

## ***Kutadgu Bilig* Tasavvufî Açından Nasıl Okunabilir?**

Fatih M. Şeker\*

How to Read *Kutadgu Bilig* in a Sufi Way?

Yusuf Has Hâjib, while not ignoring the influence of the pre-Islamic period, established a new beginning in Turkish Sufi life in *Kutadgu Bilig* around the character of Ogdurmuş, a mystic who shut himself away from the world. He changed mysticism from being a personal experience and opened the horizon of the people of Turkistan in parallel with the Islamization process. We can find the genuine framework of Turkish Sufi concepts in this classic of Turkish thought that has deepened and expanded the way forged by the ascetics (zâhids). The author argues in this article that the more Turkish studies acquainted with *Kutadgu Bilig*, the more they will deepen understanding about historical dynamics of Turkish culture.

Key words: Yusuf Has Hâjib, *Kutadgu Bilig*, Islamization, Nakshibendism, Yesevism, Turkistan, Ogdurmuş, zuhd, zâhid, mystic

### **Giriş**

Türkler'in büyük kitleler hâlinde müslümanlaşması asırlara yayılan bir hadisedir. İslâmlaşmayla beraber yeni bir iklimde kendisini arayan bu millet, hususi yürüyüşüne uygun olarak Türklük'le İslâmiyet'in el ele kurduğu bir terkibe vücut verir. İslâm'ın Türkistan'a mahsus şeklini yaratan eserlerin başında, Yûsuf Has Hâcib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig* gelir. Birçok ehemmiyetli meselenin kendisinde toplandığı bu klasik, Türkistan'ın İslâmlaşma'ya layıkıyla açılmaya başladığı bir zaman diliminin ürünüdür. Türkler'in İslâmlaştığı asırlarda kaleme alınan ve fikir hayatımızın belli başlı kaynaklarından olan *Kutadgu Bilig*'in başlıca amaçlarından biri de geçmişinden kopması mümkün olmayan bir topluma, Müslümanlığın niçin kabul edilmesi gerektiğini göstermektir. Bu açıdan yazıldığı ana kadar teşekkül eden dinî birikimi, Türkistan iklimine özgü hâle getiren *Kutadgu Bilig*'in fikrî arka planını, büyük ölçüde İslâmlaşma sürecinde vücut bulan İslâm yorum-

---

\* Dr.

ları oluşturur. Yûsuf Has Hâcib tevarüs ettiği İslâm yorumlarını sembolik dört ana fikirde/kavramda yahut bu fikirleri temsil eden şahıslarda toplar. Bu satırların yazarına göre eserdeki tipler, Yûsuf'un çizdiği çerçeve ve kalıpların dışına çıkmamak kaydıyla çeşitli okumalara tâbi tutulacağı gibi aynı zamanda oluşum sürecindeki İslâm tasavvurlarını temsil eden şahsiyetler olarak da ele alınabilir. *Kutadgu Bilig* şimdiye kadar Yûsuf Has Hâcib'in telkin ettiği hususiyetlerden bağımsız olarak sadece spekülasyona kadar giden bilgilere tâbi olarak okunduğu için hadisenin bu cephesi hususi bir dikkatin odağı hâline gelememiş, hâliyle eserdeki İslâm algısının mahiyeti bütün imkânları ile yoklanmamıştır. Esaslı olan şeyi yakalamanın ayrıntılara girmeyi bilmekten geçtiği teslim edilmesi gereken bir hakikattir.<sup>1</sup>

İslâmlaşmanın kemale doğru ilerlediği bir merhalenin ürünü olan bu kültür âbidesinde, henüz teşekkül hâlindeki İslâm yorumlarını sembolize eden tipler arasında, Odgurmış'ın şahsında ifadesini bulan bir Zâhid de yer alır. Bölgenin akacağı istikamet, ehemmiyetli bir cephesiyle Odgurmış karakterinin yeniden inşa edilmişinde görülebilir. İslâm'ı Türkistan realiteleri üzerinde ısrar ederek Türkler'in benimseyebileceği şekle sokan ve Müslümanlığa başka bir gözle bakmayı bilen Yûsuf Has Hâcib, niçin Zâhid'i kendi dünya görüşünün temel unsurlarından biri hâline getirmiştir? Birçok cepheden incelenmesi gereken bu sorunun cevabı, tasavvufun Türkler'in İslâmlaşma'sında oynadığı rolle doğrudan alâkalıdır. İslâmlaşma asırlarının dizginlerini elinde tutan tasavvuf, eski devrin devamlılığında bir sakinca görülmeyecek yönleriyle, İslâmiyet'in yön verdiği değerler arasında bir denge kurmak suretiyle İslâmlaşma'yı mümkün hâle getirebilecek bir özelliğe sahiptir. Bu çalışma ile hedeflenen husus, İslâm'dan evvelki devirle sonraki dönem arasında ölçüsüz mukayeseler yapmak değil, bilakis şu ana kadar varlığından şüphe bile edilmeyen meseleler etrafında, Türkler'in tasavvuf anlayışını yeni baştan bulmaya çalışarak İslâmlaşma'nın vücut bulduğu bölgenin de kendine göre imtiyazları olduğunu göstermektir.

Türkler'in müslümanlaşmasında hissî mesuliyeti, şifahî kültürün ne olduğunu çok iyi bilen zâhitler/sûfiler üstlenirken, fikrî sorumluluğu ise kitabî İslâm tasavvurunu şahıslarında temsil eden isimler üstlenirler. Birtakım yol ağızlarından geçen bu süreçte vücut bulan, bir muvazene kurmak ister gibi hareket ederek birbirlerine karşı âşikâr şekilde cephe almayan ve İslâmlaşma'yı ayrı istikametlerde tamamlamak suretiyle yol arkadaşlığı yapan farklı İslâm yorumları, hiçbir zaman belirli sınır ve fikirlerde donmadan, âdeta aynı kalıba dökülüyormuş gibi karşılaşılan birtakım meselelere çözüm ararlar. İşte Türkler'in oluşum hâlindeki İslâm ta-

1 Bu dört sembolik şahsın fikirlerinin tekabül ettiği İslâm yorumlarına ilişkin bazı dikkatler için bk. Fatih M. Şeker, "Tanrı Tasavvuru Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2 (2009), s. 73-76.

savvurunun hangi kaynaklara nasıl bağlı bulunduğunu gözden kaçırmadığı için, Türkistan realitelerini doğrudan doğruya inkâr etmeyen Yûsuf Has Hâcib, belirli bir zihniyete takılıp kalmadan, her biri o dönemin ve hiç şüphesiz bugünün de ayrı bir realitesini karşılayan bu yorumlar arasında isabetli münasebetler kurarak yeni bir fikir sistemi oluşturmanın peşinde koşar. Unutmayalım ki İslâmlaşma'nın, az çok derinleştiği devrin ardına düşüp yakalamaya çalıştığı şey de budur.

## I. Tasavvufî Açından *Kutadgu Bilig*'in Kaynakları

### A. *Kutadgu Bilig*'e Temel Teşkil Eden Görüşleri İtibariyle Zâhitler

Türkistan coğrafyasındaki mistik verilere kaynak teşkil eden unsurların izlerini sürmek, bizi mâzi ile ilgisini kesmeden İslâmlaşma tecrübesine büyük imkânların kapılarını açan zâhitlere götürür; çünkü Türkler, ehemmiyetli bir tarafıyla da Basra-Bağdat ve Horasan hattı üzerinden<sup>2</sup> bölgeye giren zâhitlerin açmış olduğu yolda yürüyerek İslâm'a dahil olmuşlardır. Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının en karakteristik taraflarına buralardan gitmek, aslında bölgede mistisizmin geldiği merhaleyi de görmek demektir. *Kutadgu Bilig*'in hangi birikimi nasıl tevarüs ettiğini temellendirme ve kaynaklarını gösterme amacına matuf olan bu husus zannedildiğinden daha önemlidir.

Bu zihniyet etrafında doğan Türk tasavvuf anlayışını genişletip derinleştiren çerçeve ise şu soruların cevaplarında saklıdır: Odgurmuş'un hareket noktasını ve geçeceği yolu hazırlayan züht hareketinin bölgede esaslı bir yer tutmasını sağlayan unsurlar nelerdir? Kitabî İslâm anlayışının temsilcisi olan tebliğciler, ilk başlarda kendilerini bir nevi gurbet diyarında hissederken, mistik İslâm tasavvurunun mümessillerinin asıl yollarını değiştirmeden kendi hayatlarını tabii olarak yaşamaya devam etmelerinin sırrı nedir? Etrafı âdeta yıldırان kitabî İslâm tasavvurunda bölgeyle İslâm arasında açılan mesafe, mistik İslâm tasavvurunda niçin kapanır? Türkistan'ın mistik bir mâziye sahip olmasının bütün imkân ve imkânsızlıklarını içinde barındıran bu kapsamlı sorunun ardından cevaplanması lazım gelen bir başka önemli soru ise şudur: İkbali tadan *Kutadgu Bilig* müellifini, Zâhid tipini inşa etmeye sevk eden temel belirleyiciler nelerdir? Aslında bölgenin geçiş devri tasavvuf anlayışına pek de uzak olmayan ve İslâm öncesi devirden beri sürdürdüğü göçebe hayat tarzının sadeliği, zühdi bir anlayışa kolaylıkla vücut verecek unsurlarla yüklüdür. Diğer taraftan bölgede İslâm öncesi devirde yaygın olan Şamanizm'in açtığı zeminde yükselen Budist ve Maniheist temelli mistik kültürler de züht hareketinin ihtiyaç duyduğu tecrübeyi hazırlayarak böl-

2 Ebü'l-Alâ el-Affî, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabîyye, 1364/1945), s. 30-31.

gede tutunmasını temin edecek vasıflara sahiptir. İslâm öncesi dönemde mistisizm etrafında Türkistan'ı tanzim eden dinler, bütün merhaleleriyle zâhitleri daha bölgeye gelmeden, bölgenin müstakbel meselelerine hazırlamıştır. Türkistan'ın şüphe etmediği fikir ve meselelere göre düşünen, büyük ve ani hamlelerden uzak duran sûfiler, bu coğrafyanın tecrübe ettiği şeyleri sonuna kadar kullanarak İslâm'ı bölgenin hayatına mal etmişlerdir. İslâmlaşma yolunda bölgeye istikamet veren mistisizmin bir başka meziyeti daha vardır: Mistik hayat, bugün hurafe olduklarına hükmedilen, ancak mahiyetini tam olarak kaybetmeyen şeyleri inkâr etmeden kendine bir faaliyet alanı açar. İslâm öncesi inançları yeni bir ufuktan gören zâhitlerin İslâmlaşma için bir merhale olduğunu düşündüren şey de budur. "Fakr"ı öven zâhitlerin tavırlarından da anlaşılacağı gibi, Emevî siyasetinin beslediği tavırların mühim hissesi de buna ilave edilebilir.<sup>3</sup>

İslâm öncesinin mistik değerlerini şahıslarında taşır görünerek Türkler'in İslâmlaşma'sının âdeta manivelası olan zâhitler, tevarüs ettikleri mirası bölgeye mahsus renklerle geliştirerek derinleştirmişler, her şeyin yeniden filizlenmesini sağlayarak bölgenin çehresini dönüştürmüşlerdir.<sup>4</sup> "Meşâyihî tebcil ediniz, (zira) meşâyihî tebcil etmek Allah'a ihtiram etmektir"<sup>5</sup> hadisinde görüleceği üzere, hareket ettikleri zemini hadislerle de takviye etmek suretiyle manzarası değişmeye başlayan bölgeye yerleşmeye çalışan zâhitler, yukarıdaki verilerle tezat gibi görünse de en hâlis taraflarıyla kitabî İslâm anlayışına bağlıdırlar.<sup>6</sup> İlmî bir kişiliğe sahip olmaları itibarıyla neredeyse hepsi zâhit, âbit ve fakih<sup>7</sup> gibi sıfatlarla nitelendirilen bu sûfilerin<sup>8</sup> düşünce hayatlarının programı şöyledir: Onlar ilim, amel, ihlâs, fütüvvet, tevekkül, züht ve verâ arasındaki irtibata ve bütünlüğe özel bir vurgu yapmayı Müslümanlığın en ehemmiyetli noktası olarak görürler.<sup>9</sup> Züht, riyâzet,

3 Züht hareketinin muharrir unsurlarından birinin de Emevîler'in takip ettiği siyaset olduğu izahatın varededir. Zâhitler yürüten güzergâhın geçmişe uygun olmadığını, dünyevîleşmeyi tetikleyeceğini ifadeyle siyasi/dini gidişata karşı pasif bir tavır alırlar. Bu nedenle ilim âleminde esasen malum olan bu cihetleri meskût geçmemiz tabii karşılanmalıdır.

4 Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 31.

5 Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991), s. 406. Bu sözün hadis olup olmamasından ziyade önemli olan husus İslâmlaşma asırlarında hadis fonksiyonu icra etmesidir.

6 Nesefî, *el-Kand*, s. 143-4.

7 Nesefî, *el-Kand*, s. 244, 407.

8 Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut 1400/1980), I, 210, 219, 239, 256; II, 161, 188, 328, 360; III, 46; Nesefî, *el-Kand*, s. 155, 160, 177, 205, 212, 219, 223, 226, 253, 305, 318, 344, 355, 366, 402, 412, 431, 438, 465; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Nüreddin Şerîbe (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1953), s. 224; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1979), X, 236.

9 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 69; Sülemî, *Tabakât*, s. 146; Herevî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî (Kâbil: Encümen-i Târih, 1341/1962), s. 76. Kelâbâzî'nin

sabır, havf, hüzn, verâ, takvâ, mârifet, edep, taat, ihlâs, sıdk, infak, tevekkül gibi o devir tasavvuf düşüncesinin temel konuları üzerinde dururlar ve daha sonraki aşamada mutasavvıflar tarafından ortaya atılan fenâ-bekâ, mahv-isbât, cem-fark, hulûl-ittihad ve vahdet-i vücud gibi görüşlere dalmayarak, züht, takvâ ve tevekkül ile dayanan sade bir tasavvuf anlayışını benimserler.<sup>10</sup> Basra-Bağdat'tan başlayıp Horasan ve Mâverâünnehir'den geçerek Türkistan'a uzanan hat boyunca, kendilerine bir faaliyet sahası açan zâhitler, zühtte mübalağa,<sup>11</sup> inzivâ,<sup>12</sup> murakabe, tevekkül/mutlak teslimiyet,<sup>13</sup> dünyayı hor ve hakir görme<sup>14</sup> ve fakirliği idealize etmeyi<sup>15</sup> esas alırlar ve hâricî gösterilere asla itibar etmezler.<sup>16</sup> İslâm'dan evvelki devrin mistik tiplerini hatırlatan bu zâhitler, gerek zihniyet gerek tavır bakımından hayatın bu fikirler etrafında zenginleşeceğine inanırlar. İslâmlaşma sürecinde zâhitlerin dünyayı dışlayan bu tavırları, ilim tasavvurlarına da doğrudan etki etmiş, bu da sonraki sûfilerin üzerinde önemle durdukları "dünya âlimi-ahiret âlimi" (zâhir-bâtın ulemâsı) ayrımı yapmalarına ve ikincisini idealleştirmelerine sebep

benzer görüşleri için bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları 1992), s. 129-30.

- 10 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 73; Sülemî, *Tabakât*, s. 61, 91; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Mahmûd Fâhûrî – Muhammed Revvâs Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-maârif, 1979), IV, 160; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût – Salih es-Semr (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), XI, 487; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, nşr. Seyyid el-Cümeylî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1994), s. 196-8.
- 11 Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark (Notre Dame: Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Indiana University of Notre Dame Press, 1997), s. 204.
- 12 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74; Neseî, *el-Kand*, s. 136, 501; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), s. 136; Safî Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, çev. M. Şerîf el-Abbâsî (Bulak: Dârü't-tibâati'l-bâhire, 1256), s. 26; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 171.
- 13 Neseî, *el-Kand*, s. 82; Sülemî, *Tabakât*, s. 63; Abdülkerim b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), s. 105, 254-5, 278; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 154-5; Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, çev. Lâmi Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 173-4; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 210; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 70; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 135, 137; Sülemî, *Tabakât*, s. 149; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 152. Söz konusu devirdeki tevekkül anlayışının bir tenkidi için bk. Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 31-32.
- 14 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136-7; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59, 66, 68-69, 85, 89-90, 94, 100; Neseî, *el-Kand*, s. 501; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 195-7; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 55; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 80-81, 93. Mâtürîdî ve Kelâbâzî bu anlayışa karşı çıkarlar. bk. Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 547, vr. 308<sup>a</sup>, 314<sup>b</sup>.
- 15 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75.
- 16 Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 30-31; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 171.

olmuştur.<sup>17</sup> Dünyaya bu şekilde bakışları, tabiatıyla fakirliği idealize etmektedir. “En iyi hâl fakirliktir” diyen Fudayl b. İyâz’la<sup>18</sup> Hâtim el-Esamm’ın “Fakirleri sevmeyen, peygamberi sevdiğini söylerse yalancıdır” şeklindeki yaklaşımını<sup>19</sup> tevâriis ederek içselleştiren Ahmed Yesevî’nin aksine, Mâtürîdî ve Kelâbâzî ise dünya nimetlerinden istifade edilmesini yadırgayanlara karşı bütün bunların insanların faydalanması için yaratıldığını söylerler.<sup>20</sup> Hâliyle zühdî hayatın ayrıntılı besleyen bir âmil olarak görülmesine karşı çıkmakla kalmayıp bölgedeki inanışlara yeni bir istikamet de verirler. Yûsuf Has Hâcib’in tasavvufî dünyasını inşa ederken bu tezattan nasıl bir sentez vücuda getirdiğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

Karşıt tavırlar sergileyen zâhîtlere rağmen<sup>21</sup> onlar arasında Melâmetî<sup>22</sup> bir damarın varlığından da bahsetmek gerekir.<sup>23</sup> İç âlemde olup biten hâlleri başkalarına haber vermeyi cahillik olarak kabul eden<sup>24</sup> bu zâhîtlere göre, çok namaz kılarak ve oruç tutarak değil, gönül zenginliği, temiz vicdan ve halka karşı beslenen samimiyetle Hakk’a ulaşılabilir.<sup>25</sup> Şer’î çerçeveden hiçbir şekilde ayrılmayan Melâmetî damar<sup>26</sup> ile meşru çerçevenin sınırlarını zorlayan Melâmetî tavrı<sup>27</sup> karşı-

17 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 93.

