

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ: İSLAMLAŞMADAN
MODERNLEŞMEYE TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİN SİYASET İLİŞKİLERİ**

DOKTORA TEZİ

Enes ŞAHİN

Enstitü Anabilim Dalı : Uluslararası İlişkiler

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sibel AKGÜN

EKİM – 2020

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ: İSLAMLAŞMADAN
MODERNLEŞMEYE TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİN SİYASET İLİŞKİLERİ**

DOKTORA TEZİ

Enes ŞAHİN

Enstitü Anabilim Dalı : Uluslararası İlişkiler

**“Bu tez sınavı 14/10/2020 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Giray Saynur DERMAN	BAŞARILI
Doç. Dr. Sibel AKGÜN	BAŞARILI
Doç. Dr. Eray ACAR	BAŞARILI
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Rumeysa DURSUN	BAŞARILI
Dr. Öğr. Üyesi Nurcan ÖZKAPLAN YURDAKUL	BAŞARILI

ÖNSÖZ

Hayata bakış ve onu tatbik hususunda insanın zihniyetini şekillendiren usûl, bir tevarüs sürecinin sonucu olarak tezahür eder. Fertler ve milletlerin düşünme biçimlerini teşekkül ettiren mekanizma tarihin belli bir döneminde var olur ve tevarüs süreci bu istikamette şekillenir. İnsanların ve toplumların kaynakları mesabesinde olan bu tasavvur tarzları, bir varlık olabilmenin de imkânını ortaya koyar. Dünyaya yönelik bir duruş ve tarihte söyleyecek bir sözü var etmenin esrarı da burada olur. Türk milletinin kadim devirlerden itibaren teşekkül ettirdiği kendine has idrak tarzı, bir geleneğe dönüşerek müşahhas bir hal alır ve Türklük olarak tevarüs edilir.

İnsanımız ve milletimizin bir başkasına değil de ancak kendisine benzemesinin sebebi de bir düşünce geleneği olan Türklük'ten başka yerde aranmamalıdır. Bu doğrultuda bu çalışmayla intikal etmeye gayret ettiğim menzil Türk zihniyetini idrak etme arayışı olarak vasıflandırılabilir. Şükran duymam icap eden birileri varsa onların bu minvalde Türk geleneğini var ve ibka eden şahsiyetler olduğu izahtan varestedir. Bu istikamette *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni tedvin etmemi sağlayan bütün Türk mütefekkirlerine ve bilhassa bu eserde eserlerini tedvin ettiğim nazariye doğrultusunda tetkik ettiklerime medyun-u şükranım. Allah'ın rızasını kazanıp rahmetiyle muhatap olmaları için duacı olduğumu ifade etmeliyim. Bizi biz yapan şeyin onların tesis ve tevarüs ettikleri zihniyet olduğu aşikârdır. Bu çalışma lisans eğitimime başladığım yıllardan itibaren eserlerini tetkik ederken eskilerin dünyaya bakışının çok daha farklı olduğunu görüp bu bakışın peşine düşmemin, bizi biz yapan şeyin ne olduğunu anlamak ve bu geleneğin müntesibi olmak için gösterdiğim say ve gayretin bir netice ve hülasasıdır. Bu geleneği anlamanın imkânı için bir yol bulmuş olmanın mutluluğunu bu eser ile yaşadığımı söylemeliyim.

Bunun yanında çalışmamı ortaya koyma sürecinde yardım ve desteklerini gördüğüm isimleri de burada anmak vefanın bir icabı olsa gerektir. Öncelikle çalışmanın konusunu ve tedvin etmek istediğim nazariyeyi kendisine izah ettiğim ilk günden beri büyük bir güven duyduğunu her fırsatta hissettirerek desteğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Sibel Akgün'e müteşekkirim. Ayrıca çalışmama ayırdıkları zaman ve gösterdikleri çaba için Doç. Dr. Fatih M. Şeker, Prof. Dr. Giray Saynur Derman, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Rumeysa Dursun, Doç. Dr. Eray Acar ve Dr. Öğr. Üyesi Nurcan Özkaplan Yurdakul'a

minnet duyduğumu ifade etmem icap ediyor. Çalışmamı bütünüyle okuyan, işaret ettikleri meseleler ve ortaya koydukları dikkatler ile yardımlarını esirgemeyen pek kıymetli dostlarım Ar. Gör. Uğur Altuntaş ve Oğuzhan Efe'ye de bu vesileyle teşekkür ederim, var olsunlar.

Kendisinin merhametten ibaret olduğuna inandığım, seciyemin membaı annem Canan Hanımefendi ile velimeşrep karakterine her zaman imrendiğim, hem hocam hem de babam olan Ali Hocaefendi'ye, kardeşlerim Feyza ile Büşra'ya ve kıymetli Topaloğlu ailesi üyelerine nasıl teşekkür etsem de az gelir. Bu çalışmayı, teşekkürümün bir vesilesi olarak, kendisi için bir iftihar vesilesi olması niyetiyle her zaman doktor olmamı arzu eden babama ithaf ediyorum. Son olarak, çalışmamın gerek fikrî gerek fiilî cephesinde büyük yardımlarını gördüğüm, bana olan desteğini bir an olsun esirgemeyen, Allah'ın bana büyük bir lütfu olduğuna itikat ettiğim, kendisinde huzur bulduğum müşfik refikam Selin'e şükranlarımı sunuyorum.

Bu çalışmada hakikate mukabil olan her şey müntesibi olduğumuz Türk geleneğine, hata ve noksanların tamamı ise şahsıma aittir. Tüm bunlarla beraber zafer ve başarı yalnızca Allah'tandır.

Ve-min Allah'it Teyfik.

Enes ŞAHİN

14/10/2020

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ: KAVRAMSAL ZEMİN VE TEORİK ÇERÇEVE	14
1.1. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'nin Kavramsal Cephesi	17
1.1.1. Dünya Tasavvuru ve Hayat Felsefesi Membro Olarak Dinin Anlamı	17
1.1.2. Dinin Kendisi ve Varoluşsal İtikat Manzumesi Olarak Mezhep	26
1.1.3. Millet'ten Ulus'a, Ulus'tan Millet'e: Millet Kavramına Türk Geleneği Nasıl Bakar?	32
1.1.4. Dinin Hayatı Mistik Hale Getiren Cephesi Olarak Tasavvuf	37
1.1.5. Türk ve Türklük Kavramlarına Kadim Devirlerden Bakmak: Din ve Mezhep Olarak Türk, Millet Olarak Türklük	43
1.1.6. Maziye Hale Hali İkbale Taşımanın İmkânı Olarak Gelenek	53
1.1.7. Hayat Görüşünün Yaşam Pratiğine Dönüştürülmesi Olarak Siyaset.....	60
1.2. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi: Teorik Çerçeve.....	63
1.2.1. Türk Düşüncesinin Müessisi Olarak Din.....	63
1.2.1.1. Varlık İdrakinin Kaynağı Olarak Din	65
1.2.1.2. Bilgi İdrakinin Kaynağı Olarak Din	66
1.2.1.3. Varlık, Bilgi ve Diğer Hususları İdrak Edip Anlamlandırmanın Usûl Kaynağı Olarak Din.....	70
1.2.2. Kadim Devirlerden İslamlaşmaya Türk Tarih-i Dinîsi.....	73
1.2.3. İslamlaşma Tarzlarının Türk Siyaset Düşüncesine Etkisi	80
1.2.3.1. Kitabî İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı.....	85

1.2.3.2. Mistik İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı	89
1.2.3.3. Şifahî İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı	94
1.3. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi.....	96
BÖLÜM 2: İSLAMLAŞMA DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ	121
2.1. Bir İmkân ve İdrak Tarzı Olarak Türklerin İslamlaşması: İntikal Devrinin Düşünce Yapısı.....	121
2.2. Dikili Taşlara Felsefe Yapmak: <i>Orhun Yazıtları</i>	125
2.2.1. Türk Yazıtlarında Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi	130
2.3. Destanın İslamlaşması, İslamlaşmanın Destanı: <i>Oğuzname</i> Geleneğinin Serencamı	140
2.3.1. Pagan'dan Müslüman'a: Oğuz Kağan'ın Tarih-i Dinîsi	144
2.4. İslamlaşmanın Âyînesi: <i>Kitab-ı Dedem Korkut</i>	155
2.4.1. Bir Mücadele Menakıbı Olarak <i>Kitab-ı Dedem Korkut</i>	161
2.4.2. Fakihler, Şeyhler ve Abdallar Arasında <i>Kitab-ı Dedem Korkut</i> 'ta Din Tasavvuru.....	164
2.4.3. Bey, Boy ve Töre: <i>Kitabı Dedem Korkut</i> 'un Siyasal Yapısı	170
2.5. İslamlaşma Devrinde Siyasetin İtikadî Cephesi: İmam Mâtürîdî ve Haleflerinin Siyaset Tasavvuru.....	173
2.5.1. İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışı ve Mâtürîdîlik Etrafındaki Din Siyaset İlişkileri Tartışmaları	175
2.5.1.1. Alimden Aydın Çıkarmak: Modern Devirde Rasyonalist ve Tarihselci Bir Aydın Olarak İmam Mâtürîdî Tahayyülü.....	175
2.5.1.2. Bilgi, Kader, Din, Şariat, Siyaset, Tasavvuf: İmam Mâtürîdî'yi Anlamanın Kavramsal Çerçevesi	178
2.5.2. İtikadî Bir Mesele Olarak Türk-İslam Siyaseti: İmam Maturidî'nin Haleflerinin İtikat Kitaplarında İmamet ve Hilafet Bahsi	193

2.6. Türk Siyaset Düşüncesinin Mihenk Taşı: <i>Kutadgu Bilig</i>	198
2.6.1. <i>Kutadgu Bilig</i> 'in Sac Ayakları: Riyaset, Siyaset, Feraset ve Diyanet	203
2.7. Müslüman, Gazi ve Velî Hükümdarın Tezkiresi: <i>Tezkire-i Satuk Buğra Han</i>	220
2.7.1. Veli Hükümdarın Kutb Hocası: Ebû'n Nasr Samanî.....	222
2.7.2. Miraçta Peygamberler Arasında Bir Türk Hükümdarı: Satuk Buğra Han.....	224
2.8. Ahlakın Eşiğinden Şeriat ile Geçmenin İmkânı: <i>Atabetü'l Hakayık</i>	228
2.8.1. İlim, Siyaset, Tasavvuf ve Kader: <i>Atabetü'l Hakayık</i> 'ın Zihniyet Yapısı	234
2.9. İslamlaşmanın Ansiklopedisi, İntikal Devrinin Kültürü, Türk'ün Sözlüğü: <i>Dîvânü Lugâti 't-Türk</i>	239
2.9.1. İslamlaşma Devrinde İslam Olarak Türklük, Türklük Olarak İslam: <i>Dîvânü Lugâti 't-Türk</i> 'ün Zihniyet Dünyasında İslam ve Türklük	242
2.10. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni İslamlaşma Devri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı.....	246
BÖLÜM 3: SELÇUKLU DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ	252
3.1. Türklüğün Tahkimi, İslamın Tenfizi: Selçuklu Devri Düşünce Hayatının Temel Hususiyetleri.....	252
3.2. Siyasetname Geleneğinin Mıyarı: <i>Siyeru'l-Mülûk</i> yahut <i>Siyasetnâme</i>	259
3.2.1. Hükümdar, Devlet, Siyaset: <i>Siyasetnâme</i> 'de Siyasetin İdrak ve Tatbiki	263
3.2.2. Din Olarak Mezhep, İslam olarak Hanefilik: <i>Siyasetnâme</i> 'de Mezhep ve Siyaset	269
3.3. Türk Zihniyetinin Şiir Formu: Yunus Emre'nin Şiirlerinden Siyasete İntikalin İmkânı.....	273
3.3.1. İlahî Devlet ve Siyaset: Siyasal Muhayyilenin Yol Haritası Olarak <i>Risâletü'n Nushiyye</i> 'deki Devlet ve Hükümdar Analogileri	277
3.3.2. Yunus Emre'nin Şiirlerinden Hareketle Bir Siyasal Düşüncenin İmkânı	280

3.4. Seyrüsülûk Olarak Siyaset, İnsan-ı Kâmil Olarak Hükümdar: <i>Mirsâdü'l-İbâd</i> <i>Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd</i>	284
3.4.1. <i>Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd</i> 'ı Bir Siyasetname Olarak Okumanın İmkânı	287
3.5. Din, Mezhep, Meşrep, Millet Etrafında Türk Aklının İmkânı Olarak Gazzâlî'nin Eserleri.....	294
3.5.1. Gazzâlî'nin Mezhep Siyaseti: <i>Fedâihu'l-Bâtınıyye ve Fezâilü'l-Mustazhırıyye</i> <i>ile Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtınıyye</i>	297
3.5.2. Gazzâlî'nin Felsefe Siyaseti: <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i>	305
3.5.3. Siyaset İlminin İhyası: <i>Nasihâtü'l-Mülûk</i>	309
3.6. Geleneğin Siyaseti, Siyasetin Geleneği: Gelenek Merkezli Bir Siyaset Tasavvuru Arayışı Olarak <i>Kitâbu'l-Letâifi'l-'Alâiyye fi'l-'Fedâili's-Seniyye</i>	313
3.6.1. Siyasal Geleneğin Dinîleştirilmesi Çabası Etrafında <i>Kitâbu'l-Letâifi'l-'Alâiyye</i> <i>fi'l-'Fedâili's-Seniyye</i>	316
3.7. Hânefi Fakih'in Tasavvufî Şiirlerinden Siyasete İntikal Etmenin İmkânı: <i>Mesnevi</i>	324
3.7.1. Mistik Alemin Siyasî Yapısı: <i>Mesnevi</i> 'nin Siyasal Muhayyilesi	329
3.8. Siyaseti Yapanın Kaleminden, Tecrübenin Nasihate İntikali Olarak Siyaset: <i>Kabusnâme</i>	334
3.8.1. <i>Kabusnâme</i> 'de Siyasî Nasihat: Din, Devlet ve Siyaset	336
3.9. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni Selçuklu Devri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı.....	344
BÖLÜM 4: OSMANLI DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ	351
4.1. Türklüğün Kemâli, Devletin İkmâli: Osmanlı Devri Düşünce Hayatının Temel Hususiyetleri.....	351
4.2. Osmanlı'nın İnşası, Geleneğin İhyası, Türklüğün İbkası: Osmanlı Tarihlerinde Kuruluş Anlatıları	359

4.3. Türk Devlet Geleneğinin İbkasını Siyâsetname ile Aramak: <i>Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ</i>	379
4.4. Osmanlı Siyasetnamelerinin Şehinşahı: <i>Ahlâk-ı Alâ'î</i>	389
4.5. Nazariye ve Ameliye, Tahkim ve Tenkit Arasında Salınan Bir Sarkaç Olarak <i>Nushatü's-Selâtîn</i>	400
4.6. Siyasetin Zihniyetinden Fetvanın Siyasetine: Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları.....	409
4.6.1. Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarında Din, Mezhep, Meşrep ve Siyaset.....	414
4.7. Milletin Din Tasavvurunu Tahkim ve Islah Olarak Siyasetin İmkânı: <i>Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk</i> ve Fesat Çağında Siyasetnâme Geleneğinin İhyası: <i>Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel</i>	420
4.7.1. Milletin Din Tasavvurunu Tahkim ve Islah Olarak Siyasetin İmkânı: <i>Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk</i>	421
4.7.2. Fesat Çağında Siyasetnâme Geleneğinin İhyası: <i>Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel</i>	432
4.8. Osmanlı Zihniyetinde Tasavvuf Merkezli Siyaset Fikrinin Hûlasası: <i>Sulûku'l-Mülûk</i>	441
4.9. Seyahat, Diyanet ve Siyaset: Millet Zihniyetine Hayat Pratiklerinden İntikalın Aracı Olarak <i>Evliya Çelebi Seyahatnamesi</i>	449
4.9.1. <i>Seyahatname</i> 'de Türk Siyaset Tasavvurunun Dinî Temelleri	452
4.9.2. Bir Siyasetname Olarak <i>Seyahatname</i> : Evliya Çelebi'nin Siyaset Tasavvuru.....	466
4.10. Modernleşme Devrinde Geleneğin Zihniyetiyle Siyasete Bakmak: <i>Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse</i>	469
4.11. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni Osmanlı Devri Eserleri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı.....	480
SONUÇ	486
KAYNAKÇA	503
ÖZGEÇMİŞ	558

KISALTMALAR

akt. : aktaran

bk. : Bakınız

ev. : Çeviren

ed. : Editör

erişim : Erişim Tarihi

haz. : Hazırlayan

sad. : Sadeleştiren

thk. : Tahkik Eden

ts. : Tarihsiz

vd. : ve diğerleri

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	☐	Doktora	☒	
Tezin Başlığı: Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi: İslamlaşmadan Modernleşmeye Türk Düşüncesinde Din Siyaset İlişkileri				
Tezin Yazarı: Enes ŞAHİN		Danışman: Doç. Dr. Sibel AKGÜN		
Kabul Tarihi: 14.10.2020		Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 558 (tez)		
Anabilim Dalı: Uluslararası İlişkiler				
Kadim devirlerden itibaren Türk düşüncesinin kaynağını teşkil eden en önemli unsur din olur. Din tasavvuru etrafında millet olmanın imkânını bulan Türkler, siyasete yönelik idrak biçimlerini de bu tasavvur çerçevesinde şekillendirir. Çeşitli sebeplerden dolayı farklı dinlerin müntesibi olan Türklerin İslamlaşma devrinde tevarüs ettikleri din anlayışı doğrultusunda İslamlaşarak kendilerine mahsus bir İslam idraki ortaya koymalarının da sebebi budur. İslam öncesi efsanelerden İslamlaşma, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde telif edilen eserlere kadar Türk düşüncesinde siyasete yönelik fikriyat tetkik edildiğinde, belli temel kabuller ve söylemlere sahip ancak sistematik bir hale büründürülmemiş ortak fakat örtük bir nazariyenin var olduğu anlaşılır. Çalışmanın amacı bu örtük nazariyenin tedvin edilip sistematik bir hale büründürülerek bir teorik zemin olarak ortaya konmasıdır. Bu doğrultuda çalışmada <i>Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi</i> adı verilen teori şekillendirilmiş ve İslamlaşma, Selçuklu ve Osmanlı devri eserleri doğrultusunda bu teorinin kabulleri sınanmıştır. <i>Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi</i> adıyla inşa edilen bakış açısı çerçevesinde millet ve devletin varlığından bir yöneticinin zarureti; hükümdarın meşruiyet zemininden milleti bir arada tutacak bağların mahiyetine ve devleti ibka edecek varoluşsal itikatlara kadar siyasal alana taalluk eden her şeyin Türklerin din tasavvuru çerçevesinde şekillendiği kabul edilir. Bu kabul İslamlaşma devrinden modernleşmeye kadar temsil kabiliyeti yüksek eserler çerçevesinde değerlendirilerek çalışmanın sınırları tarihsel olarak geniş tutulmuş olsa da örnek olay bakımından sınırlandırılmıştır. Bu sebeple çalışmada vaka yönelimli karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın sonucunda Türk siyaset düşüncesinin belli bir düzenlilik içerisinde ortaya konulmamış bir gelenek haline geldiği ve bu yapısal niteliğe büründürülmemiş teorik bakış açısını devam ettirdiği görülmüştür. Bu doğrultuda <i>Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi</i> çerçevesinde teşekkül ettirilen fikriyatın Türk siyaset düşüncesinin din kaynak ve merkezliliği tezini aşıkâr kıldığı tespit edilmiştir.				
Anahtar Kelimeler: Türk Düşünce Geleneği, Türk Siyaset Düşüncesi, Din-Siyaset İlişkileri, Din Tasavvuru.				

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☐	Ph.D.	☒
Title of Thesis: Religious Theory of Turkish Political Thought: Religion-Politics Relations in Turkish Thought from Islamicization To Modernization			
Author of Thesis: Enes ŞAHİN		Supervisor: Assoc. Prof. Sibel AKGÜN	
Accepted Date: 14.10.2020		Number of Pages: viii (pre text) + 558 (main body)	
Department: International Relations			
Religion has become the most important source of Turkish thought since ancient times. Finding the opportunity to be a nation around the understanding of religion, Turks shape their understanding of politics within the framework of this understanding. This is the reason why Turks, who embraced different religions due to various motives, put forward a special Islamic understanding by Islamizing in line with the religious understanding they inherited in Islamization period. When we examine the ideas about politics in Turkish thought from pre-Islamic legends to works written in Islamization, Seljuk and Ottoman periods, it is understood that there is a common but implicit point of view that has certain basic assumptions and discourses that has not been put into a systematic form. The aim of the study is to compile this implicit point of view and put it into a systematic form as a theoretical basis. In this direction, the theory called the Religious Theory of Turkish Political Thought was shaped and the acceptance of this theory was tested in accordance with the works of Islamization, Seljuk and Ottoman periods. Within the scope of the theory constructed with the name of the Religious Theory of Turkish Political Thought, it is accepted that everything that concerns the political sphere from the existence of nation and state to the necessity of a ruler; from the legitimacy ground of the ruler to the nature of the ties that will keep the nation together and the existential beliefs that will make the state permanent, is shaped within the framework of the religious understanding of the Turks. This acceptance has been evaluated within the framework of highly representative works from the period of Islamization to modernization, and although the limits of the study have been kept wide historically, it is limited in terms of case studies. For this reason, case-oriented comparative analysis method was used in the study. As a result of the study, it is seen that Turkish political thought has become a tradition that has not been put forward in a certain order and continues this theoretical perspective that has not been put into a structural quality. In this direction, it has been determined that the ideas created within the framework of the Religious Theory of Turkish Political Thought reveals the thesis of the religious origin and centrality of Turkish political thought.			
Keywords: Turkish Thought Tradition, Turkish Political Thought, Religion-Politics Relations, Concept of Religion.			

GİRİŞ

Türk tarih tecrübesi ile Türk din tasavvuru arasında muhkem bir ilişkinin varlığı mütearifedir. Bu ilişkinin mahiyet ve keyfiyeti malum olanlarca bilinse dahi Türk tarihiyle alakalı herhangi bir eser tetkik edildiğinde siyasal ve toplumsal yapılardan günlük hayat pratiklerine kadar ortaya konulan her meselenin bir şekilde din ile alakalandırıldığı rahatlıkla görülebilir. Bu durum İslamlaşma sonrasında böyle olduğu gibi İslamlaşma öncesinde de aynı şekilde kendisini gösterir. Din, her devirde Türk varlığı için varoluşsal bir öneme sahip olur. Tarihi tecrübe göz önüne alındığında bir gelenek tesis edip onu tevarüs ettirmenin sırrına vakıf bir millet olduğu teslim edilecek olan Türkler, bu varoluş çabasını dine raptederek imkânlı hale getirir. Türk hayat felsefesi ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kaynaklarını din tasavvurunun membaı olduğu bir şekilde ortaya koyar. Varlığa yönelik bakışını tesis ettiği din tasavvurunu merkeze alarak tecessüm ettirir. Mensubu oldukları dinler, Türklerin bu itikatlar etrafında ortaya koydukları tasavvurlar çerçevesinde ete kemiğe bürünür, böylece din anlayışları Türk hayat tarzı ve düşünce sistemine dönüşür. Bu istikamette pek çok dine intisap eden bu millet, farklı çiçeklere konarak bal yapan bir arıya benzer.

Dahil olduğu dini öncesindeki dinî tecrübeyi yok sayarak benimseyen ve varlığa yönelik idrakini bu yeni dinin bakışı etrafında yeniden ve en baştan kurgulayan bir usulün, tarih-i dinîsi bu denli geniş bir yelpazeye sahip bir milletin gelenek tesis etmesi ve onun devamlılığını sağlamasını muhal kılacağı açıktır. Bu sebeple Türkler din tasavvuru ve yeni dinlere intisap hususunda kendi tarih tecrübelerine uygun bir usul tesis etmenin yolunu arar, farklı dinlere intikal ettiğinde onu kendi idrak tarzı etrafında yeniden yapılandırır. Yeniyi anlamanın imkânını eskide bulan bu değerlendirme tarzı böylece yeniye intikali eskinin tasfiyesi olarak değil bilakis takviyesi olarak kurgular. Dahil olunan her din eski olanları bir kez daha temsil ederken, eskiden tevarüs edilerek yeniye dahil edilen din tasavvurları yeni olanın hakkını teslim eder. Yeni din idrakine eskiden taşınabilenler taşınır, tarihin eleğinden geçemeyenler ise tasfiye edilir. Yeni olan ise Türk düşünme biçimi ve idrak tarzına uygunluğu ölçüsünde tarih tecrübesindeki yerini sağlamlaştırır. Milleti geleneğinden koparan din anlayışları Türk tarihinde kendisine uzun dönemler yer bulamaz. Böylece Türklüğe dair her şey bir şekilde dine bağlanır.

Burada kullanılan din kavramı belli ve müşahhas bir dini değil, bir inanç ve amel sahası olarak din ve ona yönelik insanî tasavvuru ifade eder. Dinin Türk hayatında bu denli varoluşsal bir ağırlığa sahip olması dine yönelik bir siyaseti de yanında getirir. Öyle ki yeri geldiğinde vezirler hükümdarları intisap edilen yeni din yahut nevzuhur din tasavvurlarının devlet ve millet idrakine yönelik tehlikeler yarattığı hususunda ikaz edebilir hale gelir.

Her şeyin din merkezli olmasıyla beraber siyaset tasavvuru da kaynağı din olan bir şekle bürünür. Millet olma tecrübesinden devlet kurma çabasına, hükümdarlığın ilahî bir lütuf olarak intikalinden hükümdarın meşruiyetini tesis etmesi ve müreffeh bir toplum teşekkül ettirmesine kadar siyaset düşüncesi Türk din tasavvurunun istikamet verdiği bir doğrultuda ortaya çıkar.

Çalışmanın Konusu

Bu istikamette çalışmanın konusu Türk siyaset düşüncesinin Türk din tasavvuru ile alakasının tetkiki olarak ifade edilebilir. Çalışmanın cevabını aradığı soru ise *Türk siyaset tasavvuru ve tecrübesini üreten düşünce sisteminin kaynakları ve muharrik unsurları nelerdir ve bu sistem nasıl çalışmaktadır?* sorusu olur. Çalışmanın şekillenmeye başladığı dönemden bu yana *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* adını verdiğimiz teori bu soruya cevap vermek amacıyla tesis edilmiş, bu teorik zeminin kavramsal alt yapısı teşekkül ettirilmeye gayret gösterilmiştir.

Çalışma çerçevesinde teşekkül ettirilen nazariye siyasetin pratik ya da kurumsal cephesini açıklamak gibi bir iddiayı bünyesinde taşımaz. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* adında da ifade edildiği üzere genel manada bir siyaset teorisi değil, siyaset düşüncesinin hangi kaynaklardan ve ne şekilde ortaya çıktığına dair bir teoridir. Bir düşünce teorisi münhasır düşünsel süreçlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını belli bir nedensellik ilişkisi etrafında tespit etme arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu istikamette bu çalışma ile Türklerin siyasete yönelik düşünme biçimlerinin hangi kaynaklardan, nasıl bir usul ile ve ne şekilde tesis edildiğinin izhar edilmesi amaçlanır.

Çalışmanın temel tezi şudur: Türk siyaset düşüncesinin kaynağı dindir. Burada ortaya konan din kavramı bir dini benimseme süreci çerçevesinde kabul edilerek hayata tatbik edilen belli inanç, ibadet, sınır ve ilkeler olarak değil, umumî olarak insan ve milletlerin hususî olarak ise Türklerin dine yönelik içsel bir süreç ve arayış olarak ortaya koydukları

tasavvuru ifade eder. Bu doğrultuda çalışmanın tezi şu şekilde yeniden ifade edilebilir: Türk siyaset düşüncesinin kaynağı Türk din tasavvurudur. Başka bir şekilde söylemek gerekirse teorik yaklaşım Türklerin intisap ettiği söz gelimi İslam dininin, siyaset hususundaki söylem ve emirlerinin Türklerin siyaset düşüncesini şekillendirdiğini değil, Türklerin İslam'a yönelik tasavvurlarının aynı zamanda siyasete yönelik düşünme biçimlerinin kaynağı olduğunu iddia eder. Bu istikamette merkeze alınan din, dinin ilahî kaynaktan gönderilen bir hakikat olarak emir ve nehiyler ifade eden biçimi değil; bu formda var olan dine yönelik fert ve milletlerin anlama ve anlamlandırma biçimleri olarak izah edilebilir.

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi esasen bir tesisi değil tedvini ifade eder. Bu teorik yaklaşım Türk siyasetine yönelik nevhur bir değerlendirme tarzını değil, Türk siyaset düşüncesi geleneğine içkin olan nazariyenin, bu geleneğin müntesipleri tarafından telif edilen eserlerindeki ortak gerilim noktaları tespit edilerek bunların yapısal bir niteliğe büründürülmesi arayışını ortaya koyar. Düşünce ve bilhassa siyaset düşüncesi kadim devirlerden itibaren kitabî ya da şifahî kültür etrafında dile getirilmeyip, bir fikrî teamül olarak varlığını sürdüren ve Türk zihniyetinin temellerini tesis eden millî bilinçaltında bulunan bir düşünme usulü etrafında şekillenir. Bu usulün tespit, takip ve tetkik edilmesinin esası ise bu millî şuuraltını ortaya koymak ile mümkün olur. Milletin şuuraltını ifade eden eserler, bu noktada gerçekleştirilen tedvin sürecinin kaynağını ifade eder. Eserlerin ortaya konduğu devirler değişir, bağlamlar farklılaşır, meseleleri izah tarzları tagayyür eder fakat bu eserlerin Türk siyaset düşüncesinin bir ürünü olmasını sağlayan gerilim noktaları birer sabite olarak varlığını devam ettirir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* bu sabiteleri ifade eden esas gerilim noktalarını tespit, ardından bu unsurlar arasındaki ilişkiler sistemini tetkik ve tasnif, son olarak ise tüm bu tespit, tetkik ve tasnif süreçleri vesilesi ile ortaya çıkan unsurların nedensellik ilişkilerini açık bir şekilde ifade etme arayışını ortaya koyar. Bu arayış eserlerde ısrarla kullanılan kavramları açıkça tanımlanmış bir niteliğe büründürmek ve ardından zihniyeti yapısal bir hale getirmek sureti ile gerçekleştirilmiştir.

Bu süreç baştan sonra bir sıra ile tespit, tetkik, tasnif, tarif ve tertip kavramları ile hülasa edilebilir. Bu çalışma daha önce de belirtildiği üzere yeni bir teori üretme değil hali hazırda var olan fakat yeknesak bir hale getirilip, kavramları tanımlanıp, mahiyet ve keyfiyeti tam olarak izah edilmemiş nazariyeyi tedvin, yani derleyip toplama ve bir araya

getirme çabasını ortaya koyan bir süreci ifade eder. Bu anlamda var olan fakat herhangi bir düzenliliğe sahip olmayan teorik yaklaşımı ortaya çıkarma gayreti gösterir. Zaten bir geleneğin tesis ettiği düşünce dünyasının müntesipleri tarafından ortaya konacak yaklaşımlar ve verilecek hükümlerin, mensubu oldukları gelenekten bağımsız bir şekilde dile getirilen yeni iddia ve hükümler olması beklenemez. Devirler değişse dahi meselelerin mahiyetinin değil ancak keyfiyetinin değiştiği, kabuğun değişip özün aynı kaldığı erbabınca bilinir. Bu doğrultuda her yeni mesele temelde, esasen hali hazırda çözülmüş bulunan bir meselenin yeniden ve farklı formlarla ifadesinden başka bir mana taşımaz.

Bu çerçevede çalışma giriş ve sonuç bölümleri haricinde dört bölüm halinde tertip edilmiştir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi: Kavramsal Zemin ve Teorik Çerçeve* serlevhalı bölümde teorinin temel kavram ve yaklaşımlarının izahı yapılmıştır. Kavramsal zeminin ortaya konulduğu bölümde öncelikle Türk siyaset düşüncesinin kendisi etrafında tesis edildiği ve bu sebeple yaklaşımın sıklıkla atıf yaptığı kavramların hangi manaları muhtevî bir şekilde değerlendirildiği vazih bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun ardından teorinin temel kabul, iddia ve söylemleri, kendisini tesis eden düşünme mekanizması ve tarihî seyirle birlikte ortaya konulmuştur. Bu bölüm genel olarak Türk düşüncesi özel olarak ise Türk siyaset düşüncesi üzerine pek çok hükmün verildiği ve nedensellik bağlarının tespit edildiği bir yapıda ortaya çıkmıştır. Bu bölümde verilen hükümler bu noktada yalnızca faraziye yani nedensellik ilişkilerine dair varsayımlar olarak adlandırılabilir. Faraziyelerin nazariyeye, hipotezlerin teoriye intikali ise ancak onların test edilmesiyle mümkün olur. Düşünce tarihi hususunda ortaya konan bir teorinin imtihanı ise ancak o düşünce geleneği etrafında telif edilen eserleri tesis edilen teori etrafında tetkik etmekle gerçekleştirilebilir.

Düşünce tarihini tetkik etmenin en iyi yolu eserlere intikal etmektir. Bir düşünce geleneği ve hayat felsefesi etrafında yetişen mütefekkirler bu mekanizma ile düşünür ve eser telif eder. Düşüncenin varlığa dönüşmesi ve hazmı konuşmak ve yazmak ile mümkün olduğuna göre¹ düşünce tarihi çalışmalarının birincil kaynakları da ancak yazıya geçirilme imkânı bulan konuşmalar ve kaleme alınan eserler olur. Bir geleneğin tesis

¹ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: HarperSanFrancisco, 1993), 217; Fatih M. Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 255.

ettiği zincirin halkaları olması münasebetiyle geçmişini kendiliğinden muhteva olan bu eserler böylece mâzîyi hale taşır ve ikbâlin imkânlarını yoklar. Eser telif etmenin bir geleneği ibka etmenin en iyi yolu olduğunu bilen mütefekkirler, geçmişe bakarak içinde bulundukları hali anlamaya ve sorunlara çözümler üretmeye gayret eder. Böylece her eser hem kendi devrini hem de geçmişini bünyesinde taşıyan asırlık bir çınarın dallarına dönüşür. Her seferinde fidan olarak yeniden filizlenmek yerine asırların köklerine sahip olmanın imkânı da buradadır.

Bir mütefekkir için en esaslı menzil ancak eser telif etmek olabilir. Sözün uçup yazının kaldığı ve böylece kalemin dili aştığı mütearife olduğuna göre bir mütefekkir asırlara yayacak tek aracın telif ettiği eserler olduğu da hakikati ifade eder. Alim, eser telif ederek hem ilminin zekâtını öder hem de kendisine eserler vasıtasıyla intikal eden geleneğe bir zincir daha ekleyerek geleneği devam ettirmenin esrarına muttali olur. Okunan her eser bir hayrata dönüştüğüne göre eserler, müellifler için sadaka-i cariye haline gelerek dinî bir hüviyete bürünür. Her eser kendinden öncekilerin bir sonucu olduğundan, bir gelenek o geleneğin müntesibi olan ve muhkem bir şekilde varlığını muhafaza etmesine gayret gösteren herkes için bir mağfiret vesilesi olarak telakki edilebilir. Her kitap kendinden öncekileri ihtiva ederken kendinden sonrakilerin de membaı olur. Bu sebeple mağfiret vesilesi olabilecek bu eserler aynı zamanda büyük bir sorumluluk yüklenmek manasına da gelir. Yazılan her cümlemin hesabının verileceği aşikâr olduğundan iki ucu keskin kılıç hüviyetinde olan eser telif etme şerefi, benim diyen her ademe nasip olmaz. Bu sebeple de eline kalem alan herkese mütefekkir denilemez. Tüm bunlardan dolayı düşünce tarihi çalışmalarında dönemin kendisi etrafında tetkik edileceği eserler en az çalışmanın kendisi kadar ehemmiyet arz eder.

Bu istikamette çalışma, bin yıldan uzun bir zaman diliminde, ortak bir zihin yapısı çerçevesinde ortaya konulan eserlerin, bahsi geçen müşterek zihin yapısını ifade ettiğine işaret edilen *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* doğrultusunda bir yeniden değerlendirilmesi ve bu düşünme mekanizmasının hatlarının net olarak ortaya çıkarılması çabası olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda çalışma, Türk düşünce tarihinde yazılı eserlerin miktar olarak çoğaldığı İslamlaşma devrinden itibaren İslamlaşma, Selçuklu ve Osmanlı düşünce gelenekleri olarak tasnif edilen dönemler çerçevesinde, bu devirleri temsil kabiliyetinin yüksekliği herkesçe teslim edilebilecek eserlerin tetkik edildiği üç bölümle devam etmiştir. Bu bölümler; öncelikle devirler, düşünce ve din tasavvuru

tarihini tetkik etmek için icap eden ve devrin ruhunu bir hülasa ile sunan alt bölümler ile başlatılmış, eserlerin tetkik edildiği bölümlerin sonunda ise ortaya konan teorik bakış açısı çerçevesinde dönemde ortaya çıkan siyaset tasavvurunu özetleyen bir tartışma ile bölümler sona erdirilmiştir. Böylece geniş bir dönemde, devri kendisinde tecessüm ettiren pek çok eserin belli bir nazariye etrafında incelendiği bu çalışmada, okuyucunun bölümleri birer eser incelemesi olarak tasavvur etmesinin ve teorik yaklaşımın bakış açısından kopmasının önüne geçilmeye gayret gösterilmiştir.

İslamlaşma devrine hasredilen bölüm, İslam öncesi devir ile İslam sonrası devirdeki devamlılık ve kopuşların tetkik edilebilmesi açısından ilk yazılı Türk eserleri olarak gösterilen *Orhun Yazıtları*'nın incelenmesi ile başlamıştır. Bu geçişliliğin açık bir şekilde gözlemlenebildiği, şifahî kültür doğrultusunda ortaya çıkan bir efsane olan *Oğuzname*'nin İslam öncesi ve sonrası versiyonlarının karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirildiği bir başlık ile devam eden bu bölümde; *Kitab-ı Dedem Korkut*, Yusuf Has Hacıp'in eseri *Kutadgu Bilig*, *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, Edip Ahmed Yükneki'nin kaleme aldığı *Atabetü'l Hakayık*, Kaşgarlı Mahmud'un eseri *Dîvânü Lugâti't-Türk* ve İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Türk kelim geleneği metinlerinin *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tetkiki gerçekleştirilmiştir. Bu tetkikler eserleri yazan müellifler etrafında, bu eserlerin onların şahsî görüşleri olduğunu temel alan değil Türk düşünce geleneğinin birer müntesibi olmaları sebebiyle bu düşünme mekanizması etrafında ortaya konulduğunu kabul eden bir zihniyet etrafında yapılmıştır.

İslamlaşma sürecinin ardından tesis edilen bölüm Türk düşünce geleneğinin devamı mahiyetindeki Selçuklu düşünce dünyasına ayrılmıştır. Burada siyaseten farklı süreç ve devletleri ifade eden Büyük Selçuklu Devleti ile Anadolu Selçuklu Devleti düşünce dünyasının bir devamlılık ve bütünlük arz etmesi açısından müteradif görülmüş ve dönemin düşüncesi Selçuklu Düşüncesi adı altında hülasa edilmiştir. Bu bölüm de Selçuklu düşünce dünyasının ulaştığı merhaleyi şekillendiren temel şart ve süreçlerin özetlendiği bir girişle başlatılmış, sonrasında ise devri kendi şahsında temsil edebilecek eserler *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde tetkik edilmiştir. İnceleme için belirlenen eserler Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'si, Yunus Emre'nin *Divan*'ı ile *Risâletü'n Nushiyye*'si, Necmeddin Daye'nin *Mirsadü'l İbad Minel Mebdei İlel Mead*'ı, Gazzalî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *Fezâilü'l-Mustazhiriyye*, *Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*, *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Nasihatü'l-Mülûk*'u, Ahmed b. Sad ez-Zencanî'nin *el-*

Letaiful-aliyye fil fedailis seniyye'si, Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'si ve Emir Keykâvus'un *Kabusnâme*'si olmuştur. Bu bölüm de eserlerin teorik zemin etrafında hülâsa edildiği bir sonuç babıyla hitama erdirilmiştir.

Selçuklu devrinde telif edilen eserlerin tetkikinin ardından geleneksel fikriyatın muhkem bir nitelikte hükmünü sürdürdüğü ve kemâl mertebesine ulaştığı Osmanlı düşünce dünyası ve bu dünya etrafında ortaya konan eserlerin değerlendirilmesi amacıyla bir bölüm tesis edilmiştir. Bu bölümde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında incelemeye tabi tutulan eserler ise Aşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Câmiü'd-Düvel*'i, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*'sı, Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*'sı, Kınalızâde Ali'nin *Ahlâk-ı Alâ'î*'si, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Nushatü's-Selâtin*'i, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin fetvaları, Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ehakk ve Düstûru'l-amel li Islâhi'l-halel* eserleri, İsmail Hakkı Bursevi'nin *Sülûkü'l-Mülûk*'u, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*'si olmuştur. Nazariye etrafında Osmanlı devri eserlerinin tartışıldığı bu bölüm de diğer bölümlerdeki usul korunarak bir hülâsanın ortaya konduğu sonuç ile tamamlanmıştır.

Eserin sonuç bölümünde ise ayrı bölümler halinde değerlendirmeye tabi tutulan eserlerdeki aynı nedensellik zihniyeti etrafında ortak bir şekilde ortaya konan söylemler, bir bütün olarak Türk siyaset düşüncesinin neticesi olarak görüldüğünden, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin temel tezleri ve bu düşünme mekanizmasını anlamanın imkânı olarak baştan sona işaret edilen söylem hülâsa edilerek çalışma hitama erdirilmiştir.

Çalışmada birincil ve ikincil kaynaklardan icap ettiği ölçülerde istifade edilmiştir. Düşünce dünyasının incelenmesi hususunda her ne kadar birincil kaynaklar merkeze alınmış olsa da hem dönemler hem de eserler hakkında ortaya konan modern çalışmalardan da tespit ve tetkik edilip bilimsel bir kıymete haiz olduğuna kanaat getirilen tüm eserlere çalışmada yer verilmiştir.

Çalışma hususunda dikkat çekilmesi icap eden bir diğer mesele ise üslûp olur. Fert yahut milletlerin üslûbunun onların hüviyeti mahiyetinde olduğu bir mütearifedir. Bu istikamette geleneksel Türk düşüncesini gene ondan devşirilmiş bir nazariye etrafında

tetkik etme gayesiyle ortaya konan bir çalışmanın da bu konunun icap ettirdiği bir üslûbu muhtevî olması gayet tabii olmalıdır. Şunu açıkça söylemek mümkündür ki çalışmada kullanılan dilin herkesçe kolaylıkla anlaşılabilir, basit bir Türkçe olması gibi bir endişe güdülmemiştir. Akademik camiada özellikle modern dönemde bilim tartışmalarının Avrupa’da ortaya koyduğu belli ekollerden etkilenerek, bir bilimsel çalışmanın hiçbir dil zevkine sahip olamayacağı ve olmaması gerektiğini, bilimsel dilin teknik ve kuru olmasının icap ettiğini savunan bir takım zevat mevcut olsa da bu görüşün Türk düşüncesinde bir karşılığının olmaması sebebiyle etkinliğinin gittikçe azaldığını söylemek mümkündür. Hüsamettin Arslan’ın üslupla alakalı şu ifadeleri meselenin önem ve ciddiyetini açıkça ortaya koyar:

“Edebî metin tadı veren “bilimsel” metinler yazmak isterdim. Fakat akademide, akademik yazılarda “sıfat” kullanmak, mecaza, kinayeye, teşbihe başvurmamak neredeyse yasaktır; akademik yazı, retorik araçlar kullanmamalıdır. Üslup, entelektüel günahların en büyüğüdür. Çünkü sıfatsız, üslupsuz yazı, dil figürlerini (mecaz gibi) kullanmayan yazı, aksi durumdaki yazıdan daha “objektif”tir (daha bilimseldir demeliydim). Bu anlayış bize retoriğe karşı retorik, üsluba karşı bir üslup buyurur. Akademik olsun ya da olmasın, eğer bir yazıda yazarın kendisini bulamıyorsanız; o yazı okunmaya değer bir yazı değildir. Objektif bir yazı olabilir, çünkü içinde yazar yoktur, yazarın kendi tezi ve fikri, kendi kafa gerilimleri ve problemleri, kendi entelektüel duruşu, çok daha önemlisi kalbi yoktur ve o yazı bu yüzden içeriksizdir. Üslubu üslupsuzluktur. Fakat, üslubumuz başkalarından farklılığımız, üslubumuz kişiliğimizdir. Ben hep bir tarzım, bir üslubum olsun düşü gördüm ve çekiç kullanmayı hayal ettim; ve kötülüğün kol gezdiği o güçler arenasında fırça kullanmanın lüks olabileceğini düşündüm. Kalemi çekiç olarak kullanmak istedim; akademik büyüklerimiz, bu isteğimi ve rüyamı, düşündüğüm şeyi yapmayı tasarlayan başka herkesin rüyası gibi, kuşkuyla, düşmanlıkla karşıladılar. Yazılarımız, kişiliğimizden izler taşımamalıydı.”²

Türk düşünce geleneği etrafında ortaya konan eserler tetkik edildiğinde bu eserlerin siyasetname, tarih yahut siyer gibi bir tasnif yapmaksızın ortaya koyduğu her üründe bir estetik arayışı güttüğü rahatlıkla görülebilir. Avamdan havasa düşüncesini şiir yahut edebî zevk tesis eden nesir ile ortaya koymayı bir gelenek haline getirmiş bir milletin ilmî eserlerinin de başka bir mahiyette olmasını beklemek bu durumda abesle iştigal eder. Bu istikamette çalışmada bu geleneğe uygun bir dilin kullanılmasına ihtimam gösterilmiştir.³

² Hüsamettin Arslan, “Mütercimin Önsözü”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), III-IV.

³ “Her kültür, diğerlerinden farklı görünmek temayülündedir. Farklılık şuuru olarak isimlendirebileceğimiz bu temayül, toplumun bütün hayat tezahürlerini başka kültürlerden ayrı olmaya, değişik bir üslup kurmaya yöneltir. Millî kimlik yahut kişilik dediğimiz bu farklı oluş, düşünce biçiminden, kılık kıyafete, tavır ve davranış biçimlerinden, eğitime, eğlenceye kadar hayatın her saha ve safhasında görünür. Millî kimlik veya kişiliği oluşturan bu farklılıklarda anlam birliği ve üslup bütünlüğü vardır. Bu birlik ve bütünlük, aynı toplumun aynı imana bağlı kalarak -aynı mukaddesler sistemi içinde- aynı hayat şartları içinde bu farklılıkları gerçekleştirebilmesinden doğar. Olgun kültür, hayatın her sahasında üslup birliğini kurabilmiş,

Gazete yazılarının okuma bilgisine sahip herkes tarafından anlaşılması gibi bir amacı olsa da ilmî eserlerde böyle bir arayışın zaruret arz etmediğini ise izaha gerek yoktur.

Çalışmanın sınırlılıkları hususunda ise şunları ifade etmek icap eder: tarih merkezli sınırlandırma çok geniş bir dönemi kapsıyor gibi görünse de temelde çalışma bu devirlerde ortaya çıkan hükümdarlar, savaşlar, ilişkiler gibi tarihî vakıaları konu olarak edinmez. Çalışmada bu devirlerin düşünce dünyası; temsil kabiliyeti yüksek, devrin ruhu şahsında tecessüm etmiş, dönemin bir hülasası niteliğinde olan önemli eserlerin, ortaya konan teorik yaklaşım çerçevesinde tetkiki yapıldığı için bu geniş tarihî dönem farklı çalışmalardakine benzer bir sorun ifade etmez. Bununla beraber Türk düşüncesinin İslam öncesi devirlerini de bünyesinde barındıran bir teorik argümanın test edildiği çalışmada, neden İslam öncesi devrin de dikkate alınmayıp çalışmanın İslamlaşma devri ile başlatıldığı ve neden modernleşme devri ile hitama erdirilip günümüze kadar tartışılmadığı akla gelebilir. Çalışmanın İslamlaşma devri ile başlatılmasının sebebi Türklerin oturmuş bir yazılı kültür tecrübesini İslamlaşma ile beraber elde etmelerinde saklıdır. Bu devirden önce Türkler arasındaki kültürel inşa ve aktarım tarzının sözlü kültür etrafında ortaya çıkması, İslam öncesi dönemden intikal edebilen ürünlerin ancak mitoloji mahiyetindeki efsanelerden ibaret olmasına sebebiyet verir. Efsanelerin de düşüncenin tetkik edilmesi hususunda bir düşünce tarihi kaynağı olarak kullanılması mümkün ve kıymetli olmakla birlikte sözlü kültüre ait bu eserlerin yazılı kültür ürünleri nispetinde bir güvenilirliği olmaması ve ortaya konulduğu devir ve tarihsel şartların tespit edilmesinin hayli güç olması bu eserler etrafında verilecek hükümlerin bilimselliğini tehlikeye sokma riskini de bünyesinde taşır. Bu sebeple İslam öncesi devrin örnekleri olmaları hasebiyle ilgili bölümde Türklerin ilk yazılı kültür eseri olduğu tespit edilen *Orhun Yazıtları* ve İslam öncesi sözlü kültürün önemli unsurlarından *Oğuzname* birer bölümde tetkik edilerek devamlılık ve kopuşlara işaret edilmiştir.

Çalışmanın modernleşme devri ile tamamlanıp Osmanlı modernleşmesinin mümessilleri ve Cumhuriyet sonrası için hususî bir bölüm tesis edilmeme sebebi ise *Türk Siyaset*

başkalarından farklılığını gerçekleştirebilmiş olandır. Güçlü kültür, hayatın bütününde karşılaştığı sürekli değişiklikleri, yenilikleri kendi mukaddeslerine göre şekillendirebilen, kendi üslûbuna katabilendir. Hayat üslûbundaki bütünlüğün bozulması kültürel yaratıcılığın kaybolmakta olduğunu gösterir ve kültürel zaafı artırıcı bir tesir yapar. Kültürel bütünlükte bir parçalanma varsa, kişiye ve topluma bir kimlik kazandırılmıyorsa yahut silikleşmişse, kültürün bütününe ait bir problem var demektir.” Nevzat Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 27.

Düşüncesinin Dini Teorisi'nin bu devri açıklamak hususundaki yetersizliğinden dolayı değil modernleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan belli değişimlerin eserin tamamında kullanılan usulün modern dönem için de kullanılmasının önüne geçmesi olmuştur. Eser tetkik edildiğinde görüleceği üzere her dönemin düşüncesi o devirde telif edilen ve bir şekilde siyaset düşüncesine intikal eden eserlerin incelenmesi ile ortaya konmuştur. Modern dönemde ise klasik telif usulü de büyük oranda inkıtâya uğrar. Örneğin bu dönemde çalışmanın ana damarlarından birini oluşturan siyasetname türünde eserler telif edilmez, bilimsel zihniyette ortaya çıkan değişiklikler klasik dönemde ortaya konan eserleri “bilimsel yöntemin olmadığı başka ve ilkel bir dünyanın” eserleri olarak görür.⁴ Bu sebeple bu devir çalışmanın tamamında kullanılan usul etrafında incelenememiştir. Modern dönemin tetkik edilmesi için eserler yerine kurumlar ve siyasal karar vericilerin söylemlerinin merkeze alındığı farklı bir usulün kullanılması gerektiği ise açık bir şekilde ortadadır. Bu istikamette modern dönem ve Cumhuriyet devrinin *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tetkik edilmesi hususunda yeni bir çalışma yapılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Dinin, Türk düşünce veya siyasetindeki öneminin yeterli ve ciddi şekilde ele alınmadığı herkesçe malumdur. İslamlaşma devrinden günümüze Türk tarih tecrübesinde din ve siyaset arasındaki ilişkileri bütünlüklü olarak ele alan derli toplu, makale düzeyinden

⁴ Murat Belge'nin bu istikametteki tespitleri meseleyi aşikâr bir şekilde ortaya koymak için kâfi gelir: “Osmanlı kökenli olmadıkları halde eserleri Osmanlı tarihi için de geçerli olan tarihçiler arasında İbn Haldun ve İbn Batuta sayılabilir. İbn Haldun, çağının bilim anlayışının çok ilerilerine varmış ve Marksizm-öncesi bilim adamı olarak önemlidir. ...İbn Haldun'un benzeri bir tarihçi Osmanlılar arasından çıkmadı. Onun araştırmacılığı, eleştirelliği, özellikle de topluma ve tarihe ekonomiye dayanan bir model içinde bakma çabası, Osmanlı tarihçileri için neredeyse hiç duyulmadık, akla hayale gelmedik şeylerdi. Gerçi her insan gibi onlar da hayata belli modeller içinde bakıyorlardı. Ama bunlar, bilimsellikten uzaktan yakından ilgili modeller değildir. Topluma bakışın neredeyse evrensel «bilim-dışı» biçimi olan insan bedeni modeli hepsinde egemendir. Bu model, toplumda değişimi, toplumsal yapıların gerçekte birbirini belirleyiş biçimlerini görmemek için birebirdir. ...Osmanlı Devletinin son zamanlarında, bir çöküntünün içinde yaşayan tarihçiler de, temelde, kendilerinden önceki vaka-nüvis ve tarihçilerle aynı ideolojiyi paylaşırlar. Onların çağında Batı'da Taine, Hammer, Macaulay, Montesquieu, Carlyle gibi çoğu gerici olan tarihçiler gelip geçmiştir. En önemlisi, Fransız Devriminin büyük tarihçisi Michelet eserini yazmıştır. Ama bizim tarihçilerin onları okuduklarının belirttik bir izine raslanmaz. Biz, o döneme kadar, öyle bir tarih yaşamadığımız için, tarih bilincimiz de çok ayrı bir tarzda biçimlenmiştir.” Murat Belge, “Osmanlı Tarihi ve Osmanlı Tarihçileri”, *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi* 3 (Mayıs 1975), 75-77. Belge'nin burada verdiği başta İbn Haldun'u bir Marksizm mübeşşiri olarak tasavvur etmek olmak üzere hükümlerin tamamı ön yargılara ve mütearife haline getirilmiş ezberlere dayanan hükümler olduğunu izaha gerek yok gibidir. Bilimsel olarak hiçbir karşılığı bulunmayan benzer söylemlere, bu satırların müellifi ile zihniyet ortaklığı olan zevatın eserlerinde sıklıkla rastlamak mümkündür. Burada «bilim-dışı» olan tek şeyin ise Belge'nin ifadeleri olduğu aşikârâne bir biçimde ortadadır.

yukarıya çıkan, ayrıntılı bir tetkik sunan çalışmaların hem nitelik hem de nicelik olarak ekseriyeti ifade etmek bir yana parmakla sayılabilecek miktarda olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Sınırlı dönemleri ele alan çalışmalar ise çoğunlukla belli problemleri bünyesinde barındırmaktadır.

Bu sorunlardan en önemlisi çalışmaların teorik bir perspektife sahip olmamasıdır. Belli dönem ve isimler üzerinden din ve siyaset ilişkilerini ele alan bu çalışmalar, vakıalar arasındaki illiyet bağlarının sebeplerini ortaya koyacak açıklamalar ve bu açıklamalar üzerinden benzer vakıaları izah iddiasında olabilecek teorik yaklaşımlar üretmek yerine bu dönem ve isimlerin olay ve söylemlerini sıralamakla yetinmişlerdir. Bu çalışmalardan bazıları teorik çalışmaların önünü açabilecek nitelikte tarihî malzemeleri bünyesinde barındırsalar da çoğunluğunun birincil kaynaklara intikal dahi edemediği görülmektedir. Alekser yüksek lisans tezlerinden oluşan bu çalışmaların bilimsel niteliği de herkesçe sorgulanabilir bir vaziyet arz eder. Şarkiyatçı literatürün ortaya koyduğu kabullerin merkeze alındığı bu çalışmalar aynı kabullerin farklı cümlelerle yeniden tekrarı ve ikrarı niteliğinden öteye geçmez. Bu manada yeni bir teorik yaklaşım ortaya koyulmasa dahi var olan hâkim yargıları kritik edecek, peşin hükümlere eleştirel yaklaşacak çalışmalar da kıymetli hale gelseler de böyle çalışmaların var olduğunu söylemek de pek kolay değildir.

Teorik bir perspektifi merkeze alarak örnek olayları bu yaklaşımla anlamlandırma gayretinde olan çalışmaların ise en önemli sorunu kullanılan teorik yaklaşımların Avrupa düşünce dünyasından ithal edilmiş ve kendi bağlamını anlamlandırmak yani Hıristiyan düşünce dünyası ve Avrupa’da din, devlet ve siyaset ilişkilerini açıklamak maksadıyla üretilmiş nazariyelerle bilimsel sonuçlara varılma gayreti gösterilmesidir. Siyaset Bilimi uzmanlarının her taşın altında Thomas Hobbes, John Locke ve J. J. Rousseau’dan itibaren Avrupa entelektüellerini ve onların düşüncelerini ararken Yusuf Has Hacı, Nizamülmülk, Gazzâlî, İbn Haldun, Kınalızâde Ali, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa gibi isimleri hatırdan çıkardığı düşünüldüğünde bu durum kolaylıkla anlaşılır hale gelir. Halbuki sayılan isimlerin ve daha nicelerinin kaynaklarına intikal edildiğinde, geleneğin kendi varoluş idraki, dünya tasavvuru ve hayat felsefesi etrafında din-siyaset ilişkilerini açıklayan nazarî bir bakışa sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Bu bakışın dönemler ve isimler etrafında ortaya konulması hususundaki çabaların bile çok kısıtlı olduğu bir dönemde, bu bakışı hülâsa edecek bir formülasyon ve sistematik hale getirecek bir nazariyenin tesis

edilmesinin ise oldukça meşakkatli fakat bir o kadar da kıymetli olduğu herkesçe malumdur.

Çalışmanın özgün değeri Türk siyasî düşünce tecrübesine yönelik çalışmalarda dinin öneminin göz ardı edilmesi sonucu ortaya çıkan önemli anlaşılma problemlerinin giderilmesi, bu alanda yapılan neredeyse bütün çalışmaların Avrupa merkezli teorik yaklaşımlar üzerine kurulu olmasından doğan büyük boşluğun doldurulması amacıyla geleneksel tasavvurun bir teorik yaklaşım olarak inşa edilmesi ve tecrübenin bu yaklaşım etrafında incelenmesinden kaynaklanır. Ayrıca çalışma, Türk siyaset düşüncesini teorik bir perspektife intikal ettirerek yalnızca ulusal değil aynı zamanda uluslararası literatürde de önemli bir boşluğu doldurma iddiası gözetir.

Çalışma teorik alandaki eksikliği ve Türk siyaset düşüncesi tecrübesi değerlendirilirken Avrupa düşüncesindeki teorik yaklaşımlara başvurma sorununa, Türk düşünce geleneği kaynaklı bir teorik zemin oluşturmaya hedefiyle farklılık ve yenilik sunmaktadır. Çalışma literatürdeki temel teorik bakış yokluğu ve Batı merkezli teori kullanım problemini çözmek ve çalışmanın ele aldığı sorunsalı kendi düşünce dünyamız etrafında izaha kavuşturmayı amaçlar. Bu doğrultuda çalışma, geleneğin tesis ettiği din-siyaset ilişkileri tasavvurunu teorik bir sistem olarak ortaya koyarak, geleneğin belli bir kavram çerçevesi etrafında, sistemli bir nitelikte formüle edilmesinden dolayı özgün bir katkıda bulunmaktadır.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı Türk siyaset düşüncesini, Türk düşünce geleneği etrafında tesis edilen bir teorik yaklaşım ortaya koyarak, tedvin edilen bu teori çerçevesinde açıklamaktır. Bu temel amacın yanında Türk siyaset düşüncesinin kaynağının din olduğu tezi merkeze alınarak ortaya konan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin devirler ve bu devirlerde telif edilen eserler çerçevesinde test edilmesi de çalışmanın amaçları arasındadır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada yöntem olarak vaka yönelimli karşılaştırmalı analiz yöntemi uygulanacaktır. Donatella della Porta vaka yönelimli araştırmanın karmaşık birimleri izah etmeye

çalıştığını, belli bir fenomenin farklı örneklerinin betimlemelerini amaçladığını söyler.⁵ Bu durumda fenomen *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* farklı örnekleri ise İslamlaşma devrinden modernleşme devrine ortaya konan tecrübenin üç farklı sunumudur. Bunun yanında Della Porta, karşılaştırmalı yöntemin tarihsel tecrübelerin ve bireysel niyetlerin derinlikli bir şekilde kavranmasını sağlaması ile yeterli sayıldığını ifade eder.⁶ Bu yöntem içsel açıklama mantığını merkeze alır ve vakıaların nedenselliklerini, eylemlerin nedenlerini tespit eder.⁷ Bu durum da çalışmanın yöntem olarak neden bu istikamete yöneldiğini anlatmaya kâfi gelir. Türk düşünce tarihinde din-siyaset ilişkilerine yönelik tasavvurun içsel izahını işaret edilen nazarî yaklaşım etrafında açıklamak için bu yöntem işlevsel bir güzergâh sunmaktadır. Vaka yönelimli karşılaştırmalı analizde esas olan az sayıdaki karmaşık vakayı derinlemesine incelemektir. Max Weber'in de çalışmalarında kullandığı bu yöntemde teorize etme süreci ve genelleme, istatistiksel bir düzenlilik arayışıyla değil ideal tipler tesis edilerek gerçekleştirilir.⁸ Çalışmamızda *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* olarak ortaya konan bu ideal tipler vasıtasıyla, hususî olarak tetkik edildiğinde farklılıklar barındırdığı tespit edilebilecek unsurlar ihtiva ettikleri önemli benzerlikler etrafında birleştirilir. Böylece değişkenlerin en aza indirilmesi ile karmaşık ve kendi içinde bir mantığa sahip vakıaların sebeplerini analiz etmek mümkün hale gelir. Bu analiz yönteminde istatistiksel bir yönetime nazaran vaka sayısı düşük tutularak, vakıalar derinliği olmayan örnekler olarak değil kendi içsel nedenselliklerini bünyelerinde barındıran derinlikli olaylar olarak ele alınır.⁹ Ayrıca bu analiz yöntemi, süreçleri tetkik etmek hususunda da daha işlevsel bir niteliğe sahiptir.

⁵ Donatella della Porta, "Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research", *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*, ed. Donatella Della Porta – Michael Keating (New York: Cambridge University Press, 2008), 198.

⁶ Della Porta, "Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research", 202.

⁷ Della Porta, "Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research", 205.

⁸ Della Porta, "Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research", 206.

⁹ Della Porta, "Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research", 208-211.

BÖLÜM 1: TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ: KAVRAMSAL ZEMİN VE TEORİK ÇERÇEVE

Düşünme ve düşünce etrafında karar vererek iradesini kullanma kabiliyeti insanı diğer mahlukattan ayıran önemli hususiyetlerden biridir. İnsanı insanlaştıran şeyin bu özelliklerde saklı olduğunu söylemek bir hakikati ifade eder. Düşünme melekesi sakıt olan bir insanın karar verme istidadı zayıf olduğundan ya da hiç bulunmadığından ortaya koyduğu fiillerden de mesul tutulmaz. Bu istikamette düşünme kabiliyeti ile cüzi irade üzerinde hakimiyet sahibi olmanın insanlığın temeli olduğu ifade edilebilir. Düşünme melekesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ürün olduğu söylenebilecek düşünce ise söz ve yazıya döküldüğünde akıl etme faaliyetini tecessüm ettirerek ete kemiğe büründürür. Zihinsel bir fiil ve performans bu şekilde somutlaşır. Düşüncelerini belli bir yöntem etrafında tesis eden şahsiyetlerin fikirleri belli bir usûle sahip olmayanların önüne geçer ve kabul edilip uyulmaya şayan bulunur. Böylece belli düşünceler fert düzeyinden millet düzeyine intikal ederek bütün bir toplum tarafından benimsenir ve millet zihniyetine dönüşür. Belli bir hususu açıklamak noktasında başarılı olan düşünceler, tarihî tecrübe tarafından defaten sınanıp bu imtihandan geçerek açıklama kabiliyetini koruduğunda muhkem bir nazariye halini alır. Böylece faraziye halindeki düşünceler yapısal bir hale gelip sınanarak nazariye haline yükselir ki bu durum düşüncenin ulaşabileceği en yüksek mertebelerden biri olur. İlim yahut bilim olarak adlandırılan çaba da esasen önce faraziyeler tesis edip sonrasında onları nazariye haline getirme gayreti olarak görülebilir. İlimden hiçbir behresi olmayanlar tarafından dahi verilebilecek genel hükümler bu manada ilmî bir değer taşımaz. İlim ancak belli bir usûl etrafında ortaya konulduğu sürece ilim olma vasfını muhafaza eder.

Bu istikamette ilmin temelinin usûl olduğu hükmü bir mütearife haline gelir. Türk geleneğinin isabetle işaret ettiği üzere usûl olmadan vusul olmaz. Tespit edilen bilgilerin bir araya getirilmesi ile ortaya konulan şey bilim olmak bir yana derleme faaliyetinden öte bir mana ifade etmez. Bilim ancak var olan bilgileri belirli ve muhkem bir usûl etrafında, nedensellik ilişkilerini ortaya koyarak, anlamlı bir bütün haline getirmek ile mümkün olur. Konusu genel bir bakışla rivayetlerin bir araya getirilmesi olan hadis ilmi, erbabınca bilindiği üzere esasen bir derleme değil usûl ilmidir. Belli bir yöntem ve teorik bakış açısından bağımsız olarak ortaya konulan söylemler ve verilen hükümlerin bilimsel

manada bir şey ifade ettiğini söylemek de bu istikamette muhal olur. Bir bilimsel ortam ve söylem biçimini geleneğe dönüştürmenin yolu da en temel manada o ilme devirler ve bağlamlar değişse dahi ortaya çıkacak her türlü yeni veriyi tetkik kabiliyeti sağlayacak bir usûl ve nazariye tesis etmekte saklıdır. Bir teori esasen var olan veriyi, teorinin esaslarına hâkim herkes tarafından şahsî görüşlerden bağımsız bir biçimde değerlendirmenin imkânını sağlar. Böylece hiçbir anlam ifade etmeyen veri kümesi, teorik bir değerlendirme süreci sonunda anlamlı bir bütün halini alır.

Aynı veri aynı nazarî yaklaşım çerçevesinde kim tarafından tetkik edilirse edilsin ortaya çıkan sonucun değişmesi mümkün olmaz ki bir teorinin geçerliliğinin ispatında bu husus önemli bir yere oturur. Bunun yanında teorik yaklaşımların muhkemliğini ölçen bir diğer unsur da teorinin zaman karşısında gösterdiği dirençte saklıdır. Teorik yaklaşımların değişen devirlerle beraber ortaya çıkan yeni meseleler hakkında ortaya ilk konulduğu gibi bir bakış açısı ve açık sonuçlar ortaya çıkarması esaslı bir nazariyenin icabı olsa gerektir. Zamanın farklılaşması doğrultusunda anlamlı sonuçlar tesis etme melekesi yok olan teoriler ise bir gelenek inşa etmenin imkânını sağlayamaz. Bu durum teori zannedilen usul ve esaslar birleşiminin aslında bağlam bağımlı bir bakış açısından farklı olmadığını da göstergesi olur. Bir devrin ruhuymuşçasına anlam yüklenen nazariyelerin çok kısa bir sürede düşünce dünyalarından tasfiye olması bu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Nazariyeler değerlerini var olan veriyi anlamlandırma kabiliyetlerinin yanında ve belki de daha çok, yeni olanı anlamlı hale getirme kabiliyetleri ölçüsünde kazanır. Bir düşünme biçimi kendiliğinden nazariye adını almaz. Düşünce zamanın sınavını verip tarihî tecrübenin ve hayat tarzının bir parçası haline gelerek nazariye olma hakkı kazanır. Bir düşünme tarzı ne kadar isabetli olursa olsun teori haline gelmesi için tecrübe eleğinden geçmek suretiyle kendisini ispat etmek mecburiyetinde olur.

Nazariye halini alan düşünce aynı zamanda millî varlıkta tecessüm edip onun mütemmim bir cüzü haline gelir. Fert ve milletlerin tesis ettiği düşünme biçimi nazariye halini alarak fert ve milletlerden bağımsız ve onlara istikamet çizen bir manevî nesneye tagayyür eder. Tarihî tecrübe ile her dönemde hakikate mukabil niteliği bir kez daha ispatlanan nazariye, aynı zamanda bir düşünce dünyasının da muharrik unsuruna dönüşür. Bu nazariye devirler değiştikçe düşünce dünyasının kendisi ile aynileşir ve artık toplumsal bir bilinçaltı olarak işlev görür. Nazariye millet felsefesi ve dünya görüşü ile öylesine bir araya gelir ki artık hangisinin hangisi olduğunu anlamak mümkün olmaz. Bu teorik

yaklaşım milletin düşünce dünyasına dair her şeyi şekillendirdiği gibi siyasete müteallik düşüncüyü de bizatihi inşa ve tertip eder.

Modern dönemde Türk siyaset düşüncesi tarihine yönelik çalışmalar Türk düşüncesi çerçevesinde tesis edilen bir siyaset teorisinin varlığını ortaya koymaz. Bunun yerine Türklerin siyasetle alakalı fikriyatları ancak düşünce düzeyinde görülür ve ortaya koyulan eserler Türk zihniyetinden bağımsız, eserlerin müelliflerinin şahsî düşünceleriymiş gibi tetkik edilir. Tüm bunlar karşısında esasen Türk geleneğinin müntesiplerinin siyasetle alakalı telif ettiği her eser, temelde Türk varlık tasavvuru ve hayat felsefesini tesis eden nazari yaklaşımdan beslenir. Bu nazariyenin kavramsal cephesinin açıkça tanımlanmış bir şekilde ortaya konmamış, öne sürdüğü esaslar yapısal bir niteliğe dönüştürülmemiş ve kendisine bir ad verilmemiş olması onun var olmadığı manasına gelmez. Nitekim kadim devirlerden itibaren Türklerin çeşitli alanlarda tesis ettikleri eserlerdeki siyasetle alakalı fikirler, incelikli bir tetkike tabi tutulduğunda bu eserlerin tamamında belli ve ortak bir usûlün kendini gösterdiği kolaylıkla anlaşılır. Bu eserlerde; ortaya konulan müşterek zihniyet, aynı temelden beslenen hükümler ve ortak gerilim noktalarını tespit etmek mümkün olur ki bu durum da tam olarak işaret edilen örtük nazariyeyi ifade eder. Çalışmanın amacı Türk siyaset düşünme tarzının usulünü tesis eden bu örtük mekanizmanın ortaya çıkartılması ve muhkem bir teori haline getirilmesidir. Bu doğrultuda nazariyenin kavramları, yine kendisi etrafında şekillendirilen geleneğin kavramlara yüklediği mana çerçevesinde açık bir şekilde ortaya koyulacak, bu kavramların ifade etmek için kullanıldığı yapısal ve kurumsal ilişkiler izah edilecek ve nazariyenin temel esasları belirlenecektir.

Bu istikamette şunu da ifade etmek gerekir ki çalışmanın başlığında güncel bilim normlarının icapları doğrultusunda teori kavramı kullanılmışsa da esasen teşekkül ettirilen söylem ve tez, teorinin nazariye kavramıyla eşanlamlı bir şekilde değerlendirilmesi ile tesis edilmiştir. Bu kullanım, Avrupa dillerinde kullanılan felsefe terimlerinin Osmanlı düşüncesine dahil olmaya başladığı modernleşme devrinde de Osmanlı mütefekkirleri tarafından bahsi geçen şekilde tercih edilmiştir. İsmail Fenni Ertuğrul *Lûgatçe-i Felsefe* serlevhalı eserinde teori kavramını şu şekilde izah eder:

“Nazariye, aklın netâici mebdâdiye rabt eden terbiye-i nazarîsi ki amelîyyât, tatbik (la pratique) mukabilidir. Ve bervech-i âti isti'mal olunur: Evvelâ hâdisâtta amelîyyât mukabili olarak tatbikatından sarf-ı nazar edilmiş bi-tarafane bir marifetin mevzuu olan şey, sâniyen kevalik amelîyyât mukabili olmak üzere alelade kabul edilmiş

mecburiyetlerden (vecâibden) farklı olarak hakk-ı mahzû ve kemâl-i hayrî teşkil edecek olan şey, sâlisen marifet-i âmiyane mukabili olarak muvafık-ı kâide bir surette teşkil edilmiş bir usule müstenid ve binaenaleyh şeklinde âdi akla ait olmayıp ilmî bazı mukarrerât veya ittifâkâtâ tâbî bir tasavvurun mevzuu olan şey, râbian marifet-i yakîniyye mukabili olarak farazî bir tertip, bir âlim veya feylesofun münâzaun-fih bir mesele hakkındaki fikri: Mesela Descartes'in hata hakkındaki nazariyesi. Bu kelime felsefede izah, ta'lîl manasına gelir.”¹⁰

Burada kullanılan “marifet-i yakîniyye mukabili olarak farazî bir tertip” tanımlaması, çalışma etrafında ortaya konulan ve Türk siyaset düşüncesinin kaynak, mahiyet ve keyfiyetini idrak etme amacı güden belli nedensellik ilişkilerini yapısal hale getiren açıklama çabasını ifade eden anlatıyı izah etmek konusunda kâfi olur.¹¹

1.1. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'nin Kavramsal Cephesi

1.1.1. Dünya Tasavvuru ve Hayat Felsefesi Membai Olarak Dinin Anlamı

İnsanlık tarihinin hem aktüel hem de zihinsel meselelerini, tarihin başından itibaren şekillendiren ve kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde insanın var olmasının temel sebep ve gayesini ifade eden din; düşünce tarihi çalışmaları için meselelerin dönüp dolaşıp kendisine intikal ettiği bir kavram olur. Esasen düşünme melekesi ve bu melekeden hasılasını ortaya koyan düşüncenin membainin din olduğunu söylemek tarihî tecrübeye intikal edildiğinde mümkün olur. Varlığa yönelik anlam tesis etme çabası dinde hitama erer. İnsanın şahsı, diğer insanlarla alaka kurma biçimi, tabiatla olan ilişkisi ve tüm bunların anlam ifade eden bir kurgu içerisinde değerlendirilmesi çabası dinin verdiği cevaplarla anlam kazanır.

Temelde ilahî bir aşkınlığın ontolojik cephesini ortaya koyduğu din, ortaya koyduğu anlatı ve tesis ettiği kurallar ile birlikte bu aşkınlığı yeryüzüne indirir, hayatın aktüel cephesi dinin söylemleri etrafında kurgulanır. Bu istikamette din yalnızca tekil olarak

¹⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 423.

¹¹ Teori kavramına yönelik modern açıklamalarda da benzer bir zihniyeti görmek mümkündür: “...teori, gerçekleri yorumlayarak gözlemlenen olguların düzgünlüğünü ve tekrarlarını ya da tekrarlanmalarını belirleyerek, gözlemlerimizi açıklamamıza veya tahmin yürütmemize yardımcı olan entelektüel bir kurgudur.” Paul R. Viotti – Mark V. Kauppi, *Uluslararası İlişkiler ve Dünya Siyaseti*, çev. Ayşe Özbay Erozan (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2014), 27. James Dougherty ve Robert Pfaltzgraff'ın teori tanımı da İsmail Fenni'nin izahına mukabil bir mahiyettedir: “...olguların anlaşılabilir bir düzen içinde ilişkili olduklarını göstermeye yönelik sistematik düşünme.” Faruk Yalvaç, “Uluslararası İlişkiler’de Teori Kavramı ve Temel Teorik Tartışmalar”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, der. Ramazan Gözen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 35. Siyaset teorisi, siyaset düşüncesi ve siyaset felsefesi gibi kavramlar hususunda bir tartışma için bk. Andrew Vincent, *The Nature of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 7-10.

insan ile ilahî düzen arasında bir ilişki mekanizması olmaktan çıkar ve bunun yanına toplumsal hayatı da doğrudan şekillendiren bir nizamlar manzumesi olma vasfını da ekler. Bunun sonucu olarak kurumsal bir niteliğe sahip olmaya başlayan din, hukuk ve siyaset gibi alanların da bizzat müessisi hüviyetine bürünür. Böylece dine yönelik müspet yahut menfi her türlü söylem ve zihniyet esasen dinin kurucusu olduğu bir nitelikte ortaya konur. Argüman üretme ve var olan argümanları tenkit etmek hususunda insan zihnini tesis eden usûl, kadim dönemlerden itibaren dinin var ettiği düşünme mekanizması etrafında şekillenir.

Farklı dinler ve bu dinlere yönelik farklı insan topluluklarının o dinleri anlama, anlamlandırma ve hayata tatbik pratikleri ile büyük bir çeşitlilik kazanan bu düşünme mekanizmalarının, bir süre sonra din merkezli ve dinî hüviyetli olma vasıfları hatırdan çıkar. Zihniyet, kaynaklarından bağımsız bir şekilde hükmünü yürütür. Fakat dinin kurucu mahiyeti her halükârda var ve aktüel olmaya devam eder. Milletlerin felsefe yapma şeklinin inşacısı olan din, felsefesinin hükmünü yürüttüğü her alanda farklı isimlerin ağzından konuşur. Farklı milletlerin düşünme tarzı ve hayat pratiklerinde kendisini muhtelif şekillerde gösterir. Bu istikamette dinin kurucusu hüviyetinde olduğu alanlardan biri de tabii olarak siyaset olur. Siyasetin gerek aktüel gerek fikrî yönünü şekillendiren dinî tasavvur, devlet ve hükümdarın meşruiyetinden siyasetin anlam ve niteliğine kadar siyasete taalluk eden her türlü meseleye yönelik zihniyeti kuran anahtar elinde tutar. Siyasetin nazarî sahasına olduğu kadar amelî cephesinde de kendisini gösterir. Hükümdarın siyaseti her devirde dinin tesis ettiği düşünce geleneklerinin etrafında aktüel bir niteliğe intikal eder. Bu istikamette dinin mahiyetine yönelik söylem ve tartışmaları hülâsa etmek muciptir.

Din hususundaki tasavvuru izah etmeden önce dikkat edilmesi icap eden konu din felsefesi, din sosyolojisi ve din antropolojisi alanlarında ortaya çıkan dinin tanımlanması noktasındaki ontolojik, epistemolojik ve metodolojik tartışmalar olmalıdır. Bir konuyu, olayı ya da özneyi tanımlamak temelde bir güç ilişkileri sisteminin sonucu olarak imkânlı olur. Her ne kadar Eric Sharpe dinin tanımlanmasındaki problemi filin farklı uzuvlarına temas ederek farklı filler tanımlayan âmâ insanlara benzeterek izah etmeye çalışsa da¹² durumun böyle olduğu söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz. Temelde farklı

¹² Eric Sharpe, *Understanding Religions* (London: Duckworth, 1983), 46.

mayası hüviyetindedir. Bu manada bu fikriyatı sistematize eden İmam Mâtürîdî'den önce İmâm-ı Âzam'ın din tasavvurunu hülâsa etmek ilmî terbiyenin gereğidir.

İmâm-ı Âzam din ile imanı aynileştirir. O, *El-Fıkhu'l Ekber* serlevhalı eserinde “İslâm, Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lugat itibariyle iman ve islâm arasında fark vardır. Fakat islâmsız iman, imansız islâm olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, islâm ve şeriatlerin hepsine birden verilen isimdir.”¹⁵ ifadeleriyle bu aynileşme durumunu ortaya koyar. İmâm-ı Âzam'ın düşünce dünyasında din bir idrak meselesi olarak iman haline gelir ve ilk Peygamberden beri gönderilen din olarak herhangi bir değişime uğramadığı teslim edilir. Fakat bu dine tabi olan milletlerin ve onlara gönderilen Peygamberlerin uyguladığı yasalar olarak şeriatlar tebeddül eder, bir millete helal olan bir millete haram kılınır.¹⁶ Yani Peygamberler aynı dini tebliğ eder fakat farklı şeriatları uygular.¹⁷ Bu sebeple Peygamberler kendilerine gönderildikleri insanları önceki Peygamberlerin dinini terk etmeye değil kendi şeriatlarına uymaya davet ederler.¹⁸

Din, iman ve itikat ile aynileştiğinde, bir dinin mahiyet ve keyfiyetine taalluk eden unsurlara ne şekilde inanılması gerektiğini ifade eden mezheple de bizatihi eşanlamlı bir niteliğe bürünür. Din ile millet zaten aynı manaya geldiğine göre şunu söylemek mümkündür ki İmâm-ı Âzam'ın şekillendirdiği dinî tasavvur ve fikriyatta din, mezhep, millet ve meşrep bir ve aynı manayı kazanır. Bu doğrultuda İmâm-ı Âzam'ın İmam Mâtürîdî'de yapısal bir hal alan idrak tarzının temellerini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bununla beraber iman ile amel arasında yapılan ayrım ve din için imanın yeter şart hale gelmesinin sonucu olarak din ile aynileşmesi, dini kelimeler sahasına çekip bir düşünme meselesine dönüştürür. Bu manada milletler düşünmenin ve felsefe yapmanın imkânını dinde bulur. Bir dünya görüşü olma vasfını kazanan din, düşünce sisteminin de membâi haline gelir. Düşünme melekesine sahip olmayan kişiye din teklif edilmediği gibi dine sahip olmayanın da düşünme melekesi doğru şekilde çalışma imkânını yitirir. Bir Türk düşünce ve felsefesi var ise bunun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kaynağının

¹⁵ İmâm-ı Âzam, “El-Fıkhu'l-Ekber”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 56. Ayrıca bk. İmâm-ı Âzam, “El-Âlim ve'l-Müteallim”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 12.

¹⁶ İmâm-ı Âzam, “El-Âlim ve'l-Müteallim”, 11.

¹⁷ İmâm-ı Âzam, “El-Âlim ve'l-Müteallim”, 10.

¹⁸ İmâm-ı Âzam, “El-Âlim ve'l-Müteallim”, 10.

din yani mezhep, millet ve meşrep olduğu ifade edilebilir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse Türklerin düşünmenin imkânını İslam, Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Türk mistisizminde buldukları aksini iddia etmenin mümkün olmadığı bir hakikattir.

Türk geleneğinin din tasavvuru çerçevesinde dünya idrakini şekillendiren yani İmâm-ı Âzam'ın ortaya koyduğu fikriyatı yapısal bir niteliğe büründüren, karılan hamuru yoğurup pişiren en önemli ismin İmam Mâtürîdî olduğu inkârı muhal bir gerçeği ortaya koyar. Düşünme sistemimizin metodolojisini tesis eden bu isme her dönemde ortaya çıkan sorunların çözümü hususunda tekraren intikal edildiğine göre İmam Maturîdî'nin bir Türk nazariyesinin teşekkülünde başvurulacak ilk kapı olduğunu söylemek de mümkün hale gelir. Bu durum İslamlaşma devrinde olduğu gibi modernleşme devrinde de böyledir. Modernleşmenin varoluşun yegâne gayesi olarak telakki edildiği devirlerde dahi bu arayışın imkânı İmam Mâtürîdî'de görülür. En rasyonel ve bilimsel tartışmaların sonu İmam Mâtürîdî'den delil getirilerek kapatılır. Gerekğinde bir Türk rönesansının imkânlarının devşirildiği isimlerden biri de yine aynı yer olur. Bu istikamette İmam Mâtürîdî'den Kant çıkarma çabalarına girmekten de imtina edilmez. Hülâsaten şunu söylemek mümkündür ki Türk düşüncesi içinde söylenecek her şey gizli ya da açık şekilde İmam Mâtürîdî'nin işaret ettiği istikamete intikal etmek mecburiyetinde kalır.

Varlık, onun bilgisi ve onu idrakte usûl yani bir insanın dünya hayatını anlama ve onu yaşama pratiklerindeki bütün cepheleri kapsayarak düşünme alanının tamamını doldurduğuna göre İmam Mâtürîdî'den bağımsız bir düşünceden bahsetmek muhal olur. Bu sebeple Türklerin İslam tasavvuru etrafında tesis edilecek olan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin ontolojik kaynağının İmam Maturîdî'nin eserlerinde aranması bir zarureti ifade eder. Bu çerçevede İmam Maturîdî'nin din tasavvurunu kısaca izah etmek yerinde olacaktır.

Din kavramının içinde bulunduğu ayetlerin tefsiri hususunda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a müracaat edildiğinde görülecek olan şey dinin genel manada inanılan şey olarak görüldüğü ve bu surette mezheple müteradif olarak tasavvur edildiği olur. Maturîdî akaidine uygun şekilde din, itikat edilen şey ile aynileşir, amelden bağımsız şekilde iman ile özdeşleşir. Bu istikamette *Kitâbü't Tevhîd* müellifi “Çünkü îmân, dindir. Dinler, inanılan şeylerdir. İtikatların taşıyıcısı ise kalplerdir. Mezhepler de bunun gibidir.”¹⁹

¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 571.

ifadelerini kullanır. İman edilen şeyin din olduğuna dair idrak din, mezhep ve milleti eş anlamlı hale getirir. Nitekim *Te'vîlât*'ın tamamında bu kavramların izini sürenlerin varacakları sonuç bu olur. Kendisine itikat edilen şeylere yönelik dinî idrak biçimi, siyaset tasavvurunu da şekillendirir. Hanefî ve Mâtürîdî olmak, Türk ve Müslüman olmak manasına geldiği gibi Türk fikriyatının müntesibi sayılmanın ilk şartı mezhep, meşrep ve mekteben iman edilen Türk geleneğine ait olmak olarak görülür. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* bu manada İslam sonrası dönem için Türk siyasetinin İslamî, mezhebî, tasavvufî ve millî teorileri olarak okunabilir bir mahiyet arz eder. Türk fikriyatının din ile müteradif gördüğü unsurların tamamı siyaset anlayışımızda da müteradif olarak görülür. Bu sebeple Türk siyaset düşüncesine yönelik bir teori tedvin ederken din, mezhep, millet ve meşrebin siyasî zihniyeti nasıl şekillendirdiğinin tetkik edilmesi bir gereklilik arz eder. Buradan hareketle *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin dine yönelik anlama biçimi şu şekilde özetlenebilir:

Din temelde bir hakikat alanı ve bu hakikatlerin kendine mahsus dilsel bir biçimle ifade edilmesidir. Dinin ilahî niteliği, onun hakikate taalluk eden içeriğini anlama ve sorgulamaya imkân vermez. Dinin ilahî mahiyetine ancak iman edilebilir. Yani temelde din hususunda yapılan akıl yürütmenin tamamı spekülâtif sayılabilir. Dinin ilahîliği ona yönelik düşünme ve felsefe yapmanın imkânını belli sınırlara hapseder. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tenkitlerini ortaya koyduğu *Tehâfütü'l-Felâsife* eseri tetkik edildiğinde bu durum kendiliğinden ortaya çıkar.²⁰ Dine yönelik felsefe yapma süreci ya dinin bir meşruluk alanı olarak işlevselleştirilmesine ya da farklı ontolojik ve epistemolojik alanlarla uyuşturulma çabası içinde kendi hakikat alanını terk etmesine sebebiyet verir. Fakat murad-ı ilahînin yani Yaratıcı'nın dini göndererek ortaya koyduğu hakikatin aslı ile onun gönderildiği toplumlar tarafından idrak edilme biçimi ve anlaşılan sonuç arasında zarurî bir fark ortaya çıkar. Bu zarurî fark her ne kadar dinlerin Peygamberler vasıtasıyla gönderilmesi ile aşılmış olsa da farklı toplumsal yapıların dini idrak süreçleri kendi düşünme biçimleri etrafında teşekkül ettiğinden yanlış değil fakat farklı anlama biçimleri tesis edilir.

Bu çerçevede dinin kendisi ile ona yönelik tasavvurlar aynı şey olmasa da paralel istikametlerde ilerler. Toplumların hakikati algılama yöntemlerini ifade eden düşünme

²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

mekanizmaları etrafında idrak edilen dinler; kendi ontolojik, epistemolojik ve metodolojik alanlarında din ile özdeşleşirler. Bu doğrultuda *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında din, dinî hakikatin bizzat kendisi değil fakat dine yönelik tasavvur olarak kabul edilir.²¹ Din dendiğinde anlaşılması icap eden şey budur. Bununla birlikte

²¹ Alman felsefe geleneğinin önemli isimlerinden Georg Wilhelm Friedrich Hegel de din felsefesi yapmanın ancak dine yönelik böyle bir bakış açısı ile mümkün olacağını düşünür. Hegel din felsefesini temelde Tanrı üzerine düşünmekle müteradif görür. Yani din ile Tanrı'yı aynileştirir. Ona göre din insanın Tanrı ile meşguliyeti olarak görünür hale gelir. Bununla birlikte din felsefesi bir ideal alan olarak dini değil tarihsel ve toplumsal bir karşılık olarak tinsel dini merkeze alır. Bu noktada Hegel "...biz burada ...nesne olarak Tanrıyla ilgili değiliz; daha ziyade Tanrıyla kendi cemaati içinde olduğu haliyle ilgiliz." ifadesini kullanır. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 11. Yani "Tanrı doktrini sadece dini doktrin olarak kavranıp aktarılabilir.". Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 13. Bu doktrine yönelik bilinçte nesne tasarlanmaz fakat tasavvur edilir. Bundan dolayı Tanrı ve dine yönelik düşünme girişimi hakikati değil fakat tasavvuru anlamak üzerine kurgulanmıştır. Hegel'e göre "İşte bu açığa vurulan, tecelli eden dindir, sadece vahiy yoluyla tecelli etmiş din değildir; oysa bir zamanlar din hep üstü kapalıydı, kendi hakikati içinde değildi. Bizim din kavramı olarak bildiğimiz şeyin aynı zamanda bu dinin içeriği de olması, öncelikle tasavvur biçiminde geçerlidir. Dinin kendi içeriği, dini bir üslupta bulunur.". Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 31-32. Din, tinin tarihsel tecrübesinde farklı keyfiyetlere büründüyse de mahiyeti aynı olur. Özgürlük ve hakikat bilincinin idrakine yönelik arayış bu mahiyetin belkemiğini teşkil eder. Aynı arayış felsefenin ve devletin de esasını teşkil ettiğine göre din, devlet ve felsefe aynı şeyin farklı isimlerle anılmasından ibarettir. Bu manada Tanrı hem din hem felsefe hem de devlet ile aynileşir. Felsefe yapmanın imkânı devlet ile mümkün olduğu gibi felsefe yapmanın amacı da devleti bulmak olur. Felsefenin aradığı hakikati ifade eden Tanrı da bu manada devletle özdeşleşir. Felsefe ile din müteradif olduğuna göre Hegel'e göre felsefenin kendisi bizatihi ibadettir. Doğru dini bulamayan halkların ne devletlerinden ne de felsefelerinden hayır gelir, Tanrı'ya yönelik tasavvurları müspet olmayanların yönetimlerinin de bozuk olması gayet tabiidir. Hakiki dini bulmuş, tasavvurunu düzeltmiş olanların devletleri de doğru olacağından devlete itaat ile Tanrı'ya itaat arasında fark olmaz. Hegel'in din tasavvuru hususunda bk. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*. David Hume ise din tasavvuruna karşı dinin bayraktarlığını yapar ve tasavvura karşı bir savaş açar. Hume'un din felsefesi hususunda yapılacak bir çalışmada başvurulacak ilk kaynak *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* ve *Dinin Doğal Tarihi* serlevhalı eserleri olur. Metinlerindeki din felsefesi merkezli tartışmalar istikametinde ateist, deist, teist ve hatta dindar olduğu tezleri savunulan Hume, temelde çok Tanrılı ve tek Tanrılı dinlerin tarihi üzerine düşünür, teist düşüncenin içinde ise doğru din ve yanlış din ayrımına gider. *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da Hume, Philo olarak "...gerçek dine ne kadar çok saygım varsa, bayağı boş inançlardan da o kadar tiksiniyorum; itiraf ederim ki, bu gibi ilkeleri bazen saçmalığa, bazen inançsızlığa kadar itmekten özel bir zevk alıyorum." der, en iyi olanın bozulmasının en kötüyü ortaya çıkaracağını savunur. David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1995), 232. Bu noktada Hume, dini batıl inançlardan, halk tasavvurlarından, avam idrakinden çıkarıp asıl kaynaklara ve havas itikadına yükseltmeye çalışan bir din reformisti hüviyetine bürünür. Avrupalı atalarını Tanrı'ya inanmak adı altında halk inançlarının barındırdığı peri, ruh ve gulyabanilere de iman ettiklerini söyleyerek tenkit eder, onları sözde teist olarak anar. Hume'a göre "Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıcılık ve Dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.". Hume, *Din Üstüne*, 33. Bu doğrultuda genel bir kabul edilirliliği olsa da farklı dinler, halk inançları, hurafe ve batıl itikatlarla dolmuş din tasavvurlarına savaş açar, açtığı tüm cephelemlerle bu din idraklerini yok etmenin imkânlarını arar. David Hume'un din felsefesindeki doğru dinin mabudu olan Tanrı; umut, ahlak ve toplumun temeli ve devam ettirici unsuru mahiyetinde görünür. Bu manada doğru dinin tesis edeceği toplumsal zemin, bu zemin etrafında teşekkül eden yapının ahlaki kuvveti ve birliktelikten kaynaklanan ikbal umudunun sağlayacağı siyasi düzen ve ortamın alacağı şeklin müspet bir nitelik arz edeceği açıkken, yanlış dinin merkezinde bulunan itikatlar etrafında kenetlenmiş bir toplumsal yapının istikamet vereceği siyasal düzen ise kuvvetten çok zaaf üretir, çözülmesi pamuk ipliğine bağlı yapılar ortaya çıkarır. Düzen ve huzur arzusu ile tesis edilen içtimaî yapı kaos ve korkunun membaı haline gelir. Bu manada bir toplumsal yapının analizinde en önemli mesele doğru dinin hakimiyetidir. Hume'un din algısı hususunda bk. Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006).

Türklüğün mahiyetinin tetkik edileceği bölümde geniş olarak izah edileceği üzere Türk düşünme biçimi, din tasavvuru ile müteradiftir. Çünkü bir yapı olarak Türk düşüncesi din vasıtası ile ortaya çıkar. Bu doğrultuda Türk tarih tecrübesi değerlendirilirken düşünce biçimi dendiğinde din tasavvuru, din tasavvuru dendiğinde düşünce biçiminin anlaşılması nazari bir zarurettir.

Din ilahî bir yapı iken dine yönelik tasavvur bir düşünme biçimidir. Dinin ilahî mahiyeti onun dokunulamazlığını da yanında getirir fakat bir düşünme biçimi olduğunu ifade ettiğimiz din tasavvuru tetkik edilebilir bir niteliğe sahip olur. Yani bir hakikat alanı olarak din, Allah tarafından gönderilmişken ona yönelik tasavvur belli bir düşünme sistemi tarafından inşa edilir. Bu tasavvuru inşa eden düşünme biçimi belli bireylerin ortaya koyması ile ortaya çıkmaz yani icat edilmiş bir nitelikte değildir. Bunun yanında tarihsel ve bağlamsal bir mahiyet de arz etmez. Yani düşünme biçimi ve din tasavvuru bağlam bağımsız ve tarih üstüdür. Tarih, düşünme biçimi ve din tasavvurunun müsebbibi değil bu biçim ve tasavvurun yapısının kendisinde aranacağı bir alet bilimidir. Fakat bu durum tarihin ilimlerin şahı olma vasfına halel getirmediği gibi aksi şekilde tarihi idrak etmenin hususî önemi buradan neşet eder. Tarihi anlamak dendiğinde asıl olarak izah edilmek istenen şey düşünme biçimi ve din tasavvurunu anlamlı hale getirmek, bu yapıları ortaya çıkarmaktır.

Bu noktada düşünme biçimi ve din tasavvurlarıyla alakalı olarak önemli olan mesele bunların nasıl ortaya çıktığından ziyade birey, toplum ve tarihi nasıl şekillendirdiğidir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki düşünme biçimi ve din tasavvurunun tarihin belli bir noktasında varlığı tespit edilebilen bir yapısal ilişkiler sistemi olduğu aksi iddia edilemez bir biçimde kabul edilmesi gereken bir zorunluluktur. Düşünme biçimi ve din tasavvuru inşa edilen değil inşa eden hüviyetinde olduğu gibi belli özne yahut vakıaların yapıp etmeleri ya da sonucu olarak ortaya çıkmaz fakat belli şeylerin doğrudan müsebbibi olurlar. Bu sebeple düşünme sistemi ve din tasavvuru tetkik edilirken bireysel ve tarihsel analizler değil yapısal değerlendirmeler yapmak mecburî bir hale gelir. İncelemesi gerekliliğine işaret edilen bu yapısal ilişkiler sistemi evrensel bir kategori olarak görülemez.

Ayrı bir bölümde izah edileceği üzere düşünme biçimi ve din tasavvurları milletlere mahsustur. Dinî bir asabiyetten teşekkül eden toplumsal yapı ve ilişkiler ağı olan millet,

temelde bir düşünme biçimine sahip olanlar etrafında teşekkül eder. Yani milletlerin düşünme biçimleri yoktur, düşünme biçimlerinin milletleri vardır. Bu noktada şunu söylemek mümkündür ki Türk düşünme biçimini idrak etmenin imkânı Türk din tasavvurunu anlamaktan geçer.²² Türk düşünme biçimi, ilahî bir hakikat alanı olarak dinin kendisi ile milletlerin hayatı anlama ve yaşama tarzını ifade ettiğini kabul ettiğimiz kültür²³ arasında gidiş gelişleri sağlayan, belli sınırlar koyan ve zahirde birbirine

²² Bu durum yalnızca Türk düşünce geleneğine mahsus değildir. Klasik ve modern dönem Avrupa düşüncesinde dinin yerini yadsımak zannedildiği kadar kolay olmaz. Bir örnek olarak Sigmund Freud'un bütün bir psikanaliz tasavvurunu şekillendiren din anlayışı, mensubu olduğu düşünce geleneğinin dine ne derece raptolduğunu göstermesi açısından önemli hale gelir: Brian Morris'in okuyan bütün antropologları etkilediği fikrine sahip olduğu *Totem ve Tabu*'da Freud, Aydınlanma düşüncesinin toplumsal alanını şekillendiren isimlerin sıklıkla başvurduğu doğal hal durumuna benzer bir durum kurgular. Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), 250. Bu ilksel durumda güçlü ve zorba bir baba toplumdaki bütün kadınlara el koyar ve yetişkin yani kendisi için alternatif bir tehlike haline gelmekte olan erkek çocukları toplumsal alandan dışlar ve kovar. Bir süre sonra toplumsal alandan dışlanan bu kardeşler bir araya gelir, güçlerini birleştirir ve babalarını öldürerek etini yer, böylece babanın tesis ettiği sistem sona erdirilirken babanın sahibi olduğu güç kardeşler arasında bölüşülmüş olur. Burada Freud'un baba katlini "...toplumsal düzen, etik sınırlamalar ve din gibi pek çok şeyi başlatan ...canice eylem" olarak andığı hatırlandığında Freudyen medeniyet tasavvurunun dinliliğine yönelik vurgunun önemi daha iyi anlaşılabilir. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 204. Ne var ki bu eylemi takip eden pişmanlık sonucu ortaya çıkan suçluluk hissi öldürülen babayı hayattaki halinden daha güçlü bir hale getirir. Öldürülmeden önce babanın şahsında tecessüm eden yasaklar artık toplumsal, ahlaki ve totemik yani dinsel bir nitelik arz etmeye başlar. Babanın yerini tutan totemin öldürülmesi yasaklanarak babanın kurallarına kamusal ve ölümsüz bir nitelik kazandırılır. Freudyen psikanalizin en temel anlatılarından biri olan haz ilkesinin id, ego ve süperegö arasındaki mücadele sonucu bastırılması ve toplumsal alanın ancak bu şekilde tesis edildiği ve psikolojik anomalilerin de bu bastırma sürecinde ortaya çıkan nevrozların bilinçaltından bilinç seviyesine çıkmasının bir sonucu olduğu tezindeki bastırma eyleminin talibi olan süperegö, temelde baba katli ve totemleşme sürecinin bir sonucu olarak görülen dindir. Din böylece tüm medeniyetleşme sürecini tesis eden unsur haline gelir ki Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda da merkeze bu meseleyi alır. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019); Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Say Yayınları, 2011). Haz ilkesini yerine getirememek pahasına inşa edilen uygarlık aynı zamanda bu büyük çelişkiyi de içinde barındırır. Sonuç olarak Freud'un düşüncesi bütüncül bir şekilde ele alındığında ona göre dinin belli süreçler sonucu ortaya çıkan bir baskı aracı ve yanılsama olduğu kendiliğinden aşikâr olur ve onun düşüncesinin temel kavramlarından belki de en önemlisini ifade ettiği açığa çıkar.

²³ Bu noktada Amerikan yorumsamacı antropolog Clifford Geertz'in din antropolojisi etrafında ortaya koyduğu fikirler, kültürün dinî mahiyetini göstermesi açısından önem arz eder. Bu hususlardaki görüşlerini izah ettiği neredeyse bir klasik haline gelen *Kültürlerin Yorumlanması* isimli eseri kültürel yorumsamacı antropoloji geleneğinin din tasavvuru konusunda bir mihenk taşı hüviyetindedir. Bu eserde Geertz, dini daha önce tanımladığı bir kültürel sistem olarak idrak etmenin imkânlarını yoklar. Ona göre kültür, bir gelenek etrafında şekillenen ve tarihsel süreç boyunca aktarılan bir dünyayı idrak etme mekanizmasıdır. Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 111-112. Bu manada din kültürel bir işlev üstlenir. Geertz işaret edilen makalede öncelikle dinin idrak edilmesi hususunda mütearife haline gelmiş kabullerin aşılması gerektiğini ifade eder. O, dinin anlaşılması meselesinde atıf klasikleri haline gelen Durkeim, Weber, Freud ve Malinowski'nin din tasavvurlarını dışlamaz fakat bunların tümüyle hakikatın bizzat kendisi olarak kabul edilmesini tenkit eder. Ona göre yapılması gereken bu isimlerin fikriyatını yalnızca bir başlangıç olarak tasavvur edip bunların üzerine çıkmanın, farklı anlam imkânlarını yoklamanın yolunu aramaktır. Geertz'e göre dinsel simgeler dünyaya anlam vermenin kudretini bünyesinde barındırır. Yaşam biçimi ile mistik düzen arasındaki köprüyü din idraki kurar. "Bir yanda, ahlaksal ve estetik tercihleri, bunları belirli bir yapıya sahip bir dünyadaki kesin, kabul edilmiş yaşam koşulları olarak, gerçekliğin dönüştürülemez biçimini almış sağduyu olarak

uymadığı zannedilen parçaları batında uyumlu hale getiren bir mekik hüviyetindedir. Türk siyasetinin dinî bir nazariyeye sahip olma sebebi de Türk düşünme biçiminin bu aracı pozisyonundaki rolü ve işlevidir.

Türk siyasî tecrübesine yönelik küllî bir bakış, bu tecrübeye belli motiflerin, başından sonuna ahenk içinde işlenmiş usta bir zanaatkarın elinden çıkan bir halıdaki gibi tekrar tekrar kendini farklı desenlerde de olsa gösterdiğini görür. Tüm bu devirlerin rotası mahir bir kaptan tarafından tesis edilmiş, bestesi en yetenekli müzisyen tarafından yazılmış gibidir. Düzensiz gibi görünen bu devirlerde ancak belli bir zihniyetle bakıldığında görülebilecek bir düzen bulunur. Türk siyasî tecrübesinin karşılaştığı her mesele, şahıs ve soruna yönelik tavır alacak bir yapısal mantığa yani nazariyeye sahip olduğu aşikârâne şekilde ortadadır. Daha önce de farklı bir izah ile işaret edildiği üzere *Türk Siyasetinin Dini Teorisi*'ni imkânlı kılan şey tam da bu yapısal mantığın varlığıdır.

1.1.2. Dinin Kendisi ve Varoluşsal İtikat Manzumesi Olarak Mezhep

Türk düşünce tarihi çalışanlar için ihtisasın icap ettiği ilimlerden biri de mezhep ve mezhepler tarihi olur. İslamlaşma sürecinde özellikle kitabî usuldeki İslamlaşması Hanefilik etrafında gerçekleşen Türkler, Hanefiliği İslam'ın bir cüzü olarak değil bizzat kendisi olarak idrak eder. Bu istikamette Türklerin Hanefi olarak Müslüman olduklarını söylemek mümkün hale gelir. Siyasî zihniyetlerini din tasavvurunun tesis ettiği Türkler, bu tasavvuru din ile aynı manada gördükleri mezhepleri olan Hanefilik ve Mâtürîdîlik etrafında inşa eder. Böylece Türk siyasal muhayyilesi Hanefilik ve Mâtürîdîlik tarafından kendisine istikamet verilen bir mahiyette ortaya çıkar. Türklerin kendi siyasetlerini tesis etme ve onun üzerine düşünme biçimleri mezhepsel olduğu gibi siyaset, öteki ve düşman tasavvurları da mezhepsel dairede ortaya çıkar. Hanefilik ve Mâtürîdîliğe muhalif her

betimleyerek nesnelleştirir. Öte yanda, dünyanın kendisi hakkındaki bu görüşleri, derinden hissedilen ahlaksal ve estetik hisleri kendi gerçeklerinin deneyimsel kanıtı olarak kullanarak destekler.” Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 112. Bu doğrultuda sıklıkla atıf yapılan şu din tanımı tesis eder: “...bir din: (1) bir simgeler dizgesidir; (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirebilir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.”. Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 112. Buna göre bir simgeler dizisi olan din, insanlarda varlığa ilişkin bir idrak ve tasavvur mekanizması oluşturarak güdülenimler tesis eder ve insanlar bu nazarî ve amelî idrak ve güdülenimlerin hakikati temsil ettiği noktasında mutlak bir meşruiyet zemininin varlığını sorgulamaksızın kabul ederler ki buna iman adı verilir. Bu doğrultuda Geertz, kültüre ilişkin anlama yöntemini din üzerinde de uygular. Dinin bir kültürel sistem olduğuna dair genelleyici tavrına rağmen vardığı sonuçların dinin anlam ve işlevi için zihin açıcı olduğu noktasında hakkını teslim etmek icap eder.

söylem böylece tabii olarak Türklüğe muhalif ve düşman bir mahiyete bürünür. Bu istikamette Türk olmanın imkânının Hanefî ve Mâtürîdî olmaktan geçtiğini söylemek mümkün hale gelir. Mezâhibe yönelik tasavvur ve tutumu varoluşsal bir hüviyete intikal eden Türklerin konu mezhebe geldiğinde de mutaassıp bir tutum sergilemeleri bu doğrultuda hayatın akışını tesis eden kanunlara uygun olur. Hanefilik ve Mâtürîdîlik hususunda ortaya çıkacak herhangi bir sapmanın devlet ve siyaseti de istikametinden ayıracağına farkında olan Türk milleti, bu sebeple bu unsurlara taassup derecesinde bağlanır. Mezheplerini muhafaza, Türkler için devlet ve milleti muhafazaya dönüştür. Bu doğrultuda bir kavram olarak mezhebin ne olduğu ve nasıl idrak edildiğini belirlemek *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin temellerini tesis etmek bakımından hususî bir öneme sahip olur.

“Gitmek, gidecek yer ve yol, izlenen yol”,²⁴ “gidilen yol”²⁵ anlamına gelen mezhep kavramı bu doğrultuda istikamet manasına gelir. Ethem Ruhi Fırlalı tarafından “İslâm dininin itikadî ve amelî sahadaki düşünce «ekol»leri diyebileceğimiz mezhepler, ister siyâsi ve itikadî, ister amelî, yani fikhî olsun, dilimizde müştereken «mezhep» adıyla anılmakta...”²⁶ ifadeleriyle tanımlanan mezhep kavramı, mezhepler tarihi çalışmaları tarafından İslâm'ın içerisinde ortaya çıkan itikadî ve siyasî görüş farklılıkları olarak ortaya konur. Modern dönemde de İslâm içerisindeki tefrikaların bir tezahürü olarak açıklanan, düşünme ve değerlendirme usulleri olarak anlaşılmak yerine düşüncenin

²⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 27.

²⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, “Çevirenin Önsözü”, Abdülkadir El-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), XIII. Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* serlevhalı eserinde bu tanıma eklemelerde bulunur: “Mezheb “gidilen yol, tutulan yol, benimsenen görüş” anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vefatından sonra ortaya çıkan bir takım siyasî, itikadî, içtimaî, hukukî ve benzeri olaylar hakkında muhtelif şahıslar kendi görüşlerini açıklamaya başlamışlar ve bu faaliyetler, zamanla, “zümreleşme” şeklinde sonuçlanmıştır. İslâm dininin itikadî ve amelî sahasındaki düşünce “okul”ları diyebileceğimiz bu zümreler, dilimizde, siyasî, itikadî veya fikhî ayırımına gitmeksizin müştereken mezheb/mezhep adıyla anılmakta ve bu yüzden de çoğu zaman bir karışıklığa sebep olmaktadır. Oysa İslâm tarihinde siyasî ve itikadî alanda doğmuş ...mezhepleri tarihte ve kaynaklardaki isimleri fırka [çoğulu: fırak]’dır. Bazen nihle [çoğulu: nihâl] de kullanılmıştır. Böylece Arapçada, fırka veya nihle adıyla anılan topluluklar ve/veya bu ve benzeri başlıkları taşıyan eserler, fıkıh sahasındaki mezheplerden tereddüde meydan vermeyecek biçimde ayrılmış olurlar. Ancak Türkçemizde hem itikadî ve siyasî, hem de fikhî alandaki topluluklar için mezhep kelimesi yaygın olduğundan, biz de aynı kelimeyi kullanıyor; ama bu kelime ile, İslâm tarihinde siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş ve bugün de mevcudiyetini sürdürerek İslâm dünyasında farklı zümreleşmeleri temsil eden fırkaları, yani belli başlı düşünce okullarını kastediyoruz.” Ethem Rûhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 15.

²⁶ Fırlalı, “Çevirenin Önsözü”, XIII.

imkânını yok ettiği iddia edilen ve böylece tahfif ve tahkir edilen mezahip,²⁷ Türk tecrübesinde böyle bir karşılık bulmaz. Mezheplere yönelik anlama girişimlerinin hem itikadî hem de fikhî mezhepleri o mezheplerin kurucularının verdiği fetvalar ve hükümler olarak değerlendiren sığ anlama girişimlerinden ibaret olması da mezheplerin, esasî tek olan bir dindeki şahsî değerlendirme farkları olarak görülmesi mantalitesini destekler nitelikte olur. Esasen bir mezhep, kurucusunun verdiği hükümler değil o hükümleri verme usûlüdür. Dinî kaynakların değerlendirilerek onlardan sonuç çıkartılması çabasına matuf anlama yöntemlerini ifade eden mezhepler, bu istikamette örneğin İmâm-ı Âzam'ın abdesti bozan durum ve fiillere yönelik verdiği fetvaları değil o fetvaların verilmesinde ortaya konan metodu karşılar. Dinî kaynakların belli bir hiyerarşi içerisinde tasnif edilmesi, bu tasnif içerisinde kaynaklara hangi mahiyette başvurulacağı, bu başvurularda kaynakları anlamak hususunda nasıl bir yöntem kullanılacağı gibi meseleler mezhep dendiğinde akla gelmesi gereken şeyi ifade eder. Bunun yanında bir kaynakta bir meseleyle alakalı hüküm tespit edilemediğinde bir sonraki aşamada hangi kaynağa intikal edileceği, hiçbir kaynakta yeterli bir veriye rastlanmadığında o meselenin nasıl çözülerek bir mesele olmaktan çıkarılacağına yönelik usul de mezhep ilmi altında kendisine yer bulur. Aksi durumda kurucularının söylediklerinden ibaret olarak değerlendirilen mezheplerin kurucularından sonra akim kalması icap eder ki tarihî vakıa bunun tam tersini ortaya koyar. Hanefiliğin büyük ölçüde İmâm-ı Âzam'ın talebeleri tarafından kurumsallaştırıldığı, İmâm-ı Âzam'ın itikada taalluk eden değerlendirme tarzı ve

²⁷ Hasan Onat'ın Türk varlığı için varoluşsal bir mahiyete sahip olan mezhep kavramı ile alakalı din ilimleri ile müsteğil olmayanlar için çok anlamlı olacak fakat bu ilimlerden nasibini almış kimseler tarafından büyük bir çarpıtmayı ifade ettiği rahatlıkla teslim edilecek ifadeleri, modern dönemdeki belli bir arka planı olan bu düşünme tarzını hülâsa etmesi açısından yeterlidir: “Din alanında tahmin edilenin çok ilerisinde bir bilgi boşluğu vardır. Her türlü dinsel bilginin “doğru bilgi” olarak kabul edilmesi, sanılanın aksine, boşluğu derinleştirmektedir. Örnek verecek olursak, mezhep çatışmasına yol açan sebeplerden birisi, mezhep ve dini özdeş algılamaktır. İslâm'ı, ana kaynaklarına dayalı olarak anlamaya çalışan bir insan, dinin ilahî, mezhebin ise beşerî olduğunu bilir. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in sağlığında mezhebin, tarikatın, cemaatin de olmadığı; bunların sonradan ortaya çıkan beşerî oluşumlar olduğunu da kolayca anlayabilir. İslâm'ın bilgiden ibaret olduğu elbette söylenemez; ancak bilgi olmadan da İslâm'dan söz edilemez. Hz. Muhammed'in sağlığında herhangi bir mezhep olmadığı gibi, Kur'ân da herhangi bir mezhepten söz etmez; “Hep birlikte Allah'ın ipine/ kitabına sımsıkı sarılın, sakin ayrılığa düşmeyin!” diyerek uyarıda bulunur. Bu tür oluşumların tamamı, adı ne olursa olsun, beşerî oluşumdur ve hiçbir şekilde dinle özdeşleştirilemez. Din bütünleştirirken, mezhepler ayırıştırır. Aynı dine mensup insanlar, mezhep söz konusu olduğunda, dinin kuşatıcılığını mezhebe indirgeyerek, dine mensubiyeti mezhep üzerinden okumaya ve değerlendirmeye başlarlar.” Hasan Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2020), 15-16. Mezheplere getirilen en primitif ve cevap verilmeye bile hacet bulunmayan tenkidi ifade eden “Hz. Peygamber döneminde mezhep yoktu” argümanı hususunda Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin verdiği fetva için bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 178.

söylemlerinin ancak mütekellim Hanefiler ve hususiyetle İmam Mâtürîdî tarafından bir mezhep olarak şekillendirildiği mütearifedir. Bu hususlarla birlikte Mâtürîdîliğin de İmam Mâtürîdî ve halefi olan Mâtürîdî kelamcılar sayesinde yapısal bir niteliğe büründüğü hatırlandığında başka bir örneğe ihtiyaç olmayan şekilde mesele ortaya konulmuş olur.

Türkler bir mezhep olarak Hanefiliği bir tefrika ve ayrımın değil bilakis bir birliğin nişanesi olarak görür. İslamlaşma devrinde Türklerin Müslüman olmasında önemli bir rolü olan Hanefiliğin, Türkler tarafından içerisinde pek çok mezhep bulunan bir mezhep kartelası yahut menüsünden özellikle tetkik edilerek kendilerine uygun olanın tercih edilmesi şeklinde benimsendiğini iddia eden söylemlerin herhangi bir ilmî karşılığa sahip olmadığını ispata lüzum yoktur.²⁸ Modern dönemde anakronik yaklaşımlarla Hanefiliğin Türkler tarafından kendilerine uygun bir mezhep olduğu için tercih edildiği söylemi bu anlamda küllün batıl bir hükmü ifade eder. Türkler Hanefiliği İslamlaşma devrinde İslam adına muhatap oldukları yegâne mezhep olduğu için benimserler.²⁹ Millet felsefesine uygunluk ise benimsenme sürecinde değil fakat tutunma sürecinde ortaya çıkar. Bir şeye intikal etmek ile o şeyde sabit kalmak arasında fark olduğu aşikârdır. Hanefiliğin Türk düşünce dünyası ve hayat felsefesine uygun bir mezhep olduğu, Türklerin İslamlaşma sürecinden sonra bu mezhebi terk etmek bir yana taassupla bu mezhebe bağlanmalarında kendisini gösterir.

Modern dönemde mezhepçilik olarak tanımlanmakla beraber bir tahkir ve tahfif söylemi olarak ortaya konan³⁰ bu taassubî tutum esasen bir varoluş çabasını ifade eder. Türkler için mezhep olarak Hanefiliğin taassupla benimsenmesi esasen din olarak İslam'ın taassupla benimsenmesinden başka bir şey olmaz. Hanefilik noktasında ortaya çıkacak en ufak bir gevşekliğin İslam'dan kopuşla neticeleneceğini malum olanlar çok iyi bilir. Hanefiliğin Türk millet, devlet ve siyaseti için kazandığı anlam, bu istikamette belli kurallar ortaya koyan, dinin kaynaklarına intikal ederek bu kuralları belli bir kurumsallık

²⁸ Bu tip bir anlatı için bk. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru* (İstanbul, İSAM Yayınları, 2011), 97-105.

²⁹ Türkler "...İslâmiyete girmeye karar verdiklerinde kendilerine söz konusu dini öğretecek bilginler istedikleri zaman muhatapları taassup derecesinde Sünnî-Hanefî mezhebine mensup bulunan Samanoğulları olmuştur. Böylece Selçuklular Müslümanlaşırken aynı zamanda İslâm'ın Hanefî yorumunu kabul etmişlerdir.". Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 167

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), 4-8.

içerisinde sardeden bir yapıdan çok daha fazlasını ifade eder. Hanefilik, İslamlaşma devrinden itibaren Türkler için bir varoluş meselesi olur.

