

II. ULUSLARARASI
SADREDDİN KONEVİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ

SECOND INTERNATIONAL
SYMPOSIUM ON SADREDDIN QUNAWI

6 - 8 EKİM 2011
KONYA



MEBKAM

MERAM BELEDİYESİ
KONEVİ ARAŞTIRMA MERKEZİ
MERAM MUNICIPALITY
QUNAWI RESEARCH CENTER

6 - 8 Ekim 2011 tarihleri arasında Konya Bera Otel'de düzenlenen bildirilerden oluşmaktadır.
Eserin tüm hakkı MEBKAM' a aittir.

MEBKAM Yayınları 8

II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri

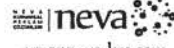
Editör

Hasan YAŞAR

Kapak Tasarım

Alper ÜNÜVAR

Grafik Tasarım ve Mizampaj


www.neva-krc.com
0332 324 58 45

Tashih

Ahmet ÇELİK

ISBN

978-605-389-127-7



Baskı Yılı

Mart 2014

Türk düşünce tarihi coğrafi bakımdan Selçuklu devrine doğru genişlerken fikrî bakımdan da derinleşir. Halkası olduğumuz devam zinciri burada dövmeye başlanır. İslâmlaşma sürecinde Türkistan'ı besleyen Horasan transiti aynı işlevi Anadolu'nun Müslümanlaşmasında da sürdürür. Devri inşâ eden mütefekkirlerin fikrî arka planlarını dolduran gerçeği hatırladığımızda, Selçuklu İslâm tasavvurunun, Horasan-Türkistan hattında başlayan tecrübenin bir devamı olduğu görünür hale gelir. Hâliyle gidilecek istikamet geline güzergâhla doğrudan bağlantılıdır. Devamlı bir oluşum halinde görünen İslâm tasavvurumuz Türkistan'da teşekkül ederek Anadolu'da kemal devrinin sınırlarını yoklar. Bunlar elbette birbirlerinden çok farklıdır. Fakat aynı zamanda birbirlerinin devamıdır. Her iki iklimde de ulûhiyetin çehresi ve Müslümanlığın inanılması gereken akideleri değişmez. Ancak o çehreyi inşâ edenler ve o akidenin sınırlarını çizenler değişir. Onlar aradaki nesil ve coğrafya farkına rağmen birbirlerini zaman içinde tamamlarlar. Aynı ocağın ateşiyle yanmaya devam ederler.¹

İbn Bibî'deki verilerden hareket ettiğimiz takdirde görülür ki bir Hanefî olan Alâeddin Keykûbâd'ın şahsında Selçuklu İslâm yorumu Nizâmülmülk'ün *Siyasetname'si*, Gazzâlî'nin *Kimya-yı Saadet'i* ve Keykavus'un *Kabusname'si* etrafında teşekkül eder.² Buna bir Selçuklu tarihçisinin *Türkler Hanefîlik dinine girme saadetiyle mesud oldular* hükmünü de³ ekleyelim. Burada hayatın asıl büyük üslubunu yapan tasavvufun orkestra şefi vazifesi gördüğünü de unutmayalım. İstitrâd olarak söylemek lâzımdır. Hem mücadele edilen Bâtınî akımlar, hem de himaye gören unsurlar oradan beslenir. Mistisizm Bâtınîlerin elinde bir zaaf haline gelirken Sünnîlerde kuvvet kaynağı olur.