18 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238.

19 Sülemî, *Tabakât*, s. 97; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75.

20 Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis*, vr. 308<sup>a</sup>, 314<sup>b</sup>.

21 bk. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 129; Nesevî, *el-Kand*, s. 315; Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 44, 48. Hakîm et-Tirmizî’nin Melâmetiyye’yi tenkidi için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmâil Yahyâ (Beirut 1965), s. 362-3, 428-9; Melâmetî anlayışı savunan ifadeleri için bk. *Hatmü'l-evliyâ*, s. 379.

22 “Mürcie kadar Allah’tan ümitli, Mu’tezile kadar da endişeli olmak gerektiğini” savunan Melâmetîler, kusur ve kabahatlerini ortaya dökerek nefislerini kınarlar, güzelliklerini gizlerler. Bu nedenle zâhire göre hükmedenler tarafından levmedilirler. Melâmetîler’in kendileri ise iç yüzlerini bilerek nefislerini levmederler. Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 129; a.mlf., *er-Risâletü'l-Melâmetiyye* (Afîfî, *el-Melâmetiyye* içinde), s. 90; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 312-20; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 231; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 143-52. Ferîdüddin Attâr, “Melâmet selâmeti terk etmektir” diyerek Melâmetîler mezhebini Nişâbur’da yayan Hamdûn el-Kassâr’dan hareketle yukarıdaki cümleyi şöyle şerheder: “Mürcie kadar Allah’tan ümitli olmak, Mu’tezile kadar korkmak Melâmetîler’in sıfatıdır. Yani Melâmetîler, Allah’ın keremine bel bağlama konusunda, o kadar ileri giderler ki, bu yüzden Mürcie mezhebi mensupları dahi onlara melâmet ederler. Diğer taraftan Allah’ın gazabından korkma konusunda o kadar ileri giderler ki, Mu’tezile mensupları bile bu yüzden onları kınar dururlar. Bu suretle de Melâmetîler her hâlükârda melâmet okunun hedefi olurlar” (*Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 436, 438).

23 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137, 391; Sülemî, *Tabakât*, s. 13, 123; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89; Afîfî, *el-Melâmetiyye*, s. 68.

24 Sülemî, *Tabakât*, s. 212; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 232-3.

25 Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13.

26 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91,103; Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul 1990), s. 21.

27 Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, nşr. Cl. Huart (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1962), V, 148; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 438.

laştırıldığında, İslâmlaşma'ya vücut veren sûflerin Melâmîliğinin oturtulabileceği çerçeve bellidir.<sup>28</sup> Bütün bu cepheleriyle *Kutadgu Bilig'e* Melâmetîlik'ten akseden unsurların yolunu hazırlayan zümrenin zâhitler olduğu ortadadır.

İslâmlaşma sürecinde tasavvufu tamamen ahlâkî ve amelî bir çerçeveden ibaret görerek bu geleneğin entelektüel boyutunu hayat tarzları içinde eriten zâhitlerin metafizik derinlikten uzak bir görüntü vermesi, geçiş devri olması hasebiyle tabiidir. Devrin züht anlayışını veren eserler bütünüyle gözden geçirildiğinde ve çarpaz okumalara tâbi tutulduğunda, tasavvufun “bir bilme tarzından çok, bir hayat tarzı olduğu” gerçeği üzerinde ısrar edilir. Hayat hep bilginin önünde olduğuna göre, entelektüel bir duruştan ziyade ahlâkî bir tavrın esas alınacağı ortadadır. Zâhitleri adım adım takip eden, hatta onları tamamlayan davranışlara sahip olan Odgurmış'ı asıl kimliğiyle yakalayabilmek için gerekli olan bu unsurlar, bölgenin henüz tasavvuf düşüncesinin ilk merhalesinde olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlardan sonra, Türkistan'daki mistik düşüncenin akacağı kanalı bil-lulaştırarak başlangıç noktasına intikal etmek için sorulması gereken soru şudur: İslâm öncesi mistik veriler arasında değişim ve dönüşüme tâbi olanlar hangileridir? Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının ancak öteden beri devam eden mistik bir gelenek içinde, birtakım büyük başlangıçlardan hareket ederek inşa edilebileceğini fark eden yönünü gözden kaçırmadığımız takdirde, bu sorunun ehemmiyet derecesi kendiliğinden anlaşılabilir. İslâmî değerlerin mâziden akıp gelen geleneğin üzerine aşılandığı takdirde hararetle benimseneceği izahattan varestedir.

Türkistan'da vücut bulan mistisizmin<sup>29</sup> belli başlı merhalelerini izah etmeye *Divânü lugâti't-Türk*'ten başlayabiliriz. Kâşgarlı Mahmud'un “Yere geçesi/batası 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 tengriken derler. Dalâletten Allah'a sığınırız.”<sup>30</sup> şeklinde geçiş devrinin çehresini çözmeye yetecek ve birçok meseleye beklenen cevabı verebilecek vasıftaki ifadeleri, tabiatla hemhâl

28 Nişâbur, Melâmetiyye akımının doğduğu III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat ve Belh ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük şehriden biri ve Abbâsiler'e bağlı olarak bölgeyi yöneten Tâhirîler hânedanının yönetim merkezidir. Çeşitli dinî akımların yaygın olduğu bu bölgede Melâmetîliğin ortaya çıkmasından önce İbrâhim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, Şakik-ı Belhî, Hâtîm el-Esam gibi tanınmış zâhitler yetiştiği için, Melâmetîlik umumi tasavvuf hareketinin bir parçasıdır. bk. Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 29.

29 Mistisizmi İslâm öncesi devirdeki yapının, tasavvufu ise İslâmlaşma merhalesinde vücut bulan yapının karşılığı olarak kullanıyoruz.

30 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1335), III, 279. Osman Ergin'in naklettiğine göre İslâm dinini “son din, ekmel din” olarak gören Atatürk, Sadettin Kaynak'a şunu söylemiştir: “Türkün dini şu veya bu din değildir. Türkler bütün tarih boyunca her mukaddes tanınan şeye hürmet ve tazim etmişlerdir”. Yine Ergin'in naklettiğine göre Rıza Sağman'a da şunu söylemiştir: “Türkün



olan, kendisini mutlak bir şekilde tabiatta bulan bir toplumun, mistisizmin bütûn nüvelerini taşıyan unsurlara sahip olduğunu göstermesi açısından ehemmiyetlidir. Geçmişten tevarüs edilen ve Kâşgarlı Mahmud'un kabulleneceği bir vadiye taşıyan bu mistik kâinat anlayışıyla Türk insanı bölgenin geldiği merhale ile gittiği istikamet arasında bir dil tutturmuş ve eski hayattan kopmadan, yenisine gidilebilecek kudreti kendilerinde bulan ve zamana tasarruf edecek donanımdaki sûfilerin şahsında, içine doğduğu çerçevenin dışına çıkmaz gibi görünerek geçmişini yeni baştan yaşamıştır. Sûfiler, bölge gerçeklerinden kaçan, bütûn tereddütlerden uzak ve meseleleri kökünden halleden bir üslupla her şeye müdahale etmeye kalkışan kitabî İslâm tasavvurunun temsilcilerinin aksine hem İslâm'dan önceki hem de İslâmî devri doldurabilecek vasıflar sergilemişler; devamlı olarak etraftaki terkinin bir parçası olduklarını hatırlatmakla beraber, yaşadıkları coğrafyaya hâkim olan bu terkinin olduğu gibi kalmaması için gayret sarf etmişlerdir.

Türkler'in müslümanlaşması için bölgeye tebliğ seferleri gerçekleştiren<sup>31</sup> Hallâc-ı Mansûr'un yaratılış ve dinlere dair düşüncelerini "nûr-ı Muhammedî" çerçevesinde açıklaması, İslâm öncesi dinlerin senkretik ve mistik karakterli yapısında<sup>32</sup> tam sesini bulmuş olabilir; zira Hallâc'ın savunduğu anlayış, esasen dinlerin birliğine işaret etmektedir. Dinlerin birbiriyle bağdaştığı bölgenin mistisizminde asıl zeminini bulan bu anlayış, şekli olarak İslâm'dan evvelki dinlere bir dönüş olarak görülebileceği gibi, Hallâc'ın konar-göçer Türkler arasında neden revaç bulduğunu açıklayacak yönlere de sahiptir.<sup>33</sup> Yine düşünceleri tarihî yapının devamlılığı içinde teşekkül eden Hallâc'ın, temsil gücü en yüksek örneğini "enelhak"ta bulan ve vahdet-i vücudun Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından sistematize edilmeden önceki nüvelerini veren anlayışı da,<sup>34</sup> Türkler'in İslâm öncesi

---

dini tabiatır." bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1943), V, 1673.

31 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 278-80; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübela*, XIV, 315.

32 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, III, 279; Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), s. 206; Atâ Melik el-Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, nşr. Mirza Muhammed Kazvîni (Leiden: E. J. Brill, 1912), I, 43-44.

33 Hallâc'ın İslâmlaşma sürecinde muhatap olduğu kitleler paganisttir. Ömrünü Hallâc'a adan L. Massignon'un yaptığı dev araştırmanın da ortaya koyduğu üzere -ki aynı unsurlar bölgeyi müslümanlaştırmak için gelen pek çok sûfide de söz konusudur- Hallâc muhataba göre konuşan bir tebliğci profiline sahiptir. Benzer veriler Hallâc'ın kendi eserlerinde görülebileceği gibi *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) isimli eserimizin ilgili bölümlerinde de ortaya konulmuştur.

34 Nitekim "enelhak" sözü nedeniyle birçok mistik, Hallâc'ı panteist olarak nitelendirmişse de, Hallâc'ın bizâtihi kendisi, ilâhî olanla beşerî olanın imtizacını iddia eden kimsenin küfre ve şirke düşeceğini vurgulayarak kadîm olanla muhdes olan arasında mutlak bir ayırma gitmiştir. Onun nazariyesi, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını vurgulayarak O'nu zaman içinde yaratılan varlıklardan ayırmaya özen gösterir. Bununla beraber Hallâc'ın, "Küfür ve iman isim bakımından farklıdır. Ancak hakikat itibarıyla aralarında fark yoktur" şeklindeki sözü ise hadiseyi zâhiren kompleks hâle getirmektedir. Yine "Küfür ve imanı tefrik eden kim-



devirde bütün kâinatı Tanrı'ya eşdeğer olarak gören bakış açılarıyla da mutabıktır. Hallâc'ın, Sünnî kabul edenlerden başlayarak zındık olarak değerlendirilenlere varıncaya kadar, genişleyerek uzanan bir vadide birbirinden çok farklı dinî anlayışlar içerisine yerleştirilmesi de onun iki ayrı hayatı şahsında birleştiren karakteriyle bölgedeki bütün verileri kuşatacak unsurları içeren fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İslâm tarih tecrübesinin ilerleyen merhalelerinde görüleceği gibi, geçiş devri çerçevesinde kaleme alınan *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*'da senkretik bir din anlayışının propagandasını yapan Karmatî dâîleri içine yerleştirilen Hallâc,<sup>35</sup> hayatının bir tarafı Hallâc ile şekil alan Yesevî'de kabul görmekte, hatta çerçeveleri zorlayarak idealleştirilmektedir. Geçiş devrinde vücut bulan kitabî metinlerdeki sınırları aşan ve şifahî eserlerde olduğu gibi şemsiye bir kavram olarak görülebilecek mahiyette “Sünnî” bir çerçeveye oturtulabilecek olan Hallâc'ın Türkistan bölgesine tebliğ seferleri gerçekleştirmekteki amacı dini yaymak olduğu için düşünceleri muhitlere göre gel-gitlere sahne olmuş, mirası birbirinden çok farklı kesimler tarafından benimsenmiştir. Bir başka ifadeyle onun esas vasfı, İslâm öncesi mirasla bağlantısını koparmayanlara, kaybettiklerini zannettikleri şeyleri bir an iade eder gibi görünüp içten müdahalelerle bölgeyi eski hayattan kurtarıp İslâm'ın emrine vermesinde kendisini gösterir. Böylece o, onlardan güç ve kudretlerinin üstünde şeyler istemeden, kendilerini olduğu gibi kabul ederek bölge insanını imkânların ötesine taşımanın yollarını yoklamıştır.

İslâm'a geçiş aşamasında Türkistan'ın zâhitler eliyle İslâmî değerler etrafında ıslah ve tanzim edildiğini gösteren bir başka örnek de şudur: Zâhitlerin tevek-kül anlayışında, İslâm öncesi dönemde bölgede hayat süren dinlerin tamamını kuşatıcı vasıftaki Mecûsîliğin<sup>36</sup> ihmal edilmez bir yeri olduğu, tasavvufun klasik kaynakları zâviyesinden bir müteârifedir.<sup>37</sup> Nefis terbiyesine sistematik bir karak-

seyle, kâfir ve mümini tefrik etmeyen kimse küfre düşer” sözü de bu çerçevede değerlendirilmelidir. bk. Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc: Akhbar al-Hallaj*, nşr. Louis Massignon – Paul Kraus (Paris: Editions Larose, 1936), s. 47, 53, 74.

35 Osman b. Abdullah el-İrâkî el-Hanefî, *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*, nşr. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961), s. 103.

36 İslâm öncesi dinler kitabî İslâm tasavvurunun temsilcileri tarafından Mecûsîlik etrafında toplanır ve hülâsa edilir. Bu görüş, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* isimli eserimizde (bk. s. 97 vd.) başta Hanefî'nin İslâmlaşma'nın başlangıç asırlarında yazılan *Kitâbü'l-Fırakı'l-müfterika* isimli eseri olmak üzere, ana kaynaklara ve ilk defa tarafımızdan kullanılan malzemeye dayanarak temellendirdiğimiz bir görüştür. Hanefî, “Seneviyye, Veseniyye, Yahudiler, Nasârâ, İsevîler, Berâhime, Sâbüiler, Felâsife, Hulûliyye, Mülhidler, Bâtıniler, Karmatiler olmak üzere İslâm dışı bütün akımların hepsi tek bir asla, iki sâni'yaratıcı olduğunu söyleyen Mecûsîler'e irca edilebilir” ifadeleriyle bölgeyi kuşatacak dinin Mecûsîlik olduğunu ihsas etmektedir (bk. *a.g.e.*, s. 97).

37 Süfîlerin tevek-kül anlayışına dair verdiğimiz bu hüküm, bölgeye tebliğ seferleri yapan bir

ter kazandıran Şakik-ı Belhî üzerinden bunu görmek mümkündür. Şakik'a göre, bölgeye gelen zâhitlerin de hususi bir tavır olarak benimsediği tevekkül, nefsin Allah tarafından vaat olunan şeye karşı itminan duymasıdır: İnsan kendi ömrünü uzatmaktan ve tabiatını değiştirmekten aciz olduğuna göre, rızkını arttırmasının da imkânı yoktur. İnsan rızkından kaçsa da, tıpkı ölümün onu bulduğu gibi, rızkı gelir onu bulur. Şakik-ı Belhî, Belh yolunda bir Mecûsî'nin kendisine söylediği bu söz<sup>38</sup> üzerinden bir tavır geliştirerek tevekkülü Allah'a ulaşmanın en yüksek derecesi ve kalbin Allah'la mutmain olması<sup>39</sup> şeklinde algılamış; neticede kazâ ve kadere mutlak bir teslimiyeti esas almıştır. Tevekkülü mutlak teslimiyet olarak görerek<sup>40</sup> ilk göze çarpan realiteye kendisini hapseden bu tavrında Şakik yalnız değildir. Zühdü rızadan daha üstün bulan Fudayl b. İyâz bu konuda verilebilecek bir başka örnektir. Fudayl'a göre "razı" olan bir kimse, içinde bulunduğu hâl ve menzilden yüksek diğer herhangi bir menzil ve makam talep etmez.<sup>41</sup> Ona göre hakiki tevekkül, tevekkülü terk etmek,<sup>42</sup> Allah'tan başkasından korkmamak ve ümitvar olmaktır.<sup>43</sup> Söz konusu devirdeki zâhitler üzerinde daima tesiri görülen ve Türkistan'a hayat veren mistisizmin bir tarafına hitap etme imkânı taşıyan bu çok derin cebrîlik veya "kesbi inkâr" anlayışı, onları Allah'ın iradesine büsbütün teslim olmaya ve onun kazâ ve kaderine tamamıyla boyun eğmeye, insan iradesini bütünüyle felce uğratmaya ve Allah'ın ilminde her ne takdir olunmuşsa onunla hoşnut olmaya sevk etmiştir. Bu, zâhitlerin haleflerini de bu anlayışı biraz yumuşatmakla birlikte, tasavvufun gelişmesinde son derece tesirli olan ve hayatın realitelerini inkâra kadar giden şu iki fikri ortaya atmaya sürüklemiştir. İnsanı sorumluluk hissinden mahrum bırakan bu anlayışlardan birincisi, kazanç peşinde koşmamaktır; zira kazanç yolları zehirlidir. İkincisi ise yoksulluğu varlığa üstün tutmaktır; çünkü fakir yoksulluktan korktuğu gibi zenginlikten de korktuğu takdirde zâhitliğini o

---

sûfi ile ilgili Neseî'nin *el-Kand*'ı (s. 121), Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı (s. 268), Sülemî'nin *Tabakât*'ı (s. 63) ve Kuşeyrî'nin *Risâlesi*'nde (s. 105, 254-5) geçen veriler üzerinden verilmiştir. Burada sûfilerin tevekkül anlayışını tek taraflı olarak tamamen ilgili noktaya indirgemiyoruz. Biz sadece bölgede Müslümanlığın hangi zemin ve çerçevede yükseldiğini meydana koymaya çalışıyoruz. Burada Muhammed İkbâl'in, "Hiçbir fikir, eğer o fikir bir halkın kendi fikri değilse, bir halkın ruhunu saramaz. Belki de birtakım dış etkiler bu fikri bilinçaltındaki derin uykusundan uyandırabilir; fakat bu etkiler o fikri yoktan var edemez" (Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı: [İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü]*, çev. Cevdet Nazlı [İstanbul: İnsan Yayınları, 1995], s. 77) hükmünü de hatırlayalım.

