

## Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri Ve Anadolu'da Şehir Kurmak

\*<sup>1</sup>Lütfi Bergen

<sup>1</sup>Araştırmacı Yazar

lutfibergen@gmail.com

Geliş Tarihi: 2017-03-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

### Öz

Ömer Lütfi Barkan'ın “*Kolonizatör Türk Dervişleri*” makalesi çok okunduğu halde Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması nazarından ele alınmaktadır. Oysa makale “çoklu okuma”ya müsait birçok veri içermektedir. Araştırma, Türkmenlerin Anadolu'daki varlıkları “şehir kurmak” tasavvurunu savunmakta ve izah getirmeye çalışmaktadır. Bu çalışmada ayrıca, Barkan'ın “dervişleri”nin günümüz derviş anlayışına ne kadar benzediğini tartışmaya açmak, Osmanlı'nın kuruluşunu sağladığı “dörtlü sosyal zümre” tasavvurunu eleştirmek, Gazi-Ahi-Abdal kavramlarının muhtevasını araştırmak ve son olarak Türkmenlerin yerleşikliğe geçmesiyle ilgili paradigmanın dışına çıkmak amaçlanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şehir, Medine, Yesevî irfanı, Hakikat-ı Muhammedî, Musâhiplik, Muâhat, Ahi-Fütüvvet, Türkmen Sünniliği.

## Omer Lutfi Barkan's Dervishes and Establishing City in Anatolia

\*<sup>1</sup>Lütfi Bergen

<sup>1</sup>Reseracher Writer

lutfibergen@gmail.com

Received date: 2017-03-01 Accepted date: 2017-05-15

### Abstract

Ömer Lütfi Barkan's article "Colonizator Turkish Dervishes" has very much discussed only in terms of Turkization and Islamization of Anatolia. However, the article contains many data appropriate for "multiple reading". The research has been advocating and explaining Turkmens' existance in Anatolia and their idea of "establishing a city". This study also aims to discuss how Barkan's "dervishes" resemble today's dervish conception, to criticize the concept of "foursome social group" enabled the foundation by the Ottoman Empire, to investigate the content of the Gazi-Ahi-Abdal concepts and finally to go beyond the paradigm of Turkmens' sedentizm.

**Keywords:** City, Medina, Yesevi wisdom, Hakikat-i Muhammedî, Musâhiplik, Muâhat, Ahi-Futuvvet(Turkish-Islamic guild), Turkmen Sunnism.

### 1. GİRİŞ

Ömer Lütfi Barkan'ın “*Kolonizatör Türk Dervişleri*” başlıklı metni Anadolu'da şehir kurmanın iktisadî-içtimaî-hukukî-teolojik zeminini anlamak niyetiyle okunduğunda makaleden farklı anlamlar ve anlamalar ortaya çıkmaktadır. Bu bildiri, bir taraftan daha önce parça parça yazdığımız pek çok makalenin vurgularını toparlamayı; diğer taraftan, Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde mündemiç bu anlamları ve anlamaları gündeme getirmeyi amaçlamaktadır.

Bildiri, Ömer Lütfi Barkan'ın temas etmediği marifet alanını anlamlandırarak başlamaktadır. Marifet alanının anlamlandırılmaması, Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinin öneminin anlaşılmasında sıkıntılar olmaktadır.

Bildiri, dört konuya vurgu yapacaktır:

Birinci olarak, bildiride, Anadolu'da köy ve şehirleri kuran bir ontoloji ve epistemolojinin Türkmen kolonizatör zümreleri vasıtasıyla coğrafyaya serpildiği ifade edilecektir. Bu kavrayış olmadığı takdirde Anadolu'nun İslâmlaşması anlaşılamayacaktır. Ömer Lütfi Barkan'ın “kolonizatör derviş” kavramıyla ele aldığı

zümreleri “şehir=medine” kurucu olarak ele almak ve Anadolu’da devlet kuran zümrelerle karıştırmamak gerekir. Böyle bir ayrıştırma, “devlet kuran tekke” ile “tekke kuran devlet” olgularını idrak etmeyi sağlayacaktır. Türkmen-Yesevî topluluklarının varlığı, “ahî / gazi / abdal / bacı” olarak zuhuruyla bağlanmıştır. Bu varlık devlet’e, tasavvufa, cavlaklığa aidiyet kesp etmez ve/veya bu oluşumlara indirgenemez. Türkmenlerin konar-göçer oldukları hakkındaki değerlendirmeleri bildirimizde yanlışlamaya çalıştık.

İkinci olarak, Türkiye’de son yıllarda gelişen bir tarih perspektifi, Anadolu’da Osmanlı Devleti’ni ortaya çıkaran sosyal yapının “Türk Devlet-Millet geleneği” ile “Hanefî-Maturidî-Sünnî-Sûfî İslâm” dindarlığını sentezleyen bir zihniyetle oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım Osmanlı’nın 11. yüzyıldan 15. yüzyıla varan tarihi içindeki “heteredoks” diye anılan derviş zümrelerini ve teşkilatlarını anlamlandırmakta eksik kalmaktadır. Biz zikrettiğimiz bu perspektifin Ömer Lütfi Barkan’ın kısa adı “Kolonizatör Türk Dervişleri” olan makalesinin açtığı pencereden görülemeyeceğine değinmek istiyoruz. Bildirimizin ana amacı Anadolu’nun İslâmlaşmasının bir “derviş hareketi”ne ve klasik tekke-tasavvuf ekollerinin tarikine indirgenemeyeceği fikrini savunmaktır. Türkmenleri Ortodoks olarak da heteredoks olarak da değerlendirmenin yanlışlığına değindik.

Üçüncü olarak, bu bildiri, Ömer Lütfi Barkan’ın metninin, Anadolu’ya gelen Türkmenleri “dört sosyal zümre” şeklindeki kabullerinin bu göçe dair toplulukları anlamlandırmada müşküllere yol açtığı fikrini savunmaktadır. Ömer Lütfi Barkan, dayandığı tüm evrak ve belgelere rağmen makalesinde Gazi-Ahî-Abdal-Bacı zümrelerini tasnif etmemektedir. Ayrıca başka zümreler de bulunmakta mıdır? Buna göre Türkmen Yesevî ontolojisi ve epistemolojisi açısından örneğin Orhan Gazi, “gazi” midir? Yahut Anadolu’da 12-13. yüzyılda görülen “cavlaklar”, “abdâl” sayılacak mıdır? Bu sorular ekseninde Anadolu’da devlet-tekke ilişkileri açısından bakıldığında “devlet, Yesevî ontoloji-epistemolojinin neresinde durmakta?” ve bildiğimiz tekke-tasavvuf yapılanmaları açısından bakıldığında, “tekke-tasavvuf, Yesevî ontoloji-epistemoloji ile ne derece bağdaşmaktadır?”

Dördüncü olarak, bildiri, Türkmenlerin problemlerinin “yerleşikliğe geçiş”e ve “devlet aygıtıyla parçalanmış toprak”a bağlanmasına ayrıca bir itiraz daha getirmiştir. Türkmenlerin Yesevî ontoloji-epistemolojilerini kaybetmeleri, “yerleşmenin neticesi” ya da devlet egemenlik alanlarının sınırları nedeniyle toplumun parçalanması” olarak ele alınacaksa 21. yüzyılda bu ontoloji-epistemoloji üzerine konuşmanın gereği kalmamış demektir. Çünkü içinde yaşadığımız çağda Anadolu nüfusunun yaklaşık yüzde seksen

beşi artık yerleşiktir. Diğer taraftan bu yerleşik nüfusun Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan parçaları bulunmaktadır.

Bildiri birbirine girift bu meselelere Ömer Lütfi Barkan’ın makalesini merkeze çekerek nazar etmeye çalışmaktadır. Barkan’ın makalesi, bu yöntemle çoklu okumaya tabi tutulmakta ve başka disiplinlerin akademisyen ve yazarlarının metinleriyle çarpıştırılmaktadır. Bu anlamda böyle bir okumanın risklerini barındırmaktadır.

### Yesevî İrfanına Bağlı Türkmenlerin Anlam Dünyası:

Kolonizatör Türkmenlerin bağlandığı marifet dünyasına dair bir çerçevenin ortaya konulması gerekliliğine işaret etmek gerekmektedir.

Böyle bir çerçevede konuşmadan Osmanlı’yı devlet olarak varlık sahasına çıkaran Yesevî toplulukların hakikat ve marifet’inin “neliği” belirginleşemeyecektir.

Başlangıç olarak işaret edelim ki, hakikat ve marifet kapılarının üzerinde yükseldiği kaide, fütüvvet-feta’dır. Fütüvvet, **Hakikat-i Muhammedî**’nin zuhuru olarak anlaşıldığı takdirde ilahî bir bağıştır. **Fütüvvet-fetâ**’nın kul’dan Allah’a yönelen varlık zemini ise “**muâhat-musâhiplik**” kurumudur. Böylece “fütüvvet” “**El Ele El Hakka**” (“De ki; eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin” – 3 Ali İmran Suresi 31) beyanına “Allah-kul” ve “kul-Allah” arasında çift yönlü “hikmet/marifet” ilişkisinde zuhur eder.

**Hikmet**, kesbedilemeyen, ilahî olarak verilen bilgidir: “(Allah) hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse böylece ona çok hayır verilmiştir. Bunu ulûl elbattan başkası tezekkür edemez” (2 Bakara 269). **Marifet**, yakîn’i tanıma-bilme demektir. Kur’an, “Ey yavrum, namazı ikame et (namaz kıl)! Ma’ruf ile (irfanla, iyilikle) emret ve münkerden (kötülükten) nehyet” (31 Lokman 17) veya “marufu emret ve cahillerden yüz çevir!” (7 Araf 199) buyurmaktadır. Böylece arif’in kuldaki bir bilme ile Rabbini akleden olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilme nereden gelmektedir? Marifet tanımak, aşına olmak, tanışık olmak (**muarefe**) anlamına gelir. Dolayısıyla insan bu bilgi ile tanışıktır (Kalû bela). Fakat unutmamıştır. Dolayısıyla unutmanın neticesi olan eksikliği tamamlaması gerekir: “Ey îmân edenler! Allah’tan korkun, ona (yaklaşmaya) vesîle arayın ve onun yolunda (zâhirî ve bâtinî yoldan alıkoyucularla) mücâhede edin ki, felâha erebilesiniz” (5 Mâide sûresi 35). İşte bu vesile, fütüvvet ehlinin mektebinde bir pir-mürşit-rehber ile aranır. Mürşide ikrar vermek **tarif** (çoğulu tarif, itiraf, marife yapma) olur.

Hakikat-i Muhammedî’nin tecellileri, Hz. Âdem (as)’de ve gelmiş geçmiş 25.000 peygamberde görülmüştür. Hakikat-i Muhammedî bütün peygamberlerin urf-hikmet-iffet-şecaat-akıl-adalet

ile hayat bulduğu ahlâkî hal ve tarikî ifade eden cümle'dir. Hz. Muhammed (asv)'in varlığında, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkî cem edildiği gibi, Hz. Muhammed (asv) de gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkını kendi ümmetine yol-sırat bulabilmesi için cem etmiştir. Bu nur, Hz. Ali (ra)'ye üflenmiştir.

Hz. (ra)'nin "**La fetâ illa Ali**" tabirine mazhar edilmesinin sebebi budur. **Hakikat-i Muhammedî, Fütüvvet ve Musâhip Tutma**, bir bilgi (şariat, tarikat) değil, bir marifettir ve Hz. Peygamber (asv)'de cem edilip Hz. Ali'ye (Ehl- Beyt'e) verilmiştir.

Arap dünyaperestliği saltanat kavgasına dönüşmüş, marifet, fütüvvet ehli olan Hz. Ali (ra)'de kalmıştır. Saltanat davası ise marifetle kavgaya durmuştur. Fütüvvet, vakit fitneye gark olduğunda Ehl-i Beyt mensuplarınca Horasan'a kaçırılmıştır.

Türkmenler Hz. Nuh oğulları olarak bu marifete yabancı değillerdir. Fakat bu marifeti ortaya koyacak nefesten de yoksun durumdaydılar. Ehl-i Beyt'in Horasan'a nefes vermesi ile uyanan dervişler, Türkmenleri vahîy coğrafyalarının keşiştiği bir yurt olan Anadolu'ya sevk etmişlerdir. Bizim "Anadoluculuk" olarak adlandırdığımız düşünce, bizden önce "Anadoluculuk" denilerek ileri sürülen düşünce mecralarından bu teolojik bağlanmış nedeniyle ayrılmaktadır. İslâm, Anadolu'ya Ehl-i Beyt mektebi ve Horasan Erenleri tarafından nakşedilmiştir. Selçuk havzası topraktan neşet edecektir.

#### **Hakikat-î Muhammedî:**

"Hakikat-ı Muhammedî" ya da "Nûr-î Muhammedî" terimi sufi sözlükte Muhammedî (asv) hakikat demektir. Kâşânî'ye göre, ilk belirme (te'ayyün-i evvel) ile beraber zâttan ibaret olup, Esmâ-i Hüsnâ'nın tamamı Hakikat-ı Muhammediyeye'dir. Bu hakikate, ism-i Âzam da denir (Cebecioğlu, 1997: 312).

Hz. Âdem (as)'den başlayarak bütün peygamberler kendilerinden sonra gelecek bir üstün peygamberden haberdardılar: "Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim, sonra yanınızda bulunan (kitapları) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona muhakkak inanacak ve ona yardım edeceksiniz! Bunu kabul ettiniz mi? Ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı, demişti. Onlar: Kabul ettik, dediler. (Allah da) dedi ki: Öyleyse şahîd olun, ben de sizinle beraber şahîd olanlardanım" (3 Al-i İmran 81).

İsmail Hakkı Bursavî "Ve mâ erselnâke illâ rahmeten lil âlemîn / Bunun içindir ki ey peygamber! Biz seni, ancak âlemlere rahmet olmak üzere gönderdik" (21 Enbiya 107) ayetinin tefsirinde "Hz. Muhammed'in nûru Allah'ın ilk yarattığı şeydir. Sonra arşdan yeryüzüne kadar bütün mahlûkatı onun nûrunun bir kısmından

yarattı. Onu varlık ve şühûd âlemine göndermesi bütün mevcûdat için rahmettir. Her şey ondan sâdır olmuştur, onun oluşu mahlûkatın oluşudur ve varlık sebebidir. Bütün mahlûkat üzerine Allah'ın rahmet sebebidir. Yaratıkların hepsi sûretâ mahlûk olarak ruhları olmaksızın kudret fezasına atılmış Hz. Muhammed'in gelmesini bekliyordu. O âleme teşrif edince onun varlığıyla hayat kazandı, çünkü o bütün mahlûkatın ruhudur" (Demirci, 2008: 55) ifadesinde haklıdır.

Nûr-î Muhammedî haktır.

Bu bilgi Hz. Ali (ra)'de ve Ehl-i Beyt'te saklıdır. Araplar Hz. Peygamber (asv)'in vefatını müteakip tarihsel kabilevî toplum tasavvuruna döndüler ve Ehl-i Beyt'e "Medine=Şehir" içinde yer açmadılar. Bilgi (marifet), Arapların asabiyeti nedeniyle Arabistan'dan çıkarıldı ve Horasan'a ulaştı.

Böyle bir çerçeve, Osmanlı'yı devlet olarak varlık sahasına çıkaran Yesevî toplulukların bağlı olduğu hakikat ve marifet'in "neliği"ni de izah etmektedir.

Hakikat ve marifet kapılarının referans kavramı fütüvvet-feta'dır. **Fütüvvet, Hakikat-ı**

**Muhammedî'nin zuhuru olarak anlaşılmalıdır.** Hakikat-i Muhammedî'nin tecellileri ise, Âdem (as)'de ve gelmiş geçmiş 25.000 peygamberde görülmüştür.

**Hakikat-i Muhammedî, bütün peygamberlerin urf-hikmet-iffet-şecaat-akıl-adaletinin**

**cümlesidir.** Bu marifet çift kanatlıdır: 1) Marifet, Hz. Muhammed (asv)'in varlığında, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkının ilahî olarak cem edilmiş halidir; 2) Hz. Muhammed (asv) de gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkını kendi ümmetine yol-sırat bulabilmesi için cem edip Hz. Ali (ra)'ye üflemiştir.

Hz. (ra)'nin "**La fetâ illa Ali**" tabirine mazhar edilmesinin sebebi budur. Fütüvvet ve Hakikat-i Muhammedî, bir kitabî bilgi (şariat, tarikat) değil, kıraat edilmiş marifettir ve Hz. Ali'ye (Ehl- Beyt'e) verilmiştir.

Bu marifet, Arap dünyaperestliği saltanat kavgasına dönüşünce Ehl-i Beyt mensuplarınca Horasan'a kaçırılmıştır. Türkmenler, Hz. Nuh oğulları olarak bu marifete yabancı değillerdir. Fakat bu marifeti ortaya koyacak **dem=şurb=ç(ş)orba**'dan yoksun kalmışlardır (Ahmet Taşğın'dan alınmıştır).

**Marifet ehli sofrâ açmakla sefer eyler.** Nitekim Hz. İbrahim (as) gelen iki meleğe sofrâ açmıştı.

Ahmet Taşğın'ın da ifade ettiği gibi, Ehl-i Beyt'in Horasan'a sefer eyleyerek sofrâ açmasıyla (sefer=sofrâ aynı kökten gelir) Türkmenler eksikliğini hissettikleri "hakikat"i buldular. Sofra, pir-mürşidin alametidir. Türkmen içinden "ene'l Hakk" (Hallac-Yunus Emre) sözü buradan çıktı. Fakat yol dört kapıdır, dördüncüsü "Marifet" idi.

Ahmet Yesevî dördüncü kapının mürşidi idi.

Türkmenler, O'nun halifelerinin çerağı ile vahîy coğrafyalarının keşiştiği bir yurt olan Anadolu'ya sevk edilmişlerdir.

Türkmenlerin Ehl-i Beyt'den aldıkları hakikat ve marifet, onları Anadolu'da tıpkı Hz. Peygamber (asv)'in Yesrib'de inşa ettiği medine=şehir'i gibi "rıza şehirleri" kurmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla Türkmenlerin Anadolu'daki varlıkları devlet inşasına değil şehir inşasına yöneliktir. Fütüvvet ehli Türkmenlerin tekkeleri de tasavvuf'un kültürel kodları içinde değil Hakikat-ı Muhammedî'nin musâhip-muâhat temelli kardeşleşme (ahîlik) erkânı içinde değerlendirilmelidir.

Cenksu Üçer, musâhipliğin, hem soy-boy-aşiret sistemli sosyal hayatla hem tarikat hayatıyla hem de yarı göçebe-göçebe ya da kırsal hayatın şartlarıyla bağlantılı olduğu tespitini yapar (Üçer, 2011: 85). Üçer, musâhipliği, fütüvvet/ahîlik teşkilatlarıyla irtibatlandırır (Üçer, 2011: 91). Fütüvvetnâmelerde Fityan'ın özellikleri sıralanırken bunlar arasında "İhvanın dostluk etmek" ve "İhvanın ihtiyaçlarını karşılamak ve onların durumu hakkında bilgi sahibi olmak" şartlarına yer verilmesine işaret eder (Üçer, 2011: 91). M. Saffet Sarıkaya'nın çalışmasına atıf yapan Üçer, musâhiplik erkânının Fütüvvetnâmeler'de yer alan "yol atası", "yol kardeşi edinme" diye anlatılan erkânla benzeşmesine işaret eder (Üçer, 2011: 54). Bu kurumun kaynağı olarak farklı araştırmacıların çalışmalarına değinir. Haydar Kaya'nın çalışması zikredilerek, bu kurumun ilk önce Sebe 46. Ayetle Mekke'de kurulduğu, Medine'de pratiğe geçirildiği, muâhat kelimesiyle adlandırıldığı, Enfal Sûresi 71. ayetle Ensar-Muhacir arasında emirle musâhiplişme teşkil edildiği ifade edilir. Enfal 72-75, Hadid 10, Nisa 33, Tevbe 100. ayetlerin de musâhiplik-muâhat kurumunu emrettiğine değinilir (Üçer, 2011: 58). Yazarın "bu kurumun Arap yarımadasında İslâm'ın yayılmasını sağladığı", fikrine de yer verir. Cenksu Üçer'in çalışmasında kurumun Sünnet'teki yansımından da bahsedilmiştir: "İslâm ortaya çıkıp, Müslümanların sayısı çoğalınca, Hz. Peygamber'in emriyle bir ev, inananların bir araya gelip, yol, erkân ve irşat yürütülebilmeleri için toplanma yeri olarak düzenlenir. Hz. Rasul'ün emriyle Hz. Abbas tüm mü'minleri o eve davet eder. Hz. Ali ve tüm inananlar eve vardıklarında, Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutar ve "Ey kardeşim Ali" der ve Hz. Ali'yle kardeş olurlar. İşte bu sebeple mü'minler birbirlerine "kardeş" diye seslenirler" (Üçer, 2011: 62). Üçer, İmam Cafer Buyruğu'nda musâhipliğin kaynağı konusunun işlendiğini ifade etmektedir: "Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında "Ali ile ben bir ağacın meyvesiyiz" diyerek kendisini musâhip ilan ettikten sonra Fetih Sûresi'nin 10. ayetini okuduğu, sonra Cebrail'in Miraç gecesi kendisine bağladığı kuşağı Hz. Ali'ye bağlayarak "La ilahe illallah, Muhammedun rasulullah, Aliyyün veliyyullah" diyerek diğer Müslümanların da aynı şekilde her iki kişinin birbirini kardeş kabul etmesini buyurduğu, böylece bütün inananların

musâhip oldukları; daha sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye "Harun'un Musa'ya olduğu gibi sen de benim kardeşimsin" diyerek kendisi namına kuşağı kendisini takip edenlere bağlamasını buyurduğu; bunun üzerine Hz. Ali'nin kuşağı Selman-ı Fârisî, Kanber ve Süheyl'e bağladığı, bunun inananlarca kutlandığı; bununla birlikte bazılarının Hz. Ali'yi kendisine kardeş seçtiği halde aynı zamanda ona kızını vermesini dillerine dolamakla ikrarlarını zayi edip murtad oldukları şeklinde farklı anlatımlar" a yer verir (Üçer, 2011: 64-64).

### **Sosyoloji/Tarih Disiplinleri Açısından Osmanlı Kuruluş Dönemine Dair Yorumların Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi karşısında değeri:**

Türk sosyolojisinde ve Türk tarih yaklaşımlarında "yerleşiklik & göçebelik" çatışması vurgulanmakta ya da "merkez & çevre" ayrıştırması yapılmakta ve 1299-1453 arası Yesevî Türkmen topluluklarının Osmanlı Devleti'nin inşası süreci 16.-17. yüzyılın koşulları içinde değerlendirilmektedir. Bu kavram çiftine dair değerlendirmeler sosyologlardan Orhan Türkdoğan'ın çalışmasında da yer almıştır:

"Türk toplum yapısını incelerken, Selçuklulardan itibaren başlayan Oğuz-Türkmen ikiliğinin tarihsel bir gerçek olarak nasıl cereyan ettiğini belirtmiş bulunuyoruz. Selçuklular, gerek İran gerekse Anadolu'da, yönetimi ve hatta en önemli kültür unsuru olan dili, İranlılara tahsis etmiş, kendileri de sistemin bekçiliğini yapmışlardır. Aynı geleneği, Osmanlılar da benimsemiş, uygulamış ve merkez-çevre gerginliklerini pekiştirmişlerdir. Yönetimi elinde bulduran her üç devlet, kendilerini Oğuz telakki etmiş, çevreyi de Türkmen olarak algılamış ve dışlamışlardır" (Türkdoğan, 2015: 335). Orhan Türkdoğan'a göre Edward Shillls tarafından sosyolojiye mal edilen merkez-çevre ilişkisi, benzeri özellikleriyle Selçuklu ve Osmanlılarda da varlığını sürdürecektir. "Claud Cahen'e göre, Türkmen sözcüğü, göçebe müslüman Türkleri, yerleşik Türklerden, göçebe ama müslümanlığı kabul etmemiş Türklerden ayıran bir deyim olmuştur (Türkdoğan, 2015: 335-336). Yerleşik Türkler, genellikle merkezi oluşturan ve Sünni kimliği temsil edenler, **Oğuzlar**; çevrede bulunan fakat daha ziyade volk-İslâmın etkisi altında kalan göçebe gruplar ise **Türkmenler** olarak adlandırılacaktır. İşte Cahen'in isabetle belirttiği üzere: "Yönetici sınıfların zaman zaman pek de keskin bir biçimde belirtilmemiş bir Sünniliğe inanmalarına rağmen, Türkmenler üzerinde bir yandan atalarından onlara ulaşan inançların, öte yandan da Şiiliğe dönük bir propagandanın etkili olduğunu unutmamak gerekir. Merkez, baskıcı tutumunu devam ettirdiği sürece çevre, tepki unsurunu güçlendirmek suretiyle tarihsel gerginlik başlamış oluyordu" (Türkdoğan, 2015: 337). Türkdoğan Selçuk'tan Cumhuriyete "**merkez & çevre**" ya da "**Oğuz & Türkmen**" dikotomileriyle

yorum yapan sosyoloji / tarih'in yaklaşımlarını vermektedir: "Babai ayaklanması, Simavna Kadısı Bedrettin olayları, Celali, Karayazıcı, Şahkulu, Pir Sultan Abdal ve benzeri birçok gerginlikler hep bu kategoride düşünülmesi gereken oluşumlardır. Osmanlı, bu gerginlikleri sürekli desteklemiş, Patrimonial Saray modeli yolu ile merkezi yönetimi (Enderunî yapılaşmayı) devşirmelere terk ederken, halkını (reaya) "kul" etme yoluna gitmiş, Türkmenleri de dışlamıştır. Cumhuriyet döneminde de, tarihsel merkez-çevre gerginlikleri devam etmiş, herhangi bir çözüm yoluna gidilmemiştir" (Türkdoğan, 2015: 337).

Tarihçiler de benzer kavram ikilisi oluşturmaktadır. Örneğin Tufan Gündüz, "Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin başlaması ile birlikte Batı Anadolu'daki konar-göçer Türkmenlerin, "Yörük/Yörük" diye isimlendirildiği görülmektedir. Yörük adının "yürü-mek" mastarından türetildiği ve yürüyen, sefere koşan, çadır halkı, bir yerde durmayıp devamlı yer değiştiren göçebe manasına geldiği umumiyetle kabul edilmiştir (...) Anadolu'nun Batı bölgelerinde XVII. yüzyıldan önce konar-göçerlik edenlere ve bunların kurdukları köylere "Yörük" ve "Yörük köyü", bahsedilen yüzyıldan sonra buralara gelen konar-göçerlere de "Türkmen" denilmiştir (...) Osmanlı vesikalarında Yörük, "toprağı olmayan", yani belli bir yerde durmayan "konar-göçer" olarak nitelendirilmiştir. Bu husus, onların yaylak ve kışlak hayatı süresince, önceden belirlenmiş sınırlar dâhilinde kalmak mecburiyetinde olmadıklarını bildirmektedir (...) Yörüklerin konup-göçmeleri esnasında yerleşik ahalinin ekin ve bostanlarına zarar vermemesi, aksi halde bunların göçebelikten men edileceği kanunla belirlenmişti. Öte yandan, Yörükler, eğer bir sipahiden yer tutup ziraat ederse, oşür ve salarlık verdikten sonra, "boyunduruk" adıyla on iki akçe vergi vermek durumundaydı" (Gündüz, 2015: 32-33).

Sencer Dıvıçoğlu ise Osmanlı Devleti'ni kuran ulemayı, akıncıları, ahî topluluklarını askeri zümreler olarak değerlendirir. O'nun yaklaşımında çelişki, "askerî zümreler & kul zümreleri" arasındadır: "Gerek pençik oğlanı, gerek devşirme sistemini uygulamakta Osmanlı Devleti'nin aslı temsilcisi olan sultanın güttüğü maksat bellidir. Osmanlı hanedanının dışında devletin dayandığı zümreler, ulema ve ilmiye zümreleri ile tımar sahîpleri ve akıncı beylerin oluşturduğu askeri zümrelerdir. Bu zümrelerin kendi aralarındaki ortak menfaatlerini korumak için birleşecekleri ve hatta örgütlenecekleri beklenebilir. Edebalı, Çandarlı ve İvaz Paşa gibi devlet büyükleri ahî örgütüne mensup idiler. Mihaloğulları, Evrenosoğulları ve Tuahanoğulları gibi akıncı beylerin ise kalabalık akıncı kuvvetleri var idi. Osmanlı Devleti, genişledikçe bu zümrelerin kuvvetlenip, nüfuzlarını arttıracakları apaçıktır. Nitekim Murat'ın

cülusundan hemen sonra Ankara Ahîleri'nin birdenbire başkaldırdıklarını ve akıncı beylerinin Trakya'da büyük araziler edinmiş olduklarını görüyoruz. Osmanlı Devleti'nin biricikliğine karşı girilen bu iktisadî güçlenmeyi kırmak, Osmanlı iktisadî sisteminin istikrarlı temellerini bozma eğilimini önlemek için sultanın yeni müttefik kuvvetlere ihtiyacı olmuştur. Bu kuvvetler, devlet için yetiştirilmiş kullardır. I. Murat'ın karşılaştığı bu kritik durumda, aslı köle olan Lala Şahin Paşa'nın Rumeli Beylerbeyliğine atandığı unutulmamalıdır (...) Oluşan kul zümresi, işlevsel olarak bir iş başaran devlet gibi anonim nitelikte olan bir zümredir. Köklerinden kopmuş, devlet ile özdeş olmuş bir insan külesidir. Bağlı oldukları tek yer, padişahın kişiliğinde Osmanlı Devleti'dir" (Dıvıçoğlu, 1981: 64-65).

