

ANADOLU'NUN DİNÎ TARİHİNDE ÇOĞULCULUK VE HOŞGÖRÜ

ÜNVER GÜNAY*

1- Çoğulculuk ve Hoşgörü Kavramları

Batı dillerindeki "pluralisme" ve ona Türkçe karşılık olarak seçtiğimiz "çoğulculuk" sözcüğü ile yine Türkçemizde Batı'dan alınarak az çok kullanılan "tolerans" veya onunla eş anlamlı şekilde kullandığımız "müsamaha" yahut "hoşgörü" terimleri en azından bu gün ifade ettikleri manaları itibariyle modern dünyanın problemlerine göre oluşturulmuş kavramlardır. Aslında bu terimlerin felsefede, siyaset biliminde, sosyolojide, antropolojide ve din bilimlerinde delalet ettikleri anlamlar birbirinden farklıdır. Mesela sosyolojik olarak plüralizm, pek çok ve çeşitli azınlık gruplarını ve farklı kültürel gelenekleri bağrında toplayan bir toplumsal durum ya da olguyu ve yahut böyle bir toplum şeklini ifade etmektedir. Bunun gibi, tolerans felsefesi de, insanlar arasında ırkî, dinî, kültürel, bölgesel, fikrî ve sair hiçbir ayırımı kabul etmeyen eşitlik ilkesine dayanmakta ve başkasını anlamayı ve saygıya esas almaktadır. Siyasî tolerans ise, çoğulcu ve parlamenter demokratik sistem içerisinde, parlamentoda meşrû bir siyasî muhalefetin varlığı ilkesine dayanıyor. Tanımları ve örnekleri çoğaltmaksızın, aslında plüralizm ve tolerans terimlerinin, en azından modern şekilleri altında, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı kavramlar olduklarını belirtelim.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

2. *Dinî Çoğulculuk ve Hoşgörü.*

Plüralizm ve tolerans terimleri gibi, onlara "dinî" sözcüğü yüklemek suretiyle oluşturulan "dinî plüralizm" ve "dinî tolerans" terimleri de aslında modern toplumun problematiğine bağlı olarak şekillenmiş kavramlardır. İşte bu şekildedir ki, mesela Batı'da dinî tolerans kavramı, XVI. yüzyılda, katoliklerle Protestanlar arasındaki din savaşlarının sonucunda ortaya çıkmış¹ ve bir çok toplumlar ve kültürlerce ancak birkaç yüzyıl gecikme ile benimsenebilmiştir. Öyle ki, pek çokları bu kavramı karşılayacak bir terime bile sahip bulunmadıklarından, ya onu Batı dillerindeki şekliyle aynen almışlar yahut neolojizme başvurmak zorunda kalmışlardır. Gerçekte, modern tolerans ve plüralizm fikirlerinin gelişip olgunlaşması bakımından Aydınlanma çağının müstesna bir yeri vardır. Mamafih, daha genel ve sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, büyük coğrafi keşifler, sanayileşme, şehirleşme, kitle iletişim araçlarının, eğitim-öğretimin yaygınlaşması, demografik patlamalar ve bütün bunların sonucunda meydana gelen sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel, dinî, ahlakî v.s. değişmelere bağlı olarak, ilkin Batı'da başlayan ve etkileri giderek bütün dünyayı saran, geleneksel toplum yapısından modern ve teknolojik toplum tipine geçiş ve bu sonuncusunun karmaşık ve sekülarist yapısıdır ki, sonuçta onun dinî, ahlakî ve kültürel bir plüralizme bürünmesine sebebiyet vermiştir ve üstelik problem bütün dünya milletlerini, kültürlerini ve dinlerini ilgilendiren evrensel bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır.

Bununla birlikte, hemen işaret etmeliyiz ki, dinî çoğulculuk ve hoşgörü konusu ne kadar modern ve hayatî bir problem olarak görülürse görülsün, gerçekte bu durum modern toplumların tamamen yeni ve kendine has durum ve şartlarından kaynaklanmaktadır. Zira, madem ki, dinî cemaatlerin birbirleriyle ilişkileri açısından toplumlar, kültürler ve dinler çoğulcu bir dünyada hayatîyetlerini sürdüregelmişlerdir, o halde bilimsel olarak, "gerçek" ve "hürriyet" in klasik antinomisi içerisinde dinî çoğulculuk, hoşgörü ve fanatizm problemlerinin kökleri tarihin derinliklerine uzanmaktadır.

¹ Bkz. A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, PUF, 1980, s. 1113

"Bizden farklı düşünen, inanan ya da davrananlara tahammülsüzlük" şeklinde tanımlanan tekelcilik ve bağınazlığın insanda menşei bir temel tutum olduğu ve bu nedenle özellikle "dinî hoşgörü" teriminin özünde bir çelişkiyi içerdiği öne sürülmüştür.² Bu iddia, kabile dinleri veya millî dinler denilen ve genellikle dinî tarihin önceki dönemlerinde hakim olan dinlerin, ait oldukları klân, kabile veya milletin mensuplarına ortaklaşa ve tekelci bir kurtuluş vadederek, kendilerini onlara kendilerinin dışında hiçbir gerçekliği tanımayan bir kesinlikle sundukları gibi, evrensel dinlerin de aynı tekelci ve mutlakiyetçi anlayışla kendilerini empoze ettikleri ve böylece dinlerin temelinde hoşgörüsüz bir anlayışa ve tutuma dayana geldikleri ve dini fanatizm, engizisyonlar, din savaşları v.b. olaylar aracılığı ile bu tutumlarını sergiledikleri kanaatine dayanıyor. Buna göre, dinî fanatizm ve hoşgörüsüzlüğün tam karşısında yer alan ve dinine özgürlük içerisinde düşüncelerine saygı göstermek şeklindeki tolerans ve dinî hoşgörü, insan toplumlarında güçlükle ortaya çıkmış ve ancak geç dönemde şekillenmiş bir tutum olmaktadır.

Bununla birlikte dinlerin hoşgörüsüzlüğü ve tekelciliği anlayışı bize gerçeğin yalnızca bir yönünü yansıtıyor gibi görünüyor. Zira, çeşitli dinlerin Mukaddes Metinleri üzerine yapılan derinliğine ve karşılaştırmalı incelemeler, dinlerde aynı zamanda dinî toleransa kapıyı açık tutan eğilimlerin varlığını tesbit etmemize imkan veriyor. Burada, çeşitli dinlerle ilgili olarak bu tesbitlerin detaylarına inmek, bu çalışmanın sınırlarını aşmak olur. Ancak mesela, hemen bütün dinlerde temel bir dinî yaşayış formu olarak beliren mistik eğilim içerisinde hoşgörünün daima temel bir karakteristik olarak kendini gösterdiğini belirtmeliyiz. Mamafih, mesela İslamiyette, sadece bu mistik eğilimin tipik tezahürünü oluşturan Tasavvufta değil fakat, öteki dini yaşayış formlarında ve hatta ana kaynaklardan itibaren bütünüyle İslâm dininde temelde, farklı dini inanç, düşünce ve yaşayışlara karşı hoşgörülü bir tutumun var olduğunu ifade edebiliriz. Ancak, bu noktada, asıl konumuzun sınırlarını zorlamamak için, yalnızca Kuran-ı Kerim'den seçtiğimiz bazı örneklerle yetinelim.

⁷ Krş. C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, İstanbul 1979, s. 27.

3. İslâmiyet, Dinî Çoğulculuk ve Hoşgörü.

Hakikaten, mesela Kuran'da, "*Dinde zorlama yoktur*" (II, 256) ve "*Eğer Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat O, verdikleriyle sizi imtihan etmek için öyle yapmamıştır. O halde hayır işlemekte yarışın*" (V, 48) şeklindeki ayetler, kanaatimizce İslâm dininde, başkalarının inançlarına saygıdan ibaret olan hoşgörünün ötesinde, dinî inanç ve kanaat hürriyeti ve vicdan özgürlüğünün temel dayanaklarını oluşturmaktadırlar. Bunun gibi "*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?*" (X, 99-100) ve "*Ey insanlar! Doğrusu sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi sırf birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah katında en şerefliiniz takvaca en ileri olanınızdır.*" (IL,13) tarzındaki ibareler, şüphesiz vicdan özgürlüğünün yanı sıra çoğulculuğun ve hattâ dinî çoğulculuğun ve hoşgörünün Kur'an'î dayanaklarını oluşturuyorlar. Esasen sayıları artırılabilir olan bu kanıtlara rağmen, konuyla ilgili olarak aksine görüşlere sahip olanları, İslâm dinini anlamada, bir türlü halledemedikleri ciddi yorum problemlerinin bulunduğu düşünmekteyiz. Zaten tarih bize dinî çoğulculuk ve hoşgörünün sayısız örneklerini sunuyor. Gerçi, orada tersine tutumun örnekleri de az değildir. Bununla birlikte, özellikle Türk kültürü ve tarihi söz konusu olduğunda, kanatimizce birinci tutum ikincisine genellikle baskın görünmektedir.

4. Türk Din Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü.

Hakikaten, dinî çoğulculuk ve hoşgörü açısından incelendiğinde, Türk din tarihi bunların sayısız örneklerini sunuyor. Onları, İslâmlaşmadan önceki dönemde bulmak mümkün olduğu gibi, sonrakinde de sıkça rastlanıyor. Bu demek değildir ki, Türk din tarihinde tersine durumun örnekleri yoktur. Doğrusu orada, öteki tüm din tarihlerinde olduğu gibi, dinî tartışmalar, taassup ve çatışmaların da var olduğudur ve zaten bunun örnekleri günümüzde bile yaşanmaktadır. Ancak, belirtmeliyiz ki, Türk din tarihi, dinî çoğulculuk ve hoşgörünü öylesine tipik ve çeşitli örnekleriyle doludur ki, belki de başka hiçbir toplumun tarihinde bu konuda böylesine zengin örneklerle rastlanmaz. Bu bakımdan, diyebiliriz ki, Türk din tarihini karakterize eden en

önemli ve sürekli özelliklerden biri, onun din konusunda sergilediği hoşgörüde toplanmaktadır. Bu konunun genel bir değerlendirmesini, "Dinler, Kültürler ve Hoşgörü" konusunda Ankara'da düzenlenen bir uluslararası bilimsel toplantıda sunduğumuz bildiride yapmıştık.³ Bu bakımdan burada, özellikle Anadolu Türk Din Tarihinde dinî çoğulculuk ve hoşgörü konusu üzerinde durmak istiyoruz. Ancak, tarihî bakımdan böylesine uzun bir dönemi, tüm ayrıntıları ile, sınırlı bir çalışmada gözler önüne sermenin mümkün olmadığı aşikardır. Bu bakımdan konuyu, ana hatları ile ve sadece tipik örneklerden yararlanarak, makrososyolojik bir yaklaşımla ele almamız uygun düşmektedir.