38 Neseî, *el-Kand*, s. 82, 121; Sülemî, *Tabakât*, s. 63; Kuşeyrî *Risâlesi*, s. 105, 254-5; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 268.

39 Sülemî, *Tabakât*, s. 149-150.

40 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

41 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 135; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 278.

42 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 152.

43 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 138.

zaman bütünleşmiş olur.<sup>44</sup> Mistisizmi daraltarak kendi tabiatının dışına çıkaran bu anlayış, *Kutadgu Bilig*'de eserin diğer kahramanlarının Odgurmuş'a karşı verdiği mücadelede görüldüğü üzere, dönüştürülerek Türkistan coğrafyasının kabul edileceği bir kıvama taşınır ve yeni bir şekil alır. Bu anlamda sanki zâhitler, doğrudan İslâm'la karşılaşmanın getireceği tereddüt ve şaşkınlıkları önlemek amacıyla bazı şeyleri Türkistan'ın mistik iklimini soluyan insanlardan gizlerler. Kalplerinde taşıdıklarını bölgeye kabul ettirerek unutulmaya yüz tutan şeyleri her hareketleriyle tazeleyerek bölgeyi İslâmî planda yeni baştan yaratırlar.

X-XII. yüzyıllar arasında Türkistan'da İslâmlaşma'nın cereyan ettiği dönemde tekkelerin çoğu, eski Budist manastırlarının yerine yahut yakınlarına inşa edilmiştir. Böylece kurulmuş bir hayatın imkânlarından istifade ederek yerli halkla bir şekilde bağ oluşturulmuş, bölgedeki eski kültürlerin İslâm'a mal edilmesi sağlanarak manastırlarda yatan azizlere ait menkıbelere İslâmîleştirilme imkanları verilmiştir.<sup>45</sup> Eski dinlere ait unsurları gözeterek bunların yerine İslâm'ı ikame etme amaçlı bütün bu benzeştirme ve aynıleştirmeler açısından bakıldığında zaman, sûfiler bölgenin zaafı gibi görülebilecek yönlerine hitap etmek suretiyle değiştirilmesi icap eden şeyleri ayıklayıp bölgenin iç dünyasını fethetmişlerdir.

## B. İslâmlaşma'ya Hayat Veren Zâhitlerin *Kutadgu Bilig*'e Doğrudan Akseden Tarafları

İslâmlaşma sürecinde faal rol oynayan sûfileri karşılayabilecek en kuşatıcı keleme zâhittir. Bölgenin asıl hareket noktalarından birini oluşturan züht ve tasav-

44 Affi, *el-Melâmetiyye*, s. 31-32. Burada genellemeci bir mantıkla bölgenin tasavvuf anlayışını ilgili veriden hareketle cebrîliğe irca ettiğimiz sanılmasın. Tasavvufta "teslimiyet" müspet bir mana taşımakta olup kelâmdaki anlamda cebrî bir niteliğe sahip değildir. Hatırlamamız gereken bir şey daha var: Türkistan coğrafyasına hâkim olan dinlerin başında yer alan Budizm'in insanı pasifize eden karakteri bilinen bir şeydir. Sûfiler burada bölge gerçeklerini dikkate alarak yumuşak geçişleri, evvelki devrin bir devamı imiş gibi görüntü vererek mümkün kılmaya, bölgeyi müslümanlaştırmaya çalışırlar. Diğer taraftan Türkler'in Türkistan coğrafyasının mistik ikliminde "cihad"ı İslâm'ın şartlarından biri hâline getirdiğini biliyoruz. Buna müellifin *Kutadgu Bilig*'de devamlı olarak Odgurmuş'ı realist bir çerçeveye çekmeye çalıştığı hususunu da ekleyelim.

45 Bölgede hâkim olan dinler, her ne kadar senkretik bir karaktere sahipse de, son noktada Budizm ve Mecûsîlik etrafında değerlendirilebilir. İslâmiyet'ten evvel, Araplar'ın Mâverâünnehir olarak isimlendirdiği bölge Mecûsî, Türkistan ise Budist'tir. Klasik kaynaklardaki veriler ortadadır. Fetihler sırasında buradaki yapıların İslâm geleneğine uygun olarak yeni dine uygun bir şekle dönüştürüldüğü bilinen bir husustur. Eski Mecûsî ve Budist mabetlerinin birçoğunun camiye çevrildiği, klasik kaynakları okuyan biri için bir müteârifedir. Eski Budist azizlerine ait olağanüstü nitelikteki olayların İslâmlaşma sürecinde keramet ve menkıbe şeklinde kendisini göstermesi de bu cümledendir. Tasavvufun burada da İslâm öncesi mistik mirastan nasıl beslendiği müşahede edilebilir (Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 96-113, 130, 313).

vuf kavramlarının birbirlerine muadil olup olmadığının önemi, konumuz açısından izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*'de zâhitleri sûfiler arasında zikrederken tasavvufî düşüncenin sarp münekkidi İbnü'l-Cevzî'ye göre tasavvuf zühitten farklıdır; çünkü zühdü hiç kimse zemmetmezken, tasavvuf pek çok kimse tarafından zemmedilmiştir.<sup>46</sup> Bize göre dayandığı unsurlar itibarıyla bu ikisini birbirinden ayırmak zordur. Züht, kanaat / hakiki zenginlik<sup>47</sup> kelimesinde hülâsa edilir. Zühdün aslı, şartlar ne olursa olsun Hak Teâlâ'dan razı olmak, kazâ ve kadere rıza vermektir.<sup>48</sup> Bu durum en iyi ifadesini, *Kutadgu Bilig*'in dört kahramanından biri olan ve hem “Zâhid” hem de “kanaat” kelimesiyle karşılanan Ogdurmuş'ın şahsında bulur. Burada Yûsuf Has Hâcib'in zâhitlerden aldığı tesirleri, nasıl ve ne dereceye kadar benimsediğinden bahsedilecektir. Ogdurmuş'ın şahsından hareket edildiği takdirde görülür ki, zâhitlerin onun düşüncelerine akseden tarafları tahmin edilenden çok fazladır.

İslâmlaşma'ya hayat veren zâhitlerin karakteristik özelliklerinin başında uzlet ve inziva gelir. Yakîn ve mârifet ehlinin âlâmeti tefekküre dalmak, derin bir tevazu duygusuyla Allah'ı methetmek,<sup>49</sup> kalbe kasvet verdiği için çok uyumak, çok yemek ve çok konuşmaktan uzak durmaktır.<sup>50</sup> Toplumdan uzak bir hayat sürmeyi idealleştiren<sup>51</sup> zâhitlerin riyâzet ve halvet anlayışı, doğrudan Ogdurmuş'a akseder. Münzevi hayatı tercih eden bu zâhitler içerisinde özellikle de Hâtim el-Esamm'ın hayatı, Ogdurmuş'la birebir örtüşür.<sup>52</sup> Hükümdar halkın arasına karışmasını temin etmek için Ogdurmuş'a araçlar gönderirken, otuz seneden beri uzleti tercih eden Hâtim el-Esamm'a da devrin sultanı Hârûnürreşîd elçiler gönderir. Her ikisi de hükümdarın dâvetini reddederek uzlet hayatına devam edeceklerini aynı mantık ve ifadelerle dile getirirler. Buna göre hayat, kendilerini Allah yoluna adayanlara başta siyasîler vasıtasıyla engeller çıkarmaktadır.<sup>53</sup>

İnziva fikrinin ayrılmaz bir parçası da dünyayı hor ve hakir görmedir. Buharra ve Merv başta olmak üzere, bölgeye çeşitli tebliğ seferleri yapan Semerkantlı zâhitlerden ve hadis âlimlerinden Fudayl b. İyâz,<sup>54</sup> dünyayı “murdar bir leş” olarak

46 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 203.

47 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91.

48 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 138; Nahşebî'nin görüşleri için bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 151.

49 Neseî, *el-Kand*, s. 136.

50 Sülemî, *Tabakât*, s. 13; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 139; Massignon, *Essays on the Origins*, s. 204.

51 Neseî, *el-Kand*, s. 501; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136; Safî, *Reşehât*, s. 26.

52 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74.

53 Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74.

54 Sülemî, *Tabakât*, s. 6-8; Neseî, *el-Kand*, s. 501-3; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 194-5, 197; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 128; Câmî, *Nefehât*, s. 160.

görür<sup>55</sup> ve etrafındakilere devamlı surette ölümü, kabir hâllerini ve ahiret azabını hatırlatır.<sup>56</sup> Ona göre, dünyaya değer verildiği müddetçe imanın ve ibadetin tadına varmak imkânsızdır.<sup>57</sup> Zâhitlik dünyada iken ahirete ne kadar rağbet edildiği ile doğru orantılıdır.<sup>58</sup> Attâr'ın, "Verâ ve mârifette eşi menendi yoktur"<sup>59</sup> şeklinde vassfettiği Fudayl'ın şu sözleri, kendisinden yıllar sonra *Kutadgu Bilig*'de aynıyla yankılanacak, hayatı hor ve hakir görme Odgurmuş'ta tecessüm edecektir: "Dünya bir tumarhane ve bir hastanedir. Oradaki insanlar da deli hükmündedir. Tumarhanede deliler için bağ ve bukağı vardır. Nefsimizin arzusu bağımız, günahlarımız bukağımızdır."<sup>60</sup>

Zâhitlerin devirden müşteki bir dille<sup>61</sup> zaman zaman tebliğ faaliyetlerini cehennem merkezli bir anlayışla yürüten tavrı da,<sup>62</sup> Odgurmuş'a bire bir yansımıştır. Sanki onlar *Kutadgu Bilig*'in bu mistik tipinde kendi seslerinin akislerini dinliyormuş gibidir.

"Melâmetten sakınan kimse selâmete ulaşır"<sup>63</sup> sözüyle "Melâmîler'de dindarlıkla haramîlik bir aradadır"<sup>64</sup> diyen bakış açısında görüleceği üzere, Melâmîler'e karşı çıkan zâhitler olmakla beraber,<sup>65</sup> onların genel tavırları Melâmetîlik'ten uzak değildir. Nitekim nefsi kınamaya yapılan vurgular<sup>66</sup> ve "İnsanların en yalancısı hasenâtlarını meydana serendir; en âlimi ise hasenatlarını hor hakir görendir",<sup>67</sup>

55 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

56 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 85.

57 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 94, 100.

58 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59, 66, 68-69, 89-90; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 238; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 136.

59 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 128, 136, 140; Neseî, *el-Kand*, s. 502-503; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 84, 87-88.

60 Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 195-6; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137; benzer veriler için bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 55.

61 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 173; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

62 Neseî, *el-Kand*, s. 120; ayrıca bk. A. K. Borovkov, *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)*, çev. Halil İbrâhim Usta – Ebulfez Amanoğlu (Ankara: TDK, 2002), s. 172; M. F. Grenard, "Satuk Buğra Han Menkabeti ve Tarih", çev. Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), s. 148. Hadisenin Anadolu sahasındaki yansımalarıyla ilgili olarak bk. Ebû'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuknâme*, haz. Fahir İz (Cambridge: Harvard University, 1974), s. 493, 539; *Dânişmendnâme*, haz. Necatî Demir (Cambridge: Harvard University, 2002), s. 20, 29-30; *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1287, s. 19, 38, 41, 63.

63 Neseî, *el-Kand*, s. 315.

64 Bu anlayış, şu âyetle temellendirilir: "Diğer birtakım kişiler daha vardır ki, belki Allah tövbelerimizi kabul eder diye, iyi amellerle kötülerini birbirine katmış ve karıştırmışlardır" (et-Tevbe 9/102). bk. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 129.

65 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 362-3, 428-9.

66 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137.

67 Sülemî, *Tabakât*, s. 13; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89.

“Zühdün geneli insanlar içinde olur. Aslolan insanların övmesi ve yermesi değil, Allah'ın övmesidir”<sup>68</sup> şeklindeki ifadeler, zâhitlerde şeriatın istikamet verdiği çerçevede Melâmî bir yaklaşımın mevcudiyetinin açık bir işareti olarak okunabilir.<sup>69</sup> *Kutadgu Bilig*'de kendisini sık sık kınayan Ogdurmuş'un melâmîleşrep tavırlarını da burada hemen hatırlamalıyız.

İslâmlaşma'nın başlangıç devrinde Türkistan'a tebliğ amaçlı seferler yapan<sup>70</sup> ve dedeleri Mecûsî olan<sup>71</sup> Hallâc'ın görüşlerinin<sup>72</sup> bölgenin müslümanlaşmasını hedefleyen zâhitlerden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek tarafları da, Yûsuf Has Hâcib'e doğrudan aksetmiştir. Massignon'un yorumlarından hareket edersek, Mâtürîdîliği eksen alan Kelâbâzî'nin *et-Taarruf* adlı eserinin girişinde, Hallâc'ın yazdığı sûfliğin dogmatik formülüne yer vermesi, Türkler'in İslâmlaşma'sında Hallâc'ın ehemmiyetli yerinin kitabî kaynaklar tarafından teslim edildiğinin bir göstergesidir.<sup>73</sup> Hallâc'ın müridi sıfatıyla Semerkant'ta ölen<sup>74</sup> İsâ b. Fâris el-Bağdâdî ed-Dîneverî (ö. 342/953), Kelâbâzî'nin hocasıdır. Türkistan seferleri sırasında gayri Sünnî unsurların yaşadığı yerlerin dışında kalan bir güzergâhı takip eden Hallâc'ın<sup>75</sup> *et-Taarruf*taki akisleri,<sup>76</sup> kendisi hakkındaki yaygın kabule ters olarak *Nefehât*'ta aklanması,<sup>77</sup> en ehemmiyetlisi de Yesevî'de ideal bir sûfi çehresine sahip olması, onun Türk-İslâm tasavvurunda temsil gücüne sahip isimler tarafından sahiplenildiğini gösterir.

68 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 88.

69 Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13, 123; Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 379; Safî, *Reşehât*, s. 26; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 91, 103, VIII, 146; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 391; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 162.

70 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 619.

71 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 278.

72 Savunduğu doktrinin bütün teorik şekillerini Cüneyd-i Bağdâdî'de bularak kendisine mal eden ve sürekli yeşeren tasavvufî yönelişlerin tamamlanmış bir örneğini oluşturan Hallâc, kullandığı bütün kavramlar, belli başlı teşbihler, hatta hayat tarzıyla kendinden önceki İslâm sûfilerini aktüelleştiren bir hususiyete sahiptir. Onun orijinal tarafı, bir araya getirdiği tarifler arasında mükemmel bir bağlantı kurması ve hayatı pahasına onu, hocalarının herkese açıklamaya cesaret edemediği bir doktrinin genel kabul görmesine kadar götüren samimi niyetidir. bk. Darshan Singh, “Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları”, çev. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvuf*, 2/4 (2000), s. 235; L. Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), s. 121; a.mlf., *Essays on the Origins*, s. 206-14.

73 Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 626.

74 Câmî, *Nefehât*, s. 298; Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*, haz. Kemal Eraslan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), s. 95.

75 Şîler Hallâc'a karşı gittikçe düşmanlığa dönüşen bir tavır sergilerler. bk. Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 198-9.

76 Kelâbâzî, *et-Taarruf*ta “büyük üstatlardan biri” diyerek Hallâc'dan nakiller yapar.

77 Câmî, *Nefehât*, s. 298-9.

Tebliğ amacıyla bölgeye gelen sûfilerle Hallâc'ın görüşleri arasında bazı irtibatların olması ise,<sup>78</sup> onun düşüncelerinin asırlara yayılan bir süreçte mütemadiyen güncelliğini yitirmeden bölgeye hayat verdiğini ortaya koyar. Hallâc'ın, “İlâhî! Sana nasıl şükredileceği hususunda aczimi biliyorsun; o halde sen kendine benim yerime şükret; zira şükür sadece sanadır”<sup>79</sup> sözünün aynıyla *Kutadgu Bilig*'de yankılanması,<sup>80</sup> bu gerçeği ifade ettiği gibi, yaklaşık iki asır evvelinden Yûsuf Has Hâcib'i müjdelere. Yine onun etrafı dolduran sesiyle, “Allah'a giden yol nicedir?” sualine, “İki adım var, onları atarsan ulaşırsın: Dünyayı ona âşık olanların yüzüne çal, ahireti de onun ardınca seğirtenlere bırak!”<sup>81</sup> şeklinde verdiği cevap da hayattan kaçarak ukbayı<sup>82</sup> daha doğrusu ne dünyayı ne ahireti, yalnızca bu ikisinin sahibini isteyen<sup>83</sup> Oğgurmış'la mutabıktır. Yine Hallâc'ın, “Ârifin alâmetleri dünyadan ve ahiretten fâriğ olmaktır” şeklindeki tavrı<sup>84</sup> da, Oğgurmış'ın şahsında yeniden aktüel hâle gelir. Biraz da o devirlerin hatırası gibi bakılması gereken bütün bu fikirler, Hallâc'ın düşüncelerinin çok ileri zamana vurmuş akisleri olduğu gibi, Oğgurmış'ın öteden beri devam eden çizginin önemli bir takipçisi olduğunu da gösterir.

