

# TÜRKLERİN İSLÂMLAŞMA SÜREÇLERİNDE MEZHEPLERİN ve TARİKATLARIN YERİ

Doç.Dr. M. Saffet SARIKAYA\*

## Giriş

Türk-Arap münasebetleri dolaylı da olsa İslâmiyet'in ortaya çıkmasından önce mevcuttu. Hz. Muhammed'in Türklerin varlığından haberdar olduğu bilinmektedir.<sup>1</sup> Onun Türkler hakkında söylediği iddia edilen sözlerinin sıhhati ne kadar tartışmalı olursa olsun, Hicri I. asırdaki Müslümanların Türkler hakkındaki kanaatlerini yansıtmaları bakımından tarihi bir değere sahiptir.<sup>2</sup> Arapların Türklerle Hz. Ömer devrinde başlayan teması<sup>3</sup> sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Emevîler döneminde Türk-Arap ilişkileri genellikle askerî mücadelelerle geçmiş; Emevî hanedan ve valilerinin, cizye ve harac yoluyla elde edilen vergi geliri tamahı<sup>4</sup> yüzünden Mâverâunnehr'de İslâm'ın yayılması hemen yok denecek seviyede kalmış, çeşitli zorlama ve teşvik gayretleri sonuç vermemiştir.

Talas savaşını (134/751) müteakip ve Abbâsîlerin doğuda takip ettikleri politikaların sonucu Türkler Araplarla daha yakın ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkiler öncelikle askerî gayelere matuf olarak yapılmış, Türklerin savaşçı özelliklerinden istifade edilmiştir.<sup>5</sup> Mu'tasım'ın (218-227/833-842) kendisi için Türklerden özel bir ordu teşkil etmesi bunun açık bir tezahürüdür. Emevîlerin aksine Türklerle ilişkilerin dostane bir tarzda yürümesi, ticarî faaliyetlerin doğrudan yapılarak giderek artması ve gezgin dervişlerin faaliyetleri, Türkistan'da İslâm'a olan ilgiyi artırmıştır.

Bununla birlikte İslâm, Türkler arasında ancak Sâmânîlerin (279-395/892-1005) gayretiyle III-IV/IX-X. asırlarda Sîr-i Derya ötesine, doğuya doğru yayılmış ve Balasagun'a kadar dayanmıştır.<sup>6</sup> Aynı dönemde Harezmîler vasıtasıyla ve doğrudan Kafkasya üzerinden Araplarla ticarî ilişkiler kuran İtil Bulgar Hanlığı, Müslümanlığı kabul eden ilk Türk devleti

---

\* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.  
<sup>1</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 3. baskı, İstanbul 1979, 215-217; Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, Ankara, 1987, I, 287-288.  
<sup>2</sup> Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 3. baskı, İstanbul 1993, 10. Bu sözler hakkına bk. Câhız, *Fezâilü'l-Etrâk, Türklerin Faziletleri*, çev. R. Şeşen, Ankara 1988, 73-74, 85.  
<sup>3</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih (İslâm Tarihi)*, red. M. Tulum, İstanbul, 1987, III, s 35-36,40. Câhız, 85.  
<sup>4</sup> Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 289. Bunun tek istisnası halife Ömer b. Abdülaziz'dir. Emevîler döneminde Türklerin Müslümanlarla ilişkileri hakkında bir monografi için bk. Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, 3. baskı, Konya 1994.  
<sup>5</sup> Arapların Türklerin savaşçı özelliklerini takdir ettiğine dair örnekler için bk. Câhız, 61-93.  
<sup>6</sup> V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. K.Y. Koprıman-A.İ. Aka, İstanbul 1975, 76; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 228; Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 4. baskı, İstanbul 1992, 59.

olarak kabul edilir.<sup>7</sup> Karahanlıların Türkistan'da Satuk Buğra Han'ın önderliğinde bir Müslüman Türk devleti kurmaları, İslâmiyet'in geniş Türk kitleleri tarafından kabulünü kolaylaştırmış;<sup>8</sup> Türkler III/X. asrın ikinci çeyreğinden itibaren kitleler halinde İslâm'ı benimsemeye başlamışlardır.<sup>9</sup> İslâm, Maverâünnehr ve Horasan'da görülen ve daha sonra Anadolu'ya da göçecek olan Oğuz boyları arasında, IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başlamıştır. F. Sümer, Gerdîzî'ye atfen "Oğuzlar arasında İslâmiyetin ancak XI. asırda hakim bir din haline gelebildiğini" ifade etmektedir.<sup>10</sup> İbnü'l-Esîr de 435/1043 olaylarında Müslüman olan yirmi bin çadır göçebe Türklerden bahsederken sadece Tatar ve Hitayların İslâm'ı kabul etmeyen Türk zümreleri olarak Çin'de oturduklarını haber verir.<sup>11</sup> Türklerin İslâmlaşmasına paralel olarak Gazneliler, Selçuklular, Harezmsahlar gibi Müslüman Türk devletleri birbirini müteakip kurulmuştur.

Mâverâunnehr, Batı Türkistan ve Volga havzasındaki bu İslâmlaşma hareketi, Doğu Türkistan'a pek ulaşamamıştır. Bölgede hakim olan Uygur Türkleri VIII. asırdan beri gelişmekte olan Mani ve Burkan dinleri tesirinde kalmışlardır. Onların İslâmiyet ile karşılaşmaları ancak Moğol istilasını müteakip olmuştur. Moğollar Budist Uygur "bahsî"lerinin tesirlerinde kalmışlar ve bu tesirler İslâm kültürüne de sirayet etmiştir. Tuğluk Temür'ün 754/1353'de İslâm'ı seçmesi Uygurların İslâmlaşmasını hızlandırmış ve bu süreç IX/XV. asır boyunca devam etmiştir.<sup>12</sup>

Türklerin İslâmlaşması yerleşik kültür, göçebe ve yarı göçebe kültür grupları arasında nispeten farklı diyebileceğimiz boyutlarda gelişmiştir. Esasen bu yayılma süreci sosyolojik yatay farklılaşma normlarıyla örtüşür.<sup>13</sup> Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak Kitâbî din anlayışına paralel bir İslâmlaşma yaşanmış; çevrede, yarı-göçebe ve göçebe zümreler arasında ise Kitâbî dinden farklı "popüler İslâm" şeklinde ifade edilebilecek bir Müslümanlık yayılmıştır. Bu durum büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adanmış gezgin dervişler vasıtasıyla vuku bulması nedeniyle zamanla dinî hayat, tarikatlar şeklinde kurumlaşan tasavvufî düşünceyle bütünleşen bir yapılanma arz etmiştir. Ancak iki çizginin de birbirine paralel geliştiklerini, temelde aynı inanç

<sup>7</sup> Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 268; Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara 1985, 94-96; Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul 1997, 225-229.

<sup>8</sup> Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 167 vd; Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 42, 1990, 7-9.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esîr, VIII, 460. Ayrıca krş. Barthold, *Dersler*, 273-274; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 237, 239; Sümer, *Oğuzlar*, 59.

<sup>10</sup> Sümer, *Oğuzlar*, 60.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr, IX, 396-397.

<sup>12</sup> Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 304-305.

<sup>13</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1999, 287 vd.

kalıplarına ve motiflerine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira bu gruplar, dinin ve devletin bekâsı için birlikte mücadele etmekten geri durmamışlardır.

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

### **Hanefî-Mâtürîdî Ekolü**

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (150/767) Kûfe'nin kültürel yapısı içinde rasyonel, hürriyetçi bir zihniyetle yetişmiş ve görüşlerini de aynı doğrultuda ortaya koymuştur. O, fikhî ve itikadî görüşleriyle yaşadığı dönemde *ehl-i re'y*'in önemli bir temsilcisi olmuştur. İman açısından bütün inananları eşit kabul ederek mevâlî arasında taraftar bulan Ebû Hanife, insanın, kendi iradesiyle yaptığı fillerinde hür olduğunu, dolayısıyla davranışlarından sorumlu olduğunu ifade ederek resmî otoriteyle ters düşmüştür. Bununla birlikte Horasan destekli olarak iktidara gelen Abbâsîler onun talebesi Ebû Yusuf'u Kâdî'l-Kudâtlık görevine getirmişler, böylece Hanefilik, amelî mezhep olarak ülke genelinde yayılma imkanı bulmuştur. Bununla birlikte Horasan ve Mâverâünnehr'de Ebû Hanife'nin fikhî görüşlerinin yanında itikadî görüşleri de gündelik politikadan uzak duran ve sınır boylarında cihad ve irşad faaliyetlerine iştirak eden Mürcie tarafından temsil edilmiştir.<sup>15</sup> İman-amel ayırımından hareketle Müslüman olduğunu söyleyen herkesi Mü'min kabul eden ve diğer Müslümanlarla eşit gören Mürcî anlayış, II/VIII. asrın başlarından beri bölgede kabul görmüş;<sup>16</sup> giderek gelişerek IV/IX. asrın başlarında Mâtürîdî'nin şahsında sistematik bir düşünce ekolüne dönüşmüş<sup>17</sup> ve Ehl-i Sünnet'in ikinci büyük

<sup>14</sup> Günay-Güngör, 197.

<sup>15</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Süreçlerinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 197 vd.

