artıyordu. Halife el-Memun'un kardeşi ve halefi el-Mutasım zamanında (833-842) Abbasi ordusundaki Türklerin durumu iyice sağlamlaşmıştı. İslâm tarihinde Samarra devri adı verilen yarım yüzyıllık dönemde (836-892) Türkler yalnız askeri alanda değil, siyasi ve idari alanda da büyük nüfuz sahibi olmuşlardı. Artık halifeler bile Türk komutanlar tarafından seçiliyor ve onların işlekleri dışına çıkılamıyordu (Yadız 1981: 289).

Tüm bu gelişmelere rağmen İslâm Maverâünnehir ve çevresinde oldukça yavaş kabul görüyordu. Valiler, İslâmı kabul edenlere maaş bağlanacağını vaat ederek bilhassa hükümdar ailelerini kazanmaya çalışıyorlardı. İslâmı kabul için El-Memun'a müracaat edenlere büyük bir ilgi gösteriliyor ve onlara iyi bir makam veriliyordu. Bir taraftan halifelerin iyi yönetimi, diğer yandan orduda çoğunluğu ele geçirmeleri üzerine Maverâünnehir sakinleri büyük çoğunlukla İslâmı kabul etmeye başladılar. Yine de, İslâmı kabul eden Türklerin sayısı, İslâm devleti sınırları dışındaki büyük Türk kitlesi yanında çok az durumdaydı.

Seyhun nehrinin doğusunda, yani büyük Türkistan ile Karadeniz ve Hazar Denizinin kuzeyindeki bölgelerde yaşayan Türk boylan Abbasi halifelığının hakimiyetine girmemişti. Buralara İslâm, bazı askeri seferler, karşılıklı ticari ilişkiler ve derviş ile su filerin faaliyetleri sonucunda girmiş ve yerleşmiştir. Askeri seferler bir bakıma Türkler ile Müslümanların birbirlerini tanımalarına yardımcı oluyordu. Sa-

vaşlarm duraklaması ticari ilişkilerin gelişmesini hızlandırmıştır: Ticâret kervanları yahılda, gerek bü kervanlarla ve gerek tek başlarına Türk ölkelerine giden din adamlarının, bilhassa derviş ve sufilerin İslâm dininin Türkler arasında tanınıp yayılmasında büyük etkisi olmuştur. Horasan ve Batı Türkistan'da Türklerin islâm anlayışının şekil alması, büyük ölçüde eski dinler ile kültürel alış veriş içinde ve sufi çevrelerde olmuştur. Dolayısıyla Türk Müslümanlığı, daha önceki dinlerin mümasil kalıntısının varisi olmakla bir senkretizm oluşturmıştır.

İslâmlaşmada tasavvufun rolü

Barthold'un belirttiğı gibi (1975: 93), islâm dünyasında kurumlaşmış bir tebliğın ortaya çıkışı, islâm mistisizminin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Ünlü sufilerin hal tercümelerinde çoğunlukla kendilerinin pek çok gayrimüslimi İslâma kattıkları anlatılmaktadır. Sufiler îslâmı yaymak için bozkırlardaki Türklere de gidiyorlardı. Nitekim, her zaman için sufi propagandası, medreselerde İslâmi ilimleri öğrenen fakihlerin vaazlarından daha etkiliydi.

Tasavvuf, tek bir kaynağa dayanmayacak veya doğuşunu ve mevcudiyetini tek bir kaynaktan almayacak kadar karmaşık bir harekettir. Bu nedenle tasavvufun kaynağı ve doğuşu ile ilgili birçok farklı görüş vardır. Bir görüş tasavvufun İslama İran veya İran yoluyla Hint'ten geldiğini, bir başkası, Mısır ve Şam'da yaygın olan Yeni Platoncu, Gnostik, Stoacı ve Hermetik düşünceleri içinde barındıran Hristiyan ruhbanlığından geldiğini, bir diğeri de, tamamen islâm kaynaklı sayıp Hz. Muhammed'in yaşayışına dayalı olarak geldiğini savunur. Batı'da yayınlanan tasavvufla ilgili ilk araştırmanın sahibi Tholuck, Mecusilerin büyük çoğunluğunun İslâm fethinden sonra bile Kuzey İran'da kendi dinleri-

ne bağı kaldığını, ünlü tasavvuf önderlerinin çoğunun Horasan bölgesinin kuzeyinde ortaya çıktıklarını ve bazı sufilerin sözlerinde yankılanan Hint mistisizminin, İran'ın bu bölgesi aracılığıyla onlar üzerinde etkili olduğunu belirterek, tasavvufun Mecusi kaynaktan geldiğini savunmuştur. Tasavvufun doğuşu ve önemli konularının gelişim tarihini ele alan ilk düzenli bilimsel araştırmanın sahibi olan von Kremer de, tasavvufta iki farklı kol belirlemiş, bunlardan birinin Hristiyan ruhbanlığına, diğerinin ise Hint Budizmine uzandığını söylemiştir. Hollandalı oryantalist. Dozy, İran menşei görüşünü desteklemiştir. Ona göre tasavvufun İran'da gelişmiş olması gerçeğe en yakın görüştür. Çünkü mistisizm, îslâmdan önce İran'da şeklini almıştı ve bura-

yo. i j u l i ≥ i j L C. « T L j k » , u n , " S a y i • T / 1 1 T C T . u l c . i / n n i ^ 1 w . V p " i v , i n i l j . v u / i n i . L i r j i i C . i S t , u . j l i i l v «) t l l i l i l i f e , i v ğı, gerçek varlığın Allah olduğu görüşü uzun süredir zaten İran'da geçerliydi. Daha sonra Goldziher, von Kremer'in görüşünü destekleyen önemli katkılar yapmıştır. O, islâm tasavvufunda iki farklı akım belirlemiş; bunlardan zühdû, büyük oranda Hristiyan ruhbanlığının bir etkisi olarak, teosofiyi de Yeni Platonculuk ve Hint Budizminin etkisi olarak açıklamıştır (Nicholson 2004: 18).

Sonuç olarak tasavvufun kaynağını oluşturan tarihî koşullara baktığımızda, onu tek bir kaynağa dayandırabilmekten uzak, oldukça girift bir tabloyla karşılaşırız. Tüm tarihsel süreç göz önüne alındığında, tasavvuf, etkisi bir bütün olarak görülen değişik faktörlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu faktörler îslâmî hikmet arayışının izlediği yolda, Hristiyan mistisizmi, Gnostizm, Yeni Platonculuk, Hint ve İran felsefelerinin kesişmelerinden ibarettir.

İlk tasavvufî yapı, münzevi bir hayat biçimini yaşamak isteyenlerce Kufe'de kurulmuştur. Kufe daha önce de Arami ve Hint kültürlerinin etkisi altındaydı; bundan dolayı ta-

savvufun oluşumuna etki eden bu kültürlerin izleri burada açıkça görülür. İslâm, Arap yarımadasında doğduğu ilk dönemlerde aynı kültür ortamında pek yoruma ihtiyaç duymadan yayılıyordu. Fakat Arap yarımadası dışına yayıldıkça İslâm farklı kültürlerle tercüme sorunuyla karşılaşmaya başladı. İslâmın farklı kültürlerin anlam dünyalarında karşılık bulabilme sorununa tasavvuf bir cevap olabilme iddiası taşıyordu.

Tasavvuf ve onun özgül bir yapısı olan zaviyenin oluşma süreci bizi senkretizme götürür. Kufeli Ebu Haşim'in Şam yakınlarındaki Remle denilen yerde kurduğu zaviye, ilk zaviye olarak kabul edilir (Ocak 1978: 247). Bu ilk zaviyenin Şam dolayları gibi eski devirlerden beri Hristiyan ve Yahudi mistiklerin ve manastırlarının yoğun bulunduğu bir bölgede kurulmuş olması dikkat çekicidir. Suriye ve Şam dolayları çok eskiden beri ve İslâm devrinde, St. Dacius, St. Aninas, St. Jean ve St. Julien gibi Hristiyan mistikleri ve bunların müritlerinin yaşadığı manastırlarla dolu idi. Bu nedenle zaviyelerin bazı yönleri ile manastırlardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Yine tasavvufun geliştiği farklı bölgelere göre, örneğin Semerkand ve Buhara gibi güçlü tasavvufi merkezlerde, yolcuların ve rahiplerin barındığı külliye olan, eski Maniheizt naguşaklar ve Budist viharalarından etkilenecek zaviyeler inşa edildiği görülmektedir (Esin 1972: 332). Orta Asya'daki bu yapılar, üçüncü yüzyıldan beri hayrat olarak inşa edilmiş külliyeler olarak, öncelikle Budist rahiplere ikamet yeri yolculara da barınak oluyordu. Bu külliyelerde aynı zamanda dinî eğitim almak isteyen kişiler de eğitim görüyordu. Hunlardan itibaren, yani dördüncü yüzyıldan itibaren, Türk kağanları da bu tür Budist külliyeler yaptırmıştır.

Bu yapılar parayanlar denilen hücrelere bölünmüştü ve duvarların içi boyunca revaklar arasında dizilirdi. Parayan-

lar çoğunlukla beşik kemerler ile örtülü, bazen de arkeologların dikkatini çektiği gibi kubbeli Türk çadırına benzemekteydi. Hindistan ve Afganistan'daki vihara yapısından gelişen Türk külliyesi de vardır. Bunlar uzunca müstakil bir avlu teşkil ediyordu ve "Buda evi" denilen başlıca mabet, girişin karşısındaki uçta yer alıyordu. Eski Türklerde yöneticilerin ikamet ettiği merkezî şehirlerde Buda evleri mutlaka bulunmaktaydı. Külliye'nin köşelerinde veya müstakil olarak kuleler bulunurdu ve bunlar kubbeli veya kümbetli olurdu. Bu kulelerde azizlerin bedenlerinden kalıntılar veya kutsal metinler saklanırdı (Esin 1972: 79-82).

Barthold, külliye yapısını Türklerin Budizmden İslama kattığını erken İslâm kaynakları ve arkeolojik bulgulara dayanarak iddia etmiştir (Esin 1972: 83). Türklerin İslâm-ı Hıfzı, önceki dirileri arasında Budizmin önemli bir yeri vardır. İslâmî külliyelerin ve ribatların ilk inşa edildiği yerler, çoğunluğu eskiden Budist olan Türk topluluklarının yaşadığı yerlerdir ve buralarda önceleri çokça Budist külliyesi vardı. Dolayısıyla buralarda gayrimüslim külliye'den İslâmî külliye'ye geçişin keyfiyeti rahatlıkla izlenebilmektedir. Budist ve İslâm külliyelerinin yan yana ve birbirinin yerine yükseldiği bu dönemde etkilenme ve bağdaşmanın olması doğaldır.

Orta Asya'daki ilk İslâmî külliyeler, İslâm'dan öncekiler gibi, korunaklı duvarlar içindeydi, tç duvarlar boyunca, eskisi gibi hücreler diziliyordu. Bu hücreler bazen parayanlar gibi kubbeliydi. Parayanlar ile kubbeli Türk çadırı ve inzivaya çekilmek arasındaki ilişkiler İslâmî bir biçimde devam etmiştir. Türk mimarisinde çokça görülen merkezî ve çok kubbeli Türk-İslâm cami modeli de bu gelenekle oluşmuştur. İlk külliyelerin çok kubbeli yapılarında, kubbeli hücreler birbirinden ayrıydı. Cami ise, cemaatin birlikte ibadet edebileceği tek bir mekân olmalıydı. Bunun sonucunda,

kubbeleri sütunlar üstüne oturtulan, dolayısıyla çok sütun-
İTTWçolrlmbb"efr

İslâm camileri için model olmuştur. Nitekim, 9. ve 13. yüz-
yıllarda Kazakistan'dan Buhara'ya ve Amuderya'ya kadar
yayılacak ilk Türk mescitlerinin özelliği, çok kubbeli ol-
maktır. Daha sonra Anadolu'da görülen kapalı ve çok kub-
beli Selçuklu ve Osmanlı medrese ve camileri de aynı stilis-
tik silsileye bağlanabilir (Esin 1972: 94).

Budist külliyyelerinde köşelerde ve bazen girişinin iki ya-
nında, ince toparlak veya sekiz köşeli planda kuleler vardı.
Köşedeki ince kuleler kozmik ve dinî anlamlar taşırlardı.
İlk Müslüman Türk devletleri döneminde minarenin bu
kulelerden geldiği sanılmaktadır. Çünkü ilk Türk İslâm mi-
nareleri de çoğunlukla aynı şekillerde olup, külliyyelerin kö-
şelerinde veya müstakil kuleler olarak yükselirlerdi. Bu ku-
lelerin tepesindeki fenere benzetilen başlığa, ışık saçan
yer anlamında "manarah" denilmekteydi. Büyük ihtimal-
le Türk-İslâm minare modeli de bundan ilham alınarak ge-
liştirilmiştir. Bunlar bize, Türk-İslâm dinî yapılarının hem
planı, hem çeşitli unsurlarıyla İslâm'dan önceki Orta Asya
dinî geleneğinden doğduğunu ve ilk Türk-İslâm devletleri
zamanında da klasik veçhesini kazandığını göstermektedir
(Esin 1972: 98).

Manarah ve minare arasındaki ilişki bir kültürel süreklili-
ğe gönderme yapmakta ve bir bağdaştırmaya örnek oluşturu-
maktadır. Örnekler İslâmın farzlarına kadar genişletilebilir.
İslâmın farzlarından biri olan namazın aslı salat'tır. Kökü
Hintçe olan bir Fars kelimesidir ve Maniheizmden Türklerle
geçmiştir. Dua anlamına gelmektedir. Savm yerine kul-
lanılan oruç da Farsça'dan gelmektedir. Çünkü bu farzla-
rın muadilleri İslâma geçmeden önce de Türkler tarafından
biliniyordu ve İslâma geçince bu farzlar senkretik bir moti-
vasyonla kabul edildi. TM " TM

Ahmed-i Yesevi: Şaman ve veli

Tasavvuf, gündelik hayatlarını örf ve âdetlerine göre düzenleyen, çoğunluğu göçebe Türk boyları için geleneğin devamını sağlayan ve kültürel kopmayla değişime değil, dönüşümle değişime imkân veren bir kurumdu. Tasavvuf aracılığıyla Türk toplulukları İslâmın inanç esasları ve pratiklerini kendi anlam dünyalarında yorumlayarak kültürel kalıplarına uydurabiliyorlardı. Burada tasavvufun özellikle Melameti meşrebinin Türkler tarafından daha ilgi gördüğünü söyleyebiliriz. Melametilikte iyilikleri ve ibadetleri gizli yapmak ve riyadan kaçınıp doğruluğa sarılmak esastır. Bu bakımdan Melametiler tasavvufun tüm biçimsel ve şekilci unsurlarını reddederler. Çünkü dervişliği dışı vurmak da bli tür riyadır (Kara 1987: 564). Me'isîTtetüü.Ği kesir; boyutlarıyla ortaya koyan ve netleştiren Horasan sufiieri olmuştur. Nitekim Türkler arasında İslâmı yayan da, Anadolu'da helerodoks sufilüğün kurucu önderliğini yapan da Melametilüğün bir uzantısı olarak ortaya çıkan Kalenderiler ve Horasan erenleri olmuştur (Ocak 2005: 25).

Türk halk Müslümanlığı, Ahmed-i Yesevi gibi büyük halk sufilerinin etkisiyle, daha en eski zamanlarından itibaren, ister Sünni ister gayrı-Sünni olsun, güçlü bir evliya kültü temelinde kurumlaşarak yayılıp gelişmiştir. Bu Müslümanlık anlayışı, kısmen İslâmın temel esaslarının ve hükümlerinin bir hayli dışında, mitolojik ve geleneksel unsurlarla örülmüş senkretik bir karakter arzeder. Türk halk Müslümanlığının temeli Ahmed-i Yesevi ve benzeri Türk sufiieri tarafından atılmış, zaman ve mekân içinde yeni katkılarla, İslâm öncesi eski inançların ve geleneklerin etkisi altında şekillenmiştir.

Türk halk Müslümanlığının oluşum dinamiklerini anlamak için Ahmed-i Yesevi sembol bir öneme sahiptir. Ah-

med-i Yesevi'yi, İslâm ve Türk tarihi boyunca yaşamış diğer sitillerden ayıran başlıca özzerliği, Türk halk Müslümanlığımm ve sufiliğinin adı bilinen ilk öncüsü olmasıdır. Orta Asya'da İslâmın teşekkülü bir anlamda Ahmed-i Yesevi'de tezahür eder. Bu tezahür, kısaca, İslâmı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetlenebilir (Ocak 2005: 32).

Ahmed-i Yesevi, yalnızca Allah korkusuna dayalı bir zühdi tasavvufu değil, ilahi aşka ve cezbeğe dayalı bir tasavvuf anlayışını temsil ediyordu. Kurduğu Yesevîlik tarikatı, Melameti Kalenderi sufiliğın bütün özelliklerini taşıyan heterodoks bir yapı arz etmektedir. Ahmed-i Yesevi'nin tasavvuf sistemi, daha başından beri, henüz yüksek İsiâmm bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, muhtemelen eski geleneksel inanç ve âdetlerin geniş ölçüde yeni İslâmî kalıplar içinde yaşatıldığı senkretik bir karakteri de haizdi. Başka bir deyişle, onun yaydığı inanç sistemi, Melameti-Kalenderi sufiiik anlayışında bir İslâm yorumunun temel özellikleriyle, İslâm öncesi Budist, Şamanist, Maniheist v.d. kültürün özgül bir karışımını ihtiva ediyordu.

Pratikte ise, Ahmed-i Yesevi ve diğer Horasan erenlerini eski şaman-ozanların halefleri olarak sayabiliriz. Nitekim bu nitelikleriyle de, Ahmed-i Yesevi ve müritlerinin Türk göçebe toplulukları arasında İsiâmm yayılışı açısından büyük önemleri vardır. Fuat Köprülü'nün de belirttiği gibi (1970: 142), Şamanizmin izleri Ahmed-i Yesevi ve tarikatında oldukça açıktır. Yesevi menkıbelerinde göze çarpan bir özellik, velilerin kerametleri ile şamanların kerametleri

arasındaki benzeyiştir. Örneğin, bu menkıbelere göre, Ahmed-i Yesevi ve dervişlerinden bazıları kuş şekline girerek uçuşa yeteneğine sahiptiler. Ahmed-i Yesevi, turnaya dönüştürülebilmekteydi.

Kuş sembolizmi Şamanizmde çok yaygındır. Göge yakın, ruhlarla özdeş kuşların şamanlara en yakın yardımcı hayvanlar olması çok doğaldır. Ölen kişinin ruhu kuş olup uçar, bedeni terk eder. Şamanlar ritlerine başlamadan önce bir kuş görünüşünü andıran, tüylerden bir elbise giyerler ve bu kılığa bürününce kuşların hareketlerine benzeyen figürlerle dans ederler. Böylece öte dünyaya doğru kanat açarlar. Bu âdet, Şamanizme bağlı bütün topluluklarda büyücülere özgü tekniklerle yakından ilgilidir. Büyü ile uçuş, halk dininin önderi şaman ve daha soma velinin saygınlık öğeleri, esrime ve kendinden, geçmenin ifadesi olmuştur (Melikoff 1994: 158).

Şamanizm,¹ insanın beden ve ruhtan oluştuğuna ve sadece insanın değil, doğadaki tüm varlıkların tıpkı canlı varlıklar gibi ruhu olduğuna (animizm) inanan; dünyayı görünür, kutsal olmayan dünya ile görünmez "öteki dünya" ola-

1 19. yüzyıl antropolojisinin düşünsel-biimsel paradigmaları içinde büyü ve din kategorileri arasında bir yere oturtulmaya çalışılan Şamanizm, evrimci tezlerle kendine özgü büyüsel pratiklere bağlanan dinlerin gelişmesinde animizmin bir aşaması olarak görülmüştür. Ayrıca, kimi evrimci görüş yanlıları Şamanizmi avcı-toplayıcı toplulukların av ve hayvanlar dünyası ve av büyüleri ile ilişkilendirmekte, kimileri de göçebe-çoban topluluklarla Şamanizm arasında koşutluklar kurmaktadır. Bilinen tüm göçebe-çoban topluluklarda dinsel-büyüsel bir inanç sistemi olarak gözlenen Şamanizmi, avcı-toplayıcıların büyüsel, yerleşik-tanrı toplulukların dinsel düşüncesinden etkilenmesi biçiminde açıklamışlardır. Şamanizmi toplumsal işlevleri açısından çözümleyen işlevselci görüş yanlıları ise, din ve büyü tartışmaları içinde kendi başına bağımsız bir sistem olarak ele almadıkları Şamanizmin, bir yandan büyüün diğer yandan dinin işlevini kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Eliade ise, ilk kez fenomenolojik, tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmaları bir araya getirerek Şamanizmi bir ilkel esrime tekniği, şamanı ise bu tekniğe ve yeteneğe sahip "esrime ustası" olarak tanımlamıştır. Eliade'ye göre Şamanizm bir din olmaktan çok bir teknik, animisrik sistem içinde bir kutsala yaklaşım biçimidir (Eliade 1999).

rak ayıran; insanın ve dünyanın ikici (düalist) bir yorumuna dayanmaktadır. İnsanlar dünyası ile ruhların dünyası arasında aracı olan şaman, kendi inisiyatifi ve gayretiyle öteki dünyayı görme ve tanıma gücüne sahip olan ve doğüstü varlıklarla ilişki kurabildiğine inanılan kişidir. Şaman, ayinleri sırasında, bir tür bayılma ve hal değişikliği ile açıklanan trans ya da esrime durumunda, yüzeysel gerçekliğin, bedenın, zamanın ve mekânın sınırlarını aşarak, ruhlarla iletişim kurar. Şaman için kutsala ulaşma yolu olan esrime tasavvuf içinde de, vecd ve cezbe olarak kendine yer bulmuştur.

Şamanizmin temelinde yatan esrime şamanın kendi isteğiyle başlatıp bitirdiği bir paranormal bilinçlilik düzeyidir. Bu "aykırı" bilinçlilik düzeyine geçmek için şamanlar değişik yöntemler denerler: uyuşturucu maddeler kullanabilirler, tekdüze ritmlere eşlik eden uzun süreli danslarla bedeni aşırı yorabilirler, bedeni halsiz bırakacak kadar oruç tutarak ya da bedeni acıya tâbi tutarak istenilen bilinç ayrışmasını başlatabilirler (Saydam 1997: 83).

Şamanın bütün işlevleri törensel bir sistem içinde yer alır. Şamanın özgün donanımı belli başlı koruyucu cinlerini temsil eden kuş tüyleri, değişik hayvanların pençe, kulak gibi uzuvları, insan ve hayvan kemikleri, resimlerle süslü bir kült aracı olan giysisi, bazen gökyüzü ya da yer altına yaptıkları yolculuklarda kullandıkları, değişik mitolojik/kozmik figürlerle bezenmiş şaman davulu, zil gibi müzik araçlarından oluşmaktadır.

Melameti-Kalenderi sufiler de, Şamanist, Budist ve Maniheizt çevrelerle temelde paylaştıkları bir kavram olan fakr ve tecerrüd esasının bir gereği olarak, yan çıplak bir tarzda giyinip üzerlerinde bazı aksesuarlar taşırlardı. İlk Melameti-Kalenderi dervişler hayvan postundan kıyafetler ya da iki yanında boynuzlar olan başlıklar giyerler, baştan ayağa be-

denleri tamamen tıraşlı olup, yalnız gür bıyık bırakırlardı. Bellerinde ve boyunlarında küçük çanlar ve boyalı aşık kemikleri asılıydı. Elllerinde uçları kıvrık uzun sopalar taşıyorlardı. Boyunlarına asılı davulları çalarak dans ediyorlardı (Ocak 1992: 162).

Bu tasvir, zamanında Fuad Köprülü'ye haklı olarak eski Türk ve Moğol şamanlarını hatırlatmış, bir makalesinde, Barak Baba adlı bir Kalenderi dervişle bu eski şamanların kıyafetlerini karşılaştırarak Kalenderilikle bunlar arasındaki muhtemel ilişkileri araştırmıştı.² Gerçekten de Abdülkadir inan ve Mircea Eliade'm şamanlara dair inceleme ve araştırmaları, bu ilişkiye hak verdirecek niteliktedir. Özellikle Eliade'm Buryat şamanlarına ait tasvirleri, Barak Baba ve dervişleniüli hayatCuenyle hemen h e m en ayrıGirüerrüçöir.³

Türk İslâm senkretizminin oluşumu

Orta Asya'da yayılmış olan ilk islâm tarikatlarının önder ve dervişlerinin şekilsel olarak Şamanizmin etkisinde kalmış olması kültürel koşullar gereği kaçınılmazdır. Horasan dervişleri göçebe Türk boyları arasında itibar sağlamak için bir taraftan onlara sihirli ve doğa üstü gösteriler sunmak zorundaydılar, diğer yandan eski şamanlar da, tslâmm güçlü çekim alanına giren kendi toplulukları karşısında itibar kaybetmemek için derviş kılığına girmeyi gerekli görüyorlardı. Bu karşılıklı dönüşümün zorlamasıyla ortaya çıkan esnek tavır, Sünni itikada aykırı anlayışlarla uzlaşmayı, îslâmı yayma gayretine en etkili imkânı vermek adına makul ve mazur gösteriyordu. Ayrıca göçebe Türk topluluklarının

2 Fuat Köprülü: "İslâm Sufi Tarikatlerine Türk/Moğol Şamanlığının Tesiri", A.L./J.F.D. sayı 18, 1970, s. 150.

3 Abdülkadir inan, *Tarihle ve Bugün Şamanizm*, TTK, 1972, s. 92 ve Mircea Eliade, *Şamanizm*, İmge, 2000, s. 180-181.

genel vasıfları göz önüne alınacak olursa, Türklerin İslama girişlerinden sonra bile, atalarından miras aklıkları kurumları yaşatma kaygısının, yeni dinin kurallarına uyma zorunluluğunun önüne geçtiği rahatlıkla izlenebilir. Dolayısıyla bu dönem her türlü senkretik oluşuma elverişlidir.

Nitekim çoğu göçebe Türk toplulukları Müslüman fatih ve misyonerlerden çok şey almış olsalar da, onların taşıdıkları yeni kültür potasında tamamen erimeye büyük ölçüde direnmişler; göçebe yaşam tarzını ve animist-şamanist inanç sistemlerini büyük ölçüde değiştirseler de, bu değişim tam uyumlu olmaktan çok, kısmi olmuştur; kendi kültür ve inanç motiflerini, yeni yaşam tarzlarına, değerler, kurallar ve inançlar bütününe uyarlamışlar ve yeni dinlerine yedirebilmişlerdir. Dolayısıyla, İslâm, kırsal alanda ve göçebe yaşam biçimini sürdürmekte direnen Türk toplumlarında, yalnızca, eski inanç sistemlerinin üzerinde ince bir cila olarak kalmıştır.

Zaman içinde eski dinsel inançlardan kalan bazı uygulamalar, halk tarafından gerçek kökenleri bilinmeden, İslâmi yakıştırmalar ve adlandırmalar altında gizlenmiş/yaşatılmıştır. Sünni Müslümanlar arasında da görülen bu uygulamalar İslâmi inanç manzumesi içinde batıl inançlar olarak mass edilirken, gayri-Sünni kesimde senkretik öğelerin baskın olduğu heterodoks bir tablonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece, popüler islâm içinde Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Mazdeizm, Maniheizm kalıntılarını içinde taşıyan, Sünni İslâmdan gerek inanç gerek uygulamada büyük farklılıklar gösteren bir yol oluşmuştur.

Popüler îslâmm İslâm dışı öğelerle kaynaşmış bir din kültürü oluşturma çabası onu heterodoks ve senkretik bir karaktere büründürmüştür. Bu özellik, kutsala ulaşmanın evresel bir yolu olan mistisizmi, arayışlarına düstur edinen bütün dinsel oluşumlar için, değişen ölçülerde geneleştiri-

lebilir. Bu bağlamda, heterodoks bir dinsel oluşum için esas olan, eski inanç sistemlerinden devralman mirastır. Geleneğin sürdürülebilmesi için öngörülen strateji, yeni inanç sisteminin geleneğe tercümesi ve böylece geleneğe yeni dinde karşılık bulunması; yeninin eskiye uyarlanması ve eskinin yeni içinde gizlenmesidir.

Tasavvuf ve özellikle heterodoks dinî cemaatler Türklerin İslâmlaşması ve İslâmlaşma sonrası sürecinde sosyal, kültürel, ekonomik ve dinsel yaşamda mihenk taşı oluşturan çok önemli oluşumlardır. Halkın anlayabileceği, içinde kendini güvende hissedebileceği ve uygulayabileceği, aşına ve sempatik bir İslâmın taşıyıcıları olmuşlardır. Yönetilen halk sınıfının, yöneten üst tabaka ve ulemanın denetiminde gide rek kurumsallaşan ve soyutlaşsn "yüksek" İslama kendisini uzak hissetmesi, anlaşılamayanı anlaşılır kılmak için geleneğe ve tasavvufa yönelmesine neden olmuştur. Tarikatlar ve heterodoks cemaatler İslâmlaşan, ancak atalarının inancım bütünüyle terk etmeyip "yenî'ye katmakta direnen Türkler için bir "ara çözüm", bir eşik veya köprü, hatta kendilerine en uygun alışımlı oluşturmaları bir kalıp imkânı sunmuştur. Özümsemenin farklı nedenlerle mümkün olmadığı ya da yüzeysel olarak kaldığı durumlarda bu "ara çözümler", geçiş araçları, "ara oluşumlar", nihayetinde senkretik (bağdaştırman) oluşumlara yol açmıştır (Saydam 1997: 187).

İslâmi logos ve nomos'u halkın anlayacağı dilde basitleştiren, yabancı gelen inançları bildik mecazlar ve menkıbelerle anlatan, soyutu somuta indirgeyerek popüler dile tercüme eden dervişler Türk topluluklarının olduğu kadar, yerleştikleri coğrafyadaki diğer etnik ve dinî toplulukların da İslâmiyet'e geçişinde önemli birer etken olmuşlardır. İlk Türk İslâm dervişlerinin mimarlığını yaptığı inşa sürecinde, Türk Müslümanlığı senkretik bir motivasyonla oluşmaya başlamıştır.

İT^R'DİİTCtrBÜLÜM'
ANADOLU'NUN İSLÂMLAŞMASI

Malazgirt: Başkalığa açılan bir kapı

Tarih ders kitaplarında, 1071 Malazgirt Savaşı'yla miladı konan Anadolu'nun fethi konusu, bugünkü Türkiye coğrafyasında varolan Türk-Müslüman kimliğinin oluşumu bakımından birinci derecede önem taşır. Zira temel ilgi alanımızı oluşturan Türk Müslümanlığında senkretizm olgusu, Türklerin Anadolu'ya gelerek yaşadıkları kültürleşme süreciyle doğrudan ilgilidir. Türk Müslümanlığını diğer Müslümanlıklardan ayıran temel özellik, bu kültürleşme sürecinde ortaya çıkan, farklı etnik ve kültürel unsurların birbirleri içine geçerek karşılıklı dönüşmeleri ile Anadolu'nun harman yerinde ortaya çıkan alaşımdır. Oysa genel olarak tarih ders kitaplarından izlendiği gibi, asıl vurguyu, Türklerin, İslâm ile tanışmasından itibaren başlayan Türk-İslâm sentezi sürecinin Anadolu'da ulaştığı doruk oluşturur. Bu nedenle, burada öncelikle, Anadolu'nun İslâmlaşması-Türkleşmesi konusuyla ilgili tarihsel ve kronolojik bir tasvir sunmadan önce, bu konuyla ilgili olarak ileri sürülen ve milliyetçi

retorikten beslenen temel iddialar, argümanlar ve anlatılara değinmekte fayda vardır.