5. *Anadolu'daki Dinî Çoğulculuk ve Hoşgörünün Arka Plânı.*

Dinî çoğulculuğun, aynı bir toplum ya da devlet veya ülke yahut coğrafyada, farklı dinî inançlara sahip kişiler ve grupların birlikte yaşamaları halini ifade ettiği göz önüne alındığında, böylesine bir ortamda, birbirine tamamen yabancı ve farklı dinî cemaatlerin müşterek bir çatı altında beraberlikeri söz konusu olabildiği gibi, aynı bir ümmetin değişik mezhepleri, teolojik ekolleri yahut sosyo kültürel farklılıkları gibi çeşitli nedenlerle oluşmuş Ortodoks ya da heterodoks alt gruplarının, tarikatlarının v.b. dinî cemaatler, oluşumlar ve akımların müşterek yaşayışları ya da birbirleriyle ilişkileri de söz konusu olabilmektedir. Nitekim, Anadolu Türk din tarihi söz konusu olduğunda, bu her iki durumun da örneklerini bulmak mümkün olmaktadır.

Bilindiği gibi Türkler, İslâmiyetten önce bir tek Tanrı veya Gök Tanrı inancına sahiptiler. Ayrıca eski Türklerin dinî sisteminde atalar kültü ve tabiat kuvvetlerine inanma da mevcuttu. Öte yandan bir dizi sihrî-dinî inanç ve mevkiinin bulunması sebebiyle ancak tartışmalı bir biçimde bazen "Şamanizm" de denilen bu din sisteminde Tanrı, bir kabile ilahı yahut ulusal bir mabud olmak yerine, bütün insanlığın ve tüm evrenin Tanrısı addedilmekteydi. Bu nedenle Türkler, karşılaştıkları diğer halkların tanrılarını da, kendi evrensel ilahlarının kılık değiştirmiş formları şeklinde görmek

³ Bkz. Ü. Günay, "Tendance de Tolerance Religieuse dans la Culture Turque", *Religions, Cultures and Tolerance-Past and Present*, Ankara Üniv. Yay., 1991, s. 111-128.

eğiliminde idiler.⁴ Nitekim onlar, özellikle VI. yüzyıldan itibaren Budizm, Zerdüştlük, Mani dini, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerle karşılaştılar ve onların arasından bu dinlere girenler oldu. Zaten Türkler, çok eski çağlardan beri, oldukça geni bir coğrafyada göçebe bir hayat yaşaya gelmişlerdi. Bu çerçevede onlar bir çok defalar çeşitli yabancı kültürler, halklar ve dinlerle karşılaştılar. Üstelik, dünya ticaret yollarının önemli bir bölümü, çok eski devirlerden beri Türklerin anayurdunda kavşak oluşturmaktaydı ve bu durum onlara çeşitli din ve kültürlerle mensup tüccarlar ve misyonerlerle karşılaşmak imkânını vermişti. Bütün bu ve benzeri bir çok şartların ve faktörlerin birleşimi ve etkileşiminin bir sonucu olarak Türkler din konusunda, başka bir çok milletlerde bulunmayan bir hoşgörü hasletine sahip oldular. Bu hoşgörü eski Türkleri bir din savaşını düşünemeyecek bir anlayışa götürmüştü. Bu bakımdan da, Türk din tarihinde, Müslüman olmadan önce bir din savaşı örneğine rastlanmıyor. Evrensel Tanrı anlayışı sayesinde Türkler, yabancı dinlere girdiklerinde, yeni dinin Tanrısını kendilerinininki ile özdeşleştirdiler. Nitekim, VII. yüzyıldan itibaren İslâmiyetle tanışan Türkler, X. yüzyıldan itibaren kitleler halinde bir dine girmeye başlayınca da durum öyle oldu. Bu nedenle, Türkler, Tanrı kelimesini İslâmiyetteki Allah kavramını ifade etmek için kullanmaktadırlar. Bunun örneklerini günlük konuşma dilinden edebî-dînî metinlere, ilâhîlere ve mevlidlere kadar bir çok yerde görmekteyiz. XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da yapılan Kur'an tercümelerinde de bunun örneklerine rastlanıyor.⁵ Esasen sadece Tanrı sözcüğü değil, aynı zamanda önceki döneme ait "uçmak", "tamu", "yargı", "çalab"... gibi bir çok dinî terimler de, Türkler Müslüman olduktan sonra uzun süre hayatîyetlerini sürdürdüler. Nitekim Türklerin Anadoluya yerleşmesi döneminde Süryanî Mihael, Türklerin Müslüman olmalarının en önemli sebeplerinden biri olarak, onların önceki dönemde evrensel bir tek Tanrı'ya inanmalarını gösteriyor.⁶

⁴ Krş. J. P. Roux, *l'İslâm en Occident*, Paris, Payot 1959, s. 111.

⁵ Bkz. meselâ XIV. yüzyılın sonlarına ait Kastamonu ve XV. yüzyılın başlarında Hamza b. Muhammed'in Türkçe *Kur'an* meali (Yay. A. Topaloğlu), İstanbul 1976, 2 cilt.

⁶ *Chronique*, III, s. 156-157 den zikreden O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, İstanbul 1978, s. 226.

Türkler İslâmiyetle sınırlarda karşılaştılar. Bu bölgelerde onlara sunulan Müslümanlık özel bir türdü. Bu, büyük bilginlerin kitabî dindarlığı değil, fakat halk arasında sevilen gezgin din adamlarının, çeşitli kültür düzeylerindeki tüccarların ve sınırda gönüllü olarak savaşa katılan gazilerin Müslümanlığı idi. İslâm dininin temel ilkelerinin yanı sıra çeşitli törelerden, büyülerden de söz edilmekteydi.⁷ Bu bakımdan militan "serhat Müslümanlığı" ve "savaşçılar dini" nin oradan Anadolu'ya getirildiği ve bu karakterin Türk Müslümanlığının temel bir özelliğini oluşturduğu öne sürülmüştür.⁸ Hakikaten "gazilik" ve "şehitlik" kavramları Anadolu Türk dindarlığında öteden beri önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte, din konusunda başkalarının inançlarına saygı ve hoşgörü de Türk dindarlığı içinde daimi bir özellik arz ediyor; ve üstelik o, tarihe baktığımızda, Türklere, dinlerini militanca bir baskı ve zulümle yaymaya pek izin vermiş görünmü-yor.

Türklerin Müslüman olmaya başladığı X. yüzyılda İslâm dünyası, medeniyetinin zirvesine erişmiş ve hatta bir durgunluk dönemine girmeye başlamıştı. Bu gelişme çizgisi ona, Müslüman bünyenin bir çok mezhepler, felsefî, kelamî ve fikhî ekoller, fikir akımları ve muhtelif alt kültürler ve cemaatleri bağrında topladığı, çoğulcu bir hüviyet kazandırmıştı. Aslında bu durum, bütün büyük dinî toplulukların ve ümmetlerin gelişmelerinin belli bir dönemde erişilen segmanter bir yapılanmadan başka bir şey değildi. Türklerin, böylesine bir yapı arzeden İslâmiyetle sıkı teması, daha çok onun İran'da aldığı şekiller altında oldu. Orada onlar, Sünnîliğin yanı sıra Şif-Batinî anlayışlarla da içiçe oldular. Ayrıca onlar, o sırada inkişaf halinde olan Tasavvuf ve onun halka inerek cemaatleştiği şekiller olan tarikatlarla da tanıştılar. Böylece İran'da gelişen İslâmiyet anlayışının Türkler üzerindeki etkileri çok değişik karakterdeydi. Selçuklu hükümdarları genellikle Abbasîlerin yolundan giderek Sünnî inancı benimsediler. Hatta onlar bu amaçla Şif Büveyhîlerle mücadele ettiler. Özellikle 1071'den itibaren Türklere Anadolu'nun kapıları açılıp da onlar sür'atle ülkenin her yanına yayılırken, bütün bu eski kültürlerini, etkilenmelerini ve tecrübelerini de oraya beraberlerinde getirdiler.

⁷ Krş. C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, İstanbul 1979, s. 27.

⁸ Bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1984, s. 11-12.

Bir millî din çökünce veya millî dinin mensupları evrensel bir din daire-sine girdiklerinde, özellikle kırsal çevrelerde, eski inançlar uzun süre devam eder.⁹ Bu durumu, Türklerin Müslüman olduktan sonraki dinî yaşayışında ve Anadolu Türk din tarihinde de gözlemek mümkündür ve doğrusu orada onun etkileri çok çeşitli olmuştur. Zira, özellikle göçebe Türkmenler, zahiren İslâmiyeti kabul etmiş görünmekle birlikte, eski millî geleneklerin etkisi altında kalmaya devam ettiler. Bu yüzden onlar, İslâm fakihlerinin kendilerine çok karışık ve sıkıntılı gelen va'zlarından ziyade kendi Kam ve Ozanlarının telkinlerine tabi oldular ve Müslümanlığı kendi anladıkları ve geleneklerine uydurdıkları şekiller altında yaşamaya devam ettiler. Göçebe Türkmen hayatında büyük bir yeri olan kadınların, fakihler tarafından bu müşterek hayatın dışına çıkarılmak istenmesi, eskiden beri kadınlarla birlikte tertip edilen sazlı sözlü şölenlerin yasaklanması; oruç, namaz, hac... gibi göçebe hayatı ile bağdaştırılması pek az mümkün olan bir takım sert hükümlerin varlığı, Türkmenlerin ilgisini çekmekten uzaktı;¹⁰ ve Türkler Anadolu'ya bu tür bir "halk dindarlığı"nı da beraberlerinde getirdiler.

Esasen Türkler, X. yüzyıldan itibaren geniş kitleler halinde Müslüman olmaya başlamakla birlikte, onların İslâmlaşması uzun bir süreçte gerçekleşti ve XIV. yüzyılın sonlarına kadar sürdü. Böyle olunca Türkler, Anadolu'ya gelmeye başladıklarından itibaren hem orayı Türkleştirdiler ve İslâmlaştırdılar ve hem de kendileri İslâmlaşmaya devam ettiler. Zaten Anadolu'ya Türk göçleri de muhtelif safhalarda oldu. 1071'den önce, özellikle Karadenizin kuzeyinden Balkanlara inen ve Hristiyanlığı kabul etmiş bulunan Oğuz ve Peçenek kabileleri zaman zaman Bizans İmparatorlarınınca Anadolu'ya yerleştirildiler. Hatta Malazgirt zaferinin elde edilmesinde, Bizans ordusunda bulunan bu Hristiyan Türklerin Müslüman ırkdaşlarına karşı savaşmayarak onların tarafına geçmesinin de rolünün olduğu bilinmektedir. Ayrıca, yine kuzeyden ve Kafkasya'dan bazı Türk unsurların Anadolu'ya geldikleri de biliniyor. İslâm-Bizans hudut hattında gazâ yapan bir kısım Türkler çok önceden buralara yerleşmişlerdi. Özellikle

⁹ Krş. G. Mensching, *Sociologie Religieuse*, Paris, Payot 1951, s. 19-93.

¹⁰ Bkz. H.G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 75.

Doğu Anadolu'da, Oğuzlardan önce oralara gelip yerleşmiş muhtelif Türk toplulukları mevcuttu. Zaten, Büyük Selçukluların en önemli siyasetlerinden biri, Türk kabilelerini sürekli Anadolu'ya yöneltmek olmuştur. Ancak, asıl Türk göçü, 1071'den sonradır ve Oğuz Türklerine aittir. Bunlar Müslümandılar. Ancak, içlerinde Kıpçaklar, Moğol istilasından sonra Harzemler, Akkoyunlu Türkmenleri ve İlhanlılar döneminde bazı Moğol, Tatar zümreleri gelerek Anadolu'daki asıl Oğuz kitleye eklendiler.