Türklerin Selçuklu devri siyasetinin önemli bir kısmını Batınî zümreler, Osmanlı devri siyasetinde ise Şii yapılanmalara ayırması bu zümrelerin Türklüğe yönelik ortaya çıkardığı tehditlerden dolayı olur. Bu noktada Yahya Kemal'in *Eski Şiirin Rüzgârıyla* serlevhalı eserindeki *Selimname* şiirinin *Çaldıran* bölümünde Şii saldırılarını “Saldırdı fart-ı gayz ile ifrît-i râfîzî”³¹ olarak anması Türk düşünce geleneği açısından hakikatin kendisini ifade eder. Türklerin Ehl-i Sünnet dışı fırkalara yönelik hasmane tavrı, yalnızca mistik bir mesele olarak dinî değil siyasetin kendisi içerisinden doğduğu kaynak manasında dinî bir mahiyet gösterir. Ehl-i Sünnet dışı olan her fırka esasen Türklük karşıtı bir siyaseti de kendi içerisinde muhtevî olur. Yahya Kemal'in Türklüğün müşahhas hali olarak Yavuz Sultan Selim'i idealize etmesinde ve “Selîm Türklüğün tam timsâlidir”³² demesinde de başka bir sebep aramaya gerek yoktur. Yahya Kemal'in Hanefiliğin mutaassıp bir muhafızı olan, Türklüğün ibkasını Çaldıran'da mümkün hale getiren Yavuz Sultan Selim'le alakalı söylemi, Türk dünya görüşünü aşikâr bir şekilde ortaya koymaya kâfi gelir:

“Nâmık Kemâl, bir evliya sezişiyle, sezmiş ki Selîm Türklüğün timsâlidir; onunçün en ziyâde onu sevmiş ve yalçın yüzünü bir kaya parçasına benziyen bir cümleye haketmiş Selîm Türklüğün tam timsâlidir. Bu tahsis Selîm'in büyük babası Fâtih'i ve sırayla bir birinden daha yüksek tepeler gibi giden, tâ Oğuz Karahan'a kadar, bütün türk pâdişahlarını bir an soldurmaz. Çünkü her milletin etten ve ruhtan çehresini -bilhassa- temsil eden bir hükümdarı vardır: Karanlık bir (tayfa) benziyen İkinci Philippe İspanyolluğu, şen ve genç bir gönlü olan Birinci François Fransızlığı, sarı ve deli dolu olan Frederic Barberousse Cermenliği, demirden bir kırbaça benziyen müdhiş İvan Rusluğu, bu milletlerin diğer hükümdarlarından fazla temsil ederler. Selîm Türklüğe böyle benzer. Ücrâ mahallelerin kahvelerinde duvara asılmış olan resim: Selîm'i destârı, altın küpesi, uzun bıyıkları, demir çenesiyle bu mânâyı hâizdir.”³³

Osmanlı zihniyet dünyası, İslamlaşma devrinden itibaren şifahî bir usulle İslamlaşan Türk zümreleri, onlar Safevî Devleti³⁴ ile bir araya gelene kadar Türklüğün dışında saymaz. Fakat sahip oldukları zihniyet itibariyle Türk devlet geleneği ve düşüncesine arkasını

³¹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2017), 6.

³² Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2017), 46.

³³ Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, 46.

³⁴ Tufan Gündüz, “Safevîler”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/451-457; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999); Özer Küpeli, *Osmanlı Safevî Münasebetleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014).

dönen zümrelerin artık Müslüman olmamalarının yanında Türk geleneğinin müntesibi olmadığına da kanaat getirir.³⁵ Mesele devletin ibkasına intikal ettiğinde artık tarihî tecrübenin tesis ettiği hoşgörü teamülü de yerini şeditliğe bırakır.

Türkler İslamlaşma devrinden itibaren gerek Selçuklu gerekse Osmanlı devirlerinde dini mezhebe, mezhebi de Hanefilik ve Mâtürîdîliğe irca eder. Böylece din ve mezhep arasında bir ayrım kalmaz. Türklerin mezhebe yönelik tasavvurunun Ehl-i Sünnet çatısı altında bir araya getirilen bütün mezheplerin eşit şekilde doğru olduğunu kabul eden zihniyetle benzer olduğu söylemek de pek kolay olmaz. Gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar için Hanefilik ve Mâtürîdîlik hak olduğu kabul edilen mezhepler arasında önde gelen mezhebi ifade eder. Osmanlı coğrafyasının zamanla genişlemesi ve farklı mezheplerin müntesibi toplulukların Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girmesi Hanefiliğin eşitler arasında birinci gibi bir pozisyona gelmesine sebebiyet vermiş olsa da Selçuklu hükümdarları nezdinde Hanefilik'ten başka hak mezhep yok gibidir. Ehl-i Sünnet içerisindeki mezhepler bu istikamette ancak hoşgörünün muhatabı olur. Türkler İslamlaşma devri sonrasında dini İslam, İslam'ı da Hanefilik ve Mâtürîdîlik'te görür. Buna göre Allah-u Teala Resul-i Ekrem'e vahyetmiş, Hazreti Resul ashabına kendisine vahyedilenleri öğretmiş, ashab-ı kiram kendilerinden sonra gelenlere bunları nakletmiş, onlar da tüm süreci tedvin ederek sistematik bir niteliğe büründürmüştür. Bu algı Osmanlı müelliflerinden Akkirmânî'nin şu sözlerinde doğrudan karşılığını bulur:

³⁵ Bu hususta Şeyhülislam İbn Kemal'in verdiği fetva, Türk düşüncesinin bu meseleleri değerlendirme tarzını açıkça ortaya koyar: “Şîa'dan olmak değil yetmiş iki fırka ki içlerinde ehl-i sünnet ve'l-cemaat fırkasından gayri nârdadır” deyu Hz. Rasulullah (sav) tasrih buyurmuşlardır. Bu taife ol yetmiş bir fırka-i dâllenin halis birinden değildir. Her birinden birer miktar şer ve fesad alıp kendiler hevalarınca ihtira' eylemişler ve şimdye değin amaçları günden güne çoğalmaktır. ... Kabâih-i ma'rufelerinin mucib-i şeriat-ı şerife üzerine mufassalan hükmü budur ki; ol zalimler Kur'an-ı Azimi ve şeriat-ı şerifeyi ve din-i İslâm'ı istihfaf eylemekle ve kütübü şer'iyyeyi tahkir ederek ateşle yakmakla ve ulemâ-i dine, ilimleri sebebiyle ihanet edip kırmakla ve reisleri olan faciri ma'bud yerine koyup secde eylemekle, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a)'e lanet eylemekle kâfir ve mürteddirler. Ayrıca Hz. Aişe-i Sıddıka'nın beraati ve nezaheti hakkında bunca ayet-i azime nazil olmuşken onlara itâle-i lisan eylemekle Kur'an'ı tekzip idüp kâfir olduklarından gayrı, Risâlet-Penâh (sav)'in cenab-ı azizlerine şüphe getirmekle sebb-i nebi eylemiş olup cumhur ulemâ-i a'sar ve emsar icmayile katilleri helal olup, İmam-ı A'zam ve İmam-ı Süfyani's-Sevrî, İmam-ı Evzâi katlarında tamam-ı sıhhat üzerine tevbe edip İslâm'a geldikleri takdirde bu küfürleri dahi sair kefereler gibi afvolunup katilden necat bulurlar. Ama İmam-ı Malik, İmam-ı Şâfiî, İmam-ı Ahmed b. Hanbel, İmam-ı Leys b. Sa'd ve İmam-ı İshak b. Rahûye ve sair uzamâ-i ulemâ-i dinden cem'i kesiri katlarında, asla tevbeleri makbul ve İslâmları muteber değildir. Elbette hadden katl olunurlar. Hz. İmam din-i penâh (dinin koruyucusu) zikrolunan eimme-i dinden hangisinin kavilleriyle amel ederlerse meşrudur.” İbn Kemal, *Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3548, vr. 46a-47a'dan aktaran Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 38-39.

“Ma'lum olsun ki ef'âl-i 'ibad hakkında mezâhib-i 'adîde vardır. Lâkin Şeytan-ı la'înin nüz'atından (insanı kendine çekmesinden) selâmet ve kaideten teklîfin sıhhati ve taatde medh ve sevâb ve masiyyetde zemm ve 'ıkâb ancak İmamü'l-Hüdâ Ebû Mansur Maturidî mezhebinde olur. Ki bu mezheb cümle ashâb ve tâbi'in ve İmam Ebî Hanîfe mezhebidir...”³⁶.

Bu ifadelerden rahatlıkla anlaşılacağı üzere Akkirmânî'nin şahsında bütün bir Türk düşüncesi için şunu söylemek mümkündür ki İmam Mâtürîdî'nin mezhebi İmam-ı Azam ile birlikte sahabenin de mezhebi olur ve böylece İmam Mâtürîdî ve İmam-ı Azam'a uymak sahabe ve böylece Resul-i Ekrem'e tabii olup Allah'ın emirlerini yerine getirmek manasına gelir. Bunun sonucu olarak bütün bu unsurlar tek bir unsurda birleşir, kesretin içerisinde vahdet hasıl olur.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında kullanılan bir kavram olan umumî olarak mezhep, hususî olarak ise Hanefilik ve Mâtürîdîlik Türk geleneğine uygun bir şekilde din ve İslam kavramları ile müteradif olarak değerlendirilmektedir. Mezhep dendiğinde dinin, din dendiğinde mezhebin de söylenmiş olduğu ve bununla beraber din ve mezhebin de Hanefilik ve Mâtürîdîlik'le aynileştiği bu anlama tarzı, İslamlaşma devrinden itibaren Türklerin sahip olduğu anlamlandırma biçiminden başkası değildir. Bu istikamette ortaya konulan nazarî yaklaşımda da mezhep, din ile aynı manaya gelecek biçimde kullanılmış ve bu doğrultuda dinin düşüncüyü kurucu etkisi dendiğinde mezhebin yani Hanefilik ve Mâtürîdîliğin kurucu etkisine de bizatihi işaret edilmiş olur.

1.1.3. Millet'ten Ulus'a, Ulus'tan Millet'e: Millet Kavramına Türk Geleneği Nasıl Bakar?

Asrileşme devirden itibaren millet dendiğinde akla gelen şey çoğunlukla modern Avrupa ulus düşünce ve algısından başka bir şey olmaz. Çeşitli dönemlerde kan ve nesepten başlayarak dil, kültür ve duyguya kadar genişletilen *nation* kavramı, hakikate taalluk eden manası tarihî tecrübeden tamamen kopararak Türk dilinde millet ile tercüme edilir.³⁷ Bu

³⁶ Şâmil Öçal, “Osmanlı Kelamcıları Eş'ârî miydi?-Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 234.

³⁷ Kemal Gözler 2001 yılında yayınlanan bir çalışmada milleti tesis eden unsurları sıralarken dini bu unsurlar arasına alır fakat onu diğer anasırdan aşağı görür. Çünkü ona göre Araplar ve Türkler aynı din ve hatta mezhebe (ki bu bir çatı kavram olarak Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat hususunda doğru olsa da Hanefilik ve Mâtürîdîlik bakımından tamamen yanlış bir bilgidir) mensup olsalar da tek bir millet olmamışlardır. Bu zihniyetin dini, kendisi etrafında dünya tasavvuru tesis edilen bir unsur olarak değil de sahip olunan bir nesne gibi gördüğü açıktır. Din sebebî bir asabiyet olması hasebiyle bir millet oluşturmaın esaslarından birini ifade eder fakat bu asabiyeti oluşturan yalnızca bir dinin müntesibi olduğunun izharı değil o din

tercümenin temelde siyasî bir manayı muhtevî olduğu aşikârdır. Özellikle Cumhuriyet sonrası dönemde dilde sadeleşme hareketleri ile Türkçe'nin kelimeleri İslam öncesi dönemden gelmedikleri iddiası ile tasfiye edilip alternatifler üretilmeye gayret gösterilirken millet kelimesi kullanılmaya devam eder. Üstelik *ulus* gibi yeni türetilen ve *budun* gibi İslam öncesi devirden tespit edilen kavramlar da hali hazırda mevcut olmasına rağmen millet, düşünce dünyasının içerisinde bu kavramlardan daha yoğun bir tercihe muhatap olur. Burada millet ifadesinin içerisinde muhtevî olan ve yeni düzen tarafından bir nevi *ancient regime*³⁸ olarak görülen büyük bir gelenek ve tarihî tecrübeyi, kavramın manasından tasfiye etmek gibi bir arayışın olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Millet ve milliyet kavramları tasfiye edilmeye çalışılan gelenekle birlikte manasını da kaybeder, bir saliki olmak niyetinde olunan Avrupa düşüncesinin kavramlara yüklediği mana ile doldurulmaya çalışılır. Fakat ortaya çıkan mana tarihî hakikate muvafık değil muarız olur. Türkçe ile Türk felsefesi yapmanın imkânının önüne geçer. Bu istikamette çalışmada kendisine sıklıkla başvuru millet kavramının hangi manayı muhtevî olduğu ve bunlardan hangisinin tercihe şayan görüldüğünü izah etmek bir zaruret haline gelir.

Arapça bir kavram olan millet sözlüklerde şu şekilde anlamlandırılır:

“İbrânîce ve Ârâmîce’de meel “konuşmak, söylemek”, mille de “kelime, söz” mânasına gelir. Bununla da ilişkili olarak Arapça’da “ezberden yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki imlâl (imlâ) kökünden türeyen millet, işitilen ve okunan bir şeye dayanması (İbnü’l-Hâim, s. 105) veya dikte edilmesi ve yazılması (Âlûsî, I, 371; Sıddîk Hasan Han, II, 337) bakımından “din” karşılığında kullanılmış, ayrıca kelimeye “izlenen, gidilen yol” mânası verilmiştir (Tehzîbü’l-luğa, “ml” md.; Zemahşerî, s. 790; Âlûsî, I, 371). Bu çerçevede “el-milletü’l-İslâmiyye (el-milletü’l-Muhammediyye), el-milletü’l-Yehûdiyye, el-milletü’n-Nasrâniyye” veya “milletü’l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü’l-Mesîh (milletü’n-Nasrâniyye), milletü Yehûd (milletü’l-Yehûdiyye), milletü’l-Mecûs, milletü’s-Sâbie, milletü’l-hak, milletü’t-tevhîd, milletü’l-küfr” gibi tamlamalarda belli dinleri ifade eder.”³⁹

etrafında ortaya konan dünya tasavvuru ve hayat felsefesinin de müntesibi olmakta gizlidir. Gözler’in şu ifadeleri millet mefhumunun modern zihniyet etrafında değerlendirilmesi doğrultusunda din-millet ilişkisinin ne şekilde anlaşılacağını göstermesi bakımından önem arz eder: “Ancak millet oluşumunda din faktörünün önemini fazla abartmamak gerekir. Zira, yeryüzünde yüzlerce devlet olmasına karşılık birkaç tane din vardır. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak birçok devlet aynı dinden ve aynı mezheptendir. Aynı dinden ve aynı mezhepten olan insanlar dahi çeşitli nedenlerle ayrı bir millet oluşturdıklarını düşünmekte ve ayrı devlet kurmaktadırlar. Örneğin Türkler ve Araplar aynı dinden ve dahi aynı mezhepten olmalarına rağmen kendilerini aynı millete mensup olarak görmemişler ve ayrı devletler kurmuşlardır. Bu nedenle, kanımızca, din ayrılığının millet ve dolayısıyla devlet ayrılığına yol açması yüksek bir ihtimal iken, din birliğinin devlet birliğine yol açması düşük bir ihtimaldir.”. Kemal Gözler, “Devletin Bir Unsuru Olarak “Millet” Kavramı”, *Türkiye Günlüğü*, 64 (Kış 2001), 113.

³⁸ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 152-154.

³⁹ Recep Şentürk, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/64. “Bazı âlimler, milletin diğer eş anlamlı kavramlarla arasındaki farkını dinin toplum hayatındaki

Görüleceği üzere Arap dilinde millet doğrudan din karşılığına sahiptir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm ve Ehâdis-i Nebevi’de de millet kavramının kullanımlarına bakıldığında neredeyse tamamen din anlamına geldiği görülür.⁴⁰ Bu istikamette millet gerek lügavî manada gerek dinî anlamda gerekse İslâm’a intisap etmiş toplumların kültürel idrak biçimi ve zihniyetlerinde din ile müteradif olur. Bu durum İslamlaşma devrinden itibaren Türk zihniyet dünyasında bu şekilde varlık gösterir ve muhafaza edilir. Türklerin ilahî kelâmı anlama tarzının en önemli ve kuvvetli örneklerinden olan İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlatü’l Kur’ân* serlevhalı eserindeki, içerisinde millet sözcüğü geçen ayetlerin tefsirlerinden verilecek birkaç örnek, millet kavramının anlamının Türkler tarafından İslamlaşma devrinden itibaren anlaşılma şeklini göstermesi bakımından hususî bir önem arz eder. Örneğin Bakara Suresi’nin “Sen millet/[yol-dîn]lerine tâbi olmadıkça, ne yehûd(iler), ne nesârâ [hristiyanlar] senden aslâ hoşnud da olmazlar. “Her hâlde [şüphesiz] yol, Allâh(ın) yolu” de!” Şânım hakkı için, sana vahy ile gelen bu kadar ilmden sonra -bilfarz- onların (keyif ile) hevâlarına tâbi olacak olsan, Allâh’tan sana ne bir velî [dost-hâmi] bulursun,

merkezî rolüne vurgu yaparak açıklamaya çalışmışlardır. Gazzâlî insanın varlığını sürdürebilmesi için belirli, âdil ve toplayıcı bir esasa dayanan karşılıklı yardımlaşma ve himayeye, davranış ve ilişkilerinin iyi ve doğru olacağı bir toplum içinde yaşamaya muhtaç bulunduğunu, bu toplumu oluşturma keyfiyetine millet ve şeriat denildiğini (Me’âricü’l-kuds, s. 134), Şehristânî, insanların gerek hayatlarını sürdürmek gerekse âhirete hazırlanmak için birlikte yaşamaya ihtiyaç duyduklarını, bu sosyal yapının yardımlaşmayı ve birbirini himaye etmeyi sağlayacak biçimde oluşması gerektiğini ve birlikteliğin bu şekildeki teşekkülüne millet denildiğini belirtir (el-Milel, I, 38). Dolayısıyla millet bir toplumun etrafında birleştiği ve üzerinde yürüdüğü, sosyal varlığının kendisine dayandığı temel esaslar ve izlenen yoldur. Buna göre toplumu meydana getiren fertlerin kendisine millet denmez; cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet (ehl-i milleti’l-İslâm, ehl-i milleti’n-Nasrâniyye) adı verilir. Ancak millet kelimesi mecazen “ehl-i millet” anlamında da kullanılır ve bir dine mensup kimseler kastedilir (Elmalılı, I, 484). İslâm kaynaklarında diğer din mensupları, kendi özel adlarıyla veya millet kelimesiyle terkip oluşturarak anılmaları yanında “taife” (topluluk, grup, cemaat) kelimesiyle terkip halinde de anılırlar (tâifetü’l-Yehûd, tâifetü’n-Nasârâ gibi).” Şentürk, “Millet”, 30/65. “Arapça’da millet “din” anlamında olmasına ve onun yerine kullanılmasına rağmen her iki kelime arasında fark olduğu belirtilmektedir. Din şahsî itaat ve inançtan doğmaktadır, dolayısıyla her ferdin kendi dinî davranışdır. Millet ise dinin toplumsal ve kurumsal boyutudur. Şahsî itaat ve inançların şekillenmesi ve gelişmesi millet kavramını oluşturmaktadır. Millet, dinî bir toplum birliği meydana getiren ve o toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve törenler sistemidir (Izutsu, s. 216). Şehristânî de millet kelimesinin toplumsal yönüne vurgu yaparak onu “belirli kurallara tâbi sosyal birlik, bir dine mensup olanlar topluluğu” olarak açıklamaktadır (el-Milel ve’n-nihâl, I, 38). Kur’an’da Hz. İbrâhîm’in “iyilik örneği ve önderi” anlamında (Şevkânî, III, 228-229) bir ümmet olduğu belirtildiğinden (en-Nahl 16/120) onun dininden de millet diye bahsedilmekte, ancak klasik dönemde bu kelimeye daha çok “din ve şeriat” mânası verilmektedir. Nitekim Mes’ûdî bunu “eş-şerâi’ ve’l-milel, el-mezâhib ve’l-milel, el-ârâ ve’l-milel” şeklinde kullanmaktadır (et-Tenbîh, s. 4, 155, 334). Kelime “el-mille” veya “ehlü’l-mille” olarak kullanıldığında ise Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği din ve müslümanlar kastedilmektedir.” Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/57. Millet kavramının dini niteliğine Bernard Lewis de vurgu yapar: Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Phoenix Yayınları, 2007), 61.

⁴⁰ Şentürk, “Millet”, 30/64.

ne bir nâsir [yardımcı].”⁴¹ mealindeki yüz yirminci ayetini tefsir ederken millet kavramını şöyle izah eder:

“Millet kelimesi hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Milletin sünnetten (din anlayışı) ibaret olduğu söylenmiştir, “Allah’ın adı, Resûlullah’ın sünnet ve yöntemi ile” meâlindeki hadiste ve “İbrâhim’in temsil ettiği tevhide bağlı din anlayışına tâbi olan kimse” anlamındaki âyette olduğu gibi. Başka bir yoruma göre millet “din” demektir. Nitekim Hz. Peygamber’in, “İki farklı dine (mille) sahip olan kişiler arasında veraset hakkı oluşmaz” beyanındaki millet kavramı bu mânadadır.”⁴²

Görüleceği üzere millet bütünüyle din ve onun itikadî ve fiili tezahürü bakımından sünnet manasına gelir. Bir milletin mensubu olmak ile bir dinin mensubu olmak arasında mahiyet değil ancak derece farkı mevcut olur. Din, şeriat, mezhep ve millet esasen mahiyet bakımından aynı olup aralarındaki fark ancak keyfiyet itibarıyladır. Din bütün bu unsurları muhtevî iken şeriat dinin icbar ettiği kuralları, mezhep şeriatın nasıl anlaşılacağını, millet ise bir mezhebe mensup olarak şeriatı uygulayan ve böylece dinin evâmirini yerine getiren topluluğu ifade eder. Bu durumu *El-Milel ve’n-Nihal* müellifi Şehristânî de şöyle dile getirir:

“İnsan soyu, kendisine ait olan şeyleri muhafaza etmek, kendisinin olmayan şeyleri de diğerleri ile yardımlaşmak suretiyle elde edebilmek için, hayatını kendi cinsinden diğerleri ile birlikte devam ettirmeye ve geleceğine hazırlanmaya muhtaçtır. Bu maksatla meydana getirilen beraberlik veya topluluk, millet diye isimlendirilir. İnsanları bu duruma ulaştıran özel yol ise minhac, (yol, usul) şîr’a (din) ve sünnet adını alır. Bu sünnet üzere ittifak ise cemaati meydana getirir.”⁴³

Şehristânî’nin izahı İbn Haldûn’un asabiyet anlatısı etrafında değerlendirildiğinde millet kavramının dinî niteliği çok daha anlaşılır bir şekilde ortaya çıkar. Millet, Haldûnî değerlendirme tarzında nesebî asabiyet olarak izah edilen birlik olma kaynağı değil sebebî asabiyet çerçevesinde izah edilen bir arada bulunma şeklini ifade eder.⁴⁴ Bir sebep etrafında bir araya gelen bu insanlar milleti tesis etmenin imkânını sağlar ki Şehristânî’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bu sebep din ve sünnet olur. Yani sebebî asabiyet böylece insanların bir dinin etrafında bulunmak suretiyle aralarında tesis ettikleri bağı, millet bu bağın kavramsallaştırılarak kuvvetlendirilmesini, devlet ise milletleştirilerek

⁴¹ *Muhtasar Hak Dîni Kur’ân Dili Meâl Tefsîr*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), el-Bakara 2/120.

⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîl’atü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 1/252-253. İmam’ın millet kavramını benzer şekilde açıkladığı farklı ayetler için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîl’atü’l Kur’ân Tercümesi*, 1/277.

⁴³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 50.

⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 1/334-335, 338-339, 373.

muhkem bir hale büründürülen bu bağın kurumsallaştırılmasını ortaya koyar. Milletin din, şariat ve sünnet kavramları ile müteradif olması bu istikamette mümkün ve anlamlı hale gelir.

Aynı ayet üzerine Elmalılı Hamdi Efendi'nin *Hak Dini Kur'an Dili*'nde sardettiği ifadeler bilhassa millet kavramının yukarıda işaret edildiği şekilde idrakinin modern dönemde dahi düşünce dünyası geleneğin tevarüsü doğrultusunda inşa edilen şahsiyetler tarafından benimsendiğini açıkça ortaya koyar:

“‘millet’, esas lugatta söyleyip yazdırmak veya ezbere yazmak anlamında olan ‘imlal’ masdarıyla yani ‘imla’ manasıyla alakadar bir isimdir. Zemahşerî'nin Esâs'da açıkladığına göre asıl manası ‘tarîkat-ı meslûke=gidilen yol’ demektir ki eğri veya doğru olabilir. Bundan, din, şariat manasında (kullanımı) müteâref olmuştur... Şehristânî'nin Mîlel ve Nihal'de beyanına göre din, şariat, millet denilen şeyler gerçekte ve hadd-i zatında aynı şeylerdir. Fakat i'tibâren ve mefhûmen ...her biri bir haysiyetle ayırt edilir. İtikad açısından din, amel noktasında şariat, içtima ...bakımından da millet denir. Aslında itikad edilen ne ise esas itibariyle amel edilen odur. Amel edilen ne ise esas itibariyle içtima edilen de ...odur. Dolayısıyla millet, bir heyet-i ictimaiyenin ...çevresinde toplandığı ve üzerinde yürüdüğü; bir başka deyişle toplumsal ruhunun tabi olduğu ve toplumsal cisminin ...bağlı bulunduğu mebâdi-i hakime ve tarikat-i meslûkedir. ...Demek ki millet, heyet-i ictimaiyenin kendisi değildir. Ona cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet denilir. Mesela yahudilik ve hristiyanlık bir millettir. Fakat yahudiler ve hristiyanlar ehl-i millet, sahib-i millettirler.”⁴⁵

Gene Elmalılı Hamdi Efendi'nin *Metelib ve Mezahib* tercümesinin dibacesinde ilimlere yönelik geleneksel bakış ile modern değerlendirmeleri mukayese ederek başladığı şu satırlar millet kavramının dinî mahiyeti ile toplumsal niteliğinin birlikte tartışıldığı bir izah ile sonlanır:

“İlim hayata ancak havas yolu ile, din ise havasa ve avama şâmil umumî bir yol ile feyzini neşreder. Bir memleket halkının hepsinin mutekid ve dindâr olması mümkündür. Lâkin hepsinin âlim olması mümkün değildir. Avamında ne ilim ne de dinden hiç biri bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Avamı dindâr, havassı dinsiz olan memlekette ise avam ile havas arasında benzerlik ruhu bulunmaz. İçtimaî merkezler demek olan havas ile içtimaî muhit olan avam arasındaki bu itişme, millet ve devlet denilen içtimaî birlik ve faaliyetin parçalanması demektir. Zaten milliyet, bir toplumun bir araya gelmesine sebep olan içtimaî bir nefis, bir vicdan demektir. İrk ve kan milletin kabiliyeti değil, bu kabiliyetin meydana çıkmasına yarayan vasıtalar. Her milletin genişleme gücü o vicdanın şumul derecesi ve külliliği ile mütenasiptir. Lisan dahi, ırk ve kandan ziyade bu vicdanın ifadesidir. Din, bu vicdanın en şumullü temelini, en büyük teminatını teşkil eder. Bir toplumun dini ne ise içtimaî vicdanı da o, içtimaî vicdanı ne ise, gerçek dini de odur. Devlet, milletin hukukî şahsiyeti ve bu hüviyetile faaliyetidir. Her devletin bir milleti vardır, ve lâkin her milletin bir devleti olmayabilir. Devlet, milletin işlerini görmekte faaliyet unsuru ile ağır basar. Bu devlet idaresi unsurunun kıymeti de toplumdaki küllî vicdanı iyi

⁴⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 1/474.

temsil ile beraber dışta ve ite hâiz olduğu amelî kudret ve maddî mukavemetile mütenasip olur. Millet, henüz faaliyete geçmeyen ve devlet kavramını henüz almamış bulunan içtimaî duruma da sâdık olabilir. Fakat, hukukî şahsiyetini tamamlamış ve faaliyete geçmiş bulunan millet, İslâm Şeriatı lisanında (Ümmet) mefhumuna tekabül eder.⁴⁶

Elmalılı Hamdi Efendi bu izahat ile millet kavramının siyasal ve toplumsal mahiyetini de dinî bir istikamette ele alır. Milletin sınıflarını ve onların üzerine düşen vazifeleri müttekâmil bir toplumun imkânı açısından tetkik ederek, millet olmanın ancak dinî bir mahiyet etrafında ortaya çıkan içtimaî vazifelerin yerine getirilmesi ile mümkün olacağını ortaya koyar.

Sonuç olarak millet; bir din, mezhep ve meşrep etrafında bir araya gelerek bunları sebebî asabiyet haline getiren insan topluluğuna verilen isim olur. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde de millet, izah edilen bu anlamı muhtevî bir mahiyette kullanılır. Siyaset düşüncesini tesis etmenin millet mefhumu olmaksızın muhal olduğu hatırlandığı ve bu izahat çerçevesinde milletin esasen din ile aynı manayı muhtevî ve din ile müteradif bir mahiyette değerlendirildiği düşünüldüğünde Türk siyaset düşüncesinin din kaynaklılığı ve merkezliliği de bizatihi aşikâr olur. Millet din olmadan izah ve devlet de millet olmaksızın tetkik edilemeyeceğine göre şunu söylemek mümkündür ki devlet denilen yapı Türk siyaset düşüncesi etrafında dinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Nitekim tarihî tecrübeye ulemanın siyasal muhayyile ve tasavvurları tetkik edildiğinde varılacak sonuç da tam olarak verilen bu hükümle aynı noktada buluşacaktır.

1.1.4. Dinin Hayatı Mistik Hale Getiren Cephesi Olarak Tasavvuf

Kadim devirlerden itibaren Türk din tarihi tetkik edildiğinde Türklerin dinleri idrak ve tatbik biçimlerinin mistik bir mahiyete sahip olduğu açıkça ortaya çıkar. İlahî olan ile bağı münasebetiyle bizatihi mistik bir niteliğe sahip olan din mefhumu, belli bir dinî yapının müntesipleri tarafından bu cephesi öne çıkarılmak suretiyle daha da aşkın bir niteliğe büründürülebilir. Tarihi tecrübe değerlendirildiğinde Türklerin de dini tecrübe etme biçimlerinin bu aşkınlığı öne çıkarmaya meyyal olduğunu söylemek mümkün hale gelir. İslâm'ın mistik cephesi şeklinde tarif etmenin mümkün olduğu tasavvufî ekollerin, İslamlaşma devrinde Müslüman olma hususunda Türkler için önemli bir etkisi bulunur.

⁴⁶ Elmalılı Hamdi Efendi, “Dibace”, Paul Janet – Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev. Elmalılı Hamdi Efendi (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), XXXIV.

Bu doğrultuda Türkler için tasavvuf, gerek dinî gerekse siyasî manada büyük bir öneme sahip olur. Bu istikamette tasavvufun Türk zihniyetindeki mahiyet ve keyfiyetinin izahı önemlidir. Mustafa Kara, mistisizm üzerinden tasavvufa şöyle intikal eder:

“Mistisizmin temelinde, ilahî bilgi ve gizli tutulması gereken sırlar vardır. Bunun için, değişik medeniyetlerde bu bilgiyi gizli olarak birbirine aktaran “yollar” ortaya çıkmıştır. ...Mistisizm, hakikatin mistik yolla kavranabileceğini kabul eder. ...Dinî mistisizmin gayesi hakikati bulmak, Allah’a ulaşmak, ruhen tatmin olmak, kurtuluşa ermektir. Bu gayeye ulaşmak için her toplum, her mistik kendi düşüncesi doğrultusunda birtakım prensipler ortaya koymuş, zamanla bunlar ekol haline gelmiştir. ...İslâm dünyasında ortaya çıkan mistik-derunî ahlakî hayata, ruhanî fikir ve hareketlere tasavvuf adı verilmektedir. Tasavvuf İslâmî kaynaklardan hareketle dinî prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren, başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifade ile tasavvuf Kur’an ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlâk ve tefekkür sistemidir. Maddeyi küçümseyerek yalnız ve تنها yerlerde zikir ve ibadetle meşgul olmak, ahiret hayatındaki hesaplaşmayı düşünmek, Cehennemin dehşetini tefekkür etmek gibi zahitçe hareketlerle başlayan tasavvuf cereyanı sonraki asırlarda bütün İslâm ülkelerinde varlığını hissettirmiştir.”⁴⁷

Müslümanların fetihlerle beraber bedavetten hadarete intikal eden hayat pratiklerinin İslam’ın esasları ile tenakuz arz ettiği ve insanı Allah’tan uzaklaştırdığı kanaati etrafında ortaya çıkan ilk dönem zahitleriyle birlikte başlayan tasavvuf hareketi, esasen tam manasıyla mistik olarak adlandırılmasa da daha sonra tesis edilecek mistik idrak biçiminin öncüsü hüviyetinde olur.⁴⁸ Resul-i Ekrem ve ashabının dünyaya yönelik tutumlarının sürdürülmesi çabası ve onlardan sonra Müslümanların bu pratikler hususundaki değişimlerini sorunsallaştıran zahit yaşam biçimi, dünyanın maddî cephesi ile arasına bir mesafe koyar.⁴⁹ Dünyadan olan beklentilerini yok etme gayreti gösterir. Bu istikamette esasen fakr olarak ifade bulan züht, malı mülkü olmamak değil bunlara yönelik herhangi bir talep ve beklentisi olmayan insan manasına gelir. Bu durumu Hücvirî bir mutasavvıftan yaptığı iktibas ile şöyle izah eder:

“Sonraki mutasavvıflardan biri şöyle demiştir: Fakir, serveti olmayan kişi değildir. Fakir, sadece muradı (ve arzusu) olmayan kişidir. Elinde mal ve servet bulunmayan fakir değildir, sadece tab’ında muradı bulunmayan fakirdir. Öyle ki: Allah Taâlâ ona

⁴⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 11-16.

⁴⁸ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 68; Ali Bolat, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 114-120, Himmet Konur, “Zühdden Tasavvufa Geçiş”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 133-135; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 81-107.

⁴⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 3-14.

mal verir. Şayet onun maksadı malı muhafaza etmek ise gani olur, eğer muradı malı terk ve harcama olursa yine gani olur. Çünkü her iki iş de başkasının, yani Allah'ın mülkünde tasarruf demektir. Halbuki fakr, tasarrufu terketmektir.”⁵⁰

Zehadet kültürünün mistik idrak biçimini doğrudan muhtevî olduğunu söylemek ise mümkün olmaz fakat züht maddî olan ile arasına koyduğu mesafe ölçüsünde manevî cepheyi güçlendirir. Böylece mistik idrak biçimi de bir süre sonra bizatihi kendisini göstermeye başlar. Dünyaya yönelik tutum, bir fikrî arayışı da beraberinde getirir. Bu arayış bir süre sonra meselelere yönelik bir anlama ve izahat biçimini de muhtevî hale gelir.⁵¹ Züht ile İslam'ın mistik cephesi olarak tasavvuf arasındaki farkı Annemarie Schimmel şöyle açıklar: “Gizemcilik, ‘mutlak aşkı’ diye de tanımlanabilir; çünkü gerçek gizemciliği kaba zahitlikten [zühd-ü bârid] ayıran güç, aşktır. İlahi aşk, talibi, Allah'ın onu sınamak ve ruhunu arıtmak için göndereceği bütün ıstıraplara ve belalara katlanmaya, hatta onlardan zevk almaya götürür. Bu aşk, tasavvuf ehlinin kalbini ‘avını kapıp götüren şahin’ gibi Allah'ın huzuruna çıkarır, böylece onu, mahlukâtın tümünden ayırmış olur.”⁵² Bu istikamette Kelâbâzî'nin Cüneyd-i Bağdadi'den rivayet ettiği tasavvuf tanımı, tasavvufun hem zahit hem de mistik cephesini aşikâr kılar:

“«Tasavvuf nedir», diye soran bir şahsa, Cüneyd şu cevabı verdi: «Halka uyma kirinden arınmak (Hakk'a tabi olmak), tabii (ve süfli) huylardan ayrılmak, beşeri (ve aşığı) sıfatları söndürmek, nefsanî davalardan uzaklaşmak, ruhânî vasıflar kazanmaya gayret göstermek, hakiki ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmek, herkese nasihatta bulunmak, Allah'a verilen ahid üzerine samimiyetle durmak, Resûlullah (s.a.) ve şeriatına uymak.»”⁵³

Böylece dünya ile ukbâ arasında bir tercih yapma söylemi ortaya konur. Dinin kâmilten yaşanmasının ancak dünyadan el etek çekmek suretiyle mümkün olacağı sıklıkla vurgulanır. Türk mistik düşüncesinde ise bu durum bahsi geçen şekilde değerlendirilmez. İslam öncesi devirlerden itibaren dinlere yönelik idraki mistik bir hüviyete sahip olan Türkler, bu mistik idrak biçiminin milleti hayatın akışından koparmasına imkân vermez.

⁵⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 105.

⁵¹ Bir tutum olan fakrın nasıl bir zihniyete dönüşüp siyasal idrake yansıdığını Hücvirî'nin naklettiği şu anekdot kendiliğinde ortaya koyar: “Nakledilir ki, dervişin biri bir padişahla tesadüfen karşılaştı. Padişah: Dile benden dilediğini, deyinca, derviş cevap vermiş: Ben kölemin kölesinden bir ihtiyaç talep etmem (Sen kölemin kölesi olan bir zatsın). Padişah, bu nasıl olur, diye sorunca, fakir demiş ki: Benim iki kölem var, bunların ikisi de senin efendindir. Bunların birisi ihtiras, diğeri tûl-i emel, (bitmez tükenmez arzular)dır.”. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 101. Burada dünya ile beraber onun düzenini tesis eden diğer anasır da tahfif ve tahkir edilir, insanın kendisini ilahî olana yakınlaştırma çabası yanında belli unsurları da uzaklaştırmayı ve uzaklaştırırken de onları yanlış ve necis görmeyi getirerek esasen bir zihniyet tesis sürecini tetikler.

⁵² Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 35; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982), 18.

⁵³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 58.

Bu durumda Türklerin sahip olduğu bedavet kültürünün ve savaşçılığı hayat biçimi haline getirmiş devlet geleneğinin de etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Budizm'in benimsenmesinin ardından bilge vezir Tonyukuk'un Bilge Kağan'ı bu dinin mistik idrak biçiminin hayatın akışını da etkileyip Türk hayat pratiğini yok etme tehlikesinden dolayı ikaz ettiği hatırlandığında Türklerin meseleyi değerlendirme tarzı daha kolay anlaşılabilir hale gelir.⁵⁴

İslamlaşma devrinde de İslam'ın mistik cephesine yönelik değerlendirmenin hayattan kopuşla değil bilakis mistik idrak biçimini hayatın içine intikal ettirmek suretiyle ortaya konulmasının doğru olacağı şeklinde tesis edilmesi de Türk mistik geleneğinin yapısını gösteren önemli bir unsur olur. Tasavvufun ancak dünya ile ukbâ, maddiyat ile maneviyat, zâhir ile bâtın arasında bir denge tesis etmesi halinde makbul olduğu fikrinin hâkimiyet kurduğu bu mistik idrak biçimi, mistisizmi hayatın içine taşır. Manevî yükselişi maddî dünyanın içerisinde mümkün kılmanın yollarını arar. Maddî hayatı manevî bir niteliğe büründürür. *El kârda gönül yarda*⁵⁵ denilerek inziva tam da halkın içerisine sokulur.

Türk menakıb geleneği tetkik edildiğinde münzevilikle elde edilen manevî derecelerin tahfif edilmesi temasına sıklıkla rastlanır. Esas olanın günahın olmadığı yerde değil günahın işlenebileceği yerde gûnahtan kaçmak olduğu vurgulanır. Dağda evliya olmak fakir olanın zengin olması halinde yapacağını söylediği büyük maddî yardımlara benzetilir. Malı olmayanın değil ancak zengin olanın mal ile imtihanın bir mana ifade edeceği söylenir. Pehlivanlığın gücü olmayan bir çocuğu değil gücüyle nam salmış olanları yere vurarak mümkün olacağının altı çizilir. Böylece tasavvufun esasları millet olmanın etrafında yeniden kurgulanır. Tasavvuf adı altında içtimaî düzenin bozulup, millet olmayı sağlayan temellerin sarsılmasının önüne geçilmeye gayret gösterilir. Türk milleti olmadan Türk tasavvufunun mümkün olmayacağını farkında olan zihniyet, böylece millet olarak ve millet ile yaşamayı Türk tasavvufunun esaslarından biri haline

⁵⁴ “Bir şey daha: Burkan (Buddha) ile Lao Çe öğretileri salt insancılık ile zaaf telkin ederler. Savaşma ile güçlenme duygusu ile iradesini ortadan kaldırır. Bu yüzden tapınaklar inşa etmemeliyiz.” Ş. Teoman Duralı, *Omurgasızlaştırılmış Türklük* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 57.

⁵⁵ Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/388.

getirir. Münzevîliği öven idrak biçimini hoş görmez. Bu esaslar sistematik bir biçimde kendisini Bahâeddin Nakşibend'in⁵⁶ tedvini ile Nakşibendilik'de⁵⁷ gösterir.

Türk tasavvuf tecrübesinin tıpkı Hanefilik ve Mâtürîdîliği diğer hak mezheplerin önüne çıkarması gibi Nakşibendiliği diğer tarikatların önüne geçirmesinin esrarı da burada saklıdır. Türk düşüncesinin bütün cephelerinde olduğu gibi siyasal muhayyilesinde de Nakşibendiliğin diğerlerine nazaran hususî bir yerinin olmasının sebebi de budur. Nakşibendilik, onu sistematik bir niteliğe büründüren zatın şahsiyetinden dolayı değil kadim devirlerden beri Türklerin sahip olduğu mistik idrak biçimini yapısal bir hale getirdiği için rağbet görür. Bu istikamette Nakşibendiliğin ona Nakşibendilik adı verilmeden ve hatta İslam'dan önce dahi mistik bir usûl olarak benimsendiğini söylemek yanlış olmaz. Şunu ifade etmek mümkündür ki Türkler, Nakşibendilik diye bir adlandırma ortaya konmadan önce de mistik zihniyet ve mistisizmin hayata intikali noktasında Nakşibendi'dir. Dine yönelik mistik idrakin pratik cephesinin Nakşibendi bir usûl ile ortaya konması, Türklerin tasavvufî zihniyetlerinin tekdüze olması sonucunu yanında getirmez. Bu usûl mistik alanın anlaşılması ve değerlendirilmesi hususunda ortaya çıkan diğer ekollere de yansıtılır. Zihniyet planında pek çok mistik düşünce benimsenirken bu unsurların hayata aksettirilmesinin usûlü her halükârda Nakşibendi bir mahiyete bürünür. Bu istikamette İbn Arabî'nin⁵⁸ tesis ettiği tasavvufî anlayışı ifade eden Ekberîyye'nin⁵⁹ de Türk tasavvuf zihniyetinde kendisine büyük bir yer bulduğunu söylemek mümkündür.⁶⁰ Vahdet-i vücûd idraki Türk düşünce geleneğinin her babında

⁵⁶ Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/458-460; Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 503-509.

⁵⁷ Algar, *Nakşibendilik*, 15-188, 347-374, 427-448; Hamid Algar, “Nakşibendiyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/335-342; Necdet Tosun, “Nakşibendiyye (Âdâb ve Erkân)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/342-343; Itzhak Weismann, *Nakşibendilik*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015); Kitapsız Mustafa Efendi, *Maksadu's-Sâlikîn*, haz. Hasan Şahin Aktaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 15-32; Hüseyin Hamdî Efendi, *Hasbihâlü's-Sâlik fî Akvemi'l-Mesâlik* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 90-208; Dina Le Gall, *Bir Süfî Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

⁵⁸ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516; Cağfer Karadaş, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İtikadî Görüşleri)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/516-520; Mahmut Kaya, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/420-522.

⁵⁹ Mahmud Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/544-545.

⁶⁰ Abdullah Uğur, “Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı

kendisini alenen ortaya koyar.⁶¹ Türklerin millet felsefesinin vahdet-i vücûd fikrinde tecessüm ettiğini söylemek yanlış olmaz. Siyasal muhayyile de vahdet-i vücûd anlayışından etkilenir. Bütün millet, devlet ve diyanet unsurları hükümdarın şahsında görülürken hükümdar da kendisini bu unsurlara dağılmış bir şekilde bulur. Her şey esasen tek bir şeyden türer, tek bir şey her şeyi kendisinde gösterir. Millet siyaseti hükümdarın kararlarında karşılık bulup vahdeti tesis ederken, hükümdar kararlarını bütün milletin idrakinden terkip ederek kesreti ortaya koyar. Vahdet ve kesret kavramsal olarak zıtlığı ortaya koyarken pratikte aynileşir. Türk olmanın imkânı bu aynileşmelerde kendisini gösterir.

Sonuç olarak İslam’a yönelik mistik idrak biçimi olarak tasavvuf, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında vahdet-i vücûd fikrinin halvet der encümen⁶² prensibi ile iç içe geçtiği, batına yönelik idrakin zahirde karşılık bulduğu bir alanı ortaya koyar. Kitabî İslam tasavvurunun en katı isimlerinin bile esasen tam bir mistik olduğu Türk düşünce dünyasında tasavvuf, şahısların seyrüsülûkunun⁶³ milletin kemâle erişmesinde görüldüğü bir manaya gelir. “...Bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah o toplumun durumunu değiştirmez...”⁶⁴ mealindeki ayet doğrultusunda tasavvuf, vahdet-i vücûd idraki istikametinde şahsın seyrüsülûkunun milletin seyrüsülûkuyla, milletin

(İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); Kameliya Atanasova, “The City, the Sate, and The Sufi: Ismail Hakki Bursevi (1653-1725) as a Teacher of Akbarian Metaphysics”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁶¹ Dâvûd el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012); Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât Fusûsu’l-Hikem’e Giriş*, çev. Turan Koç – Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 25-41; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/431-435; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008); Ömer Türker, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf El-Cürcânî’nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); Eşref Altaş, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak’tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); M. Nedim Tan, “Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî’nin Sıır-ı Ahadiyyet’i”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); Bilal Taşkın, “Ebû Saîd Hâmidî’nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Tercüme”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018).

⁶² Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, 387-388.

⁶³ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/127-128; Ramazan Muslu, “Seyr u Sülûk Terimleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 329-336; Ramazan Muslu, “Seyr u Sülûk Metotları”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 336-365.

⁶⁴ er-Ra’d 13/11.

tekâmülünün şahsın tekâmülüyle müteradif hale geldiği bir niteliğe bürünür. Böylece siyaset de mistik bir hale intikal eder, milletin seyrüsülûku siyaset olarak adlandırılır. Bütün bir siyaset bu istikamette tasavvufî bir mahiyette tesis olunur. Tasavvufun Türkler için manası böyle hülâsa edilebilir.

1.1.5. Türk ve Türklük Kavramlarına Kadim Devirlerden Bakmak: Din ve Mezhep Olarak Türk, Millet Olarak Türklük

Türk siyaset düşüncesinin belli bir yere oturtulması ve teorik bir niteliğe büründürülmesi için idrak edilmesi icap eden kavramların başında hiçbir şüpheye mahal bulunmaksızın Türk ve Türklük gelir. Modern dönemde Avrupa düşüncesinde ortaya çıkan ulus ve uluslaşma fikri ile birlikte Türk asrileşme tecrübesine de intikal eden zihniyetin bu kavramlara verdiği mananın devrin ihtiyaçlarının karşılanması çerçevesinde ve temelde anakronik değerlendirme sorunları ile malul olur. Bu sebeple ortaya çıkan, belli bir temele oturma melekесinden yoksun Türklük idrakleri çerçevesinde Türk düşüncesinin bir istikamet tayin edip oraya intikal etmesinin muhal olduğu aşikârdır. Bu münasebetle öncelikle modern dönemde inşa edilen Türk ve Türklük söylemlerinin bir arkeolojisini yapıp sonrasında tarihî tecrübeye muhalif değil muvafık bir Türklük idraki geliştirmenin imkânlarını aramak Türk düşüncesinin kendi ağırlığına intikal etmesi için bir zarureti ifade eder.

Modern dönemde Avrupa’da ortaya çıkan iktisadî ve içtimaî değişimler doğrultusunda milletlerin kendileri etrafında bir araya geldiği bağlar yeniden yorumlanır ve bu istikamette yeni bir düzen tesis etmenin imkânları yoklanır.⁶⁵ Özellikle Fransız düşüncesinde ortaya çıkan bu arayış fiili cephede Fransız İhtilali ile ete kemiğe bürünür ve bütün Avrupa coğrafyasında karşılık bulmaya başlar.⁶⁶ Milletlerin belli sebepler değil fakat nesepler etrafında bir araya gelmesi icap ettiğini öngören bu düşünce ulus idrakini de yanında getirir.⁶⁷ Bir araya gelerek bir toplum tesis etmenin imkânını bir ülküden

⁶⁵ Avrupa’da ortaya çıkan iktisadî, toplumsal, siyasî değişim ve dönüşümler hususunda bir hülâsa için bk. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (New York: Vintage Books, 1996); Eric Hobsbawm, *The Age of Capital 1848-1875* (London: Abacus, 1995); Eric Hobsbawm, *Age of Empire: 1875-1914* (New York: Vintage Books, 1989); Eric Hobsbawm, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day* (New York: The New Press, 1999).

⁶⁶ Fransız İhtilali’ni hazırlayan ortam ve değişen dünya tasavvuru etrafında tetkik eden kıymetli bir eser için bk. Georges Lefebvre, *The French Revolution*, çev. Elizabeth Moss Evanson (London ve New York: Routledge Classics, 2001).

⁶⁷ Ernest Gellner, *Nation and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 1-7, 53-62, 88-109, 123-136.

ziyade kan, aile, dil gibi maddî bir niteliğe intikal ettiren bu anlayış tarzı ulusçu fikirlerde karşılığını bulur. Osmanlı modernleşme tecrübesinin toplumsal alanda da karşılığını arandığı dönemde, bu fikirler de Avrupa düşünce dünyası etrafında yetişen ve ona öykünen yeni Türk aydınlarında Batı fikriyatının temayüle şayan olduğuna dair bir fikir tesis eder.⁶⁸ Bu istikamette pek çok farklı nesebî bağ etrafında bir araya gelen ‘ulus’un, belli bir sebep etrafında bulunduğu Osmanlı toplumsal yapısında tesis edilen ve Türklüğe ait olan her şeyde olduğu gibi dinî bir temele sahip olan millet sistemi⁶⁹ de sorgulanmaya başlanır ve millet denen kavram yeniden yapılandırılmaya çalışılır. Bunun sonucu olarak millet, dinî mahiyetinden arındırılarak nesebî bir karaktere büründürülür. Tarihî hakikate mukabil olmasını tecrübe ile bir sabite haline getiren millet kavramı, simülatif bir şekilde yeniden anlamlandırılır ve dinî hüviyetinden uzaklaştırılır.⁷⁰ İslamlaşma devrinden beri ortaya konan tecrübenin paranteze alınarak Türk tarihi ile alakalı şarkiyatçı çalışmalardan mülhem bir şekilde inşa edilmeye gayret edilen Türklük, böylece Orta Asya anlatılarının baskın olduğu bir esâtire intikal ettirilir.⁷¹ Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren de yeni devletin kendi meşruiyet zeminini tesis ettiği esas kaynak olan Türklük, eski rejim kaygıları ve var olan dünya tasavvurunun yeni bir zemine intikal ettirilmesi ile İslamî şahsiyetinden tamamen uzaklaştırılır. Birbirinin aynı olan Türklük ve dinin birbirinin gayrı olduğu söylemi bu devirde bir mütearife olarak elbirliği ile ortaya konur. Millet ve

⁶⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 15; Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 300-303; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 9-79; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 24-25.

⁶⁹ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 10/216-232. Millet sistemi fikri hakkında eleştirel bir metin için bk. M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

⁷⁰ Jean Baudrillard simülasyonu şöyle tanımlar: “Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığı ile türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denilmektedir.”. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 14. Halbuki millet kavramının bir köken ve gerçekliğe sahip olduğu aşikârane bir şekilde ortadadır. Öyleyse Baudrillard’ın söylemleri çerçevesinde millet kavramı bir simülasyon olarak yeniden üretilmeden önce kökeninden kopartılmış ve gerçekliği meşuk bir hale getirilmiş olmalıdır ki tarihî tecrübe de bu öngörüye mukabil bir nitelik arz eder. Millet kavramının dönüştürülmesi süreci hususunda da Baudrillard’ın söylemleri meseleyi anlamayı kolaylaştıran cinsten olur: “Yeniden canlandırma: Gösterge ve gerçeklik arasında bir eşdeğerlik ilkesi (bu eşdeğerlik ütöpik bir şey bile olsa temel bir aksiyomdur) bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa simülasyon, eşitlik ilkesi ütopyasına tamamen ters bir şey olup, göstergeyi kesinlikle bir değer olarak yadsılamakta ve her türlü gönderenin ters yüz edilmesi ve öldürülmesi olarak görmektedir. Simülasyonu sahte bir yeniden canlandırma biçimi olarak yorumlayarak onu emmeye çalışan yeniden canlandırmaya karşılık; simülasyon bir simülakra dönüştürdüğü yeniden canlandırma düzenin tamamını sarıp sarmalamaktadır.”. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 20.

⁷¹ Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 29-78, 161-202.

din birbirinden farklı meselelere matuf kavramlar olarak izah edilir. Bu istikamette modernleşme usulünde alternatif yöntemleri ortaya koymak üzere tesis edilen milliyetçilik ve İslamcılık akımları dahi birbiri ile muhalif söylemler olarak idrak edilir.⁷² Bu durumun hakikate mukabil olmadığı ise tarihî tecrübe tetkik edildiğinde kolaylıkla ortaya çıkar.

Öncelikle Fransızca ve İngilizce’de *nation* kavramı ile karşılanan ve onun ikamesi olarak kullanılmak istenen millet kavramının, bu dillerde *nation*’un karşıladığı mana ve köken ile bir alakası olduğunu söylemek mümkün değildir. Etimolojisi yapıldığında Latince’den Fransızca ve sonrasında İngilizce’ye intikal eden kavramın her halükârda doğum ve doğuma vesile olan aile üzerinde ortaya çıkan nesep ve kan merkezli bir aidiyeti ifade ettiğini görülür ki Fransız İhtilali’ni ortaya çıkaran düşünce sistemi de esasen bu tip bir nasyonalizmden başkası olmaz.⁷³ Arapça bir kavram olan millet ise bunun tam tersi yönde nesebî değil sebebî bir bağ olarak dini merkeze alır. Arap dilinin temel sözlüklerinde din manasına geldiği açıkça vurgulanan ve *Kur’an-ı Kerim*’de de tamamen din ile müteradif bir mana ifade edecek şekilde kullanılan millet kavramı, bir din etrafında bir araya gelmiş, sebebî bağı dinin merkezi hüviyette olduğu bir mahiyette şekillenmiş toplulukları ifade eder. Klasik dönemde tamamen bu manaya gelecek şekilde anlaşılan kavram, modernleşme devri Osmanlı mütefekkirlerinde bu manayı korur fakat *nation* karşılığı da galat olarak gösterilmeye başlanır. Şemseddin Sami’nin millî ve milliyyet kavramlarına verdiği mana dikkate alındığında geçiş döneminde kavramın nasıl ikili bir anlamı muhtevî şekilde kullanılmaya başlandığı kendiliğinden ortaya çıkar:

“millî: sıf. Ar. S. Milliyye. [“millet”den imn.] 1. din ve millete mensûb ve müteallik: âdâb-ı milliyyemiz. 2. [galat olarak] bir kavim ve cinsiyyete mensûb ve müteallik: Macarlar’ın millî kıyâfetleri. Milliyyet: is. ar. [lûgat-ı müvellede] 1. din, mezhep, millet: herkes milliyyetini muhafaza etmelidir. 2. [galat] cinsiyyet, kavmiyyet: Japonyalılar’ın milliyyeti.”⁷⁴

Geçiş devrinde esasın dinî, galatın ise nesebî olduğu bu anlatı Cumhuriyet sonrası dönemde dinî mananın öncelikli olması bir yana tamamen yok olduğu bir söyleme intikal

⁷² Milliyetçilik ve İslamîliği birbirinin alternatifi olarak konumlandıran yeni zihniyet etrafında ortaya konan tartışmalar için bk. Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlıcılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 143-214.

⁷³ Bu meselenin izahı için İngiliz dilinin etimolojisini yapan bir sözlüğü tetkik etmek kâfi gelecektir. Konu ile alakalı olarak bk. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*, ed. T. F. Hoad (Oxford – New York: Oxford University Press, 1996), 309.

⁷⁴ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2014), 1085.

eder. Örneğin Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünde millet kelimesine “Çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu, ulus.”⁷⁵ anlamı verilir. Kavramın dinî mahiyetine ise ikincil yahut üçüncül olarak galat manasında bile yer verilmez. Bu istikamette millet kavramı Michel Foucault'un da işaret ettiği ve arkeolojisini yaptığı bilgi-iktidar ilişkileri anlatısı etrafında yeni bir manaya hamledilir.⁷⁶ Tüm bunlar sonucunda şunu söylemek mümkündür ki millet ve ulus birbirinin gayrı kavramlardır. Türklük ise tarihî manasını ulusta değil ancak millette bulur.

Modern dönemde Türk kelimesinin kökeni ile alakalı pek çok tartışma ortaya konur.⁷⁷ Kelimenin etimolojisi yazılı kaynakların çok geç döneme ait olması sebebiyle biraz da kültürel meselelerin merkeze alındığı olası seçenekler üzerinden değerlendirilir. Kelimenin bu istikamette pek çok manası yakalanmaya çalışılır. Örneğin Ármín Vámbéry Türk sözcüğünün türemek fiilinden geldiğini söyler, bu kelimeyi türe ve törü kelimeleri ile bağlantılı görür.⁷⁸ Sonuç olarak ise İlhami Durmuş'un Vámbéry üzerinden yaptığı çıkarıma göre “Türk sözü törü-mek / türemek fiilinden çıkmış olup, törü-mek = türemek = törük = türük = türk şekline dönüşmüştür.”⁷⁹ Vámbéry'nin burada Türk ifadesini açıklarken töre kavramına atıf yapması önemlidir. Türemek ile törenin kökeni olan törü arasında bağlantı kurmak hususunda Vasilij Viladimiroviç Barthold da Vámbéry'ye eşlik eder. Onun *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* serlevhali eserinden yapılacak bir

⁷⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Millet” (Erişim 03 Ekim 2019).

⁷⁶ Bilgi-iktidar ilişkisi tartışmaları hususunda bk. Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay – Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 59-85; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (London and New York: Routledge, 2002). Bilginin üretiminin toplumsal veçheleri konusunda ayrıca bk. Peter Burke, *Social History of Knowledge* (Cambridge: Polity Press, 2008).

⁷⁷ A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 52-54; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 43-45; Jean-Paul Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 128-131; Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 126-128; Tuncer Baykara, “Türklüğün En Eski Zamanları”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1/280-284; İbrahim Kafesoğlu, “Tarihte ‘Türk’ Adı”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1/308-315; Şaban Teoman Durallı, “Toplum-Devlet Ülküsü Olarak Tarihte Türklüğün Oluşması”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1/341; Reha Oğuz Türkkan, “Türk Tarih Tezleri”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1/410-411.

⁷⁸ Hermann Vámbéry, *Die Primitive Cultur des Türko-Tatarischen Volkes* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1879), 52.

⁷⁹ İlhami Durmuş, “Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı”, *Gazi Akademik Bakış* 10/20 (Haziran 2017), 40-41. Türk adının kitabelerde hangi keyfiyetlerde tespit edildiği hususunda bk. Erhan Aydın, *Taş Kazınan Tarih* (İstanbul: Kronik Kitap, 2018), 17-20.

iktibas, hem Türk kavramına yönelik dönem tartışmalarını hem de Barthold'un verdiği hükmü göstermesi açısından kıymetlidir:

“Bizim bugün Türkçe dediğimiz dil ile konuşan bir kavim olmak itibariyle, Türkler şüphesiz daha ilk zamanlarda mevcut idiler. Fakat “Türk” kelimesinin VI. yüzyıldan önce var olduğunu zannetmek esassızdır. Bu kelimenin anlamı ve aslı hakkında henüz yalnız bazı faraziyeler yürütmek kabildir. Thomsen son eserinde, “Türk” kelimesinin müstakil bir kabilenin veyahut daha ziyade müstakil bir han sülâlesinin adı olduğu görüşünü ileriye sürüyor ve Türk yahut “Türük” kelimesinin de başlangıçta “kuvvet ve güçlü” ...anlamında bulunmasının çok muhtemel olduğunu söylüyor. Buna karşı olarak Orhon yazılarında, yalnız bir defa olmak üzere Türk kelimesinin sadece kavim anlamında kullanılmadığı bir yer gösterilebilir. Hani Türkes kavminin kağanı hakkında “Türkim budunum” yâni “kendi Türküm, kendi kavmim” diyor. ...Eğer burada Türk kelimesi cins isim olmayıp sıfat ise anlamı “düzelmış, tanzim edilmiş” gibi bir şey olabilir: Türk hanı burada kendisine baş kaldıran Türkes hanının hâkimiyetini kendisine borçlu olduğunu söylüyor. Buna göre Türk kelimesinin Orhon yazılarda tekrar tekrar kullanılan “türü” kelimesiyle ilgili olduğunu farzetmek mümkündür. “Türü” kanun, âdet ve kanunla birlik kazanan halk kitlesi anlamına geliyor.”⁸⁰

Buradan hareketle Türk sözcüğünün Türkler için varoluşsal bir niteliğe sahip olan töre kavramı ile bağlantısını tartışmak mümkün hale gelir. Bu doğrultuda modernleşme devrinin önemli figürlerinden Ziya Gökalp, Türk kavramını töre ile alakası etrafında değerlendirme eğiliminde olur ve *Türk Medeniyeti Tarihi* isimli eserinin İslam öncesi Türk din ve itikatlarını tetkik ettiği bölümünde şu ifadeleri kullanır:

“Eski Türklerde milletler din nokta-i nazarından, dört zümreye ayrılırdı: “Türk, Tat, Tatar, Tavgaç”. Türk, hem Türkçe konuşan hem de “toyonizm” dininde olan milletlerdi. Tat, Farsilere ve Türk olsun yahut olmasın umum kâfirlere ıtlak olunurdu. Tatar, Türk dinine ve medeniyetine henüz girmemiş olan bedevî aşiretlere denilirdi. İhtimal ki bunlar lisanca da Türk değildiler; Moğol, Tunguz yahut başka bir ırka mensuptular. Şimdiki Şimal Türklerine “Tatar” denilmesi yanlıştır. Tarihçe yalnız, Avarlarla Suvarların ve Cücenlerin Tatar olduğu mâlumdur. Tatar kelimesi “Tat Eri” tabirinden doğmuştur. Türkler Tatarları millî düşman tanırlardı. “Tavgaç” kelimesi “tef” kelimesinden gelir. “Tef” kelimesi Mahmud-ı Kâşgarî’ye göre “hile ve mekr” manâsındadır. Binâenaleyh, “tavgaç” “hilekâr” demektir. Türkler Çinlilere “Tat” demezlerdi. Demek ki din itibarıyla Çinlileri kendilerinden ayırmazlardı. Eski Türkler, Türkçe konuşamayan milletlere “Sumlım” derlerdi. Hem lisanca, hem de dince Türke benzemeyenlere “Sumlım Tat” derlerdi. Bundan anlaşılıyor ki, “Türk” kelimesi Türkleri, diğer kavimlerden yalnız lisanca ve siyasetçe ayıran bir tabir değildi; onları din itibarıyla da yabancılardan ayırıyordu. Zâhirî ıstikakına bakılırsa,

⁸⁰ V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, çev. Râgıp Hulûsi Özdem (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 23. Barthold’un atfı yaparak muhalefet ettiği Wilhelm Thomsen’in Türk kavramına yönelik değerlendirmesi şu şekildedir: “(Türkçe’de “Türk” yahut “türük” şeklinde olup aslında şüphesiz, “güç, kuvvet” manasına gelen ve galiba ilk kabilelerden birine veyahut daha ziyade bir hükümdar nesline verilmiş olan) bu Türk isminin muzaf olduğu kavim hakkında ilk defa olarak ancak milâdın 6’ncı asrı ortalarında haber alabiliyoruz.” Wilhelm Thomsen, “Moğolistan’daki Eski Türkçe Kitabeler”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/711.

“Türk” kelimesi, “törelî” demektir. Töre, “teamül ve âdet” (la coutume) manâsınadır.”⁸¹

Böylece bir kavram olarak Türk, bir soy yahut topluluğu ifade etmekten ziyade dinî bir aidiyeti ortaya koyar ve dinsel bir mahiyet elde eder. Onun töre ile alakasını da bu istikamette değerlendirmek gerekir. Kaşgarlı Mahmud’un şaheseri *Dîvânü Lugâtî’t Türk*’te törü kavramının manasına intikal edildiğinde kavramın “Töre; gelenek”⁸² olarak anlamlandırıldığı görülür. Arapça din kavramının da esasen aynı manayı muhtevî olduğu hatırlandığında Arap dilinde din kavramının ifade ettiği şeyin Türkçe’de töre ile söylendiği ortaya çıkar. Bu itibarla din ve töre kavramlarının müteradif olduğundan bahsetmek mümkün olur. Dinin gelenek olarak ilahî bir niteliğe intikal etmesi gibi töre de kutsal bir mahiyet bulur, kullanım alanı da doğrudan mistik ve dinsel bir alanda ortaya çıkar. Bu yalnızca Türklerin paganist inançları için değil monoteist itikatları içinde de geçerliliğini korur. Örneğin *Codex Cumanicus*’taki⁸³ bir ilahide de töre doğrudan Hazreti İsa’nın şeriâtı ve dini manasını muhtevîdir:

“Kristus bizni algışlasın
Töresine bütün etsin,
Köp egilikde yaşatsın
Hormat, duvlat dağı baht bersin
Amen”⁸⁴

İslamlaşma devrinin her cephesini kendisinde görmenin mümkün olduğu *Kutadgu Bilig*’de de durum farklı olmaz. Yusuf Has Hacıp;

“uğan ol köni çın törü birgüçi
törümiş kamuğ halkka yetrür küçi”⁸⁵

⁸¹ Ziya Gökalp, “Türk Medeniyeti Tarihi”, *Kitaplar*, ed. M. Sabri Koz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 1/339-340.

⁸² Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâtî’t Türk*, çev. Serap Tuba Yurteser – Seçkin Erdi (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 587.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Jale Demirci, “Codex Cumanicus”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/699-703.

⁸⁴ Nihal Ertürk, *Divanü Lugatî’t-Türk ve Codex Cumanicus’taki Halk Edebiyatı Unsurları* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 131. Aynı eserde törenin Mesih’in dini anlamındaki açık bir kullanımı da şu şekilde olur:

“Mesih bizi kutsasın
Töresini kemale erdiresin
Çok iyilikte yaşatsın
Hürmet, devlet ve baht versin
Amin.”. Ertürk, *Divanü Lugatî’t-Türk ve Codex Cumanicus’taki Halk Edebiyatı Unsurları*, 132.

⁸⁵ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 576.

beytiyle hem töre ile türemek arasındaki bağlantıyı aşikâr eder, hem de törenin Allah tarafından gönderildiği ve emredildiği itikadını da aydınlatır.⁸⁶ Böylece Yahya Kemal'in Türkler hakkında "Kaalû Belâ'dan önce de hep Müslümandılar"⁸⁷ şeklindeki düşüncesi de sağlam bir zemine oturmuş olur. Tanrı'dan geldiğine iman ettikleri bir töre çerçevesinde ve yine Tanrı'nın lütfu ile gönderildiğine itikat ettikleri hükümdar tarafından yönetilen Türkler için İslamlaşma devrinde İslam şeriatı ile Türk töresi aynileşir. Allah tarafından gönderilen şahsî, içtimaî ve siyasî kurallar manzumesi olduğuna iman edilen töreye sahip ve tabi olmakla şeref bulan ve "töresi olan" lafzını kendisi için isim belleyen bir topluluk olarak Türklerin, Allah'ın gönderdiği törenin son haline intikal etmeleri de bu doğrultuda gayet tabii olur. Böylece Türk olmak Allah'ın gönderdiği dine tabi olmakla, İslamlaşma sonrasında ise Müslümanlıkla müteradif hale gelir. Türklerin İslamlaşma devrinde Müslüman olmayan soydaşlarını Türk değil fakat *tat* olarak adlandırmaya başlayıp, onlara karşı cihat ettikleri hatırlandığında daha İslamlaşma devrinde Türklüğün İslam ile ne derece iç içe girdiği açık bir biçimde ortaya çıkmış olur.⁸⁸ Türkler bu devirden itibaren yalnızca İslam'a intisap etmiş olanlara Türk adını layık görür. Nitekim Kaşgarlı Mahmud'un Türk ve Türklüğün mahiyetine yönelik ortaya koyduğu söylemler, Türklük ve İslam'ın birbirinin mütemmim cüzü haline gelişini başka bir kaynağa intikal etmeye gerek bırakmayacak bir biçimde gösterir:

"türk. Allah'ın selamı üzerine olsun Nuh'un oğlunun adı. Hel etâ ale'l-insânî hînun mine'd-dehr ("İnsanın üzerinden, (henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı) uzun bir süre geçmedi mi" [K. 76:1]) ayetinden Adem'in (s.a.v.) adı nasıl "insan" olarak geçiyorsa, Allah, Nuh'un oğlu Türk'ün evlatlarına seslenirken de bu adı kullanır. Bu ayette geçen bir ad (ism) bir kişi (vâhid) için kullanılmıştır, leqad halaqnê'l insâne fî ahseni taqvîmin sümme radadnâhu esfele sâfilîn ille'l-lezîne âmenû ve amilû's-sâlihât ("Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik. Yalnız inanıp güzel işler yapanlar hariç ..." [K. 95: 4-6]) ayetindeki

⁸⁶ Arat'ın bu beyte verdiği mana törenin Tanrısal mahiyetini aşikârâne bir biçimde ortaya koyar: "Kadirdir, âdildir, hak kanunları koyan odur; yarattığı bütün mahlûklara gücü yeter." Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 577.

⁸⁷ "Galatasaray'da ve Sorbonne'da okumuş bir Sırp âlimi olan Elezdoviç, Üsküp hakkında yazdığı mükemmel eserde İshak Bey'e İslâm prensi dediği için, Üsküplü eşraftan, hâlis müslüman Sâlih Bey, bu adama kızmıştı. Üsküb'e gittiğim zaman bana şikâyetle bulundu. Onlar İslâm olamazlar. Onlar kaalû belâdan beri müslümandılar, dedi. Bu saf fakat çok samimi müslümanlık gayreti, bana rikkat verdi. Bana: Kaalû Belâ'dan önce de hep müslümandılar mısırâmı söyletti. Üsküplülerin, umûiyetle Rumeli-Balkan Türklerinin, müslümanlığa bağlanışı böyle idi." Nihad Sâmî Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984), 39.

⁸⁸ Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't Türk*, 539-540; Ziya Gökalp, *Türk Töresi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları, 1976), 15-21. Türk ve tat kavramları etrafında ortaya konmuş bir İslamcılık tasnifi için bk. Enes Şahin, *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihî Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

kullanımında bir topluluk adıdır (ism-i cem'), zira kimse bu sözcüğün kapsamı dışında değildir. Aynı şekilde Türk, Nuh'un oğlunun adı olduğunda bir tek kişiyi bildirir. Oğullarının adı olduğunda "insan" (el-beşer) sözcüğü gibi bir topluluğu ifade eder; çoğul veya tekil olarak kullanılır. Aynı şekilde Rûm adı İshak'ın (s.a.v.) oğlu Esav oğlu Rûm'un adıdır. Oğulları da bu adla anılmıştır. Biz diyoruz ki, Türk, Allah'ın verdiği bir addır. Bize ehli mübarekten Şeyh ve İmâm el-Hüseyin ibn Halef el-Kâşgarî dedi, ona da İbn el-Garqî demiş: İbn Ebî'd-Dünyâ diye tanınan Şeyh Ebû Bekr el-Mugîde'l-Cercerânî'nin Ahir Zamana Dair (el-müellef fî âhiri'z-zamân) adlı kitabında aktardığı ve isnat zinciri Peygambere (s.a.s.) dayanan bir hadise göre Allahü Teâlâ "Benim bir ordum vardır, Ona Türk adını verdim. Onları doğruya yerleştirdim. Bir halka kızarsam, Türkleri o halk üzerine musallat kılarım" diyor. İşte Türklerin bütün mahlukattan üstünlüğü şudur: Cenab-ı Hak onlara isim vermeyi kendi üzerine almıştır; onları arzın en yüce ve en havadar yerine yerleştirmiştir; onlara kendi ordum demiştir. Bunun yanında onların güzellik, zarıflık, incelik, terbiye, hürmet, büyüklere saygı, sadakat, tevazu, haysiyet ve cesaret gibi her biri sayısız methi mazur gösterecek erdemlerini zikretmeye gerek yoktur."⁸⁹

Görüleceği üzere Türklüğün İslam ile aynileşip, ilahî ve kutsal bir mahiyete bürünmesi İslamlaşma devrinden itibaren kendisini gösterir. Bu devirden önce de Türklerin ilahî bir mahiyeti olduğuna itikat ettikleri töre etrafında kendilerine isim vermeleri doğrultusunda Türklüğü Tanrısal bir niteliğe büründürdüklerini düşünmek mümkün hale gelir. Bu doğrultuda Kaşgarlı Mahmud'un Türk adının kendilerine Allah tarafından verildiğini rivayet merkezli bir şekilde düşünmesi de gayet tabii olur. Türk adı töreli yani Allah tarafından verilen şeriata uyan kimse ve topluluk manasına geldiğine göre şunu söylemek mümkündür ki Allah'ın emrini tutan bu topluluğun adının Tanrı tarafından verildiğine inanılmasından doğal bir şey düşünülemez. Bunun yanında Kaşgarlı'nın Türklerin kadim devirden itibaren sahip olduğu bedavet etrafında tesis ettikleri savaşkanlık ve şecaatin de ilahî bir takdir olduğu fikri, Türklüğün mahiyet ve muhteviyatının izahı hususunda önem arz eder. Türklüğün Allah'ın ordusu olma vasfı, Türklerin de bu ordunun neferleri olduğu idraki İslamlaşma devrinden itibaren Türklerin gaza ve mücahedeyi varoluşsal bir devlet siyaseti olarak ortaya koymalarının da meşruiyet zeminini tesis eder. Cihadın Türk kelamcıları tarafından imanın şartlarından biri olarak görülmesi de İslam itikadının şartları ile Türk olmanın şartlarını aynı anda muhtevî olması açısından meseleyi vuzuha kavuşturan bir delili teşkil eder.⁹⁰

Bu istikamette Türklük; İslamlaşma devri sonrasında Allah'ın ordusu olma vasfını yerine getirmek üzerinden cihat; Türklerin İslamlaşma tecrübesinin kitabî ve en muhkem cephesini teşkil etmesi çerçevesinde Hanefilik ve Mâtürîdîlik; Türk mistik idrakinin İslam

⁸⁹ Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't Türk*, 606.

⁹⁰ M. Fatih Şeker, "Cihad Medeniyeti ve Gaziyân-ı Rum", *Mostar* 49 (Mart 2009), 35.

içerisinde tesis edilmesi noktasında ise umumî olarak tasavvuf hususî olarak Nakşibendiliğin sac ayaklarını ifade ettiği bir düzen üzerine tesis edilmiş müşahhas bir varlık idrakine dönüşür. Tarihin belli bir devrinde nesebî bir asabiyeti ifade etmiş olsa da özellikle İslamlaşma devrinden itibaren Türklük nesebî değil sebebî bir asabiyeti ortaya koyar. Hanefi-Mâtürîdî bir itikat ve mistik bir hayat görüşü etrafında i'lâ-yi kelimetullahı yani İslam'ı yüceltip hâkim kılmayı varoluşsal bir siyaset olarak telakki eden ve bu doğrultuda hayatını tanzim eden insanların ortak adı haline gelir. Belli devirlerde halk içerisindeki belli bir akrabalık ve kandaşlık ilişkisini ifade etmek üzere Türk kavramı kullanılmış olsa da bir zihniyet olarak Türklük, bir sebebi ifade eder ve teşekkül ettirdiği gelenek etrafında Türkler tarafından kurulmuş her devlet mekanizmasında ve siyasî fikir ile fiillerde kendini apaçık bir şekilde gösterir.

Bu hususta yalnızca Türkler değil, Türkleri ve Türklüğü kendileri için bir varlık tehlikesi olarak gören muarızları da hem fikirdir. Türklüğün kendileri için bir tehlike olduğunun ayırdına vardıkları dönemden itibaren onu anlamaya çalışan bütün milletler, İslam ile Türklüğü aynileştirir. Türk adını Türklerden çok onlar kullanır dense yeridir. *Anonim Osmanlı Kroniği*'ndeki şu ifadeler Türklerin, düşmanlarına kendilerinden bahsederken Türk adını ısrarla kullandırmaları manasında öneme sahip olur: “Bu kez ol keşiş gelüp feryad idüp saçın sakalın yolup zehi rüsvaylık itdünüz. Bu Türkleri getirüp bizüm Mekke'müze koydunuz. Mekke'müzü murdar itdünüz didi.”⁹¹ Avrupa halkları ve müelliflerinin söylemlerinde de Türk, İslam ile eşanlamli bir şekilde kullanılır. Avrupa entelektüellerinin yanında köylülerinin dahi Türk'ü Müslüman anlamında kullanmasına güzel bir örnek olarak 16. yüzyılda Menocchio isimli bir köylünün görüşlerinden dolayı Engizisyon Mahkemesi'ne verdiği ifadelere bakmak meselenin izahı açısından isabetli olur:

“Yüce Tanrı Kutsal Ruh'u herkese vermiştir. Hristiyanlara da, sapkınlara da, Türklere de, Yahudilere de; onun gözünde hepsi değerlidir, hepsinin ruhu da aynı şekilde kurtulur. ...Hristiyan olarak doğduğunu bu yüzden Hristiyan olarak yaşamak istediğini, ama bir Türk olarak doğsaydı, Türk kalmak isteyeceğini... ...Tanrı Baba'nın da sevdiği birçok çocuğu vardır; Hristiyanlar, Türkler ve Yahudiler. Her birine kendi düsturuna göre yaşama isteği vermiştir, hangisinin en doğrusu olduğunu da biz bilemeyiz. Hristiyan olarak doğduğuma göre Hristiyan olarak yaşamak istediğimi, ama Türk olarak doğsaydım Türk kalmak isteyeceğimi işte bu yüzden söyledim. ...Bu tıpkı dört askerin ikişer ikişer karşı saflarda

⁹¹ *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), 118.

çarpması gibi; biri bir taraftan öbürüne geçerse hain sayılmaz mı? İşte bu yüzden eğer bir Türk kendi hukukunu terk eder ve Hristiyan olursa, yanlış yapmış olur diye düşündüm, bir Yahudi de Türk ya da Hristiyan olursa yanlış yapmış olur, kendi inançlarını terk eden diğerleri de...”⁹²

Devrine göre fazlasıyla okumuş bir köylü olan Menocchio’nun Türklüğe dair tespitlerinin hakikate mukabil olduğunu söylemek rahatlıkla mümkündür. Türklük doğum ve neseple edinilen değil ancak bir kabul, intisapla ve bir geleneğe ait olmakla dahil olunan bir vasıftır. Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki Türk doğulamaz ancak Türk olunur. Bu durumu Crusca Akademisi’nin 1691’de yayınladığı sözlükteki Türk maddesinde de görmek mümkündür: verilen anlam Türk’ün Hazreti Muhammed’in mezhebine müntesip kişiyi ifade ettiği mealinde olup bir kez daha Türk ile Müslüman’ı, Türklük ile de İslam’ı eşitler.⁹³ Modern Türk aydınlarının Türklük değerlendirmelerinin bu temel gerilimi yakaladığını söylemek ise zannedildiği kadar kolay olmaz.⁹⁴ Bernard Lewis’in Türklük noktasındaki şu tespitlerinin, Türk aydınlarından çok daha isabetli olduğu açıktır:

“...Türk ismi ve onun atıfta bulunduğu varlık bile İslami niteliktedir. İslam öncesi yazıtlarda Türk ismine rastlanmakla birlikte bununla, birbirine akraba step halklarından sadece biri kastedilmektedir. Bütün bir grubu kapsayacak şekilde genelleştirilmiş bir anlamda kullanımı ve belki de böylesi bir grubu tanımlayan kavram haline gelişi İslamiyet’ten sonra olmuş ve İslamiyet ile özdeşleşmiştir. Tarihsel Türk milleti ve kültürü, hatta bir ölçüde Türk dili, son bin yıl içinde var olduğu şekliyle tamamen İslamiyet’in içinde doğmuştur.”⁹⁵

Sonuç olarak *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde Türk ve Türklük kavramları bir aileden doğmuş olma, bir ırkın müntesibi olma ya da ortak dili konuşan bir

⁹² Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 39, 86, 86-87, 101-102, 144, 176.

⁹³ *Lessicografia della Crusca in Rete l’Accademia della Crusca*, “Turco”, (Erişim 05 Ekim 2019).

⁹⁴ Bu hususta İsmet Özel hususî bir istisnayı teşkil eder. Özel’in İslam ve Türklük hususundaki tespitleri için bk. İsmet Özel, *Kahın Türk* (İstanbul: TİYO, 2013); İsmet Özel, *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü-I* (İstanbul: TİYO, 2012); İsmet Özel, *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü-II* (İstanbul: TİYO, 2013); Enes Şahin – Selin Şahin, “İslamcılık Olarak Milliyetçilik: İsmet Özel’in Çelimli Çalım Mecmuası’ndaki Yazılarında Türklük, Türkiye ve Uluslararası Sistem Söylemlerinin İslamcılık Çerçevesinde Tahlili”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 298-302.

⁹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011), 13. Giovanni Ricci de *Türk Saplantısı* serlevhalı eserinde durumun bu istikamette olduğunu tarihî verilerle ortaya koyar: “...eskiden ‘Türkler’ sözünün bugünkünden daha geniş bir anlamı vardı. Bu söz sadece dar anlamıyla sultanın tebaasını değil, neredeyse bütün Müslümanları kapsıyordu. O kadar ki, çeşitli Avrupa dillerinde ‘Türkleşmek’ deyimini aslında Müslüman olmak, İslam dinine geçmek anlamına geliyordu.” “‘Türk’ sözünden sadece dar anlamıyla Osmanlı uyruklu kişi değil, ‘Muhammed inancından olan kişi’ de anlaşıyordu: 1691’de bu tanımlı Crusca Akademisi getiriyordu.” Giovanni Ricci, *Türk Saplantısı*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 7-10. Avrupa’da Türk ve İslam tasavvuru hususunda Özlem Kumrular’ın tetkik edilebilir. Eserler için bk. Özlem Kumrular, *Türk Korkusu* (İstanbul: Doğan Kitap, 2008); Özlem Kumrular, *İslam Korkusu* (İstanbul: Doğan Kitap, 2012).

topluluğun parçası olmakla değil Türklerin münhasır ve müşahhas İslam tasavvur ve idrak biçimi çerçevesinde Müslüman olup, İslam'ın müntesibi olmak şeklinde idrak edilmektedir. Bu istikamette Hanefilik, Mâtürîdîlik, tasavvuf ve mücahede ile problemi olanların Türk olacağını söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz, böyle bir durum ancak muhal olarak değerlendirilebilir. Türk olmanın imkânı İslam'dan, Türk geleneğini ibka ve ihya etmenin imkânı da Türklerin İslam tasavvurunu muhafaza ve tahkim etmekten geçer. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* doğrultusunda verilecek her hükümde Türklük yerine İslam, Türk yerine de Müslüman yazmak böylece mümkün olur. İslam ile Türklük, Türk düşünce geleneğinde aynı manayı muhtevî olduğuna ve bu kavramlar esasen aynı şeyi ifade ettiğine göre şunu söylemek mümkündür ki Türklük ve Türkiye uğrunda mücadele aynı zamanda İslam uğruna mücahede ile müteradiftir.⁹⁶

1.1.6. Maziye Hale Hali İkbale Taşımanın İmkânı Olarak Gelenek

Her yeni düşünce, fikir ve söylemin esasen eski olanlar çerçevesinde ortaya konduğu ve anlam bulduğu mütearifedir. Düşünmenin kendisi etrafında imkânlı olduğu ve düşüncenin kendisi vasıtası ile ifade edildiği dil, bir tevarüs mekanizması doğrultusunda var olduğuna göre dil ile ifadesini bulan en yeni fikirler bile eskilerin başka bir şekilde ifadesinden öteye gitme melekesine sahip olmaz. Bütün bir Avrupa felsefe geleneğinin esasen Platon'a düşülen dipnotlar ve şerhler mesabesinde olduğu fikri de bu düşünme tarzının bir sonucu olarak var olur.⁹⁷ Her yeni devir, hayatı tatbik pratikleri hususunda farklılıklar arz etse ve her dönemin öncekilerden çok daha farklı olduğu zannı hasıl olsa da aradaki fark mahiyet değil ancak keyfiyet farkıdır. Özü itibarıyla her şey her zaman olduğu gibi kalmaya devam eder. Bu istikamette ortaya çıkan her yeni mesele esasen daha önce çözülmüş bir başka meselenin yeniden ve farklı bir şekilde sorunsallaştırılma ve ifade bulmasından başka bir şey olmaz. Fakat her şeyin mahiyet itibarıyla aynı olsa da keyfiyet itibarıyla farklı olması durumu tahfif edilecek bir şey de değildir.

Fikir, hal ve durumların adı ve şekli değiştiği gibi düşüncenin onlara verdiği cevaplar da en azından ifade biçimi olarak, değişir ve yeni bir halde ortaya konur. Buna imkân veren şeyin ise mâzîden âtiye intikal eden idrak ve yaşama biçimi olarak gelenekten başkası olmadığı aşîkârdır. Tarihin eleği şeklinde bir analogi yapmanın mümkün olduğu gelenek,

⁹⁶ Enes Şahin, "Birikim'in İslamcılığı İslamcılığın Birikim'i: Birikim Dergisinde İslamcılık Tartışmalarının Tahlil ve Tenkidine Mukaddime", *Türkiye Günlüğü* 131 (Yaz 2017), 45.

⁹⁷ Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), 39.

kavramı tıpkı bir elek gibi makbul ve istenen şeylerin geçmesine izin verirken muzır ve istenmeyen şeylerin devam etmesine engel olur. Tarihî tecrübe adeta bir zihniyet seçilimi gibi çalışır. Varlığı tekâmülü sağlayacak idrak ve söylemler, kendisini muhafaza ederken, devamlılığı düşünce dünyasını tahkim değil bilakis tekzip edecek anlayış biçimleri hızlıca tasfiye edilir. Böylece gelenek hakikatin bir ifadesine dönüşür. İçerisine hakikate muarız unsurlar bir şekilde sızsa dahi tecrübe onları tasfiye etmek konusunda mahir bir usta gibi davranır. Bunlar tarih içerisinde birer istisna ve tekil sapmalardan öteye geçmenin imkânını bulamaz. Kadim devirlerden itibaren birikimli bir şekilde tekâmül ederek muhkem bir kaleye dönüşen gelenekler, dönemsel kopuşlar karşısında direnme ve onlara cevap vermenin esrarını da muhtevîdir. Kendisine yönelik en büyük baskı ve yok etme gayretlerinin gösterildiği devirlerde bile gelenek, kendisini açıktan göstermese dahi müntesiplerinin zihniyetlerini tesis etmeye devam eder. Milletlerin günlük hayatından siyaset telakkilerine kadar her yerde kendisini bir şekilde gösterir. Adı olmasa da kendisini var ve hükümler etmenin imkânını bulur.

Geleneklerin yazı tarafı mâzîye bakarken tuğra tarafı âtiye bakar. Bu istikamette bir gelenek etrafında anlamak ve düşünmek, geçmişini yeniden ihya etmenin imkânlarını aramak değil geleneğin tesis ettiği zihniyeti var olan hayatın içerisinde aktüel hale getirmek manasına gelir. Bu doğrultuda gelenekler de mahiyet olarak aynı kalsa da keyfiyet olarak değişir, özleri muhafaza ederken farklı formlara bürünür. Yeniyi bütün tecrübenin içerisinde eritmenin imkânını böylece tesis eder. Bu doğrultuda esas mesele yeni ile kavga etmek değil, yeniyi tarihin eleğinden geçirip geleneği ibka etmenin sırrına vakıf olmakta gizli olur. Hayatın akışı ile kavga edenlerin bu kavgadan muzaffer olarak çıkamayacakları tarihî tecrübe ile sabittir. Zamanın akarak kendini bulduğu zemini görmezden gelmek onu yok etmez ancak görmezden geleni zarara uğratar. Bu durumda yapılması icap eden şey milletlerin kaderini yeniden tayin etmek hakkını kendinde görmek yerine milletlerin kaderini kendi kaderi olarak sahiplenip yaşamasını sağlamaktan başka bir şey değildir.

Gelenek şahısların olduğu kadar milletlerin de kendisi olmasını sağlar. Milletlere şahsiyet veren şeyin gelenekten başkası olduğunu söylemek abestir. Bir milletin geleneği ile kavga edenlerin esasen o milletin varlığı ile kavgalı olduğu ve amaçlarının o milletin şahsiyetini yok ederek varoluşunu muhal hale getirmek olduğu da böylece ayan beyan ortaya çıkar. Bir geleneği tesis ve muhafaza edip bu geleneği kendi müntesipleri için içtimaî

bilinçaltına dönüştürerek, hayata bakış ve onu idrak tarzını bilinçaltına dönüşen bu gelenek etrafında ortaya koyan milletlerin, tarihî tecrübe içerisinde mümtaz bir yerleri olmasının esrarını da başka bir yerde aramak yanlış olur. Bir toplum tesis etmek bir geleneğe yaslanmadan imkân bulsa da o toplumu millete dönüştürerek ibka etmenin yolu ancak bir gelenek inşa ederek o milleti, müesses geleneğin müşahhas haline dönüştürmekle mümkün olur. Bir milletin tarihin içerisinde söyleyecek sözü olması ancak bu şekilde imkânlı hale gelir. Millet felsefesi dendiğinde ya da millete özgü bir değerlendirme tarzından bahsedildiğinde temelde o milletin müntesibi olduğu geleneğin imkân verdiği özgün düşünme mekalesinden başka bir şeyden söz ediliyor değildir. Din, devlet, siyaset gibi milletin tamamını ilgilendiren meselelerden günlük hayat pratiklerine kadar hayata yönelik özgün bir idrak biçimi ancak bu şekilde var olmanın yolunu bulur. Tüm bunlar çerçevesinde şunu söylemek mümkündür ki geleneği olmayan yahut yok edilen bir milletin hayatta kalması muhaldir. Hayata yönelik millî bir şahsiyet çerçevesinde söyleyecek şeyi kalmayan, onu anlama biçimi kendi bakış tarzından ortaya çıkmayan bir millet, tabii olarak millet olma vasfını da kaybeder. Adı var olmaya devam etse de şahsiyeti bir hatıradan öteye geçmez.

Tarihî tecrübe tetkik edildiğinde bir millet olarak Türklerin gelenek tesis edip onu tevarüs etmenin sırrına vakıf oldukları rahatlıkla görülür.⁹⁸ Türk geleneğini var eden temel kaynak ise din olur. Türkler intisap ettikleri her dini, tarihin eleğinden geçirerek onu kendi dünya tasavvurlarına tatbik eder ve hiçbir şekilde bağdaştıramadıkları yanlarına ise temayül göstermez. İlahî bir yasa ve idrak biçimi mahiyetinde olan töre, Türk geleneğinin

⁹⁸ Burada ortaya konan tevarüs süreci hususunda Peter L. Berger'in tespitleri meseleyi idraka yardımcı olacaktır: "Tarih boyunca her toplum kendi nesneleşmiş mânâlarını bir kuşaktan diğerine aktarma problemiyle karşı karşıyadır. Bu problem sosyalleşme süreci, yani kendisiyle belli bir toplumun kurumsal programlarıyla uyum içerisinde yaşamayı yeni bir kuşağa öğretme süreciyle aşılar. Sosyalleşme, psikolojik olarak elbette öğrenme süreci olarak tanımlanabilir. Kültürün mânâlarına (nüfuz etmeye) alıştırılan yeni nesil, onun yerleşik işlevlerine katılmayı ve rollerle birlikte onun toplumsal yapısını oluşturan kimlikleri kabul etmeyi de öğrenir. Bununla birlikte sosyalleşme, bir öğrenme sürecidir demekle yeterince kavranılamayan çok önemli bir boyuta da sahiptir. Fert, nesneleşmiş mânâları öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda onlarla özdeşleşir ve onlar tarafından biçimlenir de. Onları kendi benliğine çeker ve kendinin mânâları yapar. O bu mânâlara sahip olan biri olmakla kalmaz, aynı zamanda onları temsil eden ve ifade eden biri de olur. Sosyalleşmenin başarısı, toplumun nesnel dünyası ile ferdin öznel dünyası arasında bir uyum (simetri) kurmaya bağlıdır. ...sosyalleşmede başarı dereceleri vardır. Oldukça başarılı sosyalleşme, yüksek bir nesnel/öznel uyum derecesi kurarken, sosyalleşme başarısızlıkları değişik uyumsuzluk (asimetri) derecelerine yol açar. Şayet sosyalleşme, en azından mevcut bir toplumun en önemli mânâlarını içselleştirme (özümseme)de başarılı değilse, bu sonuncu durumda onun tutarlı bir girişim olmayı sürdürmesi zorlaşır. Özel olarak böyle bir toplum, zaman içinde direnci garanti edecek bir gelenek oluşturma konumunda olamaz." Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 69-70.

münhasır ismi olur. Töre, sahip olduğu dinî mahiyet etrafında Türklerin idrak tarzını şekillendirirken tarihin içerisinde bir millî şahsiyet temin etmelerinin de imkânını sağlar. Devlet denen mekanizma bir gelenek tesis edip onun etrafında sebebî asabiyetini var eden insanların yönetimini ifade ederek, kurucu geleneği ibka etmenin imkânlarını sunar ve geleneğin bir parçası haline gelir. Fakat yaratılan her şeyin olduğu gibi devletlerin de ömrü vardır. Bu istikamette *Dîvânü Lügâti't Türk* müellifi töre kavramını izah ederken Türkler arasında kadim bir deyiş olan “el qalır törü kalmas”⁹⁹ ifadesini aktarır ki bu deyiş “Devlet gider yahut terk edilir fakat töreye sadâkat bâkî kalır.” mealindedir. Türklerin her devirde sahip oldukları geleneği nereye oturttuklarını göstermesi bakımından bu örnek dahi meseleyi aşikâr kılmaya kâfi gelir. Devlet kendi başına bir gelenek inşa edemeyebilir fakat gelenek sahibi olmak devlet kurmayı da yanında getirir. Geleneğini muhafaza edebilen milletler o gelenek etrafında bir devlet kurmanın sırrına da vakıf olur. Yıkılan devletlerin yerine yenisini kurmak mümkün olsa da muhafaza edilemeyip yok olan gelenekleri yeniden ihya etmek zannedildiği kadar kolay değildir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki tarihte var olmanın sırrı devletler değil geleneklerdir. Devletlerin ömrü milletin verdiği çaba doğrultusunda ne kadar uzatılırsa uzatılsın kaderin sonunda tecelli edeceği herkesçe bilinir fakat geleneğini tarih üstü bir yere konumlandırmayı başaran milletler bir devlet geleneği de tesis etmenin imkânına sahip olur. Bu doğrultuda sahip olunan devletlerin adı değişse de kendisi o geleneğin bir formu olmaya devam eder.

Türklerin İslamlaşma devrinde kendi dünya idrakleri çerçevesinde Müslüman olup Araplaşmamalarının sırrı da buradadır. Türkler sahip oldukları gelenek etrafında İslamlaşma sürecini tecrübe eder ve kendilerini Kaşgarlı Mahmud’un ifadesiyle “Allah’ın ordusu” olarak görmenin imkânına kavuşur. Türklük ile İslam bu geleneğin İslam içerisinde yaşatılabilmesi ve onun bir parçası haline getirilebilmesi sayesinde aynileşir. Türk lafzının yüzyıllar boyunca İslam’ın yerine kullanılabilmesi bu durumdan tevellüt eder. Türklerin uzun asırlar boyunca kendilerini alemin fatihi ve sahipkıran millet olarak görebilmeleri de Türk geleneğinin onlara sağladığı güven sayesinde olur. Modernleşme devrinde ise ortaya konan tecrübe İslamlaşma devrindeki gibi olmaz, Avrupa karşısında

⁹⁹ Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't Türk*, 587.

geri kalmışlık paradigması bin yılın güvenini eritmeye başlar.¹⁰⁰ Değişim ve dönüşüm mecburî olsa da onun gidişatını tayin etmesi gereken zihniyetin terk edilmesi temayülü, Türk modernleşme tecrübesinin, rüzgârın önüne kattığı yaprağa benzer bir biçimde ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Günün esintileri modernleşmenin seyrini belirler ve değiştirir. Değişimin ipleri geleneğin eline verilmediğinde tekâmül olarak ortaya çıkabilecek bir süreç, geleneğe sırt döndüğünde tagayyür ve fesada intikal eder.

Modernleşmeye yönelik ayağı yere basan söylemlerin sahiplerinin Türk geleneğinin imkân ve kemâl halinin farkında olan şahsiyetlerden tevellüt etmesi bu doğrultuda gayet tabii olur. Cevdet Paşa yazdığı tarihte, devrini Türk geleneğinin tesis ettiği nazariye etrafında değerlendirir, kaleme alınan *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, geleneğin inşa ettiği zihniyetin günü kurtarmanın değil şartlara cevap vermenin arayışında olduğunun en güzel delillerinden biri haline gelir.¹⁰¹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, kaleme aldığı siyasetname ile mâzîye dönerek âtiye seslenmenin arayışını ortaya koyar. *Son Sadrazamlar*'da verdiği hükümler kırılış ve geçiş devirlerini nasıl değerlendirilip yönlendirilmesi hususunda adeta bir şâheser ve ders hüviyetinde olur. Türklüğe de Avrupa fikriyatına da Eyfel Kulesi'nin tepesi yerine Fatih Camii minaresinin şerefesinden bakmayı bilen¹⁰² ve Avrupa'ya gittikten sonra Türk olarak geri dönmeyi başaran nadide şahsiyetlerden biri olan Yahya Kemal,¹⁰³ eserlerinin her sayfasında bir geleneğin ağzı ile

¹⁰⁰ “Hasenat yapanlara Hüsnâ bir de ziyade var, ve yüzlerine ne bir kara bulaşır ne zillet, onlar eshab-ı Cennet hep orada muhalledirler. (Yunus, 26) sırrı hüveyda olur. Peygamber-i Zîşan Efendimiz Hazretleri bizi bu suretle tül-i emedin fütur ve kasvetinden kurtaracak bir va'd-i ilahiye tebşir etmiş ve filhakika zaman zaman bu va'd-i ilahi tahakkuk ederek Beyza-i İslâm'ı ırktan ırka, memleketten memlekete götürmüştür. Bin tarihinden beridir ki biz feyzimizi bu düsturda aramadık ve onun için zamin-i beka bir teceddüdden mahrum kaldık.” Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 398. “...bu heriflere karşı olan buğzumuzu hiç bir vakit onların ilimlerine, fenlerine, san'atlarına sıçratmamalıyız. Çünkü medeniyetin bu kısımlarında onlara yetişemezsek yaşamamıza, bize emanetullah olan din-i İslâmı yaşatmamıza imkân yoktur. Biz Müslümanlar bin tarihinden itibaren çalışmayı bıraktık. Atalete, sefahete, ahlaksızlığa döküldük. Avrupalılık ise gözlerini açtılar, alabildiğine terakkî ettiler. Görüyorsunuz ki denizlerin dibinde gemi yüzdürüyorlar. Göklerde ordular dolaştırıyorlar. Madem ki dinin müdafaası farz-ı ayındır; madem ki edâ-yı farzın mütevakkıf olduğu esbabı elde etmek farzdır; o halde düşmanlarımızın kuvvet namına neleri varsa hepsini elde etmek için çalışmak efrad-ı müsliminin her birine farz-ı ayındır.” Mehmet Akif Ersoy, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler (İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 2013), 9/268-269.

¹⁰¹ Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: OSAV Yayınları, 2018); Hocaefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hükkam Şerhu Mecelletil Ahkam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017).

¹⁰² Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif* (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2013), 55.

¹⁰³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011); Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal Eve Dönen Adam* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013); Beşir Ayvazoğlu, *Bozgunda Fetih Rüyası: Yahya Kemal Beyatlı* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001); Alim Kahraman, *Büyük Göçmen Kuş Yahya Kemal Beyatlı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013); Hâbil Şentürk, *Yahya Kemal ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

konuştüğünü ve düşündüğünü yeniden ispat eder. Modern Türk düşüncesi ve edebiyatının en muhkem kalemlerinden Ahmet Hamdi Tanpınar, bir geleneğin müntesibi olmadan hiçbir şey olunamayacağı düşüncesini hem fikrî eserlerinde hem de romanlarında tekraren ortaya koyar. Onun geleneğin ehemmiyeti hakkındaki şu ifadeleri meseleyi vuzuha kavuşturmaya vâfidir:

“Tanzimat’tan beri itiyat edindiğimiz görüş tarzı bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış yahut bizi ona hiçbir şeyi lâıkiyla göremeyeceğimiz bir gözle bakmaya alıştırmıştı. Belki tarihi her zamandan fazla -yani hiçe nispetle biraz fazla- biliyorduk. Fakat “historicite” denen şeyi, tarihîliği, fert için olduğu kadar millî hayat için de çok lüzumlu ve zaruri olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünceyi kaybetmiştik. Zaman ve hadiselerin okyanusunda, birtakım isimlere ve müphem duygulara, müphem hatıralara tutunarak, onlarla döğüşerek yüzüyorduk. Burada yüzüyorduk kelimesini tesadüf olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbuki millî hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve kopuşlar ancak yaratılış ucubeleri, yarım mahluklar vücuda getirir. Çünkü hayatın ortasında onun bir parçası gibi değil, kendi dağılmış zerrelere devam ederler.”¹⁰⁴

Tanpınar’ın gelenek hususunda bir ağaç ve kökleri etrafında yaptığı anoloji kendi içerisinde güzel bir açıklayıcılığa sahip olur. Kökleri tarihin zeminine tutunup, dallanıp budaklanan ulu bir ağaç olan geleneğin devrin rüzgârları karşısında eğilmesinin muhal olduğu herkesçe bilinir. Kökü zayıf olanların ise tutunmasının imkânı ancak rüzgârın şiddetine bağlı olur, varoluş dışsal etkenlerin insafına kalır. Bir köke dahi sahip olma bahtiyarlığından uzak olanlar ise rüzgârın önünde savrulmaktan başka bir kadere sahip olamaz. Hayattan beslenişi ve ona yönelik duruşu kendi köklerinden olmayanların sonu ancak Tanpınar’ın ifade ettiği gibi yaratılış ucubesine dönüşmek olur. Kırılma devirlerinde kendi dünya idrakini muhafaza edemeyen milletler başkası olamadığı gibi kendisi de kalamaz, tam iken yarım kalır, yok olmadığı gibi varlığından da söz etmek mümkün olmaz.

Cumhuriyet dönemi Türk tarihçiliğinin kemâl halini ifade eden Mehmet Fuad Köprülü de bir gelenek etrafında düşünmesinin getirdiği imkân sayesinde bu vasfa sahip olur. Onun özellikle *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* serlevhalı eseri etrafında verdiği hükümler geleneğe yönelik idrak ve bakış tarzını apaçık bir biçimde ortaya koyar. Batınî ve Şii fırkalarla mücadeleyi varoluş siyaseti haline getiren Selçukluların Şii olduğu hükmünü

¹⁰⁴ Tanpınar, *Yahya Kemal*, 24-25.

verebilecek isimler¹⁰⁵ karşısında sağlam bir duruş sergileyebilmesi de Türk geleneğinin bir müntesibi olmasında saklıdır.¹⁰⁶ Günümüzde ise Fatih Mehmet Şeker'in çalışmaları Türk geleneğinin hangi mahiyette tetkik edilmesi gerektiği hususunda geleneğin kapılarını vurması açısından bir numune-i imtisal olarak gösterilebilir. Onun değerlendirme tarzının modern dönemin anakronik mütearifelerinden değil bizzat geleneğin idrak biçiminden beslenmesi sebebiyle zihniyetin üzerindeki örtüleri kaldırması mümkün olur.

Sonuç olarak *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında gelenek, modern devrin bir mütearife haline getirmeye çalıştığı ve tahfif ifadeleri ile yaklaştığı geçmişin fikir ve uygulamaları olarak değil varlığa yönelik münhasır bir idrak biçimi ve değerlendirme tarzı olarak anlaşılır. Geleneğin kıymeti eski olanı göstermesinden değil, şahıs ve milletlere kendilerine mahsus bir dünya görüşü, hayat felsefesi ve yaşam tarzı tesis etmesinden ileri gelir. İslam ile aynileşen Türk geleneği bu istikamette değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür ki “İslam’ın esaslarına inanıyorum.” demek ile “Türk geleneğinin getirdiği her şeye iman ediyorum.” demek arasında fark yoktur. Türk geleneği ile kavgalı olmak da İslam, Türklerin İslam tasavvuru, Türklük ve sonuç olarak Türk devlet geleneği ile kavgalı olmaktan başka bir şey ifade etmez. Düşünce dünyasında kalem oynatan bir ademin kıymeti ancak geleneğe olan ittibâ ve hürmeti etrafında hakikate mukabil bir değerlendirme zemini bulabilir. Türk olmanın imkânı ancak Türk geleneğine duyulan sadakat ile mümkün olur.

¹⁰⁵ “Şimdi biz Rûm Selçuklarının itikadî fikir ve nazarlarına dair ne biliyoruz? Acaba oralarda Sünnilik mi, ehl-i sünnet mezhebi mi vicdanlarda hakimdi? Katıyyen gayr-i malum. Ve ihtimal ki İlmi tafahhusun en az atf-i dikkat etmiş olduğu birinci nokta budur. Birçok karineler bu hususta şüpheyi imkân bırakmıyor ki, Rûm Selçukları şîî bir mezhebe mensuptular. Yâni tek bir kelime ile alevî idiler.” Franz Babinger, “Anadolu’da İslâmiyet İslâm Tedkikatının Yeni Yolları”, *Anadolu’da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 13-14.

¹⁰⁶ “Anadolu tarih-i dînisinde en mühim mevzu-i tedkiki teşkil eden Türkmen boylarına gelince, onlar, kelâm âlimlerinin felsefî münazaralarına tamamiyle lakayd kalarak yalnız kendi kavmî an’anelerine mutabık gelen ve aşağıda izah edeceğimiz veçhile Türkmen babaları tarafından telkin edilen akideleri kabul ile iktifa ediyorlardı. Binaenaleyh, Mösyö Babinger’in -Rus âlimlerine istinaden- Maveraünnehir ve İran’ın sünni olmayıp şiddetli alevî tesiri altında bulunduğunu ve oradan gelen Anadolu Selçukîlerinin mutlaka şîî mezhebinde olduklarını iddia etmesi pek doğru sayılamaz; elimizde buna ait bazı vesikalar bulunmasına rağmen, Babinger’in iddiasını yukarıda söylediğimiz tarzda tashih etmek neticeyi değiştirmemekle beraber, tarihî hakikate de daha uygun ve şüphesiz daha az kabil-i itirazdır.” Mehmet Fuat Köprülü, “Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dînisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları”, *Anadolu’da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 46.

1.1.7. Hayat Görüşünün Yaşam Pratiğine Dönüştürülmesi Olarak Siyaset

Bir kavram olarak siyaset, Türk düşüncesinde kendisine İslamlaşma devrinden itibaren yer bulur. Hususî manada devletin kendi milleti ve diğer devletler arasındaki ilişki ve düzenlemeleri¹⁰⁷ umumî manada ise insanın varlığa yönelik duruşunu ifade eden siyaset, Türklerin varoluş hareketlerini ve dünyaya yönelik bakışlarını ifade ettikleri bir manayı muhtevî olur. Bu doğrultuda millet hayatına ilişkin tesis edilen töre ve kurallardan dinî hayatın tanzim edilmesine, Türk dünya tasavvurunu mücessem hale getirmek için eser telif edilmesinden devlet mekanizmasının müttekâmil bir hale gelmesi için ulemanın desteklenmesi ve himaye edilmesine kadar her şey siyaset kavramının altında değerlendirilir. Devleti teşekkül ettiren milletin varoluşsal itikatlarına yönelik tehlikeli söylemler arz etmek suretiyle Türk varlığının temellerini zorlayanlar ile mücadeleden İslam'ın evamiri doğrultusunda mücadele etmenin imkânlarını yoklamaya kadar devlet ve milletin, varoluşu için ortaya koyduğu her türlü çabayı siyaset doğrultusunda anlamlandırmak mümkün hale gelir. Böylece Türk hayat tarzını anlamlı ve kemâl mertebesine ulaşmış hale getirmenin yolu her hususta muhkem bir siyasetin ortaya konmasına düğümlenir.

Türk geleneğinde siyasetin, Türklüğün manası etrafında tesis edilmesi ile yerli, İslam'ın kırmızı çizgilerine ittiba edilmesi ve yüceltilmesi suretiyle millî bir istikameti takip etmesine ihtimam gösterilir. Böylece siyaset, Türklerin kendi hayat felsefeleri ve yaşam pratikleri çerçevesinde dünyaya söyleyecekleri sözün ve verecekleri hükmün ifadesi olur. Bu istikamette siyaset yalnızca devlet işlerinin tahkimi gibi hantal bir manadan dünyanın tanzimi gibi büyük bir mefkûreye intikal eder. Osman Turan'ın cihan hakimiyeti mefkûresi¹⁰⁸ olarak adlandırdığı bu siyaset etme tarzı, yalnızca devleti yönetenlerin aldıkları kararlarla fetihler yapıp, Türk devletinin sınırlarının genişletilmesi gibi Türk siyasetinin küçük bir cüzünü ifade eden bir muhtevaya sahip olmaz. Bunun yanında dünyaya askerî, dinî, kültürel, ilmî velhasıl insanı alakadar eden her meselede söyleyecek küllî bir sözü, bütünsel bir değerlendirme ve hüküm verme şeklini anlatır. Bu itibarla siyasetin Türk dikkati¹⁰⁹ ile müteradif olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Hayatı

¹⁰⁷ Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 22-23.

¹⁰⁸ Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 25-41, 105-109, 115-121, 130-135.

¹⁰⁹ Fatih Mehmet Şeker, "Türk Dikkati: Dünden Bugüne Siyaset Dünyamızın Pusulası Olan Düşünürler", *Türkiye Günlüğü* 123 (Yaz 2015).

tatbik etmenin müşahhas halini ifade eden Türk siyaseti, yalnızca sebebî asabiyet doğrultusunda Türk olanların dünyaya bakabileceği bir usûlü ortaya koyar. Tursun Bey *Târîh-i Ebü'l-Feth* serlevhali eserinde Türk siyaset tasavvurunu şöyle açığa çıkarır:

“Pes eğer tabi’atleri muktezâsınca konulursa, aralarında şol kadar tenâzü’ ü temânü’ ve husîmet ü tedâfü’ vâkı’ ola kim asl-ı ictimâ’dan maksûd olan te’âvün ve yardımlaşmak hâsıl olmaz; belki birbirin fesâd ü ifnâ ider. Zarûrî nev’-i tedbirden gereklü oldu ki her birinin müstehakk olduğu menzilde koya; kendü hakkına kâni’ idüp dest-i tasarrufını hukûk-ı gayrdan kûtâh kıla. Ve benî nev’ arasında umûr-ı te’âvünü mütekeffil suğl ne ise ana meşgul eyleye. Ve bunun gibi tedbire siyaset dirler. Ve eğer şöyle ki bu tedbir ber-vekf-ı vücûb ve kâ’ide-i hikmet olursa -ki mü’eddi ola bir kemâle sâb-ı sa’âdeteyndür- ana elh-i hikmet siyâset-i İlâhî dirler, ve vâzı’ına nâmûs dirler. Ve ehl-i şer’ ana şeri’at dirler, ve vâzı’na şâri’ ıtlak iderler ki, peygamberdür. Ve illâ, ya’ni bu tedbir ol mertebede olmazsa belki mücerred tavr-ı akl üzre nizâm-ı âlem-i zâhir içün, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki, örfümüzce ana örf dirler. Keyfe mâ-kân, her kankısı olursa, anun ikâmeti elbette bir pâdişâh vücûdına mevkuf. ...her rüzgârda bir pâdişâhun hâcettür ki anun tasarruf-ı cüz’iyyâtta, ber-haseb-i maslahat, her karn u her rüzgâr vilâyet-i kâmilî vardır.”¹¹⁰

Görülebileceği üzere Türk düşüncesinde siyaset, dünyayı tahkim ve hususî bir bakış manasında nizâm-ı âlem fikrine hamledilir.¹¹¹ Bununla birlikte nizâm-ı âlemi tesis manasında siyasetin imkânı ancak onun kuvvesi olan millet ve bu kuvveyi fiile dönüştüren hükümdar vasıtası ile sağlanır. Millet yahut hükümdar olmaksızın bir siyaset tesis etmek bu istikamette muhal olur. Türk siyasetname geleneğinde ısrarla tekrar edilen dâire-i adâlet anlatısı da esasen millet siyasetinin vasıtasını göstermek maksadıyla ifade edilir.¹¹² Buradaki adalet temelde hikmeti aşikâr kılıp her şeyi yerli yerine koymak¹¹³ manasında nizâm-ı âlemi tesis etmeyi yani mütekamil bir siyaseti mümkün hale getirmeyi ifade eder. Bu meyanda millet ve devleti alakadar eden her mesele aynı zamanda siyasetin meselesi olur. İslamlaşma devri Türklerin tat adını verdiği Müslüman olmayan neseben Türk unsurlarla, Selçukluların Batınî topluluklarla, Osmanlıların ise Şiilerle mücadelesi

¹¹⁰ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977), 12-13.

¹¹¹ Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslamî Araştırmalar* 13/2 (2000).

¹¹² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 532.

¹¹³ “Temel anlamı çerçevesinde hikmetin tarifi için şöyle denilmiştir: O, her şeyi yerli yerine koymak ve hakkı sahibine vermekten ibarettir. Bu noktadan hareket eden bazı filozoflar hikmeti şöyle tanımlamıştır: O, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak ve her türlü hakkı sahibine ulaştırma eylemini gerçekleştirmektir. Şöyle de denilmiştir: Hikmet, bütün işleri isabetli, dikkatli ve sağlam bir şekilde yerine getirmek esasından doğar. İleri sürülen bu son görüşler birbirine yakın mahiyettedir, çünkü hikmet sefahin karıştıdır, sefah ise gerçekleştirilen fiillerde tutarsızlık ve karşılaşılacak çeşitli olaylarda, farklı tepkiler sergilemekten ibarettir.” Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vil’atü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 2/216.

böylece bir inanç kavgasından devlet siyasetine intikal eder. Devlet ve siyasetin temellerini tesis eden Türk din tasavvurunu muhafaza, böylece siyasetin has unsurlarından birine dönüşür. Milletin içerisinde ortaya çıkan farklı dinî söylemleri tasfiye de Türk milletinin var olmasını sağlayan unsurlar olarak dinin zarar görmemesi için siyasetin bir cüzünü ifade eder.

Bu istikamette ilmi, yüksek bir mertebeye eriştirip eser telif etmek dahi siyaset tesis etmek manasına gelir. Toprakların kılıç vasıtasıyla ele geçirilip vatanın genişletilmesi, siyasetin askerî cephesini alakadar eder. Elde edilen toprakların ve onun üzerinde yaşayan insanların kalem vesilesi ile Türk zihniyetinin paydaşı haline getirilmesi ve böylece fethedilen toprakların vatana dönüştürülmesi siyasetin ilim cephesini ortaya koyar. Kılıcın başladığı işi kalemin bitirmesi siyaseti mütekâmil bir hale büründürür. Bir yeri vatanlaştırmamanın o beldeleri mamur etmekle mümkün olduğunu bilen siyaset erbaplarının fethedilen yerleri birer Türk şehri haline getirmesi de siyasetin mimarî veçhesini gösterir. Böylece yapılan her iş, inşa edilen her bina, telif edilen her eser ve dahi cami kürsülerinden verilen her vaaz siyasetin farklı bir cephesini aşikâr eder.

Siyaset bu unsurların tamamının yeknesak bir biçimde ve ortak bir zihniyet çerçevesinde şekillendirilmesi suretiyle bir şaheser haline gelir. Tıpkı bunun gibi siyaseti terazide tutan unsurların birkaçı ya da biri ifsat edilmek suretiyle zarar görüp senkrondan çıktığı ve Türk düşüncesine akort veren metronomun ahengi bozulduğunda siyaset bir bütün olarak istikametinden sapar. Yüzyılların getirdiği birikim bir anda saçılıp savrulma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu sebeple Türkler için siyaset etmek yalnızca bir tekâmül arayışı değil bir varoluş savaşı olarak ortaya çıkar. Türk siyaseti ile Türk geleneği arasındaki bağ çözüldüğünde gelenek olduğu yerde kalır fakat ipleri boşalan siyasetin varacağı durağı tahmin etmek mümkün olmaz. Bu istikamette gelenekten bağımsız bir siyasetin tesis edilmesi Türk tarih tecrübesi özelinde değerlendirildiğinde muhal olur. Türk geleneğini bir imkân olarak var eden şey de din tasavvuru olduğuna göre şunu söylemek mümkündür ki Türk siyaseti doğrudan dinî bir mahiyet arz eder. Siyaseti planlayanlardan uygulayanlara ve siyasetin muhatabı olanlara kadar her unsur siyasette dini görür, dinde ise siyaseti duyar. Din ile siyaset arasındaki ilişki bu doğrultuda hayatî bir ehemmiyete sahip olur.