Osmanlı'nın kuruluşunu İbn Haldun'un "asabiye nazariyesi" veya "tavırlar nazariyesi" bağlamında değerlendiren tarihçiler de bulunmaktadır. Bu tarihçilere göre Osmanlı Devleti kuruluş döneminde "**kan/nesepe asabiyeti**"ne dayanmıştır. Ancak İbn Haldun'un "umran ilmi" olarak tanımladığı "tarihsel sosyoloji kanunu"na göre Osmanlı ikinci devreye I. Murat döneminde geçerek "nesepe asabiyesi"ni terk ederek "**intisap asabiyesi**"ne göre davranmıştır. Dolayısıyla Osmanlı'nın üleş sistemine bağlı bir bölüşüm, kabile anlayışına bağlı bir iktidar mekanizması yerine merkezi devlet ve "kan bağı" yerine "intisap bağı"nın aldığı yapıya geçmesi "kabileden devlete dönüşümün" gereğidir. Bu dönüşümün merkezi kurumları ise "gulam/kul" sistemi ve mülkün sultana ait olduğu kullanım hakkının kullara dağıtımındır.

Bu üç alıntıdan ve son izahtan da görüleceği gibi Osmanlı, daha I. Murat devrinden itibaren yerleşik toplumu "devletleştirilmiş" yani "kullaştırılmış" bir kimlik içinde belirlemektedir. Kul sistemi, kökeni itibarıyla Oğuz/Türkmen/Yörük nüfusa dayanmamaktadır. Bu nedenle Osmanlı kuruluş dönemi çalışmalarında "**merkez & çevre**"; "**yerleşik & konar-göçer**"; "**Oğuz & Türkmen**"; "**Türkmen & Yörük**" şeklindeki ayrıştırmalar eksik kalmaktadır. Osmanlı'nın kurucu askeri gücünün de "konar-göçer" olması söz konusu dikotomik kavram çiftlerinin açıklama modeli getirmesine fırsat vermemektedir. Osmanlı'nın askeri zümreleri kuruluş dönemi nazara alınırsa "konar-göçer" yapılarıdır. Bu nedenle Osmanlı toplumunun açıklama modelinin çatışmacı kavramları "**askerî zümreler (ahî/gazi/abdal/bacı) & kul zümreleri (devşirmeler)**" şeklinde belirlenmelidir.

Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde de konar-göçer zümrelerin askerî niteliğine işaret edilmiştir. Barkan, bunlara "şövalye" demektedir: "Osmanlı imparatorluğunun kurulmakta olduğu zamanda Anadolu'daki uç beylikleri, medenî bir hayatın kaynağı olan Türk ve İslâm dünyasının her

tarafından gelmiş her sınıftan ve meslekten adamlarla doludur: İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, orta ve şarkî Anadolu'dan gelmiş Selçukî ve İlhânî bürokrasisine mensub şahsiyetler, muhtelif tarikatlerin mümessilleri **İslâm Şövalye ve Misyonerleri** diyebileceğimiz dervişler. Bunlar arasında bilhassa, Âşık Paşazade tarihinde Gaziyânı Rum diğer tarihlerde Alpler (kahraman, muharib mânasına) veya Alp Erenler namı altında zikredilen ve daha İslâmiyetten evvel bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilâta mensub, **Türk Şövalyeleri** mevcuttu” (Barkan, 2013: 51).

Ömer Lütfi Barkan, Köprülü'ye atıf yaparak Ahîliği de silahlı bir topluluk saymaktadır: “Prof. Fuad Köprülü'ye göre; “Gazi” Osman'ın kayın pederi şeyh Edebâlf ile silâh arkadaşlarından bir çoğunun hattâ Orhan'ın kardeşi Alâeddin'in bu tarikate mensub bulunuşu, ilk piyade askerî üniformasının Ahî üniforması oluşu ve Yeniçeriler için Ahî başlığının kabul edilmiş olması, bu bakımdan son derece mânîdardır” (Barkan, 2013: 51).

Anadolu'ya gelen Türkmenlerin günümüz algısında imal edilmiş konar-göçer topluluklar şeklinde ele alınmasının kabul edilebilirliği bulunmamaktadır. Bilmedikleri bir ülkeye gelen Türkmenlerin malları (koyun-keçi-deve) ile Anadolu'da yurt ararken mal ve canlarını koruyacakları silahlarıyla hareket etmeleri realite gereğidir. (1) Ayrıca 11. yüzyıl şartlarında “silah” (kılıç, ok, kalkan, mızrak, gürz) ileri teknoloji gerektirmediğinden avamın da tedarik edebilmesine açıktır. Nitekim Haçlı Orduları içinde asker (Şövalye) kökenli olmayan kalabalıklar da o dönemin “ordu” mantığını ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde “konar-göçer Türkmen” yahut “göçebe Türkmen” kavramlaştırması Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde doğrulanmış değildir. Barkan, bu durumu şöyle tasvir eder: “Bu devirde putperest Moğollara karşı İslâmlaşmakta devam eden Anadolu'da tahrikâtta bulunan Altın Ordu devleti ile Suriye ve Mısır Memlûkleri velhasıl İslâm ve Türk âleminin her tarafı, Anadolu ile sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. *Hudutların yalnız göçebe değil, Türk - İslâm dünyasının her tarafından gelmiş şehirli unsurları ve o meyanda ulema, şeyh ve zanaat sahîbi her türlü muhacir kabilelerini cezbetmiş olması, bu noktai nazarı teyid*

<sup>1</sup> Ömer Lütfi Barkan, Köprülü'nün sadece Türkmenlerin değil, Moğolların dahî Anadolu'ya gelişlerini şöyle tasvir ettiğine işaret eder: “Anadolu muhtelif devirlerde kadınları, çocukları ve davarlarıyla beraber gelen Moğol işgal ve tedip orduları, Moğol valilerin maiyet askerleriyle dolu” (Barkan, 2013: 50).

*etmekte idi*” (Barkan 2013: 50). Barkan'ın bu izahı temel alınır, Türkmenlerin konar-göçerliği “bedavet halinde yaşayan bir toplum” halinde yaşadıkları için değil, dönemin şartlarına göre toplulukların sınıflaşması gereği sürdürdükleri anlaşılabilir. İzmir çevresinde yerleşen Peçenek topluluklarının ilk Türk denizcisi olarak kabul edilen Çaka Bey etrafında örgütlenerek bir beylik oluşturduğu, bu beyliğin donanma tesis ettiği, Çanakkale'ye dek karadan İzmir çevresini ve denizden Ege adalarını ele geçirdiği, Bizans donanmalarını defalarca imha ettiği nasıl izah edilecektir? Çaka Bey, Bizans tarafından durdurulamamıştır. Çaka Bey'in damadı ve Anadolu Selçuklu hükümdarı Kılıç Arslan tarafından öldürülmesi ise bir Bizans komplosudur. Buradan da anlaşılmalıdır ki, birçok araştırma ve makalede yer alan “Türkmen konar-göçerliği” bir peşin kabulü ifade etmekte ve belki İbn Halduncu “bedavet & hadaret” merkezli tarih felsefesinin (tavırlar nazariyesi'nin) “doğrulanması” için araçlaşmaktadır. Türkmenlerin oba / kabile / aşiret halinde yaşamalarının hemen tek yolu “konar-göçer”liktir. Aşiretler arası hiyerarşi de aşiretlerin hiyerarşik yapısını koruyan üretim biçimi de konar-göçerliği dayatmaktadır. Devletlerin sürekli yıkılıp yerine yenilerinin kurulduğu, Moğol-Haçlı ordularının istilalarıyla yağmalanan bir coğrafyanın alabildiğine uzandığı zaman-mekânda istilaya hazır ve açık şehirler kurmak yerine “yürüyen şehir” diyebileceğimiz bir sistemle coğrafyaya dağılmış (serpilmiş) bir üretim ve toplum modelini sürdürmekten başka bir çare bulunamayacağı ortadadır.

### Musâhipliğin Horasan'a Geçişi:

Musâhiplik uygulamasının kökenini şehir=medine inşasını gerçekleştiren Hz. Peygamber (asv)'in Medine'de sahabeler arasında tesis ettiği “**muâhat**”a götürmek gerektiği anlaşılmalıdır. Bu anlamda “**musâhiplik**” bir “**şehir=medine inşası**” **tarîkidir**. Bu yol ile Müslümanlar ferdiyet olarak yaşamaktan kurtulup cemaate dâhil olurlar. Evlenme çağına gelmiş bir genç topluma (cemaate) ve şehre ancak musâhipliği kabul eyleyip gereğini yerine getirdiği takdirde dâhil olur. Tek tek Müslümanlıklar toplumda yekûn tutsa dahî “şehir=medine” inşa etmezler. Bu nedenle Medine'yi kuran “muâhat”ı model olarak alarak Anadolu'da şehir-kasaba kuran ve nebevî sünneti ihya edenler “musâhiplik” adıyla “muâhat” müessesesini yaşatan Türkmen Sünnî'leridir. Hz. Peygamber (asv)'in musâhibi Hz. Ali (ra)'dir. Türkmenler Hz. Peygamber (asv) sonrası ihtilafa düşen sahabenin arasında Hz. Ali (ra) ve ehl-i Beyt etrafında yürüyen muâhat-musâhiplik müessesesini görerek benimsediler ve bunu Anadolu'ya taşıdılar. Bu “öğrenme” bir silsile yoluyla gerçekleşmiştir. Velâyetname, Hacı Bektaş Veli'nin soyunu yedinci

İmam Musa Kazım'ın oğlu İbrahim Mükerrerrem Mucap aracılığı ile Oniki İmamlar'a ve Peygamber'e bağlar.

Hüseyin Bal'ın verdiği bilgiye göre ise, Musa Kazım'ın oğullarından biri olan sekizinci İmam Ali Rıza, Mekke'den Horasan'a gelir yerleşir. Harun Reşit'in oğlu Memun, İmam Rıza'yı zehirletir. Horasan halkı Musa Kazım'ın oğlu İmam Ali Rıza'nın kardeşi İbrahim Mucap'ı kendilerine sultan seçer. Buna göre muâhat'ın Horasan'da görülmesi ehl-i Beyt İmamlarının Arap Yarımadası'ndan hicret etmek zorunda kalışlarıyla ilgilidir.

Hüseyin Bal, “**Alevi Önderleri: Horasan Piri Hünkâr Hacı Bektaş Veli**” başlıklı yazısında bu silsileyi şöyle verir: “*Alevi -Bektaşî topluluklar arasında Hacı Bektaş Veli'nin soy zincirinin İmam Musa Kazım ile Ali'ye ulaştığına dair kanaat yaygındır. Hacı Bektaş'ın soyundan geldiğini ileri süren Dergahın Postnişinlerinden Cemalettin Çelebi (Müdafaa adlı eserinde), Hacı Bektaş'ın soy evladı olmadığını yol evladı olduğunu savunan Bektaşiliğin Babagan kolu Dedebabası Bedri Noyan benzer soy zincirini verirler; Hacı Bektaş Veli- Seyyid İbrahim Sanî- Seyyid Musa- Seyyid İshak- Seyyid Muhammed- Seyyid İbrahim- Seyyid Hasan Seyyid İbrahim- Seyyid Mehdi- Seyyid Muhammed Sanî- Seyyid Hasan- Seyyid Mükerrerrem Mucab- İmam Musa Kazım- Caferi Sadık- Muhammed Bakır-Zeynel Abidin-İmam Hüseyin- İmam Murtaza Ali*” (Bal, <http://www.cemvakfi.org.tr/prof-dr-huseyin-bal/alevi-onderleri/>).

Ahmet Taşğın, “Anadolu'ya gelen Türklerin teori ve pratikleri doğrudan Ahmet Yesevi üzerinden gerçekleşmiştir” der (Taşğın, 2014: 155). Ahmet Taşğın'ın Alevilik hakkında değerlendirmeleri “model kurucu” yapısı nedeniyle dikkat çekicidir. Taşğın'a göre Alevî toplulukların kurumsal yapı ve kamusal meşruiyeti ocaklar üzerinden kabul edilmektedir. Gruba üye olmanın anlam dünyası ve düşünsel kurgusu bir bütün olarak birey tarafından gruba doğru işleyen bir süreçle tamamlanır. Ocak yapısı içerisinde yeni bir teori ve program teklifinde bulunma ve bunun kabul edilmesinin geleneksel olarak kendine özgü genel hatlarıyla oluşmuş bir çerçevesi de bulunmaktadır. Bu çerçeveyi belirleyen dördü dize içerisinde **Şeriat, Tarikat, Marifet** ve **Hakikat** ile belirlenmektedir. Bu alan bir yönüyle **zahîr** ve **batın** genel çerçevesi üzerinden şekillenmekte ve **irfan** ve **hikmet** ile izah edilmektedir. Anlam dünyasının kuruluşu topluluğun kavram ve terim dünyasını kurması ve bunun anlaşılması da yine grup içi anlamın kavram ve terim alanının kavranmasıyla mümkün kılınmaktadır. Bu topluluğun gönüllü üyeliğine dönüştürülme sürecinde sağlanmakta ve yüzyıllara dayanan tecrübe her yeni gelen bireyi kendi isteğiyle terki mümkün olmayan bir kabullenmeye

davet edip ikna etmektedir. Anadolu'ya gelen Türklerin teori ve pratikleri doğrudan Ahmet Yesevi üzerinden gerçekleşmiştir. Türkistan, önce Horasan'ı ardından Rum'u irşat eden yeniden doğuran kaynağın kendisidir. Ahmet Yesevi'nin irfan ve hikmet mektebinden geçen pir ve dervişler Horasan ve Rum'a doğru yönelip göç ettikleri için geçtikleri bölgeleri de irşat etmişlerdir. Bu irşat bir bakıma toplulukların düzenli bir yapıya kavuşmaları anlamına da gelmektedir. Aleviler ocaklar etrafında pir veya mürşit ile biçimlenmiş bir organizasyonun üyelerinden oluşmaktadır. Bu, bir arada oluşun sağladığı ana esas yine bu irfan ve erkân farklılığına işaret etmektedir (Taşğın, 2014: 155-156).

Taşğın'ın Alevî-Sünnî farklılaşmasını ele alırken hatırlattığı “Bir beden iki baş” metaforu da “musâhiplik” kavramından hareketle ifade edilmiştir. Alevi kaynaklarda aktarılan rivayete göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) Veda Haccı'ndan dönerken yolda kendisine “Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, hakikat inkârcılarına asla yol vermez” (Maide, 5/67) ayeti nâzil olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (asv) ahabına bir minber hazırlatır ve bir hutbe irad eder, ardından Hz. Ali'yi yanına çağırır. Minbere çıkan Hz. Ali'nin elinden tutar ve —Ben kimin efendisiysem Ali de onun efendisidir, Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır der — ve Hz. Ali'yi kendine —musâhip kılar. Bu arada Cebrail, cennetten bir gömlek getirir ve Hz. Ali o gömleği giyer. Bunu gören Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye şöyle der: —Lahmuke lahmî, cismuke cismî, demuke demî, rûhuke rûhî / Etin etim, bedenim bedenim, kanın kanım, ruhun ruhumdur — Daha sonra Hz. Peygamber ve Hz. Ali o gömleği beraber giyip, bir baş bir ten olmuşlar, ikinci kere giydiklerinde iki baş iki ten olmuşlar, son bir kez daha giydiklerinde baş da ten de bir olmuştur” (Kaplan, 2011). Kaplan'a göre, “Buyruk”lar özelinde, Alevilikteki Muhammed-Ali kullanımının, yolun kurucu kişileri olan bu iki kutlu zatın birbirinden ayrılmazlığını ve aralarındaki muhabbet ve ülfeti göstermeye yönelik olduğunu söylemek kabil görünmektedir (Kaplan, 2011).

Kaplan'a göre “Buyruklardaki Muhammed-Ali tasavvurunun ortaya çıkmasında iki düşünce etkilidir. Bunlardan birincisi İslam Tasavvufunun tüm tezahürlerinde kendini gösteren **Nûr-ı Muhammedî** anlayışı iken diğeri **Gadîr-i Hum** olayının doğurduğu **Lahmuke lahmî** düşüncesidir. Nitekim bazı Buyruklarda, —Şeriat Muhammed'in, tarikat Ali'nindir. Birbirinden ayrı değildir, ikisi bir nurdur, cümle âleme şu'le vermiştir, ayrı olduğu müptediler katındadır— denerek bu tasavvur ortaya konmuştur. Nûr-ı Muhammedî ya da Hakikat-ı Muhammediye anlayışı tasavvufta, Hz. Muhammed



(s.a.v.)'in nurunun kadim olduğu ve bütün varlıklardan önce yaratılmış olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu düşünceye göre Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-ı Muhammediye var olmuş bütün mahlûkat bu hakikatten yaratılmıştır. Süfîler bunu ifade için "**Levlâke levlâke**" olarak da bilinen —Habibim, sen olmasaydın kâinâtı yaratmazdım— rivayetini de kullanırlar. Bu anlayışa göre Hz. Âdem insanların cismani olarak babası (ebu'l-beşer) iken kadim ruh olan Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır (ebu'l-ervâh) ve aynı zamanda insan-ı kâmilin en mükemmel örneğidir. Buna göre Hakikat-ı Muhammediye'ye ulaşan aynı zamanda insan-ı kâmil de olmuş olur" (Kaplan, 2011).

Taşğın, "Bir Beden İki Baş: Osmanlı Safevi Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş" başlıklı makalesinde Osmanlı ve Safevi sahasının coğrafya ve insan kaynağı olarak aynı olduğuna, Selçuklu mekân ve mesajının giderek yerini Osmanlı ve Safevi gerginliğine bıraktığına, bu geniş alanda cari olan düşünce ve kültürel yapının Osmanlı ve Safevi siyasi faaliyetleriyle unutturulduğuna, hattâ silindiğine işaret eder. Kaybolan Selçuklu mekân ve zamanı beraberinde üzerinde şekillendiği toprağı ve bu toprakla anlam kazanan mesajı da kaybettirmiştir. Osmanlı, Sünnileştirme; Safeviler ise Şiileştirme aracı olarak meşruiyet alanı sağlamışlardır. Oysa Alevi erkânı içerisinde **iki baş olma** hali "musâhip, musâhip sarma, ahîret kardeşi" şeklinde adlandırılan merasimin üyeleri için kullanılmaktadır. **Kardeş olan iki ailenin bireylerine "iki baş bir beden" oldular şeklinde ifade edilir.** Musâhiplik evli çiftlerin tarikata girip yıllık görgülerini yapmaları ve bir süre sonra iki aile cemde dede ve musâhipli talipler önünde kardeş olmalarının kabulüyle mümkün olur. Musâhip olmak için bir merasim düzenlenir, lokma verilir. Musâhipli aileler hayatlarının geri kalan kısmında birbirinin her halinden sorumlu olur ve ölüncüye kadar da kardeşlik devam ettirilir. İşte bu musâhip kardeşlerin tarikat ardından marifet kapısına geldikleri yer musâhiplik aracılığıyla sağlanır. Böylece musâhip olan iki ailenin bireyleri marifet kapısından içeri girmiş olurlar. Bu husus ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin musâhip kardeşliğinden kalmıştır ve yine bu konu bütün ayrıntılarıyla Buyruk'ta yer alır (Taşğın, 2014: 1326-1327).

Taşğın'a göre Moğol saldırıları sonrasında Selçuk havzası parçalanınca birden fazla alanda devlet ve beylikler ortaya çıkmış ve önceki (Selçuklu'ya ait) ortak coğrafyanın sağladığı bütünlükçü varlık alanı, birden fazla farklı ekolün ve siyasi çokluğun hâkimiyetini doğurmuştur. Selçuklu sonrasında tarih sahnesine çıkan Karakoyunlu, Akkoyunlu, Karamanlılar, Dulkadiroğulları, Memlûklular, Timurlu ve Osmanlılar gibi Oğuz, Kıpçak ve Kuman Türk toplulukları bakiyeleri birer siyasi

teşekküle dönüşmüştür. Temelde **vahdet-çoklukta birlik** dâvası olan bu yapı, Selçuklu sonrası ortaya çıkan ülkelerin siyasi ve idari aklının değişmesiyle farklı değerlendirmelere yol açmıştır. İktidarlar kendini izah edecek veya kuracak yeni dili üretmiş ve toplulukların **birlik kalkışmalarını** da "isyan, başkaldırı, çapul" olarak işlemiştir. Taşğın'a göre Babai hareketi böyle değerlendirilebilir.

Erdebil Tekkesi'nin tarihteki rolünün de yitirildiğini söyleyen Taşğın'a göre bu, halifeleri ve müritleri çok geniş alanda yaygın olarak bulunmasına rağmen doğrudan tekkenin kendisine bağlı ocakzade ve taliplerinin kalmaması nedeniyle ortay çıkmaktadır. Adeta, tekke varlığını diğer ocaklara vererek kendisini ortadan kaldırmış ve tesiri altında bıraktığı ocaklarda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Safevilik de Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile tarikatın bazı kısımlarında kendilerine özgü yeni düzenlemeler yaparak Erdebil Tekkesi öğretisi ve erkânında değişime neden olmuş ve ona yeni bir biçim kazandırmıştır. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar bütün mesailerini farklı Alevi ve Türkmen topluluklarını bir arada tutacak program üzerine harcamış ve nihayetinde hayatlarına mal olsa da başarılı olmuşlardır.

Osmanlı devleti, çevresindeki beylikleri kendi sınırlarına dâhil etmeye ve güçlü bir devlet olmaya başlayıp bürokratik yapıyı sağlamlaştırmaya yönelmiş Türkmenleri veya Alevileri de dönüştürmeye başlamıştır. İdari yapı içerisinde Aleviler giderek zaviyeden tekkeye ve tekkeden de kırsal alana sıkıştırılmış temsilcileriyle itibarsızlaştırılmıştır. Osmanlı Devleti bir şekilde dışladığı ve dönüştürdüğü Türkmenler ve bağlı oldukları marifet alanı yerine yeni tarikatların gelişmesini sağlamış ve böylece devletin sufilik anlayışını da yeniden üretmiştir. Vahdet-i Vücut ile başlayan düşünsel alan Vahdet-i Şuhut'la yeniden düzenlenmiştir. Safevilerin kurucu aklı ve Erdebil Tekkesi şeyhi Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da talep ettiği alanlarda, Osmanlı refleksif olarak bürokratik güçlü yapı inşa etmiş ve profesyonel ordu düzenine geçmiştir. Böylece Osmanlı'nın kurucu kadroları ve iktisadî-içtimaî alp, gazi, ahî ve bacı teşkilatları etrafında şekillenmiş unsurlara yönelme ihtiyacı kalmamıştır. Bilakis süreç içerisinde bu unsurları eritmek, yeni sistemin parçasına dönüştürmek istenmiştir. Sonuç olarak Osmanlı sahasında Bizans-Rum'a karşı başarı sağlayan Aleviler giderek azalmış ya da toplumsal merkezden dışlanmış (Safevî Devleti'nin kurulmasıyla Horasan'dan Anadolu'ya Türkmen göçünün durduğu ve Safevî Devleti'nin Anadolu'dan Türkmen geri göçü aldığı unutulmamalıdır-LB). Osmanlı ve Safevi devletleri marifet alanını tarikat ve şeriat alanına çekerek kendi varlık mekânlarında siyasal başarıyı elde etmişlerdir. Osmanlı ve Safevi devletleri ikili çatışma alanlarını her ikisinin de



marifeti terk etmesiyle sonuçlanan bir sürecin parçasına dönüştürmüştür. Doğal olarak bir beden (Selçuklu toprağı) üzerinde iki baş (iki devlet) olduklarında, beden birliğine işaret eden varlık alanı iki başın varlığına işaret eden bilgi ile değiştirildiğinde “beden” de ikilemiştir. Varlık, ikilik kabul etmez ve bir ruh bir beden içerisinde yer bulur. Artık on altıncı yüzyıl öncesini göremeyecek şekilde zihin kuşatılıp, coğrafya karartılmıştır. Bir bakıma beden parçalandığında da parçalarını yitirmiş ve kendisini kaybetmiş iki coğrafya ortaya çıkmış oldu (Taşğın, 2014: 1330-1339).

Ahmet Taşğın, diğer bir metninde Alevîliğin dedetalip ilişkisi kurduğuna işaret etmektedir (Taşğın, 2013: 68). Bu yapının musâhiplikle ilişkisini belirleyici gören Taşğın, sosyal yapıdaki değişimle beraber Alevîlerin kendilerini talip-mürşit ilişkisi üzerinden değil aşiret üzerinden Alevî kabul etmelerinin yaygınlaştığını vurgular. O’na göre “Sosyal değişimle beraber Alevîler, ‘Alevî bir anne-babadan doğmayı’ Alevî olmak için yeterli gördüler (...) Hâlbuki geleneksel Alevîlikte Alevî olabilmek dededen ikrar alarak yol ve erkâna bağlılıkla mümkün olmaktadır” (Taşğın, 2013: 70). Taşğın’ın getirdiği bu yorum, musâhip=muâhat ilişkisine de mutabıktır.

Buna göre, Sünnî topluluklar musâhip=muâhat ilişkisini günümüze taşıdıkları takdirde 12. asır Türkmen-Horasan akınının Anadolu’da gerçekleştirdiği etkiyi, yani “şehir=medine” inşasını hakikat’e geçirecek bir dinamik elde edeceklerdir.

Bu son cümle bir öngörü ya da ütöpik bir iddia değildir. Musâhiplik kurumunun getirdiği kaçınılmaz bir neticedir. Musâhipsiz bu yola girilemeyeceğine işaret eden Üçer, Pir Sultan’dan şu deyişi de nakleder: “Gaziler, sözümüz rızasız soru / Müminler bu yola koymazlar zoru / Musâhip kavline girmeyen körü / Dört kapı, kırk makam bildiremezsin” (Üçer, 2011: 110).

### **Musâhipli Hukuku**

Cenkü Üçer, “Musâhipli Hukuku” izah ederken meseleyi üç başlıkta ele alır:

#### **1. Musâhip Olacak Kişilerle İlgili Hükümler:**

Musâhiplik andlaşması, tarafları ömür boyu sürecek bir tarzda maddi-manevî ağır mükellefiyetler altına almaktadır. **1/a)** Hakk’a talib olanlar, bu tarik/yol içinde kendi musâhibini seçerken mertebeye kendinden üstün olanı seçmelidirler. Çünkü Salih bir kişiyi musâhip seçen de salih olur; **1/b)** Kişi yol içinde musâhip tutarken kendi akranı ve emsalini seçmelidir. Buna göre âlim cahil ile; zalim mazlum ile; mürşid mürid ile; şeyh derviş ile; mü’min münafık ile; pirlî pirsiz ile; evli mücerred ile; genç (yiğit) yaşlı (koca) ile; musâhibi ölmüş yeni musâhip tutacak ile musâhip olmamalıdır. Böyle yapanların tuttıkları erkân fâsid, amelleri batıldır;

**1/c)** Musâhip, musâhibi ile aynı yerde yaşmalıdır. Bu durum Buyruk’larda şöyle ifade edilir: “Ve sahî musâhip musâhibiyle bir evde (ki burada ocak kastedilir; çünkü musâhiplik ilişkisi aynı ocağa ya da aynı pir’e bağlı bulunan ocaklar arasında kurulabilir) ve bir köyde ve bir şehirde gerektir ki, bu üç yerden dışarıda olan musâhibe musâhip demek erkân değildir (Üçer, 2011: 113-114). Cenksü Üçer bu başlık altında değişik erkânlardan da bahsetmekle beraber Haydar Kaya’yanın tasnifini de vermektedir: **a)** Musâhip olmak isteyen iki kişi muhib olmalıdır; **b)** Her iki adayın evli olması veya her iki aday taliblik ikrarı vermiş iki bekâr muhib olması gerekir; **c)** Adayların karakterleri birbirine uygun olmalıdır; **d)** Adayların kesinlikle eline-diline-beline sahîp olmaları gerekir; bu azalarından kimseye zarar gelmemiş olması gerekir; **e)** Adaylardan biri zengin ise, diğeri maddî bakımdan fakir olmalıdır. İki fakirin ya da iki zenginin musâhip olması kurala aykırıdır; **f)** Adayların aileleri arasında iki kuşak önceye dayanan bir evlilik bağının bulunmaması gerekir; **g)** Adaylardan herhangi birisinin yüz kızartıcı bir suç işleyip ceza almaması gerekir; **h)** Adayların aileleri arasında düşmanlık, birbirine zarar vermişlik bulunmamalıdır; **i)** Adaylar arasında herhangi bir akrabalık bağı bulunmaması gerekir; **j)** Adaylardan birinin maddî bakımdan diğerdinden güçlü olması gerekir (Üçer, 2011: 115-116).