Müslüman Türkler Anadolu'ya geldiklerinde burası bir Hristiyan ülkesi idi. Bununla birlikte buradaki Hristiyan kitle muhtelif kavimler ve mezheplerden oluşmaktaydı. Ancak bu dönemden önce Anadolu'nun maruz kaldığı büyük ekonomik kriz, nüfusun büyük ölçüde azalmasına yol açmıştı. Hristiyan nüfusun önemli bölümü, Bizans Ortodoks kilisesine mensup Rumlarla hellenleşmiş unsurlardan oluşmaktaydı. Ayrıca Ermeni, Süryanî ve Gürcü v.s. etnik unsurlar da mevcuttu ve bunlar kendi kiliselerine mensuplardı. Ancak Bizans, özellikle Doğu'daki bu farklı Hristiyan kiliselerini başlangıçtan itibaren hiçbir şekilde hazmedememiş ve onlara karşı çok sert yöntemler uygulamıştır. Bu kiliselerin önderleri belli sınırlar içinde yaşamaya mecbur tutulmuşlardı. Bizans bu toplulukları Ortodokslastırmak ve Rumlaştırmak emelindeydi. Mesela İmparator Heraklius, çok önceden, bütün akideleri monoteizm adı altında birleştirmeye teşebbüs etmişti. Bütün bunlar, Bizans'a ve Ortodoks Kilisesine karşı büyük bir hoşnutsuzluk yaratmıştı.

6. *Anadolu'nun Dinî Hayatında Çoğulculuk ve Hoşgörü.*

Yukarıdaki genel tablo bizi, daha önce de işaret edildiği üzere, Anadolu'nun dinî hayatında çoğulculuk ve hoşgörü konusunu, iki ana bölümde ele almaya götürüyor: Müslüman Türklerin Müslüman olmayan unsurlar ve inançlarla ilişkileri; ve bizzat Müslüman Türklerin kendi iç bünyelerinde oluşan dinî - kültürel alt - bölümler, gruplar, cemaatler, tarikatler, eğilimler ve çeşitlenmelerin birbirleriyle ilişkileri.

a) *Gayrı Müslimlerle İlişkilerde Hoşgörü.*

İlk plânda bir çelişki imiş gibi görünmekle birlikte kaynaklar, Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafından fethi karşısında yerli Hristiyan

halkın Türklere karşı sistematik bir düşmanlık duymadıklarını bildiriyor. Hatta anlaşılan onlar bu fetihleri, kendilerine karşı olmaktan çok Bizans için bir cezalandırma şeklinde yorumlamışlardır. Bazı Bizanslılar başka Bizanslılara karşı Türklere yardım istemişler ve fetihleri kolaylaştırmak için çaba sarfetmişlerdi.¹¹ Özellikle Bizanslıların zulmü altında ezilen Süryaniler ve Ermenilerin Türklere bazı yardımlarda buldukları biliniyor. Bizans'ın baskı ve zulmü, Türklerin adaletli ve hoşgörülü yönetimi, Melikşah döneminde Anadolu'nun fethi esnasında, bir çok şehirler ve kaleleri kendiliklerinden Türklere teslim olmaya götürmüştü. Din konusundaki tarafsız ve hoşgörülü tutumu nedeniyle bu Sultan, devrin Hristiyan tarihçerince övülmektedir. Ermeni Mathieu, Ani'li Samuel ve Gürcü vak'anüisler bunlardan bazılarıdır. Suryanî Mihael, Anadolu'ya gelen Türklerin hangi din ve mezhepten olursa olsun, bütün dinî cemaatlere büyük bir hürriyet bahşettiğini haber veriyor. O'na göre Türkler, hiçbir dinî baskı ya da taassubkâr davranışta bulunmamaktadırlar.¹²

Anadolu Selçuklu yönetiminin kurulmasından sonra da, geleneksel Türk hoşgörüsüne uygun olarak, hangi din ve mezhepten olursa olsun, herkese eşit muamele yapmak prensip edinildi. Her tacirin Divân'a şikayette bulunma ve mahkeme önünde eşit biçimde yargılanma hakkı mevcuttu.¹³ Zaten bu dönemde ve onu takip eden dönemlerde Anadolu'da bir çok ticarî faaliyetler ve doktorluk gibi meslekler gayri müslimlerce yapılmaktaydı. Bazı Hristiyanlar devlet hizmetlerinde ve hatta orduda önemli mevkiler elde etmişlerdi. Abbasiler ve Büyük Selçuklular zamanlarında gayri müslimler farklı giysiler taşımak zorunda oldukları halde, Anadolu Selçukluları onları bu konuda serbest bıraktılar. Bizanslıların feodal arazi rejimini "mirî" toprak sistemi ile değiştirerek, toprağı devletin kontrolüne verdiler ve böylece sosyal adalet sağlayarak, Bizans'ın feodal beylerinin ezdiği yerli halkı kendilerine çektiler ve onların sevgisini kazandılar. Bu dönemde Anadolu'da gayri müslimler arasında özel mülkiyete sahip olanlar da mevcuttu. Bu durumda

¹¹ C. Cahen, *a.g.e.*, s. 203.

¹² O. Turan, *a.g.e.*, s. 457-461.

¹³ H.G. Yurdaydın, *Non-Muslims in Muslim Societies*, s. 3.

onlar "harac" ödemek zorundaydılar. Öte yandan onlar, İslâm Hukukuna göre "cizye" vergisini ödemekteydiler. Ancak, onlar askerlikten muaftılar ve devlet onların savunmasını ve haklarını garanti altına almıştı. Gerçi Selçuklular, daha sonra Osmanlılarda "devşirme" kurumuna dönüşecek ve Yeniçeriliğin kaynağını oluşturacak olan ve esası Hristiyan çocuklarının ailelerinden alınarak yetiştirilmesinden ibaret bulunan "iğdiş" teşkilatını kurmuşlardı. Ancak, tarihçiler bunların abartılmaması gerektiğine işaret etmekte ve Selçukluların bir İslâmlaştırma politikası güttükleri iddiasının yanlış olduğunu ifade etmektedirler. Tersine onların hoşgörülü ve saygılı tutumları ve yönetimlerinin bazılarını İslâm'a çektiği bildiriyor. Anlaşılan, dinlerarası evlilikler de bu dönemde genelde Müslümanların lehine işlemiş ve sultanlara varıncaya kadar çeşitli sosyal tabakadan kişilerin Hristiyan kadınlarla evlendiklerine tanık olunmuştur. Keyhüsrev I ve II nin anneleri Rum'du. Bu adet Osmanlılarda da devam etti. Bu yolla Müslüman olanlara da rastlanmıştır. Mesela imparator J. Commenes'in torunu Müslüman olmuş ve sultan Mes'ud'un kızıyla evlenmişti.¹⁴ Ancak bu konuda herhangi bir zorlamanın olmadığı anlaşılıyor.¹⁵

Şüphesiz arada savaşlar oldu. Nitekim, Haçlılara karşı İslâm dünyasını birinci derecede savunmak Türklere düştü. Bununla birlikte, Haçlı seferlerinin, Selçukluların zulümleri sebebiyle yapıldığı iddiasının gerçekle bir ilgisi bulunmamaktadır. Tersine, Süryanilerin ve Ermenilerin sadece zalim Bizanslılara karşı değil, fakat Haçlılara karşı da Türkleri tercih ettikleri anlaşılıyor.¹⁶ Türklerin savaşlarda bile ihtiyarlara, kadınlara, çocuklara, hastalara ve tutsaklara şefkatli davranmalarına karşılık, Bizanslıların hunharca muamele ettikleri ve mesela Haçlılar karşısında gerileyen ve Anadolu içlerine çekilmeye çalışan Türklerden bir grubun, Ulubat gölü mıntıkasında toplandığı esnada Bizanslıların saldırısına uğradıkları ve bizzat İmparatorun kızının bildirdiğine göre, Bizanslıların Türklere karşı hunharca davrandıkları

¹⁴ T.W. Arnold, *İntişar-ı İslâm tarihi*, 1971, Akçay Yay., s. 233.

¹⁵ C. Cahen, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁶ O. Turan, *a.g.e.*, s. 457-458.

anlaşıyor.¹⁷ Türklerin Haçlılara karşı savaşlarında Sultan Mes'ûd, Fransız güçlerini Denizli ve Antalya'da perişan edince, dağılan haçlılar açlık, hastalık ve yoksulluğun ıstırabını çekerken, yerli Rumların da zulüm ve eziyetlerine maruz kalmışlardı. Bu franklara, kendileri ile savaştıkları Türkler sahip çıktılar; açları doyurdular, hastaları tedavi ettiler, hatta Rumların onlardan zorla aldıkları gümüşleri satın alarak onlara dağıttılar. Bu durumdan etkilenen ve kendilerine hiçbir baskı da yapılmamış olan bu Haçlılardan, üçbinden fazlası Müslüman oldu ve Türklere katıldı.¹⁸

Bununla birlikte, Anadolu'da yerli Hristiyan halkın kitle halinde ve cebri bir ihtidaya maruz bırakıldığı yahut imha edildiği iddialarının tarihi bir gerçekliği bulunmuyor. Gerçi Selçuklular, hakim oldukları şehirler ve kasabalara cami, medrese, zaviye, hastane ve kervansaraylar inşa ettirdikleri gibi, mesela II. Kılıç Arslan ve oğlu Süleyman Şah'ın Altun-aba Vakfiyesinde de görüldüğü üzere, muhtedilere vakfı gelirlerinden tahsisat ayırmak suretiyle ihtidaları teşvike çalışmışlardır. Zaten XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklu kültür ve medeniyetinin ileri bir dereceye erişmiş olması ve Anadolu'ya mutasavvıf şeyhlerin ve Türkmen babalarının akını, çeşitli din ve mezhepler arasında karşılıklı bir anlayış, saygı ve hoşgörü atmosferinin gelişmesine imkan vermiş ve bu arada yabancı din mensupları için İslâmiyetin cazibesi artmıştır. Bu büyük mutasavvıfların arasında Konya'da Mevlânâ müstesna bir yer tutuyor. Dinlerin arasındaki müşterek gerçekliği sezecek düzeyde yüksek fikirlere erişen ve bu bakımdan da meşhur *Mesnevi*'sine ayrılıklardan şikâyetle başlayan bu büyük sufi, o dönemde Anadolu'da var olan dinî hoşgörü ve dinler arası saygı ve yakınlaşma havasının artışında önemli bir rol oynamıştır. O'nun çevresinde her türlü din, mezhep ve tarikata mensup geniş bir mürid kitlesi oluşmuştur. Hristiyan rahipleri ile dostane ilişkiler kurmuş, onların manastırlarını ziyaret etmiş, Anadolu'nun çeşitli yörelerinden rahipler ziyaretine gelmiş, Hristiyan bir keşişe hakaret eden bir tacire onun duasını almayı öğütlemiş, O'nun engin din ve insanlık anlayışı Rum, Ermeni ve Yahudileri İslâm'ı kabule sevketmiş, hatta müridleri

¹⁷ A.g.e., s. 292.