Din tasavvuru doğrultusunda menzili ortaya konmayan bir siyaset basit, siyaseti tesis edilmeyen din anlayışı fasit olmaktan kurtulamaz. Din ile siyasetin birbirinin mütemmim cüzü olduğunu söylemek bu istikamette bir hakikati teslim etmek manasına gelir. Türk siyasetname müelliflerinin sıklıkla atıf yaptığı din ile devletin birbiri ile ikiz kardeş oldukları söyleminin esrarı da böylece ortaya çıkar.¹¹⁴ Din siyasete kaynaklık etmesi sebebiyle, siyaset ise dinin hakikate taalluk eden idrak tarzını muhafaza etmesi münasebetiyle müteradif hale gelir. Aralarındaki fark mahiyet değil ancak derece farkına dönüşür. Türk siyaseti ile Türk diyaneti demek arasında böylece herhangi bir fark kalmaz. Bu istikamette Türk siyaset düşüncesinden din çıkarıldığında elde herhangi bir şey kalacağını söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz. Din tasavvurundan bağımsız bir siyaset muhayyilesi olanların, tesis etmeye gayret gösterdikleri siyasetin bir zihniyet değil ancak günü kurtaracak uygulamalar silsilesinden ibaret olması da durumun hakikate mukabil oluşunu apaçık bir şekilde gösterir niteliktedir. Kadim devirlerden günümüze kadar Türk siyaseti, merkezinin din olduğu bir mahiyete şamil olduğundan bir fikir olarak siyasetin imkânını arayanların ya da onu tetkik etme girişiminde bulunanların ilk bakması gereken yer de bu sebeple doğrudan Türklerin din tasavvuru olmalıdır.

1.2. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi: Teorik Çerçeve

1.2.1. Türk Düşüncesinin Müessisi Olarak Din

Kadim devirlerden itibaren dünya tasavvuru, hayat görüşü ve bu istikamette tesis ettikleri düşünce dünyaları din kaynak ve merkezli olan Türkler, hayata yönelik her şeyi dinin içerisinde bulur ve din doğrultusunda idrak etmenin imkânlarını arar. Modern dönemde ortaya konan antropolojik çalışmalar; gerek tarihi bir lineer çizgi ve tekâmül süreci olarak gören klasik aydınlanmacı görüş¹¹⁵ gerekse kültürlerin birbirleri arasında bir ilerilik ya da gerilikten söz edilemeyeceğini, her birinin kendi içsel bağlamında anlamlı ve eşit olduğunu savunan yapısalcı anlayış doğrultusunda insan düşüncesinin merkezine bir şekilde dini yerleştirir. Yapısalcı antropolojinin kurucu ismi Claude Levi-Strauss insan düşüncesinin temelini, insanların varlığa yönelik tasavvurlarını dinî bir nedensellik

¹¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, 26.

¹¹⁵ Kurtul Gülenç, “Aydınlanma, Tarih ve Siyaset: Yeni Bir Tarih Anlayışının Olanacağı Üzerine Bir Deneme”, *Aydınlanma Din Demokrasisi*, ed. Ömer Bozkurt (Ankara: Eskiye Yayınları, 2012), 133-134; Hamdi Bravo, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Haziran 2004).

sistemin çerçevesinde açıklayan mitlerin¹¹⁶ çözümlenmesinde görür.¹¹⁷ Ona göre mitler, farkında olmasalar da şahısların içerisinde düşünür.¹¹⁸ Böylece insan bir meseleye yönelik değerlendirme yapıp hüküm verirken mitik düşünce çerçevesinde din, esasen onun zihniyetini şekillendiren bir mekanizma olarak hareket eder. İçinde olunmasına rağmen çoğu zaman farkında olunmayan bu değerlendirme şekli, yalnızca bir düşünce kaynağı ve usûlü olmakla kalmaz, insanların fiziksel bütünlüğünü dahi etkiler.¹¹⁹

Varlığa bir mana verme arayışı içerisinde olan insan için dinin bu arayıştaki yerini tespit etmek amacıyla ortaya konulacak bir tetkik, anlamlandırma çabasının her devirde din merkezli olduğunu gösterir. Din insana varlığın ve bilginin kaynağı ile bu kaynaklardan elde edilecek verinin hangi usul doğrultusunda anlamlandırılacağı ve hayata nasıl tatbik edileceği ile ilgili tüm veriyi sağlar. Dine yönelik değerlendirme ve yaklaşım tarzları her ne kadar bu veriye yönelik anlayışı değiştirip alternatif söylemleri var etse de kaynağında din olduğu hakikati bir sabite olur. Dinlerin ve dinî düşüncenin tenkit edildiği modern dönem düşünce hayatı bile bir süre sonra dinî bir mahiyete bürünerek din formuna intikal eder.¹²⁰ İnsan için varoluşu, varlığı ve bunlarla alakalı meseleleri anlama tarzı farklı formlarda ortaya çıkan bir mistisizmle sonuçlanır. Bu istikamette düşünce ve felsefenin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kaynakları her dönemde din olur. Türkler için bu durum bilhassa böyledir. Madde ve manaya yönelik bakış Türk tarih tecrübesinde her dönemde din etrafında şekillenir. Natürist, animist ve pagan inançların hâkim olduğu dönemlerden Budizm, Mazdeizm, Maniheizm gibi inanç biçimlerine, Yahudilik ve Hristiyanlıktan İslam’a kadar Türkler intisap ettikleri her dini kendilerine özgü anlama biçimleri doğrultusunda fikir ve hayatlarını tanzim ve tahkim etmek için bir membaya dönüştürür. Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki Türk düşüncesini anlamak onun kaynağı olan din ve Türk din tasavvurunu anlamaktan geçer.

¹¹⁶ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013).

¹¹⁷ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 426.

¹¹⁸ Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, 37.

¹¹⁹ Levi-Strauss’un konuyla alakalı tespitleri hususunda bk. Claude Levi-Strauss, *Din ve Büyü*, çev. Ahmet Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 1983), 33-34.

¹²⁰ Trevor Ling, *Karl Marx and Religion* (London: The Macmillan Press, 1980); Robert C. Tucker, “Marxism-Is it Religion?”, *Ethics* 68/2 (January 1958); David Stevens, “Nationalism as Religion”, *Studies: An Irish Quarterly Review* 86/343 (Autumn 1997); Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

1.2.1.1. Varlık İdrakinin Kaynağı Olarak Din

Varlığın mahiyeti ve keyfiyeti, düşünme denen çabanın ve düşünce denen hasılanın en önemli meselelerinden biridir. Bütün Batı düşünce geleneğinin şarihi olmaktan öteye gidemediği Yunan filozoflarından; Çin, Mısır ve Hint felsefe geleneklerine kadar düşünmeye yönelik bütün girişimler varlığı anlamlı hale getirmeyi temel bir gaye ve mesele edinir. Varlığı anlamak diğer her şeyi anlamamanın anahtarı mesabesinde görülür. Bu arayış temel bir erek olarak tahayyül edilir. Felsefeyi kemâle erdirecek mesele varlığı anlamak ve açıklamaktan başka bir şeyde kendisini bulmaz. Varlık adeta dokundurulduğu her nesneyi altına dönüştürerek simya ilminin en üst noktasını temsil eden felsefe taşı gibi anlaşıldığında her şeyin sırrına vakıf ve mazhar olunacak hal ile müteradif addedilir. Bu istikamette varlık felsefesi olarak ontoloji, felsefe ilminin en önemli alanlarından birine dönüşür.

Kadim devirlerden itibaren Türkler varlığı, Tanrı etrafında anlamaya temayül eder. Şemsettin Günaltay'ın büyük bir romantizm ile İslam'ın Türk seciyesi için uygunluğunu betimlediği şu satırlarda Türklerin, varlığa yönelik değerlendirme tarzını şekillendiren saikleri bir nebze de olsa hissetmek mümkün olur:

“...Orta Asya'nın yüksek steplerinde yaşamak ve hayatı kazanma mecburiyeti karşısında hulyalara dalma imkanı yoktu. Buralarda aksine, sade ve ulvî bir inançla mücadeleci ve gerçek bir hayat sürdürmeye mecburdu. Bu gerçek hayat ise Türke Şaman Dininin hurafe ve mahiyetini anlatmış “yersu”ların, “Gök Han”ların üstünde tek ve ulu bir tanrı olduğunu sezdirmişti. Bunun içindir ki en büyük zevki; yüksek yaylalarda at oynatmakta, sarsılmaz azim ve iradesine engel olanlarla çarpışmakta duyan Türk, Hint veya İran'da olduğu gibi, hulyalı ve kendini unutturacak hayattan bir şey anlamıyor, yoksulluk telkin eden inançlara yanaşmıyordu. Hint ve İran'da tabiatın sonsuz iyilikleri içinde olan insanlar, hayatı kazanmak için didişmeyebilir, tabiata hakim olabilmek için çarpışmayabilirdi. Fakat Asya'nın yüksek yaylalarında yaşayan halk yaşamak için didinmeye ve çarpışmaya mecburdu. Türk, verimsiz fakat ruha yücelik ve birlik, adalelere kuvvet ve hareket kazandıran bozkırlarda gerçek bir hayat yaşadığından, dinini de vatanının seması kadar berrak, hayatının geçişi oranında sade, yaylasının yüksekliği kadar yüksek olsun istiyordu!.. Yüksek dağlar, sonsuz ovalar, nihayetsiz çöller, sessiz ve karanlıklar içinde parıldayan yıldızlar, Türke yıllarca gizli bir şeyler okutmuş, ruhunda mutlak kudretli bir mabud hissi uyandırmıştı. Türk, basiretli davranmaya alışan fikrini yüceltecek, damarlarında dolaşan kanı kaynatacak, dinç ve gürbüz adalelerini işletecek bir din istiyordu.”¹²¹

Günaltay'ın Türk tarih-i dinîsine yönelik yorumlarının modern dönemin bütün problemlerini muhtevî olduğu aşikârdır. O, bu satırlarla İslam öncesi dinlerle değil Türk

¹²¹ Mehmet Şemseddin Günaltay, *Mâziden Âtiye Geçmişten Geleceğe* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2000), 95-96.

mistik geleneği ile hesaplaşır. Osmanlı'nın içinde bulunduğu inanılan zeval halinin en büyük sorumlularından birinin tasavvuf olarak görülmesi, Günaltay'a İslam öncesi dönemleri anlatırken bile tasavvufla kavga etmek gibi bir motivasyon sağlar. Onun verdiği hükümlerin Türklerin bedavet merkezli yaşam tarzlarını yok etme imkânı olan dinlere temayül etmeme gayreti göstermek şeklinde bir karşılığı olsa da buradan Türklerin mistik olmadıklarına varmak mümkün olmaz. Verilecek hüküm ancak Türklerin kendi hayat tarzlarına mahsus bir mistik anlayış tarzına sahip oldukları olabilir. Nitekim bu hususta tarihî tecrübeye intikal edildiğinde Türkler için söylenebilecek en son şeylerden birinin Türklerin mistisizme mesafe koyduğu fikri olduğu apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Fakat burada Günaltay'ın başka bir vesile ile dikkat çektiği Türklerin yaşadığı coğrafi bağlam doğrultusunda şekillenen hayat tarzının onların dinî anlayışlarına etkisi konusu bir hakikati aşikâr kılar. Kendileri için bedavet merkezli bir yaşam tarzı, tarihî bir mecburiyet hükmünde olan Türkler, varlığa yönelik muhayyilelerini de bu istikamette tesis eder. Hayatın her alanında dünya ile ilişkisini mücadele kavramı etrafında betimlemenin mümkün olduğu İslam öncesi Türkler için varoluşun bir savaş olarak telakki edilmesinden daha normal bir şey görülemez. Günaltay'ın tasvir ettiği çöller ve stepelerde yok ve kayıp olmadan varlığı devam ettirmenin imkânı ise hükümdarda görülür. Böylece hükümdar sürüsünü güden ve tehlikelerden muhafaza eden mahir bir çoban hüviyetine bürünür. Türk kozmogonisi varlığın merkezine Tanrı'yı koyduğu gibi insanlığın merkezine de hükümdarı oturtur.¹²² Bütün bir alemin Tanrı'nın etrafında döndüğü gibi insanlık da gökteki Kutup Yıldızı gibi bir sabiteyi ifade eden hükümdarın¹²³ etrafında olmak ile bir mana kazanır ve yok olup gitme endişesinden arınır. Varlığın anlamı ve hayatın imkânı hükümdara itaat ve sadakatten geçtiğine göre hükümdarı Tanrı'nın bir lütfu ve seçilmiş kişi olarak gören Türklerin varlık idraklerinin de gene dinî bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkün hale gelir.

1.2.1.2. Bilgi İdrakinin Kaynağı Olarak Din

Bir mesele olarak bilgi ve bilmenin imkânının felsefenin en müşkül problemleri arasında olduğu mütearifedir. Bilginin anlamı, mahiyeti, keyfiyeti; bilmenin mümkünlüğü, bilgiyi

¹²² Ali Ahmetbeyoğlu – Hüseyin Şen, “Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/234 (Mayıs Haziran 2018), 70.

¹²³ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 2/231-233; Ahmetbeyoğlu – Şen, “Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi”, 63-66.

edinmenin yolları ve bu yolların güvenilirliği gibi meseleler dünya filozofları tarafından her dönem düşünme eyleminin kendisine odak noktası olarak tayin ettiği hususların başında gelir. Bilgi etrafında ortaya konan felsefi birikim, tek bir noktaya sığabileceği gibi yüzlerce cilde sığmaz, basitlik ile karmaşıklık, sadelik ile gösteriş aynı anda kendisi içerisinde muhtevelî olur. Düşünce arayışını gerçekleştiren her din merkezli çabada bilgiye yönelik tartışmalar çokça rağbet görür. Çünkü ortaya konan ve insanın tecrübe ettiği bilginin hakikate mukabil olup olmadığı sorusu, hakikatin neliği ile birlikte bilgiye alakalı tartışmaların bir sonucu olarak anlamlı hale gelerek cevap bulur. Örneğin bilgi edinmenin muhal olduğu kabul edildiğinde, bu kabule sahip filozofların var olduğu iddia edilen ve bilgi olduğuna kanaat getirilen şeylerin mahiyetine yönelik bir açıklama yapması ve bunu tutarlılık içerisinde gerçekleştirmesi bir zarurete dönüşür. Bu da bu tartışmaların her cephesinin kendi içerisinde yüzlerce yeni tartışmaya gebe olmasını yanında getirir. Bilginin bir imkân olarak kabul edilmesi onun bilinebilir olup olmadığı sorusuna dönüşür, bilinebilir olacağının ispatı bunun hangi kanallarla olacağını sordurur, tespit edilen kanallara yönelik tenkitler yeni izahları mecbur kılar. Varılan yerde elde yeni sorulardan başka bir şeyin kalmadığını söylemek de mümkün olur.

İslam'ın itikada taalluk eden alanını ortaya koyan kelam ilminde de bilginin mahiyet, keyfiyet ve elde edilme yolları tartışma alanlarının başında gelir. Çünkü temelde ilahî mahiyetli bir bilgi olan rivayetin, bir itikat meselesi olarak meşru bir zemine oturtulması öncelikle bilginin varlığı, bilinebilirliği, ilahî bilginin bilgi olarak ispat ve tasdiki ile onun elde edilmesinde usûl gibi hususların ispat edilmesini bir gereklilik olarak ortaya koyar. Peygamberliğin ve peygamberin ilahî bilgi için bir aracı olmasının aklen ve dinen ispatına yönelik tartışmalar dahi esasen ilahî bilginin bir hakikat olarak ispatının sonucu olarak ortaya çıkar.

İslam kaynakları ve düşünürleri, bilginin kaynağını vahiy olarak görür. Gerek doğrudan *Kur'an-ı Kerim*'in nüzulü şeklinde olan ve vahy-i metluv olarak adlandırılan vahiy ve gerekse *Kur'an-ı Kerim* dışında gelen vahyi ifade eden vahy-i gayr-i metluv, ilahî bilginin kaynağını doğrudan Allah ve onu ileten şahsiyetler manasında peygamberler olarak ortaya koyar.¹²⁴

¹²⁴ Yusuf Şevki Yavuz'un vahy-i gayr-i metluv'un ilahî bir bilgi kaynağı istikametinde meşruiyeti hususundaki tespitleri için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/442.

Bilginin kaynağı hususunda *Kur'an-ı Kerim*'e intikal edildiğinde her türlü bilginin ilahî nitelikli olduğu fakat insan aklının da istislâh kabiliyetini muhtevî olduğu görülür. Pek tabii olarak insanlar akıllarını ve duyularını kullanmak, belli keşf ve ilhamlar vasıtasıyla ve rüyalarla belli bilgilere vasıl olabilirler. Fakat bu bilgilerin tamamen hakikati ifade ettiklerini söylemek mümkün olmaz. Bu istikamette İslam kelimcileri bilgiyi de tasnif eder¹²⁵ ve yakîn ifade eden bilgi ile zann ifade eden bilgiyi birbirinden ayırır. Yakîn ifade eden ve hakikat olduğu şüphesiz olan bilgi ilahi mahiyetli bilgi olurken,¹²⁶ zann ifade eden ve hakikate mukabil olabileceği gibi muarız da olması muhtemel olan bilgi ise insanın akıl, duyu ve diğer bilgi edinme yöntemleri ile kendisinin edindiği bilgiyi ifade eder.¹²⁷ Aklın kendi bilgi edinme usûllerinde hataya düşebileceği, duyu organlarının da çeşitli şekillerde yanılabileceği herkes tarafından malum olduğu üzere İslam kelimcileri tarafından da örneklerle açıklanır.¹²⁸ Sonuç olarak hakikati ifade eden bilgi ancak ilahî kaynaklı bilgi olabilir. Bununla alakalı en önemli örneklerden biri Allah'ın Hazreti Adem'i yarattıktan sonra ona varlığın isimlerini öğretmesi olur. Bakara Suresi'nin;

“Ve Âdem'e bütün esmâyı [isimleri] ta'lîm eyledi [öğretti], sonra o âlemîni melâikeye [meleklerle] gösterip “Haydin, da'vânızda sâdıksanız Buna şunları isimleriyle haber verin!” buyurdu. (Melekler,) “Sübhânsın [Seni her türlü eksiklikten tenzih ederiz, Sen yüceler yücesisin] yâ Rabb! Bizim için Senin bize bildirdiğinden başka ilm ne mümkün. O âlim [her şeyi bilen], hakîm [hikmet sâhibi] Sen, şübhesiz Sensin!” dediler. “Ey Âdem! Bunlara [meleklerle], onları isimleriyle haber ver!” buyurdu. Bu emir üzerine Âdem onlara [meleklerle], isimleriyle onları haber veriverince de buyurdu ki: “Demedimmi size, Ben her hâlde [şübhesiz] semâvât u arzın [gökler ve yerin] ğaybını bilirim... ve (yine) biliyorum ne ızhâr ediyor/[açığa vuruyor]sunuz da, ne ketmeyliyor/[gizliyor]dunuz!”¹²⁹

meâlindeki 31-33. Ayetleri hakikate taalluk eden bilginin ne şekilde edilebileceğini aşikârâne bir şekilde ortaya çıkarır. İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* serlevhali tefsirinde bu ayetleri tefsir ederken şunları söyleyerek Türklerin İslam tasavvuru etrafında ortaya koydukları bilgi idrakini de izah etmiş olur:

“Burada söz konusu edilen öğretmenin belirlenmesinde iki yöntemden biri geçerlidir: Varlıkların bilinmesi ya hakikat konumunda ve zaruret çerçevesinde gerçekleşir, bu da bilginin meydana gelmesine sebep teşkil eden husûslara yönelip

¹²⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/157-161.

¹²⁶ Osman Demir, “Yakîn”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 43/271-273.

¹²⁷ Mustafa Çağrı, “Zan”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 44/120-122; H. Yunus Apaydın, “Zan (Fıkıh)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 44/122-124.

¹²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-54.

¹²⁹ El-Bakara 2/31-33.

onları çalıştırmakla olur, meselâ gözün açılıp bakılması halinde görme duyusuyla algı olayının vuku buluşu gibi. Veya Allah Teâlâ'nın öğrenme fiilini yaratması yoluyla; bu da Allah'ın öğretmesi çerçevesinde kişiye kazandırılan bilgidir. Kur'ân'da, [Rahman] insana meramını ifade etmeyi öğretti", "Biz [Muhammed'e] şiir öğretmedik, zaten bu, kendisi için gerekli de değildi" meâlindeki âyetler, bunun örneklerini teşkil eder. Bu tür bir öğretim, bilgi edinme sebeplerine ihtiyaç duyurmaz, çünkü bu sebeplerin hepsi Cenâb-ı Hak'ta mevcuttur. Yukarıda belirtilen bilgi edinmenin birinci şıkkı, başkalarına duyurulmak üzere öğrenilen bir hakikat türü değildir. Bunun gibi, meleklerin "Senin öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur" şeklindeki sözleri de bu türe dâhildir."¹³⁰

İmam Mâtürîdî'nin ifade ettiği üzere bilgi biri ilahî biri insanî olmak üzere iki vasıta ile elde edilebilir olsa da bu bilgilerin sıhhati hususunda aralarında açık bir derece farkı mevcuttur. Bilgilerin ilahi menşei olanı yakîn ifade ederken, insanî kaynaklı olanı ancak zann ifade eder. İnsanın hayatını tatbik etmesi ve dünyanın zahirini idrak edip fiillerini gerçekleştirmesi için zannî bilgiye itikat etmek mümkün olsa da alemin manevî cephesini idrak etmek ve dini anlayıp ibadetleri ortaya koymak için zannî bilgi hem kafî gelmez hem de yeterli meşruiyeti sağlamaz.

Elmalılı Hamdi Efendi de ayette ifade edilen isimlerin öğretilmesini varlığın bilginin idraki ve usûlü olarak anlar ve şu ifadeleri kullanır: "Demek Âdem'e önce nesneler ve özellikle soyu ile ilgili bilgiler bahşedilmiş ve bundan başka bu malumata ait isim ve dile özgü sûretler de öğretilmiştir. Meleklerde olmayan da budur. Bunlar takdir edilmiş ve hübuttan/yeryüzüne inişten sonra da Hz. Âdem, bunların fi'liyatını/pratiklerini yeryüzünde görmüştür."¹³¹

Bu ayetler etrafında yapılan izahatı, Hazreti Nuh'a Allah'ın "Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: "Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap. Buyruğumuz geldiğinde sular coşup yükselmeye başlayınca her cinsten birer çift hayvan ile kendileri aleyhinde hüküm kesinleşmiş olanların dışındaki aileni gemiye al; ama o haksızlığa sapmış olanlar konusunda sakın bana bir şey söyleme! Onlar kesinlikle boğulacaklar!"¹³² şeklindeki vahyinde geminin bilgisinin kendisi tarafından verilmesi; Belkıs'ın tahtının getirilmesini isteyen Hazreti Süleyman'a tahtın "Nezdinden kitâbdan bir ilm bulunan..."¹³³ yani ilahî bilgilerden behresi olan bir zat tarafında göz açıp kapama müddetinden de hızlı bir şekilde getirmesi gibi pek çok ayet doğrultusunda da yapmak

¹³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîl'atü'l Kur'ân Tercümesi*, 1/111.

¹³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/312-313.

¹³² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 4/19-20.

¹³³ en-Neml 27/40.

mümkün olur. Hülâsaten İslam dininin ilmin kemâl ve hakikat halinin kaynağını doğrudan Allah-u Teala ve onun vahyinde gördüğünü söylemek mümkündür. Türk geleneğinin İslam sonrası devirde bilginin kaynağı hususundaki tasavvurunu bu şekilde özetlemek yeterlidir.

1.2.1.3. Varlık, Bilgi ve Diğer Hususları İdrak Edip Anlamlandırmanın Usûl Kaynağı Olarak Din

Varlık ve bilginin keyfiyet ve mahiyetine yönelik muhkem kabuller ortaya konmuş olsa dahi bu varlık ve bilgi telakkileri etrafında bir dünya görüşü ve hayat felsefesi inşa edip bu unsurları hayata tatbik etmek zannedildiği kadar kolay olmaz. Dinin de kendisini itikat ve muamelat yani inanç ve uygulama olarak iki cephede göstermesine benzer şekilde tasavvur pek çok şey demek olsa da her şeyi ifade etmez. İnsanlar için dinin amacı bilhassa İslam’da tevhit inancına İslam’ın öngördüğü şekilde iman etmek olsa da bu inancı ortaya koymanın bir aracı olarak fiili bir cephe de tesis edilir. İtikat ile muamelatın birbirini tamamladığı gibi insanların tasavvurları ile tasarrufları birleştiğinde kâmil bir yapı ortaya çıkmanın imkânını bulur. Bu istikamette nazari cepheyi fiiliyata intikal ettirmek varoluşsal bir mesele haline gelir. Bu intikalin temellerini ifade eden usûl, yöntem ve metot arayışları da gene dinî kaynaklara dönülerek gerçekleştirilir. Varlık ve bilgi tasavvurları oradan tesis edildiği gibi bu tasavvurları bir hayat görüşü, anlayış tarzı ve millet felsefesine dönüştürmede yöntem ve usûlün de dinin bizzat kendisinden sadır olduğu fikri bilhassa Türk zihniyetine hakimiyet kurar.

Türklerin, dinî hayatın pratiğinin tesis ve idrak edilmesi hususunda dinden devşirdikleri usûl ise Resul-i Ekrem’in hayat pratikleri, sözleri ve sükûtları da dahil olmak üzere Sünnet-i Seniyye’yi dinin hayata intikal etmiş hali olarak görmek şeklinde olur.¹³⁴ Türkler için dinin fiili kısmı Resul-i Ekrem’in kendisine ve sünnetine ittiba şeklinde tecessüm eder. Hanefiliğin Türkler arasında varoluşsal bir itikat olarak rağbet görmesinin de esas sebebini burada bulmak mümkün olur. Resul-i Ekrem Hazretleri Türklerin yalnızca din tasavvurunda değil dünya tasavvuru ve hayat pratiklerinin tesis edilmesinde de temel esas teşkil eder. İslam’ın müntesibi olan topluluklar arasında Peygamber-i Zîşan’a bu denli hürmet gösteren ikinci bir milleti tespit etmek zannedildiği kadar kolay olmaz.

¹³⁴ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153; İlyas Çelebi, “Sünnet (Kelâm)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/153-154.

İslamlaşma devrinden günümüze kadar Peygamber’e hürmet ve dinin uygulanması hususunda ona ittiba, Türkler için sorgulanamaz bir mahiyette tevarüs eder. On dördüncü yüzyılda kaleme alınan ve Resul-i Ekrem’in doğumundan ahirete irtihaline kadar hayatını Türklerin kendilerini ifade etme şeklinin en temel vasıtası olan şiir formunda aktaran, Mehmet Akif’in “Yetişilmez ki: Süleyman Dede yükselerde”¹³⁵ dizesiyle hakkını verdiği Süleyman Efendi’nin *Vesiletü’n-Necât*¹³⁶ serlevhalı mevlidinin yüzyıllar boyunca doğumdan ölüme kadar her vesile ile Türkler arasında bir dinî ritüel olarak okunmasını başka bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Türk geleneğinin müntesibi herkesin hayatı boyunca defaten dinleyip hıfzettği ve her dinlediğinde mistik bir hale gark olduğu bu eser, Türklerin Resul-i Ekrem’e verdikleri önemi göstermek bakımından tek başına kâfi ve vafîdir.

Bu hususta verilebilecek bir diğer örnek ise Osmanlı tasavvuf geleneğinin önemli simalarından Yazıcıoğlu Mehmed’in *Muhammediye*’si olur.¹³⁷ Şifahî kültür ile kitabî tasavvuru Resul-i Ekrem’i anlatmak için cem eden bu eser, yüzyıllar boyunca özellikle milletin sinisini cuşa getirir, adeta Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’i gibi bir araya gelinerek okunan *Muhammediye*’nin varlığı Anadolu topraklarından Kırım’a kadar en tabii ihtiyaçlardan biri olarak görülür.¹³⁸ Cumhuriyet devrinde açılan ilk ilahiyat fakültesinin hocalarından biri olan Muhammed Tayyip Okiç’in naklettği bir vakıa, Türk zihniyetinin intikal ettirildiği her yerde Resul-i Ekrem’e duyulan muhabbeti aşikâr etmesi bakımından kıymetlidir:

“Mevlid cemiyetleri, bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi, Bosna’da da kökleşmiş dilli bir an’ane haline gelmiştir. Bilhassa gençlerin, Kuran-ı Kerim hatimlerinden sonra en çok karşılaştıkları merasim, Mevlid cemiyetleri olmuştur. Rahmetli validem -Türkçe bilmediği halde- Süleyman Çelebi Mevlidini, gerek kadın Mevlid cemiyetlerinde dinlemek, gerek harekeli taş basması mevlidleri okumak suretiyle, zamanla ezbere öğrenmiştir. Bir vesile ile Ankaraya geldiğinde, komşularla sohbet ederken, söz Mevlidden açıldı. Kendisi hemen oracıkta Süleyman Çelebi Mevlidinden bir bahrı gayet kolaylıkla ezberden okuyuvermiştir. Dinleyenler bunu hayretle karşıladılar. Türkçe Mevlidle paralel olarak Hafız Salih Gaşeviç’in Boşnakça tercemesini de ezber biliyordu. Dini mekteblerimizde de yıllık Mevlid merasimi parlak bir şekilde yapılırdı. Böylece küçük yaştan itibaren, Süleyman

¹³⁵ Mehmet Akif Ersoy, “Asım”, *Safahat*, haz. Fazıl Gökçek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 6/29.

¹³⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. İskender Pala (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019); Bilal Kemikli (ed.), “Süleyman Çelebi ve Vesiletü’n-Necât”, *Mevlid Külliyyâtı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016).

¹³⁷ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, haz. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

¹³⁸ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 183.

Çelebi Mevlidi ve onun Boşnakça tercemesi ile ünsiyet kesb ettiğimiz gibi, Mevlide ve dolayısıyla Ulu Peygamberimize olan sevgimiz arttı. Paris’deki Türkoloji hocamız müteveffa Profesör Jean Deny, bir vesile ile ders esnasında Süleyman Çelebi ve Mevlidinden bahs ederken, Mevlidin hakikaten bir şaheser, müellifinin ise iyi, son derece samimi ve ince ruhlu bir şair olduğu hükmünü verdiğinde, bundan gurur duymuştum.”¹³⁹

Görüleceği üzere modern dönemde dahi verdikleri varoluş mücadelesinde Türklüğün bir bakiyesi olan Bosnalıların dine yönelik usul idraklerini, Türklük zihniyeti çerçevesinde Hazret-i Peygamber’e hürmet ve ittiba tesis eder. Türkler dinde usûl hususunda Peygamber Efendimiz’in uygulamalarına dikkat kesilir, Türk dikkatini muhkem bir bakış tarzı haline getiren şey de bizatihi bu olur.

Hülasaten şunu söylemek mümkündür ki insanlık tarihinde düşünme, düşünce ve felsefe yapmanın imkânını her nevi ile din tesis eder. Umumî olarak animizm ve paganizmden tek tanrılı dinlere kadar bütün dinleri hususî olarak ise Din-i Mübin-i İslam’ı içerisinde muhtevî olan din kavramı düşünmenin imkânını var eden temel kaynağı ortaya koyar. Beşeriyetin tarihî tecrübesinin neredeyse tamamında hükmünü yürüten bu kaynağa yönelik modern dönemde belli alternatifler ortaya koyma gayreti gösterilse ve varlık, bilgi ve usul farklı kaynaklardan devşirilmeye çalışılsa da bu kaynaklar etrafında inşa edilen anlama biçimleri ve ideolojiler de kendi içerisinde dinleşerek dinî bir mahiyet ve keyfiyete bürünür. Çünkü insanların gerek bilinç gerekse bilinçaltı süreçleri, tarihin neredeyse tamamı boyunca dinin hâkim olduğu bir istikamette inşa edilir. Bu doğrultuda dinin dışında var edilmeye gayret gösterilen düşünme biçimi bile alternatif bir din hüviyetine tagayyür eder. Hümanizm, rasyonalite, emprisizm gibi temeller çerçevesinde oluşan düşünce tarzları bu unsurların birer yanlışlanamaz ve sorgulanamaz mabutlara dönüştüğü birer din halini alır.¹⁴⁰ Bu istikamette dinin merkezi bir hüviyette olduğu düşünme ve felsefe yapma tarzı tarihî tecrübenin tamamına şamil bir nitelikte görülebilir.

Türk tarih tecrübesinde ise bu durum bilhassa böyledir. Varoluş itibari ile mistik ve kendi şartları içerisinde müteedeyyin bir millet seciyesine sahip olan Türklerin dünya tasavvuru tamamen dinî bağlamda tevellüt eder. Türk düşüncesinin kadim devirlerden itibaren dinden bağımsız değerlendirilmesi bu istikamette muhal olur. Yaşam pratiklerinden hükümdar, devlet ve siyaset tasavvurlarına kadar Türklüğü tesis eden bütün unsurlar

¹³⁹ M. Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, *Mevlid Külliyyâtı*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 28.

¹⁴⁰ William Rasch, “Enlightenment as Religion”, *New German Critique* 36/108 (Fall 2009).

mensubu olunan din ve bu dinler etrafında inşa edilen dünya görüşünün bir sonucu olarak ortaya çıkar. İslam'ın Türk milleti için varoluşsal bir itikada dönüştüğü, onu yüceltmenin milleti ve milleti imkânlı kılan şahsiyetleri yüceltmek; kaybetmenin ise bütün bir millet bilinci ve insanları kaybetmekle müteradif görüldüğü devirden itibaren Türklük İslam, Türk olmak ise Müslüman olmakla aynileşir. Bu durum Türk düşüncesinin de İslam'ın varlık, bilgi ve usul idrakinin Türklere has bir değerlendirme tarzı etrafında yeniden oluşturulmasını yanında getirir. Bu istikamette şu hükmü vermek mümkündür ki Türk düşüncesinin kurucusu Türklerin İslam tasavvuru çerçevesinde dinden başka bir şey değildir.

1.2.2. Kadim Devirlerden İslamlaşmaya Türk Tarih-i Dinîsi

Dinin düşüncenin kurucusu olduğu bir hakikati ifade etse de vakıanın bu şekilde ortaya çıkması dine yönelik hususî bir temayülü icap ettirir. Din hususunda bir tasavvurları olsa da bu tasavvurun hayat felsefesine etki etmediği toplulukların düşünce dünyasında, dinin varoluşsal bir mesele haline geldiği milletler kadar bir merkeziliği olmaması tabii bir niteliğe bürünür. Bu istikamette bir insan topluluğunun millet olarak adlandırılabilmesi o topluluğun din ile alakasının tetkik edilmesini bir zaruret haline getirir. Dinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik manalarda düşünme melekesi ve bunun semeresi olan düşünciyi nasıl şekillendirdiğini anlamak o topluluğun din tarihinin incelemesini gerektirir. Bu doğrultuda çalışmanın ortaya koyduğu nazarî değerlendirmenin izahı için Türklerin kadim dönemlerden itibaren din ile olan rabitasını ve mensubu olduğu dinlerle ilişki kurma ve onların hayat tarzına etki etme biçimlerine intikal etmek icap eder.

Kadim devirlerden itibaren Türklerin mistik ve dinsel bir düşünme tarzına sahip oldukları erbabınca bilinir. Bir değişim ve dönüşüm alanı olarak İslamlaşma devri yeni bir dine intisabın yanında ve belki de daha çok yeni bir dünya tasavvuruna intikalin çözülmesi icap eden bir mesele olarak ortada bulunduğu bir devri ifade eder. İslamlaşmanın başladığı ilk dönemden son döneme kadar bu yeni dünya tasavvuruna geçiş hususunda farklı usûller etrafında çözüm önerileri getirilir. Burada çözüm önerisi olarak ifade edilen şey günümüzdeki manasıyla akademik cevaplar üretmek değil, problem alanına yönelik olarak doğrudan hayatın içinde, tatbik edilerek ortaya çıkan tekliflerdir. Bu tekliflerin her biri Türk geleneğinde kendine kabul bulur. İslam sonrası Türk geleneği bizatihi bu teklifler üzerine, İslam öncesi Türk geleneğinden intikal ettirilebilen unsurlar ile

birleştirilerek bina edilir. Bu istikamette İslamlaşmayı anlamının imkânı, hayatın içinde İslamlaşmaya çözümler bulan Türk hayatının önceki devirlerinde bulunur. Dilini “Tanrı” adı üzerine bina eden bu milletin¹⁴¹ İslamlaşmadan evvelki tarih-i dinîsine intikal etmek bu manada en temel mesele haline gelir.

İslamlaşma devri modern dönem Türk aydınlarının üzerine en çok kalem oynattığı ve tartışmaya açtığı meselelerden birini ifade eder. Her ne kadar devre yönelik belli bir siyasal kabulü ispatlama ve destekleme derdi olmaksızın kaleme alınan, devri öncesi ve sonrası ile bir imkân olarak tahlil etme gayretine girişen müellifler parmakla gösterilecek kadar az olsa da ortaya konan malzeme modern devrin zihniyet dünyasını anlamak için kıymete haiz hale gelir. Modern dönemde en mühim vasıflarından biri rasyonalizm olarak kodlanan Türk milletinin tarihî tecrübede ortaya çıkan tüm süreçleri de bu rasyonalizm vasfıyla alakadar görülür. İslamlaşma devrine yönelik yapılan tetkik ve verilen hükümler de bu anlama ve anlamlandırma tarzından nasibini alır. Türklerin hem İslam öncesi tarih-i dinîsi hem de İslamlaşma hadisesi, Türklerin akılcılığının temel veri olarak kabul edildiği bir zemin üzerinde izah edilmeye gayret gösterilir. Bu istikamette verilen ilk hüküm Türklerin İslam’dan evvel de tek bir Tanrı olduğuna itikat edilen dinî bir inanca sahip oldukları olur. Çok tanrılı, paganist ve putperest itikatları akılcı Türk anlatısı ile bağdaştıramayan modern müellifler, tek Tanrıçılık kabulünü bir mütearifeymiş gibi ortaya koyar. Türk tarihinin modern devrin makbul saydığı hususlara uygun şekilde yeniden yazılmasındaki önemli isimlerinden biri olan Şemseddin Günaltay meseleyi şöyle izah eder:

“Türklerin bu derece amîk bir şevk ile ağuş-u İslâm’a atılmaları sebepsiz değildi. Turanın vasi yaylaları, payansız bozkırları, berrak ve yıldızlı geceleri asırlardan beri Türkün ruhuna ulvî sanihalar iş’ar etmiş, Altın dağlarının muazzam şahikaları, geçitsiz ormanları, derin vadileri onu hilkatin huzur-u azametinde, aşk-ı perestişle büyütmüştü. Muhitin bülend-eda telkinatı ruhunu sade fakat ulvî bir akideye hazırlamıştı. Türkler, ne “Buda” dininin uyuşturucu ayinlerine, ne ateşperestliğin seneviyye telkin eden an’anelerine, ne de şamanların ibtidaî üsturelerine ısınamamışlardı.”¹⁴²

Yalnızca Günaltay’ın değil devrin benzer hedefler peşinde kalem oynatan tüm müelliflerinin ilmî değil fakat tahayyülî bu düşünceleri, kendilerini bin sene önce bir Orta

¹⁴¹ Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil – Lale Arslan-Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 52; Jena-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 21.

¹⁴² Günaltay, *Mâziden Âtiye Geçmişten Geleceğe*, 94.

Asya bozkırında yıldızlı göklere baktıklarını hayal ettikleri bir halde tesis edilmiş gibidir. İlim camiasında artık pek karşılık bulmasa da İslamlaşmadan önce Türklerin tek Tanrılı bir dine mensup olduklarına yönelik kabul, İslam öncesi dönem etrafında değerlendirildiğinde elde pek bir şey kalmaz.

Bu anlatı devlet nezdinde birebir karşılık bulmasa da ilk dönem resmi anlatı da kendi içerisinde devrin ruhunu yansıtan bir siyaseti muhtevîdir. Yeni dinin eskisini yok ederek yerini aldığı, toplumsal ilerlemenin bir sonucu olarak ortaya çıkan inançlar şeklinde tasavvur edilen Türk din tarihi, millî eğitim sisteminin tarih derslerinde iman esası gibi okuttuğu bir meseleye dönüşür.

Bahsi geçen tasavvurun resmî görüşü ifade etmesi hususunda 1931-1941 yılları arasında liselerde okutulan resmî tarih ders kitabındaki anlatıları tetkik etmek kâfi gelecektir. Eserin *Eski Türklerde Din* serlevhali bölümünde öncelikle dinin mahiyet ve keyfiyeti hakkında genel bir malumat verilir. Buna göre din toplumsal bir müessese olup, toplumun geçirdiği tekâmül etrafında gelişme gösterir.¹⁴³ Bu istikamette bir milletin mensubu olduğu dinlerin gelişmişlik seviyesi o milletlerin de tekâmül seviyesini göstereceğinden Türklerin eski dinlerini tetkik etmek ilmî manada bir öneme sahip olarak kabul görür.¹⁴⁴ Devrin bilimsel zihniyetine uygun olarak tarihi bir ilerleme süreci olarak tasavvur eden resmî anlayış, Türklerin mensup olduğu dinleri de toplumsal ilerlemenin sonucu olarak mahiyet ve keyfiyet değiştiren, toplum daha kâmil bir hale geldikçe birinden diğerine kendiliğinden geçişin yaşandığı bir süreç olarak tasvir eder. Bu doğrultuda Türklerin ilk dini primitif toplum yapısı olan klana uygun olarak belli hayvan veya nesneleri Tanrılaştıran ve akrabalık bağlarını dahi mensubu olunan totem etrafında tahayyül eden totemizm olarak görülür.¹⁴⁵ İlerleme sürecinde içtimaî yapının klandan boy biçimine dönüşümü ve insan dimağı ile toplum zihniyetinin “...fikrin, rüya ve ölüm gibi insanı yakından alakadar eden vakalara sebep arayacak derecede gelişmesiyle...” ruhun kutsandığı animistik inançlara intikal edilir.¹⁴⁶ Bu devirde hayvan, bitki, ağaç ve dağ gibi ululaştırılan varlıklara birer ruh isnat etmekle beraber milletin eski atalarının ruhlarının

¹⁴³ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 1/48.

¹⁴⁴ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/48-49.

¹⁴⁵ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/49.

¹⁴⁶ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/49.

birer tanrı olarak görüldüğü ve onlara belli dönemlerde kurbanların kesildiği atalar kültü ortaya çıkar.¹⁴⁷

Tekâmülün ilerleyen safhasında boyların bir araya gelip büyük kabileleri teşekkül ettirdiği devirlerde "...atalara tapınma mahiyetinde olan animizm de evrimleşerek yerini yer natürizmi'ne..." bırakır.¹⁴⁸ Bu devirde ataların ruhlarına tapma usulü de tedricen terk edilir. Ataların ruhlarının yerine "...kutsal makamları olan dağların, büyük ırmakların, büyük ormanların ve ağaçların konulmasıyla ...yer-su denilen yeryüzü Tanrıları..."¹⁴⁹ doğar. Bundan sonraki aşama ise kabile toplumundan millet içtimasına geçişle gelen gök natürizmidir. Bu devirde Güneş ve Ay Tanrı olarak görülür, diğer tanrılar da gök ve yer tanrıları olarak tasnif edilerek kutsallıklarını bu unsurlar etrafında tesis eder.¹⁵⁰ Bu itikat Hun devrinde resmî bir hüviyete kavuşur, Hunlar "...gök ile yeri kutsal, Güneş'le Ay'ı da Tanrı olarak..."¹⁵¹ tasavvur eder. Tüm bu dinlere geçiş süreci ise işaret edildiği üzere toplumsal gelişim ve evrim ile coğrafi determinizme bağlanır. Neticede verilen hüküm ise bu devri işaret edilen hususlara bağlar. Tek Tanrılı dinler doğrultusunda ortaya çıkan tarih tasavvuru yerine sosyoloji ve antropoloji merkezli bir tarih tasavvuru sunarak durumu normalleştirir. Şu ifadeler bahsi geçen devri neredeyse olumlayarak ona özlem duyulduğunu gösterir gibidir:

"...Orta Asya'nın henüz kuraklığa mahkûm olmadığı, yüksek dağlardaki buz kütlelerinin erimesiyle ortaya çıkan, sık sık yağın bol yağmurlar her tarafı sulayarak yemyeşil yaptığı devirlerde tabiatın bütün kuvvetlerini kutsamak pek tabiidir. Bunun içindir ki, Türklerin eski dinleri çoktanrılı bir natürizmdir. Bu din verimli ülkelerden hoşlanan ziraatçı kavimlerin dinidir. Yıldızların her günkü devri, hasat mevsiminin her yıl gelişi, çiftçi kavimler için bütün zevklerin ve neşelerin kaynağıdır."¹⁵²

Paganist Türk itikatlarının uzun uzun anlatıldığı bu bahiste İslam da dahil olmak üzere Türklerin intisap ettiği diğer dinler *Türkler Arasına Dışarıdan Giren Dinler* başlığı altında, resmî görüşün onlara verdiği önemi de gösterir mahiyette yalnızca bir cümle ile hülâsa edilir. "Türkler, Orta Asya'da çeşitli asırlarda Budizm, Hristiyanlık, Mazdeizm, Maniheizm ve İslamlık gibi dışarıdan gelen bazı dinlerin etkisi altında kalmışlardır."¹⁵³ cümlesi ile tabir caizse geçirilen bu dinlere intisap süreçleri ve etkileri hususunda ise

¹⁴⁷ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/49-50.

¹⁴⁸ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/50.

¹⁴⁹ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/50.

¹⁵⁰ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/50.

¹⁵¹ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/51.

¹⁵² *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/51.

¹⁵³ *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/53.

malumat verilme ihtiyacı hissedilmez.¹⁵⁴ Fakat hakkı teslim etmek icap ederse bu söylemler içinde belli bir siyasî arayışı taşıyalar da Türk rasyonalizmine paganizm ve putperestliği yakıştırmadığı için devri tamamen inkâr eden aydınların yanında ilimden behresi çok daha fazla bir görüntü verir.

Genel manada ulusçu eğilimlerin bir neticesi olarak ortaya çıkan bu söylemlerin gerçekte alakasının olduğunu, belli bir ilmî karşılığı bulunanların ise seçmeci tavırlar ve devrin ruhu sebebiyle hakikatin bütünü izhar ettiğini söylemek kolay olmaz. Esasen Türkler'in tarihî tecrübesi tetkik edildiğinde buradaki iddiaların tam aksi yönde bir vakıanın ortada olduğu rahatlıkla görülebilir. İslam öncesi Türk din tarihi, İpek Yolu hattından bir şekilde geçen bütün dinlerin doldurulduğu bir heybeye benzer.¹⁵⁵ Türk toplulukları yeni bir dine intisap ettiğinde eskileri tamamen atıp en baştan bu yeni dinin inançlarını benimsemez, eski ile yeniye cem etme arayışına girer. Yeni mabutlara tapınmak konusunda ise muhafazakâr olmaktan çok uzak bir davranış biçimi ortaya koyar. Mesudî'nin bir Türk hükümdarı ile alakalı verdiği şu bilgi Türklerin farklı din ve bu dinler çerçevesinde tesis edilen kültürleri öğrenmek hususunda ne denli hevesli olduğunu açıkça gösterir:

“Yerine oğlu Haratân geçti. Büyük gemiler yaptırdı. Gemilere insanları ve Çin ülkesinin güzel şeylerini yükledi. Onları Sind, Hind yurduna, oradan Bâbil’e, deniz yoluyla gidilebilecek yakın ve uzak diğer ülkelere gönderdi. Bu ülkelerin hükümdarlarına acayip hediyeler ve ince sanat işçiliğiyle yapılmış eşyalar sundu. Adamlarına uğradıkları ülkelerde yiyecek, içecek, giyecek ve diğer bitkilerden

¹⁵⁴ Bu durumun sebebi modern dönemdeki dünya tasavvurunun İslam'ı bir zihniyet kurucu kaynak olarak problemleştirmesinden ileri gelir. Bunun açık bir göstergesi ise bu esere yazılan giriş kısmındaki şu cümlelerde tespit edilebilir: “Son yıllara gelinceye kadar *“Türk Tarihi”* memleketimizde en az incelenmiş konulardan biri halindeydi. 1000 yıldan fazla süren *İslamlık-Hıristiyanlık* davalarının doğurduğu düşmanlık duygusuyla tutucu tarihçiler bu davalarda asırlarca İslamlığın öncülüğünü yapan Türklerin tarihini kan ve ateş maceralarından ibaret göstermeye savaştılar. Türk ve İslam tarihçiler de Türklüğü ve Türk medeniyetini İslamlık ve İslam medeniyeti ile kaynaştırdılar; İslamlıktan önceki binlerce yıla ait devreleri unutturmaya *Ümmetçilik* siyasetinin icabı ve din gayreti vecibesi bildiler. Daha yakın zamanlarda, Osmanlı İmparatorluğu'na dahil bütün unsurlardan tek bir milliyet yaratmak hayalini güden Osmanlılık cereyanı da, Türk adının anılmaması, Milli Tarihin yalnız ihmal değil, hatta yazılmış olduğu sayfalardan kazınıp silinmesi yolunda üçüncü bir etken halinde diğerlerine eklendi. Bütün bu olumsuz cereyanlar, tabii olarak, mektep programları ve mektep kitapları üzerinde bile etkisini gösterdi ve Türklüğün, çadır, aşiret, at, silah ve savaş kavramlarıyla eşanlamlı tutulması geleneği mektep kitaplarımıza kadar girdi. Türk tarihinin, inkâr edilmiş ve unutturulmuş simasını ve mahiyetini, bütün gerçekliğiyle meydana çıkarabilmek için çalışmakta olan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti bir kısım üyesini tarih öğretimindeki bu boşluğu doldurabilecek bir kitap hazırlamakla görevlendirildi.”. *Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*, 1/XI. Bu ifadelerin ilmî değil fakat siyasî olduğunu söylemek açık bir hakikati ifade etmek manasına gelir.

¹⁵⁵ Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 113-115.

dikkat çekici buldukları her şeyi getirmelerini; her hükümdarın, her milletin, her ümmetin diyaneti, şeriatı ve örf-ü âdetleri hakkında bilgi toplamalarını ...emretti.”¹⁵⁶

Fakat bu dinlerin müntesibi olmak hususunda kendilerine özgü bir usûl ve tavır tesis eder: Türkler dahil oldukları tüm dinlerin ve doğa kültürlerinin belli bir hakikati izhar ettiğine inanır. *Divânü Lügâti't Türk* müellifi Türklerin gördüğü ve kendisinde bir ululuk hissettiği ağaç, kaya gibi nesnelere hemen uluhiyet atfettiklerini söyleyerek bu hükme delil teşkil eder.¹⁵⁷ Türkler yeni bir inanç sistemine dahil olduğunda eskisini silip atma gayreti göstermek yerine yeni olanı eski itikatlarının içinde arar, bulduğu ölçüde yeni dini benimsemeye eğilimli olur. Defaten ifade edildiği üzere Türklerin eskiden gelmeyen, gelenekten intikal etmeyen bir şeye itibar etmeleri muhal gibidir. Bu doğrultuda karşılaşılan her yeni şeyin aksi eskide aranır. Yeni olana bir anlam verme çabası eskiyle onu benzeştirmek etrafında verilir. Yeninin kıymeti, eskide olan karşılığı nispetinde olur. Türklerin İslam öncesi dönemde muhafazakâr bir tutum sergilemedikleri tek bir şey varsa onun da din olduğu rahatlıkla söylenebilir. Totemizmden¹⁵⁸ animizme,¹⁵⁹ natürizmden¹⁶⁰ paganizme,¹⁶¹ Budizm'den¹⁶² Maniheizm,¹⁶³ Mecusilik,¹⁶⁴ Yahudilik,¹⁶⁵ Hıristiyanlık¹⁶⁶ ve İslam'a uzanan bu süreç¹⁶⁷ Türklerin yaşam tarzı ve bulunduğu coğrafyanın geçişken yapısından çokça etkilenir.¹⁶⁸ Türklerin bu çok farklı din ve itikatların bulunduğu ortamda birinden diğerine sürüklendiği süreç, yanında Türklere has bir din tasavvurunu da getirir. Bu manada din bütün varlığıyla kendisinden kopulup bir başkasına iltica edilen kurumsal

¹⁵⁶ Mesudî, *Murûc Ez-Zeheb*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017), 99.

¹⁵⁷ Mahmûd El-Kâşgarî, *Divânü Lügâti't Türk*, 551.

¹⁵⁸ Mahmûd El-Kâşgarî, *Divânü Lügâti't Türk*, 551; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 9. Mehmed Neşri'nin ifadeleri devri hülâsa eder cinsten olur: "...Etrâk ki vardur, esnâf-ı kesîredür. Ba'zısı eshâb-ı müdün ve huşundur ve ba'zısı eshâb-ı veberdür: yani derim evleriyle rûûs-i cibâlde ve sahralarda mütemekkin olurlar. Ve bunların dahi kimi şemse ve kimi nâra ve kimi saneme ve kimi bakare ve kimi şecere ve kimi hacere taparlar. Ve ba'zıları dahi var ki, hiç din nedür bilmezler. Ve ba'zıları dahi Yehud'e taklîd iderler." Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 9.

¹⁵⁹ Mesudî, *Murûc Ez-Zeheb*, 98-101.

¹⁶⁰ Mahmûd El-Kâşgarî, *Divânü Lügâti't Türk*, 551; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 9.

¹⁶¹ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 39; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 9; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 104-105.

¹⁶² Mahmûd El-Kâşgarî, *Divânü Lügâti't Türk*, 303; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 104-105.

¹⁶³ Mesudî, *Murûc Ez-Zeheb*, 96.

¹⁶⁴ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, 39.

¹⁶⁵ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 9.

¹⁶⁶ Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, 215-217.

¹⁶⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 10; Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2015), 31.

¹⁶⁸ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 102-103.

bir yapıdan ziyade birbirine eklenilen, benzeşimler vasıtasıyla özdeşleştirilen, farklılıklarının keyfiyeti değiştirilerek yeni olana intikal ettirildiği, kopuşun değil sürekliliğin hakim olduğu, her birinin bir diğerini tamamladığı bir niteliğe bürünür.¹⁶⁹ Mehmet Fuat Köprülü'nün de ifade ettiği üzere "...Türkler başka dinlere girince bu eski dinî ayinler millî bir âdet hükmüne girmiştir."¹⁷⁰ Türklerin İslam'dan evvel tek bir dine mensup oldukları hükmü ancak bu istikamette yeni intisap ettiği her dini kendi din geleneğine eklemleyerek onun bir parçası haline getirdiği fikri etrafında bir mana ifade edebilir. Türkler zâhiren farklı olan bu dinlerini bâtında birleştirir, her birini bir diğerinin rengine büründürür. Budizm'e bakılırken Maniheizm'in, İslam'a bakılırken totemizm, animizm ve natürizmin izlerinin görülmesinin esrarı da burada olsa gerektir. Meseleyi Ahmet Yaşar Ocak şöyle hülâsa eder:

"...Türkler müslüman olmadan önce, çeşitli vesilelerle temasta bulundukları kültür çevrelerinde, Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik, Mazdeizm, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi, birbirinden mahiyet itibarıyla hayli farklı dinlere girmişlerdir. Bunlardan önce ise, uzun yüzyıllar kendilerinin sahip oldukları belli bir takım inanç sistemleri vardı. Orta Asya gibi muazzam bir coğrafi sahada, yüzlerce yıldır muhtelif Türk toplulukları zikredilen inanç sistemlerinden birini veya bir kaçını benimsemişler, zamanla birini bırakıp bir başkasını kabul etmişlerdir. Bu değişiklikler esnasında bir önceki din, yenisinin gelmesiyle tamamen ortadan kaybolmamış, çoğu defa kendini yeni dinin kalıplarına uydurarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple Türk zümrelerinin girdiği her yeni din, onlara yeni bir şeyler öğretip belli ölçüde düşünce ve hayat tarzlarına etki ederken, diğer yandan da o zümrelere uygun birer yapı kazanmışlardır."¹⁷¹

Bu sürecin içinde mahiyetini bir şekilde muhafaza etmeyi başaran yegâne unsur ise hususî bir din mi yoksa dinlerin içine intikal eden bir kurumsal yapı yahut usûl mü olduğu tartışılan Şamanizm olur.¹⁷² Şamanizm'in Türklerin mistik dünya tasavvurunun bir neticesi olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu manada şaman, kaman yahut kam, intisap edilerek Türk din tasavvuruna uyumu sağlanan her dinin önderi olur. Bu istikamette şamanizmi bir din olarak değerlendirenler varsa da¹⁷³ onun bir din değil dinlerin mistik cephesinin öne çıkartılarak Türk zihniyetine uyarlanması tasis edilen bir usûl ve müşahhas bir din tasavvuru olduğu söylemek mümkündür. Böylece bunu temsil eden şaman da bu usûl ve tasavvurun hayata tatbik edicisi olarak Türkler için bir önder ve evliya mertebesine intikal eder. Nitekim şamanların girdiği istiğrak halleri bir

¹⁶⁹ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 106.

¹⁷⁰ M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 39.

¹⁷¹ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, 10-11.

¹⁷² Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 108-109.

¹⁷³ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 107.

yandan natürist, animist ve pagan kökenleri gün yüzüne çıkarırken bir yandan da müntesibi olunan dinler çerçevesinde yeni olanın imkânını tesis eder. Eski ile yeniyi aynı potada eritmenin imkânını bu doğrultuda şamanın sağladığını söylemek mümkün hale gelir. İslamlaşma devrinde şaman tipinin karşılığını bulduğu şahsiyeti Korkut Ata'da görmek mümkündür. Dede Korkut bir yandan Türklerin İslam öncesi adet ve törelerini İslamî sınırlar içerisine çekip, baş uygulayıcısı olurken bir yandan da İslam'ı Türklerin hayatına tatbik etmenin yöntemini tespit eder. Onun ad verme gibi çeşitli uygulamaların lideri olması şaman hüviyetini ön plana çıkarır, hikayelerin sonunda ettiği dualar ise onu kitabî İslam tasavvurunun temsilcisi alim bir zata dönüştürür, mistik öğeleri vurgularken ise Türk din tasavvuru ile İslam tasavvufunu mezceder.

Sonuç itibarıyla Türklerin bir dinin müntesibi olmak ve yeni dinlere intikal etmek konusunda mutaassıp bir tutum sergilediklerini söylemek kolay olmaz. Yeni dinlere yönelik taassup ancak Türk dünya tasavvurunun aktığı yatağı değiştirme ihtimali olan dinlere karşı ortaya konur. Vakıanın bu şekilde cereyan etmesinde Türklerin bulunduğu coğrafyanın farklı umran sahalarına komşu olması ve ticaret yolları sebebiyle bu umranların farklı dinleriyle doğrudan muhatap olmaları gibi maddî nedenler sayılabilir. Bunun yanında Türklerin din tasavvurunun dinleri mezcederek hakikate mukabil bir sonuca varmaya mütemayil olması gibi fikrî nedenlerin de etkili olduğu ifade edilebilir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki din değiştirmek hususunda bu denli hareketli bir tecrübe ortaya koyan Türklerin, Arap akınları gerçekleşmemiş olsa da tedricen İslamlaşacaklarını tahmin etmek güç olmaz. Fakat Kuteybe b. Müslim'in akınları ile ileri bir merhaleye intikal eden İslamlaşma devri,¹⁷⁴ kalemden önce kılıcı devreye sokmak suretiyle süreci hızlandırır, Türklerin bir şekilde Müslüman olmasının önünde duran setleri bir anda yok eder. Bu durumun da İslamlaşma sürecine müspet bir etki yaptığı tarihî bir hakikattir.

1.2.3. İslamlaşma Tarzlarının Türk Siyaset Düşüncesine Etkisi

Türklerin İslamlaşma süreci bir geleneğin başka bir dünyaya intikalini tetkik etmek bakımından hususî bir devri ifade eder. Eski olandan kopmadan yeni olana intikal arayışlarının fikren ve fiilen tesis edilmeye gayret edildiği bu dönem, Türk zihniyetini

¹⁷⁴ İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490-491.

idrak etmenin de esrarını bünyesinde muhtevî olur. Eski dünya görüşü, hayat felsefesi ve yaşam pratiğini yok etmeksizin Müslüman olmanın imkânlarının yoklandığı bu devir, kırılmaların nasıl erimeyle değil fakat tekâmülle sonuçlanacağını yöntemini de göstermesi açısından namzet niteliğindedir. Modern dönemde ulus inşa sürecinin bir parçası olarak Türklerin İslam öncesi devirleri merkeze alınırken bahis İslamlaşma devrine geldiğinde bu sürece yönelik yorumlar da “rasyonel Türk” fikrini şekillendiren düşünce dünyasının temelleri etrafında açıklanmaya çalışılır.

Avrupa düşüncesinin makbul bulduğu rasyonel insan fikri, “rasyonel Türk”ün inşasının bir parçası olması amacıyla bu dönemde de kendisini gösterir. Türklerin Müslüman olması rasyonel aklın bin sene öncede aranması etrafında izah edilmeye gayret gösterilir. Buna göre Türkler akılcı nitelikleri sebebiyle İslam öncesi dönemde de tek tanrılı bir dinin mensubu olduklarından dolayı bu dinle bir uyum sergileyen İslam dinini tetkik etmiş ve onu kendilerine uygun buldukları için Müslüman olmuştur.¹⁷⁵ Bu iddia tarihî tecrübeye vurulduğunda elde hiçbir şeyin kalmadığını malum olanlar bilir. Arap akınlara büyük bir direnç gösteren, İslamlaşma devrine dair genel kabulün aksine topyekün olmayıp yüzyıllara yayılan Türklerin İslamlaşması modern dönem anlatılarından çok farklı bir seyir izler. Türklerin çeşitli usullerle uzun bir döneme yayılan tedrici bir mahiyette İslamlaştığı bugün ispatı icap etmeyen delillerle ortaya konmuştur.

Türklerin İslamlaşma sürecine dair tartışmaların modern dönem Türkiyat araştırmalarının en çok üzerinde durduğu konulardan biri olduğu bu literatüre hızlıca bir göz gezdirildiğinde dahi rahatlıkla anlaşılır. Özellikle Hanefilik ve Mâtürîdîlikle özdeşleşmiş Türklüğün nasıl Batınî mensuplara da sahip olduklarının izahı hususunda ortaya özel bir literatürün çıktığını söylemek mümkündür. Bu sahada kalem oynatan isimlerin başında Mehmet Fuat Köprülü gelir.¹⁷⁶ Köprülü’nün İslamlaşma sürecine dair verdiği hükümler bu sürecin yalnızca Hanefilik ve Mâtürîdîlik değil aynı zamanda Türklerin İslam öncesi itikatlarını da bünyesinde muhtevî olan bu unsurların İslam ile bir terkip oluşturarak yeni bir forma büründüğü farklı bir İslamlaşma tarzına da işaret eder.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 50-53, 65-58; Abdülkerim Özaydın, “Türklerin İslâmiyeti Kabulü”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 4/258.

¹⁷⁶ Yahya Kemal Taştan (ed.), *Mehmet Fuat Köprülü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012).

¹⁷⁷ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, 39.

Daha sonra bu izah tarzı Ahmet Yaşar Ocak ve Irene Melikoff'un eserlerinde kavramsal ve yapısal bir niteliğe büründürülür. Ortodoks İslamlaşma ve İslam tasavvuru ile heterodoks İslamlaşma ve İslam tasavvuru söylemleri etrafında kavramsallaştırılan bu süreçler, Türklerin İslam'a intikal sürecini iki koldan ele alır. Bunların ilki olan Ortodoks İslamlaşma İslam'ın kitabî çehresiyle muhatap olan, hususî olarak da Hanefilik çerçevesinde ortaya çıkan, merkezine de fikhî alan İslamlaşma süreci ve bu doğrultuda ortaya çıkan tasavvuru ifade eder.¹⁷⁸ Heterodoks İslamlaşma ise halk arasında var olan ve sözlü kültürle aktarılan İslam öncesi inançların gene sözlü kültürle yaygınlık kazanan İslam inanç ve söylemleri ile harmanlanması sonucu ortaya çıkan ve senkretik bir mahiyet arz eden İslamlaşma ve bunun üzerine bina edilen anlayış tarzını ifade eder.¹⁷⁹ Hülasaten ortodoksinin Sünnîlik, heterodoksinin ise gayr-ı Sünnîlik olarak izah edildiği bu tasnif, temelde bir benlik ve ötekilik algısını merkeze alarak İslâm etrafında tesis edilen heterodoksiyi Sünnîliğin ötekisi olarak ele alır.¹⁸⁰ Özellikle Irene Melikoff'un *Uyur İdik Uyardılar* ve Ahmet Yaşar Ocak'ın *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri ile Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* serlevhali eserleri heterodoks İslam anlayışının kaynakları ve bu inançların ortaya çıkış süreçlerini ifade etmesi hasebiyle hususî bir öneme sahip olur. Mehmet Fuat Köprülü'nün işaret ettiği meselelerin kavramsallaştırılıp genişletilmesi ile İslamlaşma devri tetkikleri açısından bir ilerlemeyi ortaya koyan bu çalışmalar uzun bir dönem boyunca Türk düşüncesinde de karşılık bulur ve İslamlaşma devrinin anlaşılması hususunda hâkim paradigmaya dönüşür.

¹⁷⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 40, 41-48; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 52, 53, 95.

¹⁷⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), XIV, 45-48, 77-84; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 40, 48-57; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 25-28; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 108, 232; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2011), 80-86; Irene Melikoff, "Anadolu'da Heterodoks İslâm Uygunsuzluk-Bağdaştırıcılık-Bilinirlik", *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, çev. İlhan Cem Erseven (İstanbul: Ant Yayınları, 1997), 43-60; Irene Melikoff, *Kırklar'ın Cem'inde*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 21, 26, 170, 193-194; Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010), 20-21; Irene Melikoff, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2008), 11, 18, 25, 34, 260, 267.

¹⁸⁰ Muhsin Mete, *Benden Sual Ederseniz Ahmet Yaşar Ocak ile Söyleşiler* (Ankara: Cümle Yayınları, 2015), 147-148; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 40.

Açıklayıcılık noktasında oldukça mahir olan bu paradigma kendi içerisinde de birtakım problemlere tabii olarak sahip olur. İslamlaşma devri dönemin eserleri üzerinden tetkik edildiğinde bu sürecin başındaki aktörlerin fakih, vaiz ve hocalar; tasavvufi ekollerin müntesibi şeyh ve dervişler ile İslam öncesi halkın dünya görüşünün tesis edilmesinde büyük bir rol üstlenen kam, kaman, şaman ve ozanların yeni devirde bulunduğu karşılık olan abdallar olduğu görülür. Bu üç zümrenin, Ocak ve Melikoff'un anlatılarında iki ekol etrafında değerlendirilmesi, bu zümrelerin müntesibi olarak İslamlaşma devrinde ve Türklerin İslam içerisindeki tecrübesinde aktif bir rol oynayan bazı kitlelerin değerlendirme sahasının dışında kalmasına sebebiyet verir. Örneğin *'Bu sınıflandırma müteşerri tasavvuf ekolünü nereye koyar?'* sorusunun cevabını bu paradigma etrafında vermek zannedildiği kadar kolay olmaz. Nakşibendilik zihniyet itibarıyla bir tasavvuf ekolüdür fakat şeriatı tasavvufun etrafında dolaştığı sınır olarak belirler. Burada Nakşibendilik ortodoksinin içerisine dahil edilse onun mistik cephesi, heterodoksinin içerisine dahil edilse onun kitabî cephesi ihmal edilmek zorunda kalır. Ortodoks-heterodoks kavramları etrafında ortaya konan paradigma doğrultusunda yapılacak tetkiklerin bu istikamette hakikate tam manasıyla tekabül edeceğini söylemek de mümkün olmaz. Ayrıca bu ayrım sözlü kültür etrafında ortaya çıkan söylemlerin bizatihi mistik olmasını öngörür ki bu durum her zaman bu şekilde ortaya çıkmak gibi bir zarurete sahip değildir.

Bu problemler etrafında bahsi geçen paradigmayı Fatih Mehmet Şeker bir merhale ileriye taşır ve sınıflandırmanın unsurlarını hem sayısal olarak arttırır hem de ayrımı ortodoks-heterodoks gibi Hristiyanlık çerçevesinde yapılan tasniflerden kavramsal olarak arındırır. Şeker'in önerisi İslamlaşma usûlleri ve tasavvurlarının kitabî, şifahî ve mistik olarak tasnif edilmesi olur.¹⁸¹ Bu tasnife göre kitabî İslam tasavvuru merkezine İslam'ın ilmî cephesini alır, şeriat hükümleri etrafında ortaya çıkan bu idrak tarzı İslam'ın zahiri etrafında bir düşünme ve yaşama tarzı tesis eder.¹⁸² Şifahî İslam tasavvuru ise daha önceki paradigmada yer alan heterodoksiye tekabül eder, sözlü kültür etrafında ortaya konan ve bir anane halini alan kabuller İslamlaşma sürecinde İslam'a dair haber ve bilgilerle birleştirilir.¹⁸³ Mistik tasavvur tarzı ise dinin zahirinin yanında batınına da yer verir,

¹⁸¹ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 193-394.

¹⁸² Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 243-307.

¹⁸³ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 198-243.

İslam'ın mistik bir biçimde tecrübe edilmesi çabası olan tasavvufî mahiyette bir tasavvur tesis edilir.¹⁸⁴ Bu tasnif esasen kendisinden önceki paradigmayı ileri bir merhaleye taşır, ortodoksi ve heterodoksi çerçevesinde açıklanması güç mevzular, Şeker'in tasnifinde yerli yerine oturur. Köprülü'nün işaret ettiği meseleler Şeker'de tekâmül eder.

Mistik anlayış tarzına ayrı bir yer açan ve bu istikamette pek çok meseleyi vuzuha kavuşturan Şeker'in tasnifinde bulunan bu anlayış biçimi hususunda kendi içerisinde bir tasnife daha gitmek mümkündür. Esasen mistisizmin bilginin kaynağına yönelik değil hayatın anlamlandırılmasına yönelik bir tasavvur tarzı olması onun bilgiyi edindiği kaynaklar etrafında bir içsel tasnife tabi tutulmasını gereklilik haline getirir. Bu tasnifi Şeker'in yapmadığını söylemek doğru olmaz. Nitekim Şeker, eserinin tasnifini izah ettiği babında “Mistîk İslam Tasavvuru ve Hanefîlik”,¹⁸⁵ “Kitâbî İslam Tasavvurunun Mistik Çerçevesi”¹⁸⁶ ve “Şifâhî Gelenek ve Mistisizm”¹⁸⁷ başlıkları altında mistik İslam tasavvurunu kaynaklar bakımından tasnif eder. Bu istikamette bu tasnif hususunda bizim önerimiz mistik İslam tasavvurunun kitabî ve şifahî tasavvurların bir kolu olarak değerlendirmesi olur. Böylece mistik İslam tasavvuru altında değerlendirilebilecek Babaîlik ve Nakşibendiliğin, aynı zamanda bilgiyi temin ettikleri kaynaklar itibarıyla de aralarındaki ayrımın ortaya konulması imkânı bulunur. Bu minvalde mistik İslam tasavvurunun, kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru ve şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulması bu ayrımı daha da açıklayıcı ve kapsayıcı bir mahiyete büründürecektir. Kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru kısaca müteşerri tasavvuf, şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru ise ibahî tasavvuf olarak adlandırılabilir. Bu ayrımında Nakşibendilik kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru, Babaîlik ise şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru altında değerlendirilebilir.

Bu tasnifler altında ortaya konulan İslamlaşma usûlleri ve İslam tasavvurlarının siyasî düşüncüyü nasıl etkilediği ise *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teori*'nin temellendirilmesi hususunda özel bir önem arz eder. Dinin Türk düşüncesindeki kurucu mahiyeti Türklerin siyasete müteallik fikriyatını da doğrudan din tasavvuruna bağlar. Bu istikamette yeni

¹⁸⁴ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 308-382.

¹⁸⁵ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 337-339.

¹⁸⁶ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 339-364.

¹⁸⁷ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 364-382.

intisap edilen dine yönelik anlayış farklılıkları da siyaset düşüncesinin tesis edilmesini bizatihi yönlendirir. İslam’a yönelik her tasavvur siyasete yönelik idrak tarzını da yeniden şekillendirir.

1.2.3.1. Kitabî İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı

İslam’ın temel itikadî ve fikhî anlatılarını tesis eden kitabî anlayış, Türklerin İslamlaşma sürecinin ana damarını teşekkül ettirir. Mezahibin merkezde olduğu kitabî İslam tasavvuru, mezhepleri İslam’ın kendisi ile aynileştirir. Türklerin kitabî İslam tasavvuru ile alakasını kuran mezhepler ise öncelikle hem itikadî hem de fikhî manada Hanefilik, sonrasında ise mütekellim bir Hanefî olan İmam Mâtürîdî’nin¹⁸⁸ İmâm-ı Âzam’ın kelam idraki etrafında sistematik bir niteliğe büründürdüğü Mâtürîdîlik olur.¹⁸⁹ Türklerin Hanefî olmasında değil fakat kalmasında Hanefiliğin, Türklere İslam öncesi hayat tarzlarını İslamî bir çerçevede yeniden biçimlendirebilme imkânı vermesinin büyük rolü olduğunu söylemek mümkündür. Bedavet kültürünün müntesibi bir millet olma vasfına sahip olan Türklerin iman ile amel arasında ayırım yapmayan bir İslam tasavvuruna hasbelkader dahil olsalar da onu devam ettirebilmeleri pek mümkün gözükmez. Bunun yanında Türklerin İslam öncesi dönemde hem dinî hem de fikrî manada kadere verdikleri büyük önem onların İslamlaşma devrinde de kaderi inkâr eden bir mezhebin müntesibi olmalarına imkân vermez.

Halku’l Kur’ân¹⁹⁰ tartışmalarında *Kur’an-ı Kerim*’in yaratılmış bir mahluk olduğunu itikadî kabul olarak ortaya koyan ve bu akıl yürütmenin sonunda onu tarihin bir sonucu haline getiren Mu’tezile¹⁹¹ de Türkler arasında rağbet görme imkânı bulmaz. Çünkü Türklerin kadim dönemlerden itibaren din tasavvuru ilahî olanı tarih üstü görmeye mütemayildir. Bu eğilimi Türk tarih-i dinîsini tetkik ederek tespit etmek kolaylıkla

¹⁸⁸ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/151-157; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/157-159; Şükrü Özen, “Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/159-165.

¹⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/165-175.

¹⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l Kur’ân”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

¹⁹¹ İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/391-401. Bu kabul çerçevesinde şekillendirilen itikadın çok önemli siyasal sonuçlar ortaya koyduğu da unutulmamalıdır. Mu’tezile’nin siyasal zihniyeti hangi istikamette tesis ettiği hususunda kıymetli bir çalışma için bk. Mahmut Ay, *Mu’tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002).

mümkün olur. Kam ve şaman tipinin Türklerin başka dinlere intikallerine rağmen varlıklarını devam ettirip o dinleri daha önceki sürecin bir parçasına dönüştürerek bir devrin değil geleneğin itikadı haline getirmeleri bu hususta namzet olarak gösterilebilir. Bu istikamette Hanefiliğin hem iman amel ayrımı, kader ve *Kur'an-ı Kerim*'in hükümlerinin tarihüstülüğü gibi meselelerde hem de fikhî hususlarda Türklere kendi varlıklarını tesis edebilecekleri bir alan açtığını söylemek mümkün hale gelir. Bu kabuller onların siyasal zihniyetlerini inşa etmelerinde de önemli rol oynar.

Öncelikle hükümdarlığın ilahî bir lütuf olarak Tanrı tarafından kendi seçip yükselttiği şahsiyetlere verildiğine yönelik şaşmaz bir itikada İslam öncesi devirlerde de katiyetle sahip olan Türklerin; siyaset, devlet ve hükümdarlığı kader olarak gördüklerini söylemek kolaylıkla mümkündür. Bu istikamette Türkler için başlarına gelen hükümdara, onun tesis ettiği devlet ve yürüttüğü siyasete hürmet ve ittiba göstermek bir ibadete dönüşür. Bu unsurlara yönelik bir isyan ise Tanrı'ya yönelik isyan ile aynileşir. *Kül Tigin Yazıtı*'nda ifade edildiği üzere Tanrı tarafından seçilen hükümdar dağılmış milleti bir araya getirir ve müreffeh bir nizama kavuşturur.¹⁹² Millet hükümdarın sözünden çıkarak gaflet ve dalalet ile başka milletlere öykünüp Tanrı'nın kendilerine verdiği lütfu sırtını döndüğünde ise bu lütuf ellerinden alınır, millet dağılır ve yok olmaya mahkum bir hale gelir.¹⁹³ Türklerin İslam sonrasında da siyasal tasavvuru Hanefî zihniyetin kadere yönelik kabulleri doğrultusunda gene aynı şekilde inşa olunur. Uzun bir dönem zalim bir hükümdarın varlığını bir günlük hükümdarsızlığa tercih eden Hanefî zihniyet, kötü bir düzeni dahi güçlünün zayıfı ezdiği ve fitnenin hakim olduğu bir nizamsızlığa tercih eder.¹⁹⁴ Türklerin İslamlaşma devrinden sonra dahi kitabî İslam tasavvuru etrafında birleşen kitlelerinin hükümdarın meşruiyet zeminini Allah'ın tesis ettiği kaderde bulmaları ve bu doğrultuda hükümdara itaati ve onun ortaya koyduğu siyaseti hayata geçirmeyi Allah'a itaat ve dinine hizmet etmek olarak görüp ibadet şevkiyle yerine getirdikleri açıktır. Bu durum Hanefiliğin İslam içerisinde yeniden yapılandırılmasına

¹⁹² Erhan Aydın, *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)* (İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2017), 47-50.

¹⁹³ Aydın, *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*, 48.

¹⁹⁴ İmâm-ı Â'zam'ın *El-Fıkhu'l-Ebsat* serlevhali eserinde ortaya koyduğu şu ifadeler onun hükümdara tabi olmakla alakalı ölçüsünün dindarlık değil düzeni tesis etme ile alakadar olduğu apaçık bir şekilde gösterir: "Mütecaviz kimselerle, küfürlerinden dolayı değil, haddi tecavüzlerinden dolayı savaş et. Âdil zümre ve zâlim sultanla beraber ol. Fakat mütecavizlerle beraber olma." İmâm-ı Â'zam, "El-Fıkhu'l-Ebsat", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 43.

imkân verdiği Türk zihniyetiyle mümkün hale gelir. Böylece devlet sorgulanacak değil ihya ve ibka etmek için çaba göstermek suretiyle yüceltilecek, siyaset de tartışılacak değil imkânlı kılınacak birer istikamet meselelerine dönüşür. Türklerin bir devlet geleneğini var ve devamlı kılmalarının esrarını da başka bir yerde aramaya hacet yoktur.

Bunun yanında önemli bir mesele de İslam'ın içerisinde fakat sahih olmayan bir biçimde ortaya konulan sapkın görüşlerle siyasal mücadele noktasında ortaya çıkar. Siyasî kabul ve ihtiraslarını itikadî bir mesele haline getiren Şia ile mücadele, bu doğrultuda siyasal bir mücadele olarak kelim metinleri üzerinden yürütülür. Kılıcın başlattığı mücadehe, kalemin desteği doğrultusunda bir zihniyete dönüşmek ile şerefyab olur. Siyaseti kitabî anlayışı saptırmak suretiyle yalnızca kendilerine münhasır bir meseleye intikal ettiren ve bunu Allah-u Teala'nın emri olarak göstermek suretiyle sapkınlaşan Şii fırkalara¹⁹⁵ karşı Hanefi ve Mâtürîdî kelim metinlerinde hilafetin Kureşyliliği meselesi öne çıkartılır. Böylece Türklere siyaset içerisinde alan açılırken Şii kabuller temelsiz hale getirilir. İlk dönemde literal bir yoruma tabi tutulan hilafetin Kureşyliliği hadisi etrafında siyasetin ipleri Kureyş neslinin müntesiplerine verilmek suretiyle Türk siyaset zihniyeti Şia karşısında muhafaza edilirken, Türklerin Allah'ın ordusu olmak vasfını temerküz ettiği dönemden itibaren rivayetin mefhumu değil illeti merkeze alınır. Siyaset hakkı bir nesne değil fakat milletler içerisinde devletin esas amacı olan fitneyi önleme vasfını yanında getirecek güce sahip olan millete münhasır kılınır. Böylece Türklerin siyasal alandaki varlığının da önü sonuna kadar açılır.

Türklerin kader ile olan alakaları da Mu'tezîle ile olan mücadelelerinin temel saikini ifade eder. İnsanın kaderinin Allah tarafından yaratıldığını değil bilakis insanın kendisi tarafından Allah'ın verdiği bir yaratıcı güçle tesis edildiğini söyleyen Mu'tezîle,¹⁹⁶ bu

¹⁹⁵ Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015); Mustafa Öz, "Şia", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/111-114; Mustafa Öz, "Şia (Tarih Boyunca Şia İktidarı)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/114-115; İlyas Üzüm, "Şia (Doktrin)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/116-120.

¹⁹⁶ "Ortaya çıktığı dönemde bir anlamda kaderi reddeden, insanın fiillerinin hayır olsun, şer olsun, kendilerinin irâde ve ortaya koymalarıyla meydana geldiğini iddia eden Kaderiyye fırkasının bir anlamda devamı olarak kabul edilen Mu'tezîle, irâde hürriyetini savunan, insanın işledikleri hayır ve şerrin kendileri tarafından meydana getirildiğini, bu sebeple fiillerinin sonucunun iyi veya kötü, kendilerine ait bulunduğunu ortaya koyan bir ekoldür. ...Mu'tezîle'nin ittifakla kabul ettiği görüşe göre, insanlar fiillerini meydana getirme konusunda irâdeye ve fiillerini ortaya koyma konusunda, fiili gerçekleştirecek güce sahip bulunmaktadır. Bu sebeple klasik kelâm kitaplarında, insanların fiillerinin hâlık olduğu ifadesini kullandıkları belirtilmektedir. Yani fiiller mevcut değilken, insan gerek irâde gerekse halk yani fiilleri yaratma cihetiyle onları ortaya koyarlar. Onların düşüncesine göre, insanların ortaya koyduğu kesbî ve irâdî

fikriyle siyasal alanı da doğrudan insanın belirlediği bir meseleye intikal ettirir. Böylece siyaset, devlet ve hükümdarlığın meşruiyet zemini de insan fiiline yaslanır, güçlünün gücü kullanarak elde ettiği, herhangi bir ilahî manası kalmayan, gücü yetenin eline geçecek ve bu sebeple de ona hürmet değil ancak korku duyulacak bir niteliğe bürünür. Siyasetin bu manada değerlendirilmesi de onu tamamen maddileştirir ki bu durum Türklerin kadim devirlerden beri tevarüs ettikleri siyasal muhayyile ile doğrudan tenakuz arz eder.

Türkler için devlet, siyaset ve hükümdarlık doğrudan kaderin bir sonucu olan ve Tanrı'nın lutf-u ilahîsi ile ortaya çıkan meseleler olup tamamen mistik bir mahiyeti muhtevîdir. Hükümdarın meşruiyeti onun gücü değil Tanrı tarafından vazifelendirilmesi etrafında tesis edilir. Maddî gücü olmayan bir hükümdarın meşruiyeti tabii olarak zamanla erise de ona hükmetme hakkını gücü değil ilahî sorumluluğa muhatap kılınması verir. Bu sebeple Hanefilik ve Mâtürîdîlik etrafında inşa edilen zihniyet siyasal alanda da devamlılığı imkânlı kılar. Siyasete taalluk eden fikriyat, bu fikriyatın zeminini teşkil eden ontolojik ve epistemolojik kaynaklar İslamî çerçevede değilse de usûl itibariyle keyfiyetini muhafaza etmeye devam eder. Türklerin Mu'tezile ile mücadelesinin siyasal cephesi de bu durumdan ortaya çıkar. Modern dönemden itibaren ve bilhassa günümüzde adı pek anılmadan Mu'tezile'nin ısrarla gündeme getirilmesinin sebebini de bu Türk siyasal zihniyetinin tasfiyesi arayışlarında bulmak mümkündür. Türklerin devlet ve siyasete yönelik idrakini değiştirmenin ancak din tasavvurunu değiştirmekte mümkün olduğunu bilenler, siyasal süreçlere etki etmenin yolunu din idrakini farklı ve kendileri için talep edilen sonuçları ortaya çıkaracak istikametlere intikal ettirmekte bulur. Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki Türk siyaset zihniyeti hususunda doğrudan kurucu bir niteliğe sahip olan kitabî İslam tasavvuru ve hususî olarak Hanefilik ve Mâtürîdîlik devlet ve siyasetin muhkem ve devamlı hale getirilip onun muhafaza edilebilmesi için nasıl varoluşsal bir öneme sahipse, Türklerin yüzlerce yıl mücadele ettiği anlayış tarzları da o nispette tehlike arz eder. Türklerin dinî hayatlarını muhafazası bu minvalde bizatihi siyasetini ve devletini muhafazası manasına gelir.

fiillerde Allah'ın bir sun'u, takdiri, icadı veya yok etmesi durumu mevzu bahis değildir." Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 344-345. Ayrıca bk. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 113-143.

1.2.3.2. Mistik İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı

1.2.3.2.1. Kitabî Anlayış Merkezli Mistik İslam Tasavvuru yahut Müteşerrî Tasavvuf

Kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru, Türklerin kitabî İslam tasavvurunu merkeze alan fakat mistik cepheye duyulan ihtiyaç çerçevesinde kitabî unsurlar üzerine bina edilen bir tasavvuf biçimini ortaya koyar. Müteşerrî tasavvuf olarak adlandırabileceğimiz bu İslamlaşma tarzı ve İslam idrak biçimi, Türkleri İslam'ın temellerine itikaden ve fıkhen bağlarken dinî yaşantıyı mistik bir biçimde teşekkül ettirmelerini mümkün hale getirir. Hanefilik ve Mâtürîdîliğin ontolojik ve epistemolojik temellerini tesis ettiği bu anlayış biçimi, mistik bir usûlle hayata tatbik edilir. Türklerin İslam öncesi dönemdeki mistik din idraki böylece İslam sonrası dönemde de İslam'ın temellerine muarız bir durum söz konusu olmaksızın varlığını muhafaza etmenin yolunu bulur. Türk olmanın imkânı kaybedilmeden Müslüman olmanın ve yeni bir hayat tarzına intikal etmenin usûlü bu şekilde ortaya konur. Bu İslam tasavvurunun İslamlaşma devrinde Türkler arasında rağbet görmesinin esrarı da buradadır. İslamlaşma devri eserleri tetkik edildiğinde kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuruna yönelik temayülün Türkler arasında yaygın olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Millet olmanın imkânına yönelik bir tehdit olduğu kolayca söylenebilecek, insanlardan kopup dinî yaşantıyı uzlet içerisinde tesis etmeyi salık veren mistik söylem, Türkler tarafından doğru görülmez. Bu tip bir tasavvuf anlayışının milletle beraber devleti de tahfif ve tahkir ettiği ortadadır. Dünyaya yüz çevrilmesini adeta bir ibadet ve Allah'a yaklaşma vesilesi olarak gören bu tasavvuf düşüncesi, özellikle Türklerin devleti yöneten ve ilimle işgal eden sınıfları ile milletin kitabî çerçevede İslamlaşan zümreleri tarafından doğru bulunmaz, müteşerrî vasfını muhafaza ettiği sürece ancak hoşgörünün muhatabı olabilir.

Uzleti olumlayan tasavvuf idraki, Türkler tarafından bir kaçış olarak görülerek tahfif edilir, uzlete çekilip günahlardan kaçmak için kolayı olarak görülür. Buna göre esas dindarlık ve zehadet günahın olmadığı yerde günah işlememek değildir, bunu başarmak için zahit olmaya gerek yoktur. İmkânın olmadığı yerde tehlikenin de olmayacağı mütearifedir. Bir tehlike karşısında şecaat gösterene kahraman namı verilir, kaçana verilen unvanı da herkes bilir. Bu istikamette Türk mistik zihniyetinde esas mesele zehadet ve seyrüsülükun millet ile birlikte gerçekleştirilmesi olur. Ortada Allah'a

yaklaştıracak bir çaba ve maharet varsa ancak bu şekilde mümkün hale gelir. Yoksa dinî hayatı kemâle erdirmenin günah imkânı ve dünyanın aldaticılığı karşısında hiçbir çaba göstermeden uzlete çekilerek gerçekleştirilmesi tamamen muhaldir. Burada bir çaba değil ancak kaçış vardır. Bu istikamette müteşerrî tasavvuf, mistisizmi milletin içerisine çekerek millet ve devlet olmanın imkânını tahsis eder, bu unsurlarla kavgayı ise dinî ve mistik bir probleme intikal ettirir. Nakşibendilik'te tedvin edilen Türk mistik tasavvuru bu çerçevede bizatihi siyasî bir zihniyet etrafında teşekkül ettirilir.

Makbul tasavvuf ancak devlet ve millet ile beraber ortaya konur, böylece siyaset de tasavvufun bir parçası haline gelir. Tasavvufun amacı olarak insanı dinin öngördüğü yolda daha hayırlı ve iyi bir hale getirme çaba ve yolunu ifade eden seyrüsülûk, şahıs düzeyinden millet düzeyine çıkarıldığında siyaset ile aynileşir. Milletin şeyhi hükümdar, tarikatı devlet, cemaati millet, seyrüsülûku siyaset, geleneği feraset, birliği ise keramete dönüşür. Devlet ve onunla alakalı her şey böylece mistik bir mahiyete bürünür. Siyaset bir nevi tasavvuf, tasavvuf bir nevi siyaset halini alır. Bu istikamette her Türk herhangi bir şeyhe intisabı olmasa bile dinen ve siyaseten mistik bir tasavvur ile varlığa yönelik bakışını tesis eder. Herkesin başında olan şeyhlerin şeyhi devlet olur, kimseyle bağı bulunmayan adamlar devletin varoluş siyasetini vird-i zeban edinir.

Bahaüddin Nakşibend'in kavramsallaştırması doğrultusunda *halvet der encümen* ile ifade edilen, Türklerin mistisizmi milletin içerisinde tecrübe etme anlayışı, esasen encümen etrafında milleti, millet etrafında devleti, devletin tasavvur ve tasarrufları etrafında ise siyaseti bir imkân olarak var eder. İlk dönem zehadet tecrübesi çerçevesinde var olan ve anlaşılan tasavvufun esasen millet, devlet ve siyaset karşıtı bir mahiyeti olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü dünyayı ve dünya ile alaka kurmak için ortaya konulan her şeyi dinin hilafına gören zahitlik merkezli tasavvuf anlayışı, dünyevî hayatın idame ve işlerin ikamesi için tesis edilen millet olarak yaşama, milleti düzen içerisinde tutmak için devlet kurma ve siyaset inşa etme arayışlarını da makul ve makbul bulmaz. Bu unsurları insanı Allah'a yakınlaştırmak bir yana dünyaya yakınlaştırmak ve onun için dünyayı daha müreffeh bir hale getirmek suretiyle Allah'tan uzaklaştıran yapı, kurum ve zihniyetler olarak tasavvur eder. Türk mistik geleneğinde İslamlaşma süreci ve sonrasında tesis edilen kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru ise bu düşünme biçimini tam tersi bir istikamete yönlendirir. Böylece siyaseti hem mümkün hem de makbul kılar. Siyaset dinden kopuşun değil bilakis doğru şekilde tesis edilerek dine yaklaşmanın bir aracı

olarak görülür. Bu doğrultuda hükümdar için sahip olduğu devlet yalnızca hükümdarlara nasip olabilecek bir tasavvufi mertebenin anahtarı olarak betimlenir.

1.2.3.2.2. Şifahî Anlayış Merkezli Mistik İslam Tasavvuru yahut İbahî Tasavvuf

Türklerin İslamlaşma devrinde sözlü kültür etrafında İslam'a geçiş süreçlerini ifade eden şifahî İslam tasavvuru etrafında tesis edilen mistik idrak biçimi de tıpkı kitabî cephesinde olduğu üzere bir süre sonra yapısal ve kurumsal bir niteliğe bürünür. Bu tasavvur Türk mistik idrakini İslam ile birleştirirken mezahibin ortaya koyduğu kitabî söylemler etrafında değil kulaktan kulağa yayılan ve anlatı kültürü ile genellikle farklılaştırılmış ve ekleme-çıkarmalara sahip bir 'İslam söylemi'ni kullanır. Bu istikamette ortaya çıkan sonuçlar belli İslamî kavram ve anlatıların İslam öncesi anlayış tarzları ile cem edildiği, İslamî kavramların muhtevasının çoğunlukla İslam öncesi itikatlar ile doldurulduğu bir mahiyet ve keyfiyet arz eder. Bu durum tabii olarak senkretik¹⁹⁷ hasıllar verir. Bu hasılların ise kitabî İslam tasavvuru etrafında kabul edilir bir nitelikte olduğunu söylemek mümkün olmaz. Şiiliğin kurumsallaşma öncesi şifahî ve primitif halinde bulunan bazı söylemler kitabî anlayışın yanlış ve eksik değerlendirilen başka söylemleri ile birleştirilir. Bunlara İslam öncesi itakatlardaki temalar benzeştirilip mistik bir anlayış tarzı etrafında hepsi bir araya getirilerek herhangi bir prensibe dayanmayan keyfi bir yoruma tabi tutulur. Bu çerçevede şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru kısaca 'ibâhî tasavvuf' olarak da adlandırılabilir. Bu istikamette ortaya çıkacak, herhangi bir sınır ve kırmızı çizgiden bağımsız, usûlsüzlüğü usûl olarak değerlendiren anlatıların da ne bir tarihsel temelini ne de yapısal bir zemininin olmayacağı aşîkârdır.

Durum böyle olmasına rağmen özellikle kitabî İslam tasavvuru ile doğrudan muhatap olma imkânının bulunmadığı, şehirlerden uzak ve göçebe kısmı, bu anlatılar etrafında din tasavvurunu tesis eder. İslam dendiğinde pek çok farklı unsurun karmaşasını ifade eden, bir standardı dahi bulunmayan inanç bütününü anlar. Bu doğrultuda ortaya çıkan mistik ekoller de hali hazırda kitabî bir zemine dahi yaslanmayan, kerameti kendinden menkul, meşruiyetine bir zeminin tesis ve tespit edilmesinin mümkün olmadığı anlatıları bir de keyfî bir değerlendirme sürecine tabi tutarak İslam dairesinden neredeyse tamamen çıkar. Din etrafında inşa edilen siyaset tasavvuru da bu anlatı ve anlayışlar etrafında şekillenir. Türk devlet geleneği ve siyaset anlayışının yerini İslam tarihindeki ilk dönem siyasal

¹⁹⁷ Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler Halk İslâmında Senkretizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 49-57.

kargaşalar merkeze alınarak inşa edilen ve tamamen siyasal bir saikle ortaya atılan, mahiyet olarak siyasî, keyfiyet olarak dinî unsurlara bırakır. Hazreti Ali ve evlatlarına Allah tarafından velayet ve hilafetin tahsis edildiği ve yalnızca bu ailenin mensuplarının siyaset etmek hakkına sahip kılındığı ve vazifelendirildiğine yönelik bu anlatı,¹⁹⁸ şifahî kültür etrafında içerisine pek çok farklı anlatılar da girdikten sonra Türklere intikal eder.

Kerbela kültürünün kurucu bir siyasal an olarak kabul edildiği bu sözlü kültürü İslam öncesi inançlar ile besleyen Türkler, siyasal idraklerini de Türk devlet geleneğine değil bu ilksel Şii itikatlara devreder. Böylece bu zümrelerde Türklük nesebî asabiyetten sebebî asabiyete erişme imkânı bulmaz, bir nesep ilişkisi olarak primitif düzeyde kalır. Bu zümreler neseben Türk kalırken sebeben bu senkretik itikatlara dahil olur. Selçuklu devrinde Batınî, Osmanlı devrinde Kızılbaş zümreler etrafında teşekkül ettirilen mistik idrak biçimleri bu yapıların kurumsallaşmış halini ifade eder. Bu toplulukların her devirde neseben Türk olmalarına rağmen Selçuklu ve Osmanlı karşısında duran Batınî itikatlar etrafında teşekkül ettirilmiş devlet mekanizmalarını bilfiil desteklemeleri de buradan gelir. Bu doğrultuda oluşan siyasal tasavvur, Türk devlet geleneğini değil Şii inanç biçimleri çerçevesinde oluşan devletlerin ve siyasal zihniyetlerin arkasında durur. Selçuklu devrinde bu tip mistisizmin önemli örneklerinden biri olarak Babaîlik gösterilebilir. Selçuklu devrinin önemli siyasî meselelerinden biri olan Babaî İsyanı Ahmet Yaşar Ocak’a göre her ne kadar içtimaî ve bilhassa iktisadî saiklerle ortaya çıkmış olsa da¹⁹⁹ isyanın meşruiyet zeminini tesis eden fikrî altyapının şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru çerçevesinde ortaya konduğu açıktır. Türklerin tarihî tecrübeleri çerçevesinde kitabî İslam tasavvurunun siyaset idrakini bu dinî kaynaklardan tesis ettiği gibi şifahî İslam tasavvuru merkezli siyaset anlayışları da müesses nizama muarız olsa dahi dinî ve mistik bir altyapıdan tevellüt eder. Osman Turan’ın şifahî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuruna yönelik izahatı meseleyi aşikâr kılar:

“II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında büyük bir göçebe Türkmen kitlesini etrafında toplayarak peygamberliğini ilân ve devlete karşı isyan eden Baba İshak eski Şamanlara benzemekte, Şamanî Şiî ve yerli akidelerin kaynaşmasından yeni bir dinî hareketi temsil etmekte idi. Bu hüviyeti dolayısıyla de Türkmenler artık “Lâ ilâhe illâllah Baba Resûl Allah” diyorlardı. Böylece onun adı artık “Baba Resûl” olmuş ve

¹⁹⁸ Abdülkadir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 26-53; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), 35-80.

¹⁹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “Babaîlik”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/373.

Avrupa kaynaklarına da Paperisole şeklinde intikal etmişti. Âsi Türkmen onun nâmına bir çok vilâyetleri işgal etmiş; Selçuklu ordusu da, bir çok defa, Baba'nın ruhâniyetinden korkarak savaş yapamamıştı. Nihayet Babaîler bozguna uğradığı ve Baba da ölüme mahkûm edildiği zaman Allaha: “Ey Tanrım! Ne yaptın, sanırım, ki uykudasın” sözü ile inancını ve Şaman hüviyetini meydana koymuştur. Türkmenlerin Baba'nın ölümüne inanmamaları da dikkate şâyandır. Yukarıda bahsettiğimiz Barak Baba, Buzağı Baba, Sarı-Saltuk gibi Türkmen babaları kıyâfet ve hareketleri ile, mutasavvıf şeyh olmuş, eski kam'lara benziyorlardı. Bununla beraber bu Türkmen baba veya şeyhlerinin münevver Müslüman muhitlerde de itibarı çok idi. IV. Kılıç Arslan Buzağı Baba (Baba Marendi) için: Şeyh babayı kendime baba yaptım; o da kabul etti” deyince mecliste bulunan Mevlâna Celâleddin buna kızmış: “Öyle ise biz de kendimize evlât buluruz” diye toplantıyı terk etmişti.”²⁰⁰

Müteşerrî tasavvuf anlayışı olarak adlandırdığımız kitabî anlayış merkezli mistik İslam tasavvuru çerçevesinde bir tasavvufî yapı tesis eden ve temelde bir Hanefi fakihi olan Mevlânâ Celaleddin Rumî, bu anlatı doğrultusunda ibâhî tasavvuf idrakine mensup bir şahsı kendisi için önder belleyen hükümdarı evlatlıktan reddederek esasen onun siyasetini ve siyasal meşruiyetini de muhal hale getirmiş olur. Manevî alemin maddî aleme istikamet verdiği ve manevî alemin hükümdarlarının da bu doğrultuda maddî alemin hükümdarı üzerinde söz sahibi olduğuna dair anlayış tarzı Türkler için mütearife hükmünde olur. Bu doğrultuda Mevlânâ'nın Selçuklu hükümdarını Türklerin İslam ve dolayısıyla siyaset ve devlet tasavvurundan sapmış olmasından dolayı evlatlıktan reddi, temelde onların hükümdarlık haklarının da ellerinden alınması manasına gelir. Mevlânâ'nın evlatlıktan reddettiği ve böylece siyasetten de men ettiği Selçuklular yerine kendisine bulduğu evlat ise Türk siyaset ve devlet geleneğinin kime tevarüs edildiğini göstermesi bakımından önem arz eder. Osmanlı müverrihlerinden Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin rivayet ettiği bir anekdot meseleyi vuzuha kavuşturmaya kâfi gelir:

“Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî hazretleri ile ilgili bazı menkıbelerde anlatıldığına göre Ertuğrul Gazi Konya'ya her gelişinde onu ziyaret ederdi. Bir gelişinde de hayır duasını almak için henüz küçük bir çocuk olan Osman Gazi'yi beraberinde getirmişti. O sırada devrin Selçuklu hükümdarı olan kimsenin, Kalenderî bir zâtâ bağlandığını işiten Mevlânâ: “Şayet hükümdar kendisine bir baba bulduysa biz de kendimize bir oğul bulduk” diyerek Osman Gazi'nin elinden tutup hayır dua eyledi ve onun büyük ve daim kalacak bir devlet kuracağını, oğulları ve torunları Mevlânâ nesline bağlı kaldıkları ve onlara saygı gösterdikleri müddetçe devletlerinin daim olacağını müjdeledi.”²⁰¹

²⁰⁰ Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 399.

²⁰¹ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi (1299-1481)*, haz. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Akdem Yayınları, 2014), 68.

Böylece Türk siyaset düşüncesinin Türklüğü nesep değil ancak sebep olarak idrak ettiği de aşikâr olur. Türklüğü Hanefilik, Mâtürîdîlik ve müteşerrî tasavvuf etrafında yeniden teşekkül ettiren bu zihniyet, Türklüğü tesis eden sebepler olarak bunları görür, asabiyeti bunların etrafında inşa eder. Bu istikamette ibâhî tasavvuf etrafında ortaya konan zihniyetlerden de hiç değilse devlete sadakat ve millete ittiba beklenir. İbâhî tasavvuf idraki etrafında toplanan zümrelerin ise devlete ve millete sadakat göstermeleri, sebeben kendilerini bağladıkları cenahlar münasebetiyle muhal olur. Bu doğrultuda inşa edilen bir siyaset tasavvurundan Türk devletini tahkim değil ancak tahrir beklenebilir. Bundan dolayı ibahî tasavvuf zihniyeti etrafında bir araya gelen unsurların Türk kültürünün bir parçası oldukları kabul edilebilir fakat bir sebep olarak Türklük çerçevesinde ortaya konan düşünce dünyasının bir parçası sayılmaları mümkün değildir.

1.2.3.3. Şifahî İslam Tasavvuru ve Siyaset Anlayışı

Sözlü kültürün aktarım usûlü çerçevesinde İslam’a dair malumatı herhangi bir güvenilirliği bulunmaksızın edinen Türkler, kavram ve itikatları ekseriyetle sözlü kültürün aktarım mekanizması olan kıssa ve hikayeler yoluyla öğrenir. Yahya Kemal’in talebesi Ahmet Hamdi Tanpınar’a anlattığı bir vakıa bu anlatıların mahiyetini göstermesi bakımından ilginçtir. Yahya Kemal:

“...Mütareke günlerinden birinde camilerden birine uğrar ve vaaz dinler. Vaaz, borç ve yardım üzerine imiş. Hoca iade şartıyla borcun ne kadar tabî ve insanî bir şey olduğunu anlatmak için Hazret-i Ali’nin Peygamber’den “A be Muhammet var mı sende altı kuruş?” diye borç istediğini söylüyormuş. Yahya Kemal bir taklit şaheseri olan bu anekdotu “Benim çocukluğumda Üsküp’te çeyrek altı kuruşa geçerdi ve altı kuruş derlerdi” diye bitirirdi.”²⁰²

Burada yalnızca dilsel bir yerelliğe dönüşen anlatı, sözlü kültürde aktaran zihinlerin daha önceki tüm inanış ve kültürlerinden etkilenir. İslam’ın önemli şahsiyetleri efsanelerdeki kahramanlarla, İslam tarihindeki savaşlar destanlardaki muharebelerle aynileşir. Böylece İslam ve onun etrafında ortaya çıkan kavram ve anasır, İslam öncesi dönemdeki şifahî kültürün ürettiği efsaneler ve onların kahramanlarına dönüştürülür. Yeni olanın anlaşılması onu, eskiden tevarüs edilen ile alakadar kılmak usûlüyle mümkün kılınır. Kam ve kamanlar bu süreçte dede, baba ve atalara dönüşür. Türklerin İslamlaşma devrindeki dünya tasavvuru ve hayat pratiklerini her cephesiyle aşikârâne bir biçimde ortaya koyan Dede Korkut, bu tipin güzel örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Bir

²⁰² Tanpınar, *Yahya Kemal*, 36.

yanıyla kitabî İslam tasavvuru etrafında yetişmiş gibi görünürken bir yanıyla şifahî kültürün anlatılarını ortaya koyar, diğer bir yanıyla ise mistik bir şahsiyete bürünür. Kitabî olanın şifahileşirken, şifahî olanın kitabîleştiği bu ortamda, Türklerin İslam öncesi dönemden intikal ettirdikleri siyasal idrak biçimi ve tasavvur da farklı bir sebebî bağa yaslanmalarının önüne geçer. Din idraki dışsal bir kaynaktan değil senkretik de olsa kendi içsel kaynaklarından devşirildiği için siyasal anlayış da Türk zihniyeti etrafındaki varlığını muhafaza etmeyi sürdürür.

Bu idrak tarzının en önemli örneklerinden biri Bektaşîlik olur. Her ne kadar Bektaşîlik heterodoks yahut ibâhî tasavvuf etrafında değerlendiriliyor olsa da tarihî tecrübe tetkik edildiğinde, şifahî kültürden beslenen fakat kitabî kültür tarafından da sahiplenilen mistik anlayış tarzını bahsi geçen kalıpların içerisine oturtmak zannedildiği kadar kolay değildir. Modern çalışmalarda Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîlik her ne kadar heterodoksi etrafında izah edilip, ibâhî tasavvuf anlayışının müntesipleri olduğu iddiası bir mütearife gibi ortaya konsa da Hacı Bektaş-ı Veli'nin şifahî unsurlardan beslendiği oranda kitabî unsurların sınırlarına riayet eden ve bu anlayış tarzını mistik hayat görüşüne intikal ettiren bir şahsiyet olduğu derinlikli bir tetkik ile açığa çıkar.²⁰³ Bu istikamette tesis edilen Yeniçeri Ocağı'na dair zihniyet mezheben Hanefî meşreben Bektaşî bir mahiyete sahip olur. Hadaret ile bedavet, kitabî anlayış ile şifahî idrak arasında bir saat rakkası gibi salınan bu zihniyet, İslam idrakinin kemâle erdiği bir ortamda İslamlaşma devrinin zihniyetini yaşatır. Göçebe kültürün idrak tarzından kapı kulu olmanın imkânı ortaya konur. Dede Korkut'un Deli Dumrul'u bir yapı olarak Yeniçeri Ocağı'nda, şahsiyet olarak ise bu ocağın müntesiplerinde ihya edilir.

Türklüğün mahiyeti bu istikamette açık bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Bektaşîlik etrafında hülâsa edilebilecek şifahî İslam tasavvurunun siyasal idraki, İslam öncesi Türk devlet ve siyaset anlayışı doğrultusunda şekillenir. Mezahip, tasavvuru güne bağlarken meşrep onu geçmişe rapteder. Böylece hem devrin kendisi hem de geçmişin aksi aynı anda tecrübe edilir. Devlete bakış, İslam öncesi dönemleri ve İslamlaşma sürecini

²⁰³ Nitekim Irene Melikoff, Bektaşîliğin temelde heterodoks olmadığını, 15. yüzyıldan itibaren dışsal etkenler ve Bektaşîliğe dahil olan farklı unsurlar sebebiyle heterodoks bir mahiyete intikal ettiğini ifade eder. “Bu zamanlardan başlayarak, Kızılbaş öğelerle dolan Bektaşîlik, cemaat dışılığı ...kaydı. Böylece Ahmed Yesevî geleneğinden doğan ve kökleri Orta Asya'ya ulaşan bir akım, Anadolu toprağı üzerinden yalnız cemaat dışı ...değil, aynı zamanda açıkça başkaldırıcı görünecek derece çığırından çıktı.” Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 153.

hatırlatırken, siyasete yönelik fiili tecrübe devrin şartları etrafında şekillenir. Şifahî anlatının sebebiyet vereceği sapmaları mezahip ile kurulan bağ engeller, askerî düzenin icbar ettiği bedavet zihniyetini şifahî kültür imkânı kılar, hükümdara yönelik tasavvur mistisizmin esrarından devşirilir.

Sonuç olarak İslamlaşma devrinde Müslüman olmanın imkânı kendisi etrafında mümkün kılınan İslam tasavvurları, Türk düşüncesinin her cephesiyle birlikte siyaset anlayışlarını da İslam öncesi dönemde olduğu gibi din merkezli bir şekilde var eder. Dine yönelik her türlü anlayış tarzı siyasete taalluk eden zihniyeti de doğrudan şekillendirir. Türk siyaseti din tasavvurları etrafında yeniden tesis edilirken bu tasavvurlara uygun olan din anlayışları ile Türk siyaseti mümkün kılınır ve Türklük tahkim edilir. Bunun yanında kaynağı Türk fikrinin dışından devşirilen anlayış şekilleri ise Türklüğün bahsi geçen zümreleri arasında yalnızca bir nesebî bağ olarak kalır, sebebe terakki etmenin imkânını bulamaz. Bu zümreler sebep olarak Türklüğü değil sonradan kurumsal bir yapı olarak Şiiliğe dönüşecek fikirlerin primitif versiyonlarını benimser. Bundan dolayı da Türk devlet geleneğine muarız olur, her devirde Türk devlet ve diyanet geleneğinin karşısında bulunan unsurların yanında durur. Buradan varılacak sonuç şudur ki Türk diyanet geleneği siyaset idrakinin mihenk taşıdır. Din anlayışında ortaya çıkan bir gelişim yahut değişim siyaset tasavvurunu da kemâle erdirmenin yahut zevale düşürmenin imkânını muhtevî olur. Bu istikamette Türk siyaset düşüncesinin merkeze alındığı tetkiklerin kadim devirlerden itibaren Türk din anlayışı ile birlikte İslamlaşma devri ve Türklerin İslam tasavvurunu hususiyetle merkeze alması bir zarureti ifade eder. Dinin tasfiye edildiği bir siyaset düşüncesi Türkler için muhal olur. Diyanetin bir mesele olarak değerlendirilmediği siyaset tetkiklerinin ise ilmî bir niteliğe sahip olacağını düşünmek bu istikamette mümkün değildir.

1.3. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi

Kadim devirlerden itibaren Türk tarih tecrübesi tetkik edildiğinde bu milletin mümeyyiz vasıflarının başında devlet ve siyasete taalluk eden meseleler hususunda kabiliyet ve salahiyet olduğu görülür. Maddî ve fikrî pek çok saik tarafından şekillendirilen Türk zihniyeti ve hayat tarzının birlik olmak suretiyle bir içtima tesis etmek, bunu sebebî bağlarla millet olma haline intikal ettirmek ve bu milleti de devlet kurup idare etmek noktasında istidadı olduğu aşikârâne şekilde ortadadır. Pek çok devlet kurmasından pek

çoğunun da yıkıldığı kolayca anlaşılrsa da Türkler bu devletleri birbirinin gayrı olarak değil aynı olarak görür, bir devlet geleneği tesis ve tevarüs etmenin imkânını bu şekilde ortaya koyar. Kurulan her devlet yazılan bir romanın bölümleri olarak idrak edilir, her bir bitişte yeni bir başlangıç muştulanır. Türklerin bu husustaki idrak biçimini apaçık bir şekilde hülâsa eden kadim sözlerden biri olan *il gider töre kalır*²⁰⁴ sözünün esrarı böylece açığa çıkmış olur. Büyük bir çaba ve zahmetin sonucu olarak ortaya çıkan, mütekâmil hale gelmesi için gerek fert gerek milletin hamuruna terini kattığı devletin yok olması, her halükarda büyük bir elem ve keder vesilesi olur. Ancak tarihin bir devrinde var olmuş devletler, Türkler için varoluşsal bir mesele olmaz çünkü yıkıldığı gibi yeniden yapılması da insan çabasının bir sonucu olarak mümkündür. Türkler için varoluşsal bir mahiyette tasavvur edilen mesele devletle beraber diğer her şeyi inşa etmenin ve devamlılığını tesis etmenin imkânının kendisinde saklı olduğu töre olur.

Tanrısal ve ilahî niteliğinden hiçbir şekilde şüphe edilmeyen töre, yalnızca milleti bir araya getiren, fertler arasındaki ilişkileri düzenleyen ve baba-ata'nın adını kutsayan bir kurallar manzumesi değil; varlık, bilgi ve usule dair müşahhas bir bakış tarzı, idrak biçimi ve bunların neticesi olarak ortaya çıkan yapısal düzeni ifade eder. Bu yapısal ve küllî anlayış tarzı Türk hayat tarzının müessisi olur. Türk olmaya dair ne varsa töre onu muhtevî bir nitelikte kendisinde gösterir. İlahî mahiyeti itibari ile mukaddes olan töre aynı zamanda Türklerin efsaneleşmiş hükümdarlarının da onunla hükmetmeleri münasebetiyle bir geleneği de ifade eder. Töre bizatihi kutsal iken bir de ataların töresi haline geldiğinde Türk idrak tarzındaki kıymeti defaten artar.²⁰⁵ Türklerin törü/töre kavramını kendilerini adlandırmak için seçmeleri bu istikamette hayrete mucip değil bilakis düşünce tarzına tamamen uygun bir niteliğe bürünür. İlahî/Tanrısal nitelikli dünya tasavvuru ve hayat felsefesine sahip olan manasına gelen Türk adı, böylece gerek lügavî gerekse tarihî olarak kan ve akrabalık gibi nesep bağları etrafında tesis edilen bir birliği değil, müşahhas bir dünya idraki ve yaşam biçiminin müntesibi olmak gibi sebep merkezli bir beraberliği ortaya koyar.

²⁰⁴ Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't Türk*, 587.

²⁰⁵ Fatih Sultan Mehmet'in *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*'ın girişindeki şu ifadeleri durumu izaha kabildir: "Bu Kânûnnâme atam ve dedem kânûnudur ve benim dahi kânunumdur. Evlâd-ı kiramım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar." Fatih Sultan Mehmet, *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 3.

Bu durumun toplumsal birliğin bir millete intikal etmesinin imkânını sağladığını söylemek mümkündür. Aile ve akrabalık etrafında düzenlenen bir toplum inşa etme çabasının toplum tiplerinin en primitif versiyonu olduğu söylenebilir. Doğmak, doğurmak, evlat olmak gibi maddî ve ailevî bağlarla anlamlandırılan bu toplumsallaşma tarzı, insan olmanın bir sonucu olarak muhkem bir niteliğe sahip olsa da bu toplumsallaşma etrafında bir dünya görüşü ortaya koymak mümkün olmaz. Bir faraziye olarak ortaya koyduğu kabul edilse dahi bu dünya görüşü ancak o aile ve akrabalık bağlamında anlamlı olabilecek bir mahiyeti hâvi olur, âlemşümul bir nitelik arz etmesi mümkün hale gelmez. Aile gibi temel bir bağın kaynağını ifade ettiği dünya görüşünün hakikate mukabil olduğuna, toplumu tesis edebilecek sayıda insanı ikna edip bir araya getirmenin ise oldukça zahmetli olduğu açıktır. Fakat nesepten sebebe intikal etmesi sağlanabilen bir bağın ne derecede muhkem bir niteliğe sahip olacağı da tarihî tecrübe ile sabittir.

Bir hayat görüşü ve yaşam pratiğinin ilahî niteliğine itikat göstererek hakikat olarak tasavvur edip, altında bir araya gelen bir topluluk, birlikte olma sebeplerinin dinî mahiyetinden ötürü millet olma mertebesine yükselir. Türe/Töre/Türük/Türk adı böylece Türklerin din idrakleri etrafında anlamlandırıp kendileri için dünya tasavvuru haline getirdikleri ve bir sebep olarak etrafında toplandıkları her şey ile aynileşir. Bu istikamette Türklük bizatihi dinî bir mahiyete intikal eder. Tanrı tarafından gönderilen hükümler etrafında varlık bilincini tesis eden şahıslar kendilerine Türk adını verdiklerine göre Türklüğün de dinî bir mahiyete bürünmesi gayet tabii olur. Şunu söylemek mümkündür ki bu milletin mensuplarının zihniyet dünyasında Türklük din ile müteradif bir niteliğe sahiptir. Türklük pek tabii ki din değildir fakat bir din tasavvurunun istikamet verdiği yolu kendisi için varoluşsal bir hayat felsefesi tayin eden zihniyetin adıdır. Bu doğrultuda kurumsal olarak değil fakat zihinsel olarak Türk zihniyet dünyası ve hayat felsefesi dinîleşir.

Zihniyetin dinsel bir niteliğe tagayyür etmesi bu düşünce dünyası etrafında tesis edilen siyaset fikrini de dinî bir niteliğe sahip kılar. Türk siyaset fikri, bir nazariye olarak dinin istikamet verdiği zihniyetin neticesinde ortaya çıkar. Avrupa siyaset düşüncesindeki devlet tasnifleri arasında zikredilen ve dinî esaslar etrafında yönetilen devlet düzenini

ifade etmek için kullanılan teokratik devlet modeli²⁰⁶ ise Türk siyaset tasavvuru ve devlet geleneğini karşılamaz. Çünkü Türk siyaset düşüncesi ve devlet geleneği dini devletin yönetilmesi hususunda araçsallaştırmaz. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyetinin sebebi, devleti yöneten esasların dine bağlanmasının bir mecburiyet olarak tasavvur edilip, zorunluluk ve icbar olarak ortaya konulması değildir. Bilakis siyasete müteallik düşünce üretim faaliyetinin dinin kaynak ve merkez hüviyetinde olduğu bir düşünme mekanizmasının sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Düşünce üretim mekanizmasının ve varlığa yönelik değerlendirme usulünün tamamen dinî bir nitelik arz etmesi hayatı dinselleştirirken dini yaşamsallaştırır. Din ile düşünce ve hayat pratikleri arasındaki kategorik ayrım böylece yok olur, hangisinin hangisi olduğu seçilemez bir niteliğe bürünür. Her şeyin dinîleşmesi dini hayatın tabii bir parçası haline getirirken dinin hayatın içerisinde onun tabii bir parçası olarak yerleştirilmesi, dini yaşamın mütemmim bir cüzü haline getirir.