Hülasa, zâhitlerin bölgede vücut verdiği manzara, Türkistan'ın gelecek tarihi için belirleyici bir mahiyet arz eder. Kendilerinden sonrakilerde aranırca, onlardan gelme birçok şey bulunur. Nitekim Oğgurmış'ın hayat tarzı, ilk dönem zâhitlerinde temsil edilen kıymetler dünyasının aktüel bir devamıdır. Bu değerler manzumesinin bir ileri merhalesi ise Yûsuf Has Hâcib'in Oğgurmış'ı çekmeye çalıştığı çerçevede görülebilir. *Kutadgu Bilig*'de Budist tesirleri arayanlar, hadiseyi Oğgurmış'a indirmediğimiz takdirde, belki de bir tarafıyla haklı görülebilir. Ancak Zâhid'in tek taraflı tutumuna karşı eserin bütününde alınan ciddi tavır, onu realist bir zemine çekme çabasıdır. Bu açıdan Oğgurmış'ta billurlaşan ve Budist kokular taşıyan fikirler, metnin bütünü çerçevesinde izale edilerek İslâm öncesi devir kalıntılarına indirgenemeyecek şekilde İslâm'ın istikamet verdiği bir vadiye taşınır. Bütün bunları söylemekle, “Zâhitler olmasaydı *Kutadgu Bilig*'de tasavvuf bu derecede yoğun yer tutmazdı” demek istemiyoruz. Ortaya koymaya çalıştığımız şey, Yûsuf Has Hâcib'in şahsında, Türkler'in İslâm tasavvurunun en büyük vasıflarından birinin mistik unsurlar olduğunu göstermektir.

78 Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 95.

79 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 115; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 150; Sülemî, *Tabakât*, s. 307; Herevî, *Tabakât*, s. 323; benzer yaklaşımlar için bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 259.

80 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TTK, 2003), nr. 392.

81 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 107.

82 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4799.

83 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4742-43; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 167.

84 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr*, s. 112.



## II. Tasavvufî Görüş Zâviyesinden *Kutadgu Bilig*

### A. Tasvip Edilen ve Karşı Çıkılan Yönleri İtibariyle Odgurmuş Tîpinin Temel Özellikleri

Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'de doğrudan benimsemese de ister istemez üzerinde durmayı gerekli gördüğü, çok ciddi bir zâviyeden ele aldığı esaslı unsurlardan biri de, özüyle ve sözüyle Zâhid'e tekâbül eden mistik tip Odgurmuş'tır. Zaten o, hakiki çehresini, taşıdığı Zâhid isminde bulur.<sup>85</sup> Odgurmuş, koyun yününden elbisesi,<sup>86</sup> çanağı, değneği, kepekten ve arpa aşından yiyeceğiyle dağda mağarada halvete çekilerek bütün lezzetlere kendisini kapar. Perhizkâr ve münzevi bir hayat sürdürür. İçtimâî kayıtlardan sınırlarak hayatın tek gayesi hâline getirdiği Allah'ın dışında her şeye sırt çevirir.<sup>87</sup> Âlimleri referans vererek<sup>88</sup> hem dünyayı/kadını hem de Allah'ı sevmeyi mümkün görmediği için mâsivaya itibar etmez<sup>89</sup> ve dünyanın da ukbanın da sahibini ister.<sup>90</sup> Cehennemini yalnız kendisi için yarattığı duygusuyla<sup>91</sup> ölümü düşünür,<sup>92</sup> devamlı ibadet eder,<sup>93</sup> zikri dilinden düşürmez.<sup>94</sup> Bütün bunlar *Atebetü'l-hakâyık*'ta Edib Ahmed'in şahsında yaşamaya devam eden, riyâzet ve takvâ terbiyesinin çok derinlerden kavradığı, devrinin insan-ı kâmilî olarak görülebilecek Odgurmuş'ta şahsiyetin merkezî unsurlarıdır.

İdeal hayattan unsurlar taşıdığı teslim edilmekle beraber, hayattan kaçmayı kendisi için yaşanacak tek iklim gibi gören Zâhid'in bu tavrına, *Kutadgu Bilig*'in genelinde bazı tenkitler yöneltilir. Ayrılığın derinleştiği noktalarda kendisini gösteren bu eleştiriler, söz konusu fikirlerin neşvünema buldukları devri aşar ve bugüne kadar gelir. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'de çok modern tarafların bulunduğunu izaha lüzum olmadığına inanıyoruz.

İlk eleştiri, Odgurmuş'un aldığı Zâhid ismine yöneliktir;<sup>95</sup> çünkü o, bu adı almak için devamlı ibadetle meşgul olmaktadır.<sup>96</sup> Halbuki Yûsuf Has Hâcib'in eserinde

85 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3229, 3915.

86 Yün elbise ile ilgili Kelâbâzî'deki veriler için bk. *et-Taarruf*, s. 54.

87 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3328, 3330, 3502, 3376-3402, 3915, 4765-69, 4765, 4767, 4768, 4773, 5446, 6322, 6328-31, 6334.

88 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4691.

89 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339-45, 3346, 3513, 3563-64, 3785, 3977.

90 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4742-43; krş. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 167.

91 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3332.

92 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3785, 4799.

93 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339, 4684-85.

94 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3349, 3356-59, 3592-93, 4762, 4793.

95 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3441.

96 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3917.

yer verdiği diğer sembol kahramanlara göre esas zâhitlik mertebesi, bazı şeyleri yapmaya muktedir olduğu hâlde, kişinin nefesine mukavemet ederek ahireti insanlar arasında kazanmasıdır. Aksi takdirde aradığını bulamayan herkes zâhit olur.<sup>97</sup> Bütün insanlar zâhidâne bir tavır içerisine girerek dağlarda ihtifaya çekilse, bu durumda dünyanın bir manası kalmaz.<sup>98</sup> Namaz ve oruç insanın kendi menfaatini ilgilendiren bir şahsî sorumluluk olduğuna göre, devamlı şahsını düşünerek ibadet eden insan hodgâm olur.<sup>99</sup> Kaldı ki Tanrı'ya, bazı ritüellerle sınırlandırılan, namaz ve oruca indirgenen ibadet ile ulaşılmaz; halka faydası dokunmayan ve gizlenmeyen ibadetin bir karşılığı yoktur.<sup>100</sup> Tanrı'nın rızası, müslümanları memnun etmekten geçer.<sup>101</sup>

İnzivâ ile sosyal hayatı, birbirini tamamlayan iki unsur olarak gören ve İslâmlaşma asrına ait bütün tecrübeleri toplamaya çalışan hükümdar, bu müspet niteliklerin halka yansımaları arzu ettiği için Zâhid'i üç defa davet eder.<sup>102</sup> Ondaki halkın gönlünü doyurmasını<sup>103</sup> ve onların imanı ile yaşamasını ister. Dış görünüşüyle algılanıp değerlendirilen Zâhid, aslolanın iç âlem olduğuna dikkat çekmek suretiyle<sup>104</sup> cilaya bakarak yapılan bu davetin, bâtunî tarafları itibarıyla hakikate uygun olmadığını ifade etme gereği duyar.<sup>105</sup> Kolayca şekil alma kabiliyetinden uzak olan Zâhid, burada ilk devir zâhitlerinin hayata o kadar hâkim olan tavırlarını şahsında aktüel hâle getirerek melâmîmeşrep bir tavra bürünür; mahviyetkâr bir dille günahkârlığını dile dökerek nefisini kınar.<sup>106</sup> Aynı melâmîmeşrep tavır, Zâhid'i toplumsal hayata katma mücadelesi verirken ona sert tenkitler yönelten hükümdar Kün-Toğdı'da da gözüktür.<sup>107</sup> "Tanrı sevdiği kullarını gizlediği için halk

97 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3442-44, 3449-50, 3929, 3976.

98 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3652-53. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, mescide kapanan veya dağa çekilenleri şöyle tenkit eder: Bunlar mütezehhidir. Onlar insanların kendilerinin uzlette olduğunu bilmelerinden lezzet alırlar. Bazen münzeviyâne tavırlarını, "Dışarı çıktığımızda kötülüklerle karşılaşmaktan korkuyoruz" şeklinde delillendirirler. Bu durumu tercih etmedeki maksatları; kibir ve insanları hakir görmeleri, ona hizmette noksan davranmaları korkusu, şöhretlerini ve mevkiilerini muhafaza etme hevesidir. Zira insanlarla ihtilâtları onların bu imajını ortadan kaldırır. Onlar ise övgü ve insanların kendilerinden bahsetmeye devam etmesini isterler. bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 191.

99 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3227, 3228, 3243.

100 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3149, 3226-32, 3236, 3237-38, 3241, 3408, 3499, 3986-90.

101 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3255, 3256, 3296.

102 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4865, 4920, 4939, 5093, 5131.

103 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5093.

104 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3360, 5104-13.

105 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5104-13.

106 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 197-8, 1031, 3677, 5119-20; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 84, 149.

107 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3226-32.

onları tanıyamaz” diyen Kün-Toğdı, toplumdan farklı davranmamak gerektiğini ihtar eden<sup>108</sup> davranışlarıyla, Melâmî tavrın Türk tasavvuf anlayışındaki vazgeçilmezliğine de işaret etmektedir. Böylece melâmîmeşrep olarak nitelenebilecek vasıflara sahip olan Zâhid’i, tam zıddı bir tavır içerisinde olduğu gerekçesiyle mahkûm eden hükümdar, bölge gerçeklerine göre şekil alamayan Odgurmuş’ın tam kıvamını bulamadığına işaret etmektedir. Aslında, ferdiyeti dahil, neredeyse her şeyden vazgeçen taraflarıyla Odgurmuş, halkın gözü ile hadiseye bakan Hükümdar’ın yürümek istediği yolları döşeyenlerin başında gelir.

Diğer taraftan Odgurmuş’ın, Hükümdar’ın davetine, “Benden halka fayda yok ise de, onlar benden zarar da görmezler” diyerek mukabelede bulunması,<sup>109</sup> onun Hint mistik düşüncesindeki hayırda da şerde de kendisini pasifliğe mahkûm eden mistik tipte<sup>110</sup> örtüstürülebilecek bir karakter yapısından büsbütün uzak olmadığını da göstermektedir. Münzevi hayatın bu derecesi, metnin bütünü çerçevesinde, “Asolanın şerde pasiflik değil, hayırda aktiflik” olduğu düşüncesinden hareketle tenkit edilir ve Zâhid’e “halk içinde halvet” çağrısı yapılır.<sup>111</sup> Odgurmuş’ın şahsında hesaba çekilen esasen dinî hayatı tamamen züht çerçevesine hapseden anlayıştır. Kendisini her şeyden mahrum ederek yalnızlaştıran bu anlayış, sadece tenkit edilmekle kalınmaz, hükümdar her defasında bir yolunu bulup kaçan Zâhid’in peşine düşer, halkı mânevîyata sevk edecek bir âmil olarak gördüğü için hiçbir zaman ondan müstağni davranmaz,<sup>112</sup> etraftaki her şeye ruhen tasarruf etmesini ister. Aslında peşine düşülen şey, dünya ile ukba arasında denge kurarak Türk tasavvuf anlayışını rasyonel ve realist bir zemine çekme mücadelesidir. Doğrudan doğruya Türkistan realitelerinden gelen<sup>113</sup> ve dönemi idare etmesi

108 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3918-21, 3938.

109 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3423, 3351-52, 3366, 4865.

110 Ahmet Yaşar Ocak’ın Hint’ten bölgeye gelen tesirleri Melâmetî unsurlar üzerinden dile getiren ifadeleri şöyledir: “Şüphesiz adı Melâmet veya Melâmetîlik olmasa bile bu tasavvuf akımını ilk yansıtan Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi Ortodoks süflîliğe karşı ilk muhalefeti başlatan şahsiyetlerin eski İran kültür sahalarından Irak’ta yaşamış bulunmalarına rağmen, asıl Melâmetîliğin Horasan ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkıp gelişmesi, tamamıyla buralarının eski Hind-İran mistik kültürünün taşıyıcı bölgeleri olmasıyla ilgilidir. Fakr ve tecerrüdü esas alıp toplumu ve dünyayı olabildiğince dışlayan bu tasavvuf mektebinin, aynı temel felsefeyi benimsemiş eski Hind-İran mistik geleneğinin üzerinde inkişaf etmesi kadar tabii bir şey olamazdı.” (*Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süflîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* [Ankara: TTK, 1992], s. 12-13).

111 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3203-04, 3214, 3369.

112 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3454-57. Edib Ahmed, ısrarla fakirliği öven ve dünyayı yeren taraflarında görüleceği üzere zâhidin zaaflarını taşısa da, son noktada asolanın ukbâdan uzak düşmeden dünyanın hakkını vermek olduğunun idraki içindedir. bk. Edib Ahmed Yûkneki, *Atebetü'l-hakâyık*, nşr. Reşid Rahmetî Arat (İstanbul: Ateş Basımevi, 1951), s. 55-57, 64-65, 89-90, 93; ayrıca bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 144-6.

113 Hadisenin bu cephesini billurlaştıran bir makale için bk. Fatih M. Şeker, “Mistik Bir Coğrafyanın Rasyonalleşme/İslâmlaşma Süreci Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir?”,

istenilen şeyin sırrına erişebileceğimiz bu noktadan, madalyonun diğer yüzüne intikal edebiliriz. Sert tenkitlerle karşılanan Zâhid, zaman zaman Ögdülmüş/akıl ve Hükümdar Kün-Toğdı/adalet tarafından günah illetini ibadetle tedavi etmesi bakımından olgunluk ve seçkinlikte devrin zirve şahsiyeti olarak idealleştirilir.<sup>114</sup> Hükümdar'ın onu Tanrı'nın bütün faziletlerini kendisinde toplama gibi bir meziyete sahip olmasıyla övmesi<sup>115</sup> ve ona, "Ey gönlümü doyuran insan!" diyerek seslenmesi,<sup>116</sup> devletin tasavvufa bakışının resmî ifadesidir. Öldüğü zaman Zâhid'den yadigâr kalan çanak ile değneğin Hükümdar'ı ziyadesiyle etkilemesi de manidardır.<sup>117</sup> Aklı sembolize eden Ögdülmüş'in Odgurmuş'a hak vererek onun kendisinden fazilet bakımından yüz misli daha ileride olduğunu dile getirmesi de, aklın her şeyi çözemeyeceği hakikatine vurgunun yanında, tasavvufun toplum hayatını hangi derecede tayin ettiğini göstermesi bakımından mânalıdır.<sup>118</sup>

Züht ve riyâzet hayatına çekilerek vecd ve murakabelere dalan Zâhid, münzevi hayatın kemal tipidir. Dışarıdan bakıldığı takdirde dünyadan el-etek çeken Budist-Uygur rahiplerini hatırlatarak yazıldığı devrin esaslı vasıflarından biriyle daha birleşir görünür. Bu noktada Odgurmuş'ın zühtle özdeşleşen tavrının Uygurlar'ın Burkanlık/Budizm kültür ve felsefesini çağrıştıran yönleri<sup>119</sup> üzerinde, bölgeye

---

*Kutadgubilig*, 18 (2010), s. 365-82.

114 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3150, 3200, 3882. Metnin bütününde tuttuğu yol akıldan uzak olarak görülmekle beraber, Hükümdar ile Ögdülmüş, Odgurmuş'ın düşüncelerine hak verirler; ancak mevcut hayatlarından da vazgeçmezler. Ögdülmüş'in zaman zaman Odgurmuş'a, "Doğru söyledin, hakikat budur; bundan başkası hep eğri yoldur. Hakikat sendedir, benimki ise oyundur; hakikate boyun eğiyorum ve oyunu bırakıyorum" diyerek onu tasdik etmesi ve yine Hükümdar'ın da gaffletten tamamiyle kurtulduğunu ifade ettiği Odgurmuş'a, "Söz onun söylediği sözdür", "Söylediklerinin hepsi doğrudur" diyerek onaylaması hadiseyi somutlaştıran örnekler olarak görülebilir. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3145-3150, 4028, 4903-05, 4907, 4908, 4922, 5115-16, 5693-5694, 5704, 6089.

115 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5101, 5126-5131, 5831, 6246.

116 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5021, 5093.

117 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4765-69, 4773, 6322, 6328-31, 6334.

118 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3145-50. Odgurmuş, akılı temsil eden Ögdülmüş'in içtimâî hayatta faydalı olması gerektiğine dair öğütlerini ve ikna gerekçelerini dinleyince bir an tereddüt etse de, dünyanın nakisaları gözünü korkutur, şehre/topluma dönmeyi kesin olarak reddeder. Odgurmuş, Hükümdar'ın davetine şöyle mukabele der: "Tanrı kulluğuna kendisini vakfetmiş olan kimseye insan kulluğu yapmak yakışır mı?" Bu çerçevede Hükümdar'ın Zâhid'in gerekçelerini kabul etmesi de ehemmiyetlidir. bk. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3696-97.