¹⁸ A.g.e., s. 498; Arnold, a.g.e., s. 141-143.

arasında Ortodoks Hristiyanlar da bulunmuştu.¹⁹ Bununla birlikte, bu ihtidaların sayısını abartmamak gerekiyor.

XIII. yüzyılda Anadolu'da milletlerarası ticarî faaliyetlerde de artış olmuştur. Yabancı ticaret kolonileri oluşmuş, yollara ve şehirlere Hristiyanlar için kilise ve manastırlar kurulmuştur. İnançlar konusundaki saygı ve hoşgörü, Selçukluların çöküntü dönemlerinde de devam etti. Moğol hakimiyeti Hristiyanlara Anadolu'da belli bir imtiyaz sağlamıştır. buna rağmen, Gazan Han Müslüman olunca, İlhanlı İmparatorluğunun bazı yörelerinde görülen taşkınlıklara Anadolu'da rastlanmamıştır ki, bu durumda orada dinler arası ilişkilerin nasıl bir saygı ve anlayış ortamında oluştuğunu anlamamıza imkan veriyor. Bu hoşgörü anlayışının Beylikler döneminde de sürdüğü anlaşılıyor. Bu dönemde de aşırı taassub olaylarına rastlanmıyor. Anadolu'da Hristiyanlar Bizanslılara ve Haçlılara Türkleri tercihe devam ediyorlar. Nerede bir beylik oluşursa, Bizans'a oranla daha adil bir hayat vadettiğinden, yerli Hristiyanlar bu yönetim altında yaşamaya yöneliyorlar ve bütün bunlara devrin Rum tarihçileri tanıklık ediyor.²⁰ İbn Batuta Aydın Beyliğini ziyaret ettiğinde, Birgi Sultanının huzurunda bir Yahudi doktorun gördüğü saygı ve itibar, bu taassubkar Arap seyyahın hayret ve tepkisine neden oluyor ve O, Türklerin dinî hoşgörüsünü anlamakta güçlük çekiyor.²¹

Selçuklular ve onları takip eden dönemlerde Anadolu'da rastlanan bu çoğulcu ve hoşgörülü ortam, yalnızca karşılıklı saygı ve iyi ilişkiler şeklinde kendini göstermiyor. Aynı zamanda, müşterek hayat düzeni içerisinde, özellikle halk kültürü ve dindarlığı düzeyinde, ortaklaşa bir dinî kültür ve folklor da oluşuyor. Bu kültürün etkilerinin, Anadolu'nun bir çok yöresinde, günümüz Türk toplumunun dinî kültürü ve yaşayışında da devam etmekte

¹⁹ Eflâki, *Menâkıb*, II, s. 721, 795; O. Turan, *a.g.e.*, s. 490-491.

²⁰ *A.g.e.*, s. 468-487.

²¹ M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul 1974, c. I, s. 47'de dipnot: 1.

olduğunu müşahade etmek ilginçtir.²² Bu kültürü, Hristiyanlar ve Müslümanların Anadolu'da oluşturdukları kutsal ziyaret yerlerinde ve ziyaret usûl ve âdâbında bulmak mümkündür. XII. yüzyıldan beri, Aksaray yöresinde Obruk'ta, bazı heykeller ve mumyalanmış iskeletler her iki cemaatin üyelerince mukaddes bilinmekte ve türlü niyet ve amaçlarla ziyaret edilmektedir. Hasluck, Konya'da, Müslümanlar ve Hristiyanlar tarafından müştereken ziyaret edilen dört ziyaretgâhtan söz ediyor. Kayseri yöresinde de benzeri kutsal mekanlar mevcuttur ve onlar el'an kutsallıklarını koruyarak halkı cezbedebilmektedirler. Ağırnas'taki Hacet Pınarı, Yahyalı'nın Barazama köyündeki mağara yahut Felahiye'deki Sıtma Pınarı bunun canlı örnekleridir. Sivrihisar'daki Kommenes Kilisesi de öyledir. Bu ortaklaşa kutsal ziyaret yerlerinde, her iki cemaatin üyeleri de kendi efsanelerini oluşturdular.²³ Bazı mahallerde kutsallaştırma yanyana vaki olmuştur. Mesela Sinop köylerinde bunun örnekleri mevcuttur. İlginç bir durum da, meşhur ve kendilerine kerametler atfedilen camilerin Hristiyanlarca ziyaret edilmesini yanı sıra, aynı konumdaki manastırın veya kiliselerin ve oralardaki ikonların Müslümanlarca ziyarete konu olmasıdır. Özellikle Karaman yöresinde bunun örnekleri sıklıkla görülmüştür.²⁴ Kutsal mekanların müştereken ziyaret edilmesinin ötesinde, türlü hastalıklardan kurtulmak, hacetlerin kabul edilmesi v.b. amaçlarla, her iki tarafın din adamlarına başvurulmuş olması da kayda değerdir. Mesela "Papaz Marazı" denilen bir hastalıktan şifa bulmak için, Hristiyan din adamlarına başvurunun örneklerine günümüzde dahi -Kayseri'deki gözlemler- rastlanıyor. Dinî folklor alanında-ki bu karşılıklı etkileşimi, bayramlarda da müşahade etmek mümkün oluyor. Hıdırellez inanışları ve kutlamaları ile Paskalya kutlamaları arasındaki benzerlikler kanaatimizce bunun tipik örnekleridir. Zaten bu etki-

²² Bkz. Meselâ "Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri" konusunda Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından bir grupla müştereken yaptığımız araştırma raporu, Kayseri 1990.

²³ İbn Batuta, *Seyahatname*, s. 338, 343, 347, 354, 355.

²⁴ C.C. Guinesu, "Les Livres Imprimés à Bucarest", *Revista Istorică Romana*, 1945, c. XV, Fas. II, s. 282.

leşimler, karma evlilikler ve bunlara bağlı olarak oluşan halk Türkülerinde bile yankılarını bulabilmişlerdir. İslâm hukukunun kesin yasağına rağmen, Selçuklu döneminde Müslüman kadınların bazen Hristiyan erkeklerle evlendiklerinin örnekleri mevcuttur.²⁵ Bu etkileri Tasavvuf kültürü ve edebiyatı içerisinde de müşahade etmek mümkündür. İslâmiyetin dinî çoğulculuk, hoşgörü ve hümanizma yönündeki yorumlarının örneklerini Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Sarı Saltuk v.d. sufilerde bulmak mümkündür. Mesela Yunus Emre "yetmişiki millete (dine) bir gözle bakmayı" öğütüyor.

Bu dinî hoşgörü geleneği ve kültürü Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Öyle ki, küçük bir "Uç" Beyliğinin koca bir imparatorluğa dönüşmesini kavrayamayan bazı araştırmacılar, göçebe Türklerin bunu başaramayacakları düşüncesiyle, yeni Müslüman olmuş Türklerle İslâmlaşan Rumlardan oluşan bir "Osmanlı Milleti" faraziyesine ortaya atmışlarsa da, değerli Türk tarihçisi F. Köprülü, bilimsel bir kavrayışı, hem bu nazariyenin tutarsızlığını ve hem de olayı ve onu hazırlayan iç ve dış, sosyal, ekonomik, tarihî, kültürel, siyasî ve dinî faktörleri ve bunların etkileşiminin sonucu olan süreçleri gün ışığına çıkarmıştır.²⁶ Öyle anlaşılmaktadır ki, ihtidaların sayısını abartmamak gerektiği gibi, aslında Osmanlı İmparatorluğu, Selçuklunun mirasına konmuştur ve onun kuruluşunda öteki bir çok faktörlerin yanında, dinî etkenler de önemli rol oynamıştır.

Osmanlı döneminde doktorluk, mimarlık, tercümanlık kuyumculuk ve diplomatlık gibi bir çok meslekler, gayri müslim tebanın tekelinde kalmıştır. Onlar, Anadolu'nun ticarî hayatına hakim olmaya devam ettiler. Hatta bu açıdan bakıldığında belki de denebilir ki, Türkler gayri müslimlerin egemenliği altında idiler; çünkü onlar ülkeyi yönetiyor, askerlik yapıyor, çoğunlukla kırsal hayatın faaliyetlerini sürdürüyor, kısacası yükün çoğunu çekiyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu, başlangıçtan itibaren Ortodokslara sempatik göründü. Osman Gazi, komşu Hristiyanlarla iyi ilişkiler geliştirmişti. Bu sonuncular, fetih hareketlerinde O'nunla işbirliği yapmaktaydılar. Sultan

²⁵ O. Turan, *a.g.e.*, s. 508.

²⁶ M. F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, İstanbul 1981.

Orhan da aynı tutumu devam ettirdi. Adaleti, yerli halkın takdirleriyle karşılanmıştı. İhtidarlarda O'nun tesis ettiği Yeniçeriliğin rolünün abartıldığına yukarıda işaret edilmişti. Osmanlıların, millî ananeye uygun olarak gayri müslimlere adalet, hürriyet ve saygı bahşetmeleri, pek çoklarını onların yönetimi altında yaşamaya yöneltti. Yıldırım gibi şiddetli bir hükümdar bile, Hristiyan tebasına alicenaplık ve hürriyet bahşetmiş, II. Murad'ın bu konudaki tavrı, Bizans vekâyinâmelerince dahi övülmüştür.²⁷ İstanbul'un fethini müteakip Fatih'in davranışı, geleneksel Türk hoşgörüsüne tipik bir örnek oluşturuyor. Şehri teslim alır almaz, Türk geleneğine uygun olarak, Patrikhaneyi koruma altına aldı. Hristiyanlara kötülük yapılmasını yasakladı, Patrikhaneye bağımsızlık ve imtiyazlar bahşetti ve din özgürlüğünün ve hoşgörünün dikkate değer bir örneğin sundu. Kiliselerin camiye çevrilmemesi ve manastırlara dokunulmaması taahhüt altına alındı.²⁸ Fetihden sonra Rumlar, Bizans yönetimine nisbetle oldukça rahat yaşadılar. bir çok şehirler, Bizans'ın zulmünden kurtuluktan sonra çok geliştiler. Bizans döneminde yabancı limanlardan kovulan Rum tüccarlar, dış ticaret imkanlarına ve itibara kavuştular.²⁹ Ortodoks Kilisesine bahşedilen yetkiler, daha sonra Ermeni ve Süryanî Kiliseleri ile Yahudilere de tanındı. Zaten, Osmanlılardan gördükleri saygı ve itibarı başka hiçbir devlette bulamayan Yahudiler, Türkiye'de sığınak buldular. XV. yüzyılda Türkiye'ye yerleşmiş bulunan Isak Zarfati adlı bir Yahudi, Macaristan ve Almanya'daki dindaşlarını Türkiye'de yaşamaya davet etti. İspanya'da ve İtalya'da baskı ve zulme uğrayan Yahudiler, XV. yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'ye sığındılar.³⁰ Onlar, Türklerin ülkesinde hoşgörünün yanı sıra, yönetimde önemli mevkilere ve ekonomik hayatta avantajlara kavuştular. Papa ve Habsburg Hanedanı tarafından baskı altında tutulan Protestanları ve öteki Hristiyan cemaatlerini Türkiyedeki hoşgörülü ortam, oraya sığınma arzusuna yöneltmişti. Rus Kilisesinin sıkıştırdığı Kazaklar da, Türk İmparatorluğunda sığınak buldular.