Selçuklu sultam Alp Arslan'm birlikleri tarafından Bizans ordusunun yenildiği Malazgirt Savaşı (26 Ağustos 1071), Anadolu'yu kesin olarak Türklere açmış ve bugün bildiğimiz "Türkiye"nin tarihini başlatmıştır. Bu olayın, kendi özünde bulunan tarihsel önemi dışında, güçlü bir milliyetçi yan anlamı da vardır ve bu iki nedenden dolayı kurucu olarak nitelenebilir. Günümüzdeki Türk ulusu açısından kurucu olaydır, ama aynı zamanda milliyetçi tarihyazımının da temel dayanaklarmdandır.

Anadolu'nun Türklerce fethi, Osmanlı'nın çöküş döneminden itibaren, özellikle Yunanlılar ve müttefikleri tarafından bir "işgal" olarak tanımlanarak uluslararası platformda kınanmaya başlamıştı. Kurtuluş Savaşı'ndan beri, Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinin aklanması bu nedenle siyasi bir gereklilik olarak görülmüş olup, Malazgirt Savaşı'na ilişkin anlatılar da bu amaca yöneliktir. Evrensel Türk kökenlilik kuramı, tarih öncesi göçlerin anlatımı ve haritalar biçiminde hâlâ varlığını sürdürse de, zayıfladığı ve Hititler artık Türklerin ataları olarak görülmediği için, modern Türkiye'nin varlığını meşrulaştırmak Malazgirt Savaşı'na düşmektedir. Olayın ideolojik önemi, milliyetçi girdilerin sıklığı ve "işgal" suçlamasına karşı cevap olarak konuyu kapatan bir paragrafın eklenmesiyle somutlaşmaktadır (Copeaux 1998: 158-159).

Malazgirt milliyetçi ideoloji için bir anahtar olaydır. Çünkü Malazgirt Savaşı'yla bugünkü Anadolu, "Türk yurdu", yani Türkiye olmuştur. Diğer yandan, Anadolu'ya yerleşme Türkler açısından Orta Asya'dan başlayan büyük göç döneminin sonuna işaret eder. Türkler uzun yolculukları sonrasında nihayet "vatanları"na varmıştır. Orta Asya'daki yaşam koşullarının zorluğundan batıya göçe zor-

, lanan Türkler, nihayet Orta Asya ile olan iklim ve çevre benzerlikleri sonucu Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Türklerin buraya yerleşmesi Asya'ya, oranın verimli topraklarına duyulan özlemin sonucudur; ülkeye, köklere bir geri döndür bu. Türkler burada, kendi kültürleriyle sentezledikleri yüksek bir İslâm medeniyeti kuracaklardır.

Malazgirt Savaşı'nın, milliyetçi söylemde anlatıldığı şekliyle öyküsü, 1934'te Claude Cahen, sonra da Osman Turan ve Faruk Sümer gibi tarihçiler tarafından irdelenen klasik İslâm kaynaklarından alınmadır. Cahen'e göre, Arap kaynakları, olaydan çok sonraya ait olsalar da (12. ve 13. yüzyıllar), hem gerçeğe uygundur, hem de Bizanslı tarihçilerin anlatımlarıyla çelişmemektedir. Oldukça benzeşik olan milliyetçi Türk tarih söylemi de bu kaynaklara dayalıdır. Fakat tarihyazımı esas olarak bir arşivcilik olmaktan çok, bir yorumculuktur, Tarihi belgelerden bilgiye ulaşırken araştırmamanın amacı temel belirleyici etkindir. Tarihyazımının amacı toplumu yekpare bir bütünlük olarak tasarlamak üzere bir ulusal bilinç oluşturmak olursa, tarihte başkallığa yer vermemecesine farklı unsurların birbirleriyle iletişim ve etkileşim süreçleri hep görmezden gelinerek yok sayılır. Milliyetçi şartlanmadan kurtularak "demokratikleşen" bir tarihyazımı ilgi odağına "öteki"ni alarak, farklı kültürel kimlikler arasındaki iletişim ve etkileşim süreçleriyle ilgilenecektir. Bu bağlamda, bizim için, Türklerin Anadolu'ya girmesiyle Bizans olarak ötekiyle karşılaşma ve Türk olarak ötekiyle karşılaşma, bu karşılaşma sonucu ortaya çıkan ilişki biçimleri ve yeni kimlik tanımları, kültürel oluşumlar ve alış veriş dinamikleri önem kazanmaktadır. Özgür bir şekilde tarihi yeniden okumak için, çoklu kimliklerin tartışılabilceği bir alan açılmalıdır.

Bizans İmparatorluğu, Kutsal Roma İmparatorluğunun mirasçısı idi; ama 1071'e gelindiğinde o görkemli imparatorluk sınırlarından eser kalmamıştı artık. Daha 7. yüzyıl başında imparatorluğun nihai çöküşü herkesçe görülüyordu. Bu günlerde "kurtarıcı" olarak ortaya çıkan imparator Herakleios (610-641), diplomatik çabalarla Balkanlar'da güvenliği sağladıktan sonra, Sasanilere karşı başarılı bir savaşla, kaybedilen doğu eyaletlerini geri almakla kalmayıp Ermenistan'da yeni toprakları da ilhak etmişti. Fakat Herakleios'un başarısı İslâm karşısında boşa çıktı. Çok kısa zamanda halifelerin orduları İran'ı fethettiler; Roma İmparatorluğundan Suriye ve Filistin'i, Mısır'ı ve Afrika'nın Trablus'a kadar kuzey kıyılarını kopardılar. Ancak Anadolu ve başkent Konstantinopolis elde tutulabilmişti. Bu büyük kayıplarla birlikte imparatorluk 7. yüzyıl ortalarından itibaren özellikle Rum karakteri taşımaya başlamış ve Ortodoks-luk resmî ideoloji haline gelmiştir. Tarihsel ve siyasal ideolojisi bakımından Doğu Roma İmparatorluğu için artık "Bizans" terimi kullanılır olmuştu. 11. yüzyılda Bizans, batıda Normanlar, kuzeyde Asyalı Peçenekler ve doğuda Türkler olmak üzere, tüm sınırlarında düşman veya en azından huysuz komşularıyla kuşatılmıştı. Konstantinopolis'teki memur aristokrasisinin askeri aristokrasi aleyhine güç kazanmaması neden olduğu savunma zaafı, imparatorluğun güvenliğini tamamen tehlikeye sokmuştu. Durumun vahameti, askerleri iktidardan uzak tutmaya artık daha fazla imkân vermiyordu. Kapadokyalı soylu ve deneyimli bir komutan olan Romanos Diogenes, 1068'de imparator olarak tanındı. Fakat 1071'de birçok millettten gelen lejyonerlerle oluşturulan ordusuyla, Türklere karşı saldırıya geçtiğinde, memur aristokrasisinin entrikalarıyla Roma-

nos Diogenes'in altı çoktan oyulmaya başlamıştı bile. Romanos Diogenes, Selçuklu hükümdarları için kontrolü zor ama savaşçı olarak vazgeçilmez olan Türkmenlere saldırdığında, onlara sınır bölgelerde yaşamayı ve eylemde bulunmaya imkân tanıyan Selçuklu hükümdarı kayıtsız kalamazdı. Alp Arslan'ın ordusuyla Romanos Diogenes'in ordusu Malazgirt'te karşı karşıya geldi ve savaşın sonunda Anadolu tamamen Türklere açıldı.

11. yüzyılda, Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ve yerleşmeleri, Bizans İmparatorluğu yönetiminde uzun yıllardan beri bütünlüğünü korumuş olan bu bölgede politik parçalanmayı hızlandırmıştır. Birçok Türk kabilesi birbirini izleyen dalgalar halinde yarımadaya sızıp da ayrı ayrı beylikler çevresinde örgütlenmeye başlayınca, Anadolu Bizanslılarla Türkler arasında bölünerek bir çatışma alan haline gelmiştir. Politik ve askerî durum, Bizans İmparatorluğu'nun iç sorunlarıyla, özellikle de zaman zaman çeşitli Türk gruplarıyla uzlaşma kuran Anadolu'nun yerel zengin ve güç sahiplerinin yürüttüğü merkezî otoriteden bağımsızlaşma mücadelesiyle daha da karmaşık hale gelmiştir. 11. yüzyılın sonunda Birinci Haçlı Seferi zaten karmaşık olan bu çevreye yeni bir öge daha sokmuş oldu; Frank Şövalyelerinin bir kısmı Doğu Anadolu topraklarında kendi devletlerini kurdular. Böyle istikrarsız bir ortam içerisinde Bizanslılar ve Türkler birbirlerine karşı mücadele etmekle kalmıyor, aynı zamanda her iki taraftan bazı gruplar rakip taraflara karşı ortak eylem içinde güçlerini birleştiriyorlardı. Bu tür işbirlikleri ne kadar kısa süreli ve geçici olursa olsun, uzun vadede yerli Hristiyan ve Türk toplulukları arasında dayanışma bağlarının oluşmasına aracı oluyordu. Bu da, ticari ilişkiler, karşılıklı evlenmeler, dinsel ve kültürel etkileşimler gibi başka etmenlerle birleşince, ortaçağ Anadolu'sunu, sürmekte olan Bizans-Türk savaşlarına karşın, önemli bir

birliktelik ve ortak yaşama alanı haline getiriyordu. Bu sürecin başlangıç aşamalarının yaşandığı 11. yüzyılın son bölümü ile 12. yüzyıl, geç Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki daha iyi bilinen benzer gelişmelerin temellerinin atıldığı oluşma çağlarıdır.

Bizans'ın merkezî gücü Anadolu'da 1071'den sonraki yıllarda tamamen çökmüştür. Bir yandan Kilikya'da ve Batı Toroslar'da Ermeni Hetumi ve Rupeni hanedanlıkları ortaya çıkarken, kökeni itibarıyla bir Ermeni olan vali Philaretos ve onun gibi diğerleri de Doğu Toroslar'ın güney yakasında bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi.

Türkmen beyleri bu kaostan yararlanarak, kendi adam ve çabalarıyla Anadolu'ya sızıyorlardı. Birlik içindeki bir Bizans, rahatlıkla Türkmen akınına karşı koyabilirdi, ancak general ve bürokratlar arasındaki iç savaş artan şiddetiyle devam ediyordu, Alp Arslan savaştan sonra barış imzalayarak tutsak imparatoru serbest bırakmıştı. Çünkü istese yapabileceği halde, Bizans'ı yok etmek gibi bir amacı yoktu. Tutsaklıktan kurtulan İmparator Romanos'un gözlerine rakipleri tarafından mil çekildi ve bu kötü muamele sonucunda öldü. Veli-ahtlık iddiasında bulunanlar, Türkmenlerin desteğine gereksinim duyuyor, Türkmen beyleri de böylece yeni kentleri ele geçirme fırsatını yakalıyorlardı. Anadolu'nun Türklerce fethini hızlandıran temel etkenlerden biri, Konstantinopolis'te iktidarı ele geçirmiş olan Dukas ve Kapadokya'ya sığınan Diogenes arasındaki mücadele olmuştur (Vryonis 1971: 140). Nihayet, Süleyman, Nikaia'ya (İznik) yerleşti ve böylece Bizans imparatorluğu'nun toprakları üzerinde bulunan Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın kurucusu oldu. Dikkati çeken husus, sultanlık unvanını veren bu kez Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile ittifak eden halife değil, aksine Anadolu Selçuklularını o zamanlar henüz güçlü olan Danişmendlilere karşı kullanmayı uman Bizans diplomasisi olmuştu (Bod-

mer 2001: 38). Dolayısıyla, Türklerin Anadolu'ya kesin yerleşmesi^ hemen bir Türk-Bizans anlaşmasının sonucu sayabiliriz (Cahen 1987: 1428). Yine de bu, tarafların varlığını tehdit eden koşullarda, zaman zaman bozulan bir anlaşmaydı.

Anadolu'da küçük adımlar stratejisi uygulayan Bizans İmparatoru Aleksios, Konstantinopolis'in kapıları önüne kadar gelen Haçlı Orduları'nın savaş gücünden, diplomasi sanatındaki ustalığıyla, kendi planları doğrultusunda yararlanmasını bilmişti. 1097'de İznik'i, kısa bir süre içinde de Anadolu'nun tüm kıyılarını yeniden ele geçirdi. Türkmenler böylece Anadolu'nun içlerine hapsedilmiş ve yeni oluşan Haçlı devletleri yüzünden doğudaki İslâm ülkeleriyle de bağlantıları kesilmişti. Başkenti İkonion'a (Konya) kaydıran Anadolu Selçukluları için ise Danişmendlilerle sirtüşme ana sorunu oluşturunuyordu. Lakin, İmparator İoannes Komnenos'un Anadolu'nun güney kıyılarında başarıyla yürüttüğü kara hareketleri, Anadolu Selçukluları ile Danişmendlilerin zaman zaman birlikte hareket etmelerine neden oluyordu. 1141'de son önemli Danişmendlinin ölümünden sonra Anadolu Selçukluları artık Anadolu topraklarındaki en önemli İslâm devleti haline gelmişti. Büyük Selçuklu Devleti ise nihai olarak küçük devletlere ayrılarak dağılmıştı. Mısır ve Suriye'deki Eyyubi sultanlarının gücü de zayıflamıştı. Nitekim Doğu Akdeniz havzası çok sayıda devlete bölündü. Anadolu Selçukluları bu durumdan hemen yararlandılar. Karadeniz ve Akdeniz kıyılarında geniş bir alanı ele geçirip, Kırım, Kilikya ve Trabzon'da etkilerini artırdılar. Etki alanlarını yeteri kadar genişlettikten sonra Anadolu Selçukluları tüm komşu güçlerle dostane ilişkiler kurmayı da başardılar; öyle ki Anadolu, hanedanlığın en önemli hükümdarı Sultan I. Keykubad yönetiminde altın çağını yaşamıştır (Bodmer 2001: 40).

TM TM

13. yüzyıl seyahatnameleri Anadolu'yu refah ülkesi olarak betimler. Her zaman olduğu gibi ziraat ön plandadır, ayrıca bağcılık, bahçecilik ve meyvecilik de yapılmaktadır. Maden ocaklarından gümüş, bakır, demir ve şap çıkarılmakta ve dağlık ormanlardan odun indirilmektedir. Bir geçiş ülkesi olarak da Anadolu önemli bir rol oynamaktadır. Ticaret anlaşmalarının imzalanması ve değerli altın sikkelere bastırılmasıyla sultanlar Anadolu ülkesini dünya ticaret zincirinin halkasına dahil etmişlerdir. Bizzat sultanlar ve diğer yüksek rütbeli devlet adamları, insan, hayvan ve eşyalar için konaklama ve depolama amaçlı kervansaraylar yaptırmak suretiyle ticareti teşvik etmişlerdir (Bodmer 2001:41).

Resmi din Sünni İslâmdır. 13. yüzyılda yapılıp da sultan ve onun devlet adamları tarafından vakfedilen cami ve medreselerin sayısı çoktur. Medreselerde sadece din adamları yetişmiyor, aynı zamanda devlet memurları da yetişiyordu. Devlet sosyal işlevini, hamam, şifahane ve diğer hayır kurumları gibi çeşitli yapılarla yerine getiriyordu. Sultanlar, Sünni hükümdarlar olarak tanınmaya büyük önem verdikleri halde, diğer farklı görüşlere, siyasal ve sosyal kargaşaya mahal vermedikleri sürece hoşgörüsüyle yaklaşıyorlardı. Öyle ki, Anadolu'da uygulanan İslâm anlayışı diğer Arap-İslâm ülkelerinde kuşkuyla algılanan din dışı izler taşıyordu. Devletin hoşgörüsü, Hristiyan kiliselerin cemaatini de kapsıyordu. Dinler arası evlilikler toplumun her sınıfında sık rastlanan bir olaydı. Hatta Konya sarayında Hristiyan olup hanedanla akrabalığı bulunan yüksek rütbeli kişiler bile vardı. Zamanla İslâma geçişler arttı; bunun nedeni bazen kariyerinde yükselme isteği, bazen de İslâm başarı-sını Tanrının istediği yönündeki samimi inancıydı.

Türklerin konumları 12. yüzyıldan sonra Anadolu'da daha da sağlamlaşmca, Türklere sığınmaya çalışan, sultan-

lara ya da emirlere hizmet veren Bizanslıların sayısında da hissedilir bir artış oîmttşturrlmpaTato^

kardeşi *sebastokrato* Isaakios Komnenos'ım durumu, burada, oldukça dikkat çekicidir. Isaakios Komnenos, tahtı kardeşinden almak için yaptığı başarısız girişimden sonra çeşitli doğu saraylarını ziyaret etmişti. Buralarda II. loannes'e karşı destek toplama çabaları boşa çıkınca Komnenos kardeşiyle barışıp Bizans'a döner. Kısa süre sonra, yolculuklarında ona eşlik etmiş olan büyük oğlu loannes Komnenos, Niksar yakınında bir savaşta kritik bir anda Selçuklular tarafına geçer. Komnenos bundan sonra Selçuklular arasında kalmıştır. Sonunda Müslüman olup Sultan Mesud'un kızıyla evlenir. I. Manuel'in hükümranlığı süresince, imparator ailesinin bu karşıt kolu, sürekli Türklerden yardım arayarak Konstantinopolis tahtı için bir sorun olmaya devam etmiştir. Isaakios'un öteki oğlu, Andronikos Komnenos, I. Manuel'e suikast hazırlamış ve Selçuklu sultanını kendi yanına kazanmaya çalışmıştı. Andronikos Komnenos sonunda 1183'te Bizans tahtına çıkar. İki yıl süren egemenliğinin en belirgin özelliği, kendinden öncekilerin Batı yandaşı politikalarını, tam tersine, doğu yandaşlığına çevirmesidir (Necipoğlu 2001: 80).

Buna karşılık Bizans sarayına kabul edilmiş ve orada önemli görevler üstlenmiş birçok Türk de vardır. Türklerin Anadolu'da bulunduğu ilk iki yüzyıl süresince, büyük ölçüde olmasa da, özellikle askerler arasında, Hristiyanlığa geçiş örneklerine rastlanmaktadır. Bizans sarayında ya da ordusunda görevli olanlar arasında birçok Türk Hristiyan olarak vaftiz edilmiştir. Bunlardan bazıları Bizans İmparatorluğu hizmetine savaş esiri olarak girmişti, bazılarıysa gönüllü sığınmacıydı. Birinci gruptan önde gelen bir kişi Çaka Bey'dir. Çaka, Konstantinopolis'e bir savaş esiri olarak getirilmiş ve İmparator III. Nikephoros Botaneiates'e Tâk-

dim edilmişti. İmparator çeşitli mükafat ve unvanlarla onu ödüllendirmişti. I. Aleksios Komnenos'un (1081-1118) sarayında da önemli konumlar elde etmiş Türkler vardı. Bunlardan biri, Bizans kaynaklarında adı Tatikios diye geçen bir adamdır. Bizanslılar arasında ikinci kuşak Türklerdendi. Tatikios'un babası da I. Aleksios'un babasının yakaladığı bir savaş esiriydi. Tatikios, Bizans sarayında geleceğin imparatoru I. Aleksios ile birlikte büyümüştü. I. Aleksios'un tahta çıkmasından sonra kumandan ve imparatorun kişisel muhafızı olmuştu. Tatikios'un ya kendisinin ya da sülalesinden birisinin Bizans imparator ailesiyle muhtemelen bir evlilik ilişkisi de vardı (Necipoglu 2001: 76).

M I.v*;::rburt>ı ve iğdişler

Bizans ve Türk sarayları arasındaki bu ilişkiye paralel olarak Bizans ordusunda Türklerin, buna karşılık Anadolu Selçuklu ordusunda da Bizanslıların varlığından söz edilebilir. Bizans ordusunda yaygın biçimde Türkler paralı asker olarak kullanılırdı. Bu uygulama, Malazgirt Savaşı'nda yenildikten sonra Ioannes Doukas'a karşı iç savaşta askeri yardım için Türklere başvurmuş olan İmparator Romanos Diogenes tarafından 11. yüzyılın sonunda başlatılmış bir politikaydı. Buna benzer bir şekilde, Selçuklular da Anadolu Hristiyanlarını kendi ordularına asker olarak alıyorlardı. Bununla birlikte, yabancı öğelerin büyük ölçüde paralı askerlerden oluştuğu Bizans ordusunun aksine, Türk ordusu içindekiler çoğunlukla esirlerden meydana geliyordu. Bu fark, Selçukluların tslâmm gulam kurumunu kabul etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu kurum aracılığıyla din değiştiren esirler orduya ve saraya alınıyordu; ki bu kurum Osmanlı'ya miras bırakılmıştır (Vryonis 2001: 93).

Her iki ordu da karışık etnik kökenlerden gelen asker-

leri, yarısı Rum, yarısı Türk, bir arada tutuyordu. Bizans kaynaklarında bunlara *mixobarbaroi* (barbar kırmaması) denilmektedir. Bunlar iki dilli, bazıları Bizanslı hasımlarıyla Yunanca alay ederken, ötekiler tehlikeli bir Bizans saldırısında Yunanca dua eden kimselerdi. Aralarından bazıları Türk komutanlarına sadık değillerdi ve Bizanslıları Türk savaş taktiklerinden haberdar ederek onlara ihanet ederlerdi. *Mixobarbaroi* yapılan göndermeler, I. Aleksios Komnenos'un hükümranlığı süresince Anadolu'da Türkler ve Bizanslılar arasında gerçekleşen evlilikler için nispeten erken bir tarih vermesi bakımından anlamlıdır. Ancak bu erken tarih bir yana, topluluklar arası evlenmelere ya da karışık soylu çocuklara şaşırmamamız gerekir, çünkü Türklerin Anadolu'yu fetih ve işgal etmelerinin hemen ardından yerli Bizans nüfusunun yerine Türk nüfusu konması gibi bir sonuç doğmamıştır. Buna mukabil, savaşta ve barışta devamlı temas halinde olan komşu Bizanslılar ve Türkler arasında dinler arası evlenme alışılmamış bir şey değildir. Zaten, bu tarz karma evlilikler, Türk unsurunun kimliğini yitirmesine yol açmadığı gibi, bilakis Türkleşmenin yararına gelişmelere yol açmıştır.

Türkler ve Bizanslılar arasındaki karışık evliliklerle ilgili olarak akla hemen, bu evlenmelerin neticesinde her iki yönde de din değiştirmelerin olup olmadığı sorusu gelebilir. Anadolu'ya fatih olarak gelenler Türkler olduğuna göre, tslâma geçişlerin daha fazla olması beklenebilir, fakat 11. ve 12. yüzyıllar süresince Bizans nüfusundan öyle büyük ölçüde din değiştirmeler olduğuna dair kanıt yoktur. Bu dönemde din değiştirme olgusu kitleleri değil, şahısları etkileyen bir olaydı. Anadolu'da Hristiyan nüfusu 12. ve 13. yüzyılda hâlâ oldukça yaygındı. Yine de, Friedrich Barbarossa'nın Haçlılarından itibaren Batılı yazarlar bu ülkeden "Turchia" (Türkiye) diye söz etmekten kendileri-

ni alamamışlardır. Anadolu'da "Türkleşme" yoğunluğu ne olursa olsun ve bu "Turchia"nın sınırları ne kadar belirsiz olursa olsun, çağdaşlarının gözünde Anadolu'nun Türk niteliğinin ülkenin bütününe damgasını vurmuş olduğu kesindir. Fakat burada bir ayrımın altını çizmek gerekir: Batılılar "Turchia" dediklerinde, özellikle sınır bölgelerde karşılaştıkları Türkmenlerin ellerinde tuttukları kırsal alanlardan söz etmekteydiler (Cahen 2000: 100-101). Nitekim, Türkmenler, gerek kendi istekleriyle gerek koşulların zorlamasıyla sınır bölgelerdeki kırsal alanlarda yoğunlaşmışlardı. Bu arada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Moğol döneminden önce Anadolu'nun Türk-Müslüman halkı arasında bu Türk olma duygusunun açık seçik belirginleşmiş olmasıdır. Özellikle kentlerde bu duygu çok zayıftır. Kem Serdeki kozmopolit hava. Türkler üzerinde kimliklerinden uzaklaşmaya kadar giden bir etki yapmıştır.

Göçebe olsun olmasın Türk beyleri kısa zamanda kentlere yerleşmeyi tercih ettiler. Selçuklular için de kent, tüm Müslüman ülkelerde olduğu gibi, hem siyasal, hem sosyal, hem de kültürel merkez anlamı taşıyordu. Kent nüfusu, askerler, köleler, azatlılar ve kentin yerli halkından oluşuyordu. Daha sonra bunlara, melezler, İranlılar ve Horasanlılar katıldı. Bu son grup, kent kimliğinin dönüşümünde önemli bir unsur olmuştur. Kentte Türk unsurunun önemi yadsınamaz, ancak tek önemli öge Türkler değildi. Yeni rejimin örgütlenmesinde diğer göçmenler de büyük ölçüde katkı yapmış ve Türkler üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle İranlılar, Türkler üzerinde kültürel olarak ciddi bir etki bırakmışlardır. Bu etkinin belirtisi olarak, yer yer edebiyatta Farsça'nın kullanılması ve kentli köylü ayrımının Müslüman Türk olarak ifade edilerek Türk'e müstehzi bir anlam verilmesi dikkat çekicidir. Anadolu'da Türk kökenli kentliler, Türklük bilincine sahip olmadıklarından, Türkmenle-

rin karşısında kendilerini Müslüman olarak tanımıyorlardı (Calıeri 2000: 108).

Gerçekten de Türk, yabancılar, özellikle Müslüman yabancılar için, Hristiyanlar ve diğer gayrimüslim topluluklar kadar garip ve tuhaf bir kategori gibi geliyordu. Orta Asya kökenli ve Moğollarla akrabalıkları olan Türklerin güçlü bağımsızlık eğilimleri, tarihlerinin bazı evrelerinde benimsedikleri çeşitli dinler (Budizm, Maniheizm, Nasturi Hristiyanlık vd.) ile Şamanizmi karıştıran özgün kültürleri, kökenlerindeki göçebelik davranışlarını uzun süre üzerlerinden atmamaları, onları, Arap, İranlı ve Kürt dindaşlarından çok farklı kılıyordu. Seyrek sakallan, örülmüş saçları, kırmızı veya beyaz börtleriyle; gönderlerinin ucunda sancak olarak salladıkları at ya da dişi kurt kuyruklarıyla; yanları sıra ilerleyen boynuzlu başlıklar, kemik gerdanlıklar ve zincirlere asılı küçük çingiraklar takmış şamanlarıyla, göçebe olsun olmasın Türklerin pek çoğu, ortaçağ Müslüman toplulukları arasında çok aykırı bir görüntü sergiliyorlardı. Müslüman ve Hristiyan komşularının uzun vadede Türklerin bu aykırılığın algılamaları ve yadırgamaları kaçınılmazdı. Bundan dolayı, Türkler, birçok bakımdan gerek Hristiyan gerekse Müslüman kaynaklar tarafından oldukça benzer bir şekilde betimlenmiştir. Türk'ün "egzotizm"i, hem Arap ve İranlı müttefikleri hem de Hristiyan hasımları için ortaktır (Balivet 2005: 19). Bu egzotizm, İslâmi yaşantılarının da koyu bir senkretik karakter taşımasına yol açacak olan, göçebeliliğin ve Şamanizmin güçlü damgasını taşıyan âdetlere sıkı bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Bu âdetler, İslâmlaşmadan sonra da sürmüş ve dinin buyruklarına sıkı sıkıya bağlı Müslümanlara yadırgatıcı gelmiştir. Birçok Arap kaynağında Türk, sıklıkla dine putperestlik lekesini sürebilecek bidatlerin kaynağı olarak betimlenmiştir. Ancak bu, Müslüman adlarının yanında tam anlamıyla

la şaman totemlerini temsil eden özel lakaplarını taşıyan Türkleri rahatsız etmemiştir. Lakin, kentlerde yaşamaya başlayıp, yerleşik hayata geçenler, dışlanma tehdidi sonucu yaşam biçimlerini değiştirme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlar, "medeni"leştikçe kendilerini barbar kardeşlerinden ayırmışlardır. Çok az kentte Türkler kapalı cemaat olarak yaşamışlar, genellikle öteki cemaatlerle bir arada yaşama eğiliminde olmuşlardır.

Anadolu'ya yerleşen çeşitli halklar kentlerde bir arada yaşamışlardır. Antalya'da Rumların, Yahudilerin ve Türklerin özel mahalleleri olduğu kaydedilmiştir; ancak bu, kent hayatında farklı kültürler arasında iletişim kanalları olmadığı anlamına gelmez. Ayrımcılığa, İslâm ülkelerinde Bizans'a göre Ḡīḡīḡḡ rastlanır /Vilaly^iiiiilo İbu o^el vltımr* I/U kentin. Selçuklu ülkesinin geri kalan bölümüne söre daha geç fethedilmesinden olabilir.

Selçuklu kenti değişik etnik köken ve dinden insanların, belli bir hiyerarşik düzen içinde bir arada yaşadığı kozmopolit bir görünüm sunar. Kentin bu çokkültürlü manzarası içinde anlamlı bir kesim vardı; Bizanslıların *mbcobarbaroi* dediği, Selçuklulardaki adıyla *ığdışler*. Bunlar, daha çok, yerli bir kadınla evlenen bir Türk ve çocuklarıyla, Müslüman asker yetiştirilmek üzere Hristiyanlar arasından zorla toplanan gulamlardı. Etnik kökenleri ne olursa olsun bu ığdışlerin yalnız kentli nüfusun aristokrasisi arasında olduğunu görmek ilginçtir. Bunlar, çoğu zaman Müslümanlığı kabul etmiş bir yerlinin oğlu olan bir ığdışbaşı veya *emir-i akadış* denilen kişinin yönetiminde özel bir güç oluşturuyordu. Vakayinameler, ığdışlerden söz ettikleri zaman, genellikle nizami ordunun yanında veya onun yerine, bölgedeki askeri seferlere katıldıklarını anlatırlar. Ayrıca ığdışlerin kent yönetiminde, asayiş ve vergiyle ilgili, oldukça etkili rolleri de vardı.

Özetle, kent nüfusunun alt tabakalarının büyük bölümü

gayrimüslimlerdi, ama zamanla bu melez aristokrasi aracılığıyla çoğunluk Müslümanlara geçmiştir. Ancak, zaman geçince bu toplumsal kategori belirgin karakterini yitirmiş; birkaç kuşak geçince, Müslüman kökenlilerle, Müslümanlığı kabul etmiş veya karışık evliliklerden doğmuş olanlar arasında başlangıç dönemlerinde okluğu gibi bir ayrım kalmamıştır. Nitekim 14. yüzyıldan itibaren iğdiş sözcüğünün toplumsal anlamı kaybolmuştur (Cahen 2000: 150).

Her ne kadar geçen sürede, iğdiş sözcüğünün toplumsal anlamını unutturacak kadar Anadolu'nun Türkleşmesi doruğa yükselmiş olsa da, halkların ve kültürlerin birbirine karışmasına tanıklık etmiş olan önceki dönemin mirası sonraki yüzyıllara taşınmıştır. Birbirine karışmış toplumlar, politik koşullar nedeniyle iç içe geçmiş dünyalar... 14. yüzyılda Bizans ve Anadolu beylikleri giderek bu görünümü almıştır. Türk-Bizanslı evlilikleri, Bizans'ta sayıları gittikçe artan Türk paralı askerler, Türk beyliklerinin hizmetinde Hristiyanların varlığı, bu sefer Anadolu dışından gözlemde bulunanların "mixobarbaroi" bir toplumdan söz etmelerine yol açar. 14. yüzyılda Gregoras, 1331'de Türklerin eline geçen Laskarislerin eski başkentinin ahalisi için bu terimi kullanmıştır: "İznik'te bütün Bithynialılar bir araya gelmişti, hem barbar kökenliler (Türkler) hem yerliler (Bizanslılar) hem de kanı karışmış olan ahali (*mixobarbaroi*)" (Balivet 2005: 142). Türklerle Bizanslılarda bu iç içe geçmişlik görüntüsünü, çoğu zaman ortak olan halk inançları ve ibadetleri perçinlemiştir: Büyü, eskatoloji, veli/aziz kültü, hatta Müslümanların da Hristiyanlar gibi şarap içerek ikonaların önünde diz çökmesi gibi. 14. yüzyıl boyunca kültürlerin karışması ve tanışması yoğunlaşmış; komşunun dili, örf ve âdetleri öğrenilmiş, düşman adlarının, giysi, unvan ve kurumlarının benimsenmesi Türklerin ve Rumların karşılıklı geçirgenliğini artırmıştır.

