



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

18

EKİM 2010

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE BÖLÜMÜ'NÜN
110. YAŞ GÜNÜ

ISSN: 1303-3387

MİSTİK BİR COĞRAFYANIN RASYONELLEŞME/İSLÂMLAŞMA SÜRECİ AÇISINDAN *KUTADGU BİLİĞ* NASIL OKUNABİLİR?

Fatih M. Şeker*

HOW CAN *KUTADGU BİLİĞ* BE READ FROM THE POINT OF VIEW OF THE PROCESS OF THE RATIONALISATION/ISLAMISATION OF A MYSTIC GEOGRAPHY?

ABSTRACT

A mystical atmosphere prevailed during the Islamisation of Turks in Turkistan. Yusuf Has Hacib, the author of *Kutadgu Bilig*, has interpreted the Islam in this context and reconciled intellect and heart without ignoring their constraints. This way he has extended Maturidi's school of thought alongwith the ascetics who have in this region presented one step ahead in the Islamisation. In this article some of the aspects are been emphasized, how in this framework *Kutadgu Bilig* can be read.

Keywords: *Kutadgu Bilig*, Yûsuf Has Hâcib, Turks, Islamization period, intellect, heart, mysticism.

ÖZET

Türklerin İslâmlaşma sürecinde Türkistan'da mistik bir atmosfer hâkimdir. *Kutadgu Bilig* müellifi Yusuf Has Hacib İslâm'ı bu iklimde yorumlamış, sınırlarını gözden kaçırmadan akıl ve gönölü uzlaştırmıştır. Böylece bölgenin İslâmlaşmasında önemli bir aşamayı temsil eden zâhidlerle Mâtürîdî'nin açtığı yolu genişletmiştir. Bu yazıda, bahsedilen çerçevede *Kutadgu Bilig*'in nasıl okunabileceğiyle ilgili bazı hususlara dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kutadgu Bilig*, Yûsuf Has Hâcib, Türkler, İslâmlaşma süreci, akıl, gönöl, mistisizm.

* Dr.

Giriş

İslâmlaşma sürecinde Türklerin İslâm tasavvurunu, rasyonel boyutlu kitâbî metinlerle mistik karakterli şifâhî metinler oluşturur. Mistik tavırla rasyonel duruşun birbiriyle pekâlâ uzlaşıp kucaklaşabileceğini gösteren bu manzara her iki yönün nasıl telif edilebildiği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Mistik bir coğrafyanın rasyonelleşme/İslâmlaşma süreciyle alakalı bazı hususlara dikkat çekeceğimiz bu makalede, aklın verileriyle mistik unsurların birbirleriyle ne şekilde kaynaştırılabildiğini,¹ İslâmlaşma merhalesindeki Türklerin dünya görüşünden hareketle tetkik etmeyi deneyeceğiz. Meseleyi ele alırken başlangıç noktamız doğrudan doğruya ne akıl ne de mistik unsurlardır. Fakat birini diğerine indirgermeden bu ikisi arasındaki ilişkidir. Bir başka ifadeyle mücerret anlamda akıl, müşahhas manada da mistisizmdir. Dinin entelektüel ve duygusal yönleri sahip olduğu bir mütearifedir. Muayyen bir zümre, zühdi hayatın gerekleriyle yetinebilirken rasyonel mizaçlı mütefekkirler, mevcut çerçevenin ötesine nüfuz etmenin peşine düşerler. Bu doğrultuda zihne hitap eden kitâbî metinlerin ufkuyla kalbe hitap eden şifâhî ve mistik karakterli metinlerin ufkı derinden kaynaşır. Birincisi hadisenin sabit tarafını, ikincisi ise dinamik tarafını oluşturur. Bu meseleyi tetkikin en iyi şekli, çapraz okumalar çeliğinde, zamana meydan okuyan *Kutadgu Bilig* üzerine eğilmektir. Türkistan bölgesiyle Yûsuf Has Hâcib sıkı sıkıya bağlı olduğu için tefekkür dünyamızın bu âbidesinin senkronizasyona tabi bir sûrette, hem metnin dışına çıkarak hem de metinle hemhâl olarak okunması zannedildiğinden daha önemlidir. Türk düşünce sahasının temel problemlerinin başında metne gömülüp kalanların devri ihata edememesi; devri kuşatanların da metnin içyüzüne vakıf olamaması gerçeği gelir. Bu itibarla rol verdiği kahramanlarla Türk düşünce geleneğinin çeşitli cephelerini temsil eden ve bölgeye bakmasını bilen Yûsuf Has Hâcib'in görüşlerini yakalayabilmek için *Kutadgu Bilig*'e coğrafi çerçevenin değiştiği dönemin hakikat ve imkanlarından girmek ve İslâmlaşma asırlarıyla eser arasında gidip gelmek gerekir. Türk düşüncesinin neredeyse hakiki zemininde incelemeye tabi tutulmayan bu klasiği, rasyonel ve mistik çerçevede İslâm'ın nasıl tatbik edildiğini verebilecek vasıfta olduğu gibi, İslâmlaşma tecrübesinin geldiği merhaleyi de en iyi şekilde hulâsa edebilecek kıratıdır. Bu sebeple onun şahsiyetini çözdükçe kendimizi bulacağımız, Türklerin İslâmlaşma tecrübesinin hakiki manzarasına kavuşacağımız ve bu tecrübenin içyüzünü her gün yeni bir tarafından öğreneceğimiz ortadadır.

¹ Katıksız rasyonalizmle mistisizmin belli başlı noktalarda birbirlerine karşı olduğu izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Kalbi, zevki ve hâl'i savunarak akla karşı sergilenen tavırlar, mutlak mânada her türlü akfî veriye karşı çıkma anlamına gelmez. Karşı çıkılan akıl, Kur'an'ın fonksiyonelliğini vurguladığı düşünme tarzı değil, dinin sahasına ait olan hemen her şeyi nihai noktada akla indirgeyen, saf mânada akılcı tavidir. Meselenin bu taraflarıyla alakalı değerlendirmeler için bkz. Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara Vadi Yay. 1996, s. 43-45.

İslâmlaşma Tecrübesi ve Tevarüs Edilen Terkibi Doğuran Şartlar

Türklerin İslâmlaşma merhalesinde yeniden teşekkül eden fikrî yapılarından hareket edildiği vakit rasyonellik ve mistisizmin çelişen değil, birbirini tamamlayan unsurlar olduğu görülür. Mütefekkirler mistik kimlikleriyle halka bakar; rasyonel bir çerçeveye çekilebilecek hüviyetleriyle de halkın üzerine çıkar. Fethedilen coğrafyaların halkı mistik yolla dönüştürülürken, felsefî kültüre sahip kesimleri ise ancak rasyonel yolla dönüştürülebilir. Bu doğrultuda Türk mistisizminin özünü teşkil edebilecek verilerin peşine düşmek tasavvufun halka intikal ederek kolektif bir karakter kazanmasını temin eden unsurların ne olduğunu gösterebileceği gibi meselenin rasyonellikle irtibatının nereden başlatılabileceğini de verebilecektir. Mistik verilerin rasyonel bir çerçeveye çekilmesinde veya rasyonellikten arındırılmasında, dolayısıyla nazariye ile tatbikatın karşılıklı etkileşiminde bölgenin ve zamanın katalizör rolü izahtan varestedir. İslâmlaşma sürecinde zühtle sınırlandırılacak bir çerçevede başlayan tasavvufî geleneğin üslubunu genişleterek retorik ve muhteva itibarıyla kendisini yenilemesinde, dolayısıyla da muhabata hitap eder hale gelmesinde fetihlerin payı inkâr edilemez. Türkistan coğrafyasını İslâm'ın kitâbî yorumuna hazırlayan muharrik unsurlardan biri olan sûfiler, İslâm öncesi geçmişle münasebetleri sürdürerek toplumu İslâmî bir temelde inşâ etmişlerdir. Onlar bugün bid'at ve hurafe olarak nitelendirilerek dışlanan unsurlar üzerinden² İslâm'ın bölgeye dal budak salmasını temin edecek bir hareket sahası açmışlar, evvelki devirde oldukça popüler olan hususların, dâhil oldukları dinle nispeten örtüşen yönlerini dirilttikleri nispette Müslümanlığın kökleşmesini hızlandırmışlar, hakikate hurafelerin açtığı gedikten girmişlerdir. Bölgenin manivelası mesabesindeki sûffiler bu bid'at ve hurafelere inanıyorlar mıydı? Burasını bilmiyoruz. Bize kalırsa inanmaktan daha mühim bir şeyle hareket ediyorlardı. Bu mühim şey, İslâmlaşmanın ancak böyle bir yoldan geçerek mümkün olabileceği inancıydı. İslâm'dan evvelki devrin hurafelerini devam ettirmeye matuf görünen çaba, esasta geride bırakılan zihniyetin istikamet verici gücünü ortadan kaldırmaya dönük bir gayret olarak okunabilir. İbn Sînâ'nın şâmânların âriflere dönüştüğünü ihsas eden satırları bölge için yeni bir devrin başlamakta olduğu bu zeminde yorumlanabileceği gibi, İslâm öncesi şâmânların³ sonraki devirde velî hüviyetiyle aktüelleşen bir örneği sıfatıyla Türk velî imajının prototipini teşkil eden *Dede Korkut* da bu çerçeveye yerleştirilebilir.⁴ İslâmiyet, ince, sanatkârane ve derin bir vasıf kazanmaya doğru giderek hakiki gelişimini sağlayan sûfilikle fethedilen kültür ve coğrafyalara hitap edebilecek bir üslubu yakalamıştır. İbn Sînâ'nın Meşşâflikle