²⁷ O. Turan, *a.g.e.*, s. 220.

²⁸ *A.g.e.*, s. 514-515; Arnold, *a.g.e.*, s. 216-217.

²⁹ *A.g.e.*, s. 220-221.

³⁰ H.G. Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 4.

Onlar, bu ülkede inançlarını dilediklerince yaşadılar, din adamları faaliyetlerini serbestçe yürüttüler, din eğitimlerini özgürce yaptılar, mabetlerini vergiden muaf olarak inşa ettiler.³¹

Örnekleri artırmaya gerek yoktur. Ancak, modern hoşgörü fikirlerinin kaynağını oluşturan Aydınlanma döneminin ileri gelen düşünürlerinden Voltaire'in, yaşadığı dönemde Avrupa'yı kasıp kavuran fanatizm karşısında, Türklerin ülkesinde egemen olan hoşgörüyü örnek göstermesi, bu toplumdaki hoşgörü ve saygını devamlılığını ve eşsizliğin kavramak bakımından kanaatimizce dikkate değerdir. Aynı dönemde Campanella, J. Bodin, Gibns.. gibi düşünürlerin de Türk hoşgörüsünden hayranlıkla söz ettikleri biliniyor.³² Osmanlı İmparatorluğundaki durumu inceleyen bir Türk sosyal tarihçisi, bu dönemde Türklerin, din ve vatandaşlık hakları konularında, esasını inanç özgürlüğü ve hoşgörünün oluşturduğu modern lâikliğe büyük ölçüde yaklaştıkları kanaatine erişiyor.³³

b) Müslüman Türk Bünye İçinde Çoğulculuk ve Hoşgörü

Türklerin önce sınır bölgelerinde sonra da iç bölgelerde Müslümanlıkla temasa gelmeye başladıklarına işaret edilmişti. Öte yandan onların, Anadolu'ya gelmeden önce, İslâmiyetin İran'da aldığı formlarla sıkı temas tecrübesini geçirdiklerine ve bu tecrübe birikimleriyle Anadolu'ya geldiklerine de atıfta bulunulmuştu. Bu farklı etkileşimler, eski Türk dini ve gelenekleriyle karşılaşp, öte yandan onlara Anadolu'dakti şartlar ve faktörler de eklenince, Anadolu'da şekillenmeye başlayan Müslüman Türk bünyesi de, orada bir çok alt-gruplar, kültürler, eğilimler ve çeşitlenmelerin yer aldığı çoğulcu bir yapılanmaya yöneldi. Aslında konuya sosyolojik bir gözle baktığımızda, bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Hatta bilimsel ve sosyolojik olarak bunun aksi duruma hayret etmek gerekir. Çünkü, yaşanan toplumsal gerçeklikler olarak, dünyada bu güne kadar bilinen bütün ictimâdinî bünyeler, gelişmelerinin belli dönemlerinden itibaren, kendi durum ve şartlarına göre bu tür çeşitlenmelere imkân vermişlerdir. Bu çeşitlenmelerde,

³¹ O. Turan, *a.g.e.*, s. 519 v.d.

³² K. Bilgegil, *Rönesans Edebiyatında Türk Takdirkârlığı*, Erzurum, s. 67 v.d.

³³ M. Akdağ, *a.g.e.*, c. II, s. 57.

dahilî dinî faktörlerin yanı sıra dış etkenler de kendini göstermekte, böylece bir anlamda dinî alt - gruplar, mezhepler, tarikatlar ve eğilimler belli sosyal şartlara ve etkileşimlere verilmiş cevaplar olmaktadır. Bu nedenle meselâ Fransız sosyoloğu M. Mauss'a göre, dinler tarihinde alt - gruplara ve mezheplere bölünme sadece tabîî ve normal değil, aynı zamanda temel bir hadisedir. Böyle olunca, dinî bünyelerde çeşitlenmelerin olması genel bir temayül ve sosyolojik bir vakıa olmaktadır.³⁴

Anadolu Türk din tarihi de bize bunun sayısız örneklerini veriyor. Fakat, aynı zamanda bu tarih, bir yandan yine dinî bünyelerde görülen birleştirici ve bütünleştirici eğilim ve bu eğilimin temelinde yatan karşılıklı saygı ve hoşgörünün de sayısız örneklerini sunuyor. Hattâ dinî bünyelerde bölücü ve parçalayıcı etkilerle birleştirici ve bütünleştirici etkiler karşılaştırıldığında, bu sonuncuların çoğu zaman birincilere üstün geldiği görülmektedir ve Müslüman Türk Anadolu'nun dinî tarihi, iç bünyesi itibarıyla hemen daima bu son durumun örneklerini bize suna gelmiştir. Şüphesiz orada tassup da potansiyel olarak var olmuş ve hattâ zaman zaman aktivite örnekleri de sunmuştur. Ancak, sevgi ve hoşgörü geleneği orada daima buna galip gelmesini bilmiştir. Esasen, daha önce de işaret edildiği üzere, Türk halkı temelinde bize mutaassıp görünmemektedir.

Anadolu'ya gelen Oğuzların büyük bölümü göçebe idi. Bununla birlikte onların arasında yerleşik ve şehirli unsurlar da mevcuttu. Bir kısmı da Anadolu'ya gelince şehirlere yerleştiler. Hattâ Anadolu'nun fethinden önce de Anadolu şehirlerinde Türk cemaatleri oluşmuştu. Fakat, esas şehirli Türkler, Selçuklu kumandanlarının askerleri oldular. Bunlar, şehirlerde kısa sürede gazilik hüviyetlerini kaybederek, şehirlerin nüfuzlu ve zengin aileleri durumuna geldiler. Ancak onlar çoğunlukla emlak zengini idiler ve medrese, cami, hankâh ve zaviyeler gibi hayır müesseseleri yaptırarak bunları besleyecek vakıflar kurmakta oldukça cömert davrandılar. Bu kuruluşlar, bir çok Müslüman Türk zümreyi kendilerine çektiler. Böylece oluşan şehirli Müslüman Türk cemaatlerini yönetmek üzere İran ve Horasan'dan medreseli ulema ve kadılar getirildi. Şehirli yerli Hristiyanlar da bu durumdan hoşlandılar. Gerçi onlar, "azınlık" statüsüne düşmüşlerdi. Ancak ticaret

³⁴ M. Mauss, *Anneé Sociologique*, 1903-4, c. VIII, s. 293-294.

onların elindeydi ve yeni oluşan Türk cemaat onlar için yeni tüketici ve pazar oluştuyordu. Bununla birlikte şehirlerdeki Müslüman Türk nüfusu uzun süre fazla artmadı. Bir çok Hristiyanlar çoğunlukta olmaya devam ettiler, Zira, göçebe Türkmenler yaylaları tercih ederek hayvan yetiştiriciliğine devam ettiler; köylere yerleşenler tarım ve hayvancılıkla uğraştılar, ormandakiler ağaç eri oldular.³⁵ Türklerin Anadolu'daki bu köylü şehirli ve göçebe yerleşik biçimindeki sosyo-ekonomik ve kültürel konumları bir ölçüde Anadolu'da şekillenen dinî yaşayış üzerinde yankılar uyandırmaktan geri durmamıştır.

Anadolu Selçukluları da, selefleri Büyük Selçuklular gibi Sünnîlik, Hanefîliği seçtiler. Onların kültürü üzerinde, şehirlerde güçlü bir şekilde hissedilen İran etkisi mevcuttu ve bu etki artarak devam etti ve özellikle şehirli dinî yaşayışı belli bir ölçüde şekillendirdi. Bu güçlü etki sebebiyle Anadolu Selçuklularının Şîf oldukları öne sürülmüştür. Babinger'in Rus bilginlerine dayanarak, Maverâünnehr ve İran'ın şiddetli Alevî etkisi altında bulunduğu ve oradan gelen Anadolu Selçuklularının da Şîf olmaları gerektiği görüşü pek tutarlı görünmüyor. Zaten Babinger'in Buhara'yı güçlü bir Şîî merkezi şeklinde göstermesi de tutarsızdır. Çünkü orada Sünnîlik-Hanefîlik de aynı ölçüde güçlü idi. Rükneddin Süleyman'ın felsefe eğilimi ise, bu konuda pek bir kanıt oluşturmuyor. Anadolu Selçuklu Sultanlarının meselâ nikâhlarını Sünnî -Hanefî usule göre kıydırdıkları biliniyor. Hanefî fakihlerin pek çoğu Anadolu'ya ilk yüzyıllarda İran ve Türkistan'dan geldiler. Zira, Anadolu'da ilk kurulan medreseler pek güçlü değildi. Hatta XIII. yüzyılda bile onların sayısı pek fazla görünmüyor. Anadolu'da yönetici sınıflar öyle pek fazla açıkça ifade edilmemiş bir Sünnî-Hanefî çizgide kaldılar ve Büyük Selçuklular gibi militan Sünnî fanatizmine meyletmediler. Yöneticileri takiben halkın büyük çoğunluğu da aynı çizgideki bir dindarlığı sergileyerek gelmiştir. Şüphesiz devlete ve onun kurumlarına her şeyden önce Şeriat hakimdi. Bu anlamda Beylikler ve Osmanlılar da birer İslâm devleti idiler. bununla birlikte Anadolu'da şekillenen bu Sünnî Müslümanlık, Türk ve İran damgalarını taşıyor ve Araplarınkinden ayrılıyordu. Üstelik Türkler Anado-

³⁵ Krş. M. Akdağ, *a.g.e.*, c. I, s. 13-15 v.d.

lu'da Hristiyan Bizans medeniyeti ile temasa geldiler. Bu bakımdan, Anadolu'da şekillenen Türk Müslümanlığı, daha serbest görüşlü ve hoşgörülü bir dindarlık anlayışına sahipti ve mutassıp Arap ve İran dindarlığından ayrılıyordu. Bu nedenledir ki, meselâ Nureddin Zengi, kendi sefirinin huzurunda, kendince pek Müslümana benzetemediği II. Kılıç Arslan'ın iman tazelemesini istemişti. Bu farklılığı meselâ Anadolu Selçuklu tezyini sanatında da müşahade etmek mümkündür.³⁶ Mamafih, Anadolu Türk din hayatı üzerinde zamanla İran etkisi azalmış ve yerini Arap etkisine bırakmıştır.

Göçebe Türkmenler arasında eski dinî inanış ve gelenekle, İslâmî motiflerle bezenerek hayatîyetlerini az çok sürdürdüler. Müslümanların arasında ilk dönemde siyasî sebeplerden kaynaklanmakla birlikte, mezhep ihtilafları da, Anadolu Türk din hayatı üzerinde etkili oldu. Bu göçebe Türkmenlerin önemli bir bölümü arasında, Ehl-i Beyt sevgisinde odaklanan bir Alevîlik yer tutmuştur. Bununla birlikte bu Alevîlik İran Şîliğinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Ondaki bir çok unsurları, aynı şiddet ve yoğunlukta olmamakla birlikte, Sünnî Müslüman Türk dindarlığında da bulmak mümkündür. Temeli hoşgörüyeye dayalı millî gelenek, birleştirmeyi başarmıştır ve bu bakımdan da Anadolu'nun dinî tarihinde uzun ve şiddetli taassup dönemleri yaşanmamıştır. Tipolojik olarak, Anadoludaki bu Müslümanlık, gerek göçebe unsurları ve köylerde ve gerekse de şehirlerin orta ve alt tabakalarında oluşan şekliyle bir tür "halkdindarlığı"dır ve o, özellikle ulemânın temsil ettiği "kitabî" ve "nascı dindarlık" ya da "resmî medrese Müslümanlığı"ndan ayrılmakta ve mesalâ dinî-sihri-mistik bir çok unsurlara yer vermektedir. Bu dindarlığın en hakim özelliklerinden birini de hoşgörü oluşturmakta ve o ne Selçuklular ne de onu takip eden dönemlerde aşırı taassuba izin vermemiş bulunmaktadır.