<sup>16</sup> Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, *AÜİFD*, XXXIII, 240-247.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979, *Huleyf'in Mukadimesi*, 5; Kutlu, 273-274.

kolunu teşkil etmiştir. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerkindî (373/983) Sünnîlik için ilk defa *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* terimini kullanarak bunu açıkça ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Horasan ve Maverâünnehr coğrafyası Sâ mânîler zamanında (277-389/892-999) hemen her yöne ulaşan ticarî hayatı, yükselen ekonomik seviyesi, kültür ve medeniyet hayatının inkişafı ile altın çağını yaşamış;<sup>19</sup> Türklerle ticarî münasebet kuran tüccarlar, İslâm'ın Türkler arasında en ücra yerlere kadar ulaşmasına vesile olmuşlardır.<sup>20</sup> Müslüman olan bu Türkler, hem ülke sınırlarının korunması, hem de kendi ırkdaşlarına örnek olma işlevini üstlenmişlerdir. Öte yandan Sâ mânîlerin, Huttal ve Buhara'daki Budist *viharalarından* mülhem olarak oluşturdukları ilk medreselerde,<sup>21</sup> ülke genelinde yaptıkları cihad faaliyetleri yanında medrese işlevine de sahip ribatlarda<sup>22</sup> ilmî faaliyetler ciddi boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki III/IX. asrın başlarında bölgedeki Sünnî âlimlerin sayısı dört yüze ulaşmaktaydı.<sup>23</sup>

Bu ilmî faaliyetlere bazı dervişlerin ferdî irşad faaliyetleri eklenmiştir. Dünya nimetlerinden uzaklaşmış, kendilerini İslâm'ı yayma görevine adanmış bu dervişler uzak coğrafyalarda serbestçe dolaşarak dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sonraki dönemlerde Ahmed Yesevî'nin şahsında tarikat halinde sistemleşen bu tasavvuf geleneğinin bölgedeki ilk mümessilleri, İbrahim Ethem(161/771) ve Şakîk Belhî(196/811-2)'dir.<sup>24</sup>

Sâ mânîler Sünnîliği benimsemişler, resmî atamalarda Hanefî ulemaya öncelik tanımışlar; dinî siyasetleri gereği bu mezhebin dışında kalan mezheplerle mücadele yolunu tutmuşlardır. Türkler böyle bir ortamda karşılaştıkları Sünnîliğe, samimiyetle tâbi olup, Ehl-i Sünnet yolunda büyük bir gayretkeşlik içinde kendilerini halifenin yeni koruyucuları olarak sayıp İslâm'ı iç ve dış tehlikelere karşı desteklemek ve savunmakla sorumlu sayan bir mefkureye sahiptiler.<sup>25</sup> Nitekim, rivâyete göre Emîr İsmail b. Ahmed(279-295/892-907), bölgedeki âlimleri toplayarak, sapık fikirlerin yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancın yorumlanmasını istemiş; bu görevi üstlenen İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerkindî(342/953)'nin yazdığı "*Sevâdu'l-'Azâm*" Sünnîliğin amentüsü ve ilmihali olarak resmî kabul görmüştür.<sup>26</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (333/944), Irak'taki Eş'arî ekolünden farklı olarak

<sup>18</sup> E.Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 4. baskı, Ankara 1990, 55.

<sup>19</sup> Claude Cahen, *İslâmiyet*, çev. E.N. Erendor, İstanbul, 1990, 196.

<sup>20</sup> Faruk Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", 7-9.

<sup>21</sup> Barthold, *Dersler*, 77-78; Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâmiyete Girişi*, İstanbul 1978, 151.

<sup>22</sup> Köprülü, "Ribat", *Vakıflar Dergisi*, c. II, 1942, 272-273. Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 290; Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, 115-116.

<sup>23</sup> Hakîm es-Semerkindî, *Sevâdu'l-'Azâm*, İstanbul 1877, 39. Ayrıca krş., EmrullahYüksel, "Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Ata. Üni. İİFD*, S.4, Erzurum 1980, 96.

<sup>24</sup> Esin, *İslâmiyetten Önceki*, 150-151.

<sup>25</sup> Lewis, *Haşîşiler*, çev. A. Aktan, İstanbul 1995, 27.

<sup>26</sup> Madelung, 247.

muhafazakar kelamcılarının formalizmiyle Mutezîle'nin rasyonalizmini uzlaştıran, Ebû Hanife'nin eserlerinde ortaya koyduğu inanç esaslarını sistemleştiren bir mezhep oluşturmuştur.<sup>27</sup> Y. Ziya Yörükân'ın *Türk Sünniliği*<sup>28</sup> diye ifade ettiği Mâtürîdîliğin görüşlerini ana hatlarıyla belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

İmâmu'l-Hudâ Mâtürîdî Hanefî âlimlerinden aldığı inançları, aynı doğrultuda geliştirerek<sup>29</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arîye göre daha doyurucu, makul ve anlaşılır bir inanç sistemi ortaya koymuştur. O, inançların oluşumu ve delillendirilmesinde naklin yanında akla da değer vermiş,<sup>30</sup> akli kullanmanın gerekliliğini vurgulamış, akli kullanmaktan vazgeçmeyi şeytânî vesvese olarak nitelendirmiştir.<sup>31</sup> Zira, aklını kullanan insan, inançlarının bilincinde ve farkındadır. Nitekim el-Mâtürîdî, kişinin inançlarının tahkiki olması gerektiğini belirterek, taklidi reddeder.<sup>32</sup> Görüşlerini Kur'an merkezli olarak ortaya koyan el-Mâtürîdî, Kur'an'da çelişki olmayacağından hareketle onu bir bütün olarak anlama; ayetleri birbiriyle açıklama usulünü benimsemiştir.<sup>33</sup> Bunun tabîî bir neticesi olarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatları te'vil etmeksizin kabul ederek, "biz sadece ayette Allah'ın murad ettiğine iman ederiz, teşbihi nefy eder, hiçbir yorum yapmadan ilahî murad ne ise ona iman ederiz", diyerek bu konuda Selef bilginlerine uyar.<sup>34</sup> O, Eş'arî gibi Allah'ın zâtına nispet edilen sıfatları ispat etmiş, kadere imanı, ahiret ahvaline dair ayet ve hadis ile sabit olan hususları kabul etmiştir.<sup>35</sup>

İrade hürriyeti konusunda meseleyi ontolojik olarak ele alan Maturîdî, fiilin Allah'a izafe edildiği takdirde *yaratma*; insana nispet edildiğinde ise *kesb* adını aldığını ifade ederek,<sup>36</sup> kulun iradeye dayalı fiillerinde hür ve seçici ve yaptıklarından sorumlu olduğunu vurgulamış,<sup>37</sup> diğer taraftan Ebû Hanife gibi, yapılan şeylerin (*amel*) imandan farklı olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre, iman kalbî bir eylemdir, psikolojik bir olgudur ve kalb ile tasdik ibarettir. Dil ile ikrar kişiye Müslüman muamelesi yapmak için gereklidir.<sup>38</sup> Bu iman tanımı bütün mü'minleri eşit

<sup>27</sup> Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten*, c. VII, 1943, 81-82, 84-85; Günay-Güngör, 206.

<sup>28</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, nşr, T. Yörükân, Ankara 2001, XXXIV.

<sup>29</sup> *Huleyf'in Mukadimesi*, 8.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, 4.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, 135-136.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, 2-4; *Huleyf'in Mukadimesi*, 26-27.

<sup>33</sup> Yüksel, 97-98; A.M. Eyyub Ali, "Mâtürîdîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, éd. M.M. Şerif, çev. A. Ünal, İstanbul, 1996, IV, 298-300.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, 74.

<sup>35</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul 1981, 124-125.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, 225-226.

<sup>37</sup> Bu konuda detaylı bir inceleme için bk., M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1980, 275-310.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, 389, 395. Ayrıca krş, Kutlu, 278-279, 281.

kabul eden evrensel ve engin bir hoşgörünün eseridir; Türkler bu hoşgörü anlayışına eski dinlerinden aşınadılar ve tarihin her döneminde bunu sergilemişlerdir.<sup>39</sup>

Hanefî-Maturîdî mezhebi Ebu'l-Leys es-Semerkindî (373/983); Sadru'l-İslâm el-Pezdevî (493/1100); Nureddin es-Sâbûnî (580/1184); Ebu'l-Maîn en-Neseî (508/1114) gibi âlimler yetiştirmesine rağmen İslâm aleminde hak ettiği şöhreti bulamamıştır. Bunda Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) ile birlikte âlimlerin bu iki mezhebin arasını tefrik etmeksizin birlikte değerlendirişi ve Bâtınlıkla mücadele ortamında Eş'arîliğin resmî mezhep haline gelişi etkin olmuştur. Zamanla muhtemelen resmî otoritelerin menfaati gereği, Eş'arî siyasî doktrin ve kaderci (*fatalist*) zihniyet topluma yerleşmiştir. Maturîdîlik Osmanlılarda yeniden canlanma fırsatı bulmuş; İbn Hümâm (861/1457), Hızır Bey (863/1458), Kemâleddin Beyâzî (1078/1687) gibi âlimler yetişmişse bile, M. Ş. Günaltay'ın da belirttiği gibi Mısır fethinden sonra Ezher'den getirilen ulemanın etkisiyle XVI. asrın ikinci çeyreğinden itibaren skolastik kaderci anlayış devlete ve topluma yerleşmiş, ilmî düşünce büyük ölçüde körelmiştir.<sup>40</sup>

Tarihte İtil Bulgarları<sup>41</sup> ve Karahanlılar'dan itibaren devlet kuran Müslüman Türklerin hemen hepsi<sup>42</sup>, devletin dinî politikasında Sünnî-Hanefî mezhep çizgisinde kalmışlar, diğer İslâm mezhepleriyle mesafeyi daima korumuşlardır. Daha Sâmânîler zamanında 931/942'de çeşitli telkinlerle Şîliğe meyleden bir emîr, Tolun Üge komutasındaki bir ordunun hareketiyle görevden alınmış ve yerine yeni bir emîr getirilmiştir.<sup>43</sup> Daha sonra kurulan Türk devletlerindeki hanedanlar Abbâsî halifelerinden emirlik beratları alarak ve ona bağlılıklarını belirterek Sünnî çevre içinde kalmışlardır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, halifenin ricasıyla Bağdat'a sefer düzenleyerek Şî Büveyhî tasallutunda bulunan Abbâsî hilâfetine eski itibarını iâde etmiş ve halife tarafından "Doğunun ve Batının Sultanı" unvanıyla taltif edilmiştir.<sup>44</sup> Sultan Alparslan zamanında gerek vezir Nizâmülmülk ile sistemli hale getirilen ve eğitim ağırlıklı olarak yapılan Batınlıkla mücadeleler,<sup>45</sup> gerekse devletin askerî hedefleriyle Selçukluların "Kızıl Elma"sı Mısır

<sup>39</sup> Günay, "Anadolu'nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Erdem TürklerdeHoşgörü Özel Sayı I*, Ankara 1996, 192-193.

<sup>40</sup> Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndiklerinde İslâm Dünyası", 80, dipnot:40.

<sup>41</sup> III/X.yy'ın sonlarında Bulgarların çoğu İslâm'ı benimsemişlerdi ve her köy, kasaba ve şehirde Kur'an okulları mevcuttu. Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 268; Günay-Güngör, 225-229.

<sup>42</sup> Karakoyunluların istisna olarak Şîliği benimsediğini ileri süren görüşler varsa da Sümer ve Bosworth bunu ihtiyatla karşılar ve dönemin kaynaklarındaki bilgilerin kesin olmadığını ifade eder. Bk., Sümer, "Karakoyunlular"md., *İA*, VI, 304; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, 210. Diğer bir istisna olan Safevî Devleti, Türk bir hanedan önderliğinde kurulmuş olmasına rağmen, İslâm'dan farklı evrensel dinlere giren Türk boylarının milliyetleri kaybetmelerine benzer bir şekilde, zamanla büyük ölçüde milliyetlerini kaybetmişlerdir.

<sup>43</sup> Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 227.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esîr, IX, 462 vd.; M. Şerafeddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyât Mecmuası*, c. I, İstanbul, 1925, 115 vd.