Bizans-Türk ortaçağından Osmanlı dönemine kadar-ki döneme, Türk-Müsüman ve Rum-Hıristiyan toplumlar arasında politik temas isteği ve kesin bir kültür geçirgenliği damgasını vurmuştur. Keskin çizgilerle ayrılan kimlikleri olan iki topluluğun ilişkilerine çoğunlukla çatışma egemen olsa da, bu, Bizanslılar ve Türkler arasında karşılıklı kültürel alışverişin, göreceli ve kalıcı bir iç içeliğin oluşmasına engel olmamıştır. Bizanslı-Türk alışverişlerini yaratan ve besleyen en önemli faktör, Anadolu dışından gelen güçlerin bu iki Anadolu devletinde uyandırdığı ölümcül tehlike duygusudur; tehdit, Bizanslılar için 1204'ten itibaren Latin dünyası, Anadolu Selçukluları için 1240lı yıllarda Moğollardır. Ne Bizanslıların 1261'de Konstantinopolis'i geri alışı

Anadolu Selçuklu Devleti, Moğol istilasından sonra parçalanarak, küçük bağımsız beyliklere ayrılmıştı. Güneydoğuda Karaman Beyliği topraklarını genişletmiş, batıda hakimiyeti büyük ölçüde Germiyanogulları ele geçirmişti. Kastamonu yöresini İsfendiyoğulları, güney kıyıları da Hamitoğulları kontrol ediyordu. Eskişehir'in kuzeybatısındaki Söğüt civarını yurt edinen Osmanlılar, o zaman için çok önemsiz bir hakimiyet alanını elinde bulunduruyordu. Anadolu'nun tamamen Türkleşmesinde beylikler dönemi önemli bir aşama olmuştur. Türkmenlerin gittikçe artan yerleşikliği ve Anadolu Bizans kültürünün yok olması bağlamında değerlendirilmesi gereken bu süreç, bu ülkenin siyasal parçalanmışlığı sayesinde önemli ölçüde hızlanmıştır.

Göçebeliliğin ve aşiret hayatının çok baskın olduğu Türkmenler, görece kısa bir sürede, kalıcı ve iyi örgütlenmiş küçük devletler kurmayı başarmışlardır. Bu devletler, Selçuklu ve Danişmendli ya da başka rejimlerin daha önce-

ki dönemde özenle sürdürdüğü, yeniden canlandığı ve ^lişEîrdiğreskrRoma-Bizans sitelerini merl<ez"allyorlar^~dı. Türkmen beyleri, kurdukları Anadolu beyliklerinin sağlam örgütlenmesiyle çok kısa bir sürede ileri bir devlet anlayışı geliştirmişlerdir. Bu anlayış sayesinde, mesleki, kültürel ve dinsel etkinlikler sağlıklı bir şekilde işlemiş ve yerleşikler ile göçebeler, melezleşmiş devlet görevlileri ile aşiret kökenli kadrolar, Müslüman Yakındoğu, Orta Asya ve Bizans'tan çıkmış ilim ve din adamları bir arada yaşayabilmiştir.

Selçukluların dağılmasından sonra, kültürel hamilik bakımından Konya'nın rolü azalmış olsa da, küçük beyliklerin doğması sonucu küçük bilim ve sanat hamilerinin sayısı artmıştır. Örneğin, Kayseri'de 1276'da yazılmış bir astroloji risalesinin 111. Keyhüsrev'e ithaf edilmesine karşılık, Şirazi'nin hatmillerle ilgili bir eser ve bir yönetim kitabı Kastamonu beylerine ithaf edilmiştir.

Mevlana ve yüksek îslâmda senkretizm

Anadolu topraklarında 12. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan Türk Müslümanlığının ana besleyici kaynakları esas olarak Orta Asya ve Ortadoğu kökenli olup, geniş çapta tasavvufun etkisini taşır (Ocak 1996a: 25). Tasavvuf, özellikle Moğol istilası sonucu kitlesel göçlerle taşman sufiler aracılığıyla, Anadolu'da hızla gelişirken, İslâmın yayılmasına da katkı sağlıyordu. Özellikle, 13. yüzyılda, Mevlevi dergâhı, dinler arası sohbetleriyle Hristiyanların İslâm toplumuna uyumu konusunda önemli katkılar sağlıyordu. Bu bakımdan, Mevlana'nın "gel, her ne olursan ol, yine gel" çağrısı, bir anlamda, bir milletler yelpazesi oluşturan yerli halkı Anadolu Selçuklu hegemonyası altında toplanmaya davet gibi okunabilir (Oğuz 1976; 182)7

Gerçekten her zaman Mevlevilik, devlet ve kent seçkinlerine yakm olmuştur. Bu yakınlığın sağladığı misyonla, kitlelere sükuneti telkin etmiş; her türlü çalkantıya karşı bir tavırla bazı heterodoks akımlarla çatışmış ve göçebe Türkmenlere mesafe koymuştur. Bu niteliğiyle, farklılıkları birer çatışma unsuru olmaktan çıkarmak üzere, bir dinsel bağdaştırmacı söylem geliştirmiştir.

Anadolu kültür tarihinde 13. yüzyıl, tasavvufi düşünce temelleri üzerine tarikat organizasyonlarının inşa edilmeye başladığı bir toplumsal yapılanma dönemidir. Selçuklu dünyasına yönelik Moğol tehdidi altında gerçekleştirilen bu yapılanmanın ilk tutarlı ve kalıcı örneği, yüzyılın sonuna doğru, Sultan Veled'in şahsında Mevlevilik adıyla tarih sah-

ı! V ••I••>•v•j t l l! » «JU t A^ L l l .

Mevleviliğin tarihsel temelleri Anade/ıu'vs 13 vı'v7v.iş-başından itibaren belirli aralıklarla nüfuz eden, başta Horasan tasavvuf ekolü olmak üzere, çeşitli tasavvuf ekollerinin Selçuklu kültürüyle kaynaşması sonucunda atılmıştır. Mevlana Celaledin-i Rumi'nin döneminde, babası Bahaeddin Veled tarafından temsil edilen Kübrevilik ile karşılığını Şems-i Tebrizi'de bulan Kalenderdik, daha sonra Mevlevilik çatısı altında şekillenecek kültürel yapılanmayı besleyen iki farklı düşünce kaynağı olarak dikkat çekmektedir. Bunların yanında Sühreverdilik ve Sadreddin-i Konevi'nin geniş halk kitlelerine yaydığı Muhyiddin Arabi ile doruğuna çıkan Vahdet-i Vücutçuluk da etkileri göz ardı edilemeyecek iki farklı koldur. Dolayısıyla Mevlana'nın tasavvuf düşüncesi, Orta Asya, Ortadoğu ve Mağrib kökenli bu tasavvuf akım ve meşreplerinin bir sentezidir.

13. yüzyılın başlarından Mevlana'nın yetişmekte olduğu 1240 ve 50'li yıllara kadar önemli temsilciler yetiştirerek gelişip güçlenen bu akımlar, doğal olarak birbirinden farklı mahiyet ve nitelikler arzetyekte olup her biri doğdu-

j
|
!
ğu bölgelerin sosyal, kültürel ve siyasi özelliklerini yansıtmaktaydılar. Bunların bir kısmı olabildiğince Hhl-i Sünnet çerçevesini korumaya özen gösterirken, bir kısmı bu konuda daha serbest tavır sergiliyordu. İşte bu tasavvuf akım ve ekollerinin her biri, 13. yüzyıl ortalarından itibaren kendi senleretik tasavvuf anlayışını ortaya koymaya başlayacak olan Mevlana Celaleddin Rumi üzerinde belirli ölçüde etki yapmıştır (Ocak 1996: 90). Bu nedenle kişiliğinde döneminin tasavvufi karakterini yansıtan temsil edici bir özelliği vardır. Mevlana'nın kişiliğinde, marifet, züht ve cezbe olarak tanımlanabilecek bu karakteristik özellikler bütünleşerek estetik bir ifadeye ulaşmıştır. Bu perspektiften Mevlana'ya bakıldığı zaman, onun tam bir senkretist, yani farklı tasavvuf telakkilerini uyumlu bir biçimde bir araya getirerek bağdaştıran bir mutasavvıf olduğunu görmekteyiz. Burada, özellikle 13. yüzyıl Anadolu'sunda tasavvufi hayat konu edilirken Mevlana'nın seçilmesinin nedeni de budur.

13. yüzyıl Anadolu'su önemli siyasi ve sosyal değişimlerin yanında önemli kültürel oluşumlara da zemin teşkil ediyordu. Yüzyıl başında artık büyük ölçüde siyasi istikrarını sağlamış bulunan Anadolu Selçuklu Devleti'nin egemenliğindeki bu ülke çeşitli tasavvuf akımlarının tercih ettiği bir yer olmuş, özellikle Moğol istilasından kaçan sülâhlerin sığınmağına dönüşmüştür. Bu bakımdan, Mevlana'nın çağı, seyyah dervişlerin çağıdır. Uzak coğrafyalardan gelen, kervansaraylarda konaklayan, şehir hayatının yerleşik düzeniyle bağdaşmayan bir eylemlilik içindeki bu dervişler, Anadolu'nun manevi havasında bir rüzgar gibi geçerler. Oysa Mevlana, birçok büyük mutasavvıfı aşarak asırlar boyu kalıcı etkiler bırakmıştır. Bunda tasavvufi düşüncede ulaştığı sentezinin önemi büyüktür. Bunun geri planında ise sağlam bir bilimsel formasyon vardır. Bu formas-

yon onu olağanüstü sentezci bir kafaya sahip kılmış ve bu vasfını kendi senkretizmini oluşturmada başarıyla kullanmıştır. Nitekim tasavvuf tarihine bakıldığında, en kalıcı ve en büyük tasavvuf sistemlerinin mimarlarının sağlam bir bilimsel formasyona sahip mutasavvıflar olduğu görülür. Mevlana da, zamanının önde gelen düşünce muhitlerinde öğrenim görmüştür. Doğduğu Belh ve yaşadığı Konya, tarihe tasavvufi düşünce üretiminin iki önemli merkezi olarak geçmiştir. Belh, daha 9. yüzyıldan itibaren ünlü mutasavvıflar yetiştiren ve özellikle de Melametilik denilen, güçlü bir mistik cezbeyle dayalı tasavvuf akımının belli başlı merkezlerinden biridir.

Beş yaşma kadar teneffüs ettiği bu Melameti ortamının havası Mevlana'da derin etkiler bırakmış olmalıdır; çünkü Konya'da kendi Kaimde bir islâm hukuku hocası iken, karşısına çıkan, bir İranlı Melameti-Kalenderi sufisi, Şems-i Tebrizi Mevlana'yı aldığı medrese formasyonunun etkisinden çıkararak cezbeli bir sufi şaire dönüştürmüştür. Bununla beraber, Mevlana'nın tasavvufi kimliğinin oluşumunu yalnızca Şems-i Tebrizi faktörüyle açıklamak yüzeysel olur. Mevlana'nın en iyi biyograflarından Bediuzzaman Firuzanfer'in dediği gibi, "Şems-i Tebrizi yalnızca bu coşkun ırmağın önündeki şeddi yıkmıştır" (Ocak 2005: 131).

Bu büyük Kalenderi sufi, Mevlana'daki coşkun mistik karakterin önünü açtıktan sonra Kalenderiliğin dünyayı boşlayan, dünyevi her şeye tepeden bakan, izafi değer hükümlerine önem vermeyen ve bunları ilahi aşka vuslat yolunda yalnızca birer engel sayan tavrını aşlamış ve bununla onu derinden etkilemiştir. Böylece Tebrizi, alim, fakih ve zahid Mevlana Celaleddin'i ilmin insanı ilahi aşka götürecek bir araç olmadığına ikna ederek, tasavvufi zaviyesini genişletmiştir.

9. yüzyıl boyunca, Horasan bölgesinde, İslâm öncesi Budist ve Maniheizm mistik kültür temelleri üzerinde, orta tabaka ve özellikle esnaf tabakası içinde doğup gelişen Melameti-Kalenderi sufilik, Basra ve Kufe ekollerinin zühde dayalı çileci tasavvuf anlayışına bir tepki olarak gelişmiştir. 9.-11. yüzyıllarda, Hamedan, Nişapur, Herat, Belh ve Kabil gibi büyük merkezlerde geliştirilen bu ekolün temel özelliği, bol bol nafile ibadet etmek, riyazat yapmak suretiyle Tanrının azabından emin olma ve cehennemden kurtularak cennete girme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddetmesidir. O bunun yerine, insanı eşref-i mahlukat olarak yaratan Tanrıya aşk ve cezbe ile bağlanmak ve onun sevgisinin dışında her şeyi terketmek suretiyle ilahi vuslata erme amacını koyar; nefsi ve arzularını ve dünyayı kınayarak manevi mutluluğa erişileceğine inanır. Bu nefsi ve arzularını ve dünyevi heveslerini kınama kavramı, Melamet terimiyle ifade edilir, işte Mevlana Celaleddin'de gördüğümüz, şekilci ibadet (namaz, oruç, hac vb.) anlayışına karşı çıkan tavrı, bu ibadetleri kökten reddediş değil, bu sufi ekolün çerçevesinde ruhsuz ibadete karşı çıkış olarak anlamak gerekir (Gölpınarlı 1997: 242-262).

Sonuç itibarıyla, onun sufilik anlayışı ve tasavvuf telakisi güçlü bir Melamet cezbesi ile yoğrulmuş coşkulü bir Vahdet-i Vücut felsefesine dayanır. Bununla beraber, her türlü panteist eğilimlere ve mesihanik görüşlere karşı olduğundan sonuçta muhafazakar ve Sünni bir Müslümandır. Müslim ve gayrimüslim her kesimden insan üzerindeki etkisinin gücü, zannedilenin aksine, Mevlana'nın bu yüksek İslâm karakterinden kaynaklanmaktadır. Mevlana, İslâmın insanlığa yönelik mesajındaki evrensel temaları tasavvuf kalıbında yoğurmuş, ortaya bütün insanların pay alabileceği bir sentez çıkarmıştır. Engin bir hoşgörüyü telkin eden tasavvufî meşrebi gayrimüslimlerle ilişkisinde daha

öne çıkmaktadır. Onun yolunu izlemek için mutlaka Müslüman olmak gerekmez, çünkü onun nazarında inanç farklılıkları Önemi ni yitirmekte ve bütün inananlar arasındaki ortak değerler öne çıkmaktaydı.

Ahmed Eflaki *Menakıb-üî Arifin* adlı eserinde Hristiyan keşişlerle Mevlana arasında kurulmuş manevi ilişkilerin örneklerini aktarmaktadır. Mevlana, Konstantinopolis'e gidecek olan bir Müslüman tüccar için sıkı ilişkide olduğu bir Bizanslı keşiş katında aracılık yapmaktadır. Bir diğer keşiş, sırf Mevlana ile tanışmak üzere Bizans'ın başkentinden kalkıp Konya'ya gelmektedir. Mevlana Konya dolaylarındaki Aziz Khariton manastırına sık sık gidip dua etmektedir ve manastırın başpapazı Mevlana'yı büyük bir saygıyla karşılar. (Eflaki 1973" 50)

Eflaki'ye göre, papazın, Mesih konusunda okudukları, İbrahim'in ve Musa'nın kitaplarını tararken öğrendikleri, eski tarih kitaplarında peygamberlerin edimleri ve yüceliklerine ilişkin gördükleri, hepsi Mevlana'nın şahsında somutlaşmaktaydı. Aynı manastırın bir keşişi, "Sayısız kerametini ve sınıra gelmez şaşırtıcı şeylerini gördüm; onun içten hizmetkârı oldum", diyerek Mevlana'nın bir müridi olmuştu (Hasluck 1995: 191). Mevlana'daki dinsel evrensellüğün cazibesine kapılan keşiş Mevlana'nın "din kardeşi" olmuştu. Fakat burada "din kardeşi" ile de dinden dönme anlamında anlaşılmalıdır. Anadolu'da o zamanlar için yadigarıcı olmayan bir şekilde, iki farklı usulde ibadet etmeye işaret ediyor olabilir. Birçok örneğine rastlanabileceği gibi, aynı mabette her iki din mensubunun kendi usulünce ibadetini yapması mümkündür. Ayrıca, Hristiyan keşişin İslâmın kurallarınca veya Müslüman dervişin Hristiyan kurallarınca ibadet etmesi diye de anlaşılabilir; ki, bu, her ikisinin aynı zamanda kendi dinlerinin ibadet kurallarına

uymalarım engellemez. Burada tam bir senkretist motivasyon söz konusudur.

13. yüzyılda Konya'da, Yunan ve Hristiyan gelenekleri çok canlıydı. Kapadokya'da Hristiyanlığın eski merkezleri ve Göreme yakınlarındaki mağaralarda bulunan geniş manastır yerleşimleri, Konya'dan birkaç günlük mesafedeydi. Bu dinler arası diyaloga ve kutsalın ortak üretimine imkân veriyordu. Üstü kapalı bir şekilde İsa ve Meryem'e gönderme yapan imgeler, Mevlana'nın şiirlerinde, oldukça fazladır. Hatta Mevlana, İslâm şiirinde nadiren alıntı yapılan *Klatab-ı Mukaddes*'ten bölümler de almtlamıştır (Schimmel 2001:311).

Buraya kadar izlediğimiz sürecin gösterdiği gibi, Malazgirt'ten itibaren geçen sürede Müslümanlarla Hristiyanların, daha özelde Türklerle Bizanslıların ilişkilerini sadece husumet çerçevesinde incelemek, bu son derece karmaşık dönemin zihniyet tarihinin önemli bir bölümünü göz ardı etmek anlamına gelir. 13. yüzyılda birbirine düşman ve kapalı bilinen iki farklı dünyaya mensup insanlar arasında Mevlana gibi mutasavvıflar dinlerin evrensel birliğinde uzlaşmayı hedefleyen girişimleriyle öne çıkmışlardır. Böylece, Mevlana'nın önderliğinde, Anadolu'da daha İslâmlaşma tamamlanmadan Hristiyanlarla Müslümanların yakın bağlar kuruşuna tanık olmaktayız. Mevlana'nın feyz aldığı Muhyiddin Arabi, evrensele! inançlarını şöyle dile getirmekteydi: "Gönlüm bütün biçimleri alabilir, o Hristiyan manastırı olduğu kadar, putların tapınağı, hacının Kabe'si, ceylanların çayırı, Musa'nın kanununun levhası, müminlerin Kuramıdır da". Aynı doğrultuda Mevlana şöyle demektedir: "Ben ne Hristiyanım, ne Musevi, ne Farisi, ne de Müslüman; ne Doğu'damm, ne de Batı'dan. İkiliği bir kenara koydum, iki alemin bir olduğunu gördüm".

Bir Mevlana'nın, bir Hacı Bektaş'ın dinsel senkretizm ide-

olojisinden derin biçimde etkilenen Anadolu halkı, 13. yüzyıldan başlayarak, kültürel ve dinsel bakımdan hemhal olma yoluna girmekten kaçınmamıştır. Ramazanoğullarının beyi doğduğunda onu Yunan usulünce vaftiz ettirmiş olan bir Hristiyan kadının oğluydu. Yani bir *mbcobarbarofy*di. Yine aynı dönemin Karaman beyi ve Selçuklu Sultam İzzeddin de vaftiz olmuşlardı (Hasluck 1995: 190). 14. yüzyılda birçok Türk, ikonaları kutsal saymakta ve dualarını bunlara yönelerek yapmaktaydılar. Yine 14. yüzyılda Hristiyanlar Mevlana'nın müşidi olan Şems'in Konya'daki mezarını ziyaret etmekteydiler. Dolayısıyla, 13. yüzyıl Anadolu'sunda özellikle tasavvufi düşüncenin yönlendirdiği senkretik motivasyon, Hristiyan ve Müslüman toplumların etkileyerek

flinlpraract rlivalnfFo !finlümliir hññTñ*—ci^Hern'ici"ir .

BEŞ İNCİ.BÖLÜM
ANADOLU'DA HETERODOKS İSLÂM
VE SENKRETİZM

Orta Asya'dan batıya doğru hareketleri sonucu Bizans sınırlarına kadar gelen, Selçuklu Devleti'nin denetiminde Bizans sınırlarından sızarak uç bölgeleri taciz etmeye başlayan, nihayet Malazgirt Savaşı'ndan itibaren Anadolu'ya kesin yerleşmek üzere yayılan göçebe Türkler, Anadolu'nun İslâmlaşmasında şüphesiz büyük paya sahiptir. Moğol ve Timur istilalarının da Anadolu'nun demografik yapısını Türkler ve Müslümanlar lehine değiştiren önemli birer etkisi olmuştur. Anadolu'nun İslâmlaşmasını sağlayan ve çoğunluğu göçebe Türklerden oluşan etnik unsurların bu süreçteki etkilerini eksiksiz anlamak için öncelikle onların Anadolu'ya nasıl bir inanç yükü ile geldiklerini ve geldikleri yerde ne bulduklarını bilmek gerekir. Biz de Orta Asya'nın İslâmlaşması ve Anadolu'nun İslâmlaşması süreçlerini izleyerek bunu öğrenmeye çalıştık. Burada, İslâmın göçebe Türkler ve yerli halk arasında nasıl bir kabul gördüğünü ve ne şekiller aldığına araştırırken, dikkatimizi yeni İslâmi şekiller altında eski bir takım geleneksel âdetlerin izlerine vermeyi ve özellikle halk velileri olan Türkmen babalarına odaklanmayı gerekli görüyoruz.

Babalar: Türkmen şeyhleri

Kaynaklarda izlenebilen en erken zamanlardan beri, Anadolu'daki göçebe Türk boylarının dinî hayatının genellikle "baba" olarak bilinen ulu insanlar tarafından idare edildiği açıktır. Genellikle, göçebe Türkler arasında, İslâmın bazı temel öğretilerini basit ve anlaşılır bir dille ve folklorik ifadeyle anlatan bu "akil adamlar" aracılığıyla İslâm kabul görmüştür. Muhtemelen gerçeğe daha yakın başka bir ifadeyle, bu babalar göçebelerin atadan kalma dinî uygulamalarına başarılı bir şekilde İslâmî bir görünüm vermişlerdir. Nitekim, Türkmen boylan da, kalam alimlerinin felsefi tartışmalarına tamamen ilgisiz kalarak yalnız kendi geleneksel âdetlerine uygun gelen bu esasları kabulü yeterli görmüşlerdir.

Kır tasavvufi kişilik olarak baba'ya Selçuklular devrin-den itibaren rastlanmaktadır. Tuğrul Bey İftamedan'a geldiği zaman, orada Baba Cafer ve Baba Tahir adlı iki dervişe rastlamış, bilhassa Baba Tahir'in nasihatlerini dinleyerek, hayır duasını almıştır. 11. yüzyıldan itibaren baba unvanı, başta İran ve Azerbaycan olmak üzere birçok İslâm ülkesinde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlamış, halk çoğunluğunun mutasavvıflara, manevî koruyucu olarak baba gözüyle bakması bu unvanın yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Türkler arasında çok yaygın bir tarikat olan Yesevîlik ve kurucusu Ahmed Yesevî'nin etkisiyle ata unvanı da çok kullanılırken, zamanla Yesevîlikte de baba unvanı kullanılır olmuştur. Menkıbelerde Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden Zengi Baba ve Maçın Baba bu unvanla tanınırlar. Böylece baba unvanının daha Anadolu'nun fethinden önce, özellikle halk düzeyindeki tasavvuf çevrelerinde yaygın olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Anadolu'nun fethinden sonra buraya gelen sufi ve dervişler arasında birçok Türkmen babası da vardı. Daha, Büyük

Selçuklular zamanından itibaren Anadolu'ya Türkmen boylarıyla beraber gelen bu babalar, Orta Asya, Harezm ve Horasan bölgelerinden Yeseviliğe bağlı dervişler, Horasan sufilere denilen Melametilik koluna bağlı şeyhler, Irak, Suriye ve İran'dan türlü türlü inançlara sahip insanlarla beraber kısmen yeni kurulan İslâm şehirleriyle yavaş yavaş İslâmlaşmaya başlayan eski merkezlere yerleşmişlerdir. Bunlar içinde konumuz itibariyle en önemli rolleri oynayanlar, büyük merkezlerde İran kültürünün çekim alanındaki saraylarda oturarak hükümdarların ve diğer yetke sahiplerinin himayesi altında yaşayan, dinî telkin çevresi sınırlı sufiler değil, Türkmen boyları arasında eski ozanlardan geçen hale-i kutsiyetle kuşanmış olarak sıradan insanın basit ve gelişmemiş ruhuna hitap eden "baba"lardır. Arap ve İran tasavvuf edebiyatının bütün inceliklerine vakıf olarak belagâtli şiirler, kitaplar ve şerhler yazan bu ilk kısım sufiler, kentlerin ırksal olarak çok karışık ve İran kültürüne hayran halkına hitap ettikleri halde, garip kıyafetleri, ağızlarında dolaşan kerametleri, meczupça halleriyle eski şamanların hatırasını İslâmî şekil altında yaşayan babalar, Türkmen boylarına anlayacakları bir dille İslâmın eski geleneksel âdetlere karşılık gelen, tasavvufî fakat basit ve popüler bir yorumunu telkin ediyorlardı (Köprülü 1996: 49).

Özellikle, Moğol istilasından sonra, istila edilen yahut istila korkusuna maruz kalan yerlerden Anadolu'ya derviş göçü oldukça çoğalmıştı. Türkistan ve Buhara'dan, Harezm'den, Irak'tan, İran'dan birçok derviş için Anadolu hem sükunet ve emniyet bulmayı ümit ettikleri bir ülke, hem de kendi fikirlerini rahatça yayabilecekleri elverişli bir ortamdı. Gerek Moğol istilasından önce gerek sonra Anadolu'ya gelen derviş grupları içinde çoğunluğu Kalenderdik zümresine ve onun Haydarilik gibi başlıca kollarına bağlı olanlar teşkil etmekteydi.

10. yüzyıldan itibaren ilk defa Orta Asya ve İran'da görülmeye başlayan ve Hinduizm, Budizm, Maniheizm gibi eski Asya dinlerinden etkiler taşıyan Kalenderdik, Cema-leddin-i Savi tarafından yeni baştan örgütlendikten sonra Ortadoğu'ya yayılmıştır. Anadolu'da ise, Kalenderilerin 13. yüzyılın ilk yarısından başlayarak göründükleri ve özellikle de Moğol istilasından sonra vuku bulan göçlerle çoğaldıkları bilinmektedir.

Dinî kurallara lakayt kalmaları, hatta onları hafife almaları dönemin kaynaklarında şikâyet konusu edilen Kalenderiler arasında, eski Hurremî, Zerdüşti ve Mazdekileri andıran inançlar bulunduğu ve hatta Şiiliği hatırlatan itikatlara sahip oldukları kaydedilmektedir (Ocak 1992: 66). İnançlarında olduğu gibi dış görünüş ve kıyafetleriyle, davranış ve hareketleriyle de topluma ters düşen Kalender;lerin, 13, 14. ve 15. yüzyıl Anadolu'sunda sanılanın da ötesinde bir varlık ve etki gösterdiklerini kabul etmek gerekir. 13. yüzyılda, bu zümrenin farklı kollarında Baba İlyas, Baba tshak, Hacı Bektaş, Barak Baba, Buzağu Baba gibi tanınmış temsilcileri vardı. Şimdi tek tek portrelerden, bu kişilerin dinsel düşünce ve yönelimlerinin genel bir resmini çıkarmaya çalışacağız.

Baba İlyas

Baba İlyas hakkında klasik kaynaklardaki bilgiler tartışmalıdır. Çoğu Babai isyanı ile ilgili olarak değişik adlarla beraber bahsi geçer. Kimi yerde Baba Resul, kimi yerde Baba İshak olarak karşımıza çıkar. Bu karışıklığa aynı konuyla ilgili anlatılan rivayetlerdeki muğlaklık neden olmaktadır (Ocak 1996: 91). Baba İlyas hakkında doğrudan atıfla bilgi veren en iyi kaynak, Elvan Çelebi'nin *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye* adlı kitabıdır. Elvan Çelebi

büyük Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazade'nin torunudur. Aynı zamanda Baba İlyas'm soyundandır (Cahen 1970: 79).

Âşıkpaşazade'ye göre, Baba İlyas, Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa'mn, Elvan Çelebi'ye göre ise Dede Garkm adlı bir Türkmen şeyhinin halifesiydi. Moğol istilasları sırasında Horasan'dan Anadolu'ya göç ederek, Amasya yakınlarında bir köye yerleşmiş ve bir zaviye açmıştı. İbn Bibi'nin anlattıklarına göre, ilk zamanlarda köyün davarlarını gütmüş, tam bir züht ve çile hayatı yaşamıştı. Yaptığı işe karşılık bir ücret talep etmiyor, karın tokluğuna çalışıyordu. Bu tavırları kısa zamanda halkın sevgisini ve saygısını kazanmasına yardımcı oldu. Bir süre sonra orda bir zaviye inşa etti ve etrafına müritler toplamaya başladı. Köylüler ve civar ahali şeyhin üstün bir kudret ve keramete sahip olduğuna inanıyorlardı. Gerçekten zaman zaman olağanüstü olaylar gösteriyor, yazdığı muskalarla hastaları iyileştirip, geçimsiz çiftlerin arasını buluyordu. Kaynaklarda rastlanan bu ve buna benzer bilgilerden Baba İlyas'm bazı eski şaman özelliklerini taşıdığı ve büyü uyguladığı anlaşılmaktadır.

Elvan Çelebi ile Âşıkpaşazade'nin verdikleri bilgileri birleştirdiğimizde, hem Dede Garkm'm hem de hâlifesi Baba İlyas'm Vefailik tarikatı mensubu oldukları anlaşılmaktadır. Baba İlyas'm Anadolu'da temsil ettiği Vefailik, göçebe Türkmen boyları arasında heterodoks bir mahiyet almış tarikatıdır. 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar halk arasında etkisini hissettiren bu tarikat, zamanında bütün Ortadoğu ve Orta Asya popüler dini ve tasavvufunu derinden etkilemiş olan Horasan Melametiliği ve bundan gelişen Kalenderilik akımının geniş etkilerini taşımakta olup, Yesevîlike çok benzeri nedeniyle Türkmen zümreleri arasında muhtemelen epeyce yayılmıştı (Ocak 1996a: 75 ve 101).

Baba İlyas'ın da bir Vefai şeyhi olarak Türkmenler arasında yayılan şöhreti Selçuklu hükümdarı I. Alaeddin

Keykubat'a kadar ulaşmıştı. Şeyhi ziyarete giden sultan onunla dostluk kurmuş ve bu dostluk, sultanın ölümüne kadar sürmüştü. Ancak yerine geçen oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında durum değişmiş, müritlerinin çoklulğundan kuşkulanan bazı fesatçıların kendi çıkarlarına zarar gelir endişesiyle yeni sultam kışkırtmaları sonucu Baba İlyas ile sultanın arası açılmıştır. Zamanla bu açıklık bir husumet şekline dönüşmüş ve bir ayaklanma ile en son sınırına ulaşmıştır (Ocak 1979: 47).

Elvan Çelebi'nin *Menakıb*'da anlattığı kadar, Sultan Gıyaseddin, etrafmdakilerin etkisiyle Baba İlyas müritlerinin git-tikçe artmasından endişelenmekteydi. Şeyhin büyük bir şö-hret kazanıp etrafına kitleleri toplaması, sultanı tahtının gele-ceği konusunda endişeye düşürüyordu. Bunu bilen ve Baba İlyas'ı kıskanan Çar köyü kadısı Köre Kadı, hükümdarı şeyhe karşı kışkırtıyor ve bir isyan hazırlığında olduğuna dair ikna etmeye çalışıyordu. Nihayet hükümdar, Baba İlyas ve mürit-lerine karşı askerlerini toplayarak saldırı emri verdi.