² Hamilton Gibb'in bu bakış açısının problemleriyle ilgili görüşleri dikkate değerdir: "Sûfizmin ritüel ve pratiklerini kökünden söküp çıkarmak amacıyla reformcular bir taraftan ilâhî aşkın sûffî görüşünü tahrir eder ve diğer taraftan da bizzat dinin kendi membalarını kuruturlarsa bunun İslâm'a ve insanoğlunun dinî hayatına ne faydası olacaktır?". Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw- William R. Polk, Princeton 1982, s. 218.

³ Hâdisiyle alakalı bazı dikkatler için bkz. Fatih Mehmet Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2010, s. 212,485.

⁴ *Kitâb-ı Dedem Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oguzân*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2004, s. 1.

İşrâkîliğin, aklilikle akliliğe karşı çıkan unsurların terkbini yapması, bir diğer ifadeyle Meşşâîlerin dillerini İşrâkîler vasıtasıyla aşmaya çalışması⁵ aklî esasların mistik hale nasıl dönüştürüleceğini yoklama tecrübesidir. Eserlerinde öyle bir görünümlü vermese de muâsırları tarafından zâhid olarak algılanan Mâtürîdî'yle, Türklerin İslâmlaşma tecrübesini *Kutadgu Bilig*'de kristalize eden şâir-mütefekkir Yûsuf Has Hâcib aynı şeyleri farklı usuller ve çerçevelerde gerçekleştirmeye çalışırlar. Mâverâünnehir bölgesinde mistisizme kayan dengede akli bir muvazene unsuru olarak devreye sokan Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde tasavvufa yönelttiği eleştiriler aynı gelenek içerisinde yer alır. Nitekim muâsırları ve halefleri tasavvuf sahasında kendilerini idrak ederken onun şârihi sıfatını alacak derecede selefleri olan müellifler, devrin dışına çıkabilme cesareti gösteren Mâtürîdî'nin birçok yönüne sahip çıkmışlar, görüşlerinin tasavvufa en uzak olduğu zamanda bile mistik bir hâleyle kaplanabileceğine dikkat çekme gereği duymuşlardır.

Kitâbî İslâm tasavvurunun rasyonel karakterinin billurlaştığı metinlerin genel amacı, imanı rasyonelleştirerek İslâm'ın Türkistan coğrafyasında kabulünü sağlamaktır. Bölgenin rûhânî ikliminde yoğrulan mistik İslâm tasavvuruna ait verilerden baktığımız vakit orada da hareket noktası ne kadar farklı olursa olsun İslâm inanç esaslarını Türkistan'ın benimseyebileceği bir kıvamda ele alan benzer bir yaklaşımı müşahade ederiz. VIII. asrın ünlü Mutezilî düşünürü Câhız'ın *Fezâilü'l-Etrâk*'ta naklettiğine göre Arapların Türkistan seferleri sırasında Horasan Valisi Cüneyd b. Abdurrahman'ın Türkeş Hâkânı Sulu Han'a (ö. 738) arz ettiği siz hükümlerinizi akla göre ayarlıyorsunuz biz ise Peygamber'e tabi olarak vahy ile yürütüyoruz mealindeki sözleri,⁶ Türkistan bölgesinin istikametini tayin eden unsurlardan birinin akıl olduğunu ortaya koymaktadır. Kaşgarlı Mahmûd'un "yere sokulası, kâfirler semâyı Tengri olarak isimlendirirler. Aynı şekilde, büyük bir kaya ve büyük bir ağaç gibi gözlerine büyük görünen her şeye Tengri derler. Bunun için böyle şeylere secde ederler. Yine aynı sebepten âlim bir kişiye tengrikân derler. Dalâletten Allah'a sığınırız"⁷ şeklinde İbn Fadlân'ın bir bir buçuk asır önce kaydettiği hususlara⁸ benzer ifadeleri ise, Türkistan bölgesine ancak rûhen tasarruf edilebileceğini gösteren bir işaret olarak okunabilir.⁹ Kaşgarlı'dan yaptığımız madalyonun mistik yüzünü ve coğrafyanın sırrını veren bu alıntıda görüleceği üzere Müslümanlaşmanın eşiğindeki Türkler, Tanrı'yı tabiattaki maddî unsurlarla aynileştirerek¹⁰ esrarına vâkıf olamadıkları her şeye ilâhî bir mâhiyet vermektedirler. Evvelki devrin tecrübelerinden kalan bu hatıralar zaviyesinden

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul Matbaa-i Ebuzziya 1933, I, 204, 243; Ayrıca bkz. İlhan Kutluç, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 84-85, 100, 103,

⁶ el-Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1967, s. 89.

⁷ *Divânü Lügati't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge, Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye Matbaa-i Âmire 1333-1335, III, 279.

⁸ bkz. İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, thk. Sâmî Dehân, Beyrut Mektebeti's-Sekâfeti'l-Alemiyeye 1987, s. 91, 108-109.

⁹ Aynı anlayış Osmanlılarda da devam edecektir. bkz. Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul Matbaa-i Amire 1332, s. 46, 60; Neşrî, *Ğihânümâ*, Leipzig 1951, 47-48.

¹⁰ Benzer unsurlar için bkz. *Manas Destanı*, Haz. Wilhelm Radloff -Emine Gürsoy Naskali, Ankara 1995, s. 3/88.

bakıldığı vakit Türkler arasında derin bir ilâhîliğin hâkim olduğu kutlu yerlerin mevcudiyeti tesadüf değildir. Kitâbî metinler şifâhî ve mistik karakterli bu içkin Tanrı tasavvurunu aşkın hale dönüştürerek bölgeyi akılla mistisizm arasında dengelemenin mücadelesini verir. Nitekim Yûsuf Has Hâcib, akılla gönlü Ögdül-müş'le Ogdurmuş'ın şahıslarında birleştirerek bir potada eritir.

Bu verilerden sonra Türkistan coğrafyasına dolayısıyla da İslâmlaşma asrının bir çocuğu olan Yûsuf Has Hâcib'e mistik bir karakter veren unsurların ne olduğu gerçeğine daha yakından bakılabilir. *Orhun Âbideleri*'nde de görüleceği üzere¹¹ öteden beri süregelen rûhânî ve mistik bir yapılanmaya sahip olan bölgede¹² mistisizm, Türkistan realitelerini sindiren bir yapıdadır. *Orhun Âbideleri*'ndeki "dört taraf hep düşman imiş"¹³ ifadesi Türklerin mistik karakterli bir coğrafyada savaşçı bir ruha sahip olmalarının sırrını verebilecek mahiyettedir. Türklerin dört bucağının düşmanla çevrili olması, onların hep teyakkuz içerisinde olmasını gerektirmiş ve tasavvuf anlayışlarının realist bir çerçeveye oturmasını sağlamıştır. *Kutadgu Bilig*'de zâhidlerin çizdiği dairenin bir ileri merhalesine ulaşan ve hayatın hakkını veren bir tasavvufî anlayışın başat bir yere sahip olması da bu çerçevede mütalaa edilmelidir.