Bir dinin saliklerinin hayatlarını tanzim ve tertip ederken dinin ne dediğini ölçü alarak bunu gerçekleştirmesi ile dinin söylediği şeyleri kendi zihniyet dünyasının içerisine yedirmek suretiyle yaşamını doğrudan dinin evamirine uyacak şekilde fakat kendi zihnî ve fiilî melekeleri ile düzenlemesi arasındaki farkı izah etmek abesle iştigaldir. İlkinde durum o dinin müntesibi olmanın icbar ettiği, aksi söz konusu olsa yerine getirilmeyecek düşünce ve eylem pratiklerinden ibaret olur. İkincisinde ise şahısların tasavvur ve uygulamaları, zihniyetlerinin doğrudan din tarafından şekillendirilmesi sebebiyle dinin ne dediğine özel olarak bakılmaksızın kendiliğinden dinin usûl ve esasları çerçevesinde ortaya çıkar. Bir başka deyişle birinde din hayata eklemlenen ve bilinç düzeyinde ortaya çıkan bir şey olarak varlığını sürdürürken, diğerinde din hayatın bizatihi kendisi olan ve şuuraltından doğan bir unsur ifade eder.

Teokratik siyaset düşüncesi ve devlet biçiminin ilk süreç etrafında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Türk siyaset tasavvuru ve devlet geleneği ise ikinci tecrübe istikametinde var olur. Türkler için düşünce ve hayat bir icbar yahut icap olmaksızın kendiliğinden dinîdir. Türklerin kadim devirlerden beri çok farklı inanış biçimi, itikat ve dinlere kolaylıkla intikal edebilmesinin esrarını da burada aramak mümkün hale gelir. Türkler için yeni bir inanç ya da dine intisap etmenin kelimenin zahirî anlamıyla yeni

²⁰⁶ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 93-104.

olduğu söylenemez. Varlıklarını bizatihi dinin şekillendirdiği Türkler için yeni bir inanç biçimine intikalın hali hazırda mensubu oldukları hakikat düzenini hakikate daha mukabil bir hale getirmenin yöntemi olduğunu ifade etmek bu doğrultuda mümkün hale gelir. Türklerin kendileri için benimsemeye uygun buldukları her dini eskiden mensubu oldukları inanç ve dinler ile mezcederek yeniyi eskileştirirken eskiyi yenileştirdikleri düşünüldüğünde bu kabul kendiliğinden ispatlanır.

Eski olandan kökten kopuş ona yönelik küllî bir ret manasını taşır. Kadim itikatların var ettiği gelenek de bu doğrultuda redd-i mirasa maruz kalır. Türk tarihî tecrübesi tetkik edildiğinde ise tarihin neredeyse hiçbir devrinde millet olarak bir redd-i miras pratiğini keşfetmek mümkün değildir. Var oldukları devirlerden itibaren tesis ettikleri geleneği tevarüs etmek konusunda işinde mahir bir usta edasıyla hareket eden Türkler, konu din tasavvuru olduğunda da geleneklerini tarihin her devrinde muhafaza etmeyi mümkün kılacak imkânları var etmeyi bilirler. Böylece eski inançların hakikate mukabil olduğuna yönelik itikat, her zaman varlığını bilinç ya da bilinçaltı süreçlerde devam ettirir. Yeni hakikat idraklerinin ona eklemelenmesi ise onu yanlışlayacak bir metot ile değil bilakis onu daha üst bir hakikat düzeyine intikal ettireceği inancını taşıdıkları bir yöntem ile ortaya konur.

Bütün bu hususiyetler düşünüldüğünde Türklüğü tanımlayacak ifadenin İslam öncesi dönemlerin tamamını da kapsayacak bir şekilde millet kavramı olacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Din, mezhep ve meşrep gibi kendisine itikat edilerek hayatın tatbik edildiği bütün kavramlarla müteradif bir niteliğe sahip olan millet kavramı, tarihî tecrübe tetkik edildiğinde İslam dininden bağımsız bir şekilde mütekâmil karşılığını Türklerde bulur. Türklük vasıtasıyla millet mefhumu bütün unsurlarıyla yerini bulur, kavramın anlatmak istediği şeyin karşılığı Türklük ile verilir. Millet kavramının müşahhas hali Türklüktür dendiğinde hakikate muarız bir şey söylenmiş olmaz.

Doğal olarak bu istikamette Yahudilerin de kadim bir millet olduğu söylenebilir, nitekim bu doğrudur fakat Yahudiler kendilerine gönderilen dinin etrafında millet olurken, Türkler millet olmanın imkânını kendileri tesis etmeye gayret eder.²⁰⁷ Yahudilere millet olma hakkı verilirken Türkler millet olma vasfını kazanır. Yahudilik, Yahudilere verilen

²⁰⁷ Bu hususu karşılaştırmalı olarak tetkik eden bir çalışma için bakınız: Jocelyne Cesari, “Unexpected Convergences: Religious Nationalism in Israel and Turkey”, *Religions* 9/334 (October 2018).

din etrafında bizatihi ortaya çıkarken Türklük, Türklerin kendi çabaları sonucu mensubu oldukları dinler etrafında inşa edilir. Bu durum millet olmak için icap eden her şeyin kendileri tarafından imkânlı hale getirildiği sonucunu da yanında taşır. Dinlere yönelik bir tasavvur ve ortak bir zihniyet inşa edilmesinden yeni dinlere intisap hususunda bir gelenek tesis edilip usûl üretilmesine kadar millet olmak ve milleti muhafaza etmek için gereken her şeyi Türkler kendileri ortaya koyar. Bu doğrultuda Türklük bir bilinç halini alır, hayata yönelik müşahhas bir değerlendirme ve tatbik usûlünün adı haline gelir.

Modern dönemde ulus devlet sisteminin hükümran olmasının sonucu olarak ortaya çıkan ulus inşası²⁰⁸ sürecinde inşa edilen, uluslararası sistem tarafından tanınıp makbul bulunabilir bu Türklük versiyonunun tarihî tecrübede hiçbir karşılığı olmaması, inşa edilen söylemin seçmeci ve yapay niteliğinden kaynaklanır. Ulus inşası etrafında şekillendirilen Türklük, tarihî hakikate tekabül eden Türklük karşısında bir hurafeden fazlasını ifade etmez.²⁰⁹ Neredeyse alternatif bir seküler din olarak inşa edilmeye gayret gösterilen Türklüğe yönelik Muzaffer Göker'in *Ülkü Halkevleri Dergisi*'ndeki devrin öz-Türkçecilik arayışını da tamamen yansıtan *Türk Soy ve Türk Tarihi* serlevhali yazısındaki şu satırlar meseleyi daha açık bir şekilde anlamaya yardımcı olur:

“...atamlığı [insanlığı], (hayvanlıktan) ön, üstün kılacak, atamın en sonunda yaratkana dahi buyrukluk edebileceğini gösteren erdemliliği ortaya koydular; Türkler bütün atamlık, henüz bilgisizlik uykusunda iken tanrılığa dek varan bir yol üzerinde hiç sarsılmadan yürüdüler. Bu büyük kültürel Türk uluslarının acun [dünya] atamlığı ile ilk tanışmaları şöyle oldu. Acun çevrelerinin en güzeli, en bolluklusu olan Türk Orta Asya yaylaları yaratkanın güzüne değdi. Yukardan gelen bu acımasızlık karşısında dahi Türk yılmadı. Onunla da çarpışmak, onu da yenmek için bütün erdemlerini, bütün beyin, kol güçlerini kullandı. Türk yaratkana bile yenilmekten utanıyordu. Yüksek olan, başı yükseklerle bakmak için yaratılmış

²⁰⁸ Ulus inşası kavram ve sürecini farklı cephelerinden değerlendiren şu eserlerin tetkik edilmesi faydalı olacaktır: Chimene I. Keitner, *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building* (New York: State University of New York Press, 2007); Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order* (California: University of California Press, 1977); Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey* (New York: I. B. Tauris, 2010); Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015); Murat Alakel, “İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar”, *Akademik Bakış* 5/9 (Kış 2011).

²⁰⁹ Mehmet Saffet Engin’in *Ülkü Dergisi*’nde yayınlanan bir yazısında ortaya koyduğu ifadeler dinden koparılan millet ve Türklük kavramları etrafında yeniden tesis edilen dinî söylemin hurafe niteliğini aşamadığını açıkça gösterir: “Allahı, insandan ve cemiyetten ayrı bir varlık olarak telakki eden bütün dinî mefhumlar esassızdır. Hakikî din, ülûhiyetin cemiyette ve mutlak ideal nefiste tecelli ettiğine inanmaktır. Yani Allah; cemiyetin manevi nizamıdır, bu nizam içerisinde kendisini tedricen tahakkuk ettiren maşeri vicdandır... Genç muallim namzetleri! Çocuklarımıza bu milli ruhu siz aşılayacaksınız.”. Mehmet Saffet (Engin), “Milliyetçiliğin Felsefesi Esasları” *Ülkü* 12 (Ocak 1934), 414-415’den aktaran Onur Atalay, *Türk’e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 216.

bulunan Türk yaratkana karşı dahi ölümü çoktan göze almıştı. Bu, utandırıcı, yenilmek damgasını alına kondurmamak için bütün elinden geleni yaptı.”²¹⁰

Hülasa olarak şunu söylemek icap eder ki Türklüğün bir millet olma haline intikali İslamlaşma devrinden önce gerçekleşir. Türkler tarafından millet kavramı bilinmese de bir hal ve tecessüm olarak Türklük, millet lafzının muhtevî olduğu ne varsa onun karşılığını ifade eder. Türklerin din tasavvuru İslam ile muhatap oldukları devirde ortaya çıkmaz. Onların Türk olmaları, bir gelenek tesis edip onu tevarüs etmenin esrarına vukufı, hususî ve müşahhas bir felsefeye malik bulunmalarının sebebi; Türklerin kadim devirlerde teşekkül ettirdikleri din tasavvuru ve bu tasavvur ile ortaya koydukları zihniyet olarak betimlenebilir.

Tam da bu noktada Türk devlet geleneğinin mahiyeti tetkik edilebilir. Daha önce işaret edildiği üzere bu geleneğin bizatihi dinî bir nitelik arz etmesi onun teokratik bir gelenek olarak idrak edilmesine sebebiyet verebilir. Bu hususta ortaya konacak birkaç dikkat bu durumun önüne geçmeye kâfi gelecektir. Öncelikle şunu söylemek mümkündür ki teokratik bir rejim ile yönetilen bir devlet, dini, kendine mahsus ideoloji benzeri bir yapıya dönüştürür. Devletin bizatihi dinden temayüz eden bir dünya görüşü ve siyasal zihniyet etrafında teşekkül etmemesi, devletin ve diğer anasırın nasıl idare edileceği ile ilgili devletten bağımsız bir dinî zihniyetin öne sürdüğü esaslara tabi olur. Durum böyle olduğunda din ile devlet birbirinin mütemmim cüzü olmamakla birlikte dinin devlet üzerine özel bir hakimiyetinin olduğu bir ilişki sistemi teşekkül eder. Bunun bir sonucu olarak da bu ilişki tarihselleşir. Tarihî bağlamın bu ilişkiyi kaldırmaya müsait olduğu dönemlerde teokratik yapı varlığını sürdürmeye devam eder. Tarihî bağlamın değiştiği, var olan normlar ve müesses nizamın tarih karşısında bir hükmünün kalmadığı, teokrasinin kendi meşruiyetini temin ettiği zeminin sarsıldığı devirlerde ise teokratik

²¹⁰ Muzaffer (Göker), “Türk Soy ve Türk Tarihi”, *Ülkü Halkevleri Dergisi* 4/22 (Birinci Kânun 1934), 251’den aktaran Şefik Taylan Akman, “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2011), 103. Akman’ın bu söylem hususundaki dikkati de yerindedir: “Muzaffer Göker’in konuşmasında ‘Türk’ün doğrudan ‘Tanrı’yla karşılaştırıldığı ve onunla savaşmayı dahi göz önüne alabilen bir karaktere sahip olduğu belirtilirken Türklüğe adeta yarı ilahlaşmış bir hüviyet kazandırılır. Burada ileri sürülen iddialar ile aslında, özü, tamamen kutsallaştırmalara dayanan bir köken mitinin yaratılmak istendiği de söylenebilir.” Akman, “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”, 103. Onur Atalay da Göker’in bir radyo konuşmasının dökümü olan bu ifadelerini “...dinleşmiş Türklük algısına pek çok örnekten...” biri arasında sayar. Atalay, *Türk’e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, 218.

zihniyette din ile devlet farklı kategorilere tekabül ettiğinden dinin devlet üzerindeki hakimiyeti kolaylıkla sorgulanabilir hale gelir.

Tarih ile mukayyet olanın tarihle birlikte değişmesi de tabiatın bir esası olarak her devirde hükmünü sürdürür. Ezmanın tagayyürünün ahkâmın tagayyürüne sebebiyet vereceği hükmü,²¹¹ din yalnızca bir ahkâm meselesi olarak idrak edildiği durumlarda, dinin siyasal alandaki niteliğinin değişmesinden tamamen yok olmasına kadar oldukça geniş bir skalayı beraberinde getirir. Dinin insan hayatındaki hakimiyet ölçüsünün ilahî olanın hükmünün âlemşûmul olacağı itikadından şahıslarla sınırlı kalacağına tagayyür ettiği devirlerde dinin siyaset ve devlet düşüncesi üzerindeki hakimiyetini de kaybetmesi gayet tabii olur. Nitekim Avrupa düşünce tarihi tetkik edildiğinde vakıanın tam olarak bu şekilde cereyan ettiği rahatlıkla gözlemlenebilir. Hristiyanlık etrafında tesis edilen siyaset düşüncesi kurumsal ve cebrî niteliği münasebetiyle zamanın hükmüne direnmek noktasında büyük bir varlık gösteremez. İçtimaî ve iktisadî hadiselerin siyasal yapıyı bir dönüşüme cebrettiği devirlerde din etrafında ortaya konan ve tarihsel bir bağlamla mukayyet kurumsal yapılar bu dönüşüme karşı koyma salahiyetine sahip olmaz. Seküler zihniyetin Avrupa siyasal düşüncesinde bu denli büyük bir değişim hatta devrimi bu kadar hızlı bir şekilde mümkün kılabilmesinin esrarı da burada aranmalıdır. Seküler düşünce imkânını kendisinden önce ortaya konan Hristiyan siyasal muhayyilesindeki kategorizasyondan devşirir.²¹² Mademki din ile devlet birbirinden bağımsız, birbirleri için

²¹¹ Ali Haydar Efendi'nin Mecelle şerhinde bu hükümle alakalı izahatı kıymetlidir: [Ezmânın] tebeddül ve [teğayyürüyle] örf ve âdete mübtenî olan [ahkâmın] yâni, Ahkâm-ı cüz'iyenin tebeddül ve [teğayyürü] inkâr olunamaz.] Zirâ ezmân teğayyür ettikçe nâsın ihtiyâcâtı ve ahvâlî örf ve âdeti ve isti'mâlâtı dahi teğayyür edeceği cihetle delîle mebnî olmayıp, örf mübtenî bulunan ahkâm-ı cüz'iyeye dahi tebeddül eder. Ammâ ahkâm-ı külliyye her halde bâki olup teğayyür eylemez. Bu gibi ihtilâf-ı zemânî "zemâna mebnî ihtilâf" ile ihtilâf-ı bürhânî "delîle ve huccete müstednid ihtilâf" beynini fark ve temeyyüz etmek hayli dikkate muhtâcdır." Hocaefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hükkam Şerhu Mecelletil Ahkam*, 102.

²¹² Bu kategorizasyonu gerçekleştiren ve bir siyasal teori zemini haline getiren isim, Kilise Babaları olarak adlandırılan ve Hristiyanlığın kaynaklarını kullanarak onu teoloji haline getiren, Hristiyan düşüncesinin kurucuları oldukları söylenebilecek şahsiyetlerin en önemlilerinden biri olan Aurelius Augustinus olur. Onun *Tanrı Kenti* serlevhalı kitabı Hristiyan siyaset düşüncesinin temellerini teşkil eder. Yersel ve göksel devlet ayrımı ile insanın beden ve ruh düalizmine benzer bir devlet tasnifi şekillendiren Augustinus'un bu yer ve gök devletleri arasındaki mahiyet farklılıklarını ortaya koyduğu satırlardan yapılacak ıktibas onun düşünme tarzını izah edecektir: "Buna uygun olarak, iki devleti iki sevgi kurmuştur: Yersel olanı, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrı'yı. Çünkü, biri insanlardan izzet arar, ötekinin en büyük izzeti ise vicdanın kaynağı olan Tanrı'dır. Biri kendi izzetiyle başını diker, öteki tanrısına "Benim izzetim sensin" der, "başımı dik tutan da sen." Birinde, boyun eğdirdiği prensler ve uluslar hükümlanlık sevgisiyle yönetilir; berikinde prensler herkesi düşünür. Biri, yöneticilerinin kişiliklerinde canlanan kendi gücüyle zevklenir, öteki Tanrısına "Seni severim Tanrım" der, "benim kuvvetim Sensin" ve onun için, insana göre yaşayan birinci şehrin akıllıları kendi bedenlerini yahut ruhlarını ya da her ikisini birden yararlandırmaya kalkmışlar, Tanrı'yı tanıyanlar da "Tanrı'yı Tanrı diye övmemişler, şükretmemişler, kendi bätül düşünceleriyle

mütemmim cüzü ifade etmeyen yapılardır o halde dinin maddî ve/veya manevî gücünü ve etki kabiliyetini kaybettiği bir dönemde devlet üzerinde hakimiyetinin sürdürülmesi de ilahî değil maddî bir unsur haline gelir. Dinin toplum ve devletten bağımsız fert ile Tanrı arasındaki bir ilişkiler manzumesi olması gerektiğini savunan teolojik fikriyatın Avrupa sınıf sisteminin yeni gelişen unsurları tarafından desteklenmesi de bu kategorik ayrımın bir siyasal zihniyet çerçevesinde yeniden yapılandırılabilceği düşüncesini de beraberinde getirir.²¹³ Bu istikamette seküler devlet sisteminin imkânını teokratik devlet nizamının sağladığını söylemek yanlış olmaz.

Türkiye’deki laiklik değerlendirmelerinde laikliğin çok kaba bir biçimde “din işlerinin devlet işlerinden ayrılması” yani siyasetin diyanetten diyanetin de siyasetten bağımsız bir şekilde var olması icabı şeklinde tanımlanması da izah edilen meseleyi daha açık bir biçimde idrak etmeyi mümkün kılar. Bu fikir, ilkesel olarak din ile siyasetin birbirinden ayrı ve farklı ancak aralarında tarihsel süreçte ilişkiler kurulmuş olabileceği fikrini temel esas olarak kabul etmek zarureti yanında getirir. Öyleyse din ile siyasetin birbirinden bağımsız kurumsal yapılar şeklinde değil bilakis birbirinin tamamen içinde hatta biri bir diğerine kaynak ve temel teşkil eden ve tarih içerisinde var olmuş kurumsal yapılar olarak değil tarih üstü zihniyet biçimi, düşünme tarzı ve hayat felsefesi olarak ortaya çıktığı durumlarda din ile devlet ve siyaseti birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Çünkü bu gibi vakıalarda dinin ayrılması doğrudan devlet ve siyaset düşüncesine kaynaklık eden unsurun sistemden çıkarılması manasına gelir ki bunun gerçekleştirilmesi durumunda siyaset düşüncesinden din çıkmaz, siyaset düşüncesi yok olur.

kibirleşmişler çılgın yürekleri kararmıştır; bilgin geçinirken” -yani kendi akıllarını övüp gururlanırken- “akılsız olmuşlar ve fani olmayan Tanrı’nın izzetini, fani olan insan, kuşlar, dört ayaklı hayvanlar ve sürüngenler suretinin önderleri ya da izleyicileridir.” Çünkü bunlar, puta tapan insanların önderleri ya da izleyicileriydiler “ve ebediyen kutsal olan Yaratan’dan çok yaratığa (Hâlikten ziyade mahlûğa) tapıp kulluk etmişlerdi.” Buna karşılık, öteki şehirde insan bilgeliği yoktur; Tanrı’ya yakınlık vardır: Gerçek Tanrı’ya gereğince ibadet edilir, ödülü ve ermişlerin, kutsal meleklerin, kutsal insanların topluluğunda aranır, “ta ki Tanrı her şeyde her şey olsun.”” Aurelius Augustinus, “Tanrı Devleti’nden Seçme Parçalar”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 1/369-370. Augustinus’un siyaset felsefesi ve devlet nazariyesi hususunda şu eserler tetkik edilmelidir: Betül Çotuksöken, “Aurelius Augustinus”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014) 1/80-95; Ayhan Yalçinkaya, “İlahi Siyaset”, *Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 197-228; Daniel Strand, “Augustine’s City of God and Roman Sacral Politics”, *Augustine’s Political Thought*, ed. Richard J. Dougherty (Woodbridge, Suffolk, UK: Boydell & Brewer, 2019).

²¹³ Bu süreçlerden hangisinin diğerinin muharrik unsuru olduğu tartışması bir paradigma mücadelesi olarak halen varlığını muhafaza etmeye devam eder. Sonuç aynı olsa da toplumsal yapıyı dönüştüren temellerin tartışılması sebebiyle bir metodolojik tartışmayı ortaya koyan bu söylemler için bk. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalimin Ruhı*, çev. Milay Köktürk (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013).

Avrupa siyasal tecrübesinde ortaya konan durum esasen siyasî değil teolojik bir arka planda kendisini imkânlı kılar.²¹⁴ Hristiyanlığın yeni ortaya çıkan²¹⁵ mezhepleri ve bunların dinin insan, devlet ve siyaset ile olan alakalarına yönelik yaklaşım biçimleri, yeni ortaya çıkan sınıflar ve bu sınıfların siyaset tasavvuru ile devlet beklentilerinin de meşruiyet zeminini tesis eder. Böylece devlet, dinden azade olması yapısal ve kurumsal olarak mümkün bir mahiyete intikal ettirilir. Dinin hükmettiği devlet formülünden din çıkarıldığında, ilahî nizamın fert ile Tanrı arasında, devletleri değil yalnızca fertleri alakadar ettiği itikadının meşruiyet zemini kazanması sebebiyle bir beis görülmez.²¹⁶ Devletten din çıktığında devlet varlığını onun yönetilmesinde kullanılacak bir alternatif tesis edildiği sürece devam ettirir. Karl Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine* serlevhali eserinde din ile devlet arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyduğu şu ifadeler durumu izah etmeye kâfi gelir:

“Yahudi'nin, Hristiyan'ın, genel olarak dindar insanın politik özgürlüğü, devletin Yahudilikten, Hristiyanlıktan, ve genel olarak dinden kurtulup özgürleşmesi demektir. Devlet, kendi şeklinde, doğasına uygun bir tavır içinde, devlet dininden kurtularak, özgürleşir. Bu, devletin devlet olarak hiçbir dini tanıması ama her şeyden önce kendini devlet olarak tanıması anlamına gelmektedir.”²¹⁷

Görüleceği üzere devrin ruhunu ifade eden önemli isimlerden biri olan Karl Marx'ın şahsında alternatif devlet tasavvurlarına sahip olsa da Avrupa düşüncesi, devletin dinden bağımsızlaştırılmasının bir zaruret olduğu hususunda ittifak eder. Onlara göre devlet kendisini herhangi bir başka kategorik ayırmadan beslenmeyecek, yalnızca ve bağımsız bir şekilde devlet olarak görebilir ve görmelidir. Devlet mütekâmil formuna ancak din de

²¹⁴ H. Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan & Toplum* 2/4 (Aralık 2012), 150-151.

²¹⁵ Esasen yeni ortaya çıkan demek ancak bir adlandırma ve tarihî tecrübeye bir güç olarak kendisine yer bulma manasında bir nevezur olma durumudur. Avrupa tarih-i dinisi tetkik edildiğinde Protestanlığın sahip olduğu zihniyetin kendisinin bir kurumsal yapı olarak ortaya çıkmasından önceki yüzyıllar boyunca dile getirildiği fakat Avrupa sınıfsal sistemi ve onun var olmasını sağlayan iktisadî ve toplumsal düzenin bu söylemleri ancak birer sapkınlık olarak değerlendirip yok ettiği herkesçe kolaylıkla gözlemlenebilecek bir durumu ifade eder. Protestanlık olarak adlandırılan Hristiyan mezhebi ancak Avrupa'da sosyal ve ekonomik değişim ve dönüşümlerin gerçekleştiği devirde ve Protestan zihniyetin hükümlerinin bu değişimde meşruiyet zeminini tesis edeceğine yeni sınıfların kani olduğu bir devirde ortaya çıkar. Protestanlık ve onun arka planını ifade eden düşüncelerin tarihi ve bunların Avrupa siyasal ortamı ile alakaları hususunda şu eserleri tetkik etmek meseleyi anlamak için gereklilik arz etmektedir: Malcolm Lambert, *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*, çev. Erdem Gökyaran (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015); Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007); Taceddin Kutay, *Sekülerleşmenin Hristiyan Kökleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).

²¹⁶ Karl Marx'ın Bruno Bauer'den yaptığı bir iktibas bunu açıkça ortaya koyar: “Her türlü dinsel ayrıcalık, dolayısıyla kilise tekeli, ortadan kaldırılmalıdır. İnsanlar, hatta ezici çoğunluk, hala dinsel yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerektiğine inanıyorsa, bu ifa salt özel bir mesele olarak kendilerine bırakılmalıdır.”. Karl Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2015), 15.

²¹⁷ Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, 14.

dahil olmak üzere kendisi üzerinde bir baskı unsuru olarak var olan her şeyden özgürleşmek suretiyle erişebilir. Bu her şeyden önce bir arınma olarak görülür. Devlet din ya da başka bir unsurun kendi üzerinde mütehakkim olduğu durumlarda kendisi olarak kalamaz ve saf halinden gittikçe uzaklaşır. Devletin yalnızca kendisi olarak, diğer unsurların baskısı altında olan değil diğer unsurlara baskı uygulama salahiyetine sahip bir biçimde var olması esasen onun tabiatının icabından başka bir şey değildir. Tarihî tecrübe içerisinde devlet mekanizmasını kendi tahakküm ilişkilerini tesis etmek için doğal formundan koparanlar karşısında devlet, ipleri eline almak ve onları siyaset sahnesinin dışına itmek mecburiyetindedir. Devlet gerçekten devlet olmanın imkânını ancak bu şekilde mümkün kılabilir.

Dinin devletten ayrı ve onu tarihî süreç içerisinde belli ilişki ağlarını ilahî bir mahiyete intikal ettirerek tahakküm altına aldığı fikrinin hâkim olduğu bir düşünce dünyasında bu sonuçlara varılmasının gayet tabii ve kendi içerisinde haklılık payı barındıran bir niteliği olduğunu söylemek mümkündür. Dinin kendisinin değil onu temsil eden kurumsal yapılar ve şahısların devletleri belli şeylere icbar etme hakkını ellerinde bulundurdıkları sistemlerin, devletlerin güç temerküzü arayışının önünde bir set olarak durdukları bir hakikati ifade eder. Tabiatı itibariyle kendisinden başka hiçbir güce boyun eğmemesi egemenliğinin esası olan devletlerin, dinî kurum ve şahıslar karşısında elinin bağlanması onun gerçekten devlet adını hakkedip hak etmediği konusunda bir tartışmayı da beraberinde getirir. Bu durum da işaret edildiği üzere tamamen din ile devletin birbirinden bağımsız fakat birbiri üzerinde tarihsel ilişkilerden doğan hak ve sorumlulukları bulunduğu bir müesses nizam tesis edilmesinden kaynaklanır.

Türk zihniyet dünyasında ise durumun böyle olduğunu söylemek mümkün olmaz. Türkler için din, tarihin bir devrinde intisap edilip onun evamiri ile hareket edilen ve böylece tarihin o devrinin ruhunu tesis etmekle birlikte aynı zamanda değişim ve dönüşümler çerçevesinde değişip yok olan bir karakter arz etmez. Kadim devirlerden itibaren Türk zihniyet dünyası, dinin kendisine kaynaklık ettiği bir mahiyette var olur. Türk düşüncesi din ile beraber değil dinden kaynaklanan bir istikamette ortaya çıkar. Bu doğrultuda din, düşüncenin serencamına sonradan eklenerek dahil olan ve onu kendi çizdiği yola ileten bir dışsal unsur değil düşünmenin imkânı bizatihi kendisi etrafında var olan bir içsel kaynak olarak görünür. Bu durum da tarihin hiçbir döneminde Türk zihniyet dünyasında din ile düşünme ve onun sonucu olarak ortaya çıkan düşünce ve felsefeyi kategorik bir

ayırma tabi tutulmamasını yanında getirir. Din düşünce ve hayatın bir cüzü değil, bu cüzlerin değerlendirilmesindeki mekanizmayı tesis eden memba olur. Bu doğrultuda Türk zihniyet dünyasının dinden bağımsız bir mahiyette tetkik edilmesi de muhal hale gelir.

Dine yönelik tasavvurunun düşünmenin imkânını var etmesi, bu tasavvuru bizatihi düşünmenin ve düşüncenin kendisi ile müteradif kılar. Din böylece fert, toplum, siyaset ve devlet için belli kurallar vaz' eden ve nizamlar üreten bir unsur değil felsefeyi tesis eden düşünme usûlünün adı olur. Türk düşüncesi din ile o denli aynileşir ki yeni dinlere intisap, düşünmenin yeni ve farklı veçhelerine kapı açan bir sürece dönüşür. İntisap ettiği her yeni dine eskiyi yok sayıp, hayatı tamamen yeniden başlatmak suretiyle değil bir geleneğe ek yapmak şeklinde dahil olan Türklerin, tevarüs ettikleri geleneğin kendiliğinden dinî bir niteliğe sahip olması, esasen dinin şekillendirdiği dünya görüşünün de yeni olanın içerisine intikal ettirilmesi manasını taşır. Natürizmden İslam'a Türklerin dahil olduğu her din kendinden öncekilerin mirasını yüklenir. Bir hayat görüşü olarak kendisini gösteren ve dinin imkânlı kıldığı düşünme melekесinin tarih içerisinde tevarüs edilmesiyle ortaya çıkan gelenek, yeni dinin imkânları ile birleştirilerek tekâmül etmenin imkânını bulur. Din, düşünce, felsefe ve geleneğin müteradif hale gelmesi bu unsurları dinî bir mahiyete büründürdüğü gibi dini de felsefileştirerek geleneğin bir parçası haline getirir. Bu doğrultuda kendisini gösteren tasavvur biçimleri de doğrudan dinin istikamet verdiği bir düşünme mekanizmasının sonucu olarak ortaya çıkar. Böylece Türk siyaset düşüncesinin de dinin kaynak teşkil ettiği bir doğrultuda tesis edildiğini söylemek mümkün hale gelir.

Türk siyaset düşüncesi bizatihi dinî bir mahiyet arz eder. Bu dinîlik dar anlamda bir yapıp etmeler yani fiiliyat meselesi olarak siyaset değildir. Umumî manada devlet, fert, toplum ve bu unsurlar ile aralarındaki ilişkileri alakadar eden ve bu sistemi mütekâmil bir hale getirme arayışını ortaya koyan felsefî çaba olarak siyaset ile alakalı olur. Bu manada dinden kaynaklanan siyaset ile törenin aynileştiğini söylemek mümkün hale gelir. Siyasetin dinîleşmesi, dini siyasîleştirir. Bu bir araya gelme durumu da töreyi ortaya çıkarır. Dinî mahiyeti sebebiyle aynı zamanda kutsal bir niteliğe de bürünen siyaset, böylece Türk hayatının önemli bir cüzü ve hayat pratiği halini alır.

Türk siyaset düşüncesinin dinî niteliği, onun Tanrı'nın bir tasarrufu olarak idrak edilmesi sürecini de yanında getirir. Böylece siyaset Tanrı'nın emrettiği kaderin bir sonucu olarak

ortaya çıkar. Siyasetin kader ile rabtası hususundaki bu düşünme tarzı, siyasal alanda zuhur eden şahıs ve vakıaları da Tanrı'nın takdirine dönüştürür. Türklerin bu istikamette kadere imanlarının İslam öncesi devirlerden itibaren onların dünya görüşünün bir parçası olarak var olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Her şey ile birlikte siyaset ve devlet de ilahî takdirin bir parçası olarak İslam kelimelerindeki küllî irade söylemine tekabül eder bir yerde durur fakat insan iradesi de yok sayılmaz. İnsanların yapıp etmeleri onların layık oldukları şeyi gösterir ve böylece cüzî irade de kendisine yer bulur. Türkler daha Müslüman olmadan Hanefî-Mâtürîdî bir kader telakkisine sahiptir denmesinde bu doğrultuda herhangi bir beis olmaz. Sonuç olarak varılan yerde her şeye kadir olan ilahî mekanizma, insanların kendilerine mahsus iradeleri ile liyakatlerini ispat ettikleri ölçüde adaletini tecelli ettirerek insanların kaderini yaratır.

Türklerin hükümdar telakkileri de bu istikamette değerlendirilebilir. Kadim devirlerden itibaren hükümdar, Türklerin siyasal tasavvurlarında dinî bir mahiyete sahip olur. Liyakatini Tanrı'ya göstermek suretiyle hükümdar olmaya namzet olduğunu ispat eden kişi, Tanrı tarafından hükümdar olarak seçilerek milletini tesis edip başına geçmesi için vazifelendirilir. “Egemenler, tanrıların aracıları, benzerleri ve akrabalarıdır. İktidarın ve kutsalın temsilcilerinden oluşan topluluk, bu ilişki arasında daima varolan bağı görünür kılar. Tarih, bu bağı gevşetmekle birlikte asla çözmeyi başaramamıştır.”²¹⁸ diyen Georges Balandier neredeyse her kültürde siyaset ve dolaylı olarak hükümdar tasavvurunun bir şekilde dinî bir niteliği olduğunu vurgulamakta haklı olsa da Türklerde bu tasavvur dinî bir söylemin değil din tasavvuru sonucu ortaya çıkan felsefî düşünme tarzının neticesi olur. Türklerin varoluş efsanelerinde izhar ettikleri siyasal söylemlerden yola çıkarak ortaya konulacak bir siyaset nazariyesi ile Osmanlı siyasetnameleri çerçevesinde tedvin edilecek nazariye mukayese edildiğinde hükümdar tasavvurları hususunda mahiyet değil ancak keyfiyet farkı tespit edilebilir. Verilen unvanlar, ifade edilen söylemler ve izah tarzları ne kadar farklı olursa olsun sonunda hükümdara verilen mana aynı niteliğe sahip olur. Farklı kültürlerde mitler, o kültürleri tesis eden temel bağlara işaret eder. Fakat intisap edilen dinler, toplumsal ve siyasal değişimler ile birlikte bu mitler, kültür tarihindeki bir figür ve millî bir hatıradan öte bir mana ifade etme imkânını kaybeder.

²¹⁸ Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 100.

Balandier, mitler vasıtasıyla siyaset ile din arasında tesis edilen ilişkiyi, aralarındaki bağı açığa vurması açısından çok önemli görür:

“...bu ilişkiyi en görünür kılan yine de, başlangıç dönemleri, saltanat erkinin büyüden ve dinden doğduğu anlardır; bu dışı vurum, söz konusu olayların tek “anlatısı”nı teşkil eden ve insanların -tanrı ve krallara olan- iki yönlü bağlılığını ortaya koyan bir mit yoluyla gerçekleşir. İktidarın kutsallığı, hükümdar ile tebaasını birleştiren bağda da açığa çıkar: Aklın gerekçelendiremediği mutlak bir itaat ve yüceltme; itaatsizlikte günahkâr bir ihlal, bir küfürmüş gibi korkma...”²¹⁹

Türklerde ise mit, hükümdarlık gücünün dinden tevellüt ettiği anın bir temsili olarak kendisini göstermez. Çünkü hükümdarlık gücü dinden değil dinin merkezde olduğu bir düşünme mekanizmasından ortaya çıkar. Buradaki farkı izaha her ne kadar hacet olmasa da şunu söylemekle yetinilebilir: Doğrudan dinden kaynaklanma dinin emri niteliğinde bir icbarı ifade edip o dinin müntesibi olan ferdi dışsal bir pozisyona iterken; dinin merkezde olduğu bir düşünme tarzı etrafında var olma artık dinin kurduğu mekanizma ile düşünerek neredeyse din ile aynileşen insanın iradesini ifade eden bir içsel pozisyonu ortaya koyar. Bu sebeple Türklerde mit, bir durumun betimlenmesi değil bir nedensellik ilişkisinin simgesel izahı işlevini görür. Türk efsaneleri tetkik edildiğinde onların bir kurucu ana tanıklık yaptıklarını düşünmek bu istikamette hatalı olacaktır. Türk efsaneleri ancak bir zihniyet dünyasının izahları olarak tasavvur edilirse anlamlı bir niteliğe bürünür. Çünkü Türklerde efsane dinin pozisyonunu tesis değil ancak tahkim eder. Bu durum hükümdara yönelik tasavvur için de böyledir. Hükümdar, Tanrı tarafından seçildiği için kutsallaşır fakat seçilmesinin sebebi de esasen kutsal olmasıdır. Bütün Türk efsanelerinin hükümdar olmaya namzet şahsiyetlerin çocukluktan itibaren gösterdikleri üstün haller yahut kerametler ile dolu olmasının esrarı burada yatar. Bu istikamette hükümdar, Allah’ın kendisine bildirdiği yahut atalarına bildirilen ve milletin tevarüs ettiği itikat ve esaslar manzumesi olan töreyi uygulayan peygamberane bir şahsiyete dönüşür. Ona itaat Tanrı’ya itaat ile aynileşirken hükümdara isyan Tanrı’ya isyan ile müteradif bir mahiyete bürünür. Böylece devlet Tanrı tarafından emredilen bir yapıya intikal eder. Siyaset Tanrı’nın uygun gördüğü düzenin millet şahsında müttekâmil bir niteliğe kavuşturulması gayreti olarak idrak edilir. Fakat burada kutsal olan devlet tarihin bir devrinde teşekkül ettirilmiş, adı konulmuş ve ete kemiğe bürünmüş bir yapı olarak

²¹⁹ Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 99.

müşahhas bir devlet değildir. Kaşgarlı'nın ifade ettiği üzere devlet gidebilir fakat töre baki kalır.

Tarihî bağlam ile mukayyet herhangi bir devlete ilahî bir mana ve kutsallık atfedildiğinde esasen kutsanan şey Tanrı'nın nizamını hükümdar kılma arayışı olarak ortaya çıkan ve bir dünya görüşünü tesis etmenin imkânını sağlayan bir vasıta olarak devlet değil devrinin vakıaları ile kayıtlı, güncel siyasetin sonuçları itibarı ile doğru hükümler verdiği kadar yanlışları da ortaya koyan devlet olur. Bu anlamıyla devlet İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi insana benzer bir surette kendisi için tesis edilen kaderi yaşar; kurulur, kemâle erdirilir, zayıflar ve yok olur. Fakat bir dünya görüşünün tecessüm etmiş hali olarak devlet, bu kurumsal yapıların ereği olarak varlığını devam ettirir. Kutsal olan işte bu arayış ve kemâl fikridir.

Hükümdarın kutsal mahiyeti hususunda da benzer şeyler söylenebilir. Bir şahsı kutsallaştıran şey onun hükümdar olması değil hükümdar olmaya layık ve müstedid olmasından tevellüt eder. Bu durumu daha iyi anlamak için evlialık mertebesi örnek olarak gösterilebilir. Bir insana evliya adı verildiği için o şahıs Allah'a yakın olarak görülmez, bilakis Allah'a yakınlığına dair umumun hüsn-ü zanı bulunması münasebetiyle evlialık mertebesi icmaen verilir. Hükümdarlıkta da durum benzerdir. Bir insana hükümdar adı verildiği için yönetme hakkı ona tevdi edilmez, yönetme salahiyetini ortaya koyan bütün hususiyetlerin kendisinde olduğunu ispatlamasından dolayı yönetim hakkı o şahsa devredilir ki böylece o hükümdar olur. Kutsallığın da kaynağı buradan gelir. Bir makam olarak hükümdarlığın vücubuna sahip kimseler kendiliğinden ilahî bir mahiyete bürünür. Ad vermekle bir şeyin mahiyetinin değiştirilemeyeceği herkesçe malumdur. Bir şeyin mahiyeti aşikâr olduğunda ona ad vermenin ahsen olduğu da mütearifedir. Türklerin evlatlarına ad vermeyi onlar şahsiyetlerini ortaya koyacak bir iş yapana kadar beklemelerinin arkasındaki sebep de burada kendisini gösterir. Hükümdarlık yapanın bilemediği, bilen ise yapamadığı bir istidat meselesi ve sanatkârâne bir iş olduğundan hükümdarlık talebinde bulunanların buna haklarının olduğunu ispat etmeleri zannedildiği kadar zor olmaz. Böylece umumun kendisine hükümdar adını vermeyi layık bulduğunun kutsallığından da şüphe etmeye gerek kalmaz.

Tabii ki bu kutsallık hükümdarın Tanrılaştırılmasını gerektirmez. Her insanın olduğu kadar hükümdarın da yanılma ve töreden kopup yanlış siyaset tesis etmesi mümkündür.

Fakat Tanrı'nın töreden kopan milletin devletini elinden alması gibi töreye ittiba etmeyen hükümdarın elinde devletin kalması da zannedildiği kadar kolay olmaz. Bir unvan yahut sıfat tanımladığı varlık mahiyetini ve keyfiyetini muhafaza ettiği sürece onu tanımlamaya kadir olduğundan vasıflardaki tagayyür unvanın da tagayyürüne bizatihi sebebiyet verir. Vezir iken rezil olmaya giden sürecin muharrik unsuru cüzî irade ile ortaya konan değişimlerden başkası değildir. Bu gibi fesat durumlarının ortaya çıkmasının engellenmenin yolu ise hükümdarın ilimle desteklenmesinden geçer.

İlim devlet ve siyaset için tek başına bir mana ifade etmese de kâmil bir hükümdarın ilimle desteklenmemesinin sonuçları da müspet bir neticeye varmaz. Siyaset ancak istikameti ilim ile belirlendiğinde bir karşılık bulur. Burada ilim lafzından kasıt ise Türklerin din tasavvuru etrafında tesis edilen Türk dünya tasavvuru ve hayat felsefesinden başka bir şey olmaz. Bu hususların ciddiyeti ancak bu meseleleri bilenlerce anlaşılabilir. Bunu bilmenin usûlü ise tevarüsten geçer. Yapanın bilemediği, bilenin ise yapamadığına işaret ettiğimiz siyasetin kâmil bir mertebeye ulaşmasının yolu ancak bu iki unsurun bir araya gelmesiyle mümkün olur. Geleneğin tevarüsü ile yönetimin temerküzünün bir araya geldiği bir devlet mekanizması kuvve ile fiili, nazariye ile ameliyeyi, bilen ile yapanı bir araya getirerek siyasetin hakikatini ortaya koyar. İslam öncesi devirlerden itibaren hükümdarın akıl vezirlerle olan ilişkileri değerlendirildiğinde bu meselenin önemi de ortaya çıkar. Tonyukuk'un Bilge Kağan'ın, Nizamülmülk'ün Sultan Alparslan'ın, Cevdet Paşa'nın Sultan Abdülhamid'in gören gözü, işiten kulağı ve düşünen aklı olduğu hatırlandığında mesele aşikâr olur. Devletleri hükümdarlar yönetirken hükümdarları törenin ilmîne şamil alimler yönetir. Böylece devletin kutsallığı töre merkezliliği etrafında bir kez daha tescillenir.

Kadim devirlerden itibaren bir gelenek olarak inşa edilen Türklerin din tasavvuru ve bu tasavvurun neticesi olarak ortaya çıkan düşünme tarzı, bir hayat felsefesinin de müessisi olur. Teşekkül eden din tasavvuru ve dünya görüşü her ne kadar insanî bir faaliyet olarak ortaya çıksa da bir kez tesis edilmesinin ardından o da tecessüm eder ve insan varlığından bağımsız bir şekilde fert ve milletlerin zihniyetlerini şekillendirir. Bu doğrultuda Türk hayat görüşü aşikâr olduğu devirden sonra müşahhas bir tarihî gerçeklik ve zihinsel bir nesneleşme haline gelir. Artık bu tasavvurun insanî niteliği önemini yitirir ve tasavvur

milletin şahsına mal olur.²²⁰ Milletin varlığı din tasavvuru, hayat felsefesi ve yaşam pratiklerini inşa etmenin zarurî bir şartı olduğu gibi bu unsurların muhkem bir şekilde tesis edildikten sonra tevarüs ve muhafaza edilerek varoluşunu devam ettirmesi de milletin varlığının zarurî bir koşulu halini alır. Bir dünya görüşü ve hayat felsefesi var etmenin temeli millet; milleti asabiyeti etrafında teşekkül ettiren unsur da din olduğuna göre şunu söylemek mümkündür ki Türk idrakinin memba ve müsebbibi dinin bizzat kendisidir. Türk milletinin mensubu olmak için bu tasavvuru kabul etmek değil tasavvurun bizatihi kendisi haline gelmek bir zarurete dönüşür. Türklerin din tasavvurunu oluşturması ve sonrasında o tasavvurun biçimlendirdiği bir millet halini alması hususunda Peter L. Berger'in sıklıkla atıf yaptığı dışsallaşma, nesneleşme ve içselleşme kavramlarına başvurulabilir. Berger bu süreçleri şöyle izah eder:

“Toplumun temel diyalektik süreci üç aşama yahut üç adımdan oluşur. Bunlar dışsallaşma (extemalization) nesnelleşme (objectivation) ve içselleşme’dir (intemalization). Topluma en uygun ampirik bakış, ancak bu üç aşamanın birlikte anlaşılmasıyla mümkündür. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusalılık (facticity) olarak karşılayan bir realitenin (yine hem fiziki hem de zihni) bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. İçselleşme ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından sübjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir. Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise sui generis (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık, toplumun bir ürünüdür. Dışsallaşma antropolojik bir zorunluluktur. Ampirik olarak bildiğimiz kadarıyla insan, sürekli taşmak suretiyle kendisini yine kendisi olarak bulacağı bir dünyadan bağımsız kavranamaz. İnsanoğlu bir çeşit içine kapanık, kimi saklı iç dünyalarda seyreten ve daha sonra da kendisini kuşatan dünyada ifade etmek için açmaya koyulan bir varlık olarak anlaşılmamalıdır. İnsanoğlu özü itibariyle ve baştan beri dışa açılmaktadır.”²²¹

Bu istikamette Türk din tasavvuru ve bu tasavvur etrafında bir millet olma süreci değerlendirildiğinde görülecek olan şudur ki Türkler dahil oldukları dinlere yönelik bir algılama biçimi ortaya koyarken dışsallaşma sürecini gerçekleştirirler. Dinin kendi hakikatinden bağımsız bir şekilde Türkler tarafından bir algılama ve anlaşılma sürecini ifade eden bu durum, var olan dinin Türk zihniyeti tarafından kendi idrak biçimine uygun bir tasavvura tabi tutularak şekillendirilmesini anlatır. Bu süreçte toplumun farklı

²²⁰ Peter L. Berger'in kültür hususunda ortaya koyduğu söylem izah edilen meselenin idrakini kolaylaştıracaktır: “Her ne kadar kültürün tamamı insanların sübjektif bilinçlerinden kaynaklansa ve orada kökleşse bile artık şekillendikten sonra irade halindeki bilinç içerisine yeniden özümsemez. Bir başka deyişle insan tarafından üretilen bu dünya nesnel bir gerçeklik niteliğini kazanır.”. Berger, *Kutsal Şemsiye*, 61.

²²¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 53-54.

kesimlerinde dışsallaşmaya maruz kalan dinlerin mahiyeti sabit kalırken yalnızca ona yönelik yeni bir söylem oluşturulabilir ya da eski inançlar ve tasavvurların da etkisiyle mahiyet de değişime uğratarak ortaya yeni ve senkretik bir yapı çıkarılabilir. Esasen bu durum toplumun farklı katmanlarının dine yönelik bilgiyi edinme ve öğrenme süreçlerinden kaynaklanır.

Yeni dinin doğrudan kitabî formu etrafında öğrenildiği bir usûlün ortaya çıktığı kesimlerde dinin özü korunup yalnızca ona yönelik yeni bir bakış tarzı ortaya konur. Sözlü kültür çerçevesinde yeni dinin öğrenildiği kesimlerde ise bu durum çoğunlukla eksik ve yoruma açık bilgilerin eski inançlar ile birleştirilmesi sebebiyle nevzuhur ve kendine has bir inanç ve uygulama biçimi yaratır. Nesneleşme sürecinde ise din tasavvurları insan değerlendirmesinden çıkar ve müşahhas yapılara evrilir. Artık bu yapılar insandan bağımsız bir niteliğe bürünmüş ve somutlaşmıştır. Nesneleşme süreci sonunda çoğunlukla bu din tasavvurları kurumsallaşmaya da sebebiyet verir. Dinin mahiyetinin korunduğu yahut bozulduğu anlayış tarzları kendi içerisinde o tasavvurlar adına söz söyleme yetkisi olan, çoğunlukla dinin kendisinden bağımsız makamlar ve uyulması gereken belli kurallar üreterek ete kemiğe bürünür ve yaptırım gücüne sahip olur. Bu süreçleri tamamlayan ise dışsallaşma aşamasıdır. Yapısal ve kurumsal bir hale gelerek nesneleşen din tasavvurları artık milletin kendisini şekillendiren bir hale bürünür. İlk başta milletin dine yönelik içselleşme süreci bu durumda tam tersi bir hal alarak din tasavvurunun millete içselleştiği bir süreci ortaya koyar. Böylece millet felsefesi muhkem bir hal kazanarak bir milletin kendi şahsına münhasır idrak biçimini tesis eder. Bu durum Türklerin her yeni dine intisap sürecinde yeniden ortaya çıkar, her dine yönelik içselleşme süreci onu hususî bir idrak tarzına büründürür. Nesneleşme ile bu tasavvur bir kendilik kazanır. Dışsallaşma sürecinde ise milletin istikametini belirleyen düşünce tarzını ifade eder.

İslamlaşma devrinde Türk din tasavvurunun İslam çerçevesinde yeniden yapılandırılması ve ardından bu yeniden yapılandırılan idrak tarzının Türklerin İslam tasavvuru haline gelerek millet felsefesini şekillendirmesi de bu süreci tam olarak ortaya koyar. İlahî bir hakikat olarak İslam'ın öğrenilme sürecinde kitabî tasavvurlara muhatap olan sınıflar onun mahiyetini muhafaza ederken ona yönelik yeni bir anlama biçimi sunar. Şifahî kültür etrafında İslam'ın öğrenildiği tabakalar çoğunlukla tamamlanması gereken birer anlatı ve kıssa olarak ortaya çıkan bilgileri eski din tasavvurları etrafında tamamlayarak

ortaya tam olarak ne eski dinler ne de İslam olan senkretik yeni bir biçim çıkarır. Mistik İslam tasavvurunun muhatapları ise İslam'ın öğrenilmesi sürecinde kitabî ya da şifahî anlatı ile muhatap olmaları çerçevesinde mistik idrak tarzını ön planda tutan fakat İslam'ın temel anlatılarına mukabil yahut muarız olmasıyla ayrılan tasavvur ve söylemler ortaya koyar.

Nesneleşme sürecinde bu tasavvurlar birer kurumsal yapıya dönüşür. Kendi kavramsallaştırmaları doğrultusunda birer hakikat anlatısı ortaya koyan bu yapılar artık fert ve toplumdan bağımsız birer hakimiyet tevdi eder. Bu hakimiyet dışsallaşma sürecini başlatan muharrik unsur olur. İslam tasavvurları kendilerine müntesip olan fert ve grupların dünya idraki ve hayat felsefesini şekillendirir, hayat pratiklerine nizam verir. Hayatı anlama biçimi doğrudan İslam tasavvurunun kaynaklık ettiği ve istikamet verdiği bir mahiyette tezahür eder. İslamlaşma sonrasındaki tarihî tecrübe her devirde bu nesneleşmiş din tasavvurlarının kaynakları ölçüsünde ortaya çıkan potansiyeller doğrultusunda tekâmül ettikleri bir süreci ortaya koyar. Bu tasavvurlardan kitabî ve şifahî İslam tasavvuru ile müteşerrî tasavvuf dinin mahiyetini muhafaza etmesinden dolayı devleti tesis eden milletin cumhuri ve içlerinden devşirdikleri yönetici kitle tarafından benimsenir ve devlet tarafından muhafaza edilir. İbahî tasavvufun müntesipleri ise nesep bakımından Türk olsalar dahi bir sebep olarak cumhuri temsil eden İslam tasavvuru etrafında Türklüğü sebebi bir asabiyete dönüştüremez. Edindikleri ibahî tasavvufun siyaset algısı bakımından bir sebebi asabiyet olarak Türklüğün muarız olması sebebiyle farklı sebebi bağlar ile mukayyet hale gelir. Bu unsurlarda Türklük adı var kendi yok bir hale bürünür. Böylece İslamlaşma sonrasında İslam'ın temelleri ile Türk zihniyetinin unsurlarını telif edebilen zümreler Türklüğün mümessili haline gelir. Türk dünya tasavvurunun mühim bir cüzü olan siyasete yönelik idrak biçimi de bu istikamette İslam ile Türklüğü bir terkip olarak ortaya koyan zihniyet çerçevesinde inşa edilir.

Tarihî tecrübe etrafında her devrin tekâmülü ilerlettiği bu dünya görüşü İslamlaşma devri ve sonrasında da kendisini aşikârâne bir biçimde gösterir. Türkler için felsefenin kemâl mertebesi Türklerin İslamlaşması ile birlikte mümkün olur. Düşünmenin ideal hali tesis edilmiş olan kadim din idraki ve tatbik usulünün İslamlaşma devrine intikal ettirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İslamlaşma ile birlikte Türk fikrinin gelişim süreci de tamama erer. Bir şahesere dönüşen nazariye artık amelî cephede karşılığını bulmanın

imkânlarını yoklar. Tarihin hakiki bir öznesi olmanın yolu, fikrî olgunluğu uzun bir sürece yayıp mümkün kılmanın ardından onu fiiliyata sokmak olarak görülür.

İslam öncesinde inşa edilen düşünme biçimi İslam'ın içerisinde hakiki karşılığını bulur. Türkler tarihi değiştirmek için İslam ile muhatap olarak onu kendi tasavvurları ile bir varoluşsal itikada dönüştürmeyi bekliyor gibidir dense yanlış olmaz. Dinin merkezde olduğu bir düşünce sisteminin ancak son ve hak din olduğuna iman edilen din ile kemâle ermesi de bu istikamette tabii bir hale bürünür. Türklerin İslam ile münasebetlerinin tarihî bir zaruret olarak zuhur etmesi kadar İslam'ın Türkler ile muhkem bir hale gelmesi de mühimdir. Asr-ı Saadet sonrasında ortaya çıkan yapılarda siyasî ve askerî başarılar artarken din idraki zayıflar ve sapkın itikatlara temayül artar, din tasavvurunun muhkem olduğu yerlerde siyasal düzen tesis edilemez. Sonuç olarak din ile siyaset ve devleti mütemmim bir cüz haline getirmenin imkânını bulunamaz. İslam'ı hem kalem hem de kılıçla temsil hususunda salahiyeti Türkler göstererek İslam'ın etrafında tesis edilen bir millet olduklarını açıkça ispat eder. Devirlerinin Kureyş'i olduklarına hiç kimsede şüphe bırakmayarak İslam ile Türklüğü aynileştirmenin tarihî ortamını mümkün kılar. Bu doğrultuda Türkler, İslam milletlerinin imamı ve şehinşahı olur. Din ile dünyayı, itikat ile siyaseti Türk din tasavvuru etrafında bir araya getirerek nizâm-ı âlemi varlığın bütün unsurları arasında bir denge ve adalet tesis ederek sağlar.

Tüm bu izahat etrafında görülebileceği üzere kadim devirlerden itibaren Türk düşüncesi, dinin hem kaynak hem de usûl hüviyetinde olduğu bir mahiyette ortaya çıkar. Düşünmenin imkânı Türklerin dinlere yönelik ortaya koydukları ve millet itikadıyla beraber felsefesi haline de gelen din tasavvuru etrafında var edilir. İtikat ile zihniyet birbirinin mütemmim cüzüne dönüşür. Varlığa yönelik idrak dine yönelik idrakten bağımsız bir şekilde kendisini göstermenin imkânını bulamaz. Böylece din tasavvuru Türkler için ikinci bir tabiata dönüşür. Din tasavvuru düşünce ile müteradif hale geldiğinden insan için sonradan eklemlenen dışsal bir öge olarak değil varoluşuyla beraber getirdiği içsel yani tabii bir unsur olarak idrak edilir. Artık din tasavvuru bir yapı, kurum yahut nesneleşme sürecinin muhtemel diğer sonuçları şeklinde ve insanın şahsiyetinden bağımsız olarak onu düzenleyen bir mahiyetten çıkıp, fert ve onun teşekkül ettirdiği milletin zihniyetini tesis ve tertip eden şuuraltı haline gelir.

Bahsi geçen düşünme mekanizması varlığa yönelik her türlü anlayış biçimini tesis ettiği gibi siyasete taalluk eden zihniyeti de bizatihi inşa eder. Türk siyaset düşüncesi bu istikamette dinleşir. Burada ifade edilen dinîlik, dinin bizzat kendisinden, kaynaklarından ve emir-yasak sisteminden şekillendirilme manasında değil dine yönelik ortaya konan tasavvur etrafında ortaya çıkan dünya görüşünden beslenilmesi manasındaki bir dinîlik olur. Esasen bir milletin dine yönelik tasavvurunun o millet için dinin bizzat kendisini ifade etmesi onları mahiyet ve keyfiyet olarak değil fakat derece itibarıyla aynileştirir. Kitabî İslam tasavvurunun Türkler tarafından benimsendiği hali ifade eden Hanefilik ve Mâtürîdîliğin birer mezhep olmasına karşın Türkler için dinin bizzat kendisi olarak idrak edilmeleri bu istikamette değerlendirilebilir. Türk mistik tasavvuru ise sonrasında Nakşibendilik adı altında tedvin edilir ve bu anlayış tarzının meşrep halini ifade eder. Fakat her halükârda bu tasavvurların tamamı Türkler için din ile aynı şeyi ortaya koyar. Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Nakşibendilik İslam'dan ayrı, ona sonradan dahil edilmiş dışsallıklar olarak değil İslam'ın itikat, muamelat ve hayat tarzı haline gelmesini müttekâmil bir şekilde ortaya koyan ve doğrudan içsel nitelikli usûl ve bağlar olarak anlaşılır. Bu genişletmeyle birlikte verilen hüküm de şu şekilde güncellenebilir: Türk siyaset düşüncesi; İslamlaşma devrinden önce şekillenen Türk din tasavvurunun merkezde olduğu bir şekilde Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Nakşibendiliğin şekillendirdiği bir mahiyet arz eder. Hülâsaten teorinin temellerini tesis eden tez şudur: Türk siyaset düşüncesinin kaynağı dindir.

Bu meyanda şunu söylemek mümkündür ki Türk siyaset düşüncesinin ne şekilde ortaya çıktığı ve millî hafızanın ve toplumsal bilinçaltının hangi unsuru tarafından şekillendirildiğini ortaya koyacak bir teorik arayışın başvurusu gereken yegâne kaynak umumî olarak din, hususî olarak ise Türklerin din tasavvuru olmalıdır. Türk siyaset düşüncesi her devirde din tasavvurunun membaı olduğu bir istikamette ortaya çıkar. Devlet, hükümdar ve yönetim gibi siyasetin dar anlamının merkezde olduğu meselelerin yanında din söylemlerinin tanzimi, milletin müreffeh bir hale getirilmesi, adaletin tesis edilmesi, hayat pratiklerinin düzenlenmesi gibi siyasetin genel manasını muhtevî meseleler de dinin merkezde olduğu bir zihniyet etrafında tertip edilir. Bu istikamette teori, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* olarak adlandırılabilir.

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi siyasetin mahiyet ya da keyfiyeti ile alakalı bir teori değildir. Bu tip teorik tartışmalar Siyaset Bilimi içerisinde Siyaset Teorisi başlığı

altında tesis edilmekle birlikte ortaya koyduğumuz yaklaşım ile alakadar olamaz. Bu çalışma çerçevesinde ortaya konan nazariye, genel manada düşünce tarihinin özel olarak ise Türk düşünce tarihinin konusudur. Böylece teori de bir düşünce teorisi olarak kabul edilmelidir. Cevabı aranan soru devlet, toplum ya da adaletin mahiyet ve keyfiyetiyle değil düşüncenin neden ve nasıl üretildiği ile alakadardır. Netleştirmek gerekirse *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin cevabını aradığı soru şudur: *Türk milleti ve bu milletin mensupları tarafından tesis edilen siyasete yönelik düşünceler hangi kaynak ya da kaynaklar kullanılarak, neden ve nasıl üretilmiştir?* Bu soruya verilecek cevap ise geniş bir şekilde izah edilen *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin bir özeti niteliğinde olur:

Kadim devirlerden itibaren Türk milleti, düşünmelerini sağlayan temel argüman, aksiyom ve usûlü mensubu oldukları dinler ve o dinlere yönelik değerlendirmelerin kaynak olduğu bir şekilde tesis eder. Türklerin din tasavvuru onların yaşam pratiklerini tertip ettiği gibi düşünce dünyalarını da inşa eder. Bu tasavvur bir toplumsal üretim olması sebebiyle ilahî hakikat alanı olan dinin kendisinden farklılaşır ama bağımsız bir niteliğe bürünmez. Dine yönelik idrak etrafında inşa edilen varlık anlayışı böylece kurumsallaşır ve millet idrakini şekillendirir. Türkler mensubu oldukları her dini bir süreç etrafında kendi hayat ve fikriyatlarını düzenleyecek şekilde yeniden organize eder. Eski dinler yeni dine yönelik tasavvurun oluşmasının temellerini tesis ederek esasen intisap edilen dine yönelik idrak biçiminin de bir parçası haline gelir. Böylece ortaya bir düşünce geleneği çıkarak var edilen usûl etrafında Türk düşünce dünyasının devamlılığını sağlar. Eskiden kopmadan yeni olana dahil olmanın imkânı bu tasavvur üretim süreci ile imkânlı hale getirilir. Bir düşünce geleneği ve dünyası üretme sürecini millet olmanın tabi bir parçası haline getiren Türkler, varlığa yönelik her türlü idrak tarzını din tasavvuru etrafında ortaya koydukları gibi siyasete müteallik düşüncelerini de bu anlayış tarzı etrafında teşekkül ettirir. Türk siyaset düşüncesi böylece Türk din tasavvurunun bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Türklerin din tasavvuru tesis etme süreci İslamlaşma devri ile birlikte hitama erer. Bu devirde üretilen farklı İslam tasavvurları Türk düşünce tarihinin de bu devirden sonraki seyrinin temel belirleyicisi ve muharrik unsuru olur. Türklerin düşünme tarzlarının dinîliği bu devirde zuhur eden farklı İslam tasavvurlarının düşünce dünyaları ile birlikte birbirinden ayrı istikametleri ifade eden siyasal muhayyileler de ortaya koymasında da görülebilir. Bu devirde İslam'a intisabın farklı şekillerinden dolayı teşekkül eden din

algıları kendiliğinden düşünce biçimlerini de farklılaştırır ve bu durum siyasal alana da intikal eder. Bu tasavvurların kitabî ve şifahî kültür etrafında ortaya çıkanları Türk din tasavvuru geleneğini devam ettiren sebebî bağları imkânlı kılabilirler. Şifahî kültür kaynağından tesis edilen mistik arayışları ifade eden ibahî tasavvuf anlayışında ise inşa edilen bu gelenek akamete uğrar, millet olmayı sağlayan sebebî bağlar Türklükten ilk dönem Şii siyaset bağlarına aktarılır. Böylece Türklüğü ancak bir nesep olarak kendisinde kalır, sebebe intikal etmenin imkânını bulamadığı gibi Türk siyaset düşüncesine de dahil olmaz. İbahî tasavvuf tasavvuru etrafında üretilen siyaset söylem ve düşüncesi, Türk dili etrafında üretilse de Türk düşünme tarzının değil Şii siyaset idraki ile İslam öncesi din tasavvurlarından devşirilen unsurların birleştirilmesi ile ortaya çıkan senktretik din anlayışı etrafında teşekkül ettirilir.

Kitabî İslam tasavvuru etrafında devam ettirilen Türk düşünce geleneği, hayat felsefesi ve yaşam pratikleri nesneleşerek kurumsallaşmasını Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Türk mistik idrakinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Nakşibendiliğin varoluşsal bir şekilde düşünce üretiminde benimsenmesi ile ortaya koyar. Bu devirden sonra Selçuklu ve Osmanlı düşünce geleneklerinde bu itikat ve muamelat biçimleri, Türk düşüncesini başka herhangi bir unsuru kabul etmeyecek şekilde biçimlendirir. Bu istikamette Türk siyaset düşüncesi de kitabî kaynaklar çerçevesinde ortaya konan İslam tasavvurunun bir sonucu olarak bu dönemde varlığını devam ettirir. İslam öncesi geleneğin tesis ve muhafaza edilmesinde uygulanan usûl, İslamlaşma devrinde de bu geleneğin müntesipleri tarafından korunduğu için Türklerin kadim devirlerden itibaren tevarüs ettikleri dünya görüşü ve siyaset idraki İslam'ın temel esasları çerçevesinde yeniden düzenlenerek düşünce hayatındaki yerini korur. Bu durum varlığını modernleşme devrine kadar devam ettirir.

Türk tarih tecrübesinin en büyük iki değişim, dönüşüm ve kırılma devri İslamlaşma ve modernleşme devirleri olarak kabul edilebilir. Fakat bu unsurlar arasında mahiyet, keyfiyet ve derece farklı mevcuttur. Öncelikle modernleşme ile ulaşılmaya çalışılan modern düşünce tarzı ve hayat pratikleri bir din ifade etmediği için Türk intisap geleneği modernleşme sürecinde işlevselliğini muhafaza edemez. Bununla beraber bu yeni düşünce tarzı ve hayat pratiklerine dahil olmak ancak kadim devirlerden itibaren Türk idrak biçimini ortaya çıkaran gelenekten kopuşla mümkün olur. Modernleşme süreciyle başlayan ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla devam eden düşünce dünyasında din siyaset ilişkilerine yönelik yeni algılama biçimi ise bir millet olarak Türklerin tesis ettiği din

tasavvuru merkezli siyaset düşüncesi ile bir ulus olarak inşa edilen Türklerin tevarüs edilen din tasavvurundan koparılmaya gayret gösterilen yeni siyaset düşüncesi arasındaki mücadelenin savaş alanı olarak görülebilir.

Türk düşüncesi etrafında üretilen eserlerde içkin olan bir zihniyetin ve devirler değişse de Türk sabitesi olarak varlığını muhafaza eden gerilim noktalarının tespit edilip kuramsallaştırılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, Türk düşünce tarihine yeni bir bakış denemesi değil Türk düşünce tarihinin üzerine inşa edildiği temellerin tedvin ve teorize edilmesi çabasını ifade eder. Bu istikamette geleneğin muhafazasının da bir gelenek haline geldiği Türk düşüncesinde, esasların tanzim edilmesiyle bir nazariye olarak ortaya konan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, geleneğin ihya ve ibkasını mümkün kılma arayışının bir sonucu olarak görülebilir.

Söylenebilecek her şeyin söylendiği, tecrübe edilebilecek her şeyin edildiği, yeni zannedilen her şeyin eskinin farklı bir formu olarak ortaya çıktığı itikadının sahiplerinin de nevzuhur arayışlar yerine kadim itikatları bu yeni formlara intikal ettirmenin imkânlarını yoklaması tabiatın bir icabı olsa gerektir. Türk itikadında iman ile amelin ayrı birer cüzü ifade ettiği hatırlandığında Türk olmanın zihniyetle gerçekleşen, pratikle desteklenen bir şey olduğu hükmü de kolaylıkla tescil edilir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki Türklüğü muhafazanın imkânı Türk düşüncesini muhafaza ile müteradiftir. İmanın olmadığı yerde amelin bir kıymetinin olmadığı gibi Türk olarak düşünmedikçe Türk olarak yaşamak bir manayı ihtiva etmez. Böylece hayatın her cephesini tanzim sanatı olan siyasete yönelik düşüncenin muhafazasının Türkler açısından nasıl bir kıymet ve ehemmiyete havi olduğu da kendiliğinden ortaya çıkar. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* işte bu muhafazanın imkânını var etme arayışı olarak tedvin edilmiştir. Türklerin siyaset idrakini ancak fertler tarafından ortaya atılan ve belli bir nazarî zemini olmayan şahsî düşüncelerden ibaret olarak gören Türk düşünce tarihi literatürünün buradan hareketle faraziyeden ileri hükümler verebilmesinin muhal olduğu aşikârâne bir biçimde ortadadır. Türk düşüncesinin faraziyeden nazariyeye intikal ettirilmesi ise bu düşünce dünyasının her müntesibi için yegâne merhale olarak işaret edilebilir. Bu istikamette *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin faraziyeleri nazariyeye tagayyür ettirmenin adı olduğu hükmünü vermek hakikatin bizzat kendisidir.

Türk düşüncesinin ihya ve ibkası ancak bu arayış için gösterilen çabanın miktarında saklıdır.



BÖLÜM 2: İSLAMLAŞMA DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ

2.1. Bir İmkân ve İdrak Tarzı Olarak Türklerin İslamlaşması: İntikal Devrinin Düşünce Yapısı

Türk tarih-i dinîsinin son merhalesi olan İslamlaşma devrine yönelik tetkikler modern devrin tarih siyasetinden nasibini alır. Daha önce işaret edildiği üzere Türklerin Müslümanlarla belli siyasî ittifaklar kurmasının ardından İslam itikadı ile kendilerinin Gök-Tanrı inancını benzeterek kitleler halinde Müslüman oldukları söylemi tarihî tecrübeye vurulduğunda elde hiçbir şey kalmaz. Bilakis Narşahî'nin ifade ettiği üzere Araplara yenildikten sonra “Her seferinde Buhârâ halkı Müslümân oluyor, [sonra] Araplar geri dönünce tekrar irtidât ediyorlardı. Kuteybe üç defa onları Müslüman yapmış idi. [Ancak onlar] her seferinde dinden dönmüş, kâfir olmuş idiler.”.²²² Türklerin dinî tecrübesi tetkik edildiğinde en kanlı ve zahmetli şekilde müntesibi oldukları dinin İslam olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Devrin tarih metinleri incelendiğinde Türklerin İslamlaşmasında kalemden çok kılıcın etkili olduğu konusunda ittifak ettikleri açıkça görülür. Esasen Türklerin dinlere yönelik yaklaşımları hatırlandığında Müslüman akınları olmasa da tarihin bir noktasında İslam’a kendiliğinden intisap edeceklerine yönelik tahmin yeniden ifade edilebilir fakat vakıanın modern devirde aksettirildiği gibi gelişmediği çok açık bir şekilde ortadadır.

Türklerin İslamlaşma sürecinin tarihî zeminini teşekkül ettiren ismin Emevilerin Horasan valisi olarak atadıkları Kuteybe b. Müslim olduğu mütearifedir.²²³ Kuteybe, Türk

²²² Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 74-75.

²²³ Yiğit, “Kuteybe b. Müslim”, 26/490-491.

şehirlerini fetheder,²²⁴ oralarda İslâmî bir hava estirmeye gayret gösterir,²²⁵ İslâm’a karşı ortaya çıkan dirençleri demir yumruğu ile ortadan kaldırır.²²⁶

“Kuteybe’nin her şeyden önce İslâmlaşma için zâruri olan nizâm ve intizâmı bölgeye yerleştirmek istediği âşikârdır. Bu anlamda Kuteybe’nin mühlet vermeden Müslümanlık adına bölgede giriştiği faaliyetler İslâmlaşmayı bir süreç olarak görmediğini göstermektedir. Neticeleri göz önüne alındığında bu, zaafılarla imkânların iç içe geçtiği bir tavidir. ...Emevîler’in bölgede vücûd verdiği İslâmlaşma tecrübesine hayat veren kilit isim, on üç sene Horasan valiliği yapan Kuteybe b. Müslim’dir. Hiç şüphesiz İslâm’ın yayılmasına zemin teşkil edecek bütün unsurları on üç senenin içine sığdıran Kuteybe ...bölgeye attığı tohumla İslâmlaşmanın bütün tarihine hükmeden gelişmelere vücûd vermiştir. Bundan dolayı, onun üzerinde ne kadar durulsa azdır.”²²⁷

Askerî manada bir deha olduğu Arap tarihçilerince teslim edilen Kuteybe,²²⁸ İslâmlaşmanın vasıtası olarak yalnızca kılıcı kullanmaz.²²⁹ Fethedilen Türk şehirlerinde halkın İslâm’a intisabını kolaylaştırıcı faaliyetlerde de bulunur. Budist ve Mecusi tapınakları yerine camiler inşa ettirir, şeriatın evamirine itaat etmeyenleri cezalandırır. Cuma namazlarına gelmeyi zaruriyet haline getirirken namaza gelenlere kişi başı iki dirhem vermeyi de taahhüt ederek halkın kalbini İslâm’a uygunsuz davranışlar yapmaktan korkutmaya, tabi olma durumu için ise ısıtmaya gayret gösterir.²³⁰ Narşahî Kuteybe’nin bu husustaki faaliyetlerini şöyle hülâsa eder:

“[Kuteybe] birçok mücadeleden sonra [Buhârâ’da] İslâm’ı açıkladı ve Müslümânlığı onların ...kalbine yerleştirdi. Her bir yolla ...onların durumunu sağlamlaştırdı. [Ancak] onlar, İslâm’ı zâhiren kabul ettiler. Gizlice putperestlik yapıyorlardı.

²²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 12, 31, 67, 70, 72, 75; Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 52-81; Hasan Kurt, *Orta Asya’nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 159-169; Mehmet Dalkılıç, “Buhârâ’nın İslâmlaşmasında Kuteybe Bin Müslim’in Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (Güz 2012), 151-152; Akdes Nimet Kurat, “Kuteybe Bin Müslim’in Harizm ve Semerkand’i Zabtı (Hicri 93-94 = Miladi 712)”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]* 6/5 (Kasım-Aralık 1948), 385-430.

²²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 25, 75-76, 79; Kurt, *Orta Asya’nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, 232-238; Dalkılıç, “Buhârâ’nın İslâmlaşmasında Kuteybe Bin Müslim’in Rolü”, 152-155; Zekeriyâ Kitapçı, “Kuteybe B. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan’ın Diğer Şehirlerinde İslâmiyet”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 29 (Nisan 1984), 52-71.

²²⁶ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 122-135; Yunus Akyürek, “Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 522-538.

²²⁷ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 124, 129.

²²⁸ Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, 29.

²²⁹ Gibb’e göre “...Kuteybe’nin başarısı, aslında komutanlığından çok, yöneticilikteki becerisinden kaynaklanmaktadır.” Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, 29.

²³⁰ “Kuteybe b. Müslim, doksan dört senesinde ...Buhârâ hisârı içinde Mescid-i Câmî‘ binâ etti. [Mescid-i Câmî‘in binâ edildiği] o yer [eskiden] puthâne idi. Buhârâ halkına her Cuma orada toplanmalarını buyurdu. Öyle ki münâdî, her Cuma “Her kim Cuma namâzında hâzır olursa, iki dirhem verilecektir.” diyordu.” Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 75-76; Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 130; Kurt, *Orta Asya’nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, 235-238.

Kuteybe, Arapların onlarla birlikte yaşamaları, onların ahvâlinden haberdâr olmaları ve mecburen Müslümân olmaları için, Buhâra halkının kendi evlerinden bir yarısını Araplara vermelerini emretmeyi uygun buldu. Bu yolla Müslümânlık zâhir oldu. Şerî'at hükümlerine uymak, onlara zorunlu kılındı. Mescidler binâ edildi, âsâr-ı küfr ve mecûsîlik gelenekleri (resm-i gebrî) kaldırıldı. Büyük çaba gösteriyordu. Her kim ahkâm-ı şerî'atte bir kusur yapmışsa, cezalandırılıyordu. Mescid-i Câmi' binâ etti ve insanlara, Buhârâ halkını Cuma namazına getirmelerini buyurdu. Allahu Te'alâ, bu hayrın sevâbını onun âhiret zahiresine/azığına koysun.”²³¹

Ayrıca bir fakih tavrı göstererek halk için dini kolaylaştırmak maksadıyla sınırlı bir süre için namazların Farsça olarak eda edilmesine de izin verir.²³² Bu istikamette bir elinde kınından sıyrılmış bir kılıç bulunduğu aşikâr olan Kuteybe'nin diğer elinde kalem olduğu da ortaya çıkar.

Kuteybe İslamlaşma'nın kitabî cephesini temsil eder. Nitekim onun sağladığı ortam Buhara Hanefilerinin reislerinden olup Buhara'nın İslamlaşmasında büyük öneme sahip olan Hâce İmâm Ebû Hafs-i Kebîr-i Buhârî²³³ gibi isimlerin yetişmesini mümkün kılar.²³⁴ O her ne kadar Hanefî fukahâsından olsa da şahsında Türklerin İslamlaşma tecrübelerinin bütün cephelerini görmek mümkün olur: Buhara halkı Ebû Hafs'a fetva sorar,²³⁵ onun şahsında hem bir alimi hem bir zahidi hem de bir abidi görür,²³⁶ duaların kabul edildiği bir tepe olduğuna Türklerin itikat ettiği bir yerde olan mezarı Türklerce kutsal kabul edilir.²³⁷ Görüleceği üzere bir Hanefî fakihinin şahsında hem kitabî, hem şifahî hem de mistik İslamlaşma biçim ve tasavvuru müşahhas hale bürünür. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devrinde ortaya çıkan ve daha önce açık bir biçimde izah edilen İslamlaşma tarzları, bugün her ne kadar birbirinden farklı istikametleri işaret ediyor gibi görünse de İslamlaşma devri bu tarzların iç içe geçtiği bir ortama sahip olur. Kitabî tasavvur mistisizmden kopamaz, şifahî tasavvur kitabî öğeleri içine alıp az ya da çok atıflarda bulunmaksızın İslam ile bağını sağlayamaz, mistik tasavvur hem kitabî hem de şifahî unsurların etrafında kendini ete kemiğe büründürür. İslamlaşma devri eserlerini

²³¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 75. Hasan Kurt burada Türkler ile Arapların aynı evleri paylaşması zaruretinin sosyal ve insanî kaynaşmayı da beraberinde getirdiğini, evlilikler vasıtasıyla bu kaynaşmanın sonucu niteliğinde nesillerin ortaya çıktığını ifade eder ki bu durum da Türklerin İslamlaşmasında önem arz edecek niteliktedir. Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, 170-171.

²³² Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 131; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, 238.

²³³ Murteza Bedir, “Ebû Hafs El-Kebîr”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), EK-1/366-368.

²³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 81-86.

²³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 86.

²³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 84-85.

²³⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 86.

tetkik ederken her sayfayı çevirişin bu İslam tasavvurlarından birine açıldığını malum olanlar bilir. İslamlaşma devri eserleri değerlendirildiğinde, *Kutadgu Bilig* ve *Divan-ı Lügat'it Türk* gibi eserler, Türk fikrinin membaı olarak tahayyül etmekte bir mahzurun bulunmadığı bu İslamlaşma tarzlarının hepsini muhtevîdir. Bu barındırma farklı İslamlaşma tarzlarının farklı miktar, doku ve temalarla bir araya gelip kendine özgü bir bakış tarzını ortaya koyduğu bir şekilde zuhur etse de Türk düşüncesi ve onun membaı olan din tasavvurunun kurucu niteliği eserlerin hepsinde kendisini muhkem bir şekilde muhafaza eder.

Her şeyin her şeyle alakalı olduğu bu devirde işaret edilen eserlerin tamamı siyaseti varoluşsal bir mesele olarak tasavvur eder. Türk zihniyetinin devlet, hükümdar ve siyaseti İslam öncesi devirlerden itibaren Tanrısal mahiyetli meseleler olarak görmesi İslamlaşma devrinde de bu hususların kelimî metinlerden destanlara kadar her türlü eserde kendini göstermesine sebebiyet verir. İslam ve onun umdeleri Türkler için siyaset ile aynileşir. Din ile siyaset birbiriyle ilişkili olmaktan çıkıp mütemmim cüz halini alır. Türkler için İslam'dan söz etmeden yahut İslam'ı dikkate almadan siyaset üzerine düşünmek mümkün olmazken, devlet ve siyaset düşüncesinin içinde olmadığı bir din tasavvuru da muhal hale gelir. Türk olmak ile Müslüman olmak bu devirde müteradif olur. Türk olmanın en hususî şartı İslam'ı kalp ile ikrar dil ile tasdik olarak tasavvur edilir. Devrin eserlerinde Türklük, İslam, din, devlet, millet, mezhep ve hükümdar aynı meselenin farklı cüzleri olarak ele alınır. Biri söylendiğinde diğerleri de kast edilir. Cüzlerden küllere intikal edilir. Bu hususların tümünün toplamı bütünleşik olarak Türk zihniyet dünyası ve hayat felsefesini teşekkül ettirir ki Türk geleneğinin de membaı bu unsurlardır.

Bu istikamette İslamlaşma öncesi ile sonrası arasındaki değişim-dönüşümler ile aynı kalan unsurların tespit edilmesi için İslam öncesi eser ve efsaneleri ile İslamlaşma devrinin kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurları etrafında ortaya konan eserlerinin tetkik edilmesi devrin düşünce dünyasının aktığı yatağı göstermesi bakımından hususî bir önem arz eder. Devrin bütün anasını bu eserlerde bulmak mümkün olur. Türk düşüncesinin dinî mahiyetini idrak etmenin de eserlere intikal etmekten başka imkânı yok gibidir. Fiili hayat tarihî tecrübenin tetkiki ile bir manaya kavuştuğu gibi düşünce hayatı da eserlere nüfuz ederek anlamlandırılabilir.

2.2. Dikili Taşlara Felsefe Yapmak: *Orhun Yazıtları*

Milletlerin hayatı tatbik pratiklerini pek çok hususun etkilediği herkesçe bilinir. Yaşanan coğrafyadan muhatap olunan iklime, komşu toplumların mahiyetinden çevrede bulunan ticaret yollarına kadar tabii ve gayri tabii pek çok mesele milletlerin seciyelerini tesis etme hususunda etki gösterir. Bu unsurların farklı kombinasyonları yaşam biçimlerini farklı hallere getirdiğinden; ortaya konulan mimari eserler, giyim kuşam, iktisadî disiplin, sanat ve düşünce biçimi, savaşkanlık ve savaş yapma tarzı çok çeşitli mahiyet ve keyfiyetlere intikal eder. Bu noktada *Mukaddime* müellifinin işaret ettiği meselelerin halen aktüel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bedavetten²³⁸ hadarete²³⁹ giden toplumsal yapılar bu istikametteki her merhalede farklı hal ve biçimlere bürünür.²⁴⁰ Bu hal ve biçimlerden birini diğerine tercih etmek ya da birini diğerinden üstün görmek de ciddi tetkikler yapıldığında zannedildiği kadar kolay olmaz.²⁴¹ Bahsi geçen aşamalarda pek çok şey değişim gösterdiği gibi milletlerin eser telif etme usulleri de farklılaşır. Bu durum en temel manada milletlerin öğrenme şekillerinden geleneklerini aktarma biçimlerine kadar pek çok hususu etkiler.

Bedavetin merkezde olduğu bir toplum yapısı büyük oranda ümmî bir nitelik gösterir.²⁴² Bu toplumsal yapılarda tesis edilen kültür şifahî usullerle aktarılır, gelenekler sözel bir

²³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/324-330, 348-349, 358-359.

²³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/329-333, 349-355, 386-389.

²⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/326-329, 345-348, 355-358, 392-394, 553-562.

²⁴¹ “Gerçekte, çocuk halklar yoktur; çocukluk ve erginliklerinin günlüğünü tutmamış olanlar da dahil olmak üzere, tüm halklar yetişkindir.” Levi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, 34.

²⁴² Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 57; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez – Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 13; Cevâd Alî, *Cahiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 18. “Türkoloji literatürü, Türk dilinin tarihinde bir dönem nitelmesi olarak “eski” sözcüğünü yaygın olarak M.S. VI-X. yy. arasındaki bir zaman dilimini göstermek üzere kullanır. Bu “dönem”i belirleyen temel ayırıcı özellik “Türk” dilinin “yazı dili” olarak kullanıldığının bizzat “Türk”lere ait kaynaklarla tanımlanabiliyor olmasıdır. ...Eski Türk çağının konar-göçer Türklerinin yazı yazma eylemini ne kadar benimsedikleri veya sevdikleri veya yazı yazma eylemine ne kadar ihtiyaç duydukları konusu araştırmaya muhtaç olsa da, bilinen Türk Runik alfabesi ile yazılı eserler, yazıldıkları malzeme yanında konusu ve türleri bakımından da bir incelemeye tâbi tutulduğunda, Eski Türklerde yazının aynı dilin üyeleri arasında bir iletişim veya haberleşme aracı olarak kullanılmanın dışında, dinî ve kültürel yaşayışın yansıtıcısı olma işlevini de yerine getirdiği dikkati çeker. Kaya yazılarının bir kısmı bu niteliği taşır.” Sema Barutçu Özönder, “Eski Türklerde Dil ve Edebiyat”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/481. Özönder’in çalışmasında bahsi geçen devrin edebiyatı neredeyse tamamen dini intisaplar çerçevesinde tasnif edilir ki bu durum da Türklerin dünya tasavvurunun din merkezli bir şekilde tesis edildiği tezimizi doğrular mahiyette olur. Özönder, “Eski Türklerde Dil ve Edebiyat”, 489-498. Hatice Şirin, Türklerde yazının yalnızca kamlar ve seçkin zümreler tarafından kullanıldığı söyler ve bunun “...eski kültürlerin çoğunda karşılaşılan yazının kutsiyeti ve sihrî gücü inancı...”na bağlar fakat burada sağlam bir illiyetin var olduğunu söylemek kolay olmaz. Hatice Şirin,

mahiyette devam ettirilir.²⁴³ Kâğıt ve yazının etkinliğinin çok zayıf olduğu bu toplumlarda bunun tam aksi yönde hafıza ise çok güçlü bir hal alır,²⁴⁴ öyle ki bir insanın eline kalem alarak yazı yazması bile bir utanç vesilesi olarak tasavvur edilebilir.²⁴⁵ Bu durum bahsi geçen toplumların müntesipleri için bir sorun teşkil etmese de düşünce tarihi çalışmaları için büyük bir problem alanına dönüşür. Örneğin İslam öncesinde konar-göçer

“Türklerde Alfabe ve Kimlik”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/741. Çünkü bu devrin okuma yazma kültürü ile ilgili bu tip ifadeler anakronizm ile malul birer tahminden öteye gidemez. Bunun yanında konar göçer yahut göçebe kültürde yazı ile ilgili çalışmalar durumu aşikâr hale getirmeye kâfi gelir.

²⁴³ Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki farkın yalnızca iletişim vasıtası olarak kullanılan yöntem doğrultusunda bir araç farkı olmadığını, kullanılan bu unsurların fert ve toplumların bütün dünya tasavvuru ve düşünce biçimini şekillendirdiği ve birinden bir diğerine intikal edildiğinde değiştirip dönüştürdüğünü ortaya koyan kıymetli bir eser için bk. Walter J. Ong, *Sözü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2014).

²⁴⁴ Ong, ezberleme faaliyetinin yazılı kültür ile sözlü kültür arasındaki farkına dikkat çekerek zihin açıcı tespitler yapar: “Sözlü ezber yeteneği, haliyle sözlü kültürde çok değerli bir hazinedir. Ancak sözlü ezberin sözlü sanat biçimlerinde işleyiş tarzı, okuryazar araştırmacıların eskiden varsaydıklarından epey değişik. Yazı kültüründe kelimesi kelimesine ezber genellikle bir metinden yapılır ve ezberlemeye çalışan kişi gerektiği anda dönüp, kelime ezberini metinden denetleyebilir. Geçmişte okuryazar araştırmacılar, sözlü kültürde ezberin tıpkı metin ezberi gibi tıpatıp kelime tekrarı olduğunu sanmışlardı. Ses kaydının bilinmediği bir devirde, bu tür ezberin nasıl denetlenebileceği pek belli değildi; çünkü yazı olmadan, uzun birimlerin kelime kelime ezberi ancak iki veya daha fazla kişinin aynı anda sözleri tekrarlamasıyla denetlenebilir. Art arda tekrarlanan ezberler birbirleriyle karşılaştırarak denetlenemez. Kaldı ki, sözlü kültürde iki kişinin aynı anda ezberden tekrar etmesi de zaten beklenmiyordu.” Ong, *Sözü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, 75. Yazılı bir kültürün içine doğan ve varoluşunun tamamı yazılı kültür çerçevesinde anlamlandırılan, okuryazarlığın çok geniş bir oranlara ulaştığı modern devir fertlerinin sözlü kültürün kendine has teknoloji ve yöntemlerini bilmesi ve idrak etmesini beklemek anlamsızdır. Yazı olmadan varlığın manasını yitireceği fikrinin hâkim olduğu, iletişimin her türlüşünün yazı temelli bir niteliğe büründüğü bu devirde yazının olmadığı bir dünyayı tasavvur ve tahayyül etmek güç olduğu gibi böyle bir dünya ancak yazı öncesi ilkel bir devir olarak anlamlandırılır. Halbuki sözlü kültür yazının bilindiği ve kullanıldığı toplumlarda dahi yüzlerce yıl boyunca yazıdan çok daha güvenilir ve temel bir niteliğe sahip olur. Ong’un bu hususta İngiliz kültürü üzerinden verdiği örnek güzel bir emsal olarak gösterilebilir: “Bir kültürde uzun süredir yazı yazılıyor olsa da, yazıya verilen değer pek yüksek olmayabilir. Günümüz okuryazarları, fi tarihinde olmuş bitmiş olayları, özellikle mahkeme önünde kanıtlamak için sözden çok yazıya güvenmektedir. Bizim kadar yazıyı içselleştirmemiş eski kültürlerdeyse durum bunun tam tersiydi. Yazılı kayıtlara inanma, elbette kültürden kültüre değişiyordu, ancak 11. ve 12. yüzyıl İngiliz kamu yönetiminde yazının tarihçesini ve önemini araştıran Clanchy..., bu dönemde devlet dairelerinde bile, sözlü geleneğin geçerli olduğunu kanıtlamıştır. ...Belgeler devreye girmeden önce, örneğin derebeyi mirasçılarının yaşı, halkın ortak sözlü tanıklığıyla belirleniyordu. 1127 yılında Sandwich limanına ödenen gümrük harcının Canterbury Aziz Augustine manastırına mı, yoksa Christ Church kilisesine mi yatırılacağına karar vermek için Dover ve Sandwich kasabalarından “olgun, bilge ve tanıklığına güvenilir” olan on ikişer kişilik bir jüri seçilmişti. Bu jüri üyeleri de “atalarımdan öğrendiğim, gençliğimde görüp duyduğum” yeminiyle gümrük harcının Christ Church kilisesine yatırılmasına karar verdi. Jüri üyelerinin görevi, kendilerinden önce hatırlanan anıları herkesin önünde anımsayarak davayı karara bağlamaktı.”. Ong, *Sözü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, 117. Sözlü kültürün Avrupa’da bazı örnekleriyle günümüze kadar varlığını muhafaza eden direnişi için bk. Ong, *Sözü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, 137. Ong’un burada yazılı kültürün bir ürünü olarak ortaya konan doktora tezlerinin bazı ülke ve üniversitelerde kabul edilip edilmeyeceği kararının verileceği nihai sınavın sözlü bir şekilde yapılmasının aslında sözlü kültürün devamı olarak görülebileceği tespiti dikkat çekicidir.

²⁴⁵ Bu duruma İslam öncesi Arap şifahi kültürü namzet teşkil eder. Konu ile alakalı olarak bk. Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 112; M. Yaşar Kandemir, “Hadis (Tarihçe)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/30.

bir bedavet kültürüne sahip olan²⁴⁶ Türklerin gerek siyasî gerek fikrî tarihini Türk kaynaklarına intikal ederek tetkik etmek, yazılı kaynakların neredeyse yokluğu sebebiyle mümkün olmaz.²⁴⁷ Bu dönemde Türk tarihinin incelenmesi için başvuru kaynaklar Türklerin çevresinde yaşayan hadarî toplumsal yapılar olur ki bunların da en önemlisi Çin

²⁴⁶ Salim Koca, “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/19-21; Wilhelm Thomsen de bu hususta aynı fikirdedir. Thomsen, “Moğolistan’daki Eski Türkçe Kitabeler”, 711.

²⁴⁷ Bu durumun Türkler için bir rahatsızlık ifade etmesi mevzubahis olmamalıdır. Burada mesele toplumsal yapının zarurî hale getirdiği pratiklerdir. Düşüncesi olmayan bir milletten bahsetmek muhal olduğuna göre fark düşüncenin varlığında değil fakat bunu ifade edip etmediği ve bunu nasıl ortaya koyduğunda kendisini gösterir. Başka bir şekilde söylenecek olursa, düşünce bazı milletlerde nazarî hale getirilip hayat pratiğinde hiçbir karşılık bulamayabilir, bazı milletlerde ise düşünce fiile içkin bir mahiyete bürünür. Onu anlamının imkânı amelîyenin içindeki nazarî mantığı süzüp çıkarmaktan geçer. Türk fikrinin nazarî olduğu hükmü tartışmaya mahal bırakmayacak bir hakikattir. Türklerin Orta Asya bozkırlarında etraflarına talebe alıp yürüye yürüye felsefe yapmamaları onları Platon veya Aristoteles’ten daha aşağı filozoflar yapmaz. Türk düşünce tarihini tetkik edenler ulemadan ümmîlere Türk geleneğine intisap etmiş herkesin esaslı bir filozof gibi düşünme kabiliyeti olduğunu ve hayatı yaşama pratiklerini bir felsefe etrafında teşekkül ettirdiğini bilir. Okuma yazma bilmez Yörük kadınlarının bir hayat felsefesi etrafında dünyaya baktıkları erbabınca malumdur. Fakat diğer milletlerde milattan önce felsefe okulları kurulur, çeşitli felsefe ekolleri tesis edilirken Türklerin ilk yazılı metnin milattan yüzyıllar sonra bozkır ortasındaki dikilitaşlar olması Cumhuriyet devri entelektüellerini rahatsız etmişe benzer. Bir geride kalmışlık zihniyetine dönüştüğü söylenebilecek bu durum karşısında savunmacı bir pozisyona girmeyen aydına rastlamak kolay olmaz. Bu savunmacı söylemlere bir örnek teşkil etmesi bakımından Köprülü’den bir alıntı yeterli olacaktır: “Türkler İslamiyeti kabul ettikleri zaman yazıya, kitaba, maarife yabancı barbar bir kavim değildi.” Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 72. Yazı ve kitap olmadan düşünce üretilmesinin muhal sayıldığı bir devirde ulema olanların böyle bir şeyi imkânsız zannetmeleri mümkün kabul edilebilir olsa da Köprülü ayarında bir alimin bu ifadeleri durumun geldiği noktayı göstermesi bakımından manidardır. Yazı ve kitaba yabancı olmanın barbarlıkla aynileştirilmesinin tarihin tümü değerlendirildiğinde çok yeni sayılabilecek bir tutum olduğu apaçık ortadadır. Benzer bir tutum ve tavra Ahmet Taşağıl’da da rastlamak mümkündür. İslam öncesi Türk tarihini tetkik etmekteki zorlukları tartıştığı bir bölümde Taşağıl şu ifadeleri kullanır: “...Avrupa’da 19. yüzyılda yoğunlaşmaya başlayan sömürgecilik etkisindeki Avrasya ve İslâm Öncesi Türk araştırmaları ülkemizde hâlâ ancak, bazı üniversitelerde kendisine yer bulabilmektedir. Buna göre eski Türkler, göçebe, kültürsüz, geri toplumdur. Aslında özgün kaynakların asılları doğrudan okunduğunda Türklerin eski çağlarında kendilerine sağlam bir toplum yapısı ve siyasal sisteme sahip oldukları anlaşılır. Dünya görüşlerinin de farklı olduğu, tabiatı kendilerine özgü bir şekilde algıladıkları ve özgün bir yaşam biçiminin varlığı açıkça fark edilir.” Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri’nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 27. Burada göçebelik ile kültürsüz ve geri olma durumu savunmacı bir tavırla aynileştirilir. Osmanlı modernleşmecilerinin Avrupa karşısında geri kaldığına yönelik hatalı kabule karşı geliştirdikleri savunmacı söylem kültürünün bir benzeri ortaya konulur. Halbuki bedavette hayatın hadarette mematın filizlendiği tarihî tecrübeyi dikkatle tetkik edenler için mütearife hükmündedir.

kaynaklarıdır.²⁴⁸ Yazılı kültürü çok uzun bir zaman önce benimseyen Çin toplum ve devlet yapısında Türklerle alakalı pek çok vesikaya rastlamak mümkün hale gelir.²⁴⁹

İslam öncesi Türk din, dünya, devlet ve siyaset tasavvurlarını tetkik etmek için doğrudan Türkler tarafından telif edilmiş bir esere intikal etmek isteyenlerin başvuracağı en önemli ve neredeyse tek kaynak ise umumî olarak Türk yazıtları²⁵⁰ hususî olarak ise *Orhun Kitabeleri* olur.²⁵¹ Mehmet Fuad Köprülü'nün şهادetiyle “Eski Türk hayat ve

²⁴⁸ Eski Türk tarihiyle alakalı olarak Çince'den bir çeviri yapan Ayşe Onat'ın bu husustaki ifadesi açıktır: “Türklerin en eski tarihine ait düzenli ve kapsamlı ilk bilgiler Çin'in resmi tarihleri içerisinde yer almaktadır.” Ayşe Onat, *Çin Kaynaklarında Türkler Han Hanedanı Tarihinde “Batı Bölgeleri”* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), 1. Türk tarihini Çince temel kaynaklara intikal ederek yazması ile takdir bulan Ahmet Taşağıl da İslâm öncesi Türk tarihini tetkik etmekteki zorluklara işaret ettiği bölümün tamamının Çin tarihleri ve Çin dili ile alakalı meselelerden ibaret olduğu görüldüğünde mesele daha açık bir hale gelir. Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*, 23-27. Onun İslam öncesi Türk boyları üzerine tetkikatındaki şu ifadeler de durumu doğrular: “Bilindiği gibi İslam Öncesi Türk Tarihinin kaynaklarının büyük çoğunluğu Çince'dir. Büyük Hun İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren Türklerle ilgili açık bilgileri bulabiliyoruz. Hiç şüphesiz bunların başında Hanedanların resmî tarihleri gelmektedir.” Ahmet Taşağıl, *Eski Türk Boyları Çin Kaynaklarına Göre (MÖ III. – MS X. Asır)* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 16. Bu eserlerin Türkçe'ye çevrilmiş olanları için bk. Edouard Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2007); Liu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. Ersel Kayaoğlu – Deniz Banoğlu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011); İsenbike Togan vd., *Çin Kaynaklarında Türkler Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005); Onat, *Çin Kaynaklarında Türkler Han Hanedanı Tarihinde “Batı Bölgeleri”*; Taşağıl, *Eski Türk Boyları Çin Kaynaklarına Göre (MÖ III. – MS X. Asır)*. Çin tarih yazımı hususunda ayrıca bk. Onat, *Çin Kaynaklarında Türkler Han Hanedanı Tarihinde “Batı Bölgeleri”*, 1-9.

²⁴⁹ Konuyla alakalı olarak bk. Aierken Arezi, “Orhon Yazıtları'nın Çağdaş Uygurca Çevirisi ve Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki İlgili Çalışmaların Genel Bir Değerlendirilmesi”, *III. Uluslararası Türkiye Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 1/55.

²⁵⁰ Fuzuli Bayat'ın Türk kozmogonisini tartışırken *Orhun Kitabeleri*'nden bir bölümü örnek gösterdikten sonra işaret ettiği ihtiyat önemlidir: “...Orhun-Yenisey yazıtları bir mitoloji veya tarih vesikası değildir. Bu sebeptendir ki kozmogonik tasarım orada yalnız neden-sonuç alakası şeklinde korunmuştur.” Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Manada Türk Mitolojisi)* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017), 1/79. Bu önemli hükme tam manasıyla iştirak etmemekle birlikte bu istikamette *Orhun Kitabeleri*'nin bir kaynak olarak kullanılabileceği başlıca alanların filoloji ve düşünce tarihi olabileceği kanaatinin daha makul olduğu düşünülmektedir. Örneğin Mehmet Kaplan bu hususta Bayat'ın tam aksi şeyler söyler: “Dikiliş maksatları, ihtiva etmiş oldukları geniş ve tafsilatlı bilgi ve ton bakımından, onlar, basit birer mezar taşı olmaktan ziyade, bir devletin hatırasını ebedileştiren tarihi abide hüviyeti taşırlar. ...Şahsın ve mekanın belirli oluşu, bu satırları destani olmaktan çıkararak tarihi yapmaktadır.” Mehmet Kaplan, “Göktürk Yazıtları”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/735.

²⁵¹ “Eski Türk yazıtları, Türklerin elimizde bulunan en eski yazılı metinleridir.” Aydın, *Orhon Yazıtları*, 15. “Kül Tigin'in vefatı üzerine şark Tu-kiyularının metbû-ı makamında olan Çin İmparatoru, yekpare bir sütun olmak üzere bir ölünün vekayinin yazılmasını ve Türklerde âdet olduğu vechile heykelinin ve namına “bark: türbe” yapılmasını emrederek sarayına mensûp altı ma'rûf sanatkârı bu işe memûr etmişti. Kezalik hakanın vefatı üzerine de, eski Türklerde âdet olduğu vechile, taziye için memûr'ı mahsûs gönderdiği gibi, türbe inşasını ve rezk edilecek sütunun yazılmasını da emretmişti. İşte bundan dolayı bu âbidelerde Çince kitabeler dahi vardır ki, buradaki Türk harflerinin kırâati bu sayede mümkün olmuştur.” Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, 26-27. Ayrıca bk. Thomsen, “Moğolistan'daki Eski Türkçe Kitabeler”, 713-717; Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 122-124; Ahmet Taşağıl, “Çin Kaynaklarına Göre Köl Tegin Yazıtının Dikilişi Hakkında Bir Değerlendirme”, *III. Uluslararası Türkiye Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 2/777; Erhan Aydın, “Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Genel Sorunlar Üzerine Notlar”,

itikadâtının saf Türk ruhunun bütün hususiyetlerini tamâmen saklayan...”,²⁵² “Türkler’in en eski kitabeleri olarak bildiğimiz ve Türk lisanının en eski bir numunesi olması itibariyle fevkalâde kıymetli olan Orhun Kitabeleri 127/744’de katiyyen inkıraz bulan ...şark Türklerine aittir.”²⁵³ Bugünkü Moğolistan sınırlarında Yenisey yakınlarında bulunan bu kitabeler; *Köl Tigin*, *Bilge Kağan* ve *Tonyukuk Yazıtları* olarak anılır.²⁵⁴

“Orta Moğolistan’da Koça-Çaydam gölü dolayında Orhon ırmağının eski yatağı yakınında bulunduğu için bu adla anılan yazıtlardan Kül Tigin yazıtının 732, Bilge Kağan’ın 735, Tonyukuk’un (Tunyukuk) 716-734 yılları arasında dikilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Kül Tigin (Tégin) ve Bilge Kağan yazıtlarının arası yaklaşık 1 kilometredir. Tonyukuk yazıtı, Orhon ırmağının 360 km. doğusunda bulunmasına rağmen aynı döneme ait olması ve aynı konuları ihtiva etmesi bakımından Orhon yazıtları arasında anılmıştır.”²⁵⁵

Bu kitabelerin varlığının mevzubahis eden ilk şahsiyetlerden biri *Kitab-ı Cihan-güşa* müellifi, Alaaddin Atamelik Cüveynî²⁵⁶ olur.²⁵⁷ 19. yüzyılda yükselen şarkiyatçılık çalışmalarıyla birlikte Türkiyat sahası da hareketlenir. Çeşitli ülkelerden Türkiyatçılar bu

III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 1/89. Köprülü İslamlaşma devri sonrası eserleri tetkik ederken de Türk zihniyetinin İslamlaşmayla geçirdiği değişmeyi ölçmek üzere bu eserleri sürekli *Orhun Kitabeleri* ile mukayese eder. Bu durum da İslam öncesi Türklerin dünya tasavvurunu idrak etmek için bu kitabelerin önemini açıkça ortaya koyar. Örnek olarak Köprülü’nün *Kutadgu Bilig*’i incelediği bir yerde -vardığı sonuçlar küllün batıl olmasına rağmen- onu *Orhun Kitabeleri* ile mukayesesi gösterilebilir: “...Orhun kitabeleri ile mukayese edilince, *Kutadgu Bilig*’de hâkim olan ideolojinin asla eski Türk ideolojisi olmadığı açıkça görünmektedir.”. Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 224. Ayrıca bk. Carter V. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, çev. Ayşen Anadol (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 52-53. Jean-Paul Roux kitabelerdeki dilin çok sade bir Türkçe olduğunu belirtir ve bunu milliyetçiliğe bağlar. “Bu yazıtlarda görülen milliyetçilik, ...kendini, yazıtlarda başka dillerden alıntılanan çok az sözcük olmasıyla gösterir. Bu yazıtlarda, Sogdcadan ...ve Çincecen ...alınan birkaç unvan dışında, başka dillerden alıntılanmış çok az sözcük bulunmuştur.” Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, 149. Findley ise bu görüşün tam tersi istikamette biz tezi savunur: “Türk dilinde yazılıp günümüze kalan en eski metin, Orhon yazıtlarıdır; aynı adı taşıyan ırmağa yakın dikili taşlara kazınmış olan bu yazıtlarda Türk dilinde olmayan, oysa bu dillerle ilişkisi bulunmayan İç Asya dillerinde görülen kelimeler de vardır. Türk kökenleri bulmak için yapılan araştırmalar bizi saf ulusal bir öze değil, çok-ırklı ve çok-dilli bir bozkır ortamına götürüyor.” Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 53. Bu tartışmalar etrafında ayrıca bk. Süer Eker, “Orhon Yazıtları: İran Dilleri ile İlk Temaslar ve Benzer Birkaç Öge Üzerine”, III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 1/321-332.

²⁵² Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, 48.

²⁵³ Mehmet Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005), 80; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 23-24.

²⁵⁴ Bu yazıtlarla alakalı sarıh bir hülâsa olarak bk. Kaplan, “Göktürk Yazıtları”, 3/735.

²⁵⁵ Mustafa S. Kaçalın, “Orhon Yazıtları”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/390.

²⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Fuad Köprülü, “Cüveynî”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001), 3/249-255.

²⁵⁷ Aydın, *Taş Kazanın Tarihi*, 31.

kitabeleri tetkik eder ve ortaya çıkan sonuçlar 20. yüzyıla başlamadan neşredilerek ilim aleminin istifadesine sunulur.²⁵⁸

2.2.1. Türk Yazıtlarında Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi

Türk yazıtlarını tetkik etmeye başlayan herkes en temel vurgunun Tanrı olduğunu görür.²⁵⁹ Bütün bir hükümlanlık Tanrı'nın emri, izni ve vazifelendirmesi ile gerçekleştirilir. Hükümdarın siyasî meşruiyeti hususunda döne döne atıf yapılan merkez Tanrı olur. Türklerin İslam öncesinde sahip olduğu inanç ve intisap ettiği dinlerin etkilerinin açıkça ortada olduğu bu yazıtlar, en temel manasıyla dinî metinler hüviyetindedir. İslamî ilimlerde kelim alanında telif edilen eserlerde kendine yer bulan ve siyasetin kelim mahiyetini tartışan imamet bölümleri, İslam öncesi devirde bu yazıtlarda tecessüm etmişe benzer. Bu yazıtların en mahfuz ve açık olanları olarak Türkiyat sahasında meşhur hale gelen *Orhon Kitabeleri*, birer dinî siyasetname hüviyetinde tasavvur edilebilir niteliktedir. Dönemde hükümdar ve vezirin gözünden siyasetin menşei, meşruiyet zemini, toplumsal yapı, devletin yükseliş, zaaf ve yok oluş devirlerinin esbabı gibi meseleler bu kitabelerde aşikâr olur. Bu yazıtların içerisinde yalnızca *Köl Tegin*²⁶⁰ Yazıtı dahi İslam öncesi Türk siyaset muhayyilesini ortaya koymaya kâfi gelecek mahiyettedir.

Köl Tegin Yazıtı “Tengri teg Tenride bolmış Türk Bilge²⁶¹ Kağan”²⁶² şeklinde başlar. Bu ifadenin tam manası Bahaeddin Ögel'in ifadesiyle “...hala karanlıktır.”²⁶³. Fakat bu sözcüklerle ilgili dönemin düşünce dünyası etrafında yapılacak tetkikler en azından baskın bir kanaat elde etmenin imkânını ortaya çıkarır. V. Thomsen bu ifadeyi “Tanrıya benzeyen ve Tanrının yarattığı, ben, Türklerin Bilge (akıllı) kağanı...” olarak

²⁵⁸ Türk yazıtlarının keşfi, tetkiki ve neşri hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 61-62; Aydın, *Taşa Kazanın Tarih*, 31-34; Kaçalin, “Orhon Yazıtları”, 391.

²⁵⁹ Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 80.

²⁶⁰ Bu ismin *Kül Tegin* mi yoksa *Köl Tegin* mi olarak okunması gerektiği hususunda literatürde bir tartışma mevcuttur. Çalışmada Louis Bazin'in “Köl Tegin mi Kül Tegin mi?” serlevhalı makalesini esas alarak isim Köl Tegin olarak kullanılacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Louis Bazin, “Köl Tegin mi Kül Tegin mi?”, çev. Ebru Kabakçı, *Dil Araştırmaları Dergisi* 19 (Güz 2016), 209-214.

²⁶¹ Bilge kavramı hususunda bk. Ahmet Kamil Cihan, “Orhon Yazıtlarındaki “Bilge” Terimi Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 35 (2002), 89-101.

²⁶² Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 500; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 47; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 22; Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 2.

²⁶³ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 78.

çevirirken²⁶⁴ Ögel, hükümdarların unvanlarındaki değişimleri intisap edilen dinlerle karşılaştırarak terkipteki ilk tengrî kavramının ilahî bir mahiyette olması icap ettiğine işaret eder.²⁶⁵ Bunun yanında Ögel, F. W. K. Müller'in söylemleri etrafında çevirinin “Tanrı’ya benzer Tanrı” ya da “Tanrı kendine benzer” şeklinde yapılabileceğini belirterek “Vâcibü’l-vücûd, acaba bir anlamda Türklerde de var mıydı?” sorusunu sorar.²⁶⁶ Ona göre bu sorunun cevabı evettir.²⁶⁷ Mesele gök değil, göğün çok daha ötesinde bir yücelik ve aşkınlığa sahip ilahî bir yaratıcıdır.²⁶⁸ “Yukarıda mavi gök, aşağıda kara yer yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış.”²⁶⁹ ifadeleri bunu sarahaten ortaya koyarken, “Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağanı ve annem katunu yükseltmiş olan Tanrı, il {devlet ve ülke} vermiş olan Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye beni, o Tanrı kağan olarak oturttu.”²⁷⁰ cümlesi hükümdarı hükümdar yapanın da gök ile ifade edilen Tanrı²⁷¹ olduğunu dile getirir.

Köl Tegin Yazıtı’na göre Türk devleti varlığını bilhassa savaşla devam ettirir, hükümdar “Milleti besleyeyim diye kuzeyde Oğuz halkına doğru, doğuda Kıtay, Tatabı halklarına doğru, güneyde Çin’e doğru on iki {kez} büyük ordu (yürüttüm); savaştım.”²⁷² ifadesiyle iktisadî düzenin fetih ve yağma merkezli olduğunu açıkça ortaya koyar. Fakat İslam öncesi Türklerin yaptığı savaşlar dinî bir mahiyette tasavvur edilmez. İktisadî bir niteliği

²⁶⁴ Vilhelm Thomsen, *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, çev. Vedat Köken (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), 179.

²⁶⁵ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 78.

²⁶⁶ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 78-79.

²⁶⁷ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 79.

²⁶⁸ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 79.

²⁶⁹ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 509. Yer ile alakalı vurgu İslamlaşma devrinde de kendisini gösterir. Konu ile alakalı olarak bk. Yavuz Köktan – Elif Küçüker, “Kutadgu Bilig’de Toprak (Yer) Kavramı”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/197-206.

²⁷⁰ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 521.

²⁷¹ Köprülü, *Orhun Kitabeleri*’nin dinî anlatısını şöyle hülâsa eder: “Orhun kitabeleri, Tanrı’yı millî vicdanının teşekkülüne bir alamet olarak, Türk Tanrısı yani millî bir ilah olarak göstermekte ve mabutlardan yalnız ...Umay adlı müennes bir ilaheyi kastetmektedir. ...Yukarıda cennet vardır, ki ölen iyi insanların ruhu bir kuş veya haşere şekline girip uçarak oraya gider ve mabutların yeryüzündeki taallukatı arasında şefaathçi olur. Yeraltındaki tabakalarda fena ruhlar vardır, ki insanlara zarar vermekten haz duyarlar ve kötü insanların da ruhu ölünce buraya gider. Yeryüzünde “yer-sub” namında hayırsever ruhlar vardır; bunlar yüksek dağlarda, nehir menbalarında ormanlıklarda bulunur ve buralardan geçilirken bunlara kurban takdim edilir. Bütün bu dinî işler tabii “kam”lar tarafından yapılır.”. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 42-43. Burada şunu da hususiyetle vurgulamak icap eder ki Tanrı kavramı tekil gibi gözüксе de devirde esasen çoğuldur. Dönemin Türkleri kendisinde bir esrar hissettikleri, görkemli buldukları her şeye uluhiyet atfetme konusunda oldukça geniş meşreplidir. Bu manada Tanrı dendiğinde neyin anlatılmaya çalışıldığını anlamak bile oldukça zahmetli olmasına rağmen bir şey çok açıktır ki vurgulanan şey ilahî, insan üstü ve dinsel mahiyetlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 40-42.

²⁷² Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 521; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 60.

olan mücadele; ilahî mahiyetli, ibadet maksatlı mücahedeye dönüşmez.²⁷³ Savaş dinî değil fakat maddî bir sonuç olarak ortaya çıkar.²⁷⁴ Varlığı savaşa bağlı olan bu topluluğun en önemli özelliği de tabii ki savaşıma kabiliyeti olmalıdır. Nitekim yazıtta Türklerin savaş kabiliyeti ve bedavet merkezli bir toplumsal yapıda var olması icap eden duygusallıktan uzak olma durumu ısrarlar vurgulanır. “Yurdu olanı yurtsuz bıraktık, kağanı olanı kağansız bıraktık. Asilere diz çöktürdük, mağrurlara baş eğdirdik.”²⁷⁵ diyen hükümdar, kağan unvanını kendisinin verdiği ve kardeşiyle evlendirerek akraba olduğu bir Bey’in, siyasî manada bir hata yaptığı için²⁷⁶ kendisini öldürür, ona tabi olan halkı cariyeye ve köle yapar.²⁷⁷ Bunun yanında yazıtta Köl Tegin’in kahramanlıkları uzunca bir yer tutar. Girdiği savaşlar, burada gösterdiği cesaret ve şecaat uzun uzun anlatılır, böylece hükümdar üzerinden topluma bir timsal ortaya konur.²⁷⁸ Bir karargâhın başında durması için gönderilen Köl Tegin’in saldırıya uğrayan karargâhı cansiperane savunması ve ardından burada ölmesi devlet için yapılan fedakarlığın örneği olarak gösterilir. “Köl Tigin yok olsaydı {olmasaydı} hep ölecektiniz.”²⁷⁹ denilerek yiğidin hakkı yiğide teslim

²⁷³ “Göçebe Türklerin hayat ve teşkilatı, askerî bir mahiyette ve onların cengâverlik hislerini arttırıcı bir şekilde olmakla beraber, bir nokta bilhassa dikkat çekicidir. Türkler düşmanlarına karşı bile hiçbir zaman hunharca hisler beslemiyorlardı; Orhun kitabeleri bu hususta pek manalıdır. ...Çapullar, burada sırf iktisadi bir vasıta, bir istihlal vasıtası olarak tasvir edilmekte ve halk kitlesinin maddi refahını sağlamak maksadıyla yapıldığı gösterilmektedir.” Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 48. Türklerin savaşı hayatlarının merkezine almalarının İslamlaşma sonrasında cihada bakışlarını nasıl şekillendirdiği hususunda Fatih Mehmet Şeker yerinde tespitler yapar: “Orhun Âbideleri’nde görüleceği üzere, dört tarafın hep düşmanlarla çevrili olması, devamlı olarak teyakkuz halinde olmayı/akıncılığı bir hayat tarzı hâline getirmiş, bu da cihâd’ı İslâm’ın şartlarından biri olarak görme neticesini doğurmuştur. Türklerin karakteristik olarak savaşçı bir yapıya sahip oldukları bilinir. Savaşın cihâd mâhiyetini alması Müslümanlıkla beraber Türk’ün hayatına giren bir şeydir. Kısaca Türkün tarihte binlerce örneği mevcut olan dindeki aşkına misal, cihâd mefhumunu ete kemiğe büründürmesidir.” Şeker, *Türk Dîni Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 169. Osman Turan da Türkler için savaşın mahiyetinde bu noktayı zorlar: “...Orhun kitabelerine göre Türk kağanları kendi milletlerinin sel gibi akan kanlarını ve dağ gibi yığılan kemiklerini anlattıkları halde zaferleri esnasında öldürdükleri düşmanlarının miktarından bahsetmeye ve bununla iftihara tenezzül etmemişlerdir. Buna mukabil birçok eski ve çağdaş hükümdarlar düşmanlarına karşı yaptıkları zulümlerle öğünüyorlardı. Gerçekten kağanlar *daima sulh ve nizam için* savaştıklarını ve muharebeyi sadece içeride isyanları bastırmak, dışarıda da tecâvüzleri önlemek maksadı ile yaptıklarını belirtiyor ve bu münasebetle de onların günah (yazuk) işlemelerini sebep olarak gösteriyorlardı. Bu durum, Türklerin savaş gayelerini ancak *İslâmın cihâd mefkûresi* ile mukayese ettiğimiz takdirde hakikî mânasında anlamının mümkün olacağına delâlet eder.”. Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 32.