<sup>45</sup> Günay-Güngör, 247-248.

Fatimî devleti olmuştur. Nitekim Alparslan, hutbeyi Abbâsî halifesi el-Kâim bi-emrillah adına ve ezanı Sünnîlere göre okutmaya başlayan Mekke emîrine iltifat ederek, hazineden tahsisat ayırmış; aynı şeyi Medine emîrinin de yapması halinde ona da gerekli tahsisatı ayracağını bildirmiştir.<sup>46</sup> Olayın duyulmasından sonra Halep emîri de Alparslan'dan çekinmesi sebebiyle aynı yola başvurmuştur.<sup>47</sup> Sultan Sencer Samerra'ya geldiği zaman, bu beldede her Cuma günü Şîilerin dönmesini bekledikleri Mehdî için hazırladıkları ata yaklaşarak "bu at bende emanet kalsın, imam her ne zaman zuhur ederse teslim ederim" diyerek Şîilere zarif bir cevap vermiştir.<sup>48</sup>

C. Cahen, Anadolu Selçuklularının Sünnîliğinin, Büyük Selçukluların saldırgan ve yayılmacı Sünnîliğinden farklı olduğunu ifade etmesine rağmen, akrabalarının mirasçıları olarak Sünnî geleneği devam ettirdiklerini ve Anadolu'daki kültürel ortamın Sünnî-Hanefî yapılanmaya sahip olduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Yeni padişahlar, Abbâsî halifelerinin gönderdikleri beratlar ve hakimiyet alâmetleriyle meşruiyetlerini ilan etmişler; bize kadar gelen meskûkatlarında Sünnî motifler kullanmışlardır. Yeni fethedilen şehirlerin kadısı da hilâfet merkezi tarafından atanmıştır.<sup>50</sup> Şehirdeki dini hayat, Kitabî din anlayışının hakim olduğu cami ve medrese çevresinde Sünnî-Hanefî formda yaşanmıştır. Taşrada da, cuma namazının İslâmî hayatta vazgeçilmez bir vecîbe oluşu ve pazar ihtiyacı, yeni yerleşim birimlerini oluşturmuş, şehirlere benzer mezhebî yapılanma popüler din boyutunda sürdürülmüştür. V-VII/XI-XIII. asırlar arasında Anadolu'ya gelen âlimlerin ve din hizmetlilerinin inanç yapıları, bize intikal eden az sayıdaki yazılı eserin muhtevası, bu dönemde Anadolu'daki Sünnîliğin hakimiyeti ortaya koymaktadır. Konya'ya elçi olarak gelen Ş. es-Sühreverdî(632/1234)'nin Necmüddin Dâye(654/1256)'ye "*Ey genç! Dindar, ilim ve tasavvufa bağlı ve erbâbını koruyan Alaeddin Keykûbad'ın himayesine gir; onu ve halkı faydalandır*"<sup>51</sup> diye öğüt vermesi ve Ömer b.

<sup>46</sup> İbnü'l-Esîr, X, 68-69; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", 117. Mekke emîri için defaten 30.000 bin dinar ve her sene 10.000 dinar gönderilmesi va'd edilmiş; Medine için ise, defaten 20.000 dirhem ve her sene için 5.000 dirhem va'd edilmiştir.

<sup>47</sup> İbnü'l-Esîr, X, 70-71; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib" 117.

<sup>48</sup> Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib" 118. *Suveru'l-Ekâlim*'den naklen.

<sup>49</sup> Cahen, "Le problème du Shi'isme Dans l'Asie Mineure Turque Pré-Ottomane", *Le Shi'isme Imâmite*, Paris 1970, 117; aynı mlf, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 245 vd. Müellifin Selçuklular hakkındaki bu kanaatine katılmak mümkün görünmemektedir. Selçuklularda diğer Türk devletlerinde olduğu gibi geniş hoşgörü sahibiydiler, ancak dinin, devletin ve halkın bekasını tehdit eden unsurlara karşı mücadeleyi de bir görev addediyorlardı. O dönemde bu tehdidin en belirgin destekçileri ise Mısır Fatimîleri ve onların İran'daki uzantıları olan Alamut Batınîleriydi. Bu bağlamda Selçukluların geçmiş tecrübelerden de istifade ile Şîî-Batınî devlet ve gruplarla mücadelesinden daha tabii bir şey olamazdı. Bu mücadelenin gerekliliği konusunda Nizamülmülk'ün değerlendirmelere bakılabilir. Bk. *Siyasetnâme* çev. N. Bayburtlugil, 2.baskı İstanbul 1987. 257-259

<sup>50</sup> Kadılar ile ilgili nadir menşûr örneklerinden bazıları Turan tarafından neşredilmiştir, bk., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, 2. baskı, Ankara 1988, 41-47, XXXVI-XLI arasındaki beş vesika.

<sup>51</sup> Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 299.

Muhammed es-Sâvî'nin eserinde “*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini yaymak için diyar-ı Rum'a geldiğini*” ifade etmesi bunun örneklerindedir.<sup>52</sup>

Türkler, yaşadıkları bölgelerde, Sünniliğin yanında az da olsa gayr-i sünnî mezhep cereyanlarının tesirinde kalmışlardır. Horasan ve Mâverâunnehr'de Mürcîî, Kerrâmî ve Mutezîlî düşünce mensupları, Sünnî hakimiyeti ve Şîî potansiyeli yanında az da olsa yer bulabiliyorlardı. Mürcîî düşüncenin Mâverâunnehr'deki konumundan zamanla Hanefî-Maturîdî çizgisinde ifade edilmesinden yukarıda bahsetmiştik. Kerrâmîye, Sufiyâne yaşayışı halk arasında yaptığı vaazlarla basit halk kitleleri arasında taraftar toplamayı başaran Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm(255/869) tarafından oluşturulan bir fırkadır.<sup>53</sup> Horasan ve Kuzey Hindistan'da İslâm dininin kökleşmesinde büyük rol oynayan.<sup>54</sup> Kerrâmîler inançları kaynaklarda kısaca, Allah'a cisim nispet ederek O'nu teşbihe yöneliyorlar, imanı sadece ikrardan ibaret sayıyorlar ve aynı anda iki imamın varlığını kabul ederek Ali ve Muaviye'nin imametlerine cevaz veriyorlardı.<sup>55</sup> Kendi fikirlerini kabul etmeyenlere karşı, özellikle Mutezîlî ve Şîîlerle ilmî münazaralar yapan, fakat başarısız olduklarında agresif bir tavırla taraftarlarını ve halkı kışkırtan Kerrâmîlerin dini tebliğ ve gayr-i müslimlerle cihadı teşvik gayretleri, esasen Sünnî olan Gazneliler tarafından takdirle karşılanmış ve teşvik görmüştür.<sup>56</sup> Kerrâmî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak Sebuktekin zamanında itibar görmüş, 402/1012-3'de bölgeye gönderilen Fatımî-Şîî dâisi Tuhterî'nin yargılanması ve öldürülmesinde etkin olmuştur.<sup>57</sup> Daha sonra Gazneli Mahmud tarafından Nişâbur emirliğine getirilmiş, ancak Şîîleri takip ve cezalandırırken gösterdiği taassup ve bazı suiistimaller halk arasında rahatsızlığa yol açınca görevinden azledilmiştir.

İnanç esaslarını aklî metotla sistemleştiren ve böylece haklı olarak kelâm ilminin kurucusu unvanını alan Mutezile, muhtemelen Abbâsîlerle birlikte bölgede görülmeye başlamıştır. Mutezîlî Sümame b. el-Eşres(234/849)'in Türklerle savaştığı ve onların elinde bir müddet esir kaldığı bilinmekle<sup>58</sup> birlikte, mezhebî faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Osman Çetin, *Anadolu'ya İslâmiyetin Girişi*, 2. baskı, İstanbul 1990, 104, Sâvî'nin "*Akâid-i Ehl-i Sünnet*"adlı risalesinden naklen.

<sup>53</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm, Sicistanlıdır, Nişâbur, Belh, Merv, Herat Gur, Gazne ve Horasan'ın köylerinde faaliyet göstermiş, Mekke ve daha sonra Kudüs'e giderek burada ölmüştür(255/869). Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah., M.Kilânî, Beyrut 1986, I, 32-33; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R. Fığlalı, Ankara 1990,160-161; M.Şerafeddin, "Kerrâmîler", *DFİFM*, sene:3, S. 11, İstanbul, 1929, 1-3.

<sup>54</sup> Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.R. Fığlalı-S. Hizmetli, Ankara 2000, 135.

<sup>55</sup> Kerrâmîye'nin görüşleri için bk., Şehristânî, I, 108-113; Bağdâdî, 161-168; M.Şerafeddin, "Kerrâmîler", 6 vd.; Henry Laoust, 135-136.

<sup>56</sup> Margoliouth, "Kerrâmîye", *İA*, VI, 595; M. Şerafeddin, "Kerrâmîler", 4-5; Günaltay, "*Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyası*", 86.

<sup>57</sup> Günay-Güngör, 238; Kutlu, 239-240.

<sup>58</sup> Bk. Câhız, 75-76.

<sup>59</sup> Kutlu, 167.



Bu bölgede yetişmiş en önemli Mutezîlî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî(319/931)'dir. O, Bağdat'ta yetişmesine rağmen memleketine döndükten sonra da görüşlerini yaymaya devam etmiş, uzun süre el-Mâtürîdî ile tartışmış ve birbirlerine reddiyeler yazmışlardır.<sup>60</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî(324/92)'nin kendilerinden ayrılmasından ve onlar aleyhine reddiyeler yazmasından sonra popüleritesini yitiren Mu'tezile fırkası, Şîî fırkalar içinde bölgede özellikle Zeydiye fırkasıyla birlikte ve kısmen de müstakil olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.<sup>61</sup> Büveyhî veziri Sahib Abbad'ın teşvikiyle Rey'e yerleşen Kadı Abdulcebbar(415/1025-26)'ın, burada oluşturduğu Mutezîlî mekteple, V/XI. asırdan itibaren Harezmi ve Horasan'da belli bir olgunluğa erişmiş ve muhtemelen Moğol istilasına kadar varlığını devam ettirmiştir.<sup>62</sup> Tuğrul Beyin veziri Mahmud b. Mansur el-Künderî(456/1063)'nin Mutezîlî olduğu bilinmektedir. O, bölgedeki Şîî faaliyetleri bahane ederek camilerde bidat ehlinin lanetlenmesi ve takibi için Sultan'dan aldığı izni kullanarak İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî(478/1085) ve Kuşeyrî(465/1072) gibi Sünnî âlimlerin bölgeyi terk etmesine sebep olmuş, ancak Sultan Alparslan ile birlikte gözden düşmüştür.<sup>63</sup> Yine Arap dilinde bir otorite kabul edilen ve *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle şöhret bulan Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî(538/1144) nisbesinden de anlaşılacağı gibi Harezmlî bir Mu'tezîlîdir. Aslında Mutezile gibi bilimsel, felsefî ve kelamî bir çok akımları birleştiren bir fırkanın Türkler arasında taraftar bulabilmesi, Türklerin sadece “gaza Müslümanlığı” veya “halk dindarlığı”nı ifade eden İslâmî zihniyetin ötesinde, karmaşık felsefî ve itikadî problemleri de tartışan bir kültür seviyesine sahip olduklarını gösterir.<sup>64</sup> Farabî ve İbn Sînâ gibi İslâm felsefesi tarihinin ve meşşâî felsefenin önde gelen iki büyük üstadının Türkler arasından ve onların yaşadıkları bölgelerden çıkması bu kültürel olgunluğun bir ifadesidir.