İslâm'dan evvelki devrede senkretik bir çerçevede benimsenen her din ve dinî yapı Türklere bir taraftan istikamet vermiş, diğer taraftan da Türklerin hayat tarzına uygun bir şekle bürünmüştür. Hemen bütün dinler gnostik ve mistik bir tabiata sahip oldukları için birbirleri içinde erimişlerdir. Mistik karakterli Budizm'le gnostik tabiatlı Mani dininin öğretileri zühd kelimesinde hulâsa edilir. Şemeniyye Budizm'le aynı dinî kalıpları kullanır. Mecûsîlik Mâverâünnehir'de Budist bir zemin üzerinde yürür. Benzer şekilde Maniheizm Şâmânizm'in aktüel bir versiyonu olarak telakki edildiği gibi Budizm Şâmânizm'le iç içe geçer.¹⁴ Burada muharrik unsuru, vecd tecrübesiyle sihirden¹⁵ oluşan ve kendinden önce

¹¹ *Eski Türk Yazıtları*, çev. Nüseyin Namık Orkun, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 1987, I, Kültigin Yazıtı, Güney Yönü, Satır 1.

¹² Bîrûnî, *el-Asârü'l-Bâkiye anî'l-Kurûni'l-Hâliye*, Leipzig 1923, s. 206; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, i'dâd Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî, Leiden E. J. Brill 1911, I, 43-44.

¹³ *Eski Türk Yazıtları*, s. 29; *Orhun Âbideleri*, çev. Muharrem Ergin, İstanbul Milli Eğitim Basımevi 1970, s. 4; Vilhelm Thomsen, *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, çev. ve yay. haz. Vedat Kömen, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 2002, s. 127; *Orhon Yazıtları*, çev. Talat Tekin, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 1988, s. 9.

¹⁴ Nersâhî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevi-Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî, Kahire Darü'l-Maârif 1965, s. 38,50; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. Michael Jan de Goeje, Leiden E. J. Brill 1967, s. 31; *Hudûd al-Âlam: the Regions of the World*, trc. Vladimir Fedorov Minorsky, London E. J. W. Gibb Memorial 1970, s. 95; İbnî'n-Nedîm, *Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahrân 1971, s. 408; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, I, 43-44.

¹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire Dârü'l-Maârif 1960, s. 888; *Divânü Lügâti't-Türk*, III, 117; *Mücmelü't-Tevârih*, nşr. A. Ramazânî, Tahrân 1318, s. 103; Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmetî Arat, Ankara TTK. 2003, 4361-4365; *Anonim Tefsir*'de kam kelimesini karşılamak üzere ham kullanılır. Borovkov, A.K., *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı [Anonim Tefsir]*, çev. Halil İbrâhim Usta-Ebulfecz Amanoğlu, Ank. TDK 2002, s. 124.

gelen muhtelif dinî yapılara az ya da çok uyum sağlayan Şâmânizm¹⁶ teşkil eder. Gnostik tabiatlı Budizm ve Maniheizm'e, bölgeyi mistik İslâm tasavvuruna entegre eden Şâmânizm üzerinden gitmek gerekir. Sûfiler/zâhidler alttan alta devam eden eski dünyanın mistikleri zemininde hareket ederek, eski ile yeninin birbirine neredeyse denk düştüğü iki kutup arasında bir denge kurmak suretiyle bölgenin istikametini tanzim etmişlerdir. Burada İslâmlaşma sürecine vücûd veren zâhidlerin, tasavvufu zühd merkezli, ahlâkî ve amelî bir çerçeveden ibaret görerek bu geleneğin entelektüel boyutuyla ilgilenmediklerine de dikkat çekmek gerekir. Tasavvuf düşüncesinin ilk merhalesinde olan bölgenin metafizik derinlikten uzak bir görüntü sergilemesi tabiidir. Bu zaviyeden Türklerin din anlayışlarının derin mistik husûsiyetlere sahip olması esasen, İslâm'dan evvelki devirde mensup olunan çeşitli dinlere şekli olarak bir avdettir. İslâm öncesi devrin mistik zemininde görüleceği üzere Türkistan coğrafyasının yüzünü tasavvufa çevirmesi için belli başlı sebeplerin hepsi mevcuttur. Evvelki dönemin mistik Şâmânist ve Budist tipi, İslâm velileriyle bağdaştırılmış, Peygamberlerin mucizeleriyle eski devrin olağanüstü niteliklere sahip rûhânîleri birbirlerine denk unsurlar olarak görülmüştür.

İslâm öncesi devrin mistik bir zemine sahip olması ve sûfilerin İslâm öncesi kamlarla örtüştürülmesi İslâmiyet'e giden yolda İslâm öncesi dinî tecrübelerin ehemmiyetli bir merhale olduğunu meydana koymaktadır. İslâm öncesiyle sonrası arasında yumuşak geçişleri mümkün kılan ve eski inanç ve kültürlerden yeni dine geçişte tereddütlere mahal bırakmayan nihâî noktada, bizâtihi târihî bir hakikat olmasa da, vücûd verdiği neticeler târihî hakikatin tâ kendisi olan menkabeler üzerinden de bunu görmek mümkündür. İslâm öncesi mistik temelli dinî bakiyeler zemini, bir tarafıyla İslâmlaşmada etkili olan sûfilerde görüleceği üzere, İslâmlaşmayı kolaylaştıracak nüveler taşıırken diğer taraftan da bölgede vücûd bulan isyânlar zemininde Horasan ve Mâverâünnehir Türkleri'nde İslâmlaşma vetiresinin çok yavaş devam etmesine sebep teşkil etmiştir. Spiritüalist unsurlara fazla yer veren bölge dinlerine nazaran, mistik husûsiyetlere de sahip olmakla birlikte pratik ve realist bir yapı sergileyen İslâm bölgede aksülamellerle karşılaşmıştır. Emevî saltanatına ve hayatına karşı reaksiyonlar Irak'ta sadece pasif bir zühd ile yetinirken, Horasan'dan başlayarak Mâverâünnehir'e doğru evrilen coğrafyada isyanlara sebebiyet vermiştir.¹⁷ Asıl kuvvetlerini İslâm öncesi mirastan alan, yerli dinlerin bâtinî/mistik unsurlarıyla uzlaşan bir karakter sergileyen,¹⁸ "İslâm içinde paralel İslâmlar"¹⁹ yaratan ve neticede merkezî otorite tarafından zındıklıkla aynileştirilen bu siyasî-dinî kıyâmlar, bölgenin eski noktaya dönebilecek nüveler taşıdığıнын bir göstergesi olarak da okunabilir. İslâmlaşma sürecinde çeşitli unsurlardan oluşan mevâlinin vücûd verdiği bir sosyal zeminde

¹⁶ Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trc. Willard R. Trask, London Arkana 1989, s. 4, 12, 236-237; Din, şamanların mistik tecrübelerini aşan bir husûsiyete sahip olduğu için Şamanizm bir din olarak görülmese de, fonksiyonel açıdan bölgede bir din işlevi görmüştür.

¹⁷ bkz. Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden E. J. Brill 1967, s. 323.

¹⁸ Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk*, Tahran 1372, s. 254-255; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, I, 43-44.

¹⁹ A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1998, s. 58-59, 69-70.

harekete geçen bu hareketler, İslâm öncesi dinî-kültürel zeminin hem katkı sağlayacak hem de zaafılara sebep olacak potansiyele sahip olduğunu göstermektedir. Böylece İslâm, söz konusu hareketler üzerinden İslâm öncesi mirasın mütebâkisiyle yeniden hesaplaşmak mecburiyetinde kalmıştır. Devirle beraber bütüncül bir *Kutadgu Bilig* okumasının da ortaya koyacağı üzere başlangıçta zühd hareketi şeklinde kendisini gösteren ve ilerleyen merhalelerde zühdi çerçeveyi aşan ve realist bir çerçeveye oturan İslâm'ın mistik yorumu olan tasavvuf, muhitin problemlerini bir imkânlar yığını haline getirmiştir. Türk toplumu İslâm öncesi devrin karakteristiğinin tabîî bir neticesi olarak İslâm'ın esaslarını ancak menkabevî bir kisveye büründüğü zaman algılayabilecek bir donanım ve seviyede olduğu için İslâmlaşma sürecinde Türk toplumunun en zayıf tarafı İslâm öncesi devre dönüş potansiyeli barındırma açısından mistik unsurlar olduğu gibi, paradoksal gözükmekle beraber, en kuvvetli tarafı da İslâm'a dahil olmayı daha kolay ve süratli bir şekilde temin ettiği için tasavvufi unsurlardır. Türkler, İslâmiyet'i kendilerinin anlayacakları bir lisan ve zevk alabilecekleri bedîî bir şekil ile yaymağa çalışan sûfiler sayesinde yeni dine menkabelerin şekil verdiği bir hayat tarzı zâviyesinden bakmışlar, eşliğinde oldukları İslâm'a ait unsurları menka-beleştigi nispette algılayıp kabul edebilecek bir kıvama gelmişlerdir. Diğer taraftan İslâm düşünce tarihinde neredeyse rasyonalizmle aynileştirilen Mutezilevârî, modern zamanlarda, bedevî tabiatı nedeniyle Vehhâbîliğe kaynak olarak görülecek derecede katı ve sert bir tabiata sahip olan Hâricî karakterli zümrelerin mistik bir atmosferin hâkim olduğu bölgede akis bulmaması da önemlidir.