Böylece Anadolu'da kendisini bulmaya başlayan İslâm tasavvurunda Türkistan, Fars ve Hind'e ait unsurlar toplanmış görülür. Bu topraklarda dört farklı iklimin nabzının birden attığı müşahade edilir. Oğuz Begleri, Tûs'lu Nizâmülmülk ve Gazzâlî, Belh'li Mevlânâ ve Türkmen kocası Yunus aynı noktada buluşur. Bunlara Müslümanlığın mesafeleri ortadan kaldıran yönünün bir sembolü olan, hayatı Mağrib-Arap coğrafyası ve Anadolu'da geçen İbnü'l-Arabî'yi de eklemek lazımdır. Böylece onlar Anadolu sahasında vücûd bulan destan kahramanlarının Türkistan, İran ve Hindistan'da cihâd etmelerini hatırlatır. Selçuklu İslâm tasavvuru bir terkiptir. Türk, Fars ve İslâm bir yığın unsurun birbiriyle kaynaşmasından doğar. Mahiyet ve değerine göre çeşitli unsurları içine alır. Bu terkipte asıl yayı çeken ve ahengi gösteren muharrik unsur Müslümanlık ve Oğuz Türklüğüdür. Dışarıdan gelen bu unsurlar içine girdiği terkipte kendiliklerinden kaybolurlar.

Her iki coğrafyadaki Müslümanlık birkaç ana fikirle, birkaç değer hükmü etrafında toplanabilir. Türklerin İslâm algısı Hanefîliğin çizdiği çerçeve üzerine kuruludur. Her şey oradan başlayarak genişler. Bir tarafta Hanefî olan Selçuklu hükümdarları ve Mevlânâ gibi mütefekkirler; diğer tarafta Şafîliğe nispet edilen Gazzâlî, Nizâmülmülk, Kuşeyrî ve Cüveynî gibi düşünürler yer alırlar. Selçuklu İslâm tasavvuru bunlar üzerinden ayrı ayrı ancak son noktada birbirini bütünleyen perspektiflere açılır. İran coğrafyasında Şafîliği ve Eşariliği gözden kaçırmayan bir siyasetin takipçisi olur.⁴

Türklerin Müslümanlığı Sünnîlik etrafında kendini bulur. İslâm öncesi inançlara dayanan, Mecûsiler ve Bâtınîlerin şahsında siyâsî ve kültürel tepkilere neden olur. Aralarında baba oğul münasebeti kurulan bu zümreler, dâhil olunması gereken yeni zihniyet ve yönelimle, eski muhitin inançları arasında sıkışıp kalmanın bir örneğidir. Türkistan coğrafyasında İslâm'ın dolayısıyla Sünnî çerçevenin dışındaki hemen her zümre-Mecûsiliğe ırcâ edilir.⁵ Selçuklu asırlarında bu anlayış yelpazeyi genişleterek hâkimiyetini sürdürür. Hristiyan, Mecûsi, Râfîzî, Alevî, Bâbâî, Hâricî ve Karmatî kelimeleri aynı işleve sahip olarak görülür. Nihayet bütün bu akımların hepsi Bâtınî kelimesi etrafında toplanır.⁶ Burada hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması

1 * Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalı. Bu hususta daha teferruatlı değerlendirmeler için bkz. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara TDV Yay. 2010; a. mlf., *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul, Dergâh Yay. 2011.

2 İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûrî'l-Alâ'iyye*, çev. M. Öztürk, Ankara, 1996, I, 246.

3 el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, nşr. M. İkbâl, çev. N. Lugal, Ankara, TTK 1999, s. 1-2.

4 Bütün bunları vurgularken Hanefîlerle Şafîiler arasındaki bitmez tükenmez kavgaları unutmuyoruz. Örnek olmak üzere bkz. İbn Tağriberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, 1929, V, 54-55; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 88; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Beyrut 1979, IV, 80; Cüveynî, *Târih-i Cihân Güşâ*, çev. M. Öztürk, Ankara, 1999, I, 169.

5 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, nşr. R. Teceddüd, Tahran 1971, s. 406; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, thk. es-Seyyid el-Cümeily, Beyrut, 1994, s. 127; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. M. Z. b. el-Hasan el-Kevserî, [y.y.] 1948, s. 214; Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk*, Tahran 1372, s. 257.