### Şîî Mezhepler

Şîîlik, Hz.Peygamberden sonra imâmetin nass ve tayinle Ali b. Ebî Tâlib(40/680) ve evladına ait olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ileri süren ve onlara bazı insan üstü vasıflar yükleyen topluluklara verilen müşterek addır.<sup>65</sup> Şîîlik I/VI. asrın başlarında doğuşuyla birlikte mutedil ve müfrit pek çok fırkalara ayrılmıştır.<sup>66</sup> Şîîler, önce Emevîler sonra Abbâsîler tarafından siyasî nedenlerle takip ve baskı altında tutularak, muhalif bir anlayışla ve

<sup>60</sup> *Huleyf'in Mukaddimesi*, 6; Kutlu, 167.

<sup>61</sup> Kutlu, 167-168.

<sup>62</sup> Nyberg, "Mutezile", *İA*, VIII, 761; Laoust, 200.

<sup>63</sup> İbnü'l-Esîr, X, 45-46. Ayrıca bk., M. Şerafeddin, "*Selçuklular Devrinde Mezâhib*", 101 vd., makalede vezirin, bilhassa Şafîilere ve Eş'ârîlere karşı mücadeleleri anlatılır.

<sup>64</sup> Günay-Güngör, 198.

<sup>65</sup> Şîîliğin tanımı hakkında bk., 5; Şehristânî, I, 146-147; E.R. Fırlı, *İmâmiyye Şîası*, Ankara, 1984, 9-13; Hasan Onat, *Emevî Devri Şîî Hareketleri*, Ankara, 1993, 15.

<sup>66</sup> Şîî fırkaların başlıcaları Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye(İsnâşeriyye), İsmâiliyye'dir. Bu konuda bk., Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Necef 1936, 17 vd.; Bağdâdî, 26; Şehristânî, I, 147.

illegal olarak, devlet merkezine uzak Kuzey Afrika, Mısır, İran coğrafyasında faaliyet göstermişlerdir.

Türklerin Müslümanlarla karşılaştıkları ilk dönemlerden itibaren çeşitli Şî-Batnî isyanların içinde aktif olarak yer aldıkları, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür.<sup>67</sup> Abbâsî yönetiminden Ebû Müslim'in intikamını almak amacıyla meydana gelen mahallî nitelikli bu ayaklanmaların çoğu, İslâm'a bir kaç yüzyıldan beri zoraki teslim olmuş İran'da, II-IV/VIII-X. yy arasında zahiri İslâm cilasına rağmen, özünde hala Zerdüştfî, Maniheizt ve Mazdekî kalmış çevrelerden kaynaklanmıştır.<sup>68</sup> 137/754-5 yılları arasında Sinbad adlı Nişapur'lu eski bir Mecusi, etrafına sözde Müslüman olmuş bir çok Mazdekî ve Şîi toplayarak isyan etmiş,<sup>69</sup> aynı yıllarda başka bir Ebû Müslim taraftarı olan Ebû İshak et-Türkî(137/754-5) de isyan etmiş;<sup>70</sup> Horasan'da 150/767'de Üstad-ı Sîs<sup>71</sup>; 159-161/775-777 yılları arasında Mukanna' isyan etmişlerdir.<sup>72</sup> 201/816'da Azerbeycan'da ayaklanan Bâbek el-Hurremî adlı bir İranlının isyanı tam 22 yıl Halife Me'mûn ve Mu'tasım'ı meşgul etmiştir.<sup>73</sup> Bu isyanlar görülen ortak inanç motifleri Ebû Müslim'in ölmediği, ve *mehdî* olarak geleceği, bazen isyana kalkışanların nübüvete varan iddiaları ve bazen Tanrının, isyan liderine hulul etmesi gibi *ilhâdî*, İran kültüründe görülen yakın akraba evlilikleri, içki ve zinanın mübah oluşu gibi *ibâhî* nitelikte inançlardır.<sup>74</sup> Bu isyanlar Sünnîliğe değil, Abbâsî merkezî iktidarına karşı geliştirilmiş hareketlerdir.<sup>75</sup>

Bu isyanlardaki Türk katılımını değerlendirirken, Türklerin İslâm'ı kabullerinin bilhassa IV/X. yy'ın ikinci çeyreğinden sonra yoğunlaştığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Bağdâdî, Mukanna'nın isyanına yardım eden Türklerin inanmamış Halaclar olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>76</sup> Babek isyanında yer alan Halaclarında aynı şekilde inanmayan Türkler olması kuvvetle muhtemeldir. Sınır bölgelerinde oluşan bu isyanlara Türklerin hangi oranda katıldıkları ve iddia edilen görüşlere ne kadar bağlı oldukları şüphelidir.<sup>77</sup> Türklerin bu ve benzeri isyanlara

<sup>67</sup> Örneğin bk., M.F. Köprülü, "Bektâşîliğin Menşeleri" *Türk Yurdu*, c. II, Nu:8 1341, 125-126; İrené Mélikoff, *Abû Müslim Le "Porte-Hache" du Khorassan*, Paris, 1962, 61; A.Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, 2. baskı, İstanbul 1996, 154.

<sup>68</sup> Mélikoff, 61.

<sup>69</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'-Zeheb*, tah. M.M. Abdulhamid, Beyrut, trz, III, 306; İbnü'l-Esîr, V, 392-393.

<sup>70</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah. İ.Ramazan, Beyrut 1994, 418; Mélikoff, 56-57. Ebû İshak İranlı olmasına rağmen, Türkler arasına elçi olarak gönderildiği için "et-Türkî" diye anılıyordu.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, V, 477; Mélikoff, 56-57.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esîr, VI, 42-53; Bağdâdî, 200-201; Şehristanî, I, 153-154. Mélikoff, 57-58.

<sup>73</sup> İbnü'n-Nedîm, 417; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 317-324.

<sup>74</sup> Bu zümrelere nispet edilen görüşler hakkında bk., Nevbahtî, 46-52; Bağdâdî, 198-206.

<sup>75</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, 154. Bu isyanların tarihi bakımdan incelendiği yeni bir monografi için bk., Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara 2001, özellikle 123-166.

<sup>76</sup> Bağdâdî, 200.

<sup>77</sup> İbnü'l-Esîr Üstâd-ı Sîs'in etrafına üç yüz bin kişi topladığını söylerken (bk. *el-Kâmil*, V, 477), Köprülü bu isyana üç yüz bin Oğuz'un iştirak ettiğini söyler. "Bektâşîliğin Menşeleri", 126-127.

katılmasında, ekonomik kaygıların ön planda olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu dönemde, Batı Türkistan'da Türk siyasî otoritesinin zayıflamış, mahallî güçlerin türemiştir. Böyle durumlarda otoriter kontrolden uzaklaşan, kendi başlarının çaresine bakmak durumunda kalan göçebe ve yarı-göçebe kitle için, önemli geçim kaynaklarından birisi olan savaş ve yağmayı, üstelik de düşmanları olarak kabul ettikleri bir devlete karşı sürdürmek, bulunmaz bir fırsattır. Nitekim Türkler bu dönemde çıkan diğer isyanlara da katılmışlardır. Onların savaşçı kimliği, sadece isyanlar için değil, Abbâsî ordusu içinde bile yer almalarını sağlamıştır. Babek isyanını bastıran Abbâsî ordusu Türk askerlerinden mürekkepti ve başlarında komutan Afşin bulunmaktaydı. Kaynaklarda zındıklık ithamıyla yargılandığı nakledilen ve Zerdüştiliği vurgulanan Afşin'in, saray içindeki siyasî çekişmelerin kurbanı olduğu dikkatli bir mütalaa ile anlaşılmaktadır.<sup>78</sup>

Horasan, gerek Zeyd b. Ali (122)'nin isyanından sonra taraftarları tarafından buraya kaçırılan oğlu Yahya'nın Emevî takibi sonucu Kerbelâ benzeri bir facia ile öldürülmesi(125/743); gerek Abbâsî isyanında Horasan'dan hareket eden Ebû Müslim'in etrafında oluşturulan menkıbeler çerçevesinde *Ehl-i Beyt* sevgisi ve taraftarlığıyla bezenip; Kum ve Meşhed merkezli olarak çeşitli beldelerdeki *nakîblerin* teşvikiyle Şîliğe mütemayil bir potansiyele sahipti ki, Sünnîsiyle Şîsiyle Türklerde Ehl-i Beyt sevgisinin oluşması bu potansiyelle ilgilidir.<sup>79</sup> Zeydîler Taberistan, Cüzcan ve Deyleman bölgelerinde tutunarak çeşitli mücadelelerden sonra Hasan b. Zeyd liderliğinde Alevî-Zeydî bir devlet kurmayı başarmışlardır (250-319/864-943).<sup>80</sup> Harun Reşid zamanında bölgede isyan eden Yahya b. Abdillâh Maverâünnehr'deki Türk Hakanına sığınıp onun yanında iki buçuk yıl kaldığına<sup>81</sup> göre bölgedeki mücadeleleri esnasında Türklerin Zeydîlerle ilişkiler içinde olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ebû Dülef, 331/992'de, Türkistan'ın doğusunda ve Tibet yakınlarında, Yahya b. Zeyd neslinden bir beyin idaresinde "Alevî" bir topluma rastlamıştır. "Alevî" diye isimlendirilen bu Türkler, Hz. Ali'yi, gök Tanrısının Arap karşılığı saymakta ve İmam Zeyd'e ait bazı hatıraları muhafaza etmekteydiler. E. Esin, bu topluluğun "Bağraç" Türkleri olduklarını ve Kaşgarlı'nın haritasında gösterdiği Alevî bölgesinin bunların meskun oldukları yer olabileceğini ifade etmektedir.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Afşin ile ilgili rivayetler hakkında bk. İbnü'l-Esîr, VI, 446-454. Ebû Zehra bunu Mutezîlîlerin bir başarısı gibi nakletmektedir. Bk., *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyin*, 142-147; Yıldız ise olayın arkasındaki siyasî nedenleri irdelemiştir. *Türkler ve İslâmiyet*, İstanbul 1976, 96-105.