²⁷⁴ “Kağan komuta ediyor, imparatorluğunun birliğini sağlıyor ve düşmanı haraç ödemeye zorluyordu. Kahramanca yiyip içip dövüşen kağan, maiyetinin ve tebaasının refahını gözetmek zorundaydı; savaş ganimetini paylaşır ve elde edilen haracı onları besleyip giydirmek için yeniden dağıtırdı. Demek ki uygulamada kağanın başarısı ister haraç, ister ticaret yoluyla olsun kaynakları seferber edip yeniden dağıtma becerisine bağlıydı.” Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 58.

²⁷⁵ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 57; Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 517.

²⁷⁶ Metinde bu Bey’in “yanıldığı” söylenir. Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 517. Buradaki yanlış bu kadar şiddetli bir cezaya mukabil görüldüğüne göre siyasî hususlarda yapılan bir hata olmalıdır.

²⁷⁷ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 517; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 57.

²⁷⁸ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 525, 529; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 61-64.

²⁷⁹ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 537.

edilir, ölümünden ortaya çıkan üzüntü sonunda varılan sonuç ve itikat edilen Tanrı'nın buyruğu olarak ortaya konulan ifade “Her nefis ölümü tadacaktır.”²⁸⁰ Ayet-i Kerime'sini hatırlatır: “Zamanı {ebedî olarak} Tanrı yaşar; insanoğlu hep ölmek için yaratılmış.”.²⁸¹

Bu bedavet merkezli, göçebe ve savaşçı milleti yöneten devletin tecessüm etmiş hali olarak hükümdarın siyasal meşruiyeti ilahî bir zemine oturtulur. Daha en başta “Tanrı'ya benzer” olarak vasıflanan Türk hükümdarları “Yukarıda Türk (ebedi) göğü ve kutsal yer su (ruhları)...”²⁸² öyle istediği için başa gelir,²⁸³ düşmanlarına karşı “Tanrı güç verdiği için...” hükümdarın ordusu kurt gibiyken,²⁸⁴ düşmanları koyun gibi olur,²⁸⁵ yurdu olan yurtsuz, yöneticisi olan başsız bırakılır, düşman Türk milletine tabi kılınır.²⁸⁶ Hükümdarın toplumsal yapıyı düzenleyebilmesi, milleti yok olmak üzereyken yeniden ihya edip müreffeh hale getirmesi de “...gök lütfettiği için.”²⁸⁷ olur.

İlahî bir lütuf ile görevlendirilen hükümdarın vazifesi milleti düzene sokmak,²⁸⁸ halkı bir araya getirmek,²⁸⁹ yoksulluğu yok edip refahı arttırıp,²⁹⁰ savaşçı toplumun nüfusunu arttırmak suretiyle devleti güçlendirmek,²⁹¹ toplumsal barışı tesis etmek²⁹² ve devletin yok olmamasını, milletin adının tarihten silinmemesini temin etmek²⁹³ olarak tasavvur edilir. Hükümdar Türk milletine olan bu vazifesini yerine getirebilmek için gece uyumaz, gündüz oturmaz; Tanrı'nın kendisine verdiği bu görevi bir ibadet şevkiyle yerine getirmeye gayret gösterir.²⁹⁴ Bu vazifeleri yerine getirmenin imkânı ise bir töre tesis etmekte saklıdır.²⁹⁵ Tahta oturan kağan Türk milletinin töresini tesis eder ki bu görev Tanrı tarafından bizzat kendisine lütfedildiği için teçhiz edilen bu töre de ilahî bir

²⁸⁰ el-Ankebût 29/57.

²⁸¹ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 537; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 67.

²⁸² Aydın, *Orhon Yazıtları*, 54; Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 513.

²⁸³ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 54, 59; Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 513, 521.

²⁸⁴ Bu noktada kurdun Türk dinî düşüncesindeki mukaddesliği hatırlanmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2/139-157. Hayvan sembolizmi İslamlaşma sonrasında kendisini muhafaza etmeye devam eder. Örnek olarak bk. Mustafa Levent Yener, “Kutadgu Bilig'deki Hayvan Adları ve Türklerde Hayvan Sembolizmi”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/139-179.

²⁸⁵ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 513; Aydın, *Orhon Yazıtları*, s. 55.

²⁸⁶ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 517; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 56.

²⁸⁷ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 60; Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 525.

²⁸⁸ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 47, 49-50, 56.

²⁸⁹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 49-50.

²⁹⁰ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50, 56, 60.

²⁹¹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50, 60.

²⁹² Aydın, *Orhon Yazıtları*, 60.

²⁹³ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 59-60.

²⁹⁴ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 60.

²⁹⁵ Mustafa Sever, “Orhun Yazıtları'ndaki Bazı Kavramları Yeniden Okumak”, *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 2/727.

mahiyette olur.²⁹⁶ Kendisi bilge olan kağan komutanlarını da bilge kişilerden seçer, tesis edilen töre ve devleti yöneten kimseler bilge olduğunda bunun bir sonucu olarak beyler ve halk da doğru yola intikal eder.²⁹⁷ Dağılan millet yeniden bir araya getirildiğinde kutsal mahiyetteki atalar ve dedelerin töresi yeniden ihya edilir.²⁹⁸ Bu hususlara riayet edildiğinde devlet kemâl mertebesine ulaşır, millet ideal düzene kavuşur. “...kölelerin (bile) kölesi”nin²⁹⁹ olduğu bu kemâl hali bu durumun membaı olan şartlar bozulmadıkça ayakta kalmayı başarır. İçinde bulunulan ideal devlet ve toplumsal yapı, şu soruyu sorduracak kadar özgüven ve inanç ortaya çıkarır: “Türk ...Oğuz beyleri, halkı dinleyin: Yukarıda gök çökmezse, aşağıda yer delinmezse Türk halkı! Yurdunu (ve) yasalarını kim bozabilirdi?”.³⁰⁰

Gök çökmedikçe, yer delinmedikçe bozulmayacak olan devleti bozan pek tabii ki ideal devleti tesis etme imkânı sağlayan töreye ittiba etmeyip, onun çizdiği sınırları aşan toplum ve onu teşekkül ettiren insanlar olur. Kemâl mertebesindeki devletin sağladığı imkânlardan fazlasını talep eden bu sebeple de Çinlilerin cazibesine kapılan Türk halkı doyumsuzluğun bedelini canı, malı ve devletiyle öder.³⁰¹ *Köl Tegin Yazıtı*’nda bu durum şöyle ifade edilir:

“Çin halkının sözü tatlı, ipeği yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak ipek kandırap uzaktaki halkları öylece (kendilerine) yaklaştırmış. Yakınına yerleştikten sonra kötülükleri orada düşünürlermiş. İyi akıl sahibi kişileri, iyi kahraman kişileri ilerletmezmiş. Bir kişi yanıldığında soyu, sopu (ve) akrabalarına varıncaya kadar sağ bırakmazmış. Tatlı sözüne, yumuşak ipeğine kanıp Türk halkından birçoğunuz öldü. Türk halkı öleceksin. Güneyde Çugay ...Dağları’na, Tögültün Ovası’na yerleşeyim dersen, Türk halkı öleceksin. Orada kötü (düşünceli) kişiler şöyle akıl verirmiş: (Çinliler) “Uzakta isen kötü ipekli verir, yakında isen iyi ipek verir” diyerek öylece akıl verirmiş. Bilgisiz ...kişi(ler) o sözü ...alıp yakına varıp çok ...kişi öldünüz. O yerlere gidersen Türk halkı öleceksin. Ötüken topraklarında oturup kervanlar gönderirsen hiç sıkıntın olmaz. Ötüken Dağları’nda oturursan ebedi yurt tutup oturacaksın.”³⁰²

Görülebileceği üzere Çinliler Türklere yönelik kültürel (tatlı söz) ve iktisadî (yumuşak ipek) politikalar uygulayıp onları kendi yakınlarına çekerek kendi aralarında bir devlet

²⁹⁶ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 51-52.

²⁹⁷ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 52.

²⁹⁸ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 55.

²⁹⁹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 58.

³⁰⁰ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 58.

³⁰¹ Burada Carter V. Findley bizim bedavetten hadarete intikal olarak Haldunî mektep etrafında izah ettiğimiz meseleyi şöyle hülasa eder: “Demek ki göçebe Türk İmparatorluğu seçkinleri yine komşu tarım toplumunun cazibesine kapılıp davranış ve tutumlarını taklit etmişlerdi.”. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 52-53.

³⁰² Aydın, *Orhon Yazıtları*, 48-49.

tesis etmelerini ve millet olmalarını sağlayan sebebî asabiyeti, millet olma bilincini ortadan kaldırır ve ardından tabiiyeti altına alır. Türklerin Çinlilerin uyguladığı siyasete bu kadar kolay kanmaları ise onların içinde bulunduğu müreffeh durum sebebiyle olur. Bedavetten hadarete intikal etmeye başlayan Türk milleti, artık savaşkanlık ve sertliğinden feragat ederek tatlı dile ve yumuşak ipeğe rağbet göstermeye başlar. “(Ey) Türk halkı sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin. Bir doyarsan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğun için (seni) beslemiş kağanın sözlerini (dikkate) almadan her yere gittin. Oralarda tamamen yok oldun, tükendin.”³⁰³ ifadeleri asabiyeti kaybedip, hadari bir hayatın peşine koşanlar sebebiyle dağılan milletin geldiği hali gösterir. Burada asabiyetin kaybı ile Tanrı tarafından gönderildiği tasavvur edilen hükümdarın, kutsal mahiyetteki sözünün artık dinlenilmediği görülür. Buradan şu sonuca varmak mümkündür ki bir devletin yıkılması asabiyetin kaybedilmesi, törenin çiğnenmesi ve böylece Tanrı’ya isyan edilmesi sebebiyle olur. Nasıl Tanrı lütfedip bir hükümdar göndererek dağınık milleti birleştirip devlet sahibi yaptı ve müreffeh bir hayat nasip ettiyse, kendisine isyan edildiğinde de bu lütufları aynı şekilde geri alır.

Gök çöküp yer delinmedikçe var olacak devlet, törenin çiğnenmesiyle düşmanların ayakları altında kalır. Hükümdarın Tanrı tarafından seçilip yaratılması gibi devletlerin yıkılması ve milletlerin dağılıp yok olması da Tanrı’nın emirlerine uygun davranılmaması münasebetiyle gerçekleşir. *Tonyukuk Yazıtı*’ndaki “Tanrı şöyle dedi: Han verdim, hânını bırakıp egemenliğini yitirdin. Egemenlik gittiği için Tanrı {seni} öldürdü. Türk milleti öldü, mahvoldu, yok oldu.”³⁰⁴ cümleleri bu durumu sarahaten ortaya koyar. *Ongi Yazıtı*’ndaki “Aziz Bilge Kağan’dan ayrılmayalım, doğru yoldan sapmayalım.”³⁰⁵ ifadesi de hükümdarın Tanrısal bir lütuf manasına geldiğini yeniden ispatlar. Hükümdar Tanrı tarafından kut ile yaratılmış ve tebaasına ona tabi olmaları emredilmişken Çin halkının “Tatlı sözüne, yumuşak ipeğine...”³⁰⁶ kananların akıbeti ancak Tanrı’dan gelen bir azap olur, Türk halkından pek çok kişi ölür. Tanrı’nın lütfuyla gönderdiği yeni hükümdarlar ise bu dağılmış milleti birleştirir, devleti ihya eder. Bunun yanında veraset ile devam eden

³⁰³ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 49.

³⁰⁴ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 597.

³⁰⁵ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 125.

³⁰⁶ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 48.

hükümdarlık düzeninde başa gelen kötü ve kutsuz kağanların da devletin yok olmasına sebebiyet verebileceğine işaret edilir.

“Ondan sonra kardeşleri kağan olmuş, oğulları kağan olmuş. Ondan sonra {ki} kardeşleri, ağabeyleri gibi yaratılmadılar; oğulları babaları gibi yaratılmadılar. Bilgisiz kağanlar tahta oturmuş; kötü kağanlar tahta oturmuş. Yöneticileri de bilgisiz imiş, kötü imiş. Beyleri ve halkı doğru {dürüst ve âdil} olmadığı için, Çin milleti sahtekâr ve huysuz olduğu için, hilekâr olduğu için, kardeşlerle ağabeyleri birbirlerine karşı kıskırttığı için, beylerle halkı birbirine gammazladığı için Türk milleti, oluşturduğu devleti elden çıkarmış; kağan yaptığı kağanını yitirmiş.”³⁰⁷

Buradan anlaşılan şudur ki Türk düşüncesinde devletin tecessüm etmiş hali olarak görünen hükümdarın başarısı devleti abat ederken başarısızlığı da onu yok eder. Bilgisiz kağanın atadığı yöneticiler ve komutanlar da bilgisiz olur, beyler ve halk arasındaki düzen yerini kaosa bırakır.³⁰⁸ Devlet düzeni böylece kendiliğinden bozulur. Devletsiz kalan halk

³⁰⁷ Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 509. Jean-Paul Roux’un bu ifadelere yönelik tefsiri yerindedir: “Başka bir anlatımla, göksel ceza bir kağanı vurur ve dolayısıyla onun halkını da vurur; çünkü kendisi artık göksel yetkiye sahip değildir. Bu yetkiyi neden kayıp etti? Halka karşı hatalar işlediğinden, yani artık Gökle uyum halinde olmayan yeryüzüne karşı hata işlediğinden dolayı kaybetti. Bu hareketi artık ilahi gücü yansıtmaması nedeniyle yapabilmış olabilir.” Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 125.

³⁰⁸ Burada işaret edilen mesele hususunda Köprülü’nün verdiği hüküm Türk düşüncesine geleneği içinden konuşan ciddi bir düşünce tarihçisinin değil de Avrupa üniversitelerinde eğitim görmüş bir şarkiyatçının vardığı bir sonuç gibidir: “Türk devletlerinin süratle teşekkülü ve yine aynı suretle dağılarak yeni siyasi heyetlerin vücuda gelmesi, kısmen kabile kavgalarıyla izah olunabileceği gibi, kısmen de sosyal sınıflar arasındaki derin mücadelelerle izah olunabilir. Orhun kitabelerinden anlaşıldığına göre: Kabilelerin “ak kemik, kara kemik” yani zengin ve fakir sınıfları arasında mücadele eksik olmamıştır; bazen bir kabilenin fakir sınıfı zengin sınıfı ile mücadele ettiği gibi, bazen de muhtelif kabilelerin fakirleri zenginlere karşı birleşmişlerdir.” Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 46-47. Kafesoğlu burada Köprülü’nün izahatının mahiyetine değil fakat açıklamada kullandığı bazı verilere isim vermeden itiraz eder. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 235. Hilmi Ziya Ülken bu paradigmadan kopamaz fakat meseleyi bulunduğu siyasî cephenin etkisiyle farklı değerlendirir: “‘Bodun’un Ak kamuk ve Kara kamuk diye iki sınıfa ayrılması Türklerde hiçbir zaman sınıf uçurumlarını ve zadeğânlık tefahürünü doğurmamıştır.” Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 50. *Orhon Yazıtları*’nda geçen ak-kara gibi renkler çerçevesinde amaçlanan muradı tartışan bir metin için bk. Nesrin Bayraktar, “Orhon Yazıtlarından Geçen Renk Adlarının Anlam Alanları Üzerine”, *III. Uluslararası Türkiye Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Mayıs 2010), 1/122, 124-125. Zeki Velidi Togan ise bu hususta literatürde var olan bir tartışmayı nakleder: “Orhun yazıtları okunup tarihçilerin istifadesine konulduktan sonra, 1896 yılında Türk tarihine ait neşredilen eserler bu tarihi anlayışta bir dönüm noktası teşkil etmişse de, Türklerde devletler kurulmasına saik olan amiller ve Türk devlet teşkilatçılığının esas meselesi bugüne kadar layıkıyla aydınlatılmamıştır. Mezkûr senede ortaya atılan fikirlerin başında Leon Cahun’un, Türk ve Moğolların tarihini tarih klan münasebetleri bakımından mütalaa etmenin yanlış olduğu, bu tarihin Asya’da daima büyük inkılaplar yapan ve yaşayan milletlerin ...tarihi olduğuna dair o zaman için yepyeni görülen mütalaaları gelmektedir. Doğru me hazlarını bizzat okuyan ve Orhun yazıtlarının tahlili işine de iştirak eden W. Barthold ise, aynı senede intişar eden bir yazısında iptidai kavimlerle göçebeler arasındaki farkın büyük olduğu, ancak göçebe Türklerin tarihinin tipki medeni Avrupa kavimlerinin tarihi gibi tarihi tekâmül kaidesine uygun inkişaf safhaları arz ettiğine, bu kavimlerin tarihi Binbir Gece Masalları yahut klan mücadeleleri bakımından mütalaa etmenin yanlış olduğuna, bunlarda da zengin ve fakir sınıflar bulunup bu sınıflar arasında mücadeleler vaki olduğuna, bu yüzden buhranların zuhur ettiğine, Türklerin tarihinin de içtimai grupların ve iktisadi menfaatlerin çarpışmasının tarihi olduğuna dair mütalaalarını yine o zaman için yepyeni bir fikir olarak ortaya atmıştı.” Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 420. Görülebileceği üzere burada verilen hükümler ve tartışılan meselelerin tamamı modern dönemde ortaya çıkan tekâmül merkezli Batı menşeli tarih tasavvuru etrafında ve iktisadî-sınıfsal meseleler muharrik unsur

başka devletin tebaası olmak zorunda kalır. Beyler köle, hanımefendiler cariye olur; yeni düzende kendine bir yer temin etmek isteyenler dünya tasavvuru ve hayat felsefesini terk eder.³⁰⁹ Fakat Türkler arasında var olan devlet kurma bilinci bu noktada kendini gösterir. Çinlilerin tabiyeti altında uzun zaman kalındıktan sonra şu sorunun sorulması hayat felsefesinin bir anda çıkarılabilecek bir gömlek olmadığını ispat edere benzer: “Türk halkı şöyle demiş: “Ülkesi olan halk idim, ülkem şimdi hani? Kime ülke kazanıyorum?” Kağanı olan halk idim, kağanım hani? Hangi kağana işi gücü veriyorum (hizmet ediyorum) dermiş. Böyle deyip Çin kağanına düşman olmuş.”³¹⁰ Bunun ardından Türkler devlet kurmak için Çinlilere isyan etse de mağlup olur, Türk soyu yok olacakken ilahî müdahale yeniden kendisini gösterir. Tanrı Türklerin başına onları bir araya getirecek, barışı ve düzeni tesis edip müreffeh bir devlet çıkaracak bir hükümdar gönderir.³¹¹

Tüm anlatı genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda görülecek olan şey yazıtlarda anlatılanların bir döngü etrafında kurgulandığı olur. 1) Tanrı bir hükümdar seçer, onu görevlendirir; 2) bu hükümdar dağınık milleti bir araya getirir; 3) aralarında sebabî bir asabiyet tesis eder; 4) eğer mevcutsa atalarının töresini ihya, yok ise yeni bir töreyi inşa eder; 5) seferler tertip etmek suretiyle yağma yapar ve böylece yoksul halkı zenginleştirir; 6) her yönüyle kemâl halini bulmuş bir devleti ortaya koyar; 7) zenginleşen toplum eski halini unutarak medenileşir; 8) farklı zevkler, ilerlemeler ve milletlere heveslenir; 9) tesis edilen asabiyet kaybolur; 10) töre ihlal edilerek hükümdar ve dolayısıyla Tanrı’ya isyan

kabul edilerek ortaya konur. Umumî olarak Türk tarihine hususî olarak ise devrin şart ve koşullarına Türk düşünce geleneği etrafında tesis edilen bir usûlle bakmanın imkânı o gün var edilmediği gibi bugün de değişen pek bir şey yok gibidir. Türk tarihini başkalarından ödünç alınan usûller etrafında tartışmak ancak o usûllerin daha muhkem hale gelmesine sebebiyet vereceği gibi Türk fikrine bir katkı yapmaktan da uzak olur. Esas mesele her zaman ve dönemde her yönüyle Türk tarih tecrübesini belli illiyet bağları etrafında açıklayabilecek nazariyeler tesis etmeye gayret göstermekten geçer. Her ne kadar yukarıda Köprülü’yu tenkit etmiş olsak da Köprülü’nün Cumhuriyet döneminde yanına başka birinin erişme imkânının olmadığı bir pozisyonda bulunduğu ve bu dönem özelinde konuşursak bir kemâl halini temsil ettiği açıktır. İşaret ettiğimiz meselede de Köprülü, hususî olarak edebiyat tarihçiliği için ifade etmiş olsa da tüm tarihçiliğe şamil hale getirilebilecek şu usûlü önerir: “İyi bir edebiyat tarihçisi, Türk edebiyatının henüz çok karanlık menşelerinden başlayarak, Doğu’da keşfedilen Turfan eserlerinden *Orhun Abideleri*’ne, *Kutadgu Bilig*’e ve Nevaî’ye kadar; Anadolu Türklerindeyse -kendisine tekaddüm eden mühim, fakat unutulmuş bir edebî devrenin mevcudiyeti lisanının tekemmül etmiş şeklinde anlaşılan- Yunus Emre’den Şeyh Galib’e kadar inceden inceye bir tahlil ve onu müteakip mütebahhirâne bir terkip vücuda getirilirse, Türk ruhunun uğradığı tahavvülleri ve edebiyatın Türk cemiyeti ile münasebet derecesini az çok bir vuzuh ile meydana konulabilir.” Mehmet Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 45. Köprülü’nün bu ifadelerindeki edebiyat kelimelerinin bulunduğu yere düşünce kelimesini koymak tesis etmeye çalıştığımız usûlü hülâsa etmeye kâfi gelecektir.

³⁰⁹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 53.

³¹⁰ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 53-54.

³¹¹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 54.

edilir; 11) bu isyanın sonucunda devletleri yıkılır; 12) Türk milleti yok olmanın eşiğindeyken ilahî bir müdahale ile Tanrı bir hükümdar seçer ve onu görevlendirir.

Anlaşılabileceği gibi göçebe toplumsal yapının birlik tesis edip, devlet mekanizmasını oluşturup, ardından onu güçlendirip, refah arttığında millet olmayı ve devlet kurmayı sağlayan bilinci ve asabiyeti kaybedip devletin dağılması ve ilahî müdahale ile yeniden bir araya gelip yeni bir devlet kurulması şeklinde ortaya çıkan bu döngü kendi içerisinde tecrübeler etrafında hasıl olmuş bir siyaset nazariyesi de barındırır. Bu istikamette İbn Haldûn'un tesis ettiği devlet teorisinin Türkler tarafından neden ve nasıl bu kadar benimsenip asırlarca devlete bakışı ve onu anlama tarzını şekillendirdiği de kendiliğinden aşikâr olur. *Mukaddime* müellifinin fikirlerinin bu kadar hararetle Türk düşüncesi içerisinde yer tutarak Türkleştirilmesinin sebebi, Türklerin devlet tasavvurunun daha İslam öncesi devirden itibaren İbn Haldûn'un sistematik bir şekilde ifade ettiği temeller etrafında şekillenmesidir. İmam Mâtürîdî'nin İmâm-ı Âzam'ın kalamî prensiplerini sistemleştirerek bir ekol haline getirmesi gibi İbn Haldûn da Türk devlet fikrini büyük ölçüde Türklerden bağımsız da olsa teorize eder. Türkler *Mukaddime*'yi okuduklarında onda bir düşünce geleneği ve mirası haline gelen Türk siyaset fikriyatının nazarî hale getirilmiş versiyonunu görürler. İbn Haldûn'un belli illiyet bağlarına raptettiği meselelerin İbn Haldûn öncesi Türk siyaset fikriyatı tetkik edildiğinde zaten halledilmiş meseleler olduğu görülür. Yukarıda ifade ettiğimiz anlatı İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesinin ismi yok cismi var bir hali olarak tasavvur edilebilir.

“Tanrı'nın lütfu olarak hükümdar” söylemi siyaset ve devletin kaynağının ilahî mahiyetini ve dinî meşruiyet zeminini ortaya koyduğu gibi kadere yönelik bir itikadın da zeminini var eder. Hükümdar Tanrı tarafından seçilip gönderildiği gibi onun milleti birleştirip düşmanlarına galebe çalması da hep Tanrı'nın lütfuyla olur. Tanrı yaratıp lütfetmedikçe kişinin çabası ile kazanacağı ya da kaybedeceği bir şey olmaz. Nitekim *Bilge Kağan Yazıtı*'nda Bilge Kağan “Yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiği için gözüyle görmediği, kulağıyla işitmediği, halkımı doğuda gün doğusuna, güneyde gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar yerleştirdim.” der.³¹² Bu değerlendirme biçimi Türklerin İslam'dan evvel de kadere iman ettiklerini, her işlerinde kaderin hükümranlığına boyun eğmeyi gayet tabii saydıklarını açıkça ortaya koyar. Nietzsche'ye Türk kaderciliği

³¹² Aydın, *Orhon Yazıtları*, 78.

kavramını ürettiren daha İslam öncesinde Türklerin sahip olduğu bu düşünme biçimidir.³¹³ Şunu söylemek mümkündür ki Türk milleti kadere iman etmeye varoluşsal bir temayülü olan bir millettir. Modern dönemde özellikle İmam Eşari ve Gazzâlî ile Türk düşüncesinde yer bulduğu iddia edilen ekolün, Türkleri kaderciliğe ittiği iddia edilse de Türklerin İslam'dan önceki kader tasavvurlarının bilinmesi bu iddiaları kendiliğinden boşa çıkarır. Türk olmanın şartlarından biri İslam öncesinde dahi kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna iman etmek gibidir. “İngek Gölcüğü ile Tula Irmağı tarafından Oğuzlar geldi. Ordusu altı bin kişiymiş, biz iki bin kişi idik. Savaşttık, gök lütfetti, bozguna uğrattık. Irmağa döküldüler.”³¹⁴ diyerek sayıca az iken çoklara galip gelmelerini Tanrı'ya bağlayan, “Ben Bilge Tonyukuk, Altay Dağları'nı aşıp geldik, İrtiş Irmağı'nı geçerek geldik. Buraya gelmek zordu. ...Ama kimse hissetmedi. Kutsal Umay ve kutsal yer su yardım etti, elbette. Savaşmaktan ne diye kaçacağız? Sayıları çok diye niye korkuyoruz? Azız diye yenilecek miyiz? Saldıralım.”³¹⁵ diyerek Tanrı'nın yardımı hususunda hiçbir şüphe duymadığını açıkça ifade eden bir milletin, “Kendisi ve onunla beraber inananlar nehri geçince “Bugün Câlût'a ve askerlerine karşı bizim gücümüz yok” dediler. Allah'a kavuşacaklarını umanlar ise, “Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenlerle beraberdir” dediler.”³¹⁶ ayetini duyduğunda Allah'ın yardımı hususunda hali hazırda sahip olduğu itikadı İslam'da bulmaması mümkün olmaz.

Bahsi geçen yazıtlar baştan sona bir bütün olarak değerlendirildiğinde görülecek olan manzara bu yazıtlarda anlatılan temel esasların hükümdarlığın ve bütün siyasî hayatın ilahî bir mahiyeti olduğu, her şeyin ancak Tanrı'nın yarattığı kader ile mukayyet bulunduğu, gönderdiği hükümdara tabi olarak onun emirlerine uyulduğunda lütuflara nail olunacağı, isyan edildiğinde ise devlet ve milletin dağılıp yok olacağı olduğudur. Yazıtların siyasal muhayyilesi doğrudan ve bizatihi ilahî merkezlidir. Kutsallık vurgulanmaksızın hiçbir mesele izah edilemez. Vakıanın merkezine insan değil Tanrı yerleştirilir. İnsan ancak Tanrı'nın yazdığı kader nispetinde imkân sahibi olur. İnsan sonradan kabiliyet edinemez fakat bir lütuf olarak kabiliyetli doğar. Türk siyasetinin dinî mahiyeti *Orhon Yazıtları*'nda görülebilecek en temel unsur olur. Bu istikamette şunu

³¹³ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 52-53.

³¹⁴ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 107-108.

³¹⁵ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 114.

³¹⁶ el-Bakara 2/249.

söylemek mümkündür ki hükümdar, vezir, devlet, kut ve siyaset doğrudan ve kendiliğinden Tanrısal nitelikteyken İslamlaşma öncesi ile sonrası arasındaki fark bir mahiyet değil ancak keyfiyet farkı olur. Türkler intisap ettikleri yeni dinde eskiyi bulmakta hiçbir zaman zorluk çekmemişlerdir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında nazarî bir hüviyete büründürülen meselelerin fikrî pratikteki karşılığını *Orhon Yazıtları*'nda bulmak böylece mümkün hale gelir. Siyaset, devlet ve millete ait her meseleye yönelik bakışın dinî merkezli olduğu tezimiz yukarıda izah edilen hususlar etrafında bir kez daha tescillenir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* adını verdiğimiz nazariyenin adının *Türk Siyaset Düşüncesinin İslamî Teorisi* olarak verilmemesinin de sırrını burada aramak lazım gelir. Türkler siyasete taalluk eden düşünme tarzlarını İslam öncesinde tesis eder; İslamlaşmayla birlikte bu idrak etme biçimi, İslam'ın çizdiği sınırlar ve eski düşünme biçiminin yeni olana dahil olmasına izin verdiği ölçüler nispetinde yeniden şekillenir. Esasen dinler değişirken, dine bakış devrimsel değişimler yaşamaz. İnsanın yedisinde neyse yetmişinde de o olacağına dair mütearife böylece milletlerin düşünme biçimi için de aktüel hale getirilebilir. İçtimaî bilinçaltı yeni olanı, köklerinden tevarüs ettiği değerlendirme tarzı ile bir manaya kavuşturur. Bunun mühim örneklerinden birini de *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tetkik edilen *Orhon Yazıtları*'nda görmek böylece mümkün olur.

2.3. Destanın İslamlaşması, İslamlaşmanın Destanı: *Oğuzname* Geleneğinin Serencamı

Dünya tarihinde kendine yer bulmuş her milletin, millet olmasına imkân veren en önemli hususiyetlerden biri de o milletlerin tarihidir. İnsanları birlikte yaşamaya teşvik eden maddî unsurların yanında bir sebebin etrafında metafizik bir bağı tesis eden tarih, ataların mirasını haleflerine aktarırken bir millet olmanın da imkânını yoklar. Onlara tarihin sorumluluğunu yükleyerek, nevezuhur ve köksüz olmadıklarını hatırlatır. Bir zincirin yeni halkası olduğu fikri böylece milletlerde kendini gösterir. Geleneğin muhafaza ve ibkası milletin aslî vazifesine dönüşür. Modern dönemde ulusal eğitim etrafında yapılan tarih anlatıları ile gerçekleştirilmeye gayret edilen şeyin klasik dönemdeki aracı ise destan³¹⁷ ve efsaneler olur.

³¹⁷ Kavramın bir tetkiki için bk. Şükrü Elçin, "Türk Dilinde Destan Kelimesi ve Mefhumu", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 18-27.

Tarih ilminin millete bakan yüzünü teşkil eden efsane³¹⁸ ve destanlar,³¹⁹ şifahî kültürün tarih ilmiyle bir araya geldiği zaman aldığı neticeyi ifade eder.³²⁰ Destanlardaki kahramanlar ama şecaat ve cesaret ile ama ilim ve fazilet ile millet için ulaşılması icap eden esas şahsiyeti ortaya koyar.³²¹ Kahramanların başlarından geçenler etrafında millet kendinden sonrakilere sabır, mücadele yahut cesaret gibi hasletleri özendirir. Cari olan hayat pratiklerinin meşruiyet zemini eskilerin hayatı anlatılarak tesis edilir. Mütearifelerin mütearife olarak kalmasını sağlayan içtimaî mutabakat efsaneler vasıtası ile imkânlı kılınır. İnsanların yaşadığı hayata yönelik sorgulamalarının bu anlatılar vasıtası ile önüne geçilir, başka türlü bir hayatın kıymete haiz olmadığı eskiler vasıtası ile hatırlatılır. Mensubu olunan milletin bir kemâli temsil ettiği ve esas olanın alternatifler

³¹⁸ Hüseyin Nihal Atsız'ın destanlar hususunda verdiği şu hükümler meseleyi hülasa eder mahiyettedir: "Türk edebiyatı destanla başlar. Destan, bir milletin eski zamanlarda başından geçen büyük hadiselerin halk dilinde edebî bir şekil almasıdır. Bir milletin henüz yazısı yokken yaptığı büyük savaşlar, bu savaşlarda ün alan kahramanlar bütün milletçe tanınırdı. Sonra bunlar babadan oğula geçe geçe bir takım eklentiler daha alarak büyür. İçine şiir ve hayal unsurları da karışır. Birkaç nesil sonra artık destan bütün milletin malı olmuştur. Böylece teşekkül eden ve her asır geçtikçe az çok değişikliklere uğrayan destan günün birinde, yazının icap veya kabulünden sonra yazılır ve değişmez bir hal alır. Fakat uğradığı bütün değişmelere rağmen teşekkül ettiği zamanın umumî seciyesini taşır. Destanlar babadan oğula anlatıla anlatıla zaman geçtikçe bazen o milletin ileriki isteklerine, ülküsüne ait unsurlarla da süslenir. Böylece edebî değeri yükselen destan âdeta birçok nesillerin müşterek edebî mahsulü halini alır. Bir destan, teşekkül ettiği asırdan ne kadar sonra kağıda geçirilirse geçirilsin, yine teşekkül ettiği asrın mahsulü sayılır. Çünkü onun temeli, esas fikirleri, esas unsurları teşekkül ettiği asra aittir. Aradan geçen uzun asırlar o destanın mevzuunda, dilinde büyük değişiklikler yapsa bile bunlar nihayet sathîdir." Hüseyin Nihal Atsız, "İslâmiyet'ten Önce Türk Destanı", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoglu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 56.

³¹⁹ Zeki Velidi Togan da destanların tarih ile millet arasında salınan bir sarkaç hüviyetinde olduğunu şu ifadelerle teslim eder: "Millî destanlar, tarihî vak'aları tasvirden ziyâde milletin yüksek millî duygularını in'ikâs ettiren, tamamiyle veyahut az çok tarihe müstenit bir ideal âlemi gösteren halk edebiyatı eserlerinden ibarettir." Zeki Velidi Togan, "Türk Destanının Tasnifi (I)", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoglu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 31.

³²⁰ Köprülü'nün destanların nasıl ortaya çıktığını izah ettiği bir bölümü iktibas etmek üzerinde durduğumuz meselelerin daha iyi anlaşılması bakımından müstefit olacaktır: "'Millî destan'ın doğması için bir kavmin medeniyet bakımından epey aşağı bir seviyede olması, hayatının bir takım büyük sarsıntılara uğraması ve çok büyük hâdiselerle karşılaşmış olması lazımdır. O zaman o kavmin içinden yetişen halk şairleri bu vakıaları ayrı ayrı 'parçalar' (episode) halinde terennüm ederler. Göçler sonrası meydana çıkan bazı hadiseler, bütün mazisini şairlerinin şifahi rivayetlerinden öğrenen bu halk arasında yeni bir takım 'parçalar'ın daha meydana gelmesine, yahut bu gibi muhtelif menkıbeleri bu gibi bir 'kahraman' etrafında toplayan yeni 'daire'ler (cycle) ortaya konulmasına sebep olur. Sonraları bu kavmin medenî seviyesi yükselerek, muhtelif âmillerin tesiriyle, siyasi ve içtimai bir birlik ihtiyacı da meydana çıktığı zaman, destani bir ruha malik olan bir halk şairi bu dağınık parçaları daireler halinde toplar ve bu daireleri de birbirine bağlayarak umumi 'millî destan'ı vücuda getirebilir. Böyle olmakla beraber söz konusu kavim, bu 'destan' devrini geçirdikten sonra bile, kısmen halk arasında yaşayan, kısmen de vaktiyle halk arasında yaşayıp sonradan kitaplara geçmiş olan parçaları birbirine kaynaştırarak birleştirir.". Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 73-74. Köprülü'nün burada vurguladığı daire meselesini de tartışan, destan ve efsanelerin yapısı hususunda bir eser için bk. Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2010).

³²¹ Kahramanlık unsuru ve destan ilişkisi hususunda bk. Dursun Yıldırım, "Türk Kahramanlık Destanları", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoglu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 58-67.

tesis etmek değil, kemâl halinin varlığını korumak olduğu mesajı verilir. Aktüel olana yönelik itikat böylece sağlamlaştırılır. Yahya Kemal'in vazıh bir şekilde ifade ettiği üzere "...tarihte zahîrî hakikat, masalda ledünnî hakikat gizlidir; güzellikçe, vakaların daha ziyade masal kisvesi gözleri kamaştırır, tarih kisvesi daha sönük görünür."³²² Bununla birlikte destanların bir geleneği ve tasavvur sistemini intikal ettirme işlevinin yanında ilk üretildiği ve anlatıldığı devirlerde dahi sahip olduğu önemli bir işlev de anlatımından elde edilen mistik haz olur. Günümüzde Resul-i Ekrem Hazretleri'nin hayatını anlatan mevlit metinlerinin dinî bir şevkle okunması gibi eski devirlerde de destanlar bir ibadet hazzıyla kıraat edilir.³²³ Ziya Gökalp destanların bu iki işlevini şöyle hülâsa eder: "Kozmogonilerle üstûrelerin iki rolü vardır: Birisi bazı hâdiselerin izahı, diğeri tilâvetin âyinî bir mâhiyeti hâiz olması."³²⁴

Milletlerin *müşterek şuuru*³²⁵ teşekkül ettiren ve eskilerden intikal eden *içtimai bilinçaltının*³²⁶ idrak etme tarzı etrafında ete kemiğe bürünen destan ve efsaneler, toplumların düşünce dünyası ve hayat felsefesini tetkik etme ve anlamının da anahtarını bünyesinde ihtiva eder. Tarihî vesikaların aydınlatmadığı devirlerin ruhu destanlar vasıtasıyla sezilir. Bunun yanında tarihî vesikalar ekseriyetle hükümdar ve çevresindeki unsurların tasavvurunu ortaya koyduğundan, şifahî kültürün ürünü olan efsaneler, tarih kayıtlarının var olduğu devirlerde dahi milletin muhayyilesini tespit ve tetkik etme

³²² Yahya Kemal, *Tarih Musahabeleri*, 73.

³²³ Gökalp de aynı örneği verir: "Müslümanlarda Mevlid-i Şerif tilâveti nasıl âyinî mâhiyeti hâizse, bu Oğuznâmeler de, eski Oğuz Türkleri için öyle idi.". Ziya Gökalp, "Türk Töresi", *Kitaplar*, ed. M. Sabri Koz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 1/155.

³²⁴ Gökalp, "Türk Töresi", 142. Ziya Gökalp bu özeti şöyle şerh eder: "Birincisi, âyinî roldür. Yani bu üstûreler ve menkıbeler bir içtimâ esnasında manzum yahut mensur olarak, musiki ve raksla müterafık ve gayr-i müterafık olarak okunursa, hattâ bazen dinî bir trajedi hâlinde oynanır, sihiryen dinî bir tesir icrâ eder yahut büyük bir sevap kazanılmış olur. İkinci rolü, itikadîdir. Bu rolde kıymet, menkıbenin mevzuunda ve mânasındadır. Menkıbenin naklettiği vaka, herhangi bir teşkilatın yahut müessesenin ne suretle tekevvün ettiğini izah etmek ister.". Gökalp, "Türk Töresi", 155. "...mitolojilerin bizi ilgilendiren yönü, bir takım Türk halklarından derlenen mitolojilerin, İslâm öncesi Türk düşüncesiyle ilgili olarak sunabileceği imkânlardır. Mitolojilerin sonradan derlenmesi ve yazıya geçirilmeleri onların son dönemde teşekkül ettikleri anlamına gelmez. Elbette mitolojilerde, son dönemlerin etkilerini bulmak mümkündür. Ancak onların, tarihin derinliklerinden itibaren getirmiş oldukları arkaik unsurları günümüze taşıdıklarını unutmamalıyız." İsmail Taş, "İslâm Öncesi Türk Düşüncesi", *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 35.

³²⁵ Müşterek şuur diyerek kast edilen mana İbn Haldûn'un sebebî asabiyet ile ifade ettiğine benzer mahiyettedir. Haldûnî nazariye ile beraber şu eserlerin de incelenmesi meselenin anlaşılması hususunda zihin açıcı olabilir: Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, çev. Büşra Uçar (Ankara: Heretik Yayınları, 2016); Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (Ankara: Heretik Yayınları, 2017).

³²⁶ Bu hususta şu eserin tetkik edilmesi yerinde olacaktır: Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).

hususunda vazgeçilmez bir öneme haiz olur. Bu anlatılarda hakikat olduğu gibi anlatılmaz, milletin ortak tahayyül kabiliyeti realiteyi, farklı renk ve şekillere büründürerek tarih ve mekân üstü bir mahiyete kavuşturur.³²⁷ Tarih bir küll olarak değerlendirildiğinde vaka-i adiyeye nispetinde olan meseleler böylece farklı hallere bürünerek de olsa millî zihniyetin arşiv odasında kendine yer bulur. Bütün bu ifadeler etrafında Köprülü'nün verdiği hüküm geçerliliğini muhafaza etmeye devam eder: "...destanlar bir ferдин kendi tahassüsleri yahud hayalinin indî ve serbest yaratışları değildir. Bütün bir milletin, maneviyatından, ruhundan, tarihî ve bedîî varlığından kendi kendisine doğmuş "ma'serî" verimleridir."³²⁸

Bedavet merkezli toplumsal yapıları itibariyle şifahî kültürel yapının kemâl mertebesinde bulunduğu Türkler³²⁹ bu devirlerde pek çok efsane üretir, dünya tasavvurlarını bu efsaneler ile tecessüm ettirir. Müntesibi oldukları dinlerden, kadim devirlerden tevarüs ettirdikleri doğa kültlerine; devlet tasavvurundan siyasetin dinî mahiyetine kadar pek çok hususun vazıh bir biçimde gözlemlenebileceği bu destanlar, Türklerin İslam öncesi dünya tasavvurunun iyi birer temsili olur. Bu destanlar içerisinde İslamlaşmanın getirdiği değişim ve dönüşümleri göstermesi itibariyle hususî bir öneme sahip olanın ise *Oğuzname* olduğu açıktır. Türk destan geleneğinin en geniş ve şumullü halkasını ifade eden *Oğuzname*, girdiği her kültürel ve dini çevrede kendini yeniden üretir.³³⁰ "...Türklerin hâkimiyet ve saltanatını etrafındaki muhtelif kavimler üzerine yayarak, pek muazzam fetihler yapan, Çin, İran ve Kafkasya'yı alan, Hazar denizini dolaşarak kuzey sahasında Yenisey havalisine kadar uzanan menkıbevi bir hükümdarın fetihleri..."³³¹ni

³²⁷ "Millî destanlar, tarihi vak'aları tasvirten ziyade milletin yüksek millî duygularını in'ikâs ettiren, tamamıyla ve yahut az çok tarihe müstenit bir ideal âlemi gösteren halk edebiyatı eserlerinden ibarettir." Zeki Velidi Togan, "Türk Destanının Tasnifi", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/502.

³²⁸ M. Fuat Köprülü, "Millî Türk Destanı", *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoglu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 13.

³²⁹ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 12; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 75-77; Tarık Özcan, "Oğuz Kağan Destanı'nın Halk Anlatılarının Epik Kuralları Bakımından İncelenmesi", *Millî Folklor* 31-32 (Güz/Kış 1996), 95.

³³⁰ Numan Durak Aksoy'un bu değişim ve dönüşüm hususundaki dikkati yerindedir: "Uygurca yazılmış metinde geçen Ay Kağan, Oğuz Han'ın babası Kara Han olmasına rağmen 763'den itibaren Mani Dinini kabul eden Uygurlar tarafından değiştirilmiş olduğu düşünülebilir. Zira Mani dinine göre Ay, birinci derecede öneme sahiptir. Buna dayalı olarak Uygurlar Oğuz Kağan'ın babasının adında değişikliğe gitmiş olabilirler. Yoksa tarihte Oğuz Han'ın ikinci oğlu Ay Han'dan başka bir Ay Han bilinmemektedir." Numan Durak Aksoy, "Oğuz Kağan Destanı'nda Dini Motifler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 244-245.

³³¹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 81.

anlatan *Oğuzname*, İslam'dan önce Türklerin eski din tasavvurlarını ortaya koyar.³³² İslamlaşma ile beraber ise destanın kahramanı Oğuz Han da İslam dinine intisap eden Türklerin zihin yapısındaki diğer unsurlarla beraber İslamlaşır. Bu istikamette *Oğuzname*'nin eskiden yeniye intikalini tetkik etmek ve Oğuz'un geçirdiği değişimleri görmek, İslamlaşmanın neyi değiştirirken Türk fikriyatında neyin sabit ve muhkem kaldığını tespit etmek açısından çok büyük bir kıymete haiz olur. Bahaeddin Ögel'in dikkati çektiği husus bizim de peşine düştüğümüz meseleyi ifade eder mahiyettedir:

“Bilindiği üzere her efsanenin yeni bir nüshası, o çağda kullanılan sözleri, tarih ve coğrafya bilgilerini de içinde toplar. Bu bakımdan, Farsça Oğuz destanları ile Ebülğazi'nin eserindeki destanlar da farklıdır. Çünkü Ebülğazi, kendi muhitinden ve bilgisinden bunlara bir çok şeyler katmıştır. ...Fakat bu mitolojinin dayandığı bir öz ve temel vardır ki, bu öz hiç değişmez. Bize düşen de bunu göstermektir.”³³³

Oğuzname'nin hiçbir İslamî etkiye maruz kalmamış en eski versiyonu olan Uygur harfli versiyonunun³³⁴ yanında İslamlaşma devriyle beraber Reşideddin, Ebulgazi Bahadır Han, Kazan, Yazıcıoğlu Ali,³³⁵ Câm-ı Cem-Âyîn gibi pek çok varyantı oluşur.³³⁶

“Türkler uzun asırlar süren millî tarihlerini layıkıyla tayin edebilecek bir takvime malik olmadıklarından, tarihi ananesini “destan” şeklinde saklamışlardır. Oğuz menkıbesi ...medeni Türklerin verimi olduğundan, sonradan bu Türkler arasında yazı yayıldıktan sonra da “tarihî destan”ın muhtelif rivayetleri ayrı ayrı yazıya geçirilmiş ve işte bu suretle bize -birbirinden farklı- çeşitli rivayetler intikal etmiştir.”³³⁷

2.3.1. Pagan'dan Müslüman'a: Oğuz Kağan'ın Tarih-i Dinîsi

İslam kültürünün hiçbir etkisinin bulunmadığını daha önce ifade ettiğimiz *Uygur harfli* yahut *Pagan Oğuzname*, Türklerin İslam öncesi din, dünya, devlet ve siyaset tasavvurlarını göstermesi bakımından çok kıymetli bir eseri ifade eder. Bu eser başından

³³² Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*, 13-17.

³³³ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/147. Tanpınar'ın ortaya koyduğu ifadeler de bu hakikati aşikâr kılar: “Herkes kendi menbalarının eserini verir.”. Ahmet Hamdi Tanpınar, “Şiirin Peşinde”, *Edebiyat Üzerine Makaleler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 30.

³³⁴ Bahaeddin Ögel'in *Oğuzname*'nin bu versiyonuna yönelik değerlendirmesi şöyledir: “Uygur harfleri ile yazılmış olan bu Oğuz destanı diyebiliriz ki, Oğuz destanlarının en güzel ve en değerlisidir. ...Bu destanda, İslâmiyetin, hemen hemen hiçbir izi yok gibidir.” Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/146. Bu versiyon yeni bir çalışmada “Pagan Oğuzname” olarak anılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Balázs Danko, *The 'Pagan' Oğuz-namâ: A Philological and Linguistic Analysis* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019). Ayrıca Halide Edip Adıvar'ın bahsi geçen *Oğuzname* hususundaki tespitleri için bk. Halide Edib, *Conflict of East and West in Turkey* (Delhi: Maktaba Jamia Millia Islamia, 1935), 127-128.

³³⁵ Sevim Yılmaz Önder, *Yazıcızâde Ali'nin Oğuznamesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019).

³³⁶ *Oğuzname*'lerin bilim çevreleri tarafından keşfedilmesinin tarihi hususunda bk. Ahmet Bican Ercilasun, *Nehir Destan Oğuzname (Oğuz Bitig)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 23-35.

³³⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 87. Tespit edilen farklı *Oğuzname* versiyonları ile ilgili malumat veren kıymetli bir çalışma için bk. Ercilasun, *Nehir Destan Oğuzname (Oğuz Bitig)*, 36-127.

sonuna dinî bir mahiyet gösterir. Hükümdarlıktan devlete millet hayatını ayakta tutan bütün unsurlar din etrafında anlamlı kılınır. Gök Tanrı inancından kurdun mukaddesliğine; gök ve yere yönelik kutsiyet atfından dağ kültürüne, ağaç kültüründen Tanrı'ya insanî özellikler atfetmeye ve dahi şaman benzeşimlerine kadar Türklerin İslam öncesi dinî bakiyelerine ait hususiyetlerin pek çoğuna bu *Oğuzname*'de rastlamak mümkün olur.

Pagan Oğuzname, Oğuz Kağan'ın doğum sahnesiyle başlar. “Perilerden daha güzel...”³³⁸ doğan Oğuz, annesinin göğsünden bir kez süt emdikten sonra bir daha emmek istemez, yiyecek ve içecek olarak “...çiğ et, çorba ve şarap...”³³⁹ talep eder. Doğduğu gibi konuşmaya başlayan Oğuz,³⁴⁰ kırk günlük olunca büyür; yürümeye ve oynamaya başlar.³⁴¹ Vücudunun her uzvu başka bir hayvana benzetilerek övülen Oğuz, ata biner, avlanır ve zaman geçtikçe bir yiğide dönüşür.³⁴² Görüleceği üzere Oğuz için daha doğumundan itibaren fevkaladelikler başlar. Anlatılan her özelliği ile Oğuz seçilmiş ve özel meziyetlerle donatılmış olduğunu daha doğduğu andan itibaren herkese gösterir. Böyle bir fevkaladelik karşısında içine doğduğu toplum da Oğuz'u tanımış ve onun fevkalade hususiyetlerini öğrenmiş olmalıdır. Oğuz'un daha doğduğu andan itibaren efsanevî bir hüviyet taşıdığını ve millet içinde bilinirliği olduğunu düşünmek böylece tabii hale gelir.

Oğuz Kağan'a kut verildiğinin ilksel bir göstergesi olabilecek bu tabiat üstü haller, Oğuz Kağan yetişkin hale geldiğinde de devam eder. Büyüyene kadar Oğuz'un en önemli hasletlerinin fizikî kuvvet ve yiğitlik olduğunu söylemek mümkündür. Bu yiğitliğin toplumsal bir mahiyete büründüğü ve milletin müşkülünün halledilmesi suretiyle önderlik örneği gösterildiği durum Oğuz'un millete hem ekonomik hem de fiziksel zararlar veren bir canavarı öldürmesi suretiyle ortaya çıkar.³⁴³ Bu canavarın bulunduğu orman Oğuz'un yaşadığı Türk topluluğu için iktisadî bir öneme sahiptir çünkü onun içinde “...bir çok

³³⁸ W. Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, çev. G. R. Rahmeti (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Semineri Neşriyatı, 1936), 11.

³³⁹ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 11.

³⁴⁰ *Pagan Oğuzname*'deki çeşitli unsur ve temaların kaynaklarına ve metinlerarası niteliğine intikal etme gayreti gösteren bir çalışma için bk. Mehmet Emin Bars, “Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Oğuz Kağan Destanı'na Bir Bakış”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 2/4 (Aralık 2013), 181-197.

³⁴¹ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 11.

³⁴² Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 11.

³⁴³ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 11, 13.

dereler ve ırmaklar vardı. Buraya gelen avlar ve burada uçan kuşlar çoktu.”³⁴⁴ Yani halk maişetinin bir kısmını bu ormandan temin eder, ayrıca bu canavar at sürülerine ve insanlara da saldırır. Bu istikamette canavarın yarattığı korkunun hem iktisadî hem de psikolojik olduğunu söylemek mümkün olur. Oğuz bu canavara tuzak kurar ve sonunda onu öldürerek milletin içinde bulunduğu sıkıntıyı giderir.³⁴⁵ Oğuz’un hükümdarlığına giden süreç de milleti içinde bulunduğu zahmetten Tanrı’nın onu yarattığı fevkaladelikler ve kendisinin sahip olduğu cesaret ve yiğitlik vasıtasıyla kurtardığı bu olaydan sonra başlar. Bu manada zaten Tanrı’nın belli lütuf ve kerametlerle yarattığı Oğuz, milletin zahmetini gidererek hükümdar olmaya namzet olduğunu ispat etmiş olur.

Oğuz Tanrı’ya dua ederken gökten bir ışık iner ve ışığın içinden bir kız belirir, bu kız öyle güzeldir ki “...gülse, gök tanrı gülüyor : ağlasa, gök tanrı ağlıyor...”³⁴⁶ zannedilir. Oğuz’un bu kızıdan üç oğlu olur ve bunlara Gün, Ay ve Yıldız adlarını koyar. Başka bir zaman gene benzer bir hal olur, Oğuz bir ağaç kabuğunun içinde çok güzel bir kıza rastlar. Ondan olan üç oğluna da Gök, Dağ ve Deniz adlarını verir. Oğuz’un çocuklarının doğum sürecini ortaya koyan bu anlatı dinî unsurlarla bezenmiş haldedir.³⁴⁷ Gök Tanrı inancı, göğe yönelik kutsallık tasavvuru, Tanrı’nın güldüğü ve ağladığı söylenerek ortaya konan antropomorfik söylemler, ağaç kültü, oğullarına verdiği adlar ekseninde umumiyetle doğa, hususiyetle dağ, deniz, güneş, ay ve yıldız kültleri kendini çok kısa bir bölümde aşikâr eder. Bunun yanında yaptığı yiğitlikler ve Tanrı’ya bağlılığı sonucunda adeta bir ödüllendirme gibi gerçekleşen bu tabiat üstü hadiseler, doğan çocukların da kut sahibi olduğunun bir göstergesine dönüşür. Oğuz oğullarının doğmasından sonra geleneklere ittiba ederek bir toy tertip eder.³⁴⁸ Halka ve beylere verdiği ziyafetten sonra devletini Bahaeddin Ögel’in şiir formuna dönüştürdüğü şu sözlerle ilan eder:

“Toy bitince Oğuz Han, verdi şu buyruğunu:
Ey benim beğlerimle ilimin ey budunu!
Sizlerin başınıza, ben oldum artık kağan,
Elimizden düşmesin, ne yayımız ne kalkan!

³⁴⁴ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 11.

³⁴⁵ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 13.

³⁴⁶ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 15.

³⁴⁷ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 15. Ahmet B. Ercilasun bu anasırın Türk kozmogonisini aşikâr kıldığını düşünür. Ercilasun’un konuyla alakalı tespitleri hususunda bk. Ahmet B. Ercilasun, “Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 450-452.

³⁴⁸ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 15.

Damgamız olsun bize, yol gösteren bir buyan!
Alpler olsun savaşta, Bozkurt³⁴⁹ gibi uluyan!
Demir kargılar ile, olsun ilimiz orman!
Av yerlerimiz dolsun, vahşi at ile kulan.
Yurdumuz ırmaklarla denizlerle dolsun
Gökteki güneş ise yurdun Bayrağı olsun,
İlimizin çadırı, yukardaki gök olsun,
Dünya devletim ol olsun, halkımız da çok olsun!”³⁵⁰

Bu beyanda da İşlam öncesi Türklerin dinî tasavvurları açıkça gözlemlenebilir nitelikte olur. Milleti bir arada tutan müşterek şuuru ifade eden, en küçük çocuklardan ak sakallı bilgelere kadar herkesin büyük manalar atfettiğı bu unsurlar, Oğuz Kağan’ın beyliğinin meşruiyetini sağılayan zemini de ortaya koyar. Kendisine itaat eden diğerk kağanları abat, isyan edenleri ise berbat edeceğini ifade ettiğı tebliğinde ise Türk kağanının kendine yönelik tasavvuru hususî bir önem arz eder.³⁵¹ Oğuz Kağan kendisini şu ifadelerle dünyanın hükümdarı olarak tanımlar: “Ben uyurların kağanıyım ve yer yüzünün dört köşesinin kapanı olsam gerektir.”³⁵² Bu meydan okuma Oğuz Kağan’ı Türk fikriyatında bu mertebeye çıkaran, her devir ve coğrafyada yeniden destanı teşekkül ettirilen sebebi yani Osman Turan’ın veciz tanımlamasıyla Türk cihan hakimiyeti mefkûresini ifade eder. Bununla beraber onun hakimiyetini tanıyan diğerk kağanlar da ona verilen hakimiyet hakkını dinî bir mahiyette Tanrı’yı merkeze alarak açıklar: “Tanrı sana yer vermek lütfunda bulunmuş: ben sana başımı ve saadetimi veriyorum: sana vergi veririm ve dostluktan çıkmam...”³⁵³

Fevkaladeliklerle yaratılan, milletin derdine derman olduğı için Tanrı tarafından eşler ve evlatlarla mükafatlandırılan Oğuz Kağan, hükümdar olarak bulunduğı yerin ve olması gereken pozisyonun farkındadır. Tanrı’yı yanında hissettiğinden onda herhangi bir çekincenin izine de rastlanmaz. Sözüne mutî olmayan hükümdara doğıru bu sebeple düşünmeden sefere çıkar. Savaş yolunda Tanrı’ya duyduğı bu güvenin boşa olmadığı da ispatlanır. Çadırına gelen kurt bundan sonraki tüm savaşlarında olduğı gibi onunla

³⁴⁹ Bozkurtun Türk zihniyet dünyasındaki yeri hususunda bk. Abdülkadir İnan, “Türk Rivayetlerinde Bozkurt”, *İşlamîyet Öncesi Türk Destanları*, haz. Saim Sakaoğılu – Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 76-82.

³⁵⁰ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/134-135; Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 17.

³⁵¹ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 17.

³⁵² Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 17.

³⁵³ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 21, 23.

konusur ve yönlendireceğini söyler, ordusunun en önünde onlara istikamet verir.³⁵⁴ Oğuz Kağan kurdun peşinde gittiği tüm seferlerde muzaffer olur, ilini genişletir, hazinesi taşımanın büyük bir zahmet olacağı kadar zenginleşir.³⁵⁵ Bu seferler esnasında yaşanan çeşitli olayların ardından Oğuz Kağan, bazı şahsiyetleri bey ilan eder ve onlara bir İslam öncesi Türk ananesi olan ad verme ile müşerref kılar. Bey ilan edilen ve kendisine ad verilen adamların ortak özellikleri çeşitli vasıflarıyla kut sahibi olduklarını hükümdara ispatlamaları olur. Şunu söylemek mümkündür ki *Pagan Oğuzname*'nin hükümdar için ortaya koyduğu en önemli hususiyetlerden biri liyakate ittibadır. Örneğin şehrini Oğuz Kağan'a karşı muhafaza etmek için kardeşi Kağan'ın düşmanı olmasına rağmen barışçıl yolları kullanan ve şehrini saklama kabiliyetinden dolayı "Saklap" unvanını alan Urum Kağan, diploması;³⁵⁶ İdil Irmağı'nın nasıl geçileceği düşünülürken sal yapmayı öneren ve böylece "Kıpçak" unvanını alıp bey olan Uluğ Ordu Bey, zekâ;³⁵⁷ Oğuz Kağan'ın kıymet verdiği atı Buz Dağı'na kaçtığında onu gidip getiren, "Ne tanrıdan ne de şeytandan..." korkan ve bu sebeple "Karluk" unvanının sahibi olup bey ilan edilen asker, cesaret ve kahramanlık;³⁵⁸ girilmesi çok zor bir eve girip onu orduya açan böylelikle "Kalaç" unvanını kazanan asker, beceriklilik;³⁵⁹ savaş sonrası sahip olunan büyük ganimeti taşımak için kağnyı icat ederek "Kağgaluğ" namını edinen usta, yaratıcılık³⁶⁰ hususiyetleri sebebiyle Oğuz Kağan'a kut sahibi olduklarını gösterir ve kendilerine tevdi edilenleri hak ederler. Böylece hakkı hakkedene teslim etmenin hükümdarın özelliklerinden olduğu yeniden aşikâr olur.

Pagan Oğuzname'nin hitamı veziri olan ve İslam öncesi devirdeki şaman tipinin tüm özellikleri kendisinde görülen, "...ak sakallı, kır saçlı, uzun tecrübeli ...anlayışlı ve asil..."³⁶¹ Uluğ Türük'ün gördüğü bir rüyayı Oğuz Kağan'a anlatması ile hazırlanır ve bu rüya, anlatının sonunda oğullarının hükümdarlık hakkının meşruiyet zemini haline gelir. Uluğ Türük rüyasında "...bir altın yay ve üç gümüş ok gördü. Bu altın yay gün

³⁵⁴ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 19, 23, 27.

³⁵⁵ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 17-29. Göçebe Türklerin devletlerinin iktisadî kaynağını yaptıkları seferlerden elde ettikleri ganimetlerle aynileştirdiği hatırlandığında devletini ulu bir devlet yapmak isteyen hükümdarların hayatlarının at sırtında geçmesi anlamlı hale gelir. Müreffeh bir devletin imkânı Türkler için kazanılan savaşların sayısı ile doğru orantılıdır.

³⁵⁶ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 21, 23.

³⁵⁷ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 23.

³⁵⁸ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 25.

³⁵⁹ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 25.

³⁶⁰ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 27.

³⁶¹ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 29.

doğusundan ta gün batısına kadar ulaşmıştı ve üç gümüş ok ta şimale doğru gidiyordu.”.³⁶² Şaman-bilge-vezir bu rüyayı bir hakimiyet izni olarak tefsir eder ve Oğuz’un nesebi için dua eder: “Ey kağanım, senin ömrün hoş olsun: ey kağanım, senin hayatın hoş olsun. Gök Tanrı düşümde verdiğini hakikate çıkarsın. Tanrı bütün dünyayı senin uruğuna bağışlasın!”.³⁶³ Görülen rüyanın Tanrı’dan gönderilen bir hakimiyet izni ve nişanesi olarak yorumlanması geleneğinin İslamlaşmadan sonra da devam ettiği hatırlandığında bu rüyanın kıymeti kendiliğinden ortaya çıkar.

Uluğ Türük’ün kendisine verdiği tavsiyeye uyarak bir av tertip ettiren Oğuz Kağan, görülen rüyanın gerçeğe döndüğünü temaşa eder. Türklerin İslam öncesi kutsal bir değer verdiği doğa unsurları ile adlandırılmış oğulları bu av esnasında bir altın ok ve üç gümüş yay bulur.³⁶⁴ Bu rüya Oğuz Kağan’ın nezdinde oğullarının kut sahibi olduğunu gösterir niteliktedir. Tertip edilen toyun ardından Oğuz Kağan devletini altı oğlu arasında, Tanrı’nın vezirine ilham ettiği rüyada olduğu gibi böler ve şu sözlerle hükümdarlığı onlara devreder: “Ey oğullarım, ben çok aştım: çok vuruşmalar gördüm: çok kargı ve çok ok attım: atla çok yürüdüm; düşmanları ağılattım; dostlarımı güldürdüm. Ben Gök Tanrıya (borcumu) ödedim. Şimdi yurdumu size veriyorum.”.³⁶⁵ Oğuz Kağan’ın ilahî takdirin sonucunda ortaya çıkan kaderin tecellisi olarak kendisine bir lütuf ile tevdi edilen hükümdarlığı, Tanrı’ya ödenecek bir borç manasında farz-ı ayn olan bir ibadet gibi tasavvur ettiği bu meyanda aşikâr olur. Bu ifadeler ile hitama eren *Pagan Oğuzname*, İslam öncesi Türk muhayyilesi, din tasavvuru ve hayat görüşünün bir el kitabı mahiyetine bürünür. İslamlaşma sonrasında tesis edilen yeni Oğuznameler ise öncelikle Oğuz Kağan’ı ihtida ettirir. Oğuz Kağan bu yeni versiyonlarda veli ve mücahit bir Türk hükümdarına dönüşür.

Oğuz Kağan’ın İslam ile rabitasının kurulduğu ilk Oğuzname olması münasebetiyle Reşideddin Fazlullah’ın *Câmiü’t-Tevârîh*’ine aldığı ve literatürde *Reşideddin Oğuznamesi* olarak bilinen, kendisinden sonra kaleme alınan Oğuznameleri bir şekilde mutlaka etkileyen anlatı özel bir kıymete haizdir.³⁶⁶ Bu Oğuzname, *Pagan Oğuzname* ile

³⁶² Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 29.

³⁶³ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 29.

³⁶⁴ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 31.

³⁶⁵ Bang, *Oğuz Kağan Destanı*, 33.

³⁶⁶ Ercilasun, *Nehir Destan Oğuzname (Oguz Bitig)*, 41. Türkçe olarak ilk defa Zeki Velidi Togan tarafından yayınlanan bu Oğuzname’nin neşredilme öyküsü hususunda ilginç bilgiler için bk. Ercilasun, *Nehir Destan Oğuzname (Oguz Bitig)*, 40.

benzerlikler içerdği oranda farklılıklar da barındırır. Daha anlatının başında *Pagan Oğuzname*'de olmayan bir endişenin kendini gösterdiği görülür: İslamlaşma devriyle beraber İslam tarihçilerinin usûlleri ile tanışan Türkler, kendilerini İslam tarihine ekleme çabasına girerler.

Reşideddin Oğuznamesi'ne göre Türkler, Hazreti Nuh'un Yafes adlı oğlundan gelir. "...Nuh Peygâmbir A.S. yeryüzünü oğulları arasında bölüştürdüğü zaman büyük oğlu Yafes'e Doğu illeri ile Türkistan'ı ve o tarafları verdi. Yafes, Türklerin deyişine göre Olcay Han diye lâkâp alır. O göçebe olarak yaşıyordu."³⁶⁷ Burada Türklerin hem peygamberî geleneğe intikal hem İslamlaşma öncesindeki ata tasavvurunu ibka hem de hayat tarzlarını bu kutsal gelenek üzerinden meşrulaştırma gibi üç farklı meseleyi kolayca hallettikleri tespit edilebilir. Hazreti Nuh, tıpkı *Pagan Oğuzname*'de Oğuz Kağan'ın oğullarına toprakları bölüştürmesi gibi bir kağan tavrı ve Türk geleneği ile kendi oğullarına toprakları bölüştürür, en büyük oğlu olduğu özellikle vurgulanan Yafes'e Türk vatanını verir. Burada idrak edilmesi gereken mesele Türklerin bu devirde İslamlaştıkça Türkleştikleri, Türkleştikçe İslamlaştıkları gerçeği olur. İslamlaştıkça Türkleşirler; çünkü İslam kendi düşünce dünyalarına intikal ettikçe İslamî kavram ve anlayışlara Türklerin İslam öncesi tasavvurları etrafında yeni manalar verilir. Türkleştikçe İslamlaşırlar; çünkü İslamlaşma devri öncesi dünya tasavvurları İslam'ın içerisinde başka ve yeni bir renge bürünür.

Hazreti Nuh'un oğlu, Türklerin Olcay Han diye bildikleri Yafes'in Dhîn Yabgu Han adlı oğlundan Kara-Han, Or-Han, Kür-Han ve Küz-Han isimli dört torunu doğar ve Kara-Han babasının yerine geçerek hükümdar olur.³⁶⁸ Bu noktada Türklerin Peygamberler tarihini siyasal bir hüviyete büründürdükleri görünür. Hazreti Nuh bir hükümdar edasıyla toprakları oğullarına bölüştürür, oğlu Yafes Türkistan coğrafyasında padişah olur, torunu Kara-Han ise onun veliahdı olarak devletin başına geçer. Oğuz ise Kara-Han'ın oğlu, Hazreti Nuh'un ise ikinci kuşak torunu olma şerefine nail olarak dünyaya gelir ve böylece ona peygamberî bir soy tesis edilir. Bu *Oğuzname*'de daha Oğuz bahsinin geçtiği ilk yerde Kara-Han'ın "...çok talihli ve padişahlığa lâayık bir oğlu dünyaya geldi."³⁶⁹ denilerek

³⁶⁷ Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982), 17.

³⁶⁸ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 17.

³⁶⁹ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 17.

metnin siyasal hüviyeti bir kez daha aşikâr edilir. *Pagan Oğuzname*'de Oğuz'un doğduğunda gösterdiği fevkaladelikler burada İslamîleşir ve keramet havasına bürünür. Yeni doğan Oğuz üç gün boyunca annesinin sütünü emmez, annesi bu durumundan dolayı elem içindeyken annesinin rüyasına girer ve onu hak dine davet eder. Kafir annenin sütünü içmeyeceğini, iman etmedikçe de bu durumun değişmeyeceği anlatır. Bu rüyada Oğuz tarafından kendisine “Eğer sütünü emmemi istiyorsan biricik Tanrı'yı ikrar ve itiraf et; üzerine olan hakkını olduğu gibi farz bil.”³⁷⁰ denen anne kavmi kâfir dininde olduğu için bu meseleyi onlara da açamaz ve gizlice Tanrı'ya iman eder, bunun ardından Oğuz annesinin sütünü içmeye başlar. Oğuz'un fiziksel güzelliği vurgulanır, bir yaşındayken “...aynı İsa Peygâmbesindeki gibi...”³⁷¹ konuştuğu anlatılarak daha beşikte ortaya çıkan kerametlerine bir yenisi eklenir. Oğuz'un çocukluktan yetişkinliğe “Her fırsatta ister uykuda, ister uyanık halde, yaratıcı Tanrı'yı muhakkak...”³⁷² zikrettiği belirtilerek çocukluk çağından itibaren mütedeyyin bir Oğuz Kağan çehresi çizilir.³⁷³ Oğuz Kağan dini başkalarından öğrenmez, doğuştan Müslüman bir bilinçle doğar. Mütedeyyin halinden dolayı “Ona Tanrı'nın nurlu feyzi...”³⁷⁴ erişir, “Her türlü bilim ve hünerde, ok atmada, kargı kullanmada, kılıç çalmada ve bilgi hususunda âleme ün olacak şekilde gelişme...”³⁷⁵ gösterir. Buradaki “Tanrı'nın nurlu feyzi”nin erişmesi söyleminin İslam öncesinde kut tasavvurunun İslamlaşma devrinde aldığı yeni form olduğunu söylemek yanlış olmaz. Oğuz hem Tanrı tarafından meziyetlerle yaratılır hem de o, Tanrı'ya ve onun dinine hürmet göstermek suretiyle bu kuta müstehak olduğunu ispat eder.

Reşideddin Oğuznamesi'nde Oğuz'un evlilikleri de *Pagan Oğuzname*'ye göre farklılık gösterir ve İslamlaşma devrinin ruhuna uyum sağlar. Oğuz'u babası Kara-Han, sırayla amcasının iki kızıyla evlendirir fakat her seferinde Oğuz beraber olmak için onları tek

³⁷⁰ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 17.

³⁷¹ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 18.

³⁷² Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 18. Burada “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.” mealindeki Al-i İmran Suresi 191. ayete bir atıf olduğunu düşünmek mümkündür.

³⁷³ Oğuz Kağan'ın dindarlığı yetişkinliğinde de değişmez. *Oğuzname*'deki şu ifadeler onun mütedeyyin ve mistik cephesini ortaya koyar niteliktedir: “Oğuz Âdem AS'ın mezarının orada olduğunu işitmiş olduğundan Mekke ve Medine'ye elçi gönderip, oradan bir miktar toprak getirmelerini emretti. Elçi oraya gidip toprağı getirdi. Oğuz bu topraktan bir miktar vücuduna sürüp Tanrı'ya şükretti. Oğullarına ve beylerine dedi ki: “Âdem topraktan yaratılmıştı ve sonunda toprak oldu. Biz de hepimiz toprak olacağız. İnsan ne kadar güçlü olursa olsun bunu unutmamalı ve iyilik yapmalı, kötülük değil.”. Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 41-42.

³⁷⁴ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 17.

³⁷⁵ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 17.

olan Tanrı'ya imân etmeye çağırır fakat bir karşılık bulamaz.³⁷⁶ Bu sebeple onlardan uzak durur fakat üçüncü amca kızı onun bu teklifini kabul ederek imâna gelir. İlk iki kızla münasebet kurmazken son gelini kabul etmesinin esrarını merak eden Oğuz'un babası "kâfir Kara-Han"³⁷⁷ bir toy esnasında diğer gelinlerden bunun sebebini "...bu karı-koca yeni dini tutmuşlardır; atalarının dinini inkar edip ona yüz çevirmişlerdir."³⁷⁸ cümleleriyle öğrenir. Bu cümleler İslamlaşma devrinde İslam'ı kabul etmeyen Türklerin İslam'a yönelik tasavvurlarını da ortaya koyar mahiyettedir. Bunun üzerine Kara-Han, kendisine tabi olanlara şu sözleri söyleyerek siyasetin dinî mahiyetini biz kez daha açığa çıkarır: "Oğlum Oğuz çocukluğundan mes'ud, talihli ve padişahlığa istidatlı idi. Şimdi işitiyorum ki, kendi dininden dönmüş ve başka bir Tanrı seçmiş. Bir çocuğun bize ve mabudumuza ihânet edip onu küçümsemesi rezâletine nasıl katlanabiliriz?"³⁷⁹ Tertip edilen müşavere meclisinde Oğuz'un öldürülmesi kararı alınır fakat yapılan savaşta Oğuz babası ve amcalarını öldürerek onların sahip olduğu devletin başına geçer, hükümdar olur. Soydaşlarının "...Biz senin aslından ve soyundanız; aynı kökten türeyen dal-budak salarız ve onların yemişleriyiz. Niçin bizi yok etmek için bu kadar uğraşıyorsun?" sorusuna "Eğer sizler Tanrı'ya inanır, birliğini kabul ederseniz canınız aman bulur ve size oturmak için Türkistan'ı veririz." cevabını verir.³⁸⁰ Bu cevap İslamlaşma devrinde Müslüman olan Türklerin, İslam'a intisap etmeyen soydaşlarını Türk olarak adlandırmayı bırakıp onlara *tat* diyerek onlara karşı mücahede etme süreçlerinin de destanî bir karşılığı gibidir. İslamlaşmayla Türklüğün yöneldiği istikamet böylece aşikâr olur. Aynı kökten dallandığı tasavvur edilen unsurlar arasındaki nesebî asabiyete, İslam'ın verdiği kimlikle edinilen sebebî asabiyet galebe çalar. İslam hem nesep hem de sebebe tagayyür eder. Müslüman olmayanların Türk olmalarının bir kıymet-i harbiyesi kalmaz. Türklük kendini İslam ile aynîleştirdiği için Müslüman olmayanların Türklüklerinin de bir karşılığı olmaz. Fikir dünyasında şekillenen bu kabul, kendini destanlar vasıtasıyla gerçek dünyada da gösterir. Fikirlerin gelenekteki karşılığı böylece kendisini aşikâr kılar.

³⁷⁶ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 18.

³⁷⁷ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 18.

³⁷⁸ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 19.

³⁷⁹ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 19.

³⁸⁰ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 20. *Reşideddin Oğuznâmesi*'nde bu soruyu soran ve daha sonra iman etmedikleri için sürülen kavmin Moğollar olduğu söylenerek Türkler ve Moğolların ortak atalara sahip oldukları fikri ortaya konur. Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 20.

Oğuzname'nin bundan sonraki kısmı cihan hakimiyetini tesis için yapılan "cihangirlik seferleri"ne³⁸¹ ayrılır. Oğuz Kağan Çin'den Frengistan'a ve Mısır'a kadar bilinen dünyanın her yerini yıllar boyunca yapılan seferlerle fetheder.³⁸² Fethettiği yerlerde Türk töresini cari hale getirir, "Herkesi yasalarla disiplinli bir idâre altına..."³⁸³ alır. Fethedilen her yerde Oğuz Kağan halka adil ve merhametli olur, "...herkese şefkât ve sevgi gösterdiğinden yaşlılar ve büyükler kendisine «Oğuz Aqa» adını..."³⁸⁴ verir. Bu fetihlerin anlatıldığı bölümlerde Türkler için savaş ve mücahedenin iktisadî mahiyeti ortaya çıkar. Devletin ayakta kalması bu seferler vasıtasıyla elde edilen ganimetlere bağlanır. Bunun yanında tıpkı *Pagan Oğuzname*'deki gibi seferler esnasında Oğuz Kağan çeşitli olaylardan dolayı insanlara ad verir ve böylece Türk boyları adlandırılır. Fakat bunlar *Pagan Oğuzname*'dekinden farklı olarak yalnızca kendisinde kut olduğunu gösteren kişilere değil hatalar yapan insanlara da verilir. Seferler esnasında ortaya çıkan problemlere çözüm üreten ise farklı farklı insanlar değil "...pek dirâyetli, akıllı, görmüş geçirmiş ve dünyanın acı-tatlı günlerine erişmiş Yuşı Hoca adından birisi..."³⁸⁵ tarafından çözülür. Böylece İslam öncesi devirdeki ihtiyarlığından doğan tecrübeye sahip ak sakallı şaman tipi de İslamî bir çehreye bürünerek hoca olarak görünür. Şaman Uluğ Türük, Yuşı Hoca'ya dönüşür.

Reşideddin Oğuznamesi'de pek çok unsur değişirken bazı hususlar İslamlaşma devrinin ruhuna uygun olarak aynı kalır. Örneğin Oğuz Kağan'ın evlatlarının Türklerin İslam öncesi doğa kültlerinden miras kalan adları bu devirde de muhafaza edilir.³⁸⁶ Bu durum güneş, ay, yıldız, gök, dağ ve deniz gibi doğa unsurlarına karşı sahip olduğu kutsiyet telakkisinden kopamadıklarının fakat bunları eski devrin dinleriyle alakalı olarak da görmediklerinin delili olarak görülebilir.³⁸⁷ Bu tip kültlerin sistematik bir din hüviyetinde olmayıp genel bir kutsallık algısı mahiyetinde olması onların eski bir din ve inanç olarak

³⁸¹ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 47.

³⁸² Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 21-47.

³⁸³ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 26.

³⁸⁴ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 22.

³⁸⁵ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 23.

³⁸⁶ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 33.

³⁸⁷ Bu duruma bir başka örnek de Oğuz Kağan'ın Tanrı'ya yakarışında görülür: Oğuz Kağan ellerini göğsüne koyup, yüzünü Tanrı'ya döndürerek ona şükreder. Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, s. 34. Burada günümüzde hala rastlanabilecek elleri yahut yüzü göğe döndürerek Allah'a dua etme bazı kesimlerce tenkit edildiği üzere Allah'a mekân isnat etme şeklinde bir küfür fiili değil doğa-gök kültü inancından Türklere miras kalan bir şuuraltı davranış gibidir. Burada meselenin itikadî değil fakat pratik bir mahiyette olması dinen de bunun bir problem alanı olmasının önüne geçer.

telakki edilmesinin önüne geçmiş gibidir. Bunun yanında *Pagan Oğuzname*'deki altın yay ve üç gümüş ok anlatısı *Reşideddin Oğuznamesi*'nde de varlığını sürdürür. Fakat Oğuz Han, oğullarının kut sahibi olup, hükümdar olmaya namzet olduklarını görülen bir rüya üzerinden değil yaşanan vakıalar üzerinden görür ve anlar. “Onlar iyi işler yaptıklarından Oğuz onlara takdirlerini bildirdi ve «Benim hayatımda yaptığınız büyük ve faydalı işler ve ad kazanmanız, ben öldükten sonra da yerimi almaya lâyık olduğunuzu gösterdi» dedi.”³⁸⁸ ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koyar.³⁸⁹ Bu istikamette İslamlaşma sürecinin *Oğuzname*'yi siyasal muhayyile bakımından gerçekliğe daha uygun bir hale getirdiği söylenebilir. Altın ok ve üç gümüş yay ise yurdun kardeşler arasında bölüştürülmesi ve onların adlandırılması hususundaki usûlün tesis edilmesinde merkezi bir hal alır.³⁹⁰ Bin yıl yaşadığı rivayet edilen³⁹¹ Oğuz Kağan “Ben öldükten sonra yerim, tahtım ve yurt, eğer Kün o zaman sağ ise, onundur.”³⁹² diyerek vasiyet ettikten sonra payitahtına döner ve ölene kadar yurdu yönetir.

Pagan Oğuzname'den *Oğuzname*'nin İslamlaşma sonrası versiyonlarına bir düşünce tarihi okuması yapıldığında değişen pek çok şeyin yanında devlet, siyaset ve hükümdarlığa yönelik tasavvurda farklılığın mahiyet değil fakat keyfiyet farkı olduğu anlaşılır. Hükümdarlık Tanrı tarafından kendisine kut bahşedilen kişiye nasip edilir. Tanrı'ya yönelik itaat ve hürmet karşılıksız kalmaz ve siyasal manada ödüllendirilir. Devletin yönetiminde kendisine vazife tevdi edilen şahsiyetler de hükümdarın kendisinde kut görmesi sonucunda bu görevlere layık görülür, liyakat kut merkezli bir şekilde tesis

³⁸⁸ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 32.

³⁸⁹ Buradaki iyi işler destanın ilerleyen bölümlerinde şöyle açıklanır: “Oğuz’un oğulları asker ile dönüp babalarının yanına geldiler. Oğuz oğullarının güzel işler yaptıklarını görüp, onlarda olgunluk ve saâdet belirtikleri müşahade edince, onların şerefine bir toy verdi ve kâse sundu. Her oğluna bir altın kürsü verdi ve oğulları ile birlikte gitmiş olan beylerin hepsine hil’at giydirdi. Bundan sonra oğullarını ve beyleri toplayıp onlara «Siz, çocuklarıma niçin altın kürsü verip, size hil’at giydirdiğimi hiç biliyor musunuz?» diye sordu. Çocuklar ve beyler şöyle cevap verdiler: «Onu en iyi sen bilirsın, biz ne bilelim». Oğuz bunu şu şekilde buyurdu: Altı oğlumu, bir defasında manqala yapıp Şam tarafına geldim. Onların bütün düzenlerini iyi gördüm. İkinci defa üç oğlu Frenk, üçünü de Rum tarafına gönderdim. Yine pek güzel işler gördüler. Sizin ve onların tuttuğunuz yol iyidir. Hattâ işgal edilen ülkeleri yağma etmemek hususunda çıkarmış olduğum yasaq ve emirlere tam olarak uyup, gereğini yerine getirdiler. Benim sözümünden hiç dışarı çıkmadılar; kendi fikirlerini de bana iletiler. İşte bu sebeple onlardan ve sizlerden gönlüm memnundur. İyice anladım ki, onlar padişahlığa lâyıktır; sizler de beyliğe lâyıksınız. Bundan dolayı onlara altın kürsü ve size hil’at verdim.”. Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 39.

³⁹⁰ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 48.

³⁹¹ Oğuz Kağan’ın bu *Oğuzname*'de çok uzun yaşamasının esrarı Peygamberler tarihi geleneği olsa gerektir. Eski ümmetlerin çok uzun yıllar yaşadığına dair kabul, Hazreti Nuh’un ikinci kuşaktan torunu olduğu belirtilen Oğuz Kağan’ın da bin yıl yaşamasını mecbur kılmış gibidir.

³⁹² Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 48.

edilir. İslamlaşma mücadeleyi mücahede haline getirmek suretiyle savaşçı Türklerin hayat pratiklerini bir ibadet zevkine büründürerek mistik bir hale sokar. Yapılan her savaş böylece devletin varlığını idame ettirmesi için icap eden maddî imkânın kapılarını açmanın yanında Tanrı'ya kulluk borcunu ifa etmenin de bir aracı vesilesine bürünür. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında nazârî bir boyutta sunulan hususlar hem İslam öncesi hem de sonrası dönemdeki Oğuzname geleneğinde pratik karşılığını bulur. İslam'ın Oğuzname geleneğinde kitabî cephelerine rastlansa da merkezi unsur şifahî gelenek gibidir. İslam ile yeni tanışan Türkler Oğuz Kağan'ın ağzından hak dinin tebliğ ve mücahedesini verir. Siyasete taalluk eden düşünce geçiş sürecinde özünü korur fakat rengini değiştirir. Nazariyenin İslamlaşma devri hususundaki bütün fikir ağları böylece aksini Oğuznamelerde bulur.

2.4. İslamlaşmanın Âyînesi: *Kitab-ı Dedem Korkut*

İslamlaşma devrinde ortaya çıkan tüm eserler dönemin ruhunu bünyesinde barındırsa da bazı eserlerin diğerlerine nazaran devrin mahiyetini daha açık bir şekilde ortaya koyduğu, İslamlaşmanın bütün cephelerini bünyesinde barındırdığı görülür. Bu noktada eserin müellifinin dünya tasavvuru, İslamlaşmanın hangi yüzüyle muhatap olduğu büyük önem arz eder. İslamlaşmanın kitabî yönüyle muhatap olanların eserlerinde devrin bu hali kendini daha fazla görünür kılarken, mutasavvıf zümreler etrafındaki tecrübenin muhatapları devrin mistik yönünü merkeze alır. Şifahî kültür etrafında zihin dünyasını var edenlerin eserlerin de bu istikamette diğerlerine nazaran daha senkretik ve kültür merkezli anlatıları gündeminde bulundurması tabiidir. Bunun yanında öyle eserler vardır ki devrin bütün hususiyetlerini aynı derecede aşikâr eder, dönemin bütün anasını kendi bünyesinde gösterir. Bu eserlerin bu imkâna sahip olmasının belki de en önemli sebebi belli bir müellifin elinden çıkmamaları fakat toplumsal alanın her kesiminin şifahî anlatılarına dahil olarak geçirdikleri değişimlerle adeta döneme hâkim olmalarıdır. İslamlaşma devri mevzu bahis olduğunda bu hâkim eserlerin en başına adı yazılacak olan şüphesiz *Dede Korkut Oğuznameleri* yahut *Kitab-ı Dedem Korkut* olur.³⁹³

³⁹³ “Dede Korkut Destanları ...su katılmamış Türk hayatının olduğu gibi verildiği bir eserdir. Onu tek tek kişilerin kaleminden çıkan nice ün yapmış ürünlerin üstüne çıkaran niteliği burdan ileri gelmektedir. ...bu kitap, tek başına, başkalarıyla ölçülemeyecek bir değer taşımaktadır. Çünkü bu destanların yaratıcı da, yazarı da, daha doğrusu anlatıcı da doğrudan Türk milletinin kendisidir.” Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 7. Devrin eserleri arasında isimler, unvanlar ve anlatılar değişirken sabit kalan öz, Türk zihniyet dünyasının kendisi etrafında kurulduğu mesele ve temel unsurları

Korkut Ata-Dede Korkut'un menakıbını tetkik edenler devrin her renginin onun anlattıklarında mevcut olduğu fark eder. İslamlaşma adeta ete kemiğe bürünmüş bu menakıblarda görünmüştür. İslamlaşmanın kitabî, şifahi³⁹⁴ ve mistik cephelerinin tamamı, bu usuller etrafında Müslüman olmuş insan tiplerinin her biri, Korkut Ata menakıblarında kendine yer bulur.³⁹⁵ Devrin İslam etrafında belli bir manaya

apaçık bir şekilde ortaya koyar niteliktedir. Bu istikamette Ercilasun'un *Dede Korkut Menakıbı* hakkında verdiği hüküm şöyle olur: "Dede Korkut boylarının, Oğuz Kağan destanının genişlemiş şekli olduğu bence kesindir.". Ahmet B. Ercilasun, "Türk Destanlarında Baba-Oğul Mücadelesi", *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 486. Ercilasun'un bu hükmüne muhalif, Z. V. M. Jurminski'nin "Korkut kitabı, Oğuz Destanlarının repertuarını hiç de bütünlükle kapsamamaktadır" söylemi için bk. Süleyman Aliyarlı, "Dede Korkut Kitabı ve Türk Tarih Öncesi", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/801. Böylece İslamlaşma devrinde, İslam öncesi destanları İslamileştirirken bu anlatılar aynı zamanda yeni ortaya konan eserlere de kaynak mesabesinde olma hüviyeti kazanır. Daha önce tetkik edilen *Oğuzname* ile *Dede Korkut Menakıbı* arasındaki benzerlik ve geçişlilikler hususunda bk. Ahmet B. Ercilasun, "Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler", *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 460-485. *Dede Korkut Menakıbı* ile *Oğuzname* mukayesesini merkeze alan bir çalışma için ayrıca bk. Esra Yıldız, *Dede Korkut Hikâyeleri ile Oğuz Kağan Destanında Geçen Tarihi Motiflerin Kıyaslanması* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015). Bu eserle alakalı muhtasar izahlar için bk. Ahmet B. Ercilasun, "Dede Korkut Mirası", *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 505-509; Duygu Bayram, "Hikâyelerin Bilgesi: Dede Korkut", *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 51-63. Dede Korkut'un şahsiyeti hususunda özetler için bk. Hatice Çiğdem Gönen, *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Devlet Dışı Siyasallık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 46-51; Duygu Bayram, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -Dede Korkut Hikâyelerinin Felsefi Analizi-* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 47-49.

³⁹⁴ *Kitab-ı Dedem Korkut*'un şifahi İslam tasavvuruna dönük cephesi günümüzde dahi varlığını aynı şekilde devam ettirir. Bu hususta Mehmet Fuad Köprülü, *Kitab-ı Dedem Korkut*'ta bulunan Dumlul hikâyesini Antalya yakınındaki Zeytin köyüne yerleşmiş, şifahi kültürün bugünkü halkası hüviyetindeki abdallardan dinleyen Atabeyli Naci Bey'in tetkiklerini aktarır. Bahsi geçen hususla alakalı olarak bk. Mehmet Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları II* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 460. Orhan Şaik Gökyay da *Kitab-ı Dedem Korkut*'ta bulunan bazı menkıbelerin halen Anadolu'nun çeşitli yerlerinde şifahi kültürün bir parçası olarak anlatılmaya devam ettiğini söyler. Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 21.

³⁹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Kitab-ı Dedem Korkut* gibi eserlerin aslı kıymet ve bugünkü manasına devrinin ruhuna uyumlaştırmak zorunda kaldığı bazı siyasi ifadelerle de olsa şöyle işaret eder: "...bütün bu *Dede Korkut* masalları, bu *Köroğlu*'lar, *Tahir ile Zühre*'ler, *Aslı ile Kerem*'ler büyük Türk destanının parçaları ve Anadolu fethinin kahramanlık hikâyeleri ile beraber milletimizin bütün dış görünüşlerin altında samimiyetle, inançla yaşadığı bir hayatın mahsulüdürler ve muhtelif merhalelerinde milletimize ve harsımıza ait birçok realitelerle doludurlar. Hemen hepsi kâh sert tabiatla, kâh etraftaki yabancı harslarla ve bazen de kendi müesseseleriyle yaptıkları mücadelelerden doğmuşlardır. Onun için onları tanımak, büyük anafikirlerini bulup meydana çıkarmak, nispeten sâf kalmış bir an'anede nesilden nesile naklettikleri davaları öğrenmek, bu toprakta yaşamış nesillerin macerasını içinden aydınlatmak demektir. Ve bu davalar hemen daima insanlığın hakiki inançları olan büyük mebdeler etrafında döndükleri için bugünün davaları da olabilir, onları realitelerimizle birleştirir yahut da hiç olmazsa onlara zamanın takdisi ile zenginleştirilmiş çerçeveler teşkil edebilirlerdi. ...Bu hikâyeler ve destanlar bize iki şeyi birden verebilirler. Bir taraftan İslamî kültürün tesiri altında olsa bile tâ ilk anından itibaren Türk tarihinin içinde zincirlenen sürekliliği onlarda bulmak mümkündür. Bu itibarla ırkımızın ve milletimizin macerasını bu tepelerden görmek bizim için çok ehemmiyetlidir. Diğer taraftan da 1071'den sonra, yeni açılan vatandaki inkişafı, zihniyet ve hayat ayrılıklarıyla gösterirler. ...Sonra onlar bizim ferdî hayatımıza girmişlerdir. Vatan manzaralarına ve muhayyilemize arslan pençelerinin izi o kadar derin geçmiş ki... Bu kahraman isimler, bu asil gölgeler içimizde ve dört bir yanımda yaşıyorlar.". Tanpınar, "Halk Destanlarından Millî Edebiyata I", 98-99. Hilmi Ziya Ülken de *Kitab-ı Dedem Korkut*'u Türk felsefesinin kaynaklarından biri olarak anar. Ülken,

büründürdüğü unsurların tümü, bu unsurlar arasındaki geçişlilikleri de apaçık bir şekilde gösterecek bir mahiyette³⁹⁶ bu menakıblarda kendisini vuzuha kavuşturur. Bu devrin tüm zaaflarının nasıl imkâna dönüştüğünün esrarı *Kitab-ı Dedem Korkut*'un sayfalarında aşikâr olur.³⁹⁷ Hülasaten şunu söylemek mümkündür ki Türk zihniyetinin tüm kodlarını muhtevî olan bu eser ciddiyetle ele alınmaksızın, İslamlaşma devrinin düşünce dünyası, hayat felsefesi ve Türk geleneğinin aldığı yeni hali tetkik etmek muhaldir. Eserin kıymet ve ciddiyeti hususunda Muharrem Ergin'in Köprülü'den aktardığı bir cümle meseleyi sarahaten ortaya koyma noktasında tek başına iktifa eder: "Türk edebiyatı tarihinin en büyük âlimi Prof. Fuat Köprülü'nün, derslerinde söylediği bir söz vardır: Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkutu öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar."³⁹⁸

İslamlaşma öncesi Türk tarih-i dinîsinin bir gelenek haline gelmiş belli zihinsel esas ve usûller etrafında gerçekleşen intikal ve intibaklar tarihi olduğu ortaya konulmuştur. Bu süreçlerde milletin fikir dünyasında geleneği ihya ve ibka eden unsurlar da bu intikal ve intibaklara dahil olur. Günümüz literatüründe şaman olarak değerlendirilen, İslamlaşma öncesinde toplumun mistik cephesinin önderliğini üstlenen unsurlar da dinî değişmelere uyum sağlar. Hali hazırda var olan zihniyetin yeni intisap edilen düşünce dünyası ile uyumlaştırılması vazifesini üstlenir. İslam'dan bağımsız bir şekilde Türklerin bir gelenek sahibi olma ve onun devamlılığını sağlamaya müstaid olmasının sırrı da buradan gelir.³⁹⁹

Türk Tefekkürü Tarihi, 57. Peter B. Golden ise bu eseri "...Kaşgarlı ve Oğuz boy geleneğini derleyen Dede Korkut hikayeleri..." cümleleriyle tavsif eder. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 229. İbrahim Kafesoğlu'nun da şu ifadeleri ile benzer meselelerin altını çizdiği görülür: "...Bozkır Türk topluluğunun, teşkilât, sosyal bünye, örf ve gelenekleri aksettirmesi itibariyle edebiyatımızda mühim yer tutar.". Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 120.

³⁹⁶ "Bu Oğuz beyleri Müslüman olmuşlardır. Savaşa giderken aru sudan abdest alırlar, ağ alınlarını yere koyarlar, iki rekat namaz kılarlar. Fakat şarap içmek ve eğlenmekten de geri kalmazlar. Onların Budist ve İslâm tasavvufunun idealize ettiği zahid ve veli tipleri ile hiçbir alâkalı yoktur." Kaplan, "Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri", 45. Kaplan'ın bu noktada dikkat çektiği mesele esasen devrin ruhunu şekillendiren ve renklerini ifade eden İslamlaşma tipi ve İslam tasavvurlarının net sınırlarla ayrılmayıp birbiri arasında geçişkenliğe sahip bir mahiyette olduğunu da ortaya koymaya kâfi gelir.

³⁹⁷ "Nitekim Dede Korkud ve Manas Destanı gibi eserlerde vücûd bulan şifâhî İslâm yorumu, devamlı olarak kitâbî bir istikâmete doğru akmış, buna paralel olarak kadim Türk kültürünün paganist unsurlarla malûl olan cephesi daralmıştır." Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 122.

³⁹⁸ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1969), X.

³⁹⁹ "...Yunus'tan önceki Anadolu hayatının ...tam ve hakiki bir levhasını gösterip tasvir edebilmek için, o devirde bu Dede Korkud menkıbelerinin halk arasında çok yaygın olduğunu ve Oğuz ozanlarının o menkıbeleri ellerinde kopuzlarla terennüm ettiklerini de ilave etmeliyiz." Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 355. *Dede Korkut Menakıbı*'nın İslamlaşma devrinin tüm cephelerini havi mahiyeti hatırlandığında bu intikal aşamasında eskinin içinden geçerek yeniye dahil olmanın imkânının şifâhî kültürün içinden nasıl temin edildiği kolaylıkla anlaşılır hale gelecektir.

Türkler yeni bir dine intikal ettiklerinde düşünce dünyaları, hayat felsefeleri ve yaşam tarzlarında devrimsel kırılmaların gerçekleşmemesinin de sebebi bu usûl etrafında değerlendirilebilir. İslamlaşma devri dahi işaret edilen hususlarda varoluşsal kırılmalara sebebiyet vermez bilakis Türklerin diğer milletlerden çok daha farklı bir İslam tasavvuru tesis edebilmelerinin imkânını var eder.

Literatürde Korkut Ata yahut Dede Korkut'un kimliğine dair pek çok tartışma yapılır. Köprülüzade Mehmet Fuat, Dede Korkut'u "ozanların piri"⁴⁰⁰ olarak anar; Evliya Çelebi kabrini ziyaret ederken "Ulu sultandır. Şirvanlılar bu sultana mu'tekiddirler."⁴⁰¹ diyerek Korkut Ata'yı evliya olarak sunar. Bu hususta Edirneli Ruhi, "Kadimü'z-zamanda Türkmen kabâili beyinde Korkud Ata nam bir ehl-i aziz vardı; bir gün buyurdu ki saltanat âkibet Oğuz Han'ın vasiyeti üzere oğlu Kayı Han evladına nakledip illa âhirü'z-zaman ber devam olur."⁴⁰² demek suretiyle Dede'nin Osmanlı'yı müjdelediğini rivayet edip kerametini bildirerek *Seyahatnâme* müellifini destekler.⁴⁰³ Ebu'lgazi Bahadır Han *Şecere-i Terakime*'de "Korkut Ata'nın kerametleri çok idi. İkiyüzdoksanbeş yıl ömür sürdü. Üç padişaha vezir oldu."⁴⁰⁴ şeklindeki rivayetiyle Dede Korkut'u vezir koltuğuna oturtur. *Camiüt Tevarih* müellifi, Korkut Ata'nın hükümdarın emriyle Peygamber Efendimize gönderildiği ve böylece Müslüman olduğunu belirtir⁴⁰⁵ ve ardından "çok akıllı, bilgili ve kerâmet sahibi bir..."⁴⁰⁶ insan olarak anarak Korkut Ata'nın sahâbeden olması ve velayetinin yanında alim bir zat olduğuna da işaret eder. Oğuz Beyleri'nin ona her konuda fikir danışıp sözünü dinlediği anlatır,⁴⁰⁷ "Bahrü'l-ensâb, Bayındır Han'ın Dış Oğuz-İç Oğuz beylerini saydıktan sonra Dede Korkut'un bunların şeyhi olduğunu

⁴⁰⁰ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 181, 449.

⁴⁰¹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2-2/360.

⁴⁰² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 354.

⁴⁰³ Dresden Nüshası'nın ilk kısmında Korkut Ata'nın bu kerametini görmek mümkündür: "Resul aleyhis-selam zamanına yakın Bayat boyından Korkut Ata derler bir er kopdı. Oguzun ol kişi tamam bilicisiydi, ne derişe olurıdı, gayibden türlü haber söyleridi. Hak teala anun gönline ilham ederidi. Korkut Ata eyitdi: «Ahır zemanda hanlık gerü Kayıya dege. Kimesne ellerinden almaya, ahır zeman olup kıyamet kopınca.» Bu dedügi Osman nesli-dür, işde sürilüb gede yörir. Ve dahı neçe buna benzer söz söylerdi." *Dede Korkut Oğuznameleri*, haz. Semih Tezcan – Hendrik Boeschoten (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 29. Münecimbaşı da bu rivayeti aynen aktarır ve Korkut Ata'nın evliya olduğunu belirtir. Bu hususta bk. Münecimbaşı Ahmet Dede, *Münecimbaşı Tarihi*, (İstanbul: Tercüman Yayınları, t.y.), 1/48.

⁴⁰⁴ Ebu'lgazi Bahadır Han, "Türklerin Soykütüğü", *Türklerin Şeceresi* (İstanbul: Örgün Yayınevi, 2011), 87.

⁴⁰⁵ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 55.

⁴⁰⁶ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 55.

⁴⁰⁷ Togan, *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*, 55-57.

söyler”.⁴⁰⁸ “*Câm-ı Cem-âyin*’de ise Oğuz Han soyundan Kara Han bey olunca, sıkı dindarlığından dolayı Korkut Dede’yi Medine-i Münevvere’ye göndermiş, Peygamberimizin yüzünü görüp Müslüman olan Dede, Oğuz taifesine İslâm şeriatını öğretmek için Selmân-ı Fârisî ile birlikte geri gelmiştir.”.⁴⁰⁹ Fuzuli Bayat ise işaret edilenler haricinde Dede Korkut’un çeşitli kaynaklarda kral, emir, ordu komutanı, Oğuzlar arasında İslâm’ı yayan bir şeyh, ozan ve başbilen ve Mecusi kahinlerinin peygamberi olarak yer aldığını ifade eder.⁴¹⁰

Devrin şartları değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür ki Dede Korkut bunların hem hepsi hem de hiç biridir. Hatta Köprülü’ye göre Dede Korkut “...tarihî bir şahsiyet olmayıp, tamamıyla menkıbevi bir simadır.”.⁴¹¹ Şifahî kültür etrafında tesis edilmiş anlatılar kıymetini bir milletin nesilden nesile aktarılan sözlü anlatı, gelenek ve zihin dünyasını aşikârâne bir şekilde ortaya koymasında bulur. Bu menakıblar her anlatanın elinde farklı bir ekleme yahut çıkarmaya maruz kalır. Böylece her anlatım bir yeniden teşekkül sürecini yanında getirirken anlatanın zihin dünyasını da kendi bünyesine alır.⁴¹² Böylece yüzyıllar sonra bir menkıbe ilk anlatıldığından çok farklı bir hal alsa ve pek çok farklı versiyonu ortaya çıkmış olsa da anlatılageldiği milletin dünya tasavvurunun neredeyse her cephesine kapılarını açmış olur.⁴¹³

Dede Korkut da bu durumdan nasibini alır, farklı ravilerin elinde farklı hallere bürünür. Fakat nihayetinde Korkut Ata’nın milletin kendisine hürmet gösterip ittiba ettiği, ortaya çıkan çeşitli sorunlar hususunda milletin beraber hükümdarın dahi kendisine danıştığı, verdiği fikirlere neredeyse kutsal bir nitelik atfedildiği bir kimse olduğu açıkça

⁴⁰⁸ Orhan Şaik Gökyay, “Dede Korkut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/77.

⁴⁰⁹ Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 204.

⁴¹⁰ Fuzuli Bayat, *Dede Korkut Oğuznameleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 83.

⁴¹¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 355.

⁴¹² “Millî destanın ilk vasfı müellifinin millet olmasıdır. Destan, bir ferdin, bir sanatkârın değil, bir milletin müşterek dehasının mahsulüdür. Yaratıcı müşterek deha olduğu gibi, değerlendirilmesi de müşterek sosyal zevkin süzgecinden geçmiştir. Dede Korkut da bu şekilde Türk milletinin müşterek dehasının ve zevkinin eseridir.” Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, X.

⁴¹³ Mehmet Fuad Köprülü’ye göre Oğuz menakıbı “Esasen, göçebe-putperest hayatın mahsulü...”dür. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 453. Şifahî kültürün bir sonucu olarak ortaya çıkan bu menakıplar İslamlaşma devri ile beraber devrinin özelliklerini anlatıcıları vasıtası ile bünyesine intikal ettirmeye başlar. *Kitab-ı Dedem Korkut*’da göçebe hayatın hususiyetleri varlığını muhafaza ederken, Köprülü’nün putperestlik olarak ansa da farklı eserlerinde dikkatlice tetkik ettiği Türk dinî tarihinin unsurlarından yeni dünyaya intikal etmesinin imkânını bulanları İslamî bir renk altında görmek mümkün olur.

ortadadır.⁴¹⁴ Bu istikamette modern dönemdeki çalışmaların şaman kimliği etrafında hülâsa ettiği meseleleri Korkut Ata'nın şahsiyetinde de görmek mümkün hale gelir.⁴¹⁵ Döneminde öyle tasavvur edilmemiş olsa bile Dede Korkut, İslam öncesi ruhlarla iletişim kuran ve doğa üstü haller gösteren şaman ve kamların İslam'dan sonra keramet sahibi evliyalara dönüşümünün en müşahhas örneklerinden biri olur.⁴¹⁶

Dede Korkut ve benzerlerinin halk nezdinde büyük bir karşılığının olmasının sebebini de Köprülü bu dönüşüme bağlar:

“İlahiler ve şiirler okuyan, Allah rızası için halka bir çok iyilikte bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler -eskiden dinî bir kutsiyet verdikleri- ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyor ve dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, “ata” veya “bab” unvanlı birtakım dervişler almıştı: Hazreti Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen Arslan Baba; menkıbeye göre İslam dinini anlama maksadıyla Türkistan'dan Ceziretü'l-Arap'a gelmiş ve

⁴¹⁴ Bu manada Fatih M. Şeker'in Yunus Emre'nin Türkler için önemini ortaya koyarken onu selefi ve ilk öncüsü olarak gösterebileceğimiz Dede Korkut ile mukayese etmesi isabetlidir. “Netice olarak Osmanlılar için Hazret-i Yunus, emsâli gelmeyen büyük sûfilerden biridir. ...Dede Korkud'da olduğu gibi kabri hakkında zayıf bir rivâyet bile, kuvvetle kabul görür, halk kendisine türbeler yapar, kudsi nefeslerinden istifade etmek için bunu vesîle hâline getirir.” Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 111. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammedîye'sini* tetkik ederken de Şeker, Türk zihin dünyasında bir kıymet sahibi olma ölçüsü olarak Dede Korkut'a döner, Yazıcızâde'yi Dede Korkut etrafında anlamlandırır. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 184, 442.

⁴¹⁵ “Türklerin İslâmlaşmasının menkabevî boyutunun takip edilebileceği isimlerden biri de, gaybdan/gelecekte haber veren ve kavminin her türlü problemini halleden taraflarıyla İslâm öncesi şâmânların İslâmî devirde velî hüviyetiyle aktüelleşen bir örneği sıfatıyla, Türk velî imajının prototipini teşkil eden *Dede Korkut*'tur. Geçiş devrinin ihtiyaçlarına çok tabîî bir şekilde cevap veren Dede Korkut başta olmak üzere, onun yol arkadaşlarının da İslâmiyet'e dahil olmaları menkabevî İslamlaşma hâdiseleriyle mutâbıktır.” Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 204.

⁴¹⁶ Osman Turan “Eski devrin Şamanları ve İslâm devrinin evliyâsı vasıflarını gösteren Dede-Korkut...” ifadeleriyle bu tespitimizi doğrular. Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 101. Bahsi geçen şamanlar aynı zamanda ozan olarak da tasavvur edilirler. Bu istikamette Köprülü şu hükmü verir: “Radloff'un neşrettiği Uygurca Oğuz menkıbesi'ndeki Uluğ Türk ile Reşidüddin'deki Irkıl Ata ve bu Dede Korkud, bize göre, aynı timsalden ibaret olup ozanların eski Türk cemiyetindeki dinî-bedîi yerini vuzuhla göstermektedir.” Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 355. Bu hususta ayrıca bk. Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi I* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 508-510. Orhan Şaik Gökyay, *Kitab-ı Dedem Korkut*'daki motifleri anlatırken İslâmî unsurları sıralar, ardından şamanî izlere işaret eder, Türk inanç ve törelerine yönelik anasırı da ortaya koyar. Peş peşe anlatılan bu unsurlar dahi bu şifâhî anlatının zihniyet dünyasını ve işlevini alenen gösterir mahiyettedir. Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 14-15. Bu hususta Jean-Paul Roux'nun söyledikleri onun Türkiyat sahasında neden bir otorite kabul edildiğini sorgulamamıza tek başına yeterli malzeme teşkil edecek mahiyettedir. Roux, esasen üzerinde durduğumuz şamandan evliyaya intikal fikrimizi destekler fakat bu tezden hareketle onun vardığı nokta Selçukluların paganizmi olur. “Selçukluların tamamen Müslümanlaştığını iddia etmek fazla iddialı olacaktır. Dinleri konusunda pek endişeleri yoktu ve Müslüman sıfatının altında Şaman olarak kalmaya devam ettiler. Kendileri ve kendilerinden sonra da vârisleri oldukça uzun bir zaman Şaman olarak kaldı. Eski Anadolu destanlarından elimizde bulunan *Kitab-ı Dede Korkut* adlı elyazmaları oldukça geç bir döneme ait olmakla beraber “paganizm”in izlerini taşımaktadır ve hikâyelerin ana karakteri kılık değiştirmiş bir şamandan başkası değildir.” Roux, *Türklerin Tarihi*, 209. İlimden az çok behresi olan ademlerin Roux'un Selçukluların paganlığına dair hükümlerinin ya cehalet ya da siyaset sebebiyle verildiğini tespit etmeleri zor olmayacaktır. Kurulan zayıf dahi denemeyecek illiyet bağlarının müellifin isminin arkasında kolaylıkla gizlendiği aşikardır.

Hazreti Ebû Bekir ile görüşerek İslamiyeti kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur Korkud Ata ve Çoban Ata işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşıtıyordu.”⁴¹⁷

Eski dünya tasavvurunun tecessüm etmiş halleri olan Korkut Ata gibi şahsiyetler yeni olana intikal ederken de halka rehberlik ve önderlik eder.⁴¹⁸

2.4.1. Bir Mücadele Menakıbı Olarak *Kitab-ı Dedem Korkut*

En temel manada *Kitab-ı Dedem Korkut*’un bir mücadele menakıbı olduğunu söylemek hakikatin kendisine taalluk eder. Burada anlatılan menkıbeler farklı farklı meseleler ve tipleri merkeze alsa da olay bir şekilde sürekli kaire karşı mücadele ve cihadın önemine gelir.⁴¹⁹ İslam’ın nasıl bir din olduğunu öğrenmek isteyen ve bu hususta elinde *Kitab-ı Dedem Korkut*’tan başka herhangi bir kaynak bulunmayan biri için İslam, cihat ile aynileşecektir. Türklerin eskiden yeniye intikal durumu burada da kendisini gösterir: İslam öncesinde bedavet merkezli bir yaşam tarzına sahip olan ve savaşın hayatlarında hali hazırda önemli bir yer tuttuğu Türkler, İslamlaşma devrinde eski hayatlarındaki bu mühim hayat pratiğini İslam’ın içinde cihat olarak görür. Böylece Müslüman olmanın imkânını da cihatta bulur.⁴²⁰ Öyle ki bu devirden itibaren Türklük İslam ile aynileştirildiğinden Müslüman olan Türkler, İslam’a intisap etmemiş Türklere Türk demeyi bırakır, onları *tat* olarak adlandırır ve kendilerine karşı İslam’ın emrettiği cihadı gerçekleştirir. Bu istikamette *Kitab-ı Dedem Korkut*’un çeşitli mesele ve mesajları, Türklerin İslamlaşma devrinde en sevdikleri ibadet olarak telakki edebileceğimiz cihadın merkezde olduğu anlatıların etrafında ortaya koyması gayet tabiidir.⁴²¹

⁴¹⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 67.

⁴¹⁸ Bu hususta Ayhan Bıçak da benzer düşüncededir: “Kamlar, yazılı kayıtlar bırakmadıklarından ya da bırakmış olsalar bile bugüne ulaşamamış olduğundan, ne türden düşünceler ürettikleri bilinmemektedir. Boy esasına dayalı bir toplumda, gelenekten gelen görevlerini yapmışlardır. ...görünen o ki, en eski inanç dizileri gelenekler halinde kamlar aracılığıyla Anadolu’ya taşınmıştır. Dede Korkut ve Derviş tiplerinin, kamların Anadolu’daki hallerini temsil ettikleri söylenebilir.” Bıçak, *Türk Düşüncesi I*, 103. Bu istikamette Türk hayat tarzı ve zihniyet biçimini şekillendiren pek çok unsura hikayelerde atıflar yapılır. Bu sembollere yönelik bir çalışma için bk. Gülnaz Çetinkaya, *Dede Korkut Hikâyelerinde Semboller* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁴¹⁹ Ayhan Bıçak, “*Dede Korkut* kitabındaki bütün öyküler savaşla ilgilidir.” diyerek bu meseleye dikkat çekmeye gayret eder. Bıçak, *Türk Düşüncesi I*, 332.

⁴²⁰ Bu hususta Osman Turan’ın şu ifadeleri meseleyi daha iyi anlamaya yardımcı olacak mahiyettedir: “...Dede-korkut destanına göre göçebe savaşçılar samimi bir İslâm duygusuna ve Hazreti Muhammed aşkına sahip bulunmakla, ara-sıra da namaz kılmakla beraber ...İslâmın yasaklarına sıkı bir şekilde bağlı kalmıyor; kadın-erkek bir arada yaşıyor ve eğleniyorlardı. Halbuki Osmanlı devrinde Selçuklu devrinin gazileri ile göçebe savaşçılar arasında fark kalmamış; aynı ruh ve görüşle birleşmişlerdi.” Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 262-263. Belli bir devirde zaaf gibi görünen şeylerin nasıl imkâna dönüştüğünün müşahhas bir örneği olarak bu durum kâfi gelir.

⁴²¹ Carter V. Findley de bu hususta benzer şeyler söyler: “Bugünkü biçimini 1200’den sonra alan Dede Korkut Destanı da, tema tutarlılığına hiç aldırmadan, o dönemin olaylarını ve gaza gibi İslami iplikleri

Dirse Han, beylik verdiği oğlu Boğaç Han'ı siyasi menfaatlerini yeni düzende kaybedenlerin dolduruşundan dolayı öldürmeye kalkar, Allah Boğaç Han'ı, o da babasını kötü niyet besleyip ikisini birden kafirlere teslim etme niyetinde olanların elinden kurtarır.⁴²² Salur Kazan⁴²³ ava çıktığı esnada kafir casusu bunu öğrenip haber verir, kafir de baskın yapıp karısı, oğlu ve gelinini esir alır, bunun üzerine Salur Kazan bu saldırıda kafirlere karşı büyük direnç gösteren Karacuk Çoban ve diğer Oğuz yiğitleriyle birlikte kafiye karşı mücadele eder, esir alınanları kurtarır.⁴²⁴ Kafirler tarafından düğününe yapılan baskınla esir alınan Bamsı Beyrek, burada hapsedilir bir süre sonra bir şekilde kaçma imkânı bulan Bamsı Beyrek geri dönerek Banu Çiçek ile evlenir.⁴²⁵ Kazan Bey'in oğlu Uruz Bey kafirle mücadele etmek için savaş sanatını öğrenirken kafirin yaptığı bir baskında kaçırlır, Kazan Bey tek başına kurtarmaya gider fakat başaramaz. Bunun üzerine karısı Boyu Uzun Burla Hatun savaşçı kadınlar ve diğer Oğuz Beyleri ile kafiye karşı mücadele eder ve kocası ile oğlunu geri getirir.⁴²⁶ Kan Turalı evlendiği gece kafirlerin saldırısına uğrar;⁴²⁷ Yiğenek kafiye karşı cihat ederken esir düşen babası Kazıcık Koca'yı kurtarmak için onlara karşı cihat eder.⁴²⁸ Basat, Müslüman Türklere zarar veren Tepegöz'ü öldürür;⁴²⁹ sakatlanan Beğil'e karşı saldırıya geçen kafirleri Allah'ın kırk er gücü verdiği oğlu Emren bozguna uğratar.⁴³⁰ Eğrek kafiye karşı mücadele esnasında esir düşer, kardeşi Seğrek onu kafirlerin elinden kurtarır.⁴³¹ Kafirler tarafından tutsak edilen Salur Kazan'ı oğlu Uruz onların elinden alır.⁴³² Velhasıl Dede Korkut'un menakıbının her sayfası Müslüman mücahitlerin küffara karşı mücadele ettiği bir kahramanlık destanı olarak okunabilir.⁴³³

Oğuz Türklerinin İslam öncesi kahramanlıklarını çağrıştıran bir dizi halk masalına işler.”. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 92.

⁴²² *Dede Korkut Hikâyeleri -Kitab-ı Dedem Korkut-*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 9-23; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 35-49.

⁴²³ Salur Kazan'ın şahsiyetiyle alakalı bir tetkik için bk. Ahmet B. Ercilasun, “Salur Kazan Kimdir?”, *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 510-526.

⁴²⁴ *Dede Korkut Hikayeleri*, 25-42; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 50-67.

⁴²⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 43-73; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 68-95.

⁴²⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 75-94; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 96-114.

⁴²⁷ *Dede Korkut Hikayeleri*, 105-121; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 124-138.

⁴²⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 123-129; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 139-145.

⁴²⁹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 131-142; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 146-155.

⁴³⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 143-153; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 156-166.