Anadolu Türklerinde dinî duygular çok güçlüdür. Onlar çoğu zaman kahramanlık duygularıyla birleşmişlerdir. Öte yandan, onların tezahür alanlarından birini de Tasavvuf oluşturur. Bu nedenle de Anadolu'daki Müslüman Türk din hayatının önemli bir vechesini Tasavvuf ve tarikat

³⁶ Bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, s. 190-193.

yaşantısında izlemek mümkündür. Gökalp ve Köprülü, bu geleneğin Türkler arasındaki köklerini, eski Türk dinine götürüyorlar ve oradaki "sırrî din" sisteminde görmek istiyorlar. Buna göre eski Türk dinindeki "aklî dindarlık" geleneği Medrese ve Fıkıh Müslümanlığında, sırrî dindarlık da Sufilikte devam etmiştir. Burada bunun tartışmasına girmeksizin, diyebiliriz ki tasavvuf, Müslüman Türk dindarlığını bütün şekilleriyle imtizac etmesini bilmiştir. Horasan'dan Türkistan'a geçen tasavvuf akımı, göçebe Türklerin arasına nüfuz etmeyi başarmıştı. Kendilerine şiirler okuyan, ilâhiler söyleyen ve iyilikler yapan dervişler, Türklerin gözünde eski ozanlarına benziyor ve "ata" ve "baba" lâkaplarıyla anılıyordu. Bu ilk Türk sufilerinin en ünlüsü, Anadolu'da şekillene dinî - Tasavvufî hayat üzerinde de etkili olan, Yesevîliğin kurucusu Şeyh Ahmed Yesevî'dir. O'nun fikirleri üzerinde eski Türk dinini izleri görülüyor. Daha sonra Anadolu'da şekillenen Bektaşilik ve Nakşibendilik gibi tarikatlar üzerinde Yesevîliğin etkileri bulunmaktadır.³⁷ Gerek ilk göçlerle birlikte gerekse de mütakip dönemlerde, ancak özellikle Moğol tehlikesi karşısında Türkistan'dan, Buhara'dan, Irak ve İran'dan ve hattâ Kuzey Afrika yahut Endülüs'ten Anadolu'ya dervişler gelmiştir. Bunların bir kısmı şehirlerde kaldılar. Önemli bölüm de özellikle "Uç" bölgelerine giderek, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak faaliyet gösterdiler. İslâmiyetin yeni ülkelere yayılmasında ve hattâ Osmanlı devletinin kurulmasında bu gezici dervişlerin, alperenlerin ve abdalların büyük rolü olmuştur.³⁸ Anadolu Selçuklu Sultanları şeyhlere büyük bir hürmet ve muhabbet beslediler. Yeni fethettikleri yerlerde onlar için tekkeler ve zaviyeler kurdurdular ve bunlara zengin vakıflar tahsis ettiler. Bunlar sadece şehirlerde yapılmadı. Ülkenin her tarafına yayıldı. Öyle ki, bu gün bile Anadolu'nun hemen her köşesinde rastlanan yatırlar, türbeler, ziyaretler, tekkeler, zaviyeler ve tarihî kişilikleri unutulmuş yalnızca halk arasında menkıbeleri kalmış bulunan çoğu isimsiz veliler, mezarlar, Anadolu'nun dinî-kültürel yaşayışında ve tarihinde sūfiliğin ne kadar derin izler bıraktığını gözler önüne seriyor.

³⁷ A.g.e., s. 27-180.

³⁸ Bkz. Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul 1974, II, s. 279-304.

Anadolu'da tasavvufun, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı Türkmen zümreleri ile özellikle Acem ve Arap kültürünü şiddeti etkisi altında kalan büyük merkezlerdeki tezahürleri arasında, dikkate değer farklılığın bulunduğunu belirtmeliyiz. XIII. yüzyılda, İslâm dünyasının pek çok yerinden Anadolu'ya gelen tasavvuf ehli arasında, sufiliğin büyük simaları yer alıyor: Muhiddin Arabî, Evhadüddin Kirmanî, Fahreddin Irakî, Necmeddin Daye, Sadreddin Konevî, Afifüddin Tilimsanî ve Celâleddin Rumî. Bunların hepsi, Muhiddin Arabî'nin başını çektiği Vahdet-i Vücut doktrini etrafında toplanmışlardı. Onlar, Konya, Kayseri, Sivas, Tokat ve Malatya gibi kültür merkezlerinde Sünnî tasavvufun teşkili ve kökleşmesinde önemli roller oynadılar. Keza onlar, temeli sevgi ve hoşgörüye dayalı bir din ve insanlık idealinin yerleşip kökleşmesinde de başı çektiler.

Her türlü riyadan, gösterişten, kibirden, dünyevî ihtiraslardan uzak kalmayı esas alan ve bu arada ibadet ve merasimlere de pek önem vermeyen "melâmet" anlayışı, Tasavvufta önemli bir çizgiyi oluşturmaktadır. Anadolu'ya melâmet meşrepli Yesevî dervişleri gelmişlerdir. Bunlardan başka, konunun bir uzmanının "marjinal sufilik" diye nitelediği³⁹ Horasan Melâmîliğinden kaynaklanan Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi, Sünnî mutasavvıfların şiddetle tepkisini çeken dervişler de Anadolu'ya geldiler. Onların batınî fikirleri, eski Türk inanışlarına bağlı ve kitabî din kültüründen yoksun Türkmen çevrelerine nüfuz imkânını elde etti.⁴⁰ Zaten onlar Anadolu'ya gelmeden önce de bu akımlarla temas etmişlerdi. Menşeyini Mahmut b. Gaffar ve Ebu Said Ebu'l-Hayr gibi sufilerden alan Kalenderîlik, Cemaleddin Savi'den sonra çok geniş alanlara yayıldı ve bir çok şubelere ayrıldı. Anadolu'da onun Haydarîlik kolu etkili oldu. Gerek Moğol istilâsından önce gerekse de sonra Anadolu'ya gelen kalenderî dervişlerin çoğu bu tarikata mensuptular. Bunlar, Osmanlı literatüründen abdal, âşık, torlak, şeyyad, haydarî, ethemî, camî ve şemsî gibi adlarla anılmaktadırlar. Felsefî temellere dayalı birtakım dinî fikirlerin, dünyaya önem vermemenin,

³⁹ A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Ankara 1992.

⁴⁰ E. R. Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, Ankara 1990, s. 104-105.

el-etek çekmenin, asıl geleceği düşünmemenin basitleştirilerek sunulduğu, ticarî sufiliğin reddedildiği Kalenderîlikte, Alevî temayüller çok güçlü idi. Nitekim 1240'larda Anadolu'yu kasıp kavuran Babaîler isyanı bu batınî oluşumdan kaynaklanmıştır ve Anadolu'nun dinî - sosyal - siyasî tarihinde, Sünnîliğe alternatif olarak, dini aktif bir şekilde siyasete sokmanın tipik bir örneğini oluşturmuştur. Mamafih, daha derinliğine tahliller, hareketin, başarısız bir siyasî yönetim döneminde, yolsuzluk, ağır baskısı altında ezilen çevrelerin din perdesi altında, siyasî bir başkaldırısı olduğunu bize öğretiyor.⁴¹ Babaî hareketinin uzantıları, müteakip yüzyıllarda, Anadolu'nun dinî siyasî ictimaî hayatında etkili olmuştur. Abdallık, Babaîlik, grubuna dahil tarikatlerdir. Bu akımın, Mevlevîlik ve Halvetîlik üzerinde de etkisinin bulunduğu anlaşılıyor.⁴²

Tasavvufî menşeden kaynaklanan ve içerisinde Rufaîlik, Mevlevîlik, Bektaşîlik ve Alevîlik izlerini taşıyan bir oluşum da Ahîliktir. Anadolu'nun dinî, siyasî ve ekonomik hayatında etkili olmuştur. Fütüvvet geleneğine bağlı olarak Ahî Evren tarafından kurulmuş, Alâeddin Keykubad'ın desteğini alınca yayılmaya başlamıştır. Önce II. Gıyaseddin Keyhüsrev sonra da Moğollar döneminde sertlikle karşılaşınca Ahîler, Uç bölgelerine kaydılar ve yalnızca şehirlerde değil aynı zamanda köylerde de yerleşerek ve askerî v.b. fonksiyonlar da icra ederek, Osmanlıların kuruluşunda etkili oldular. Müteakip yüzyıllarda tamamen meslekî ve hoşgörü gibi bir çok ahlâkî değerleri ve idealleri özellikle gençlere ve topluma kazandırmayı başarmıştır.

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonuna kadar devam eden dört asırlık dönem, Anadolu'nun dinî tarihi bakımından önemlidir. Bu dönemde Anadolu Türkleri, buhranlı bir hayat geçirdiler ve geleneksel hoşgörünü daimî bir çizgi halinde kendini hissettirdiği hayat felsefesi ile bunu aşmayı başardılar. Bu dönemde, bir yanda batınî cereyanları doğuran dinî-tasavvufî hayat, öte yanda Şîî esaslarla telif olunmuş tarikatlerin zuhuruna imkân

⁴¹ A.g.e., s. 118 v.d.; A. Y. Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980; M. Bayram, *Babaîler İsyanı Üzerine Hareket*, 1981, s. 16-28; F. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, II, 1922.

⁴² A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik*, s. 202-205.

verdi. Dinî-siyasî ayaklanmalar, ferdî itizaller, tenkiller, katller ve idamlar oldu. Ancak bir yönüyle de tasavvuf, ulema-ı rüsûmun ve Saray'ın hürmet ve itibarını celbetti, şeyhlerin kerametleriyle halk arasında büyük bir nüfuza erişti.⁴³ XIII. yüzyıl ve özellikle Moğol istilâsının, toplumun sosyal psikolojisinde yarattığı derin kötümserlik, başıboşluk, karmaşa, siyasal ve ekonomik çöküntü ortamı, pek çoklarını teselliye tarikatların avutucu telkinlerinde aramaya yöneltmiş ve böylece tarikatlar Anadolu'nun hayatına ve tarihine sağlam bir kök salma imkânına kavuşmuştur.⁴⁴ Onlar, özellikle şehirlerde işsiz güçsüz ve başıboş takımının tarikatlara çekilmesi suretiyle, büyük sosyal patlamalara karşı, fonksiyonist sosyolojinin terimi ile ifade etmek gerekirse, "tampon mekanizma" işlevini gördüler; belli bir eğitim düzeyinden yoksun kişilere bir şahsiyet, hoşgörü ve fazilete dayalı idealleri aşıladılar.