<sup>79</sup> Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 293; M.Rami Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara, 1991, 27.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, VII, 114-116, VIII, 71-73; Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, V, 457-463.

<sup>81</sup> *Büyük İslâm Tarihi*, V, 459; Kutlu, 162.

<sup>82</sup> *Ebû Dülef Seyahatnâmesi*, çev. R.Şeşen, İstanbul 1995, (*İbn Fazlân Seyahatnâmesi* içinde), 89; Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 293, 304; Şeşen "Bağraç" kelimesini "Buğraç" okuyarak, bunlarla Karahanlıların kastedildiğini, fakat onların Sünnî olduklarını ifade ile Ebû Dülef'in malumatına itibar etmiyor. Bk., aynı yer

İncelediğimiz kaynaklarda Bagraç Türklerinin akıbeti ve Batı'ya göçtüklerine dair bir bilgiye rastlayamadık.

Sâmânîler döneminde Kuzey Afrika'da devlet kurmayı başaran ve Abbâsî hilâfetiyle rekabete girerek kendilerini halife olarak lanse eden İsmâîlî-Fâtımîler<sup>83</sup>, kurdukları dâîlik sistemiyle kendi fırkalarını ve imâmetlerini İslâm ülkelerine propaganda ediyorlardı. Horasan ve Mâverâunnehr de bu propaganda faaliyetlerine maruz kalmış bölgeye III/IX. Asrın ortalarından itibaren dâîler gönderilmeye başlamıştır. Bölgeye ilk olarak Rey yakınındaki Kuleyn köyüne yerleşen Halef bölgeye gelmiştir<sup>84</sup> Daha sonra Ahmed b. Halef, Gıyas, Ebû Hâtim er-Râzî gibi kişiler daveti devam ettirdiler.<sup>85</sup> İsmâîlîler, Hüseyin b. Ali Mervezî ve talebesi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî(veya Nahşebî)'nin gayretleriyle Sâmânîler arasında önemli bir yekûna ulaşmış, emîr Nasr b. Ahmed'i etkileyerek resmî görevlere getirilmişlerdir. Bunun üzerine ordudaki Türk komutanlar Sipehsalar'ın emirliğe geçmesi üzerine anlaşıp bir isyan tertip etiler. Ancak isyanı zamanında haber alan Nasr'ın oğlu Nuh olaya müdahale etmiş; bununla birlikte, emîr Nasr b. Ahmed oğlu lehine tahtından feragat etmek zorunda kalmış, Nuh Nahşebî'yi âlimlerle bir araya getirmiş, yapılan münazarada ilzam edilmesi sonucu pek çok İsmâîlî ile birlikte öldürülmüş, ve malları yağmalanmıştır (331/942-3)<sup>86</sup> Daha sonra Ebû Mansur Abdurrezzak'la yeniden güçlenen ve tehlike teşkil eden İsmâîlîler, âlimlerin ikazıyla takip edilip çeşitli mücadelelerden sonra Veşmgîr tarafından ortadan kaldırılmışlardır (353/964). Nizâmülmülk bundan sonra Horasan'da tek Karmatî'nin kalmadığını ifade etmiştir.<sup>87</sup>

---

Dipnot: 153. Ancak Karahanlıların menşe'i ve Karahanlılarda görülen Buğra ve Arslan ünvanlarının Karlukların iki büyük boyu olan Yağma ve Çiğillerin ongunları olduğu göz önüne alınırsa (bk, O. Pritsak, "Karahanlılar" md., *İA*, VI, 252-253.); etimolojik benzerlikten hareketle yapılan bu izahı kabullenmek mümkün görünmemektedir.

<sup>83</sup> Bâtıniyye, İslâm düşünce tarihinde hakikati ifade eden bîatın ancak masum bir imamın öğretmesiyle (talimiyle) bilinebileceğini ve kurtuluşun zamanın imamına bağlanmakla mümkün olduğunu kabul edip, nassları te'vil eden ve İslâm'ın temel hükümlerini bütün Müslümanların anlayışından farklı yorumlayarak din anlayışlarını inkar ve ibaha sınırlarına kadar götüren, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken siyasi grupları ifade eder. Bâtıniyye H.III.yy'ın ikinci yarısından itibaren münhasıran, İmam Ca'fer Sadık'tan sonra yedinci imam olarak onun büyük oğlu İsmail'i (142/759) tanıyanlar ve imametini onun neslinde devam ettirenleri ifade etmiştir. Bu nedenle onlara İsmailiyye de denilir. Bk., Ahmet Ateş "Batıniyye" md., *İA*, II, 539 ve Avni İlhan "Batıniyye" md., *DİA*, V, 191.

<sup>84</sup> Nizamülmülk, 286-287; S.M. Stern, "The Early İsmâîlî Missioneries in the Nort-Vest Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Studies in Early İsmâ'ilism*, E.J.Brill, Leiden 1983, 190-191; Farhad Daftary, *The İsmâ'ilîs*, Cambridge 1990, 120. Deylemî Horasan dâîsinin eş-Şârânî diye tanındığını ondan daveti Hüseyin b. Mervezî'nin aldığını söyler, bk., *Beyânu Mezhebi'l-Batıniyye*, nşr. R.Strothman, İstanbul 1939, 21.

<sup>85</sup> Nizamülmülk, 287-290; S.M. Stern, 194-201;F.Daftary, 121-123.

<sup>86</sup> Nizamülmülk, 291-299. Ancak İbn Nedîm olayı biraz farklı nakleder. Ona göre emîr Nasr, ömrünün sonlarında hastalanmış ve bunu İsmâîlîleri desteklemesinden dolayı ilahî bir ceza olarak algılayıp pişmanlık duymuştur. Yerine geçen oğlu Nuh da İsmâîlîleri tedip edip cezalandırmıştır. *el-Fihrist*, 234. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk, Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. H. D.Yıldız, Ankara, 261-263.

<sup>87</sup> Nizamülmülk, 303-309.

V/XI. asrın sonlarında Şîi-Bâtînîler Kuzey İran Alamut merkezli Sabbahîler (Haşîşîler) vasıtasıyla Müslümanlar arasında terör ve anarşi havası estirmişler, önemli devlet büyüklerinin ve âlimlerin ölümüne sebep olmuşlardır.<sup>88</sup> Nizariyye koluna mensup Hasan Sabbah 483/1090'dan itibaren *ed-Dâvetu'l-Cedîde* denilen yeni bir teşkilatlanmaya gitmiştir. Başlangıçta Mısır'a bağlı olarak kurulan bu teşkilat, kısa zamanda Mısır Fatımî reislerinin otoritelerinin zayıflamasıyla müstakil hareket etmeye başlamış ve Suriye'ye kadar uzanan bir dâî teşkilatı oluşturmuştur.<sup>89</sup> İsmâîlîler, Alamut ve civarı ile Suriye'nin sahil bölgelerindeki bazı kalelerin dışında hakimiyet sağlayamamışlardır. Onlar ancak, cahil, akılsız veya ukalâ, mukaddesatı inkar eden bazı felsefeciler ve adi suçluları kendi görüşleri için kandırabilmişler<sup>90</sup> Bu nedenle halk arasında kitlesel olarak yayılma imkanı bulamamışlardır.

Bununla birlikte özellikle Suriye'deki İsmâîlîlerin gerek bölgedeki Türkler arasında gerekse dâîler vasıtasıyla Anadolu'ya gelen Türkler arasında etkin olduğuna ve hatta Türkiye Şîliği benimsediklerine dair görüşler bulunmaktadır.<sup>91</sup> Burada resmî ilişkiler bazında bir rivayeti değerlendirmek istiyoruz. "Kutalmış oğlu Süleyman Süleyman Şah doğu sınırlarını emniyet altına almak gayesiyle bizzat Kilikya üzerine bir sefer düzenlemiştir; 475/1082 senesinde Tarsus'u fethetmiş ve Trablusşam'da kadı-hükümdar olan Şîi İbn Ammar'a müracaat ederek yeni fethettiği bu şehir için kadı ve imam-hatip istemiştir."<sup>92</sup> Bu rivayet, Selçuklu hanedanı arasındaki rekabeti göstermesi bakımından önemlidir. Zaten bu rekabetten istifade etmek isteyen Fatımîler daha önce de İbrahim Yınal'a ve Kutalmış oğullarına siyasî destek sözü vermişler, onları akrabalarına karşı kıskırtmışlardır.<sup>93</sup> Aslında bölgedeki melikler ve komutanlar arasında bazen fiilî mücadeleye dönüşen rekabet ortamında tarafların bu nevi bir desteğe yönelmeleri tabiidir. Nitekim Süleyman Şah'ın bölgede güçlenmesine binaen Tutuş, Müslim ve Artuk arasında 1085

<sup>88</sup> Davetü'l-Cedîde hakkında geniş bilgi için bk., İbnü'l-Esîr, VIII, 25-50; Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, çev. M.Öztürk, 2. baskı, Ankara 1998, 512-577; Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtiniyye*, 19-25; Gazzâlî, *Bâtîniğin İç Yüzü*, çev. A. İlhan, Ankara, 1993; 23-90; Lewis, 33-55; Günaltay, "Batnîlik Tarihi", DİİFM, S.8, 1-27; Yusuf el-Ğavânime, *Ğulâtu's-Şîati'l-Batniyye fi's-Şam*, Ürdün, 1981 22-41; F. Daftary, 324-434.

<sup>89</sup> Lewis, 60 vd.; F. Daftary, 385-392.

<sup>90</sup> Bu konuda bk., Bağdâdî, 228-233; Gazzâlî, 20-23; Deylemî, 25-26.

<sup>91</sup> Bu iddia sahiplerinden birisi F. Babinger'dir. O iddiasını Orta Asya'dan başlayan bir teşeyyü' fikriyle temellendirmekte ve Anadolu'daki bazı sanat eserlerinde tezahür eden Şîi motiflerle desteklemektedir. Bk., "Anadolu'da İslâmiyet", DİİFM, S.3, 1922, 191 vd. Ancak mesela Barthold gibi araştırmacılar, Orta Asya'daki Sünnî yapılanmayı ortaya koymuş, ve bu yapı büyük ölçüde değişmeden Anadolu'ya aksetmiştir. Bk., *Türkistan*, bilhassa İkinci Bölüm (194-343). Köprülü'nün "Anadolu'da İslâmiyet" DİİFM, S 4-6, 1922, makalesi de Babinger'i tashih niteliğindedir; resmî makamların Şîliği benimsedikleri fikri reddedilirken Anadolu'daki Şîliğin farklı kaynakları gösterilir.