⁴³¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 155-165; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 167-176.

⁴³² *Dede Korkut Hikayeleri*, 167-178; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 177-187.

⁴³³ Bu karakterler çerçevesinde menakıbın kronolojik bir sıralaması için bk. Ahmet B. Ercilasun, “Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması”, *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 496-504.

Kitab-ı Dedem Korkut menkıbelerindeki kahramanların sözleri de İslamlaşma devrinde Türklerin cihadı bir hayatı yaşama pratiği olarak tasavvur ve tatbik ettiğini aşıkâr eder. Oğlu Boğaç'ın yerini babası Dirse Han'a soran hanımı "Kara giysili, azgın dinli kâfirlere bir oğul aldırınsa söyle bana ...Azgın dinli kâfire ben varayım" der.⁴³⁴ Kendilerine boyun eğip saygı duyması şartıyla hükümdarlarına götürüp kendisine beylik vadeden kafirleri Karacuk Çoban, "Lakırdı söyleme bre itim kâfir / İtimle bir yalaktan, yunduğum suyu içen azgın kâfir"⁴³⁵ diyerek tahfif ve tahkir eder, onlarla elindeki kızılılık sopası ve taşlarla cihat eder, Allah'ın hikmeti ile üç yüz kafiri sapan taşıyla öldürür,⁴³⁶ iki kardeşine bu esnada kafirlerin okları ile şehadet nasip olur.⁴³⁷ Salur Kazan ile birlikte kafirle savaşıcak Oğuz Beyleri harekete geçmeden önce "Arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere koydular, iki rekât namaz kıldılar, adı güzel Muhammed'e salavat getirdiler. Hemen kâfire at..."⁴³⁸ salıp kılıç salar;⁴³⁹ Allah Oğuz Beyleri'ne fetih nasip ettiğinde kâfirin kilisesini yıktırıp onun yerine mescit yaptırır, keşişlerini öldürüp, ezan okutup, Allah adına hutbe irat ettirirler.⁴⁴⁰ Kazan Bey "Asumanlı gökte kara bulut olup / Kâfirin üzerine gürleyeyim / Ak yıldırım olup şakıyayım / Kâfiri kamış gibi od olup yandırayım / Dokuzunu bir yerine saydırayım / Vuruşmayla, dövüşmeyle âlemi doldurayım" deyip Allah'tan medet bekler.⁴⁴¹ Kan Turalı kendisine karşı hücum eden kafiri gördüğünde yeri öpüp "Amenna ve saddakna! Maksudumuz Hak Teala dergâhında hasıl oldu."⁴⁴² cümleleriyle mücahedeyi adeta bir düğün günü gibi tasavvur ettiğini ortaya koyar. Emren

⁴³⁴ *Dede Korkut Hikayeleri*, 17.

⁴³⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 28.

⁴³⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 32.

⁴³⁷ *Dede Korkut Hikayeleri*, 28. Karacuk Çoban'ın kendilerine boyun eğmesi karşılığında beylik vadeden kafilere ve onların kendisindeki kızılılık sopası ve taşlara nazaran büyük bir kuvveti ifade eden silahlarına karşı küçümser bakış tarzı ile Mehmet Akif'in Çanakkale mücahitlerine hitap ettiği, düşmanının büyük askerî imkânları karşısında Türk askerinin dik duruşunu anlattığı Asım şiirindeki bölümler, İslamlaşma'dan modernleşmeye Türk zihin dünyası ve hayat felsefesinde değişen hiçbir şeyin olmadığını göstermeye kâfi gelir. Mesele bu minvalde değerlendirildiğinde Çanakkale'de memleketini kafirlere karşı müdafaa eden mücahitlerin hayat görüşü ve dünyaya bakış tarzının Karacuk Çoban ile hiçbir farklılık arz etmediği, Türk milletinin en temelde Karacuk Çoban'lardan teşekkül etmiş bir millet olmakla şerefyâb olduğu aşıkârâne şekilde ortaya çıkacaktır. Mehmet Akif'in şiirindeki ilgili bölüm için bk. Ersoy, "Âsım", 107.

⁴³⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 41.

⁴³⁹ Oğuz Beyleri'nin cihat etmeden önceki bu ibadetleri *Kitab-ı Dedem Korkut*'ta bir ritüel olarak sıkça tekrar edilir. *Dede Korkut Hikayeleri*, 72, 92, 116.

⁴⁴⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 72-73, 129, 172.

⁴⁴¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 90.

⁴⁴² *Dede Korkut Hikayeleri*, 116.

babasına “Din-i Muhammed yoluna savaşıyım senin için” diyerek cihat etme isteğini iletir.⁴⁴³

Görüleceği üzere *Kitab-ı Dede Korkut* gaza ve cihadı, Türklerin yaşama ve düşünce pratiğinin tecellisi olarak ortaya çıkan Türk kültürünün tam da merkezine koyar. Hayatın diğer bütün renkleri cihadın verdiği rengin etrafında kendini bulur. İşin sonunun kafiye karşı cihada varmadığı bir Türk hayatını düşünmek, *Kitab-ı Dede Korkut* nirengi noktası alındığında muhal olur. İslam dininin diğer hususiyetleri bu menakıplarda cihadın çevresinde anlam bulur. Cihadı arzu etmeyen, kafirle savaşı Allah’ın rızasına erişme ve ona ulaşma vesilesi saymayan bir ademin Türk olduğunu söylemek *Kitab-ı Dede Korkut*’un membaı olduğu bir düşünce dünyasında zannedildiği kadar kolay olmaz. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devrinde Türk mistisizmi cihat ile cem olur. Dervişlerin cuşa gelmesini sağlayan esrar, İslamlaşma devri Türklerince cihat esnasında tecrübe edilir. Eski hayatlarında bir yaşam tarzı olan bedavet İslam ile yerine oturur ve anlam bulur. Türkler hayat pratiklerine bir mana vermek için Müslüman olmayı asırlardır bekliyor gibidir. Hali hazırda geleneksel bir temayül, kabiliyet ve kuvve olarak Türklerde bulunan savaştanlık, İslam ile birlikte kutsal bir mahiyete bürünür. Hayatını savaş üzerine tesis etmiş bir millet için bundan büyük bir zenginlik de olmasa gerektir.

2.4.2. Fakihler, Şeyhler ve Abdallar Arasında *Kitab-ı Dedem Korkut*’ta Din Tasavvuru

Türkler arasında İslamlaşmanın imkân bulduğu bütün esas ve usuller *Kitab-ı Dedem Korkut*’ta kendine yer bulur. Bu menakıplardaki her bir unsuru İslamlaşmanın belli cephelerine yerleştirmek suretiyle bir sınıflandırma yapmak böylece mümkün hale gelir. İslam’ın temel itikadî ve fikhî meseleleri bu anlatılarda belli ağızlarda kendine sıkça yer bulur. Tasavvufi zihniyet ve söylemler hemen hemen tüm unsurlarda hakimiyet kurar. İslam’ın eski kültür etrafında idrak edildiği kulaktan kulağa geçen anlatılar, dönemin rengine renk ve ahenk katar. Bu devir etrafında düşünüldüğünde bu unsurların birini bir diğerine tercih etmek ya da diğerinden üstün tutmak mümkün olmaz. İslamlaşma devrinde bir yerinden İslam’la alakadar kılınabilecek her görüş ne kadar uçta olursa olsun Türklerin İslamlaşmasını temin eden bir unsur olarak kıymet bulur. Bu dönemde zaaf olarak görülebilecek bu görüşler sonrasında bir milletin müntesibi olduğu din ile

⁴⁴³ *Dede Korkut Hikayeleri*, 149.

aynileşmesinin esrarını da bünyesinde taşır. Zayıflık olarak tasavvur edilen unsurların içinden büyük kuvvetler yeşerir. Selçuklu ya da Osmanlı asırlarında ağızdan çıkacak ilk cümle ile Batınî ve ibahî olarak etiketlenecek unsurlar, İslamlaşma asrında fukaha ve meşayihın hemen yanında kendine yer bulur. Bu unsurlar ve aralarındaki ilişkilerin mahiyet ve keyfiyetini *Kitab-ı Dedem Korkut*'tan daha iyi ortaya koyan bir kaynağın varlığını iddia etmek zannedildiği kadar kolay olmaz.⁴⁴⁴

Dede Korkut'la alakadar olarak verilen ve bizim de iştirak ettiğimiz hüküm her ne kadar onun Türk evliya tipinin membaı olduğu olsa da⁴⁴⁵ onun dinî hususlarda ortaya koyduğu söylemler değerlendirildiğinde Dede Korkut'un kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi ilimlerin pek çoğundan behresi olduğu aşikâr olur. O bir yerde kelimâ tartışmalara girerken başka bir yerde fikhî bir meseleyi tek cümle ile hülâsa eder. Yeri gelir şeyh postnişinden konuşur yeri gelir İslam öncesi dönemin konuşan dili olarak karşımıza çıkar. Onun karakteri İslamlaşmayı tek bir potada eritmiş gibidir. Devrin aslî unsuru olan şahsiyetlerin tamamında bu bütünleşik hali görmek rahatlıkla mümkündür. Korkut Ata “Allah Allah demeyince işler yürümez”⁴⁴⁶ diye söze başlayarak,

“Allâh adın zikredelim evvelâ
Vâcip oldur cümle işde her kula
Allâh adın her kim ol evvel ana
Her işi âsân eder Allâh ana
Allâh adı olsa her işin önü
Hergiz ebter olmaya anın sonu”⁴⁴⁷

ifadelerini eserinin başına alan *Vesilet'ün Necat* müellifinin üveysî bir mahiyette hocası haline gelir; “Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez. Ecel vade ermeyince kimesne ölmez.”⁴⁴⁸ diyerek Hanefi-Maturîdî kader tasavvurunu sarahaten ortaya koyar, *Mesnevi* müellifinin de atıf yaptığı⁴⁴⁹ “...kaza geldi mi göz kör olur!” hadisini Türk dilinde hülâsa

⁴⁴⁴ *Dede Korkut Menakıbı*'ndaki çeşitli dini söylemlerin bir betimlemesi için bk. Ebru Kaygın, *Dede Korkut Hikâyelerinde Din Algısı* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴⁴⁵ Bu hususta verilen hükmü *Kitab-ı Dedem Korkut*'un bizzat kendisi doğrular. Dede Korkut'u öldürmek maksadıyla Deli Karçar hamle yaptığında Dede, Allah'a dua eder ve bu dua ile Karçar'ın eli havada asılı kalır. “Zira Dede Korkut velayet sahibiydi, dileği kabul oldu.” *Dede Korkut Hikayeleri*, 52.

⁴⁴⁶ *Dede Korkut Hikâyeleri -Kitab-ı Dedem Korkut-*, 3.

⁴⁴⁷ “Vesiletü'n-Necât”, *Mevlid Külliyyatı*, ed. Bilal Kemikli, haz. Mehmet Akkuş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 79.

⁴⁴⁸ *Dede Korkut Oğuznameleri*, 29.

⁴⁴⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 4/24.

eder. Allah’a hamdetmenin ardından Resul-i Ekrem, Hazreti Ebu Bekir, Hazreti Ali, Hazreti Hasan ve Hüseyin ile Hazreti Osman’a övgüler düzerek Ehl-i Beyt’in yanına diğer hulefayı da koyar.⁴⁵⁰ *Kur’an-ı Kerim*, Mekke-i Mükerrreme, Ezan-ı Şerif, Ümmet-i Muhammed, Cuma hutbesi, müezzin, Yasin ve Amme Sureleri’nin kutsallığını anlatır.⁴⁵¹ Menakıbların sonunda ortaya çıkan Dede, bu bölümlerde de birbirini büyük oranda tekrar eden dualarla;⁴⁵² günahların Peygamber Efendimizin yüzü suyu hürmetine bağışlanması için Resul-i Ekrem’e tevessül eder.⁴⁵³

Menakıblarda bulunan kahramanların söylem ve eylemleri de dinî mahiyette olur. İbadetlere tevessül ile Allah’a sığınma ve duası kabul olunanlara iltica;⁴⁵⁴ evladı olmayanların dini gerekçeler etrafında kınanması;⁴⁵⁵ Hızır Aleyhisselam’ın haksız yere saldırıya uğrayan kimseye yetişip yarasını iyileştirmesi;⁴⁵⁶ anne hakkının Tanrı hakkı olduğu söylemleri;⁴⁵⁷ Oğuz Beylerinden Peygamber Efendimizi görüp sahabe olma şerefine nail olanların bu şekilde vasıflanması;⁴⁵⁸ “Tangrının buyruğıyla peygamberün kavlıyla”⁴⁵⁹ kız istenmesi; birinin şerriden korkulduğu zaman ism-i azam okunması;⁴⁶⁰ ağlamaktan kör olan göze kanlı mendil sürülerek Allah’ın izniyle gözün açılması;⁴⁶¹ insanın sahip olduğu şeylerin can ve evlat da dahil olmak üzere Allah tarafından verilip, Allah tarafından alındığı söylemi;⁴⁶² Allah’a yakarırken kullanılan Kahhar ismi;⁴⁶³ tehlikeden Kelime-i Şهادet getirmek suretiyle kurtulunması;⁴⁶⁴ *Kur’an-ı Kerim*’e el

⁴⁵⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 6-7.

⁴⁵¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 6-7.

⁴⁵² Bahsi geçen dualar hususunda İslam öncesi kavramsallaştırmalar çerçevesinde bir çalışma için bk. Dilaver Düzgün, “Dede Korkut Kitabı’nda Alkışlar ve Kargışlar”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/806-810.

⁴⁵³ *Dede Korkut Hikayeleri*, 42; *Dede Korkut Oğuznameleri*, 67. Bu menakıbların ardından bin sene geçmişken günümüzde “yüzü suyu hürmetine” denildiğinde renkten renge giren birtakım zevat, tevessülün şirk olduğuna kadar lafı getirmekten de imtina etmezler. Tevessülü dini bir problem olarak ortaya koyan zevatın Türklükten behresi olduğunu iddia etmek bazılarının zannettiği kadar kolay değildir. Türk milletinin din tasavvurunun temel kodlarını teşkil eden belli kavram ve meselelerden başka problem bulamayan bu eşhasın derdinin ilmî olduğunu söylemek de pek mümkün görünmemektedir.

⁴⁵⁴ *Dede Korkut Hikayeleri*, 11-12.

⁴⁵⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 10.

⁴⁵⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 17-18.

⁴⁵⁷ *Dede Korkut Hikayeleri*, 35, 158.

⁴⁵⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 40.

⁴⁵⁹ *Dede Korkut Oğuznameleri*, 74; *Dede Korkut Hikayeleri*, 51.

⁴⁶⁰ *Dede Korkut Oğuznameleri*, 75; *Dede Korkut Hikayeleri*, 51.

⁴⁶¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 71.

⁴⁶² *Dede Korkut Hikayeleri*, 86.

⁴⁶³ *Dede Korkut Hikayeleri*, 128.

⁴⁶⁴ *Dede Korkut Hikayeleri*, 139.

basılarak yemin edilmesi⁴⁶⁵ gibi kavram, uygulama ve temalara sıkça rastlanır. “...yenilince Tanrı’na mı yalvarırsın? Senin bir tanrın varsa benim yetmiş iki puthanem var...”⁴⁶⁶ diyen kafire karşı Emren’in verdiği “Ya asi melun, sen putlarına yalvarırsın, ben âlemleri yoktan var eden Allah’ıma sığındım...”⁴⁶⁷ cevabı çok temel de olsa dönemin kelâmî tartışmalarını hatırlatır. Kazıcık Koca oğlu Yiğenek’in Allah’a duası da kitabî İslamlaşmanın bir delili olarak gösterilebilir. Bu dua adeta İhlas Suresi’nin Türkçe mealı gibidir:

“Aziz Tanrı
Sen anadan doğmadın
Sen atadan olmadın
Kimsenin rızkını yemedin
Kimseye güç etmedin
Kamu yerde birsin
Allahüssamed’sin”.⁴⁶⁸

Yiğenek bu duanın devamında da Allah’ın Hazreti Adem’i Peygamber yaptığını, Şeytan’a lanet edip dergâhından sürdüğünü ifade eder ki bu bilgilerin de kitabî İslamlaşmanın bir sonucu olduğu açıktır.⁴⁶⁹

Tüm bunların yanında menakıplardan biri olan *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul*, kitabî, şifahî ve mistik tasavvurları iç içe göstermesi münasebetiyle hususî bir kıymet arz eder. Bir kuru çayın başına köprü yaptırıp geçenden otuz akçe geçmeyenden döverek kırk akçe alan Deli Dumrul, bir obada ölen kişinin etrafındakilere kimin öldürdüğünü sorar. “Al kanatlı Azrail”⁴⁷⁰ın yiğidin canını aldığını söylerler. Deli Dumrul bu duruma sinirlenir “Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alıp?”⁴⁷¹ deyip Allah’tan Azrail ile görüşmeyi, onunla savaşıp yenerek başka yiğitlerin canını kurtarmayı diler. Bunun üzerine Hak Teala Dumrul’un sözlerini hoş karşılamaz: “Bre bak, bre deli kavat, benim

⁴⁶⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 181.

⁴⁶⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 152.

⁴⁶⁷ *Dede Korkut Hikayeleri*, 152.

⁴⁶⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 127. Mevlüt Uyanık da İhlas Suresi’nin mealine benzer bir anlatıyı *Kutadgu Bilig*’de tespit eder. Mevlüt Uyanık, “Türk Felsefesinin Kurucu Metni Olarak Kutadgu Bilig -Yusuf Has Hacıp’i Tanrı-Evren Tasavvuru Merkezli Bir Okuma”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 147. İslam’ın en temel itikatlarının bulunduğu bu surenin İslamlaşma devri eserlerinde ısrarla vurgulanması, devrin arayışlarını ortaya koyması bakımından önem arz eder niteliktedir.

⁴⁶⁹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 127.

⁴⁷⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 95.

⁴⁷¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 95.

birliğimi bilmez, birliğime şükür kılmaz, benim ulu dergâhımda gezer, benlik eyler...”⁴⁷² deyip Azrail’e Dumrul’un canını almasını emreder. Anlatının bu kısmına kadar var olan hususlar ve anlatım tarzı değerdendirildiğinde şifahî İslâm tasavvurunun mahiyet ve keyfiyeti açıkça kendini gösterir. Azrail al kanatlı tasavvur edilir, Dumrul Müslüman olmasına rağmen Azrail’in hüviyetinden haberdar değildir. Allah bu tasavvur tarzında insanlaştırılır, günlük konuşma dili ile konuşturulur.

Türklerin eski dinlerinden yanlarına kalan bakiye, Müslüman olurken İslamî kavram ve meseleleri anlamlandırmanın anahtarı niteliğine bürünür. Yeni olanın manası eski olandan hareketle anlaşılmaya çalışılır. Böylece melekler kanatlanır, onlarla dövüşölür, Tanrı emrindeki meleklerle bir sohbet ortamı varmışçasına konuşur. Bu tablo şifahî İslâm tasavvurunu anlamaya yardımcı olacak en güzel örneklerden birini teşkil eder. Fakat Dumrul’un Azrail’in canını alacağını anladığı zaman Allah’a bağışlanması için ettiği dua, şifahî tasavvurun kitabî ve mistik tasavvurla ne kadar iç içe bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koyar.⁴⁷³ “Yücelerden yücesin / Kimse bilmez nicesin”⁴⁷⁴ ifadesiyle Allah’ın belli bir şekilde tasavvur edilemeyeceğini söyleyerek Müşebbihe ve Muattıla gibi gruplara, “Nice cahiller seni gökte arar, yerde ister”⁴⁷⁵ sözleriyle Allah’a mekan isnat edenlere karşı tavır alır. Allah’ın Cebbar ve Settâr isimlerini anarak bunlardan haberdar olduğunu gösterir. Bundan sonra ise mesele mistik tasavvura intikal eder, Dumrul “Sen hod müminlerin gönlündesin”⁴⁷⁶ diyerek sıhhati tartışmalı da olsa mutasavvıf zümrelerin çokça atıf yaptıkları bir hadis-i kutsiye atıf yapar.⁴⁷⁷

⁴⁷² Dede Korkut Hikayeleri, 96.

⁴⁷³ Bu noktada Ercilasun’un bir dikkatini ortaya koymak icap eder. Onun Dede Korkut ile alakalı anlatıların farklı varyantlarında görölen Dede Korkut’un ölümden kaçma çabası söylemi ile Deli Dumrul hikayesini mukayese ederek Dede Korkut’ta Deli Dumrul’u Deli Dumrul’da Korkut Ata’yı görmesi yerindedir. Ahmet B. Ercilasun, “Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Ata’sı Arasında Bir Mukayese”, *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*, haz. Ekrem Arıkoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 491-492. Buradaki esas mesele bir metinlerarası ilişkiler tespit yahut arayışından ziyade zihniyetin anlatılar arasındaki intikalidir. Kendisinde kitabî unsurların ağır bastığını söylemenin mümkün olduğu Dede Korkut, ölümden kaçan ve şahsında şifahî İslâm tasavvurunun tecessüm ettiği Deli Dumrul’la benzer bir tecrübeyi ortaya koyarken şifahî kölürün bir mensubu gibi görünür. Her unsurda bir diğerini görmenin imkânı da burada saklıdır. Menakıbdaki her şahıs kendisini Dede Korkut’ta bulurken, Dede Korkut menakıbın bütün karakterlerinde ortaya çıkar. Kitabî, şifahî ve mistik İslâm tasavvurları buldukları çatlaklardan birbirine sızar. Böylece Türk din tasavvuru kendine münhasır hususiyetlerini tesis etmenin esrarını bulur.

⁴⁷⁴ Dede Korkut Hikayeleri, 98.

⁴⁷⁵ Dede Korkut Hikayeleri, 98.

⁴⁷⁶ Dede Korkut Hikayeleri, 98.

⁴⁷⁷ “Ben yere göğe sığmadım, ancak mümin kulumun kalbine sığdım.” şeklinde ifade edilen bu hadis-i kutsiye tasavvuf literatüründe pek çok telmihe rastlanmak mümkündür. Örneğin Mevlânâ:

“Hz. Peygamber dedi ki Cenab-ı Hâk şöyle buyurmuştur.

Ben yüksellere de, alçaklara da sığmam

Görüleceği üzere *Kitab-ı Dedem Korkut* kitabî, şifahî ve mistik İslamlaşma tarzlarının hepsine kapılarını açar, bünyesinde barındırır. Bununla beraber İslamlaşma devrinin tüm ruhunu muhtevî olduğunu ısrarla vurguladığımız eserde İslam öncesi bakiyenin de izlerinin olmaması düşünülemez. Eskinin yeni olan ile buluşması ve kutsallığını yeni olanda devam ettirmesi bakımından Türklerin İslam öncesindeki ağaç kültünün İslam ile nasıl buluştuğu ilginç bir örnek teşkil eder:

“Ağaç ağaç dersem sana arlanma ağaç
Mekke ile Medine’nin kapısı ağaç
Musa Kelim’in asası ağaç
Büyük büyük suların köprüsü ağaç
Kara kara denizlerin gemisi ağaç
Şah-ı merdan Ali’nin Düldül’ünün eyeri ağaç
Zülfikâr’ın kınıyla kabzası ağaç
Şah Hasan’la Hüseyin’in eyeri ağaç”⁴⁷⁸

Burada ağacın İslam öncesindeki kutsal niteliği kendini devam ettirir fakat bu kutsallığın imkân ve meşruiyetini sağlayan unsurlar İslam’ın kitabî ve şifahî cephesinden elde edilen öğelerinden devşirilir. Bunun yanında dağ kültü,⁴⁷⁹ su kültü;⁴⁸⁰ İslam öncesi Türk inançlarında kutsiyeti olan üç,⁴⁸¹ yedi,⁴⁸² dokuz,⁴⁸³ ve kırk⁴⁸⁴ gibi sayıların sıklıkla

Arza da, semaya da arş-ı a’lâya da sığmam.

Azizim; bunu yakinen, yâni şeksiz şüphesiz olarak böyle bil. Acaibdir ki müminin kalbine sığarım.

Beni arayacak olursan o gönüllerde ara.” ifadesiyle hadisi merkeze alır. Şerife Nihal Zeybek, “Tasavvufi Halk Edebiyatı Üzerinden İnsan Onuru Kavramını Okumak”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Konya: Nisan 2013), 441. Yunus Emre:

“Ben gelmedum da’vîyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaga geldüm.” beyti ile meseleyi hülâsa eder. Zeybek, “Tasavvufi Halk Edebiyatı Üzerinden İnsan Onuru Kavramını Okumak”, 441. Bu hususta Sun’ullah Gaybi de Yunus Emre’yi takip eder gibi görünür:

“Yire göge sığmayan Hallâk’a bak

Gönle sığmış anı kılmış ol turak.”. Zeybek, “Tasavvufi Halk Edebiyatı Üzerinden İnsan Onuru Kavramını Okumak”, 442.

⁴⁷⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 36.

⁴⁷⁹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 153.

⁴⁸⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 16.

⁴⁸¹ Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 54, 122, 139.

⁴⁸² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 54, 69, 88, 93, 107, 124-125, 130, 147, 151, 175, 176, 178, 185, 192.

⁴⁸³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 89, 91, 106, 115.

⁴⁸⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 30, 32, 40, 56, 73, 89, 93, 111, 121, 164.

kullanımı; ad koyma törenleri;⁴⁸⁵ Tanrı,⁴⁸⁶ Çalab,⁴⁸⁷ uçmağ,⁴⁸⁸ behişt⁴⁸⁹ gibi kavramların İslamî bir mahiyette kullanılması gibi pek çok husus menakıplarda kendine yer bulur. Tüm bunlar etrafında değerlendirildiğinde İslamlaşma devri dine yönelik tasavvuru idrak etme hususunda *Kitab-ı Dedem Korkut*'un önüne geçecek bir eserin olduğunu söylemek zannedildiği kadar kolay olmayacaktır.

2.4.3. Bey, Boy ve Töre: *Kitabı Dedem Korkut*'un Siyasal Yapısı

Kitabı Dedem Korkut'ta anlatılan menkıbelerin hem karakterleri hem de olayların geçtiği ortam doğrudan siyasî mahiyette olur. En başında “Hanlar Hanı”,⁴⁹⁰ “Boz Atlı Kam Gan oğlu”⁴⁹¹ Bayındır Han'ın olduğu boylar birliği, kendi aralarında törenin merkezde olduğu bir siyasal düzel tesis eder. Bayındır Han hiçbir menkıbenin ana karakteri olmaz, ancak bütün olaylar onun etrafında döner. O, olayların hem içinde hem de dışındadır. Bütün ilişkiler sistemi ondan sadır olur. Beyler ve boylar arasında tesis edilen birliğin ontolojik sebebi Bayındır Han'ın bizzat kendisidir. Bu istikamette devlet ve devlete ait ilişkiler yapısının hükümdarın şahsında tecessüm ettiğini söylemek yanlış olmaz. Devlet ete kemiğe bürünür, hükümdar olarak görünür. Bütün alem ve varlığın muharrik sebebi Allah olduğundan, devletin muharrik unsuru olan hükümdarın *Kitabı Dedem Korkut*'ta “...Tanrı'nın gölgesi”⁴⁹² olarak vasıflanması kelimî temel ve benzetmelere dayanır.

İslam öncesi dönemde Türklerin dünya tasavvur ve muhayyilesinin etrafında şekillendiği kavram olan törenin Tanrı tarafından gönderildiği tasavvur edilir. Tanrı töreyi aracısız olarak hükümdarın ağzından bildirir. Bu manada İslam öncesi devirde hükümdar bir manada peygamberâne bir vazife üstlenmiş olur ve böyle tahayyül edilir. Hükümdarın siyasî meşruiyet zeminini tesis ve teşkil eden hususların başında da bu kutsallık gelir. Hükümdarlar Tanrı tarafından kut yani yönetim hak ve istidadı verilmiş kimseler olduğundan onların koyduğu törenin de kutsallığı tartışmaya açılmaz. Bu manada hükümdara hürmetsizlik ve töreye itaatsizlik Tanrı'ya isyan manasına gelir. Hükümdar ve töreye ittiba da böylece Tanrı'nın rızasını kazanma istikametinde ibadet ile aynîleşir.

⁴⁸⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 13.

⁴⁸⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 98.

⁴⁸⁷ *Dede Korkut Hikayeleri*, 128.

⁴⁸⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 38.

⁴⁸⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 38.

⁴⁹⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 9.

⁴⁹¹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 9.

⁴⁹² *Dede Korkut Hikayeleri*, 145.

Kitabı Dedem Korkut'ta da vazıh bir şekilde ifade edildiği üzere bu zihniyet dünyası etrafında hareket eden biri için hükümdara isyan edenin işinin rast gitmeyeceği temel ve itikadî bir kabul olur.⁴⁹³

İslamlaşma devriyle birlikte Türkler İslam'ı, Tanrı tarafından hükümdar vasıtasıyla bildirilen ve uygulanan törenin bir devamı mahiyetinde görür. Fakat burada fark İslam töresi olan şeriatın hükümdar tarafından değil Resul-i Ekrem vasıtası ile tebliğ edilmesi olur.⁴⁹⁴ Böylece hükümdarın şâri vasfı ortadan kalkar, o şeriatın tesis edicisi değil milletler için uygulayıcısı hüviyetine bürünür. Bu münasebetle yaptığı iş, ortaya koyduğu siyaset ve uygulanmasını talep ettiği kanunlar artık bir onaylayıcının onaylamasına muhtaç hale gelir. İslamlaşma ile birlikte hükümdara yönelik tasavvur değişmesine de öncesi ile sonrası arasında bir mahiyet değil fakat derece farkı ortaya çıkar. Burada işaret edilen onaylayıcı ise ulema olur. *Kitabı Dedem Korkut* etrafında değerlendirildiğinde bu onaylayıcının Korkut Ata olduğu aşikârâne şekilde ortaya çıkar. Böylece Dede Korkut evliya ve ulema vasfının yanında devlet adamı kimliğine de bürünür. Korkut Ata'nın menakıblarda Bayındır Han'a tavsiye verir görüntüsünün altında bir otoritenin telkini yatar. Bunun önemli örneklerden birini Beğil oğlu Emren'in menakıbında görmek mümkündür. Bayındır Han'a her yıl Gürcistan'dan haraç olarak altınlar gelirken o yıl bir at, bir kılıç, bir de çomak gelince Bayındır Han bu durumdan rahatsız olur.⁴⁹⁵ Bu hali gören Dede Korkut gelen haraçların tek bir kişiye verilmesini ve onun uçbeyi yapılmasını tavsiye eder. Böylece bu malların Beğil adlı bir yiğide verilmesine karar verilir. Buradaki bir ayrıntı Dede Korkut'un siyasî hüviyetinin anlaşılması hususunda daha da açık bir bilgi verir. Beğil'i uçbeyi yapma vazifesini Korkut Ata üstlenir. Buradaki sahne halifelerin hükümdarlara hil'at giydirme törenlerini andırır niteliktedir.

“Dedem Korkut himmet kılıcını (*Beğil'in*) beline bağladı, çomağı omzuna bıraktı, yayı pazısına geçirdi. Şahbaz aygırını çekti, bu da bindi. Hısmını, akrabasını ayırdı, evini çözdü, Oğuz'dan göç eyledi. Berde'ye, Gence'ye varıp vatan tuttu. Dokuz tümen Gürcistan ağzına varıp kondu, karakolluk eyledi. Yad kâfir gelse başını Oğuz'a armağan gönderdi. Yılda bir kere Bayındır Han divanına vardı.”⁴⁹⁶

⁴⁹³ *Dede Korkut Hikayeleri*, 145.

⁴⁹⁴ Mustafa Yıldız, “Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikayeleri”, *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86 (Yaz 2018), 71-72.

⁴⁹⁵ *Dede Korkut Hikayeleri*, 143.

⁴⁹⁶ *Dede Korkut Hikayeleri*, 143-144.

Görüleceği üzere Beğil'i Oğuz beyleri arasına dahil eden seremoninin baş kahramanı Korku Ata olur.⁴⁹⁷

Türk düşüncesinde siyasal iktidarın fikri meşruiyet zeminini her ne kadar din teşekkül ettirse de siyaset etmenin maddî bir zemine ihtiyaç duyduğu da aşîkârdır. Elinde gerek iktisadî, gerek karizmatik ve gerekse askerî güç bulunmayan bir kişi ya da zümrenin yalnızca dinî meşruiyete sahip olması onun hükümdar olmasına belki yetse de hükmü elinde tutmasına kâfi gelmez. Özellikle bedavetin merkezde olduğu bir toplum yapısında bu maddî güç çok daha kıymetli bir hale bürünür. *Kitabı Dedem Korkut*'ta da gerek devletin muharrik unsuru olan Bayındır Han'ın gerekse de bu topluluğun unsurlarını teşkil eden Oğuz Beyleri'nin iktisadî, fizikî ve askerî gücüne sıkça atıf yapılır. Bayındır Han büyük otağını "kara yerin üzerine"⁴⁹⁸ diktirir, gölgesi göğe yükselttirir, bin yerde ipek halıları döşeterek Oğuz Beyleri'ni yanına toplar.⁴⁹⁹ Toylar tertip ettirir, hayvanların en güzelinden kestirerek ziyafet verir, çeşitli şekillerde elde edilen mülk ve zenginliği bu toylarda beyler ve böylece millete dağıtarak büyüklüğünü tesciller.⁵⁰⁰ Hülasaten siyaset, *Kitabı Dedem Korkut*'un bütün karakter ve ilişki ağlarında kendisini aşîkârâne şekilde gösterir mahiyette olur.

Sonuç olarak *Kitabı Dedem Korkut* bir bütün olarak değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür ki bu metin tek başına *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin tecessüm etmiş haline benzer. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin bütün cepheleri bu eserde kendine yer bulur. Hanefi-Mâtürîdî fikriyatın en temel tezlerinin fikir bakımından kendini gösterdiği eser, Türk mistisizminin İslamlaşmayla beraber aldığı hali de aşîkâr kılar. Evliya tasavvur ve geleneğinin ilk halkası olarak gösterilebilecek Dede Korkut, Türk milletine bu eser vasıtasıyla intikal eder. Mücahedenin hayat tarzı olarak merkezî bir hüviyete sahip olduğu *Dede Korkut Menakıbı* bedavet merkezli eski Türk hayatının ne şekilde İslamlaştığı ve İslam'a yönelik nasıl bir bakışa sahip olduğunun da bütün

⁴⁹⁷ Mustafa Yıldız burada önemli bir meseleye dikkat çeker: "Açıkkası Dede Korkut iktidar ile toplum arasındaki denge durumunun yaratıcısıdır. Her yeni iktidar, ancak kutsalla doğrudan ilişkisi olan Dede Korkut'un temsil ettiği töreye ve dine referansla kurulabilir. Başka bir deyişle Dede Korkut hikâyeleriyle iktidarın yetkesinin artık İslam dininin ilkeleri ile de bütünleşmiş olan töreye sınırlandırılmasına yönelik bir çabayla karşılaşırız. Dolayısıyla iktidarın, töreyi ve dini elinde tutarak çeşitli koşullarda kendi çıkarına onu kullandığını söyleyemeyiz.". Yıldız, "Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikayeleri", 71.

⁴⁹⁸ *Dede Korkut Hikayeleri*, 143. Buradaki "kara yer" vurgusuna İslam öncesi Türk yazıtlarında rastlandığı hatırlandığında doğa kültürünün İslamlaşma devrinde düşünce dünyasındaki hakimiyeti bir kez daha tescillenir.

⁴⁹⁹ *Dede Korkut Hikayeleri*, 9, 143.

⁵⁰⁰ *Dede Korkut Hikayeleri*, 9, 143.

nüvelerini sunar. Hükümdar, bey, evliya, ulema arasında kurulan sessiz uzlaş, siyasetin belkemiğini teşkil eder. İslamlaşmanın kitabî, şifahî ve mistik cephelerinin Türk toplum teşekkülünün ve siyaset tarzının muharrik unsuru olduğu bu eser etrafında açıklığa kavuşur. Bu menakıbın bir şahsa ait olmayıp, şifahî usûlle anlatılagelerek bir gelenek tesis edici olması münasebetiyle ortaya çıkan nihai eser, bir müellifin değil bir bütün olarak Türk düşünme tarzı, zihniyet şekli ve hayat felsefesinin ete kemiğe bürünmüş haline dönüşür. Yalnızca bu eser etrafında düşünülecek olursa *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, *Kitabı Dedem Korkut*'ta batınî bir mahiyette anlatılan dağınık meseleleri sistematik bir niteliğe büründürerek zahire taşır. Onda teferruat gibi görünen meseleler bile *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nde nazariî ahkama tagayyür eder. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyeti her yönüyle aşikâr olur. Din tasavvurunun devletten hükümdara, töreden hayata bakışa siyaseti şekillendiren her alanı nasıl biçimlendirdiği böylece ortaya serilir.

2.5. İslamlaşma Devrinde Siyasetin İtikadî Cephesi: İmam Mâtürîdi ve Haleflerinin Siyaset Tasavvuru

Bir dünya görüşü ve idrak biçimi membaı olarak dinî tasavvur mekanizması, ana kaynağından uzaklaştıkça anlama sorununu da beraberinde getirir. İslam özelinde Resul-i Ekrem hayatta iken ona sorulup cevabı hemen alınan müşkül meseleler, Nebiyy-i Muhterem'in ahirete irtihalinin ardından çözülmesi gereken problemlere dönüşür. Bu istikamette dinî kaynakları anlama ve onlar etrafında bir yaşam biçimi, düşünme tarzı ve idrak mekanizması oluşturmak alimlerin vazifesi olur, gösterilen çabalar sonucunda ortaya çıkan yapı ise mezhep adını alır. Bugün her ne kadar itikat ve muamelata ait belli şahısların ağzından çıkan ve tabilerinin uyması gereken hükümler bütünü olarak tasavvur edilse de mezhep, en temel manada bir anlama ve anlamlandırma mekanizmasıdır. Bu istikamette mezhepler ilk devirde kendilerine intisap edilen bir mahiyet arz etseler de sonrasında içine doğulan bir hüviyete bürünür ve dinin bizzat kendisi ile aynileşir. İslamlaşma devrinde Türklerin kitabî İslam tasavvurun temsilcileri vasıtasıyla dine intikal biçimleri de çeşitli saiklerle Hanefilik olur.⁵⁰¹ Hanefî olmak suretiyle Müslüman olan

⁵⁰¹ Bu çeşitli saikler modern dönemde Türklerin rasyonel bir zihin yapısına sahip olmaları gibi Batı karşısında kendini aciz hissetmenin bir neticesi olarak ortaya çıkan tezler ile geçirtilmiş olsa da temelde Türklerin Hanefî olarak İslamlaşmalarının en önemli sebebi Müslüman olarak muhatap oldukları, kendilerine İslam'ı tebliğ eden şahsiyetlerin Hanefî mezhebine mensup olmalarıdır. Pek tabii ki bir şeye mensup olmak ile o şeye mensup kalmak arasındaki fark herkesçe malumdur. Bu noktada Türklerin Hanefî

Türkler doğal olarak İslam'ı Hanefilikle aynileştirir. Bugün bile insanlar Hanefi olmaz fakat Hanefi doğar.

Türk milletinin inanma, dini tatbik ve hayatı yaşama tarzları olarak kültür biçimleri, fertler farkında olsa da olmasa da doğdukları andan itibaren Hanefilik ve Mâtürîdîlik etrafında şekillenir. İnsanlar ebeveynlerinden hocalarına İslamî kültürün tamamını Hanefi-Mâtürîdî zihniyet etrafında öğrenir. Bir şeyi yapmak ile onu bilmek arasında derece değil yalnızca mahiyet farkı vardır. Bilmek her ne kadar fiilî cepheyi yanında getirmese de yapmak onu bilmeyi bizatihi üstlenir ve yanında taşır. Bu istikamette şu hükmü vermek mümkündür ki Türklerin dini İslamdır demek ile Türklerin dini Hanefiliktir demek arasında teknik olarak fark yok gibidir. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye* müellifinin Selçuk Bey'in Müslüman olmasını "...Selçuk atına bindi ve askerleriyle islâm diyarına doğru yollandı; ve Hanefî dinine girmek saadetiyle mes'ud oldu."⁵⁰² cümlesiyle haber verdiği hatırlandığında, Hanefiliğin Türk zihniyetinde din ile müteradif görüldüğünü anlamak ve bu hükmün nevzuhur olmayıp geleneğin verdiği bir hükmün yeniden ifade edilmesi olduğunu görmek rahatlıkla imkânlı hale gelir.

Türklerin kendisini öğrenerek Müslüman olduklarını ifade ettiğimiz Hanefilik günümüzde yalnızca amelî cephesi olan bir fikhî mezhep olarak tasavvur edilse de İmâm-ı Âzam'ın fıkıhçılığının yanında büyük bir kelam alimi olduğu meseleyi az çok bilenlerce malumdur. İtikat alanında da eserler veren İmam-ı Azam, bu yönüyle bir kelam okulu ve mezhebinin de önderi olur. Bugün Mâtürîdîlik olarak bilinen, itikada taalluk eden mezhep ise mütekellim bir Hanefi,⁵⁰³ müfessir ve Semerkantlı bir Türk olan İmam Mâtürîdî'nin İmâm-ı Âzam'ın işaret ettiği kelamî zihniyeti sistematik bir hale sokması ve belli bir usul etrafında yapısal bir niteliğe büründürmesinden teşekkül eder.⁵⁰⁴ İmâm-ı Âzam'ın

olmalarının değil fakat Hanefî kalmalarının sebebinin Hanefiliğin idrak etme biçimi ve hayat felsefesinin Türklerin evveliyatında yani İslam öncesi devirdeki dünya tasavvuru ve düşünme tarzına uygunluk arz etmesi, yenido eskiyi göstermesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat İslamlaşma devrini anakronik bir tarzda ele alarak Türklerin Hanefî mezhebinin oturup kendi aralarında istişare ettikleri, doğrusunu yanlışını değerlendirip kendilerine uygunluğu hususunda bir sonuca varmak suretiyle benimsediklerini söylemek en hafif tabirle tarihte usûl bilmemek olarak tanımlanabilir.

⁵⁰² Şadrüddîn Ebu'l-Hasan 'Alî İbn Nâşır İbn 'Alî El-Hüseyînî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev. Necatî Lûgal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 2.

⁵⁰³ Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâveraünnehirli Mütekellim Hanefilerin Din Anlayışı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 21.

⁵⁰⁴ Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 75; A. K. M. Eyub Ali, "İmâm Mâtürîdî

kelamcı cephesi öne çıkarken, İmam Mâtürîdî Hanefiliğin kelamî kabullerini bir mezhebe dönüştürmesi sonucunda Türk itikadının önderine dönüşür.⁵⁰⁵ Bu istikamette Türkler, Hanefilik ve Mâtürîdîliği varoluşsal bir itikat olarak benimser. Din dendiğinde anlaşılan şey İslam-Hanefilik-Mâtürîdîlik ve bunların bir küll olarak cem olduğu hayat felsefesi ve yaşama biçimi olarak Türklük olur. Bu doğrultuda insanlar Türk doğmaz fakat Türk olurlar. İşaret ettiğimiz meseleler etrafında düşünüldüğünde Hanefilik ve Mâtürîdîlik ile kavgalı olanların Türk olduklarını söylemek de muhal olur. Hanefî ve Mâtürîdî olmak Türk olmanın yeter değil fakat gerek şartıdır. Hal böyleyken Türklerin bütün dünya tasavvurunu şekillendiren bu mezahip onların siyaset tasavvurlarını da biçimlendirir.

Eskinin kaynağı olmadığı, Türk geleneğinin getirmediği unsurlardan teşekkül eden hiçbir şeyi kabule yanaşmayan Türkler, Hanefilik ve Mâtürîdîlikte kendilerine dair her şeyi buldukları gibi siyaset idraklerini de bulur. İslam öncesi devlet ve siyaset anlayışları Hanefilik ve Mâtürîdîlik ile beraber İslamî bir renge bürünür. İslam'ın siyaset muhayyilesi Türkleşirken Türklerinki İslamlaşır. Devlet ve siyaset ile olan ilişkileri her dönemde ilahî ve dinî bir mahiyet arz eden Türklerin mezheplerinin de devlet ve siyaseti bir varoluş meselesi olarak telakki etmeleri de böylece tabii bir hale gelir. Siyaset ile alakalı itikadî hükümler Müslüman olmanın da ön şartlarına dönüşür. İmam Mâtürîdî ve kelamcı halefleri bu istikamette itikadî metinlerinde siyasetin dinî adlandırmaları olan imamet ve siyaset meselesine hususî bir yer verir, Türk zihniyeti etrafında siyasî meseleleri İslam'ın çizdiği sınırlar içinde kalarak çözmenin imkânını arar.

2.5.1. İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışı ve Mâtürîdîlik Etrafındaki Din Siyaset İlişkileri Tartışmaları

2.5.1.1. Alimden Aydın Çıkarmak: Modern Devirde Rasyonalist ve Tarihselci Bir Aydın Olarak İmam Mâtürîdî Tahayyülü

Türklerin itikada taalluk eden mezhebinin imamı olması münasebetiyle Türk düşüncesinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kaynak, imkân, sınırlılıklar ve ön kabullerini de tesis eden İmam Mâtürîdî'nin Türk düşünme tarzının da imamlarından biri

ve Mâtürîdîlik", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 63-64.

⁵⁰⁵ Bu kuramsal ve kurumsal teşekkülün tarihi hususunda bk. Abdullah Demir, "Hanefilerde Akâidden Kelâma Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekinin Tarihsel Teşekkül Süreci", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 93-115.

olduğunu söylemek bu istikamette yapılacak bir değerlendirme ile kolaylıkla mümkün hale gelir. İmam Mâtürîdî'nin nakil-akıl ilişki ve bu unsurlarının dindeki yeri, din ve şeriatın birbiriyle alakası, kaderin mahiyet ve keyfiyeti, din ve siyaset arasındaki ilişkinin yapısı gibi hususlarda ifrata gitmediği gibi tefrite de kaçmayan, dinin ve hayatın vasatını önceleyen tasavvur biçimi, Türklerin tarihî tecrübelerinde karşılaştıkları meseleleri bu vasat çerçevesinde çözmelerinin de zeminini hazırlar. Adı anılsa da anılmasa da Türk siyaset düşüncesinin sorun çözme usûlünde varlık, bilgi, devlet, hükümdar, siyaset gibi meselelere yönelik zihniyetinin en önemli münşilerinden biri her zaman İmam Mâtürîdî olur. Onun meseleleri değerlendirme tarzındaki adil tavır, İslam öncesi dönemdeki Türk zihniyetini bizatihi kendine çeker. Bu doğrultuda varoluşsal meselelere yönelik çözümler, varoluşsal itikadın içinden çıkarılmaya çalışılır.

Türk tarih tecrübesinin son bin yılda yaşadığı en önemli ilk kırılma İslamlaşma devri ise ikincisi modernleşme asrıdır. Fikir ve fiilin ayaklarının altındaki zeminin sarsıldığı, nazariyelerin faraziye, mütearifelerin muhtemelata dönüştüğü bu devir, Türk düşünce dünyasını varoluşsal şekilde etkiler. Düşüncenin membaı olan kaynakların, intisap edilmek istenen merhale tarafından yok sayıldığı ve yenilerinin önerildiği bu devirde, Batı düşüncesi tarafından muteber görünen kavramların yerli kaynaklarda aranması en hakiki bilimsel gayret olarak görülür. Çıkarılmak istenen sonucu ifade eden ise hali hazırda bulunulan yerin aslında varılmak istenen ile aynı ya da ona çok yakın bir yer olduğunu gösterme girişimleri, ulemanın yerini alan aydın kesimin varlık sebebi gibidir. Bu istikamette Türklerin İslamlaşma devrindeki sorun çözme tavrı bilerek ya da bilmeyerek aktüel hale getirilmeye çalışılır, yeni olan eskide aranır. Seleflerden gelmeyen hiçbir şeyi kabule şayan görmeyen Türk milletine intikal edilmek istenen yerin ileride değil bilakis geride olduğu söylenerek modernleşme yönünü gösteren levhanın rengi yeşile boyanır, meşruiyet zemini böylece tesis edilmeye çalışılır. Bu doğrultuda kendisine dönülen ilk isimlerden biri de İmam Mâtürîdî olur.

Batı düşüncesinin makbul bulduğu rasyonalizm, dinin siyasete taalluk etmemesi, sürekli bir hareket ve devinimin imkânı ile dinin de var olan devre hitap etmesi gibi hususlar Hanefilik ve Mâtürîdîlikten çıkarılmaya çalışılır. Yeni olanın kıymetini göstermenin kolay yolunu eskiyi tekzip, tahfif, tahrip ve tahkir olarak görenler, öncelikle bir “geri kalmış Osmanlı” söylemi tesis ederek bunu belli imkânlar doğrultusunda mütearife haline getirir, ardından Osmanlı Devleti'nin gerek düşünce gerekse aktüel olarak geri kalmış

olmasının sorumluluğunu Eşarilik ve tasavvufî düşüncenin boyunlarına yükler.⁵⁰⁶ Düşüncenin akıldan koparıldığı, kaderciliğin Cebriyye'ye benzer bir şekilde benimsendiği, atalet ve miskinliğin yayıldığı gibi iddialar hakikatin kendisi olarak gösterilerek tüm bunlar işaret edilen Eşarilik ve tasavvufla alakadar bir şekilde izah edilir. Avrupa'nın da makul ve makbul saydığı, esasen evrensel bir hakikatin tezahürü olduğuna itikat edilen değerlere ulaşmanın imkânının ise öze dönmekte gizli olduğuna işaret edilir. Hanefilik ve Mâtürîdîliğin yeniden fakat İslamlaşmak değil Batılılaşmak için gündeme gelmesinin serencamı bu şekilde olur.

Sunulan yeni İmam Mâtürîdî; tam manasıyla rasyonalist,⁵⁰⁷ insanın hayatını doğrudan kendi elleriyle yönettiği şeklinde bir itikatla kadercilikten uzak, tasavvufa rasyonel düşünme tarzı nedeniyle mesafeli ve hatta tepkili, dinin değil fakat şeriatın devrin şartlarına bağımlı olduğunu ve bu sebeple devrin ihtiyaçları doğrultusunda aktüalize edilmesi gerektiğini savunan, din ve siyaset arasında bir ayırım yaparak bu iki unsuru birbirinden bağımsız ve etkisiz yerlere oturtan, özgür düşünceli bir hüviyet gösterir. Anlatılan İmam Mâtürîdî olsa da işaret edilen Immanuel Kant gibidir. Bu devirden itibaren ve günümüzde de varlığı devam ettirir şekilde esas amaç, İmam Mâtürîdî'nin

⁵⁰⁶ Bu geri kalmışlık söyleminin riyasetini üstlenenlerden biri olan Hüseyin Atay'ın sözleri işaret ettiğimiz meselenin hülasası olarak okunabilir: "İslam kültürü için bilgi nazariyesinin çok önemli olduğunu görmemin nedeni, İslam'ın on dört asırlık kültüründe, kültür ve ilim kavramları birbirine öyle karışmış ki, neyin bilgi, neyin kültür, neyin ilim, neyin hikâye ve hurafe olduğu anlaşılmaz olmuştur. En az üç yüz yıldan beri Müslümanlar gerilemekten kurtulmak için çaba gösteriyorlarsa da, bu uzun süre içinde başladıkları noktadan bir arpa boyu ileri gidememişlerdir. ...Herkes anadan babadan, şundan bundan öğrendiği şeylerin bilgi olduğunu, bunların doğruluklarında kuşku olmadığı derecesinde kesin olduklarını biliyor, öyle inanıyor ve inancına göre de davranıyor, iş yapıyor. İşte Müslümanların çıkmazı buradadır. ...Hicrî 2. (M. 8.) asırda felsefeye, kelama ve düşünceye düşman olma zihniyetinin İslam düşüncesine ve inancına hâkim olmasından sonra, İslam medeniyeti önce duraklama sonra da çökme dönemlerini yaşadı. Günümüzde de ilme düşmanlık sürmekte olduğundan, üç yüz yıldan beri İslam toplumları ilimde ilerleyemedi ve sanayide kalkınmadı. Bu zihniyet böyle devam ederse, gene de kalkınamayacağı kanaatindeyim." Hüseyin Atay, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2015), 187-188.

⁵⁰⁷ *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* serlevhalı bir eser kaleme alan Hanifi Özcan bu anlatının tam bir örneği olarak karşımızda durur. Bu eserde Mâtürîdî'nin bilgi tasavvuru kendisi değil John Locke, Immanuel Kant gibi modern Avrupa filozofları merkeze alınarak, onlarla benzerlikleri ile izah edilmeye çalışılır. Mümkün mertebe İmam Mâtürîdî'nin fikrinin her cephesi bir başka filozofta bulunmaya gayret gösterilir. Onun nazariyesinde Batı düşünürlerine benzemeyen ufak bir alan bırakılmamaya çabalanır. Hanifi Özcan'ın çalışmasında sanki İmam Mâtürîdî'nin kıymeti modern Avrupa filozoflarına benzediği nispete artar gibidir. "Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'yi de saf bir rasyonalist veya saf bir empirist saymak mümkün değildir. ...Mâtürîdî'nin eşyanın hakikatının bilinmesiyle ilgili bu düşüncesi, İngiliz filozofu John Locke'un, bilginin kaynağı konusundaki düşüncelerini akla getirmektedir. ...O halde Mâtürîdî'yi, empirist olduğu halde, sisteminde aklî ve zihnî unsurlara da yer veren Locke; rasyonalist olmasına rağmen, dış dünyanın ve duyarların fonksiyonlarını da göz önünde bulunduran Kant gibi Yeniçağ filozoflarının görüşleri çerçevesi içerisinde değerlendirmek belki de daha isabetli olur." Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 130-131.

tesis ettiği usûl yahut ne söylediği değil ona eserleri üzerinden ne söyletilebileceğidir.⁵⁰⁸ Bu istikamette ortaya konan ve halen konmakta olan İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik portreleri bir devrin zihniyetini okumak için kıymetli olsa da ilmî manada yok hükmünde olmaktan daha fazla bir şeyi ifade etmez.

İmam Mâtürîdî'yi bir rasyonalist olarak sunanlar ile İmam Gazzâlî'nin İslam düşüncesinde felsefenin kökünü kurutmak suretiyle düşüncenin yok olmasına sebebiyet verdiğini iddia edenlerin aynı kişiler olduğu malum olanlarca bilinir. Bu iki ismin akıl-nakil ilişkisi hususundaki görüşlerinin neredeyse aynı olmasına rağmen bu kadar farklı hükümlerin verilme sebebinin tamamen siyasî olduğu da böylece ortaya çıkar. Var olan kitabı anlamak ve ona uymanın değil fakat yeni telif edilen bir kitaba eskileri uydurmanın ilmin hası olarak görüldüğu ve bunu en iyi şekilde yapabilenin ilimde bir kutup olarak değerlendirildiği devrimizin İmam Mâtürîdî tasavvurunun, butlan sahibi olmakla malul olduğunu söylemek hakkı teslim etmekten başka bir şey olmasa gerektir. Bu istikamette İmam Mâtürîdî'nin siyaset tasavvurunu tetkik etmek için asıl kaynaklara intikal etmek, kendisinin ne söylediği ve ilk dönem seleflerinin bundan ne anladığına bakmak, modern kaynakların ekserisini ise birer vesika olarak işaret etmek icap eder.

2.5.1.2. Bilgi, Kader, Din, Şeriat, Siyaset, Tasavvuf: İmam Mâtürîdî'yi Anlamanın Kavramsal Çerçevesi

Bir kelâmcı olarak İmam Mâtürîdî'nin en mühim eserinin *Kitâbü't-Tevhid* olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰⁹ Varlık, bilgi ve usûl hususunda Mâtürîdîliğin zeminini teşkil eden bu eser, bir usul etrafında düşünmenin de imkânını var eder. “Bütün insanların, üzerinde birleşecekleri dinlerinin ve sığınacakları temellerinin bulunması gerekli

⁵⁰⁸ “Kelam âlimleri arasında birinciler safında önder olan İmam Mâtürîdî, incelenmeye ve öğrenilmeye en yaraşır olan kuramcılardan biridir. İslam dünyası, onu ihmal etmesiyle, kültürde, düşüncede ve bilimde üreticiliğini yitirmiş ve muhtelif düşünceler yok sayıldığı için, İslam dünyasında fikrî donuklaşma başlamıştır. Bu düşünce teklîği, ezbere, tekrara götürmüştür.” Atay, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, 189. Hüseyin Atay İmam Mâtürîdî'nin ihmal edildiğini iddia eder fakat unutulmuş İmam Mâtürîdî değil de ondan Atay'ın talep ettiği fikirleri çıkarma girişimi olmuş gibidir. Atay'ın işaret ettiği, gerileme ve donuklaşma olarak sunduğu durum da onu ihmalinden değil bilakis İmam Mâtürîdî'yi Türk zihniyetinin kurucusu olarak kabul etmekten ileri gelir.

⁵⁰⁹ Eserler alakalı olarak bk. Joseph F. Schacht, “Kelam Tarihinde Yeni Kaynaklar: *Kitâbü't-Tevhîd*”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 116-129; Daniel Gimaret, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 130-133.

olduğuna göre...⁵¹⁰ eserin daha başında vurgulanan mesele, talep edilen şeyin de bir usûl etrafında düşünmek olduğunu gösterir mahiyettedir:

“İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. ...Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap edene karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”⁵¹¹

Bu doğrultuda öncelikle varlığın keyfiyet ve mahiyet; bilginin kaynakları ve bu kaynakların hangilerinin muteber ve tercihe şayan olduğu; bu varlık ve bilgi tasavvuru ile hangi usûl etrafında düşünüleceği gibi meselelerin çözülmesi icap eder. Sönmez Kutlu, İmam Mâtürîdî’nin “...kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişi...”⁵¹² olduğunu söyleyerek onun usûl tesis etme kabiliyetinin altını çizer.

İmam Mâtürîdî öncelikle yalnızca aklî ve yalnızca ilhamî bilgi ile amel edilmesini tenkit eder, bu bilgi kaynaklarını tek başına güvenilir saymaz.⁵¹³ Ona göre “Nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlâlden ibarettir.”⁵¹⁴ Duyuların idraki, İmam Mâtürîdî’nin bilginin kaynakları arasında ilk zikrettiği kaynak olur. İmam’a göre idraki reddeden biri hayvanlar kadar dahi düşünme melekesine sahip değildir. Böyle bir kimseye yapılması icap eden şey ise sırf spekülasyon uğruna “...zaruri ilim statüsünde bulunan duyu bilgisinin şuurunda...”⁵¹⁵ olmasına rağmen değilmiş gibi yaptığı için bir organını kesmek olur.⁵¹⁶ Esasen burada vurgulanmak istenen şey şudur: mademki kişi duyu bilgisi ile alınan bilginin gerçekliğini reddediyor ve böyle bir bilgi olmadığını iddia ediyor, o halde örneğin elinin ya da kolunun kesilmesinden dolayı ortaya çıkacak acının bilgisi duyu vasıtası ile alındığına göre o kişinin bunu hissetmemesi ya da

⁵¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 40.

⁵¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 39.

⁵¹² Sönmez Kutlu (haz.), “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: OTTO, 2015), 39. İmam’ın bilgi anlayışı hususunda ayrıntılı tetkikler için bk. Aldila İsaahak, “Mâtürîdî’nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 259-278; Mustafa Ceric, “Mâtürîdî’nin Dini Epistemolojisi”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 279-311; J. Meric Pessagno, “Mâtürîdî’ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 312-321.

⁵¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 45.

⁵¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 46.

⁵¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 46.

⁵¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 46.

bilmemesi, bilse dahi bunu gerçek bir bilgi olarak değerlendirmemesi gerekir. Hatta elinin yahut kolunun varlığı bilgisine de duyuların idraki vasıtasıyla ulaştığına ve bu vasıta ile gelen bilgiyi de reddettiğine göre aslında bir kolu ya da eli olduğunu da kabul etmemesi icap eder. Hal böyleyken onların kesilmesi de onun için bir fark yaratmamalıdır.

İmam Mâtürîdî bilginin ikinci kaynağı olarak haberi gösterir. *Kitâbü't-Tevhîd* müellifinin yaklaşımı haber yoluyla edinilen bilgiyi kabul etmeyen şahıs ve fırkalara da duyu yolu ile alınan bilgiyi reddedenlere yönelik değerlendirmesine benzer olur: Haber vasıtasıyla gelen bilgiyi kabul etmeyen şahsın kendi adından mahiyetine, insanı insan yapan temel hususiyetlerden eşyanın ad ile bilgisi ve dahi hayatını idame ettirmesini sağlayan bilgiden, yediği gıdanın bilgisine kadar hiçbir şeyi esasen bilmiyor olması icap eder.⁵¹⁷ Bu durum iyi ve kötünün bilinmesini sağlayan dinî bilgi için de böyledir: “Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların “konuşması” ve diğerlerinin de kulak verip “dinlemesi” ile mümkün olur.”⁵¹⁸ Görüleceği üzere burada bilgi edinmenin ilk aşaması keyfiyet itibarıyla duyu ikinci aşaması haberdur çünkü haber ancak duyuların idraki vasıtasıyla edinilebilir. Mahiyet olarak ise ilk aşama haber olur çünkü bilinebilecek bir şey olarak haber olmaksızın duyularla idrak edilebilecek bir imkân var olmaz. Bu manada duyuların idraki bilgi edinme için yeter olmasa da gerek şart olur.

İmam Mâtürîdî haber yoluyla edinilen bilginin kaynağını mütevâtir haber ve haber-i vâhid olarak ikiye ayırır. Birbiriyle anlaşarak yalan söylemesi mümkün olmayan pek çok şahsın aynı şekilde getirdiği haberi ifade eden mütevâtir haber,⁵¹⁹ İmam’a göre haber cinsindeki bilginin kemâl mertebesini ortaya koyar.

“Şöyle ki tek tek râvilerden hiçbirinin mâsumiyeti hakkında herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber bu dereceye ulaşınca artık her birinin doğruluğu ortaya çıkmış ve böyle birinin yalan söyleyemeyeceği hususu sübut bulmuş olur; her ne kadar tek tek her biri hakkında bunun aksini söylemek teoride mümkünse de.”⁵²⁰

⁵¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47. İmam Mâtürîdî’ye göre haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlerin bunu yapmasının sebebi bir ilmi ya da felsefi duruş değil kendilerini dinin evamirinden müstağni hale getirmeye çalışmaktır: “Şu halde ortaya çıkmıştır ki haberi benimsemeyen kişiyi bu hareketine iten şey haber yoluyla kanıtlanan haramlar ve nefsi aşırı arzulardan alıkoyma faktörüdür.”. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 53.

⁵¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47.

⁵¹⁹ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 32/208-211.

⁵²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48.

Haber-i vâhid ise haberi getirenin güvenilirliği meşuk olduğundan kati değil fakat zannî bir bilgi olarak görülür. Burada yapılması icap eden haberi getirenin yani râvinin güvenilirliğini araştırmak ve kesinliği sabit olan nass çerçevesinde haberi değerlendirerek varılacak sonuç ile amel etmek olur.⁵²¹ Bu noktada yapılacak her türlü tetkike rağmen yanılma payı bulunsa da bu pay belli durumlarda duyu yoluyla edinilen bilgi için de mevcuttur fakat genel olarak duyu bilgisine güvenilir. Tıpkı bunun gibi bilginin doğruluğu hususunda çaba gösterildiği sürece bu bilgiye de kesinlik iddia etmemek şartıyla güvenilir.⁵²²

Kitâbü't-Tevhid'de bilginin son kaynağı ise istidlâl olarak gösterilir. Akıl yürütme manasına gelen istidlâl⁵²³ Mâtürîdî bilgi nazariyesinin önemli parçalarından birini ifade

⁵²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

⁵²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49. Bu noktada Sönmez Kutlu, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'a yaptığı bir atıf ile “Mâtürîdî'ye göre haber, içinde yanlış olması veya yalan bulunması muhtemel söz demektir. Bu sebeple, kendisine haber verilen bir kimsenin verilen haberin doğru veya yalan olduğu kesinleşinceye kadar, onu ne doğrulaması ne de yalanlaması gerekir.” ifadelerini kullanarak İmam Mâtürîdî'nin tevâtür ve haber-i vâhid olarak yaptığı ayrımı es geçerek tüm haberleri aynı kefeye koyar. Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, 41. Her ne kadar gelen bir haberin tevâtür mü haber-i vahid mi olduğu da istidlâl vasıtasıyla anlaşılacak bir şey olsa da burada ayrım vurgulanmaksızın bütün haberleri kritik etme çağrısı doğru görünmemektedir. Nitekim Kutlu'nun atıf yaptığı ayetin tefsirinde de İmam Mâtürîdî bu ayrımı hususiyetle vurgular: “...kendisine bir haber gelen kimsenin görevi, o konuda -haber-in yanlış ya da yalana ihtimali bulunması halinde- hak ve hakikat ortaya çıkıncaya kadar beklemesidir.”. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 10/440. Görüleceği üzere Kutlu'nun İmam Mâtürîdî'ye referansla söylediği ile kaynağın söylediği arasında bir tutarlılıktan ziyade tenakuz mevcuttur. İmam Mâtürîdî'nin doğruluğu ortaya çıkana kadar beklemeyi tavsiye ettiği haber türü haber-i vahid olup ayrıca “haber-in yanlış ya da yalana ihtimali bulunması halinde” denilerek mütevâtir haber konusunda böyle bir tetkik, kritik ya da beklemenin gerekli olmadığı açıkça ortaya konulmuş olur. Bir başka çalışmada Kutlu, İmam Mâtürîdî'nin fikir ve eserlerini genişletip geliştirerek Mâtürîdîliği ibka etme gayreti gösteren haleflerinin İmam Mâtürîdî'yi anlama şeklini beğenmez: ““Mâtürîdî akılcılığı” ile, İmam Mâtürîdî'nin dini temellendirme ve dini bilgi üretmede kullandığı kendine özgü yöntem ve yaklaşımı kastedilmektedir. Adına nisbet edilen Mâtürîdî mezhebi mensuplarının akılcılığı, bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Çünkü İmam Mâtürîdî ve onun takipçileri olduğu söylenen kimselerin akılcılığı arasında, önemli farklar bulunmaktadır.” Sönmez Kutlu, “Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Bahar 2009), 10. Anlaşılan odur ki İmam Mâtürîdî'nin talebeleri de dahil olmak üzere haleflerinden hiç kimse onu anlamayı başaramamış fakat Kutlu bu hususta muvaffak olmuştur.

⁵²³ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 23/323; Ferhat Koca, “İstidlâl (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 23/323-325; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 23/325-328. İmam Mâtürîdî'nin haleflerinden Ebû Şekûr el-Keşşî es-Sâlimî'nin istidlâl hususunda verdiği bir örnek meseleyi daha iyi kavramak bakımından önemlidir. Konuyla alakalı olarak bk. Ebû Şekûr el-Keşşî es-Sâlimî, “Akılla Bilginin Elde Edilmesine Dair Mesele”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 338-339.

eder çünkü gerek duyular gerekse haber vasıtasıyla edinilen bilgilerin anlaşılması ve doğrunun yanlıştan ayrılması ancak akıl yürütme sayesinde mümkün olur.⁵²⁴

“...gelen haberlerin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunun belirlenmesi, bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkalâdelilerde düşünülebilecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır...”⁵²⁵

Bir delil olarak akıl yürütmeyi reddedenlerin, onu reddetmek için dahi akıl yürütme usûlünü kullanmaları İmam’a göre bu şahıs ya da fırkaların iddialarını yok etmek için kâfi gelir.⁵²⁶ Bunun yanında *Kitâbü’t-Tevhid* müellifi istidlâlin kültür, millet, devlet ve hükümdarlık için önemine şöyle işaret eder:

“Akıl yürütmenin gerekliliği konusunda değinilecek bir husus da şudur: İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlüklerle göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir.”⁵²⁷

Görülebileceği üzere İmam Mâtürîdî’nin bilginin kaynağı, aralarındaki ilişki ve hiyerarşi hususundaki anlatısı haber yani nakli merkeze alır. İyi ve kötünün ne olduğuna aklın karar vermesi mümkün olmadığından nakil bunu tespit eder,⁵²⁸ nakil duyular vasıtasıyla

⁵²⁴ Akıl vasıtasıyla istidlâlin bilginin kaynaklarından biri olduğu konusunda Mâtürîdîliğin bir yapı olarak tesis edilmesindeki en önemli isimlerden biri olan Ebü’l Muîn en-Nesefî’nin de verdiği hüküm açıktır: “...ilmin, bilgi kaynaklarından olan akıl ile gerçekleştiği ve nazarın, bilgiye ulaştıran bir yöntem olarak insan fıtratına yaratılıştan yerleştirildiği kanıtlanmış oldu. Akıl sahiplerinin tamamı, bu şekilde, elde ettikleri şeyler konusunda nazar ediyor ve onların faydalı olanlarını, zararlı olanlarından ayırıyorlar. Onların kazanç sağlayacak faydalı olanlarıyla meşgul oluyor ve ziyana uğratacak zararlı olanlarından sakınıyorlar. Eğer bu inkârcıların içinde bulundukları durum dikkatli bir şekilde düşünülürse, aslında onun, hayatının pek çok anında, dünya ile ilgili işlerini düzenlemek için, nazar etme ile meşgul olduğu görülür. Bu kişinin yaşamsal faaliyetleri ancak nazar sayesinde uyum içinde devam edebilir ve bu kişi, hayat beklentilerine uygun gerekçelere ancak nazar sayesinde tutunabilir. O halde bu kişinin nazar etme halini sürdürmesi, bu eylemin hakikatte var olduğuna dair, doğrudan bu kişinin kendisinden kaynaklanan bir delil olmuştur.” Ebü’l Muîn en-Nesefî, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 345. Nazarın şartları hususunda bu geleneğin bir halkası olan Alâeddin Üsmendî’nin ifadeleri için bk. Alâeddin Üsmendî, “Bilgi ve Düşünmenin Zorunluluğu Hakkında”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 395.

⁵²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 49.

⁵²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 50.

⁵²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 51.

⁵²⁸ Mâtürîdî kelamcısı Zâhid Saffar el-Buharî’nin İmam Mâtürîdî’den yaptığı bir iktibas meseleyi izaha kabil olur: “Ebû Mansûr şöyle dedi: Şeriatın yolu nakildir... Söz dine geldiğinde ise, onun yolu akıldır.” Zâhid Saffar el-Buharî, “Aklın İşlevi”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 378-379. Zâhid Saffar el-Buharî sonraki birkaç sayfayı da İmam’ın bu ifadesinin şerhini yapmaya vakfeder. Zâhid Saffar el-Buharî, “Aklın İşlevi”, 379-381.

öğrenilir ve akıl vasıtası ile anlaşarak tatbik edilir. Burada nakil bilginin merkezi kaynağı iken duyular ve akıl naklin sıhhatini tetkik ve mahiyetini tespit için kullanılan araçlar mahiyetinde olur.

İmam Mâtürîdî, kaza ve kader meselesini fiillerin yaratılması hususu ile alakadar görerek, birini diğerinin delili sayar. Onun kader tasavvuru da bilgi ve imamet tasavvuru gibi bir vasatı korumayı merkeze alır. Bu istikamette Mâtürîdî, kader hususunda ifrat ve tefriti ifade eden Mu'tezile, Cebriyye ve Kaderiyye ile hesaplaşır. İnsanın fiilleri, kaza ve kaderi konusunda ne Allah'ın yaratma vasfına sahipmiş gibi fiillerinin yaratıcısı sayan Mu'tezile ve Kaderiyye'nin, ne de düşünce ve fiillerinde hiçbir etkisi yokmuş gibi insanı bir kuklaya dönüştürerek fiillerinin mesuliyetinden de sıyrın Cebriyye'nin bir hakikati ortaya koyma vasfı gösterdiğini söyler. İmam Mâtürîdî fiillerin yaratılmışlığı, kaza, kader ve irade arasındaki ilişkiyi şöyle ortaya koyar:

“Bizim kanaatimize göre gerek bu konu gerekse irade konusu, hepsi kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması mevzuu içinde yer alır; eğer fiillerin yaratılmışlığı kanıtlanabilirse kazâ ve kader de kanıtlanmış olur, çünkü fiillerin mahlûkiyeti onların vuku bulmasına ilâhî hükmün (kazâ) taalluk etmesi, ayrıca hüsün ve kubuh vasıflarıyla birlikte planlanmasını (kader) ispat eder, buna ek olarak Allah'ın, mahlûku olmaları için onları dilemesi gerekir.”⁵²⁹

İmam Mâtürîdî, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı söyler fakat bu yaratım bir emir değil imkân hüviyetindedir. Küllî irade fiil ve imkânları yaratır, cüzî irade ise o imkânlar içerisinde tercih ve tasarrufta bulunur. Bu istikamette fiillerin yaratıcının Allah olması münasebetiyle Mu'tezile, onların bir cebir vasıtası değil tercih unsuru olması sebebiyle ise Cebriyye yanlışlanır.

“...“Allah Teâlâ kazâ etti, halk etti” ...ama niçin? Bunların seçilip tercih edileceğini bildiği için. O'nun irade, halk ve kazâsı sayesinde insanlar seçtiklerine ulaşır, tercih ettiklerini gerçekleştirirler. ...Allah'ın takdirinde yer alan hususların hiçbiri, insanları, işledikleri fiillere yönelmiş, sevk etmiş veya icbar etmiş değildir. ...İnsanlar aslında yapmakta oldukları fiillerin tam zıddını işleme imkânına da sahip kılınmışlardır. Kazâ ve kader kişileri fiilen icbar altında tutmamış ve hiçbir realiteyi onlardan uzaklaştırıp erişilmez konumda bulundurmamıştır, çünkü onlardan her biri kendisini hür, tercihler yapabilen, hem fâil hem de terke muktedir diye bilmiştir. Bu durumda kader sadece diğer cevher ve arazları yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekânları belirlemek gibi bir fonksiyon icra etmektedir.”⁵³⁰

Bu noktada İmam Mâtürîdî'nin kader tasavvurunun İslam öncesi Türklerin kader tasavvuruna da benzer bir mahiyette olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Tanrı'nın

⁵²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458-459.

⁵³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 463-464.

hükümdarı seçip onu kut ile yarattığı ve toplumu düzenlemesi için onu vazifelendirdiği itikadı, kazayı; onun bu kut ile tercihte bulunup Tanrı'nın onu yarattığı amaç etrafında milleti toparlayıp bir devlet tesis etmesi ise kaderi ifade eder. Bu kut kendiliğinden bir devletin müessisi olmaz, o sadece Tanrı'nın bahşettiği bir imkânının ifadesidir. Tanrı ne kut sahibi olarak yarattığı hükümdarı ne de ona tabi olan milleti bir araya gelip bir devlet tesis etmesi için icbar etmez.

Orhon Kitabeleri hatırlandığında bir araya gelerek kâmil bir devlet teşekkül edilmesinin ardından daha fazlasına tamah edildiği için devletin peyderpey yıkıldığı söylemi burada bir cebir değil tasarruf etme imkânı var edildiği kendiliğinden ortaya çıkar. Böylece ortaya çıkan her şey ne Tanrı'dan bağımsız ne de Tanrı'nın cebriyle var olur, Tanrı'nın yaratması ile insanın tasarrufu fiilin imkânlı hale gelmesinin temelini ifade eder. Bu durum Mâtürîdî zihniyette de büyük bir değişiklik göstermez: “Kulun fiili kesb yönüyle kendisine; icâd ve yaratma cihetinden de Allah'a izâfe edilir. Fiile yönelmek, onu tercih etmek ve yapmak insanın işiyken, onu yaratmak da Allah'ın işidir. Fiil gerçekleşmesi itibariyle insana; yaratma yönünden ise Allah'a aittir.”⁵³¹

Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki Mâtürîdî kader tasavvuru, insanın fiillerini Allah'ın yarattığı seçenekler arasında yaptığı seçimler olarak görür.⁵³² Bu seçimler ise insanın bilgiyi elde ettiği kaynaklar istikametinde hayrı ve şerri bilmesi vasıtasıyla yapılır. Böylece kader ile bilgi nazariyesi arasındaki bağlantı da kurulmuş olur. Allah tarafından yaratılmayan bir seçeneğin seçilmesi muhal olduğuna göre insan her istediğini yapmaya da muktedir olmaz. Fakat bunun yanında tek bir seçim hakkı verilmediğinden insanın fiillerini zorla gerçekleştirdiğini söylemek de mümkün gözükmez. İnsan fiillerinde ne tamamen özgür ne tamamen baskı ve zorlama içindedir.

İmam Mâtürîdî'yi idrak etmenin imkânını sağlayan önemli hususlardan biri ise onun din-şeriat ilişkisine yönelik söylemlerini tam olarak anlamlandırmaktan geçer.⁵³³ İmam

⁵³¹ Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 87-88.

⁵³² J. Meric Pessagno, “Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri”, çev. Emine Gören Bayram, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 934-936; Daniel Gimaret, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri”, çev. Mustafa Can, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 938-940

⁵³³ Bu mesele ile alakalı olarak Talip Özdeş'in tetkikten önce dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koyduğu usûlle alakalı meseleler büyük kıymete haizdir: “Bize göre Mâtürîdî'nin din ve şeriat görüşünü tespit etmede üç nokta metodolojik olarak önemlidir. Birinci nokta, bugün yaşamakta olduğumuz dînî, felsefî ve teolojik tartışmaların günümüzün kültürel, politik, ideolojik, hukukî vb. şartlarının etkisi altında şekillenmekte olduğunun; yani bizim gündemlerimizle doğrudan ilişkili olduğunun farkında olmamızdır.

Mâtürîdî kavramsal olarak din ve şeriatı birbiriyle alakalı fakat müteradif olmayan bir mahiyette anlar. Özellikle *Te'vilâtü'l Kur'ân'a*⁵³⁴ din ve şeriat kavramlarının nasıl anlaşıldığını tespit için intikal edildiğinde farklı ayetlerde bu kavramların farklı şekilde anlaşılma eğiliminde olduğu görülür. İmam Mâtürîdî'yi kendi talep ettikleri sonuçları almak maksadıyla konuşturmaya gayret eden zevat ise seçmeci bir tavır takınarak yalnızca belli ayetlere yönelik yorumları merkeze alırken, iddiasına muhalif olanları dışarıda bırakır. İmam Mâtürîdî din kavramıyla bazı ayetlerde inanç ve tevhidi kastederken, bazı ayetlerde ise itikat ile birlikte muamelatı da dinin sınırları içerisinde sayar.⁵³⁵ Bu istikamette dinin ve şeriatın Mâtürîdî zihniyet tarafından birbirinden ayrıldığı, dinin bütün peygamberlere gönderilen bir esas, şeriatın ise dönem ve devir ile değişen bir teferruat olduğu ve bu istikamette dinin esasları sabitken şeriatın dönem şart ve bağlamı etrafında tarihin icbarları doğrultusunda değiştirilebileceğini söylemek doğru olmaz.

“Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dini değişime (nesh, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatları değişime konudur. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu şeriat, muâmelâta ve hukuka ait ahkâm dahil vahiy döneminde bütün boyutları ile şekillenen Dînullah'tan (Allah'ın dininden) bağımsız, ona dışarıdan eklenen ve iğreti duran bir olgu değildir; onunla ruh ve ceset gibi bir bütünlük içerisinde dir.”⁵³⁶

Burada varılacak sonuç ve verilecek hüküm bellidir: İmam Mâtürîdî, dinin ilk Peygamber'den son Peygamber'e kadar herhangi bir değişime uğramayan, sistemi ve sınırları belli bir yapı olduğunu şeriatın ise Peygamber'den Peygamber'e Allah'ın takdiri

Mâtürîdî'nin din ve şeriat gibi anahtar kavramlar hakkındaki anlayış ve görüşlerini tespit edilip değerlendirilmesinde her şeyden önce bizim gündemimizle onun gündeminin aynı olmadığına altını çizmek gerekir. Yaşamakta olduğumuz tarihi dönemi belirleyen şartların etkisi altında şekillenen güncel tartışmaları, onların gerisinde yatan zihniyet ve beklentilerden, hedef ve stratejilerden kopartıp doğrudan Mâtürîdî'nin yaşadığı döneme taşımak ne kadar tutarlı olabilir? Meselâ, Mâtürîdî'nin din ve şeriat kavramları hakkındaki görüşlerini ele alırken, onun yaşadığı dönemdeki yönetici kadroların ve entelektüel çevrelerin seküler bir Türk İslâm'ı oluşturma gibi beklenti ve hedeflerinin olmadığına farkında olmalıyız. ...Modernite ve sekülerizmin dini, kültürü, politikayı, hukuku ve sosyal yapıyı büyük ölçüde etkisi altına alıp belirlemeye çalıştığı, bu bağlamda birtakım stratejilerin geliştirilip devreye sokulmaya çalışıldığı günümüz ortamında, birbiriyle iç içe ve yakından ilişkili din ve şeriat kavramlarını birbirinden koparma noktasında bir tekellüfün (zorlamanın) varlığı dikkat çekmektedir. Kanaatimizce böyle bir tekellüfün gerisinde, dinî nasrlara yaklaşımda; özellikle Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinin yorumlanması noktasında tarihselecciliğin ve evrimci bir sosyal değişim teorisinin esas alınması, ictihad alanının alışlagelmişin ötesinde genişletilmesi ve yorumda rasyonelliğin çok ileri noktalara taşınması yatmaktadır.”. Talip Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 126-127.

⁵³⁴ Eserle alakalı olarak bk. Manfred Götz, “Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* Adlı Eseri”, çev. Adem İrmak – Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 174-201.

⁵³⁵ Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”, 130-133.

⁵³⁶ Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”, 132.

ile farklılıklar gösteren bir mahiyeti olduğunu söyler fakat bu şeriatlardaki değişim zamanın icaplarına ve insanın takdirine bırakılmaz. Nitekim buradaki değiştirme hakkının sahibi de dinin ve şeriatın sahibi olan Allah'tır. İnsanın bilginin kaynakları olan haber, duyu ve akıl yürütme ile yapacağı şey dinin itikat ve ahkâmını öğrenip, ona göre hayatını tanzim edip, Allah'ın yarattığı imkânlar dahilinde tasarrufta bulunarak yaşamını bu dinin çizdiği sınırlar etrafında devam ettirmek olur.

İmam Mâtürîdî ile alakalı tartışmalı meselelerden biri de onun tasavvufu olan alaka ve ona yönelik fikriyatıdır. Modern dönemdeki geri kalma söyleminin önemli bir bölümünün omuzlarına yüklediği tasavvuf, her türlü olumsuzluğun membaı olarak kodlanır. Tasavvufu beraber Eşarilik de tenkidin merkezine oturtulur. Akılcı Mâtürîdîliğin tasavvufa uzak olduğu savlanırken, Eşarilik tasavvufa yakın olup ona yaygınlık kazandırmakla suçlanır.⁵³⁷ İmam Mâtürîdî'nin bilginin kaynağına yönelik tasavvuru etrafında değerlendirildiğinde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufi ekollerden daha en başından ayrı bir yere konumlandığını söylemek de yanlış olmaz. Fakat İmam Mâtürîdî'nin düşüncesini tesis ettiği ortam ile onun teşekkül ettirdiği fikir dünyası mukayese edildiğinde ikisinin birbirini karşıladığını söylemek de kolay olmaz. Türk mistisizminin İslam'daki karşılığı olan tasavvufi ekollerin büyük bir yaygınlık kazandığı bu ortam İmam Mâtürîdî'yi de bir zahit ve evliya olarak tanıtır.⁵³⁸ Şükrü Özen'in klasik kaynaklardan iktibas ettiği birkaç örnek İmam Mâtürîdî'ye yönelik tasavvuru hülâsa etmesi bakımından kıymetlidir:

“Mâtürîdî'nin ünlü öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî'den şöyle bir rivayet aktarılır: “Sâlihlerden biri Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'yi rüyasında gördü; önünde bir gül tabağı ve bir de şeker kamışı (fânîd, pânîd) tabağı vardı. Gül tabağını Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e, şeker kamışı tabağını da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye verdi. Her ikisi de onun öğrencilerindendi. Ebû Mansûr'a hakikat ilmi (ilmü'l-hakîka), Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e ise hikmet ihsan olundu.” ...Bir menkıbeye göre Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kelâm ilmini ve Şeyh Ebü'l Kâsım Hakîm-i Semerkandî hikmet ilmini Gaziler Ribât'ında okuttular. Şiîler bu ikisiyle mezhepleri konusunda ilmî tartışmalarda bulundular. Bu bozuk mezhepliler galip geldiler. O zamanlar Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmîlerin ders okuttukları onyedî medrese vardı. Şeyh Ebû Mansûr o ribatta Hz. Hızır'ı gördü ve ondan yardım istedi. Allah da Hızır'ın duası sebebiyle ona hikmet ilmini verdi ve o bozuk mezhepliler yenilip Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebi güçlendi. ...Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî de Mâtürîdî'nin kerâmetler sahibi olduğunu belirttikten sonra babasının kendisine

⁵³⁷ Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi hususunda Mehmet Kalaycı'nın görüşleri için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 218.

⁵³⁸ Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 210.

dedesi Abdülkerîm b. Mûsâ'dan duyduğu Mâtürîdî'ye ait kerâmetleri anlattığını kaydeder.”⁵³⁹

Bu noktada İmam Mâtürîdî'nin düşünce dünyası ile içinde yaşadığı aktüalite arasında bir tenakuz bulunduğu aşikâr olur. Mâtürîdîyye'nin temel fikirlerini sardeden İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin de akılcı olarak adlandırılan duruşunun ardında, büyük bir mistik saklı olduğu hatırlandığında kelimcilerin tasavvufla ilişkilerinin fikirlerinden çok şahsiyetleri etrafında tetkik edilmesi gerektiği de kendiliğinden ortaya çıkar. “Nihayetsiz bir riyazete, mücâhedeye, halvete ve müşahedeye sahipti. Firasette, siyasette ve kıyasette tek; mürüvvet ve fütüvvette harikaydı.”⁵⁴⁰ vasıflarıyla anılan İmâm-ı Âzam, *Tezkiretü'l Evliya*, *Keşfu'l-Mahcûb* gibi eserlerde fevkaladelikler göstermesi ile değil kemâl halindeki ilmi, ince zekası, ibadete düşkünlüğü, Allah'ın emir ve yasakları hususundaki titizliği ve makam, mevki ve zenginlik gibi hususlara kıymet vermeyen, Melamî meşrep tavrı ile menkıbelere konu olur.⁵⁴¹ Anlatılan doğrudan mistik olarak değerlendirilebilecek hususlar ise onunla alakalı başkalarının gördüğü rüyalarlardır ki bunlar da İmâm-ı Âzam'ın dinî meşruiyeti destekleyici mahiyette onay söylemlerini ortaya koyar. İmam Mâtürîdî'nin tasavvufla alakası da tam da bu doğrultuda İmâm-ı Âzam'a benzer şekilde tasavvur edilmeli, kelimî eserlerinde tespit ettiği temel ilkeler onların şahsiyetlerinden bağımsız değerlendirilmelidir.

Burada dikkate alınması icap eden en önemli mesele ise İmam Mâtürîdî'nin tıpkı İmam Eşari gibi kelimî eserlerini yalnızca bir kelimî zihniyet tesis etmek için kaleme almadığı olmalıdır. Onlar bu amacın yanında diğer bazı fırkaları da tekzip ve tenkit etmeyi eser telif etmenin önemli amaçlarından biri olarak görür. Eserler tetkik edildiğinde de bu eserlerin cedelci bir üslûba sahip olduğu kolaylıkla anlaşılır. Bu istikamette İmam Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi hususunda tenkidin merkezine koyduğu Mu'tezile'nin aşırılıklarına karşı bir vasat tesis etmeye çalıştığı düşünüldüğünde, devrinin ve ortamının ruhunu ifade eden tasavvufun neden onun kelimî zihniyetinde yer bulmadığı kendiliğinden anlaşılır. Burada savladığımız mesele bir tahmin ya da hipotez değil devrin ilim dünyasında sürekli görülen bir mecburiyetin neticesi mahiyetindedir. Bununla beraber İmam Mâtürîdî sonrası Türk mutasavvıflarının itikadi cephelerini Mâtürîdîlik

⁵³⁹ Şükrü Özen, “Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî”, *Marife* 5/3 (Aralık 2005), 415.

⁵⁴⁰ Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 235.

⁵⁴¹ Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 235-241; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 188-192.

etrafında tesis ettikleri düşünüldüğünde,⁵⁴² *Kitâbü't-Tevhid*'in zahiren tasavvuf ile sorunlu gözüken yanlarının aktüel hayatta bir problem teşkil etmediği de rahatlıkla anlaşılabilir.⁵⁴³

Tüm bu meselelerin ardından ve tüm bu hususların bir neticesi olarak ortaya çıkan İmam Mâtürîdî'nin siyaset tasavvurunu da tetkik etmek icap eder. Kelamî bir mesele olarak siyasetin ilk problemi siyasetin esasen itikada taalluk eden bir mesele olup olmadığıdır. İtikadî meselelerin doğrudan insanların dinî aidiyetlerini ve o dinin bir inananı olup olmadıklarını belirlemesi “Özellikle Müteahhirîn devrinde ve günümüz kelâm tarih yazıcılığında imamet meselesinin itikadî olmadığı...”⁵⁴⁴nın vurgulanmasına sebebiyet verir. Rıdvan Özdiç'in “Osmanlı medrese geleneğinin başucu kitaplarından biri olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-mavâkıf* in...”⁵⁴⁵dan yaptığı bir alıntı bu durumu hülâsa etmeye kâfi gelir:

“Şia'nın hilafına imâmet ve bahisleri diyanâtın ve akâidin usulünden değildir, bilakis o, mükelleflerin fiillerine taalluk eden fîrudandır. İmam nasbı bize göre üzerine sem'an vaciptir. Biz ilm-i kelâmda bu meseleyi bizden öncekileri örnek alarak zikrettik. Çünkü kitabın başında söylenen faydayı temin etmek amacıyla öteden beri kelâmcılar kitaplarının sonunda imameti ele almayı adet edinmişlerdir.”⁵⁴⁶

İslamlaşma devrinden sonraki kelâmcılar her ne kadar bu meseleyi bu şekilde görmüş olsalar da İslamlaşma devrinde siyasete yönelik bakış açısının sonrası ile aynı olmadığı malumdur. Özellikle Türk hükümdarlarının İslam'a intisap etmesi ile birlikte devleti hükümdar ile aynileştiren Türklerin, din tasavvurlarında ve iman esaslarında bu hayatî meseleyi bir gerilim noktası olarak bulundurmaları için Türk kelimcileri Türk siyasetinin itikadî imkânlarını üretmek hususunda çaba gösterir.⁵⁴⁷ Halefler için halledilmiş

⁵⁴² Bu hususta bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 61-124.

⁵⁴³ Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin tasavvufu alakalı fikriyat ve duruşu ile bunun modern devirde intikal ettirilmek istendiği yer hususunda bk. Fatih M. Şeker, ““Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2014), 69-72. İmam Mâtürîdî'nin mistisizmle alakası için ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, “İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf”, *IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu*, ed. Mehmet Evkuran (Çorum: 2015), 61-70.

⁵⁴⁴ Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 51.

⁵⁴⁵ Özdiç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 51.

⁵⁴⁶ Özdiç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 52.

⁵⁴⁷ Özdiç, temelde itikadî olmamasına rağmen belli saiklerle itikadî hususlara dönüşen meseleler hakkında şu ifadeleri kullanır: “...Ehl-i Sünnet'in prensiplerini va'z eden bazı metinlerde doğrudan itikadî olarak düşünülemeyecek meselelerin de yer aldığını görmekteyiz. Özellikle bölgesel farklar ve tartışmalar, fikhî veya hukukî bir mesele olmaktan çıkıp siyasî ve itikadî bir hüviyete bürünebilmektedir. Buna örnek olarak nebiz içmenin haram olup olmaması, mesh üstüne meshin câiz olup olmadığı ve fiyatların neye göre belirlendiği gibi meseleler kelâm kitaplarında yer almıştır. Bu gibi meselelerde aidiyetin ön plana çıkarak

meseleler olan, düşünce dünyasında cevabı verilmiş ayrıntı hususlar olarak görülen şeylerin selefler yani kurucular için büyük problemler olarak ortaya çıkmış olması da gayet tabii hale gelir. Bu doğrultuda İmam Mâtürîdî ve İslamlaşma devrindeki selefleri için siyasetin itikadî bir alana taalluk ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu konuyla alakalı *İtikat ve Siyaset* serlevhalı kıymetli bir eser kaleme alan Rıdvan Özdiñç de seleflerden haleflere bu hususta bir değışim olduğunu teslim eder:

“İmamet/hilafetin itikadî bir mesele olup olmamasına baktığımız zaman, akaid/kelâm kitaplarının muhteva ve üslûbunda her iki eğilimin de mevcut olduğunu görmekteyiz. Meselenin itikadî olarak anlaşılıp değerlendirildiğini düşüneneğimiz birçok karine ve ele alış tarzıyla karşı karşıyayız. Meseleyi ilk kaynaklarından hareketle ele aldığımızda itikadîlik algısının tarihi süreç içinde değışip dönüştüğünü söylemek mümkündür.”⁵⁴⁸

Bunun yanında Şia’nın dinin esası haline getirdiğı imamet meselesi karşısında onları tenkit eden mezahibin, imameti Şia’ya muarız olacak şekilde itikat metinlerinde zikretmesi de din siyaseti açısından gayet tabii görülebilir. Devrin Mâtürîdî kelam metinlerinde mesele öncelikle efdaliyet açısından tartışılır, sonrasında imamet-hilafet bahislerine de eserlerde yer verildiğı görülür. Eser telifinde tesis edilen siyasetin aktüel dinî hayatla doğrudan alakalı bulunduğu bu istikamette kendiliğinden aşikâr olur.

İmam Mâtürîdî’nin kelâma dair en temel eseri olan *Kitâbü’t-Tevhid*’te bir imamet ya da hilafet bölümü yer almazken ona nisbet edilen *Akîde Risâlesi*’nde “Hilafet” başlıklı bir bölüme yer verilir. Her ne kadar eseri neşreden Mustafa Saim Yeprem ve bu risaleyi şerh eden Sübkî’nin⁵⁴⁹ risalenin İmam Mâtürîdî’nin eseri olup olmadığı hakkında makul kabullerinin yanında şüpheleri de var olup meseleye ihtiyatlı yaklaşırlar.⁵⁵⁰ Fakat Yeprem’in de ifade ettiğı üzere “...Sübkî’nin bu *Âkide*’ye şerh yazacak kadar değer vermesi, ondaki görüşlerin bütün detaylarda olmasa bile, sistem açısından Mâtürîdî’ye uygunluk göstermesindedir.”⁵⁵¹

bu prensiplerin alâmete ve şîara dönüştükleri görölmektedir.” Özdiñç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 53.

⁵⁴⁸ Özdiñç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 52-53.

⁵⁴⁹ Sübkî hususunda malumat için bk. Bilal Aybakan, “Sübkî, Tâceddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 38/11-13; Çağfer Karadaş, “Sübkî, Tâceddin (İtikadî Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 38/13-14.

⁵⁵⁰ Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40, 45.

⁵⁵¹ Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 45.

Akîde'de öncelikle imametın vûcubu ortaya konur, imam tayin etmeyi bir gereklilik olarak görmeyen fırkaların görüşleri hûlâsa edilerek onlara daha sonra siyasetname literatüründe karşımıza çıkacak olan hükümdarın gerekliliğine dair anlatıların bir benzeri dinî mahiyette sardedilir:

“Biz bu görüşe karşı şöyle deriz: Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin bu konudaki ittifâkına göre imâm vasbı vâcibdir. Çünkü onlar bir imâm nasbının vûcubu husûsunda ittifâk etmişlerdir. Sonra zulûmden uzak durmak herkes için her zaman vâkıya uygun olarak mümkün olmayabilir. Çünkü Allah, yarattıkları arasındaki âdetini mutlaka zâlim ve fâsıkların da bulunabileceği şekilde yürütmektedir. O halde bunu önleyecek, zecrî tedbirleri alacak birine ihtiyaç vardır. O da imâmdır.”⁵⁵²

Burada görüleceği üzere imametın vûcubu hem dinî, hem tarihî hem de aklî deliller ile ortaya konur. Bunun ardından imametle alakalı bütün bölüm özellikle Şii fırkalara muhalefet amacıyla tesis edilir. Onların siyasi iddialarını butlana uğratacak alternatif siyasî bir tasavvur inşa edilir. Bunun için öncelikle imamların Kureyş'ten olması gerektiğine dair meşhur hadise atıf yapılır ve bunun mutlaklığı ifade edilir. Ardından Şii fırkaların iddia ettiği gibi imamların masum olmasının bir zaruret olmadığı, kişinin masum olması ya da olmamasının imamet açısından dinin esaslarının hali hazırda kamilen hazır olması sebebiyle bir fark ifade etmeyeceğinin altı çizilir; müçtehit olmanın da şart olmadığı fakat “...cesur olması, harbi ve mücâdeleyi bilmesi, hükümleri infaza kâdir olması...”⁵⁵³ın şart olduğu söylenir.⁵⁵⁴ Bu hükümlerin tamamı Şia muarız bir karakter arz eder. Bu noktaya kadar esas mesele temelde özgün bir siyaset doktrini tesis etmekten ziyade Şii fırkaların doktrinlerini hükümsüz bırakacak söylemleri ortaya koymak olur. Bundan sonra ise Resul-i Ekrem'in hilâfetin kendisinden sonra otuz sene olduğu, sonrasında hükümdarlığın geleceği ve hilafetin mücadeleyi kazananın elinde kalacağı şeklindeki hadisi nakledilerek yeni bir siyasal muhayyilenin kapıları zorlanır.⁵⁵⁵ Müslüman olan Türkler Kureyş'ten değillerdir fakat zaten hadiste de ifade edildiği üzere Kureyş'ten gelen hilafet otuz yıl olacaktır ve bu otuz yıl da sona ermiştir. Bu manada açıktan söylenmese de Türk hükümdarlarının siyasî meşruiyetinin zemini de hazırlanmış

⁵⁵² Yeprem, *Mâtürîdi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 96.

⁵⁵³ Yeprem, *Mâtürîdi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 96.

⁵⁵⁴ Yeprem, *Mâtürîdi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 96.

⁵⁵⁵ Yeprem, *Mâtürîdi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 97.

olur. Bu otuz senelik Hulefâ-i Râşidîn devri anlatılarak onların siyasi haklılığı da ortaya konur, Rafizîlerin bu devirle alakalı iddiaları aklî delillerle yanlışlanır.⁵⁵⁶

Bu noktada İmam Mâtürîdî'nin tasavvuf konusunda takındığı tutumun bir benzerine rastlamak mümkün olur. Akıl-nakil ilişkisinde tesis edilen usûlün temelde Mu'tezile'nin karşısında ve onun hatalarından arınmış bir yapı tesis etmek maksadıyla ortaya konmuş olması gibi imamet-hilafet hususunda da Şii fırkalara cephe alınır. Bu doğrultuda normal şartlarda itikadî bir alana taalluk etmeyen siyasi tartışmalar, Şii olmamak manasında itikadi bir niteliğe büründüğünden eserlere dahil edilir. Burada Şii fırkaların imamet-hilafetin Hazreti Ali ve evlatlarının hakkı olduğunun nass ile sabit olduğunu iddia etmesi, bütün Mâtürîdî kelamcılarının halifenin Kureyşliliğine dair hadise bir şekilde atfı yapmalarına sebebiyet verir. Bu istikamette esas mesele doğru yolu tespitle beraber yanlış yolların tekzip edilmesine dönüşür.

Bunun yanında *Tevilatü'l Kur'an*'daki siyasî tasavvur da bugün modern, seküler bir siyasetin imkânını muhtevî olduğu iddiası bakımından merkeze alınır. İmam Mâtürîdî mülk kavramının bir hükümlanlık ve otoriteyi,⁵⁵⁷ mâlik mefhumunun ise mülkün hakiki sahibini ifade ettiğini ve mutlak manada mâlik kavramının yalnızca Allah için kullanılabileceğini söyler.⁵⁵⁸ Mutlak manada bütün varlığın sahibi olmak anlamında Mâlik yalnızca Allah olduğuna göre bu varlığı yönetmenin de Allah'a ait olduğunu ifade ederek geçici şekilde mülkü idare edenlerin onun sahibi olduğunun iddia edilemeyeceğini ortaya koyar.⁵⁵⁹ Bu manada hükümdarlar mülkün sahibi değil fakat emanetçisi hüviyetinde olur. İmam'a göre hükümdar "...emri geçerli olan ve ülkesinde sözüne itibar edilen biridir, bu bakımdan kral olmaya arzu..."⁵⁶⁰ duyar. Şeytan'ın Hazreti Adem ve Havva'yı kandırmasında da kıraat farklılıklarından dolayı şeytanın onları melikler yani hükümdarlar olursunuz diyerek yasaklanan ağaçtan yemelerinde hükümdarlığın bu cazibesini öne çıkarır.⁵⁶¹ Bunun yanında Nemrut, Firavun ve Âd gibi hükümdarları "...yeryüzünün sultanları..."⁵⁶² olarak anar ve böyle olmalarına rağmen Peygamberleri

⁵⁵⁶ Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, 97-98.

⁵⁵⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/308.

⁵⁵⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/308-309.

⁵⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/308.

⁵⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 5/334.

⁵⁶¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/334-335.

⁵⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/23.

yalanladıkları için onlara verilen bu hükümdarlıkların hiçbir şeye yaramadığını, onların Allah tarafından helak edildiklerini söyler.⁵⁶³ Burada işaret edilen yeryüzünün sultanları kavramı önemlidir çünkü aynı dönemde Peygamberler mevcutken bir de yeryüzünün sultanları olma hakkı Allah tarafından bazı kullarına verilir Fakat onlar Allah'ın gönderdiği peygamber ve dinlere karşı durdukları için helak edilmek suretiyle bu hak ellerinden alınır.

Ona göre bu yeryüzü sultanları da tek olmayıp pek çok sayıda bulunur çünkü “Cenâb-ı Hakk'ın bütün dünyanın iktidarını kimseye vermediği malumdur. ...Aynı anda dünyada birçok iktidar bulunmaktadır”.⁵⁶⁴ Dinin yönetiminin dinî liderler vasıtasıyla gerçekleştiği gibi siyaset ve yönetim işleri de hükümdarların eliyle gerçekleşir.⁵⁶⁵ Bununla beraber İmam Mâtürîdî, Müslümanların yöneticilerini kral olarak değil imam ve halife olarak anar.⁵⁶⁶ Neseî'nin imamet-hilafet hususunda İmam Mâtürîdî'den yaptığı bir iktibas onun imamlarla alakalı tasavvurunu göstermesi bakımından kıymetlidir: “İmâmet din işleri yanında hükümrânlık (mülk) ve siyaset işlerini de içermektedir. Açıkçası peygamberlik bir kavme, hükümrânlık bir başka kavme ait bir hak olarak bilinmedikçe (devlet başkanlığında) her iki tarafı (dindarlık ve soy) göz önüne almak gerekir.”⁵⁶⁷ Bununla beraber gene Neseî'nin rivayetine göre İmam Mâtürîdî, imametın şartları arasında Kureşlîliği arar fakat bunu Kureş'in varoluşsal olarak diğerlerine üstünlüğü ile değil “...Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yakın çevresinde bulundukları için İslâmî bilgiye sahip olmaları sebebiyle...”⁵⁶⁸ alakalandırır. Haleflerinin önemli bir kısmının Şii fırkalara muhalefet zihniyeti etrafında Kureşlîliği hilafetin şartları arasında saysa da bir kısmının bu şartın artık bir geçerliliği kalmadığını ifade etmesi de onun bu yaklaşımının bir sonucu olarak tasavvur edilebilir. Şükrü Özen'in verdiği şu hüküm bu meseleyi hitama erdirmeye yeter mahiyette görülebilir:

⁵⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/23.

⁵⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/396.

⁵⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Aygân, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 6/366.

⁵⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 4/81, 261-262.

⁵⁶⁷ Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed en Neseî, *Tabsiratül Edille fî Usulü'd-Dîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/829.

⁵⁶⁸ Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâferin Kureşlîliği Mes'elesi”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 542.

“...Mâtürîdî, İslâm siyâset teorisinin en önemli problemi olarak çağlar boyu Müslüman ilim adamlarının gündemini işgal etmiş olan hilâfetin Kureyşîliği mes’elesine yeni bir bakış açısı getirmiş, bu mes’elenin genellikle Sünnî çevrelerce savunulduğu gibi salt bir dinî hüküm değil, zaman ve zemine göre değişebilecek siyasî bir mes’ele olduğunu izaha çalışmıştır. Böylece Abbasî hilâfetinin merkezî gücünün zayıfladığı bir dönemde, Arap olmayan milletlerin hilâfet iddialarının meşruiyetine dinî ve hukukî zemin hazırlamıştır.”⁵⁶⁹

2.5.2. İtikadî Bir Mesele Olarak Türk-İslam Siyaseti: İmam Maturidî’nin Haleflerinin İtikat Kitaplarında İmamet ve Hilafet Bahsi

İmam Mâtürîdî’nin ardından Mâtürîdîliğin en önemli isimlerinden biri olan Ebu’l-Muîn en-Nesefî de hem *Tabsıratu’l Edille* hem *Bahru’l-Kelâm* hem de *Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd* serlevhalı kelimî eserlerinde imamet ve hilafet etrafında siyasete yer açar. *Bahru’l-Kelâm* ve *Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*’de Şîî siyaset tasavvuru zemmedilir.⁵⁷⁰ *Bahru’l-Kelâm* müellifi “Kim kendisinin üstündeki imamı bilmeden ölürse cahiliye üzere ölmüş olur.”⁵⁷¹ hadisine atıf yaparak imam-hükümdarı belirlemenin imanî bir mesele olduğunu şu söylerle ortaya koyar: “Üzerimizdeki imam -ki o da halifedir- bilmeden bir gün geçirmemiz câiz değildir. Çünkü imamı hak olarak görmeyen herkes küfre girer. ...Her kim imamı inkâr ederse farzları inkâr etmiş olur. Her kim de farzları inkâr ederse küfre girer.”⁵⁷² Görüleceği üzere imam-halife-hükümdar tayin etmenin şart olmadığı düşüncesi küfür ile aynileştirilir. Bunun dinî delilleri bulunduğu gibi Türk devlet ve siyaset tasavvurundan intikal eden zihnî yapı ile alakadar olduğu açıkça ortadadır. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, imam-halife-hükümdarın gerekliliğini, üstleneceği vazifeler üzerinden de izah eder ki bu vazifeler şunlar olur:

“Müslümanlar şöyle demiştir: Şüphesiz kendilerinin hükümlerini uygulayacak, hadlerini belirleyecek, zayıf noktalarını giderecek, ordularını hazırlayacak, zekatını alacak, üstün ve kuvvetli şer güçlerini kesecek, hırsızlığa teşebbüs edenleri engelleyecek, Cuma ve bayramları icra edecek, vaki olan tartışmaları -ki eğer onlar devam etse karşılıklı savaşmaya ve birbirini yok etmeye götürürdü- sonlandıracak, hukuku ayakta tutan şahitlikleri kabul edecek, velileri olmayan küçük ve kimsesizleri evlendirecek, yüce Allah’ın kendisine verdiği ganimetleri bölüştürecektir bir imamları olması gerekir.”⁵⁷³

⁵⁶⁹ Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâferin Kureyşîliği Mes’ele”, 550.

⁵⁷⁰ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 234; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 151.

⁵⁷¹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, 235.

⁵⁷² Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, 236.

⁵⁷³ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, 150.

Neredeyse bir siyaset felsefesi metninde devletin kaynağı tartışmaları bahsine benzeyen bu söylemin ardından Hulefâ-i Râşidîn'in halifelîğe seçim usûlleri izah edilir.⁵⁷⁴ Hilafetin otuz yıl olduğu hadisine de yer verilerek, Kureyş'ten olma şartı tek cümle ile zikredilerek geçilir.⁵⁷⁵ *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*'de ise halifenin Kureyşliliği meselesi uzunca izah edilir fakat “Kelâmcılar bu meselede, manâyı açıklamaya çalışmaksızın, konuyu sadece Kureyş'in tayini hakkında gelen nas üzerinde temellendirdiler. İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (r.h.) bu konuda makul, sağlam yorumlar ve açık hükümler ortaya koydu.”⁵⁷⁶ denilerek Kureyşlilik şartının illetinin merkeze alınması icap ettiğini ima eder, bu hususu tartışan İmam Mâtürîdî'nin izahı için ise *Tabsıratu'l Edille* isimli eserine yönlendirir.

Ebû Seleme es-Semerkandî de *Cümelü Usûli'd-Dîn*'de imamet bahsini açar, “Kaideye göre, aklen, peygamberlik neyle sabit olduysa devlet başkanlığı (imamet) da onunla sabit olmuştur. Çünkü ...Allah haklarını insanlardan alacak bir devlet başkanına insanların ihtiyacı vardır.”⁵⁷⁷ cümleleriyle peygamberlik ve hükümdarlık arasında benzerlik kurar. İmama sahip olmadan ölenin cahiliye ölümü ile öldüğü hadisine atıf yapar fakat peygamberler hariç hiçbir insanın masumiyet sıfatına sahip olamayacağını da ekler.⁵⁷⁸ Bununla beraber halifenin Kureyşliliği meselesinden söz açmaz.⁵⁷⁹ Hülefa-i Râşidîn'in hilafet sürecini aktarırken Şii fırkaları dolaylı yoldan tenkit ederek bahsi bitirir.⁵⁸⁰

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid* eserinin imamet bölümünde de benzer bir usûlü takip eder. Sebepleriyle birlikte hükümdarın varlık zarureti anlatır, Mu'tezile ve Revafız'ın hükümdar idrakini eleştirdikten sonra “...erkek, hür, akli başında, cesaretli, yetkin ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva, kemâl şartıdır ve başkân fasık oluşu nedeniyle azledilemez.”⁵⁸¹ diyerek imam olacak kişide sahip olması icap eden hususiyetleri sıralar.

⁵⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 152-155.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, 236, 238, 240.

⁵⁷⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 151-152.

⁵⁷⁷ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 106.

⁵⁷⁸ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 106.

⁵⁷⁹ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 106.

⁵⁸⁰ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 106, 108.

⁵⁸¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *El-Umde fi'l-Akâid İslam İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 114.

Hülefa-i Raşidin'in tayin sürecini hülâsa ederek, hilafetin otuz yıl olduğu hadisine atıf yapar ve halifelüğün Hazreti Ali ile tamamlandığını belirtir.⁵⁸²

Akaidü'n Neseî müellifi Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî de bu eserinde imametle alakalı belli hükümleri tekrar eder. Raşit Halifeler arasındaki efdaliyetle alakalı malumatın ardından⁵⁸³ hilafetin otuz sene ile kaim olup sonrasının hükümdarlık devri olduğunu belirtilerek hükümdarın zarureti ve işlevleri anlatılır.⁵⁸⁴ Rafızîlerin imamet itikadının tenkit edildiği bölümdeki bir vurgu ile Mâtürîdî kelamcılarının imamet hususunda Kureyşliliğe usûlen de olsa neden sürekli olarak atıf yaptıklarını gösterir nitelikte olur: "İmam ancak kureyş kabilesinden olur. Başkasından olması caiz değildir. Haşim oğullarına ve Hz. Ali'nin evlatlarına tahsis edilemez."⁵⁸⁵ Görüleceği üzere Ömer en-Neseî'nin, Kureyşlilik vurgusunu en temelde Şii fırkaların imameti belli bir soya tahsis etmeleri karşısında bu nesebî şartı genişletmek etrafında yaptığı açıkça ortadadır. Bu itiraz bir evetin hayır mahiyetinde değerlendirilebilir. *Akaidü'n Neseî*'de siyasî şartlar ise şöyle ortaya konur: "İmam siyaset ehli hükümleri tatbik etmeye kadir, İslâm diyarının sınırlarını korumaya hak sahibinin hakkını zalimden almaya muktedir olmalıdır. İmam fasık ve zalim oldu diye görevden alınmaz."⁵⁸⁶

Bu literatür içerisinde Ebû'l-Kâsım El-Hakim Es-Semerkandî, *Sevâdü'l Azam* isimli meşhur eseri ile genel şablondan ayrılır. Eserinde imamete hususî bir bölüm ayırmayan müellif, imametle alakalı hükümleri hükümdarın arkasında namaz bahsinde kısaca ele alır. Ebû'l-Kâsım El-Hakim Es-Semerkandî'nin diğer Mâtürîdî kelamcılardan ayrıldığı bir diğer nokta ise usûlen dahi olsa halifenin Kureyşliliği şartına yer vermemesidir. *Sevâdü'l Azam*'da mesele şöyle hülâsa edilir:

"Mü'min, her devlet başkanının arkasında bayram ve Cuma namazlarını kılmalı ve bunun hak olduğunu kabul etmelidir. Çünkü, kulakları delinmiş köle bile olsa devlet başkanına itaat farzdır. Devlet başkanına karşı silahlanıp ayaklanmak caiz değildir. Eğer devlet başkanı âdil olursa, mükafatı ona aittir. Eğer zulmederse günahı onun boynunadır. Binaenaleyh her halukarda devlet başkanına itaat etmek gerekir. Çünkü her kim devlet başkanına isyan ederse o Haricî olur."⁵⁸⁷

⁵⁸² Ebû'l-Berekât en-Neseî, *El-Umde fi'l-Akâid İslam İnancının Ana Umdeleri*, 114.

⁵⁸³ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Ömer Neseî Akaidi*, çev. Hüsametdin Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2016), 52.

⁵⁸⁴ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Ömer Neseî Akaidi*, 53-55.

⁵⁸⁵ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Ömer Neseî Akaidi*, 56.

⁵⁸⁶ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Ömer Neseî Akaidi*, 58.

⁵⁸⁷ Ebû'l-Kâsım El-Hakim Es-Semerkandî, *Sevâdü'l Azam Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018), 100.

Burada hem bir köle hükümdar da olsa itaatın farz olduğu vurgusu üzerinden Kureyşliliğin söz konusu edilmemesinden ziyade es geçilmesi hem de Hazreti Ali dönemi fırkalarından olan Haricîliğin fikrî kapsamının genişletilerek hükümdarın karşısında duran bütün zümrelere şamil hale getirilmesi büyük önem arz eder. Hulefâ-i Râşidîn'in fazilet ve hilafetleri için tahsis edilen bölümlerde de Kureyşliliğe yer verilmez, aralarındaki efdaliyet ve imametlerinin meşruiyeti kısaca izah edilir. “Dikkatli ol! Bunlar hakkında iyi şeyler söyle! Yoksa lanete uğrarsın!”⁵⁸⁸ ikazı ile de Revafız'ın iddialarını dikkate almamak tembihlenir.

Nûreddin Es-Sâbûnî'nin, *El-Bidâye fî Usûli'd-Din*'inin hükümdarlık faslı da neredeyse tamamen bu fasılların kelâm eserlerinde var olmasının müsebbibi olan, hususî olarak Revafız umumî olarak ise Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların imamete müteallik görüşlerini tenkit etmek üzerine kurgulanır. Milletler için hükümdarların vucubuna hükmedilir. Bir devlette aynı anda iki hükümdarın varlığı “...bu görüş, aynı zaman içinde birbirini nakzedecek konularda iki ayrı şahsa itaat etmenin lüzumunu doğurur, bu ise muhaldir.”⁵⁸⁹ ifadesiyle bir kelâmcı zihniyeti içinde aynı anda iki Tanrı olmasının muhal olduğuna dair akıl yürütmeye benzer bir şekilde imkânsız görülür.⁵⁹⁰ İmamın Kureyşten olması meselesi de gene Şii fırkalara muhalefet için delil olarak sunulur: “Devlet riyasetinin şartı reisin erkek, hür, âkıl-bâliğ olması ve Kureyş kabilesine mensup bulunmasıdır. Bu kabilenin Hâşim oğulları kolundan olması ise bazı Râfîzîlerin muhalefetine rağmen bize göre şart değildir. Çünkü Peygamber efendimizin «İmamlar Kureyş'tendir» tarzındaki sözleri umumidir.”⁵⁹¹

Görülebileceği üzere Mâtürîdî kelâm metinlerindeki imamet bahsi esasen imametin doğrudan itikada taalluk eden mahiyetinden değil, imametle alakalı fikriyatını imanın şartları arasına koyan fırkalar karşısında onlara itiraz ve tenkit eden alternatif bir imamet anlatısı ortaya koymak için tesis edilir.

“...özellikle Şia yüzyılı denen döneme denk gelen dönemde Kureyşilik şartının kelâm kitaplarına dahil edildiği ve ciddi şekilde savunulduğu görülmektedir. Bunun sebepleri üzerine düşündüğümüzde Şîilik tehlikesine karşılık Sünnî siyaset tecrübesinin müdafaası karşımıza çıkar. Kureyşilik şartının ısrarla vurgulanmasının

⁵⁸⁸ Ebû'l-Kâsım El-Hakim Es-Semerkandi, *Sevâdü'l Azam Tercümesi*, 191.

⁵⁸⁹ Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 125.

⁵⁹⁰ Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 125-126.

⁵⁹¹ Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 126.

altında Kureyş içinde sadece Hâşimoğulları soyuna hilafetin inhisarına itiraz vardır.”⁵⁹²

Hükümdarın Kureyş’ten olması şartı bu istikamette Rafizî fırkaların söylemlerini yok hükmüne düşürmek için merkeze alınır. Fakat bununla beraber hali hazırda var olan Türk hükümdarlarının siyasî meşruiyet zeminlerini dinî bir mahiyette yok etmemek için imamet-hilafetin otuz sene zarfıyla sınırlı olduğu, bundan sonrasının hükümdarlıklar dönemi olacağına dair hadis de hemen hemen her metinde kendine yer bulur. Böylece siyasî bir tartışma kelimî bir meseleye dönüşür. Türk kelimcileri ise hem muarızlarını tekzip ve tahrip hem de hükümdarlarını tasdik ve tahkim için bu hususu her iki şartı da bünyesinde muhtevî şekilde eserlerine alır.