Anadolu'da bu çizginin tipik bir örneğini Mevlevîlik oluşturmaktadır. Tarikat, Mevlânâ'dan sonra teşkilatlanmış ve özellikle şehirlerde, İran kültürünün etkisini daha çok hissettirdiği aristokrat çevrelerde tutunmuştur. Türkmen babaları ile pek anlaşamamış, buna karşılık Sünnîlikle başarı ile uzlaşmıştır. Halbuki Mevlevîlikle aynı hoşgörü çizgisinde değerlendirilebilecek olan Bektaşîliğin Sünnîlik ve Medrese Skolâstîği ile yıldızının pek barıştığı söylenemez. Gerek Mevlevîlik gerekse de Bektâşîlik, zikir ve sema usullerinde, eski Türk Kamlarının rakslarından kalma izleri taşımaktadırlar. Mamafih bu izler Bektaşîlikte daha güçlü şekilde hissediliyorlar. Bektaşî menkıbeleri ile eski Türk kamlarına atfedilen kerametler arasındaki benzerlikler bunu açıkça ortaya koyuyor. Gerçi, Hacı Bektaş-ı Velî'nin temsil ettiği fikirlerin çok çeşitli kaynaklara dayandığı anlaşılıyor Öte yandan Hacı Bektaş'ın, İslâm dininin esaslarını bilen ve usulünce yetişmiş bir din bilgini olduğu, ünlü sufilerin eserlerine dayanarak Arapça Makalât adlı bir eser yazdığı biliniyor. Horasan'dan geldiği ve Baba İshak'ın haleflerinden olduğu söylenen Hacı Bektaş⁴⁵ esas itibarıyla, eski Türk inanışlarını İslâmî şekil

⁴³ Krş. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 237-238.

⁴⁴ Krş. M. Akdağ, *a.g.e.*, c. I, s. 48 v.d.

⁴⁵ A. Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 270.

altında devam ettiricisi gibi görünüyor. Tasavvuf yolundaki Türk Halk Edebiyatı Bektaşî tekkelerinde gelişme imkânını bulmuş ve Bektaşîlik muhtelif sosyal tabaka ve çevrelere nüfuz etmeyi başarmış; XIV. yüzyılda Yeniçeriliğin resmi tarikatı olmuştur. Yunus Emre'nin de bu tarikata mensup olduğu öne sürülüyor. Barak Baba, Sarı Saltuk bu yolun dikkate değer temsilcileri oldular. Ahîlik, Mevlevîlik, Bektâşîlik... gibi Türk tarikatlarının konumuz bakımından kaydadeğer müşterek özellikleri, onların bir Türk Hümanizmi geliştirmiş olmalarıdır. Bu hümanizma, konunun bir uzmanın deyişi ile, "dağıtıcı değil birleştiricidir. Orada Türk düşüncesi, töresi, hoşgörüsü ve ahlâkı egemendir. Bu Türk Hümanizmi, bir yönüyle millî değerleri vurgulamakta, bir başka yönüyle de insanlığa açık bulunmaktadır".⁴⁶

Türkmen babaları, dedeler, atalar, alperenler yahut Horasan erenleri, Arap yahut İran sufileri gibi münzevî dervişliği değil, fakat tarihçilerin Anadolu'da "alpler devri" dedikleri bir dönemde dinamik bir gazâ ruhunu temsil ediyorlar. Bu ruhun temelinde baskı, şiddet, zulüm değil sevgi ve hoşgörü yatıyor. Elllerinde tahta kılıçlarla gazâlar yapan "ordularla birlikte ve hattâ onlardan önce karşı tarafı fetheden" ve tarihçilerin "Gaziyan-ı Rum", "Bacıyan-ı Rum", "Abdalan-ı Rum" gibi adlarla andıkları bu dervişler, Osmanlıların kuruluşunda önemli roller oynadılar. Şeyh Edebali, Geyikli Baba, Abdal Musa, Kumral Abdal, Abdal Murad, Baba Muhlis v.d. ilk Osmanlı Sultanlarına destek veren ve onlardan ilgi ve himaye gören simalar olarak dikkati çekiyorlar. Boş ve tenha topraklara zaviyelerini kurarak onları ihya eden ve tufeylîlik ve uzletin yerine çalışmayı ve hoşgörüğü şiar edinen bu dervişler, önemli dinî, kültürel ve sosyal hizmetleri özellikle kuruluş döneminde görmüşler ve onlar bu yönleri ile şehirlerdeki münzevî ve tufeylî dervişlerden ayrılmışlardır.⁴⁷ Esasen Osmanlılar, başlangıçtan itibaren tasavvufa özel bir ilgi gösterdiler, tekkeler açarak vakıflar bağladılar. Bir çok padişah sefere giderken tarikat erbabından kılıç kuşandı. Bazıları onları sefere giderken yanında götürdü. II. Murad, Fatih, Yavuz,

⁴⁶ İ. A. Çubukçu, *Türk Düşüncesinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, s. 224.

⁴⁷ Bkz. Ö. L. Barkan, *a.g.e.*, s. 283.

Kanunî bunun örneklerini sundular. Moğol istilâsını müteakip Anadolu'ya Yesevîyye, Vefâîyye ve Haydarîyye gibi gayri sünnî tarikatların yanı sıra Kübrevîyye ve Sühreverdîyye gibi Sünnî eğilimli tarikatlar da geldiler. XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'da Rıfâîliği görüyoruz.⁴⁸ XV. yüzyılın başlarında İran'dan kovulan Hurufîlik Anadolu'ya sızma imkânını elde etti ve Fatih döneminde Saraya bile nüfuz edebildi. XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen sürede, Osmanlı ülkesinde egemen olan geniş hoşgörüden yararlanan Bektaşîlik, Mevlevîlik, Rıfâîlik, Kadirîlik, Halvetîlik, Bayramîyye, Nakşîlik ve öteki bir çok tarikatler Anadolu'da, başta İstanbul olmak üzere önemli ölçüde yayıldılar ve teşkilatlandılar. Ancak bundan önce, XV. yüzyılın başlarında, Babaîler kıyamının bir uzantısı ve benzeri tekerrür etti. Bir kez daha aktif bir biçimde siyasî bir hüviyet gösteren bu dinî hareketin başında bulunan Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin, Osmanlı Ülkesinde yaşayan insanlar arasında din farkını ortadan kaldırarak, haram sayılan şeyleri helâl kılacağını, saz ve şaraba izin vereceğini insanların arasında her şeyin müşterek olması gerektiğini söylüyordu. Osmanlılar bu dinî - siyasî ayaklanmanın üstesinden gelmeyi bildiler, ancak müteakip Osmanlı dönemi boyunca zaman zaman baş gösteren olaylar, O'nun fikirlerini devam ettiğini gösterildiği gibi, aynı zamanda heterojen bir toplumda, sevgi ve hoşgörü temeli üzerine sosyo-kültürel kaynaşmanın temininin güçlüğü ve bunu tehdit eden dinî, siyasî, ekonomik, kültürel v.d. faktörlerin Osmanlı toplumdaki devamlılığını da kavramamıza izin veriyor.

Öte yandan, daha XIII. yüzyıldan başlayarak, medrese ulemasından bazılarının tarikat yoluna kaymış olmaları kayda değerdir. Tarikatler Anadolu'da genişleme hareketine başladıklarında, başlıca şeyhlerden bir çoğu müderrislik yapıyordu. Beylikler döneminde ve Osmanlıların ilk zamanlarında medreselilerden şeyhliğe heveslenenler olmuştur. Bununla birlikte, Fatih döneminden itibaren, Medresenin mensupları ile Tekke cami-

⁴⁸ F. Köprülü, *a.g.e.*, s. 204.

ası arasında bir kopmanın görülmeye başladığı ve devletin, medresenin din anlayışına göre, daha güçlü bir biçimde şekillenme eğilimine girdiği anlaşılıyor. Yavuz dönemi ile birlikte, tasavvufa sıcak bakmayan bir ehli-sünnet anlayışı, medrese menşeli çevrelerde giderek kuvvetlenmiştir. Osmanlı ile Şîî İran arasında çıkan siyasî anlaşmazlık, Osmanlıların Şîîliğe ve Batınî cereyanlara karşı sert bir tavır takınmasıyla neticelenmiş, 1517'de Mısır'ın fethinden sonra ortaya çıkan Halifelik meselesi, ülkede Şîî-Batınî tasavvuf cereyanlarının aleyhine olarak Sünnîliğin güçlenmesine imkan vermiştir. Esasen Osmanlı Sarayı da Sünnî eğilimi ağır basan Nakşîliğe meyletmış ve XVIII. yüzyıldan itibaren bu tarikat, giderek oldukça yaygın bir konuma erişmeye başlamıştır. Kayda değer olan noktalardan biri de şudur ki, bu gelişmeler başta İstanbul olmak üzere daha çok şehir merkezlerinde ve bir ölçüde kasabalarda etkili olmuş, buna karşılık genelde kırsal alan dinî-sihri motiflerin, eski inanç ve geleneklerin ve merasimlerin hakim olduğu ananevî halk dindarlığının kalıpları içerisinde dinî yaşayışını sürdürmeye devam etmişti.

Her şeye rağmen, mesela XVI. yüzyılda genel olarak fazla taassup gösterilmediğini ve değişik dinî akımların oldukça hoşgörü ile karşılandığını belirtelim. Yüzyılın havasına göre tartışmaları, daha çok meslek ve meşreb farklarına dayalı düşünce ayrılıkları şeklinde değerlendirmek uygun düşüyor.⁴⁹ Ancak, tartışılan konuların muhtevasına bakıldığında, dinî kültür ve yaşayışa giderek şekilcilik, taklitçilik ve merasimciliğin egemen olmaya başladığı gözden kaçmıyor. Her türlü yeniliği "bid'at" sayan Birgivî Mehmet Efendi'nin bu durumun tipik bir temsilcisi olduğuna şüphe yoktur. Birgivî'ye karşı çıkmakla birlikte, Şeyh ül İslâm Kemal Paşa-Zâde ile Ebu's-Suûd da tarikatların ayin usulleri arasında yer alan sema ve raksı haram sayıyorlardı. Ehl-i Sünnete artan meyil, bazı farklı görüşten olanların ve tarikat ileri gelenlerinin öldürülmesine kadar uzanmıştı. Molla Kabız (1527),

⁴⁹ H. G. Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 107 v.d.

Oğlan Şeyh (1529), Şeyh Karamânî (1550) ve Şeyh Hamza Balî (1561) olayları bunun örmekleridir.