<sup>92</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zaman*, (kayıp *Uyûnu't-Tevârih*'ten naklen Selçuklularla ilgili bölüm), haz. A. Sevim, *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, c. XIV, S. 18, Ankara 1992, 234. Ayrıca krş., M. Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, 116; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 3. baskı, İstanbul 1993, 69-70.

<sup>93</sup> Yınanç, 50; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 70.

yılı başlarında Melikşah'ın tabiiyetinden ayrılma, Tutuşun "Sultan"lığını benimseme ve Şîi Fatimî hilâfetine tabi olmak üzere bir ittifak yapılmıştır.<sup>94</sup> Dahası Suriye bölgesinde Abbâsî veya Fatimî hilâfetine bölgedeki hakimiyet potansiyeline göre, mahalli idarecilerin sahip oldukları şehirde hutbeyi Sünnî veya Şîi halifeler adına okuttukları vakidir. Dolayısıyla bu nevi teşebbüsleri şartlara göre oluşan siyasî manevralar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim C. Cahen de "Atsız, Artuk, ve Kutalmış'ın oğulları, şüphesiz her türlü dinî fırka meselesine ilgisiz kalıyor ve menfaatleri gerektirdiği vakit, sadece zararsız Şîi İbn Ammar ile değil fakat Fatimîlerin yayılmacı İsmailiyye mezhebiyle dahi işbirliği yapmaktan çekinmiyorlardı"<sup>95</sup> diyerek, bunu ifade etmektedir. Süleyman Şah 477/1084'de Antakya fethini müteakip, şehrin büyük kilisesini camiye çevirterek, 120 müezzine ezan okutmuş ve Cuma namazını kılmıştır. Onun, Melikşah ve Abbâsî hilâfetine fethini müjdelemesi,<sup>96</sup> önceki davranışının siyasî niteliğini göstermektedir. M.H. Yınanç, onun Tarsus'taki tavrında Fatimîlerle oluşacak ticarî münasebetleri de göz önüne almış olabileceğini ifade eder<sup>97</sup> ki, Tarsus ve Trablus'un liman şehirleri olması dikkate alınır, deniz yoluyla yapılan ticaretten anlayan bir hukukçunun kadılığı ve tecrübesinin Müslümanların lehine olacağı aşikardır.

Bâtıniyye fırkasının inanç bakımından etkilediği ve daha sonra Anadolu'da varlıkları görülen fırkalar, Nusayrîlik,<sup>98</sup> Ehl-i Hakk ve Yezîdîliktir. Bu fırkalardan Yezîdîlik, VII/XIII. asrın ikinci yarısından itibaren oluşum sürecine girmiş Güney Doğu Anadolu'nun dağlık bölgelerinde, Kuzey Irak, İran Kürdistanı ve Azerbeycan taşrasında varlığını sürdürmüş, Emevî gulüvvü olan ve adeta bölgedeki Şîi oluşuma tepki olarak ortaya çıkan bir fırkadır.<sup>99</sup> Ehl-i Hakk

<sup>94</sup> Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1989, 98-99, 114-115.

<sup>95</sup> Cahen, *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi*, çev. Y.Yücel-B.Yediöldüz, Ankara 1992, 56.

<sup>96</sup> Yınanç, 123; Sevim, 109-112.

<sup>97</sup> Yınanç, 117.

<sup>98</sup> Nusayrîlik, Muhammed b. Nusayr'a nisbet edilen, IV. yy'da Bâtıniyye'den ayrılarak Hüseyin b. Hamdan el-Hasîbî tarafından sistemleştirilen gâli bir fırkadır. Oluşumunu tamamlamasından itibaren Fatimîlerin baskısıyla Suriye'nin dağlık bölgelerine çekilerek, Antakya civarında günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Daha geniş bilgi için bk., Adanalı Süleyman Efendi, *Kitâbu Bakûrâti's-Süleymaniyye*, Beyrut, 1863 (içinde *Kitâbu'l-Mecmu'* neşredilmiştir); Massignon, "Les Nusayris", *Opera Minora*, Lübnan 1963, II, 619-624; A.Bedevî, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1973, II, 423-502 (ilgili kısımda *Kitâbu Diyâneti'n-Nusayriyye* neşredilmiştir); Ahmet Turan, *Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay*, (Dr. De III.e cycle) Paris 1973; Fırlı, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 141-143.

<sup>99</sup> Yezîdîlik, Şeyh Adî b. Müsafîr(557/1162)'e nisbet edilen Adeviyye tarikatının sonraki asırda torunu Şeyh Hasan b. Adî(654/1254)'den itibaren sapık inançlara yönelmesiyle oluşan bir fırkadır. Daha fazla bilgi için bk., M. Şerafeddin, "Yezîdîler", *DFİFM*, I, 1926, 1-35; Abbas Azzavî, *Tarihu'l-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim*, Bağdad, 1935; R. Lescot, *Enquete sur les Yezîdis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrut, 1938; Mehmet Aydın, "Yezîdîler ve İnanç Esasları" *Belleten*, LII, 1988, 33-74; Ahmet Turan, *Yezîdîler*, Samsun, 1993.

da, Yezîdilerle aynı coğrafyada Sultan Sohak'a nispet edilen ve muhtemelen Yezîdî aşiretlerinin düşmanı aşiretler arasında benimsenme imkanı bulmuş bir fırkadır.<sup>100</sup>

Fırkaların uluhiyyet ve kâinatın yaratılışı ile ilgili inançları Şîi-Batınîlerin nübüvvetin sürekliliğiyle ilgili inançlarının farklı formlarda ifade edilen değişik versiyonlarıdır ve bu şekliyle eski Mezopotamya'daki Gnostik inançların, Sâbîliğin ve Yeni Eflatuncu felsefenin yeni yorumlarla güncelleştirilmesinden ibarettir.<sup>101</sup> Daha önemlisi her üç fırkada yaratılış bakımından kendilerini diğer insanlardan ayrı kabul ettikleri için Şîi-Batınîlerden farklı olarak yayılmacı değil, içine kapalı toplum yapısına sahiptirler. Nitekim Massignon, Nusayrîlerin kendi gruplarına ait sayıyı sınırladıklarını ve bu sayıya IV/X. asırda ulaşıldığını<sup>102</sup> belirtir. Bu fırkaların sahip oldukları inançlar bakımından Anadolu Alevîliğine tesirlerinden söz etmek imkansızdır. Bununla birlikte gelenek, örf ve adet benzeri inançlarda grupların az da olsa birbirlerini etkilediklerini belirtmeliyiz.

Ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber Toroslar'daki Tahtacılar'da görülen Selman-ı Fârisî'nin takdisi<sup>103</sup> bölgesel yakınlıktan dolayı Nusayrî tesirini hatırlatmakla birlikte, Nusayrîlerin Selmân'a yükledikleri fonksiyon ve bunun bazı Bâtınî zümrelerine yansıyan şekline -ki buna "Sîniyye" denilir-<sup>104</sup> Tahtacılarda rastlanmaz. Nitekim yaptığımız araştırmada, menkıbeye göre, Selmân-ı Fârisî, Türklere İslâm'ı öğreten ve onlara Dede Korkut'u eğitici olarak tayin eden kişi olarak kabul edilmektedir<sup>105</sup> Bu menkıbe Şeref Han'ın Kürtlerin menşe'i ile ilgili naklettiği menkıbeyle benzerlik gösterdiği gibi<sup>106</sup> tarihî vakıalara da uygundur. Hazar Türkleriyle ilk savaşan komutanlar arasında Selmân b. Rabîa'nın adı geçmektedir.<sup>107</sup> Kanaatimize göre Selmân adının Türkler arasındaki şöhreti de bu olaylarla ilgilidir. Ancak zaman bu adı daha

<sup>100</sup> Ehl-i Hakk, 671/1272'de doğan, 716/1316'da mezhebini yaymaya başladığı rivayet edilen Sultan Sohak diye bilinen İshak'ın kurduğu bir fırkadır. Mezhep mensupları, Hanedân-ı Heftgâne adıyla yedi büyük aileden Sâdât-ı Hanedân-ı Hakikat denilen yedi pîr tarafından idare edilmişlerdir. Sultan Sohak'ın ölümünden sonra beş ailenin ilavesiyle sayı on ikiye çıkarılmıştır. Bunun için Ehl-i Hakk mensubu her fert bu on iki aileden birine bağlanmak zorundadır. Geniş bilgi için bk., *Minorsky*, "Notes sur la Secte des Ahlê-Haqq", *RMM*, S.40, 1920, 20-97; S. 41, 1921, 205-302; Hamid Algar, "Ehl-i Hakk", *DİA*, X, 511-513. XIV. yy'ın başlarından itibaren tarih sahnesinde görünmelerine rağmen bazı araştırmacılar Sultan Sohak ile Baba İshak'ın isim benzerliğinden hareketle Ehl-i Hakk'ı Babâîliğin bir uzantısı gibi görmüşlerdir. Örnek olarak, bk., C. İbrahim Vefâî, *Ehl-i Hakk ve Edebiyatı*, İstanbul, 1978,(yayınlanmamış Dr. Tezi), 8-14. Ancak tarihi hadiselerin gelişimi ve o dönemin kaynaklarında bunu telmih edecek bir bilginin bulunmayışı, böyle bir iddianın asılsızlığını ortaya koymaktadır. Fırkanın oluşum sürecinden hareketle, ancak XV. yy'dan sonra kendileriyle ilişkiye giren aşiretleri etkilemiş olacağı tahmin edilebilir.

<sup>101</sup> Bu konuda bk, Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1964, 213-214; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâid*, Bağdat 1967, 51-55; Fethi M. Zağbî, *Gulâtü's-Şîa*, Tanta 1988, 632-643.

<sup>102</sup> Massignon, "Les Nusayris", 620-621.

<sup>103</sup> Süleyman Fikri, "Teke Vilayetinde Tahtacılar", *Türk Yurdu*, V, Mayıs 1927, 486-487.

<sup>104</sup> Massignon, "Selman Pâk et les Premices Spirituelles de l'Islam Iranien", *Opera Minora*, II465-470.

<sup>105</sup> Kırzıoğlu, Kıpçaklar, 213, (Tevârih-i Cedîd-i Mir'ât-i Cihân'dan naklen).

<sup>106</sup> Şeref Han, *Şerefnâme*, çev., M. A. Avni, Kahire 1962, 16.

<sup>107</sup> İbnü'l-Esîr, III, 33 vd.

meşhur olan diğer bir sahabeyle Selmân-ı Fârisî'yle özdeşleştirmiştir. Selmân'ın Hz.Ali'nin yakınlarından oluşu, fütüvvet ehline meslek pîri sayılması<sup>108</sup> ve Alevî ananesindeki “Kırklar Meclisinde” nakîb rolü üstlenmesi<sup>109</sup> onun adının takdis edilmesini kolaylaştırmıştır.