#### **2. Musâhip Kardeşler Arasındaki Hukukla İlgili Hükümler:**

Musâhip olan evli iki aile, Musâhiplik ikrarıyla ilan ettikleri bu kardeşliklerinin getirdiği sorumluluk çerçevesinde, herhangi bir ölüm durumunda geriye kalanlara bakmak, iflas veya herhangi bir afet ve facia durumunda yardıma koşmak, mallarını paylaşmak, çocuklarını kollamak, dostluk kurmak, acı ve mutlulukları paylaşmak suretiyle maddî ve manevî açıdan tam bir dayanışma içinde olacaklarını beyan etmiş olmaktadır. Diğer taraftan musâhiplerden herhangi biri kabahat işlerse, bundan diğeri musâhip kardeş de sorumlu olmaktadır. Musâhiplik sadece dünya kardeşliği olmayıp “ahîret kardeşliği”dir (Üçer, 2011: 119). Kardeşler (musâhipler) yemek-içmek için birbirleriyle kardeş olmamalıdır. Malı olan kardeşe iyi davranıp, fakir olan kardeşi hor görenler Muhammed Ali dergâhından mahrumdurlar. Çünkü “Dünya melundur, peşinden dolanan aldanmıştır” (Üçer, 2011: 121). Musâhip, musâhibinin evine teklifsiz gitmelidir. Yiyecek, içecek gibi gıda ve diğeri eşyalarını serbestçe kullanabilmelidir. Buna göre musâhipler arasında eşler hariç malları ve kazançları bakımından teklif yoktur. Musâhipten birisi fakir diğeri zengin olursa, zengin olanın kardeşine malının yarısını vermesi gerekir. Musâhibin kızı, musâhibin oğluna düşmez. Musâhip kardeşlerin çocukları da birbirine kardeş sayıldığından aralarındaki evliliğe Musâhipliğe ters

olduğu için karşı çıkmaktadır. Musahîpler birbirlerine “bacılık”, “kardaşlık” derler (Üçer, 2011: 122-123);

### 3. Musâhipsiz Kalmamayı Gerçekleştirmeye Dair Hükümler:

Musâhiplik, kişinin hayatında yalnız bir kere gerçekleşebildiği, ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi durumlarda bozulması halinde yenilenmesinin mümkün olmadığı şeklinde görüşlere rastlansa da; gelenekte, ölüm ya da kardeşlerden birinin erkânı yerine getirmemesi durumunda akdedilen Musâhiplik andlaşmasının iptaline de imkân tanınmıştır (Üçer, 2011: 125). Buyruklardaki ifadelerle göre Şeyh Safî, mürebbisiz, musâhipsiz kişinin dergâha makbul olmadığı söylenmiştir. Bu nedenle eğer musâhip, talibin gittiği yoldan gitmiyorsa, musâhibini değiştirmesi tavsiye olunmuştur. Musâhibi yolda olmayan bir kişinin musâhibini bırakıp yolda olan bir başkasıyla musâhiplik tutması câizdir. İki musâhipten biri ölürse, geriye kalan musâhibin kendine yeni bir musâhip bulması erkândır. Ancak ölen kişinin oğlu varsa ve o kişinin de musâhibi yoksa, o zaman musâhibinin oğluya musâhip olması erkândır. Cemlere musâhip kardeşler birlikte katılmak zorundadır. Musâhiplikte kişilerin hiçbir şekilde musâhipsiz kalmamalarına yönelik bir uygulama bulunmaktadır. Musâhipliği Dört Kapı'ya göre derecelendirip, her kapı'ya uygun bir musâhiplik uygulamasının da örnekleri vardır. Musâhipsiz erkân yürütülmez. Musâhiplerden biri düşkün olsa, sadece diğer musâhibi onu kaldıracaktır; onun dışında, pir, rehber kimse kaldıramaz (Üçer, 2011: 125-127).

Cenkü Üçer'in çalışmasından aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Türkmen boyları içindeki fütüvvet toplulukları, musâhiplik-muâhat tatbikatı ile kaçınılmaz olarak mahalle/köy/şehir yapılanması getirmektedir. Bu sistemi uygulamaya koymayı başaran her ideolojinin kısa bir sürede örgütlü topluma ulaşacağı hususu tartışmasıdır. Cenkü Üçer'in bu uygulamayı “soya dayalı sosyal yapı” şeklinde değerlendirmesi ise (Üçer, 2011: 74) kanaatimizce yapının kendi dinamikleri gereği kabul edilemez.

Ahmet Yesevî'nin Ehl-i Beyt imamlardan gelen bu modeli halifeleri aracılığıyla uygulamaya koymasıyla, yapı, Türkmenlerin oba sistemiyle büyük uyum göstermiş ve Horasan-Maveraünnehir-Harezm sahalarında yayılmasına yol açmıştır. Selçuklu sultanlarının bu yapının gücünü görmesi, Bizans'a tabi toplumların bu yapıyla baş edemeyeceğini anlaması, Türkmenlerin Anadolu'ya yerleştirilip iskân edilmesi siyasetine kapı açmıştır. Bu sistemin Anadolu'da çok yönlü etkisi olmuştur: 1) Göçlerle gelenler Selçuklu Devleti'nin uyguladığı iskân politikası çerçevesinde Anadolu'ya yerleşirken Orta Anadolu yerli halkının yeni gelenler karşısında direnemeyip batıya doğru

çekilmesini sağlamış ve Türkmen nüfus Anadolu'yu doldurmuştur (Üçer, 2011: 77); 2) Anadolu'ya göç eden Türkler arasında tam olarak İslâmlaşmış, yeni Müslümanlaşmış gibi unsurlar olduğu gibi hiç Müslüman olmamış kişi ve gruplar da bulunmaktadır. Selçuklu sultanları musâhiplik yapısıyla hareket eden Türkmen iskânları ile Anadolu'da yeni yeni oymakların oluşmasını ve bunların boş arazileri şenlendirerek yeni köylerin oluşmasının önünü açmış (Üçer, 2011: 78) ve inanç bakımından farklı bu Türkmen kökenli popülasyonun dervişler eliyle basit ve sade bir İslâm anlayışı ve “halk tasavvufu” ile şekillenmesi sağlanmıştır (Üçer, 2011: 82); 3) Selçukluların dini siyaseti gereği yerleşik hayata geçen Türkmenlerle şehirler büyümüş ve bu merkezlerde Hanefî-Sünnî ağırlıklı bir kitabi İslâm hâkim olmuştur. Anadolu'ya iskân edilen Türkmenler farklı coğrafyalardaki İslâmî teşkilatları, ulemayı, tekkeleri de bu coğrafyaya çekmiştir. Bu cazibe nedeniyle Kübrevîlik, Sühreverdiklik gibi tarikatlar ve Sünnî ulema Anadolu'ya akın ederek kent merkezlerine yerleşmiştir (Üçer, 2011: 81); 4) Türkmen boylarının Anadolu'ya dağıtılarak iskân edilmeleri, oba-boy-aşiretler arası huzursuzlukları engellemiştir. Kent merkezleri dışında yurt tutmaya çalışan obaların toprak açarak zaviye, köy inşa etmesi, bu bölgeleri imar etmiştir (Üçer, 2011: 79). Ömer Lütfi Barkan, Horasan Erenleri'nin Anadolu'nun İslâmlaşmasına etkisini görmüş fakat bunun neden kaynaklandığına makalesinde yer vermemiştir. Kanaatimizce musâhiplik-muâhat tatbikatı, Anadolu'nun İslâmlaşmasında başat rol oynamıştır. (2)

<sup>2</sup> Ömer Lütfi Barkan musâhiplik sistemine değinmese de Yesevî-Türkmen dervişlerin teşkilat yapısının gücüne değinmekten kendini alamaz: “Bu mistik tarikat ve teşkilâtın ne büyük kuvvet temsil ettiğini, aralarına aldığı halk kütesini muayyen sosyal nizamlar için nasıl harekete getirerek zamanlarının vekayiinde büyük roller oynamış olduklarını tarih esasen kaydetmektedir. Selçuk devletinin en kuvvetli bir zamanında Babâî'lerin Anadolu'daki bütün Türkmen aşiretlerini birden harekete getirmek suretiyle bu devleti fena halde sarsmış oldukları malûm bir hakikattir. Fütuhâtı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilâtı ve imanlı muharib temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propagandasıyla da, halk kütleleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütuhât işlerini kolaylaştırmakta âmil oldukları da muhakkaktır.

Bu yapı, “fütüvvet”, “ahîlik”, “kardeş tutma” (ihvan) gibi kavram ve uygulamaları hayata geçirirken diğer tekke ve tarikatlar için model haline gelmiştir.

### **Türkmen Göçünün Anlamı / Devlet ve İktâ**

#### **Düzeni:**

Ömer Lütfi Barkan, Anadolu'nun Türkmen göçü ile iskân meselesini Avrupalıların Amerika'ya yerleşerek oluşturdukları “üçüncü Avrupa” gibi ele almaktadır: “Onlar, yeni bir dünyaya, yani diğer bir Amerika'ya gelip yerleşen halk yığınları için, içtimaî ve siyasî büyük rol oynamış büyük kahramanlar ve bu hengâmeli devirde halkın içinden yetişmiş mümessil şahsiyetlerdir ve bu itibarla onları son zamanın dilenci dervişlerinden dikkatle ayırmak lâzımdır” (Barkan, 2013: 54); “Bu suretle, muhtelif memleketlerden gelmiş muhtelif insanların ve onların temsil ettikleri telakkilerin kaynaştığı Osmanlı İmparatorluğu; o zamanki Türk-İslâm âlemi içinde yeni bir dünya, bir başka Amerika teşkil ettikten sonra, her türlü yeniliklere sahne bir hayatın hazırlandığı yeni bir âlem haline girmiş bulunuyordu” (Barkan, 2013: 55).

Ömer Lütfi Barkan aktardığımız bu pasajlarda sömürgeci ülkelerin göçmenlerinin Amerika kıtasına göçüp yerleşmeleriyle Horasan'dan Türkmen Beylerin ve Moğol kuvvetlerin baskısı neticesi göçen Oğuzları benzeştirmektedir. Fakat Amerika kıtasına gelen kolonizasyon hareketi bir soykırıma ve hammadde talanına dönüşmesi ve kentlerde yığınlaşması karşısında Anadolu'ya gelen Türkmenlerin dağda-bayırda zaviye, köy kurması arasında benzeşlik kurmak güç görünmektedir.

“**Üçüncü Avrupa**” terimi Ömer Lütfi Barkan'a ait bir kavramsallaştırma değildir. Barkan'a göre Üç Avrupa vardır: **1)** Danzig, Glasgow, Budapeşte, Barselona arasında kalan sanayi Avrupası memleketleri, ki bunlar buhar-beygir kuvvetiyle işleyen ve cihan mikyasında istihsal için çalışan ülkelerdir; **2)** Canlı beygir gücüyle çalışan ve ziraat memleketleri halinde kalan şarkî Avrupa memleketleri; **3)** Denizaşırı Avrupa memleketleri. “Şarkıavrupanın adamları ve sanayi Avrupası'nın makine ve paralarıyla üçüncü bir Avrupa doğmuştu. Şimdi Amerika'nın müsait ve mutedil toprakları üzerine istiklal, say ve teşebbüs imkân ve haklarıyla beraber yerleştiler. Bu suretle yepyeni bir toprak üzerinde muhtelif ırk ve mezheplerin modern teknikle

imtizacından doğmuş yeni tip bir Avrupalı, yani makine kuvvetiyle mücehhez ve kapitalist iktisat sistemine mensup adam doğdu ve bu adamların teşkil ettiği cemiyetler, az zamanda anavatanlara karşı istiklallerini kazanarak *iktisadî rüşd milletlerini* teşkil ettiler” (Barkan, 1980: 118).

Barkan'a göre bir de “**Üç Doğu**” vardır; Osmanlı-İslâm âlemi “**Üçüncü Doğu**”dur:

Barkan, Avrupa'nın İslâm âlemi ile ilişkilerini “İyi muharip olan bu adamlarla harbetmek ve fütuhata yapmak pahalıya mal oluyordu” diyerek farklı bir yöntemle kurduklarını ifade eder. Buna göre “Dini ve kabilevi taassubu, şeyh, sultan, şerif, şah, emir, hidiv gibi müesses otoriteleri ve teşkilatı telaşa düşürmeden, bu yerli nüfuz sahipleriyle Avrupalının teşriki mesai etmesi sisteminin tatbikatından husule gelecek kârları paylaşılacak istenildi (...) O liman, şimendifer gibi medeni tesisat yapmak istiyor, bu hususta memleketin gümrük varidatı, inhisarları veyahut bazı eyaletlerin varidatı karşılık gösterilmek şartıyla kasalarını açık bulundurmanın cazibesini göz önüne seriyordu. Eğer sultan bu hususta teveccühkâr ve endişesiz davranır (...) planların tatbikatı hususunda bir alet olmayı kabul ederse, kendisinin şahsi servet ve nüfuzunun takviyesi için her şey yapılabildi. Ekseriya ona iyi bir muhafız kıta yetiştirirler, emrine ecnebi zabıtlar gönderirler, isyanları bastırmak hususunda kendisine yardım ederlerdi. Aksi halde (...) siyasi entrikalar veya bir saray ihtilaliyle yerine bu işi yapmaya müsait tabiatında bir diğerini bulup getirmek cihetleri düşünüldü (...) Mahalli nüfuz sahiplerini, müesses otoriteleri bir vasıta gibi kullanan ve ‘bayraksız istila’ veyahut ‘muslihane hulûl’ tabir edilen bu sistem masraflı koloni fütuhatından daha müessir ve sinsî bir usul olduğundan az zamanda taammün etti” (Barkan, 1980: 122).

Barkan'ın altı bölümlü coğrafya-tarih-iktisat okuyuşu, Avrupa'nın buhar gücü-endüstri ilişkilerini “sömürgecilik” temelinde yorumlamasından beslenmektedir. Avrupa dışı ekonomik bölgeleri kendi kültürel-sosyal-dini geçmişiyle ele alan bu yaklaşım, endüstriyi gerçekleştirecek Türk inkılâbını, tarımı göz ardı etmemesi konusunda uyarılmaktadır. Osmanlı bakiyesi Cumhuriyetin toprak sistemini güncelleyerek tarihle bağımlı kurmak, tarihsel sürekliliğini gerçekleştirmek istemektedir. Bu yaklaşımın kendi zamanına göre özgün olduğu söylenmelidir. Zira Kemalistler, Osmanlı sosyal-iktisadî-kültürel geçmişi “dinin geri kalmışlık ürettiği söylemi üzerinden” tasfiye ederken; İslamcılık düşüncesi de Kemalizm gibi “endüstri toplumu”nun istihsalde “tarım toplumu”na göre “kat be kat daha üretken neticeler verdiği” fikrine kapılmış ve Osmanlı'nın iktisadî-içtimaî kurumlarının “uyuşukluk sebebi” olduğu düşüncesiyle bunların (yeniçerilik-timar-sipahî-

---

Rum İlinin İslâmlaşmasında bu misyoner derviş gruplarının oynadığı rol her halde büyüktür (...)Türk dervişlerinin telkinatı ordularla birlikde ve hattâ ordulardan evvel fütuhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmiş bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 52).

ahilik-tekke-vakıf sistemi-eğitim) tasfiyesi konusunda Kemalistlerle aynı “tarihsel bakış”ı sahip olmuşlardı. Oysa Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı tarım ve toprak sisteminin yeniden incelenip hukukî bir temellendirmesini gerçekleştirip “Türkiye toplumunun sürekliliği” kaygısının merkezine koymuştur.

Ancak bu bakış, Türkmen topluluklarını, “İmparatorluğun kurulması için iş başında olan kuvvetler” durumuna indirgemektedir (Barkan, 2013: 55).

Oysa hakikat ve marifet toplulukları, kendilerini “İmparatorluğun kuvveti” olarak görmemektedir.

Ahmet Yesevî'nin “99.000 halifesini” Avrupa'nın Doğusuna, Anadolu'ya, Asya içlerine gönderdiği bilinmektedir. Dolayısıyla hakikat-marifet bilgisinin “siyasal üstü” topluluklar arasında ta'lim edildiği hususu görülmelidir.

Türkmenlerin çok parçalı topluluklar halinde hareket etmesi, o dönemin siyasal yöneticilerinin de birbirleriyle kavgalı birçok devletin kuruculuğunu yapması Türkmenleri “siyasal üstü” konuma taşımıştı. O dönemde birbiriyle çatışan devlet ve beylikler Türkmen kökenlidir.

Tufan Gündüz, Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın “Şecere-i Terakime” adlı eserine dayanarak şöyle yazmaktadır: “Konar-göçer Türkmenler tarafından kurulan Selçuklu Devleti'nin özellikle İran'a hâkim olmasından sonra devlet idaresinde görev alan yerli idarecilerin de etkisi ile konar-göçer gelenekleri terk ederek yerleşik İran medeniyetinin tesirine girmesi ve Türkmenlere sivil idarede yer verilmemesi, onların yönetime karşı tavır almalarına yol açtı. Ebu'l Gazi bu değişimi “*Aldatılmışlık*” olarak yorumlamakta ve “*Selçukiler kardeş olup, kardeşiz deyip İl'e ve halka faydaları dokunmadı*” diye yakınmaktadır (...) Vezir Nizamü'l-Mülk'ün Türkmenlerin devlete güvensizliklerinin ortadan kalkması, yerleşik devlet düzenine alışmaları ve tedricen medenileşmeleri için 1000 Türkmen oğlunun gulam sistemine alınarak maşa bağlanması düşüncesi ise, gerçekleşmesi oldukça zor bir tasavvur idi. Çünkü **Nizamü'l-Mülk'ün devlet anlayışında devlete hizmet etmek, gönül bağlamak, devlet düzenine sadık kalmak, yani devletin hizmetkârı olmak esas idi. Oysa Ebu'l Gazi'nin yukarıda zikredilen sözlerinden anlaşıldığına göre Türkmenler devletin kendilerinin hizmetinde olmasını istiyorlardı** (...) Selçuklu hükümdarları Türkmenlerin rahatsızlıklarını bildiklerinden tedbir olarak onları, ya devlet idaresine direnen ve kontrolü güç olan dağlık bölgelerdeki topluluklara karşı denge unsuru olarak kullanıyorlar ya da uçlara sevk ederek Ermeni, Gürcü ve Bizans topraklarında yağmalar yapmalarına ses çıkarmıyorlardı” (Gündüz, 2015: 17-18).

Anadolu'ya göçen Türkmenlerin konar-göçerliği vurgusu farklı araştırmacılarla ısrarla

vurgulanmaktadır. <sup>(3)</sup> Bu vurgularda Anadolu coğrafyasının yaklaşık 300 yıl boyunca gerek Moğol iteklemesi, gerek Haçlı istilaları ve gerek ise Türkmen Beyleri arasındaki beylik/devlet çekişmeleri ile alt üst oluşu ve askerî varlığın devamı için iktâ (dirlik) düzeni kurulmasının gerekliliği değerlendirilmemektedir. Türkmen beylerinin kendi aralarındaki çatışmalar ve Haçlı-Moğol istilaları Anadolu'nun kuş uçmaz-kervan geçmez bölgelerinde gizlenen Türkmen boyları için 1) Güvenlik sahası oluşturmaktaydı; 2) Herhangi bir devlete vergi vermeyecekleri bir üretim biçimi oluşturmaktaydı. Yerli halkın ise (Rum-Ermeni) siyasi karışıklık ve istilalar nedeniyle kentlere çekildiği ve bunun Bizans kentlerinde büyük ekonomik sıkıntılara yol açtığı düşünülebilir.

Aşağıdaki tabloda Anadolu'nun hangi güçlerin çekişmesi altına girdiği görülmektedir (Tabloda devlet ve beyliklerin kuruluş ve yıkılış tarihleri yaklaşık olarak. Tarihler, farklı kaynaklarda farklı verilmektedir). Böyle istikrarsız bir coğrafyada “Türkmenler konar-göçer idi” yargısıyla düşünce üretmenin ve zamanı kavramanın mümkün olmadığı ortadadır. Tufan Gündüz, Anadolu'nun Türkleşmesine delil olarak zikrettiği bir cümlede aslında dönemin istikrarsızlığına işaret etmektedir: “Moğol istilası sırasında Malatya civarında bulunan Germiyanogulları, daha sonra Batı'ya giderek yurt tutmuşlardı” (Gündüz, 2015: 21).

<sup>3</sup> Ömer Lütfi Barkan da bu konar-göçerliğe işaret etmekte ayrıca askerî niteliğini vurguladığı bu toplulukların Osmanlı Beyliği lehine faaliyette bulunduğu işaret etmektedir: “Dervişlerle ve zâviyelerle alâkamız, onların Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu meselesinin anlaşılması için üzerinde ısrarla durduğumuz bu garbe doğru akın işinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelelerinden ileri gelmektedir. Birçok köylere ismini veren, elinin emeği ve alınının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler ve daima garbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen, benzerlerini doğuran zâviyeler ve bu zâviyelerin harbe giden, siyasî nüfuzlarını Padişahların hizmetinde kullanan, zâviyelerinde Padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alâkamızı celb etmek için birçok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmesi ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alâkayı şiddetlendirmektedir” (Barkan, 2013: 55).

BÜYÜK SELÇUKLULAR (985/1038–1157)
ANADOLU SELÇUKLULARI (1075-1308)
SALTUKLULAR (1072-1202)
DANIŞMENLİLER (1071-1178)
MENGÜCEKLER(1080-1228)
ÇAKA BEYLİĞİ (1081-1093)
I.HAÇLI SEFERİ (1096-1099)
ARTUKLULAR (1102-1409)
II.HAÇLI SEFERİ (1147-1149)
EYYÛBÎLER (1171–1348)
III.HAÇLI SEFERİ(1189-1192)
IV.HAÇLI SEFERİ (1202-1204)
KÖSEDAĞ SAVAŞI (1243)
MENTEŞEOĞULLARI (1280-1424)
KARAMANOĞULLARI (1256–1483)
EŞREFOĞULLARI (1280–1326)
HAMİTOĞULLARI (1301–1423)
AHI DEVLETİ (1290-1354)
CANDAROĞULLARI (1299-1491)
DULKADİROĞLU (1298-1522)
KARESİOĞULLARI (1297-1360)
GERMİYANOĞULLARI (1300-1428)
AYDINOĞULLARI (1308-1426)
SARUHANOĞULLARI (1302-1410)
TEKEOĞULLARI (1321–1390)
CANİK (SAMSUN) BEYLİKLERİ (13.-14. yy)
ERETNA BEYLİĞİ (1328-1381)
RAMAZANOĞULLARI (1325-1608)
KADI BURHANEDDİN DEVLETİ (1381-1398)
KARAKOYUNLULAR (1380-1469)
AKKOYUNLULAR (1378–1508)

Türkmenlerin Moğol baskısından kaçarken Bizans hegemonyasının hâkim olduğu bir bölgede kendilerine yerleşecek bir yurt aradığı, Türkmen Beylerinin ise birbirleriyle çatışırken Türkmen obalarını kendi iktidarları için kullandığı hususu araştırmalarda dikkatlerden kaçmaktadır.

İbrahim Kafesoğlu, bu döneme ait bir kesiti şöyle vermektedir: “Geçen zaman içinde hükümdarsız kalan kıt’ada Doğu Anadolu’nun çeşitli bölgelerindeki beyler (Sivas’ta Dânişmendliler, Erzincan’da Mengüçükoğulları, Erzurum’da Saltıklar, Batı Anadolu’da İzmir’de Çakan, Efes’te Tanrı Bermiş Beyler ve daha sonra Artukoğulları, Ahlat Şahları) birer müstakil devlet olma yoluna girdiklerinden, Anadolu’da Selçuklu fiilî devlet birliği mevcut değildi. Buna karşılık, Bizans da İznik’te karşı taarruzlara geçmiş bulunuyordu. Önce kuvvetli donanma ile İstanbul’u tehdit ettiğini gördüğümüz Çakan Bey bertaraf edildi (1094) ki, buna İmparator Aleksios Komnenos kadar, herhâlde

Kılıç Arslan da memnun olmuştu. Zira sahil bölgesine hâkim olan Çakan, Anadolu sultanı için tehlike teşkil edecek bir kudrette idi. Sonra Anadolu’ya hareket eden sultan, bir Ermeni prensinin eline geçmiş bulunan Malatya’yı kuşattığı zaman (1096), Haçlı ordularının gelmekte olduğunu öğrenince, geri döndü (...) Yüz binleri aşan I. Haçlı Ordusu İznik’e doğru ilerledi. O civara yetişen Kılıç Arslan tarafından durdurulmadı ve Haçlılara teslim olan İznik, Bizans idaresine terk edildi (Haziran 1097) (...) Eskişehir-Akşehir-Konya-Ereğli istikametinde ilerleyen Haçlı ordusunun Kayseri’ye sevk edilen bir kısmı ile Hasan Bey şecaatle çarpıştı (...) Selçuklu sınırları (...) gerilemiş oluyordu (...) Durumdan faydalanan Toroslardaki Ermeniler de Kilikya’da bir prenslik kurmaya muvaffak olmuşlardı” (Kafesoğlu, 1972: 90-91).

Mehmet Şeker de “Anadolu’nun Türkleşmesi” konusunda ekonomi-üretim biçimi temelinde bir perspektif sunmaktadır: “Türkler’in Anadolu’daki fetihleri, Bizans ve Haçlıların buna karşı taaruz ve seferleri ve iç çekişmeler, Anadolu’da Türk ve yerli nüfusun azalmasına hattâ birçok yerlerin boşalmasına, bundan dolayı da üretim, gelir ve vergilerin düşmesine sebep oldu. Yerleşmenin ilk yüzyılında Türklerin çoğu göçebe kaldığı ve yerleşik hayata geçiş yavaş seyrettiği için Selçuklu Devleti yerli çiftçilere ihtiyaç duymaktaydı” (Şeker, 2006: 69). Mehmet Şeker’in bu vurgusuyla “Türkmenlerin yerleşmesi” kaygısının arka planında askerî sistemin yürütülmesi için gerekli tarım emeğinin (ki tımarlı arazide çiftçilik demektir) vergilendirilmesi meselesinin bulunduğu görülmektedir. Mehmet Şeker, Anadolu’daki beyliklerin Anadolu Selçuklu hükümdarları tarafından verilen iktalara dayandığını da ifade etmektedir. İktâ düzeni tarımın teşkilatlandırılması ve halkın vergilendirilmesi ile doğrudan ilgilidir. “Birçok şehir ve bölgede hâkimiyet kurarak, bir bölümü çok kısa, bir bölümü ise uzun zaman egemenliklerini sürdüren Türkmen asıllı beylerin adı ile tanınan bu beylikler, ya Malazgirt Savaşı’ndan önce ya da sonra Doğu Anadolu bölgesinde şehirler fetheden Selçuklu hânedânı mensupları ve akrabaları ile ileri gelen komutanlara ve kahramanlıkları ile hizmet etmiş olanlara iktâ (dirlik) olarak verilen bölgelerde kurulmuştur (...) Anadolu’da kurulan [beyliklerden] biri de Dânişmendliler’dir (1071-1178). Sultan Alp Arslan’ın hizmetinde iken Malazgirt Savaşı’na da iştirak eden Dânişmend Gazi, zaferden sonra kendisine iktâ olunan Sivas’ı fethetmiştir (...) Zaman içinde Anadolu’da kurulan beylikler arasında en güçlü ve büyüklerinden biri haline gelen Dânişmendliler, Anadolu’nun Türk yurdu haline gelmesinde de önemli hizmetler ifa etmiştir (...) Dânişmendliler’in yıkılışından sonra bu hânedana bağlı çeşitli boylar Anadolu’ya

dağılmışlardır. Hatta bunlardan bazıları Rumeli'ye de geçmişlerdir" (Şeker, 2006: 70-71). Mehmet Şeker, Dânişmendliler hânedanına bağlı boyların Sivas şehrini merkez ittihaz ederek Amasya, Tokat, Niksar, Kayseri, Zamantı, Elbistan Develi, Çorum'u zapt ettiğini de vurgulamaktadır (Şeker, 2006: 70).

Bu durumda Anadolu'ya gelen boyların şehir hayatını bildikleri, askerî bir sınıf olarak ülkede varlık buldukları, ancak ülkedeki karışıklık ya da istikrarsızlıklarla senkronize bir hayat tutturarak konar-göçerliğe de geçebilecek bir üretim biçimi içinde yaşadıkları söylenebilecektir.

Sivas ve çevresindeki şehirlerde hükümler olmuş bir boy sisteminin beylik yıkılınca Rumeli'ne geçişi ancak böyle izah edilebilir. Bu nedenle Türkmen boyları 1) askerî nitelikte, 2) kendi üretim biçimlerine bağlı, 3) teşkilatlı organik yapılar olarak ele alınmalıdır. Türkmen göçlerinin "yığın hareketi", "kitlesel yer değiştirme" gibi algılanmaması gereklidir. Osmanlı kuruluş yıllarındaki bazı dervişlerin yaptıkları hizmete karşılık öşür vermekten muafiyet talep etmeleri de yöneten/yönetilen arasındaki sözleşme ekseninde anlaşılmalıdır. Yazılı bir sözleşme yoksa da Ahî zaviyelerinin yaptıkları hizmetle ilgili bir karşılık aldıkları söylenebilir. (4) Ömer Lütfi Barkan'ın kolonizatör dervişlerin öşürden muaf olmadıklarına dair birçok kayda da işaret etmesi meseleyi ele alırken iktâ düzeninin mantığından ayrılmaya yol açmamalıdır. Kolonizatör dervişlerin "kâfiri kör" toprağı şenlendirmesi, kırsal coğrafyanın imarı, değirmenler inşa edilerek köyler teşkil etmesi oba-boy-aşiretlerin coğrafyada dilediği gibi "at oynatabileceği" anlamına gelmemektedir. Devlet (beylik) zaviyelerin faaliyetini "devlet hizmeti" gibi görmekte ve hizmeti gördürdüğü kadroları "devlet memuru" haline getirmek istemektedir. (5) Barkan'ın işaret ettiği gibi bu hizmetler devlet tarafından "tumar" içinde değerlendirilmiştir.

Nitekim Ömer Lütfi Barkan, yöneten'in bu zaviyelere faaliyetlerinde izin vermesinin şartlarını da "tumar sistemiyle" açıklamaktadır: "Zâviyelerin bir kısmının tesis ve muhafazasının sebebini, boş

4 Ömer Lütfi Barkan bu hususa dair birçok örnek verir. Bunlardan birinde şöyle yazar: "Saruhan'da Nif nahîyesinde Kapu Kaya demekle maruf mevzii Hamza baba nâm derviş "dest-i rencile açub ihyâ idüb, su getiririb bir zâviye binâ idüb, bağ diküb" Allah rizasiycün oradan gelüb geçene hizmeti dokunduğu sebeble; Sultan Beyazid tarafından öşürden affedilmiştir" (Barkan, 2013: 70).