Esasen bu dönemlerden itibaren Medrese eğitiminin de, devrin şartlarına göre gelişeceği yerde giderek gelenekselleşmesi, daralması ve skolâstiğe saplanmaya başlaması, kendi içine kapanma ve taassubun, hoş ve geniş görüşlölüğe baskın çıkmaya yöneldiğinin göstergesidir. Osmanlıların en gelişmiş olduğu dönemlerde felsefeye reddiyeler arttı ve bunun öğretimi medreselerden çıkarıldı. İşaret edelim ki, zaten bu dönemde felsefe de içine sürüklendiği tekrarcılık zihniyeti ile düşünce alanında yaratıcılıktan çok uzaktı. Fen bilimleri asgariye indirildi. Tekrarcılık ve kopyacılıktan ibaret olan skolâstik ağırbastı ve dolayısıyla da, XVI-XIX. yüzyıllar arasındaki Osmanlı döneminde fikrî planda kayda değer bir yeniliğe pek rastlanmadı. Devrin gözde ilmi, dinî hukuka dayalı merkezizyetçi ve dünyevî yönetimin çerçevesini belirleyen Fıkıhtır. Nitekim Osmanlı döneminde en çok bu konuda eser yazıldığı anlaşılıyor. Ancak, içtihat kapısı çoktan kapalı sayıldığından, bu alanda eskinin tekrarı ve taklitçilik hakimdir. Osmanlılar itikatte Maturidîliğe mensup olup, bu mezhep cüz'î iradeye ve akla daha çok önem verdiği halde, medreselerde, Cebriyye eğilim ağır basan Eş'arîlik eğitimi yapılmıştır. Zaten "medrese" terimi de ders vermekten gelmekte olup, belli bir otoriteye bağlı hazır bilgilerin öğretimi, ezberletilmesi ve tekrarı orada hakimdir. Bunun, modern bilimin esasını oluşturan deney, gözlem, araştırma, objektiflik ve serbest ortamda meseleleri tartışarak tahlil ve sentezlere, sonuçlara ya da çözüm arayışlarına gitmek şeklindeki modern bilimsel düşünme yöntemi ile pek bir ilgisi bulunmamaktadır. Orada, otoritelere bağlı olarak bilgiler ve çözümler önceden hazırdır. Bu nedenle de yazılan eserlerde, eskinin tekrarı, şerhler, haşiyeler yahut en çok vak'a tesbitlerinin ötesinde "gerçek" problemlere yönelinememiştir. Toplum değişime ayak uyduramamış, böyle olduğu içindir ki, daha Kanunî döneminde, "mest üstüne mesh verilebilir" diye fetva verdiği için Çive-zâde, 1542'de Şeyh ül İslâmlık görevinden alınmıştır. İlmiye sınıfı arasında kahve içmenin haram olup olmadığı uzun süre tartışılmış ve Ebû's-Suûd Efendi, kahve getiren

gemileri deldirerek, içlerinde bulunan kahveleri denize döktürmüştür.⁵⁰ Din yoluyla insan davranışlarını ve sosyal hayatı tekelci bir biçimde kontrol eğilimi, yeşil sebzelerden salata yapıp yemenin dahi dinen caiz olup olmadığını dinî bir mesele yapacak noktalara sürüklenmişti.⁵¹ Ancak, olaya sosyolojik perspektiften yaklaşıldığında, kültürel ve medenî gelişmenin belli bir seviyesine erişmiş ve sonra da kendi içine katlanarak dinamizmini yitirmeye başlamış, geleneksellik ve skolastiğin girdabına kapılmış bir dinî-toplumsal bünyede elitlerin, insan davranışlarını bu şekilde normatif kontrol konusuna zihinlerini bütün gücüyle hasrettikleri ve oraya takılıp kaldıklarından, bunu aşarak yüksek felsefî ve entellektüel yaratmalara bir türlü yönelemediklerini, sosyoloji ve din sosyolojisi bilimleri bize çeşitli örnekleriyle öğretiyorlar. Nitekim, Budist dünya da bu şekilde tıkanıp kalmadı mı?⁵²

Esasen, bu dönemlerden itibaren Osmanlı İmparatorluğu, önce duraklama sonra da gerileme belirtileri göstermeye başlamıştır. Nitekim, XVII. yüzyıldan itibaren, dinî ve fikrî hoşgörü daha da azalmaya başlamış ve meselâ tasavvuf ehline lüzumundan fazla düşmanlık gösterilmesi dikkati çekmiştir. Anadolu'daki dinî cemaatlerin birbirleriyle ilişkileri ise, giderek, E. Durkheim'ın terimiyle adetâ, daha "segmanter" bir yapıya yönelmiştir. Devletin türlü alanlarda geri kalışı bid'atlere bağlanmıştır. Bu dönemde Kadızâdeliler veya Fakırlar denilen vaizler grubunun bu tür mutassıp görüşlerin temsilcileri oldukları görülüyor. Onların, tasavvuf konusunda Sivasî Efendi ile olan tartışmaları, içerik yönünden bakıldığında, bu dönemde din meselelerinin, normatif ve skolâstik bir yaklaşımla, teferruat kabilinden konulara irca edilerek çıkmaza sürüklenildiğini bize gösteriyor: Sigara ve kahve içmenin haram olup olmadığı büyüklerin elini öpmek, kabir ziyareti, Yezid'e lânet, sema ve raks, matematik tahsilinin meşrû olup

⁵⁰ Bkz. H. G. Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 119.

⁵¹ Bkz. A.V. Ecer, "İctimaî Kültür Tarihi Bakımından Fetva Kitaplarının Önemi", *Tayyib Okıç Armağanı*, Ankara 1978, s. 259.

⁵² Bkz. H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 17.

olmadığı...⁵³ Devrin skolâstik zihniyeti ve taassubu, o döneme göre oldukça ileri fikirlere sahip olduğu anlaşılan Kâtip Çelebi tarafından Mizanü'l-Hak'ta cesur bir şekilde tenkit edilmiştir. Müsbet bilgilerin yokluğunun bir çok meselenin çözümünü güçleştirdiğini öne süren Kâtip Çelebi, matematik bilen müftü ile matematik bilmeyen müftü ya da kadı örneği ile görüşünü kanıtlamaya çalışıyor. Esasen Kâtip Çelebi'nin, herkesi vicdanından hür bırakmak, toplumu meselâ sadece Sünnî inanç esaslarına göre idareye kalkmamak, bu inançta olmayanları buna zorlamamak gibi görüşleri de mevcuttur ki, O'nun bu görüşleri, "Kâtip Çelebi ve Fikir hayatımız" başlıklı incelenmesinde H. Z. Ülken tarafından, "lâik devlet anlayışına yakın" şeklinde değerlendiriliyor.⁵⁴

XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca Batı'da değişim hızlandı. Esasen Batı, teokratik düzen altındaki Orta Zamanların Haçlı seferlerini, engisizyonları ve sonra da kanlı Katolik-Protestan çatışmalarını takiben, özellikle Reform'dan bu yana keşfettiği dinî tolerans ve Aydınlanma döneminden itibaren yaygınlaşan rasyonalist ve bilimsel düşünce sayesinde, din işleri ile dünya işlerini birbirinden ayırmaya başladığı, devlet yönetimine akılcı ilkeleri hakim kıldığı ve Yeni Çağda Sanayi Devrimi ile hızla gelişip güçlendiği halde, Osmanlı İmparatorluğu bu gelişmeye bir türlü ayak uyduramadı. Vakıa, bir dizi yenilik hamlelerine teşebbüs edildi. Ancak bunlar köklü değişimleri getirmekten uzaktı. Bu yüzden meselâ matbaa, icadından ancak üçyüz yıl sonra gelebildi. II. Mahmut döneminde, Tıbbiyede anatomi derslerini yürütmek, "Müslümanların cesetlerinden yararlanılamaz" fetvası yüzünden mümkün olamamıştır. Tasavvufun, ilk devirlerin yüksek ahlâkî değerleri, idealleri ve felsefî fikirlerden uzaklaştığı görülmektedir. Bilimsel ve teknolojik gelişme ve değişmeler, sanayileşme Batı'dan başlayarak bütün dünyayı sardığı halde, Osmanlı İmparatorluğu en ufak bir yeniliğin kabulü konusunda bile uzun tereddütler geçirdi. Tanzimat, doğulu kurumlar ve hayat tarzı ile batılının yanyana yer aldığı, toplum hayatının hemen her alanında kendini göteren bir "ikilik" ve "taklitçilik" dönemi oldu. Bu durum,

⁵³ Bkz. H. G. Yurdaydn, *a.g.e.*, s. 126-127.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 134.

toplumda bir çok reaksiyonları ve çatışmaları beraberinde getirmekten geri durmuyordu. 31 Mart Vak'ası, bu tepkinin tipik bir ifadesidir.

Kısacası dünyadaki büyük değişim ve dönüşümlere, çöküş döneminde bir taassup zihniyeti ve dönemi bakımından hantal yapısı ile bir türlü ayak uyduramayan Osmanlı devleti sonunda çöktü. Çökmüş ve dağılmış İmparatorluğun yıkıntıları üzerinde, Türk toplumunu modernleştirip, çağdaş medeniyet seviyesine yükseltmek ve hattâ onu aşmak idealiyle, yapıyı kökten değiştirerek, modern, akılcı, bilimsel ve lâik esaslara göre yeniden inşa etmek de, Büyük Önder Atatürk ve O'nun mesai arkadaşlarına düştü.

7. Sonuç.

Yukarıdaki açıklamalar, din konusunda çoğulculuk ve hoşgörünün, Anadolu'nun dinî tarihinin önemli bir karakteristiğini oluşturduğunu bize öğretiyor. Esasen, özellikle dinî hoşgörü geleneği, Türk tarihi ve kültüründe, kökü İslâmlaşmadan önceki dönemlere uzanan temelli bir gerçekliktir. Böyle olduğu içindir ki, esası vicdan özgürlüğü ve hoşgörüyeye dayanan lâikliğin menşesini, Nys gibi bazı devletler hukuku müellifleri, Türk tarihinin bu eski dönemlerine bağlama eğilimini gösteriyorlar.⁵⁵

Öte yandan, yukarıdaki açıklamalar, lâikliğin, Ülkemizde, çağımızın ve hızlı ilerleyen uygarlığın gerisinde kalıp yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bulunan toplumumuzun modernleşme ihtiyaçlarından doğan bir zaruret olarak kendini empoze ettiğini anlamamıza da izin veriyorlar. Lâiklik ülkemizde, din hürriyetinin yanı sıra millî birlik ve bütünleşmemizin de teminatıdır. Zira tarih, dine karşı en içtenlikli saygının, din sömürsünün yasaklandığı lâik devlet düzeninde gerçekleştiğini bize gösteriyor. Bu bakımdan lâiklik ülkemize dinsizliği değil, dine ve vicdana saygıyı getirmiştir.

Gerçek dinî hoşgörü ancak din ve siyasetin birbirinden ayrılmasıyla mümkündür. Kayda değer olan husus şudur ki, İslâm ülkeleri arasında, lâikliği prensip edinen tek ülke, Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'dir.

⁵⁵ Bkz. N. Bilge, "Atatürk Devrimlerinin Temel Ögesi: Lâiklik", *Belleken*, 1978, c. XLII, Sa. 18, s. 609.

Bu durum, bir kez daha bize, hoşgörünün, Türk kültüründeki köklülüğünü kanıtıyor. Din konusunda tarafsız bir hükümet, kanaatimizce daha köklü bir hoşgörünün güvencesidir. Zira, çoğunlukla fanatizmin, onu kendi emelleri uğrunda istismar etmek isteyen siyasetçilerce körüklendiği bilinmektedir. Her şeye rağmen, kanaatimizce Türk milleti içerisinde, başkalarına saygı ve hoşgörü temayülü, bağnazlığa olan eğilime oranla daha güçlüdür; ve bu sonuncusunu altetmek de ancak iyi bir eğitimle mümkün olur.