Durumu öğrenen Baba İlyas Amasya kalesine sığınmış ve müritlerini tahriklere kapılmamaları konusunda uyarmıştı. Ancak, bu sırada ileri gelen halifelerinden, şeyhin Şam'daki temsilcisi Baba İshak, hükümet adamlarından biriyle olan anlaşmazlığını bahane ederek ayaklanmış ve topladığı adamlarla Baba İlyas adına harekete geçerek; Amasya'ya doğru şeyhini kuşatmadan kurtarmak için yola çıkmıştı. Böylece isyan gerçekten başlamış oldu.

Gelişmelerden haberdar olan Baba İlyas, derhal Baba İshak'a haber göndererek Amasya'ya gelmemesini, yoksa kargaşanın büyüyeceğini bildirdiyse de, Baba İshak dinle-memiştir. Sonunda topladığı ordusuyla Çat köyüne gelir; oradan da hazırlıklarını tamamlayıp Konya'ya saldırmak amacıyla hareket emrini verir. O sırada Amasya kalesin-de Selçuklu kuvvetleri tarafından kuşatılan Baba İlyas, göğ-

çekilmek suretiyle bir daha görünmemek üzere kaybolur. Bu arada Konya'ya doğru ilerleyen Baba İshak kuvvetleri, Kırşehir yakınlarındaki Malya ovasında Selçuklu ordusuyla karşılaşır. Savaşta büyük hüner gösterip, Selçuklu ordusuna ağır zayıat verdirmesine rağmen yenilgiden kurtulamazlar. Savaşta üstün bir kahramanlık gösteren Baba İshak da kaybolmuştur,

Baba İshak'm eylemi Anadolu'da sarsıcı bir ayaklanmaya ve bir ciddi savaşa neden olduğu için zamanın yazılı kroniklerinde çokça işlenmiştir. Babai İsyanı'm bize nakleden çağdaş kronikler gözden geçirildiği zaman, Elvan Çelebi'nin Baba İlyas'la ilgili olarak verdiği bilgilerin yalnız kalmadığı, aksine desteklendiği görülür. Bunlardan, isyan sırasında Malatya'da ikamet eden Süryani tarihçi Ebü'l-Ferec, olayı Elvan Çelebi'nin ifadelerine paralel yönde anlatmaktadır. Ona göre, Amasya yakınlarında oturan bir Türkmen şeyhi, kendisini "peygamber" ilan etmiştir. Müridi Şeyh İshak'ı da, Türkmenler arasında kendi fikirlerini yaymak üzere görevlendirmiştir. Lakin, Elvan Çelebi, dedesine isnat edilen "peygamberlik iddiası"nı iftira olarak reddetmektedir. Buna karşın, Elvan Çelebi dedesini savunmakta yalnız kalmaktadır; hem Hristiyan kroniklerinde hem Müslüman kroniklerinde Baba İlyas Baba Resul olarak anılmakta olup, hepsi de bir Türkmen şeyhinin kendini "Allah'ın elçisi" ilan ederek Türkmenleri ayaklandırdığından söz ederler (Ocak 1996a: 89).

Baba İlyas'm sürdürdüğü münzevi hayat tarzı ile ahaliye yaptığı iyilikler ve gösterdiği kerametler Müslim ve gayrimüslim halk arasında, onun ilahi bir kişilik olarak görülmesini sağlayacak güçlü bir etki yaratmıştır. Dolayısıyla, çoğu henüz İslama geçmiş olan ve dinî bilgisi zayıf olan Türkmenler, kendilerini Selçuklu idaresinin zulmünden kurtaracak kişiye peygamberlik atfetmekte pek bir beis görmemişlerdir. Baba İlyas da bu vasfı benimsemiştir. Tanrı-

nın kendisine, zulme karşı vereceği mücadelede zafer vadettiğine samimi olarak inanmaktadır. Kendisine atfettiği bu ilahi güç ve misyon, Baba İlyas'm mesiyani bir motivasyonla hareket ettiğini göstermektedir. Bu, aynı zamanda, onun Şii inançlardan, özellikle îsmaili inançlardan etkilenebilir olabileceğine dair bir işarettir.

Baba İlyas'm şaman niteliği, onun "peygamberlik iddiası" ve "mesiyani misyonu" ile ilgili hadisede daha bir açıklık kazanır. Baba İlyas, Amasya önündeki savaşta yenildiği ve yaralandığı zaman Tanrının vaadiyle ilgili kendisine hesap soranlara, herkesin önünde bu soruyu Tanrıya yönelteceğini bildirmişti. Bu cevapta, Gök Tanrı ile temasa geçmeye çalışan bir şaman edası sezilebilmektedir. Nitekim,

ı^nrıyia ı\o nti ŞP. ı^inü eK ŞH Î> I «NÎ n V 3 S T S I Ğ R Î N c S «n D! rîy ts ı ^V

Baba İlyas'm mistik kişiliğine dair tasvir diğer Türkmen babalarının tipik çizgisine uymaktadır. Baba İlyas, İslâmî kimliğinin altında, çok derinlerde kalmış tipik şaman özelliğini henüz kaybetmemiş bir Türkmen babasıdır. O, bu yüzden, sihir ve büyü ile uğraşma gibi, çok eski bir şaman geleneğini sürdürüyordu. Şamanlar din adamı sıfatıyla dinî merasimleri yönetiyorlar, büyücü hekim sıfatıyla da hastaları tedavi ediyorlardı. Bu nedenledir ki, büyücülük Türkmen babalarının hayatında vazgeçilmez bir yeri işgal etmekteydi. Bu onların temsil ettikleri mistik şahsiyetin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu nedenle, İslâmî büyü yasaklamasına rağmen Türkmenler ondan vazgeçmemişlerdir. Baba İlyas da, yüksek bir mertebeye ulaşmış bir şeyh olmasına rağmen, güçlü Türkmen gelenekleri içinde halkın kendinden beklediği bu fonksiyonu icra etmekten kendini alamamıştır. Bu durum onu, asırların içinden gelen bu güçlü şamanist geleneğin varisi yapıyordu ve muhtemelen o da bunu yadsımıyordu.

Çünkü şamanların sahip olduğu manevi güç, onlara siyasi güç de sağlayan başlıca bir etkeni. Ortaçağ Türk ve Moğol toplumlarında şamanlar çoğu defa, aynı zamanda kabile şefleriydiler. Zira şefin her şeyi bilmesi, gizli güçler ve ataların ruhlarıyla temas kurması gerekiyordu. Bunu ancak şamanlar yapabiliyorlardı. Türkmen boyları içindeki bu geleneksel yapı, Baba İlyas'a onları ayaklandırmak için gereken otoriteyi sağlıyordu. Birçok Türkmen boyunda babaların aynı zamanda kabile şefi olması, onları toplulukları üzerinde egemen kılıyordu. Beyaz elbise giyip, beyaz ata binen Baba İlyas, göçebe aristokrasisini oluşturan gücü temsil ediyordu.

Bu tespitlerden sonra, Baba İlyas'm, büyük ihtimalle, İsmaili Şiiiliğinin etkilerini taşıyan, henüz kökleşmemiş yüzeysel bir İslâmi cila altında, asıl eski Türk inançlarını ve Özellikle Şamanizm ile karışık fikirler telkin eden senkretist bir Türkmen şeyhi olduğu sonucuna varılabilir (Ocak 1996a: 112).

Hacı Bektaş

Anadolu'da heterodoks İslâmın anlaşılması büyük ölçüde Hacı Bektaş'm tanınmasına bağlıdır. Çünkü Hacı Bektaş heterodoks halk İslâmının en önemli simasıdır. Buna karşın, Türk İslâm tarihindeki önemi bakımından Baba İlyas'm en ileri gelen halifesi olarak büyük üne sahip, adını bir tarikata veren Hacı Bektaş hakkında dönemin kaynaklarında pek tatmin edici bir bilgi bulunmaz. Onun üzerine bütün bilinenler aşağı yukarı *Viîayetname*'ye dayanır. Dönemin kaynaklarında böyle pek iz bırakmamasına bakılırsa, Hacı Bektaş'm kendi zamanında fazla bir üne sahip olmadığı hükmüne varılabilir. Nitekim, Yunus Emre'nin de, Taptuk Baba, Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba'yı yer

yer anmasına rağmen Hacı Bektaş'm adını bir kez bile anmaması, Hacı Bektaş'm hayattayken o kadar önemli bir kişi olmadığını göstermektedir. Bunu çağının başka kaynakları da destekler: Örneğin, su fî şair Âşık Paşa ondan hiç bahsetmemekte, Eflaki ise satır arasında anmaktadır (Melikoff 1973: 30).

Fakat Eflaki, Hacı Bektaş'm Baba İlyas ile ilgisinden ilk söz eden kaynak olarak önem taşır. Eflaki, Baba Resul'ün adını belirtmeksizin sadece Hacı Bektaş'm onun ileri gelen halifesi olduğunu nakleder (Eflaki 1989: 411). Fakat Elvan Çelebi konuya daha bir kesinlik getirerek açıkça Hacı Bektaş'm Baba İlyas'm halifesi olduğunu haber verir (Çelebi 1995: 59). Âşıkpaşazade de, Hacı Bektaş'm Baba İlyas ile ilişkisine açıkça işaret eder. Şu halde, Ahrsed Eflaki, Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazade'nin üclû şahhlikleriyle Baba İlyas ile Hacı Bektaş arasındaki şeyhlik-halifelik ilişkisi kesinlik kazanmaktadır. Bununla beraber, gerek Âşıkpaşazade'nin gerek Elvan Çelebi'nin ifadelerinden, Hacı Bektaş'ın hiç de Eflakinin dediği gibi Baba İlyas'm önde gelen halifesi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hacı Bektaş, isyanda yer alan diğer halifeler gibi hiçbir aktif rol almamıştır. Hem Âşıkpaşazade'nin hem Elvan Çelebi'nin kayıtlarından onun isyana katılmadığı ve gizlendiği anlaşılmaktadır. Selçuklu yönetiminin Babailer üzerindeki baskı ve takibi ortadan kalkınca da, muhtemelen açığa çıkmayı hesap etmiştir (Ocak 1996a: 175).

Hacı Bektaş, Kırşehir bölgesinde Soluca Kara Öyük'e yerleşmişti. Burada giderek ününü etrafa yaymak suretiyle civardan pek çok mürit edininip irşat faaliyetlerine başlamıştır. Moğolların Anadolu'yu istilasını sonucu Selçuklu takibinden kurtularak icraya imkân bulduğu bu faaliyetler iki koldan ilerlemektedir. Hacı Bektaş bir yandan bugünkü Ürgüp yöresindeki Hristiyanlarla çok sıkı ilişkiler geliştirip onla-

rm İslâma geçişine zemin hazırlamakta, diğer yandan işgalci'Şamanist Moğolların da İslâmı kabul etmeleri için yoğun bir çaba göstermekteydi. Hacı Bektaş'm bu İslâm propagandası, hiç şüphesiz İslâm fikhının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan ortodoks bir anlayışı değil, Horasan Melametiliğinin kuru züht karşısı cezbeci karakterini yansıtmaktaydı. Bundan da öte, bu İslâm anlayışı, tasavvufun yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüyeye dayanan, İslâma yeni geçenleri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, kendi kültürlerinden gelen eski inançlarını da İslâmî bir kalıpta yeniden değerlendiren senkretik, dolayısıyla heterodoks bir İslâm anlayışıydı. Onun bu yöntemi, Anadolu'nun Müslim ve gayrimüslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açmıştır. Öyle ki, Hacı Bektaş'm kendisi senkretik bir kült haline gelmiş, bölgenin Hıristiyan halkı tarafından benimsenerek orada daha önce yaşamış Aziz Charalambus adıyla takdis edilmiştir (Ocak 2005: 160).

Hacı Bektaş'm heterodoks halk İslâmı içindeki özgünlüğü, Anadolu'da kendinden önceki, Ahmed-i Yesevi'den Baba İlyas'a uzanan, tasavvuf geleneğini özümseyerek bütün heterodoks sufi eğilimleri temsil eder duruma gelmesidir. Ayrıca bütün yerel İslâm öncesi kültürleri de kendi bünyesi içinde özümseyerek senkretik bir yapı ortaya koymak suretiyle kendini Anadolu Türk heterodoksisinin temelinde yerleştirebilmiş bulunmasıdır. Bu senkretik kültür oluşumu, Hacı Bektaş'm mitolojik boyutunu öne çıkarmaktadır. Bu mitolojik boyut Hacı Bektaş'm efsanevi hikâyesinin anlatıldığı *Vilayetname*'de ortaya çıkmaktadır,

Vilayetname'de anlatılan Hacı Bektaş, dış görünüş itibarıyla aynı Kalenderi dervişlere benzemektedir. Uzun bıyıkları vardı, buna karşılık saç, kaşları ve sakalı kazınmıştı. Kaba yün ya da keçeden bir külah giyerdi. Yine anlatılan-

lardan üzerinde, zaman zaman mahrem yerinin görülmesine neden olacak kadar, oldukça kısa elbisesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu tasvir onun bir Kalenderi dervişi olduğu görüşüne uygun düşmektedir (Melikoff 1998: 125). Dolayısıyla, diğer tarihsel kayıtların da desteklediği gibi, onun, Horasan Erenleri diye bilinen Kalenderdik akımına bağlı cezbeci dervişlerden biri olduğuna kesin gözüyle bakılabilir.

Kalenderilerin dinsel uygulamaları İslâmın genel hükümlerine çoğunlukla ters düşer. Örneğin, namaz ve oruçla ilgili emirlere kayıtsızlardı. İbadetle ilgili olarak, vecde dahil müzikli ve danslı ayinleri tercih ediyorlardı. Cezbe halini sağlamak için bazı uyuşturucu bitkiler ve içki kullanıyorlardı. Hacı Bektaş da, her ne kadar Vüayename'de İslâmi emirlere saygısız gösteren namazla ilgili kerametleri zikrediyorsa da, genel hükûmlere karşı lakayt heterodoks bir nitelik göstermektedir. Kendisinin müritleriyle beraber, Hırka Dağı'na çıkıp sık sık ayin düzenlediğinden bahsedilir. Burada, ardıc ağaçlarının dibinde ateş yakılır, vecd haline girilir, ateşin etrafında dönülerek sema yapılırdı. Ardıc başta gelen bir şaman ağacıdır. Tanrıların ve perilerin ağacı olmasından dolayı kutsaldır. Ardıc dumanının uyuşturucu bir etkisi vardır. Ayinlerden önce şaman, ardıc sapı çiğner. Bu, onun transa geçmesine yardımcı olur. Dans ve müzik bu durumun sürmesini sağlar. Yanan ardıc odunlarının yükselen kaim dumanı yerle gök arasında bağlantı kurarak doğa üstü varlıkların yeryüzüne inmesini sağlar. Hacı Bektaş'm, tüm bu şamanist öğelerin yer aldığı ayinleri Vüayename'de anlatılmaktadır.

Şaman nitelikli öğelere *Vüayename'ât* bolca rastlanmaktadır. Şaman'm koruyucu ruhları iken İslâmi bir biçime bürünerek gayb aleminden kişilere dönüşen bu öğeler Hacı Bektaş'la ilgili rivayetlerde sıkça anlatılır. Nitekim, şamanın düşte ve kendinden geçiş seremonilerinde çıktığı Kutsal

Dağ teması da Hırka Dağı'na dönüşerek buna örnek oluşturur. Bu öğder içiMe, büyüyle uçma, ateşe söz geçirme, kuş ya da başka bir hayvan biçimine dönüşme, vahşi hayvanlara hükmetme de Hacı Bektaş'ta görülen diğer şamanist etkiler olarak dikkat çekmektedir (Melikoff 1998: 132).

Vilayetname'de göçebe Türklerin din! görenekleri İslâmi bir çerçeveye uyarlanmaya özen gösterilse de, şer'i hükümlere pek önem verilmediği görülmektedir. Oruçla ilgili bir bahis hiç yer almamaktadır. Hacı Bektaş'm hacı oluşu hayal aleminde gerçekleşen bir olaya dayandırılmaktadır. On iki imama bağlılık ve Hz. Ali'ye muhabbet olarak Şiiliğe bir yakınlık söz konusudur. Hacı Bektaş'm elinin ayasında Hz. Ali'nin sırrını gösteren yeşil bir benin olduğu rivayet edilir. Hacı Bektaş Hz. Ali'nin yeniden bedenlenişi olarak temsil edilir.

Hacı Bektaş'm, şeriat ilkelerine kayıtsız ve îslâmi kuralları pek yerine getirmeyen, daha çok îslâm öncesi eski Türk inançları ve diğer bazı İslâm dışı öğelerle yorumlanmış heterodoks bir îslâm anlayışını temsil ettiği aşikârdır. Nitekim kendisinin çağdaşı olan Mevlana'mın bu yüzden ona pek de iyi gözle bakmadığını *Menakıb-ı Arifin* bize bildirmektedir (Eflaki 1989: 382). Hepsî görenek bakımından aşağı yukarı Ahmed-i Yesevi'ye bağlı çağının diğer heterodoks derişleriyle yakın ilişki içindedir. Bundan çıkan sonuç şudur: Sarı Saltuk, Barak Baba, Tapduk Baba, Hacı Bektaş, Geyikli Baba, Yunus Emre ve daha başkaları aynı toplumsal ve manevi ortamdandırılar. Bütün bu babalar, katı kuralları reddeden ve dinin şartlarını harfî harfine izlemeyi gerekli bulmayan senkretik bir İslâm anlayışını empoze etmekteydiler.

Çünkü çoğu okuma yazma bilmeyen ve kırsal alanda yaşayan halk tabakaları soyut kavramlarla dini idrak etmeye yatkın olmadıklarından, yeni bir dinle karşılaştıklarında, onu kendi sembol sistemlerinde yorumlayarak, uygun kar-

şılıklarma göre değerlendirirler. Böylece yeni bir dinle karşılaşma ve onu kabul etme süreci, kültürleşmeye, bir kültür karışması sürecine paralel seyrederek. Bu bağlamda, geniş halk kitleleri geleneksel inanç ve pratiklerini bırakmadan, özellikle kendilerine siyasal bir gücün resmî ideolojisi olarak gelen, yeni dinin dogmalarını ve pratiklerini kabul eder ve giderek onunla uzlaşır. Sonuçta iki semboller sistemi bağdaşır ve bir senkretizm ortaya çıkar. Bu da artık anıları silinmiş ve çok uzakta kalmış zamanların gelenek ve göreneklerinin izini taşıyan bir halk dininin doğmasına yol açar. Anadolu'da Alevilik-Bektaşılığın gelişmesi buna örnektir. Aynı süreç Balkanlar'da tslâmm yayılmasında da izlenebilir.

Anadolu'da halk İslâmı için Hacı Bektaş neyi ifade ediyorsa, Balkanlar'da halk İslâmı için Sarı Saltık da onu ifade eder denilebilir. Nitekim, Hacı Bektaş'ın dışında günümüze kadar güncelliğini kaybetmeden destansı kişiliğinin etkisi süren hemen hemen tek Türkmen babası Sarı Saltık'tır. Bunun en önemli nedeni, büyük olasılıkla, kimliği etrafında Sünni'sinden gayri Sünni'sine, Müslim'inden gayrimüslimine kadar değişik kesimlerden farklı yaklaşımlarla, birbirine zıt rivayetler gezinerek, bütün bu değişik çevreleri etkileyecek, onlar tarafından takdis edilerek benimsenecek bir şöhretin sahibi olmasıdır. Kimliği etrafındaki değişik rivayetlere rağmen ondan bahseden bütün kaynaklar, Sarı Saltık'ın Balkanlar'da faaliyet göstermiş bir gazi evliya olduğunda hem fıkirdirler. İşte bu durum, bizi, Sarı Saltık'ın Balkanlar'daki ilk Türk iskânına ve dolayısıyla buraların İslâmlaşması sürecinin başlangıcına damgasını vuran tarihsel bir kişilik olduğu sonucuna götürmektedir. Efsanevi kişiliğinin temelinde de bu olgu yatmaktadır (Ocak 2002a: 26).

Sarı Saltık'm menkıbeleri ve efsaneleri daha ilk yıllardan itibaren Balkanlar'daki Hıristiyan azizlerinkiyê özdeşleşmiş, kişiliği adeta onlarmkiyle içiçe geçmiştir, işte onu Türk Müslümanlığında senkretizm konusunda ilgi çekici yapan da bu imajdır. Sarı Saltıkla ilgili var olan menkıbelerin hemen tümü, teferruata ait epizotlardaki bir takım farklılıklara rağmen, Balkanlar'da İslâmı yayma gayretiyle gazalar düzenleyen bir dervişten bahsederler. Örneğin, *Viîayetname*'de Sarı Saltık, Hacı Bektaş'm müridi ve Rumeli'de İslâmı yaymak üzere görevlendirilmiş bir veli olarak anlatılır. Burada, Sarı Saltık'm Kaligra'da bir tahta kılıçla öldürdüğü ejderha menkıbesi dikkat çeker. Bu menkıbe, onun en meşhur ve adeta onunla özdeşleşmiş menkıbesi olup, Balkan Hıristiyanlarının yanında da muteber bir aziz olarak görülmesine yol açmıştır.

Bu menkıbe yazılı metin olarak, oldukça kısa bir epizot halinde *Saltıkname*'de¹ bulunmakta, ondan sonra da *Hacı Bektaş Vilayetnamesi*,² *Otman Baba Vilayetnamesi* ve *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde³ yer almaktadır. *Seyahatname*'deki versiyon menkıbenin en uzun ve tafsilatlı şeklidir. Evliya Çelebi, *Seyahatname*"de naklettiği menkıbeyi, Kaligra'daki Sarı Saltık Tekkesi'nde yaşayan Bektaşî dervişlerinden kaydetmiştir.

Menkıbeye göre Sarı Saltık, Hacı Bektaş tarafından "kafirlerdi îslâma davet etmek için Kırım bölgesine gönderilmiştir. O da dervişleriyle beraber Dobruca'ya doğru yola çıkar. Denizi aşır Kaligra kalesine gelirler. Buradan def ve kudüm çalarak bir günde Kırım'a çıkarlar. Oradan yolcu-

1 Ebu'l-Hayr-i Rurâi, *Sfiliufername*, neşr. Şükrü Haluk Akalın, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, c. 2, s. 21-35.

2 *Firdevsi-i Rumi, Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, neşr. Abdülbakî Gölpinarlı, 1953, s. 46-47.

3 *EvliyaÇetebiVEv(^* Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Datkoff, 1998, c. 2, s. 133-136, Yapı Kredi Yayınları.

hıklarına devam ederken Sarı Saltık bir rahiple karşılaşır ve onunla ilişkisini ilerletir. Bir süre sonra onu öldürerek cesedini gizler ve onun kılığına bürünür. Kendisi de zaten sarışın olduğu için dikkat çekmeden burada gizli misyonerlik faaliyetine başlar. Bir gün Dobruca kralıyla karşılaşır. Kral, Sarı Saltık'a ülkesinde bir ejderha peyda olduğunu, Karadeniz kıyısında bir yalçın kaya üzerinde yaşamakta olup nice insanı yediğini, sıranın iki kızma geldiğini, onları ejderha gelip alsın diye Dobruca ovasında büyük bir direğe bağladıklarını ve gerçekten keramet sahibi birisi ise kendilerini bu ejderhadan kurtarmasını istediklerini söyler. Sarı Saltık kralın ve tebaasının Müslüman olmaları şartıyla talebi kabul edeceğini söyler. Kral teklifi kabul eder. Bunun üzerine Sarı Saltık kralın papazım yanma kılavuz olarak derişle.riylc beraber def ve kudüm çalarak Dobruca ovasına yola çıkar. Kızları bağlı oldukları direklerden çözerek bir yere gizler ve sonra direklerin yanında ejderhayı bekleme-ye başlar. Derken ejderha kükreyerek gelir. Dervişler def ve kudümlerini çalmaya başlarlar. Sarı Saltık hemen tahta kılıcıyla ejderhaya saldırır ve kellesini keser. Ejderha kaçarak mağarasına sığınır. Sarı Saltık da peşinden giderek mağaraya girer. Ejderha onu mağarada yakalayıp boğmaya çalışır, ama Sarı Saltık mukavemet edince gücü tükenen ejderhayı yener. Mağaradan çıkan Sarı Saltık kızları sakladığı yere gider. Bu arada papaz mağaraya girer ve ejderhanın organlarından bir parça keserek yanma alıp kralın huzuruna çıkar ve ejderhayı kendisinin öldürdüğünü söyler. Delil olarak organları gösterir. Daha sonra Sarı Saltık kızlarla beraber gelerek kızların şahitliğinde olayı anlatır. Kralın şüpheyi düştüğünü gören Sarı Saltık, papazın ve kendisinin kerametlerinin sınanmasını ister. Krala papazla kendisini bir kazana koyup kaynatmasını teklif eder. Böylece gerçek keramet sahibi ortaya çıkacak, yalancı olan da yanacak-

tır. Kral bu teklifi kabul eder. Rahipler Sarı Saltık'm ellerini bağlayıp içi su cîolu kazana koyarlar. Dervişler de, papa——zı aynı şekilde sıkıca bağlayıp San Saltık'm yanına oturturlar. Kazanın altı yakılarak beklenmeye başlanır. Bu sırada durum Kırşehir'deki Hacı Belçtaş'a malum olur. Hacı Bektaş San Saltık'a himmet eder. Bir süre sonra kazanın ağzı açıldığında Sarı Saltık sadece terden sıırıslıkla halde kazandan çıkar, papaz ise iskeleti kalmış halde bulunur. Bu kerameti gören Dobruca kralı hemen tebaasıyla beraber Müslümanlığı kabul eder (Ocak 2002b: 50-51). Başka rivayetlerde Kaligra kralının kızını ejderhadan kurtararak, onların Müslüman olmalarını sağladığı anlatılır. Balkanlar'da Sarı Saltık'm takdis edildiğı pek çok yerde değışik versiyonlar halinde çok yaygın olarak anlatılan bu menkıbe, aslında, eski bir Hristiyan azizi olarak takdis edilen Saint Georges menkıbesiyle birebir örtüşmektedir.

Saint Georges Roma ordusunda görevli ve Diokletianus zamanında (284-305) generalliğe kadar yükselmiş bir askerdir. Ancak daha sonra putperestliği bırakarak Hristiyan olmuş ve kendisini bu dini yaymaya adanmıştır. Menkıbeye göre, Saint Georges, Kapadokya'da putperest bir kral olan Selbios'un kızını kaçırarak şehrin suyunu kesen bir ejderha ile zorlu bir mücadeleye girişir. Sonunda onu yenip öldürerek hem kızı kurtarır, hem de suyu akıtır. Bu kerameti gören kral ve tebaası, şükran ifadesi olarak Hristiyanlığı kabul etmiş ve azize tâbi olmuşlardır. Saint Georges kültü, Hristiyan inancında önemli bir yer edinmiş ve ikonografide tafsılatlı bir şekilde işlenmiştir. Saint Georges çoğı zaman at üstünde, bazen yaya, elinde mızrağı ve kılıcıyla bir ejderhayı öldürürken hep tasvir edilmiştir. Ejderha ile savaş menkıbesi Saint Georges kültürünün Müslüman Türk inançlarıyla karışmasına aracılık etmiştir (Ocak 1.991: 666). Bu inanç karışımının diğeri bir nedeni, Sâirit

Georges'un ölüm tarihinin Hristiyan geleneğinde 6 Mayıs 303 olarak kabul edilmesidir. Bilineceği gibi 6 Mayıs Müslüman Türk geleneğinde Hıdrellez günü olarak kutlanır. Dolayısıyla Müslüman Türklerin, özellikle batı Türklerinin Saint Georges kültü ile ilgileri buradan başlamaktadır. Zamanla Saint Georges ve Hızır-İlyas özdeşleşerek hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar arasında ortak bir kült haline gelmiş; neticede, Anadolu ve Balkanlarda Saint Georges'e ait makamlar, kilise ve manastırlar Hızır-İlyas'a mal edilmiştir (Ocak 1985: 130-135). Zamanla Saint Georges kültü, Hızır-İlyas'tan başka, bazı Türkmen babalarıyla da Özdeşleştirilmiştir.

Dolayısıyla ejderha menkıbesi Sarı Saltık'm yaşadığı mekânlarda ondan önce çok yaygın bulunan Saint Georges gibi bir takım Hristiyan azizlerinin menkıbelerinin uyarlanmasından başka bir şey değildir. Bunun göstergesi, Kaligra'da bulunan tekkesinin yerinde daha önce Saint Georges'e ait bir manastırın bulunmasıdır. Yalnız burada bir hususa dikkat edilmelidir. Ejderha ile mücadele motifi Türklerin eski inançlarında da sıkça yer alır. Oğuz Kağanın meşhur destanında onun bir ejderhayla ormanda mücadelesi anlatılır. Türkler, Müslüman olduktan sonra da bu destanı yeni dine uyarlamışlardır. Nitekim, Anadolu ve Balkanlar'da rastladıkları Saint Georges menkıbeleri onlara hiç yabancı gelmemiş olmalıdır.

Özellikle, 13. yüzyılda Babailer, 14. yüzyılda Rum Abdalları ve 15. yüzyılda Bektaşî dervişleri gibi heterodoks dervişler, Anadolu ve Balkanlar'da İslâm propagandasının aracı olarak bilinçli bir şekilde Saint Georges kültürünün kahramanlık özelliğinden bolca yararlanıp, onu kendi alp erenleriyle özdeşleştirmişlerdir. Anadolu'da Baba İlyas ve Balkanlar'da Sarı Saltık buna en ilgi çekici örneklerdir (Ocak 1991: 670). Bilakis Sarı Saltık, Müslüman ve Hristi-

yan dinî etkileşimler ve İslâmlaşmada senkretik motivasyon konusunda ilgi çekici bir sima olarak öne çıkmaktadır. : ZZZ

Heterodoks halk îslâmm Balkanlar'da yayılması, 1263-1264'e doğru Dobruca'da Sarı Saltık önderliğindeki ilk Türkmen yerleşimiyle başlayan kolonizasyon sürecine bağlıdır. Sarı Saltık'la beraber bu bölgeye gelenler olasılıkla yalnızca Türkmenler değildi. Bu bölge siyasi ya da dinî mülteciler için her zaman bir sığınak olmuştur. Babailer ayaklanmasından kurtulanların bir bölümü de Deliorman'a sığınmıştı. Daha sonra, bunların soyundan gelenler Şeyh Bedreddin isyanına katılmışlardır.