6 Semî'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut, 1980/1400, II, 42-43; Nesefî, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Suûdi Arabistan 1991/1412, s. 89; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, Beyrut, 1979, X, 313; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 57; Cüveynî, *Târih-i Cihân Güşâ*, III, 142-143; Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk*, s. 279-281, 306, 310; *The Book of Government or Rules for Kings*, translated from the Persian by Hubert Darke, New Haven Yale

gereken bir başka gerçek şudur: Gazzâlî'nin şahsında Selçuklular, verili durumdan hareketle mevcut yapıyı dönüştürmenin peşine düşer. İslâm öncesine ait kıymetleri tevarüs edilmesi gereken mirasın bir parçası olarak görür. Onları İslâm'la kayıtlandırarak Müslümanlığı o şekiller içinde âdetâ yeniden yaratır. İçeriye karşı sûfi-mutasavvıf, dışarıya karşı rasyonel bir kisveye bürünür. Bu zemin ve çerçevede Sünnî düşünceyi şahsiyetinin ve mensubu olduğu kültürün tabii bir unsuru hâline getirirken, *Kutadgu Bilig* müellifi Yûsuf Has Hâcib'in Türkistan'da izlediği stratejiyi takip eder.⁷ Bölgeye ait malzemenin İslâm'ın emrine nasıl verileceğinin yol ve yöntemini de göstermiş olur. Bu zaviyeden yaklaşıldığında İslâm o coğrafyanın kendi mazisi içinde aranır. Hâliyle Türk-İslâm tasavvuru bid'at ve hurafelerin menşûrundan süzülerek akar. Mevlânâ'nın türbelerde hâlen de gördüğümüz ve bugünün perspektifinde mahkûm edilen manzaraları Peygamber ve dört halife devrine dayandırarak savunması⁸ boşuna değildir.

Türklerin İslâm anlayışında şifâhî, kitâbî ve mistik veriler iç içe bir yapılanma arz eder. *Kutadgu Bilig*'de şamanlara biçilen rolde bu çok barizdir. Eflaki Dede'nin Mevlânâ'nın medresede semâ meclisi tertip etmesi⁹ ile ilgili kayıtlarını hatırlayabiliriz. Zaten Şamanlar gibi kendisine baba denilir.¹⁰ Bütün bunlar birçok tecrübenin üstünden Türkistan coğrafyasına bir dönüştür. Türklerin İslâm anlayışı, bir taraftan Türkistan'a doğru çekilirken diğer taraftan neredeyse coğrafya değiştirir gibi olur, yeni şekiller alır. Mesela *Kutadgu Bilig*, Destanlar, Mevlânâ ve Yûnus Türklerin İslâm algısının kendi içine çekilişini Matürîdî ile Gazzâlî ise atılışını temsil ederler. Selçuklu Türklerinin Müslümanlığı, Dede Korkud'un şahsında geçmiş zamanı arar. Geçiş aşamasında kalır. Gazzâlî'nin şahsında daha farklı bir terkibin peşine düşer, bu intikal merhalesini derinleştirir.

Buradan hareketle tasavvufî yapının fonksiyonelliğine intikal edebiliriz. Zaten Türklerin İslâmlaştığı sürecin aktüalitesi tasavvufî hayatın akacağı manzaradadır. Yesevî, Baha Veled ve Mevlânâ'ya mürid olmak, Müslüman olmakla eş anlamlı görülür.¹¹ Halk kerametler vasıtasıyla Müslümanlığı benimser.¹² Menkıbelerde görüleceği üzere eskiyi hatırlatarak yeniyi hız verilir. Satuk Buğra Han'ın şahsında eski destan kahramanlarına biçilen Peygamberane rol, Selçukluda Mevlana¹³ ve Gazzâlî'ye nispet edilir. Mirac'da Hz. Peygamber'e sûret ve siret olarak her bakımdan benzerinin Mevlânâ olacağı söylenir.¹⁴ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî her iki coğrafyada sûfi hâleyle kaplanır. Kur'an'ın sırlarıyla kendilerinden geçen veliler olarak takdim edilir.¹⁵