5 Ömer Lütfi Barkan'ın zaviyeleri "devlet memurluğu" olarak kodlamasına ilişkin bir değişimine aşağıda yer verilecektir.

toprak bulub yerleşmek ihtiyacında olan muhacirlerin nüfuzlu mümessilleri tarafından yeni açtıkları toprakların geliri mukabili olarak, devlete âit umumî hizmetlerden bir kısmını kendi üzerlerine alarak yolculara ve nakliyata yardım etmek suretile muâfiyetlerini idâme ettirmek teşebbüsü gibi telâkki edebiliriz. Filhakika, unutmamak lâzım gelir ki, hükümetin zaviye sahipleri gibi iç kolonizasyon işlerinin faal ajanları vaziyetinde hakikaten mahallinde açılmış olması ve müessir bir şekilde yolculara muavenette bulunabilmesiyle kaimdir, aksi takdirde ya (15) numaralı kayıtta görüleceği üzere, yol üzerinde vaki olmadığı için zaviye olmağa selâhiyetli olamayacağından bahsedilerek, veyahut (12, 13, 14) numaralı kayıtlarda olduğu gibi, şeyhlerinin "âyende ve revendeye hizmete kusuru" veya "bel'iyâtı" zâhir olduğundan bu zaviyeler ilga ve yahut sahiplerinin elinden alınub başkalarına verilmektedir. Diğer taraftan, devlet için malûm birçok zaviyelik yerler boş ve harab olduğu zaman, oralarını tekrar şenletmeğe ve zaviyeyi işletmeğe iltizam edenlere tekrar verilmektedir. Nitekim Kütahyada Şeyh Saltık zaviyesinin vaktile timara verildiği için harab olmuş bulunduğunu gören bir vilâyet muharriri, onu merkeze "tamir ider kimesne bulunur" diye bildiriyor. Bu suretle bu zaviye şeyhliği talibi uhdesine havâle edilmek üzere, âdeta askıdadır (15). Bu şekilde münhal olan diğer bi zaviye şeyhliği için ise; Kütahya kadısı Ahî Hızır'ın münasib olduğunu bildirmektedir" (Barkan, 2013: 73); "Bu zaviyelerin her birinin en lüzumlu ve tenha yerlerde mamur bir konak yeri hizmetini gördüğünü, derece derece muhtelif büyüklükte olanlarının, imaretli ve kârbansaraylı şekillerinin mevcut bulunduğunu da biliyoruz. Zaviye şeyhlerinin aynı zamanda gerek zaviyenin ve gerek civarın emniyetinden de mes'ul bulunduğunu hatırlıyalım. Filhakika,

**Osmanlı İmparatorluğunda aylıkla asker ve memur kullanacak kadar para ekonomisi münkeşif bir halde bulunmadığından**, her vazife ve memuriyet toprak gelirinden bir kısmının hasr ve tahsisi veya sadece bazı vergilerden muâfiyet mukabili olarak iyfâ edilmektedir. Bu zaviyette yolların ve memleketin emniyeti ile alâkadar olan devlet; çok defa bu emniyeti temin edecek zaviyette olan kimselere, harb adamlarına veya cemaat reislerine bir köyün tumarını veya bir derbend yerinin bac resmini vermektedir veyahut o hizmet mukabilinde cemaati ile beraber o civarda yaşayıp her türlü vergi vermekten affedilmiş olmasını kabul etmektedir. Fakat bu kabîl kimseler, bu gibi muâfiyetler mukabilinde, o yerin emniyetinden mesuldür" (Barkan, 2013: 75).

Giderek bu zaviyelerin bağlı oldukları obaların askerî ve ekonomik varlıklarını koruyan yapılar olduğu da söylenebilir. Türkmenlerin yerleşmeye dair itirazlarını "tumar alamadığı için vergi

**düzenine girmeme iradesi”** gösteren **“askerî toplumsallıkların refleksi”** olarak görülmelidir. (6) Fakat bu zaviyelerin devletin/devletçiklerin gücüne göre strateji geliştirmiş olacağı ihtimalden uzakta değildir. Zaviyeler pazara mal sürme ve silah kullanma statülerini korumanın aracını oluşturmakta, diğer yandan devlet ile halk arasındaki vergi düzenini tesis etmeye dönük çift taraflı hizmet üretmekteydi. Devlet, kırsal alanda eşkiyayı kovalayan zaviyelerden hizmet alırken halk da bahçe açıp, değirmen inşa eden fütüvvet hareketinin etrafında toplanıyordu. Böylece üretim alanının (tumar ziraî üretimi organize edip vergilendiriyordu) sınaî-ticarî hayatın da askerliğe tabî kılınması sağlanmaktadır.

Osmanlı'nın kuruluş tarihine bu zaviyeden bakmak, Ahilerin niçin Osman Bey'in etrafında kenetlendiğini de izah edicidir. Ahilik sistemiyle birbirine bağlanan “pazar yapısı” Türkmen boylarının mallarının “pahaya” çevrilmesine fırsat vermektedir. Osman Bey'in Edebalı'nın kızını alması Anadolu'daki tüm pazarların ahiler üzerinden birbirine bağlılığını siyasileştirmiştir. Hz. Peygamber (asv)'in de Medine'ye hicretinin hemen arkasından **“Medine Pazarı”** inşasını aynı zaviyeden okumak gerekir. Medine'ye hicret eden muhacirlerin Medine'li yerliler gibi ziraatle uğraştırılmaması Müslümanlar arasında iktisadî

çatışmayı engellemek amacını taşımaktadır. Böylece muhacirler Mekke'de bildikleri iş olan ticarete yönlendirildiler. “Müslüman Pazarı” bu işbölümünden doğdu. Hz. Peygamber (asv)'in hakemliği Yesrib halkınca kabul edilmişti. Fakat “Müslüman Pazarı” vergi düzeninde yeni bir zihniyet getirdi ve malların pahalılaşmasına sebebiyet veren uygulamayı iptal etti. Buna göre pazara mal getirenden vergi alınmayacak, satılan maldan vergi alınacaktı. Ayrıca “sabit pazar yeri” uygulaması da iptal edildi. Satışta eksik tartma, faiz, iyi mal gösterip çürük-eksik mal satma gibi uygulamalar da denetimle (ihtisap müessesesi) engellendi. Pazar güvenliği nedeniyle “Müslüman Pazarı” tercih edilip, “Yahudi Pazarı” devre dışı kalınca Yahudiler Hz. Peygamber (asv) ile yaptıkları (“Medine Vesikası” adıyla bilinen) anlaşmayı çiğnediler. Dolayısıyla **“Pazar kurma”** (buna “akçe basma” da diyebiliriz) siyasi bir iştir. Osman Bey'in Karacahisar'ı fethedince şehre kadı ataması ve pazarın kurallarını belirlemesi de Hz. Peygamber (asv)'in “Medine Müslüman Pazarı” uygulamasına benzer bir tatbikat olarak okunmalıdır.

Diğer taraftan, Selçuk-Osmanlı tarihi boyunca Türkmenlerin siyaseti belirleme konumundan “düşüklerinde” pazar sisteminden de çıktıklarını görüyoruz. Bu nedenle Türkmenlerin konar-göçerlikleri değil, beylik kurucu aşiret-boyların, beylik yıkılınca “pazar sisteminden çıkmaları”ni hayata çıkaran “toplum sistemleri” önemsenmelidir. Türkiye'ye 2011 Nisan ayından beri gelen Suriyeli sığınmacıların “yığın halinde” yaşadığı görülmektedir. 11.-13.yüzyıl boyunca Anadolu'ya göçen Türkmenlerin değişik boyları, kendi üretim araçlarına sahip topluluklar olarak “Rum-Roma Pazarı”na bağlı kalmadan varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dolayısıyla Anadolu'nun İslâmlaşmasını sağlayan Türkmen mucizesi bu örgütlü toplumun **“Pazar inşa eden”** ve **“Kanun koyan”** iradesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu irade Türkmen topluluklarının devlet idaresinde “söz sahibi” kılınmasını da “pazarlık konusu” eden “devlet üstü” varlıklarıyla birlikte ele alınmalıdır.

Türkmen oba / boy / aşiretleri coğrafyaya yayılmış durumdadır ve belli bir beyliğin “milleti” değildir. Oba-boy-aşiretlerin bölümleri farklı beylik ve devletlerin egemenlik alanında kalabilmektedir. Bir hânedan bu hânedanın varoluş-yokoluş süreçlerine ve hegemonya alanlarına bağlı kalmayan oba / boy /aşiretlerin yeni siyasal konumlanışa göre tavır alacağı hususu tartışmasızdır. Bu gerçeği gören beylik yapıları (yöneten) devletleşme sürecine girdiklerinde, oba / boy / aşiretlerin dağıtılarak bunların kültürel birliklerinin, anlam dünyalarının kırılmasını kendi varlıklarının sürdürülebilmesi için kaçınılmaz görmüşlerdir. Bu çerçevede Osmanlı'nın önce I. Murat ve sonra da II. Mehmet

<sup>6</sup> Ömer Lütfi Barkan bu zaviyeleri “milis kuvvetleri” gibi ele alır: “Meselâ, (67, 71) numaralı kayıtlardaki zaviye vakfı topraklar, öşür ve haraç vermekte devam etmektedir. (8, 9, 10, 71 ve 73'i numaralı kayıtlarda gördüğümüz veçhile, harbe giden veya yerlerine adam gönderen zaviye şeyhlerinin bulunması, daha evvel Osman Gazinin ve Orhanın birçok silâh arkadaşlarının Ahî ve Derviş unvanı taşıyan muharib dervişler olduğunu yukarıda gördüğümüz için, bizi hayrete düşündürmemelidir. Nitekim Ahîlerden bahseden İbnî Batuta da onların Anadolu'da Türkmen akvâmı arasında her köy ve kasabada mevcut olub eşkiyayı tenkil için büyük bir kudret temsil ettiklerini söylemektedir. Şüphe yok ki, bugünkü bazı Faşist rejimlerdeki fırka milisleri gibi, Ahîlerin emri altındaki gençlik teşkilâtı da, silah kullanmasını öğrenmiş oluyor ve icâbında Ankara Ahîlerinin yaptıkları gibi, İdarî bir istiklâl kadar varan sağlam bir teşkilât kabiliyetini gösterebiliyorlardı. Bundan sonra göreceğimiz veçhile; tenhâ ve ıssız yerlerde adetâ bir emniyet karakolu ve' bekçi vazifelerini gören vaziye şeyhleri'nin bu hususî zâviyeleri de ancak kendilerinin temsil ettikleri bu harb ve tenkil kuvveti ile izah edilebilir” (Barkan, 2013: 72-73).



eliyle devşirme/gulam asker sistemine geçişi politize etmesi kaçınılmaz görülmüştür.

Görüleceği üzere Anadolu coğrafyası Bizans, Haçlılar, Ermeniler, Moğollar, Türkmen Beyleri arasındaki çatışmalar nedeniyle dirlik-düzen içinde bulunmamaktadır. Bu olgu nedeniyle Türkmen fütüvvet toplulukları kendilerini güvende hissedebilecekleri bölgelerde bazen topluluklar halinde, bazen de gazi/ahî/abdalan zümreleri olarak zahîrde konar-göçer olarak algılanan bir üretim biçimi içinde yaşadılar.

Türkmen Beylerinin kendi aralarındaki çatışmaların fütüvvet-musâhiplik marifetine sığmayacağı ifade edilmelidir. Nitekim İbrahim Kafesoğlu'ndan aktardığımız pasajda Kılıç Arslan, Çakan Bey'in İstanbul (küffar-Bizans) tarafından bertaraf edilmesine sevinmektedir. Bu sevincin "gazilik" değerleri ile çatıştığı söylenecektir. Bu zaviyeden nazar edildiğinde Osmanlı tarihçilerinin dört sosyal zümreli Türkmen hareketinin içinde zikrettiği "gazi"lerin, Türkmen beylerini ihtiva etmediği ileri sürülebilir. Türkmen fütüvvet topluluklarının gazi/ahî/abdalan/bacı zümreleri ancak Yesevî irfanına bağlanan toplulukların bağlanıp yaşattıkları marifet bilgisi içinde anlam kazanmaktadır. Böyle bir nazarla Moğol istilaları ile Anadolu'ya sürülen Türkmenleri iki katmanlı bir topluluk tasavvuru ile ele almak gereği bulunmaktadır. 1) Mürşid-talip toplulukları olarak fütüvvet-musâhip marifetiyle Anadolu'ya gelenler; 2) Beylik/ganimet/yağma peşinde Anadolu'ya gelenler.

Konar-göçerlik bu zaviyeden devlet kurucu bir zihniyet olmaktan çok şehir inşa eden bir zihniyete açılmaktadır. Fütüvvet topluluklarının şehir tasavvurlarında bulunan "Rıza Şehri" kavramı da böylece yerli yerine oturacaktır.

#### **Anadolu Derviş Zümreleri Bildiğimiz Tasavvuf-Sûfi Hareketi İçinde Değildir:**

Türkmenlerin Yesevîlikle irtibatının Nakşibendîlikle sürdürüldüğü fikrine katılmak mümkün görünmemektedir.

Mustafa Kara'nın "Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi" kitabında bu konuda çok sınırlı bilgi verilmektedir. Kara'ya göre Ahmet Yesevî (ö. Yesi, 562/1166) Buhara'da Yusuf Hemadanî'ye (ö. 535/1140) intisap etti. Türklerin Müslüman olmasında hizmeti geçmiştir. Tarikat Hâcegân tarikatı olarak da isimlendirilmektedir. Mustafa Kara'ya göre Yeseviyye tarikatı hayatîyetini Nakşibendîlik içinde sürdürmüştür (Kara, 1990: 301). Mustafa Kara yazının devamında Bektaşîlik ve Nakşibendîliğin Yeseviyye tarikinin iki ayrı kolunu oluşturduğunu kabul edenlere de işaret eder (Kara, 1990: 301).

Mustafa Kara'nın ilk vurgusunu Fatih M. Şeker de yineler: "Teşekkül devrindeki Türk tasavvuf anlayışı, at sırtında idrâk edilebilecek bir mistik hayatın imkânlarıyla paralel bir manzara arz eder. İsmen genelştirmek kolay olmasa da fikir ve

muhtevâ itibarıyla, bu dönemin Nakşî bir güzergâhta seyr ü sefer ettiği söylenebilir. Öteden beri akıp gelerek Türkistan iklimine mâl olan hemen her şeyi içselleştiren Manas Destanı'na Bahâeddin Nakşibend'in isminin dâhil olması şaşırtıcı değildir. Bu anlayış Osmanlı'nın yükselmesine ve genişlemesine paralel olarak Mevlevîlik halinde incilir (...) Nakşîlikle Mevlevîlik arasında tabii bir irtibatın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapı, modernleşme devrinde yerini tekrar Nakşîliğe bırakır (...) Bu tarikat, III. Selim'den itibaren Osmanlı bürokratlarına istikamet verir (...) Burada cevap bekleyen mesele şudur: Nakşîliğin her iki dönemde bu kadar öne çıkmasının sırrı nedir? Bu sorunun yaklaşık bir cevabı şudur: Horasan-Türkistan-Maverâünnehir hattında realist bir tasavvuf anlayışına duyulan ihtiyaç meydandadır. *Cihâd* İslâm'ın şartlarından biri olarak gören, İslâm'dan evvelki devirden beri mistisizmle yoğurulan ve kavruşan bir iklimde, ancak iki zıt kavramın bir arada toplandığı Halvet der encümen anlayışla tutunulabilir" (Şeker, 2013: 76).

Fatih M. Şeker, görüşünü İbn Haldun'u da delil göstererek derinleştirir: "Oğuzları dünya milletlerinin en büyüğü olarak selamlayan İbn Haldun'un bütün mezheplerin menbâi olarak Ebu Hanife'yi gördüğünü, İslâm'ı yorumlamada en kâdim okul olan Hanefîliğin bir manada Müslümanlıkla aynileştirdiğini hatırlayalım. Bu bakımdan tarih boyunca İslâm yorumumuzun üzerine binâ edildiği Hanefîliğin Türklere mahsûs bir mezhep olarak görülmesi tesadüf değildir (...) Türklerin İslâmlaşmasına vesîle olanlar, Hanefî mezhebine mensup oldukları için, mağluplar da gâliplerin dinini/mezhebini tercih etmek zorunda kalmışlardır (...) Türk devlet geleneği, İslâm'la en problemlî görüldüğü zamanlarda bile -ki bu zâhiren böyledir- Hanefîlikten, hadi onu da söyleyelim Nakşîlikten vazgeçmemiştir" (Şeker, 2013: 76-77). (7)

<sup>7</sup> Fatih M. Şeker'in tarihi günümüze göre dizayn eden bu yaklaşımı Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi ekseninde doğrulanmamaktadır: "Bu neviden dinî teşkilât, mevcut delâilden anlaşıldığına göre diğer Anadolu Beyliklerinin teşekkülünde de büyük bir rol oynamıştır. Anadolu'da, Osmanlılardan evvel teşekkül etmiş olan diğer beyliklerin de Osmanlılar gibi muhtelif tarihlerde Anadolu'ya gelen veya nakledilen Oğuz yani Türkmen boylarının Bizans ve Kilikya hudutlarına yerleştirilmesi neticesi meydana geldiği düşünülecek olursa, Türkmen kabileleri arasında yayılmış olan dinî tarikatların ve bu tarikatların temsil eden şahısların nüfuzu kendiliğinden meydana çıkar. Selçuk devletinin sarsılmasında bu Türkmen kabilelerine istinad eden

Fatih M. Şeker, Kaşgarlı Mahmûd'un "Türkler ehli ve vahşî olmak üzere ikiye ayrılır" şeklindeki perspektifine dayandığını iddia etmekte ve bu perspektife İbn Haldun'un da katıldığına değinmektedir. İbn Haldun'un "Türkler ve Türkmenler" şeklinde ikili bir tasnif yaptığına işaret ederek Türkmenliği bu paradigmayla göçebelik (bedâvet) içinde değerlendirir: "Kendilerini bileyleyip keskinleştiren bedâvetleri sebebiyle şecaate sahîp olan göçebe Türkmenler, yerleşik hayat sürenlerin aksine, savaşıma kudretiyle diğer milletler üzerinde hâkimiyet kurarak onları köleleştirme gücüne sahiptir" (Şeker, 2013: 109). Sencer Divitçioğlu'nun yazdıkları ise farklıdır. Divitçioğlu, "Abdalan-ı Rum" zümreyi anlatırken şöyle yazar: "Abdalan-ı Rum, 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelen derviş, şeyh ve onların halifelerinin Yeseviye, Melamiye, Kalenderiye, Haydariye ve Vefâiye adları altında anılan gayri-Sünnî ve doğal olarak Sufî tarikatların –ki bunlara *Horasan Erenleri* de denilir- Anadolu'da hep birlikte yoğurup oluşturdukları Babailik, Taptuklu ve Baraklu Kalenderiyesi, Cavlakiye ve nihayet Bektaşilik gibi sonradan Alevilik adını alacak *syncretic* öğretilere inananlara verilen genel bir addır" (Divitçioğlu, 2000: 61). Melamiye, Kalenderiye, Haydariye, Cavlakiye gibi tarikleri konu etmesek bile Divitçioğlu'nun işaret ettiği Vefâiye tarikini Osmanlı'nın kuruluşu tartışmalarında mutlaka ele alma gereği bulunmaktadır.

Fatih M. Şeker'in yorumunda Türkmenlerin Hanefî-Yesevî-Nakşî olduğu, kendilerine İslâm'ı anlatan askeri gücün İslâm inancını tevarüs ettiği vurgulanmaktadır. Ancak Osmanlı tarihini yazan Derviş Ahmed Âşıkî'nin "Aşıkpaşaoğlu Tarihi"nin daha hemen başında kendi şeceresini şöyle verir: "Ben ki fakir Derviş Ahmed Âşıkî'yim. Babam Şeyh Yahya, onun babası Şeyh Selman, onun babası Aşık Paşa, onun babası da zamanın kutbu Baba İlyas'tır ki, Seyyid Ebülvefâ'nın halifesidir" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 13). Görülüyor ki, Osmanlı'nın kuruluş dönemini anlatan en önemli kaynağı kaleme alan derviş bir Vefâî'dir.

Derviş Ahmed Âşıkî, tarihinin ilerleyen bölümünde Geyikli Baba hakkında şunu yazar: "Durgut Alp (...) Orhan Gazi'ye bir adam gönderdi: Benim

köylerim yanına bir hayli derviş geldi. Yerleşti. Aralarında bir derviş vardır. Zaman zaman gider, dağlarda geyiklerle gezer. Hayli mübarek kişidir, dedi. Orhan Gazi: Acep kimin mürididir? Kendisinden sorun, dedi. Sordular. Baba İlyas müridiyim. Seyid Ebülvefâ tarikatindenim, dedi" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 54). Vefâliğin devlet katında en üst düzeyde tanındığı, kendilerine toprak tahsis edilip, vakıf kurulduğu dikkate alınırsa Osmanlı erken dönem süfi tasavvurunun tek boyutlu ve genellemeci değerlendirilemeyeceği ortadadır.

Safevî Devleti'nin 1501'de kurulduğu da hatırlanmalıdır. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluşunda (1299-1453) rol oynayan sosyal zümrelerin inanç biçimlerinin Safevî Devleti öncesinde sorgulanmadığı söylenebilecektir. Gerçekte Türkiye'de "Osmanlı Devleti" hakkında yapılan tüm idealleştirmelerin 1453-1799 arası döneme işaret ettiği de açıktır. Nitekim Cemal Kafadar'ın getirdiği "metadoksi" kavramı 1299-1453 arası dönemin din-siyaset-sosyal zümre ilişkilerini farklı şekilde ele alır. Ayfer Karakaya-Stump, Cemal Kafadar'ın yaklaşımını şöyle yorumlar: "Cemal Kafadar, geçOrtaçağ Anadolu'sunun dinsel tarihini katı bir Sünnî/Şii ayrımı üzerinden ve keskin mezhepsel kategoriler içinde tanımlanan "ortodoksi" ve "heteredoksi" kavramları temelinde anlamaya çalışmanın sorunlarını ve yetersizliğini vurgulamıştır. Yazar, 11. ve 15. yüzyıllar arasında Anadolu ve Balkanlar'daki uç bölgelerinin karmaşık dinî panoramasını betimlemek için "metadoksi" terimini önerir. Kafadar, metadoksiyi aynı anda "doksilerin ötesinde olma, doksilerin ayırında olmama veya doksileri önemsememe hali ile sıkı bir ortodoksi tanımlayıp güçlü bir şekilde topluma empoze etmek kaygısı taşıyan bir **devlet aygıtının yokluğu**" şeklinde tanımlar" (Karakaya-Stump, 2015: 192-193).

Cemal Kafadar'ın "**11. ve 15. yüzyıllar arasında ortodoksiyi tanımlayan bir devlet yokluğu**" durumuna işaret eden yaklaşımı kanaatimize kısmen kabul edilebilir ise de temellendirilmesi

Babaîlerin isyan ve propagandalarının tesiri olduğu gibi, aynı Babaî şeflerinin Ertuğrul ve Osman Gazi zamanında faaliyette buldukları ve Karaman oğullarının da müstakil bir devlet kurmasında Babaîliğin ve Babaî şeflerinin büyük bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu mühim meselelerin tafsilâtıyla tetkikini yapacak ve bu hususta kat'î bir fikir beyan edecek vaziyette bulunmamak"tır (Barkan, 2013: 59).

gerekir. Zaviyelerin bir tür “devlet memurluğu” görevini ifa ettiğine yukarıda işaret etmiştik. <sup>(8)</sup> Ömer Lütfi Barkan’ın da işaret ettiği gibi Osmanlı’nın kuruluş dönemi tekkesi, coğrafyanın emniyetinden mesuldür. Hatta kendi mıntıklarındaki hırsızlık ve cinayetden de onlar sorumludur. Bu da ona askerî-inzibatî nitelik vermektedir: “Zaviye şeyhlerinin aynı zamanda gerek zaviyenin ve gerek civarın emniyetinden de mes’ul bulunduğunu hatırlıyalım” (Barkan, 2013: 75); “Dağ başlarında (83, 65) ve isimlerinin ifade edeceği veçhile meselâ, Yalnız Kuyu demekle maruf virânelerde (136), Ahî Çukurunda (119), “be-gayet gekerü” yerlerde tesis edilen **zaviyelerin, yukandanberi gösterdiğimiz veçhile kırlarda emniyet ve konak hizmetleri olduğu gibi;** (3) numaralı kayıta görüleceği üzere, **açıkça “ıssız ve korkuluk” yerleri görüb gözetmek için bir tekke kurub oralara yerleşen ve sefer olduğu zaman asker gönderen yerler gibi zaviyeler de pek çoktur.** Filhakika, o zamanın münakale tekniğinin çok geri vaziyetine rağmen, **ancak bu sâyededir ki ticaret ve ziyâret maksatlarıyla seyahat büyük miyasta kolaylaşmış, teminat altına alınmış** bulun- maktadır. Çünkü yol boyları ve menziller hesabı bir şekilde yerleştirilen köyler, zaviyeler ve kârbansaraylar tarafından itinâ ile muhafaza

<sup>8</sup> Devlet memurluğu konusunu Barkan, şu satırlarında ele alır: “Bozokda, yalnız yol üzeri olmakla kalmayub aynı zamanda bir ılıcası bulunan köyde, gelüb gidenlerin inmesine ve hizmet görmesine mahsus olarak yapılan bina, “tekke misâli bir ev” olarak tavsif edilmektedir. Bu suretle kendiliğinden bir iskân ve kolonizasyon şekli olmaktan çıkarak **hükümetin mütemadi kontrolü altında çalışan bir umumî hizmet müessesesi** şeklini aldıklarını ve **zâviye şeyhliklerinin resmî bir memuriyet haline girdiğini** ve bu suretle memleketin nakl ve mübadele işlerinin muntazam işlemesine yardım etmek sayesinde, refahın ve zenginliğin artması için ne kadar büyük bir mevkii olduğunu büyük idare memurlarının çok iyi takdir etmiş olduklarına diğer bir misal de Erzincan evkaf kanununda bulunmaktadır. Bu kanunun muhtelif maddelerinde uzun süren harbler neticesinde harab olan bir memleketi şenlendirmek, âsâyiş ve emniyetini temin ederek halkı celb edebilmek için düşünülen tedbirler arasında; (madde, 3) eski zaviyelerin ihyâsı ve münasib mahallerde yenilerinin ihdâsı hususu, vilâyet muharririne devlet merkezi tarafından sarıh bir tâlimat şeklinde tafsilâtiyle emredilmiş bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 74).

edilmektedir” (Barkan, 2013: 75); “Fakat bu kabîl kimseler, bu gibi muâfiyetler mukabilinde, o yerin emniyetinden mesuldür. O civarda bir hırsızlık veya katil vakası vuku bulursa onlar tazmin etmekle mükelleftir. Suret-i umumiyede derbend teşkilatına has olan bu nizamlar, zaviyelerin birçoğunda caridir” (Barkan, 2013: 75).

Ömer Lütfi Barkan “zaviye” kavramına da makalesinde bir kayıttan hareketle tanım getirmektedir. Barkan’ın konuya getirdiği izah şudur: “Çorumlu livasında; “hariç- ez-defter”, “mahûf ve tahaffuzu vâcib” bir yerde Mezîd Fakih bir mescit ve kârbansaray binâ idüb şenletmek için gelecek halka bir takım muâfiyetler bahşedilmesini temin etmiş bulunduğundan; bu şekilde “konağı muhafaza için istimâlet” ile cem olanlarla teşkil edilen bu köyün mâlikhane hissesi “zâviye”ye âit bulunmaktadır. Bu kayda nazaran; “**zâviye**” kelimesi gayet umumî bir mânâ ifade etmekte ve bazan bir tekke, bir konak yeri, veyahut burada olduğu gibi, bir kârbansaray bile zâviye addedilmektedir. Filhakika, (219) numaralı kayıttan da anlaşılacağı veçhile; **zaviye, yolcuların emniyetle inüb istirahat edebilecekleri, hattâ yiyecek bulabilecekleri bir yerdir** ve zaviyenin biraz büyüğü bir imaret addedilebilir. Bu kayıtda vilâyet muharriri, Silifkenin, Kıbrıs fetholunaldanberi gayretle geçit yeri olduğu sebebden, zâviye değil hattâ imarete küllî ihtiyacı varken zâviye vakfının medreseye verilmesini çok mânâsız buluyor ve gelüb gidenlerin yatacak yer hususunda müzayaka çekmelerini münasib görmiyerek **“ber karar-ı sâbık taam çıkmak üzere”** zaviyelik üzere tasarrufunu deftere geçiriyor. Nitekim Bursa civarında da Sâmit Dede isminde bir derviş Bursa ile İnegöl arasında Aksu kenarında böyle kârbansaraylı bir merkezi idare etmektedir. Bu yeri kendisinden evvel Çiçek Dede şenletmiştir. (88, 65). Bu kayıtlar bize göstermektedir ki, mevzuubahs ettiğimiz Dedeler ve Şeyhler yalnız ufak zaviyelerin değil, bu zaviyelerin daha büyümüş şekillerinden başka bir şey olıyan tekkelerin ve kârbansaraylı konak yerlerinin de başında bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 74).

Biz konudan fazla sapmamak için Cemal Kafadar’ın Osmanlı erken dönemi dindarlığında “ortodoksi” ve “heteredoksi” çatallanmasının yaşanmadığı, çünkü bunu yürütecek bir devlet aygıtının bulunmadığı yaklaşımını, (güçlü bir devletin varlık bulmaması nedeniyle) aktarmakla yetiniyoruz.