Sarı Saltık'm aşiretinin gelip yerleştiği bölge, Hristiyanlığın henüz sağlam bir şekilde kök salmadığı bir bölgeydi ve buraya daha önce çeşitli Maniheizt ve Gnostik hereetik akımları benimseyen kişiler, özellikle de, olasılıkla Bogomilizmin doğmasına yol açan Pavlusçular sığınmıştı. Bu etmen, heterodoks îslâmm yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Sonraki yüzyıllar boyunca Balkanlar, Bektaşiliğin en yetkin örneği olduğu heterodoks tasavvuf örgütlerinin içinde eriyecek başka heterodoks akımların sığınma alanı olmuştur. Bütün bu akımların ortak bir temeli olarak Bektaşilik öne çıkmaktadır. Balkanlar'da Bektaşilik diğer tarikatlardan önce ortaya çıkmıştır. Bu olgu, ilk **Osman** sultanlarının kolonizasyon politikasını ve Bektaşî dervişlere atfedilen rolü desteklemektedir. İlk Osmanlı sultanları, fethedilen toprakları kolonize etmek ve Hristiyan halk arasında îslâmı yumuşak yollardan yaymak için heterodoks dervişleri kullanmışlardır. Bektaşiliğin senkretik yapısı, hoşgörü söylemi ve heterodoks tavrı, onu Batı Trakya halkları arasında ideal bir misyoner kurum haline getirmişti. Bektaşilik, özellikle gündelik hayatla ilgili pratikler bağlamında, Hristiyan halkın örfüne pek aykırı düşmüyordu. Bütün Gnostikler gibi, Bektaşiler de, yaşadıkları ülkenin ortamına uyum

sağlamayı şiar edinmişti. Böylece Hıristiyanlar da, Bektaşiliği kendi dinlerini az çok örtülü bir şekilde uygulamalarına izin veren ve kendi geleneklerinden kopmamalarını sağlayan bir din değiştirme aracı olarak görüyorlardı. Din değiştirmenin nedeni ne olursa olsun, Bektaşilik aracılığıyla din değiştirmek, Hıristiyanlıktan Sünniliğe geçmekten daha kolaydı. Bektaşiler olduğunda, hiç değilse ilk kuşakta, gizli Hıristiyan olarak kalmabiliyordu. Ali, Allah'ın insan şeklinde tecellisi olduğundan, Ali kavramında İsa'yı düşünmek göreceli olarak mümkün olabiliyordu. Dolayısıyla Balkan Müslümanlığında, çok sık görülen înâîîç karışımı olgusunu anlamak için Bektaşiliğin öncelikle bir senkretizm olduğunu unutmamak gerekir. Bu inanç çeşitli kaynaklardan gelen öğeler taşımaktadır. Balkanlar'da İslamın yayılmasında Hıristiyan etkiler bu senkretizmi daha zenginleştirmiştir. Bektaşilik aracılığıyla heterodoks halk İslâmı birçok Hıristiyan öğeyi özümsemiştir. Birçok Hıristiyan aziz, Sarı Saltık örneğinde olduğu gibi İslâmî adlarla saygı görmeye devam etmiştir. Sarı Saltık'm türbeleri gibi, birçok dinsel mekân hem Müslümanlar hem Hıristiyanlar tarafından takdis edilmiştir (Melikoff 1999: 188).

Barak Baba

Balkanlardaki heterodoks dervişlerle Anadolu'daki heterodoks dervişler arasında her zaman güçlü bir bağ var olmuştur. Çünkü her iki coğrafyada da teşekkül eden halk îslâmının ortak bir heterodoksi temeli söz konusudur. Anadolu'dan Balkanlar'a silsile halinde birbirini izleyen tasavvufî hareketlerin Melameti-Kalenderî meşrep içinde birleştiği bir gerçektir. Burada Sarı Saltık'm Anadolu'da heterodoks halk İslâmının en yetkin temsilcilerinden Barak Baba ile olan bağlantısı bunun en açık kanıtıdır.

Barak Baba, 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyılın ilk yıllarında bir yandan Anadolu'daki Türkmenler, diğer yandan İran'daki Müslümanlaşmakta olan Moğollar arasında faaliyet gösteren ilginç Türkmen babalarından ve çok muhtemelen Babai hareketi mensuplarından biridir. Kendisi San Saltık'm en önde gelen halifesi olarak zikredilmektedir. Sarı Saltık'm aksine, Barak Babanın hayatı çağdaşı Arap kronikleri sayesinde oldukça net bir şekilde bilinebilmektedir.

13. yüzyılın sonunda, ilhanlıların sarayında büyük bir ün kazanan Barak Baba Şamanizmin heterodoks İslama etkisinin en belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bedreddin Muhammed El-Ayni'nin Ufcdü'î-Hoyat'mda Barak Baba hakkında şu satırlar yazmaktadır:

Aybek Baba'nın en Özel müridi olan Barak Baba, 566'da Tokat'ta doğmuştur. Han elçisi diye meşhurdur. Belinden yukarısı çıplak olup aşağısına kırmızı bezden bir futa bağlamış, başma hafif kırmızı bir sarık şeklinde tülbent sarmış ve iki tarafına manda boynuzları takmıştır. Elinde gayet uzun ve büyük bir nefir kabaktan yapılmış siyah bir keşkül ölüp ayı gibi oynar, maymun gibi söylerdi. Gayet kirli idi, aynı halde, benzer kıyafette sekiz on yoldaşı olup bunların elinde, fazla olarak daire dedikleri kasnağı büyük, kenarları zilli birer def olduğu halde gittikleri şehirlerde, köylerde bir daire şeklinde durup bunları çalarlar, Barak Baba oynardı. Her ne tarafa gitseler, çocuklar etrafına koşar, çocukların ilgisini çeken Barak Baba hayvanların seslerini taklit ederdi. Barak Baba hulule inanan, ahireti inkar eden bir dinsiz idi. Farzlar ve haramları inkar edip esas olan Ali sevgisidir der idi... (Ülken 2003: 77).

Diğer kaynaklara göre de, asıl adı bilinmeyen Barak Baba, Tokat yakınlarındaki bir köyde doğmuştur. Babasının zengin bir aileye mensup olduğu rivayet edilmektedir. Genç

yaşlarında tasavvufa meylederek Sarı Saltık'a mürit olmuştur. Kendisine Barak (köpek) lakabını Sarı Saltık vermiştir. Sarı Saltıkla ne zaman ilişki kurduğu pek bilinmemekte ise de bazı kaynaklarda ondan Barak el-Kırımı şeklinde söz edilmesine bakılırsa Sarı Saltık'm Kırım'daki ikameti sırasında kendisine bağlanmış olması muhtemeldir (Ocak 1993: 61).

Başka bazı kaynaklarda ise, Barak Baha'nın, Bizans'a kaçan Selçuklu sultanı II. Keykavus'un oğlu olduğu rivayet edilmektedir. Cami al-Düvel'e göre, Izzeddin Keykavus, Bizans'a kaçtığı zaman iki küçük oğlunu da beraberinde götürmüştür. Çocuklar Bizans'ta Hristiyan olmuşlar; biri ergenlik çağına gelince vali olarak atanırken, diğeri Bizans patriğine evlatlık olarak verilmiştir. Sarı Saltık uzun süre patriğin yanında kalan bu çocuğun kendisine verilmesini istemiş, kerametlerine sahil olan patrik de San Saitık'm bu isteğine razı olmuştur. Sarı Saltık çocuğu Müslüman etmiş, daha sonra da müridi ve halifesi yapmıştır. Sarı Saltık kendisine "barakım", yani "köpeğim" diye hitap ettiğinden adı Barak olarak kalmıştır.

Barak Baba dervişliğe başladıktan sonra hemen hemen bütün Anadolu'yu gezmiştir. Daha şeyhiyî birlikteyken meşhur olmaya başlayan Barak Baba, bu ününü İran'da Sultanîye şehrindeki İlhanlı sarayına kadar duyurmuştur. İlhanlı hükümdarı Gazan Han (1295-1304) kendisini sarayına çağtırmış ve bir dizi sınamadan sonra sarayında görevlendirmiştir. Barak Baba Gazan Han'ın huzuruna ilk geldiğinde, önüne kızgın bir kaplan salıverilmiş, fakat Barak Baba bir nara atarak hayvanı gerilemeye mecbur etmiştir. Bunun üzerine Gazan Han ona saygı göstermiş ve otuz bin dirhem vermiş, fakat Barak Baba bu parayı kabul etmeyerek fakirlerle dağıtmıştır (Gölpmarh 1961: 21, Köprülü 1970: 150).

Barak Baba, Gazan Han'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Olcaytu Hudabende döneminde de itibarını korumuş-

tur. Nitekim, Olcaytu Han onu çeşitli yerlere yolladığı el-

vişlerinin de katıldığı bir heyetle Şam'a, Memluk Sultanı el-Melikü'n-Nasır'a gönderilişi bunlardan biridir. Barak Baba Şam'a gelince vahşi bir deve kuşu ile korkutulmak istenmiş, fakat Barak Baba hemen kuşun üzerine atlayıp sırtına binmiş ve meydanı dolaşmıştır. Hatta bir süre kuşu uçurduğu da rivayet edilmektedir. Bunun üzerine Şam emiri Barak Baba'ya karşı saygı göstermiş ve yol azıklarını sağlamıştır. Barak Baba Mısır'a da gitmek istemiş, fakat Mısırlılar izin vermeyince tekrar Şam'a dönmüş, Ramazan'ı Şam'da geçirip bayramdan sonra Kudüs'e gitmiştir. Şam'dayken boynuz takınma âdetini bırakmış ve bıyıklarını da tıraş etmiştir. Oruç tutmayıp içki ve esrar gibi haram yemesine rağmen, eline geçeni fakirlere dağıtması ve namaz konusundaki hassasiyetiyle Şam ahalisinin övgüsünü kazanmıştır. Nitekim kayıtlarda, övülecek bir huylan varsa o da namaz kılmalarıydı, diye geçmektedir. Müritlerinden namaz kılmayanı dövdürür, içlerinden memur tayin ettiği biri farz namazı terk edene kırk, sünnet namazı terk edene yirmi sopa vururdu. Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, Barak Baba'nın bu hassasiyeti takıyyeden olup Şam ahalisine hoş görünme gayretinden kaynaklanmaktadır (Gölpmarlı 1961: 23).

Hizmetlerinden memnun kalan Olcaytu, henüz yeni kabul ettiği İmamiyye Şiiliğinin propagandası için Barak Baha'yı Gilan bölgesine göndermiştir. O burada hem Şiiliği yayacak, hem de Gilanlılar tarafından esir edilen İlhanlı kumandanı Kutluğ Şah'ı kurtarmaya çalışacaktır. Ancak Gilanlıların reisi Topaç, Barak Baha'yı müritleriyle beraber öldürmüştür. Baba, Gilanlılar a öğüt vermiş ve Kutluğ Şah ile diğer beyleri bırakmalarını istemişti. Gilan beyi Topaç, "sen bunun için mi geldin" diye sormuş, Baba evet deyince bu sefer, "Kutluğ Şah'i sever misin" diye sormuştu. Barak Baba

"evet, severim, kardeşimdir, dostumdur" deyince Topaç adamlarına emir vererek Barak Baba'yı Kutluğ Şah'm yanına götürmelerini ve hepsini kazığa oturtmalarını istemiş (Gölpınarlı 1961: 25). O sırada kırk yaşında olan Barak Baha'nın ölümü Olcaytu Han'ı çok kızdırmış ve derhal Gilan'a ordusunu göndererek Topaç'ı cezalandırmıştır. Barak Baha'nın ölümünden çok müteessir olan Olcaytu Han, Sultaniye'de onun hatırasına bir türbe ve zaviye yaptırmış, fakirlere para dağıtmıştır. Bu durum Barak Baba'nın Olcaytu Han üzerinde ne kadar derin bir etki bıraktığını göstermesi bakımından önemlidir (Ocak 1993: 61).

Barak Baba'nın İmamiyye Şiiliği'nin propagandasıyla görevlendirilmesi, Anadolu'da iken olmasa bile İran'a gittikten sonra onun bu mezhebe etilini kesin olarak ortaya koymaklardır. Tasavvut yönü konusunda ise özellikle Arapça kaynaklar konuyu yeterince aydınlatacak bilgiler vermektedir. Bunlar Barak Baba'nın Şam'a gelişini anlatırken gerek kendisinin gerekse dervişlerinin kıyafetlerine, hal ve davranışlarına geniş yer ayırmışlardır. Bu kaynaklarda onunla beraber dolaşan yüz kadar dervişin aynı biçimde giyindikleri belirtilir:

Onların tıraş edilmiş sakalları, gür bıyıkları vardı, iki boynuz tutturulmuş keçeden serpuşlar giyiyorlardı. Boyunlarında kınalı öküz kemikleri, ucu kıvrık çevganlar ve çingiraklar asılı idi. Dış görünüşleri çok çirkin, hatta çok korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı aletlerinden müteşekkil, hususi bir müzik takımları vardı. Toplu yürüyüşlerinde çingirakların, kemiklerin, çevganların gürültülerine karışan bu müziğin sesleri o kadar müthiş bir gürültü çıkarıyordu ki, Suriye halkı bizzat şeytanın bile bundan dehşete düştüğünü kendi şarkılarında ifade ediyorlardı. Bir gün Barak Baba'ya niçin böyle değişik kıyafetle gezindiği so-

ruľduęunda, zavallıların eğlencesi olmak istedim demişti
(Köprölü 1970: 150).

Barak Baba ve müritlerinin görüntüleri ve tavırları nede-
niyle Şam'da oldukça yadırgandıkları bellidir. Üstelik
Mısır'dan da kovulmuşlardır. Kaynaklarda halkın kendile-
riyle alay etmek için söylediği dikkat çeken manzumeler de
yer almaktadır. Bu manzumelerde Barak Baba ve ahvalinin
"şeytanın avenesi" olarak adlandırıldıkları görölmektedir.

Barak Baba ve müritlerinin Kalenderiliğe bağlı Haydarilik
tarikatından olduklarını ve 14. yüzyılın başlarında henüz
şamanist gelenekleri önemli ölçüde koruduklarını rahatça
söylemek mümkündür. Bilhassa davul ve çingırak sesleriyle
raksederek hayvan seslerine benzeyen sesler çıkaran Barak
Baba bunun açık tezahürüdür. Yine Barak Baba'nın vahşi
hayvanlara hükmetme kerameti Şamanizm ile ilgilidir. Ay-
rıca kaynaklar kendisinin vecde gelebilmek için afyon kul-
landığını da nakletmektedir ki, bu da onun ve dolayısıyla
müritlerinin Kalenderilik-Haydarilik tarikatı mensubu ol-
dukları görüşünü güçlendirmektedir.

Babalar, Türkmen aşiretlerinin şamanları ve büyücüle-
rinin yerini ikame ediyorlardı. Barak Baba da, İlyas Baba,
Aybek Baba, îshak Baba, vs. ile beraber Türkmen aşiret-
leri içinde böyle bir yeri işgal etmekteydi. Barak Baba
Anadolu'nun hemen dört köşesini gezerek bazen İran ve
Arap tarikatlarının etkisiyle reenkarnasyon, antropomor-
fizim ve oniki imam inancına yakınlık gösteren, ancak Şam
gibi Sünniliğin sağlamca yerleştiği bölgelerde ibadet konu-
sunda titizlik gösteren, fakat asıl olarak Türkmenlerin ge-
leneksel inançlarına bağlı şamani bir Türkmen şeyhidir
(Ülken 2003: 77).

Geyikli Baba

Rum Abdalları da denen bu Türkmen şeyhleri Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamışlardır, tik Osmanlı beyleri, babaları veya bir başka deyişle Rum Abdallarını, farklı etnik ve dinî kökenden gelen halk kitlelerini özgürlükçü ve hoşgörülü bir Sünniliğin bayrağı altında toplamakla görevli bir denetim aracı olarak kullanmışlardır. Üstelik bir uç beyliği olarak gaza ve cihat ideolojisine sınıksız bağlı olan Osmanlı Beyliği, çoğu hem derviş hem gazi olan Rum Abdalları için ideallerine uygun bir faaliyet alanı olmuştur. Ayrıca, henüz göçebe sosyo-kültürel özellikler taşıyan Osmanlı Beyliği'nin üzerinde yükseltilen aşiretlerin babalar etkilerini ve cazibelerini koruyordu. Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda önemli bir rol oynayan bu sufi çevre içinde adları öne çıkan bazı baba ve abdallar vardır. Bunlardan, Baba İlyas'dan beri izlediğimiz silsileyi devam ettirmek adına, Barak Baba'nın müridi olması nedeniyle Geyikli Baba ilgimizi çekmektedir.

Geyikli Baba kaynak bakımından da en fazla bilgiye ulaşılabilecek isimlerden biri olup, Rum Abdalları içinde en fazla tanınmış olanlardandır. Derviş-gazi tipinin en önemli örneklerinden biri olarak, Kalenderdik, Vefailik, Babailik ve Rum Abdalları bağıntısını şahsında en iyi temsil eden Geyikli Baba, Azerbaycan'ın Hoy şehrinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda Geyikli Baba'nın Anadolu'ya gelmeden önce nerede yaşadığı, Hoy'da kalıp kalmadığı hakkında bilgi yer almamaktadır. Asıl adının ne olduğu konusu da tartışmalıdır. Kroniklerde ve kendisinden bahseden kaynak eserlerde bununla ilgili net bir bilgi yoktur. Geyikli Baba bazı kaynaklarda Baba Sultan ve Ahulu Baba adlarıyla anılmaktadır. Başka bazı kaynaklarda ise, Yunus Emre'nin bir şiirindeki dizelere dayanılarak adının Hasan olduğu ileri sürülmek-

tedir. Sözü edilen şiirinde Yunus Emre, bir yandan Geyikli Baba'yı kınarken aynı zamanda bize adınm Hasan olduğunu da bildirmektedir (Gölpımarlı 1992: 11):

Geyükünün şol Hasan söz ayıtmış hendünden

- *Kudret dilidür söyler, kendünün söz nesidür.*

Geyikli Baba, muhtemelen, Abdal Murad ve Abdal Mehmed gibi Bursa'nın fethinden önce buraya gelerek İnegöl taraflarına yerleşmiş olmalıdır. Bazı tarihçiler, Geyikli Baba'nın Osman Bey döneminde yaşadığını ve bu dönemdeki bazı şeyhlerle dostluk kurduğunu iddia ediyorlarsa da, diğer kaynaklar onun Orhan Bey döneminde yaşadığı konusunda görüş belirtmektedir. Ömer Lütfi Barkan, Konya'da bazı aşiretler arasında Geyikli Baba dervişlerinin bulunduğu bakarak, onun Bursa'nın fethinden önce Konya taraflarından gelmiş bir Türkmen aşiretine mensup olabileceğini ileri sürmektedir (Barkan 1942: 290).

Geyikli Baba meşrep olarak Kalenderi bir yapıya sahipti. Tarikat bağı olarak Hoca Ahmed-i Yesevi fukarasından olup, Baba İlyas'ın müritlerindendir. Geyikli Baba'ya tarikatı sorulduğunda, "Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefa tarikatındanım" diye cevap verdiği kaynaklarda geçmektedir (Gölpımarlı 1992: 46). Lakin, bu durumda ortaya çelişkili bir durum çıkmaktadır. Geyikli Baba'nın 1240 yılında öldürülen Baba İlyas'ın müridi olması imkânsız görünmektedir. Öyleyse, Geyikli Baba, Baba İlyas müridiyim derken büyük olasılıkla Babailer'den olduğunu kastetmektedir. Zeki Velidi Togan Geyikli Baba'nın, Barak Baba'nın müritlerinden olduğunu belirtmektedir (Togan 1981: 334).

Geyikli Baba kuvvetli bir cezbe ve olağanüstü güçlere sahip biri olarak anlatılır. Yaşadığı dönemde geyikleri evcilleştirerek binek hayvanı olarak kullanmasıyla ünlenen bu Türkmen babasının, bazen bu geyiklerle birlikte dağ-

larda yaşadığı, bunun yanında yük hayvanı olarak kullanıp sütüyle beslediği nakledilir (Ocak 2000: 194). Geyikli Baha'nın hayvanları evcilleştirmedeki hüneri, Geyikli Baba ile arasında geçen bir olayda Abdal Musa tarafından keramet olarak anlatılır: Abdal Musa pamuk içerisine kızgın bir kor koyarak Geyikli Baba'ya gönderir. Geyikli Baba buna geyiklerden sağdığı sütü göndererek mukabele eder. Abdal Musa, onun hayvanları evcilleştirmesi bizim kor ateşi pamuğun içerisine koymamızdan daha zordur diyerek Geyikli Baba'yı yüceltir. Geyikli Baha'nın geyiklerle arasındaki ilişki o kadar ileriye ki, Geyikli Baba'nın geyik kılığına girip do-laştığı bile rivayet edilmektedir (Könbach 1995: 58).

Bursa'nın fethi sırasında Orhan Bey tarafından kendisine dsver geldiğinde de bir geyiğe binerek savaşa katılmış, savaşta olağâiûsu'i kahramanlık göstermiş, elinde altmış okka bir kılıç olduğu halde muhasara ordusunun önünde savaşmıştır. Yine rivayete göre Bursa'nın fethi sırasında Kızıl Kilise denilen bir yeri kendi çabasıyla fethetmiştir (Ülken 2003: 86).

Orhan Bey Geyikli Baba'nın bu kahramanlıklarını ve Kızıl Kilise'yi fethettiğini haber almca ona iltifat etmiş ve "baba içkiyi sever" deyip, iki yük rakı ve iki yük şarap göndermiştir (Melikoff 1994: 201). Orhan Bey'in Geyikli Baba'ya iki yük şarap göndererek jest yapması bizim için iki önemli konuya dikkat çekmektedir.

Birincisi, ilk Osmanlı sultanlarının Türkmen babalarıyla olan yakın ilişkileridir. Bu olay bize, torunlarının medresesinden çok Türkmen babalarına yakın olan ilk Osmanlı sultanlarının hoşgörü anlayışını ve tutucu olmayan tavırlarını çarpıcı bir biçimde ortaya koyması bakımından önemli görünmektedir (Melikoff 1994: 201). İlk Osmanlı sultanları, özellikle de Osman ve Orhan Beyler kendileri gibi Türkmen olan ve Müslümanlığı kitabı olmaktan ziyade gelenek-

sel inançlarıyla sentez halinde yaşayan bu babalarla muhtemelen kolohizasyon politikaları gereği yakın ilişkiler kurmuşlar ve yeni iskân yerleri vakfetmişlerdir.

İlk Osmanlı beyleri ile Türkmen babaları arasındaki yakın ilişkiye örnek olabilecek Geyikli Baba ile Orhan Bey arasındaki başka diyaloglara da rastlamaktayız. Osmanlı kroniklerinin pek çoğunda bulunan meşhur bir rivayete göre, Geyikli Baba bir gün geyiğine binmiş olarak ve omzunda bir kavak ağacı olduğu halde Orhan Bey'in sarayına gelerek bu ağacı sarayın bahçesine dikmiş ve Osmanlı saltanatının bu ağaç gibi kök salarak dallarını yükselere ve uzaklara ulaştıracağını söylemiştir. Bu habere çok sevinen Orhan Bey, Geyikli Baba'yı sarayına çağırarak ikramda bulunmak istemiş, ancak Baba, sultanın ayağına gitmemiştir. Orhan Bey, Geyikli Baha'dan ret cevabı alınca bizzat kendisi onun ayağına gitmiş ve ikramda bulunmak amacıyla İnegöl'ü mülk olarak vermek istemiş, ancak Geyikli Baba, "hükümdarlık beylerin işidir dervişlerin değil, şu küçük köyceğiz dervişlerin ihtiyaçlarını görmek için yeter" diyerek Orhan Bey'in teklifini geri çevirmiştir (Kara 1990: 166). Buradaki olayda da tıpkı ilk olaydaki gibi Osmanlı sultanının Türkmen dervişine jest yapması ve buna bağlı olarak iskân yeri bağışlamasını görmekteyiz. Bu olaylar, Türkmen dervişlerinin ya da Rum Abdalları'nın Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki rolünü göstermesi açısından Önemlidir. Burada ayrıca, özellikle Osmanlı beyleri tarafından Türkmen dervişlerine iskân edilip Islâmlaştırılması amacıyla toprak bağışlanması olayında görüldüğü gibi, "kolonizatör dervişler" olgusu dikkat çekmektedir (Barkan 1942: 290).

Orhan Bey'in Geyikli Baba'ya şarap göndermesi olayının çağrıştırdığı ikinci konu, onun yaşam biçiminde göze çarpan şamanist motiflerin varlığıdır. Sözü edilen olay, Geyikli Baha'nın ve dolayısıyla o dönemdeki diğer Rürn

Abdalları'nın hayat tarzlarını göstermesi bakımından önemlidir. Geyikli Baba ve müritlerinin içki içmeleri, onların, Kalenderi meşrebe sahip olmalarının, İslâmın buyruklarının henüz tam olarak benimsememiş olmalarının ve geleneksel yaşam biçimlerinin güçlü etkisinin hâlâ sürmekte oluşunun bir göstergesi olarak okunabilir. Bu dönemdeki dervişler, dini yayma konusunda çok istekli olmalarına rağmen uygulamada kendilerini çok serbest hissediyorlardı. Eski Türk dinindeki şamanlar gibi yaşayan, onlar gibi giyinen ve onlar gibi ibadet eden heterodoks derviş zümreleri için içki içmek genel bir özelliktir. Bu içki alışkanlığı, muhtemelen, her törende kırmızı içen eski şamanların Rum Abdalları'na geçmiş bir mirasıdır.

«Geyikli Baba'nın» ^ k a b ı k e n d i n e . ^ r , v i k v r r h ü k m e t i n e

tuyla örten Kalenderilike mensup diğer dervişler gibi geyik postuyla dolaştığı için verilmiş olması daha olasıdır (Ocak 1996b: 46). Ayrıca Dede Garkın gibi Geyikli Baba'nın da geyik başlığı giymiş olması düşünülebilir. Tüm bu şamam görünüşe rağmen ve Sünni din adamları tarafından kınansa da, halk nezdinde iyi bir Müslüman olarak görüldüğüne şüphe yoktur (Kafadar 1997: 47).

Geyikli Baba Bursa'nın fethinden sonra ölümüne kadar geçen zamanını İnegöl'de geçirmiştir. Bu dönemde vahşi hayvanlarla içiçe münzevi bir hayat yaşamıştır. Geyikli Baba, bazen ıssız dağlarda geyikleriyle sohbet ederken, bazen de müritleriyle beraber çevresindeki Hristiyanlara İslâm propagandası yapmıştır. Hristiyanlarla kurduğu yakm ilişkilerden dolayı daha sonraki dönemlerde yerli Hristiyan kültürü etkilemiş ve Hristiyan azizleriyle özellikle Aziz Fransı ile özdeşleştirilmiştir. Aziz Fransı de tıpkı Geyikli Baba gibi yaşayan, münzevi, garip bir adamdır. Vahşi yaratıklarla özellikle de geyiklerle haşır neşir ol-

duğu bilinmektedir (Könbach 1995: 57). Nitekim Geyik-
îTBaba'nın dâ7~bazen biriulisede şarap içerek ve krlıcıy-
la Ayios Yeoryios'un kine benzer mucizeler gerçekleştire-
rek yaşadığı, bu özellikleri nedeniyle bölge Hıristiyanları-
nın ona hürmet gösterdiği rivayet edilmektedir (Ocak 1996
a: 119-120).

13.-14. yüzyıllarda İslâmlaşmada
heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü

Selçuklu ve ilk Osmanlı çağında İslâmlaşma konusu öte-
den beri yerli ve yabancı tarihçilerin ilgisini çekmiş ve çe-
şitli eserlerinde bu konuya geniş yer vermişlerdir. Biz de
burada 10. yüzyıldan 14. yüzyıla kadarki dönemi izlemeye
çalışarak İslâmlaşma sürecindeki dinamikleri çözümleme-
ye çalıştık. Gördüğümüz gibi, 1071 Malazgirt Savaşı'ndan
sonra Türkler Anadolu topraklarını doğudan batıya doğru
fethetmeye başlamışlar, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ku-
ruluşundan sonra da bu fethi daha planlı ve sistemli ola-
rak sürdürmüşlerdir. Ele geçirilen topraklar çoğu defa gay-
rimüslim halk tarafından ya tamamen ya da kısmen tahli-
ye edilmiş, çeşitli göç dalgalarıyla gelen Türkler, yeni ara-
zilere yerleşmişlerdir. Buna rağmen, fethedilen yerlerdeki
gayrimüslim unsurun tamamen batıya çekildiğini ve Türk-
ler yerleşirken buralarda gayrimüslim ahalinin hiç bulun-
madığını söylemek mümkün değildir (Cahen 2003: 203).
Hatta Anadolu Selçuklu Devleti'nin yerli gayrimüslimlere
uyguladığı dinsel ve ekonomik siyasetin sağladığı imkânla-
rı gören Rumlar, Bizans'ın ağır vergilerinden ve dinsel bas-
kısından kurtulmak için tekrar eski yerlerine dönerek Türk
idaresini tercih etmişlerdir (Turan 1969: 145-154). Bun-
dan başka, Bizanslılarla Türkler arasındaki bütün çarpışma-
lara ^rapnen hSlkHoplümü

duğu ve Rumların ve Ermenilerin kendi dindaşlarından çok Türklerle sıkı ilişkiler kurduğu bilinmektedir (Cahen 2003: 210). Özellikle Rum ve Ermeni ahali arasındaki Latinlik ve Katoliklik düşmanlığı ile Bizans kilisesinin heterodoks Hıristiyanlar üzerindeki baskısı Türklere sempatiyi beslemiştir. Bunun sonucunda halk, zamanla Bizans'a karşı Türklerin tarafını tutar hale gelmiştir (Köprülü 1972: 140).

Gayrimüslim unsurla Türk unsurun birarada ortak bir yaşam sürdürdüğu yerlerde, doğal olarak maddi ve manevi, özellikle kültürel ve dinî alanda karşılıklı bir takım etkiler ortaya çıkmıştır. Bu etkiler bazen gayrimüslim unsurdan Türklere, bazen de Türklerden gayrimüslim unsura doğru ağırlığını hissettirmektedir. Bu etkilerin nedenlerinden en başta geleni şüphesiz din değıştirmeler, dolayısıyla din değıştirme yoluyla Türkler arasına giren yabancıların uzun yüzyıllar boyunca bir takım inançların, geleneklerin ve kültür unsurlarının halk arasında yayılmasına ve benimsenerek yerleşmesine yol açmış olmalarıdır. Ayrıca, Türkler yerleştikleri bölgelerde, kökleri Anadolu'nun Hıristiyanlıktan önceki ve Hıristiyanlık dönemlerine kadar uzanan bir takım inançlar ve yerel kültlerle karşılaşmışlar ve bunları henüz tam olarak İslâmlaşmamış olmalarının verdiği saikle içselleştirmekte bir sakınca görmemişlerdir (Köprülü 1972: 110). Bu olayda en elverişli ortamı, tslâmi bilgisi yetersiz ve Müslümanlığı yüzeysel olan henüz Hıristiyanlıktan dönmelerle, yine henüz yüzeysel olarak İslâmlaşmış ve İslâm öncesi eski inançları koruyan Türklerin oluşturduğu kesindir. Bu ortam, kalıntıları bugün bile halk arasında devam eden bir takım âdet, gelenek ve inançların oluşumuna imkân vermiştir (Ocak 1990: 33).

Gerek Selçuklu döneminde, gerek Osmanlıların ilk devirlerinde din değıştirmelerin varlığı ne gereğinden az görülüp önemsiz addedilmeli, ne de gereğinden fazla görülüp abar-

tılmalıdır. Öncelikle, kaynaklarda herhangi bir kitlesel din değiştirme olayının kaydına rastlanmadığı belirtilmelidir. Sarı Saltık menkıbesinde olduğu gibi, bazı menkıbelerde toplu dîn değiştirme olayları anlatılsa da, bunlar menkıbevi anlatıma özgü mübalağa ve istisna olarak değerlendirilmiştir. Zaten Türklerin de ne Selçuklu döneminde ne de Osmanlı döneminde Müslüman olmayan kitleye din değiştirme yönünde bir baskı yapmadığı bilinmektedir. Din değiştirmeler çoğunlukla, münferit olarak siyasi ve iktisadi çıkar sağlama gibi nedenlerle olabildiği gibi, manevi tatmin amacıyla da olmaktadır.

Din değiştirmelerin, özellikle halk kitleleri ve din adamları arasında olanlarının büyük oranda tasavvufî kanaldan olduğu dikkat çekmektedir. Ulemanın bu konuda ne kadar rol oynadığı hakkında hemen hiçbir kayda rastlanmamaktadır. Fakat tarikatlar aracılığıyla din değiştirme konusunda oldukça zengin bilgiye sahibiz. Bu konuda en zengin malzeme evliya menkıbelerinde yer almaktadır. Bunlardaki bilgiler, çoğu defa mübalağalı olsalar bile, ihtiyat kaydı ile fayda sağlayabilecek türdendir (Ocak 1990: 35).