Bu güzergahta tartışılmayı bekleyen soru şudur: Niçin aklî ve mistik unsurlar insanî varlık alanını kuşatmada tek başına yeterli değildir? Zira zâhîrî/görünen dünyanın altında bir gerçek vardır ve bir sûfî için gerçek ilâhî, tabiatüstü, ideal ve mistik olan şeylerdir. Bu dünyaya ait olan her şey ise mecâzîdir. Bu gerçeğe erişmek için duyu ve akıl gibi klasik yollardan farklı bir usul, üslub ve terminoloji yakalamak gerekir. İşaret edilen zeminde inşa edilen bu terminoloji aynı zamanda sûfî düşünce yapısının itikâdî sahada sebep olacağı problemleri önlemek gibi bir gayeye de sahiptir. Daha alt seviyede Peygamber'in tecrübe ettiği hadiseyi yenilemekte olan sûfiler rûhî hayat tarzları itibarıyla İslâm'ın dünya tasavvurunun mümkün gerçekliğini yoruma tabi tutmakta²⁰ ve İslâm öncesinin göçebe Türklerine ait verilerden hareketle fethedilen unsurları İslâmlaştırmaktadırlar. Muhammed İkbal'in de ifade ettiği gibi "hiçbir fikir, eğer o halkın kendi fikri değilse, onların ruhunu sarmaz". Bîşr-i Hâfî'nin "seyahat ediniz çünkü su, aktığı sürece hoştur/temizdir, sakın hale gelince saflığı bozulur/kirlenir".²¹ "Bu öyle bir tavsiyedir ki harfi harfine alınırsa sûfîyi bir göçebenin kültür seviyesinde tutmayı gerektirir".²² Bu perspektif göçebe Türklere, bölgeye ait unsurları sindirerek uyum sağlama kabiliyetine sahip olan sûfilerin neden cazib geldiğini izah eden bir husus olarak da görülebilir. Burada sûfilere "İslâm dininin ruhsal savaşıları" olarak

²⁰ Mistik hayat tarzından hareket ederek peygamberlik hâdisesine intikal eden Gazzâlî'nin tavrı bu hususta esaslı bir örnek olarak görülebilir. bkz. Fritz Meier, "Sûfilik ve İslâm Kültürünün Sona Erişi", çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 293.

²¹ Attar, *Tezkiretül'-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa 1984, s. 171.

²² Fritz Meier, "Sûfilik ve İslâm Kültürünün Sona Erişi", s. 298.

gören dikkat²³ yerindedir. Sûfiler hâdisenin sadece bâtınında kalmamış, tâcir kimliğiyle²⁴ fetihlerin açtığı Orta Asya yolunu, ticârî hüviyete sahip şehirler üzerinden²⁵ kervanlarla katetmeye ilaveten gazi sıfatıyla²⁶ savaşlara katılarak cihad yoluyla İslâmlaşmaya imkan sahaları açmışlardır. Türkistan coğrafyasında mevzi-lenen putperestlere karşı yapılan savaşa iştirak ederken harb cehenneminde zıfâ gecesinde olduğu kadar mutlu olduğunu ifade eden Şâkik Belhî bunlardan sadece bir tanesidir.²⁷

Devrin mistik çehresini verebilecek kırattaki bütün bu verilerden sonra Türklerin İslâmlaşmasında bu mistik yönü dengeleyecek rasyonel unsurlara intikal edebiliriz. İslâm'ın devrin mistik iklimine intibak etmesini sağlayan sûfilerin hemen hepsi biyografilerinde de görüleceği üzere ilmiyyedendir.²⁸ Mâverâünnehir'in İslâmlaşmasında son derecede etkili olan sûfilerden Ebû Bekir el-Verrak'ın "zühd olmadan kelâmıla yetinen kimse zındıktır. Kelâm ve fıkıh olmadan zühde iktifâ eden bid'at icâd eder. Zühde ve verâ olmadan fıkıh kâfi gören kimse ise fıska sapar. Kim de bütün bunları telif ederse kurtulur"²⁹ ifadesi rasyonel yönü baskı olan ilimlerle mistik damarın birbirinden ayrılmasının kabil olmadığını göstermesi bakımından manalıdır. Bölgenin İslâmlaşmasında ehemmiyetli bir fonksiyon icra eden zahidler tarafından mütemadiyen ilim, amel, ihlâs, fütüvvet, tevekkül, zühde ve verâ arasındaki irtibat ve bütünlüğe vurgu yapılması dikkate değerdir.³⁰ Görüşlerini

²³ agm, s. 303.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî; tahrîc Muhammed Revvâs Kal'acî, Beyrut Dârü'l-Maârif 1979, IV, 159; *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 266.

²⁵ İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-Arz*, Ed. J.H.Kramers, Leiden E. J. Brill 1967, s. 511.

²⁶ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1648/2, vr. 161a; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV, 160-162; *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yayınları 1981, s. 106.

²⁷ a.g.e., s. 106.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV, 154-155; Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fârîyâbî, Suûdi Arabistan Mektebetü'l-Kevser 1991/1412, s. 293, 501-503; Rustuğfenî, *Fevâid, Mecmu'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil* içinde, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami No. 547, vr. 317a.; ez-Zendevisâtî, *Ravdatü'l-Ulemâ ve Nüzhetü'l-Füdalâ*, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, Nu. 2635, vr. 10b; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, thk. Nüreddin Şüreybe, Kahire Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1953, s. 212; Nersâhî, *Târîhu Buhârâ*, s. 18; Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1980/1400, II, 188; III, 103; V, 33; VI, 115; Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1981, II, 515; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâiyimî'l-Fütüvve*, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1979, s. 383; Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963, s. 2; Hucvîrî, *Kesfî'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1996, s. 195, 210; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Kahire Matbaatü's-Saâde 1979, VIII, 69; X, 232-233; Abdurrahman Camî, *Nefâhâtü'l-Üns*, trc. ve şrh: Lâmiî Çelebi, Haz. S. Uludağ-M.Kara, İst. Marifet yay. 1995, s. 173-174; Sâfi, *Reşehât-i Aynü'l-Hayât*, trc. Kâşî Mehmed el-Marûf b. Mehmed Şerîf el-Abbâsî, Bulak Dârü't-Tibâati'l-Bâhire 1256, s. 12-13; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emdâci'l-Bihâr*, İsam Gnl. Yzm. Ftv., No. 023565 (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, No. 3893'ın fotokopisi), vr. 25b; Hani, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fî Hakaiki Ecillai'n-Nakşibendiyye*, Kahire Daru't-Tibaati'l-Amire 1308, s. 108.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 224; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, X, 236.

³⁰ a.g.e., VIII, 69; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 146; Herevî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, tsh. Abdülhay Habîbî Kandeherî, Kâbil Encümen-i Târih 1962, s. 76; Kelâbâzî'nin benzer görüşleri için bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1992, s. 129-130.