Bu durumda Osmanlı erken dönem sufilığının tanımlanamadığı da söylenebilecektir. Horasan’dan gelen Anadolu derviş zümreleri bildiğimiz tasavvuf-sûfi hareketi içinde sayılacak mıdır? Ahîliğin “askerî” niteliği ve musâhipliğe benzer yapılanması nedeniyle bildiğimiz sûfi teşkilatlara benzemediği ortadadır. Ömer Lütfi Barkan’ın da

işaret ettiği üzere Anadolu'da içtimaî hayat dört zümrenin (gazi / ahî / abdal / bacı) etkisinde yeniden inşa ediliyordu. Bu tasnif Derviş Ahmed Âşıkî'ye dayanmaktadır. Bu dört zümrenin birbirinden kopuk hareket etmediği de söylenebilecektir. (9)

### Her Zaviyenin vakıf-tumar tahsisi ile Bir Seccade Sahîbine Ait Oluşu da Klasik Tasavvuf Örgütlenmesinden Farklılığı Gösterir:

Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde de görüleceği üzere zaviyeleri kuran kişilere kısmî bir "muhtariyet alanı" verilmektedir: "Devletin bu hususta takib ettiği hattı hareket ise, bu gibi teşebbüslerin teşvik edilmiş olması için zarurî olan müsaadeleri, muâfiyetleri ve hattâ idarî-mâlî muhtâriyetleri bahşetmekten çekinmiyerek, her mahallin ihtiyaçlarını o mahalde bulunub hissedenlerin rey ve teşebbüslerle becerebilmesi için âdemi merkezîyetçi ve mümkün olduğu kadar her tesise kendi mahîyetine uygun bir şekilde inkişaf edebilmesi için müdahalelerini az hissettirir bir tavır ihtiyar etmiş olmasıdır. İşte tetkik ettiğimiz zaviyeler de, umumiyetle vakıf müesseselerine bahşedilmiş olan bu **İdarî - mâlî muhtâriyetten** istifade etmektedirler ve zamanına göre yolların emniyetini en kolay, en müessir ve en ucuz bir şekilde temini için bulunmuş en iyi çareyi temsil etmektedirler" (Barkan, 2013: 76). Devlet, zaviyeleri, o zaviyeyi tesis eden aileye özgülemektedir. Zamanla zaviyede mirasçı sayısı artınca devlet söz konusu aileden şeyh olanı zaviyeye nazır kabul etmiştir:

"Bu zâviye şeyhliklerinin ekserisi, vaktiyle o zaviyeleri tesis etmiş olanların evlâdları elinde ve evlâdlık vakıf olarak bulunmakla beraber; zamanla evlât münkariz olunca veya şeyhlerin bazı yolsuzlukları görülünce, yerine devlet tarafından başkalarının tayin edildiği (17, 29, 34) ve bu suretle vakfın evlâtlık vakıf halinden çıkarak bir âmme vakfı haline girdiği görülmektedir (22). Diğer taraftan bu zaviyelerden bir kısmının doğrudan doğruya devlet tarafından açılmış olması da mümkün olduğu gibi, bazı vâkıflar şart olarak "hâkim-ül-vakt, her kim bu makamın hizmetine elyak ise anı şeyh nasb ider" kaydını koymuş

<sup>9</sup> Barkan bu zümrelerin Babailiğe mensubiyetine ve birbirleriyle ilişkisine değinir: "Ahilikle Babailiğin ve burada muhtelif mümessillerinin isimlerini zikrettiğimiz muhtelif tarikatlerin yekdiğerleriyle olan münasebetlerini layıkıyla tayin edememekle beraber, bu tarikatlar mümessillerinin Türkmen kabileleri üzerinde telkinatta bulunduğu, Türkmenlerle birlikte onları temsil eden bu dervişlerin ve tarikatların de orta Asya'dan gelmiş olduğunu söyleyebiliriz" (Barkan, 2013: 60).

bulunmaktadırlar (215). Filhakika, diğer vakıflar gibi, zaviyeler de vâkıfların tayin edeceği şartlar dâhilinde idare edilmektedirler, onların da bâzan mütevellileri ve nazırları vardır (665, 83). Fakat topraklar daha ziyade, vaktile yurtluk olarak virilmiş olub âilenin müşterek malı zaviyetindedir. Fakat çok defa, bir zaviyenin idaresine seksen kişi karışmasın diye, "iştirâk merfu olmağın" ibaresiyle berât hak sahihlerinden yalnız birine verilmektedir (38). Filhakika, yukanda pek çok misallerini gördüğümüz veçhile, bu zaviye müessesilerinin evlât ve akrabaları pek kalabalıktır. Nitekim herkesin hissesine sahîb olmak istemesi üzerine büyük ihtilâflar çıkmış olan, Kengında Kozlu Dede boyundaki, iki zaviyenin sahîpleri (Şeyh Şami evlâdı) 50 kişi idi. Bu sebeble hükümet, hisse usulünü tamamen kaldırıp bu zaviyelere "**tarikatleri üzere kim şeyh ve seccâde nişin olur ise**" yalnız onların nazır olmasını emretmiştir (145). Bu zaviyeler bazan aynı tarikata mensub diğer daha eski zâviyelerin bir şubesi mahîyetinde bulunduğundan, yeni zaviyenin şeyhleri ana zaviyedeki dervişlerin aslâhı olarak seçilmektedir" (Barkan, 2013: 76-77). Bu sistem obalar halinde yaşayan Türkmenlerin pîr-mürşit sistemi ile mutabık sayılmak gerekir. Zira her obanın rehber-mürşit'i sadece o obanın zikrini yönetebilir ve kendine bağlı talipleri dâr'a çekebilir. Oysa klasik tekke sisteminde bir zaviyenin müridi, başka bir zaviyenin zikrine katılabilmektedir. Bu sistem, Yesevî irfanı benimsemiş zaviyelere "yarı-muhtariyet" getirerek Türkmenlerin oba-boy-aşiret yapılarına uygun iktisadî bir çözüm sağlamıştır.

### Osmanlı'nın Kuruluşunda Dört Sosyal Zümre Teorisinin Çöküşü:

Derviş Ahmed Âşıkî, Osmanlı devletinin kuruluşu öncesinde Anadolu'ya dört zümrenin misafir ve seyyah olarak geldiğine değinir: "Bu Anadolu'da misafirler ve seyyahlar arasında dört tayfa vardır ki anılır. Biri Anadolu Gazileri, biri Anadolu Ahıları, biri Anadolu Abdalları, biri de Anadolu Bacıları" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 206).

Bununla beraber Ahmet Yaşar Ocak beşinci bir zümreden bahsetmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, dörtlü tasnif hakkında şöyle yazar: "Köprülü'nün bu dörtlü sosyal taban izahı, 15. Yüzyıl tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin *Tevarih-i Âl-i Osman* adındaki ünlü eserine dayanır. Yani Köprülü'nün temel aldığı kaynak Âşıkpaşazâde'dir. Daha sonra öğrencisi merhum Abdülbaki Gölpınarlı başta olmak üzere, sonraki büyük âlimler ve **-ben de dâhil-** bugünkü kuşağa mensup araştırmacılar, bu tasnifi ve yaklaşımı aynen benimsemişler ve sürdürmüşlerdir (...) Bugün artık bu zümreleri sadece dört gruptan ibaret saymanın yanlışlığı ortaya çıkıyor. Mesela kanaatimizce İmparatorluğun hukukî ve idarî organizasyonunu gerçekleştiren **asıl fakılar (fakihler) zümresinden bahsetmek lâzım gelir.** Belki Âşıkpaşazâde'nin

tasnisine bir de *Fakıyan-ı (Fakihan-ı) Rum* şeklinde bir beşinci zümre eklenmelidir. Bu zümre bugüne kadar ne yazık ki dikkati çekmemiş ve bu yolda araştırmalar yapılmamıştır. Âşıkpaşazâde'nin bizzat kendisi, kroniği yazarken kullandığı materyal arasında, evinde misafir kaldığı **Yahşi Fakih**'in hediye ettiği kendi eseri Menâkıb-ı Âl-i Osman'ı kullandığını söylüyor. Onun babası, Orhan Gazi'nin imamı **İshak Fakih**'tir (...) Şeyh Edebalı'nın bir başka damadı **Dursun Fakih** denilen şahsiyet de bunların meşhurlarından biridir (...) Onların mesaisinin devletin teşekkülüne yaptıkları katkı büyüktür. Ama Âşıkpaşazâde bunlardan bahsetmiyor. Bunun sebebi bizce oldukça açıktır: Çünkü bilindiği gibi Âşıkpaşazâde bir dervıştır ve Baba İlyas-ı Horasanî gibi 13. yüzyıl Anadolu'sunda çok mühim tarihi roller oynamış bir şahsiyetin torunlarından" (Ahmet Yaşar Ocak, 2012: 14-15).

Ömer Lütfi Barkan da makalesinde abdal, ahî, gazi zümrelerinin yanında "fakih"lerin de bulunduğuna işaret etmektedir: "İlk Osmanlı Padişahları (...) mevcut zâviye şeyhlerini muhafaza ettikleri gibi; birçoklarının yeniden yerleşip zâviye açmasına da yardım etmişlerdir. Osman Bey'in ve Orhan Gazi'nin şeyhlerle münasebetlerine dair (...) kayıtları zikretmiştik. Burada, arazi tahriri defterinden çıkardığımız diğer bazı kayıtlara istinaden; bu hanedanın şeyh, Ahî ve saire gibi birer dinî teşkilata merbut kimselerle olan münasebetlerini takip edeceğiz: Meselâ kayıtlar kısmında birçok numunelerini çıkardığımız veçhile, 544 numaralı Bolu evkaf defteri ilk Osmanlı Padişahlarının ve silah arkadaşlarının vakıf ve mülklerini ihtiva etmektedir. **Bunlar arasında pek çok Şeyh, Fakih ve Ahî mevcuttur.** Bundan başka [221, 225] numaralı kayıtlar da gerek Osman ve gerek Orhan Gazi'nin bu gibi şahsiyetlere verdiği mülklerden bahsetmektedir" (Barkan, 2013: 69).

Fakihlerden bahsetmese de Sencer Divitçioğlu'nun Osmanlı kuruluş dönemi zümreleri bakımından genel kabul görmüş tasnife itiraz ettiği görülmektedir.

Sencer Divitçioğlu, Âşıkpaşazâde Tarihi ya da anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*'ları (TAO) rumuzuyla ele almakta ve kuruluş dönemi zümrelerini şöyle değerlendirmektedir: "Rum Gazileri, gaza uğruna kâfire kılıç çalan iman savaşıdır. Rum Ahîleri, zanaatı örgütleyen esnaf birlikleriyle (Ahîler) yaşadıkları kentin asayişini sağlayan, meslekten gelme kolluk kuvvetleridir (fütüvvet). Rum Abdalları ile Rum Bacıları, heteredoks inançlar çerçevesinde kendilerini Tanrı'ya adanmış baba, derviş, şeyh, fakir (fakı) ve bacı diye adlandırılan din adamlarıyla onların erkek ya da kadın müritleridir. Üçlü işlev bakacından, Rum Gazilerinin savaşıklık, Rum Ahîlerinin iktisat, Rum Abdallarıyla Rum Bacılarının din işlevini üstlendikleri anlaşılır.

Ancak TAO okundukça, toplumdaki üçlü işlevin yalnızca bu dört zümre tarafından yürütülmediğini anlıyoruz. Nitekim başta Osmanlı ulu beyi olmak üzere, Ertuğrul uruğundan beyler (amca, kardeş, oğul, yeğen) ayrı bir zümre (üç-beyler) oluşturdukları gibi, Alp savaşılar, Türkmen savaş beyleri, Türkmen göçer-evleri ve yerleşik Rum köylüler de ayrı ayrı birer zümre idiler. Böylece Osmanlı kuruluş toplumunda şu zümrelerin bulunduğunu saptamış oluyoruz: Ulu bey, Ertuğrul uruğundan beyler, gaziler, Alpler ve Türkmen beyleri, ahîler, abdallar ve bacılar, Türkmen göçerler, yerleşik Rum köylüler. Eder, sekiz zümre" (Divitçioğlu, 2000: 41).

Görülmektedir ki Divitçioğlu sekiz sosyal zümreden bahsetmektedir.

Divitçioğlu'nun "**dört sosyal zümre teorisi**"ne itirazı ile Ahmet Yaşar Ocak'ın beşinci zümre *Fakıyan-ı (Fakihan-ı) Rum* teklifi içtima edilirse Osmanlı'yı kuran Türkmen topluluklarının oldukça kompleks bir yapıyla Anadolu'ya geldiği ve "göçebe toplum" kavramı altında izah edilemeyeceği açıktır. Divitçioğlu'nun "Rum Ahîleri, zanaatı örgütleyen esnaf birlikleriyle (Ahîler) yaşadıkları kentin asayişini sağlayan, meslekten gelme kolluk kuvvetleridir (fütüvvet)" ifadesini ise (Ahîlerin sadece kent merkezlerinde yaşadığı fikrini esas aldığından) Ömer Lütfi Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" makalesinde ortaya koyduğu belgelere göre kabul edilemeyeceğini düşünürüz.

#### Ahî, Fakih Ve Şeyh Ayrışmalarına Dair:

##### Kurumsal tasavvufun belirmesi

Barkan'ın *Bunlar arasında pek çok Şeyh, Fakih ve Ahî mevcuttur* cümlesinin işaretiyle, Anadolu'nun İslâmlaşması hakkında "tasavvuf-sûfizm-ahîlik-dört zümre" konuları açısından üç hususa dikkat çekmek gereği öne çıkmaktadır: 1) Günümüzün tasavvuf tasavvuruyla 11.-15. yüzyıllar tekkelerinin anlaşılması mümkün değildir; 2) Osmanlı'nın kuruluşundaki ahî tekkelerinin sûfi tekkelerden ayrıştırılmalarını sağlayacak kriterler geliştirilmelidir. Barkan'ın derviş toplulukları olarak zikrettiği zümreler, Abdalan-ı Rum içinde mi, yoksa Ahîyan-ı Rum içinde mi değerlendirilecektir? 3) Kadı-müftü zümrelerinin pazar inşasına / denetimine ve şehir yönetimine erken dönemlerde dâhil edilmesi, bu zümrenin nerede ve nasıl yetiştirildiği problemini ortaya çıkarmaktadır.

Ömer Lütfi Barkan'ın bahsettiği dervişler, dilenci, halktan geçinen mistikler değildir: "Şeyh Hacı İsmail köyünü kuran derviş bildiğimiz dervişler gibi elinde asâ, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık değildir. Belki bir cemaat / oba beği ve kabile reisidir. Her halde nüfuzlu bir şahsiyettir. Çünkü birçok imtiyazlarla buraya gelip yerleşmiş olan bu Horasanlı muhacirlerin devlet hemen hiçbir işlerine karışmamaktadır" (Barkan, 2013: 68).

Barkan'dan aktardığımız bu cümlelere göre “abdâl” sayılmayan “oba beği-kabile reisi” statüsünde olup köy kuran, toprağı ihya eden / şenlendiren ve fakat “derviş” olarak adlandırılan bir zümre bulunmaktadır. Ömer Lütfi Barkan, bu dervişlerin köy-kasaba-şehir kurduğuna işaret etmektedir: “Diyar-ı Horasan’dan gelmiş olan Şeyh Hacı İsmail, Larende kazasında kendi ismini verdiği bir köyü kurmuştur ve bu suretle şeyhin evladı ve akrabalarıyla teşekkül eden bu köy halkı, Yavuz Sultan Selim zamanında yazılan bir defterde 95 yetişkin erkeğı ihtiva etmektedir. Bu köyde oturan Şeyh Hacı İsmail oğullarının yaylak ve mera işlerinde civarda oturan Türkmen aşiretlerle olan iştirakleri ve sair münasebetler, bu ailenin bu cemaatlerden ayrılmış ve toprağı yerleşmiş bir cemaat olduğunu ve belki de bu memleketlere komşu cemaatlerle aynı zamanda gelmiş olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan, bu aile gün geçtikçe bu köyde yerleşmekte ve çoğalmaktadır. Şeyh İsmail’in oğlu Musa Paşa burada bir zaviye bina etmiş ve onun oğlu da ikinci bir zaviye yaptırmıştır” (Barkan, 2013: 68).

Ömer Lütfi Barkan, bu dervişlerin dini geçim etmek isteyen sufi yaklaşımlardan farklılığına da işarette bulunmuştur. “Zaviyelerin pek çoğı boş toprak bulmak ve kendilerine yer ve yurt edinmek için gelib yeni açılan Rum memleketlerine yerleşen muhacirler tarafından kurulmaktadır. Filhakika yeni açılan veya boş bulunan bu topraklar üzerinde zaviyelerin tesiri oralarını şenlendirmek imâr ve iskân etmek hususunda büyük bir rol oynamaktadır. Boş toprak aramak, dağdan ve bayırdan toprak açmak iskân edilemeyecek bir halde ıssız, تنها ve vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işlerin ise ancak azimkâr insanlar ve hayatiyeti yüksek bir millet tarafından yapılabileceğı aşikârdır” (Barkan, 2013: 70). Barkan’ın verdiği bilgiye göre örneğın “Kütahya’da Besparmak isminde bir dağın altında Hüsam Dede namında “seccade nişin bir aziz” kendi çabasıyla otuzbeş dönüm kadar yer açub bir miktar yere bağlar dikmiş; oraya evler, ahırlar, hankâh ve mescid yapmış ve bu suretle meydana çıkardığı mülklerinin gelirini gelene geçene sarfedilmek üzere vakfetmiş. Sonra oraya daha birçok dervişler gelüb sakin olmuşlar ve çalışub hâsıl itdiklerinin öşrünü ve resm-i zeminlerini sahib-i arza virmekle beraber, ayrıca gelüb geçenlere de hizmet idiyorlarmış” (Barkan, 2013: 69). “Bu dervişlerin yalnız ‘mevat’tan ‘kâfiri kör’den toprak açub taşını budağıını arıdub bağ ve bağçe yetiştirmekle kalmayup gayet iyi cinslerde meyve ağaçları, limon, portakal ve gül bağçeleri yetiştiren mahir bağcivanlar, değirmen argı ve binası inşa eden, kuyu kazub su çıkaran ve araziyi sulamasını bilen muktedir mühendisler olduğu anlaşılmaktadır” (Barkan, 2013: 71).

Demek ki Anadolu’da “zaviye-köy-şehir” şeklinde formüleştirecek önce zaviye inşa edip sonra köye dönüşen ve gerekirse köyden şehir kurmaya yönelik bir teoloji, şehir inşası ile uğraşan ve yaşayacağı topraklara silm=barış taşıyan imar toplumsallığı vardır.

Osmanlı idarî tasavvurunda bir bölgenin “şehir” olarak anlamlandırılması ise nüfusla değil Pazar inşası ve Kadı ile belirlenmektedir.

Anadolu topraklarında devletten önce varlık bulan “ahî-abdal-bacı” toplulukları **“toprağı şenlendirerek- arazi-i mevât’ı ihya ederek”** Anadolu’nun İslâmlaşmasını hazırlamışlardır. Fakat bu şenlendirmenin yanında fakih bir zümrenin, Cuma kıldırmak, topluluklar arası ihtilafları çözmek yahut toplulukların pazar yerinde ticari muamelelerinin meşruiyetini denetlemek için gazi-asker beyler tarafından görevlendirildiğı de ortadadır.

Bu nedenle Osmanlı erken dönem sülûlîğinin bildiğimiz sülûfi teşkilatlarını andırmadığı düşüncesi araştırmalarda mutlaka hafızalarda muhafaza edilmelidir. Osmanlı Devleti’nin dervişlerle (tasavvufla) kurulduğu fikri de, Türkmenlerin bedâveti-göçebelîğî de Derviş Ahmed Aşıkî’nin tarihi, Ömer Lütfi Barkan’ın makalesi ele alındığında doğrulanmamaktadır. Ömer Lütfi Barkan’ın “derviş” olarak zikrettiğı “ahîlik”, tasavvuf öğretisi değildir. Her iki kaynakta ve Ahmet Yaşar Ocak’ın makalesinde görülen fakihler de bedâvetle izah edilemeyecektir. Bu fakihlerin de derviş hayatı yaşadığı hususuna da ayrıca değinilmelidir. Ömer Lütfi Barkan, ziraatla iştigal eden bir fakih hakkında da bilgi vermektedir.

“Boş bir köye yerleşen ve orayı ihya eden Molla Mehmed’in Kurdî unvanını izah için vilâyet muharriri şöyle bir hikâyeye naklediyor: Müşkül bir meseleyi Acem uleması halledemeyib kendisine gönderdikleri zaman, o meseleyi, bu adam ulemanın kurdudur şeklinde bir takdir uyandıracak tarzda halletmiştir. Fakat ilmi bu dereceyi bulduğu halde gelib bir köyde ziraatla meşgul olan bu Türk âliminin Kurd’lukla olan münasebeti ayrıca tetikte değer bir mesele teşkil edeceği meydandadır” (Barkan, 2013: 69).

Barkan’ın kaydettiklerine göre bu cemaatik yapı ıssız bölgeleri ağ gibi saran zincir zaviye-köylerle ülkenin güvenliksiz, hırsıza ve eşkiyaya açık, rızık tedarikinin sağlanamayacak kadar mahrum bölgelerini ihya etmekte ve şenlendirmektedir. Barkan bu dervişlerin özellikle boş toprak bulmak için ısrarlı arayışlarına hayret etmekte ve onlar hakkında “vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işlerin ise ancak azimkâr insanlar ve hayatiyeti yüksek bir millet tarafından yapılabileceğı aşikârdır” demektedir.

Böylece Türkmenlerin hemen tamamının “derviş” gibi yaşadığı, bunların ülkeye obalar halinde geldiğı, oba mensuplarının **mürşit-talip ilişkisi**

içinde durduğu, bu nedenle oba içindeki fertlerin birbirine ahilik-akılık ile bağlandığı ifade edilebilecektir. Anadolu'nun hâkim zümresinin ahî olduğu, bunların gerektiğinde silah kullandığı, ancak zaman içinde elde edilen mülk / mansıp / vazifeye göre fütüvvetin tasavvufa, ahiliğin devlet memurluğuna doğru değiştiği söylenebilecektir.

Nitekim İrfan Gündüz ahilikten fakihliğe geçişi şöyle örneklemiştir: “Osman Bey’in, Beyliğin başına geçtiği XIII. asrın sonu, XIV. asrın ilk yarılarında, Anadolu’yu kuşatan tasavvufi merkezler arasında ahilik başta geliyordu. Eskişehir’in Uludere (Kelpburnu-İtburnu) köyünde ikamet eden ve ahî reislerinden olan Şeyh Edebâlî, Şeyh Mahmûd Gazi, Ahî Şemsüddin, Ahî Hasan, Ahî Kadem ile daha sonraları Osmanlı Devleti teşkilatında, kadı, kadı-asker ve vezir-i a’zam olarak faydalı hizmetlerde bulunan Çandarlı Kara Halil (800/1397) ahîlerden idi” (Gündüz, 1989: 9).

Mustafa Şentop da, Çandarlı Kara Halil’in kadılığa geçişini şöyle anlatmaktadır: “Osmanlı Beyliği, tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, bünyesine uygun bir siyasî / bürokratik yapıyı da oluşturmaya başlamıştır (...) Bu bakımdan beylikler istiklal yolunda ilerlerken, siyasî / sosyal / bürokratik bakımlardan ihtiyaç duydukları kurumları bulmakta veya ihdas etmekte zorluk çekmemişlerdir (...) **Osman Gazi döneminde, beyliğin idaresi altındaki yerlerde kadınların bulunduğunu, yeni fethedilen yerlere de kadı tayin edildiğini biliyoruz.** Unutmamak gerekir ki, ulema sadece medresede öğretim faaliyetinde bulunan kişiler değildi; her şeyden önce hukukçu olmaları sebebiyle devletin işleyişinde yer alan, bizzat görev yapan idareci / bürokrat kimliğine de sahîpti (...) Osman Gazi, hem bürokratik yapıyı kurarken hem de devleti yönetirken, özellikle istişare mercii olarak ulemadan devamlı surette istifade etmiştir (...) Orhan Gazi, ulemadan Alâeddin Esved’i ziyarete gitmiş, talebeleri arasından ordu ile sefere katılacak ve karşılaşılan şer’î meseleleri halledecek bir kişiyi görevlendirmesini istemiştir. Talebelerden istekli çıkmayınca, Alâeddin Esved (Çandarlı) Kara Halil’i seçmiştir (...) Orhan Gazi fetihten sonra İznik’te bir medrese yaptırmış, ilk müderris olarak da Davud-ı Kayseri’yi tayin etmiştir” (Şentop, 2005: 18-19).

Halil İncalcık da “fakih” bir zümreden bahsetmektedir: “Uc toplumunda Osman Gazi’nin manevî destekleyicisi, hukukî ve sosyal hayatı örgütleyici olarak ahîleri ve fakıları görüyoruz (fakî, İslâm ilimlerinde, özellikle de hukukta uzman *fakih*’in kısaltılmışıdır). Osman bir bölgeyi ele geçirdikten sonra bu ülkeyi nasıl örgütleyeceğini ahîlerden ve fakılardan sormaktadır. Fakılar, İslâm hukukunu, İslâm kurumlarını bilen insanlar olarak gazi önderleri yönlendirici bilgiler sağlamaktadır. İlk Osmanlı beyleri Osman ve Orhan tarafından ahîler ve fakılara verilmiş birçok vakıf köy ve

çiftlik, tahrîr defterleri kayıtlarıyla bize kadar gelmiştir. Bu dönemde vakıfların büyük kısmı fakılara verilmiştir. Bu kayıtlarda, daha bu zamanda, Türkmenlerin köylere yerleştiklerini biliyoruz. Köye yerleşen bir grubun, İslâm kurallarına göre yaşantılarını düzenlemek için bir köy imamına, bir din adamına ihtiyacı vardı. İşte fakıların en aşağı kademedeki olanları bu köy imamlarıdır” (İncalcık, 2016: 45). Halil İncalcık, bize Osmanlı tarihini nakleden kişilerin de İshak Fakih ve onun oğlu Yahşi Fakih olduğunu yazarak Osman Gazî zamanında devlet ile fakihler arasında sıkı ilişkiler kurulduğunu belirtir. “Beyliği teşkilatlandırma, dini-sosyal hayatı düzenleme bakımından bu fakılar önemli rol oynamışlardır. Din adamlarının ilk dönemlerde devletin örgütlenmesinde danışmanlık yapmış olmaları, ilk vezirlerin de onlar arasından seçilmiş olması olayını açıklar” (İncalcık, 2016: 46) der ve Çandarlı Kara Halil’i de örnek gösterir: “(Çandarlı Kara Halil’in) çocukları, 1453’e kadar devlet içinde otorite bakımından padişahla kıyaslanamayacak bir mevkie sahip oldular” diye ekler (İncalcık, 2016: 46).

Anlaşılan o ki, 13. yüzyılda kadılık müessesinin teşkili, **“devlet öncesi bir ulema-fakih sınıfı”**nın varlığına dayanmaktadır. Dolayısıyla **Osmanlı Devleti’ni kuran zümrelerin dördü tasnifi (gazi / ahî / abdal / bacı) bu alanda yazan değerli akademisyenlerin çalışmalarıyla artık kabul edilemez hale gelmiştir.** Türkmenler kendi toplumsal ihtiyaçları için fakih zümresi yetiştirmekte iken beylikten devlete doğru değişime uğrayan Osmanoğulları Türkmen yapıyı kendi kadro ihtiyaçları için istihdam etmeye başlamıştır.

Halil İncalcık’ın yazdıkları dördü tasnifi bozan başka bir zümrenin **“bey-emir sınıfı”** olduğunu da gösterir: “Gaziler, başarı gösteren ünlü liderler, beyler etrafında toplanırlar, onun bayrağı altına koşarlar. Türkmen göçerlerin hâkim olduğu Selçuklu uçlarında bu liderler çoğu zaman boy beyleridir. Fakat devlet kuran bu beylerden birçoğunun eski Selçuklu emirleri arasından çıktıklarını biliyoruz (Yazıcızâde). Bu gazi beyler, merkezî hükümete genellikle vergi vermezler yahut tâbiyetlerini göstermek üzere sözde bir şey gönderirler” (İncalcık, 2016: 34).

Diğer taraftan **ahîlerin “derviş” kavramı altında ele alınması da önemli bir problemdir.** Ömer Lütfi Barkan dahî Anadolu’nun tümünde ahî teşkilatlarının örgütlenmesine işaret ettiği halde makalesine “Kolonizatör Dervişler” başlığını koymuştur. İrfan Gündüz’ün de ahîleri tasavvuf ehli olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır: “Osman Bey’in, Beyliğin başına geçtiği XIII. asrın sonu, XIV. asrın ilk yarılarında, **Anadolu’yu kuşatan tasavvufi merkezler arasında ahilik başta geliyordu**” (Gündüz, 1989: 9). Burada temel problem ahiliğin tasavvuf hareketi içinde sayılıp sayılmamasıyla ilgilidir. Ahilik tasavvuf içinde



sayılmakta ise ahîlik dışı tekke oluşumları ve abdallık nasıl anlamlandırılacaktır?

Kanaatimizce tasavvufun “kurumsal”laşması (devletleştirilmesi) ile “halk irfanının çerağını parlatması” arasında bir ayırım yapılmalıdır. Horasan Erenleri-Yesevîlik Anadolu’ya seyyidlere verilen bir bilgiye dayanarak girmekte, seyyidlerin denetiminde yürütülmekte, onların teşkilatlanma biçimlerine riayet etmekte ve içtimaî sahada varlıkları “marifet” olarak zuhur etmektedir. Horasan Erenleri’ne dair menkıbelerde dervişlerin “ilahî bir görevlendirme” ile Anadolu’ya geldikleri (rüya, yönlendirme) görülmektedir. Koyun Baba bu konuda örneklenbilir.