Bu konuda, Ahmed Eflaki'nin ünlü *Menakıb'ul-Arifin* adlı eseri güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu eserde, Konya ve civarında yaşamakta olan şehirli gayrimüslimlerin Mevlana Celaleddin'in manevi etkisiyle tek tek ve toplu halde din değiştirerek ona intisab ettiklerine dair birçok menkıbe anlatılmaktadır. Mevlevilik dışında diğer Sünni tarikat çevrelerinde heterodoks tarikat çevrelerinde olduğu ölçüde din değiştirme olaylarını anlatan menkıbelere rastlanmaması ilgi çekicidir. Heterodoks tarikat çevrelerinde din değiştirme olaylarını anlatan menkıbeler daha ağır basmaktadır. Bunda heterodoks tarikat çevrelerinden şeyh ve dervişlerin daha çok sınır bölgelerde faaliyet göstererek gayrimüslimlerle sıkı ilişki içinde ölmaları başlıca bir etkidir. Hetero-

doks tasavvuf akımlarına bağı şeyhler ve dervişler şehirlerdeki tekkelerde toplanmak yerine, daha 13. yüzyıldan itibaren sınırlardaki fetih hareketlerine katılmışlar, yeni fethedilen topraklardaki gayrimüslimlerle temasa geçerek onlara tebliğe başlamışlardır. Bundan dolayı ilk Osmanlı sultanlarının ve diğer Türkmen beylerinin fetih hareketlerinde Kalenderi şeyh ve dervişler ile Rum Abdalları hep öncü bir rol oynamıştır. Heterodoks şeyh ve dervişlerin gerek fetih hareketlerine katılarak yeni ele geçen topraklarda, gerekse eskiden fethedildiği halde henüz tam olarak İslâmlaşmamış bölgelerde yerleşerek misyonerlik faaliyetlerinde bulunmalarının başlıca nedeni, muhtemelen, taşıdıkları birtakım inançlar ve uyguladıkları bazı âdetler yüzünden Sünni İslâmın güçlü olduğu yerlerde barmamayışları olsa gerektir. Nitekim, onlar söz konusu yerlerde kendilerini daha rahat ve serbest hissediyorlardı.

Heterodoks şeyh ve dervişlerle ilgili menkıbelerin en başta gelenleri, Baba İlyas menkıbeleri ve Bektaşî menkıbeleridir. Baba İlyas menkıbelerinde anlatıldığına göre, Baba İlyasin Amasya yakınlarında bulunan zaviyesine maiyetindeki müritleriyle beraber bir rahip gelerek, gördüğü kerametler üzerine Müslüman olmuştur. Yine Baba İlyas Amasya kalesinde hapsedildiği bir sırada orada bulunan bir keşiş gösterdiği kerametle Müslüman etmiştir. Aynı esere göre, Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa da Gevala Kalesi'nde iken orada yaşayan birçok Hristiyan ve Yahudiye Müslüman ederek kendine bağlamıştır. *Vilayetname* adlı eserde de Hacı Bektaş'ın Orta Anadolu'daki Hristiyanlarla sıkı ilişkileri olduğunu gösteren menkıbeler vardır. O, daha Anadolu'ya gelmeden önce Bedahşan ilinde papazlara İslâmı kabul ettirmiştir. Hacı Bektaş'ın halifeleri de tıpkı onun gibi enerjik birer misyoner ve fetihçi dervişlerdi. Sürekli köylü Hristiyanlarla temas halindeydiler. Bunlar aktif bir şekilde Hris-

Uyanlara İslâmı anlatıyorlardı. Örneğin, Sarı Saltık, Rumeli halkına İslâmı yaymakla görevlendirilmişti.

Tüm bunlar, Kalenderi, Haydari derviş ve şeyhleri ile Rum Abdalları ve Bektaşilik gibi heterodoks tarikat mensuplarının, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar, Anadolu ve Rumeli'de İslâmlaşmanın başlıca aktörleri olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadar, heterodoks şeyh ve dervişlerle, yine heterodoks Hristiyan köylü ahali, papaz ve keşişler arasında her iki dinin ortodoks kesimleri arasmdakinden çok daha kolay ve uzlaştırmacı bir yakınlaşmanın olduğu söylenebilir. Heterodoks tasavvuf akımlarının senkretist bir vasma sahip olmaları da bu yakınlaşmayı alış verişe dönüştürerek İslâmlaşmayı kolaylaştıran esaslı bir etkidir.

ALTINCI BÖLÜM

13.-14. YÜZYILLARDA ANADOLU'DA POPÜLER KÜLTÜRÜN SENKRETİK ÖĞELERİ

Senkretizmin toponimisi

13. ve 14. yüzyıllar Anadolu şehirlerinin dinî, toplumsal ve kültürel yapılarını anlamak, büyük ölçüde bu yapıların tarihsel kökenlerinin bilinmesine bağlıdır. Bu dönem şehirlerinin hemen tamamına yakını, ilk çağ medeniyetlerinden Roma'ya, Roma'dan Bizans'a, Bizans'tan da Türklere intikal etmiştir. Bu intikal sürecinde sürekli bir dönüşüm yaşansa ve buna bağlı olarak bu şehirlerin tamamı daha Hıristiyanlık döneminde hem fizik hem de sosyal yapı bakımından ilk çağ pagan kültürüne özgü durumlarından bir hayli farklılaşmış olsa da, buralar özellikle dinî ve kültürel yapılarında eski pagan kültürle karışık popüler ve heterodoks bir Hıristiyanlığın damgasını büyük ölçüde taşımaktaydılar. Selçuklu döneminde dahi, Anadolu şehirleri henüz eski kültürlerin kalıntılarını Hıristiyanlık görünümünü altında korumaktaydı.

1071'de Türkler Malazgirt'ten Anadolu'ya yayıldıkları zaman, mevcut şehirlerin yerli sakinlerinin bir kısmı endişeyle Batı Anadolu'ya çekilmiş olsalar da, bir kısmı bu

lundukları şehirlerde kalmaya devam etmiştir. Batıya çekilenler bile, kısa süren sarsıntıyı atlattıktan sonra geri dönerek buralardaki hayatlarına devam etmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü Selçuklular döneminde Anadolu şehirlerindeki hayat Bizans döneminden çok daha parlak bir seviyeye ulaşmıştı (Cahen 2003: 189). Selçuklu döneminin de Anadolu'da öne çıkan şehirleri, büyük oranda, Antalya, Konya, Kayseri, Sivas, Amasya gibi Bizans'tan devralınan büyük şehirlerdi. Bu şehirlerin adları bile çoğunlukla Türkçe telaffuza uyarlanarak korunmuştur.

Oldukça şehirleşmiş bir ülke olan Anadolu'da coğrafi koşullar pek ender olarak yeni bir yörenin şehirleşmesine imkân veriyordu. Bu nedenle Selçuklu şehirleri çoğunlukla eski Bizans şehirlerinin üzerine kurulmuş olup. onların minisini taşıyordu. Bu miras açıkça kendini şehir adlarındaki süreklilikte göstermektedir (Cahen 2003: 191). Örneğin Ankara, "Ancyra" adını taşımaktaydı. Yine Konya Ikonnia, Sivas Sebastia, Kayseri Qayseriyya, Malatya Meliten, Bursa Prusa, İzmir Smirna, Adana Adenia, Antalya Attaleia, Amasya Ameseia, Antakya Antioche, Edirne Hadriania, Adıyaman Etiman, Niğde Nekide ve daha niceleri bu listeye girebilir. Muhtemelen çoğu yeni sahiplerine pek anlamlı gelmeyen şehir adları çağrıştırdığı Türkçe kelimelere uyarlanmaya çalışılmış ve anlamlandırılmıştır. Örneğin Konya adı, yerli halk tarafından "Ikonnia" olarak söylenirken Selçukluların kendi diyalektlerine uyarlanmasından doğmuştur. Fakat, şehrin yeni sahipleri için bu ad bir anlam taşımamaktaydı. Bu durumda kelime oyununa dayalı bir söylence uydurularak bu ada bir köken icat edilmiştir. Rivayet odur ki, bir zaman Horasan illerinden batıya, Anadolu'ya uçarak gelen iki veli tam Konya'nın bulunduğu yerden geçerken burayı beğenmişler. Birisi ötekine, "buraya konalım mı?" diye sormuş. Ötekinin cevabı, "kon yal" olmuş.

Bunun üzerine buraya konup bir şehir kurmuşlar (Önder 1984: 70).

İşte bunun gibi Anadolu şehir adları, yeni sahiplerince yeniden icat edilip, çoğu bizde tebessüm bırakan söylencelerle anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Başka bir anlamlandırma tekniği de "metatez" olayıdır. Örneğin, antik adı Ablistan olan bölgenin adı, daha sonra yerleşenlerce Elbistan olmuş ve halk etimolojisiyle, bahçe anlamına gelen Elbustan'dan türediği iddia edilmiştir. Etimolojik metatez ve anlam değiştirme Bizans yer adlarının Türkçe'ye çevrilmesinde en önemli rolü oynamıştır (Witteck 1969: 225). Bunların dışında bazı şehirlerin adlarının değişmiş olduğu da görülebilmektedir. Örneğin antik adı Dorylaion olan Eskişehir adında görüldüğü gibi bu değişimin nedeni, oranın geleneğinin kesilmiş olmasıdır (Witteck 1969: 227). Burada, deyiş yerinde ise, hafızasını kaybetmiş olan şehre bir ad verme zaruretiden kaynaklanan bir neden söz konusudur. Zira örneğimizdeki Dorylaion/Eskişehir ahalisi, Bizans'ın iskân politikası nedeniyle yerlerini terk etmek zorunda kalmışlardı; bundan dolayı şehrin geleneği taşıyacak bir kuşak kalmayınca şehre yeni gelenler kendilerince uygun yeni bir ad vermişlerdir.

Anadolu şehir adlarının büyük bir bölümü, Anadolu şehirlerinin Selçuklu ve Osmanlı fetihleriyle Türkleştirilmesinden önceki adlarının Türk dilinin kelime yapısına ters düşmeyecek şekilde Türkçe'ye uygun telaffuzu ile korunmuştur. Bu adların çoğu antik devirlerde şekillenmiş, Türk fetihlerinden sonra örneklerini yukarıda sıraladığımız gibi, Türkçe telaffuzları ile söylenir olmuş ve buna göre yeniden anlamlandırılmıştır (Önder 1984: 69). Buradaki adlandırma stratejisinde, coğrafyanın ulusallaştırılması anlamında bir milliyetçi motivasyon değil, çokluğa açılması anlamında bir senkretik motivasyon dikkat çekmektedir.

Şehirlerin etnik ve dinî yapısı

Her birini antik medeniyetlerin mirasının oluşturduğu katmanlar üzerine inşa edilmiş Anadolu şehirleri, özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasi ve idari bakımdan kuruluşunu tamamladığı ve kıyı şeridinde denize açılarak sağlam bir ekonomik ve ticari yapı geliştirdiği 13. yüzyıldan itibaren, giderek Ortadoğu klasik islâm şehirlerinin genel çizgilerini kazanmaya başlamışlardır. Yani Bağdat, Basra, Musul, Halep, Şam ve Kahire gibi, içlerinde çeşitli etnik, dinî, kültürel ve sosyal kesimler ile meslek gruplarım bannıdaran çokkültürlü şehirler haline gelmişlerdir. Bir yandan, Anadolu'ya göçlerle gelip buralara yerleşen şehirli Türk nüfusu tarafından, daha önce yaşadıkları Maverâünnahiv ve Ilarezrû bölgelerindeki Semerkant, Buhara, Urge.ñç ve Belh gibi büyük şehirlerin geleneklerinin taşınmasıyla bu kozmopolit nitelik daha zenginleşmiştir.

Anadolu Selçuklularının egemenliğinden önce, Ahlat, Erzurum, Bitlis, Urfa, Maraş, Mardin, Diyarbakır gibi yaklaşık 12. yüzyılın sonlarına kadar siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda büyük önem arz eden Doğu Anadolu şehirleri, 13. yüzyılın başlarından itibaren bu rollerini artık kısmen Erzurum ve Erzincan gibi Doğu ve esas olarak Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi Orta Anadolu'daki Selçuklu şehirlerine devretmişlerdir. Bunlar içinde özellikle Konya, Kayseri ve Sivas, hem siyasi hem de ekonomik ve kültürel bakımdan çok büyük önem kazanmışlardır. 14. yüzyıldan itibaren, yani beylikler döneminde ise Batı Anadolu şehirleri önemli gelişmeler kaydederek öne çıkmışlardır (Ocak 1997: 80).

Selçuklu şehirlerinin hemen hepsinde nüfusun büyük bir kısmı Müslüman kesimden olmakla beraber, çoğunda önemli ölçüde gayrimüslim nüfus da yaşıyordu. Müslüman-

larını içinde Türklerden başka Arap, Fars ve diğer etnik kökenden insanlar da vardı. Örneğin İbn Battuta, beylikler dönemi Anadolu'sunda gezdiği şehirlerde Arap ve Fars kökenli müderris ve bürokratlarla karşılaştığından söz eder. Fakat Müslüman şehirli nüfus, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya olan göçler nedeniyle ağırlıklı olarak Türklerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Anadolu'ya sadece göçebe Türkler değil, şehirli ve ticaretle uğraşan Türkler de göç etmişti.

Gayrimüslim nüfus büyük bir çoğunlukla Rumlardan ve Ermenilerden oluşmaktaydı. Söz konusu şehirlerin çoğunda, örneğin Konya'da, bu iki gayrimüslim kesimden nüfusun hiç de azımsanmayacak oranda olduğu anlaşılmaktadır. Hatta İbn Battuta'nın verdiği bilgilere bakılırsa, beylikler döneminde Erzincan gibi bazı Doğu Anadolu şehirlerinde Ermeniler veya bazı şehirlerde Rumlar Müslümanlardan sayıca daha fazla idiler (Battuta 2003: 239). Bu durumu daha sonra bazı Osmanlı şehirlerinde de görmek mümkündür. Yahudilerin Selçuklu şehirlerindeki durumu ise Hristiyanlardan farklıdır. Onların daha çok Konya, Antalya, Sinop ve Sivas gibi transit ticaret yollarının kesiştiği şehirlerde belli sayıda olduğunu görmekteyiz. Hatta Konya'da Yahudi nüfusu, ayrı bir mahalle teşkil edecek kadar fazlaydı (Baykara 1985: 137). Buna mukabil, kaynaklar başka Selçuklu şehirlerinde Yahudi nüfusun varlığına dair bir bilgi vermemektedir. Sonuçta Selçuklu şehirlerinin çoğunun, kalabalık bir Müslüman Türk nüfusun yanında başka kökenli Müslümanlar, Rumlar, Yahudiler, Ermeniler, vd. oluşan çok milletli, kozmopolit bir şehir kimliği taşıdığı gerçektir.

Müslim ve gayrimüslim nüfus Selçuklu ve beylikler dönemi şehirlerinde genel olarak birarada değil, birbirinden duvarlarla ayrılmış ayrı mahallelerde yaşamaktaydılar. Örneğin Antalya, Alanya, Konya, Sinop ve Kayseri'de bunu ta-

rihî kayıtlardan açıkça görebilmekteyiz. Gündüz duvarların kapıları açılıyor, akşam da kapatılıp kilitleniyordu. Yine İbn Battuta'ım şahitliğine göre, Alanya'da Rumlar, Yahudiler ve Müslümanlar surlarla ayrılmış mahallelerde birbirine karışmadan yaşıyorlardı (Battuta 2003: 225). Ancak, bu gelenek, etrafı surlarla çevrili şehirlerin yoğun olduğu Selçuklu ve kısmen beylikler dönemine özgü bir uygulama olarak kalmıştır. Osmanlı döneminde şehirlerde Müslüman mahalleleriyle gayrimüslim mahallelerini surlarla birbirinden ayırma geleneğinin artık ortadan kalktığı görüyoruz. Bunun nedeni, bir merkezî gücün yetkin otoritesi ve genel güvenliğinin sağlanması için alınan önlemlerin ve oluşturulan kurumların işlevlerini iyi yerine getirmesi, mahallenin bir savunma aracı olmaktan çıkıp şehir sakinlerinin birbirleriyle daha açık ilişkiye girebilmesidir.

Fanoptihon olarak mahalle

Mahalle, klasik İslâm şehirlerinin bir yansıması olarak Selçuklu şehirlerinin de temel birimidir. Toplumsal ilişkilerin düzenlenişinde ve biçimlenişinde mahallenin etkisi büyüktür. Selçuklu şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinden sorumlu ve sosyal dayanışma içinde olan kişilerin oluşturmuş olduğu bir cemaatin yaşadığı yerdir. Bir diğer tanımla, aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştikleri şehir kesimidir. Mahallenin sosyal bir birim olarak taşıdığı önemden dolayı, Ortadoğu ve İslâm kültür çevresinin şehirleri, mahallelerden oluşan bir bütün biçiminde tanımlanır (Ergenç 1980: 105). Kimi araştırmacılar, İslâm şehrinin en önemli özelliği olarak çeşitli dinsel ve etnik gruplara göre bölge ve semtlere ayrılmış olmasını belirtirler. İslâm şehrinde, Selçuklu şehirlerinde örneğim gördüğümüz gibi, etnik ve dinî gruplar ayrı ika-

met alanlarında birer kapalı birim halinde yaşamakta ve ayrı Tıderler tarafından idare edilmekteydiler. Mahalle liderleri devlet otoritesinin güçlü olduğu zamanlarda aracı, zayıf olduğu zamanlarda ise birer özerk yönetici durumundaydılar. Ayrı zimmi mahallelerinin varlığı, doğal olarak inanç ve gelenek birliğine sahip kişilerin yanyana yaşamalarının daha rahat oluşuna ve merkezî otoritenin zayıf olmasının yerleşmeye yaptığı etkilere bağlanabilir (Ergenç 1984: 69-71).

Mahallenin belirtilmesi gereken bir önemli özelliği, temel yönetim birimi olmasıdır. Mahalle sakinleri birbirlerine müteselsilen kefil durumdadır. Yani faili belirlenemeyen bir olayın aydınlatılması için toptan sorumlu tutulmuşlardır. Böylece, vergi yükümlülerinin tam olarak saptanması ve vergilerin eksiksiz toplanmasının sağlanması ile merkezî otoritenin ve genel güvenliğin istenilen biçimde gerçekleşmesi sağlanmış oluyordu. En önemlisi, mahallede herkes birbirini izleyen bir göz oluyor ve norma uymayanı ayıklıyordu. Bu uygulama mahalleyi şehrin temel yönetim birimi durumuna getirmiş ve burada oturanların birbirlerini tanıyan ve birbirlerine karşı sorumlu kişiler olmasını sağlamıştır.

Mahallede toplumsal merkez, cami ya da mescittir. Gayrimüslim mahallelerinde ise bunların yerine kilise veya havra bulunmaktadır. Bu dinî yapılar, şehirlerin dinî hayatlarının merkezi olduğu kadar, sosyal hayatlarının da merkezidir. Özellikle akşam ve yatsı namazları mahallenin bütün erkeklerinin katılımıyla camilerde kılınırdı. Mahalleli, cami veya mescidin devamlısı olduğu için belgelerde mahalle ahalisi genellikle cemaat olarak anılmaktadır. Bu nedenle de imam mahallenin temsilcisi durumundadır. Camiye devam, mahalleli için komşularının gözünde kendisinin tanınır ve güvenilir olup olmadığının ölçüsüdür. Mahalleli birbirini yakından tanıdığı için herhangi bir olayda, bir kişinin durumu hakkında komşularının ve imamın tanıklığı-

dı. Dolayısıyla, sadece bir insanın kulede bulunmasıyla sürekli ve genel bir gözetim etkisi yaratılmış oluyordu (Foucault 2003: 88).

Panoptikon, disiplinci bir toplumun ve böyle bir toplumu yaratabilecek araçların oluşum sürecinde ortaya çıkmıştır. Bir toplumda barış ve düzenin inşasının en önemli aracı ve bunların korunmasının en büyük garantisi disiplindir. Disiplin soyut bir değer değil, farklı iktidarların belli bir insanı yönetim tipi üretmek amacıyla örgütlendiği bir mekanizmadır. Bu mekanizma üç ana unsurdan oluşan basit bir araçsal teknoloji sayesinde işletilmektedir. Birincisi, bireylerin yerleştirildiği mekân ister bir askerî kamp, ister işçi sınıfına ait bir konut projesi, isterse de getto tarzında, farklı etnik ve dinî kökenden cemaatlere ayrılmış mahalle olsun, mutlaka hiyerarşik bir gözetim bulunmaktadır. İkincisi, bu mekânlar, normlara uyulup uyulmadığına ilişkin yargıların sürekli boy göstermesiyle aydınlanmaktadır. Son olarak, yapılan yoklamalar bu iki tekniği somutlaştırıp birleştirmektedir (Foucault 1992: 167-289).

Panoptikon'un teknolojik yapısını temsil ettiği disiplinli iktidarın hedefi, her bireyin etkin performansa ulaşma çabasının doğal sonucu olarak uygulanabilmesini doğuran otomatik, genel, toplumsal bünyeye nüfuz eden, hafif ve hızlı bir gözetleme sisteminin yaratılmasıdır. Selçuklu mahalle sisteminde de, kapatmayı ve dışlamayı hedefleyen, gücünü negatif bir biçimde ortaya koyan iktidar biçiminin tersine, tüm o fütüvvet teşkilatı, esnaf loncaları, hamam, şifahane, mahalle gibi kurumlar aracılığıyla modern anlamıyla disiplinci iktidarın özelliklerini görüyoruz. Selçuklu Devleti de disiplin pratiklerini toplumsal kurumlara yayarak normu bireylere içselleştirmişti. Mahallede ahalinin kendilerini rahatsız eden, ahlak ve namus dışı davranışlarda bulunan kişileri, mahalleden çıkartmak hak-

lan vardı. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, kanuna göre, mahalleliler birbirlerinden ve mahallelerinde olan bir olayın aydınlığa kavuşmasından, eğer yaparı belirlenmemişse doğan zararın karşılanması dan ortaklaşa sorumluydular. Burada suçlunun, hükümdara karşı gelen birisi olarak değil, aynı toplumsal düzeni paylaştığı insanların dışına çıkan bir bozguncu gibi görüldüğünü söyleyebiliriz. Mahalle sisteminde, suçlu, sadece hükümdara karşı başkaldırmış değil, bütün cemaatine karşı çıkmış kişidir. Dolayısıyla öncelikle, cezalandırma hakkı, hükümdarın intikamı olmaktadır çıkıp, bizzat toplumun kendisini savunması ile ilgili bir şey haline gelmektedir. Selçuklu Devleti'nin yönetim teknolojisi ile modern disiplinci iktidar arasındaki örtüşmeler,

Şehir hayatının merkezi olarak dinî kurumlar

Devletin şehirlere özel ve sürekli bir mali yardımı, halkın da kendi yerleşiminin ihtiyaçlarını karşılamak için özel bir katkısı yok denecek kadar azdır. Belediye hizmetleri için vergi alınmıyordu. Ancak, kale tamiri, köprü bakımı, miri yapıların bakımı için bazı kişi veya gruplardan yardım istenirdi. Fakat esas olarak, merkezî yönetimlerin doğrudan finanse edemediği bir takım dinî ve sosyal hizmetler vakıf kurumu aracılığıyla yürütülürdü. Bu önemli rolleri nede niyle İslam hukukunda oldukça sistemli bir vakıf hukuku geliştirilmiştir. Bu hukuk, İslâm şehirlerindeki gayrimüslim vakıflarının da meşruluğunu tanımıştır. Bizans döneminde kurulmuş olan kilise ve manastır vakıfları, Selçuklu fetihle rinden sonra da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Vakıf kurumu, toplumsal yapının önemli ölçüde maddi organizasyonunu sağlamak bakımından İslâm şehrinin bir

diğer karakteristik özelliğini oluşturur. Genel olarak, şehrin bütününe ilgilendiren her türlü hizmet, cami, okul, kitaplık, hastane, han, çeşme, sebil, imaret vd. ile bu tesislerin bakımı vakıf aracılığıyla yapılmışlardır. Batı dünyasında kilisenin, belediyenin ya da hükümetin yaptığı işleri, İslâm dünyasında, geniş ölçüde fertlerin kurdukları vakıflar yapmıştır. Dola-yısıyla, İslâm toplumunda vakfa, din! olmaktan çok, kentsel bir kurum olarak bakmak gerekir (Kuban 1968: 68).

Selçuklu fetihlerinden sonra şehirlerin geleneksel dokusuna fazla müdahale edilmediği gibi, gayrimüslimlerin dinî kurumlarının yönetimleri de yine kendilerine bırakılmıştır. Böylece, zamanında Bizans İmparatorluğu'nun temsil ettiği Doğu Hristiyan kültürünün hakim olduğu Anadolu şehirleri, fetih sonrasında Türkleşmeye başladığı zaman, her iki dinin kurumlarını ve bunların etrafında oluşan dinî ve sosyal hayatı, her ne kadar mahalleler ayrı olsa da, yan yana getiren merkezler haline gelmişlerdir. Bu saikle, İslâm ve Hristiyan kültürü bir araya gelerek diyaloga kapı açmışlardır. Kilise ve manastırların yanma cami, mescit ve zaviyeler inşa edilmiş veya özellikle fethin ilk yıllarında, bazı kilise ve manastırlar cami veya tekkeye çevrilmiştir. Böylece Anadolu şehirleri, bir zamanlar yaşattıkları pagan kültürden Hristiyan kültürene, Hristiyan kültüründen de İslâm kültürüne geçerek oluşturulan kültürel almaşığın mekânı olmuşlardır.

Toplum içindeki dayanışmayı bir dereceye kadar sağlayan kuruluşlar arasında loncalar ve tarikatların rolünü belirtmek gerekir, Anadolu'nun İslâmlaşma süreciyle başlayıp 15. yüzyıl sonlarına kadar devam eden dönemde adem-i merkeziyetçi bir örgütlenme şeklini benimsemiş tarikat zümrelerinin ön plana çıktıklarını görmekteyiz. Tarikatlar, şehir hayatında renkli ve kültür bakımından önemli örgütlerdi. Selçuklu ve Osmanlı döneminde tarikatlar, bir çeşit

sosyal kulüp olarak, halka daha serbest, bir dereceye kadar entelektüel bir ortam temin ediyorlardı. Devrin bilimleri, müziği, edebiyatı bu tarikat ortamında gelişme imkânı bulmuşlardır. Şehrin her kesimden halkı için gündelik hayatta tarikatların merkezî bir yeri vardı. Bu tarikatların eylemlerinin anlaşılması, bu nedenle, Anadolu toplumunun kültürel yönünü anlamak için birinci derecede önem taşımaktadır. Ne var ki, henüz, bu dinî kurumların toplumsal hayatın örgütlenmesindeki payını ve yerini analiz eden yeterli sayıda sosyal tarih çalışması mevcut değildir. Bu nedenle, Selçuklu, beylikler ve hatta Osmanlı dönemi için bu kurumların niteliği, Türk toplumunun sosyal ve kültürel dokusunun oluşmasındaki katkıları hakkında doyurucu bilgilere ulaşma imkânları kısıtlıdır. Bu konuda ancak genel bir çerçeve

• İslâmî bilgi kaynağı mevcut. Yine de, lekke ve tarikatlar, diğer dinî kurumlara göre daha derinlikli bilgi edinmemizi sağlayacak düzeyde çalışmaya konu olmuştur.¹ Nitekim tarikatların İslâm medeniyetini ve ona zemin hazırlayan şehir hayatını şekillendirme noktasında üstlendikleri fonksiyonlar, günümüzde sosyal tarih çalışmalarının başlıca inceleme konuları arasındadır.

Bizim burada inceleme konusu yaptığımız derviş zümrelerinin şehirler arasında kültürel dolaşımı sağlamadaki fonksiyonları önem taşımaktadır. 13. yüzyıldan başlayıp 15. yüzyıla kadar devam eden dönemde Anadolu ve Balkanlardaki tarikat faaliyetlerinin büyük ölçüde seyyah dervişlik anlayışıyla yürütülmesi, Selçuklu ve Osmanlı şehirleri arasındaki kültürel dolaşımı sağlayan başlıca unsur olmuştur. Kalenderilik, Haydarilik ve Vefailik gibi seyyah

1 Burada ilk anda zikredebileceğimiz çalışmalar: F. Köprülü: *Anadolu'da İslâmîyet*, Ö. L. Barkan: "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Suraiya Faroqi: "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", A. Y. Ocak: *Türk Süfiliğine Bakışlar*, H. Işın: "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi".

dervişliği esas alan, doğu-batı ticaret yolları üzerindeki sosyal~frarekethfr^

miz bu heterodoks karakterli tasavvuf zümreleri, yalnızca şehir dışındaki Türkmenler arasında değil, şehir merkezinde kurumlaşmış tarikat yapılan içinde de kalıcı etkiler bırakmışlardır. Burada Mevlevilik ile Kalenderilik arasındaki ilişki hatırlanabilir (Gölpınarlı 1983: 65-95). Bu zümreler tarafından temsil edilen kültür, bünyesinde İslâm öncesine ait inanç geleneklerini de barındıran ve bu noktada senkretik bir özellik gösteren bir semboller sistemidir.

Türk tasavvuf anlayışının 13. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'daki oluşum süreci, etkisini dünya ölçeğinde hissettirmiş bir büyük medeniyetin kendisini inşa ediş tarzıyla yakından ilgilidir. Bu süreci birer sosyal hareketlilik unsuru sayabileceğimiz göçler, isyanlar ve savaşlar gibi tarihî olayların yönlendirmesi, tasavvufî düşüncenin çözülme ve yeniden inşa arasında gidip gelen toplum hayatında bütünleştirici bir irade sıfatıyla ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bütünleştirici iradenin ana figürü, halk inancında evliya kabul edilen tasavvuf erbabıdır. Böylesine köklü bir inancın temelinde Türklerin îsîâmı tasavvuf aracılığıyla benimsemeleri gerçeği yatar. Nitekim /günümüzde bile Türk kültür sahası içindeki İslâm, veli kültü merkezli bir halk Müslümanlığı anlayışıdır (Ocak 2005: 32).

Anadolu şehirlerinde sosyal hayatı şekillendiren merkezî dinî kurumlardan biri de camilerdi. O kadar ki, bu merkezî fonksiyon, şehirlerin fiziki yapısında açıkça görülmektedir. Camiler, diğer İslâm şehirlerinin olduğu gibi, Anadolu şehirlerinin de esasta dinî olmakla birlikte, tekke ve zaviyeler gibi aynı zamanda sosyal açıdan önemli birer kurumuydu. İslâmın ritüel anlayışının esasını ve özünü temsil eden namazın, cemaat ruhunu pekiştirmek için tercihen toplu olarak kılınması ve bilakis Cuma namazı gibi toplu kılınmasının farz ol-

duğu haftalık bir ibadetin varlığı, caminin ortaya çıkmasındaki en başlıca faktördür. Namaz, İslâm anlayışında ümmetin fertlerini günde beş kere Allah huzurunda bir araya getiren ve böylece cemaat ruhunu pekiştiren en önemli ibadet olarak görülür. Bu nedenle cami, İslâmın ilk yıllarından itibaren şehirlerin fiziki yapı olarak da en belirleyici birimi olmuştur. Camiler, sosyal hayat içinde de önemli işlevleri yerine getirirler. Camiler, Müslümanların birarada namaz kıldığı bir kutsal mekân olduğu kadar, içinde ilmi toplantıların, derslerin yapıldığı da bir mekândı. Hatta kimsesizlerin zaviyeler ve hanlar dışında sığınıp gecelediği bir barınaktı.

Camiler, İslâm dünyasında yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren kutsal gecelerde mahalle sakinlerinin biraraya gelerek toplandığı özel dinî merasim merkezleri haline de gelmiştir. Camilerin ifa ettikleri, bu fonksiyonlar, şehirlerde çoğu zaman onları tek başlarına bırakmıyor, oralarda merkezlenen dinî ve sosyal hayatın gereği olarak yanlarına hamam, medrese, imaret gibi belli fonksiyonları paylaşacak bir takım ek binaların da zamanla ilave olunması zarureti yaratıyor ve böylece külliyelerin oluşmasına yol açıyordu. Dolayısıyla camiler, temelde bir ibadet zorunluluğunun yerine getirilmesine yarayan bir kurum olmakla beraber, görüldüğü gibi, bu ibadete eklenerek ortaya çıkan bir takım fonksiyonlar sebebiyle aynı zamanda dünyevi bir kurum olmaktadır (Ocak 1997: 86).