119 Reşid Rahmeti Arat, "Kutadgu Bilig ve Türklük Bilgisi", *Türk Kültürü*, 9/98 (1970), s. 85; a.mlf., "Kutadgu Bilig", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), VI, 1041-42; Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Geleneleleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1966), s. 267; Saadet Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Odgurmuş'ın Kişiliği", *TTK Belleteri*, 266 (1967), s. 39-49; a.mlf., "Kutadgu Bilig'de Ögdülmüş", *Türk Kültürü*, 9/98 (1970), s. 100; İbrâhim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980),

verilmesi gerekli olan istikameti netleştirmek gayesiyle durulabilir. Yûsuf Has Hâcib, Tanrı tasavvurunda görüleceği üzere, İslâm öncesi muteber olan kavramsal ve zihinsel haritayı yeni değerlerin emrine vermiş, kadim kalıplarla yeni bir yönelişin imkânlarını yoklamıştır.<sup>120</sup> Bu zâviyeden bakıldığında *Kutadgu Bilig*'de Budizm'den izler taşıyan hususların Ogdurmuş üzerinden esere nakşedilmesi oldukça işlevsel bir mahiyet arz eder. İslâm'ın bölgede vücut bulmasını sağlayanların hayatını çevreleyen menkıbeler ve efsanevî unsurlar, İslâm'dan geldiği gibi İslâm öncesi devre uzanan köklere de sahiptir. Bu açıdan *Kutadgu Bilig*'de Zâhid'in şahsında sembolleştiği Ogdurmuş'ta görüleceği üzere, bölgeye hayat veren isimler birer İslâm sūfisi karakteri arz ettiği gibi, Budist rahipleri çağrıştıran şeylerden de büsbütün uzak değildir. Ancak Yûsuf Has Hâcib'in böyle bir esnek dili kullanmadaki gayesi, Budist nüvelerden hareket ederek tasavvufa yeni imkânlar açmaktır. Ogdurmuş'ın fakr ve tecerrüd kavramlarında yoğunlaşarak münzevi bir hayat sürmesi ve onun metnin bütününden çıkarılabilecek takvâ anlayışından farklı bir takvâ anlayışına sahip olması<sup>121</sup> yüzünden Budist kültürüne ait kalıntılar taşınması, hadisenin İslâm'ın istikamet verdiği bir dairede döndüğü gerçeğini ortadan kaldırmaz. Burada şu hususun tekrarında fayda görüyoruz: İslâmlaşma sürecinde mistisizmin bütün imkân ve zenginlikleriyle bölgeye dahil olan ilk zâhitler, Ogdurmuş'ın şahsında yeniden aktüel hâle gelmiştir. Bölgedeki zühdî tavrın aktığı kanala uygun olarak Yûsuf Has Hâcib'in Ogdurmuş'ı dünyevî hayatın hakkını gözetken bir zemine çekmek istemesi, bu tipin müslüman bir asıldan geldiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. *Kutadgu Bilig*'in uhrevî ve dünyevî olan arasında denge kurma arayışı, özelde Budizm'in vücut verdiği dünyayı dışlayan anlayış ve tavırlara karşı mutlak bir karşı duruşu temsil etmesinin yanında, evvelki devre karşı tabii bir reaksiyon, dahası açık bir protesto olarak da görülebilir. Son olarak Ogdurmuş'ın metnin genelindeki Tanrı tasavvurunu paylaşması,<sup>122</sup> cihat mefhumuyla alâkalı düşüncelerinde Ögdülmiş'e olan tesirleri<sup>123</sup> ve kendisine yapılan

---

s. 15; Emel Esin, "Türk San'at Tarihinde Kara-hanlı Devrinin Mevkii", *VI. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: TTK Basımevi, 1967), s. 112, 119; Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*", *Erdem*, 7/20 (1991), s. 432, 436-7, 467; a.mlf., "*Kutadgu Bilig*'de Toplumdan Kaçış ve Topluma Dönüş Fikri", *Erdem*, 9/26 (1996), s. 804-5; krş. Çağatay, "*Kutadgu Bilig*'de Ögdülmiş", s. 106; ayrıca bk. Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk İslâmiyetten Evvelki Devir* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), s. 90, 98; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, çev. Ragıp Hulûsi (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927), s. 123.

120 Konuyla ilgili bazı dikkatler için bk. Şeker, "Tanrı Tasavvuru Açısından *Kutadgu Bilig* Nasıl Okunabilir?", s. 81.

121 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1063, 1266, 1442, 1986, 2100, 2186, 2190, 2462-63, 4236, 4406, 4408, 4476, 4483, 4497, 5274, 5348-49, 6130, 6478.

122 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3719-20, 3728-29, 3762, 4776-77, 4781-83.

123 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5484-89.

itirazları kabul etmesi, dahası müridi Kumaru'nun, "Tanrı'nın hükmüne gönül, akıl ve dille rıza göstermek lazım"<sup>124</sup> ifadeleriyle bütünü kucaklayarak metnin istediği çerçevede "merkeze", yani Yûsuf Has Hâcib'in metnin genelinde vücut vermek istediği noktaya gelen, daha doğrusu Hakîm es-Semerkindî'nin şahsında tebellür eden realist bir tasavvuf anlayışına avdet etmesi de bu cümledendir.<sup>125</sup> Metnin sonlarında, evvelki devirden bu tarafa akıp gelen denge daha açık bir şekilde gözlenir. Hükümdar, hayatının sonlarında Odgurmuş'ın ruhunu tasfiye etmesi gerektiğine dair tavsiyelerini tutarak<sup>126</sup> kendisine halvet emri verip yalnız kalır.<sup>127</sup> Devrinin züht hayatını benimsemekten başka hiçbir meziyeti yok gibi görünen Odgurmuş da Hükümdar ile Ögdülmüş'in devlet işlerini devam ettirmelerini isteyerek en sonunda başa döner ve onlara zamanında kendisine teklif ettikleri şeyin aynısıyla ve rindâne bir edayla mukabele eder. Odgurmuş'ta realite denen şeyle çok sıcak bir şekilde kaynaşmış bir tarafın da bulunduğunu gösteren satırlar şunlardır:

Bugün orada bulunmak senin için daha iyidir; burada durmak da benim için daha iyidir. Memleket bugün senden çok istifade görmektedir; bu faydaya hâlel gelirse, yerini lânet ve beddua alır...<sup>128</sup> Başkalarına faydalı olan kimse ne der, dinle; başkalarına faydalı olan insan insanların başıdır. İnsanlar arasında insan olan kimse, başkalarına faydası dokunan kimsedir.<sup>129</sup>

Dünya görüşüne bu satırlara gelinceye kadar görmediğimiz hususilikler katan sadece Odgurmuş değildir. Ölümün yaklaştığını hissettiği bir sırada akılla aynileşen Ögdülmüş de düşüncelerinin bir köşesini gönüle açar ve Zâhid'le istişare ederek dünyadan el-etek çekmeyi ister. Ancak burada neredeyse bir şeyh silüetine bürünen Odgurmuş ona izin vermez. Bu da tasavvufu temsil eden tipin, duracağı yeri çok iyi bildiğini göstermektedir.

Odgurmuş, din ile dünyayı ayırarak asla bir araya gelmeyeceğini düşünürken,<sup>130</sup> karşısındakiler onun yalnızlığına son vererek her ikisini telif etme taraftandır; zira bu dünyayı insana musahhar kılan Tanrı'dır ve ukbayı temin edecek şey, bu dünyanın hakkını vermektir.<sup>131</sup> Zâhid halvette ısrar ederken, karşısındakiler ter-

124 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 6293.

125 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 4028, 6286, 6293.

126 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5201.

127 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 765.

128 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5726.

129 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5729-30, 5749-50.

130 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3531-44, 3556, 3558.

131 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3404-10, 3657-59, 3662, 5604.

cihlerini toplumdan yana kullanarak<sup>132</sup> ve “halvet der-encümen” prensibinin nüvelerini taşıyan bir söylemle<sup>133</sup> tasavvuf dünyamızın asıl şeklinin ve kıvamının orada olduğunu dile getirmektedirler. Dağda zâhidâne bir hayat sürmek kolaydır, önemli olan aynı hayatı insanlar içinde sürdürebilmektir.<sup>134</sup> Sûfi metafiziğinden ziyade ahlâkî/pratik bir çerçevenin söz konusu olduğu *Kutadgu Bilig*'deki tasavvuf anlayışı, tamamen Mâverâünnehir'de daha önce teşekkül eden züht merkezli bir tasavvuf anlayışının inşa edildiği zemin üzerinde yükselmiştir.

Faal bir hayat tasavvuruna sahip olan Yûsuf Has Hâcib, tarihî kökleri itibarıyla Hakîm es-Semerkindî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ında olduğu gibi zâhirî çerçeveye yetinmeyerek, zâhirî çerçevenin ancak bâtinî olanla tamamlanabileceğini savunur.<sup>135</sup> Bu tarz bir tasavvuf anlayışını bölgenin hayatında yapılandırmak amacıyla, Ovgurmuş'un şahsında ifadesini bulan zühdi anlayışı, “İnsanların en hayırlısı insanlara en çok faydası olandır”,<sup>136</sup> “Kim ahiretini mâmur etmek isterse, her iki dünyayı harap etmesin”<sup>137</sup> hadisleri istikametinde toplum hayatına katmaya çalışır. Böylece zâhitlerin bölgede vücut verdiği tasavvufî zihniyeti bir ileri merhaleye taşıyarak, Fârâbî'nin erdemli bir topluma göç etme fikriyle mutâbık bir şekilde,<sup>138</sup> insanın ancak toplum içerisinde düşünebileceği, konuşabileceği ve varlığının şuuruna erebileceğini vurgulayarak<sup>139</sup> dünyevî olanla uhrevî olanı bir potada eritir. Zühdi hayatı gaye hâline getiren Ovgurmuş'un daha sonra “halvet der-encümen” şeklinde kavramsallaştırılacak bir anlayışla, toplum hayatının cevval bir parçası hâline getirilmeye çalışılması, zühdün sadece bir va-

132 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 60, 310, 1053-54, 3339, 3341.

133 Türk-İslâm tasavvurunun tasavvufî boyutunun önemli bir merhalesini teşkil eden Nakşibendîliği tetkik etmeye buralardan gidilmelidir. Burada peşine düşülmesi gereken mesele şudur: Tasavvufun klasik devrini inşa eden sûfiler ve mutasavvıfların hemen hepsi tarafından -hangi coğrafyaya mensup olurlarsa olsunlar- savunulan “halvet der-encümen” anlayışı niçin Nakşiler'in elinde, Mâverâünnehir/Türkistan coğrafyasında sistematik ve istilâhî bir mahiyet kazanır?

134 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3425, 3440.

135 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 149, 1747, 1818, 1933, 1940, 2235, 2481, 3082, 4420, 5617, 6089; “Sözün içini ve dışını bilmek lazımdır” (*Kutadgu Bilig*, nr. 2601). Ayrıca bk. Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 341, 406. Bölgede bulunan sûfilerden Harrâz'a göre “zâhire muhalif olan her bâtin bâtıldır.” (bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125).

136 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3248.

137 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1147.

138 Fârâbî'ye göre erdemli şehirde ferdin saadetiyle toplumun saadeti birleşir. bk. Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University, 1961), s. 39, 69-70, 120, 161.

139 İbn Sînâ'ya göre de insan, toplum içinde kendisini idrak etmek zorundadır. bk. İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Fazlurrahman (London: University of Durham, 1970), s. 202-3. “Erdemli nefisler, diğer erdemli nefislerle birleştiği vakit nefisler bu birleşmeden haz duyarlar.” bk. İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire 1949), s. 122.



sita olarak telakki edildiğini gösterdiği gibi, tasavvufun benimsenme tarzlarının farklılığını da billurlaştırır. Tasavvufa, yaşanması lazım gelen bir şey gibi bakma hususunda her iki taraf da müşterektir. İstikametlerini mâsivaya doğru çevirenlerin Zâhid'den müstağni kalmamaya gayret sarf etmeleri, dinî olan ile dünyevî olanı bir arada, aynı zaman ve zeminde telif etme mücadelesi olarak görülebilir. *Kutadgu Bilig*'deki toplumdaki kaçış gerekçeleri zâviyesinden Oğurmuş'a metnin genelinde yöneltilen tenkitler gözden kaçırılmadığında, Yûsuf Has Hâcib'in fiilen olmasa da, zihnen toplumdaki uzakta olduğu meydandadır. Mahiyet itibarıyla Oğurmuş'un kaçışından başka olan ve Türkistan'ın öteden beri âşına olduğu bu tavır, *Dede Korkut*'taki anlayışla da uyumludur. Oğuz toplumunun bir göçü sırasında yere düşen ve bir aslan tarafından büyütülen Basat, kendisine ulaşıldıktan sonra tekrar toplumun dışına çıkmak istemesine rağmen, Oğuzlar'ın düşmanı olan Tepegöz'ü haklayarak kendisini toplum içerisinde ispat etmiştir. Oğuznâmeler'in vücut bulduğu devirden beri devam eden ve toplum içerisinde inziva veya ihtilat içerisinde halvet olarak telakki edilebilecek bu fikir, daha mistik bir tonda ve belki daha dar bir çerçevede Buharalı Bahâeddin Nakşibend'in merkezinde yer aldığı ekolde sistematize edilecektir. Bütün bunlar Türkistan'ın müslümanlaşmasında tasavvufî perspektifin tayin ettiği manzaranın geçici değil, ne kadar kalıcı ve belirleyici olduğunu gösterir.

Sembolik dört kahraman etrafında dönen *Kutadgu Bilig*'de bu dünyayı bir mevcudiyet olarak dahi kabul etmek istemeyen Zâhid'i temsil eden Oğurmuş ile dünya hâkimiyetine kadar uzanan beşerî ihtiraslarıyla akli temsil eden Öğdülmiş'in kardeş olması, Türk'ün amelî ve akli dünya görüşünün gelişimine vücut verdiği gibi, Türk tasavvuf algısının ne tür bir zeminde inşa edilebileceğini/edildiğini de gösterir. Hanefî-Mâtürîdî çerçevede akıl ve rasyonel zemin, tasavvufî muhtevaya sahip eserlerde ise gönül kendisini gösterir. *Kutadgu Bilig* ise gönül ve akli birbiri içinde eritir. Bunların biri olmadığı takdirde diğerini ölü sayar.<sup>140</sup> Mâsivallahtan yüz çeviren Oğurmuş'un müridi olan Kumaru'nun akılla gönül bütünlük gerektiğine dair idealini,<sup>141</sup> akli temsil etmekle birlikte zaman zaman gönül gözü ile hadiselere bakan<sup>142</sup> Öğdülmiş de paylaşır. Daha da önemlisi Hükümdar'ın Zâhid'i halkın arasına çağırması, devletin sadece akılla yetin(e)mediğini göstermektedir. Hükümdar'ın davetine menfi cevap veren Zâhid, dünyaya itaat etmeyerek tefekür, zikir, fikir ve ibadetle meşgul olmakta; ancak akli ve tecrübeyi de vurgulamaktan geri durmamaktadır.<sup>143</sup> Akil ve bilgi ile hareket eden iki dünyada da kutlu

140 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 1860, 1991; Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslâm Öncesi Türklerde Felsefe", *Kutadgubilig*, 3 (2003), s. 52.

141 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 6293.

142 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5691.

143 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 5043, 5199, 5403, 6138.

olur; zamana ve dünyaya hâkim olur, göğe dahi yol bulur.<sup>144</sup> Halil İnalçık, *Kutadgu Bilig*'deki bu bakış açısının, akıl ve bilgiyi saadetin temel direği ve anahtarı olarak gören Hint-İran geleneğinden mülhem olduğu kanaatindedir.<sup>145</sup> *Kelile ve Dimne* ile *Kābusnâme* üzerinden bu hükümleri vermekte ısrar eden İnalçık'ın görüşleri, öteden beri Kâşgarlı Mahmud'un yazdıklarından habersiz veya onu hesaba katmadan, Türkistan coğrafyasını İranî unsurlara indirgeyen bazı kişilerle tekrarlanan bir neticesi olduğu gibi, *Kābusnâme*'nin bütünü zâviyesinden sorgulanmaya da açıktır; zira âkil olmayı da vurgulayan<sup>146</sup> *Kābusnâme*'de, Yûsuf Has Hâcib'in realist bir zemine ve çerçeveye çekmeye çalıştığı Odgurmuş'ın sürdürdüğü hayat tarzı, Hz. Peygamber'e referansla temellendirilir ve idealleştirilir. Bu durum, "Dervişlik nedir?" sorusuna verilen cevapta görülebilir: "Tamam dervişlik oldur ki ehl-i tecrit ola. Yani dünya bâbindan hiç nesnesi olmaya, tâ ki korkudan emin ola".<sup>147</sup> Bu zâviyeden bakıldığında, eserde savunulan görüşleri muayyen bir geleneğe, özellikle de Hint-İran geleneğine indirgemek, bölgenin üzerinde döndüğü eksenî gözden kaçırmak anlamına gelir. Doğru olan, *Kutadgu Bilig*'de tebellür edecek olan tasavvuf anlayışının, Türkistan'ın mistik temelli zihniyet ve dünya görüşünü de dikkate alarak başlangıçtaki züht merkezli anlayış üzerinden realist bir çerçeveye oturtulmaya çalışıldığı gerçeğidir. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'i muayyen bir çerçevede de olsa, Hint-İran geleneğine ait kılan hükümler vermek, eserin dayandığı hayat anlayışını bir kenara atmak demektir.

Bütün bu ifadeler ve değerlendirmelerden sonra, "Odgurmuş'un tarihî bir kişiliği var mıdır?" sorusunun cevabı âşikârdır. Zâhid'in hususiyetleri bu devirde İslâmlaşma'ya vücut veren sûfilere sembolize eden Kulbâk'ın şahsiyeti etrafında toplanabilir. Kâşgarlı Mahmud'un bu zatın hüviyetine ilişkin verdiği bilgiler, bize doğrudan Odgurmuş'u hatırlatır: "Kulbâk: Bir Türk zâhidinin ismidir. Balasagun dağlarında yaşardı. Anlattıklarına göre bir gün siyah sert bir kaya üzerine Allah kulu (Abdullah) Kulbak diye yazar; bir de ak kaya üzerine bu yazıyı yazar ve yazı kara olarak belirir. İzleri bugüne kadar bâkidir."<sup>148</sup> Devri eş zamanlı bir şekilde çapraz okumalara tâbi tutarak ortaya çıkan verileri Kâşgarlı'nın bu ifadeyle karşılaştırdığımız zaman denilebilir ki Kulbâk, *Kutadgu Bilig*'de züht devri zâhitlerini de temsil eden Odgurmuş'tan başka biri değildir.

144 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 201, 208, 251, 281, 288-9, 310, 585, 1948-73, 3168, 3467.

145 İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", s. 266; benzer görüşler için bk. V. V. Barthold, "Moğol İstilas ve İran Kültürüne Tesirleri", *Aşina*, 8/23-24 (2006), s. 16.

146 Keykâvus, *Kabusname*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), s. 339.

147 Keykâvus, *Kabusname*, s. 329-30, 338 vd.

148 Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk*, I, 394.