“Koyun Baba Velâyetnâmesi”nde verilen bilgiler ışığında Koyun Baba’nın 15. yüzyılda yaşamış bir ermiş kişi olduğu anlaşılmaktadır. Koyun Baba, Horasan’da doğmuştur ve sekizinci imam olan İmam Ali Rıza (as) soyundan gelmekte bir seyyiddir (Doğanbaş, 2015: 27). Koyun Baba, Osmancık şehrine geldiğinde, o zamanlar Osmancık’ta ehl-i velâyet kırk kişi bulunmakta idi. Koyun Baba geldiği zaman bu kişilerin çerağları söner, yakmaya çalışsalar da yakamazlar. Aralarında bu durumun nedenini tartışırlar. Kırk kişiden biri olan Mantık Dede, velâyet sahîbi diğer kişilere, Osmancık’a tasarruf sahîbi bir kimsenin geldiğini ve çerağlarının bu nedenle söndüğünü ifade eder. Bunun üzerine Koyun Baba’ya ulaşırlar, tanışırlar. Tanıştıktan sonra Koyun Baba, ehl-i velâyet kırk kişiye “Hemen ırak dest yakından uçduk bu dar-ı fenaya misafir düştük. Mevlüdüm Horasan Vilayetindedir. Aslım İmam-ı Heştim ve meşrebim Ali’ dendir ve nasibim bilâ-vasıta Cenab-ı Hakdan sunuldu. Eyleküm bu vilayetin gözcülüğü bize verildi siz gayri yere gidin” der. Ol erenlerin otuz dokuzu Baba Hazretleri ile vedalaşub gittiler (Mantık Dede kaldı). Bundan sonra Koyun Baba Sultan (ks) azizin velâyeti eşkâre oldu. Mürid muhip çoğaldı (Doğanbaş, 2015: 55, 70).

Buna göre Anadolu’daki erken dönem tasavvufunu XIII. yüzyıldan başlayarak XVI. yüzyıla kadar daha çok “halk dininin” temsilcisi sayabiliriz (Işık, 2015: 90) şeklindeki yorumu kısmen kabul edebiliriz. Devlet tarafından ele geçirilememiş bir marifet bilgisinin halkla temasıyla ortaya çıkan dindarlık, devletleştirilmiş tekkelerin karşısında “halk dini” şeklinde kodlanmıştır.

### **Tasavvuf İle Ahîlik Arasında Nasıl Tefrik Yapılabilir?**

M. Fuat Köprülü’nün tezine göre ahîler bir esnaf teşkilatı olup Batınlık içinde değerlendirilmelidir: “Selçukîler devrinde inkişaf ettiği bütün tarihi menba’lardan anlaşılan ve daha ziyade Ahîler namı ile maruf olan Fütüvvet zümreleri, Ramsay’in iddiası vechile eski Anadolu’daki buna mümasil mahalli teşkilata değil, İslâm âleminin hemen her sahasında göze çarpan esnaf teşkilatına merbuttur.

Horasan’ın, İran’ın, Irak, Suriye ve Mısır’ın sanayi merkezlerinde teşekkül eden esnaf cemaatleri Massignon’un büyük bir nüfuz-ı nazarla takdir ve tahmin ettiği gibi, Karâmite dâîlerinin İsmâilî: Batınî propagandalarıyla pek sıkı bir surette alâkadardı. Anadolu Ahîlerinin Batınıyeden addedilmesi lâzım geldiği hakkında mukaddema ileri sürmüş olduğumuz (...) nazar, Massignon’un bu mülâhazasıyla tamamen teabuk ve hatta bir nokta-i nazardan onu ikmal etmektedir” (Köprülü, 2012: 48-49).

Ömer Lütfi Barkan’ın makalesi açısından bu tezi kabul etmek mümkün görünmemektedir. Barkan makaleyi yazma gerekçesini beyan ederken bahsi geçen konuyu şöyle izah etmektedir: “Ahîlikle Babaîliğin ve burada muhtelif mümessillerinin isimlerini zikrettiğimiz muhtelif tarikatların yekdiğerleriyle münasebetlerini tayin edememekle beraber, bu tarikatlar mümessillerinin Türkmen kabileler üzerinde telkinâtta bulunduğunu, Türkmenlerle birlikte onları temsil eden bu dervişlerin ve tarikatların da Orta Asya’dan gelmiş olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tarikatlar gibi Ahîliğin de yalnız şehirlerdeki Burjuva sınıflarına has bir teşkilat, meslekî zümrelere ait teşekküller olmadığı ve **birçok Ahî rüesâsının köylerde yerleşmiş olduğu da nazarı dikkati celb etmektedir.** Biz burada (...) gerek Ahîlerin ve gerek diğer tarikat müessislerinin köylerdeki faaliyetleriyle, bilhassa köylerde tesis ettikleri zaviyeler ile memleketin imar ve iskânı ile dinî propaganda işlerine yaptıkları yardım bakımından ve tamamen hususî bir zaviyeden tetkik edeceğimiz” (Barkan, 2013: 60). Barkan’ın da işaret ettiği üzere ahîleri, sadece şehirde faaliyet gösteren esnaf zümreleri olarak değerlendirmek erken dönem Türkmen topluluklarını anlamlandırmakta problem oluşturmaktadır.

Bizim yaklaşımımızda tasavvuf ile ahîlik (fütüvvet) arasındaki fark öncelikle bu iki ekolün pir-mürşitleri vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. **Ahîliğin temeli “fütüvvet” olup bu da Hz. Âdem’e dayanmaktadır.** Nitekim fütüvvet-ahîlik silsilesi Abdulganî Muhammed b. Alâuddin el-Hüseyn er-Radavî’nin “Fütüvvetnâme-î Tarikat” adlı eserinde şöyle anlatılır: “Zira bu yol ve erkân Hz. Âdem’den kalmıştır (...) Hz. Âdem de Allah’ın emrine itaat edip fütüvvetnâmeyi oğlu Şit’e teslim etti (...) Bundan sonra Nuh (as) büyüdü (...) Ardından Nuh (as) fütüvvetnâmeyi oğlu Sam’a teslim etti ve Sam’dan Hz. İbrahim Halil’e kadar ulaştı. Cebrail (as) fütüvveti Hz. İbrahim Halil’e teslim etti (...) Daha sonra Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail ve tüm melekler gelerek Hz. İbrahim Halil’i talim ettiler. Mikail yol atası oldu ve İsrail yol kardeşi oldu. Bundan sonra Hz. Cebrail (as) İbrahim Peygamber’in kuşağını beline bağladı ve cennet helvasından bir tabak helva getirdi. Hz. İbrahim Halil ondan yedi, hazır olanlar da yedi (...) Bundan

sonra Cebrail İsmail'in kemerini bağladı. Sonrasında fütüvvet silsile ile Hz. Muhammed Mustafa ve Habibullah el-Mücteba'ya ulaştı. Mirac gecesi Peygamberimiz miraca çıktı, Hz. Cebrail kemeri getirip beline bağladı" (er-Radavî, 2011: 95-99). Hz. Âdem'den gelen bu yol-erkân Hz. Peygamber (asv) vasıtasıyla Hz. Ali'ye (ra) verilmiştir. Bu nedenle "**Lâ Fetâ illâ Ali!**" buyurulmuştur.

Ali Bolat da, Sülemî'nin *Melâmetiye Risalesi*'nde, fütüvvetin Hz. Ali'ye verildiğinin aktarıldığına değinir: "Âdem'in özür dileyciliği, Nuh'un dayanıklılığı, İbrahim'in vefası, İsmail'in sadakati, Musa'nın ihlâsı, Eyüb'ün sabrı, Davud'un ağlaması, Muhammed'in cömertliği, Ebu Bekir'in inceliği, Ömer'in cesareti, Osman'ın hayâsı, Ali'nin ilmi..." (Bolat, 2003: 261). Bolat, şöyle devam eder: "Fütüvvet kavramının (...) m. XIII. yüzyıldan itibaren (...) özellikle Ahilik kurumunu ürettiği, fütüvvetnâmelerde bu kavramın (...) Hz. Ali'ye dayandırılmasına özen gösterildiği bilinmelidir. Böylece fütüvvet geleneği içinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e varis olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakki edilmeye başlandığı görülmektedir" (Bolat, 2003: 261). Fakat Ali Bolat'a göre Melametilik bir tasavvuf ekolüdür. Ayrıca fütüvvet tasavvufla dönüşmüştür (Bolat, 2003: 261).

Türkmen toplulukların dinî pratiklerinin "tasavvuf" ve/veya klasik "tarikât" kavramı içinde tanımlanamamasının en önemli **ikinci sebebi**, bu toplulukların "aşiret / boy / oymak / oba" halinde yaşamaları ve Anadolu'ya da bu içtimaî-iktisadî yapıyı taşıyarak yerleşmeleridir. Ahmet Taşğın'a göre Babaî hareketi toplulukları kendilerine bağlı oldukları mürşit ve pirleriyle aynı bölgede, köyde veya topluluk içerisinde yaşamakta ve bu pîr-mürşitler onların her türlü meseleleriyle birinci dereceden ilgilenmekteydi (Taşğın, 2014: 170). Tasavvufun aksine bu toplulukların dinî ritüellerine dâhil olmak için aşiret / boy / oymak / oba mensubu olmak da kaçınılmazdır.

**Üçüncü sebep ise** fütüvvet-ahilik ile temayüz eden tekkelerin tasavvufu aşan bir Marifet-Hakikat topluluğu olarak zuhur etmeleridir. Ahmet Taşğın, Dede Garkın ile ilgili çalışmasının bir bölümünde bu konuya değinmektedir: "Babaî topluluklarının sistematik olarak kurumsallaşan zaviye ve tekke etrafında şekillenen tasavvuf ve tarikatlardan farklı bir yapıya sahip olduğu görülemedi. Hatta bu konu hiç gündeme dahî getirilmeyerek toplulukların hem sosyal ve hem de irfan olarak neye sahip oldukları üzerinde durulmayarak kaybedildi. Hâlbuki topluluklar Şeriat ve Tarikat sonrasına yani Marifet ve Hakikat bahsi üzerinde yoğunlaşmış ve sözlerini buradan söylemekteydi" (Taşğın, 2014: 170-171).

Bu izah nedeniyle, Anadolu'daki erken dönem Abdalan-ı Rum ve Ahîyan-ı Rum zümrelerini tasavvuf hareketi içinde görmeyen veya esnaf

teşkilatı olarak konumlanmanın yanlış olduğu söylenebilecektir. Anadolu'ya göçle gelen Türkmenler daha bidayette (başlangıçta) mürşit-talip ilişkisi kurulmuş marifet-hakikat toplulukları olarak coğrafyaya yayıldılar ve yurt tutmaya çalıştılar.

Ahîlerin tasavvuftan farklılığının **dördüncü delilini** Abdal-Ahî-Bacı zümrelerinin birlikte hareket etmelerinde görmekteyiz. Bu yaklaşımımızı Mikail Bayram'ın Bacıyan-ı Rum teşkilatı için yazdığı makaleye bağlamak da mümkündür. Tarihsel olarak tasavvuf ekollerinin bir bacı teşkilatı görülmemiştir. Mikail Bayram'a göre Bacı Teşkilatının liderliğini yapan Fatma Bacı, dönemin ünlü âlimlerinden Şeyh Evhadüddin-i Hâmid el-Kirmanî'nin (ö. 1238) kızı, Ahî Evran Şeyh Nâsiruddin Mahmud b. Ahmed el-Hoyî'nin (ö. 1261) karısıdır. Teşkilatın kurucusundan "Fatma Ana", "Kadıncık", "Kadıncık Ana", "Hatun Ana" olarak da bahsedilmektedir (Bayram, 2008: 27-28). Mikail Bayram'ın yaklaşımına göre, **Bacıyan-ı Rum, Ahîyan-ı Rum'dan bağımsız bir teşkilat değildir**: "Bacılık, Ahîliğin kadınlar koludur. Bu itibarla Bacıları Ahîlerden ayrı düşünmek yanlış olacağından kadınlara mahsus bir tarikat olarak görmek de yanlış olacaktır. Bu bakımdan Bacıyan-ı Rûm belli bir tarikatın kadın müridlerinin meydana getirdiği bir cemaattir demek daha doğru olur inancındayız. Bacılar genel olarak Evhadiye tarikatına mensup idiler. Bunlara Evhadiler denilmekteydi. Bu cemaatin haliyle kadın mürşideleri ve şeyhleri olacaktır. İşte Fatma Bacı ve kız kardeşi Âmine Hatun birer mürşide idiler. Babaları Şeyh Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin tarikatını ta'lim ediyorlardı" (Bayram, 2008: 93).

Mikail Bayram, Babaî-Ahî toplulukları hakkında dönemin tarihçilerinin yanlı bir tarih yazımı gerçekleştirdiklerine işaret etmektedir:

"Devrin resmî tarihçileri devlet yanlısı bir anlayış ve düşünüşte olduklarından devlet ve yöneticilerle mücadele halinde bulunan Türkmenlerin dinî düşünüş ve yaşayışları ile sürdürdükleri mücadele hakkında hissî, taraf tutucu oldukları için ve hatta onları tezyif ve tahkir etmeyi kendilerine bir görev edindiklerinden verdikleri bilgiler gerçekleri tam ve doğru olarak yansıtmaktan çok uzaktır (...) Bu tarihçilerin Türkmen ve Babaîlere karşı menfî tutumları eserlerinde o kadar açıktır ki, zaman zaman "Etrâk-ı bî-din" (Dinsiz Türkmenler), "Babaiyat-ı Hârici" (Hârici Babailer), "Taptukiyân-ı mubahî" (her kötülüğü mübah sayan Tabtuklular) veya kişi adı zikrederek "Cimri-i lâin" (Lanetli Cimri), "Hacı İbrahim-i bî-din" (Dinsiz Hacı İbrahim) gibi sözlerle onlara hakaret etmekten kendilerini alamamışlardır (...) Yalnız tarihçiler değil, o devrin olayları, dinî zümreleri ve liderleri hakkında bilgi veren Mevlevî yazarlar da (özellikle Eflâkî Dede) Moğol yanlısı bir siyasî tutum içinde olup Türkmenlere, Türkmen Babalara ve Ahîlere

karşı olduklarından bu konularda gerçeği yansıtmadıkları gibi büyük ölçüde tahrif etmişlerdir. Bütün bu kaynaklarda Türkmenlerin bu hareketleri Hâricî, Batîni, İbahî, Rafizî ve hatta dinsizlerin devlete karşı isyanları ve birer başıbozuk huruç hareketi olarak nitelendirilmiştir (...) Türkmenler aleyhine sürdürülen bu propagandalar sonraki asırlara da intikal etmiş Baba İlyas ve Baba İshak'ın yalancı bir peygamber olarak ortaya çıktığı, Cimri ve Hacı İbrahim gibi dinî ve siyasî liderlerin birer şarlatan ve maceraperest oldukları genel bir kanaat haline gelmiştir. “Menakib-i Evhadü'd-din-i Kirmani”nin yazarı dahî Bacıyân-ı Rûm'un liderlerinden olan Evhadü'd-din'in iki kızından bahsederken, Şam'da yerleşen Anadolu'daki siyasî olaylara karışmayan Emine Hatun'dan övgü ve saygı ile söz ettiği halde, Anadolu'daki siyasî olaylara karıştığı için Fatma Bacı'yı (Fatma Hatun) kötülemekten kendini alamamıştır. Bütün bunlar yöneticilerin devrin yazarları üzerindeki baskılarının ne kadar şiddetli ve yönlendirici olduğunu göstermektedir. Bu durum Anadolu Selçukluları devrindeki Türkmen dinî zümreler ve kurdukları teşkilâtlar üzerinde yapılacak araştırmalarda bu hususun gözden uzak tutulmaması gerektiğini ortaya koymaktadır” (Bayram, 2008: 23-24).

Mikail Bayram'ın dikkate sunduğu bu tehdit nedeniyle Türkmenler Horasan'dan getirdikleri teolojiyi yeni şartlara göre yeniden uyarladılar. Böylece gerçekte bir tasavvuf ve klasik tarikat tasavvurunu aştıkları halde (Marifet ve Hakikat topluluğu teolojisiyle hareket ettikleri halde) “sufi bir tekke” gibi göründüler.

Nitekim Ömer Lütfi Barkan, Edebâlî'nin **kendisini derviş gibi gösteren bir ahî** olduğunu Neşri'den şöyle nakleder: “Meğer Osman'ın halkı arasında bir aziz şeyh vardı. Adına Edebâlî dirlerdî ve dünyası bî nihâye idi. **Amma derviş siyasetin tutardı.** Hattâ derviş diyü lakab iderlerdi. Bir zaviye yapub âyende ve revendeye hidmet iderdi (Neşri Tarihi, Yp. 24, Veliyüddin Efendi Kütüphanesindeki nüsha)” (Barkan, 2013: 57); “Şeyh Edebâlî'nin nüfuzlu bir Ahî Şefî bulunduğu, kardeşinin de bir Ahî olduğu anlaşılmaktadır” (Barkan, 2013: 58).

### **Tasavvuf İle Abdallık Arasında Nasıl Tefrik Yapılabilir?**

Bu kısımda Halil İncalcık'ın “Velâyetnâme-i Sultan Otman” adıyla anılan ve Fatih dönemi abdallarından Otman Baba'nın yaşamını anlatan menâkibnâme'ye dair analizi ele alınacaktır. Halil İncalcık'a göre menâkibnâme, Rum Abdalları tarihini aydınlatan temel kaynaklardan biridir (İncalcık, 2016: 86). Menâkibnâme'nin yazarı Küçük Abdal'dır. Küçük Abdal'a göre, Otman Baba'yı öteki velilerden ayırt eden şey, “O'nun Hakk-ı İlâhî'yi kendi nefsinde bulmuş olması dolayısıyla peygamberleri, Âdem, Musa, İsa ve

Muhammed'i aynı zamanda kendi nefsinde toplamış olmasıdır. O, bu inancı sık sık dile getirir. Ben, “Muhammed, İsa, Musa ve Âdem'im” der. O, peygamberin sırrı'dır. “Bu zaman devr-i velâyettir.” Hz. Ali ve nesline verilmiştir (...) Otman Baba velâyete ermiştir, aynı zamanda kutbu'l-aktâb'dır. Öbür velilerden ayrılığı, Tanrı müşahadesi, cezbe onda süreklidir. Kâinat, kutb burcunda oturan kutbu'l-aktâb ekseninde döner, o bu dünyada olacak her şeye bilgi sahibidir ve olayları yönlendirir (...) Dünya işlerine bakanlar, sultanlar, onu tanımak ve yapacağı işlerde ona danışmak zorundadır. Kutbiyye inancı, özellikle abdalizm ve kalenderilikte temel inançlardandır” (İncalcık, 2016: 86). Halil İncalcık, makalesinde “kutb” inancını ayrıntılarıyla anlatır. Biz bu ayrıntılara yazımızda yer vermeyeceğiz. Halil İncalcık'ın “abdallar” hakkında verdiği bilgiler Osmanlı'nın kuruluş devrinde varlığından bahsedilen dört sosyal zümre içinde sayılan “abdalan-ı Rum”u ve devletin bu dervişlerle ilişkilerini belirleme biçimini anlamayı sağlamaktadır.

Halil İncalcık'ın yazdığına göre “Her çağda bir kutb, öbür adıyla gavs olup kendisini halkı Hakk'a çağırarak için peygamberin halefidir. Abdallar bir yerde durmazlar, sürekli bir yerden bir yere giderler, her türlü dünya bağılıklarından yani yerleşmekten, aileden, ev sahibi olmaktan vazgeçmişlerdir. Mezarları belli değildir. Bütün bunlar, tarihen bildiğimiz abdalların neden belli bir tarikatı veya türbesi olmadığını açıklar. Halk tarafından bilinmediklerinden bazıları, onları dış hallerine bakarak deli veya meczub sanar, kötü muamelelerde bulunurlar” (İncalcık, 2016: 88).

İncalcık'ın bu anlattığı ile abdal zümresinin niçin “konar-göçer”lik içinde kaldığı da anlaşılmaktadır. Halil İncalcık'a göre “Abdalların beyler tarafından kutsal kişiler olarak onurlandırıldıkları beylikler döneminden sonra abdallar, resmen toplumdan dışlanmış (segmented) duruma düştüler. Müdreseye, devlete ve şehirlere karşı şiddetli bir çatışma ve siyasi otoriteye meydan okuma durumuna geldiler (...) Siyasi otoriteye itaatkâr, devletten vakıf alan, zaviye kuran dervişlerden farklı olarak, abdallar devlete açıkça cephe aldılar. Konya Selçuklu Sultanlığı ve İran'da hâkim bürokratik merkezî devlet prototipi, daha Osman Gazi'nin (1302-1324) son yıllarında hayata geçmiş görünmektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan belgelerin kesinlikle ortaya koyduğu gibi, merkezde divân gibi İran kaynaklı bürokratik yöntemler gelişmiş; köylerde Osman Gazi'den dirlik/vakıf alan sünî fakihler (fakular), abdalların yerini almıştır. O zaman, Yörük yaşam tarzı ve “abdalizm”in inanç ve değer sistemi, Doğu-Rum ili Uc gazi beyleri (Mihaloğulları gibi) yanına sığınmıştır” (İncalcık, 2016: 91).

Halil İncalcık, abdalizmin ekonomi-politiğine de değinir ve bunun “gaza ideolojisi” ile de bağlarını

ortaya koyar: “Abdal savaşçılığı Baba’nın Osmanlı toplumunda dışlanmış öteki gruplarla, Uc gazileri ve Yörüklerle bağlantısını açıklar. Akıncı-gazilerin büyük bölümü, yine Yörüklerdendir veya Anadolu’dan gaza ve dirlik için hudud boylarına gelen ilkin akıncılıkla gazaya başlayan gazilerdir. Bütün gelirleri, alanlarda edindikleri “doyum”, yani ganimetten ibarettir. Bir kalede gönüllü ve azeb oldukları zaman küçük ulufe veya küçük bir tımarla geçinmek zorundadırlar (...) Türkmen-Yörükler, Osmanlı sultanlarının merkeziyetçi-bürokratik ezici rejimine karşıdırlar (...) Merkezi bürokrasi, temel vergi kaynağı olan köylü reayayı korumak, köylüyü dağ geçitlerini koruma görevi (derbendcilik), kale-köprü inşası, madencilik gibi işlere sürmekten kaçındığı için, bu işlerde hazır emek-havuzu gibi gördüğü Yörükleri kullanmakta, aynı zamanda onları sıkı bir düzende askerî “ocaklar” olarak örgütlemektedir. Yörükler bazı vergilerden bağışıklık, yeteri bir ödün olmayıp sıkı ceza yönetmelikleri altında bir çeşit tutsak gibi hizmete koşarlar; bu hizmetler Türkmenlerin temel göçebe ekonomisi ve hayat tarzıyla da asla bağdaşmamaktadır” (İnalçık, 2016: 93).

Halil İnalçık’a göre Abdalan da Gaziyan da aynı dışlanmış sosyal gruptan gelmektedir (İnalçık, 2016: 94). “Osmanlı fetihlerinde abdallar, “tahta kılıçlar”ıyla gazilerin yanında savaşmışlardır. Genelde derviş vergilerden bağışıklıdır, yiyeceğini vakıfla kurulmuş bir zaviyeden veya halkın verdiği sadakadan sağlar (...) Babasının ocağını (fakirlikten dolayı-LB) bırakıp ayrılmak zorunda kalan bir köylü için, geçimini sağlamak ancak şu yollarla olasıdır: Ya bir tarım işçisi olarak başka birinin çiftliğinde *ırgad* olarak çalışır; ya bir kasaba medresesinde sühte (softa) olur yahut Rum-ili’ne gidip Uçda gazi/akıncı veya bir kalede gönüllü olarak tımar veya ulufe ümit eder; yahut da dünyaya sırtını çevirip derviş olur. Bütün bu durumlarda garîb, dağda kırdada dolaşır devletin vergi defterleri dışında kalır. Fakat kırdada bayırda gezener için yaşam güç olduğu kadar tehlikelidir. Otman Baba, müritsiz yalnız başına kırdada dolaştığı yıllarda birkaç kez kaçak esir sanılmış ve tutuklanmıştır” (İnalçık, 2016: 94). Halil İnalçık’ın da ifade ettiği gibi Otman Baba’nın abdallarının çoğu, Yörük olup fakir çobanlardır (İnalçık, 2016: 94). Fatih, merkeziyetçi bürokratik imparatorluğunu kurarken, Uc beylerinin durumunu büyük ölçüde kısıtlayabilmiş ve onların I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde devletin genel siyasetinde oynadıkları kesin role son vermiştir (İnalçık, 2016: 95); “Velâyetnâme’de Otman Baba bu Uç beylerinin saydığı ve koruduğu kişidir. Fatih’in son derece bürokratik devletinde abdallara yer yoktur (...) Otman Baba’nın yaşamı, dışlanmış Yörük toplumu ile yerleşikleşmiş Sünnî toplum ve İrânî bürokratik devlet sistemi arasındaki çatışmanın dramatik bir hikâyesidir” (İnalçık, 2016: 91).

Halil İnalçık, Abdallar ile Fatih (Osmanlı devlet nizamı) ve sufiler arasındaki çatışmayı da son derece ayrıntılı olarak resmetmektedir. “Abdalların yorumuna göre, Sultan Mehmed ile İstanbul’da yaşamakta olan Müslümanlar şehri ancak “zahir”de Müslüman yapmışlardır, şimdi ise velâyet çağıdır ve şehir onun kerâmâtına sahne olacaktır. İstanbul halkı velâyeti inkâr ettikleri için Müslüman sayılmaz” (İnalçık, 2016: 103). Halil İnalçık’ın bu tasviri esas alınarak bakıldığında Osmanlı’nın kurucu derviş taifesi (abdallar) “kutb” düşüncesi nedeniyle otorite (devlet başkanı) tanımamaktadır. II. Mehmet, bu durumun farkındadır: “İstanbul’un fethinden sonra Akşemseddin, fethin evliyanın eseri olduğunu söylediği zaman Fatih, “Bu şehir kılıcımın alınmıştır” yanıtını vermiştir” (İnalçık, 2016: 100). İnalçık, Otman Baba’nın Fatih’in sultanlık otoritesini tanımamazlık ve ona karşı çıkma durumu olmadığını da belirtir. Velâyetnâme’ye göre Otman Baba, devrinin kutb’udur; bu ve öteki dünyada olacak şeyleri belirleyen tek güç olduğundan Fatih’in zaferlerinden sorumludur (İnalçık, 2016: 100).

İnalçık, Otman Baba’nın “Hükümdarı destekleyen, para ve vakıf kabul eden işbirlikçi (conformist) şeyhlere ve dervişlere karşı” ateş püskürdüğüne de değinerek Osmanlı devletinin kuruluşunda zuhur eden abdalların bildiğimiz sufiler olmadığını göstermektedir: “Baba’nın ikiyüzlü yalancılar olarak suçladığı bu gibiler arasında ulema, Danışmendler ve vakıf ve zaviye yöneten meşâyih sayılmıştır. Bu yüzden ulema, kadılar ve medrese öğrencisi Danışmendler, Otman Baba ve abdalların baş düşmanıdır ve onlara karşı hükümet sorumlularından, en sert önlemlerin alınmasını isterler. Velâyetnâme’ye göre meşâyih, tarikat şeyhleri olup devletten ve varlıklı kişilerden vakıf sağlayarak bir zaviye inşa ve tesis ederler, vakıfları evladiyelik yaparak çocukları için de rahat bir yaşamı güvence altına alırlar. Bu şeyhlerden birçoğu gerçekten zengin denecek kerte de varlıklılıdır” (İnalçık, 2016: 98).

Halil İnalçık, Otman Baba’nın Vefâî-Babaî dervişleri hakkında olumsuz düşünceler taşıdığına da değinir: “Baktaşi ve Vefâî dervişleri gibi siyasi otoriteye itaatkâr, devletten vakıf alan, zaviye kuran dervişlerden farklı olarak, abdallar, devlete açıkça cephe aldılar” (İnalçık, 2016: 91). İnalçık, makalesinin başka bir yerinde bu ifadesini yeniler: “Geleneksel toplumda halk üzerinde nüfuzları dolayısıyla hükümdarlar (...) onları cami hatipleri yaparak, şeyhlere vakıflar verip zaviyeler kurarak yandaş yapmaya çalışırlar. Osman Gazî’den beri Osmanlı hükümdarlarının bu yolla dervişleri kendi patrimonial devlet sistemiyle bütünleştirmeye çabaladıklarını biliyoruz (...) Dervişler hanedanın halk gözünde otorite ve egemenliğini meşrulaştıran en etkin araçlarıdır; onlar hükümdar egemenliğine tanrısal desteği, te’yîd-i ilâhî’yi sağlayan kutsal

kişilerdir. Araştırmalar göstermiştir ki, gerçekte bir Babaiyye/Vefaiyye halifesi olan Şeyh Bedreddin'in Osman Gazi'ye ve ailesine sağladığı tanrısal te'yid (sanction), hanedanın kurulmasında en önemli faktörlerden biri olarak anılmıştır" (İnalçık, 2016: 99).