Burada özellikle "fütüvvet camileri" üzerinde durulması gereken bir konudur. Fütüvvet camileri Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun yalnız iki buçuk yüzyılım kapsayan bir dönemde uygulanmış olan özel bir cami tipidir. Bu camilerde dinî pratik için öngörölmüş ibadet mekânlarının dışında farklı işlevler için düşünölmüş olan birtakım yan mekânlar da bulunması dikkat çekicidir. Osmanlı Devletinin kuruluş devrinde devlet yönetimi ile Ahilik örgütünün karşılıklı iliş-

kisi bilinmektedir. Bu karşılıklı ilişki, genişlemekte olan bir cide\detin ilk yöneticiîferinin, Anadolu'nun karışık ortamında düzenli bir örgütle ülke çapında etkinlik gösteren, İslâmi fütüvvet ilkelerine göre biçimlenmiş ahlak kurallarınca üretici ile tüketici arasındaki ilişkileri ayarlayan ve toplumun tüm kesimleriyle devlet mekanizması arasındaki bağıntıyı denetleyen Ahilik örgütünü yasal bir kurum olarak tanıyarak, ona belirli haklar ve imtiyazlar vererek devlet yönetiminde bu örgütten faydalanmak olarak görülebilir. Bu ilişki çerçevesinde, yeni topraklarda kurulan egemen kültürün simgesi olan cami, İslâmi kurallara göre yönetilecek olan yeni düzenin idari kadrosunun eylem merkezi niteliğinde bir yapı ile birleştirilerek, Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde, sadece bu devre özgü bir yapı türü olarak hüviyet kazanmış olmalıdır. Fütüvvet camileri, kurulmakta olan devletin din ve dünya işlerini tek bir yapıda birleştiren bir yapı türü olarak ortaya çıkmıştır. Her fütüvvet camiinde, istisnasız ibadet yeri olmakla beraber, ibadet için öngörülmedikleri belli olan yerler vardır. Bu yerlerin, idari işlerin görüldüğü toplantı odaları olması muhtemeldir. Çünkü, bu dönemde henüz, ne alman kararların şeriata uygunluğunu tayin edecek şeyh'ül-İslâmlık kurumu ne de hükümet kurulunun toplanacağı divan oluşmamıştır. Bu açıdan, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında fütüvvet camileri hem ibadet mekânı hem saray divanı, şeyh'ül-İslâmlık makamı hem de halkın ziyaretine ve sorunlarına açık birer danışma meclisiydiler (Doğan 1977: 230).

Dinler arası ilişkiler

Anadolu şehirlerinde kültür ve toplumsal Örgütlenme düzeyinde, bir kısmı sadece Türk dünyasına (ya da artık en azından Türk dünyasının batı kesimine) özgü, ama birçoğu

da İran ve Bizans'ı da içine alan bir takım ortak unsur ve temalar ayırt edilebilmektedir. Bu bakımdan Anadolu, tarihsel olarak Bizans, Türk ve dolaylı da olsa İran gibi büyük imparatorlukların egemenlikleri altında yaşamının, işlâmlaştırma dalgalarının ve bu sürecin sonunda halkların ve kültürlerin birbirine karışmasının yarattığı bir uygarlık alanı olarak görülebilir.

Öyle ki, bu uygarlık alanında kültürel farklılıklar ortak temaların değişik görünüşleri haline bürünmüştür. Bunun en yaygın örneklerinden biri yemek kültürüdür. Kebaplar, dolma ve sarmalar, zeytinyağlılar, balık salamuraları, sebzeli koyun eti haşlamaları, fıstıklı hamur işi tatlılar v.s. hepsi kültürel sentezlerin ürünüdür. Burada bizi ilgilendiren dinsel kimlikleri ve dinlerle toplum arasındaki etkileşimleri ortaya çıkarmak adına dinî tören ve şenlik mutfakları dikkat çekmektedir. Birçok dinin birarada yaşadığı ve bunun yanında mutfakların birçok noktada benzeştiği Anadolu, senkretizmin sofradaki karşılığını aramak için geniş bir alan sunmaktadır. Türk aşuresi, Ermeni anuş-aburu ve Rum kolivası konumuz için iyi bir örnektir.

Aşure, Muharrem ayının onuncu günü, kimilerine göre onundan önce, kimilerine göre ise Muharrem ayının herhangi bir gününde hazırlanan bir tatlıdır. Muharrem'in 9, 10 ve 11. günlerinde oruç tutulur. Bu tarih Yahudiler için de Kızıldeniz'in geçilişini simgelemektedir. Aşure birçok malzemenin karışımıyla yapılır. Bu tatlının kökeni olarak, Nuh'un gemisinde yiyecek bir şey kalmadığından hayvanları kesmemek için bütün gıda artıklarının karışımıyla yaptığı yemek gösterilir, Şiiler için, aşure Hz. Hüseyin'in Kerbela'da yoldaşlarının getirdiği yiyeceklerin karışımıyla yaptığı yemektir. Her ne şekilde yapılırsa yapılsın aşurenin tadı çok önemli değildir; önemli olan besin değeri ve bir peygamber veya velinin bulmuş olmasıdır.

Anuş-abur (kelimesi kelimesine çevrilirse tatlı çorba) kışh, 25 Aralık-ö öciak târihleri arasında hazırlanır: Yanında birçok kuru yiyecek bulunur: üzüm, pestil, fındık, fıstık, ceviz, badem, pastırma, salam, ançuez vb. Ermenilerde Noel 6 Ocakta kutlandığından, bu dönem oruç zamanıdır. Anuş-abur yemekten sonra tatlı olarak yenir. Ermenilerin de Nuh peygamberle açıkladıkları bu tatlı, onlar için de tadından çok manevi değeri olmak bakımından aşureyle aynıdır. Tanrı eve bereket versin diye hazırlanır.

Koliva, bir ölümden sonra üçüncü, dokuzuncu ve kırkıncı günlerde ve her yıldönümü töreninde hazırlanır. Evde yapılır, kilisede kutsanır ve dağıtılır. Ölü'nün ruhuna yardım etmeye ve onu tanrı katında rahatlatmaya yarar. Bu, Müslümanların ölüm törenleri (helva dağıtmak) ve kabir ziyaretlerindeki şefa'at amaçlı ibadetlere de (evde hazırlanan bir tatlının okunarak dağıtılması) benzemektedir. Bir maddeyi öteki dünyaya ulaştırmanın tek yolunun, onu hayır için tüketmek olduğuna inanılır. Ayrıca çocuk memeden kesildiğinde ve ilk diş çıkarttığında da dağıtılır.

Aşure ve anuş-abur karışım özellikleriyle birbirine benzemektedir. Buğday suda ıslatılır ve haşlanır. Bunun yanında diğer malzemeler (nohut, kayısı, kuru üzüm, pirinç, kuru fasulye, kuru incir vd.) aynı şekilde hazırlanır. Hepsini piştikten sonra suyu koyulaşmaya başlayan buğdaya katılır, şeker ve biraz tuz atılır. Birlikte yeniden kaynatılır ve soğumaya bırakılır. Elde edilen karışım jöle kıvamındadır. Üstüne fındık, şam fıstığı, ceviz ve nar taneleri serpilir. Gülsuyu gezdirilip tarçın ekildiği de olur.

Kolivayı ise susuz aşure diye adlandırabiliriz. Bütün ıslatma işlemleri burada tersine çevrilmiştir. Kolivada malzemeler sürekli kurutulur ve kavrulur. Buğday ıslatılır, ama kaynayıp taneler patlamaya başladığında suyu elekte süzülür. Taneler salt bu iş için kullanılan bir beyaz çarşafın üstüne

li cemaatler belirli işlevler üstlenir. Hepsî de, vergi ödedikleri ama dinî statülerine göre farklı âyricâlikîlara sahip oldukları tek bir otoritenin yönetimi altındadırlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun millet sistemi, bu durumun resmîleştirilmesidir. Kültürün bu derece cemaatlere dayalı oluşu, kültürler arası etkileşimi ve bununla ilgili olarak cemaat sınırlarını yatay kesen toplumsal ilişkilerin olduğu bir toplumu öngörmektedir. Yalıtılmış cemaatler modeli, muhtemelen, belirli toplumsal, ekonomik ve siyasî istikrarsızlık dönemleri için geçerli ve o dönemlerin mirası olabilir. Çünkü refah ve istikrar dönemlerinde cemaat sınırlarını aşan, yoğun ve çok çeşitli toplumsal ve ekonomik alışveriş olduğuna dair oldukça fazla gösterge mevcuttur.

Anadolu'nun kültürel tarihinde İslâmlaşma ve Türkleşme merkezî bir öneme sahiptir. Malazgirt'ten sonra, İslâmlaşma ve Türkleşme hızla ilerlemiş ve 14. yüzyıla gelindiğinde ülke nüfusunun önemli bir kesimi Müslümanlaşmıştı. Bu süreçte İslâm, geniş bir toplumsal ve kültürel oluşumlar yelpazesi içinde kabul edilmiş ve buna uydurulmuştur. Bunun sonucunda ortaya çıkan İslâmî biçimler, kurumsallaşmış Sünnilik, halk düzeyinde kitabi biçimlerden heterodoks ve senkretik inanç ve pratiklere kadar farklılaşmıştır.

Buna karşılık, Anadolu nüfusunun dikkate değer bir kesimi gayrimüslim unsurlardan oluşuyordu. Selçuklu sultanlarının başka İslâm ülkelerinde rastlanmadık bir biçimde gayrimüslim tebaa ile yakından ilgilendiği, onların haklarını koruduğu ve geniş imkânlar verdiği bilinmektedir (Turan 1969: 145-154). Bu Hristiyanlar, genelde Ortodoks Rumlar ve Gregoryen Ermeniler yanında, çoğunlukla bu iki mezhebin dışındaki, Yakubi, Nasturi, Keldani, Süryani vd. Doğu ve Güney Doğu Anadolu'nun heterodoks kiliselerine bağlı olanlardı. Bu değişik mezheplere bağlı Anadolu Hristiyanlığı, hatta Ortodoks halk Hristiyanlığı da dahil olmak

üzere» geniş ölçüde eski pagan kültlerin karışımından oluşan bir Hristiyanlıktı. Pagan dönem "tanrı"ların bir kısmı, Hristiyan azizi şekline dönüşerek yaşamaya devam etmekte, kültleri kutsanmaktaydı. İşte Selçuklu dönemi şehirlerindeki Müslümanlık ve Hristiyanlığın, genelde böyle hurafelere yatkın bir manzara arz ettiği, Müslüman ve Hristiyan halk kesimini birbirine yakınlaştıran ve özellikle şehirlerde onları birtakım ortak kültür etrafında birleştiren en etkili faktör olmuştur (Ocak 1997: 88).

İşte bu şekilde, daha Selçuklular döneminden itibaren, bir yandan Müslüman Türk kesiminde bir popüler islâm, diğer yandan Hristiyan kesiminde bir popüler Hristiyanlık anlayışının hakim olduğu Anadolu şehirlerinde, iki kesim ^{çünkü}İslâm serek ekonomik gerekse sosval ve dinî bakımdan ortak bir hayat oluşmuştur. Öyle ki. bu şehirlerde yaşayan her iki kesime mensup insanlar, birbirlerinin dilini konuşmakta, birbirleriyle alışveriş yapmakta, dükkan komşusu olabilmekte, hatta birbirlerinin düğünlerine, değişik sosyal faaliyetlerine, dinî ayinlerine katılabilmekteydiler.

Anadolu şehirlerinin bu çokkültürlü yapısı sonucu, Selçuklu döneminde Müslim ve gayrimüslim halk arasında İslâm ve Hristiyanlıkla ilgili teolojik tartışmaların ve toplantıların sık sık yapıldığını biliyoruz. Örneğin, Sultan Kılıç Arslan Malatya Patriği Michael'i sarayına davet etmiş, onunla dostane bir ilişki kurmuştur. İslâm alimlerinden Kemaleddin ile dinî ve felsefî konular üzerine münakaşalar yaptırmış, peygamberler ve Hz. İsa hakkında kendisine birçok sorular sormuştu. Kılıç Arslan huzurunda yapılan bu münakaşalardan çok memnun olmuş, manastırın vergisini kaldırarak birçok değerli hediyeler vermişti. Hatta daha sonra patriğe mektup yazarak, kazandığı zaferlerin kendi duaları sayesinde nasıp olduğunu belirtmiş ve dualarının devamını istemiştir (Turan 1969: 147). Kılıç Arslan'ın dinî konularda

bu derece geniş düşüncesi ve felsefi konulara ilgisi, mutaas-sıp çevrelerce sultanın gerçek bir Müslüman sayılmaması-na fırsat vermiş ve iman tazelemeye davet edilmesine neden olmuştu. Kılıç Arslan'ın oğlu, II. Süleyman Şah da baba-sı gibi açık görüşlü ve felsefeye ilgili birisi idi. Bu nedenle onun da itikadında bozukluk olduğu kanaati vardı. Selçuk-lu sultanlarının İstanbul'u ziyaretleri ve Hristiyan kadınlar-la evlenmeleri de davranışlarına etki ediyordu. Bazılarının vaftiz edildiğine dair kayıtlar vardır. Anne tarafından Bi-zans hanedanına mensup Selçuklu Sultam II. İzzeddin Key-kavus, bunlardan biridir. Keykavuş da sarayında rahipler-le fakihler arasında teolojik tartışmalar yaptırmaktaydı. Bu ve benzeri kayıtlar, gerek Selçuklu sarayında gerekse tekke, zaviye, kilise ve manastırlardaki, Hristiyanlarla Müslüman-lar arasında teolojik tartışma geleneğinin ne kadar köklü ve yaygın olduğunu göstermektedir (Ocak 1997: 89).

Bu gelenek Osmanlı Beyliği'nin erken döneminde, 14. yüzyılda da canlılığını korumuştur. Örnek olarak, Osman-lılara esir düşen Selanik Başpiskoposu Grigorios Palamas mektuplarında, kimi zaman Müslümanların kimi zaman da kendisinin girişimiyle önde gelen Türk devlet ve din adam-larıyla yapmış olduğu dinî tartışmaları anlatır. Bu tartışma-lara hoşgörü ve uzlaşma havasının egemen olduğu görülür. Kendisine Lapseki'de sert davranan gaziler ve Orhan Bey'in sarayındaki Müslümanlaşmış Yahudiler gibi iki istisna dışın-da, Palamas'ın Türk muhatapları, Orhan Bey'in kendisi, to-runu, saray ileri gelenleri, imam ve sokaktaki insanlar, İs-lâmî ve Hristiyanlığın karşılaştırmalı üstün taraflarını tar-tışmaya her zaman açık olmuşlardır (Balivet 1997: 2). İslâ-mî kaynaklarda Palamas'ın Müslümanlarla en verimli ilişki-lerini kurduğu iznik, "ulema yuvası" olarak nitelenmektedir (Adivar 1970: 12). Buradaki ünlü alimler, Türk Müslüman-lığı üzerinde derin etkiler bırakan büyük Mağripli su fi Muh-

yiddin İbn Arabi'den etkilenmişlerdir. İbn Arabi 13. yüzyıl başlarında Selçuklu sarayında uzun süre kalmıştı. Dolayısıyla burada, gayrimüslimlerle ilişki kurmaya yatkın ve uygun bir mistik İslâm söz konusudur; böyle bir İslâm'da "İsa ibn Meryem" çok önemli bir rol oynar (Khalidi 2003: 40) ve Palamas'm İznik'te tartıştığı Müslümanlar açıkça bu öğreti içinde yer alırlar. Bu uzlaşmacı tavra, heterodoks seyyah dervişlerin popüler ve fazla biçimci olmayan din anlayışları eklenir. Bir de, Bizans kaynaklarının *mvco barbaroi* dediği ve çifte kültürel kalıtı birleştiren, Türk-Hristiyan evliliklerinden doğmuş bir topluluğun bilinci vardır. Tüm bunlar biraraya gelince, Selanik başpiskoposuyla Müslümanlar arasında İznik'teki tartışmaya egemen olan serinkanlı hava ve anlaşma zemini bulma konusundaki karşılıklı irade daha iyi anlaşılmaktadır. Türk kaynaklarından öğrendiğimiz biçimiyle de 14. yüzyıl ortasında Osmanlı Beyliği'nde hüküm süren atmosfer, Müslümanlarla Hristiyanlar, arasındaki uzlaşmacı ilişkiye bütünüyle elverişlidir ve Palamas tarafından resmedilen ortamı doğrular (Balivet 1997: 4).

Popüler düzeyde dinler arası uzlaşmacı ilişkiler bazen o kadar ileri seviyeye varır ki, dinlerin birliği fikrine ulaşılır. Şeyh Bedreddin, bunun, politik bir vizyonu da olan, tasavvufi öğretisinde programını sunar. Şeyh Bedreddin, karışık kökenlerinin verdiği yatkınlıkla, içine doğmuş olduğu İslâm ve Hristiyanlık olarak iki dinsel mirası barıştırmaya kalkışmıştır. Şeyh Bedreddin bu bağdaştırıcı girişimiyle Anadolu'nun sınırlarının ötesinde ün yapmıştı. Sakız Adası'nın Cenevizli valisi, onu öğretisini yaymak üzere adaya davet etmişti. Şeyh Bedreddin de daveti kabul ederek, adada on gün kadar kalmış, burada din adamları ve yöneticilerle ilginç temaslarda bulunmuştu. Bu kişiler de, tektanrılı üç dinin derin birliğine olan inançlarını dile getirmişler, üç dini birleştiren öğelerin, ayıran öğelere nispetle

çok daha önemli olduğunu vurgulamışlardır. Şeyh Bedreddin⁷ burada zikir-medisleri-clüzenfe ortak bir manevi havanın teneffüs edildiği atmosferin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Şeyh Bedreddin'in tasavvufi görüşü "vahdet" düşüncesine dayanıyordu. Şeyh Bedreddin *Varidat* adlı kitabında, tasavvufun amacının vahdet arayışı içinde dünyadaki sınıfsal, dinî vb. her tür ayrımcılıkla savaşmak olduğunu belirtmiştir (Balivet 1986: 50-51).

Ortak kültler ve kamavalesk

Anadolu şehirlerinde bir takım aziz ve veli mezarları farklı dinden kesimleri birleştiren ve ortak bir manevi havanın teneffüs edildiği "ilahi konukseverlik" in mekânlarındandı. Diğer yandan, veli mezarları, İslâm dünyasında tasavvufun yaygınlaşması ve özellikle tarikatların ortaya çıkmasıyla birlikte, gerek fethedilen gerek yeni kurulan bazı şehirlerin, halkın gözünde İslâmi kimliğini vurgulayan bir anlama sahipti (Barthold 1990: 96). Bu olgu Anadolu'nun kırsal kesimi için de geçerlidir. Öyle ki, Anadolu şehirlerinden ve köylerinden bazıları, en karakteristik yanlarından biri olarak, barındırdıkları ünlü veli türbeleri ile özdeşleşmişlerdir.

Türbeler, Anadolu şehirlerinde yüzyıllardır halk Müslümanlığının bütün yönleriyle belirginleştiği, bütün özelliklerini sergilediği, İslâm öncesi inanç ve kültürlerin su yüzüne çıktığı dinî hayatın merkezi olarak kabul edilebilirler (Ocak 1992: 10-13). Halk Müslümanlığının camideki yüzü ile buradaki yüzü birbirinden oldukça farklıdır. Camide İslâmm kitabi yönüne daha yakın olan halk Müslümanlığı, türbelerde İslâm öncesi kültlere daha yakındır. Bu, kitabi İslâm tarafından türbelerin, dine bid'at ve hurafelerin yerleştiği merkezler olarak görülmesine neden olmuştur.

Anadolu şehirlerinde bazı türbeler, Müslüman ve Hristiyan kesim arasında ortak kült konusu olarak müşterek ziyarete açıktır. Buralar, Anadolu şehirlerinde halk Hristiyanlığı ile halk Müslümanlığının birbirine en yaklaştığı noktalar sayılabilir. Nasıl, Anadolu şehirlerinde Hristiyanlığa geçiş döneminde eski ilk çağ tanrıları aziz şekline dönüştürülerek paganlıktan Hristiyanlığa yumuşak geçiş sağlanmışsa, bu sürecin benzeri, Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçerken de tekrarlanmıştır. Bir kısım Hristiyan azizlerin, özellikle ilk dönem şehitlerinin mezar ve makamları, Türkler arasında zamanla evliya olarak algılanmaya başlamış, böylece bu mezar veya makamlar, hem Hristiyan hem de Müslüman halk arasında ortak ziyaretgahlar haline dönüşerek bir etkileşim sahası oluşmuştur. Ay? Yorgi/ Sainî Georges ve Hızır-liyas özdeşliği bun.un iyi. bir örneğidir. Bu kültün önemi, İslâmın Arap yarımadasının dışına çıkıp Mısır, Suriye ve Irak bölgelerine yerleşmeye başladığı devirlerden itibaren Müslüman halklar arasında yer bulabilen, İslâmlaşmış belki de en eski Hristiyan kültürlerden biri olmasından ileri gelmektedir. Daha ziyade Ortadoğu Müslüman halkları arasında tanınan Aya Yorgi, Cercis, Curcis veya Cercis Nebi adıyla bilinmektedir.

Aya Yorgi veya Saint Georges Hristiyan menkıbelerinde beyaz atlı, savaşçı bir aziz ve Hristiyanlığın yayılması uğruna ağır işkencelerle öldürülmüş bir şehit olarak tasvir edilir. Aya Yorgi ile ilgili en meşhur menkıbelerden biri ejderha ile savaş menkıbesidir. Ejderha ile savaş menkıbesi Aya Yorgi kültürünün Müslüman Türk inançlarıyla karışması konusunda bir araç olması itibariyle büyük bir önem taşır. Bu karşılıklı inanç etkileşimi bakımından bir diğer önemli faktör, Aya Yorgi'nin ölüm tarihidir. Aya Yorgi'nin ölüm tarihi jülyen takvimine göre 23 Nisan 303 olarak kabul edilmektedir ki, bu, Gregoryen takvimine göre 6 Mayıs'a kar-

şılık gelir. Dikkat edilirse bu tarih, Müslümanlarda Hıdrellez, yani Hızır-İlyas kültünün kutlama tarihiyle aynıdır. İşte Müslüman Türklerin Aya Yorgi kültü ile ilgileri burada başlamaktadır. Müslüman Türkler Ortadoğu ve Anadolu'ya geldikleri zaman Aya Yorgi'yi Araplardan Circis Nebi olarak tanıyıp benimsemiş olmalıdırlar. Daha sonra, Anadolu'daki mevsim değişiklikleri ve buna bağlı iktisadi ve sosyal faaliyetler sonucunda onu Hızır-Ilyas ile özdeşleştirmiş olmaları. Sonuç olarak, iki kült içiçe girmiş ve belirtilen tarihte hem yerli Hristiyanlar hem Müslüman Türkler arasında kutlanmaya başlamıştır. Bu özdeşleştirmenin tipik bir tezahürü olarak Anadolu, Balkanlar ve Kırım havalisinde Aya Yorgi'ye ait makamlar Hızır-İlyas'a maledilmiştir. Söz konusu özdeşleştirmede ayrıca, Aya Yorgi'nin beyaz atlı, savaşçı ve ejderha öldüren bir aziz olması dolayısıyla eski destansal Türk kahramanlarıyla olan benzerliği de önemli bir rol oynamıştır. Aya Yorgi, savaşçı-aziz karakteri nedeniyle Türklerce sadece Hızır-Üyas'la özdeşleştirilmekle kalmamış, Baba Ilyas, Sarı Saltık, Karaca Ahmed gibi gazi-erenlerle de özdeşleştirilmiştir (Ocak 1991: 661-673).

Hristiyanların Aya Yorgi, Müslümanların ise Hıdrellez adına 6 Mayıs'ta kutladıkları gün, Selçuklu, beylikler ve Osmanlı dönemi şehirlerinin çokkültürlü dinî ve sosyal ortamının en açık karakteristiklerinden biri olarak ortak mevsimlik bayramlardandır. Bir geçiş dönemi olarak kutlanan Hıdrellezin adı, Anadolu insanı arasında aksi görüşler bulunmakla birlikte karaların, bazı söylencelerde denizlerin, hakimi olduğu kabul edilen Hızır ile, denizlerin, bazı söylencelerde karaların, hakimi olduğu kabul edilen Ilyas adlı iki peygamberin adlarının, Hıdrellez olarak birleştirilmesine dayandırılmaktadır. Söylencelerde hem Hızır hem de İlyas "ab-ı hayat" içerek ölümsüzleşmişlerdir. Kimi anlatılarda Hızır ile İlyas kardeşlerdir. Kimilerinde, kara sevdalı iki âşık.

Kimi anlatılarda ise İlyas gerçektir, Hızır veya Hızır onun lakabıdır (Erginer 2005: 33). Nitekim, Ahmet Yaşar Ocak da (1990: 61), Hızır ya da Hızır sözcüğünün isim olmayıp bir lakap olduğunu; bazı kaynaklarda el-Hadır, el-Hızır olarak geçtiğini; aslının Hadır olup Arapça el-Ahdar "yeşil, yeşil dal, yeşilliği bol olan yer" anlamına geldiğini belirtmektedir. Metin And (1998: 192), küçük farklarla gerek bu açıklamanın gerekse Hızır'a bu lakabın verilmesine ilişkin açıklamanın Peygamberin bir hadisinde yer aldığını söylemektedir. Peygamber bu hadisinde Hızır'a bu adın verilmesinin nedenini kuru bir yerde bir post üzerinde otururken hemen arkasında yeşil otlar belirmesiyle açıklamıştır.

Hızır, sözlü ve yazılı hemen bütün tasvirlerde iki karakterli bir doğaüstü güç olarak betimlenmektedir. Bir karakterinde o. dara düşene e! vermenin, iyilikseverliğin uğur ve şans getirmenin, bolluk ve bereketin, üremenin sembolü haline gelmiş bir veli ya da peygamberdir. İkinci karakterinde, ölümsüzlüğün ya da ölüp yeniden dirilmenin ve yeşilin-yeşermenin yani baharın sembolüdür. Dolayısıyla kışın sona erip yazın başladığına işaret eden Hıdrellez kutlamalarının altyapısında bu Hızır-İlyas kültü yer alır. Bu kültün derinlerinde yatan, eski pagan inanışlardan Hıristiyanlıktaki ve İslâm'daki halk inanışlarına kadar, içiçe geçerek farklı varyasyonlar halinde farklı kültürlerde tezahür eden mitolojik öge Hıdrellezi bir senkretizm örneği yapmaktadır (Atay 2005: 38).

Popüler din ve mitolojinin bu ortak unsurlarının, üç semavi dinin ortak tarihsel evreni ve bu üç dinin uleştettiği coğrafyanın İslâm öncesi Mezopotamya ve Pers dinleri ile batini inanış ve pratikleri de içeren ortak kültürel tarihinden kaynaklandığı savunulabilir. Ancak bu, tek başına halk inanışlarındaki senkretik motivasyonu açıklayamaz. İzlenildiği gibi, popüler kültürün ortak inanç pratikleri, din ve et-

nisiteye dayalı olarak mekânsal sınırları koruyan cemaatler şeklindeki şehir toplumu görüntüsüyle açıkça çelişmektedir. Bu çelişki, eğer dinin toplumsal önemini araçsallık ve dayanışma olarak iki perspektiften düşünürsek anlaşılabilir. Araçsallık bağlamında din, sağlık, refah, mutlulukla ilgili belirli amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılan bir manevi kaynaklar kümesidir. Bu, popüler kültürün, farklı kaynaklardan o anki sorununa uygun çareler yaratması anlamında pragmatik olarak ortaya çıktığı yerdir. Bu, inanç sınırlarının en belirsiz olduğu ve farklı dinlerden ve genel folklorik inanç unsurlarının karşılıklı olarak birbirlerinin yerine ikame edilebildiği noktadır.

Bir takım ortak ritüellere sahip, ziyaret, bayram ve ayinler gibi dinî pratikler, farklı kültürlerin çakışması yoluyla popüler geleneğin dönüştürüldüğü alanlardır. Bu ortak kültürler, yabancı olanı, ötekini, farklıyı, aykırılığı bir araya getiren ve Bakhtin'in (2001: 20) melezleşme dediği işlevi gerçekleştiren ortamlardır. Şu halde kültürel çoğulculuğun failleri sıfatıyla ortak kültürler farklı, daha kozmopolit insanların ve kültürel nesnelerin sunulması yoluyla İslâm dışı inançların ve geleneklerin karışıklığa itilmesini içermektedirler. Dolayısıyla türbeler, bayramlar, ayinler, vb. ortak kültürler İslâm içinde karnavalesk bir unsur oluşturmaktadır.

Bu karnavalesk unsur, panayırlar gibi ticari mallarla beraber kültürlerin ve kültürlerin de mübadele ilişkisine girdikleri iktisadi faaliyetle de ilişkilidir. Yoğun ekonomik ilişkiler ve etkinlikler, güvenlik ve refah dönemlerinde toplumsal ilişkilere ve kültürel etkileşimlere dönüşür, istikrar dönemlerinde cemaat sınırları gevşer ve sosyo-kültürel ilişkiler artar. Halk inanışlarında senkretik öğelerin nedenleri, istikrar ve refah dönemlerinin ötekiyle dostane ilişki kurmaya imkân veren özgür ortamı ile popüler kültürün pragmatik ve eklektik doğasında aranmalıdır.

SONUÇ

Buraya kadar yaptığımız tarih okumalarında Orta Asya ve Anadolu toplumlarının, dinsel ve etnik bakımdan, oldukça çeşitli unsurları birarada tutan heterojen bir yapı içerdiğini gördük. Bu coğrafyalarda kurulan İslâm devletlerinin herhangi bir etnik kimlikle temsil edilmeyip hanedan kimliğiyle temsil edilmesi, vergilendirme sistemi ve İslâm hukukunun zorla Islâmlaştırmaya engel teşkil etmesi gibi nedenlerle Abbasiler'den Osmanlı'ya kadar devlet iktidarının hoşgörölü bir siyaseti benimseyerek çokkültürlölüğü koruduğunu söyleyebiliriz. Hanedanların genel olarak "cihan şümöl" bir imparatorluk kültüne sahip olma çabalan, kültürler arası etkileşime imkân veren kanalları açma gayretiyle, bağdaştırmacı girişimlere stratejik bir önem verilmesine neden olmuştur. Bu saikle, dinî alana devlet iktidarı tarafından pek müdahale edilmediğı ve dinî hayatın ulema sınıfı gibi uzman erkine bırakılmadığı görölmektedir. Kaynaklarda, bu hususu kanıtlayacak, dinî hayatın bu serbestliğini başıboşluk ve sapkınlığın yayılması olarak gören, medreseler gibi değişik Kesimlerden resmî makamlara çokça şikâ-

yet beyanına rastlamaktayız. Buna rağmen, dinî hayat sivil inisiyatifte bırakılarak, İslâmî düşünce ve pratikte çok esnek yorumların ortaya çıkmasına zemin oluşturacak zengin ve kozmopolit bir ortam sağlanmıştır. Bu ortamda İslâm felsefesi altın çağım yaşamış, her alanda bilimsel gelişmeye temel teşkil eden icatlar ve keşifler olmuş, islâm estetiği ve sanatının özgül ifade biçimlerinin ilk nüveleri verilmiş ve tasavvufun, silsileler halinde, her birinden ayrı kolların türeyip kurumsallaşacağı kaynakları yaratılmıştır. Bu süreçte, tasavvuf İslâmın mistik boyutunu oluştururken kültürel ifadelerini de üretmiştir. İslâm, tasavvufi kanaldan yayılırken senkretist bir motivasyonla interaktif bir sürece girerek kültürleşmiş, bunun sonucunda heterodoks dinî anlayışlar doğmuştur.