## B. İslâmlaşma Asırlarının Tasavvuf Anlayışı Zâviyesinden *Kutadgu Bilig*

Müslümanlığını İslâm'ın Hanefî-Mâtürîdî yorumu üzerinden şekillendiren Yûsuf Has Hâcib, aşağı yukarı bin yıl evvelinden bugüne açılan bir kapı olan *Kutadgu Bilig*'de inşa ettiği Tanrı tasavvurunda görüleceği üzere, bölgeye yön veren esaslı şeylerin başında yer alan mistik unsurları tazelemeye çalışır. Allah'ın her tasavvurdan münezzeh olduğunu gözden kaçırmayan Yûsuf Has Hâcib'e göre, yaratılan varlıkların cümlesi Tanrı'nın varlığına şahadet eder; kâl ve hâl itibarıyla O'nu metheder.<sup>149</sup> Bütün mevcudatın Tanrı'nın varlığını dile getirmesi fikri, Türk tasavvuf anlayışının vahdet-i vücuda doğru evrilebilecek unsurlarla yüklü olduğunu göstermesi itibarıyla ehemmiyetli olduğu gibi,<sup>150</sup> İslâmlaşma devrindeki zâhitlerin tasavvuf anlayışının hangi merhaleye doğru ilerleyeceğine işaret etmesi açısından da mühimdir. Mistik çerçeveli İslâm tasavvuru, züht anlayışının tayin ettiği bir zemin üzerinde gelişmekle birlikte, bambaşka bir vadiye akar, istikrarını ve şahsiyetini kaydettiği yeni merhalede arar.

Ehemmiyetli bir tarafıyla mistisizmle başlayan ve tasavvufla biten *Kutadgu Bilig*'in bütünü zâviyesinden tasavvufi hayat, zihni bir mefhum olmaktan ziyade bir hayat tarzıdır. Makam, hâl, fenâ, seyrü sülûk ve keramet gibi tasavvufun teknik kavramları yerine, züht devri tasavvufuna ait kavramlar, sistematik olmamakla beraber, metnin muhtevasına yedirilmiş olarak yoğun bir yer işgal eder. Derin bir vecd duygusunun kendisini gösterdiği istisnai yerler dışında, "aşk" kavramı metinde hiçbir şekilde yer almaz. İlk zâhitlerde olduğu gibi, bu metinlerde Allah sevgisinden ziyade O'nun korkusu hâkimdir. Dünya fanidir, aslolan ukbadır. Fakr kavramı da zâhitlerin açtığı güzergâha uygun bir şekilde, her şeyin sahibinin Allah olduğunun idraki içerisinde geniş bir yer tutar. İnsanın sadece Allah'a muhtaç olduğunu bilmenin şuuruyla hareket etmesi gerektiğini ihtar eden bu tutum, *Atebetü'l-hakâyık*'ın da ana umdelerinden birini teşkil eder. Takvâ, bu metnin temel değer ölçülerinden birisidir. Diğer taraftan metin, bütüncül bir okumaya tâbi tutulduğu takdirde görülür ki Melâmetî olarak nitelenmeyi hak edecek bir tavrın varlığı ortadadır. Oğurmuş'ın hep "iç"i vurgulaması, onun ahlâk ve davranışının özünü bir tarafıyla melâmetin teşkil ettiğini göstermektedir. "Bir tarafıyla" diyoruz, çünkü o aynı zamanda bir zâhit olduğunu gizle(ye)meyen yönüyle de Melâmîliğe ters düşmektedir. Tam bu noktada Oğurmuş'ı halkın içinde yaşamaya

149 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 78, 1021-22.

150 *Kutadgu Bilig*'deki bu bakış açısı, *Atebetü'l-hakâyık*'ta da aynen devam etmektedir: "Canlı, cansız, uçan ve koşan her şey, senin varlığına şahadet eder, senin birliğine delil arayan kimse, bir tek şeyde binlerce delil bulur." bk. Edib Ahmed, *Atebetü'l-hakâyık*, s. 41, 82.

ikna etmeye çalışan Kün-Toğdı ve Vezir karşımıza çıkarak kişiyi halktan farklı kılabilecek bir züht hayatını tenkit ederek onun kişiliğini tamamlarlar.

Burada kendiliğinden bir mesele ortaya çıkıyor. Oryantalist İslâm algısının, tasavvufu Sünnî yapıya entegre eden kişi olarak Gazzâlî'yi göstermesi, tarihî verilere ne kadar uygundur? Türk düşüncesinin teşekkül ettiği devri ve bölgeyi görmezden gelerek sansür etme anlamına gelen bu yaklaşım, aslında Türk tasavvuf anlayışının İslâm tarih tecrübesine getirdiği hususları ceffelkalem inkâr etmekle eşdeğerdir. Halbuki Türk tasavvuf sistemini asıl kuran eser sayılması gereken *Kutadgu Bilig*'deki tasavvufa ait veriler, Türk tasavvufunu yok sayan bilgilerin hemen hepsini âdeta inkâr eder. Türkler'in vücut verdiği tasavvuf telakkisi, dengeyi ahirete kaydıran züht anlayışını, evrilmesi gereken merhaleye taşımış, hadisenin sadece ukbaya indirgenmesinin mahzurlarını ortadan kaldırmıştır. Cihadın İslâm'ın şartlarından biri olarak görüldüğü zemin ve çerçevede inşa edilen ve realiteyi yakalamaya çalışan bu tarz bir tasavvuf anlayışıyla da Gazzâlî'den çok önce, pekâlâ tasavvufla şeriat arasında bir uyumsuzluğun olmadığı, birincisinin ikincisinin tabii bir parçası olduğu ortaya konulmuştur.

Burada söz konusu dönem üzerine çalışanları, başka türlü hükümlere götüren şeylerin mevcudiyetini inkâr etmiyoruz. Türk tasavvuf hayatına yaptığı esaslı katkıyı ve getirdiği ana fikri yukarıda özetlediğimiz Yûsuf Has Hâcib ile aynı atmosferi paylaşan diğer mütefekkirlerin, mesela Mâtürîdî'nin kıymetler dünyasında tasavvufun yeri neresidir? Bu soru, aslında hayatını mistisizmin can verdiği bir coğrafyada idrak eden birini, Yûsuf Has Hâcib'le bütünleştirecek veya ayrıştıracak olan şeyin tasavvuf olduğu ön kabulünden hareketle vazedilmiştir. Kitabî İslâm tasavvurunun bir temsilcisi olan Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde görüleceği üzere, onun tasavvufa karşı koyduğu net tavır, tasavvufun bölgenin İslâmlaşma'sında muharrik unsur oluşuyla örtüşmez. Onun eserlerinde tasavvufi unsurlar, sanki bölgede İslâm'a rasyonel ve realist bir zemin teşkil etmek için yavaş yavaş geri çekilir. Bir başka ifadeyle bu çekiliş, mistisizmin sebep olacağı zaafı önleme gibi bir gayeye mâtuftur. Mâtürîdî, İslâm öncesi devre dönüş potansiyeli taşıyacak unsurlardan uzak olmadığını bildiği mistik yapının, temsilcisi olduğu tavırla dengelebileceğini göstermiştir. Kitabî İslâm tasavvurunda her şey "bir meydan okuma" hâlinde olduğu için, Mâtürîdî'de de mistisizme karşı katlanmış bir taraf vardır. Ancak tasavvufu tenkit, hatta inkâra kadar gider gibi görünen bu gerçeklere ilave edilmesi gereken bazı hususlar, meselenin mahiyetini değiştirebilecek vasıftadır. Devrin sûfleri, Kelâbâzî örneğinde olduğu gibi, itikadî zemine Mâtürîdî'nin düşüncelerinde hülâsa edilebilecek bir düşünce yapısını yerleştirirken; Mâtürîdî'ye de menkıbevî bir portre çizerek onun tasavvuftan büsbütün ayrıştırılmayacağını, hatta onun neredeyse tasavvufla var olduğunu ve onunla şekil aldığını or-

taya koymuş olmaktadır. Mâtürîdî'nin epistemolojisinde tasavvufi bilgiye karşı takınılan keskin tavırdan sonra, bölgede tasavvuf dilinin, Mâtürîdî'nin muasırı ve İslâmlaşma devrinin resmî akait ilmihali *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın müellifi olan Hakîm es-Semerkindî'den başlayarak *Kutadgu Bilig*, Yesevîlik ve Nakşîlik örneklerinde olduğu gibi, gittikçe derinleşip genişleyerek hâkimiyetini sürdürmesi, Türkistan'ın istikamet ve ufkunu tayin eden muharrik sebebin ne olduğunu da göstermektedir. Bütün bunlar, bölgede kökleri çok eskiye uzanan mistik verilerin, İslâmî bir çehreye bürünerek yankılanmasıdır. Bu, bütün tecrübeleri toplayarak Sünnî bir yön ve mahiyet kazanan mistisizmin sesidir. Sosyal hayatta ister istemez tesirleri altında kalınan her şey, bir etkileşim içinde gölge gibi birbirini devam ettirerek tamamlar ve bu coğrafyaya bir yön verir. Böylece hiç şüphesiz İslâmlaşma'nın ufku ve görüş zâviyesi de genişler.

### III. Nakşîliğe Temel Teşkil Edebilecek Yönleri İtibariyle *Kutadgu Bilig*

İslâmlaşma asırlarında daima yeniden teşekkül eden Türk tasavvuf düşüncesine yeni bir gözle bakma imkânı verecek bu meselenin esaslı taraflarını yakalayabilmek için, Ahmed Yesevî ile Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının ayrıntılarına girmeyi bilmek gerekir; zira Nakşîliğin doğuşunda, Yesevî'ye uzanan çizgiyi<sup>151</sup> aşan zemin, bugüne kadar hep meçhul kalmıştır. Halbuki Nakşîlik, de-

151 Evliya Çelebi'nin ifadesiyle (*Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Orhan Şaik Gökyay [İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996], I, 312) Türkistan'ın pîri olan Ahmed Yesevî'nin mirasını klasik kaynaklar Nakşibendîlik'le irtibatlandırır. O "Türkistan mülkünü şeyhu'l-meşâyih" ve "Türkistan ehlinin kible-i du'âsi" olarak görüldüğü için, bölge ululan genellikle ona intisaplıdır (Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 383; Safî, *Reşehât*, s. 14-16; Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432, III, 265). Bu durumda Türkler'ce oluşturulan Nakşîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatların temel niteliklerini belirleyen âmillerden birinin de Yesevîlik olması beklenebilir bir şeydir. Ahmed Yesevî'nin tasavvuf anlayışı Siriderya muntkasında (Yesi, Taşkent ve çevresinde) gösterdiği yayılma kuvvetini, Fergana, Buhara, Semerkant ve Hîve'de ancak hicrî VIII. asırdan, yani Nakşibendîlik tarikatının genişlemesi ve yayılmasından sonra göstermiştir. Dolayısıyla bölgede Yesevî'nin şahsiyetinin damgasını vurduğu başlıca merkez Nakşibendî tekkeleridir. *Reşehât* mütalaa edildiği takdirde görülecek olan şudur: Mâverâünnehir Nakşî'dir (Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966], s. 47, 92-96, 305-7; Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* [İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969], s. 199-201). İbrahim Kafesoğlu da Yesevî'nin Mâverâünnehir'de Nakşîliğe vücut verdiğini ifade ederken, esasında aynı gerçeği dile getirir. (Kafesoğlu, *Türk İslâm Sentezi* [İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1970], s. 196; a.mlf., *Selçuklu Tarihi* [İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972], s. 162). Nakşîliğin Yesevîliği biraz da olsa deforme ettiğini vurgulayan A. Yaşar Ocak'ın Yesevîliğin vücut verdiği bir zeminde bölgede yayılan "Nakşibendîlik olmazdı...Ahmet Yesevî'yi de ondan öncekiler ve onun çağdaşları gibi bilmemiz mümkün olmayacaktı" şeklindeki kanaatini de buna ilave etmek gerekir (A. Yaşar Ocak'ın "Türkler ve Din; Türkler İslâmîyet'i Kabul Etmelerinin Öncesinde İslâm Dünyası'nda Nasıl Tanınıyorlardı?" başlıklı konuşmasından). Her iki tarikat arasındaki irtibatlarla farklılıkları dile getiren ifadeler için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyd Köksal (İstanbul: İn-

ğişik merhalelerde işlenen bu tecrübeleri yeni baştan kurarak vücut bulmuştur. O hâlde oralara kadar çıkmak ve hususi bir dikkat isteyen bu hadiseyi birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek gerekir.

Her şeyden evvel Yûsuf Has Hâcib sadece tarihî bir şahsiyete sahip iken, Ahmed Yesevî tarihî hüviyetine ilaveten menkıbevî bir simayı da taşır. Bazı görüşleri itibariyle hayatın sınırını daraltan Yesevî, selefi olan zâhitlerle aynı yoldan geçerek züht çerçevesi bir tevarüsün adesesinden dünyaya bakar. Dağda inzivaya çekilen Oğgurmış'ta kendisini bulan bir tavırla, çöllerde gezip dağlara çıkar;<sup>152</sup> geçip giden ömrün muhasebesini yapar. Altmış üç yaşında, yer altında münzeviyane bir hayat sürer;<sup>153</sup> çile çeker, sermest olup riyadan uzak bir şekilde insanlara ve dış âleme kayıtsız kalır;<sup>154</sup> katı bir riyâzet ve tevekkül hayatı sürerek<sup>155</sup> sıdk makamına erişir.<sup>156</sup> Hayatının bütünü halvet ile aynıleştirilebilecek olan Oğgurmış'ın aksine "Uzletin nihâyeti ve halvetin kemâli kırk gündür"<sup>157</sup> ifadesinde görüleceği üzere Yesevî'de *Kutadgu Bilig*'i aşan bir halvet hayatı vardır.<sup>158</sup> Yesevî'ye göre kişi halkın şerrinden korunmak gayesiyle değil, kendi şerrinden onları uzak tutmak için uzleti tercih etmelidir. Aksi takdirde uzlet, kibir ve gurura neden olur.<sup>159</sup> Uzletin bu şekilde anlaşılması, Oğgurmış'ın tavrıyla mutabıktır. Yesevî, Oğgurmış gibi devamlı surette ölümü düşünür,<sup>160</sup> zikre önem verir ve teknik bazı ayrıntılar üzerinde durur. Buna göre, dervişin zikr-i haffiyi yani kalbî zikri vird edinmesi

---

san Yayınları, 2007), s. 16-18, 103, 150, 376, 392, 427, 433; a. mlf., "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul 2006), XXXII, 335; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı Görüşleri Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 32, 379.

- 152 Ahmed Yesevî: *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), s. 95, 107, 111, 215, 257; Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), s. 15.
- 153 "Altmış üçte nidâ geldi: Kul yere gir". *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 64-71, 99, 111-3; *Divân-ı Hikmet*, s. 6-8, 20; Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Ktp., nr. 23565 (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 3893'ün fotokopisi), vr. 45<sup>b</sup>.
- 154 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 115, 159, 173, 317; *Divân-ı Hikmet*, s. 3; Sûfi Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulüb*, nşr. ve trc. Necdet Tosun, *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (1997), s. 62, 77.
- 155 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 55, 123, 175; Riyazet ve mücahede bir "kâmil-i mükemmell izn ü ruhsatıyla olmasa müfid olmaz" (Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 30<sup>b</sup>).
- 156 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 319; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 29, 96.
- 157 Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 16<sup>b</sup>.
- 158 Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 30-34.
- 159 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 87-89. *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* adıyla neşredilen anonim tefsirde gururlu kimse için şöyle denilmektedir: "Bazıları der ki; bir gururlu kişi cehenneme düşse, daha fazla azap çeksin diye onun bedeni irileşecek" (s. 175).
- 160 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 253, 259, 307.

gerekir.<sup>161</sup> Öte yandan Yesevî'nin zikr-i erre (testere zikri) denilen zikir tarzını<sup>162</sup> savunduğu da bir müteârifedir.<sup>163</sup> Diğer bir ifadeyle Yesevî, başlangıçta hafî zikirle meşgul olurken, daha sonra Hızır'ın delaletiyle<sup>164</sup> veya Türkistan bölgesindeki tebliğ faaliyetleri neticesinde hayatla doğrudan temas ederek cehrî zikirin daha uygun olacağını düşünerek bu metodu uygulamaya başlamıştır. Sanki burada Yesevî'nin şahsında halkın arasına dahil olan bizzat Odgurmuş'tur. O hâlde Yesevî'yi, halkla bütünleşen Odgurmuş'ın tâ kendisi olarak görmekte bir sakınca olmasa gerektir.

Ahmed Yesevî, kendilerinden doğrudan etkilendiği Bâyezîd-i Bistâmî,<sup>165</sup> Yûsuf el-Hemedânî'nin birinci halifesi olan Şeyh Abdullah Barakî, Cüneyd-i Bağdâdî,<sup>166</sup> İbrâhim Edhem,<sup>167</sup> Hasan-ı Basrî, Hallâc-ı Mansûr,<sup>168</sup> Ma'rûf-i Kerhî, Râbia el-Adeviyye, Ebû Bekr eş-Şiblî, Zünnûn el-Mısrî, Yûsuf el-Hemedânî'nin ve Gazzâlî'nin mürsidi Ebû Ali el-Fârmedî (ö.477/1084) gibi büyük sûfilerin isimlerini referans verirken, *Kutadgu Bilig*'de ise herhangi bir sûfiye veya düşünüre doğrudan atıfta bulunulmamıştır. Fakat yukarıda üzerinde durulduğu gibi İslâmlaşma devri zâhitleriyle Hallâc'ın bariz akisleri, onun görüşünün nerelere kadar gittiğini ve bütün bir geçmişi nasıl kavradığını gözler önüne serer. Çok geniş bir sahaya yayılarak düşüncelerini devşiren Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî, selefleri olan zâhitleri aşan hususiyetlere de sahiptirler. Her an yenilenen ilâhî ilham vasıtasıyla Yesevî'ye ulaşan<sup>169</sup> hikmetlerde, zaman zaman dinî ve tasavvufî semboller, girift remizler görülür. Sembollerin kullanımı *Kutadgu Bilig*'le mutabık olmasına rağmen, *Divân-ı Hikmet*'te kullanılan dilin teknik mânada tasavvufî terimlerle örülü olduğu söylenebilir. Züht devrinde billurlaşan kavramsal haritanın, eserin içeriğinde yoğrularak ve ayrı bir dikkatle işlenerek verildiği *Kutadgu Bilig*'de,

161 Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, s. 61, 77.