İsnâaşeriyye Şîliği, imamların ziyaretgâhları çevresinde ve Abbâsî hilâfeti tarafından oluşturulan *nekâbet* kurumuna binaen özellikle seyyidler ve *nakîbler* etrafında kümelenerek varlıklarını korumuşlardır. Selçuklular, Sünnîler kadar mutedil Şîlere karşı da bir ayırım siyaseti gütmüyor; seyyidleri ve şerifleri himayelerine alıyorlar; Alevîlere hangâh ve hatta medrese inşa ediyorlardı. Kısaca halifelere küfr etmeyen mutedil Şîler, Türkler sayesinde tam bir hürriyet ve himayeye mazhar idiler.<sup>110</sup> Bu nedenle Türklerin bu fırkayla karşılaşması ve onların inançlarından etkilenmeleri tabîîdir. Özellikle Azerbaycan'da yaşayan Türklerin, ilk dönemlerden itibaren Şîliği benimseyen Deylemlilere<sup>111</sup> komşu olmalarının bu mezhebe ilgilerini artırmış olması muhtemeldir.<sup>112</sup> Ancak, Spuler'in de ifade ettiği gibi, Şîliğin takiyye prensibiyle faaliyetlerini gizlemelerinden dolayı, sadece resmî ilişkilere yansıyan unsurların tespiti mümkündür, halk arasında Şîliğin hangi ölçüde hakim olduğu ise bilinmemektedir.<sup>113</sup> Resmî olarak İsnâaşeriyye Şîliği, VI/XII sonlarında Abbâsî halifesi en-Nâsır lidinillah(saltanatı: 575-622/1180-1225)'ın siyasî gayelere matuf olarak Şîliğe meyletmiş ve Şî faaliyetlere fırsat vermesiyle kendilerini gösterme fırsatı bulmuştur.<sup>114</sup> Bu fırsat, Nâsiruddin et-Tûsî(672/1274) ve talebesi Allâme el-Hasan b. Yusuf İbni'l-Mutahhar el-Hıllî(726/1326)'nin gayretleriyle canlanmış ve bazı Moğol Hanlarının himayesiyle devam etmişse de; İsnâaşeriyye Şîliğinin, Türkler arasında bariz etkilerini görmek için IX/XV. asırda Şeyh Cüneyd ile başlayan Safevî hanedanının Anadolu'ya yönelik propagandalarını beklemek gerekecektir. Bu propagandaların arka planını ise VI/XIII. Asır Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî hareketler oluşturmaktadır.

### Tasavvufî Hareketler

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf, ortaya çıkış tarihinden itibaren fıkıh ve kelâm ekolleriyle sıkı bir birliktelik içinde gelişmiştir.<sup>115</sup> Göçebe ve yarı-göçebe Türklerin

<sup>108</sup> Bk., Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlarda Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Erzurum 1993 (yayınlanmamış Dr., tezi), 72-73.

<sup>109</sup> Kırklar Meclisi hakkında bk., *Buyruk*, nşr., S.Aytekin, Ankara, tarihsiz, 7-12; Noyan, *Bektâşilik Alevîlik Nedir?*, 65-67. Kırklar Meclisinin prototipini oluşturan daha realist bir rivayet için bk., A. Gölpınarlı, "*Burgâzî ve Fütüvvetnamesi*", İÜİFM, XV, 1953-4,136.

<sup>110</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi*, 317; aynı mlf, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 264.

<sup>111</sup> Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndiklerinde İslâm Dünyası", 82-84; Lewis, 36.

<sup>112</sup> Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 1981, 170-171.

<sup>113</sup> B. Spuler, *İran Moğolları*, çev. C. Köprülü, 2. baskı, Ankara 1987, 268.

<sup>114</sup> en-Nâsır hakkında bk., Cüveynî, *Târih-i Cihanguşâ*, 559-561; Celaleddin es-Sûyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Beyrut trz., 413-421; F. Taeschner, "al-Nâsır li-Din Allah" *İA*, IX, 92-93.

<sup>115</sup> Laoust, 136.



İslâmlaşmalarında gezgin sûfî ve dervişler önemli rol oynamışlardır. Bunda sûfîlerin hayat prensipleri kadar, Türklerin eski dinlerinden bildikleri din adamlarına sevgi, saygı ve takdis anlayışının<sup>116</sup> etkisi olmuştur. Nitekim Kamların Türk toplulukları arasındaki rolü, İslâmlaşma sürecinde gezgin dervişlere, tarikat şeyhlerine ve pîrlere atfedilmiştir. Böylece *ata, baba, dede* denilen, belli aşiretlere mensup, zamanla *seyyid* nisbesi de verilen velî tipi ve bunların etrafında Kitâbî din anlayışından farklı velî kültü oluşturulmuştur.<sup>117</sup> Böylece Türklerin İslâmlaşma tarihinde onlara dinlerini öğreten Aslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata gibi azizler hep var olmuşlardır.<sup>118</sup> Sûfiyâne görünüşleriyle halk vaizi olarak faaliyet gösteren Kerrâmîlerin Gazneliler tarafından benimsenmesi de bu anlayışın eseridir. Bunların yanında Gazalî(505/1111)'yle birlikte Sünnî itikat ile barışan tasavvufî düşünce, yerleşik kültüre mensup çevrelerde de gelişerek varlığını sürdürmüş, çoğu kere resmî kabule mazhar olmuştur.

Türkmen göçebeler arasında en fazla taraftar bulan ve münferit dervişlik faaliyetinin ötesinde tarikat haline gelip teşkilatlanmış tasavvuf hareketi Hoca Ahmed Yesevî (562/1167)'nin kurduğu Yesevîlik'tir. Hâce Ahmed Yesevî menkıbeye göre bir sahâbî olan Arslan Baba'dan nasîp almıştır.<sup>119</sup> Hz. Ali neslinden olan, Hâcegân'dan Yusuf Hemedânî'nin terbiyesinde yetişen<sup>120</sup> Hoca Ahmed İslâmiyetin evrensel değerlerini kavrayarak, Mâtürîdî'nin itikâdî düşüncede yaptığını tasavvufî düşüncede yapıp, Türklere kendi örf ve gelenekleriyle örtüşen, anlaşılır bir dinî zihniyet sunmuş; dini, Türk ruhuna uygun, millî unsurlarla anlayıp yorumlamıştır.<sup>121</sup> *Dîvan-ı Hikmet*'inde, Kitap ve Sünnet'e bağlı bir din anlayışını Maturîdî ekol çerçevesinde, edebî kaygıdan ziyade öğreticiliği esas alarak, halk Türkçe'siyle didaktik ve manzum bir şekilde dile getirmiştir.<sup>122</sup> Onun Orta Asya'da yaktığı meşale Türkmenler arasında dolaşan ve onlarla beraber Anadolu'ya gelen dervişler tarafından söndürülmeden canlı tutulmuştur.<sup>123</sup>

Türkiye Selçukluları Devleti de onların gelişine zemin hazırlayıp şehir merkezlerinde cami, medrese, tekke, imarethane vb. sosyal yapıları inşa edip buraların idamesi için gerekli finansman, vakıflar tahsis edilerek sağlamış; taşrada ise çeşitli kervansaraylar, hangâhlar, sınır boylarındaki ribat benzeri derbendler, tekkeler inşa ve imar edilerek buraları gönüllü kimselerle

<sup>116</sup> J. Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İstanbul 1994, 93-94.

<sup>117</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. baskı, Ankara 1981, 18-19; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 57. M. Eröz, günümüz Alevî kültüründeki dede ve babalarla, eski Türk dinindeki kamlar arasında geniş bir karşılaştırma yapmıştır, bk., *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1990, 257-286.

<sup>118</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 19; Ocak *Kalenderîler*, 23-24.

<sup>119</sup> Köprülü, *aynı eser*, 28-29.

<sup>120</sup> Köprülü, *aynı eser*, 62-63, 64-65.

<sup>121</sup> Yakıt, "Hoca Ahmed Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *SDÜİFD*, I, 1994, 10-11.

<sup>122</sup> Kemaleddin Eraslan, *Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet'inden Seçmeler*, Ankara, 1991, 30-31, 36-37.

<sup>123</sup> Bk. Köprülü, *aynı eser*, 174-180; *Bayram, agm.*, 540-543.

doldurmuş, civarlarındaki toprakların işlenmesi sağlamış ve buralarda yerleşenlere bazı vergi muafiyetleri sağlamıştır.<sup>124</sup> Bu dönemde Anaolu'ya gelen meşhur sûfilere bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Medreselerin hakim olduğu şehir çevrelerinde Muhyiddin Arabî(ö. 638/1241), Bahauddin Veled(ö.625/ 1228), Burhanuddin Muhakkik-i Tirmizî(ö.637/1240), Evhaduddin Kirmanî(ö.634/1237), Necmüddin Dâye(ö.654/1256), Ahi Evren(ö.659/1261), Mevlâna Celaleddin Rûmî(ö.672/1273), Sadruddin Konevî (ö.672/1273), Ebubekr Niksârî(ö.?), Fahrüddin Irâkî(ö.685/1289) vd.<sup>125</sup>; taşrada, köylü ve göçebe nüfus kitlesi arasında ise Baba İlyas (ö.637/1240), Hacı Bektaş Velî(ö.669/1270), Sarı Saltuk(692/1293), Barak Baba(ö.707/1307), Yunus Emre(ö.720/1320), Aybek Baba, Kumral Abdal, Abdal Murad, Abdal Musa, Geyikli Baba<sup>126</sup> gibi şeyh ve dervişlerin talimleri doğrultusunda yayılmıştır.<sup>127</sup> XIII. asır Anadolu'sunda tasavvufî düşünce İbnü'l-Arabî kaynaklı vahdet-i vücûd, Horasan Melâmîliği ve Irak sûfilerinin zühd anlayışlarının etkisinde tarikatlaşma sürecine girmiş, Sühreverdiyye, Mevleviyye, Kübreviyye, Halvetiyye, Kalenderiyye, Haydâriyye, Bektâşîyye gibi tarikatlar oluşmuştur.