Orf'ct 4_{cv},»>mr, p_m i_{pr} f.[^]_r\$. f, r i[^] C_r,U_{tr}î: i_m _rtx '-v₂) n_{xxx} a

siyla, İslâmın bir "Arap ideolojisi" olarak yayılması ve Emevilerin sömürgeci siyasetleri, Türklerin ilk anda bu yeni dine karşı güçlü bir mukavemet göstermelerine yol açmıştır. Bu gerilimli ilişki zamanla askeri ittifaklar gibi etmenlerle gevsemeye başlamış, nihayet Taias Savaşı'nda Çin'e karşı ittifak kurulması ilişkilerde iyileşmeye doğru bir dönüm noktası olmuştur. Yine de, Türkler tam olarak hâlâ islâm dinine yakımlaşmamış olsa da, İslâm gücüne yakınlaşmaya başlamışlardır. Nitekim, Abbasilerin halifeliği Emevilerden almasıyla İslâma karşı sempatinin arttığı görüyoruz. Zira, halifeliğin Abbasilere geçmesi İslâm devlet siyasetinde de bir dönüşüme neden olmuştur. Emevilerin "etnisist" ve sömürgeci siyaseti yerini Abbasilerin "ümmeçî" ve hoşgörülü siyasetine bırakmıştır. Ayrıca tasavvufun tarikatlar aracılığıyla bölgede yayılmaya başlaması kitleler arasında İslâmın popülerleşmesine neden olmuştur. Böylece Türkler, İslâmı kabul ederken her türlü taassuptan bağımsız, dinin kendileri için muğlak hükümlerine riayetten çok,

eski geleneksel alışkanlıklarının îslâmî bir renge boyanmış şekline bağlı, eski şamanların islâmlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan heterodoks dervişlerin manevî nüfuzu altına girmişlerdir. Doğaldır ki, çoğu göçebe bir yaşam biçimini sürdüren Türkler için heterodoks dervişler tarafından öğretilen ve büyük ölçüde atalarının eski dinleri ile örtüşen inanç esasları cazip gelmiştir. Dervişler dayatmadan çok ikna yoluyla, öğretide oldukça cesur sadeleştirmelere giderek ve senkretik motiflerle bezeli bir îslâmî yayarak Orta Asya ve daha sonra Anadolu halklarına nüfuz etmişlerdir.

Seyyah dervişlerde söz konusu olan, daima yüce bir amaç için kendini gerçekleştirmek ve yaptığı seçimlerle hiç durmadan kendi sınırına yaklaşan, fakat asla ona varamayan bir arayıştır. Daima yaklaşmak ama asla ulaşmamak. Deyiş yerindeyse bir derviş-oluş. Bir amaç belirleyerek gözleri daima ufukta, başlangıca ve sonsuza odaklanmadan, arada katettiği süre ve yol boyunca çektiği sıkıntılar aracılığıyla amacına yaklaştığını sezen derviş-oluşta kendinde bir amaç ve kaçış çizgisi vardır. Bu haliyle derviş-oluş başka yollara ve başka olanaklara açılma, kendini başkallığa açmadır. Seyyah dervişler daima bir kaçış halinde olup, ana yolları, yol ayrımlarını yadsırlar. "Ya... ya da" mantığı karşısına "ve... ve... ve" mantığını koyarak tüm olanakları kucaklamak isterler. Şunu yapıp bunu yapmamanın sınırlılığında yaşamı farklı olanaklara açmanın arayışına yönelirler.

Heterodoks dervişlerin senkretik inançları, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu Selçuklu Devleti bünyesinde özellikle bir İslâm-Hıristiyan uzlaşması yaratmayı başaran güçlü manevî şahsiyetler tarafından yayılmaya başlamıştır. Mevlevî tarikatının öncüsü Mevlana Celaleddin Rumi, Bektaşî tarikatının öncüsü Hacı Bektaş Veli, popüler tslâmm Balkanlar'daki öncüsü Sarı Saltık bu şahsiyetlerin en önemlilerindehdir.

Anadolu'ya ilk olarak Selçuklu ya da Danişmendli fatihler tarafından getirilen ve 11. yüzyılda Bizans'ın doğu sınırlarında ortaya çıkan Türk Müslümanlığının yayıldığı başlıca yerler, monofizit Hristiyan toprakları (Ermeni-Yakubi), sonra da Bizans-Ortodoks dünyası olmuştur. Burarda ilk aşamasını geçirdikten sonra (11. yüzyıl sonundan 14. yüzyıl ortasına kadar) Anadolu'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir coğrafya ve 20. yüzyıla kadar uzanan bir süreçte gelişimini sürdürmüştür. Öyleyse, bu İslâm anlayışı Hristiyanlığın Bizanslı ve Ermeni biçimleriyle çok uzun süre (sekiz yüzyıldan fazla) birlikte yaşama deneyiminden geçmiştir. Bu durumda Selçuklular (11. ve 13. yüzyıl) ve Osmanlılar (14. ve 20. yüzyıl) tarafından temsil edilen Türk Müslümanlığı >roğrılıfı...p ino^rui &plıçmı filimi aracıHan çfırel<li okır^k Hristiyanîñ" vp Hristiyanînik ile içiçe olmuştur, denebilir. Mekân içindeki bu giriftlik, Türk Müslümanlığına heterodoksi ve senkretizmden oluşan o çok özel rengini veren en önemli etkidir. Ayrıca Bizans kaynaklarında *mixobarbaroi*, Türk kaynaklarında iğdiş denilen bir toplumsal kategorinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Türk ve Bizans evliliklerinden doğan bu kategori, Anadolu'nun bağdaşmacı geleneğinin bir tezahürü olarak inanç karışımına yatkın bir neslin göstergesidir. Selçuklu hanedanlarından hem vaftiz hem sünnet olan şehzadeler buna örnektir. Bu durum, Anadolu'nun kozmopolit ortamından kaynaklanmıştır. Anadolu'da, yüzyıllarca Müslüman kökenliler ve yeni ihtida edenler, Hristiyanlar ve Yahudiler, Budistler ve Şamanistler, Pavlusçular ve Bogomiller bir arada yaşamışlardır. İşte heterodoks dervişler senkretik öğretilerini böylesine kaynaşmış topluluklar içinde yaymışlardır. Bu ortamı hesaba katmamak, Türk Müslümanlığına ve onun tasavvufi biçimlerine büyük bir evrensellik, hatta mezhepler ve dinler üstü bir nitelik kazandıran senkretik motivas-

yonun başlıca nedenini göz ardı etmek olacaktır. Bu ortam-

Tia~şl?killenen~ta^

iîmü'Ubatın, ibadet ve dogma farklılıklarından önemlidir ve ruh nasıl biçimlerin üstündeyse, hikmet de şariat sınırlarının ötesindedir.

Bu nedenlerle heterodoks dervişlerin Hırısuyanlarla temasları onlar için gerçekten de temel bir öge oluşturmuştur, çünkü onlar için dinler, peygamberler ve kitaplar arasında herhangi bir hiyerarşi yoktur. Heterodoks inançların temel savı, dinlerin özgürlükçü, eşitlikçi ve hümanist pan-teistik tavırlarını üstlenmeleri ve bu doğrultudaki savlarını miras edinerek sürdürmeleridir. Bu nedenle heterodoks bir Müslümanm bakış açısından, bir Hıristiyan azizin kültü kolaylıkla bir Müslüman velinin makamıyla özdeş görülebilir. Heterodoks bakış açısı, farklı inançlara ait öğeleri kendi dinsel inancının değişik zamanlarda ve mekânlarda yaşamış izleri olarak görür. Kendisini de tüm bu uzlaştırmacı ve senkretik mirasın varisi olarak görür.

Heterodoks şeyh ve dervişlerin bu özelliği birçok Hıristiyanın ihtidasında önemli bir etkindir. Kitabî ve daha puriten bir îslâmın hakim olduğu şehirlerde pek rahat edemeyen heterodoks dervişler, Türkmenlerin yaşadığı kırsal bölgeleri ve Hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı uç bölgeleri kendilerine yaşam alanı olarak seçmişlerdir. Buralarında inançlarını daha özgür yaşayabiliyor ve yerel kültürlerin dinî geleneklerine göre ortak kültürler "icat ederek" misyonerlik faaliyetlerini sürdürüyorlardı.

12. ve 13. yüzyıl Anadolu nüfusunun çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşuyordu ve Türk mutasavvıfları bu çoğunluğu göz önünde bulundurarak konumlarını belirlemek zorunda kalmışlardı. Bunun sonucunda "ben ve öteki" formülünün ötesine geçen, ayrıma değil ortaklığa dayalı, kültürel kaynaşmaya gönderme

lik denen bu kimlik, Hristiyan Rum olsun Müslüman Türk olsun, herkesin kültürel kaynaşmayla gerçek bir değişime uğradığım ve bir birliktelikçi bilinç oluşturduklarım ifade etmektedir. Horasanlı Mevlana Celaleddin'in "Rumi" adıyla tanınması ya da Şeyh Bedreddin'in, taraftarları tarafından "Rum'un Hallac-ı Mansur'u" olarak adlandırılması yalnızca bir coğrafi aidiyeti belirtmemektedir. Her ikisi de "Rum ülkesi"nin halklarına karşı kendilerini özel bir misyonla yükümlü sayıyorlardı. O da, halklar arasında barışı ve dayanışmayı tesis edecek bir ortak kültürün yaratılmasıdır. İslâmi bir kalıpta bir ortak kültürü oluşturmaya çağrının cevap bulması, doğaldır ki, Hristiyanların da heterodoks kesimlerinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla Anadolu'da İslâmın

oluşması heterodoks akımların dayanışmasının güçlü etkisini taşımaktadır.

Birçok mutasavvıf bir sınır bölgesi olarak değiş tokuş mekânı olan, mistik ve dinsel oluşum bağlamında birçok şeyin mümkün olduğu, İslâmlaşma süreci içindeki yeni bir ülkenin cazibesine kendilerini kaptırmışlardır. Melameti-Kalenderi meşrepten birçok dervişin, çok farklı yerlerden gelseler de, Anadolu'da tasavvufun kökleşmesinde birbirini tamamlayıcı etkileri olmuştur. Bu etki çok açık bir hümanist felsefe taşıyan ve dinler üstü söylem açısından çok zengin olan Anadolu tasavvufunun kökenini oluşturmuştur. Bu geleneğin Selçuklu ve daha sonra da Osmanlı dünyasında özellikle güçlü ve kalıcı bir izi vardır. Çünkü buralarda hükümdarlar, derviş etkinliğinin siyasal iktidarı tartışma konusu yapmaması gibi kesin koşullarla sufilere çoğu zaman lütufkâr ve hoşgörülü davranmışlardır. Ayrıca heterodoks dervişler evrenselcilik mesajlarını Orta Asya, göçebe ve Şaman kökenlerine hâlâ çok yakın olan ve bunlarla sürekli temas halinde bulunan göçebe Türk toplumuna da

aşılamiştir. Orta Asya'daki Türk-Moğol geleneği de evrenselciikten~raharsızİTÎ^

inançlarına büyük ölçüde taşımıştır (Balivet 2000: 2).

Türk Müslümanlığının biçimlenişinde, kuşkusuz göçebe Türk boylarının İslâmı özgül benimseyiş tarzlarının ağırlıklı payı vardır ve bu benimseyiş, özellikle dinsel formasyonlarını tasavvuf akımının başlıca kollarından Horasan Melametiliği etkisi altında edinmiş Türk asıllı dervişler aracılığıyla olmuştur. Türkmen boylarının İslâmlaşmasında 12. yüzyıl mutasavvıfı Ahmed Yesevi'nin payı büyüktür. Yesevi'nin göçebe Türkmen çevrelerinin şartlarına uygun propagandasıyla yayılan İslâm, İslâm öncesi anlayış, inanç ve simgeleri yok etmemiş, aksine en azından bir kısmını kendine özgü bir "halk İslâm"! kavrayışı çerçevesinde içselleştirerek süregenleştirmiştir.

Göçebe Türk ve Anadolu toplumlarını etkileyen açık tasavvufun dinler arası temasları destekleyerek, bir yandan rakip dogmanın iç yapısının kavranmasına, diğer yandan resmen rakip durumunda olan dinler arasında kısmi bir kavramsal ve metodolojik ortaklığın bilincine varılmasına yol açtığı varsayılabiiir. Bu düşünsel tavır, popüler düzeyde İslâmın senkretik bir motivasyonla yayılırken, heterodoks biçimlerinin oluşumunu ve gelişimini desteklemiştir.

İslâm-Türk heterodoksisinin oluşum süreci, hep kendine kapanan bir döngü olarak değil, kendini başkasına, başkalığa ve başk(alaşım)a açan bir devingenlikte işlemektedir. Bu süreçte derviş, başkasında kendini bulan değil, kendinde başkasını bulan bir "takva"ya ulaşmıştır. Bu seviyede bir derviş için, tasavvufun asli görevi, adaletsizliği, zulmü, sömürüyü ve bunları meşrulaştıran söylemleri eleştirmek ve yeni düşünce ve yaşam biçimleri ile olanaklarını yaratmaktır. Bu görüş, heterodoksinin, iktidarın merkezîleşmesi ve diniTkurûmsâİlaşmasına karşı muhalif tavrım oluştu-

rur. Dolayısıyla heterodoksinin ve senkretizmin dinî olduğu kadar siyasi de bir anlamı vardır. Bu nedenle konu iktidar ilişkileri ve öteki sorunsalı çerçevesinde değerlendirmeyi hak etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın (1998) ve Michel Balivet'nin (2000) çalışmaları bu bağlamda önemlidir ve yeni katkılara yol gösterici niteliktedir.

Senkretizm ve heterodoksinin taşıdığı kavramsal potansiyel felsefi bağlamda bir sorunsallaştırmaya da uygundur. Bu sorunsal bizi senkretizm ve heterodoksiyi Deleuze'ün oluş ve göçebe kavramlarıyla bağıntılı düşünmeye çağırmaktadır. Oluş, bir şeyin ne başı ne sonu olan bir basitliği taşımak, bir şeyin ortasında olmak, "arada olmak" tır. Göçebeler de hep ortadadır. Göçebelerin ne geçmişi ne geleceği vardır, ama sadece oluşları vardır. Göçebe hayat bir yaratıcılık ve oluş tecrübesidir. Göçebeler kendilerini tüm köklerden, sınırlardan ve özdeşliklerden özgürleştirmeye girer ve böylelikle tüm normalleştirici güçlere direnirler. Göçebeler yersizyurtsuz öznelere. Yersizyurtsuzlaşma bizi ne başı ne sonu olan bir arada olma haline taşıdığı için bir oluş edimidir. Bu edim, karma, melez, minör, kimliksiz, muhalif bireyselleşmeleri oluşturan bir harekettir. Göçebe bir yaşam sürekli bir yaratım etkinliğidir. Yaratım etkinliği, göçebenin çevresinde bulduklanna bir hammadde ya da bir "alet kutusu" gözüyle yaklaşır, bu gereci kendi yaratım projesi çerçevesinde kullanmasıdır. İşte bu kullanım sürdürükçe yapıtlar kurum konumuna yerleşip kök satmayacaktır. Burada, göçebe din olarak heterodoksi söz konusu olunca, Bektaşilik gibi kurumsallaşmış tarikatlar akla gelebilir. Bu da yine Deleuzecü bir deyişle, devletin kapma aygıtının işlevi bağlamında düşünülmelidir. Göçebeyi yerliyurtlulaştırma ve muhalefeti "evcilleştirme" girişimi olarak seyyah dervişliği merkezileştirme çabasıdır, bu oluşumlar. Senkretizm de başkasının farkını bütünün bir parçası haline getiren "erit-

me potası ideolojisi" işlevi görmektedir. Diğer taraftan da bir "ölüş"tur; asiMle olmadan entegrasyonu sağlayan, ötekine dönüşürken, ötekini de kendine dönüştüren, bir paralelleşmeyen evrimdir. "Oluş"la beraber düşünüldüğünde senkretizm, başkasını imkân yaratan olarak gören bir "bir-arada-oluş" bilincidir. Türk Müslümanlığına görece açık görüşlü karakterini veren de bu bilinçtir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, T. (1994), *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları.
- Akpınar, T. (1999), *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi Üzerine Makaleler*, İletişim Yayınları.
- Aksoy, N. (1996), *Batı ve Başkaları*, Düzlem Yayınları.
- Al-Azmeh, A. (2003), *İslâmlar ve Moderniteler*, (çev: Elçin Gen), İletişim Yayınları.
- And, M. (1998), *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, Akbank Yayınları.
- Anderson, B. (1995), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev: Iskender Savaşır), Metis Yayınları.
- Andrews, W. (2000), "Yabancılaşmış 'Ben'in Şarkısı: Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde Öznenin Lirik Kod Çözümü," (çev: Mehmet Morali ve Semih Sökmen), *Defter* 39.
- Atay, T. (2004), *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2005), "Aya Yorgi, Hızır İlyas, Hidrellez: Bir Dinsel Bağdaştırma Örneği", *Toplumsal Tarih* 137.
- Aydın, S. (1993), *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları.
- Aydın, S. (1995), "Türk Kavramının Sınırları", *Birikim* 71-72.
- Aydın, S. (1996), "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri", *Kebikeç* 3.
- Aydın, S. (2000), "Arkeoloji ve Sosyolojinin Kısılcığında Türkiye'de Antropolojinin "Geri Kalmışlığı", *Folklor/Edebiyat* 22.
- Aydın, S. (2002), "Bir Kavramın Bunalımına Dair Düşünceler: Tarih Karşısında Kültür Kavramı", *Toplum ve Bilim* 94, Birikim Yayınları.
- Bakhtin, Michael (2001), *Karnavalın Romanı*, (çev: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları.

- Balibar, E. (1995), *İrk Ulus Sınıf*, (çev: Nazlı Ökten), Metis Yayınları.
- Balivet, M. (1986), "XV. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias", (çev: Aydın Uğur), *Tarih ve Toplum* 32.
- Balivet, M. (1997), "Açık Kültür ve XIV. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Ed: Elizabeth A. Zachariadou, (çev: G.Ç. Güven, I. Yerguz, T. Altınova) Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Balivet, M. (2000), *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, (çev: Ali Berktaş), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Balivet, M. (2005), *Ortaçağda Türkler: Haçlılardan Osmanlılara (11. ve 15. Yüzyıllar)*, (çev: Ela Gültekin), Alkım Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (1942), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2.
- Barthold, V. (1975), *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (çev: Kapraman ve Aka), Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthold, V. (1990), *Moğol İstilasına Karşın Türkistan*, (çev: Hakkı Dursun Yıldız), Türk Tarih Kurumu.
- Battuta, I. (2003), *İbn Battuta Seyahatnamesi*, (çev: A. Salt Aykut), Yapı Kredi Yayınları.
- Baykara, T. (1985), *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bazin, L. (1996), "Uygurlarda Maniheizm ve Senkretizm", *Folklor/Edebiyat* 7.
- Benjamin, W. (1993), "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, (çev: Nurdan Gürbilek), Metis Yayınları.
- Bernasconi, R. (1999), *İrk Kavramını Kim İcat Etti*, (çev: Zeynep Direk), Metis Yayınları.
- Bernauer, J. W. (2005), *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (çev: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları.
- Bilici, M. (1999), "İthal İkame Oryantalizmin Krizi Post-Kemalist Durum ve Türkiye", *Birikim* 127.
- Bilici, M. (2000), "İthal İkame Oryantalizmin Krizi II, Soru: İslamcılık Bitti mi?", *Birikim* 131.
- Birdoğan, N. (1994), *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yayınları.
- Bodmer, J. P. (2001), "Selçuklular Anadolu'da", (çev: Ali Osman Öztürk), *Cogito* 29, Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (1996), "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum ve Bilim* 71.
- Cahen, C. (1970), "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", (çev: İsmet Kayaoglu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18.
- Cahen C. (1987), "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi", (çev: B. Yediyıldız), *Belleten* LI, 201, Türk Tarih Kurumu.

- Cahen, C. (2000), *Osmanlılardan Önce Anadolu*, (çev: Erol Üyepazarcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cami, A. (1995), *Ne/a'tatt'î'f-Üns, Evliya Menkıbeleri*, (Haz. S. Uludağ ve M. Kara), Dergah Yayınları.
- Chatterjee, P. (1996), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, (çev: Sami Oğuz), İletişim Yayınları.
- Clifford, J. (1998), *The Predicament Culture*, Harvard University Press.
- Cohen, A. (1999), *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, (çev: Mehmet Küçük), Dost Yayınları.
- Colpe, C. (1987), "Syncretism", *Encyclopedia of Religion*, Ed: Mircea Eliade, Mac Millan Press.
- Colpe, C. (1997), "The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Ed: Boudrogi, Heinkel, Leiden, Brill.
- Copeaux, E. (1998), *Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sinidine*, (çev: Afi Berkay), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (2000), *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Doğan Yayıncılık.
- Çelebi, E. (1995), *Menakibü'l-Kudsîyye fî MenasibîTÜnsîyye: Baba İlyas Horasanî ve Sûlalesinin Menkıbevi Tarihi*, (Haz: İsmail Erünsal ve Ahmet Y. Ocak), Türk Tarih Kurumu.
- Demirkan, T. (2000), *Macar Turancıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Doğan, A. I. (1977), *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapılan: Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Mühendislik Mimarlık Fakültesi.
- Durkheim, E. (2005), *Dinî Wayaim İlkel Biçimleri*, (çev: Fuat Aydın), Ataç Yayınları.
- Eflaki, A. (1973), *Ariflerin Menkıbeleri*, (Haz: Tahsin Yazıcı), Remzi Kitabevi ve Yayınları.
- Eliade, M. (1999), *Şamanizm: İlkel Eserde Teknikleri*, (çev: İsmet Birkan), İmge Kitabevi.
- Ergenç, Ö. (1980), "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, Meteksan.
- Ergenç, Ö. (1984), "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi IV*.
- Erginer, G. (2005), "Ayların Gelini: Hıdırellez", *Toplumsal Tarih* 137.
- Eröz, M. (1990), *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ersanli Behar, B. (1992), *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları.
- Esin, E. (1972), "Müyanlık Uygur Buyan Yapısından (Vihara) Hakanlı Müyanlık (-Ribat).-ve-Seîçuklu~^ Türk Tarih Kurumu.

- Faruqi, S. (1973), "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler, Tartışmalar*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Findley, C. (1998), "Türlük, Zamanda ve Zeminde Kültür Dönüşümleri", (çev: Boğaç Ergene), *Tarih ve Toplum* 169.
- Fleischer, C. H. (1996), *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, (çev: Ayla Ortaç), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Foucault, M. (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, (çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2003), *İktidarın Gözü-Seçme Yazılar 4*, (çev: Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları.
- Geertz, C. (1960), *The Religion of Java*, The University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press.
- Geertz, C. (2001), *Gerçeğin Ardından, Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*, (çev: Ulaş Türkmən), İletişim Yayınları.
- Gellner, E. (1994), *Postmodernizm, İslâm ve Us*, (çev: Bülent Peker), Ümit Yayıncılık.
- Georgeon, F. (1996), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akkura*, (çev: Alex E.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (2005), *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, (çev: Hasan Kurt), Çağlar Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1961), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1983), *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1999), *Mevlana Celaleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılap Kitabevi.
- Gündüz, Ş. (1998), *Mitoloji ile İnanç Arasında, Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları.
- Güvenç, B. (1994), *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi.
- Hasluck, W. (1995), *Anadolu ve Balkanlarda Bektâşilik*, (çev: Yücel Demirel), Ant Yayınları.
- İşın, E. (1997), "Tarihatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi Üzerine Bazı Notlar (15.-17. Yüzyıllar)", *İstanbul Armağanı* 3, *Gündelik Hayatın Renkleri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.
- İnalçık, H. (2002), "Kültür Etkileşimi, Küreselleşme", *Doğu Batı* 18.
- İnan, A. (1972), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu.
- İnan, A. (1987), "Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu.
- Kafadar, C. (1995), *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press.
- Kafadar, C. (1999), "İki Cihan Aresinde", *Cogito* 19, Yapı Kredi Yayınları.

- Kafesoglu, I. (1972), *Selçuklu Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaplan, Yusuf (2002), "Senkretizmden Sinizme ve Tabii ki Konstantinizme", *Yeni Safak*.
- Kara, M. (1987), "Melametiyye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 43.
- Kara, M. (1990), *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları.
- Kaya, A. (2000), *Sicher in Kreuzberg. Berlin'deki Küçük İstanbul, Diyaporada Kimliğin Oluşumu*, Buke Yayınları.
- Khalidi, T. (2003), *Müslüman Hz. İsa*, (çev: Sevdâ Ayar), Kitap Yayınevi.
- Kissling, H. J. (1985), "Osmanlı İmparatorluğunda Tarikatların Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Roller", (çev: Turgut Akpınar), *Tarih ve Toplum* 20.
- Kissling, H. J. (1993), "Halk Dinine İlişkin Geleneklerin Koruyucusu Olarak İslâm Tarikatleri", (çev: Turgut Akpınar), *Tarih ve Toplum* 113.
- Könbach, M. (1995), "Münzevilikten Gaziliğe: Geyikli Baba, Osmanlı Menakibnamelerinden Bir Kesit", *Toplumsal Tarih* 24.
- Köprülü, F. (1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, F. (1970), "İslâm Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", (çev: Yaşar Altan), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18.
- Köprülü, F. (1979), "Ahmed Yesevi", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, c. 1.
- Köprülü, F. (1980), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, F. (1996), *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yayınları.
- Köprülü, O. F. (1988), "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1.
- Köymen, M. A. (1990), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alparslan ve Zamanı*, Türk Tarih Kurumu.
- Kuban, D. (1968), "Anadolu Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerine Bazı Gözlemler", *Vakıflar Dergisi* VII.
- Levi-Strauss, C. (1997), *İrk, Tarih ve Kültür*, (çev: Işık Ergüden), Metis Yayınları.
- Lewis, B. (1998), *Orta Doğu'nun Çoklu Kimlikleri*, (çev: Mehmet Harmancı), Sabah Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları.
- Melikoff, I. (1973), "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XX.
- Melikoff, I. (1994), *Uyur İdih Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, (çev: Turan Alptekin), Cem Yayınları.
- Melikoff, I. (1998), *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, (çev: Turan Alptekin), Cumhuriyet Kitapları.
- Melikoff, I. (1999), "14.-15. Yüzyıllarda İslâm Heterodoksluğunun Trakya'ya ve

- Balkanlar'a Yerleşme Yolları", *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*, Ed: Elizabeth A. Zachariadou, (çev: Arıkan, Güntekin, Altınova), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mert, N. (1995), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları.
- Mutman, M. Keyman, F. Yeğenoğlu, M. (1996), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim Yayınları.
- Necipoglu, N. (2001), "Türklerin ve Bizanslıların Ortaçağ'da Anadolu'da Birlikte-likleri (11. ve 12. Yüzyıllar)", (çev: Mehmet H. Doğan), *Cogito* 29, Yapı Kredi Yayınları.
- Nicholson, R. (2004), *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev: Abdullah Kartal), İz Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1978), "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi* XII.
- Ocak, A. Y. (1981), "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII. ve XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları* 11.
- Ocak, A. Y. (1983), *Behtaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Temelleri*, Enderun Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1985), *İslâm Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Ocak, A. Y. (1991), "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten* 214.
- Ocak, A. Y. (1992), *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (1993), "Barak Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* C. 5.
- Ocak, A. Y. (1996a), *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996b), "Osmanlı Beyliği Topraklarında Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Ed: Elizabeth A. Zachariadou, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1997), "XIII.-XVI. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dinî-Sosyal Hayat", *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne, Dünya Yerel Yönetimler Akademisi Yayınları*.
- Ocak, A. Y. (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999), *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2000), "Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", *Efsaneler ve Gerçekler*, İmge Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (2002a), "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak", *Toplum ve Bilim* 91.
- Ocak, A. Y. (2002b), "Sarı Saltuk'ın Kimliği ve Tarihsel Rolü", *Toplumsal Tarih* 97.

- Ocak, A. Y. (2002c), *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü*, —Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, Â. V. (2005), *Türk Su'iliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları.
- Oğuz, B. (1976), *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri: Teknikleri, Müesseseleri, İnanc ve Adetleri*, C. II, B. I, Doğu Batı Yayın.
- Olender, M. (1998), *Cennetin Dilleri, Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samüer*, (çev: Nevzat Yılmaz), Dost Yayınları.
- önder, M. (1984), "Anadolu Şehir Adları Üzerine Efsanelerin Oluşumu", *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özbaran, S. (2002), "Bir Başka Osmanlı Kimliği: Rumilik", *Topiturnsö/ Tarifi* 101.
- Özbaran, S. (2004), *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi.
- Özbek, M. (1979), *İnsan ve ırk, Remzi Kitabevi*.
- Özbudun, S. (2004), *Haines'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayıncılık.
- özclogan, G. (2001), *Turan'dan Bozkurt'a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, (çev: İsmail Kaplan), İletişim Yayınları.
- Özlem, D. (1984), *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Yayınları.
- Roux, j. P. (2002), *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, (çev: Lale Arslan), Kabalıcı Yayınları.
- Roy, O. (1994), *Siyasal islâmın İjlası*, (çev: Cüneyt Akalın), Metis Yayınları.
- Roy, O. (2003), *KüreseüjeH İslâm*, (çev: Haldun Bayrı), Metis Yayınları.
- Said, E. (1999), *İar/ıryatçılıfı*, (çev: Berna Ülner), Metis Yayınları.
- Sauner Leroy, M. (1987), "Türk Aşuresi, Ermeni Anuş-Aburu, Rum Kolivası", *Tarih ve Toplum* 40.
- Saydam, M. B. (1997), *Deli Dumrui'un Biiinci: "Türfe islâm Ruhı" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, Metis Yayınları.
- Schimmeİ, A. (2001), *İslâm'ın Misiife Boyutları*, (çev: Ergun Kocabıyık), Kabalıcı Yayınları.
- Stewart, C. (1994), "Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece", *Syncretism, Antisyncraism*, Ed: Stewart&Shaw, Roudedge.
- Stewart, C. ve Shaw, R. (1994), "Problematicizing Syncretism", *Syncretism, Antisyncretism*, Ed: Stewart&Shaw, Routledge.
- Tekeli, İ. (1998), *Tarihiyazımt Üzerine Düşünmek*, Dost Yayınları.
- Timur, T. (1994), *Osmanlı Kimügi*, Hil Yayınları.
- Togan, Z. V. (1981), *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yayınları.
- Turan, O. (1969), *Türk Cihan Hakimiyeti Mejkuresi Tarihi*, Turan Neşriyat.
- Turan, O. (1971), *Selçuklular ve İslâmiyet*, Turan Neşriyat.
- Türkdoğan, O. (1995), *Alevi Bektaşî Kimliği*, Timaş Yayınları.

- Ülken, H. Z. (2003), *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi-Öncüler: Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş*, (çev: Ahmet Taşgın), Kalan Yayınları.
- Üstel, F. (1993), "Eritme Potasından Çok Kültürlülüğe", *Toplum ve Bilim* 62.
- Vryonis, S. (1971), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and The Process of Islāmisation*, University of California Press.
- Wallerstein, I. (1988), "Should We Unthink Nineteenth-Century Social Science?", *International Social Science Journal* 118.
- Wittek, P. (1969), "Bizans'tan Selçukluya Geçen Yer Adları", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2.
- Yazıcı, T. (1968), "Kalenderilere Dair Yeni Bir Eser: Menakıb-i Camal Al-Din-i Savi", *Necati Lugal Armağanı'ndan Ayrı Basım*, Türk Tarih Kurumu.
- Yegenöğlu, M. (1993), "Milliyetçiliğin Sorunsalı: Üçüncü Dünyada İdeoloji ve Çelişki", *Toplum ve Bilim* 62.
- Yel, A. M. (1995), "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler", *Bilgi ve Hikmet* 10.
- Yıldız, H. D. (1981), "İslâmiyet ve Türkler", *Diyanet Dergisi*, Hicret Özel Sayısı.