Görüldüğü gibi Halil İnalçık'ın tasvir ettiği "Abdal" portresi "kurumsal tasavvuf'un "irfan-tekke" tasavvurlarıyla bağdaşmamaktadır. İnalçık, Türkiye'de bazı çevrelerde "heteredoks" sayılan Babai/Vefai tekkelerinden daha rijit/uç-heteredoks sayılabilecek bir "Abdal" resmi çizmiştir. Hatta bu konuyu kitabının başka bir makalesinde şöyle dile getirir: "Genelde dervişler, devlete bağlı olup sultandan vakıf kabul eden uyumlu (conformist) dervişler ile devlete karşı olan (Şeyh Bedreddin, Otman Baba gibi) bağımsız ve isyana hazır (non-conformist) iki gruba ayrılır. Âşıkpaşazâde'nin tüm Abdalan-ı Rum adı altında tanımladığı babalar, Anadolu'da yayılmış büyük bir grup oluşturmıştır. Onlar, "kutbiyye" inancında olup her devirde kutba'l-aktâb sayılan bir kutsal velinin, Orta-Asya şamanları gibi cezbe halinde Tanrı ile sürekli ilişki içinde olduğunu ve saltanat işlerinin de onların kontrolünde olduğunu iddia ederler (...) Fatih döneminde sultanın büyük iltifatına erişen Vefaiyye şeyhi Seyyid Velâyet ise tamamıyla farklıdır (...) Vefai şeyhleri, aşırı Abdal-Kalenderî dervişlerden farklı olarak, Şeriata saygılı dervişlerdi" (İnalçık, 2016: 39). Halil İnalçık'ın Şeyh Bedreddin'i "Babai" sayması ilginçtir. Aslen fakihtir. Diğer taraftan Vefailiğin Babailikten ayrı sayılması da tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Çünkü Anadolu Selçuklu Devleti'ne isyan eden Babai ya da Baba İshak Ayaklanması'nda adı geçen Baba İshâk, Baba İlyas'ın halifesidir. Baba İlyas ise, Vefai'dir. Nitekim bu şecere Halil İnalçık'ın da atıf yaptığı Âşıkpaşazâde tarihinin daha başında yer almaktadır: "Ben ki fakir Derviş Ahmed Âşıkî'yim. Babam Şeyh Yahya, onun babası Şeyh Selman, onun babası Âşık Paşa, onun babası da zamanın kutbu Baba İlyas'tır ki Seyyid Ebülvefâ'nın halifesidir" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 13). Halil İnalçık'ın "Babai & Vefai" çatışması üzerinden yaptığı tarih okuması çok sıkıntılıdır.

Halil İnalçık'tan vereceğim iki alıntı, abdallığın bu tasvirinde bile "geçim tutmak ve öşürden muaf tutulmak" kaygısının öne çıktığı görülebilecektir: 1) "Kendisinin yalnızken, dağda yabancı meyve ve otları yiyerek yaşadığı Velâyetnâme'de belirtilir (...) Sonraları etrafına abdallar toplandığı zaman da halkın kendiliğinden verdiği sadaka ile geçinmişlerdir. Sadakanın kesinlikle istenmeden, kendiliğinden verilmesi noktasında Baba çok duyarlı idi (...) Sultanın tam bir alçakgönüllülükle sunduğu yardımları, kendisi için bir zaviye inşası önerisini geri çevirmiştir. Beyler verir, fakat ezer" (İnalçık, 2016: 99). Bu alıntıda görüleceği üzere Otman Baba, Sultan'ın zaviye önerisini karşılığını

isteyeceği için reddederken, halkın sadakasını karşılıksız olduğu için ve istemeden verildiği için kabul etmektedir; 2) "Otman Baba ve abdalları, devlete bağımlılıktan kaçıp her çeşit bağışi reddetmekle beraber, Velâyetnâme'nin verdiği bilgilere göre sonunda Otman Baba da belli bir tarîk, tâc ve zaviye kabul ederek tarikat kurucuları arasına katılmıştır" (İnalçık, 2016: 99).

Otman Baba hakkında Halil İnalçık'ın bu "yönlendirilmiş" analizinden sonra kısa bir değerlendirme yapılması gereği ortadadır: 1) Abdallığın kendi toplumuna isyana dönüşmesi, müesseseleşmiş bir devletin inşasının sonunda ortaya çıkmış görünmektedir. Oysa Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde konu edilen "Abdallık" Anadolu'da siyasal birliğin henüz ortaya çıkmadığı ama bu birliğe hizmet eden bir gazı doktrini ile hareket etmektedir; 2) Halil İnalçık'ın tasvirindeki Abdallık son tahlilde "dünya-ahiret iktidarı" iddiası ile ortaya çıkmaktadır. Bunun da bir "siyasal birlik" arayışı içine gireceği, kendisine tabiiyet gösteren bir mürid (yönetilen) zümre talep edeceği, tabilerine dünya mülkünden tımar/vakıf/mansıp dağıtmak zorunda kalacağı açıktır. Yöneten olmak, Otman Baba'nın "Beyler verir, fakat ezer" sözünü yeniden üretmektedir. Nitekim Otman Baba yalnızken sadaka toplayıcısı değildir; etrafına abdallar toplandığında sadaka toplamak ve halkın artı-emeğine topluluğu için el-atmak zorunda kalmıştır.<sup>10</sup> Bununla beraber Halil İnalçık'ın yazısının devamında Otman Baba hakkında "sadaka ile geçinmişlerdi" ifadesini tersine çeviren şu cümleleri de dikkat çekicidir: "Bazen bir lutf ve muruvva [Mürvet] olarak hediye kabul ettiği olmuşsa da bunu hemen muhtaç kişilere ve abdallarına dağıtmıştır. Baba yalnız "küffar memleketlerinden", akından dönen gazilerden nezr kabul ederdi. Mutlak fakir, bu dünyada her çeşit "mal menalden mutlak tecerrüd", abdallık ve kalenderiliğin temel prensiplerindedir" (İnalçık, 2016: 99); 3) Abdallığı toplumdaki zenginleşmeye tepki olarak okunması da mümkündür. Bilindiği üzere tasavvuf da zenginleşmeyi eleştiren bir ekol olarak ortaya çıkmıştır: "Abdal, Allah dışında her şeyden vazgeçmiş kişidir" (İnalçık, 2016: 90) tarifine yer veren İnalçık, Otman Baba'yı da şöyle değerlendirir: "Otman Baba'yı; Baba İlyas (...) gibi Hakk'ı bu dünyaya egemen kılmak, evrensel adaleti

<sup>10</sup> Bunun "istemeden verilen kabul etmek" şeklinde yapılması, el-atmanın meşruiyetini sağlamamaktadır. Bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Biz Muhammed ve ev halkı [Ehl-i Beyti] sadaka yemeyiz, bize sadaka helâl değildir!" (Müslim, 3/117).

kurmak için cihadçı, “savaşkan” (militant) mehdilik iddiasında olan şeyhler arasına koymak gerekir. Hz. Ali'nin velâyeti, bi's-seyfidir, Zülfikâr kılıcı, bunun sembolüdür (Osmanlı padişahları kapudan-ı deryanın bayrağına Zülfikâr'ı resmederlerdi). Otman'ın tarihi aktif cihad olduğundan Fatih'in kendisine sert önlemler aldığını göreceğiz” (İnalcık, 2016: 87). Gerçekten de Resul Ay'ın bir çalışmasında Babaî-Baba İlyas çevrelerinin isyan çıkarma sebebi hakkında teolojik çatışmadan değil ekonomik-sosyal dengesizlikler (sınıf çatışmaları) tezi ileri sürülmektedir: “Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'e karşı büyük bir isyan çıkaran Babaîler hem Baba İlyas'ın müritleri hem de meşreptaş diğer tarikatlardan gezgin dervişler (...) muhtemelen hitap ettikleri kırsal toplulukların içinde buldukları sosyal ve ekonomik sıkıntıları da göz önünde bulundular[ruyorlardı-LB]. Dervişler, sultanın tasvip edilmeyen yönetme tarzı halkın sorunlarına ve dini anlayışa lakayt tavrı üzerinden muhalif bir propaganda ile halkı isyana hazırlamışlardır. Şeyh Bedreddin ve halifelerinin isyanında da aynı yöntemi rahatlıkla görüyoruz” (Ay, 2015: 312). Resul Ay, makalesinde bu gezgin-abdal-Kalenderî dervişleri Halil İnalcık'ın aksine “kırsal kesim insanının dünya ile temasını sağlayan, kent merkezlerindeki tekkelerde verilen hizmetlerin benzerinin halka ulaştırılmasını sağlayan, iletişimin kıt olduğu bir devirde adeta posta vazifesi gören ve derledikleri bilgi ve haberleri geniş bir coğrafyaya yayan “aracılık işlevi”yle açıklar (Ay, 2015: 303-314). 4) Halil İnalcık, Osmanlı Sultanları'nın Abdallık-Kutbiyye iddiasına sert tedbirler almakla birlikte sonunda kendilerinin de bu sıfatı kullandıklarını belirtir: “Kutbların halk üzerinde büyük nüfuz ve etkisini gören padişahlar, kutbiyye teorisini benimsemeyi bir siyaset gereği gibi görmeye, velilik, kutluk iddiasında bulunmaya başladılar. Bu padişahların ilki I. Murad'dır (...) Fatih döneminde Ramazan 881'de yazılan Karaman evkaf defterinde “devranın kutbları etrafında gökler deveran ettikçe” (mâ dâretu'l-aflak 'alâ aktâbu'l-devran) deyimiyle bir bakıma kutbiyye teorisine gönderi yapılmıştır (...) Firdevsî-i Rumi, esere (Gazânâme) padişaha atfen Kutbnâme adını koymuş ve II. Bayezid'i velî ve velîler gibi mucizeler yaratan bir kutb-i aktâb olarak anmıştır” (İnalcık, 2016: 106). Halil İnalcık'ın anlattıklarından sonra Abdalan ve Gaziyan zümrelerinin niçin yan yana savaştıkları anlaşılmaktadır. Abdallar “tahta kılıç”larıyla Gazilerin cihadlarını desteklemişlerdi. Bunlar aynı irfan topluluğunun farklı neşvede zümreleri idi. Biri Allah'ın sözünü dünyaya egemen kılmak için mücadele ederken (Gaziyan), diğeri mürşidin tarikinde Allah'a varmak için mücadele etmekteydi.

### **Anadolu'da Derviş Zümrelerini Tanımlamak ve Türkmen Topluluklarını Anlamak:**

Anadolu'ya Horasan'dan göçen Türkmen topluluklarını irşat eden dervişlerle Anadolu'da Selçuk iktidarına sığınan tekke ve dervişleri birbirinden tefrik etmek gerekliliği bulunmaktadır. Yukarıda Ahilik-tasavvuf arasında tefrik yapmaya çalışırken bu konuya kısmen değinmiştik.

Resul Ay, dervişler arasında bir ayırıştırma yapmaktadır. Resul Ay'a göre Anadolu'da tarikat zümreleşmeleri büyük oranda bölgenin Türkleşmesine paralel bir gelişmedir. Anadolu'nun Malazgirt (1071) ile açılması pek çok tarikat için cezp ediciydi. Anadolu, yeni bir hayatı idame ettirmeye hazır koşullara sahip olmanın yanı sıra, dâr'ül İslâm'a henüz katılması nedeniyle cihat'ın sürdürülebilirliği açısından da dervişlere irşat faaliyetinde bulunma fırsatı vermekte önemli imkânlara sahipti.

### **Aşiret Reisi Olarak Anadolu'ya Gelen Dervişler:**

Resul Ay'a göre dervişlerin bir kısmı büyük göç hareketiyle ve yaşadıkları aşiretlerle birlikte gelmiştir. Bu dervişlerin yaşadıkları aşiretlerle akrabalık ilişkileri bulunmakta ve hatta bazı şeyhler aynı zamanda aşiret reisi sıfatı taşımaktadır (Ay, 2014: 16-17). Resul Ay, bu ifadesine delil olarak “Nitekim Anadolu'da Babaîlerle daha sonra da Bektaşilerle ilgili çevrelerde önemli bir isim olan Dede Garkın'ın Garkın oymağının, yine Hacı Bektaş'ın Çepni boyuna mensup Bektaşlı oymağının reisi olduğu”nu yazar (Ay, 2014: 17). Resul Ay bu tür dervişler için Ömer Lütfi Barkan'a atıf yaparak şöyle değerlendirme yapar: “Bu tür dervişler, şehirlerdeki tekke ve zaviyelerde zikirle ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olan veya elinde asa, belinde teber sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak, bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurar, evlatları ve akrabalarıyla birlikte yaşam sürerlerdi” (Ay, 2014: 17; Barkan, 2013: 68).

### **Aile Reisi Olarak veya Müridlerinin Başında Anadolu'ya Gelen Dervişler:**

Resul Ay'a göre ikinci grup dervişler bağımsız olarak hareket ederek sadece evlat ve müritleriyle göç ederek gelenlerdir. Resul Ay bu gruba örnek olarak Mevlana ve Seyyid Harun'u gösterir. Ancak kanaatimizce Mevlana, Türkmen toplulukların dervişleri bakımından örnek değildir. Seyyid Harun ise Horasan'da bir emir iken bir kabir ziyaretinde kendisine vasıl olan nidadan etkilenecek dünyayı terk eder; mal, mülk, makam, mevki ve beyliği bırakır. Kabirden gelen ses O'na “Yâ Hârûn, Rûm'a çık! Karaman ilinde Küpe Dağının doğu eteklerinde bir şehir kur! O şehrin halkı sâlih ola... Şakî olanın âkıbeti hayır olmaya” şeklinde nida verir. Bunun üzerine Harun, manevî yollarla kendisine işaret edilen Karaman vilayetindeki Küpedağı'na doğru

yol alır. Belirtilen mevkiye gelen Seyyid Harun bugün Seydişehir diye bilinen şehri kurar ve çevreden getirttikleri ustalarla kale, mescit, tekke ve evler inşa eder (Ay, 2014: 17-18). Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ tarafından yazılan *Makâlât-ı Seyyid Harun* isimli eserde bu menkıbe ayrıntılarıyla anlatılır (Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, 1991).

Söz konusu menkıbe Horasan Erenleri-Yesevîlik'in temel karakterine mutabıktır. Tıpkı "Koyun Baba Velâyetnâmesi"nde olduğu gibi "Makâlât-ı Seyyid Harun"da da "ilahî bir görevlendirme" yapılmaktadır. Bu menkıbede ayrıca Seyyid Harun'a "şehir kurma" vazifesi de yüklenir. Dolayısıyla menkıbe, "şehir teolojisi" bakımından son derece önemlidir. Cemâl Kurnaz'ın menkıbeye dair vurguları da önem taşıdığı için burada yer verilmesi gereklidir: "Böyle, şehir kurmayı kendine misyon edinmiş bir veliyi anlatan menâkıbnâme yok denecek kadar azdır. Bu eser, Anadolu'ya gelen Türklerin şehir hayatını bilen medenî insanlar olduğunu göstermesi bakımından ayrı bir öneme haizdir. Şehrin kurulması ile ilgili faaliyetler; ırgatlar, demirciler, mimarlar; kağnılarla malzeme taşınması; mescit, medrese, çilehâne, minare, türbe, kale kapılarının yapılması gibi hususlar canlı şekilde anlatılmaktadır (...) Didiği Sultan'ın "bu şehir dağa muttasıl gerek idi" sözü aynı zamanda Türk şehircilik anlayışının veciz bir ifadesidir. Şehrin kurulduktan sonra, kısa sürede nasıl bir câzibe merkezi haline gelerek büyüdüğünü şu satırlar çok iyi ifade ediyor: "ve andan sonra her yandan evler gelmeye başladı. İl dirildi, mesken dilediler"; "Bazı halk Sultan'a didi ki, Sultan'um, mescidlerin medreseleründür, bu yirler senün vakfundur. Bu yirlere bir mikdar icâre ta'yin olsa n'ola didiler. Sultan didi ki, hâşâ. Bağışladum gelüp ev yapana. Ammâ, zira'at olunan yirlere bir mikdar ta'yin câizdir" (Kurnaz, 1991: 13-14). "Makâlât-ı Seyyid Harun" Türkmenlerin göçebeliğine ilişkin yargıları bertaraf ettiği gibi tarafımızca savunulan yargıyı ise ("Türkmenler Anadolu'ya şehir teolojisi ile geldiler") güçlendirmektedir.

#### **Tarikat Şeyhinin İşareti ile Anadolu'ya Gelen Halife-Dervişler: Abdalan-ı Rum**

Resul Ay'a göre üçüncü grup dervişler en yoğun derviş akını oluşturur. Fakat bunların içinde de 13-15. yüzyıllarda en yaygın ve kalabalık derviş gruplarını Horasan Melâmetiliğinden türeyen ve Kalenderî özellikler sergileyen, 13. yüzyılda büyük oranda Babailikle, 14. yüzyılda **Abdalan-ı Rum**la ve bu yüzyılın sonundan itibaren de Bektaşilikle temsil edilen geniş heteredoks zümreler oluşturur. Resul Ay'a göre propagandacı ve mücahit eğilimler taşıyan Yeseviyye, Haydariyye, Vefâiyye ve Kalenderiyye tarikatlarına nispet edilen bu zümrelerin büyük kısmı Moğol tehdidiyle göç eden Türkmen aşiretlerle birlikte Anadolu'nun en ücra

köşelerine kadar yayıldılar ve bunların müntesipleri de muhtemelen farklı koşullar altında müstakil olarak gelip şehirlerde ikamet ettiler. Resul Ay'a göre Yeseviyye tarikatının 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu'da nasıl temsil edildiği belirsizdir. Resul Ay, Hacı Bektaş-ı Veli'nin de Anadolu'ya Haydarî dervişi olarak geldiğini ve sonra Baba İlyas vasıtasıyla Vefâiliğe girdiğini varsayan araştırmacılardan bahseder. Vefâiliğin Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın adlı bir Türkmen tarafından getirildiği fikrinden (Ahmet Yaşar Ocak'a aittir) bahseder. (Ay, 2014: 19-20). Bu bahiste Hacı Bektaş'tan da "abdal zümreleri" terimi altında bahsetmektedir (Ay, 2014: 21). Ancak Resul Ay'ın bu tasnif içinde Hacı Bektaş ve Dede Garkın'dan bahsetmesi kanaatimizce kendi tasnif mantığına aykırıdır. Çünkü bu iki derviş de birinci tasnifte (**Aşiret Reisi Olarak Anadolu'ya Gelen Dervişler**) içinde yer aldığından **Abdalan-ı Rum** sayılmamalıdır. Fakat her şeye rağmen Resul Ay, Âşıkpaşazâde'nin "**Abdalan-ı Rum**" tabiri hakkında bir yorum da yapmış görünmektedir: "**Rum Abdalları, ayrı bir tarikat değil, birbirine yakın tarikatlardan müteşekkil daha geniş bir zümredir**" (Ay, 2014: 21); "Geçimlerini büyük oranda dilenerek sağlayan bu gruplara Anadolu'nun hemen her yanında rastlamak mümkündür. Söz konusu özellikleri yüzünden toplumdaki mevcudiyetleri çoğu Ortodoks İslâm çevrelerinde rahatsızlık uyandırıyor (...) Söz konusu tarikatlar 13. Yüzyıl başından itibaren geleneksel sülûfik içinde farklı terk-i dünya prensipleri benimseyerek, yani fiilen toplumdaki ayrılmak yerine (toplumu) reddederek, örf ve âdetlere muhalefet ederek yeni terk prensipleri oluşturmuşlardı" (Ay, 2014: 20-21). Resul Ay, **Ahmet T. Karamustafa**'ya atıf yaparak "anarşist dervişler" olarak da tanımlanan "**Abdalan-ı Rum**" zümreleri hakkında şöyle yazar: "Eski yaklaşım, toplumu fiili olarak terk edip vahşi doğaya (ormanlara, dağlara veya çöllerde) uzlete çekilmektir. Yeni hareketse toplum içinde kendi tenhalığını yaratmayı, bunu da toplumu ve kültürü toptan reddeden, sosyal düzene meydan okuyan bir tavırla gerçekleştirilmeyi esas alıyordu (...) Buna göre dervişler geleneksel sülûfikte belirli ölçülerde yer alan bazı züht prensiplerini, toplum karşıtlığı eksenli yeni terk/uzlet anlayışına uygun olarak, olabildiğince uç boyutlarda benimsemişlerdi. Bu uygulamalar mutlak fakirlik (...) dilenme, sürekli seyahat, evliliği reddetme ve nefsinin bir takım imkânlardan yoksun bırakarak terbiye etme gibi değişik şekillerde kendini gösterdi (...) istisnalar dışında ibadeti terk ettikleri veya farklı yorumlarla benimsedikleri görülür. Aynı şekilde kılık kıyafetlerinde de toplumsal kültür ve örfle çatıştılar. Bazıları kurutulmuş hayvan derileriyle örttükları mahrem yerleri hariç yarı çıplak bir vaziyette dolaşırlardı. Kimi gruplar **çihar-darb** olarak adlandırılan saç, sakal, bıyık ve kaşlarını



tıraş ederken, bazıları saçlarını bazen de tırnaklarını uzatırdı. Ayrıca, üzerlerinde taşıdıkları nacak, keşkül, değnek ve benzeri eşyalarla, küpeler ve boğazlarındaki halkalarla garip bir görüntü sergileyenleri de vardı. Yine, müzik eşliğinde raks etmeleriyle, uyuşturucu kullanmalarıyla ve isnat edilen bazı ahlâkî zaaflarıyla toplumun tepkisini çekiyorlardı” (Ay, 2014: 30-31).

Resul Ay’ın Anadolu’ya gelen dervişleri tasnif eden üçlü modeli Türkmen hareketini izah edici olmakla beraber **“Abdalan-ı Rum”** zümrelerine dair bu üçüncü tasnifin Türkmen toplum yapısıyla bağdaşmadığı kanaatindeyiz. Derviş Ahmed Âşıkî’nin **“Âşıkpaşaoğlu Tarihi”**nde zikrettiği **“dört sosyal zümre”**nin gelen Türkmen obaları ile uyumlu olması gerektiği kanaatindeyiz. “Abdal”lığın cavlaklık, mücerredlik, dilencilik üzerinden okunmasının devlet inşasının tarihine ait olamayacağı da ortadadır. **Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Sarı Saltuk** gibi dervişlerin temsil ettiği “abdallık” esas alınmalıdır. Zafer Önler’in “Abdal” sözcüğü ile ilgili çalışması bu yaklaşıma delil olarak kabul edilebilir:

“Anadolu’da XIII-XIV. Yüzyıldan itibaren “ermiş, pir, baba” terimleriyle aynı anlamı taşıyan abdal teriminin tasavvuf inancına bağlı Türkmen grupları arasında yaygın bir unvan olduğu görülmektedir. Özellikle kırsal kesimde, Babailerin izleyicileri niteliğindeki göçebe Türkmenlerin inanç önderleri çoğunlukla “abdal” olarak adlandırılmışlardır. XIII. yüzyıl, tarihsel olarak Selçuklu devletinin çözülme sürecinde, onların yerine göçebe ağırlıklı Türkmen aşiretlerinin egemen duruma gelip Anadolu Beylikleri olarak adlandırıldıkları dönemdir. Genelde Babaî pir ve dervişlerin, bu beyliklerin kimisinin “abdal” unvanını taşıyan inanç önderleri durumunda olması, terimin yaygınlık kazanmasında rol oynamış, yaygınlık kazanan terim yüzyıllarca devam etmiştir. Anadolu’daki bu inanç önderleri, kaynaklarda “Urum Abdalları” olarak da anılır. Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Pir Sultan Abdal, bâtinî anlayışa mensup bu geleneğin en ünlü adlarıdır. Sözcüğün anlamında meydana gelen değişmeler, toplumsal değişimle paralel bir durum göstermektedir. Süreç içerisinde göçebe Türkmen aşiretleri büyük oranda yerleşik hayata geçmişlerdir. Yerleşik halk ile göçebelerin yaşayış tarzlarında olduğu gibi inanışlarında da önemli farklılıklar bulunmaktadır. **Başlangıçta abdal bir inanç grubunun piri, mürşidi anlamındayken, yerleşik halk, şehir ve kasabalar, kendilerinden farklı inançlara sahîp bu tasavvuf gruplarına mensup derviş ve müritlerin tümünü bu terimle adlandırmışlardır (...)** Göçebe grupların süreç içerisinde yerleşik hayata geçmeleri, onların yaşayış ve inançlarında da değişimlere yol açmış, sayıları azalan göçebelere marjinal bir görünüm kazanmışlardır. Zamanla sözcüğün, “serseri, Çingene, dilenci” gibi anlamlara gelmesi bu

nedenledir. Bu grupların önderleri, Özellikle Hıristiyanlarla komşu ve onlar aleyhine büyüyen Osmanlı beyliğine daha çok yönelmişlerdir (...) Rumeli’deki fetihlere katılan bu tasavvuf dervişleri “alp eren” ve “urum abdalları”, “abdalan-ı rum” (...) gibi unvanlarla anılmışlardır. Ama bunlar (...) serserifil gezici dervişler değillerdir. Osmanlılar, özellikle Osman ve Orhan dönemlerinde urum abdallarına önemli ayrıcalıklar tanıyarak onlara araziler vakfetmişler, onların bu arazilerde tekkelere açarak gelişmelerine yardımcı olmuşlardır. Bu sürecin dışında kalan dervişler, zamanla azalarak marjinal duruma düşmüşler ve yerleşiklerce yadırganan yaşama biçimleriyle hor görülmüş, serseri olarak değerlendirilmişlerdir” (Önler, 2013: 295-296).

Zafer Önler’in “yerleşikliğe geçme”ye dair yorumu bir kenara bırakılırsa, O’nun Türkmenlerin “abdallık” kurumuna getirdiği yukardaki izahı kabul edilmelidir. Böylece, abdalların **“tarikat şeyhinin işareti ile Anadolu’ya gelen halife-dervişler”** şeklinde yorumlanabileceği söylenebilecektir. Böyle bir yorum Derviş Ahmed Âşıkî’nin **“Âşıkpaşaoğlu Tarihi”**nde zikrettiği **“dört sosyal zümre”**yi de açıklamada tutarlılık sağlayacaktır.

#### **Yerleşikliğe Geçmek Meselesi: Hakikat ve**

#### **Marifetin Bozulması, Hikmetin Melezleşmesi:**

Sencer Divitçioğlu’nun zümrelerle ilgili yaklaşımına yukarıda vermiştik: “Osmanlı kuruluş toplumunda şu zümrelerin bulunduğunu saptamış oluyoruz: Ulu bey, Ertuğrul uruğundan beyler, gaziler, Alpler ve Türkmen beyleri, ahîler, abdallar ve bacılar, Türkmen göçerler, yerleşik Rum köylüler. Eder, sekiz zümre” (Divitçioğlu, 2000: 41). Ahmet Yaşar Ocak da “Fakıyan-ı Rum” zümresini beşinci sosyal zümre olarak teklif etmişti. Farklı sosyal zümrelerin varlığıyla ilgili bu yorumlar nasıl anamlandırılacaktır? Osmanlı’nın kuruluşu ve devletleşmesi aşamasında Türkmen boylarının tamamının Horasan irfanını benimsediği söylenemeyecektir. Horasan irfanı, mürşid-talip ilişkisiyle hareket eden obalar arasında bir değer ifade etmektedir.

Böyle bir açıklama Türkmen Beylerini idealleştirerek tarihi günümüz için işlevselleştirme tehlikesinden bizi muhafaza edecektir. “Dört (fakihlerle beş) sosyal zümre” musâhipli topluluklar için geçerlilik taşımaktadır. İsmet Bozdağ bu döneme ait şöyle izah getirir: “Anadolu’da hemen her bölgede ayrı bir beylik kurulmuş! Germiyan Beyliği, Saruhan Beyliği, Karasi Beyliği, Menteşe Beyliği, Aydın Oğulları, Ramazan Oğulları, Konya Selçukîleri de ayaktaydı ama Anadolu beyliklere bölünmüştü. Bu beyler uslu da durmuyorlar, sebepli sebepsiz, birbirleri ile boğuşuyorlar. Birbirlerinin topraklarını alıp veriyorlar; sonra da bunları toptan Moğol’a teslim ediyorlardı. Sürdükleri hayat, o

güne göre tantanalı bir hayattı. Masrafları, gelirlerini aşırıyordu. Sarfıyatları arttıkça da -başka gelir olmadığından- vergileri bindiriyorlar, ahaliyi bunalttıkça bunalıyorlardı. Bunalım bir noktaya varınca, başkaldırı olmasın diye, ekonomileri düzeltmek için, komşu ülkeleri talan etmeye koşuyorlardı. Bu saydığımız şartlar altında Selçukîler çökmüş, Anadolu beylikleri şaşırmişti. Bizans ise, iç savaşlar arasında sallanıp duruyordu. Dünyanın bu çok önemli bölgesinde büyük bir “Otorite Boşluğu” vardı” (Bozdağ, 1990: 13). İsmet Bozdağ’ın tezi, Osmanlıların bu otorite boşluğunu doldurmak için “fütüvvet topluluklarını kullandığı” yönündedir: “Osmanlılar bir avuçtular! Çevrelerindeki beylikler bile Osmanlı topraklarına “yemlik” gözü ile bakıyorlardı (...) 13. Yüzyıl Anadolu’sunda; Selçuklu beylerle, [diğer] beyler, birbirleriyle, hepsi birden de Moğolla kılıç kılıca savaşıyordu. Bu yüzden topraklar sık sık el değiştiriyordu. Bir tek örgüt, bütün bunların dışında kalabiliyor, Anadolu’nun şehir ve kasaba hayatında güvenlik unsuru olabiliyordu: Ahî Teşkilatı. Bu teşkilatın başında bulunan Ahî Evran gerçi Kırşehir’de öldürülmüş, teşkilatı dağıtılmıştı. Ama Evran’ın boşluğunu dergâhın öteki yetkilileri dolduruyordu. Hemen her beylikte, yine Ahî teşkilatı yaşıyor, şeyhleri, dergâhları olduğu gibi duruyor, Moğol istilası ile Anadolu’daki kargaşa büyüdükçe, halk ve ülkenin ileri gelenleri, Ahî teşkilatına sığınıyorlar, onların otoriteleri altına ister istemez giriyorlardı. Osmanlı’nın yanbaşımda İtburnu topraklarında, adı Anadolu’yu tutmuş, bir Ahî şeyhi; Şeyh Edebalı yaşamaktaydı. Yalnız çevresinde değil, Anadolu beyliklerinde bile sözü geçer biriydi (...) Edebalı bütün Anadolu asayişini elinde tutan Ahîlik örgütünün en sözü geçenlerinden biriydi. Ona damat olmak demek, bütün Ahîleri kazanmak demektir. Anadolu beyleri, birbirlerine karşı çıkarlar, savaşabilirlerdi ama Ahîlere karşı tavır koyamazlardı; çünkü asayişini elinde tutan, Ahîlik teşkilatı idi. (Osman Bey, Edebalı’nın kızıyla evlenip Ahîlere damat olunca Anadolu beyliklerine av olmaktan kurtuldu) Böylece Bizans topraklarına göz diktiler; ilk hedef Bilecik tekfurı idi. Bunu diğerleri izledi. Girdikleri yerlere hoşgörü ve adalet götürdükleri için Osman Bey, öldüğü zaman, babasından 4800 km. kare aldığı toprak mirasını 16000 km<sup>2</sup> çıkarmış bulunuyordu” (Bozdağ, 1990: 15-16). İsmet Bozdağ’ın perspektifinden bakıldığında Osmanlı’nın kuruluş aşamasında Ahîler Anadolu’nun her tarafında örgütlenmiş durumdadır ve “Beylikler üstü” bir toplumsal birleştiricilik odağıdır. Osman Bey, Ahî Edebalı’nın damadı olunca Ahîlerin gücünü arkasına almış bulunuyordu. Ancak bu hadise sadece Ahîlerin devlet inşasında rol oynamaları anlamına gelmemektedir.