Hanefî düşünce yapısı zemininde inşa etmiş olan Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin kaleme aldığı *et-Taarruf*, İslâm'ın kitâbî ve mistik yorumları arasındaki farklılıkları gözden kaçırmadan³¹ sûflîğin kelâmî görüşlerini Hanefî-Mâtûrîdî kelâm sistemi çerçevesinde meydana koymuştur. Kelâbâzî'nin açtığı zaviyeden hareketle Türklerin İslâm tasavvurunda akidevî, fikhî ve tasavvufî unsurlar arasındaki münasebet ağının, Gazzâlî'den çok önce birbirlerini bütünleyen bir görüntü ve muhtevâyâ sahip olarak kendisini gösterdiğini ifade etmek gerekir. Sûfilerin ilmiye kökenli yönleri İslâmlaşma sürecinde devrin mistisizmine hususî bir çehre vererek onu realist bir temele oturtur. Tasavvufla, geçiş devrinde Kuteybe b. Müslim'in şahsında ifadesini bulan ve etrafı âdeta yıldırان gaza artığı üslubun sert ve keskin tarafları yumuşar.

Kitâbî İslâm tasavvurunun bir başka ifadeyle aklın mistisizmden müstağni kalmasının mümkün olmadığı Türklerin iman anlayışları üzerinden de görülebilir. Âmentüde sistematize edilen hususlara inanmanın tek ve esaslı şart olarak kabul edilmesi, bir yığın karışık itikad ve tefsirin şifâhî İslâm algısında görüleceği üzere geçiş devri Müslümanlığının bünyesine girmesini de kolaylaştırmıştır. Kitâbî metinler bunu bid'at ve küfür kavramlarına çok sık başvurarak dengelemişlerdir. *Kutadgu Bilig*'deki ölçülü mistisizm, eskiyle yeninin rekabetinde kurulan bu dengede hayat bulmuştur. Savaşçı yapıyla mistisizmi telif eden bölgeye mahsus realiteler zâviyesinden imanın ikrâr ve tasdik olarak tanımlanması,³² yani hem kalbe hem de görüntüye/zâhire dikkat çekilmesi devre oturtulabilecek ve muhiti inşa edecek husûsiyetler taşımasıyla dikkat çekicidir. İşte Yûsuf Has Hâcib düşüncelelerini böyle bir temel ve çatı üzerine kurmuştur.

İki Ayrı Hayatın Cazibesi Zaviyesinden *Kutadgubilig*

Kutadgu Bilig müellifi, şahsiyetini Türkistan coğrafyasıyla Basra-Bağdat hattında gidip gelen bir fikrî yapıda tecrübe eder. Hiçbir nizamla girmeyen evvelki devre ait unsurları tevarüs ederek İslâmlaşma asırlarının meselelerine tatbik eder. Türkistan ikliminin onun İslâm anlayışına ayrı bir renk ve hüviyet vereceği meydandadır. O, bir ilham kaynağı ve tükenmez bir hazine gibi baktığı devrin getirdiği şeylerin çoğunu derinleştirerek bölgenin hayatına mal eder. Peygamberlik ve vahyin sahasını akla zıt değil, ancak akılı aşan bir karaktere sahip olarak gören Yûsuf Has Hâcib'in şahsında görüleceği üzere, kelâmî geleneğe ait unsurlar İslâm öncesi mistik mirasın devam eden yönlerinde içselleştirilerek bölge tarafından paylaşılar hale gelmiş, bir anlamda bölgenin mistisizmi de kendisini İslâmî an-

³¹ İman anlayışı bu farklılıklardan biridir, bkz. *a.g.e.*, s. 117.

³² Hâkîm es-Semerikandî, "Risâle fi'l-İman", *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm* içinde, Bolulu İbrâhim Efendi Matbaası [t.y.], s. 38-39; *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 4-5, 8, 10, 26; Neseffî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk. Hüseyn Atay, Ankara 2004, II, 404; Ebû Hanîffe, *el-Vasiyye, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul Kalem Yay. 1981, s. 73; *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*'ın bir başka yerinde ise Kelâbâzî'yle dolayısıyla da bölgedeki zâhidlerin tavrıyla mutâbık olarak imanın tanımına ameller de dahil edilir: "İman dil ile ikrâr, kalb ile tasdik, şeriatla ameldir." Bu tanımın doğrudan doğruya tasavvuftan geldiği meydandadır. *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 31; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 117.

lamda rasyonalize etme ihtiyacı hissetmiştir. Vahyin rasyonel bir izaha tabi tutulabileceğinin idrakinde olan mütefekkir-şâirin aklî ve mistik cephelerinin İslâmî karakteri bârizdir. Bunu söylerken tasavvufun keşfi bir zemine oturduğunu, hareket noktalarını dolayısıyla da hedeflerini inkar etmiyoruz. Keşfin mayaladığı bir hareketin bile nihai noktada aklî bir çerçeveye sıkışmasa da kendisini büsbütün o çerçeveden ayırtıramadığını müşahade ediyoruz. İslâm düşüncesinde bilgi teorisini sistematik manada inşa eden Mâtürîdî'nin ifadeleriyle söylersek; akla dayanmadan akla karşı çıkılamayacağı,³³ izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Meselenin dönüp dolaştığı yer de burasıdır. Çünkü akla ve akıl yürütmeye karşı çıkarken bu karşı çıkışta durulan yeri meşruiyet zeminine oturtacak olan şey yine akıl olacağı için akıl inkar eden neticede akıl tasdik etmek zorunda kalacaktır. Bu çerçevede dikkat edilecek bir nokta da bölgede inşa edilerek *Kutadgu Bilig*'de billurlaşan fikrî yapıda, zühd geleneğini aksettiren, eserin bütününde akla/Öğdülmiş'e karşı menfi bir tavır alan Odgurmuş'ın da Ebû Seleme'yle ve Mâtürîdî'yle mutâbık olarak³⁴ durduğu yeri meşrulaştırmak, hareket ettiği zemini ve verileri kanıtlamak kısaca haklı çıkmak için akla dayanarak rasyonel bir mizacı benimsemesidir.³⁵ Devri olduğu gibi alan Yûsuf Has Hâcib birçok şeyi bulmakla kalmamış, sistematik bir şekle dönüştürmesini de bilmiştir. Buna göre *Kutadgu Bilig*'de aklın bölgenin hayatında dolduracağı yer şöyle tasvir edilebilir: Hayatı idare eden şey akıldır. Aklen malul olanlar yaptıklarından mesul değildirler, sözü bu gerçek için söylenmiştir. Akıl Tanrı'nın lutfu ve nimetidir, kaynağı semâvî olması itibarıyla doğuştan gelir, Tanrı onu insanın hamuruna katar ve çalışmakla elde edilemez. Akıldan başka bütün faziletler öğrenilir. Membaî ilâhî olması hasebiyle aklın olduğu her yerde tabiatıyla Tanrı da vardır. Her türlü iyilik Tanrı'nın ihsan ettiği bu yapıcı realiteden geldiğine göre insanoğlunun esas vasfı akıldır.³⁶ Aklî olan dinin sahası içine çekilir ve birine diğerinin arkasından bakma ihtiyacı hissedilir. Muayyen bir çerçeveye sahip olan akıl Tanrı'nın verdiği imkanlarla sınırlandırılmış, dinle mukayyet hale getirilmiştir. Bu nedenle Yûsuf akılla vahiy arasında tam bir çeşitliğe razı olamadığı gibi bunların birbirine zıd olduklarını da kabul etmez. Ona vahiy çerçevesinde bir istikamet verir. İmkânları duyular âleminin ötesini idrak edemediği için akıl, Tanrı'nın hikmetine sır erdiremez.³⁷ O dinin aklî bir çerçevede yorumlanmasını kabul ettiği nispette ikincisinin birincisi tarafından sınırlandırmasını da hiçbir suretle gözden kaçırmaz. Diğer bir ifadeyle aklın dinî sahada kullanımının meşrûiyeti ve vazgeçil(e)mezliğini zaruri görmekle beraber esasta, onun dinin taleplerini karşılayamayacağını bilir. Böylece o bu ikisi arasındaki ilişkiyi son noktada din lehine çözümlyerek netliğe kavuşturur. Mey-

³³ Maturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yay. 2003, s. 17.

³⁴ Ebû Seleme, *Cümeli Usûli'd-Din*, *Ebû Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risâlesi* içinde, Haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul Emek Matbaacılık 1989, s. 43; Maturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 283-284.

³⁵ *Kutadgu Bilig*, 5043, 5199, 5403.

³⁶ a.g.e., 1253, 3112, 1828, 1680-1682, 1827, 1683, 4021, 1679-1683, 1845-1846, 295-296, 302, 1850-1851, 1857, 1845-1846, 1841, 2454.