Sûfilerin tebliğ metodlarında da aynı yaklaşım hâkimdir. Pek çok örnek vermek mümkünse de Hallâc'la Mevlânâ üzerinde durup geçebiliriz. Mevlânâ "konuştuğun bir Râfîzî ise Ali'nin lütfundan dem vur; Sünnîyse Ömer'in adaletinden söz et"¹⁶ derken Hallâc da Sünnî ile Sünnî, Mu'tezile ile Mu'tezilî olur. Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre'nin zebûnu olduğu Mansûr; Sünnî olarak kabul edenlerden başlayarak zındık olarak değerlendirenlere varıncaya kadar genişleyerek uzanan bir vadide, farklı dinî gruplar içerisine yerleştirilir. Bu onun bölgedeki bütün verileri kuşatacak unsurları ihtivâ eden fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Hallac'la Mevlânâ'da görünen bu perspektif genişliğinin aynısı Gazzâlî'de de mevcuttur. İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'de Gazzâlî'yi filozoflarla filozof, Eş'arilerle Eş'arî, sûfilerle sûfi, Adnânîlerle Adnânî, Kahtânîlerle de Kahtânî olmakla itham eder.¹⁷ Bu ithâmın ledünniyâtında bütün bir Selçuklu coğrafyasına hitap edebilme endişeleri saklıdır.

Türk tasavvuf düşüncesi, Yusuf Has Hâcib'le beraber zühd'ün o hayatı kasten darlaştıran çerçevesinden çıkar. İslâm'dan evvelki devrin panteist yapısını tecrübe eden bir güzergâhta vahdet-i vücûda doğru genişler. Kaşgarlı Mahmud'un Türkistan coğrafyasının en güzel tasvirini veren *Divan*'ından hareket ettiğimiz

University Press 1960, s. 212-213, 233-234, 237; *Siyâsetnâme*, *Siyâsetnâme*, çev. M. T. Ayar, İstanbul 2009, s. 87-88, 293-295, 320, 324; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kâhire, 1964, s. 34.

7 Konuyla ilgili olarak bkz. Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, İstanbul Dergâh Yay. 2011; a. mlf., *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*.

8 *Menâkıbü'l-Ârifin*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara, TTK, 1976-1980, I, 248-250; *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Yahsin Yazıcı, İstanbul, 1995, I, 442-444.

9 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 222, 224; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 411, 413.

10 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 146; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 323.

11 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 33, 173-174, 269, 360-361; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 194, 354, 464, 573-575.

12 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 80-81, 173-174; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 249-250, 354; *Saltuknâme*, s. 532.

13 Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, çev. A. Gölpınarlı, Ankara, 1976, s. 71.

14 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 363-367; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 577-580.

15 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 410; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 630-631.

16 *Divân-ı Kebîr*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1959, II, 166.

17 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. S. Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri* içinde, İstanbul, 1985, s. 144; Bu Türklerin İslâmlaşmasında ehemmiyetli bir rol oynayan Hallac'a yöneltilen eleştirinin aynısıdır.

takdirde bölgenin nasıl bir panteistvârî yapıyla ağzına kadar dolu olduğu görülür. İslâm öncesi dönem bütün tabiata, tabiatı oluşturan unsurlara, dağlara, derelere, canlı ebedî varlıklar gibi bakar, onları ilâhî varlıklar haline getirir. İşte Tanrı'yı kainatta arayan İslâm'dan evvelki bu panteist yapı, Selçuklu asırlarında dönüşerek mahiyet değiştirir, vahdet-i vücûd halini alır, hakiki hüviyetini bulur. Bu yönüyle vahdet-i vücûd İslâm'dan önceki panteist yapıya şekli bir dönüştür. Yalnız bu dönüş orada kalmayarak İslâm'ın mahrekinde kendisine bir hareket sahası açmıştır. Bir başka ifadeyle "araya zaman dediğimiz büyük yapıcı" girdiği için Selçuklular Türkistan coğrafyasından tevarüs ettikleri birikimi zengin bir tecrübe haline getirmişlerdir. Bu bakımdan hadiseyi sadece İbnü'l-Arabî'ye dayandırmak doğru değildir. O bir anlamda mevcudu uyandırarak harekete geçirmiştir.