Zekeriya Işık, devlet-tekke ilişkilerini 1) Uzlaşma, 2) Devletleştirme, 3) Tasfiye başlığı ile üç döneme ayırır. Osmanlı’nın kuruluş evresinde devlet-tarikat ve aşiretin Osmanlı Devleti’nin kurulması ve gelişmesindeki kader birlikteliklerinden, aynı siyasi / toplumsal / inançsal zemini paylaşmalarından dolayı bu ilk döneme “Uzlaşma Dönemi” adını verir. Osmanlı Devleti’nin devletleşme-merkezileşme sürecinin doğal bir sonucu olarak ideolojikleştiği XV. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyıla kadar geçen uzun zaman dilimi tarikatın bizzat devlet tarafından sisteme adapte edilmeye çalışılmasından dolayı “Devletleştirme Dönemi” olarak adlandırılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden İmparatorluğun sonuna kadar süren uzun zaman dilimine de tarikatların ontolojik ve epistemolojik dünyalarından uzlaşmaları ve uzaklaştırılmaları nedeniyle “Tasfiye Dönemi” adını verir (Işık, 2015: 7). Biz bu tasnifi ve tasnif başlıklarını önemli görmekle beraber tarihsel dönemlemelerine itibar edilemeyeceği düşüncesindeyiz. Örneğin Osmanlı’nın kuruluşunda büyük rol oynayan Vefaîliğin –ki Geyikli Baba, bunun müntesibidir– tasfiyesi Işık’ın dönemlemesine göre daha “Uzlaşma Dönemi”nde gerçekleşmiştir. Ahîlik, Sultan II. Mehmet’in İstanbul’u fethi sonrasında fiilen tasfiye edilerek loncalandırılmıştır.

Zekeriya Işık’ın da işaret ettiği üzere “Devletleşme Dönemi dediğimiz Osmanlı resmî ideolojisinin tam anlamıyla oluştuğu ve olgunlaştığı bu dönemde devlet ve tarikat ilişkileri (...) genel istikameti belli olan bir yere oturmuştur. Osmanlı Devleti’nde yaşanan ideolojikleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan resmî ideolojinin esasını inanç oluşturduğundan, Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet de en az din (İslâm) kadar bir inanç konusu olup kutsal olarak kabul edilmiştir (Işık, 2015: 11). Zekeriya Işık’ın yaklaşımında “merkezî tarihsel gelişim süreci içerisinde doğurduğu, uzuvlarını ve sınırlarını belirlediği inançla içkinleşmiş bir devlet” (Işık, 2015: 12) inşa edilmiştir. “Bu süreçte, giderek ötekileşen ve devletin takip listesine giren özellikle tasavvufî çevreler kendilerini akredite etmek için meşruiyet derecesi yüksek tarikatlar içerisine sığınmak ya da şeriat ile uzlaşmak, bir nevî devletleştirilmeye boyun eğerek resmî ideoloji çarkları arasında yeniden şekillenmek durumunda kalmışlardır (...) Tarikatın giderek kendi ontolojik ve epistemolojik algı dünyasından uzaklaş(tırıl)ması, yol ve erkânlarının “Resmî İslâm” şıngırganmak suretiyle bulandırılması ile kırsal kesimin ücra alanlarını ayrı tutmak kaydıyla sisteme ve resmî ideolojiye adapte edil”miştir (Işık, 2015: 13-14). Bu çalışmada Osmanlı’nın tekkeleri nasıl devletleştirdiği hakkında birçok başlık açılarak tasniflendirme yapılmıştır. Işık, Osmanlı’nın tekkeleri niçin “devletleştirmek” mecburiyetinde kaldığını Erdebil tekkesi ve Şeyh

Bedreddin örneği üzerinden temellendirir. Işık'ın çalışmasında devlet-tekke ilişkilerini anlamlandırıp tasnif ettiği bölümde devleti tarikat karşısında çaresiz bırakan hususlara yer verilir. Günnur Yücel Arpacı'nın (2012) bir sözü zikredilir: "Din, bu dünyanın ahretten yönetilmesidir. Dinlerde asıl amaç öbür dünya gibi görülse de esas olan bu dünyanın yönetilmesidir" (Işık, 2015: 100).

Işık'a göre tekke-şeyhlerin devlet karşısındaki güçlü durumunun sebepleri şunlardır: **1)** İhvan topluluğu için şeyhe biat, devlete/sultana biatten daha güçlüdür; **2)** Şeyh dünyadan elini eteğini çekmiş mistik bir şahsiyet bile olsa ne zaman alevleneceği hiç belli olmayan cezbeli birtakım yetilerle donatılıdır (mehdi-kutup). Bu, şu an için iddiasız ama her an iddiada bulunabilecek bir potansiyel demektir; **3)** Bir tarikat topluluğu (ihvan), diğer teşkilatlanmalarla ortaya çıkan topluluklardan çok daha güçlü bağlarla birbirine bağlıdır. Bu haliyle tarikat toplulukları, Müslüman tebaanın oluşturduğu büyük dinî cemaatten (ümmetten) ayrılmaya, tebaa arasında siyasi bölünmüşlüğe zemin hazırlamaya müsaittir. Nitekim Baba İshak, Şeyh Bedreddin, Erdebili tarikatı isyanları bu sosyo-politik bölünmüşlük düzleminde ortaya çıkmıştır; **4)** Aynı toplum üzerinde ağlarını ören devlet ve tarikatın, farklı ontolojik ve ideolojik algılara sahip olması. Tekkeler Tanrıyı, yaratılışı, varlığı anlamlandırma yönündeki düşünce ve pratik bakımından; sülûkları süresince edindikleri davranış biçimleri, zihni olgunluk ve yaşadıkları manevî haller bakımından; âlemi, hayatı ve toptan bir varoluşu anlamlandırmak bakımından devletten daha farklı ve yetkindir; **5)** Bu mistik gÜçerle bezenmiş ihvan topluluğunun nerede ve ne kadar olduklarının devlet tarafından bilinemeyecek olması korku, kaygı, şüphe uyandırıcıdır. Müritlerin her yerde ama hiçbir yerde bulunmaması, devlet için önemli bir meseledir. Devlet, sayısını, gücünü, nüfuz alanını kestiremediği bu "Şeyh Merkezli Dinî Toplulukları"ni göremediği ve bilemediği yönlerinden çok görünen ve malumat alınabilen yönleri üzerinden takip etmek zorundadır. Devlet açısından merkezden uzak bir köyde, başına binlerce insanı toplayabilecek kadar karizmatik bir lider ve örgütlü bir teşkilatın oluşu, bu tarikatın hangi çevreden olduğuna bakılmaksızın bir egemenlik problemi olarak görülmesine neden olmuştur; **6)** Şeyhlerin ve tarikatların siyaseti dizayn etme arzuları da endişe ve korkuya neden olmuştur. Devlet açısından tarikatlardan beklenen kendi umuruyla meşgul olmak, tarikatlar için ise kendi umuruna faydalar sağlamak için siyasete bulaşmak şeklinde tezahür etmiştir (Işık, 2015: 102-110).

Zekeriya Işık'ın açtığı yoldan ilerlersek Fütüvvet topluluklarının "**aşiret / boy / oymak / oba**" yapısının Türkmen emir/beyleri tarafından

melezleştirmeye uğratılmak istenmesi, araştırmacılarca bu toplulukların "göçebelik"ten "yerleşik"liğe geçmeye zorlanması şeklinde algılanmaktadır.

Türkmenlerin "göçebe" bir toplum yapısı içinde olduğu fikrini dillendiren araştırmacılar bu toplulukların bazılarının yerleşikliğe geçtikleri, yerleşik hayatla birlikte Türkmen toplulukları arasında birbirinden kopuk iki İslâm anlayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Oysa Sencer Divitçioğlu, "Osmanlı uçbeyliğinin iktisadî bünyesini göçebe topluluk düzeyine indirmek tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Aksi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu, örneğin H. A. Gibbons'un yaptığı gibi **ilkel, göçebe ve savaşçı** bir kabilenin inanılmaz başarılarına dayanan bir kuramı benimsemek olur" (Divitçioğlu, 1981: 47) diyerek tımara işaret eder: "Osmanlılar kuruluş sırasında ve onu izleyen yıllarda Anadolu Sıçuklu toplumundan aldıkları iktâ sistemini devam ettirmişlerdir (...) Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinde Osmanlı Beyleri fethedilen toprakları kendi silah arkadaşları ve yoldaşları ve akrabaları – ki bunlardan biri ahî şeyhi olan Edebalı gibi ulemadan biridir- arasında tımar üleştirmekte idiler (Divitçioğlu, 1981: 48-49). Divitçioğlu, Osman ve Orhan Gazi'nin şeyh ve dervişlere sürgit toprak dağıttığına da değinir ve Geyikli Baba'yı örnek verir (Divitçioğlu, 1981: 57). Divitçioğlu, devlet-tekke ilişkilerinde Ömer Lütfi Barkan'ın makalesine atıf yapmaktadır. Diğer taraftan şeyh ve tekkelerin mülk sahîbi yapılarak "devletleştirilmesi"ne dair vurguları Zekeriya Işık'ın tasnifine benzemektedir: "Mirî arazinin, toprak, zaviye ve köy olarak tarikat şeyhlerine geçirilişi çoklukla iktâ-istiğlâl yoluyla yapılmakta ve karşımıza bazen hayrî, bazen da aile vakıfları olarak çıkmaktadır. Bu vakıfların bazen öşürü alınmakta, fakat bazen öşürü bile zaviyeye terk edilmektedir (...) Vakıf yoluyla mülk sahîbi olmaya başlayan şeyh ve dervişlerin I. Beyazıt devrinden itibaren şehirlerde ulema zümresi olarak anılmaya başladıklarını görüyoruz. Ulema zümresinin devlet içindeki fevkalâde iktidarı, Yıldırım Beyazıt'ın kızını Emir Buhari'ye vermesi ile anlaşılır" (Divitçioğlu, 1981: 58-59).

Toprakta tımar sahîpliği nedeniyle Türkmenler "göçebe" değil "**göçer-evli**" topluluklardır. "**Göçer-evli**" kavramının Derviş Ahmed Âşıkî'nin "Âşıkpaşaoğlu Tarihi"nde zikredildiği hatırlanmalıdır (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 16-17) **Göçer-evli** toplum, zaten sosyal düzen içinde yaşayan ve fakat ihtiyaçları için hayvancılıkla da uğraşan bir toplumdur. Topluluk halinde yaylak ve kışlaklara çıkan, iktisadî-içtimaî-hukukî organizasyonlarını koruyan bir toplumdur. Şehir halinde yaşamalarını muhafaza etmektedirler. Şehrin sabit binaları bulunmamakla beraber hukuk sistemleri ve meslekî uzmanlaşmaları vardır. Yani

içlerinde demirciler, tacirler, çobanlar bulunmaktadır. Pazar kurarlar ve ihtilaflarında hakeme giderler. Ölçü ve tartıyı doğru yaparlar. Bir şehir kurdukları halde sabit evlerinin olmama ihtimaline en bilinen örnek Hz. İsmail (as) ve Hz. Hacer'in Hz. İbrahim (as) tarafından Kâbe yanında hizmet için bırakılmasıdır. Hz. Musa (as) da saraydan çıktığında çobanlıkla uğraşan Şuayb'ın yanında hikmet öğrenmiş ve 8-10 senelik hizmet sonrasında "ev"lenebilmişti. Hz. Musa (as) asıl "ev"ini Mısır'da kurmak üzere emir aldı. Mısır içinde kurduğu "evler topluluğu" aslında "şehir=medine"dir. Fakat Mısır yönetimi, Mısır'daki tüm teşkilatlanmaları kendi kontrolünde yürütmek istediği için Hz. Musa (as) Mısır'dan çıkma emri aldı. Bu çıkış, "göçebe" çıkışı değil, "göçer evli" bir toplumun çıkışıdır.

Allah'ın peygamberler üzerinden anlattığı bu "göçer evli toplum" halî, Horasan'dan gelen Ehl-i Beyt mektebi mensupları tarafından da biliniyordu. Bu nedenle Türkmenler şehir kurmayı Anadolu'da öğrenmedi, Ehl-i Beyt'ten öğrendiklerini Anadolu'ya taşıdı.

Şehre kadı atanması, Hz. Peygamber (asv)'in Medine'de kâfir-Yahudi-Müslüman topluluklarının tamamının O'nu "hâkem" olarak kabulünün aynısıdır. Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberler de "hâkem" vasıflarıyla belirmektedir. Fakat İsrail oğulları, peygamberlerinin "hâkem" olmasından çok "kral" olmasıyla ilgilenmişler ve Allah'a bu yönde iltica etmişlerdir. Allah, duaları kabul edendir. Hz. Âdem (as)'den Hz. Muhammed (as)'e değin bütün peygamberlerin gönderildiği toplumları "hâkemi olan şehir inşa eden" vasfıyla inzar etmelerinin sebebi budur. Hangi tarihte bir Müslüman toplum ortaya çıkmışsa, o toplumun mensupları farklı meslekleri icra eden zümreler halinde organize edilmiş ve aralarındaki ihtilafların halli için de bir hâkem atanmıştır. Hz. Âdem, biri çoban (Habil) diğeri çiftçi (Kabil) olan evlatlarının aralarındaki ihtilafı halletmek için ilâhî seçimle gönderilmiş bir "hâkem" idi. Dünya alabildiğince geniş olduğu halde Âdemoğullarını bir arada tutarak "şehir" halinde yaşamaya sevk eden hakikat de fütüvvet (kardeşlik), musâhiplik/muâhât ve geleceğini bekledikleri Hakikat-i Muhammedî idi. Şehir teolojisi, Hz. Âdem'den gelmektedir. Bu teoloji, Horasan erenleri vasıtasıyla Anadolu'ya gönderilmiştir. Şehir kuran, şehre bir kadı da atamak zorunda olduğunu bilir.

Nitekim Derviş Ahmed Âşıkî'nin anlattığına göre Beyazıt Han Boğazkesen'in üst yanında "Güzelcehisar" adıyla bir hisar yapıp içine er koydu. İstanbul tekfürüne haber yolladı: Hazır ol, üzerine geliyorum, dedi. Bunun üzerine tekfür altın gönderdi, anlaşmak istedi. Beyazıt Han razı oldu. "Elhâsılı hünkârı razı eyledi ki İstanbul içinde hünkârın kadısı otura ve mahalle mescidi ola. Yıldı

on bin filori haraç vere. Bu şart üzerine sulh olundu. Tarakçı Yenicesi hisarı halkını ve Göynük hisarı halkını sürüp İstanbul'a getirdi. O mahalleyi ve o mescidi yaptı. Kadı dahî tayin etti. Müslümanların işlerini o kadı görürdü. Kâfirler, Müslümanlara hükmetmezdi" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 75). Görülüyor ki, bu nakilde şehir inşası sadece iskân ile sağlanmamaktadır. Şehrin ortaya çıkışı kadı tayini ve mahalle camisi ile gerçekleşmiştir. Görüleceği üzere burada maişetin temini topluluğun kendi kendisinin ihtiyaçlarını temin eden bir üretimle gerçekleşmekte üretim fazlasının topluluk içinde mübadelesini de mecburi kılmaktadır. Topluluk "harici" kişilere satış yaparsa çıkan husumetlerde "kâfirler, Müslümanlara hükmetmezdi" denilmektedir. Bu kapalı yapının din-iktisat ilişkilerini tayin ettiği açıktır. Bu durumda "kadı" topluluğun sūfilik yorumlarını nazara almaksızın Haneî hukukla ihtilafları hükme bağlar. Diğer deyişle din, bir kimlik inşası olmak yerine "kanun" olarak ikame edilmektedir

Yine bu grup araştırmacılar Uç topraklara göçen dervişlerin, yerleşik hayata geçen Türkmen toplulukların bir kısmı üzerindeki etkilerinin kaybolduğunu, diğer yandan yerleşik toplulukların devletleşme süreciyle birlikte resmî din anlayışını kabul ettiklerini, dervişlerle bağlarını koruyan toplulukların ise devletle mesafeli duruş ortaya koyduğunu, böylece merkez-çevre gerginliğinin oluştuğunu ifade ederler. Cengiz İstilasını önünde Anadolu'ya gelen Türkmenler Ahmet Yesevî geleneğinden gelmektedir. Bu toplulukların "oba / boy / aşiret / oymak" yapısı ile hareket ettikleri ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde yer tuttıkları belirtilmektedir. Anadolu'nun farklı yerlerinde ikamet eden obaların aynı "ocağa" bağlı olması, aynı "oba / boy / aşiret / oymak" yapısından gelmeleriyle ilgilidir. Bu obaların birbirleri ile bağlantıları bağlı oldukları dedeler tarafından sağlanmaktadır. Süreç içinde iktisadî üretim biçimleri farklılaşarak ve/veya Sünnileşerek yahut Türkmenliklerini kaybederek dedeler ile bağlarını yitiren topluluklar bağlarını kaybetmişler, *Soyadı Kanunu* ile de "boy izleri"ni yitirmişlerdir.

#### Sonuç Yerine:

Modern Türkiye'de sanayileşme-kentleşme süreçlerinin etkisi, terör nedeniyle can güvenliğinin sıkıntıya girmesi, mülkün korunamaması, eğitim-sağlık hizmetlerinin alınamaması ve geçimin zorlaşması gibi sebepler kırsal alanı insansızlaştırmıştır. Modernitenin Anadolu'daki hayatı biçimlemesi Türkmen topluluklarının kentleşmesine ve bireyleşmesine sebebiyet vermiştir. Bu değişimin hakikat-marifet topluluklarını dağıtan bir etkilenme oluşturduğu açıktır.

Ancak bildirimizde bu görüşün kusurları bulunduğuna işaret ettik.

Osmanlı erken döneminde “ahî-abdal-bacı-fakih” zümrelerinin bağlı olduğu “**marifet / hakikat**” tasavvurunu bozan bir süreci görmek gerekmektedir. Bunun Türkmen Beylerin “ahî-abdal-bacı-fakih” zümrelerini devletleşmenin “ganimetlerine” yöneltmesiyle başladığı da ifade edilmelidir. Derviş Ahmed Âşıkî, bu hususu şöyle anlatır: “Tekfür kapıdan çıkınca Orhan Gazi, Yenişehir kapısından girdi. Kapının iç yanında bir bahçe vardır. İkülös derler. Gayet güzel yerdir. Orhan Gazi’yi doğru o bahçeye ilettiler. Bu şehrin kâfirleri karşıladılar. Sanki padişahları ölmüş de oğlunu tahta geçirir gibi oldu. Bilhassa kadınlar çok geldiler. Orhan Gazi: Bunların erkekleri hani? Diye sordu. Kırıldılar. Kimi savaştan, kimi açlıktan, diye cevap verdiler. Aralarında pek güzel olanları çoktu. Orhan Gazi bunları gazilere paylaştırdı. Emretti: Bu dul kadınları nikâh edin, alın, dedi. Öyle yaptılar. Şehrin mamur yerleri vardı. Evlenen gazilere verdiler. Hazır kadın ve evler ola. Kim kabul etmeye?” (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 51). Görüldüğü gibi Türkmen teolojisi, Osmanlı’nın kuruluşu yıllarında “emir-beyler”ler üzerinden melezleştirilmek istenmiştir.

Gazilerin Türkmen marifet toplulukları için büyük önem taşıdığı Sencer Divitçioğlu tarafından da ifade edilmektedir: “Gazilik, fütüvvet dolayısıyla Ahîyan-ı Rum, yani ahîliğe de bağlanmaktadır ki, bu (...) esnaf örgütlerine mensup olanların kaçınılmaz bir sıfatıdır. Bundan dolayı, gazilik ile ahîliği iç içe geçmiş, askeri-mistik bir örgüt olarak kabul edebiliriz. Ayrıca ahîliğin esnaf örgütlerince benimsenmiş oluşu buna bir de şehirli niteliği vermektedir. Fakat bunların köylerde alpler ile temas kurdukları da muhakkaktır” (Divitçioğlu, 1981: 56). Anlaşılan o ki, “kadın” ve “mülk” ile melezleşen “Gazi”lik zaman içinde ahî-bacı-abdal zümrelerin de bozulmasına meydan vermiştir.

Yesevî-Horasanî fütüvvet toplulukları, Selçuklu coğrafyasına dağılmış, “yol bir sürekin binbir” esasına bağlı, âdem-i merkezi, şehir/kasaba/köy/mahalle sistemleri kuran, musâhipci-cemaatçi, paylaşımcı bir yatay toplum modeline bağlıdır. Erken dönem Osmanlı Beyleri bu modeli merkezîleşme eğilimleriyle paradoksal (ya da araçsal) olarak, Anadolu’nun ve İstanbul’un fethi için desteklemekte ve fakat devlet sisteminin kurgusu bakımından bununla çatışmaktadırlar. Orhan Gazi’nin Geyikli Baba’ya verdiği vakıf köyleri, fethin sürdürülebilirliği açısından “**araçsal**”, tekkenin devletleştirilmesi açısından “**işlevsel**” olarak değerlendirmek kabildir.

Devletin derviş-ahi-gazi-bacı zümrelerini dönüştürme siyasetinin uzun vadede atıl kalan topraklar, maliyeti yüksek ordu teşkili, toprağın insansızlaşması, devlet inşa eden teolojik topluluklarla çatışma gibi neticeleri bulunmaktadır. XI-XIII. yüzyılda Roma’ya ait topraklara “yabancı olarak gelip” kırsal alanı bu şekilde şenlendiren,

bahçe-bostan açıp değirmen inşa ederek hanelerin yerleşmesine öncülük eden zaviyelerin (dervişlerin) “şehir tasavvuru” ile hareket ettikleri ve bir varlık endişesi ile bir ontoloji ile buraya hayat üfledikleri söylenmelidir. Bu dervişlerin **Türkmen Sünniliği**’nden hareket eden zümreler olduğunu kabul etmekteyiz.

Türkiye’de ülke coğrafyasının güvenliği hızla kaybedilmekte, kentlerde yoğunlaşmış bir nüfusun geçim-hukuk-bir arada yaşama-maîseti temin etme gibi sorunları karşısında “toprak-zanaat-meslek-fütüvvet temelli bir teoloji” ortaya çıkmamaktadır. Günümüz Sünniliğinin şehir kurucu bir ontolojisi bulunmamakta, toplumsal örgütlenmeyi sağlayacak, fertleri adalet/nizam kurucu bir hedefe doğru seferber edecek teolojisinden bahsedilememektedir. Sürekli değişen bir toplum yapısını sahip Türkiye’nin din-toplum-devlet ilişkilerini anlamlandıracak bir üst nazariyeye ihtiyacı vardır. Oysa Barkan’ın zikri geçen makalesi Anadolu’da Yesevî-Horasanî derviş zümrelerinin şehir kurucu toplumsallıklarının toprağı ihya ve imar eden dindarlığının örnek alınabileceğini ilham etmektedir.

Anadolu’da köy ve şehirleri inşa eden Türkmen zümrelerin zaviyelerle birlikte medrese-camiler de tesis ettiği, hatta giderek ulemanın Türkmen toplulukları içinde meslek iştiğal ederek pazar kurdukları, **Türkmen Sünniliği**’nin hukuk-fıkıh tasavvurunu güçlendirdikleri, zaviyelerde üretilenleri “ayende ve ravende” yani gelen geçen ile üleştikleri ve böylece bu örgütlenmiş teolojinin gayrimüslim halk ya da farklı inanç biçimleri ile “adalet/geçimin tesisi/güvenlik/mesleğe dayalı maîset temininin marifetleştirilmesi” üzerinden İslâmî telkin ettiği, sosyal barışı temin ettiği söylenebilecektir. Bu çerçevede Horasan-fütüvvet topluluklarının Anadolu’ya getirdiği irfanı, “**şehir=medine inşa etme**” ve coğrafyada “**adalet yurdunun tesisi**” bağlamında ele almaktayız. Bu teolojinin Anadolu’nun erken dönem tarihinde mündemiç olduğunu düşünüyörüz.

#### Kaynaklar:

- Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, Makâlât-ı Seyyid Harun, Hazırlayan: Cemâl Kurnaz, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991
- Ay Resul, Anadolu’da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar, Kitap Yayınları, 2014
- Ay Resul, Anadolu’da ve Rumeli’de Derviş Seyahatları ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. Yüzyıllar), Ötekilerin Peşinde-Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan içinde, Hazırlayanlar: Mehmet Öz-Fatih Yeşil, Timaş Yayınları, 2015
- Bal Hüseyin, Alevi Önderleri: Horasan Piri Hünkar Hacı Bektaş Veli, <http://www.cemvakfi.org.tr/prof-dr-huseyin-bal/alevi-onderleri/>

- Barkan Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmaret Muhasebesi, Haz: Coşkun Çakır, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013
- Barkan Ömer Lütfi, Türkiye’de Toprak Meselesi-Toplu Eserler 1, Gözlem yayınları, 1980
- Bayram Mikail, Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm-Anadolu Bacıları Teşkilatı, Konya Ticaret Odası-Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008
- Bolat Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik, İnsan yayınları, 2003
- Bozdağ İsmet, Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı, Boğaziçi Yayınları, 1990
- Cebecioğlu Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, 1997
- Demirci Mehmet, Nûr-i Muhammedî, Kitabevi Yayınları, 2008
- Derviş Ahmed Âşıkî, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, Hazırlayan: Nihal Atsız, Ötüken Yayınları, 2011
- Divitçioğlu Sencer, Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu, Yapı Kredi Yayınları, 2000
- Divitçioğlu Sencer, Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Sermet Matbaası, 1981
- Doğanbaş Muzaffer, Koyunbaba Velâyetnâmesi, Dörtkapı Yayınevi, 2015
- er-Radavî Abdulganî Muhammed b. Alâuddin el-Hüseyin, Fütüvvetnâme-i Tarikat, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2011
- Gündüz İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, Sehâ Neşriyat, 1989
- Gündüz Tufan, Anadolu’da Türkmen Aşiretleri, Yeditepe Yayınları, 2015
- Işık Zekeriyâ, Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Çizgi Kitabevi, 2015
- Kafesoğlu İbrahim, Selçuklu Tarihi, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972
- Kaplan Doğan, Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli, Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı, I.cilt, s.147-159, 2011
- Kara Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, 1990
- Karakaya-Stump Ayfer, Vefailik-Bektaşilik-Kızılbaşlık: Alevi Kaynakların Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015
- Kurnaz Cemâl, Önsöz, Makâlât-ı Seyyid Harun-ıçinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991
- Ocak Ahmet Yaşar, Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi, Kitap Yayınevi, 2012
- Önlü Zafer, Tarihten Günümüze Abdal Sözcüğü, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN’a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:293-298, 2013
- Şeker Fatih M., Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri, Dergâh Yayınları, 2013
- Şeker Mehmet, Anadolu’nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı, Ötüken Yayınları, 2006
- Şentop Mustafa, Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik, Klasik Yayınları, 2005
- Taşgın Ahmet, Dede Garkın Topluluklarının Kaybolması, Ortaçağ Anadolu’sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın içinde, Editörler: Ahmet Taşgın-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, Önsöz Yayıncılık, 2014
- Taşgın Ahmet, Aleviler Arasında Erkan Farklılıkları Ve Farklı Erkanlarıyla Alevilerin Yaşadıkları Coğrafya, Geçmişten Günümüze Alevilik I.Uluslararası Sempozyumu, (03-05 Ekim/October 2013), Editör: Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAZICI, Bingöl Üniversitesi Yayınları, c: I, 2014
- Taşgın Ahmet, Dile Gelen Alevilik, Çizgi yayınları, 2013
- Türkdogan Orhan, Osmanlı’dan Günümüze Türk Toplum Yapısı, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015
- Üçer Cenksu, Alevilikte Musâhiplik, Araştırma Yayınları, 2011