³⁷ a.g.e., 392, 1829.

dana koyduğumuz zaviyeden onun din ve akıl münasebetine dair yaklaşımının Gazzâlî'yi müjdelediğini söyleyebiliriz.³⁸

Yûsuf Has Hâcib'in ve Mâtürîdî'nin akla yaklaşımı örtüşmekle beraber ikincisi hâdiseyi kelâm ilminin teknik imkânlarını da kullanarak rasyonel bir zeminde ele alır. Mâtürîdî'ye göre akıl, varlıkların güzellik ve çirkinliğini küllî olarak bilir, tek tek göstermek suretiyle bilemez. Burada Peygamber'e ihtiyaç duyulduğu ortadadır.³⁹ O akla ne tamamen karşı çıkar, çünkü akla karşı çıkanlar kendi akidelelerini ancak akılla ispatlayabilirler, ne de boyun eğer. Zira aklın nüfûz sahası sınırlıdır. Haliyle devreye girmesi gereken unsur vahiydir.⁴⁰ Mâtürîdî böylece vahiy ve akıl arasındaki dengenin sırrını yakalamanın ötesinde keşfin temin ettiği bilginin objektif geçerliliğini sorgulayarak⁴¹ devrin mistisizmini rasyonel bir yöne doğru çeker. Öyle ki hadiseye bu gözle bakılmadığı takdirde insan *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâverâünnehir coğrafyasına ve İslâmlaşma asrına ait bir metin olmadığını bile düşünebilir. *Kutadgu Bilig*'le paralel olan Mâtürîdî'nin bir başka vâdiye intikal ettiği nokta da tam olarak burasıdır. İslâm'dan evvelki devirle araya mutlak bir sınır koyma adına mistik bilgiye mesafeli durmayı sabit bir fikir haline getiren ve hakikatin tam inkârını üzerine alan idealist bir perspektifle her şeyin yoluna gireceğini düşünen Mâtürîdî'nin aksine Yûsuf Has Hâcib ve Kaşgarlı Mahmud⁴², akıl, gönül⁴³ tabiatıyla da mârifet⁴⁴ arasında uzvî bir ilişki kurar, akıl olmadan gönlü ölü sayar.⁴⁵ Akıl tek başına Allah'ın hakikat ve içyüzünü layıkıyla kavrayamayacağına göre müteal olanın sırrını yoklamaktan vazgeçmeyecek olan şey gönlüdür. Akıl ve gönül birbirlerinden güç alarak bölgenin hayatına doğru genişler, derinleşir, birkaç merhaleyi birden atlar. Evvelki devrin hakikatleri İslâmlaşma asrının icaplarına uygun olarak yeniden yaratılır. Muvazeneden ibaret olarak görülebilecek bu tablonun anlamı şudur: Bölgenin hayatında akıl, yapıcı; mistik veriler, besleyici; Tanrı da muharrik unsurdur. Diğer taraftan devleti devlet ve saâdete kavuşturacak esaslardan birisi olarak ulemâyı gören⁴⁶ Yûsuf Has Hâcib eserinde akli müşahhaslaştırarak ele alır ve ona bazı imtiyazlar tanır. Akıl bir meşaledir, kör için göz, ölü için can, dilsiz için sözdür. Görünüşte ihtiyar olsa da daima genç ve dinçtir, mütemadiyen sağdan hareket eder, onun hiç solu yoktur. Sonsuz ve yenilmez addedilen tabiatın her şeyi zapt ettiği bir coğrafyada aklın

³⁸ Gazzâlî perspektifinden problemi tartışarak tahlil eden dikkatli bir çalışma için bkz. Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 21-23, 42; a. mlf., "Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 248,258; a. mlf., "Çağdaş Bir Müslüman Düşündürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır", *a.g.e.* içinde, s. 321-326.

³⁹ Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp. Nu. 40, vr. 24b, 36a, 888b, 327b, 410a.

⁴⁰ a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11, 17, 274-276,279-281; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 34-35; Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8.

⁴¹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11, 234-235; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 34-35; Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8.

⁴² Bilig hem akıl, hem ilim hem de hikmet anlamında kullanılır. Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lugatü't-Türk Tercümesi*, trc. Besim Atalay, Ankara Türk Dil Kurumu ts., I, 385.

⁴³ *Kutadgu Bilig*, 148-161, 220, 224,1933.

⁴⁴ *a.g.e.*, 4637.

⁴⁵ *a.g.e.*, 160, 1818, 1860, 1933, 1940, 1991, 3082; *Divânü Lügâtü't-Türk* (TDK), I, 385.

⁴⁶ *Kutadgu Bilig*, 5551, 974, 2785, 5910-5914, 5552-5554, 5587.

somutlaştırılması⁴⁷ İslâmlaşma sürecinde muayyen bir çerçevede kendisini gösteren tasavvufun muharrik unsur oluşunun tabii neticesi olduğu gibi Yûsuf'un ma-ziyi devam ettirmenin sırrını bilmesiyle de alâkalıdır. Aklın tanımı ve mâhiyeti ile ilgili felsefi tartışmalara girmeyen Yûsuf Has Hâcib aklı daha çok yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıran şey olarak tanımlayan Mâtürîdî'yle⁴⁸ mutâbık olarak işlevselliği öne çıkarır, teorik bir gayret göze çarpmaz. İslâm'ı hem aklıyla hem de kalbi ve ruhuyla yorumlayan Yûsuf Has Hâcib; bölgede tasavvufun henüz zühhd aşamasında olduğu bir dönemde zühhd yolunu benimsemek sûretiyle birtakım vecd hallerini idrak eden ve neticede de hususi bir ıstılah meydana getiren⁴⁹ tasavvufun kendine mahsus terminolojisini ait olduğu çerçeveden çıkarır, Odgurmuş'ı yerleştirmeye çalıştığı zeminin ve zamanın gerekleriyle uyumlu hale getirir. Bu anlamda o aklî ile sırrî olanı telif ederken mistik prensipleri teknik manada mantıkî esaslara bağlama gibi bir gaye gütmeyiz. Tasavvufun felsefî bir vadiye doğru evrildiği dönemin aksine Yûsuf Has Hâcib'in kullandığı terminolojinin de göstereceği üzere o metafiziğe dönüşecek bir varlık teorisi ve felsefesi geliştirmeyiz. Böylece Mâtürîdî'nin açtığı güzergahta ilerlemesine rağmen tasavvuf karşısındaki vaziyetiyle selefının yolunun Türkistan'a mahsus renginde yoğunlaşır. Bu şekilde Mâtürîdî, Yûsuf Has Hâcib'in şahsında içten değişmeye de gömlek değiştirir.

Yûsuf Has Hâcib'in ikbali tecrübe ederek devlet terbiyesi almış olmasının getirdiği dünya görüşü; kelâm, tasavvuf ve felsefeye ait unsurların orijinal bir bileşimini gerçekleştirmesini sağlamıştır. Burada İslâm filozoflarının devamlı surette şeriatın halkın saadeti için vazgeçilemezliğini vurgulamasını hatırlayalım. Rasyonel ve mistik damarı şahsında cem etmenin Türk tefekkür tarihindeki örneklerinden biri olan Yûsuf Has Hâcib, kelâm ve tasavvuftan hareket eden bir perspektifle ilmî ve fikrî bütünlüğe ulaşmanın mümkün olduğunu pekâlâ göstermiştir. Kelâmî perspektifin tayin ettiği inanca ilişkin esaslar halkın yaslanması gereken zemini oluştururken tasavvuf ilmine ait veriler söz konusu imanî ilkelerin hayata geçirilmesini temin eder. Eser boyunca farklı zeminlerden hareket eden Odgurmuş'la Öğdülmiş nihâî manada müşterek bir noktada buluşurlar. Kelâmî geleneğin Yusuf Has Hâcib'e akseden tarafları tasavvufun vulgarize bir yöne doğru akmasının da önüne geçerek bir üst basamağa tırmanmasını sağlamaktadır. Bunun için o kaleme aldığı eserin ruhunu dokuyan kavramları dolduran isimlerden biri olan ve mistisizmde demirleyerek akla kayıtlar koyan Odgurmuş'ın insanın kemale erişmek için toplumdan ayrılması gerektiği şeklindeki görüşüne karşı çıkar. Odgurmuş'ın şahsında tamamen mistisizme kendini kaptıran bir anlayışla mücadele ederken mistik hayatın toplumsal bir atmosferde vazgeçilemezliğini, tasavvufun bölgenin hayatı için ifade ettiği değeri göz ardı etmez.