162 Hamid Algar'ın şu ifadeleri, Şamanist unsurlarla Nakşiler'i ayırmaya hususi bir dikkat gösteren yönüyle mühimdir: "Bazılarına göre testere zikrinde, Türkler arasında hâlen yaşar durumdaki Şamanist kalıntıların bazı izleri görülebilir; ancak aynı tekniğin Orta Asya göçebeliliğinin tesirinin bulunmadığı Hindistan ve Fas'ta görülmesi düşünüldüğünde, bu hipotez handiyse öne sürülemez" (*Nakşibendilik*, s. 18).

163 Yesevîler özellikle XVII. yüzyılda kaleme aldıkları eserlerde bu zikre temas etmişlerdir (Necdet Tosun, "Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşkül*, 6 [2005], s. 30).

164 Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 37<sup>a-b</sup>.

165 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 199.

166 *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, çev. Kemal Eraslan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977), s. 71, 81. Tasavvufun "terk-i deâvî ve kitmân-i meâniden ibaret" olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü Ahmed Yesevî tamamıyla tatbik etmiştir. bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, I, 62.

167 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 111, 257.

168 *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 71, 81.

169 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 77.



tasavvufun teknik terimleri pek görülmezken, makamlarla alâkalı görüşlerinde görüleceği üzere Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'inde tam tersi bir durum söz konusudur. Tasavvufi çerçevede, *Kutadgu Bilig*'in sembol kişisi, Allah korkusuna dayalı bir tavrı hayatına hâkim kılan Zâhid/Odgurmuş iken; *Divân-ı Hikmet*'in aynı rolü üstlenen kişisi bir âşiktir.<sup>170</sup> “Zâhid olma, âbid olma, âşik ol sen!”<sup>171</sup> ifadesinde de görüleceği üzere, İslâmlaşma sürecinde tasavvuf vadisinde kaleme alınan eserler içerisinde aşkı, Yesevî kadar derinden duyan bir başka isim yoktur. Züht ve takvâ ehli cenneti hedeflerken, o “Aşk yoluna girenler, Hak dîdarını görürler”<sup>172</sup> der ve baştan aşağı devrinin ve tasavvuf fikriyatının en güzel ve ideal taraflarını gaye hâline getirir. Pek çok noktada zâhîtlere bağlayabileceğimiz Yesevî, aşk fikrinin adamı olan tarafıyla bir başka vadiye kelâm eder hâle gelir. Zâhid'in yerleştirilmeye çalışıldığı çerçeve zâviyesinden bakıldığı takdirde, tasavvuf anlayışı itibarıyla Yesevî ile Yûsuf Has Hâcib birbiriyle örtüşür.

*Kutadgu Bilig*'de Odgurmuş'un müridinden bahsedilmesi, onun bir şeyh olduğunu akla getirmekteyse de eserde şeyhlik müessesesi yoktur. Halveti, bir şeyhin gözetim ve denetiminde gerçekleştirilmesinden dolayı, Odgurmuş'un bizâtili kendisinin bir mürşit olduğu da ileri sürülebilir. Yesevî'nin hayatına ve faaliyetine ise şeyh/pîr merkezli bir anlayış istikamet verir.<sup>173</sup> Zaten Yesevî'nin bizzat kendisi de Arslan Baba,<sup>174</sup> Hızır,<sup>175</sup> muhtelif peygamberlerin yanı sıra Hz. Muhammed'den ve *Divân*'da zikredilmemekle beraber, Baba Arslan'ın vefatından sonra onun işaretleriyle Buhara'ya gelerek yanında sülûkünü tamamladığı<sup>176</sup> Yûsuf el-Hemedânî'den<sup>177</sup> feyiz alarak onların himayesine mazhar olur. *Kutadgu Bilig*'de olmadığı hâlde *Divân-ı Hikmet*'te yer alan bir diğer husus ise keramet<sup>178</sup> ve sohbet merkezli bir tasavvuf anlayışının mevcudiyetidir.<sup>179</sup> *Hikmetler*'de Yesevî'nin Hızır ile sık sık buluşması, ilm-i ledün sohbetleri yapıldığını da göstermektedir. Bunlar dervişleri

170 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 79, 85, 107, 109, 111, 121, 133, 147, 163, 167, 225, 227, 239; *Divân-ı Hikmet*, s. 38.

171 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 121, 133, 161-3, 239-43, 327; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 21, 155, 157, 159.

172 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 55, 97, 99, 105, 107, 125; *Divân-ı Hikmet*, s. 53.

173 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 279.

174 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 122-31; Safî, *Reşehât*, s. 14.

175 *Risâle-i Hüsameddîn-i Sığnakî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)*, nşr. ve trc. Necdet Tosun, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/ 1 (1998), s. 79; *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 69, 75, 83; *Divân-ı Hikmet*, s. 7, 12, 37.

176 Safî, *Reşehât*, s. 15.

177 Safî, *Reşehât*, s. 15; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 24-25, 54, 58-59, 98-99; a.mlf., *Türkiye Tarihi*, haz. H. Palalıyık (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), s. 213-14.

178 Hazîni, *Cevâhirü'l-ibrâr*, vr. 42<sup>a-b</sup>.

179 *Divân-ı Hikmet*'den Seçmeler, s. 145, 177, 209, 323; *Divân-ı Hikmet*, s. 69, 80-81, 99. Sohbet merkezli bu anlayış Nakşîliğin de temel hususiyetini teşkil edecektir.

terbiye eden sohbet meclisleridir. Kadınlarla erkeklerin bir arada yer aldığı<sup>180</sup> bu sohbetlerde, erenler cemâl görür, her türlü sırlar zâhir olur.<sup>181</sup> *Kutadgu Bilig*'de sohbetin Oğurmuş'ın şahsında herhangi bir karşılığı yoksa da; sohbet Hükümdar ve Öğdülmiş'te ehemmiyetli bir yer tutar. İşte asıl dikkat edilmesi lazım gelen nokta burasıdır. Eserdeki sembol tipler arasında karşılıklı cereyan eden konuşmalar, bir sohbet atmosferinin varlığını telmih eder gibidir.

Hem Ahmed Yesevî hem de Yûsuf Has Hâcib, melâmîmeşrep bir tavır içindedir. *Kutadgu Bilig*'de kendisini sık sık mahviyetkâr ifadelerle levm eden Oğurmuş'ın tavrıyla mutabık olarak Yesevî hayrını gizleyip şerrini açığa çıkarır;<sup>182</sup> gördüğü sırları örtüp gizler,<sup>183</sup> hususi kisveye ehemmiyet vermez.<sup>184</sup> Oğurmuş'tan farklı olarak Yesevî nefsi öldürmeyi, âşık olup mahabbet bağına girmek gayesiyle kayıtlandırır; mutlak hürriyeti orada arar. Burada Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî'nin tasavvufun klasik kaynakları paralelinde hareket eden<sup>185</sup> Makdisî'nin<sup>186</sup> ve İbnü'l-Cevzî'nin<sup>187</sup> tasvir ettiği anlamda kendi hayallerine göre hükümler veren, hulûle kani olan ve her şeyin mubah olduğuna inanarak fikhî hükümlere aldırılmaz bir tavır takınır gibi görünen Melâmîti çerçeveye oturtulamayacağı tartışmaya gerek duymayacak derecede ortadadır. Savunulan Melâmîlik şeriatla mutabık, Kur'an ve sünnetin onayını alabilecek bir karaktere sahiptir.

Yukarıda da ortaya konulduğu üzere, insan ruhunun tetkik edildiği *Kutadgu Bilig*'de Türk düşüncesinin önemli bir cephesini teşkil eden Oğurmuş sadece daha önce çizilen yolda ilerleyerek halvette ve uzlette ısrar ederken; realitenin içine iyiden iyiye yerleşen karşı cephedekiler ise mümkün mertebeye celvette, yani hayatı hem dünyevî hem de uhrevî yönüyle birlikte yaşamada ısrar ederler. Kendi kendileriyle baş başa kalmayı toplum içinde gerçekleştirmeye çalışırlar. Taban tabana zıt bir zemin üzerinde hareket eder gibi görünseler de, aslında bu taraflarıyla

180 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 187.

181 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*; s. 313; *Divân-ı Hikmet*, s. 118.

182 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 52.

183 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 79, 139.

184 *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 56-59, 63, 87, 111, 113, 117, 121, 135, 149, 157-159, 179, 211, 223, 309, 315, 329, 331; *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 27, 149; *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 70, 80.

185 Gayri Sünnî görüşlere sahip oldukları için Serrâc *el-Lüma*'da, Kelâbâzî *et-Taarrufta* melâmîti ve Melâmîtiyye konusuna, tabii olarak da Melâmîti ricaline yer vermemiş, V. (XI.) yüzyıl süfi müelliflerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise hem Nişâburlu hem de Sülemî'nin talebesi olmasına rağmen, bu hususa temas etmeyip sadece Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd gibi ilk Melâmîtîler'i zikretmekle yetinmiştir. bk. "Melâmîyye", *DİA*, XXIX, 28.

186 Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, V, 148.

187 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 438.

da birbirini tamamlarlar. Her iki cephenin ne istediğini çok iyi bildiğini gösteren bu tavır şu anlama gelir: Oğurmuş'ı biraz geriye götürdüğümüzde, önceki devirdeki zâhitler karşımıza çıkar; onu genişletip derinleştirdiğimizde ise Yûsuf'un *Kutadgu Bilig*'in genelinde savunduğu ve bölgeye yeni bir hayatın yolunu açan tasavvuf anlayışıyla karşılaşırız. *Kutadgu Bilig*'de ferdi şahsiyetin toplumdan bağımsızlaştırılarak ilga edilmesine hiçbir şekilde müsamaha yoktur. Ferdiyet ve şahsiyetin esasları ise gerçek anlamda ancak cemiyet içinde idrak edilebilir. *Kutadgu Bilig*'de inziva yerine ihtilât, yani toplumla ve toplum içinde halvet müdafaa edilmektedir.<sup>188</sup> Eserdeki bu çift taraflı tavır ileride tam mânâsıyla, İslâm tasavvurunu böyle bir zeminde inşa eden Nakşibendîler'le ete kemiğe bürünecek,<sup>189</sup> hadise "halvet derencümen" şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Hâliyle Türk-İslâm tasavvurunun tasavvufi boyutunun önemli bir merhalesini teşkil eden Nakşibendîliği tedkik etmeye, hadiseyi bütün imkân ve imkânsızlıklarıyla yoklamaya buralardan gidilmesi gerektiği izahtan vârestedir. Nakşibendîliğe kaynak olarak görülebilecek eserlerden biri belki de birincisi, Türk-İslâm tasavvurunun kendisinde kristalize edilebileceği *Kutadgu Bilig*'dir. Hem Türk-İslâm anlayışı hem de Nakşibendîlik üzerine çalışanlar, bu tarikata ufuk teşkil edecek *Kutadgu Bilig* üzerinde hiç durmamışlardır. Târihi bakımdan taşıdığı ehemmiyete rağmen, Türk-İslâm düşüncesinde hiçbir şekilde akis bulmamış, bir kere bile düşünülmemiş hususlardan biri de budur. Bu hadise Köprülü'ye yöneltilen tenkitleri de karşılayacak unsurlar ihtiva etmektedir. Zirâ Köprülü'nün, esasta karşı çıkmakla birlikte belli bir dönemde iştirak eder gibi görüldüğü, bazı fikirleri itibarıyla *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* isimli eserine yöneltilen tenkitler, İslâmlaşma devri kitabî İslâm tasavvurunu veren kaynaklar ile *Kutadgu Bilig*'de savunulan anlayış çerçevesinde haklı

188 Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, nr. 3339, 3341.

189 Ahmet Yaşar Ocak'ın açıklamaları ise hâdiseye başka bir zâviyeden bakar: "Nakşilikte neden böyle züht ve takvâ anlayışına vurgu yapılıyor? Ben bunu Fuat Köprülü'nün çok yerinde teşhisine bağlıyorum. Muhammed Bahâeddin Nakşibendî'den önce Nakşibendîlik oluşmaya başlamış. Adı yok ama Hâce Yûsuf Hemedânî'den beri devam eden bir tasavvuf geleneği var. Fuad Köprülü'nün teşhisi şu: O sıralarda Nakşibendîlik ortaya çıkarken Orta Asya'da Moğol istilâsının bıraktığı bir Şâmânist etki var. Nakşibendîlik bu etkiyi silmek için yeniden İslâmlaşma, bir reislâmîzasyon süreci başlatmıştır. Dolayısıyla zühd ve takvâyâ yani ibadet faktörüne bu kadar çok vurgu yapmasının nedeni bu diye düşünüyorum ben. Bu bir açıklama yolu olabilir" ("Türkler ve Din" başlıklı konuşmasından). "Nakşibendîliğe gelince, başlangıçta Mâverâünnehir'in gelişmiş Sünnî kültür çevrelerinde, XIV. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkan bu tarikatın, hem Mâverâünnehir'de, hem de İran'ın bazı bölgelerinde Sünnîliğin iyice yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu için, tarihi bir önemi vardır...Daha başından beri fıkıhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendîliğin, bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezi yönetimle çatışmaya girmeden, çok geniş bir alana yayılmasına, böylece köklü bir gelenek oluşturarak bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı" (bk. A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler [15.-17. Yüzyıllar]*, [İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998], s. 124-25).

değildir. Nitekim Nakşîliğe zemin teşkil edebilecek ve âdeta metafizik denilecek tesirlere sahip olan unsurların önemli bir kısmı Yûsuf Has Hâcib'in bu eserindedir. Bütün bu eserlerin karşılıklı gidiş gelişlerle sıkı bir tahlile tâbi tutularak bu gözle okunması, Nakşîlik'te billurlaşan tasavvufi anlayışın, daha bu tarikat teşekkül etmeden önce *Kutadgu Bilig*'de mevcut olduğunu gösterecektir. Bu açıdan bakıldığında taktirde, "*Kutadgu Bilig* Nakşîliğe karakteristik hususiyetini veren görüşler zâviyesinden okunabilir" hükmünü vermekte çok geç kalındığı âşikârdır.

İslâmlaşma asırlarından başlayarak bugüne kadar devam eden süreç dikkate alındığında üzerinde durulması gereken en önemli nokta şudur: Türk-İslâm tasavvuru, bir tarafıyla tasavvufta, hususen de Nakşîlik'te hülâsa edilebilir. Türkistan coğrafyasının İslâm'dan önceki düşünce yapısını bilen birisi Nakşîliğin muayyen bir zamandan ve belirli isimlerden başlatılmasını anlamakta güçlük çekebilir.<sup>190</sup> Ancak metinleri metin dışı okumaya da tâbi tutmak ve fikirleri geliştikleri sosyokültürel ve siyasî şartlar içinde ele almak gerektiğini düşünmeyen Nakşîlik araştırmacıları, ele alıp inceledikleri metin içinde kalma âdetinin tabii bir neticesi olarak tarikatın muhtevasını dokuyan unsurları belirli zaman ve isimlere irca edip hadiseyi muayyen isimlerden başlatırlar. Halbuki bu hareketin yapısı ve temel esasları henüz teşekkül etmeden önce tarikatın çekirdeğini teşkil eden unsurların hepsi bölgenin hayatında mevcuttur; yani bu bölge, ehemmiyetli bir cephesiyle, ismen olmasa da cismen, zâhiren değilse de hakikaten Nakşî'dir. Kaleme alındığı andan başlayarak bir Türk düşünce klasığı olarak selamlanan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ın müellifi hiç şüphesiz bir sanatkâr sezgisiyle muahhar kaynakları kullanmasına rağmen, bahsetmeye çalıştığımız hususların ipuçlarını yakalamış ve hadiseyi müstakil bir mesele hâline getirmiştir. Köprülü'nün referans verdiği kaynakların arka planını teşkil eden menbalara intikal ettiğimizde varılacak merhalenin ne kadar berrak bir mahiyet kazandığı meydandadır.<sup>191</sup> Esaslı unsurları itibariyle İslâm'dan evvelki devre uzanan *Manas Destanı*'na geçiş devrinden sonra

190 Nakşîlik araştırmalarının kendisiyle aynileştiği Hamid Algar'ın şu ifadeleri, vurgulamaya çalıştığımız hususları desteklemesi bakımından dikkat çekicidir: "Bir tarikatın, özellikle Nakşibendiye gibi yaygın bir tarikatın kimliğinin tespiti çoğunlukla zordur. Belli bir tarihe dayanan önceden düşünülmüş bir temeli yoktur; onun yerine zaman içinde bir şekillenme sözkonusudur ve bu şekillenmenin faktörlerini bütünüyle teşhis etmek kolay değildir" (bk. Algar, *Nakşibendilik*, s. 63).

191 İslâmlaşma devrinin başlangıç yıllarından itibaren vücut bulan tasavvufi anlayışı bir ileri merhaleye taşıyan *Kutadgu Bilig*'deki tasavvufi verilerle *Divân-ı Hikmet*'tekiler birbirini destekler. Nakşibendî kaynakların Yesevî'ye dair verdiği bilgiler, geçiş devri kaynaklarındaki verilerle uyumludur. Bu noktadan bakıldığında taktirde, Türk-İslâm tasavvurunun ilk ürünlerinin Nakşîliğe vücut verebilecek unsurlarla yüklü olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Hâliyle Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'da kaleme aldığı hususların, *Kutadgu Bilig* başta olmak üzere, devrin kitabî metinleri ve realist bir tasavvuf anlayışını veren şifahî metinler tarafından benimsenmesi tabiidir.