Ancak taşrada, Türkmenler arasındaki oluşum, başlangıçta dönemin sosyal şartları içinde farklı bir tepkiyle, Babaî İsyanıyla kendini göstermiştir(637/1240). Baba İlyas ve halifesi Baba İshak önderliğinde, mesihanik karakterdeki bu isyan, Doğu ve Orta Anadolu'daki nüfus kesafetinin artması, sosyal ve iktisadî dengelerin bozulması, siyasî yönetimin keyfiliği ve devletin halkına yabancılaşması neticesi ortaya çıkmış, bölgedeki Türkmenlerin çoğunun iştirak etmiş ve Kırşehir Malya ovasında kanlı bir şekilde sona ermiştir.<sup>128</sup> Kendisi hakkında bugün de çok fazla bir şey bilmediğimiz Şeyh Ebu'l-Vefa'nın halifesi Baba İlyas yaşayışı ve faaliyetleriyle tipik bir halk suffisi, aşiret velîsidir.<sup>129</sup> Torunu Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, kendilerinin de atası olan Dede Ğarkın'ın halifesi ve onun izniyle diğer dört halifesiyle birlikte Rum diyarına gelmiştir.<sup>130</sup> Babaî hareketi, dinî bir hareket olmadığı gibi, Şîilikle de bir alakası yoktur. Ocak, hareketin İsmâîlik tesirinde kaldığına dair “*en ufak bir veriye*” rastlanmadığını belirtiyor.<sup>131</sup> Bâbâî bakiyeleri daha sonra diğer Türkmen sûfilere gibi Bektâşîlikle bütünleşerek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

<sup>124</sup> Barkan, *Kolanizatör Türk dervişleri*, 299-302; Turan, *Vesikalar*, 66, 79; Ocak, "Zaviyeler", 267-268.

<sup>125</sup> Köprülü, *aynı eser*, 195 vd.; Ayas, 47-48; Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, Ankara 1990, 102-103.

<sup>126</sup> Vefat tarihleri zikredilmeyen bu erenler VIII/XIV. asrın ilk yarısında yaşamışlardır.

<sup>127</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 205-207; aynı mlf., "Bektâşîliğin Menşe'leri", TY, II, S.8, 1341, 133-135; aynı mlf., "İslâm Sûfî Tarikatlarında Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", çev., Y.Altan, AÜİFD, XVIII, 1970, 148-152; Togan, *age*, 333-335; Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, 104-117, 127-132.

<sup>128</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, 37 vd.

<sup>129</sup> Ocak, *aynı eser*, 101-105,

<sup>130</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsini'l-Ünsiyye*, haz., İ.E.Erünsal-A.Y.Ocak, İstanbul, 1984, XLII-XLIII, beyit, 190, 194, 208-210.

<sup>131</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, 146-147.

VI/XIII. asırda Türkler arasında en yaygın ve etkin oluşum şüphesiz Ahilik olmuştur. Fütüvvet geleneğine bağlı Şeyh Nasîru'd-Din Mahmûd b. Ahmed el-Hoyî Ahi Evren (ö.659/1261)'in şahsında temsil edilen Ahilik, eski Türk akılık ve alp geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle İslâmî bir sentez içinde birleşip Anadolu'da ortaya çıkan kurumlaşmış şeklidir. Örgütlenme biçimiyle şehir halkıyla göçebe halk arasında köprü vazifesi<sup>132</sup> de gören Ahilik, Anadolu'da şehirli-göçebe dinî hayatını bir ölçüde birleştirmeyi başarabildiği için, bu dönemdeki dinî tezahürleri büyük ölçüde bünyesinde toplamıştır. Ahiler, Moğol istilasına karşı özellikle Orta Anadolu'da örgütlenerek diğer Türkmenlerle birlikte bir savunma hattı oluşturmuş,<sup>133</sup> XIII. asrın ikinci yarısından sonra şehirlerin mahalli idaresinde söz sahibi olarak halkın asayiş, sükun ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir. Ahiliğin klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz etmesi, mensuplarının Mevlevîlik, Bektâşîlik, Halvetîlik, Rufâîlik gibi tarikatlara da intisap etmesine fırsat sağlamıştır.<sup>134</sup> Dahası Ahilik IX/XV. asrın ikinci yarısından itibaren esnaf loncası haline gelinceye kadar fütüvvet geleneğine bağlı olarak esnafların yanında dervişleri, askerleri, ulema ve umerâyı da bünyesinde barındırmıştır. Esnaf loncası haline gelip yarı resmî bir yapıya büründükten sonra ise, taşradaki zaviyeler büyük ölçüde Alevî-Bektâşî dervişleri tarafından doldurulmuştur. Bu itibarla Alevîlik ve Bektâşîlik, Ahiliğin zaviye geleneğinden, erkan ve adap olarak pek çok unsur ve inanç motifi almıştır. *Fütüvvetnâmelerde* yer alan, merasimler esnasında veya çeşitli merhalelerde talibin bilmesi gereken sorular ve cevaplar ile ilgili fasıllar, Bektâşîlikte musahiplik adını alan Fütüvvetnâmelerde yol ata ve yol kardeş edinme diye anlatılan erkan, kırklar cem'i ile ilgili rivayetler ve şedd kuşanma, hırka, tâc gibi özel giysiler hakkındaki yorumlar Fütüvvetnâmelerden Bektâşî-Alevî literatürüne geçen motifler arasındadır.<sup>135</sup>

Anadolu'ya gelip zaviye sahibi olan ve Yesevî geleneğine bağlı dervişlerden birisi de Mevlânâ ve Ahi Evren'in çağdaşı Hacı Bektaş Veli (669/1270-71)'dir.<sup>136</sup> O, Baba İlyas'la görüşmesine rağmen, isyan teşebbüsünü tasvip etmeyip Sivas-Kayseri-Kırşehir üçgeninde dolaşarak Kırşehir yakınlarında karar kılmıştır. *Vilâyetnâme*'sinde onun seyyid olduğu

<sup>132</sup> Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, 2. baskı, İstanbul 1992, 30-34.

<sup>133</sup> Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1987, 102 vd.

<sup>134</sup> Bk., Sarıkaya, *agt.*, 93 vd. Ancak siyasî tercihler bakımından Konya'da Ahi-fütüvvet ehlinden bazılarının Mevlevîlikle mücadele halinde olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bk., Bayram, 89-96.

<sup>135</sup> Bu konuda bk. Sarıkaya, "Ahilik Kültürünün Alevîliğe Yansıyan Boyutları", *II. Antalya Yöresi Ahilik El Sanatları Sempozyumu*, Antalya 11 Ekim 2000, 18-28.

<sup>136</sup> Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. T.Yazıcı, 2.baskı, İstanbul 1989, I, 411; Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, nşr. N.Atsız, İstanbul 1985, 195.J. Kingley Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, çev. R. Çamuroğlu, İstanbul, 1991, 36-56; Y. Nuri, Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşîlik*, İstanbul 1990, 53-54; Fırlalı, *Türkiyede Alevîlik Bektâşîlik*, 140-142.

nakledilir.<sup>137</sup> Hacı Bektaş, hayatının kalanını Suluca Karahöyük'te geçirmiş, “Hatun Ana”ya el vermiş ve vefat etmiştir.<sup>138</sup> Tarikat Hatun Ana'dan Abdal Musa vasıtasıyla devam etmiştir. Kendisine nispet edilen eserler, onun medrese tahsili gördüğünü, şer'î ilimlere vakıf olduğunu, Arapça ve Farsça bildiğini göstermektedir. Eserlerini, *Makâlât*, *Kitâbu'l-Fevâid*, *Şerh-i Besmele*, *Şathıyye*, *Hurde-nâme*, *Üssü'l-Hakika* şeklinde sıralayabiliriz.<sup>139</sup> En fazla bilinen ve nüshası bulunan eseri *Vilâyetnâme*'ye göre Molla Sadeddin tarafından Türkçeye çevrilen *Makâlât*'ıdır.<sup>140</sup> Hacı Bektaş da tıpkı Hoca Ahmed gibi, hitap ettiği Türkmen kitlesine, İslâmî inançları karmaşık felsefî izahlardan uzak, basit ve anlaşılır şekilde ahlâkî öğütlerle birleştirerek akılcı ve anlaşılır bir üslupla açıklamıştır.<sup>141</sup> O, dönemin geleneğine uygun olarak görüşlerini şeriat-tarikat-marifet-hakikat kapılarının onlu makamları halinde açıklayarak sunar.<sup>142</sup>

### Sonuç

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, Türkler, İslâm'la karşılaşmalarından itibaren bu dinin zihniyet bakımından kendi dünya görüşlerine, örf ve geleneklerine uygunluğunun hissederek onu benimsemeye başlamışlardır. Bu benimseyiş, sıradan bir kabulün ötesinde bütün benlikleriyle onu özümseme, kavrama ve anlama şeklinde tezahür etmiştir. Böylece onlar, daha ilk dönemlerde İmam Mâturîdî'yle İslâm'ın düşünce ve inanç bazında; Hoca Ahmed'le ise duygu ve yaşama bazında kendilerine uygun bir yorumunu yapmışlar, kendilerine has bir Türk Müslümanlığı oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Türkler, diğer mezhep ve tarikat hareketlerine de kayıtsız kalmamışlar, oluşturdukları kültür çevresinde Sünnî-Maturîdî mezhebin dışındaki mezheplerle temas ederek onların fikirleri tartışma fırsatı bulmuşlardır. Esasen Türkler, sahip oldukları geniş hoşgörüyü asla inançlarında fanatizme varacak bir taasuba sahip olamamışlar, kendilerinin dışındaki düşünce ve inançları hoşgörüyü karşılayarak onlarla bir arada yaşama öz verisini göstermişlerdir. Ancak Türkler, İslâm'a ve kurdukları devletlerine zarar vereceklerine inandıkları, özellikle Şî-Batınî kökenli hareketlere karşı tavır almaktan onları takip etmekten ve zararlarını bertaraf etmekten geri durmamışlardır.

<sup>137</sup> *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Vilâyet-nâme*, haz. A. Gölpinarlı, (tıpkı basım) İstanbul 1990, 1. E. Coşan, bu nispetin doğru olabileceğini belirtir, bk., *Hacı Bektaş Veli Makâlât*, İstanbul trz. XXI-XXII.

<sup>138</sup> Aşıkpaşazâde, 195. Müellif Hacı Bektaş'ın irşat için Bacıyân-ı Rum'u seçtiğini belirtir.

<sup>139</sup> Bk., Bedri Noyan, *Bektâşilik Alevilik Nedir?*, 3. baskı, İstanbul, 1995, 37-42; Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, 159-160; Güzel, “*Hacı Bektaş Veli*”, Kadri Eroğan Hacı Bektaş Veli Armağanı, Ankara, 1997, 30-31.

<sup>140</sup> Eser üzerinde en ciddi çalışma M.E. Coşan tarafından akademik bir araştırma olarak yapılmıştır. *Hacı Bektaş Veli Makâlât*.

<sup>141</sup> Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşilik*, 99 vd.; Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, 168-178.

<sup>142</sup> *Hacı Bektaş Veli Makâlât*, 19-22, 23-28, 29-30.