Yûsuf Has Hâcib karşıt gördüğü diğer unsurları, kitâbî İslâm tasavvurunu verebilecek vasıftaki metinlerde olduğu gibi tekfir etmese de şahsiyet inşa edici

⁴⁷ a.g.e., 1838, 1858-1870, 1850-1920, 1835, 1840, 1861, 1853, 1863.

⁴⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351, 355, 465; krş. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, 70.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Kahire Dâru Nehdati Mısır 1981, s. 1097, 1099; *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1988, 1115.

karaktere sahip olarak görmez. Akılla mistisizmin etkileşimi neticesinde ortaya çıkan sentezde denge akılcılıkla mistik unsurlar arasında gider gelir. Yûsuf Has Hâcib'in daha en baştan Allah'ın varlığını inanılması gereken bir mütearife olarak ortaya koyması, onun akılcılığının sınırlarını tayin eder. O meseleyi selefi olan filozofların ilgili anlayışlarında tesadüf edileceği üzere, vahyin akla aykırı herhangi bir şey içermeyeceğini düşünerek aşmaya çalışmalarında görüldüğü tarzda problem haline getirmez.

Rasyonel bir duruş sergileyen Mâtürîdî'yle akıl olanla mistik olanın terkiibini gerçekleştiren Yûsuf Has Hâcib'in İslâm tasavvuru arasındaki farklılık, sadece aynı varlık tasavvurunun farklı metod ve terimlerle dillendirilmesinden ibarettir. Birincisinin akıl yoluyla bildiğini ikincisi zühd ve riyazet terbiyesinden başlayarak akılda hitama eren bir anlayış ile görmüştür. Farklılık ve çatışma alanları, ontolojik zeminde değil, metod ve terminolojide, üslûb ve meşrebdedir. Mahiyet ve istikamet ise aynıdır. Bir iç bütünlük, tutarlılık ve sürekliliğin eşlik ettiği her farklılık aynı dünya görüşünün vücûd verdiği çerçeveye içinde mütalaa edilmelidir. Bu iç tutarlılığın temelinde tevhîd eksenli varlık şuuruyla ona refakat eden bilgi ve değer dünyası vardır. Her uzvu birbirine bağlı olan bu yaklaşımlara husûsiyetini veren; aynı varlık şuuruna sahip olmanın âhengidir. Âleme gönül dünyalarındaki birliğin vücûd verdiği âhenk zâviyesinden bakan bu mütefekkirler, aynı Allah'a ve Peygamber'e inanmanın verdiği lezzet, sükunet ve huzurla farklılıkları aşarak aynı hamurda yoğrulmuş olmanın idrâki içerisine girmişlerdir. Her birinin kendine mahsûs husûsiyetlerinin olduğunu gözden kaçırmadan birbirlerinden ayrılır gibi gözüktükleri yerlerde bile aralarında, bunları yekdiğerine rapteden güçlü bir damar ve devamlılık söz konusudur. Geçiş devrinin dikkat edilecek husûsîliklerinden biri bu yani mistisizm ve akıl arasında gidip gelmesidir. Aklın uyandırdığı huzursuzluk ve daralttığı saha mistisizmin verdiği imkânlarla tatmin edilir ve genişletilir. Bir başka ifadeyle her ikisi de ayrı yollardan yürüseler bile bölge insanına hitap ediş amaçlarında birleşerek birbirlerini âdetâ tamamlarlar. Devir, bunu biraz da her iki yaklaşımı himâyesi altına alarak kayıtlandıran kitâbî İslâm algısının yön tayin edici kudretine borçludur. Aklın bölgenin yeni baştan tanzim edildiği devirde bozkır ikliminin realitesini inkâr etmeden dinin hâmîliğindeki nizâma tâbi olması devrin bütün karışıklıklarını giderecek oldukça sade bir yapıyı meydana çıkarmaktadır. Türkistan coğrafyasının Müslümanlığında mistisizm, İslâm öncesi devrin içinden akıp gelirken akıl merkezli kitâbî İslâm tasavvuru ise gidilecek istikamete bakar.

Sonuç

Türklerin İslâmlaşma asırlarında tecrübe ettiği İslâm tasavvurunda rasyonel ve mistik perspektif, mâhiyet ve nizamları itibariyle birbirlerine kapalı iki ayrı saha değildir. Teoride aralarında büyük mesafe olmasına rağmen pratikte bu uzaklık ortadan kalkar. İçten müdahalelerle bazen sûfiler rasyonel bir şahıs hüviyetine bürünür; bazen de rasyonel kisve içindekiler sûfi çehresine gömülür. Diğer

bir ifadeyle rasyonel bir duruş sergileyen mütefekkirlerle mistik bir tavır ortaya koyan sûfler farklı cephelerde aynı gaye ile yeni bir gelenek kurmak için gayret harcar. Burada köklerinden vazgeçen ve birbirlerinin aleti olan bir mistisizm ve akılcılık söz konusu değildir. İslâm'dan evvelki ve sonraki devrin mistisizmi ve akılcılığı birbirinden çok farklıdır. Fakat ortak köklerden dal budak saldıkları ve geçmişî yenibaştan yaşadıkları için birbirlerinin devamındırlar.

Bu hat üzerinde zâhidler, Mâtürîdî ve Yûsuf Has Hâcib'in fikrî yapılarını karşılıklı gözden geçirerek, bunları birbirlerinin ışığında görmek başlangıç noktalarının bütün imkan ve imkansızlıklarıyla vuzuha kavuşmasını sağlayabilir. Kendi âlemlerinde yaşar gibi gözüken zâhidler bölgenin tanziminde aklın rolünü görmezden gelirlerken, Türkistan coğrafyasının "beynelmilel"i olan Mâtürîdî; bölgenin mazisini ve yükseldiği temeli unutarak mistik bilginin değerini yok sayar, sanki geçiş devrinde mistik unsurlara verilen tavizi (!) geri alır. Zâhidler aklı ne kadar reddetmişse Mâtürîdî de öylece olduğu gibi kabul etmiştir. Fakat hâdise bu kadarla kalmaz. Biz birtakım zemberekleri oynatmalarına rağmen oldukları yerde kalan zâhidlerle, halefleri eliyle yol değiştiren Mâtürîdî'den Yûsuf Has Hâcib'e gelelim. Bir düğüm noktasında yaşayan ve çizilen mevcut çerçeveye razı olmayan Yûsuf, birleştirici çehresiyle seleflerinin vazgeçer gibi olduğu değerlere iki ayrı kaynak gibi bakmaz, her ikisinin vazgeçilemezliği üzerine eğilir. Dini, makûl hale getirerek ve tamamen rasyonel bir usul takip ederek bölgeyi kuşatmanın mümkün olmadığını gösterir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin bir şârihi olan Mâtürîdî, akıllıkla mistisizm arasındaki fark üzerinde aşılamayacak bir engel gibi ısrar etse de halefleri ya da şârihleri tarafından kendisine biçilen mistik portrede devrin ve bölgenin yakıcı realitesiyle yüz yüze gelir; ne ondan kurtulabilir ne de tamamıyla onun emrine girer, sanki mistisizme karşı duruşunun kefaretinin öder. Onun Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye kadar devrine ismen/doğrudan etki edememesinin sebebi belki de tasavvufu arasına koyduğu mesafedir. Nesefî'nin Mâtürîdî'yi, onun rûhânî bir resmini çizen devir kaynaklarıyla mutabık olarak kerametlerine vurgu yaparak takdim etmesi manidardır ve bu sunuş tarzı sadece hürmet telkin etme fikriyle izah edilemez. Bölge başka fikirlere ancak kendi tecrübeleri nispetinde açıktır. Böylece eserlerinde kitâbî İslâm tasavvurunun tazyiki altında daima rasyonel bir görüntü vererek bölgenin coğrafi çerçevesinin değiştiğini ilan eden Mâtürîdî'nin akılcı tarafı, muâsırları ve takipçileri eliyle mistik, dolayısıyla da bölgesel bir mahiyet kazanır ve muhitin gerçeklerine boyun eğerek hale gelir. Mistisizmle rasyonellik Mâtürîdî'den yaklaşık bir-bir buçuk asır sonra Yûsuf Has Hâcib'in şahsında organik bir irtibat kazanır. Bir başka ifadeyle mistisizmle rasyonel tavır tabîî hâle getirme noktasında esas hamle Yûsuf Has Hâcib'in şahsında gerçekleşir ve kıvamını bulur. Bu esasen ilk büyük merhaleyi *Kitâbü't-Tevhîd*'le kaydeden Türk-İslâm tasavvurunun *Kutadgu Bilig*'le semerelerini devşirmesi anlamına gelir. Böylece Mâtürîdî'yle mistisizm aleyhine oluşan müphem eğilimler ve kesilen bağlantılar Yûsuf Has Hâcib'le ortadan kalkar. Yûsuf zaviyesinden bakıldığında Mâtürîdî'nin tavrı, esasta doğru olsa bile teferruatta yanlıştır. Burada doğrudan Yûsuf Has Hâcib üzerinde Mâtürîdî'nin tesirinden veya birincisinin ikincisine olan aksülamelinden bahsetmiyoruz. Bu tesir veya aksüamel Yûsuf'un tevarüs ettiği birikim zaviyesinden ikinci dereceden bir şey gibi görünebilir. Kaldı