Mihver şahsiyetler etrafında bazı değerlendirmeler yapacak olursak; şahsiyeti ile irsiyetini Selçuklu'ya gömen Gazzâlî bu devletin beyne'l-milel'idir. O hem Türkistan coğrafyasına hem de İslâm'ın teşekkül ettiği coğrafyaya bakar. Türkistan'a bakan yönleriyle Yusuf'u İslâm'ın doğduğu ortama bakan yönleriyle de yerli taraflarını Müslümanlıkta eriten Mâtürîdî'yi hatırlar. Selçuklu Türklerinin vücûd verdiği siyasî yapı içinde İslâm fikriyatının nasıl hazmedilebileceğinin müşahhas bir örneği haline gelir. Burada hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken ehemmiyetli nokta şudur: Hanefiliği resmen ve taassup derecesinde benimseyen bir devlette bir Eşari ve Şafî mütefekkir olan Gazzâlî'nin resmî ulema payesi almasını nasıl izah edebiliriz? Burada binbir sebep vardır, lâkin sebeplerin biri pîrdir. O mihver şahsiyet olmasını biraz da düşüncelerini devrin aradığı mütefekkir sıfatıyla tasavvufa paralel olarak inşâ etmesine borçludur. Mücerret bir Müslüman gibi düşünen Mâtürîdî'nin tasavvufa karşı perhizkâr tavrının onu nasıl gerilere ittiğini gözden kaçırmadığımızda bunu anlamak mümkün hale gelir. Nitekim Ebu'l-Muin en-Neseî ve akranları bunu idrak etmiş, Mâtürîdî'yi sufi haleyle kaplayarak dönemlerine hitap eder hale getirmişlerdir. Aynı yaklaşımı Mevlânâ'da da görüyoruz. Bir Hanefî olduğunu bildiğimiz Mevlânâ, Mâtürîdî'yi bir şeyh olarak ve sûfi olarak gündeme getirir. Fakat Gazzâlî'nin popülaritesi geleceği merhaleye geldiği için Mâtürîdî aktüel hale gelemmez. Bu vâdide her iki ismin siyasî merkezle olan irtibatları da bir başka belirleyici unsur olarak görülebilir. Mâtürîdî'nin aksine Gazzâlî siyasî bir kişiliktir. Hadise biraz da coğrafyanın genişlemesine paralel olarak düşünce yapısının daha bir kuşatıcı olmasıyla irtibatlandırılabilir. Mesela *Kutadgu Bilig* Türkistan coğrafyasının sınırları içinde kalarak Müslüman dünyaya bakarken, Türk-İran kültür harmanında vücûd bulan Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme'si* eski Sasani kültürüne eğilerek İslâm dünyasına bakar. Yusuf'un zihniyet dünyasında belirleyici unsur Hanefiliktir. Nizâmülmülk ise mensup olduğu Şafilikle Hanefilik arasında gider gelir.

Çok uzun olan bu bahisleri bir musâhabeye sığdırmak güçtür. Sözü burada düğümleyebiliriz. Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla İslâmiyet, siyasî ve fikrî açıdan kendisini muhafaza edecek çerçeveye de kavuşmuştur. Oğuz Türklerinin kurduğu bu devlet, çok geniş bir sahada hüküm sürdüğü için, bu dönemde teşekkül eden İslâm algısının, bütün bir İslâm dünyasını temsil edecek güç ve potansiyele sahip olduğu söylenebilir.