Bahâeddin Nakşibend'in isminin girmesi de<sup>192</sup> manidardır ve bize bu hususta bir fikir verebilir. Bu vaziyet her şeyden önce bölgede İslâmlaşma'nın aktığı/akacağı kanalı gösterir. *Manas Destanı*'na niçin Ahmed Yesevî'nin değil de Bahâeddin Nakşibend'in ismi girmiştir? Konuya bu şekilde dikkat çektikten sonra meseleyi aşağıdaki sorularla irdelemeye devam edebiliriz: Türk-İslâm tasavvuru üzerine söz söyleyenler, niçin Nakşîliğe karşı perhizkâr bir tavır takınıyorlar? Bir başka ifadeyle Yesevîliği gündemlerine alanlar, neden Nakşîliği görmezden geliyorlar? Yine aynı minval üzere devam edecek olursak, müslümanlaşma devrinin resmî akaid manzumesini kaleme alan Hakîm es-Semerkandî'nin, esasta Sünnî kelâm sistematiğine uygun olarak kerametın varlığını kabul etmesine rağmen, kişiyi halktan ayıracak bir unsur olarak gördüğü keramete, Melâmîler'in tasavvufun bu tarafına asla değer vermez gibi görünen tavırlarını takip ederek karşı çıkması da hadiseyi yerleştirmeye çalıştığımız güzergâh çerçevesinde değerlendirilebilir. Kaynakların verdiği bilgiye göre tam bir sûfi hayatı süren Hakîm es-Semerkandî'nin, seccadesini havuzdaki suyun üzerine sererek namaza duran<sup>193</sup> ululardan birine söylediği şu söz, "halvet der-encümen" prensibi<sup>194</sup> çerçevesine yerleştirilebilecek bir mâhiyet arz eder: "Ey karındaş! Bu yaptığını çocuklar da yaparlar. Er odur ki onca meşguliyet içinde gönlünü Hak ile muamele halinde muhafaza eder".<sup>195</sup> Mistisizmi hayatın içerisinde idrak eden Türk tasavvuf anlayışı, realist bir zemine sahiptir. Olgurmuş'ın *Kutadgu Bilig*'deki diğer kahramanlar tarafından çekilmeye çalışıldığı yer de tam olarak burasıdır. Kerametleri hoş karşılamama ve "halvet der-encümen" şeklinde Nakşibendîliğin karakteristiğini teşkil eden bu düşünce yapısının, önceki devirlerin bir yadigârı gibi yaşayan Bahâeddin Nakşibend'den yaklaşık dört asır önce, bölgedeki zâhitlerden başlayarak kelâmî/kitabî İslâm tasavvurunun hâkim olduğu Hakîm es-Semerkandî'de ortaya çıkması, Nakşîliğin

192 *Manas Destanı*, haz. Wilhelm Radloff – Emine Gürsoy Naskali (Ankara: Türksoy Yayınları, 1995), s. 19, beyit, nr. 130; Naciye Yıldız, *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), s. 240.

193 Aynı kerâmet *Dede Korkut*'ta da geçer.

194 Nakşîliğin "halvet der-encümen" prensibi üzerine kurulduğunu Safî *Reşehât*'ta şöyle ifade eder: "Hâce Bahâeddîn kaddesellâhü teâlâ sırrahu hazretlerinden sormuşlardır ki, sizin tarikatınızın binâsı nenin üzerinedir? Buyurmuşlardır ki: 'halvet der-encümen'. Yani zâhirde halk ile bâtında hak sübhânehü ve teâlâ ile olasin" (bk. *Reşehât*, s. 30; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 240-41). Hamid Algar bu ilkeyi şöyle izah eder: "Zâhiren birbirine zıt olan iki kavramın bir araya getirilmesinden meydana gelen bu ilke, insanlara sosyal ilişkilere kaybolmadan ve başkaları tarafından görülebilen belirli birtakım ritüellere kendini tamamen terk etmeden, sürekli ilâhî bir bilince sahip olma imkanı sunmaktadır" (Algar, *Nakşibendilik*, s. 222).

195 Câmî, *Nefehât*, s. 261; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 75. Bölgedeki zâhitlerden Fudayl b. İyâz'ın şu ifadeleri de Hakîm'i tamamlar: "İnsanlar arasındayken kendini gizle, kalbini hazır tut. Bilincini bileyle. İştittğini unutma. İşte gaibe şahid olman budur. Şâhîde gaib olma. Sanki o şunu dedi: Elinle, kulağınla ve kalbinle meclislerde hazır olursun ancak dokunmazsın" (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-88).

öteden beri devam eden büyük çizgide o yapıyı bir daha kurduğunu göstermesi bakımından dikkate şâyandır.

Kendi realitesi içine yerleştirmeye çalıştığımız Nakşilik hem İslâmlaşma devrinde teşekkül eden<sup>196</sup> ve Hakîm es-Semerkandî, Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî'nin<sup>197</sup> şahsında vücut bulan tasavvuf anlayışı ile Melâmî tavrı tevârüs etmiş<sup>198</sup> hem de sırtında taşıdığı mazinin yükünü çizgi çizgi değiştirmiştir.

### Genel Değerlendirme

Türkistan coğrafyasındaki her kıvılcığının az çok etrafında toplandığı mistisizm, insanları sadece Allah'a bağlayan bir bağ değil, bölgenin bütün zerresine sinerek hayatın yegâne kaynağı gibi görünen şeydir. Hiçbir usule girmez sanılan İslâm'dan evvelki devre nizam veren asıl birleştirici yapı, mistisizmin gücüdür. İslâmlaşmayı sağlamak gayesiyle bölgeye gelen sûfiler, mistisizmin dengeyi temin eden bu cephesini gözden kaçırmadan Müslümanlığa zemin ve zamana göre yeniden şekil vermişler, öteden beri süren hayatı asla gözden uzak tutmadan bir takım zemberekleri harekete geçirmeyi bilmişlerdir. Onlar yeni fikri o kadar alışılmış bir şekilde sunarlar ki, insanda toptan bir değişimden çok, o ana kadar önem verilmemiş herhangi bir unsurun ön plana geçişi hissini uyandırır. İman denilen duyguyu içinde duysun veya duymasın herkes bu genişlik sayesinde müslüman gıysisine bürünür. Bununla beraber, İslâm'dan önceki devrin kalıplarını kırmadan Müslümanlığı yerleştirmenin âdeta imkânsız olduğu fark edilerek bölgenin hareket noktası İslâmî bir görüş zâviyesine çekilerek derinleştirilir.

Sûfilerin bölgenin hayatında dolduracağı yer, onlardan çok evvel hazırlandığı için, Türkler'in İslâm tasavvurunun mühim bir kısmının, evvelki devrin mistik iklimi tarafından zapt edilmiş olmasına şaşırılmamalıdır. Bir geçiş bölgesi olduğu için tarih boyunca devamlı olarak uzlet ve sükûnu arayan Türkistan'ın, mistisizmden gelen her şeyi kabule hazır yapısı, dışarıdan bakıldığında istismar edilebilecek bir zaaf gibi görünür. Bölge gerçekleri üzerinde, onu ancak kendi içinden değiştirmek üzere duran zâhitlerin hayatı, dolu dizgin hareket eden bölgenin bu ezeli derdinin

196 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 137, 391; Sülemî, *Tabakât*, s. 10, 13, 212; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 87-89; X, 232-33; Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 379; Safî, *Reşehât*, s. 26; Affî, *el-Melâmetiyye*, s. 68.

197 *Divân-ı Hikmet*, s. 3, 27, 52, 149; *Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, s. 56-59, 63, 79, 87, 111, 113, 117, 121, 135, 139, 149, 157-59, 179, 211, 223, 309, 315, 329, 331; *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, s. 70, 80.

198 Meselâ "tabakât-ı hâcegân hazretlerinin ser-defteri ve bu hânedân silsilesinin ser-halka ve mehteridir" şeklinde vasfedilen, Buhara'da doğan ve yine Buhara'da ölen Yûsuf el-Hemedânî'nin dördüncü halifesi Gucdüvânî, tekkede yatmayı ve oralarda oturmayı yasaklamıştır (Safî, *Reşehât*, s. 26).

nasıl tecrübe edildiğinin örnekleriyle doludur. Onlar, İslâm öncesinden tevarüs edilen mirası bir esas gibi alıp kullanmak suretiyle muvaffak olabilmişlerdir. Böylece bölge insanı, sûfilerde kendisini yeniden bulmuştur. Eskiye devam ettirir gibi görünerek Müslümanlığı inşa etmenin sırrını iyi bilen bu insanların şahıslarında, İslâm'dan evvelki devir ile İslâm arasına gerilmiş olan perde birdenbire kalkar, ardından da görebildiği nispette herkes her şeyi görür hâle gelir.

Çok önceden hazırlanan bu zeminde ortaya çıkan tablo, ana hatlarıyla, İslâmlaşma asırlarındaki Türk tasavvuf düşüncesinin en derli toplu hülasası olarak görülmesi gereken *Kutadgu Bilig*'den hareketle şöyle tasvir edilebilir. Bir ruh nizamından geçerek nefisini terbiye eden ve insanlardan tecerrüt etmiş hâlde yaşayan Odgurmuş, Allah'ın kendisine verdiği nimetlere dönüp bakmayan, hayattan gelen her şeyi reddeden bir şahsiyettir. Kafası tamamıyla zâhidane metotlarla işler. Selefi olan zâhitlerin açtığı yolda devam etmeyi bir tür fikr-i sabit hâline getirdiği gibi, İslâmlaşma'nın geleceğini de bu güzergâhta arar. İnsan hayatında ibadetten başka hemen hiç bir şeye müsaade etmez; kadından başlayarak kişiyi dünyaya meylettirecek her şeyi yasak eder. Başka bir iklimde yaşıyormuş gibi, ömrünü riyâzet ve perhiz yaparak geçirir. Fakat hadise, hayatın neredeyse tamamen inkâr edildiği öyle bir vadiye kalamazdı. Nitekim tasavvufî hayatın prototipi olan bu tecrübeden hareketle, olması gerektiği gibi müslümanlaşmaya imkân sağlayacak daha geniş kapılar açılır, eldeki mistik mirasa yeni bir gözle bakılır ve sonuçta Türkistan realitelerine doğru giden yolların ilk aşamasında öne çıkan eda ve sada büyük ölçüde değişir. Odgurmuş'a nispetle çoktan İslâm'ın ruhuna nüfuz edip Müslümanlığı bölgeye has bir renge büründüren ve herkesin dönüp dolaşıp İslâm'a geleceğinden emin bir tavırla hareket ederek zâhitlerin çizdiği çerçeveyi kıran *Kutadgu Bilig*'deki diğer sembol kahramanlara göre ise, mistisizmin hakiki ihtişamı dağda değil, şehirdedir. Mistisizmin toplum içinde idrak edilmesini benimseyen bu tavra göre, aslolan kâinatın sırrına insanlarla beraber tasarruf etmektir. İslâm öncesi devre kadar dayanan bu hazır tecrübeyi, olduğu gibi nakletmenin doğurduğu sıkıntılardan ders alan, İslâm'a başka bir gözle bakan ve toplum mistiği olarak görülebilecek bu üç sembol ve aksiyoner şahsiyet, gittikçe genişleyen bir zâviye ile Odgurmuş'ın taşıdığı fikri tasfiyeye tâbi tutarak onu hakiki bir mesele hâline getirir. Ahlâkî değerlere bu dünyadan vazgeçmeden ehemmiyet verilebilecek bir sisteme ihtiyaç olduğu gerçeği, tasavvuf hayatında istisnâ bir mevsim gibi hususi bir vaziyette kalan Odgurmuş'ı açıkça tenkit etme cesareti gösteren; zâhitlerden aldığı şeyleri bölge gerçekleri etrafında yeniden kurmaya çalışan ve farklı bir iklim oluşturmaya doğru yol alan bu tavır ile uygulamaya konulur. Böylece müslümanlaşma ve pek tabii buna paralel biçimde Türk tasavvuf düşüncesi genişleyerek birkaç merhaleyi birden atlar. Burada onların kendilerini aşan nizama bağlılıklarını inkâr etmeden, devrin şartlarını gözeterek hayata şekil verme lüzumu duydukları izaha



gerek duyurmayacak derecede ortadadır. Müslümanlaşma merhalesindeki zamanın ve bölgenin temel problemlerinin ne olduğunu gösterebilmek için Oğgurmış'a eserinde yer veren ve böylece dönemin şartlarına uygun bir hayat kurmaya çalışan Yûsuf Has Hâcib için biricik mesele budur. İslâm'dan evvelki devir içinde kalır gibi görünerek Türkistan'ı eski kıymetlerden uzaklaştırmanın imkânlarını arayan Yûsuf Has Hâcib'in tasavvuf anlayışının Budizm'e fazla bir şey borçlu olduğunu zannetmiyoruz. Bununla beraber, bölgedeki mistik verilerden yola çıkarak inşa ettiği dünya görüşünde, Budist hareketin geride bırakılan dünyaya ait verileri somutlaştırma anlamında hissesi olduğu aşikârdır.

Tasavvufî cephesini, kaynaklarına kadar uzanarak okuduğumuz eserinde Yûsuf Has Hâcib, mistik tip Oğgurmış etrafında tasavvufî meseleleri ele alır, toplum içinde "ihtilat"ı savunur. Bu realist tasavvuf anlayışı, cihadı İslâm'ın şartlarından biri olarak gören bir coğrafyada, daha sonra Nakşîler tarafından "halvet der-encümen" şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Nakşîlik'le aynileşen bu anlayışın, tarikatın teşekkül etmesinden çok daha önceleri, bölgede savunulduğu ortadadır. Burada bizi ilgilendiren husus, Nakşîbendiliğin alâmet-i fârikası olarak görülebilecek bir kavramın fikrî tarihinin, tarikatın olduğu dönemden daha eski zamanlara çıkartılabileceği gerçeğidir. Tarikatın esasını oluşturan değerler, eski kaynaklardan hareketle fikrî açıdan tarikatın teşekkül ettiği tarihten daha önceye götürülebilir. Ehemmiyeti nispetinde meçhul olan bu meselede hiçbir şekilde dikkatten kaçınılmaması gereken gerçek şudur: Nakşîliğin köklerini müşahhas isimler üzerinden eskiye/geriye götürme iddiamız yoktur. Türk düşüncesinin klasik kaynaklarından biri olarak gördüğümüz ve Türk-İslâm tasavvurunun kendisinden hareketle inşa edilebileceğini düşündüğümüz *Kutadgu Bilig*'deki verilere göre bu tarikatın hususiyetini teşkil eden fikirler, modern Nakşîbendilik araştırmacılarının bu zümrenin doğuş tarihi olarak verdikleri zamandan çok daha evvelere götürülebilir. Böylece de M. Fuad Köprülü'nün bir Türkoloji klasiği olan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* isimli âbidesinde ulaştığı neticeler, daha eski kaynakları esas alarak temellendirilebilir. Bu perspektifin Türkiye'de hâlen aktüelliğini muhafaza eden siyasî, sosyal ve kültürel hususların Türkler'in İslâmlaşma sürecinde yattığına dair A. Yaşar Ocak tarafından savunulan yaklaşımı destekleyen yönleri de ortadadır.

Nakşîliğin teşekkül ettiği zamana kadarki birikim, devrin şartlarından hareketle okunduğu zaman Nakşîlikle ilgili mevcut çalışmaların bu tarafının malûl hâle geleceği ortaya çıktığına göre, sorulması gereken sual şudur: Peki Nakşîlik üzerine çalışanlar niçin bu tarikatı muayyen isimler ve eserlerden başlatırlar? Burada bir disiplin, hatta metot meselesi olarak görülmesi gereken şey şudur: Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda görüleceği üzere, Nakşîlik çalışanları bu fikrin

tarihî gelişimini göz önünde tutan bir metot takip etmemişlerdir. *Kutadgu Bilig* belli bir coğrafi sahanın ve belli bir zamanın ürünüdür. Eser siyasî, sosyal ve dinî şartlardan bağımsız, döneminden ayrı, münferit olarak kaleme alınmamıştır. Yûsuf Has Hâcib eserini zamanın hissî ve fikrî eğilimlerini esas alarak inşa etmiştir. Bu nedenle gerek yazarı gerekse eserini münferit ve mücerret olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hâliyle *Kutadgu Bilig*'de ortaya konulan meseleleri İslâmlaşma'nın genel tarihi ve çerçevesi içine oturtmak mecburiyetindeyiz. Fikirler geliştikleri içtimaî muhit içine yerleştirildiği takdirde metnin iç yüzüne vâkif olunabilir. Metinler ancak o metnin yazıldığı tarihî ve coğrafi çevre arasında gidip gelinerek kuşatılabilir. Türk düşünce tarihi farklı disiplinler arasında gidip gelerek entegral bir bakış açısıyla ele alınabilir. Tekrar tekrar ifade ettiğimiz gibi *Kutadgu Bilig* fikrî, mistik, siyasî ve sosyal sahada devrin geldiği merhale ve gideceği istikamet ışığında okunmalıdır. Bahsettiğimiz usul çerçevesinde hareket edildiği vakit görülecektir ki, Nakşibendî tarikatının iç yapısında, *Kutadgu Bilig*'de savunulan tasavvufî anlayışın rolü çok barizdir.

Bütün bu teşhis ve tespitlerden sonra, "Türk tasavvuf anlayışına nasıl gidebiliriz?" sualine verilebilecek cevabın da kendiliğinden ortaya çıkacağını zannediyoruz. Mistik dünyamızın örsünde dövüldüğü, her yol dönemecinde hatırlamamız ve yeni baştan aramamız gereken en bereketli kaynağın, tasavvufî hayatımızın ilmi hallerinden biri olarak görülmesi gereken ve hayata muhafazasını istediği çerçeveler içinden bakan *Kutadgu Bilig* olduğuna inanıyoruz.