İmam Mâtürîdî’nin Kureyşlilik ile alakalı tartışmayı intikal ettirdiği, daha sonra İbn Haldûn’un mesele üzerine daha geniş bir şekilde düşünmesinin kapılarını açan Kureyşîliğin isminin değil fakat illetinin imamet-hilafet hususunda zikredilmesine sebebiyet verdiği fikri bu noktada büyük bir önem arz eder. Kureyş asabiyetinin dönemdeki bağlamsal şartları yani diğer nesep bağlarına nazaran en güçlü, siyasî idare ve devlet teşekkülünün potansiyelini en çok bünyesinde bulunduran kabile olması sebebiyle Kureyş’in merkeze alındığı şeklindeki düşüncenin Türk siyasetinin nazarî imkânını bünyesinde taşır.⁵⁹³ Şii fırkaların etkisinin çoğunlukla kırıldığı bir devirde Mâtürîdî zihniyetin önemli temsilcilerinden biri olan Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ud el-Buhârî’nin konuyu Mâtürîdî geleneğin bir devamı olarak değerlendirme şekli ise hedeflenen istikamet ile varılan yer arasındaki tutarlılığı göstermeye kâfi gelir:

“Zamanımızda Kureyşlilik şartı da zarureten dolayı düşmüştür; devlet başkanının Kureyşli olma şartı aranmaksızın da Cuma ve bayram namazları kılınabilir ve kıyılan nikâhlar sahih olur. Zirâ zamanımızda Kureyş’ten imam tayini olmadığı için Kureyşli imam bulunmaksızın da ahkâmın yerine getirilmesini bu zaruret gerekli kılmıştır. Eğer Kureyşli imam bulunmaksızın ahkâmın uygulanması sahih olmasaydı

⁵⁹² Özdiñç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 211.

⁵⁹³ “Görüldüğü gibi Nesefî’nin Kureyşîliği bir şart olarak gördüğü ortadadır. Nitekim bunu İmam Mâtürîdî’den de destekle söyler. Fakat Nesefî de tıpkı İmam Maturîdî gibi bu şartın zorunluluğunu tartışmaya açmakta ve fiilî durumun imkânına dair izahta bulunmaktadır. Buna göre İmam Mâtürîdî’nin din işleri ile dünya ve siyaset işlerinin ayrılmasına dair ızahtı Kureyşîlikle ilgili tayinin risaletle ilgili bir tayin olmadığını açıklamaya matuftur. İkinci olarak bu işin din işlerinin emanet edildiği bir soy veya nesepten farklı bir soya veya nesebe devredilebileceğinin imkânı üzerinde durur. Çünkü risaletten ayrı olarak savaşmak için istenen yönetici/idareci meselenin risaletten ayrılabilceğini yani bu işi yapabilecek birine devrini gerektirir. Burada da takvâ yani ehliyetin gerekliliği devreye girer. İzahtan din işleri ile dünya işlerinin ayrılabilceği değil aynı soy veya nesepte toplanmasının zorunlu olmadığı neticesi çıkar.” Özdiñç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, 210.

din yıkılır giderdi. Ama yine de zaruretle sabit olan zaruret ölçüsünde takdir olunur.”⁵⁹⁴

Görülebileceği üzere Türk hayat tarzı ve zihin dünyasının temelinde ve İslam’ın çizdiği sınırlar etrafında tesis edilen Mâtürîdî kelâmı, İslam dünyasının hükümdarlığının Türklere intikal etmesinin meşruiyet zeminini tesis eder. Bedavet merkezli bir hayat içerisinde bilgiye yönelik tasavvurunu aktüalite etrafında oluşturan Türklerin, itikadı da bu aktüaliteye havi olurken mistik cephe en azından muarızların tekzip edilmesi sürecinde şahsiyet ve muamelatta karşılık bulur. Bütün bir varlık ve dünya tasavvurunu ilahî bir kader idrakinde bulan Türkler, İslamlaşma sürecinde kader idraklerini de İslamlaştırır. Şii fırkalar ile mücadele sürecinde halifenin Kureyşliliği sıklıkla vurgulanırken bu hilafet sürecinin otuz yıl olup sonrasının hükümdarlık olduğu söylemi, Türk hakimiyetinin imkânını sağlamaya matuf olarak asla ihmal edilmez. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında savunulan bütün meseleler itikadın siyasîleştiği, siyasetin itikadîleştiği Türk kelam geleneğinde karşılığını böylece bulmuş olur. İnanma tarzının belli bir siyaset şeklini de icap ettirdiğine yönelik iman, Türk siyaset muhayyilesinin İslamlaşma devrinde can bulmasının da imkânını tesis eder. Din, devlet ve siyaset birbirinden ayrı kavram ve meseleler olarak değil birbirinin mütemmim cüzü olan, biri varlığını ancak bir diğeriyle varlığı ile sağlayabilecek yapılar olarak idrak edilir. Bu idrakin bir neticesi olarak ortaya çıkan Türk Siyaset Düşüncesi’nin dinî bir mahiyette olması değil fakat olmamasının muhal olacağı da aşikârâne şekilde ortadadır.

2.6. Türk Siyaset Düşüncesinin Mihenk Taşı: *Kutadgu Bilig*

Türk düşünce tarihi için dinî bir siyaset nazariyesinin teşekkül tarihi dense yanlış olmaz. İslam öncesinde bu fikriyat felsefî bir niteliğe bürünmediği gibi İslamlaşma devrinde de siyasal muhayyile ekseriyetle destanlar etrafında ortaya konur. Kitabî kültürün kendisini gerek bedavetten hadarete intikal gerekse İslamlaşma’nın temel cephesi ile göstermeye başladığı bu dönem, Türkler arasında da yazılı kültürün kendisine yer bulmaya başladığı bir zaman dilimini ifade eder. İslamlaşmayla birlikte şifahî kültür kendisini özellikle tebaa içinde muhafaza etse de devleti yöneten zümreler ile teşekkül ettirilen ulema sınıfı yazının bir gelenek tesis etmedeki kıymetini kavrar. Eser telif etmenin geleneği inşa, ihya ve ibka etmek için önemi bu devirde kendisini aşikâr eder. Din tasavvurunun istikametini tesis ve

⁵⁹⁴ Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ud el-Buhârî, *Ta’dilü’l-ulûm*’dan aktaran Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâferin Kureyşliliği Mes’elesi”, 542.

tain ettiği Türk siyaseti de böylece telif edilen eserlerde kendisini göstermeye başlar. Devrin eserleri üzerine yapılacak bir tetkik bu eserlerin dinî ve siyasî mahiyetinin birbiri ile cem halinde olduğunu apaçık bir şekilde ortaya koyar. Türk düşüncesinde siyasetin bizatihi dinî, dinin bizatihi siyasî bir mesele olarak telakki edildiği de böylece tespit edilmiş olur.

Bu durumu aşıkâr kılan, İslamlaşma devrinin hem siyaset tasavvurunu hem de dinin idrak biçimini bütün cepheleriyle kendisinde muhtevî olan şaheserlerin başında ise *Kutadgu Bilig* gelir.⁵⁹⁵ Balasagunlu Yusuf Has Hacip tarafından Hicri 462 yılında neşredilen eser, Karahanlı hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunulur.⁵⁹⁶ Köprülü, Balasagunlu Yusuf'un "has hâcip"lik unvan ve rütbesini bu eser vasıtası ile kazandığını söyler.⁵⁹⁷ *Kutadgu Bilig* isminin manası her ne kadar genel kabulde "mutluluk veren bilgi"⁵⁹⁸ olarak anılsa da düşünce tarihi etrafında değerlendirildiğinde bu adlandırmanın eserin hüviyetini kavramak bakımından çok isabetli olmadığını söylemek mümkün hale gelir. Kut kavramının Türk düşüncesinde ilahî mahiyetli olduğu mütearifedir. Kaşgarlı Mahmud kuta "uğur, baht, talih",⁵⁹⁹ kutlug kavramına ise mübarek şey⁶⁰⁰ manasını verir ve kutun kullanımını şu dizeyle örnekler:

"Tanrı kuluna kut verirse

Onun mevkisi her gün yükselir".⁶⁰¹

Buradan da anlaşılabileceği üzere kut, Tanrı'nın insana bahsettiği bir lütuf olarak tanımlanabilir.⁶⁰² Bunun siyaset düşüncesine intikali ise hükümdarlık ve yönetim istidadı

⁵⁹⁵ *Kutadgu Bilig* ile alakalı Fatih M. Şeker'in verdiği şu hüküm apaçık bir hakikati ortaya koyar: "Büyük şahsiyet tecessüm etmiş ideal ise şu durumda bizi düşünme ve duyma şeklimize kadar hiç belli etmeden idare eden *Kutadgu Bilig*'in dünya görüşümüzün şaheseri olduğu söylenebilir". Fatih M. Şeker, "Kutadgu Bilig Aktüel Bir Metin Midir?", *Yusuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 37.

⁵⁹⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 220; "Kutadgu Bilig", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/478.

⁵⁹⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 221; Ayhan Bıçak, "Kutadgu Bilig'de İnsan ve Evren Tasavvuru", *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 79-80.

⁵⁹⁸ Haluk Erdem, "Kutadgu Bilig'i Felsefesi Açından Yeniden Anlamak", *Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı Bildiri Özetleri* (Ankara: Eylül 2019), 97.

⁵⁹⁹ Mahmûd el-Kâşgarî, *Divânü Lugâti't Türk*, 455.

⁶⁰⁰ Mahmûd el-Kâşgarî, *Divânü Lugâti't Türk*, 456.

⁶⁰¹ Mahmûd el-Kâşgarî, *Divânü Lugâti't Türk*, 455.

⁶⁰² Kutun Tanrısal kaynaklı olduğunu şu ifadeler de ispatlar:

"Tanrı kime kılsa inayet, basut

Onun olur dünya, oluverir kut

Tanrı fazlı kime gelirse tümüyle

O her iki dünyayı eder, hep iyi hâlde". Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 455. Ayrıca bk. Aygün Akyol, "Erdemli Siyaset - Yusuf Has

olur. Bu istikamette *Kutadgu Bilig*'in yönetim bilgisi olarak izah edilmesi icap eder ki bu da siyasetname kavramı ile müteradiftir. Hülâsaten *Kutadgu Bilig*'in siyasetname manasına geldiğini söylemek yanlış olmaz.⁶⁰³ *Kutadgu Bilig* müellifi bu eseri kaleme alarak sanat, ilim ve siyasete yönelik bir istidadı yani kutu olduğunu hükümdara ispat eder.

Yusuf Has Hacıp'in İbn Sînâ'nın talebesi olduğuna yönelik tez, Köprülü tarafından önemle karşılanır ve müellifin eseri İbn Sînâ'nın düşüncesi ile mukayese edilerek bunun bir gerçeklik payı olma ihtimaline ciddi bir kıymet verilir.⁶⁰⁴ Burada esas mesele *Kutadgu Bilig* 'te var olduğu iddia edilen Aristoteles etkisi olur. Esere Yunan filozofuna benzemesi nispetinde bir kıymet biçilir ki bu modern dönemdeki özgüven kaybının açık bir göstergesi gibidir.⁶⁰⁵ *Kutadgu Bilig*'in Türk düşünce dünyası ve hayat felsefesini bir bütün olarak sunan Türk zihniyetin bir ürünü değil İbn Sînâ üzerinden Aristoteles etkisinde kalınarak yazılmış, mukallidane bir eser olması daha kıymetli addedilir. Bu noktada şunu söylemek icap eder ki eğer *Kutadgu Bilig* ile Aristoteles'in felsefesi arasında bir benzerlik varsa verilecek hüküm Aristoteles'in hakikate mukabil şeyler söylediği olacaktır. Türk geleneğine mensup herhangi biri tarafından mukayesede merkezi ölçü olarak Aristoteles değil Yusuf Has Hacıp seçilebilir. Yusuf Has Hacıp,

Hacıp", *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 84-85; Kamil Veli Nerimanoğlu, "Orta Çağ Türk Edebi Dilleri: Kutadgu Bilig'den Nevai'ye", *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/43-44.

⁶⁰³ Köprülü de bu yaklaşımımızı destekler. *Kutadgu Bilig*'e "padişahlara layık ilim" manasını verir, "...isminden de anlaşıldığı gibi adeta bir nevi Siyasetname'dir." der. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 221, 222. Şaban Teoman Duralı da benzer bir yaklaşım tarzını şu ifadelerle dile getirir: "Başbuğ-hakanın 'devlet ile ordu idâre hüneri'nin akıl verisi bilincine 'kutadgubilig' diyoruz.". Şaban Teoman Duralı, "Devletebedmüddet Bilinci: Kutadgubilig Devletebedmüddet Ülküsü: Kızıl Elma Türklüğün Seyyar – Asker – Devletliliği (Ordu)", *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 12.

⁶⁰⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 225-226. Esasen Yusuf Has Hacıp'in kimin halefi olduğunu Şeker'in şu cümlesi özetler: "Yûsuf Has Hâcib'in Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâdıla*'sıyla Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ini okuduğu kesindir.". Şeker, "Kutadgu Bilig Aktüel Bir Metin Midir?", 37. Ayrıca bk. Uyanık, "Türk Felsefesinin Kurucu Metni Olarak Kutadgu Bilig -Yusuf Has Hacıp'i Tanrı-Evren Tasavvuru Merkezli Bir Okuma", 129.

⁶⁰⁵ Habip Türker de benzer bir yakınmada bulunur: "Bazı yazarların felsefe hiçbir şekilde uzmanlık alanı olmadığı halde yüzeysel benzerliklerden yola çıkarak *Kutadgu Bilig*'i Platon, Aristoteles gibi yazarların gölgesine atarak harcamaları da üzücüdür. *Kutadgu Bilig* kolaj bir kitap değildir; Yusuf Has Hacıp de işaret ettiğimiz büyük filozofların fikirlerini şairane bir üslupla yeniden aktaran bir yazar değildir. Yusuf Has Hacıp en sıkı anlamda bir filozoftur; Özellikle, ahlak ve siyaset felsefesi alanında Platon ve Aristoteles gibi dev isimlerle kıyaslanacak kadar orijinal bir filozoftur.". Hacıp Türker, "Yusuf Has Hacıp'in Bilgi Felsefesi", *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 172.

Aristoteles’e benzer şeyler söylediği için değil fakat Aristoteles, Yusuf Has Hacıp’in eserine mukabil şeyler söylediği için belli bir kıymete sahip görülebilir.

Sadri Maksudi Arsal ise “...*Kutadgu Bilig*’i İslâm öncesi döneme, Türklerle Çinlilerin hâkim olduğu zihniyetin havzasına yerleştirir.”,⁶⁰⁶ eseri Konfüçyüs’ün istikamet verdiği itikadında olduğu⁶⁰⁷ İslâm öncesi Türk düşüncesinin bir ürünü sayar. Nitekim Arsal’ın şu cümleleri onun *Kutadgu Bilig*’i çekmeğe çalıştığı menzili apaçık bir şekilde gösterecek niteliktedir: “Bu eser Şarkî Türkistan’da İslâmiyetin intişarından aşağı yukarı yüz sene geçtikten sonra yazılmış olmasına rağmen müellifin içtimaî hayat, ahlâk, devlet idaresi hakkındaki fikirleri tamamen İslâmdan önceki Türklerin telâkkileridir. Bu eserde İslâmiyetin tesiri çok sathîdir.”.⁶⁰⁸ Eserin kaynaklarına dair bir diğer fikir ise Halil İnalcık’a aittir. Ona göre “...*Kutadgu Bilig*’de devlet anlayışının ve siyaset ve ahlak kaidelerinin geniş ölçüde Hind-İran kaynaklarına dayandığına şüphe yoktur.”.⁶⁰⁹ Bu fikir yalnızca bir eserin kaynağını Hind-İran’a yaslar gibi görünebilir fakat temelde bu şekilde bütün Türk siyaset tasavvuru gayr-i Türk bir mahiyete büründürülür.

Türk aydınlarına göre *Kutadgu Bilig*, Türk zihniyeti membaında şekillenmiş, Türk fikriyat ve hayatını ortaya koyan bir eser olmanın dışında bütün kaynaklardan devşirilebilir bir esere dönüşür. Yunan,⁶¹⁰ Hint, İran, Çin;⁶¹¹ *Kutadgu Bilig*’in kaynağı olabilir fakat Türk düşüncesinin kaynak olmasına belli istisnalar dışında bir türlü ihtimal verilmez yahut verilmemeye gayret gösterilir.

⁶⁰⁶ Fatih M. Şeker, “Kutadgu Bilig Nasıl Okunamaz? Sadri Maksudi Örneği”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası’nın Sadri Maksudi Arsal’a Armağan Özel Sayısı LXXV/Özel Sayı* (2017), 297.

⁶⁰⁷ Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), 66.

⁶⁰⁸ Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 97-98. Bu cümleler Fatih M. Şeker’in Arsal’ın *Kutadgu Bilig* hakkındaki anlayışı üzere neden “Kutadgu Bilig Nasıl Okunamaz? Sadri Maksudi Örneği” başlığıyla bir makale neşrettiğini kolaylıkla izah eder. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası’nın Sadri Maksudi Arsal’a Armağan Özel Sayısı* olarak neşrettiği sayıda yer alarak aynı zamanda neşriyat hayatımızda az rastlanan bir niteliğe sahip olan bu makalenin sonuç cümlesindeki tespit yerindedir: “Kutadgu Bilig’e Selçuklu ile Osmanlı’yı hazırlayan bir dünyadan hareketle bakmayan Sadri Maksudi’yi bütün bu nedenlerden dolayı Türk dikkatini gölgeleyen isimler arasında sayabiliriz.”. Şeker, “Kutadgu Bilig Nasıl Okunamaz? Sadri Maksudi Örneği”, 297.

⁶⁰⁹ Halil İnalcık, “Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: Kutadgu Bilig’de Devlet ve Din”, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, ed. Emre Yalçın (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 23; Halil İnalcık, “Türk Tarihinde Türe (Töre) ve Yasa Geleneği”, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 95.

⁶¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 15-22. Zeli Veli Togan, Ülken’in fikrine muarızdır: “...Kutadgu Bilig baştan sonuna kadar Türk devlet idealini aksettirmiştir ve bunun ne Acem ve ne de Aristoteles gibi Yunan numuneleri ile alışverişi vardır.” Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 119.

⁶¹¹ Halil İnalcık, *Osmanlı Hâkimiyetinde Ortadoğu ve Balkanlar* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 15.

Eserin çağları aşarak halen siyasetname geleneğimizin postnişininde oturmasının esrarı onun Türk düşünce geleneğini kapsama kabiliyetidir. Türk siyaset nazariyesinin bütün unsurları *Kutadgu Bilig*'de mahfuzdur. İslamlaşma devrinin fikriyatını içinde saklayan bu eser kendisine ciddiyetle intikal edenlerin elini asla boş döndürmez.⁶¹² İmam Şafi'ye nazire yaparak söylersek Türk düşüncesi içinde üretilen bütün eserler yok olup elimizde yalnızca *Kutadgu Bilig* kalsa Türk düşüncesini yeniden teşekkül ettirmek için gereken her şeyi onda bulmak mümkün olur.⁶¹³ Cumhuriyet devrinde Türk düşüncesi içerisinde kaynaklara intikal eden bütün ciddi mütefekkirler, *Kutadgu Bilig* hakkında bir şeyler söylemeyi vazife addeder.

Siyasetin mayasını felsefe ile yoğuran filozof hüviyetli bir vezir olan Yusuf Has Hacı, İslam öncesi Türk fikriyatı ile İslamî unsurları ustalıklı cem eder.⁶¹⁴ İslam dairesini bir

⁶¹² Eser yalnızca devri anlamının değil sonrasını kavramanın da anahtarını elinde tutar. *Kutadgu Bilig* yalnızca selefleri değil aynı zamanda halefleri için de idrakin membaidir dense yeridir. Türk hayatının önemli bir unsuru olan Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i *Kutadgu Bilig*'de atılan tohumların büyüüp ulu bir çınara dönüştüğü halini teşekkül ettirir gibidir. Bu iki eser arasında yapılan bir mukayese meseleyi daha iyi idrak etmeye yardımcı olacaktır. Konuyla alakalı olarak bk. Adem Apak, "Bir Mevlid Öncüsü Eser: *Kutadgu Bilig*", *Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 416-427.

⁶¹³ *Kutadgu Bilig*'i hak ettiği yere yükseltip, Türk felsefesinin temel kaynaklarından biri hüviyetinde ele alan istisnai isimlerden biri Fatih Mehmet Şeker olmuştur. Şeker'in Türk fikriyatı hususundaki incelikli bir çalışmanın hülasesi olan geniş külliyatı onun Türk dinî düşüncesi hususundaki yeni sınıflandırmasını merkeze alır. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurları etrafında İslamlaşma ve sonrasını ele alma imkânı veren bu tasnif, Şeker'in Türk düşüncesinde tesis ettiği atılımı ortaya koyar. Bu istikamette Şeker, *Kutadgu Bilig*'i bir edebiyat ve kültür tarihi malzemesi olarak gören hâkim yaklaşımdan sıyrılır, eseri Türk düşünce tarihinin içerisinde kendi koşulları etrafında İslamlaşma devrinin bütün hususiyetlerini ve böylece Türk aklını sarahaten ortaya koyan bir başucu metni hüviyetine büründürür. Eserin şekli durumundan fikrine intikal edilmesindeki abesliği ortaya koyar. Edebiyat sahasına intikal edildiğinde şekil de bir mesele haline gelse de düşünce tarihçisi için mevzu şekil değil fikirdir. Bu istikamette eseri tetkik ederken tabiri caizse bağlama intikal eden bir usûle başvurulması icap ettiğine işaret ederek, *Kutadgu Bilig*'i kendi bağlamı etrafında anlamlı hale getirir. İslam öncesi Türk fikriyatı, din tasavvuru, İslamlaşma süreci, Hanefîlik, Mâtürîdîlik, Yesevîlik, Nakşibendîlik gibi hususlar hakkında derinlikli bir birikime sahip olunmadan *Kutadgu Bilig* hakkında konuşmanın muhal olduğunu ortaya koyarak şimdiye kadar verilen ciddiyetsiz hükümlerin kaynaksızlığını aşikâr eder. Cumhuriyet devrinde önce talep edilen hükümleri verip sonra bu hükümleri devşirmek için metne intikal eden müelliflerin kolaycılığını ortaya çıkarır. Sosyal bilimlerin alanında Türk akademiasının makale kapılarında birine dönüşen, Türk düşüncesinin malı deniz denilerek bütün ciddiyeti yok edilen *Kutadgu Bilig*'e hakkını verir, Yusuf'un ruhunu şad eder. Yusuf Has Hacı'nın eseri bu istikamette onun için sadaka-i cariyeye dönüşür. Şeker'in hususî olarak *Kutadgu Bilig*'i ele alan çalışması için bk. Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

⁶¹⁴ "...eski ile yenin bir terkibi olan ve maziden akıp gelen unsurları hâl ve gelecek lehine bir kuvvetler manzumesi hâline getiren *Kutadgu Bilig* evvelki devirle İslâmlaşma arasına atılmış bir köprü hüviyetindedir. Tüm büyük adamlar gibi ölçüsü ve realitesi yaşadığı topraklar olan, her şeye oradan hareketle bakan, şahsiyetini millette eriten Yûsuf Has Hâcib, öteden beri devam eden unsurlarla yenileri bir taraftan çatıştırırken diğer taraftan kaynaştırır." Şeker, "Kutadgu Bilig Aktüel Bir Metin Midir?", 39. Fuzuli Bayat'ın bu husustaki söylemi ise meseleyi idrakten uzak görünür: "Kutadgu Bilig, Türk dünya görüşünden tam kopmadığı gibi, İslami bir düşünce eksenine de tam adepte olamamıştır. Bu belki de kitabın en önemli tarafı, belirgin özelliği, orijinalliğidir." Fuzuli Bayat, "Kutadgu Bilig'de Yaratılış ve Son Buluş", *Yûsuf Has*

hayatiyet meselesi olarak görüp sınırlarında dahi gezmez fakat hayatın akışıyla da kavgaya atılmaz. Olması gerekeni vaki olanla örtüştürür. İdealizm ile realizm arasında bir saat rakkası gibi salınır. İslam'ı idrak etme hususundaki mahareti yed-i tûlâ sahibi bir İslam aliminden farksız olan Yusuf Has Hâcîp, İslam'ın aslî kaynakları ile Türk düşünce geleneğini birleştirmekte de aynı mahareti gösterir. Müslüman olabilmenin imkânını Türklüğün içinden çıkarır. Bugün bile Müslüman olabilmek için Araplaşmaya çalışanlara, İslam'ın cihanşümûl mahiyetini ders olarak okutur. Terazîye çekmeyeceği ağırlığı koymaz, zücaciyeyle fili sokmaz. Refleks olarak belli insanların etrafında toplanarak yapılan siyasetin ikbal sağlamayacağını farkında olan Yusuf Has Hâcîp, *Kutadgu Bilig*'de siyaseti bir felsefe meselesi olarak gördüğünü her fırsatta gösterir. Fakat bunu yaparken tek başına felsefenin de yönetmeye yetmeyeceğini, ehil bir hükümdar olmaksızın devletlerin istikbalinin açık olmadığını altını çizmekten de imtina etmez.

Kendisine hükümdarlık, servet ve ilim arasında seçme hakkı verilen Hazreti Süleyman'ın neden ilmi seçtiğini bilir. Felsefe yapmayı bilenlerin hem hükmü hem de serveti elde edeceğini *Kutadgu Bilig*'de defalarca gösterir. Devletin bütün anasını ciddiyetle tartışır. Siyasetin hükümdar, bürokrat, ulema ve sülâha arasındaki bir taksim işi olduğunu ortaya koyar. Bu unsurlardan birini diğerine tercih etmez. Herkesin hakkı kendisine teslim edilmedikçe hiçbir şeyin tamam olmayacağını gördüğü için her unsuru olması gereken yere olması gerektiği gibi yerleştirir. Kendisine tevdi edilen alanları genişletmek isteyen, olması gerekenden daha fazla yer işgal etmek isteyip kanserli organlara dönüşenleri kesip atmaktan da asla çekinmez. Felsefenin çizdiği yola riayet etmeyenlerin gerektiğinde kalemle gerektiğinde kılıçla hizaya sokulması gerektiğini sarıh bir mahiyette ortaya koyar.

2.6.1. *Kutadgu Bilig*'in Sac Ayakları: Riyaset, Siyaset, Feraset ve Diyanet

Türk siyasetname geleneğinin membaı olduğunu söylemekte bir mahzurun olmadığı *Kutadgu Bilig*, Türklerin siyasete taalluk eden her türlü fikrini ve düşünce üretim tarzını bünyesinde barındırır.⁶¹⁵ Bunu yaparken de şiir formundan vazgeçmez, Türk zevkinin

Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 124.

⁶¹⁵ Türk kelâm tasavvuru ile siyaset idrakinin *Kutadgu Bilig* etrafında birbirini nasıl tamamladığını göstermesi açısından şu esere bk. Rıdvan Özdiñç, "İtikad-Siyaset Münasebetleri Zaviyesinden *Kutadgu Bilig*", *Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 125-136.

olmazsa olmazlığını gösterir.⁶¹⁶ Düşünce geleneğindeki şaman-ozan-sihir üçlüsünü, şiir-şair-fikir şeklindeki bir form ile ihya ve ibka eder. Türk düşünce hayatında şiir yazamayanların ilmî manada da pek bir kıymet görmemesinin esrarını da burada aramak gerekir. Şiir, İslamlaşma öncesi devirlerin mistik cephesini İslamlaşma devrine taşımanın bir nevi aracı olarak telakki edilir. Devrin eserlerinde nazım formunun bu kadar yaygın kullanılmasının sebebi de şiire yönelik bu bilinçli yahut bilinçsiz kutsallık tasavvuru olmalıdır. Böylece sanat siyasetle buluşur, düşünceyi izhar etmenin estetik formu ortaya konur.⁶¹⁷ Fikrin zevkten bağımsız olmadığı da böylece aşikâr edilmiş olur.

Köprülü, *Kutadgu Bilig*'in mevzusunu izah ederken Yusuf Has Hacıp'i doğru fakat eksik bir şekilde şair⁶¹⁸ olarak anar, onun "...insanın melekelerini "adalet, devlet, akıl, kanaat" olmak üzere başlıca dörde..."⁶¹⁹ ayırdığını söyler ki bu tespit pek isabetli görünmez. Bu eserin bir siyasetname olduğu akıldan çıkarılmadığında bahsi geçen melekelerin tüm insanların değil fakat devletin yükünü sırtlanan ve onun sac ayakları hüviyetinde olan hükümdar, vezir, bürokrat ve fukaha ile meşayih etrafında toplayabileceğimiz din adamlarının evsafı olduğu bizatihi ortaya çıkar. Ayrıca Köprülü gibi bir entelektüelin bu vasıfları düşünce geleneğimizde belli bir alt yapısı olan, söylediğinde bu geleneğin müntesiplerince büyük külliyatların hatırlandığı riyaset, siyaset, feraset ve diyanet mefhumları yerine akıl ve kanaat gibi kavramları seçtiğini anlamak çok kolay olmaz. Örneğin kanaat her ne kadar dinî bir mahiyete sahip olsa da eserin zihin dünyasında bu kavramı temsil ettiği söylenen karakterin zihniyetini izah ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Kutadgu Bilig inceliklerle tetkik edildiğinde ondaki karakterlerin basit birer kavramı temsil eden figürlerden çok daha fazlası olduğu kolayca ortaya çıkar. Küntoldu, Aytoldu, Ögdülmüş ve Oğurmuş her birinin zihin dünyası ilmek ilmek işlenen, devletin ayakta durmasındaki vazife ve sorumlulukları inceliklerle tespit ve takdir edilen derinlikli

⁶¹⁶ Ahmet Kartal, *Kutadgu Bilig*'i "...Türk edebiyatında yazılan ilk mesnevî..." olarak anar. Ahmet Kartal, "Kutadgu Bilig'in Düşündürtükleri ve Türk Edebiyat Tarihindeki Yeri", *Yusuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 184.

⁶¹⁷ Yusuf Has Hacıp'in eserini şiir formunda kaleme alması hususunda bk. M. Fatih Demirci, "Bir Felsefe Metni Olarak *Kutadgu Bilig*", *Yusuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 140-141.

⁶¹⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 223.

⁶¹⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 223.

karakterler olarak konuşur.⁶²⁰ Onlar yalnızca birer şahıs olmanın ötesinde birbirleriyle kurdukları alaka ve birbirlerine olan teveccühleriyle de siyasetin mahiyet ve keyfiyetinin nasıl olması gerektiğini aşikâr eder. Yusuf Has Hacıp, bilge bir devlet adamı olduğunu her karakterin ağzından kendini konuşturarak gösterir. Hükümdar, vezir, bürokrat ve din adamını şahsında birleştirir. Eserde bu karakterler farklı kişiler olarak görünse de temelde bu durumun vahdet içinde kesret olduğunu söylemek yanlış olmaz. Devletin çeşitli çehrelerini temsil ve tatbik eden bu karakterler devletin tekliğinde birleşir. Konuşan dört kişi bu manada tek bir şahsiyet olarak tasavvur edilebilir.⁶²¹

Tüm bu unsurların işin sonunda tek bir benliğin parçaları olduğu ve birinin yokluğu ya da eksikliği durumunda tüm benliğin yıkıma uğradığı gibi devlet de bu unsurlar etrafında müttekâmil hale gelir. Onun varlığını mümkün ve devamlılığını başarılı kılacak olan bu unsurlardan birinin yokluğu ya da aralarındaki dengesizlik durumu devleti de felakete sürükler. Bu unsurlar arasındaki denge, mahir bir simyacının taşı, altına çeviren formülünün sırrını muhtevîdir.

“Türk dünya tasavvurunda siyaset yalnızca bir yönetim meselesi olarak görülmez. Hayatın bütün unsurları siyasetin içinde kendisine yer bulur. Böylece siyaset pek çok çehreye bürünür ve büründüğü her bir çehrede belli bir usul etrafında hareket eder. Milletın devletiyle olan ilişkilerinin farklı cepheleri bu çehreleri teşekkül ettirir. Bu manada Türk siyaset nazariyesinde siyaset hükümdarın elinde riyaset, bürokratin elinde vezaret, ulemanın elinde feraset, fukaha, vaizler ve meşayih elinde ise diyanet olarak görünür. Bu unsurların hepsinin birbirinin frekansına girmeyen birer siyaseti

⁶²⁰ *Kutadgu Bilig*’deki metaforlar hususunda bk. İsmail Taş, “Kutadgu Bilig’de Temel Metaforlar”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 203-230.

⁶²¹ Carl Gustav Jung’un arketip kuramı etrafında değerlendirildiğinde bu karakterler Türk fikriyatının arketiplerine dönüşür. Hakan Övünç Ongur, Jung’un kuramındaki arketipleri şu şekilde hülâsa eder: “Persona arketipi bir toplumsal yaşamda, diğer insanlar arasına karışabilmek amacıyla, kişinin takmayı uygun bulduğu maskeleri simgeler... ..Buna karşılık gölge arketipi, kökleri en eskiye dayanan, insanın hayvani doğasını içeren modeli temsil eder. ...Özben arketipi, kişilikteki ...uyumu, düzenlenişi, ve birleşimleri simgeler. Bir başka deyişle, arketipler arasında ...ilişkileri düzenleme ilkeleri, özben olarak adlandırılır. ...Dördüncü ve son arketip olan anima ve animus, özbenen sonra bireysel eksiksizliğe ve bütünlüğe ulaşmanın ikinci evresi ve ruh-imgesidir.” Hakan Övünç Ongur, *Tüketim Toplumu Nevrotik Kültür ve Dövüş Kulübü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 119-120. Bu kuramın psikolojideki tasavvur ve kullanımı işaret etmeye çalıştığımız hususlardan çok daha farklı olsa da bu noktada bir anırtırma yapmakta beis olmasa gerekir. Bu açıklamalar etrafında ego eğer devlet olarak tasavvur edilirse; toplumsal yaşamda devletin yumuşak yüzünü temsil eden vezaret olarak Ögdülmüş, persona arketipini; devletin şedid cephesini ifade eden ve uygulama hususunda elini taşın altına koyan bürokrat olarak Aytoldu, gölge arketipini; bireysel ve toplumsal tekamülü yani Allah’ın rızasını kazanma mücadelesinin karşılığı olan diyanet olarak Odgurmuş, anima ve animus arketipini; bu arketipler ve arketipler ile ego arasındaki ilişkiyi tesis etme ve doğru istikamete gitmek için bu ilişkiyi dengeli ve adaletli bir mahiyete kavuşturma vazifesini üstlenen riyaset olarak Küntoldu ise özben arketipini temsil eder. Carl Gustav Jung, Türk milletinin bir mensubu olup siyasete dair eserleri tetkik etse, *Kutadgu Bilig*’i böyle değerlendirecektir. Jung’un arketip anlatısı için bk. Jung, *Dört Arketip*, 17-45.

mevcuttur. Nizam-ı alem ancak bu siyasetler arasındaki denge ile kurulur. Denge bozulduğunda devleti ayakta tutan fil ayakları çatlar, bina yıkılmaya meyyal olur.”⁶²²

Hükümdarın varlık sebebi ve devlet için olmazsa olmazlığı işte bu dengenin yalnızca onun tarafından sağlanabiliyor olmasından geçer. İlim pek çok manaya gelse de bir şeyi bilmek ile onu yapmak arasındaki fark ehline malumdur. Nice bilenlerin yapamadığını, nice yapanların ise bilmediğini tarihî tecrübe ortaya koyar. Bu noktada devreye Türklerin kut tasavvuru girer. Allah tarafından seçilen kullarına bir lütuf olarak nasip edilen kut, bir şeyi yapmaya yönelik doğal kabiliyet olarak tasavvur edilebilir. Siyasî düşünce etrafında değerlendirildiğinde ise kutun mahiyeti de siyasî bir çehreye intikal eder. Tanrı’nın bazı kullarına nasip ettiği yönetim istidadı, hükmetme kabiliyeti olarak ete kemiğe bürünür. Adaleti tesis eden kişi hüviyetiyle hükümdarlık, kut sahibi olmayanlara nasip olmaz. Olsa dahi bu istidada sahip olmayanların hükümdarlığı ellerinde tutmaları muhaldir. Adaleti sağlama mücadelesi olarak riyaset, bu istikamette bilinen değil fakat yapılan bir iştir.⁶²³ Hükümdarlığın nasıl yapılacağına dair bir ilim elbette mevcuttur. Bin yıldan fazla süren bir geleneğe sahip olan siyasetname literatürünün esas da bu ilmi ortaya koyma arayışıdır. Fakat siyasetname okumakla padişah olunmayacağı mütearifedir. Riyaset için ilim ne yeter şart ne de gerek şarttır. Onu yapanlar bilmez, bilenler ise yapamaz. Nice siyasetname yazmış ulemanın iş yönetmeye geldiğinde acze düşmelerinin esrarı buradadır.

Kutadgu Bilig’de riyaset, Güntoldu’nun şahsında tecessüm eder. Yusuf Has Hacıp’e göre Hakan Gültoldu’nun sahip olduğu hususiyetler şunlar olur: bilgelik, kut sahibi olma, dürüstlük, yumuşak davranış, zeka, kötülüğü önleme, düşmanı yok etme, cesaret, siyaseti kendisi için değil tebaası için yapıp onların ihtiyaçlarını giderme, seçkin kişileri istihdam etme.⁶²⁴ Görüleceği üzere burada dile getirilen meziyetleri, kut sahibi olmak gibi ilahî lütuflar; bilgelik, dürüstlük, ılımlılık, cesaret gibi müspet karakter özellikleri ve kötülüğün önlenmesi, düşmanın yok edilmesi, siyasetin halkın çıkarının tesisi için kullanılması ve liyakat sahibi kişilerle devletin güçlendirilmesi gibi doğru siyaset üretme olarak tasnif etmek mümkün olur. Yani hükümdarın kendisinden bağımsız olan ilahî

⁶²² Enes Şahin, “Türk Siyaset Nazariyesi’nin Hülâsası Olarak Kutadgu Bilig”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 309.

⁶²³ Şahin, “Türk Siyaset Nazariyesi’nin Hülâsası Olarak Kutadgu Bilig”, 311.

⁶²⁴ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 51-52. Kutadgu Bilig’de yönetim meselesiyle alakalı toplu bir değerlendirme için bk. Ayhan Bıçak, “Kutadgu Bilig’de Yönetim Anlayışının Teorik Temelleri”, *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünyası Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 42-61.

mahiyetli; eğitim ve çevre gibi unsurların yanında kişinin seciyesini şekillendirme kabiliyeti sebebiyle hem bağımlı hem de bağımsız dünyevî nitelikli ve siyaseti doğru şekilde tesis etmek etrafında tamamen kendisine bağımlı üç cepheli bir meziyetler birliği etrafında var olduğu anlaşılır. Başka bir şekilde söylemek icap ederse hükümdar karakteri ancak ilahî, içtimaî ve şahsî hususiyetlerin kemâl halinde bir araya gelmesi ile ortaya çıkma imkânı bulur. Eğer hükümdar doğru siyaset üretir, şeriata ittiba edip devletin muhafaza ve ikbali için gerekli tedbiratı alırsa ilahî bir lütuf olarak kendisine ihsan edilen kut da büyür.⁶²⁵ Bu noktada kutun sabit bir mahiyeti olmadığı anlaşılır. Tanrısal bir imkân olan kut, bir kişiye Tanrı tarafından verilmiş⁶²⁶ olsa dahi bunu büyütme yahut yok etme şans ve hakkı tamamen şahsın kendisine ait olur. Verilen kut etrafında Tanrı'nın rızasını kazanacak işler yapan kimsenin kutu artar, devleti büyür. Kutu hak ettiğini ispat edemeyip bilakis Tanrı'nın gazabına uğramayı icap ettirecek fiiller işleyenlerin ise kutu ellerinden uçar gider.⁶²⁷ Kutun büyümesini sağlayacak devlet ve milletin muhafaza ve ikbali ise ancak töre vasıtası ile tesis edilir.⁶²⁸ Yusuf Has Hacıp'e göre "Beylik iyidir fakat daha iyisi Yasadır...".⁶²⁹ Çünkü töre aktüel hale gelmedikçe yahut töre adaleti tesis edecek şekilde tanzim edilmedikçe beylik bir şekilde inşa edilse dahi çok yakın zamanda ihya edilmesi gereken hale düşer, ortada varlık diye bir şey kalmaz. *Kutadgu Bilig* müellifi bu durumu vazih bir şekilde ifade eder: "Kötü yasa yapan daha hayattayken öldü."⁶³⁰ Töre atalardan tevarüs yahut inşa edilip toplumsal hayatın varoluşsal esası haline getirildiğinde devlet tekâmül eder, halk müreffeh bir hayata kavuşur, adalet tesis edilmiş olur.⁶³¹ Yusuf Has Hacıp adaletin sağlanmasını kurtla kuzunun aynı yerden su içmesi ve beraber yaşayabilmesi olarak tanımlar.⁶³² Yaradılışı itibarıyla kurt kuzuyu yiyecek olsa dahi töre onu durdurur; kuzu normal şartlar altına kurdun yanından geçmeyeceği halde töre onun

⁶²⁵ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 54-55.

⁶²⁶ Mehmet Akıncı, "Türk-İslam Siyasi Düşüncesi ve *Kutadgu Bilig*", *Yusuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 149, 151; Mehmet Akıncı, "Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri: Kutadgu Bilig'de İktidar, Siyaset ve Toplum", *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*, ed. Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak (Ankara: Kadim Yayınları, 2020), 136.

⁶²⁷ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 70.

⁶²⁸ Halil İnalcık, "İslam Hukuku ve Sosyal Devlet", *Tarihe Düşülen Notlar*, ed. Zeynep Berktaş – Ümrân Tüzün (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 1/171.

⁶²⁹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 54.

⁶³⁰ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 125.

⁶³¹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 54, 61.

⁶³² Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 54, 97.

kurtla aynı sudan içmesini sağlayacak kadar ona güven verir. Adaletin tesis edildiği yerde korkuya mahal yok gibidir.

Hükümdar Güntoldı'nın kendisini “Bak ben buyum, doğruluk ve yasa”⁶³³ ifadesiyle töre ile aynileştirdiği hatırlandığında riyaset ile adaletin müteradif olduğu apaçık ortaya çıkar. Güntoldı, devletin bütün işlerini törenin çizdiği sınırlar içerisinde yapıp insanları içtimaî statülerine göre sınıflandırmadığını, mazluma karşı yumuşak huylu zalime karşı ise şedit davrandığını, oğlu ile bir yabancıyı mevzu töre olduğu zaman ayırmadığını ve devletin esasının adalet olduğunu söyleyerek mütekâmil bir hükümdarın söyleyeceklerini söyler.⁶³⁴ Kutunu hayra kullanıp devletini büyüten, milletini refaha kavuşturan, olmazları öldürüp zorbaları durduran ve zayıfları güvende kılan hükümdara itaat ise kendisine tabi olanlar için bir zarureti teşkil eder. Çünkü hükümdar bir ilahî lütuf olarak kut ile müşerref kılındığı zaman kendisine tabi olanlar da bu lütfu mazhar olmuş olur. Kemâl halindeki bir hükümdardan en çok istifade edeceklerin kendisine tabi olanlar olacağı aşîkârdır. Bu istikamette kut sahibi olana boyun eğmek icap eder. Ona hürmet ve ittiba edip sadakat gösteren arzu ettiğine kavuşurken, karşı koyup isyan eden de layığını bulur, tasfiye olmaktan kendini kurtaramaz.⁶³⁵ Bu istikamette hükümdar ile milletin ilişkisi *Kutadgu Bilig* tarafından çoban ve onun güttüğü koyunlar benzetmesiyle özetlenir.⁶³⁶ Her ne kadar modern dönemde bu istiare milletin akıl yoksunu olarak tasavvur edildiği şeklinde eleştirilere maruz kalsa da göçebe toplumsal hayatta hayvancılığın yeri düşünüldüğünde bu benzetmenin milleti tahfif ve tahkir ettiği değil bilakis ulu bir mevkiye yükselttiği kolayca idrak edilebilir. Ayrıca koyunların yokluğu çobanın da varlığını muhal kılar, çoban ancak koyunlar vasıtasıyla bir mana kazanır. Çobanın vazifesi hem koyunları doğru istikamete iletmek hem doğru sınırlar içerisinde tutmak ve en çok da onların muhafazasını sağlamaktır. Bu minvalde hakana hem halkına karşı merhamet hem de düşmanlara karşı dikkat öğütlenir.⁶³⁷

Tüm bunlarla beraber hükümdarın yapması ve yapmaması gereken filler de *Kutadgu Bilig*'de kendisine yer bulur. Yalnızca bu hususlar dahi ciddiyle tetkik edildiğinde hükümdar-Güntoldı-Yusuf Has Hacıp-Türk siyaset tasavvurunun temel gerilim

⁶³³ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 79.

⁶³⁴ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 79-81.

⁶³⁵ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 71.

⁶³⁶ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 122.

⁶³⁷ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 122.

noktalarını idrak etmek mümkün hale gelir. Devletinin uzun sürmesini isteyen hükümdarın yapması icap eden şeyler şunlardır: Adaletli olup zalim ve zorba olmamak,⁶³⁸ Allah’a iman, dinine ittiba, Resul’üne hürmet etmek,⁶³⁹ hükümdar olmanın verdiği imkânlarla rehavete kapılıp boş vermişliğe düşmemek,⁶⁴⁰ heves ve öfke anlarında devlete taalluk eden kararları vermekten kaçınmak,⁶⁴¹ liyakat sahibi olanları layık oldukları pozisyonlarda istihdam ederken kötülük peşinde koşanları devletten tasfiye etmek,⁶⁴² töreyi devlet ve milletin doğru istikamete ulaşacağı şekilde tanzim etmek,⁶⁴³ milletin düzenini sağlayıp içinde bulundukları sıkıntıları gidermek suretiyle millete hizmet etmek. Hükümdar için kaçınılacak şeyler ise şöyle hülasa edilebilir: Harama karışmak,⁶⁴⁴ hasmına karşı kin güdüp adaletten kopmak suretiyle zorbalık etmek,⁶⁴⁵ şarap içmek ve fesada karışmak gibi fiillerle Allah’ın razı olmadığı şeyler yapmak.⁶⁴⁶ Burada sıralanan unsurların Türk siyasetname geleneğinde hükümdara yönelik tavsiyelerin hem membai hem de hülasesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu hususların neredeyse tamamının doğrudan ya da dolaylı fakat bir şekilde dinî olduğu ise açıkça ortadadır. Türk siyasetinin adil, makbul, makul ve kâmil hükümdar tasavvuru, doğrudan dinî bir mahiyette ortaya çıkar. Bu dinî mahiyet yalnızca İslam’ın değil İslam öncesi dinlerin de kendisine yer bulduğu bir nitelik taşır. Hükümdar Güntoldu kendisini anlatırken dahi adında olduğu gibi güneş istiaresine başvurur. Bir doğa kültü olarak güneşe kutsiyet atfetmenin içtimaî bilinçten taşınan itikaden zararsız versiyonu, bu İslam hükümdarının benzetmelerinde kendine yer bulur.⁶⁴⁷ Hükümdar güneş gibi eksilmez, herkesi tıpkı güneşe benzer şekilde eşit olarak aydınlatır yani gözetir, güneş vasıtasıyla bitkiler hayatta kaldığı gibi hükümdarın töresi de taştan olan memlekete can verip düzeni sağlar. Burada güneşe atfedilen hususların eski itikatlardan kalmış olduğu açıkça görülür. Hükümdar tasavvurunun dinî mahiyeti de böylece bir kez daha ispatlanmış olur.

⁶³⁸ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1451.

⁶³⁹ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1451.

⁶⁴⁰ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1452.

⁶⁴¹ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1453.

⁶⁴² Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1455.

⁶⁴³ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1456.

⁶⁴⁴ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 125, 1433.

⁶⁴⁵ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 1433.

⁶⁴⁶ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 1434.

⁶⁴⁷ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 81-82. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Ayhan Bıçak, “Siyaset Düşüncesinin Eleştirisi”, *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*, ed. Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak (Ankara: Kadim Yayıncılık, 2020), 16.

Hükümdarlık her ne kadar ilimle elde edilebilecek bir şey olmasa da onu elde tutmanın imkânın ilimde olduğunu hükümdarlık sanatının en büyük icracıları gösterir. “Cenâb-ı Allah, Hazret-i Süleyman -aleyhisselam-’ı mal ve mülk ve ilim beyninde muhayyer buyurdu. Nebîyy-i muşarun ileyh hazretleri tercîhan ilmi ihtiyar ettiği için mülk ve mala dahî nâil oldu.”⁶⁴⁸ hadis-i şerifinde işaret edildiği üzere kutlu kimseler için ilim sahibi olmak yanında mal ve hükümdarlığı da getirir. İlim olmadan devletin yolu çıkmaz sokağa girer. İlim etrafında tesis edilmeyen her siyasetin sonu akim kalır ve hatta zarara sebebiyet verir. Hükümdarın milleti düzene sokması ve devleti teçhiz etmesi için icap eden doğru töreyi de ilimsiz ihya ve idrak etmek muhal olur.⁶⁴⁹ Bu doğrultuda alim hükümdar-bilge kağan tercihe şayan olur fakat bu vasıf olmazsa olmaz bir mahiyet arz etmez. Zarurî olan hükümdarın ilmin kıymetini bilmesi ve devlet siyasetini ama kendi ilmiyle yahut liyakat sahibi ulema ile müşavere ederek tesis etmesidir. İlmin kimden geldiği değil varlığı önemlidir. Hükümdar Güntoldu, ilmin devlet için kıymetinin farkındadır. *Kutadgu Bilig*’in hakanı, ilme yönelik tasavvurunu şöyle hülâsa eder:

“Dünyayı elde tutmak için anlayış gerek
Halka hâkim olmak için akıl gerek, bir de yürek
Anlayışla tuttu dünyayı tutan
Bilgiyle hüküm sürer halkı yöneten
Âdem dünyaya indiğinden beri
İyi töre anlayışla yapılageldi
Hangi çağda olursa olsun bugüne kadar
Bilgiliye kısmet oldu daha iyi yer
...
Dünyayı elde tutmak için anlayış gerek
Halkı yönetmek için bilgi gerek”.⁶⁵⁰

İlim ile iktidar arasındaki alakayı da ciddiye alan Gültoldu, dünyaya hâkim olan cihangir fatihlerin ancak ilmi elde ederek bunu imkânlı kıldıklarının da farkındadır.⁶⁵¹ Bu istikamette alimleri kendine yakın tutar.⁶⁵² Mesele hükümet ve siyaset olduğunda insanlar

⁶⁴⁸ Muhammed Es’ad Erbilî, *1001 Hadis* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), 59.

⁶⁴⁹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 38, 40; Meryem Doygun, “Kutadgu Bilig ve Sülûkü’l Mülûk Zaviyesinden “Bey-Sultan” Değerlendirmesi”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/209.

⁶⁵⁰ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 38.

⁶⁵¹ “Bunlardan kim eriştiyse bilgiye
Onlar hakim oldu bütün dünyaya” Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 40.

⁶⁵² “Bilgiye yakın duran büyük bey olmuş
Bilgiliyi kendine yakın tutmuş” Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 41.

içinde hükümdarlar ile alimlerin diğerlerine üstün olduğunu fark eder.⁶⁵³ Kılıcın başlattığı işi kalemin hitama erdirdiğini görür,⁶⁵⁴ askerlerle fethedilen toprakların ancak ulemanın vasıtası ile vatan haline getirilebileceğini tecrübe, doğru törenin sadece alimlerin elinden çıkma imkânının olduğunu tevarüs eder.⁶⁵⁵

Kutadgu Bilig'de ulema bilge vezir Ödgülmüş'ün şahsında tecessüm eder.⁶⁵⁶ O hem Güntoldu'ya vezaret eder hem de ilmini onun hizmetine sunar. Hükümdarın kendisine yönelik insanın doğuştan mı yoksa sonradan mı alim olduğu sorusuna⁶⁵⁷ verdiği yanıt, Tanrı tarafından kutun istenene, ilmin ise isteyene verildiğini aşikâr eder. Ödgülmüş'e göre kişi bilgisiz doğar, ilim tedris ederek alim olur fakat zekâ kaderin bir parçasıdır, "Akıl ki insan onu öğrenemez / Tanrı hamuruna katıp yaratır".⁶⁵⁸ Böylece Ödgülmüş Tanrı'nın bir lütfu olarak izah ettiği zekâ ile gösterilen çaba sonucu elde edilen ilme bir nevi kut mahiyeti vererek kendisini hükümdarın hemen yanına yerleştirmenin imkânını arar. Devleti hükümdarın yönettiği gibi alimin de hükümdara istikamet vermek suretiyle devletin gizli aklı olduğunu bildiğinden, bunun ilahî merkezli meşruiyet zeminini tesis eder. Devlete ve hükümdara şirk koşmanın kişinin kendi idam fermanını imzalaması manasına geldiği herkesçe mütearife olduğundan hükümdarın düşünen aklı olma durumunun aklî ve ilahî delillerini ortaya koymaya çalışır. Bununla beraber "Türk düşüncesinde neredeyse gelenek haline gelen mütefekkirlerin hayatlarının ya tamamında ya da belli dönemlerinde mistik bir arayışa yönelmesi durumu Ödgülmüş'te de görülür."⁶⁵⁹ Oğurmuş'u içinde bulunduğu inziva halinden çıkıp sahip olduğu ilmi, halkın istifadesine sunmaya teşvik etmek için yanına giden bilge vezir ava giderken avlanır. Oğurmuş'un sözlerindeki mistik havadan etkilenir, tasavvufun batınî çağrısı onu cuşa getirir. Dünyadan kopup Allah'ın rızasını kazanmak için münzevî olmak aklına

⁶⁵³ "Dikkat edersen asil kişiler iki türlüdür

Biri bey, biri bilge, bunlar insanların başıdır" Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 41.

⁶⁵⁴ "Kılıç aldı biri halkını düzenler,

Kalem aldı biri, doğru yolu bulup seçer" Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 41.

⁶⁵⁵ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 42.

⁶⁵⁶ Mevlüt Uyanık'ın Ödgülmüş ile ilgili tespiti yerindedir: "Ögdülmüş, Maturidi'nin güncel halidir.". Mevlüt Uyanık, "Yûsuf Has Hâcib'e göre Mutluluk Bilgisi", *Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 89.

⁶⁵⁷ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 141. Bu sorunun aynı zamanda bilgi felsefesi tartışmalarında önemli bir yeri olduğu hatırlandığında Türk hükümdarlarının vezirleri ile kâğıt üzerinde olsa dahi yaptıkları sohbetlerin devlet ciddiyetini nasıl gösterdiği rahatlıkla anlaşılır.

⁶⁵⁸ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 142.

⁶⁵⁹ Şahin, "Türk Siyaset Nazariyesi'nin Hûlasası Olarak Kutadgu Bilig", 316.

girer. Sonunda varılan nokta yeniden hükümdarın temsil ettiği denge ve adaletin sonucu olarak ortaya çıkan Türk vasatı olur.

Devletin fikir olduğu kadar fiil de olduğunu tarihî tecrübe teslim eder. Devlet fikri olmadan millet olmak da devlet kurmak da muhal olduğu kadar eyleme güç ve kabiliyeti olmadan bir devleti imkânlı kılmak da mümkün olmaz. Düşünenlerin devleti kol ve bacaklardan mahrum, yapanların devleti ise akıldan yoksun olur. Bu unsurlar arasında bir iş birliği tesis edilmeksizin kâmil bir devleti inşa etmenin imkânı bulunamaz. Bu noktada hükümdar ve ulema kadar bürokratlar da devletin temel taşlarından birini teşkil eder. Tesis edilen siyasetlerin fiil haline getiricisi onlar olur, taşın altına elini ancak devletin memuriyetini üstlenenler koyar. Ortaya çıkan en muhkem fikirlerin, planlanan en potansiyelli politikaların aktüalite haline gelmesi ancak bürokratlar ile imkân bulur. Onlar vasat siyasetleri en yüksek mertebelere taşıyıp hayatta büyük karşılıklar buldurabilecekleri gibi, incelikle işlenmiş fikirleri devlet için büyük zararlara sebebiyet veren hallere de sokabilir. Bu sebeple devletin bütün unsurlarında muhtaç olunan liyakat bürokratlar söz konusu olduğunda daha da önemli hale gelir. Devlet yönetmek denge tesis etmek, alim olmak fikir üretmek, din adamı olmak Allah'ın emir ve nehyelerini izah etmekle eş anlamlı olduğu gibi bürokrat olmak da sorun çözmekle müteradiftir.

Var olan hiçbir şey bulunduğu haliyle kalmadığı, müdahale edilmediği sürece yaşlanmaya, bozulmaya, düzenliliğini kaybetmeye temayül ettiği gibi kurulan en ideal devlet dahi içinde bulunduğu halde kalması için çaba gösterilmemesi halinde bozulmaya ve yok olmaya doğru gitmeye başlar. Devleti içinde bulunduğu halde tutup daha iyisinin imkânlarını eyleme dökme işi bu anlamda bürokratlara düşer. Bu sebeple ortaya çıkan sorunlara hızlı ve devletin diğer mekanizmalarında değişikliğe mahal vermeyen çözümler üretmek bürokrat için en kıymetli kabiliyetleri ifade eder. Devletin yapma kabiliyeti layık olmayanlara teslim edildiğinde doğru çalışan mekanizmalar aksamaya, basit hususlar karmaşık hale gelmeye, kolaylıkla çözülebilecek meseleler devletin varoluş problemlerine tagayyür etmeye başlar. Bunun yanında bürokrat yapma gücüyle devletin halkla muhatap olan çehresini de teşkil eder.

Hükümdarın atadığı her bürokrat, bürokratların atadığı her memur nihayetinde hükümdarın tecessüm etmiş hali olarak tasavvur edilir. Devlet en küçük mezradaki en basit memuriyetin hem fiiliyatında hem de makamında cisimleşir. Bu sebeple en basit

olanından en büyük sorumluluk sahibi olanlarına kadar her memurun yaptıkları doğrudan hükümdarın yaptıklarıyla aynileşir. Doğru eylemler hükümdara atfedildiği gibi hatalardan da hükümdar sorumlu tutulur. Bürokratlar hükümdarın yürüyen ayağı, yapan eli mesabesinde olduğuna göre bu tasavvurun bir hakikati ifade ettiği de ortadadır. Bu istikamette liyakat bir kez daha meselenin düğüm noktasına dönüşür. Liyakat etrafında atanmayan bürokratlar hükümdarın da adını lekeler. Devlete olan güveni sarsar, sebepi asabiyetin tesis edilmesini sağlayan hususiyetlere zarar verir.

Bürokrat için liyakat kadar önemli olan bir başka hususiyet de sadakat olur. Devletin tüm eyleme imkânları ellerine verilen bürokrasi kendini hancı zannetmeye başlayıp, devletin asıl sahipliği iddiasında bulunmaya başladığında devlet mekanizmasının bağları da çözülmeye başlar. Bürokrat kendisine güç veren kaynağı unuttuğunda oturduğu koltuğun baki olduğu vehmine kapılır. Kapı kulu olması icap ederken kendisini kapının sahibi olarak tahayyül ederken bulur. Halbuki bürokrasiyi var eden ve eyleme gücünü kendisi adına yapmaları için onlara devreden hükümdar yok olduğunda bürokrasinin de eyleme gücü yok olur çünkü onların güçleri esasen hükümdarın meşruiyetinden kaynaklanır. Varoluşsal bir şart olarak hükümdarı tasavvur etmesi icap edenler, kendilerini varoluş şartı olarak gördüğünde devlet tabir caizse elden gider. Düşünen akıl ile işleyen el tenakuz arz ettiğinde olacak olan yok oluştan başkası olmaz. Liyakat ve sadakatin eşit şekilde arandığı bir bürokrasi kâmil bir devletin de kapılarını ardına kadar aralar. Yalnızca liyakat beklendiğinde devletin eyleme gücü tehlikeli ellere geçme riskiyle karşı karşıya kalırken yalnızca sadakatin şart olarak koşulması sadık fakat beceriksiz kadroların tesis edilmesiyle devletin işleme gücünü tahribata uğrattırırken hükümdarın da adını lekeler. Liyakat ve sadakat arasındaki dengeyi tesis edecek kadroları kurmak da pek tabii ki padişahın aslî vezayifından birini teşkil eder.

Kutadgu Bilig'de bürokrat kimliği Aytoldu'da görülür. Devletin işleyen eli ve demir yumruğu olarak tecessüm eden Aytoldu, hükümdarın aynası gibi görünür. Hakan kendisine kim olduğunu sorduğunda Aytoldu “Adım kul, hizmetkâr, yerim kapıdır / Doğruluk davranışım, hizmet tavrımdır”⁶⁶⁰ cümleleriyle bürokratin sahip olması icap eden zihniyeti gösterir. Kut olan beyin⁶⁶¹ işlerini yapmakla vazifelendirildiği için

⁶⁶⁰ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 64.

⁶⁶¹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 65.

sözlerinin dinlendiğini, hükümdar olmadan bir hiçten başkası olmadığını bilir.⁶⁶² “Bugün ben de devlet gibiyim”⁶⁶³ deyip kendini devlet ile aynileştirmek yerine devlete benzetmesinin esrarı da burada gizlidir. Eyleme vazifesini üstlendiğinden çalışmanın kendisi için en önemli vasıf olduğunu bilir. Devlet işlerinin yerinde, zamanında, hızlı ve olması icap ettiği üzere gerçekleşmesi için gecesini gündüzüne katar, devlet içinde yükselmenin imkânının ancak çalışkanlık göstermekle olduğunu farkındadır.⁶⁶⁴ Halkı hükümdara karşı muti kılmak da bürokratin vazifesi olduğundan devlet ciddiyetini de gösterecek olan odur. Halk nezdinde hükümdar gibi görüldüğünden,

“Bana karşı koyan acıyla üzülür
Bana boyun eğen arzusunu bulur
Vurayım diyenin kendisi vurulur
Ezeyim diyenin kendisi ezilir”⁶⁶⁵

derken aslında hükümdarın ağzından konuşmuş olur. Hükümdarın vazifesi olan halkın ihtiyaçlarını giderip onları refaha erdirmeye ve asi olanların boyunlarını eğme aktüel olarak Aytoldu tarafından yerine getirildiğinden; Hakan Gütoldu’nun temsil ettiği değer, ululuk ve mesuliyetler fiilen karşılığını onda bulur. Devlet kademelerinde kendini gösteren Aytoldu, hükümdarın gözüne girer ve zamanla vezirlik makamına ulaşır. Hükümdarı dolaylı yoldan temsil ederken doğrudan onun gören gözü konuşan ağzına dönüşür. Bu vezaretin ardından Aytoldu işleri yoluna koyar, milleti zenginleştirir, toplumsal yapıyı düzenler fakat *Kutadgu Bilig*’e göre halk bu tekamülden dolayı hükümdar için duacı olur.⁶⁶⁶ Burada *Kutadgu Bilig* müellifinin devleti kuran ve ayakta tutan unsurların yanına milleti de temsiliyetle değil fakat satır aralarına işleyerek eklediği fark edilir. Millet her ne kadar devlet yönetimine doğrudan müdahil olmasa da devleti yöneten unsurların mahiyet ve keyfiyetlerini filozofça süzer, irfan sahibi olduğunu her fırsatta gösterir. Yapan elin ardındaki gücün farkına vararak duayı gördüğüne değil bildiğine yapar. Böylece kimin hancı kimin yolcu olduğunu vazife sahiplerine de gösterir, kendilerini olduklarından fazlası olarak hayal etmelerinin bu şekilde önüne bir set çekmiş olur. Milletin istidlâlî düşünme kabiliyetini bu denli artıran ise pek çok cephesi olan İslamlaşma devrinin ürettiği farklı dinî önderlerin naklî, akli ve zannî deliller etrafında

⁶⁶² Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 68-69.

⁶⁶³ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 70.

⁶⁶⁴ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 66-67.

⁶⁶⁵ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 71.

⁶⁶⁶ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 96-97.

ortaya koyduğu söylemler olmalıdır. Dinin hayatın her alanına intikal ettiği Türk milleti için düşünme melekesi de dinî ilim ve anlatılar etrafında temayüz eder.

Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurları etrafında tesis edilen ve imkân sağlanan İslamlaşma süreci yanında imam, vaiz, fakih; dede, baba, ata ve şeyh gibi dinî önderleri de üretir. İslamlaşan milletle beraber devlet de İslamlaşır, bu unsurlar da diğer organlar ile beraber devletin üzerinde yükseldiği temeller ve sacayaklarından birine dönüşür. Fukaha ve meşayih devletin yöneticilerine ilimleri ile destek olur; imam, vaiz, ata, dede ve babalar ise millete istikamet verir. Diyanet kavramı etrafında toplayabileceğimiz bu anasır milletin ilahî cephesini diri tutar, devlete destek olarak devletin kendisine hami olmasının kapısını aralar. İslamlaşma sonrasında diyanetin siyasetten bağımsız olduğu bir devri tespit etmek muhaldir. Siyasetin gitmesi gerektiği istikametini İslamî ölçülerde kırmızı çizgilerini diyanet çizer, ulema bu sınırlar içinde yolları ortaya koyar, hükümdar imkânı tesis eder, bürokrat uygulayan el olur. Bunlar arasındaki denge devletin ilerlemesinin anahtarı mesabesinde. Diyanetin, millet sinesindeki hassas yerini kötüye kullanıp dengeyi kendi lehine bozmak suretiyle devlet gemisinde gedikler açmasına yahut dümeni ele geçirmeye çalışmasına imkân sağlanmadığı gibi neredeyse sine-i milletle aynileşen bu unsurların devlet mekanizmasının dışında bırakılarak vatanın renginin değişmesine de razı olunmaz.

Denge arayışı tasavvuf söz konusu olduğunda da değişiklik göstermez. Devletin tekâmülüne katkı sağlayan eşhasın tasavvuf adı altında kendini dünyadan koparıp uzlete çekilmesine rıza gösterilmediği gibi bu mistik ihtiyaç ve arayış hiç yokmuş gibi yapılarak meseleler hasır altına süpürülmez. Dinin ve tasavvufun millet ve devlet ile beraber var olmasının kapısı açılmaya gayret edilir. Günah işleme imkânının olmadığı yerde evliya olmanın herkesin işi olduğu, esas yiğitliğin günah içinde velayet göstermek olduğunun altı çizilir. Dağ başında çobanlık yapan evliyanın filede süt getirip keramet gösterirken, anlık bir bakışla işlenen günah sebebiyle sütün damladığı hatırlandığında esas olanın şehirde, halk içinde hak ile olmak olduğu idrak edilir. İtten kaçana kurt denmeyeceği yeniden hatırlanır.⁶⁶⁷ İslamlaşma devri mutasavvıflarının tecessüm etmiş hali olarak *Kutadgu Bilig*'de karşımıza çıkan Odgurmuş ve onunla hükümdar arasındaki diyaloglar vasatın nasıl tesis edildiğini aşikârâne şekilde ortaya çıkarır. Hükümdarın devlet

⁶⁶⁷ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 608.

hizmetine çağıran mektubuna şükranından sonra Odgurmuş, öncelikle töreyi ve şehir hayatını bilmediği yani millet bilincine sahip olmadığı cevabıyla menfi bakar. Sonrasında kendi tasavvuf tasavvurunu ortaya koyar: Odgurmuş’a göre açlığı ve çıplaklığı giderecek kadar dünyalık insan için yeterli olmalı, dünyalık için özel bir çaba göstermemeli, hükümdarın kapısı olan dünyevi devlet kapısı yerine esas kapı olan Tanrı kapısı tutulmalı, hükümdar da millet de kul olduğuna göre kul kula kulluk etmemelidir.⁶⁶⁸

Kutadgu Bilig’de Odgurmuş alim ve zahit bir zat olarak kıymet görse de bu zihniyet tamamen tenkidin merkezinde olur. Mistik İslam tasavvurunun yanında şifahî İslam tasavvurundan da izler taşıyan bu tasavvuf anlayışı, daha sonra da kendini sıkça gösteren ve devlet mekanizmasına neyzen bakan bir geleneğin temel taşlarını gösterir niteliktedir. Tanrı’ya hürmet ve ittibanın, devlet ve milletle beraber olmak için bir engel olduğu hükmü, Türk zihniyeti ile uzaktan yakından alakası olmayan bir düşünme biçimi etrafında verilmiş bir hükümdür. Türk Hakanı’nın bu anlatıya yönelik cevabı Türk tasavvuf vasatını aşikâr eder: Hükümdar Güntoldu, ibadetin gösteriş için yapılmaması gerekirken Odgurmuş’un insanın tabiaten toplumsal olduğu hükmüne muhalefet edip dağlara çekilmek suretiyle halk içinde meşhur olduğunu söyler ve bu durumun onun ibadet ve taatını sakatladığını hatırlatır.⁶⁶⁹ Mal ve mülkü kendisi için değil muhtaç olanlara derman olmak için edinilmesini öğütler; onu insanlara yararı dokunsun diye yanına çağırdığını yineler.⁶⁷⁰ Yalnızca kendi kurtuluşu için çaba göstermenin değil tüm milletin felahı için mücadele etmenin asıl mesele olduğunu vurgular ve onu içtimaî mutabakata ortak olmaya davet ederek esasen devlet dışı bir alternatif olarak var olmasının da önünü alma gayreti gösterir.⁶⁷¹

Bilge-vezir Ödgülmüş’ün hakanın söylediklerini ilettikten sonra söylediği şu söz de Odgurmuş’un tasavvuf anlayışının millet olmanın temel esaslarına dinî bir mahiyette saldırmanın yanında “Bugün gelir devlet, dilediğin gibi davranır / İnanma ona, seni yine bırakır” ifadeleriyle devlet tenkidi gibi başka tehlikeler de ihtiva ettiğini göz önüne serer:

⁶⁶⁸ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 284-285, 350-362. *Kutadgu Bilig*’de tasavvuf idraki hususunda bk. A. Azmi Bilgin, “*Kutadgu Bilig*’de Sufilik Anlayışı”, *Yusuf Has Hacıp’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Kasım 2016), 301-309; M. Emin Ünal, “Yusuf Has Hacıp’in Siyaset ve Umrân Düşüncesinde Tasavvufun Önemi”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefî Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 271-281.

⁶⁶⁹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 269.

⁶⁷⁰ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 250.

⁶⁷¹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 296-297.

“Kin gütme bu devletle sen anlaş / Anlaşamazsan zehir olur yediğin aş”.⁶⁷² Bunun yanında Olgurmuş’un zihniyeti her ne kadar tehlike arz etse de takdir edildiği kadar takdir edilmeyi de hak eder, onun gibi olmaya özenen Ödgülmüş’ü devleti ibka ve milleti ihya için çalışmaya yönlendirir.⁶⁷³ Onun “Bugün orada durmak sana iyilik / Yine burada durmak bana iyilik”⁶⁷⁴ sözü Olgurmuş’un derdinin sistemsel değil fakat şahsî nitelikte olduğunu ispat eder.⁶⁷⁵ Fakat onun devlet, millet ve arasındaki içtimaî mukavale ile meselesinin yapısal bir mahiyet arz etmemesi Olgurmuş’u aklasa da sahip olduğu zihniyeti haklı hale getirmez. Tüm bunların yanında Olgurmuş’un *Kutadgu Bilig*’deki varlığı hususî bir önem arz eder. Hükümdar ve bilge-vezir onu tenkit ederek Türk mistik zihniyetinin karakter yapısını ortaya koyar. Yanlışın olmadığı yerde doğruyu göstermek de kolay olmaz. Yusuf Has Hacıp’in kendi devrinde varlık ve zihniyetlerinden rahatsız olduğunu aşikâr ettiği Olgurmuş’u, tenkit edilsin diye eserine aldığı da buradan rahatlıkla anlaşılır.

Devletlerin hayatlarına ilişkin tasavvurun kaynağına bakıldığında orada da *Kutadgu Bilig* kendini gösterir. Bu problem etrafındaki tahlilleri münasebetiyle Türk düşüncesinde istisnai yer edinen eserlerden biri olduğu özellikle Osmanlı devri düşünce dünyası tetkik edildiğinde rahatlıkla teslim edilebilecek *Mukaddime*’nin, zihniyet dünyamızda neden bu kadar etkili olduğu hususunda pek çok tespit yapılmış olsa da *Mukaddime*, *Kutadgu Bilig* etrafında değerlendirildiğinde mesele kendiliğinden çözülür. Türk zihniyetinin kristalize edilmiş hali olduğunu söylemekte bir mahzurun bulunmadığı *Kutadgu Bilig*, İbn Haldûn’un iki asır sonra tesis ettiği tavırlar nazariyesinin temellerini muhtevîdir. Türkler *Mukaddime* ile tanıştıklarında onda nevhur akıl yürütmeler değil kendi fikir dünyalarını tesis eden esasların sistematik bir mahiyete büründürülmüş nazarî halini görür. *Kutadgu Bilig*’de hükümdar, vezir, ulema ve şeyh tarafından anlatılan ve hayatın aktüel cephesini aydınlatan fikirler *Mukaddime*’de nazarî bir niteliğe bürünür. Bu istikamette bu iki eseri halef-selef ilişkisi içerisinde değerlendirmek de mümkün hale gelir. *Kutadgu Bilig*’e göre kut tek başına saadeti getirmez, bu sebeple hükümdar kut sahibi olmasına güvenip siyaseti

⁶⁷² Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 322.

⁶⁷³ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 422-424.

⁶⁷⁴ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 422.

⁶⁷⁵ “Zâhidâne bir çehreye sahip olan Olgurmuş’ın tavrı asırlar sonra Akşemseddin’de de akis bulur. Devlet denilen mekanizmanın nasıl işlediğini çok iyi bilen Yûsuf’un mistik tipi gibi Hacı Bayrâm’ın halifesi Akşeyh için de hükümdarın sâlik olmasından mâlik olması evlâdır. İlâhî irşâd ile terbiye edilen sultanlar için halvet hayatı; adâleti huy edinmek ve âleme nizam vermekten ibarettir.” Şeker, “Kutadgu Bilig Aktüel Bir Metin Midir?”, 38-39.

elden bırakmamalıdır.⁶⁷⁶ Tanrı'nın bir lütfu olan kut sürekli olarak bir hükümdarda ve devlette durmaz. Tanrı'dan başka her şeyin bir başı ve sonu olduğu gibi devletlerin de kaderleri bellidir. İbn Haldûn'un sebebî asabiyet etrafında inşa ettiği düşünme tarzı *Kutadgu Bilig*'de karşımıza kutun temel sebep olduğu ve bu sebebin etrafında birleşmiş milletin devleti ibka etme çabası olarak çıkar. Böylece hükümdarla alakalı bir temel ilke olan kut, milletin devlet kurma azminde tecessüm eder hale gelir. Kutu elde tutmanın imkânı ise siyaset olur. "Geyik gibidir devlet, insana gelir sırayla ...Devlet gitmez durur, tutabilirsen"⁶⁷⁷ diyen *Kutadgu Bilig* müellifi, devleti ibka etmenin yolu olarak siyaseti işaret eder. Aytoldu devleti dolunaya benzetirken esasında kendi adı üzerinden yaptığı benzeşimlere de atıfta bulunmuş olur.⁶⁷⁸ Bu istikamette ay doğarken küçük olduğu gibi devlet de önce zayıf bir şekilde var olur zaman içinde tıpkı ay gibi büyüyerek tekâmül eder ve dolunay halini aldığı anda devletin kâmil hali kendini göstermiş olur.⁶⁷⁹ Fakat tıpkı dolunayın sürekli olarak bu halde kalmayıp gibi devlet de bulunduğu zirveden inmeye, zayıflamaya başlar ve en zayıf haline geri döner.⁶⁸⁰ Bununla beraber bu bir bitiş değil yeni bir başlangıçtır. Ayın halleri gibi devlet de bir döngü içerisinde yeniden bu süreçleri tekrar ederek yaşar. Bu durum Adetullah'ın bir sonucu olsa gerektir.

Kut sahibi olan hükümdar devletini kurar, onu büyütür ve mütekâmil bir hale sokar. Sonrasında ise o devlet zayıflar ve yok olurken kut da bir başka hükümdara geçer, yeni bir devlet tesis edilir. Devletlerin kaderleri *Kutadgu Bilig* müellifi tarafından bu şekilde ortaya konur. İbn Haldûn'un bedavetten hadarete uzanan ve ardından yeni bedevilerce yıkılıp yeniden tesis edilen devlet tasavvuru hatırlandığında ondaki bütün esasların nazarı bir mahiyette olmasa da *Kutadgu Bilig*'de olduğu görülür. Hülasaten *Mukaddime* Türk zihin dünyasında tek başına değil, tevarüs edilen bu anlayış biçimi etrafında anlam kazanır ve bu istikamette büyük bir teveccühe mazhar olarak kıymet bulur.

Kutadgu Bilig, din siyaset ilişkisi hususunda da Türk düşünce geleneğinin benimsediği tavrın kaynaklarından biri olarak görülebilir. Yusuf Has Hacı, Tavgaç Ulu Buğra Han'ı övdüğü dizelerde:

⁶⁷⁶ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 70.

⁶⁷⁷ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 73.

⁶⁷⁸ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 74.

⁶⁷⁹ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 74.

⁶⁸⁰ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 74.

“Tavgaç Buğra Han tuttu dünyayı
Kutsasın iki cihanda Tanrı adını
Ey dinin izzeti, devletin yardımcısı
Ey milletin tacı, şeriatın hizmetçisi
Tanrı sana bütün dilediklerini verdi
Esirgemesin senden desteğini”⁶⁸¹

ifadeleri ile bu ilişkinin düşünce dünyasındaki mahiyetini aşikâr eder. Devlet ve onun ete kemiğe bürünmüş hali olarak hükümdar dini muhafaza eder ve hizmetinde bulunur; din ise devlet doğru istikamette olduğu sürece onu tahkim eder.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki *Kutadgu Bilig* Türk siyaset nazariyesinin hülâsası ve şaheseridir. Başka pek çok şeyle beraber Türk siyaset zihniyetinin de temel kavram, yapı ve usûlü onun sayfalarında saklıdır. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında nazarî bir hale büründürülen esasların tamamını *Kutadgu Bilig*’in felsefî zihniyetinde bulmak böylece mümkün olur. Teorinin sistematik bir hal verdiği meselelerin pratik hali riyaset, hükümet, vezaret ve zehadet etrafında var olan şahsiyetlerin söz ve eylemlerinde görünür. Hükümranlığın ilahî mahiyeti; milletin kendini dinî bir mahiyette tasavvur ederek hükümdarın onlara hükmetmesine dinî bir mana vermesi; dinin içtimaî mukavele ve sebebî asabiyetin bir parçası olması gibi nazariyenin esasları, *Kutadgu Bilig*’in temel zihniyetini var eden meselelerden başkası olamaz. Tüm bunlarla beraber tıpkı Hakan Güntoldu gibi *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* de Odgurmuş’un:

“Zor bu dinin dünyayla birleşmesi
Kavuşmaz ikisi bunu bilmeli
Birisi yaklaşırsa birisi kaçır
İkisini de bir tutan yolunu şaşırır”⁶⁸²

anlatısını tenkit eder, esas olanın dünyada yaşayan insanları doğru yola iletmek amacıyla gönderilen dini, gene o dünya ile birlikte yaşamak olduğunu hakanın diliyle hatırlatır. Bu istikamette Türk tasavvuf geleneğine intisap eden bir ademin devlete muhalif olmasının muhal olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tasavvuf ve devlet tenkidini bir araya getiren bir düşünme tarzına sahip olanların Türk ya da Türk geleneğinin bir devamı hüviyetinde olduğunu söylemek zannedildiği kadar kolay değildir. Türk mistik anlayışı devlet, millet

⁶⁸¹ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 29.

⁶⁸² Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, 393.

ve dini aynileştirir. Böylece Türk devleti yahut milleti dendiğinde İslam akla gelmesinin imkânı var edilir. Türk olmak ile Müslüman olmak bir kez daha tasavvufî zihniyet etrafında müteradif hale getirilir. Hülâsa *Kutadgu Bilig*, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin tezlerini ispat etmeye tek başına dahi kâfi gelir.

2.7. Müslüman, Gazi ve Velî Hükümdarın Tezkiresi: *Tezkire-i Satuk Buğra Han*

İslamlaşma devri eserleri tetkik edildiğinde özellikle şifahî ve mistik tasavvurlar etrafında tesis edilen eserlerin karakterlerinin hüviyeti tartışmalı bir mahiyet arz eder. Milletlerin idrak tarzına hitap eden efsane, destan, velayetname ve tezkire tarzı eserlerin hâkim unsur olarak görüldüğü bu devirde bahsi geçen eserler halkın hali hazırda zihninde belli bir yere oturttuğu karakterler üzerinde intikal devrini eskiyle yeniye bağlamak suretiyle anlamlı hale getirmeye gayret gösterir. Bu eserlerin kuvveti olduğu kadar zaafı da olan husus ise karakterlerin zihnî kıymetine rağmen aktüel değeri olmamasıdır. Oğuz Kağan pek çok tarihi kişi olarak tasavvur edilir, Dede Korkut ve menakıbındaki şahsiyetler de bu durumdan pek uzak kalmaz. Bu eserlerin yanında halkın anlamlandırma tarzına uygun bir şekilde tezkire formatında inşa edilmiş olmasına rağmen doğrudan aktüel bir şahsı merkeze alan eser ise *Tezkire-i Satuk Buğra Han* olur.⁶⁸³ Köprülü devrin şartları içerisinde Satuk Buğra Han gibi hükümdarların nasıl menkıbe konusu olan tasavvufî birer karaktere dönüştüğünü şu ifadelerle izah eder:

“Karahanlılar devrinin en belirgin hususiyeti olan “İslam medeniyeti dairesine giriş” olayı, o devir Türk hayatı için çok büyük ve derin bir inkılapı. Şamanizmden, hatta onun çeşitli şekillerinden başlayarak Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık gibi muhtelif dinlere sâlik ve manen tamamıyla “gayr-ı mütecânis” bir halita haline gelen Doğu Türkistan ve Yedi-Su Türklerini, bütün bu dinlerinkinden üstün yeni bir medeniyet yaratan İslam dairesine sokmak, şüphesiz kolayca ve kendi kendine vücuda gelmiş basit bir hareket sayılamaz. Bu dinî ve medeni inkılap, Türk cemiyetinin içtimai bünyesinde elbette büyük sarsıntılar, buhranlar doğurmuş ve bu yeni mefkûrenin tahakkuku için, elbette bir takım kahramanlar çalışmıştı. ...Satuk Buğra Han gibi hükümdarlar ile birtakım velilerle beraber Ermanas kabilinden kahramanlar da işte bu hatıraların “menkıbevi-tarihî” birer kalıntısıdır.”⁶⁸⁴

⁶⁸³ Fatih Mehmet Şeker *Satuk Buğra Han Tezkiresi*'ni İslamlaşma öncesi ve sonrası “...devri en iyi şekilde birleştirerek İslâmiyetin lehine bir yönelişin kapısını aralayan ve asırlar süren İslamlaşma tecrübesini şahıslarında toplayan...” eserler arasında sayar. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısında Kutadgu Bilig*, 37. *Tezkire*'nin neşir tarihi hususunda bk. B. Erdem Dağıstanlıoğlu, “Tezkire-i Buğra Han'ın Çağatayca Yazılmış Bir Nüshası (Metin - Dil İncelemesi - Tıpkıbasım)”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (Fall 2012), 1313-1393.

⁶⁸⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 212-213.

Karahanlıların ilk Müslüman Türk hükümdarı olmak ile şerefyaşayan olan Abdulkerim Satuk Buğra Han,⁶⁸⁵ İslam'ın devletinde hükümdar olması için babasıyla savaşı⁶⁸⁶ ve hayatının geri kalan kısmını da mücadele ile devam ettirir.⁶⁸⁷ Türklüğün İslam ile aynileştiği bu coğrafyada Müslüman olmayan Türklere karşı cihadı kendisine nasip olan hükümdarlığın esas siyaseti olarak belirler.⁶⁸⁸ Mistik İslam tasavvurunun temsilcileri ile tanışması sonucu Müslüman olan Satuk Buğra Han,⁶⁸⁹ aynı zamanda tasavvuf merkezli bir İslam idrakinin de bölgede yayılmasına ön ayak olur. Kendisi de seyrüsülûkunda evliyalık mertebesine ulaşır, pek çok keramet gösterir. *Tezkire-i Satuk Buğra Han* bu münasebetle İslamlaşma devrini ve hükümdarın milletle aynileştiği Türk millet felsefesi etrafında hükümdarla beraber milletin de İslamlaşması sonucunda ortaya çıkan ilk Türk-İslam devletini tetkik ve idrak etmek hususunda kendisine intikal edilebilecek en kıymetli kaynaklardan birini ifade eder. Eserin devrin ruhunu ortaya koyan karakterinin yanında Anadolu'ya intikal sonrası ortaya çıkan *Battal Gazi Destanı*⁶⁹⁰ ve *Danişmend Gazi Destanı*⁶⁹¹ gibi pek çok eserin membaı hüviyetinde olması da onun önemini bir kez daha

⁶⁸⁵ Ömer Soner Hunkan, "Satuk Buğra Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 36/181. Satuk ismi hususunda Fernand Grenald'ın verdiği malumat şöyledir: "Tonberg «Şabuk Karahan» okuyor. Aşikârdır ki Türk ananesine uygun olarak <<Satuk>> okunması lâzımdır. Benim tezkeremin bir metninde, eğer haberdar edilmiş olmasa idik, pekâlâ <<Şabuk>> olarak okunacaktı. ...Raverty, *Tabakat* tercümesinin noktalarında, ihtimâl ki Paris'te hiçbir el yazması bulunmayan Ebû Said Gerdizî kroniğine göre Satuk Kuca olarak kaydeder. Satuk'un Sâdık'dan bozulma olduğu tahmin edilirdi. Fakat bu kelime Türkçe Satuk değil Sâdık telâffuz edilir. Satuk imlâsı ve bilhassa elifin düşmesi izah edilemez. Bu, Satuk'un İslâm olmadan önce taşıdığı isim olmalıdır.". F. Grenald, "Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih", *Selçuklular ve İslamiyet*, çev. Osman Turan (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980), 273. İsmi Satuk yerine galat-ı meşhur olarak Saltuk şeklinde hatalı kullanımının içtimâî şuuraltı ile alakası hususunda bir çalışma için bk. Emine Çakır, "Tarihî ve Menkıbevi Şahsiyetlerin Adlarının Karıştırılması Meselesi: Satuk Buğra Han mı Saltuk Buğra Han mı?", *TÜRKKÜM 2018 Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi*, ed. Ahmet Uysal (Balıkesir: 2018), 100-116. Satuk Buğra Han'ın isminin manasıyla ilgili olarak bk. İsa Özkan, "Abdülkerim Satuk Buğra Han Destanı", *Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı*, ed. Bülent Gül – Ferruh Ağca – Faruk Gökçe (Ankara: Öncü Kitap, 2003), 468-469.

⁶⁸⁶ Hunkan, "Satuk Buğra Han", 181.

⁶⁸⁷ Hunkan, "Satuk Buğra Han", 181.

⁶⁸⁸ Hunkan, "Satuk Buğra Han", 181-182. Osman Turan, Abdulkerim Satuk Buğra Han'ın İslam'a intisap etmesi ile "...gelişen İslamiyet artık bu devletin dini oldu." diyerek devlet dini olarak İslam'ın Karahanlılar ile ortaya çıktığı tespiti yapar. Osman Turan, *Selçuklular Târîhi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 70. Köprülü de hükümdar dininin devlet dini ve millet dinine intikalini teslim eder: "Birbirlerinden epey farklı yazma şekilleri bulunan bir menkıbeye göre, bunların cediti Abdülkerim Satuk Buğra Han İslamiyeti kabul ederek, sonradan Kaşgar halkına da kabul ettirmiş ve orada bir devlet kurmuştu. Bu Türklerin Hicri 389'da İslamiyeti kabul ettikleri söylenen iki yüz bin çadır halkından mürekkep büyük zümre olması ihtimali vardır; bunların Karluk, Yağma, Argu Türklerinden olduklarını tahmin edebiliriz.". Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 206.

⁶⁸⁹ Hunkan, "Satuk Buğra Han", 181.

⁶⁹⁰ *Battal Gazi Destanı*, haz. İsmail Toprak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019).

⁶⁹¹ *Danişmend Gazi Destanı*, haz. Necati Demir (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018).

aşikâr eder.⁶⁹² Satuk Buğra Han'ın kendi şahsiyetinin yanında kendisine ilmî ve tasavvufî eğitim vermekle vazifelendirilen Ebû'n Nasr Samanî'nin anlatıldığı bölüm de devrin şart ve ortamını izah etmesi bakımından hususî bir kıymete haiz olur.

2.7.1. Veli Hükümdarın Kutb Hocası: Ebû'n Nasr Samanî

Satuk Buğra Han etrafında yapılacak bir tetkikin eninde sonunda varacağı yerin onun hocası hüviyetindeki Ebû'n Nasr Samanî olacağı açıktır. Bu istikamette *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'ı *Ebû Nasr Samânî Tezkiresi* ile beraber okumak icap eder. Bu iki eser bir paranın yazı ile tuğra tarafı gibi birbirini tamamlar. Satuk Buğra Han'a bulunduğu mertebenin kapılarını açma imkânı sağlarken kendisi de zamanın kutbu olma şerefine nail olur. *Ebû Nasr Samânî Tezkiresine* göre *Kur'an-ı Kerim*'i iyi derecede bilip okuyan;⁶⁹³ Resul-i Ekrem Hazretleri'ne hürmet edip hadislerini bilen ve sünnetine ittiba eden;⁶⁹⁴ fazileti, duruşu ve söz söyleme kabiliyeti ile öne çıkan;⁶⁹⁵ hem fikhî hem de tasavvufî manada şeriatın hükümlerini kemâl halinde bilip onları tatbik eden⁶⁹⁶ bu zatın alim bir mutasavvıf olduğunu söylemek mümkün olur.⁶⁹⁷ Şeyh Ebû'n Nasr Samanî, dünyevi hiçbir beklenti duymadan sadece sünnete ittiba ve zekât sevabına nail olabilmek maksadıyla ticaret yapar.⁶⁹⁸ Günlük ibadetleri de onun mütedeyyin bir insan olduğuna delalet eder: “Ammâ Hoca Ebû Naşr Semâni bir keçede  ur annı ber-tem  m kılur idi. Beş mer  tib e tah  ret kılur idi. Otuz ikki rekat nam  z o ur irdi. Her rekatge S  re-i Y  ş  nni z  m kılur irdi.”⁶⁹⁹ Bir gün sefere çıkmak için hazırl  nırken rüyasında Resul-i Ekrem'i gören Eb  'n Nasr, sefere çıkması için uygun zamanın Şimdi olmadığını kendisine doğru zamanın haber verileceğini öğrenir, daha sonra gene bir rüyada ona Türkistan'a sefer kılması için emirle beraber yüklenmesi icap eden vazife de bildirilir.⁷⁰⁰

⁶⁹² *Tezkire-i Satuk Buğra Han* ile işaret edilen Anadolu devri destanları arasındaki benzerliğin Şaşırtıcı olduğunu kaydeden Necati Demir buradan hareketle Şu hükmü vermeyi uygun bulur: “Demek ki Anadolu'da teşekkül eden destanların kaynağı da, tıpkı Anadolu insanı gibi Türkistan'dır.”. Necati Demir, *Satuk Buğra Han Destanı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 14.

⁶⁹³ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 25;   nal Zal,   mit Eker, *Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi*, 164.

⁶⁹⁴ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 25-26.   nal Zal -   mit Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, *Uluslararası Uyğur Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2014), 164.

⁶⁹⁵ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 25-26; Zal - Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, 164.

⁶⁹⁶ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 26; Zal - Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, 164.

⁶⁹⁷ Satuk Buğra Han   zerine bir eser kaleme almış Seyfettin Azizi, bu bilgileri geniŐleterek alim-Şeyh bir Eb  'n Nasr Saman   portresi   zer. Seyfettin Azizi, *Satuk Buğra Han* (Ankara: Ocak Yayınları, 1998), 182-184.

⁶⁹⁸ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 28-29; Zal - Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, 164-165. Burada zek  t hususunda zikredilen hadis de kitab   İsl  m tasavvuru ile muhatap olunduğunu açıkça gösterir.

⁶⁹⁹ Zal - Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, 165.

⁷⁰⁰ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 30; Zal - Eker, “Eb   Nasr Sam  n   Tezkiresi”, 165.

İslam ile henüz şereflenmemiş ve kafir olan Satuk Buğra Han'ın Müslüman olması ve İslam hususunda kendisine eğitim verilmesi onun görevi olarak haber verilir.⁷⁰¹ Türk coğrafyasında Satuk Buğra Han'ı bulmak için şehirleri dolaşırken Türklerin İslamlaşmasına da katkıda bulunur, Türk dervişlerinin Balkanlarda yaptığını Türkistan şehirlerinde gerçekleştirir.⁷⁰²

“Çenānçe Hazret-i Hoca Ebū Naşr Semānî'niñ yetmiş yıl kılğan tā'atnıñ sebebidin dalāletdeki insānlarnı imānga müşerref kılışnıñ sebebi oldur ki Hudāyî Te'ālā'nıñ dergāhıda bir kişini Müselmān kılğandın uluğ 'ibādet yoktur. Hazret-i Hoca Ebū Naşr Semānî ne çende yıllar tā'at ibādet kılıp murād-ı maşşūdlanığa yettiler. Hudā'nıñ bendelerini imānga müşerref kıldılar.”.⁷⁰³

Ebû'n Nasr, nihayetinde Satuk Buğra Han ile buluşur, onu terbiye edip kemâl haline ulaştırır, seksen yıllık ömründe binlerce Türkün Müslüman olmasına vesile olur, elli de alim yetiştirir.⁷⁰⁴ Bu süreçte evlialık mertebesine de ulaşır, Hazreti Ebu Bekir'den üveysî bir mahiyette terbiye alarak Üveysî tarikatına intisap eder, ilerleyen dönemde kendisine zamanın kutbu olma şerefi de nasip olur, kutluk cübbesi kendisine ulu kişilerce giydirilir.⁷⁰⁵

Bu noktaya kadar mistik İslam tasavvurunun ete kemiğe büründüğü bir şahsiyet olarak görünen Ebû'n Nasr Samanî, bazı meselelerde kitabî İslam tasavvurundan behresi olduğunu da aşikâr eder. Mürşitlerine sohbet verirken kibirden uzak durmalarını salık verdiği bir bölümde şunu söyler: “Kur'an ve peygamberin söylediklerine uy ki Tanrı'nın cemalini görebilesin.”.⁷⁰⁶ Malum olduğu üzere Mu'tezile ile Mâtürîdîlik arasındaki en temel ayrım ve tartışmalardan biri Ru'yetullah'tır.⁷⁰⁷ Burada Ebû'n Nasr Samanî, Mu'tezile muarızı bir Mâtürîdî hüviyetinde görünür, kalamî tartışmalardaki yerini aşikâr eder. Vefatından sonra ise keramet gösterip bir mürşidinin rüyasına girerek ona müritlerinin gazaya çıkmasını emreder, kendisi sürekli gazaya çıktığı, Allah yolunda

⁷⁰¹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 30-31.

⁷⁰² Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 31.

⁷⁰³ Zal - Eker, “Ebû Nasr Samānî Tezkiresi”, 165.

⁷⁰⁴ Zal - Eker, “Ebû Nasr Samānî Tezkiresi”, 165-166; Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 31; Ömer Soner Hunkan, “X-XIII. Yüzyıllarda Orta Asya'da Türkler ve İslam (Nümizmatik Veriler ve İslam Kaynaklarına Göre)”, 38. *ICANAS Bildirileri* (Ankara: Atatürk Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007), 1618-1619; Mesut Avcı, “İslamın Orta Asya Tarihi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Ocak 2020), 523.

⁷⁰⁵ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 31-33.

⁷⁰⁶ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 32.

⁷⁰⁷ Temel Yeşilyurt, “Ruyetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 35/311-314.

mücadele ettiği için Allah'ın kendisini büyük nimetlerle mükafatlandığını söyleyerek Türkleri gazaya teşvik eder.⁷⁰⁸

Görüleceği üzere Allah Resulü tarafından rüyalar vasıtasıyla Satuk Buğra Han'ı Müslüman yapmak ve ona ilmî terbiye verip kemâle erdirmek için vazifelendirilen Ebû'n Nasr Samanî, mütekellim bir şeyh ve mücahit bir kutb olarak kendisini gösterir. İslamlaşma devrinde her şeyin pek çok şey manasına geldiği hatırlandığında bu durum gayet tabii hale gelir. Satuk Buğra Han ise daha kendisini yetiştiren hoca üzerinden bir meşruiyet zemini tesis eder.

2.7.2. Miraçta Peygamberler Arasında Bir Türk Hükümdarı: Satuk Buğra Han

Tezkire'ye göre "Sultan oğlu Sultan, Hakan oğlu Hakan; küfür ve isyan dönemlerini ortadan kaldıran, son dönem peygamberi, şariat ve dine değer kazandıran, yeryüzünün ve dönemin padişahı, imanının nurunun mazharı, peygamberlerin sonuncusunun dostu, milletleri ortaya çıkaran Allah'ın dostu, Hz. Peygamber'den terbiye alan, dinlerinin her bir adını aşikâr kılan, müşrik, kâfir ve münafıkları kutlu kılıcıyla yok eden mukaddes bir kişi..."⁷⁰⁹ ve "...mazlumların yardımına koşan, ...aynı zamanda evliyaların padişahı, sufilerin tacı, gazilerin şehinşahı..."⁷¹⁰ olan Satuk Buğra Han'ın bir hükümdar olarak dinî hususiyetlerden başka tanımlanacağı bir özellik yok gibidir. Türk hükümdarı, savaşı Allah ve Resulü'nün rızasını kazanmak için yapar. Nitekim Allah, hükümdarı mücadele etmesi için "Rüstem-Dâstân'ın kolunun kuvveti, Şâh-ı Merdân'ın himmet, şanı yüce Emîr Hamza'nın cesareti..."⁷¹¹ nasip ederek yaratır. Mazlumların yardımına dinî mesuliyetlerden dolayı koşar. Hazreti Peygamber'den terbiye aldığı özellikle belirtilir ki bundan daha büyük bir hürmet sebebi de olmasa gerektir.⁷¹² Hükümdar ve mücahit kişiliğinin yanında tasavvuf geleneğinin de bir halkası olur. Sözleri gayb hazinelerinden gelir, konuştuğunda söyledikleri Kur'an'ı tefsir eder gibidir.⁷¹³

Satuk Buğra Han millete hükmettiği gibi evliyaların da padişahı olma şerefine erişir. Siyaseti hem zahirî hem de batınî alemde aktüel hale getirerek her iki alemin de hükümdarlığını yapar. Bütün bu meziyetler ona Allah tarafından bahşedilen kut sebebiyle

⁷⁰⁸ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 35.

⁷⁰⁹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 21.

⁷¹⁰ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 21.

⁷¹¹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 22.

⁷¹² Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 21.

⁷¹³ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 21.

olur. Tezkirede her ne kadar kutun adı geçmese de tekabül ettiği hususlar bulunur, İslamlaşma devriyle isim değişirken cisim muhafaza edilir. Ona kut verildiğinin en büyük göstergesi ise Resul-i Ekrem'in miraçta diğer peygamberlerle beraber onun ruhaniyetini de görmüş olması olur. Miraç sırasında Hazreti Peygamber Satuk Buğra Han'ın ruhunu görerek onun hangi peygamberin ruhu olduğunu Cebrail'e sorar. Verilen cevap ise diyanet ve siyasetin vahdetini gösterir mahiyette olur:

“Ya Resulallah! Bu, herhangi bir peygamberin ruhu değildir. Bu, sizin ümmetinizden önemli bir kişinin ruhudur. Siz bu dünyadan gittikten üç yüz otuz yıl sonra vücuda gelecek, yani doğacak bir kişidir. Bu kişi, Türkistan vilayetindeki insanlara İslam dinini kabul ettirecek, yani İslam ile müşerref kılıp sizin şeriatınızı halk için açıkça uygulayacak önemli bir şahıstır. Bu kişinin adı, Hazret-i Sultan Satuk Buğra Han Gazi'dir.”⁷¹⁴

Miraçta gerçekleşen bu hadisenin ardından Hazret-i Peygamber, Satuk Buğra Han'ın ruhuna her gün bin Fatiha okur, sahabe de amin der fakat kim için okunduğunu bilmez.⁷¹⁵ Mu'az bin Cebel bu Fatihaların kime okunduğunu sorar, öğrendiklerinde de sahabe bu mübarek kişiyle tanışma arzularını dile getirir.⁷¹⁶ Resul-i Ekrem'in duası vesilesiyle Satuk Buğra Han'ın ruhaniyeti ile atlı kırk yiğit gelir, böylece sahabeler de Satuk Buğra Han ile tanışır ve gördüklerine “...bu yiğitlerin elinden her iş gelir.”⁷¹⁷ sözleriyle mukabele ederek memnuniyetlerini dile getirir. Görüleceği üzere Türk zihniyeti, Türklerin İslamlaşması hadisesini Resul-i Ekrem etrafında kıymetlendirir. Türklerin Müslüman olmasına vesile olan hükümdarı peygamberler ile beraber miraçta Resul-i Ekrem'i karşılayacak kadar kıymete haiz görür. *Tezkire*'de Satuk Buğra Han'ı haber veren bir hadis bile rivayet edilir: “Türk'ten ilk Müslüman olacak kişi Satuk'tur.”⁷¹⁸ şeklindeki hadis ile Satuk Buğra Han'ın önem ve kıymeti bir kez daha vurgulanır.

Onun doğumuna dahi peygamberâne bir anlatımla fevkaladelikler nispet edilir: *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'a göre hükümdarın doğumu esnasında Tanrı'nın emri ile yer titrer, her yerden sular fışkırır, çeşmelerin suyu coşar, kış mevsimi olmasına rağmen güller açar.⁷¹⁹ İlk Müslüman Türk hükümdarı olduğuna yönelik genel bir kabulün olduğu Satuk Buğra Han'ın ruhaniyeti, şahsiyeti, doğumu olduğu gibi hayatı da bu Tanrısal lütuf ve

⁷¹⁴ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 23.

⁷¹⁵ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 24-25.

⁷¹⁶ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 25.

⁷¹⁷ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 26.

⁷¹⁸ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 27.

⁷¹⁹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 36.

kerametlerle doludur. Kafir olduğu dönemde av esnasında kovaladığı tavşan kılığına giren Hazreti Hızır, insana dönüşüp⁷²⁰ onu dine çağırır ve İslam ile alakalı temel bilgileri vererek Müslüman olmasını sağlar.⁷²¹ Kendisini İslamî terbiye ile yetiştirmekle görevlendirilen Ebû'n Nasr Samanî'den namaz, ahiret, Resul-i Ekrem, iman-ı mücmel, iman-ı mufassal, kelime-i redd, kelime-i küfr, Kunut duaları, Tahiyat, Fatiha ve İhlas Surelerini tanıştıkları süreçte öğrenir.⁷²² Yanında bulunan arkadaşlarına İslam'ı ama rıza ile ama kılıç zoruyla kabul ettirir.⁷²³ İslam'a karşı "...kara taştan daha sert..."⁷²⁴ olan üvey babası Harun Buğra Han, onun Müslüman olduğunu anlayıp öldürmek niyetiyle onu imtihan ettiğinde bu sınavdan Ebû'n Nasr Samanî'nin tavsiyesi sayesinde geçer;⁷²⁵ sonrasında üvey babası olan hükümdara karşı mücahede eder.⁷²⁶ Savaşın sıkıntıya düştüğü yerlerde uygulanmak istenen yeni savaş politikaları da Ebû'n Nasr Samanî'nin onayı alınarak uygulanır ve sonunda kafirler mağlup edilir.⁷²⁷ Müslüman olmayan halkla savaşılar, "yerin yüzü tamamen kan..."⁷²⁸la kaplanır. Müslüman olmayanlar da bu olaydan sonra kitleler halinde İslam'a intisap eder. Daha on iki yaşında İslam hükümdarı olmak ile şerefli olan Satuk Buğra Han doksan altı yaşında vefat edene kadar yaz

⁷²⁰ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 37. Don değiştirerek farklı hayvanların suretine girme inancının eski Türklerin en kadim itikatlarından biri olduğu malumdur.

⁷²¹ Hızır'ın Satuk Buğra Han'a dini öğretirken söylediği "Bu sözleri her kim gönülden söylese Müslüman olur." sözleri dikkate alındığında İmâm-ı Âzam'ın imana yönelik dil ile ikrar, kalp ile tasdik tanımının *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'da karşılık bulduğu rahatlıkla söylenebilir.

⁷²² Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 45.

⁷²³ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 46.

⁷²⁴ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 47.

⁷²⁵ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 47-48.

⁷²⁶ Burada Satuk Buğra Han üvey babası kafir Karahanlı hükümdarına karşı cihat iznini hocası ve şeyhi Ebû'n Nasr Samanî'den alır ve En'am Suresi 18. ayetin "O, kulları üzerine mutlak hüküm ve hükümdarlık sahibidir." mealindeki baş kısmını okur, ardından "Ben Allahu tealaya tevekkül ettim. Allah'tan başkasına ümit bağlamadım." şeklinde dua ederek üvey babasının çok askerine mukabil kendilerinin azlığına karşı Allah'a güvendiğini söyler. Okuduğu ayet ve yaptığı dua Satuk Buğra Han ya da bu tezkireyi kaleme alanların onunla ilgili tasavvurunun kitabî ilim cephesini açıkça ortaya koyar. Türk destanlarında baba-oğul mücadelesi hususunda bk. Fuzuli Bayat, "Mitolojik Zıtlık Paradigması Bakımında Baba – Oğul Mücadelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009), 63-70.

⁷²⁷ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 55. Satuk Buğra Han'ın üvey babası olan hükümdar ile karşı karşıya gelişi de siyasetin dinî mahiyetini yeniden ortaya koyar. Satuk Buğra Han, Harun Buğra Han'ı uykuda öldürmeyi hem mertliğe hem dine hem de adalete uygun görmez. "Her ne kadar kâfir olsa da adalet şarttır. Herkese adil davranmak her zaman geçerlidir." diyerek onu uyandırıp İslam'a davet eder fakat karşılık bulamaz. "Karşısındaki kişinin onun üzerinde tuz hakkı, babalık hakkı..." olduğu için onu kendisi öldürmeye yüreği el vermez ama Allah'ın emrini yerini getirmekten de geri durmak istemez. Bu sebeple Allah'a düşmanını yok etmesi için dua eder ve bir anda duası kabul olarak yer Harun Buğra Han'ı içine çekmeye başlar. Bu esnada Satuk Buğra Han gene onu dine davet etse de aldığı cevap müspet olmaz, yer de düşmanını tamamen yutar. Burada Satuk Buğra Han'ın düşmanının devletini alıp hükümdar olurken dahi adil, mert ve velî bir hükümdar çehresi gösterdiği gözden kaçmamalıdır. Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 54-55.

⁷²⁸ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 56.

aylarında gaza yapıp kışın ibadetle meşgul olur, bütün Türkistan coğrafyasında İslam'ın yayılmasına hizmet eder.⁷²⁹

Bunun yanında Satuk Buğra Han'ın veli kimliği de *Tezkire*'de sıklıkla vurgulanır. Satuk Buğra Han tıpkı hocası Ebû'n Nasr Samanî gibi Üveysîdir fakat onu Üveysî mahiyette terbiye eden Resul-i Ekrem Hazretleri olur.⁷³⁰ Bunun yanında Hakan, hükümdar ve alim peygamber Hazret-i Süleyman'a benzetilir.⁷³¹ Onun duasıyla gaipten tuz ortaya çıkıp ardında bir dağa tuzu taşımasıyla dağın baştan başa tuza dönüşmesi,⁷³² üvey babasının duası vesilesiyle yer tarafından çekilmesi gibi pek çok kerameti anlatılır. Buna rağmen hükümdarlık vazifesinden dolayı sürekli gaza ile meşgul olması sebebiyle mürit edinip kemâle erdiremez.⁷³³

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi etrafında nazari bir hale getirilen bütün düşünme tarz ve mekanizması kendisini *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'da gösterir. Kafir iken Allah'ın lütfu ile Müslüman olmasından Miraç'ta Hazret-i Peygamber'in Türkistan'ı Müslüman yapacak hükümdar olarak onun ruhaniyetiyle tanışması temasına, Üveysi bir veli olmasından ayetlere atıf yapacak kadar kitabî İslam tasavvurundan behresi olmasına, kendini İslam ile şereflendirmeye vazifelendirilen hocası Ebû Nasr Samanî'nin kolonizatör bir derviş gibi Türkistan coğrafyasında İslam'ı yaymasına bu tezkirenin bütünü tarihî tecrübede sonra olacakların bir hülasasına dönüşür. Tezkirenin yapısı dolaylı yoldan Mu'tezile tenkidi ve İmâm-ı Âzam'ın iman tanımını gibi unsurlar üzerinden tamamen Hanefî-Mâtürîdî bir zihniyetin ürünü olduğunu gösterir. Bunun yanında hükümdar ve mücahit bir hükümdarın aynı zamanda velayet mertebesine erişmesi ile inzivadan uzak; millet ve devlet içinde tasavvufî bir hayat vurgusu etrafında Türk mistik zihniyetini de doğrudan yansıtır. Üveysî bir veli, gazi, hükümdar Satuk Buğra Han tanımlaması dahi Türk düşüncesinde din siyaset ilişkilerinin mahiyet ve keyfiyetinin tüm unsurlarını kendi içinde toplamaya kâfi bir nitelik gösterir.

⁷²⁹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 56-57.

⁷³⁰ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 57.

⁷³¹ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 57.

⁷³² Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 57.

⁷³³ Demir, *Satuk Buğra Han Destanı*, 58.

2.8. Ahlakın Eşiğinden Şeriat ile Geçmenin İmkânı: *Atabetü'l Hakayık*

İslamlaşma devri İslamlaşmanın her tarzının kendisini farklı ağızlardan gösterdiği, her rengin kendisine farklı usûllerle de olsa yer bulduğu, eski ile yeninin bir dünya tasavvuru etrafında bir araya geldiği ve o dünya tasavvurunu tahkim ederek müşahhas bir niteliğe büründüğü hususî bir dönemi ifade eder. Bu dönemde herkes meşrebi etrafında İslam'ı kavrar. İslam namına muhatap olduğu ve dinin esaslarını kendilerinden tedris ettiği şahıslar adeta peygamberâne bir niteliğe büründürülür. Din onların söyledikleri ile neredeyse aynileştirilir. Devri tümünden kucaklayan isimlerin eserlerinde her türlü İslamlaşma biçimi kendisini çeşitli vesilelerle gösterirken, kimi isimlerde de bir İslam anlayışı ete kemiğe bürünerek müşahhas bir niteliğe haiz olur. Bu istikamette İslamlaşma devri hususiyetlerinin ve özellikle kitabî tasavvura yönelik idrak biçiminin kendisi etrafında hülâsa edilebileceği en mühim eserlerden biri *Atabetü'l Hakayık*'tır.⁷³⁴ *Kutadgu Bilig*'de İslamlaşmanın bütün cepheleriyle ortaya konan esaslar, *Atabetü'l Hakayık*'ta kitabî İslam tasavvuru çerçevesinde özetlenir. Bu eserin *Kutadgu Bilig*'in kitabî tasavvur etrafında yazılmış bir muhtasarı olduğunu söylemek bu eserleri layıkıyla tetkik edenler için bir hakikati ortaya koyar.⁷³⁵ Burada eserin müellifi Edip Ahmed Yükneki'nin şahsiyeti ve İslam tasavvuru büyük önem arz eder. Ali Şir Nevâî'nin ricası üzerine Câmî'nin telif ettiği *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*⁷³⁶ serlevhalı eserinde Edip Ahmed Yükneki hakkında malumat verir. Ona göre Türk ilinden olan⁷³⁷ Edip Ahmed hakkında Türkler arasında pek çok menkıbeler mevcuttur.⁷³⁸ Doğuştan âmâ olan,

⁷³⁴ *Atabetü'l Hakayık*'ın çeşitli nüshaları ile alakalı bilgiler ve neşredilmesi hususunda bk. Serkan Çakmak, “*Atabetü'l-Hakayık*’ın Hollanda Nüshası (Aybetü'l-Hakâyık)”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 40-47; Ayşegül Sertkaya, “*Atabetü'l Hakâyık*’ın Kostantiniyye Nüshası”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/16-22; Bilgehan Atsız Gökdağ – Esra Özder, “Necib Asım ve Atebetü'l-Hakayık (Hibetü'l-Hakayık) Çalışmaları”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/23-32; Salim Pilav, “*Atabetü'l Hakayık*’ta İdeal İnsan Tasavvuru”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/295.

⁷³⁵ Bu eserlerle tesis edilen eser telif etme usûlünün haleflerine ilham kaynağı olduğunu da katidir. Konuyla alakalı olarak bk. Mehmet Temizkan, “*Kutadgu Bilig* ve *Atabetü'l Hakâyık*’taki Tevhidlerle Bu Tevhidlerin Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/7-15; Turan Akkoyun, “Türkistan’dan Türkiye’ye Kültürel Süreklilikte *Atabetü'l-Hakayık*”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/64-77.

⁷³⁶ Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996). Bu eser Ali Şir Nevâî'nin ricası ile Câmî tarafından Farsça kaleme alınan ve evliya biyografileri içeren *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* adlı eserin gene Nevâî tarafından Çağatay Türkçesi'ne Feridüddin Attâr'ın meşhur *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sından ilaveler ve Türk şeyhlerinin kendisi tarafından eklenmesi ile intikal ettirilmiş halidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Günay Kut, “Ali Şir Nevâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 2/451.

⁷³⁷ Edip Ahmed'in yaşadığı yer hususunda bir tetkik için bk. Gaybullah Babayar, “Edib Ahmed Yükneki'nin Yaşadığı Bölgeye Ait Yeni Bilgiler”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/40-56.

⁷³⁸ Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, 390.

Ahmed Nevâî'nin aktardığına göre dünya gözü görmeyen Edip Ahmed'in Allah tarafından kalp gözü açılmış olup⁷³⁹ o, zeki, zahid ve dindar bir kimsedir.⁷⁴⁰ Nevâî'nin Edip Ahmed ile ilgili verdiği en kıymetli malumat ise onun İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin talebesi olduğunu yönündeki rivayettir.⁷⁴¹ Edip Ahmed, ikamet ettiği yer İmâm-ı Âzam'ın bulunduğu Bağdat'a oldukça uzak olmasına rağmen her gün yayan bir şekilde gelerek İmâm-ı Âzam'ın sohbetlerine iştirak eder ve en arka safta otururken onun meclisinde fikhî meseleler tedris eder.⁷⁴² Nevâî'nin bu noktada naklettiği bir rivayet dönemde Edip Ahmed ile ilgili tasavvuru göstermesi bakımından hususî bir önem arz eder. Buna göre bir gün İmâm-ı Âzam'a Hanefî geleneğinin devamında özel bir yerleri olan ve Hanefiliğin neredeyse kendileri etrafında teşekkül ettirildiği İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf da dahil olmak üzere en çok hangi talebesinden memnun ve razı olduğu sorulunca İmâm-ı Âzam "Hepsi iyidir ama en arka safta oturan âmâ Türk bir mesele tedris etmek maksadıyla çok uzaklardan gelir ve böylece diğerlerine de örnek olur." cevabını verir.⁷⁴³ Modern Türk düşüncesinde Edip Ahmed ve *Atabetü'l Hakayık* üzerine yapılan çalışmalarda bu rivayet etrafında hüküm vermek neredeyse farz-ı ayn olarak görülse de verilen hükümler genelde birbirinin tekrarıdır ve öteye geçmez. Hususî olarak üzerine eğilinen mesele ise rivayetin tarihî hakikatlere muvafık olmamasıdır. Bu literatürün en azından belli rasyonel bağlantılar kuran ve düşünce tarihi etrafında değiniler de sunan güzel bir örneği Reşid Rahmeti Arat'a aittir:

"Ali Şîr Nevaî ile o devrin Herat muhitinin Edip Ahmed hakkında daha az mâlûmata sâhip olduklarını görüyoruz. Ali Şîr Nevaî'nin *Atabetül Hakayık*'ı görmemiş olduğu anlaşılıyor. O muhitte şâirin şahsiyetinin de başka biri ile karıştırılmış olması pek mümkündür. Şâiri Bağdad civarına nakleden ve İmam A'zam'ın talebesi yapan bir muhitte onun manzûmeleri husûsunda da fazla ciddi mâlûmat beklemek zâten pek doğru olmazdı. Mûteber olan veya itibârının artması arzu edilen her fikir, tâbir veya manzûmeyi meşhûr bir isme izâfe etmek âdeti, her devir için mübâh addedilen bir âdettir. Bu gibi şahsiyetlerin sözleri halk ağzında muhtelif şekiller aldığı gibi, onların mesleğine uygun görülen yeni sözlerin altında da kolayca imzaları yazılıveriyordu."⁷⁴⁴

⁷³⁹ Allah tarafından kalp gözünün açılması söyleminin kitabî İslam tasavvurundan çok şifahi ve mistik İslam tasavvurları ile alakalı olduğu hatırlandığında Edip Ahmed'e yönelik anlayışın dönemin bütün bu İslam idraklerini nasıl bünyesinde cemettiği bir kez daha kendiliğinden ortaya çıkar.

⁷⁴⁰ Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, 390.

⁷⁴¹ Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, 391.

⁷⁴² Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, 391.

⁷⁴³ Alî-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, 391.