ki Yûsuf'a doğrudan ilham veren ve tesir eden bir kaynak da yoktur. Bu tabiatıyla onun seleflerine kapılarını tamamen kapadığı manasına gelmez. Kastettiğimiz şey aynı fikrî ve mistik zeminden ilham almalarına rağmen Yûsuf'un doğrudan doğruya devrine her iki kanaldan da bağlı kalmasına rağmen; Mâtürîdî'nin dönemini kısmen tasfiyeye tabi tutarak, olduğu gibi almamasıdır. İslâm'dan evvelki devirle bağlantısını koparan Mâtürîdî sadece yürünmesini gerekli gördüğü güzergaha doğru akarken eskiyle yeni arasındaki kavşakta duran ve kelâmla/akılla tasavvuf/gönül arasında gidip gelen ve devrinin meselelerini bütün yoğunluğuyla taşıyan Yûsuf, geline merhaleye dikkat kesilerek gidilecek istikamete ışık tutar. Bir başka ifadeyle o ne mistik merhaleye gözlerini kapar ne de akli istikametten müstağni kalır. Ne yapar eder bu tecrübeleri şahsiyetine dolayısıyla da devrine mal eden bir mantık ve retorikle yoğurur. Böylece Yûsuf, Türkistan coğrafyasının yeni girmeye çalıştığı alemin eşliğinde eski üslubunu sürdürdüğü nispette yeni-nin muhtevasının peşinde yürüyebileceğini de gösterir. Vahyi mistisizmle yoğurarak rasyonel bir izaha tabi tutan ve sembolik şahıslardan hareket etse de sembollerle konuşmaktan uzak duran Yûsuf Has Hâcib'te aklın sınırı rasyonalizm aleyhine daralırken imanın lehine genişler. Hülâsâ olarak nihâî çerçevede, akıl ve gönül ilâhiyat spekülasyonlarına boğulmadan bölgenin asıl rolünü tayin eden, hayatına istikamet veren ve İslâmlaşma asırlarında karşılıklı münasebetlerin yegâne kaynağı olan imanın sahasına sığır, muhtaç olduğu sükûnu orada bulur.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman Cami, *Nefahâtü'l-Üns*, trc. ve şrh: Lâmiî Çelebi, Haz. S. Uludağ-M.Kara, İstanbul Marifet yay. 1995.
- Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütûvve*, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1979.
- Arslan, Ahmet, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara Vadi Yay. 1996.
- _____, "Çağdaş Bir Müslüman Düşündürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara Vadi Yay. 1996.
- _____, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara Vadi Yay. 1996.
- Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul Matbaa-i Amire 1332.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa 1984.
- Bîrûnî, *el-Asâru'l-Bâkiye anî'l-Kurûni'l-Hâliye*, Leipzig 1923.
- Borovkov, A.K., *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* [Anonim Tefsir], çev. Halil İbrâhim Usta-Ebulfez Amanoğlu, Ank. TDK 2002.
- Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, i'dâd Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvîni, Leiden E. J. Brill 1911.
- Ebü Hanîfe, *el-Vasiyye, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul Kalem Yay. 1981.
- Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Kahire Matbaatü's-Saâde 1979.
- Ebü Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din, Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akaid Risâlesi* içinde, Haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul Emek Matbaacılık 1989.
- Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963.

- el-Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1967.
- Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trc. Willard R. Trask, London Arkana 1989.
- Eski Türk Yazıtları*, çev. Nüseyin Namık Orkun, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 1987.
- Orhon Yazıtları*, çev. Talat Tekin, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 1988.
- Orhun Âbideleri*, çev. Muharrem Ergin, İstanbul Milli Eğitim Basımevi 1970.
- ez-Zendevisâfi, *Ravdatü'l-Ulemâ ve Nüzhetü'l-Füdalâ*, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, Nu. 2635.
- Gibb, Hamilton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw-William R. Polk, Princeton 1982.
- Hakim es-Semerkindî, "Risâle fi'l-İman", *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm* içinde, Bolulu İbrâhim Efendi Matbaası [t.y.].
- _____, *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, Bolulu İbrâhim Efendi Matbaası [t.y.].
- Hani, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fi Hakaiki Ecillai'n-Nakşibendiyye*, Kahire Daru't-Tibaati'l-Amire 1308.
- Hazîni, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, İsam Gnl. Yzm. Ftv., No. 023565 (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, No. 3893'in fotokopisi).
- Herevî, *Tabâkâtü's-Sûfiyye*, tsh. Abdülhay Habîbî Kandeihârî, Kâbil Encümen-i Târih 1962.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1996.
- Hudûd al-Alam: the Regions of the World*, trc. Vladimir Fedorov Minorsky, London E. J. W. Gibb Memorial 1970.
- İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, thk. Sâmî Dehân, Beyrut Mektebetü's-Sekâfeti'l-Alemiyeye 1987.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1988.
- _____, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Kahire Dâru Nehdati Mısır 1981.
- İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-Arz*, Ed. J.H.Kramers, Leiden E. J. Brill 1967.
- İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. Michael Jan de Goeje, Leiden E. J. Brill 1967.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire Dârü'l-Maârif 1960.
- İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1648/2.
- İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahran 1971.
- İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî; tahrîc Muhammed Revvâs Kal'acî, Beyrut Dârü'l-Maârif 1979.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi*, trc. Besim Atalay, Ankara Türk Dil Kurumu ts.
- _____, *Divânü Lügâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge, Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye Matbaa-i Âmire 1333-1335.
- Kelâbâzî'nin benzer görüşleri için bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yay. 1992.
- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1981.
- Kitâb-ı Dedem Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2004.
- Kuşeyri, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yayınları 1981.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996.
- Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden E. J. Brill 1967.
- Manas Destanı*, Haz. Wilhelm Radloff -Emine Gürsoy Naskali, Ankara 1995.

- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, Ankara TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yay. 2003.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp. Nu. 40.
- Meier, Fritz, "Sûfilik ve İslâm Kültürünün Sona Erişi", çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara Vadi Yay. 1996.
- Mücmelü't-Tevârih*, nşr. A. Ramazânî, Tahran 1318.
- Nerşâhî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevi-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Kahire Darü'l-Maarif 1965.
- Neseffî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Suûdi Arabistan Mektebetü'l-Kevser 1991/1412.
- Neseffî, *Tabîratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004.
- Neşrî, *Ğihânnümâ*, Leipzig 1951.
- Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk*, Tahran 1372.
- Ocak, A.Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1998.
- Özcan, Hanifi, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- Rustuğfenî, *Fevâid*, *Mecmu'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil* içinde, Süleymaniye Ktp.,Yeni Cami No. 547.
- Sâfî, *Reşehât-i Aynü'l-Hayât*, trc. Kâşî Mehmed el-Marûf b. Mehmed Şerif el-Abbâsî, Bulak Dârü't-Tıbâatî'l-Bâhire 1256.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1980/1400.
- Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, thk. Nûreddin Şüreybe, Kahire Dârü'l Kitâbî'l-Arabî 1953.
- Şeker, Fatih Mehmet, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2010.
- Thomsen, Vilhelm, *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, çev. ve yay. haz. Vedat Kömen, Ankara Türk Dil Kurumu Yay. 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul Matbaa-i Ebuzziya 1933.
- Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmetî Arat, Ankara TTK. 2003.