⁷⁴⁴ Reşid Rahmeti Arat, "Giriş", *Atabetü'l-Hakayık* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 38. Nihad Sami Banarlı da bu istikamette düşünür: "Esasen İslamî Türk edebiyatının din ve tasavvuf şâirleri, halk hafızasında gerçek hayatlarından çok, destânî hayatlarıyla yaşamışlardır. Halk muhayyilesi onların hayatını

Bu istikametteki diğer değerlendirmeler ise rivayetle kavga etmekten öteye geçmez. Örneğin Nihad Sami Banarlı *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*’nde “...bu bilginin hakikate uyan tarafı, Edip Ahmed’in İmâm-ı Âzam mezhebini güden bir Müslüman olmasıdır. ...Yoksa Edip Ahmed’le İmâm-ı Âzam arasında asırlar ve ülkeler boyu mesafe vardır.”⁷⁴⁵ cümleleri ile meseleyi geçiştirir. Türklerin İslamlaşmasında Hanefiliğin yeri herkesçe malum olduğuna göre bu rivayetle ilgili değerlendirme yaparken Edip Ahmed’in Hanefi olduğunu söylemek ciddi bir değerlendirmeden ziyade laf-ı güzaftan öteye geçmez. Tuncer Gülensoy’un “Gerçekle ilgili bulunmayan bu rivayet, Edip Ahmed’in dinî kimliğinin ve bilgilerinin halk arasında İmâm-ı Âzam’a talebe olacak kadar yüksek görüldüğü şeklinde değerlendirilebilir.”⁷⁴⁶ ifadelerinde ise malum ilam kabilinden olur. Bu meseleye en az fakat en ciddi şekilde değinen ise Fuat Köprülü’dür. “Bu menkıbe yalnızca Edip Ahmed’in Hicri X. yüzyıla kadar muhtelif Türk şubeleri arasında şöhretini -bir nevi kutsiyet halesi içinde- muhafaza ettiğini ve eserlerinin okunduğunu göstermektedir.”⁷⁴⁷ hükmüyle meseleyi gene menkıbenin işlevini merkeze alma vasfından uzak olsa da doğru şekilde hülâsa eder.

Düşünce tarihi çalışmalarında rivayetlerin değerlendirilme ölçüsü tarihi hakikatlere mukabil olmaları değil bu rivayetlerin düşünce sahasındaki varlıklarının işlevidir. Bahsi geçen rivayetler tarihi bir doğruluğa sahip olsalar da olmasalar da belli şeyleri anlatır ve belli şeylerden bahsetmekten kaçınırlar. Bu değiniler, anlatının bağlam ve vurguları, kendisi etrafında birleştirdiği ve ayırdığı hususlar, düşünce dünyasında kendisi etrafında

süslemiş; onları, çok kere başka insanların üstünde gösteren mânevî hâlelerle kuşatmıştır. Hayatlarında fevkâladelikler, sözlerinde ve hareketlerinde kerâmetler olduğuna inanılmış ve böyle büyükler, kendilerinden sonraki asırların hâfızasında bu mânevî şahsiyetleri ve kerametleriyle yaşatılmıştır.” Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1998), 1/241. Bu noktada şunu söylemek icap eder ki hayat felsefesini dinî bir mahiyette teşekkül ettirmiş olan Türklerin kendilerini manevî bir neşveye gark eden şiirlerin müelliflerine de dinî bir hüviyet yakıştırması tabiidir. Tahayyülünün hem nazarî hem de amelî cephesini şiire intikal ettirmekte mahir olan şuarâ, Türklerin idrakinde kut sahibi mübarek zatlar olurlar. Bu şairler tarafından şiirin ontolojik imkânı ilahî bir membada aranırken epistemolojik imkânı Türk idrakinde bulunur. Böylece Türk ozanları keramet sahibi evlîyalara dönüşür. Türk idraki için hakiki şiirin keramet mertebesinde sayıldığı tarih tecrübemize intikal eden herkes tarafından kolaylıkla fark edilir. Şairin tasavvufa mesafeli olanı, mutasavvıfın şiirden yana nasibi olmayı makbul sayılmaz. Modernleşme devrinde dahi Türk İslamcılarının ekseriyetle şuarâ arasından çıkmasının esrarı da bu tarihî tecrübe ve idrakten başka yerde aranmamalıdır. Türk İslamcılığının Türk geleneğinin modern dönemde tecessüm etmiş hali olduğuna dair iddiamız bu noktada da kendine sağlam bir dayanak bulur.

⁷⁴⁵ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 241.

⁷⁴⁶ Tuncer Gülensoy, “Edip Ahmet Yükneki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/421.

⁷⁴⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 234.

kurulan nedensellik ağı ve sağlanan meşruiyet zemini ile geleneğe olan etkileri bu manada özel bir önem arz eder. Bu hususta Osman Turan çeşitli rivayet malzemesinin tarihçi, hususiyetle de düşünce tarihçisi için önemi ve bunların kullanımı ile ilgili olarak bir tarihçinin duracağı yeri belirtirken aslında bütün rivayet malzemesiyle alakalı bir prensibe de işaret etmiş olur:

“Filhakika bizzat tarihi kaynaklar yanında dinî inanışlar, destan ve efsâneler, kamların kehânetleri, evliya menkıbeleri ve başta Hazreti Peygamberin Türklere dair hâdisleri, Müslüman büyüklerinin kerametleri, nücûmî istihraçlar, hakanlara ve din adamlarına aid ve yaygın rüyalar ve tâbirleri, atasözleri ve bir takım kelimeler bizim için çok mühim olup birinci derecede vesikalar arasında yer alır. Bu sebeple tarihi geniş mânâsiyle ve bilhassa psikolojik unsurları ile inşaya çalışan ileri görüşlü bir ilim adamı bu türlü malzemeyi ihmal ettiği veya sıkı metodlara göre kullanmadığı takdirde gayeye ulaşamaz. Bu münasebetle de tarihçi için meselâ bir hadîsin sahih veya mevzu olmasından ziyade onun cemiyet psikolojisinde ve hâdiseler üzerinde icra eylediği tesir derecesinin ehemmiyeti olduğunu belirtmeliyiz.”⁷⁴⁸

Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki rivayetin tarihî bir hakikate tekabül edip etmemesi düşünce tarihi çalışmaları için bir önem arz etmez. Önemli olan böyle bir rivayetin dolaşımında olması ve varlığının tekabül ettiği işlevdir. Mesele bu doğrultuda değerlendirildiğinde Türk fikriyatında Edip Ahmed, İmâm-ı Âzam nezdinde dahi İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf’tan bile ileride olan velâyet sahibi⁷⁴⁹ bir Hanefi fakihine tekabül eder. Bunun yanında tasavvuf ıstılahında Peygamber Efendimiz’i bizzat görmemesine rağmen manevî birtakım vesilelerle kendisi tarafından irşat edilen Üveys el-Karanî’ye atıfla Üveysîlik⁷⁵⁰ olarak adlandırılan, bir kişinin yaşayan ya da ahirete irtihal etmiş bir zat tarafından fiziksel bir yakınlık olmaksızın irşat edilmesi fenomeni bu rivayetin değerlendirilmesinde merkeze alınabilir. Bu hususta mütearife haline gelen Nakşibendiliğin müdevvini olan Bahâeddin Nakşibend doğumundan bir asır önce ahirete irtihal eden Abdülhâlik-ı Gucdüvânî’ye intisap etmiş olması durumu örnek olarak gösterilebilir.⁷⁵¹ İslamlaşma devrinde İslam’a yönelik fikhî merkeze alan, tasavvufî ekolden neşet eden ve halk arasındaki anlatılar etrafında oluşan tasavvurların neredeyse

⁷⁴⁸ Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 16.

⁷⁴⁹ Edip Ahmed’e yönelik tasavvurun velâyet cephesini Köprülü şöyle ifade eder: “...Nevâî’nin Münşeât’ında bir vesile ile Edip Ahmed’in “babalara hürmet” hususundaki bir parçası nakledilmektedir; ki Atabetü’l Hakayık’ta mevcut değildir. Bu da Edip Ahmed’in Türkler arasında -adeta darbimesel kabilinden yaygın- sair bazı manzumeleri ve hikmetleri daha olduğunu katıyetle anlatmaktadır. Edip Ahmed’in bu mazhariyetini sanatkar olarak kıymetinde değil, bir “veli” sıfatıyla halk arasında kazanmış olduğu kutsiyette aramak daha doğrudur.” Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 237.

⁷⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Necdet Tosun, “Üveysîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 42/400-401.

⁷⁵¹ Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, 4/458.

bir ve beraber hareket ettiği hatırlandığında fukahadan bir velî olarak tasavvur edilen Edip Ahmed'in⁷⁵² İmâm-ı Âzam'a Üveysî bir mahiyette talebe olmasında dönemin zihin dünyası açısından hiçbir beis olmadığı apaçık ortaya çıkar. Bahsi geçen rivayetin şimdiye kadar bu çerçevede değerlendirilmemiş olması da şaşırtıcıdır. Bütün değerlendirmeler rivayetteki maddî hatayı merkeze alır fakat Türk düşünce geleneğinde maddî hatanın mahiyet ve keyfiyetinin modern dönemde olduğundan çok daha farklı olduğu aşikârâne şekilde ortadadır.

Modern Türk düşüncesinde *Atabetü'l Hakayık* üzerine yapılan değerlendirmeler bu metnin *Kutadgu Bilig*'e nazaran geç bir dönemde telif edilmesinden hareketle onu seleflerine göre Köprülü'nün ifadeleriyle söylersek daha “dinî tahakküm”⁷⁵³ altında gösterir. Bu değerlendirmeler eseri ve müellifi merkeze almadan eserden bağlama intikal eder. Her eserin kendi devrinin evladı olduğu bir hakikati ifade etse de tek eserden yola çıkarak bütün bir devrin ruhunu aksettirmeye çalışmak her zaman makul bir sonuca götürmez. Bu noktada tetkik edilmesi gereken husus Edip Ahmed'in İslam tasavvurudur ki bunun için de başvurulması gereken yer bizzat *Atabetü'l Hakayık*’tır. Fuad Köprülü bu eserin “...ahlak hakkında tamamıyla dinî bir görüşe göre yazılmış...”⁷⁵⁴ bir nitelikte olduğunu belirttikten sonra eserdeki ayet ve hadis atıfları ile bu ayetlere yönelik yaptığı tefsirler ve nasihatler⁷⁵⁵ çerçevesinde Edip Ahmed'in tefsir, hadis gibi İslamî ilimler ve Arapça'da vukûfiyet kesbettiğinin açık bir şekilde anlaşıldığını söyler.⁷⁵⁶ Buradan da müellifin “...klasik bir medrese tahlisi gördüğü...” sonucuna varır.⁷⁵⁷ Bu değerlendirmeden eserdeki kitabî İslam tasavvuru eksenindeki vurguların doğrudan ve

⁷⁵² Onun eserinde atıf yaptığı ayet ve hadisler de ona yönelik bu tasavvuru tahkim eder mahiyette olur. Konuyla alakalı olarak bk. Mehmet Sait Çalka, “Âyet ve Hadis Şerhi Bağlamında Atabetü'l-Hakâyık'ı Okumak”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/303-309.

⁷⁵³ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 235.

⁷⁵⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 234.

⁷⁵⁵ Tuncer Gülensoy, “İlk Dönem Türkçe İslami Eserler ve Atabetü'l Hakayık”, *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 8.

⁷⁵⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 234. Köprülü'nün eserdeki tefsir ve hadis telmihlerini fark edip bunlara işaret ederken kelimî meselelere yönelik olanları neden es geçtiği önemli bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Mâtürîdilik olarak bildiğimiz kelimî ekolünün mütekellim Hanefîlerin elinde teşekkül ettiği hatırlandığında ve *Atabetü'l Hakayık*'taki kelimî meselelere dair belli vurgular da dikkate alındığında Üveysî bir mahiyette İmâm-ı Âzam'ın talebesi olan Edip Ahmed'in Hanefiliğinin neden fikhî meselelerde vurgulanırken kelimî meselelere vurgulanmadığı anlaşılması güç bir durumdur. Bunda modernleşme devri mütefekkirlerinin din düşüncesinde İmâm-ı Âzam'ın fakih cephesi öne çıkarılırken İmâm Mâtürîdî'nin mütekellim cephesine vurgu yapılması önem arz ediyor olabilir. Halbuki Mâtürîdîliğin İmâm-ı Âzam'ın kelimî görüşleri merkeze alınarak teşekkül ettirildiği artık mütearife haline gelmiş bir hakikattir.

⁷⁵⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 234. Banarlı da Köprülü'nün verdiği bu hükmü tekrardan öteye geçemez. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 242.

tamamen Edip Ahmed'in İslamlaşmanın kitabî cephesiyle olan yoğun ilişkisi ile alakadar olduğu anlaşılrsa da Köprülü bu vurgunun sebebini Edip Ahmed'in içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal bağlamda arar. Ona göre *Kutadgu Bilig*'in telif edildiği dönemden Edip Ahmed'e kadarki yarım asırda hayat felsefesi dinî bir niteliğe bürünmüş, düşünce dünyası dinî bir tahakküm altında kalmıştır.⁷⁵⁸ Köprülü bu mukayeseyi şu şekilde yapar:

“Hakikaten eserde Kutadgu Bilig’e nisbetle Arap ve Acem kelimelerin çokluğu, “ideoloji” itibariyle İslami mefhumların Yusuf Has Hacıp’in eserleriyle kıyas edilemeyecek derecede kuvvetlenmesi, bilhassa o dönemdeki Selçuklu hükümdarlarının dinî siyasetleriyle ahenkli olarak eserde dinî görüşün şiddetle tahakkümü, ona tayin ettiğimiz zamanın doğruluğunu kuvvetlendirmektedir. ...İdeoloji noktasında bu eseri Kutadgu Bilig ile mukayese edecek olursak, aradaki -nihai yarım asırlık- müddet zarfında dinî tahakkümün nasıl da kuvvetlendiğini anlarız. Kutadgu Bilig’de mevcut “felsefî telakki” yerine, bunda hemen sadece “dinî ideoloji” hâkimdir; onda içtimai hayattan alınan ilham ile Aristo felsefesine uygun bir “içtimai ahlak” sistemi kurulmuş olduğu halde, bunda o gibi felsefî tefekkür hiç yoktur.”⁷⁵⁹

Köprülü’nün dönem için Selçuklu sultanlarına izafe ettiği “dinî siyaset” temelde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*’yle işaret ettiğimiz meselenin Köprülü tarafından da en azından belli dönemler için dikkate alındığını gösterir niteliktedir. Buradaki dinî siyaset lafzının hususî bir öneme sahip olduğu aşikârâne şekilde ortadadır. Bu ifadeyle siyasetin dinî mahiyetine işaret edilirken *Atabetü’l Hakayık* da bu dinî siyasetin bir neticesi olarak ortaya konur. Bunun yanında Köprülü’ye göre akılcı ideolojiden dinî ideolojiye intikal, siyaseti de dinîleştirir. Siyasetin dinîleşmesi düşünce dünyasını aynı alana yöneltir, böylece eserler de dinîleşir. Ona göre “Atabetül Hakayık Türk edebiyatında eskisinden çok farklı bir dini ideolojinin, lakin tamamıyla dar, mutaassıp ve hayati olmayan bir ideolojinin ilk habercisi olması itibariyle ehemmiyete layıktır. ...Bu eserin Orta Asya Türkleri arasında Hicri X. yüzyıla kadar nüfuzunu koruması da işte bu “dini mahiyeti” itibariyledir.”⁷⁶⁰ Köprülü bu istikamette *Atabetü’l Hakayık*’ı tetkik ederken esere takdirden çok tekdir çerçevesinde yaklaşır: ““Sanat” telakkisinden külliye mahrum, kuru ve muttarid ahlaki talimattan ibaret bir manzume: İşte Atabetü’l-Hakâyık’ın başlıca mümeyyiz vasfı!”⁷⁶¹ Banarlı ise İslamlaşma devri müelliflerinin hepsini eser telif etme amaçları etrafında şu şekilde aynîleştirir:

⁷⁵⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 235.

⁷⁵⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 234-235.

⁷⁶⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 235-236.

⁷⁶¹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 237.

“Esasen İslâmî Türk Edebiyatı’nın hemen bütün ilk yazarları, her şeyden önce dinci ve ahlâkçı birer İslâm idealisti sıfatıyla çalışmışlardır. Onlar için sanatın, dinî-ahlâkî inanışları yayan, güzel ve faydalı bir vâsıta olmaktan öteye geçmediği bellidir. Bu sebeptendir ki İslâmî Türk Edebiyatı’nın bu ilk devri, moralist ve idealist bir edebiyat devridir.”⁷⁶²

Atabetü’l Hakayık bu istikamette her ne kadar avama yazılmış bir ahlakî öğütler manzumesi ve nasihat kitabı olarak telakki edilmiş, felsefî ve mistik kavrayışlardan ise uzak olduğu düşünülmüşse de eserde ortaya konan ahlakî söylem ve tavsiyelerin eserin kendisine ithaf edildiği hükümdarı da bizatihi bağladığı hatırlandığında eser kendiliğinden bir siyasetname hüviyetine bürünür. Bu manada *Atabetü’l Hakayık*’ın İslamlaşmanın kitabî çehresiyle muhatap olmuş, halk nezdinde velî hüviyetli ve İmâm-ı Âzam’ın üveysî mahiyette talebeliğini yapmış bir müellif tarafından kaleme alınan bir siyasetname olduğunu söylemek yanlış olmaz. Böylece adı herkesçe malum olsa da kendisine Türk Edebiyat Tarihi çalışmaları dışında pek rastlanmayan *Atabetü’l Hakayık* kıymetli bir düşünce tarihi eserine dönüşür.

2.8.1. İlim, Siyaset, Tasavvuf ve Kader: *Atabetü’l Hakayık*’ın Zihniyet Yapısı

Atabetü’l Hakayık Türk geleneği içinde tesis edilen pek çok eserdeki tevhid anlatısı ile başlar. Esasen İslamlaşma devri eserlerinde teşekkül edilen bu kurgunun modernleşmeye kadar değişmeden geldiğini söylemekte bir beis yoktur. Bu manada bu metinlerin gelenek kurucu hususiyetini ayrıca ifade etmek icap eder. Edip Ahmed’e göre Allah’ın birliğine delil arayanlar bir nesne içinde binlerce delil bulur.⁷⁶³ *Atabetü’l Hakayık*’ın daha sekizinci beyti bu ifadelerle vahdet-i vücûdu merkeze alır. Böylece İslamlaşma devrinde kitabî anlatının temsilcisi olarak görebileceğimiz müellifin dahi tasavvufu, zihniyetinin belkemiğine oturttuğu bizatihi aşikâr olur. Vahdet-i vücûdu fikriyatın merkezine almak da Türk geleneğinin en belirgin özelliklerinden biridir. Vahdet-i vücûdun esrarı İslamlaşmada kendini gösterir, Selçukîlerde merkeze oturur, Osmanlılarda düşünce dünyasının bilinçaltı membaı haline gelir. Bu manada vahdet-i vücûd ile kavgalı olanların Türk olabileceklerini iddia etmek zannedildiği kadar kolay değildir. Bu fikriyatı karşısına alıp tenkit etmeye niyetlenen her âdem bütün Türk düşüncesini de kendiliğinden karşısına alır. Vahdet-i vücûda yönelik her tenkidin cevabını vermiş olan Türk geleneği,

⁷⁶² Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 242.

⁷⁶³ Edip Ahmed Yükneci, *Atabetü’l Hakayık*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 1.

muarızlarının her söylediğini onlar farkında olmasa da yok hükmüne düşürür. Modern dönemde bu kavrama yönelik ortaya konan tenkitler zaten ortaya konmuş ve cevabı verilmiş meselelerin yeniden pişirilip sofraya konmuş halinden başkası olmaz. Zaten çözülmüş meseleler, bir siyasetin sonucu olarak nevzuhur hususlarmış gibi sorunsallaştırılır. Varoluşsal problemlere cevap aranacağı yerde varoluşsal itikatlar tartışmanın merkezi haline getirilir.

Edip Ahmed eserine yaratılmışlar içerisinde Resul-i Ekrem Hazretleri'nin bir denginin olmadığını söyleyerek devam eder.⁷⁶⁴ Sadece Türkiye'de değil Türk fikriyatının dahil olduğu her yerde ezber haline gelen Süleyman Çelebi'nin *Vesilet'ün Necat*'ı neden yazdığı hatırlandığında çözülmüş sorunların yeniden gündeme gelmesi meselesinin yeni olmadığı da açığa çıkar.⁷⁶⁵ Bunun hemen ardından şefa'at anlatısı metne dahil olur. Edip Ahmed, Peygamber Efendimiz'e salat-u selam ederken selamı ahiret günü elinden tutacak olana gönderir.⁷⁶⁶ Resul-i Ekrem Efendimiz başta olmak üzere enbiyanın, evliyanın, şühedanın, sülehanın ve dahi Allah'ın kendisine şefa'at etme izni verdiği herkesin şefa'at hakkı olduğu itikadının kati ve tartışmasız bir kabul haline geldiği bu geleneğin kurucu metinlerinden birinin daha başında bu meseleye değinilmesi şaşırtıcı olmasa gerektir.

Eserde Hulefâ-i Râşidîn hususiyetle övülür.⁷⁶⁷ Edip Ahmed, bu şahsiyetlere kötü itikat besleyenlere bin lanet ederek Hanefî olduğunun bir kez daha altını çizer.⁷⁶⁸ Aynı bölümde Allah'tan merhamet dilenirken insanın ancak Allah'ın merhameti ile kurtuluşa ereceği itikadı "Eğer adaletini uygularsan işim çok zordur" ifadesi ile ortaya konulur.⁷⁶⁹ Bu ifade ile halk arasında da çok bilinen, Ebu Leys es-Semerkindî'nin meşhur *Bostan'ül Arifîn* adlı eserinde bahsettiği, beş yüz yıl ibadet eden bir adamın öldükten sonra Allah'ın merhameti yerine adaleti ile kendisini hesaba çekmesi isteği üzerine yaptığı ibadetin bir gözünü bile karşılamadığı, bunun üzerine adamın durumu anlayıp Allah'ın merhametine

⁷⁶⁴ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 3.

⁷⁶⁵ A. Necla Pekolcay, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 29/486.

⁷⁶⁶ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 3.

⁷⁶⁷ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 4.

⁷⁶⁸ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 4.

⁷⁶⁹ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 4.

sığındığı ve böylece kurtulduğuna dair bir hadise atıf yapıldığı hatırlandığında dönemdeki ilmî ortam kendiliğinden anlaşılabilir hale gelir.⁷⁷⁰

Edip Ahmed, eseri kendisine ithaf ettiği Emir Dad Sipehsâlâr'ı methederken aslında iyi bir hükümdarın evsafını da ortaya koyar. Buna göre hükümdar cömert, zeki, ilim sahibi ve karakterli olur.⁷⁷¹ Halka karşı müşfik davranırken, yeri geldiğinde şedit olmayı da bilir. Belli ölçülerde Hazreti Ömer, Hazreti Osman, Ayaz ve Nuşirevan-ı Adil'e benzer.⁷⁷² Bu benzetme ile Edip Ahmed, ideal hükümdarın her doğru hasleti bünyesinde taşıyan yapısını ortaya koyar. İdeal hükümdar her ne kadar kendisine varılması arzulanan bir menzilmiş gibi tasavvur edilse de Türk hükümdarları her dönemde ideal hükümdar olarak tahayyül edilir. Kusurları görülmez fakat iyi hasletleri merkeze alınır. Her Türk hükümdarında Türk vatanını medine-i fazıla yapacak bir Nuşirevan-ı Adil görülür. Öyle ki onun kıymetini düşmanları bile teslim eder, erdemlerini kabul etmekten başka bir şansları kalmaz.⁷⁷³ Hülasaten Edip Ahmed adil hükümdarı siyaset, riyaset, kiyaset, kerem, adalet, şeref, şan, insanlık ve yiğitliğin bir birleşimi olarak görür.⁷⁷⁴ Bu birleşime ise insan kendiliğinden sahip olmaz. Bunlar ancak bir insana Allah tarafından bahşedilebilir. Böylece hükümdar Allah'ın kendisini seçip hükümdar ettiği bir şahsiyete dönüşür, ona itaatin farziyeti bu şekilde meşrulaşır. *Atabetü'l Hakayık* kutun kaynak ve mahiyetini şöyle hülâsa eder:

“Siyaset, riyaset, kiyaset, kerem ve bunlara
Fazlasıyla adalet ekle, bunu gör, anla
Yine şeref, şan, insanlık ve yiğitliği
Tanrı bunların cümlesini şahıma verdi”.⁷⁷⁵

Tanrının hükümdara verdiği bu kut tek başına bir devleti inşa etmeye kâfi olsa da ibka etmeye vâfi olmaz.⁷⁷⁶ Devleti kemâle erdirecek ve devamlılığını sağlayacak olan ise ilim

⁷⁷⁰ İlgili rivayetlerle alakalı olarak bk. Ebû'l Leys Semerkandî, *Tenbihü'l – Gâfilîn*, çev. Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 1/141-142; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 1121.

⁷⁷¹ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 5.

⁷⁷² Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 5.

⁷⁷³ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 5.

⁷⁷⁴ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 6.

⁷⁷⁵ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 6.

⁷⁷⁶ Burada siyâsî bir mesele olarak Edip Ahmed kut kavramını kullanmamış olsa da *Atabetü'l Hakayık*'ta kut tasavvuruna rastlamak mümkündür: “Ellerin en kutlusu veren eldir / Alıp da vermeyen kutsuz eldir”. Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 18.

olur.⁷⁷⁷ “İnsan bilgiyle insan...”⁷⁷⁸ olur, gerek hayatta gerek devlette saadete giden istikamet bilgi ile tespit edilir, bilgili kişi ölse de adı baki kalır.⁷⁷⁹ İlim şahıs, devlet ve milletleri kemâle götürürken, cehalet ise zevale düşürür. Bunun yanında *Atabetü'l Hakayık* dinin esasları ve Tanrı'nın da bilgi ile bilindiğini söyleyerek kalamî hususları söz arasına koymaktan çekinmez, Hanefi-Mâtürîdî bilgi tasavvurunu devam ettirdiğini ortaya koyar.⁷⁸⁰ Hanefi-Mâtürîdî zihniyet *Atabetü'l Hakayık*'ın kader idrakinde de kendini gösterir. “Kaza gelince göz kör olur.” hadisini Edip Ahmet şöyle şerh eder:

“Başa gelen her iş Tanrı hükmüyle gelir
Onun emriyle gelir gelen
Dünyaya bu sövgü, melamet neden
Kazaları yürüten yaratan meliktir
Kazayla saplanır ayağa diken
Kazayla tuzağa düşer geyik
Başa gelen her şey kazadan gelir
Anlayışsız insan onu sebepten bilir
Kazayla uçan kuşlar
Hem kolay hem kafese girer
Kaza geldiğinde koşan koşamaz olur
Kazadan kaçılmaz sıkı yay kurup
Sana acı, ona hazine veren Tanrı'dır
Şikâyet etme ey acı sahibi durup”.⁷⁸¹

Görüleceği üzere insanın kaderi sonuçların değil Allah'ın dilemesinin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Maddî manada zenginlik ve fakirlik de Tanrı'nın takdiri ile gerçekleşir. Bunun yanında insan da kaderin bir parçası olur, “Bela gelirse sabret, bekle feraha çıkmayı / Gidermeye çalış bela ve zahmeti”⁷⁸² ifadeleri insan çabası olarak cüzî iradeye de işaret ederek Hanefi-Mâtürîdî kader tasavvurunu tam olarak ortaya koyar. Hanefi-Mâtürîdî duruşun kader anlayışının bir sonucu olarak *Atabetü'l Hakayık*, tasavvuf merkezli mistik bir dünya tasavvurunu da kendinde gösterir. “Dünyaya bu sövgü,

⁷⁷⁷ Edip Ahmed'e göre ilim, kişiyi her ne iş ile uğraşıyorsa onu kemâle götürür, bilgi davarsız için davar, hesapsız için muhkem hesap anlamına gelir. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür ki ilim hükümdar için de kemâl halinde bir devleti ifade eder. Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 10.

⁷⁷⁸ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 8.

⁷⁷⁹ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 8.

⁷⁸⁰ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 10.

⁷⁸¹ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 36-37.

⁷⁸² Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 27.

melamet neden / Kazaları yürüten yaratan meliktir”⁷⁸³ ve “Bu zenginlik, yoksulluk Tanrı kısmeti”⁷⁸⁴ gibi ifadeler dünyayı bir sonuç olarak değerlendirip yaşama ereği olarak onu merkeze almayı tenkit ederek kadere teslim olmayı tavsiye eder. Esasen *Atabetü'l Hakayık*'ta mistik idrak biçimi zühdü değil de zenginlik-fakirlik arasında bir fark görmemeyi salık verir gibidir. Bu istikamette Edip Ahmed, dünyayı göçülecek bir konak olarak kervansaraylara benzetir;⁷⁸⁵ mal ve mülk için dünyanın peşinden koşmayı ayıplar, insanlara yeteri kadar giyecek ve yiyecek ile yetinmeyi tavsiye eder;⁷⁸⁶ yeninin eskiyip abad olanın haraplığa intikal edeceğini söyleyip her şeyin fani olduğunu vurgulayarak⁷⁸⁷ zahit bir yaşam vurgusu yapar. Bununla beraber tasavvufî zihniyette zahitlik tek başına kâfi gelmez, insanın dünyadan kendini kopardığı ölçüde güzel ahlak sahibi olması da bir zarureti ifade eder. Bu istikamette kâmil insan olmak için cefa edene vefa ile mukabele, başkalarına zahmet vermezken başkasından gelen zahmete sitem etmeyip dayanma, kötülüğe iyilikle cevap verme, birinden hayır geldiğinde onu övmekten çekinmeme, insanların ayıbını araştırmayıp bilakis gizleme, hiç kimseye asla düşmanlık etmeme, kalbe kin düşerse onu hemen yok etme, insanları küçük ya da büyük hataları yüzünden cezalandırmama ve alçak gönüllülük gibi güzel ahlaki özelliklere sahip olmak icap eder.⁷⁸⁸

Görülebileceği üzere *Atabetü'l Hakayık*, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında teorize edilen mekanizma çerçevesinde kaleme alındığını her satırda ortaya koyar. İslamlaşma sürecinin kitabî ve mistik tarafının kendisini ön cephede gösterdiği bu eser, Hanefi-Mâtürîdî zihniyeti merkeze alır. Kader idrakinin kâmil bir şekilde ortaya koyulduğu *Atabetü'l Hakayık*, tasavvufî zihniyeti de Hanefilik ve Mâtürîdîliğin düşünce dünyasından hareketle meşru bir zemine oturtur. Dünya malından ziyade dünyanın peşinde koşmanın tenkit edildiği bu mistisizm tarzı “kahrın da lütfun da hoş” görüldüğü bir anlayış biçiminin zeminini hazırlar gibidir. Tüm bunların yanında hükümdarın da kader anlayışının içerisine yerleştirildiği, ilahî kut idrakinin İslamlaşma devrindeki yeni hali olarak hükümdar olmak için icap eden meziyetler terkininin ancak Tanrı tarafından bir lütuf olarak bir insana nasip edilebileceği anlayışı etrafında hatırlandığında din-

⁷⁸³ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 36.

⁷⁸⁴ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 14, 21.

⁷⁸⁵ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 14.

⁷⁸⁶ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 14.

⁷⁸⁷ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 15, 21.

⁷⁸⁸ Edip Ahmed Yükneki, *Atabetü'l Hakayık*, 25-28.

düşünce-siyaset-devlet arasındaki ilişkinin mahiyet ve keyfiyeti yeniden aşikâr olur. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* ile işaret edildiği üzere dinin, diğer bütün mekanizmanın akordunu nasıl yaptığı, yapı ve zihniyeti nasıl şekillendirdiği çok daha net bir şekilde görülür ve anlaşılır niteliğe bürünür. Sonuç olarak *Atabetü'l Hakayık*'ın kendisini eserler üzerinden aradığımız nazariyenin kitabî ve mistik tasavvur içerisindeki esaslı örneklerinden biri olduğunu söylemek hakikati izhar etmek manasına gelir.

2.9. İslamlaşmanın Ansiklopedisi, İntikal Devrinin Kültürü, Türk'ün Sözlüğü: *Dîvânü Lugâti't-Türk*

Milletlerin bir dünya tasavvurunu var ve onu tevarüs etme hususunda en mühim araçlarından biri dil olur. Düşüncenin kuvveden fiili dönüştüğü yeri ifade eden dil, insanlar tarafından teşekkül ettirildiği kadar fert ve milletleri de teşekkül ettirir. Edilgen olduğu kadar etken bir özneye de dönüşmenin imkânına sahip olan dil, bir milletin düşünme biçimiyle alakalı her şeyi bünyesinde muhtevî olur. Tarihî tecrübeye pek çok şeyin hızla değiştiği dönemlerde dil yeni olanı eskide bulmanın imkânını sağlar. Bunun yanında yeni olana eskinin taşınmasının da önemli bir vesilesi dilin muhafazasında saklı olur. Aynı kavram kullanılarak farklı unsurları düşünmenin zannedildiği kadar kolay olmadığı ehlinin malumudur. Örneğin İslam öncesi dönemdeki Tanrı tasavvurunu bu kavrama hamleden fertlerin İslamlaşma devrinde bu tasavvurdan bir anda kopmasını beklemek mümkün olmaz. Bu örnek genelleştirildiğinde ise milletlerin dilini muhafazasının zihniyetini muhafazası ile müteradif olduğu hükmünün karşılık bulduğu rahatlıkla anlaşılır.

Yüzyıllar süren, eskiden yeniye intikalin serencamı olan İslamlaşma devri büyük bir tarihî birikim ve tecrübeyi havidir. Bu devrin her unsurundan ve İslamlaşmanın her tarzından Türk tarih tecrübesi her dönemde istifade eder. Çözülmüş sorunları nevzuhur meselelermiş gibi yeniden çözmek için kuvvetini harcamaz. Bu devirde oluşan zihniyet ve meseleleri anlama tarzı hem Selçuklu hem de Osmanlı asırları boyunca yeni meselelere yaklaşımın da üslûbunu belirler. İslamlaşmanın ruhunu bir projeksiyon gibi gösteren devrin eserleri kitabî, şifahî ve mistik İslamlaşmanın hususiyetlerini gözler önüne serer. Bu eserler içerisinde devrin zihniyet dünyasını bir bütün olarak ortaya koyan en önemli

eserlerden biri de *Dîvânü Lugâti't-Türk* olur.⁷⁸⁹ Esasen bir Türkçe sözlük olan *Dîvânü Lugâti't-Türk*, dönemin bütün Türkçe varlığını aşikâr kılarken aslında kelimelerin manaları üzerinden fikir dünyasını da vazıh bir biçimde ortaya koyar. Düşüncenin ifadesinin imkânını sağlayan dil, bu süreç geriye doğru okunduğunda bütün bir hayat tarzı ve idrak biçimini de vuzuha kavuşturur. Kelimelere verilen manalar İslamlaşmanın usûlünün anahtarı mesabesinde olur. Şunu söylemek mümkündür ki *Dîvânü Lugâti't-Türk* İslamlaşma devrinin bütün unsurlarını tek tek izah eden bir ansiklopedi gibidir.⁷⁹⁰ İslam öncesi devirlerin düşünme biçimi, idrak tarzı ve tarihî tecrübesini anlama noktasında da başucu eserlerden biri olur. Düşünce tarihi çalışmaları, İslamlaşma devrini tetkik edip anlamlı hale getirebilmek ve ondan nazarî bir bakış bulabilmek için *Dîvânü Lugâti't-Türk*'ten daha zengin çok az kaynağa başvurulabilir.

Eserin müellifi, atası Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han olan ve Karahanlı hükümdarı olmasının önü babasına yapılan bir kumpas ile kesilen Kaşgarlı Mahmud,⁷⁹¹ *Dîvânü Lugâti't-Türk*'ün bütününde devrin kemâl halindeki alimlerinden biri olduğunu açıkça gösterir. Yaşananların ardından Karahanlı veliahtlığı yerini çok dil bilen, seyyah, siyaset, kültür ve din tarihinden haberdar bir alime bırakır. Kaşgarlı, eserini neden telif ettiğini izah ederken Resul-i Ekrem'in "Türklerin lisanını öğrenin, çünkü onların saltanatı

⁷⁸⁹ Mustafa S. Kaçalın, "Dîvânü Lugâti't-Türk", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/446-449. Köprülü'nün eserle alakalı şu dikkatinin yerinde olduğunu tarihî tecrübe ispat etmiştir: "Eski Türk edebiyatı için Mahmud Kaşgarî tarafından 1077 tarihinde yazılan ve pek çok eski Türk şiirini ihtiva eden *Divânü Lügati't-Türk* adındaki eserin emsalsiz bir kaynak olacağı açıktır. Henüz hiç kimsenin haberdar olmadığı bu kıymetli kitabın yegâne nüshası fuzaladân Ali Emîrî Efendi'nin kütüphanesinde bulunuyor.". Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 62.

⁷⁹⁰ Köprülü'nün eski Türk edebiyatı kaynağı olarak *Dîvânü Lugâti't-Türk* ile alakalı şu tespitleri esasen İslam öncesi ve İslamlaşma devri düşünce tarihinin tamamı için kabul edilebilir nitelikte olur: "Bugün bize kadar gelebilen en eski millî kalıntılar, Mahmud Kaşgarî'nin *Divânü Lügati't-Türk*'ündeki eserlerden ibaret gibidir. Müellif, muhtelif kelimelere misal olmak üzere kâh bir beyit, kâh bir kıtadan ibaret şiir parçalarını eserinin muhtelif yerlerine yerleştirmişse de, o devre ait millî edebiyat örneklerinin yokluğundan dolayı, bu dağınık parçaların bile harikulade kıymeti vardır. Binaenaleyh, eserin bütünü üzerinde tam bir dikkatle icra ettiğimiz tetkikler, bize yalnız XI. asırdaki Türk edebiyatı hakkında değil, hatta belki İslamiyetten evvelki zamanların edebiyatına dair bile pek sarıh ve kıymetli malumat vermektedir.". Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 153.

⁷⁹¹ "Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadir Han'ın oğlu, Tarâz ve İsbicâb Emîri Muhammed Buğra Han b. Yûsuf, iktidarı büyük oğlu Hüseyin Çağrı Tigin b. Yûsuf'a bırakmak arzusuyla onu veliaht ilân etmişti. Ancak Muhammed Buğra Han'ın diğer karısı ondan olma oğlu İbrâhim'in veliahtlığa geçmesi emelini beslediğinden kabullenemediği bu durumun öcünü almak için tertiplediği geniş çaplı bir suikastı sarayda devir merasimi yapıldığı sırada gerçekleştirerek ailenin birçok ferdi ortadan kaldırmış, İbrâhim'in tahta çıkmasını sağlamıştı. Kaşgarlı Mahmud bu kırımdan hayatını kurtarabilmişse de babası Hüseyin Çağrı Tigin ve büyük babası Buğra Han b. Yûsuf suikasta kurban gidenler arasındaydı." Ömer Faruk Akün, "Kaşgarlı Mahmud", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/10.

uzun sürecektir.”⁷⁹² hadisine işaret ederek bu hadisin aynı zamanda Türkçe’nin öğrenilmesini bir dinî vecibe haline getirdiğini söyler.⁷⁹³ Bu istikamette bir dinî vazife olan Türkçe öğrenimi için bu kitabı kaleme aldığını ifade ederken, eser telif etmede hangi vasıfları yönüyle yeterli olduğunu göstermek için şu sözleri söyler ki bu durum onun hem nesebi hem de ilmine delalet eder:

“Onların yaşadığı şehirleri, bozkırları dolaştım ve Türk, Türkmen-Oguz, Çigil, Yagma, Qırqız lehçelerini ve manzumelerini öğrendim. Ayrıca bu dili en iyi ve etkili şekilde konuşanlardan, en eğitilmişlerden, soyu en köklü kişilerden ve kargı sallamakta en beceriklilerden birisiyim. Türk kavimlerinden her birinin lehçesini mükemmelen öğrendim ve güzelce sıralanmış bir tertib içinde kapsamlı bir kitapta topladım.”⁷⁹⁴

Şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devrine dair hiçbir eser intikal etmese elde yalnızca *Dîvânü Lugâti’t-Türk* olsa Türklerin İslamlaşma devrini tetkik etmek, anlamlandırmak ve izah etmek için kâfi gelir. Onda Türklüğün İslam ile aynileşmesinden eski dinlerin mahiyet ve keyfiyetlerine, intikal devrinin zihniyet dünyasından İslamlaşmanın farklı usûllerine kadar devrin ruhunu ifade eder her şey rahatlıkla bulunabilir. Modern dönemde bir Türk düşünce ve felsefesi var etmenin gerek etimolojik gerekse epistemolojik membalarının başına *Dîvânü Lugâti’t-Türk* yazılsa yeridir. Köklere dönmeden ileriye girmenin, maziden ilham almadan atıya intikal etmenin, selefleri anlamadan halef olanın imkânı olmadığına göre Kaşgarlı Mahmud, modern döneme dair bir şeyler söyleyecek ve Türklüğü ihya ile ibka edecek bir düşünme tarzının imkânının kendisinde aranacağı şahsiyetler listesinin en başlarına adının yazılacağı bir şahsiyeti ifade eder. Bir Türk duruş, bakış ve dikkati etrafında felsefe yapabilmenin her devirde olduğu gibi modern dönemde de imkânının *Dîvânü Lugâti’t-Türk* ve diğer İslamlaşma devri eserlerinde olduğunu söylemeye de gerek yok gibidir.

⁷⁹² Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 11. “İslamlaşma sürecine intikal ettiğimizde Türklerin kendilerine katlanarak İslâm’a açıldıkları görülür. Dil ve kültür sahasında bunun en güzel örneği, Türkçe konuşmayı İlâhî bir emir olarak gören *Divanü Lügati’t Türk* ile; Türkçe’den hiçbir şekilde vazgeçmeyen Yûsuf Has Hâcib’dir. Onlar fikir hayatımıza mâl ettiğimiz her kelimeyi Türkçe olarak görmekte ve benimsemekte tereddüt etmezler.” Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, 46. Şeker’in Kaşgarlı’nın rivayet ettiği bu hadis üzerinden verdiği hüküm hakikati ortaya koyar: “Bir başka ifade ile harb edemeyecek derece servete boğularak hadarileşen Arapların vaziyeti, İslâm dünyasının Türk gücüne duyduğu ihtiyacı mecburî hale getirerek Türklerin askerî sahada istihdâm edilmelerini gerekli kılar. Nitekim Kaşgarlı Mahmûd İslâm dünyasının geldiği merhalede Türk kudretine olan ihtiyacı Hazret-i Peygamber’in hadisiyle tahkîm ve takviye eder. Tarihî tecrübe, İslâm aleminin geleceğini Türklerde gören Kaşgarlı Mahmûd’la İbn Haldûn’u haklı çıkarır.” Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, 78.

⁷⁹³ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 11.

⁷⁹⁴ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 11.

2.9.1. İslamlaşma Devrinde İslam Olarak Türklük, Türklük Olarak İslam: *Dîvânü Lugâti't-Türk*'ün Zihniyet Dünyasında İslam ve Türklük

İslamlaşma devrinin geldiği yer ile gideceği yer arasında duran Kaşgarlı, durduğu yerden her iki cepheyi de en iyi görebilen isimlerin başında gelir. Onun bir sözlük etrafında yaptığı şey Türkçeyi öğretmekten çok Türk zihniyetini intikal ettiği yeni dünyaya hazırlamak olur. O, bulunduğu yerden istikbalin Türklerin elinde olacağının idrakine varır, Türkçe'nin sözlüğünü Türklerin hâkim olacağı zevata bunun habercisi olarak verir. Eserini devrin Abbasî halifesine ithaf ederken Türklerin gelişini halifeye bildirir gibidir. Daha eserin girişinden yapılacak bir iktibas, Türklerin geldiği ve gittiği istikameti açıkça ortaya koyar:

“Talih Güneşinin Türklerin Burcunda doğduğunu ve Cenab-ı Hakk'ın Türk Hakanlığını Göğün felekleri arasına yerleştirdiğini, onlara “Türk” dediğini ve Egemenlik verdiğini, onları çağın hakanları yapıp dünyaya hükmetmenin dizginlerini ellerine verdiğini, onları tüm beşeriyete memur ettiğini, Doğruluğa yönelttiğini, onlara katılanları ve onlar adına çabalayanları güçlendirdiğini böylece istedikleri her şeyi elde ettiklerini ve çapulcuların rezilliğinden kurtulduklarını idrak ettim [ve anladım ki] akıl sahibi her insan onlara katılmalıdır; aksi halde onların ok yağmuruna maruz kalır. En iyisi gönüllerini almak, kulaklarına eğilmek suretiyle onlara yanaşmak ve onlarla kendi dillerinde konuşmaktır. Hasımlarından biri onların tarafına geçerse, onu diğerlerinin hışmından korurlar; başkaları da onunla birlikte iltica edebilir ve böylece kötülüğe maruz kalma konusundaki tüm korkuları bertaraf olur.”⁷⁹⁵

Onun değerlendirme tarzı hükümdarlığın ilahî menşei ve milleti yönetmek için onların vazifeli kılınması hususlarında İslam öncesi devirlerin bir devamı mahiyetinde olur. Türklerin Allah tarafından seçilip diğer milletleri yönetmek için vazifelendirildiği, onlara Türk adını bile Allah'ın verdiği anlatısı, Türklüğün İslam ile aynileştirmesilmesi babında İslamlaşma devrinin temel esaslarını belirleyen yeni bir duruş ve bakış açısı olarak ortaya çıkar. Oğuz Türklerinin önderliğini bildiren hadis etrafında uzun sürecek bir hükümdarlığın müjdesini veren Kaşgarlı, Türkçe öğrenmeyi de bu istikamette dini bir hüviyete büründürür, Türkçe Türklerin dili olmaktan Resul-i Ekrem tarafından öğrenilmesi emredilmiş bir İslam dili haline gelir. Türklük itikat, hayat tarzı ve dahi diliyle İslamlaşırken, İslam da böylece Türkleşir. Onun *Divan*'ın Türk maddesindeki tanımı da tamamen dinî bir mahiyettedir. Buna göre Türk, Hazreti Nuh'un oğullarından

⁷⁹⁵ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 11.

birinin adı olup, Allah bu oğulun zürriyetinden olanlara da Türk adıyla hitap eder.⁷⁹⁶
Kaşgarlı, Türk adının ilahî menşeyini şöyle ispatlar:

““türk. Allah’ın selamı üzerine olsun Nuh’un oğlunun adı. ...Türk, Nuh’un oğlunun adı olduğunda bir tek kişiyi bildirir. Oğullarının adı olduğunda “insan” (el-beşer) sözcüğü gibi bir topluluğu ifade eder; çoğul veya tekil olarak kullanılır. ...Biz diyoruz ki, Türk, Allah’ın verdiği bir addır. ...isnat zinciri Peygambere (s.a.s.) dayanan bir hadise göre Allahü Teâlâ “Benim bir ordum vardır, Ona Türk adını verdim. Onları doğuya yerleştirdim. Bir halka kızsam, Türkleri o halk üzerine musallat kılarım” diyor. İşte Türklerin bütün mahlukattan üstünlüğü şudur: Cenab-ı Hak onlara isim vermeyi kendi üzerine almıştır; onları arzın en yüce ve en havadar yerine yerleştirmiştir; onlara kendi ordum demiştir.”⁷⁹⁷

Bunun yanında Türkmen kavramı da Kaşgarlı’ya göre Oğuzları ifade eder ve Oğuzların bu şekilde isimlendirilmesi de gene İslam tarih tasavvuruna bağlanarak Zülkarneyn Aleyhisselam’la alakalı bir kıssa etrafında izah edilir.⁷⁹⁸

Kaşgarlı, tat kavramını izah ederken de İslamlaşma devrinde Türk zihniyetinin Türklük ile İslam’ı müteradif gördüğünü ortaya koyar. İslamlaşma devrinde Türkler, İslam’a intisap etmeyen soydaşlarına Türk demeyi bırakır ve onları *tat* olarak adlandırır. İslam öncesinde nesebî bir asabiyeti ifade eden Türklük, İslamlaşmayla birlikte sebebî bir asabiyete dönüşür. Müslüman olmayanların Türk olma vasfı elinden alınır ve onlar için artık Türk denilmez. Esasen Türkçe’nin İslam öncesi devirlerinde de bulunan ve “...on ok oğluna tatına tegi bunu körün bilin...”⁷⁹⁹ ifadesinde *Kül Tigin Yazıtı*’nda da karşımıza çıkan tat kavramı bu yazıyı günümüz Türkçesine intikal ettiren hem Hüseyin Namık Orkun hem de Erhan Aydın tarafından yabancı manası ile karşılanır.⁸⁰⁰ Yani İslam öncesinde yabancı manasına gelen tat kavramı İslamlaşma ile beraber Müslüman olmayan Türklere şamil bir şekilde kullanılarak onların artık nesebî bağa rağmen yabancı olduklarını, aynı sebebî bağ etrafında buluşulmadığını gösterir. Nitekim Kaşgarlı bu durumu şöyle ifade eder:

“tat. Uygur kâfirleri. ...Bu sözcüğü tat tawgâç: Uygur ve Çinli ifadesi içinde de kullanırlar. ...atasözü aslında Uygurlar ve Çinliler için kullanılmakta ve onların sadakatten yoksunluğuna değinilmektedir; “diken kökünden kesilmeli, Uygur gözünden vurulmalı. Başka bir atasözü de şöyledir, tatsız türk bolmas, başsız bürk

⁷⁹⁶ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 606.

⁷⁹⁷ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 606; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985), 1/350-353.

⁷⁹⁸ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 607-608.

⁷⁹⁹ Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50.

⁸⁰⁰ İfadenin asrî Türkçeye intikalleri şu şekildedir: “On Ok oğulları [ve] yabancılara kadar herkes bunu göröl bilsin!..” Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, 28. “On Ok oğullarına, yabancılara kadar bunu görüp bilin.” Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50.

bolmas: Bir başlığın hiçbir zaman başsız kalmaması gibi Türk de hiçbir zaman Farsîsiz [düşmansız] kalmaz.”⁸⁰¹

Dönemde Uygurlar, Müslümanlığa gösterdikleri direnç itibariyle Müslüman olmayan Türklerin kafirlikle özdeşleştirdikleri en önemli Türk topluluğunu ifade eder. Onların putperest oldukları, Türklerin onlara karşı cihat ettikleri defaten vurgulanır. “Atlara belge vurarak Uygurdaki tatlara, hırsız, kötü itlere kuşlar gibi uçtuk”⁸⁰² ifadesindeki Uygurdaki tatlar, Müslüman olmayı reddeden kafir Türkleri ifade eder. Nitekim tat maddesinin başındaki “Uygur kâfirleri” ifadesi de bu sözcüğün Uygurların tamamı için değil Uygurların içinde olup İslam’ı benimsememiş olanlar için kullanıldığını açıkça ortaya koyar. Tat kavramına yönelik modern dönem değerlendirmeleri de bu kavram ile Kaşgarlı’nın Türklük ile İslam’ı müteradif saydığı tezini destekler mahiyette olur. Ziya Gökalp, *Türk Töresi* serlevhalı eserinin *Türk Kendisini Başkalarından Nasıl Ayırıyordu?* babında tat kavramını merkezî bir yere oturtur. Onun tat kavramı hususundaki şu tespitleri yerindedir:

“Türk, din nokta-i nazarından kendisine benzemeyenlere ...”Tat” adını veriyordu. ...anlaşıyor ki, Farsîlere “Tat” denildiği gibi, o zaman Buda dininde olan Uygurlara da “Tat” deniyordu. Demek ki Türk olanlar da başka dinlerde bulununca, Tat tabirine layık görülebiliyordu. O hâlde, Tat olanlar, Türkten lisanca farklı olanlar değil, belki dince ve törece ayrı olanlardı. Arap nazarında kâfir ne manâya idiyse, Türk nazarında da Tat o manâya idi. “Tat” ve “Tavgaç” terkibinden de Çinlilere Tat nazarıyla bakılmadığı anlaşıyor. Demek ki eski Türklerle Çinliler arasında, dinî ve medenî bir müşâreket vardı. Çinli, harsça Türk’ten ayrı olduğu için, ona Türk denilemezdi. Medeniyetçe Türklerle müşterek olduğu için ona, Farsîler gibi “Tat” da denilemezdi. Bundan dolayıdır ki Çinliler “Tavgaç” adıyla ikisinden de ayırt ediliyordu.”⁸⁰³

Bu istikamette *Divan*’da bu kavramların kullanımı ve Ziya Gökalp’in tespitlerinden varılacak sonuç şu olur: tat kavramı dinî ayrılığı, tavgaç kavramı kültürel ve medenî benzerliği, farisî kavramı ise kültürel ve medenî bakımdan farklılığı ifade eder.⁸⁰⁴ Fatih M. Şeker’e göre de Türk kelimesi “...Müslümanlaşma sürecinde ...hususî bir anlam kazanır. Kaşgarlı Mahmud’da Türk, Müslümanla aynı anlam dairesi içine alınır. Müslüman olmayan Uygurlar ise tat olarak ifade edilerek daire dışına çıkarılır.”⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Mahmud El-Kâşgarî, *Divânü Lugâti’t-Türk*, 540. Kaşgarlı bu atasözünü başka vesilelerle de gündeme getirir: Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, 1/349-350.

⁸⁰² Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, 1/483.

⁸⁰³ Gökalp, “Türk Töresi”, 1/97.

⁸⁰⁴ Şahin, *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları*, 58.

⁸⁰⁵ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 42.

Devrin İslam olarak Türklük idraki dil ile alakalı tasavvura da intikal eder. Allah, peygamber, hadis, cennet, cehennem gibi İslam'ın kavramsal altyapısı Türkler tarafından Türkçe sözcüklerle karşılanır. Bunda dinî bir mahzurun olup olamayacağına dair bir tartışma dahi yapılmaz, bu hayatın doğal akışı olarak görülür. Resul-i Ekrem'in Kaşgarlı tarafından delil olarak gösterilen, Müslümanlara Türkçe öğrenmeyi emreden hadisi, Türkler tarafından İslam'ın da Türkçe bir şekilde anlamlandırılabilceği sonucu da muhtevî olarak anlaşılmış gibidir. *Divan*'da tengri, Allah'ın karşılığı olarak kullanılır. Hatta bu kullanım öyle içselleştirilir ki İslam öncesi devrin inançlarına mensup, ilahlarını Bunun yanında Tengri kavramı üzerinden İslam öncesi Türklerin din tasavvurları da şöyle hülâsa edilir: “Kâfirler -Allah'ın gazabı üzerlerine olsun- göğe tengri derler; aynı zamanda azametli gördükleri her şeyi, örneğin bir dağı ya da ağacı da tengri olarak adlandırır ve önünde secde ederler. Bunlar bilge bir adama da tengriken derler. Bunların sapkınlıklarından kaçarak Allah'a sığınırız.”⁸⁰⁶

Cehennem için tamu,⁸⁰⁷ cennet için uçmak,⁸⁰⁸ resul için sawçı,⁸⁰⁹ hadis-i şerifler için saw⁸¹⁰ ve hadis rivayeti için sawlaşdı⁸¹¹ gibi İslam öncesi devirde kullanılan kavramlar, İslamî manaları muhtevi şekilde aktüalize edilir. Bu kavramların gerek İslamlaşma devrinde telif edilen diğer eserlerde gerekse Selçuklu devri eserlerinde gayet tabii bir şekilde kullanıldığı dikkate alındığında Türklerin İslam'ı eskide yeniye bulmak suretiyle içselleştirdikleri, böylece Türklüğü İslamlaştırırken İslam'ı da Türkleştirdikleri kendiliğinden ortaya çıkar.

Görüleceği üzere İslamlaşma devrinin zihniyeti kendisini *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te aşikârâne bir biçimde gösterir. Bir dünyadan başka bir dünyaya intikalin zahmetini de rahmetini de onda bulmak mümkün olur. Türklerin yeniye eskide arayıp eskide yeniye görme çabası *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te bütün cepheleriyle temayüz eder. Bir nesebin sebebe tagayyür süreci ile Türklüğün İslam ile nasıl müteradif hale geldiği sorusunun cevabını Kaşgarlı Mahmud'un söylemlerinden almak mümkün hale gelir. Türklükle alakalı bütün hususiyetlerin nasıl İslam'ın içerisine intikal ettirildiği sorusunun cevabı da

⁸⁰⁶ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 551.

⁸⁰⁷ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 527.

⁸⁰⁸ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 613.

⁸⁰⁹ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 477.

⁸¹⁰ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 477.

⁸¹¹ Mahmud El-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 477.

Dîvânü Lugâti't-Türk'te mahfuzdur. Bu istikamette *Dîvânü Lugâti't-Türk Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teori* etrafında ortaya koyulan bütün meselelerin kendisinde bulunabileceği bir Türklük ansiklopedisi olarak okunabilir. Kaşgarlı Mahmud Türk dilini İslamlaştırırken temelde siyaseti de İslam'ın kavramsal yapısı ve kırmızı çizgileri etrafında dinîleştirir. Türkler Hazreti Nuh'un nesline irca edilerek Peygamberler tarihine raptedilir, Türklüğün Allah'ın ordusu olmak vasfına sahip olduğu söylenerek Türk dünya tasavvurunun ikbali Türklerin mücahedeyi yaşam biçimi haline getirmesinde görülür. Türk hükümdarının Allah tarafından dünyanın nizamını sağlaması için vazifelendirildiği ifade edilerek İslam öncesi devirlerden intikal eden ilahî lütuf olarak hükümdarlık itikadı İslâm içerisinde de aktüel bir niteliğe büründürülür. Müslüman olmayan Türkleri Türk olarak adlandırmayı bırakıp onları tat olarak anmak ve onlara karşı cihat etmek suretiyle temelde Türklük ile İslam aynileştirilir. Türk olmanın ilk şartı Müslüman olmak olarak tasavvur edilir. Hülasaten *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teori*'nin merkeze aldığı tüm meseleleri kendisinde rahatlıkla görmenin mümkün olduğu *Dîvânü Lugâti't-Türk*, nazariyeyi bizatihi tescil eder.

2.10. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni İslamlaşma Devri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı

Bir dünyadan yeni bir dünyaya intikal dönemi olarak tasavvur edilebilecek İslamlaşma devri eserleri tetkik edildiğinde fikrî manada bir usûlün devrin müelliflerinin zihninde var olduğu görülür. Bu usûl her ne kadar bir okul ya da ekol şeklinde, belli esaslara bağlanmış ve manifestosu yazılmış bir usûl olmasa da devrin şartları etrafında millet ve ulemanın zihninde ortak gerilim noktaları olduğunu aşikâr eder. İslam öncesi devir ile İslam'la olan muarızlığı doğrultusunda verilen kavganın yanında bir zihniyet olarak milletin zihnî dünyasını teşekkül ettiren İslam öncesi devrin, İslam ile ters düşmeyen anasırı da İslamlaşma zeminine taşınır. Bir milletin tüm tarih ve geleneğinden, vakıaları değerlendirme ve anlamlandırma tarzından tamamen koparak yeni olan bir şeyi idraki mümkün olmadığı gibi onu kendi anlam dünyasında bir yere tekabül eder hale getirmesi de muhaldir. Bu istikamette sınırlar İslam yorumları tarafından çekilir, eski olanın yeni devre intikali de bu sınırların içinde kalması nispetinde mümkün olur.

İslamlaşma tek bir usûl etrafında gerçekleşmez. İslam'ın Türklere intikal, tanıtılma ve anlatım şekli bunu gerçekleştirenlerin İslam tasavvurunu da tabii olarak doğrudan

yansıtır. Vaiz ve fukaha ile Müslüman olan Türklerin yaptıkları ilim seferlerinden döndükten sonra millete intikal ettirdikleri İslam anlatısı kitabî bir cepheye sahip olur. Bu unsurlar tarafından ortaya konan İslam tebliği hususiyetle de Hanefî mezhebinin itikadî ve fikhî usûlleri çerçevesinde doğan İslam anlayışı etrafında gerçekleşir. Bunun yanında mutasavvıf zümrelerin Türk milletine izah ettiği İslam; mistik bir idrak ve zahit bir yaşamı İslam olarak sunarken; şifahî kültür ile birleşen İslam anlatıları, İslam öncesi dinlerin bakiyeleri ile İslam namına gelen kısıtlı bilginin telif edildiği senkretik bir anlayışı tesis eder.

Devrin ruhunu bu unsurların biri etrafında açıklamak mümkün olmadığı gibi bu tasnif de millet idrakinde çizilmiş keskin sınırları ifade etmez. Kitabî anlatılar mutasavvıf zümrelerin mistik anlayışları ile birleşir, mistisizm şifahî tasavvurun anlayış ve yaşayış cephesini şekillendirir. En şifahî görülen zümrelere dahi kulak verildiğinde kitabî anlayışın kısıtlı da olsa karşılık bulduğu rahatlıkla görülür. Bu istikamette devrin eserleri mercek altına alındığında döneminin bütün hususiyetlerini ortaya koyma noktasında onların kâfi geleceği rahatlıkla anlaşılır. İslamlaşmanın her cephesi onlarda karşılığını bulur; alimler, zahitler ve milletin İslam tasavvurlarının mahiyet ve keyfiyeti bu eserler merkeze alınarak anlaşılabilir. İslam öncesinin devre intikalinden İslam’a nasıl bir mana ve kıymet verildiğine kadar her şeyi bu eserlerin zihniyet dünyası etrafında kavramak mümkün olur. Bu istikamette *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* doğrultusunda belli nedensellik ilişkileri çerçevesinde açıkladığımız, Türklerin siyaset düşüncesinin din kaynak ve merkezliliği ile ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak siyaset zihniyetinin dinî bir mahiyet ve keyfiyete sahip olması tezi, İslamlaşma devri eserlerinde doğrudan karşılığını bulur. Bu devrin eserlerinin nabzının attığı ortak meseleler ve gerilim noktaları *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*’nin işaret ettiği bütün hususiyetleri bir araya toplar. Ayrı fasıllar halinde bu hususlara işaret edilmiş olsa da bir hülasa ortaya koymak babında bu gerilim noktalarının bir kez daha altı çizilebilir.

İslamlaşma devrindeki kitabî İslam tasavvurunun neticesi devrin eserlerinde İslam’ın öncelikle Hanefilik sonrasında ise Hanefilik ve Mâtürîdîlik olarak tasavvur edilmesine sebebiyet verir. Devrin anlama biçimi tetkik edildiğinde Türkler arasında Hanefilik ve Mâtürîdîliğin birer mezhep değil, İslam’ın bizzat ve doğrudan kendisi olarak idrak edildiği görülür. Nitekim bu tasavvur Selçuklu Devri’ne rengini veren en önemli meselelerden birine dönüşür, devrin tarihleri Selçuk Bey’in Müslüman değil Hanefî

olmakla müşerref olduğunu söyler. Kitabî İslam tasavvuru çerçevesinde İslam’a intisap eden zümreler belki adlarını bile bilmemelerine rağmen Hanefi-Mâtürîdî olarak Müslüman olur ve İslam olarak bu itikat, ibadet, tasavvur ve hayat tarzını yaşamlarında hakim kılar. İslamlaşma devri eserlerinde özellikle kitabî İslam tasavvuru istikametinde tesis edilmiş eserler dikkatle okunduğunda Hanefi-Mâtürîdî zihin yapısı kendiliğinden ortaya çıkar.

Öncelikle mütekellim bir Hanefi olan İmam Mâtürîdî, İmâm-ı Âzam’ın itikada taalluk eden fikirlerini sistematik bir hale getirerek daha sonra kendi adıyla anılan mezhebin usûlünü tesis eder. İman-amel ilişkisi, bilgi edinmenin kaynak ve usûlü, kader tasavvuru, imamet-hilafete yönelik anlayış biçimi değerlendirildiğinde İmam Mâtürîdî’nin, İmâm-ı Âzam’ın halefî olma vasfına sahip olduğu açıkça ortaya çıkar. Mâtürîdî kelâm geleneği de bu zihniyeti bir gelenek haline dönüştürme misyonunu üstlenir. Hanefi-Mâtürîdî İslam tasavvuru, İslamlaşmanın her tarzını muhtevî olan *Kitab-ı Dedem Korkut*’ta da belli başlı karakterlerin söylemlerinde, kâmil olarak oturmadığını da gösterir biçimde ortaya çıkar. Dede Korkut’un duaları, Kazıcık Koca oğlu Yiğenek’in mücahede ettiği kafir karşısında putperestliğe karşı duruş ve basit düzeyde de olsa kelâmî cedel tarzı, şifahî İslam tasavvurunun en öne çıktığı menkıbe olan Deli Dumrul menkıbesindeki Müşebbihe, Muattıla ve Allah’a mekân isnat edenlere yönelik kalamî tenkit, İmâm-ı Âzam ve İmam Mâtürîdî zihniyetinin bir devamı hüviyetinde olur. Bunun yanında *Kitab-ı Dedem Korkut*’un kader idraki ve bunun hükümdarlıkla ilişkilendirmesi de aynı geleneğin bir devamı gibidir. *Kutadgu Bilig*’de kendini gösteren Tanrı, kader ve hükümdar idrakleri bu geleneği takip ederken, Mâtürîdî kader idrakinin *Atabet’ül Hakayık*’ta “Başa gelen her şey kazadan gelir / Anlayışsız insan onu sebepten bilir” ifadesiyle küllî irade, “Bela gelirse sabret, bekle feraha çıkmayı / Gidermeye çalış bela ve zahmeti” ifadesiyle ise cüzî irade özetlenerek kemâl haliyle anlatıldığı görülür. Hazreti Hızır’ın Satuk Buğra Han’a dini öğretirken “Bu sözleri her kim gönülden söylerse Müslüman olur.” sözleri “İman, dil ile ikrar, kalb ile tasdiktir.”⁸¹² şeklindeki Hanefi-Mâtürîdî iman idrakini yansıtır. İman, amel, şariat, itikat, kader, kaza, irade gibi meseleler Türk zihniyetinde siyasetin membaı olarak tasavvur edildiğine göre şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devri eserleri hem zahirî hem de batınî olarak ilahî merkezli bir siyasetini imkânını ortaya koyar.

⁸¹² Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, Diyanet İslâm İlmihali (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 26.

Türklerin din siyasetlerinin bir usûl etrafında tesis edildiği aşikârdır. Tarihi tecrübenin çeşitli kaynaklar vasıtasıyla kaydedildiği devirlerden itibaren Türkler çok çeşitli din ve inanç sistemlerinin müntesibi olur, birinden bir diğerine intikal etmek hususunda bir tereddüt veya çekince göstermez, din hususunda muhafazakâr bir tavır takınmaz. Bununla beraber Türklerin intisap ettiği her dini tecrübe etme şekillerinde eskinin izleri karşımıza çıkar. Eski dinler etrafında tesis edilen kültür ve an'ane yeni dinin izin verdiği sınırlar ve imkânlar dahilinde yeni devre taşınır. Ortaya çıkan ise eskiden farklı olduğu gibi yeni olanın idealize edilmiş versiyonu olmaz. Türk geleneğinin de içine taşındığı bambaşka bir versiyon tesis edilir. Böylece pek çok farklı unsurun, çok farklı kısımlarının senkretik bir mahiyette bir araya getirilmesinden teşekkül eden Türk din tarihi geleneği, İslamlaşma devrinde de kendini İslamlaşmanın bir parçası olarak gösterir. En kitabî eserlerden İslam hususunda en yanlış yahut sapkın görünenine kadar çatlaklardan sızan İslam öncesi itikatlar, İslam'a yönelik bakışın izin verdiği ölçüde din tasavvurunda yer bulur.

Kitab-ı Dedem Korkut'ta Deli Dumrul Azrail ile güreşmeyi ister, şifahî aktarım biçimi Tanrı'yı Dumrul'un İslam dışı hareketleri karşısında insanî vasıflar vererek küfrettirir. Allah yerine Tanrı ve çalap gibi şifahî kültürün eski dinlerden taşıdığı kavramlar kullanılırken; dağ, ağaç ve su kültleri; ad koyma törenleri; İslam öncesinde kutsal görülen sayıların İslamîleştirilmesi gibi hususların tamamı kendini gösterir. İslam öncesi Oğuzname'de tamamen pagan bir karakter çizen efsanevî Oğuz Kağan, İslamlaşma devrinde annesinin sütünü kafir olduğu için içmeyen ve beşikte konuşarak keramet gösteren bir hükümdar bebeğe dönüşür. *Kutadgu Bilig*'deki Odgurmuş karakteri bir yanıyla zahitlik çerçevesindeki mutasavvıflığı temsil ediyor olsa da diğer cephesiyle Uygur Türklüğünden kalan Budizm'in yansımaları ile şaman tipinin temsili gibidir. Onun kitabî İslam tasavvurunun temsilleri tarafından doğru yola intikal ettirilmesi çabası da bu durumu destekler mahiyette olur. İslam öncesinin bakiyesi İslamlaşma devrinin hem zihinsel hem de fiziksel hayatını etkiler, bu idrak tarzı siyasî muhayyileyi de şekillendirir. *Kutadgu Bilig*'de hükümdarın yanlış bir din tasavvuruna sahip olduğunu düşündüğü Odgurmuş'u ıslah teşebbüsleri bunun müşahhas örneklerinden birine dönüşür. Gerek kitabî ve gerekse mistik İslam tasavvuru kaynaklı eserlerde hükümdar, İslam öncesi devrin kut idraki çerçevesinde meşruiyet zeminine oturtulur. İlahî menşeilî hükümdarlık nazariyesi İslamî bir renge büründürülerek varlığını aynı şekilde muhafaza eder. Kaşgarlı Mahmud *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te Türklüğün İslamlaşma devrinde İslam ile nasıl

müteradif hale geldiğini kavramlara yönelik tasavvuru üzerinden gösterirken Türklüğün mazisinden ikbaline giden yolun imkânlarını ortaya koyar. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurunu düşünceyi teşekkül ettiren dil ve kelimeler üzerinden aşikâr kılar.

İslamlaşma devrinin mistik cephesi esasen Türklerin İslam'dan evvel de mistik bir din ve ilahiyat anlayışına sahip olmalarından filizlenir. Mistisizmin büyük rağbet gördüğü Türk milleti, İslamlaşmasında da mutasavvıf zümrelerin anlatılarında eskilerden bir karşılık bulur. Mistisizm, tasavvuf ve zahitlik Türk İslamlaşmasında öyle etkili olur ki bir kimsenin mütedeyyin ve kâmil bir Müslüman olduğunun delili onun evliyalık makamında bulunmasında görülür. Bu istikamette Oğuz Kağan'dan Satuk Buğra Han'a; İmam-ı Azam'dan İmam Mâtürîdî'ye ve Korkut Ata'ya gerçek ya da efsanevî tüm şahsiyetler evliya olarak tanıtılır, hayatları bir keramet manzumesi olarak sunulur. Sanki bu dönemde Müslüman olmanın en büyük göstergesi keramet göstermek ve zahitçe bir hayat yaşamak gibidir. Bunun yanında mistisizmin yanlış şekilde tecrübe edilmesi bir siyaset sorunu olarak tasavvur edilir. *Kutadgu Bilig*'in hükümdarı Küntoldu, Odgurmuş'un mistisizmini tenkit ederek hakiki tasavvufun yol ve yöntemini ona göstermeye gayret eder. Öyle ki Küntoldu'nun bu husustaki ısrarları Odgurmuş'u bir millî güvenlik problemi gibi idrak ettiğinin düşünülmesine neden olacak ölçüde olur.

Oğuz Kağan beşikte konuşur, kafir annesinin sütünü içmez. Miraç'ta Resul-i Ekrem'e Türkistan'ın İslamlaşmasını sağlayan hükümdar olarak takdim edilen Satuk Buğra Han'ın İslamlaşması üveysî bir şeyhin elinden olur, dua etmesiyle kafir babasını yerin çekmesini sağlamak gibi pek çok keramet gösterir. İmâm-ı Âzam ve İmam Mâtürîdî'nin hayatını anlatan bütün menakıblar onları zehadeti hayat tarzı olarak benimsemiş birer veli olarak tasavvur eder ve pek çok kerametlerini nakleder. Hükümdarın dahi velî olanının makbul görüldüğü bu devir siyaseti imkânlı kılacak bir mistisizm arayışını da doğrudan gösterir mahiyettedir.

Bütün bunların sonucunda hülasaten şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devri İslam öncesi Türk tarih-i dinîsinin ve İslam'a intisabın her tarzıyla Türk siyaset düşüncesini kendiliğinden ve doğrudan teşekkül ettirir. Devirde dinî olan her şey siyasî, siyasî olan her şey dinî bir mahiyette idrak edilir. Din ile siyaset aynileşir, biri olmadan diğerrinin muhal olduğu yönündeki tasavvur mütearifeye dönüşür. Devletin varlık sebebi vatan, millet, mülk gibi kavramlar yerine din ile açıklanır. Hükümdarların Tanrı

tarafından görevlendirildiği itikadı İslamî bir hüviyete büründürölür. Türk siyaset düşünçesinin hem usûl hem de mahiyet olarak dinî olduğuna yönelik nazariyemiz bu devrin eserleri tetkik edildiğinde her sayfada yeniden doğrulanıp hakkı verilir bir niteliğe sahip olur.



BÖLÜM 3: SELÇUKLU DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ

3.1. Türklüğün Tahkimi, İslamın Tenfizi: Selçuklu Devri Düşünce Hayatının Temel Hususiyetleri

Türk asırlarının Selçuklu devri, tarih tecrübesinde İslamlaşma sürecinin bir devamını ifade eder fakat bu devam, mahiyetini aynen muhafaza ederek kalma şeklinde olmaz. Bu devirde İslamlaşmanın her cephesi kendini bir sarmal olarak ve sistematik mahiyette gösterir. Selçukîler İslamlaşma sürecini yapısal bir niteliğe büründürür, İslam ile aynileştirilen Türklüğü nesebî bir asabiyetten sebebî bir asabiyete intikal ettirir. Bu istikamette farklı neseplerin mensubu ademler Selçuklu devletinin kanatları altında sebeben Türk olur. Selçuklu, Türk fikrinin kurucuları arasında adını ilk sıraya yazabileceğimiz Gazzâlî gibi şahsiyetleri yetiştiren ve onların Türklüğün ibkasını bir varoluş meselesi olarak telakki etmelerini sağlayacak ortamı hazırlar. İslamlaşmanın kitabî, şifahî ve mistik cepheleri bu devirde müspet ya da menfî şekilde de olsa hiç olmadığı kadar bir araya gelir. Tasavvufun bir zihniyet meselesine dönüştüğü, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi Türk tasavvufunun riyasetini üstlenen isimlerin yanında neredeyse her ademin mutasavvıf gibi görüldüğü bu süreç, fukaha ile meşayih arasında ayrım yapmayı müşkül bir hale sokar. Selçuklu'nun en esas hususiyeti, Batınî zümrelerle mücadeleleyen ehl-i tarik ademler bu devirde herkesçe kabul edilen şeyleri söylerler.

İslamlaşma fikrinin doğrudan tecessüm etmiş hali olan Selçuk Bey, kendi boyunun ilk Müslüman şahsiyeti olur.⁸¹³ *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye* müellifi onun İslam'a intisabını "...Selçuk atına bindi ve askerleriyle islâm diyarına doğru yollandı; ve Hanefî dinine girmek saadetiyle mes'ud oldu."⁸¹⁴ cümlesiyle müjdeler. Burada dikkate mucip olan husus; İslam ile Hanefiliğin, İslamlaşma ile Hanefileşmenin aynileştirilmesidir. İlk dönem İslamlaşma tecrübesinde olduğu üzere Selçukîlerin de İslamlaşması Hanefilik

⁸¹³ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972), 2/205; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Kuruluş Devri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 1/21-23; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 5; Abdülkerim Özaydın, "Selçuk Bey", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/365.

⁸¹⁴ Şadrüddîn Ebu'l-Hasan 'Ali İbn Nâsır İbn 'Ali El-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 2.

çerçevesinde olur.⁸¹⁵ Selçukluların İslam tasavvuru dendiğinde anlaşılması icap eden şeyin Hanefî zihniyet olması bu bağlamda bir hakikati ifade eder.⁸¹⁶ Fakat belli siyasî, iktisadî ve coğrafi sebeplerle Hanefilik istikametinde İslamlaşan Türklerin, Hanefiliği benimseyerek millî bir itikat haline getirmeleri Hanefî zihniyetin Türk dünya tasavvuru çerçevesinde yeniden yapılandırılabilmesinde saklıdır.⁸¹⁷ Selçuklular'ın Hanefilik ile olan alakasını ve bu istikamette tesis ettikleri siyaseti Köprülü şöyle özetler:

“Filhakika bütün Selçukî hükümdarları, Tuğrul'dan başlayarak, Ehl-i Sünnet akidelerini ve bilhassa Hanefilik'i şiddetle müdafaa etmişler ve teşkil ettikleri İslâm İmparatorluğu için bunu değişmez bir esas olarak kabul etmişlerdir. Şiilik cereyanının pişdârı olan Fâtımîler' ve imamet meselesi umde-i asliyesi teşkil ettiği cihetle daima siyasî-dinî ihtilaller doğuran Şiilik'e karşı, Selçukîler için bundan başka bir siyaset takibi imkânsızdı. Esasen bu siyaset, onu ilk vaz' eden Tuğrul Bey ve Alparslan gibi ilk reislerin temâyülâtına da mutabıktı: Çünkü bu ümmî, iptidai, fakat saf adamlar, cidden mutaassıp birer Hanefî idiler, birincisi pazartesi ve

⁸¹⁵ Mâtürîdiliği Türkistan coğrafyasından Anadolu ve Bağdat hattına taşıyan da Selçuklular olur. Wilfred Madelung, Selçuklular devrine kadar Bağdat'da Mâtürîdiliğin bilindiğine dair hiçbir delilin olmadığına işaret eder. W. Madelung, “The Spread of Maturidism and The Turks”, *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Leiden: Brill, 1968), 112. A. S. C. Peacock devrin mezhebî coğrafyasını şöyle çizer: “Hizipler arasındaki denge bölgeye göre değişiyordu. Bağdat'ta çoğu kez iç karışıklıkların arkasında Hanbelîler ile Şiiler vardı, ama arada Eşari ve Mutezile mezheplerine dahil olanlar da işe karışıyordu. İran ise Şafii ve Hanefî mezhepleri arasında bölünmüştü ve bu gruplar arasındaki iç karışıklık, İsfahan ve Nişabur'a kadar uzanıyordu. Nişabur, Eşarilerin kalesiydi. Doğuya doğru Maverâünnehir, neredeyse bütünüyle Hanefiydi, yalnızca (Şaş) Taşkent çevresinde birkaç Şafii yerleşmesi vardı. Ayrıca ilahiyat bağlamında, çoğunlukla Maturidilik egemendi, ama Harezm ve Belh Mutezile mezhebine bağlıydı.”. A.C.S. Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Yeni Bir Yorum*, çev. Zeynep Rona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 120.

⁸¹⁶ Andre Miquel durumu şöyle özetler: “Selçukluların başarıları tamamıyla sünnilikten, ...kaynaklanmaktadır. Emir, sultan ve yüksek devlet memurlarının çoğu Osmanlı Devleti tarih sahnesine çıkıp, onu adeta resmi bir mezhep haline getirinceye kadar Hanefî mezhebini tercih ederler. Bizanslılara karşı yapılan savaşlar, sünni olmayan diğer mezheplerin başına açılan gaile ve zorluklar, Hasan Sabbah'ın “katiller” mezhebine karşı yapılan askeri hareketler, Gazali'nin felsefesi, Sufiliğin kuvvetli gruplar halinde teşkilatlanması, dinin gelişmesinin göz alıcı yönlerinden bir kaçıdır. Daha önemlisi, halkın Sünniliğe olan derin sevgi, bağlılık ve sadakatıdır.”. Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991), 1/247-248. Aksi yönde bir anlatı için bk. V. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (İstanbul: Onur Yayınları, 1988), 205-209.

⁸¹⁷ Seyfullah Kara'nın bu husustaki tespiti meselenin saiklerinden birini ortaya koyar: Türkler “...İslâmiyete girmeye karar verdiklerinde kendilerine söz konusu dini öğretecek bilginler istedikleri zaman muhatapları taassup derecesinde Sünnî-Hanefî mezhebine mensup bulunan Samanoğulları olmuştur. Böylece Selçuklular Müslümanlaşırken aynı zamanda İslâm'ın Hanefî yorumunu kabul etmişlerdir.”. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 167. Selçuklu Sâmânî ilişkileri hususunda Faruk Sümer'in ifadeleri de Selçukluların neden dini öğrenme hususunda Sâmânîlere başvurduğunu ortaya koyar. Bk. Faruk Sümer, “Selçuklular”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/366. Bedri Gencer Türklük ile Sünniliğin aynileşmesi konusunda şunları söyler: “...Emevî kavmiyetçiliği, Arap asabiyeti yüzünden İslâm ümmetindeki ilk derin ihtilaf ve fitnelerin, meşrûiyet krizlerinin zuhuru, Ömer b. Abdülaziz gibi beşinci râşid halife ile Hasan-ı Basrî gibi “seyyid-i tâbi'in” sayılan zirve şahsiyetlerin cehdlerine rağmen ilk merhale Sünniliğin tâ günümüze kadar Arapçılık olarak damgalanmasına yol açmıştır. Selçuklu hükümdarları ise Nizâmülmülk ve Gazâlî gibi Fârisî (İranlı) vezir ve âlimin desteğiyle formüle ettikleri Sünniliği, “halis Türk” mânâsındaki Türkmen adının Oğuzlar'ın Müslüman olanlarına tahsisinin de gösterdiği gibi ırkî gururdan, etno-ideolojik şaibeden berî, adeta adanmış, yepyeni bir kimlik olarak Türklükle zımnen özdeşleştirdikleri için benzer bir ithama uğramamışlardır.”. Bedri Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 61.

perşembe günleri oruç tuttuğu gibi, Alparslan da, hatta Şafiiler'den nefret edecek kadar mutaassıptı.”⁸¹⁸

Hanefi zihniyet Selçuklu asırlarında Şafii mezhebine mensup olsa da sebeben Türk olan Gazzâlî'nin elinde tasavvuf ile buluşur. Bu durum büyük mutasavvıf, *Mesnevi* müellifi Hazreti Mevlânâ'nın aslen Hanefi fakihî olduğu hatırlandığında kendiliğinden ortaya çıkar. Selçukluların siyasî ufku da Hanefilik etrafında teşekkül eder. İmam-ı Azam'a mezhebinin mahiyeti sorulduğunda alınan cevap şudur:

“Şeyhaynı tafdil, hateneyni sevmektir, yani Ebu Bekir ile Ömer'i üstün tutup, iki damadı, yani Osman ve Ali'yi (radıyallahü anhüm) sevmektir. Kadere inanıp, hayrın ve şerrin Allahü Teala'dan olduğuna inanmaktır. Mest üzerine mesh etmektir. Hurma nebazine helal kabul etmektir. Lakin yine de niyet Allahu Teala'ya taat için olmaktır. Çok günah işlese de bir kimseye kafir dememek, Allahü Teala'da, yani sıfatlarında ileri geri konuşmamak, bu konuda muhasebe etmektir.”⁸¹⁹

Hulefa-i Raşidin'e yönelik muhabbet bir dindarlık ölçüsünden bir mezhebin mensubu olmanın icabına ve neredeyse itikada taalluk eden unsura dönüşür. Burada Hanefiliği yani Türk tasavvurunda İslam'ın ta kendisini ortaya koyan bu esaslar, bütün İslamlaşma asırlarında bir kimsenin sahih bir itikada sahip olup olmadığı hususunda temel ölçüyü ifade eder. Selçuklu devri bu unsurların tahkim edildiği satırlardan ibarettir dense yanlış olmaz. Hanefiliğin mahiyetini ortaya koyan bütün unsurların hasım ve muarızları devletin aslî düşmanı olarak görülür.

Tehdit ve tehlike olarak görülen ilk zümre şifahî unsurlar merkezli mistik İslam tasavvuru veya ibahî tasavvuf söylemi etrafında anılabilecek Batınîler olur.⁸²⁰ Türklüğün üzerine bina edildiği temel anasıra yönelik saldırgan zihniyet, Batınîleri bir millî güvenlik tehdidi ve varoluşsal düşmana intikal ettirir.⁸²¹ Bu noktada fert ve millet olarak kim ve ne olduğuna yönelik idrak tarzı, ne olduğundan ziyade ne olunmadığı üzerinden inşa edilmeye başlanır. Türk zihniyeti etrafında tesis edilen eserlerde Hanefi-Mâtürîdî olmak biraz da Batınî olmamakla müteradif görülür. Bu istikamette daha önce de işaret edildiği üzere *Kutadgu Bilig* müellifi dahi eserine şeyhaynı tafdil hateneyne muhabbet ile başlar, Hulefa-i Raşidin'i dinin ve şeriatın özü olarak sunar, ahiret günü şefaatlerini talep eder. Selçuklu asırları bu hususları kabul etmeyenlerle mücadele ile geçtiği gibi Osmanlı'da da

⁸¹⁸ Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilâsına Kadar Türkler*, 206-207.

⁸¹⁹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/591.

⁸²⁰ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: TATAV Yayınları, 2002), 105-246.

⁸²¹ Batınîlerin ortaya çıkardığı fitneler hususunda bk. Ahmet Ocak, “Bir Terör Örgütü Olarak “Batınilik” ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri”, *Dinî Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004), 172-177.

değişen bir şey olmaz. Yazıcıoğlu Muhammed, sebb-i şeyhayn edenlerin yani Hazreti Ebubekir ve Ömer’e ağza alınmayacak laflar edenlerin akıbetini, onları doğrudan Hanefi-Mâtürîdîliğin dışına çıkararak şöyle değerlendirir:

“Şu kişi kim ondan Ebû Bekr râzî ola
Onu koysun uçmağa edip ona ihtirâm
Dahi şol kişiden kim ol olmaya râzî der
Onu koymasın cennete cennet olsun harâm
Bu söz ehl-i sünnet cemâ’at olanın dur(ur)
Velî korkutur bid’at ehline kıl infihâm”.⁸²²

Hanefi fikriyat ve şeriat ile kavgalı Batınî zümreler kafirlerden ayrılmaz, kendilerine karşı cihat bir ibadet olarak tasavvur edilir. Hazreti Ebubekir ve Ömer hakkında en küçük bir menfi fikre sahip olan ademe yaşam hakkı tanınmaz. Batınî zümrelerin bir özelliği de mesh üzerine mesti caiz görmemeleridir.⁸²³ Uzaktan bakıldığında fikhî bir teferruat olan bu hüküm mesele zihin dünyasına döndüğünde itikadî bir ölçü hüviyetine bürünür.

İkinci zümre ise kadere, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna iman etmeyen; çok günah işleyen kişiyi kafir olarak görmese de Müslüman da saymayan Mu’tezilîler olur. Her devirde kendini farklı isimler altında da olsa benzer fikirlerle gösteren Mu’tezile’ye Tuğrul Bey’in veziri olan Amîdûlmülk Kündürî devri dışında asla tahammül gösterilmez.⁸²⁴ Mezheben Hanefi-Mutezilî olan Kündürî, Tuğrul Bey devrinde devletin yapılanmasına katkılarda bulunsa da düşünce hayatına yaşattığı mihne süreci ile darbe vurur, Eş’arilik üzerinden Sünnî fikriyat ve ulemaya savaş açar.⁸²⁵ Şeyhayn ve diğer sahabilere zemmeder, Kerramiyye ve Mücessime mezahibi gibi Allah’a cisim isnat eder.⁸²⁶ Bu devirde hususî olarak İmam Eş’ari umumî olarak da Ehl-i Sünnet’e resmen ve

⁸²² Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, haz. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 525.

⁸²³ Mehmet Erdoğan, “Mesh”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/302.

⁸²⁴ Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilâsına Kadar Türkler*, 207.

⁸²⁵ Mesele her ne kadar Kündürî’nin Mutezilî olmasıyla doğrudan alakadar olsa da ciddi bir siyasî veçhaye de sahiptir. Cemalü’l İslam Kadı Ebû Ömer’in oğlu Ebû Sehl b. El-Muvaffak dönemin önemli mutasavvıflarından Ebû Kasım Kuşeyrî’nin tavsiyesiyle Tuğrul Bey tarafından hil’at ile onurlandırılır. Halkın ve ulemanın büyük teveccühünü kazanan bu ismin vezaret makamına getirileceği herkesçe tahmin edilirken kendi makamını muhafaza ve tahkim etmek isteyen Kündürî mihne sürecini başlatır. Muhammed Şerafüddin, “Selçuklular Devrinde Mezhepler”, sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 179-180; Abdullah Ömer Yavuz, “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”, *Bilimname* 2017/34 (2017), 517-527.

⁸²⁶ Muhammed Şerafüddin, “Selçuklular Devrinde Mezhepler”, 179. Muhammed Şerafüddin’in aktardığı bu rivayetler ile Kündürî’nin mezheben Hanefi olduğuna dair rivayetler görüleceği üzere birbiri ile tenakuz arz eder. Bu noktada Kündürî’nin uygulamalarından dolayı mağduriyet yaşayan zümrelerin onun Hanefi değil fakat Şii yahut batınî eğilimli olduğunu iddia ettiklerini tahmin etmek mümkündür. Yoksa bir kişinin

açıktan minberlerde sövülür.⁸²⁷ Mu'tezilî itikada muarız olan ulema tutuklanıp eziyete maruz bırakılır,⁸²⁸ sürgün edilir, sürgün edilemeyenler de gönüllü bir sürgün ile Selçuklu Devleti dışına gider.⁸²⁹ Türk tarih tecrübesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde oldukça kısa bir döneme tekabül eden bu on dokuz yıl süren bu devir⁸³⁰ Sultan Alp Arslan'ın hükümdar olması ve Mu'tezile'yi ümmetin Mecusileri olarak gören, hayatı boyunca Şafi olmanın fakat Hanefî olmamanın getirdiği endişeyi dile getiren bilge vezir Nizamülmülk'ün⁸³¹ yerine getirilmesi ile sona erer.⁸³² Büyük günah işleyenlerin kafir olduğunu söyleyen Havaric de baş düşman bellendir.

hem Hanefî olup hem de şeyhayn ve diğer sahabeye zemmeden ifadeler kullanabileceğini düşünmek muhaldir.

⁸²⁷ Muhammed Şerafüddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", 180.

⁸²⁸ Tuğrul Bey devrin ulemasından "er-Reisü'l-Ferrâtî, Üstad Ebû Kasım Kuşeyrî, İmamü'l-Haremeyn, Ebu Sehl b. El-Muvaffak'ın gözüaltına alınmaları ve baskı altında tutulmaları için bir emir..." verir. Muhammed Şerafüddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", 180. Bunlardan bulunabilen Ebû Kasım Kuşeyrî ve er-Reisü'l-Ferrâtî hakaret ve eziyete maruz bırakılarak hapsedilir. Bütün bu süreçte yaşanan hususları ve İmam Eşari'ye atılan iftiraları ortaya koymak ve doğrusunu göstermek maksadıyla tasavvuf ilminin önemli üstatlarından, mihnedden en çok sıkıntı çekenlerden biri olarak gösterilen İmam Kuşeyrî *Şikayetü Ehli's-Sünne bi-Hikayeti ma Nalehüm mine'l-Mihne* adlı risaleyi kaleme alır. Bu risalede kendilerine yapılan bütün zulümlere rağmen devlet tenkidin merkezine yerleştirilmez. Risalenin yazılma amacı "...sıkıntının yayılması, mağlubun feryatları, üzücü felaketin açıklanması, önemli gündemin zikri, itibar zedeleyici ifadelerin beyanı, sureti haktan görünerek kalpleri yaralayanların şerrini bildirmektir." denilerek Kündürî işaret edilir. Süleyman Akkuş, "Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 92. Hatta hükümdarın övüldüğü bölümde Tuğrul Bey'e İmam Eşari'nin kötülenmesini, Tuğrul Bey'in ehl-i bidatla olan mücadelesinden rahatsız ve mağdur olanların kendilerini kurtarma ve kolaylık bulma çabası olarak açıklanır. Akkuş, "Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi", 94.

⁸²⁹ Muhammed Şerifüddin'in tespitine göre "O sene Hacc'da bunlar gibi memleketini terketmeye mecbur olmuş Şafî ve Hanefî tam dört yüz kadar kadı bulunmaktaydı.". Muhammed Şerafüddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", 182.

⁸³⁰ Muhammed Şerafüddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", 182.

⁸³¹ Kündürî'nin akıbeti Türk fikrine ihanet eden herkes için bir örnek teşkil edecek niteliktedir: boynu vurulur, vücudu parçalanarak Selçuklu topraklarının farklı yerlerine gömülür. Türk siyaset fikriyatının devletine hizmet etse de fikrine ihanet edenlere uygun gördüğü son böylece herkesçe malum hale gelir. Kündürî'yi genel okuyucu kitlesine tanıtmak maksatlı bir eser kaleme alan Mustafa Alican Nizamülmülk'ün herkesçe tanınırken devletin yapısını muhkem bir hale getirdiğini söylediği bu "öncü vezir"nin neden genel bir bilinirliğe sahip olmadığını, adının yalnızca Selçuklu tecrübesini akademik bir nitelikte tetkik edenlerin bildiğini merak eder. Mustafa Alican, *Selçuklunun Öncü Veziri Amîdül-mülk Kündürî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 15. Aslında kafasındaki sorunun cevabı ayan beyan ortadadır. Fikre ihanet edenin bedenini parçalara ayıran Türk tecrübesi adını da unutturmaya muktedirdir.

⁸³² Vezir Kündürî mihne uygularken hükümdar Tuğrul Bey'in bu hususta neden sessiz kaldığı ise sorulması icap eden bir sorudur. Mutaassıp bir Hanefî olan bu hükümdarın Türk fikrine muarız bu vezirin uygulamalarına müdahale etmemesi kendi içinde tutarlı gözükmez. Selçuklu tarihinin modern dönemdeki önemli isimlerinden Osman Turan'ın konu ile alakalı verdiği hüküm yerindedir: Ona göre Kündürî "...sultanın mezhepler arasındaki felsefi esaslara yabancı bulunmasından faydalanarak..." Ehl-i Sünnet muarızlığı yapabilmıştır. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), 241. Muhammed Şerifüddin de doğrudan söylemese de benzer bir şeye işaret eder. Ona göre de "her pazartesi ve perşembe günleri oruç tutan sadık biri ve Hanefî" olan Tuğrul Bey Şafî mezhebi ve Eş'ariler hakkında yanlış bilgilendirilmiş ve kandırılmıştır. Burada meselenin esası Tuğrul Bey'in Mu'tezile'ye muhabbet duyması değil Eş'ariler hakkında yanlış bilgilendirilmesi gibi gözükmektedir. Bir hükümdarın mezhepler arasındaki ihtilaflı meselelerin derinliklerini bilmesi zaruret

Selçuklu zihniyetinde İslamlaşma devrinin bu aslî meseleleri temel bir yer edinir, artık ispatı aranan ve tartışması olan şeyler değil, düşünme melekесinin muharrik unsuru olur ve bütün Selçuklu siyaseti takip edildiğinde görüleceği üzere siyasî zihniyetin güncel yüzüne yön verir. Bu devrin dinî görüntüsü ise tasavvufta karar kılar. Hanefiliğin çizdiği sınırlar ve belirlediği istikamet çerçevesinde mutasavvıf zümreler kendilerini gösterir. Mistik İslam tasavvurunun müteşerrî anasırı mutasavvıf olarak adlandırılıp el üstünde tutulurken, ibahî cephesi baş düşman bellenip kılıçtan geçirilir. Tasavvufun Türk din tasavvurunda bu denli yer bulmasının nedenlerine daha önce işaret edilmiş olsa da bu devrin temel hususiyetlerinden ve bağlam belirleyicilerinden olan Moğol istilası⁸³³ da bir zihniyet meselesi olan tasavvufu daha da körükler. Halk Moğollara karşı zuhur eden çaresizliği Allah’a olabildiğince sığınarak bertaraf eder.⁸³⁴

Bütünüyle bedavet merkezli bir hayat tarzı ve dünya görüşü olduğu tarihçe-i hayatları tetkik edildiğinde görülecek Selçuklu hükümdarlarının ömrü at sırtında cihat etmekle geçer.⁸³⁵ Tuğrul Bey’in vazifelendirmesi ile Anadolu’ya giderek Bizanslılar ile mücadele eden İbrahim Yınal, Pasinler’de zafer kazanır. Bu savaş ardından Abbasi halifesinin gönderdiği bir heyet ile İstanbul’da görüşen Bizanslılar’dan talep edilen şey İstanbul’da Emevi devrinde yapılan fakat sonradan harap olan bir caminin ihyası, orada okunacak hutbenin Batınî Fatımî hanedanı adına değil pak mezhepli Abbasi halifesi ve Tuğrul Bey adına okutulması olur.⁸³⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere Türkler bedavet ruhunu cihadın içinde bulur, yaşam tecrübelerini kutsal bir mahiyete büründürerek hayat ufkuna

olmasa da kendisini bu hususlara hakikate mukabil olarak aydınlatacak liyakati olduğu gibi sadakati de kemâl mertebesinde olan ulemayı yanında bulundurması zarurettir. Bu istikamette Türk devletinin güç ve imkânlarıyla milletin zihniyetine ve şahsiyetine saldırılmasında bu fiili işleyenler kadar Tuğrul Bey’in de kabahati olduğunu söylemek adaletin icabı olsa gerektir. Bir yandan da Tuğrul Bey’in Kündürî’ye muhabbet ve güven duymasının sebebini Kündürî’nin itikaden Mu’tezilî olsa da fıkhen Hanefî olmasında görmek mümkün olabilir. Devrin tarihlerinin ekseriyetle mutaassıp bir Hanefî olduğunu tespit ettikleri Kündürî’nin bu vasfı Tuğrul Bey için onun itikadından şüphe etmemeye kâfi gelmiş olmalıdır. Konuyla alakalı olarak bk. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 237-244.

⁸³³ Mustafa Uyar, “Moğol İstilasası Döneminde Selçuklular”, *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, ed. Refik Turan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 409-438.

⁸³⁴ Mustafa Tekin de Mevlânâ üzerinden benzer bir hükme varır. Mustafa Tekin (ed.), “Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273)”, *Elli Müslüman Düşünür* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 383.

⁸³⁵ Reşîdüddin Fazlullah’ın *Câmi’ü’t-Tevârih*’te aktardığı Selçukîlerin Halife el-Kâ’im bi-Emrillâh’a gönderdikleri mektupta Selçukluların kendilerini nasıl tanımlayıp tanıttıkları Türk dünya tasavvurunu açıkça ortaya koyar mahiyette olur: “Biz kullarınız (bendegân), Âl-i Selçûk bin Lokmân, Abbâsi Devleti’nin istek ve arzularına her zaman itaat eden, itaatkâr, farz ve sünnetlere bağlı bir topluluğuz. Vaktimizin çoğunu gaza ve cihâda harcadık.”. Reşîd’ü’d-dîn Fazlullâh, *Selçuklular Câmi’ü’t-Tevârih (Zikr-i Târih-i Âl-i Selçûk)*, çev. Erkan Göksu – H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 67-68.

⁸³⁶ Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, 24.

dönüştürür. Bedevî iken fütuhâtın zirvesini gören Arapların hadarileştikçe zayıflaması devrin bedevîleri olan Türklerin önce Arap devletlerinin içinde bedevî unsur, sonrasında ise doğrudan devlet kurucu olarak öne çıkmasını sağlar.⁸³⁷ Bahsi geçen ruh ve yaşam tarzı Türkleri üzerine Fetih Suresi işlenmiş iki tarafı keskin bir kılıca dönüştürür. Bu istikamette devrin önemli devletlerine bedavet ehli Selçukîler diz çöktürür.

Oğuz Yabgusu'nun yanından boyunun çokluğundan dolayı göç eden Selçuk Bey'in torunları Türkistan'dan Anadolu'ya giden yolun taşlarını döşer. Anadolu, onların himmetiyle Türkleşirken İslamlaşır, İslamlaşırken Türkleşir. Selçuk Bey'de alenen görülen bu bedavet ruhu, hayatı at sırtında geçen torunları Tuğrul ve Çağrı Bey'de de farklı olmaz. Malazgirt'in muzaffer kumandanı Alp Arslan'a da mütearife haline gelmiş ifade ile "Anadolu'nun kapısını" açtıran anahtarı temin eden bu bedavet zihniyeti olur.⁸³⁸

Anadolu'nun Türk vatani mahiyetine büründürülmesinin⁸³⁹ ardından Türkistan'da atılan tohumlar Anadolu'da filizlenir. Hanefî-Mâtürîdî dünya tasavvuru Selçukluların varoluş siyaseti haline gelir, tasavvuf bu varoluş siyasetinin hayata intikal vasıtasına dönüşür.⁸⁴⁰

⁸³⁷ Aynı mektupta bu hususa yapılan vurgu mühimdir: "Mahmûd -Allah ona rahmet etsin- ölünce onun yerine oğlu Mes'ûd bin Mahmûd oturdu. Mülk/devlet işleri ve adaleti ayağa kaldıramadı, hakkıyla yerine getiremedi. Oyun, oynaş, ve eğlenceyle meşgul oldu. Bu nedenle mülk ü millet başıboş kalıp ve ihmâl edildi. Ehl-i bid'at fesat için güç ve fırsat buldu." Reşîdü'd-dîn Fazlullâh, *Selçuklular Câmî'ü't-Tevârîh (Zikr-i Târih-i Âl-i Selçûk)*, 68.

⁸³⁸ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gencosman (Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi, 1943), 110-112; Osman Turan, "Türkiye Selçukluları", *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, haz. Altan Çetin – Bilal Koç (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 11-13; Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi: Selçuklu Devri I Anadolunun Fethi* (İstanbul: Akşam Matbaası, 1934), 38-55; Mükrimin Halil Yinanç, "Malazgirt (26 Ağustos 1071)", *Makaleler*, haz. Fahmeddin Başar – İlyas Gökhan – Ömer Hakan Özalp (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017), 559-563. Sultan Alp Arslan'ın Malazgirt savaşı öncesinde askerlerine yönelik hitabındaki savaşçı karakteri ve bedavet merkezli duruş için bk. Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya Kadar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 64-65; Ali Sevim – Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 66-67; Benzer hususlarda anekdotlar için ayrıca bk. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't taleb fî Tarihi Haleb Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 10-25.

⁸³⁹ Bu istikamette bir dünya idrakini yansıtan eserler hususunda bk. Semra Ögel, *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi* (İstanbul: Akbank Yayınları Kültür Sanat Kitapları, 1994); Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 9-134; Zafer Bayburtluoğlu, *Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1993).

⁸⁴⁰ "Süfîzme Sünnî İslâm'ın yapısı içinde yer ayırmak yoluyla Selçuklular, sadece sosyal ve siyasî bir muhalefet hareketi olarak Şiîliğin sonunu getirmemiş, ayrıca geniş halk kitlelerinin desteğini de teminat altına almışlardır." Carla L. Klausner, *Selçuklularda Vezirlik Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma 1055-1194*, çev. Mehmet Fatih Baş – Sinan Tarıfci (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 110. Ayrıca devrin bir panoraması için bk. Rüya Kılıç, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Süfî Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 33 (Bahar 2005), 227-246; Ahmet Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 432-443.

Selçuklu tebaası bizatihi mutasavvıftır dense yanlış olmaz. Bu anasırın cem olduğu zihniyet karşısında varoluş tehlikesi olarak gördüğü İbahî, Şii ve Mutezili grupları tasfiye etmenin imkânını ararken bir yandan da cihat edilmesi icap eden her türlü devlet ve gruba karşı mücahedesini sürdürür.⁸⁴¹ Bu devirde Hanefi-Mâtürîdî tasavvur öyle muhkem hale gelir ki Şafii Selçuklu veziri dahi ancak hoşgörünün muhatabı olur. Nizamülmülk bu durumu kendisin için bir kusur olarak telakki eder.⁸⁴² Böylece Türklük hem nazari hem de amelî anlamda hükmünü yürütür. Türkistan'da çalınan maya, Anadolu'da tutar. Bilinen dünyanın büyük bir kısmını Türk toprağı haline getirecek kaynak Selçukluların elinde tecessüm etmeye başlar.

3.2. Siyasetname Geleneğinin Mîyarı: *Siyeru'l-Mülûk* yahut *Siyasetnâme*

Her şeyden önce bir istidat ve kabiliyet meselesi olan siyaset, her ne kadar ilahî bir lûtuf olarak seçilenlere nasip ediliyorsa da bu kabiliyet kendiliğinden yönetme fiilini kâmil bir şekilde yapabilme imkânını insana vermez. Resim sanatına ya da marangozluk zanaatına eli yatkın olmanın kimseyi bu hususlarda bilgi edinmeden ressam ya da marangoz yapmadığı gibi siyaset etmeye meyyalîyeti olanlar da onun mahiyet, keyfiyet ve usûlü hakkında temel meseleleri bilmeksizin bunu gerçekleştiremez. Bu istikamette bir elinde kılıcı tutarken diğer eline kalemi alması icap eden hükümdarların askere ihtiyacı olduğundan daha çok alime ihtiyacı olduğu açıktır. Kılıçla fethedilen toprakların kalemlle vatan haline geldiği verilmiş bir hüküm olduğuna göre, toprak parçalarını vatan yapan ulemanın hükümdar için kıymeti toprağı dökülen bahar yağmurlarından farksız olur. Atılan tohumlar onlar sayesinde tomurcuklanır, gölgesine sığınan, dilekler adanan ulu ağaçlara dönüşür. Bir devleti yönetmek için ulema bu kadar kıymetliken hem siyaset ilmini bilen hem de devletin işleminde vazife alıp, ilmi amele intikal ettiren şahıslar bambaşka bir hüviyete bürünür. Alimlerin nazariyatta kalan hükümleri yapan tarafta

⁸⁴¹ “Bâtınîlerin eylemleri ile kendini belli eden, daimî suretteki mezhepçilik tehdidi de, Sünnî Ortodoksinin sancağı altında yeniden ahlâki bir birleşmenin sağlanmasına zemin hazırladı. Birçok sultan ve vezir, Bâtınîlerin güçlü oldukları yerlere veya onların kaleleri üzerine ya ordular sevk ettiler ya da bu ordulara bizzat komuta ettiler.” Klausner, *Selçuklularda Vezirlik Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma 1055-1194*, 110.

⁸⁴² Abdurrahman Daş'ın “Türkler, dört Sünnî mezhep arasında tercihinin daha çok Hanefî mezhebinden yana yapmışlarsa da, diğer Sünnî mezhepleri bütünüyle dikkatten uzak bir ayırıma tabi tutmamıştır.” hükmü Selçuklu devrine vurularak tetkik edildiğinde durumun böyle olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Abdurrahman Daş, “Belgelerin Işığında Selçukludan Günümüze Anadolu'da Hanefîlik”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar – Mustafa Aykaç – Yusuf Koçak (Kastamonu: Mayıs 2017), 2/413-418. Bu hüküm Osmanlı devri için değerlendirildiğinde ise hakikate mukabil bir niteliğe bürünür.

bulunmaması ve girift bir mekanik saate benzeyen devlet aygıtının dişlilerinin nasıl döndüğünü bilmemelerinden; bürokratların günü kurtarma gayesiyle yaptıkları, ustadan çırağa geçen bir zanaat gibi işledikleri devlet yönetme fiilinin nazarı bir hale ulaşmaması ise ilimden behreleri olmamasından gelir. Yaparken düşünen, düşünürken yapan; aktüaliteyi nazariyata çekerken teorileri hayatın akışına intikal ettirerek tatbik etmeyi beceren bilge yöneticiler ise diğerleri arasından sıyrılır, tarih ve geleneğin perestişkarı olduğu isimlere dönüşür.

Selçuklu tarih tecrübesi yekûn olarak değerlendirildiğinde haklı bir şekilde akla gelen; fikri fiilini, fiili fikrini kuşatan bilge-yöneticinin Nizamülmülk olduğunu ilimden behresi olan herkes teslim eder. Hıfzını ikmal ettikten sonra hadis ilmiyle iştilal eden ve hocalarından hadis rivayet eden,⁸⁴³ Tûs şehri ahalisinden asıl adı Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî olan Nizamülmülk,⁸⁴⁴ Selçuklu devlet kademelerinde çeşitli vazifeler üstlendikten sonra Sultan Alparslan'ın gözüne girer ve Alparslan'ın hükümdar olmasının ardından vezirlik vazifesini yürütür.⁸⁴⁵ Önce Sultan Alparslan sonrasında ise kendisine babası tarafından Atabey olarak atandığı⁸⁴⁶ Sultan Melikşah devrinde yirmi dokuz yıl süren uzun bir vezirlik sürecinde devleti yöneten el hüviyetinde olur.⁸⁴⁷ Bu süreçte umumî olarak Batınîler hususî olarak ise Hasan Sabbah'ın tesis ettiği fırkanın

⁸⁴³ M. Rüküddîn Hassan, “Nizâmu’l-Mülk”, çev. Yûsuf Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/930. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*’sinde de on altı adet hadise yer verir. A. Taha İmamoğlu, “İslam Siyaset Literatüründe Kullanılan Hadislerin Kaynağı ve Sıhhati Meselesi”, *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak (İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018), 243.

⁸⁴⁴ İbrahim Kafesoğlu Nizamülmülk’ün aynı zamanda fıkıh tedris ettiğini ve “fıkıhın nazariyatını iyi bilenler arasına geçmiş” olduğunu söyler. İbrahim Kafesoğlu, “Nizâm-ül-Mülk”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2002), 9/330.

⁸⁴⁵ Hassan, “Nizâmu’l-Mülk”, 931; Erkan Göksu, *Bilge Vezir Nizamülmülk* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 36-40; Cihan Piyadeoğlu, *İnsanlığın Sığınağı Alp Arslan* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 40-44; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 216.

⁸⁴⁶ İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973), 15-16; Refik Turan, “Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/160.

⁸⁴⁷ Abdülkerim Özaydın, “Nizâmülmülk”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 33/194; Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 164-166; Roux, *Türklerin Tarihi*, 252; Hassan, “Nizâmu’l-Mülk”, 931. Köprülü de Selçuklu nizamının tesis edilmesinde Nizamülmülk’ün hakkını teslim eder: “Alp Arslan’ın yerine oğlu Melikşah geçti. İmparatorluğun muhtelif sahalarında hanedan hükümdarına mensup prensler icra-yı hükümet etmekle beraber Nizâmülmülk’ün kurduğu idare makinesi sayesinde isyan ve şûrişlere meydan verilmiyor, idare-i merkeziye nüfuz ve haysiyetini muhafaza ediyordu.” Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, 122. “Alp Arslan ve Melik Şah döneminde çifte hükümdar sistemi ortadan kalktı ve yönetim ünlü İranlı vezir Nizamülmülk’ün eline geçti.” Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 89. Köprülü’nün Nizamülmülk’ün yönetimiyle alakalı tespitleri Findley’e ilham olmuş gibidir. Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 204-205. Nizamülmülk’ün elinde bulunan gücün onun şehit edilmesine giden sürecin tetikleyicisi olduğuna dair hayli ilginç bir iddia için bk. Reşîdü’l-dîn Fazlullâh, *Selçuklular Câmî’ü’t-Tevârih (Zikr-i Târih-i Âl-i Selçûk)*, 92-93.

müntesipleri ile mücadele eder.⁸⁴⁸ Türk din tasavvuruna müntesip her türlü zümreyi himayesine alır.⁸⁴⁹ Nizamiye medreselerini tesis ederek Türk düşünce dünyasının sistematik bir yapıya kavuşmasının imkânını yoklar.⁸⁵⁰ Hükümdarların yönetimdeki gören gözü, işleyen eli olur, toprak sistemini yapısal bir niteliğe büründürür.⁸⁵¹ Her faaliyetiyle neseben olmasa da sebeben Türk olduğunu, Türk devlet ve zihniyetini fiiliyatı nazariyata çekip yapısal bir niteliğe büründürerek tahkim ettiğini açıkça gösterir. Bütün bunlar etrafında Selçuklu Devleti'ni kâmil hale getiren isimlerin ilk sıralarında Nizamülmülk'ün adını kaydetmek hakkı teslim mahiyetinde olur.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Hassan, “Nizâmu’l-Mülk”, 932; Haluk Alkan, “İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı”, *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak (İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018), 113.

⁸⁴⁹ Seyfullah Kara, “Türkiye Selçuklularında Dinî Hayat”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/308-312; A. C. S. Peacock, “Moğol Anadolu’sunda Süfîler ve Selçuklu Sarayı: Celâleddin Rûmî ve Sultan Veleddin’in Eserlerinde Siyaset ve Hamilik”, *Anadolu Selçukluları Ortaçağ Ortadoğusu’nda Saray ve Toplum*, çev. A. Sait Aykut, ed. A. C. S. Peacock – Sara Nur Yıldız (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 172.

⁸⁵⁰ Gazzâlî’nin yetişmesi ve düşünce dünyasında bulunduğu yeri tesis etmesinin imkânını sağlayan ortamı teşekkül ettiren Nizamülmülk olduğu hatırlandığında, onun Türklük noktasındaki ehemmiyeti de aşikâr olur. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, 166; Fatih M. Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 317; Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 157; Roux, *Türklerin Tarihi*, 260-262. Nizamülmülk’ün ulema, süleha ve gurabaya yaptığı maddî yardım ve sağladığı imkânların fazlalığı hususunda bir anekdot için bk. Ahmed bin Mahmud, *Selçuknâme*, haz. Erdoğan Merçil (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 142-143. Şerif Mardin’in Nizamülmülk’ün tesis ettiği eğitim mekanizmasının Türk tarih tecrübesine etkisi hususundaki tespiti şöyle olur: “Selçukluların önemli başarılarından biri *rûkn*’ü devlet mekanizması içine almak oldu. *Ulemâ* da dinî akademiler olan medreselere devlet desteğini temin etmekle bu gelişmeden faydalanmışlardı. Diğer taraftan *Medreseden* yetişenlerin de devlet “barem”inde yer almaları, Şeriat üzerine kurulu adlî mekanizmasının bir devlet mekanizması olarak çalışmasını sağlamıştı. Selçuk Veziri Nizam ül-Mülk bu ilginç “darbe”nin mimarı olarak gösterilir.” Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 26-27. Burada Mardin’in hususiyetle Türk düşüncesinde din-siyaset alakasının Selçukîler devrinde sistematik bir niteliğe büründürüldüğü hususundaki tespitleri ve Nizamülmülk’ün buradaki yeri hakkındaki tespitleri doğrudur, yanlış olan tek şey bunun bir “darbe” olduğudur. Bu siyasi hükmün şöyle tadil edilmesi icap ettiği aşikârdır: Selçukîler devrinde bilhassa Nizamülmülk’ün eliyle İslam öncesi Türk zihniyetinde din idraki ile siyaset arasındaki alaka, İslamî zihniyet çerçevesinde yeniden yapısal bir mahiyete intikal ettirilmiştir.

⁸⁵¹ Osman Turan, “Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/189-199; Kafesoğlu, “Nizâm-ül-Mülk”, 332; Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 200; Roux, *Türklerin Tarihi*, 212; Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-”, *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak (İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018), 41. Antony Black bu sistemin yarattığı dönüşümü şöyle izah eder: “Aşîret ordusu Nizamülmülk ...tarafından (yeni bir devlet maliyesi sistemi olan) iktâ yoluyla toprak dağıtımı temelinde, kısmen profesyonel bir güce dönüştü.” Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, çev. Sevdâ Çalışkan – Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 128. Golden, bu toprak sistemi hususunda şu notu düşer: “Nizamülmülk tarafından önemli ölçüde yayılan iktâ sistemi, başlangıçta bazı bölgelerde tarımsal üretimi arttırmasına rağmen, nihayetinde olumsuz sonuçlar getirdi.” Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 235.

⁸⁵² Türk devletinin vezir ve sadrazamları olmaları vesilesiyle aralarında bir halef selef ilişkisi bulunduğu söylenebilecek Nizamülmülk hakkında Cevdet Paşa’nın verdiği hüküm şöyle olur: “Vezîr-i A’zam’ı olan Nizâmü’l-Mülk dahî ulemâ ve fudalâdan bir pîr-i rûşen zamîr olduğu halde sahîhen re’y ü tedbîr sâhibi bir zât-ı memdûhu’s-sıfât olup yirmi sene Melikşah’ın zamanında ve on sene kadar ondan evvel makam-ı

Onun dünya tasavvuru, siyaset fikri ve Türk düşüncesinde dinin yapısal ve varoluşsal niteliğini tespit ve tetkik ettiği eseri meşhur adıyla *Siyasetnâme* yahut *Siyerü'l-Mülûk*, Türk siyasetname geleneğinin *Kutadgu Bilig*'den sonraki ikinci halkası olur.⁸⁵³ Esasen *Kutadgu Bilig* hatalı bir şekilde siyasetname olarak değil de bir meseller kitabı olarak tasavvur edildiğinden, günümüzde dahi bir tür olarak siyasetname dendiğinde, bu türe adını verecek kadar genel bir kabule şayan olmuş Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'si ilk akla gelen eseri ifade eder. *Kutadgu Bilig*'den farklı olarak *Siyasetnâme* temsiller ve metaforlar etrafında dolaşarak umuma hitap etme arayışında olmaz, doğrudan belli bir ilmî seviyeye sahip olan alimler ve hükümdarlar için telif edilir. Bu sebeple *Siyasetname*'nin temellere intikal ettiğinde hüküm değişse de *Kutadgu Bilig*'e nispetle daha ilmî bir görüntü verdiği söylenebilir. Nizamülmülk'ün eseri hangi sebep ve vasıta ile kaleme aldığına yönelik açıklaması dikkate alındığında bu durum kolaylıkla anlaşılabilir bir niteliğe bürünür:

“Dini ve dünyayı şereflendiren en yüce Padişahın elçisi Ebu'l-Feth Melikşah b. Alparslan Muhammed Halife'nin ...-Allah ona yardımını devamlı kılsın- emini, ben ve diğer kullarına, “Her biriniz memleketimiz hakkında düşününüz. Zamanımızda neyin iyi olduğuna, sarayımızda, meclisimizde ve kapımızda onun yerine getirilmesi

sadârette bulunarak Devlet-i Selçûkiyye'nin hüsn-i idâresine himmet ve terakki-i şân ve şerefine hizmet eylemiştir. Muvaffakiyetine başlıca sebep, metbu'ları tarafından mazhar olduğu emniyet ve itimâd olup hele Melikşah kendisine istiklâl-i tam vermişti.” Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/258-259. Nizamülmülk'ün faaliyetleri hususunda bir hülâsa için bk. Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, 140-143.

⁸⁵³ Findley, Nizamülmülk'ü “Belki de en ünlü siyasetname yazarı...” vasfıyla anar. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 85. Halil İnalçık'ın *Siyasetnâme* ile alakalı verdiği “Büyük kısmı itibariyle Eski İran devlet geleneklerini aksettir...”diği hükmü, onun *Kutadgu Bilig*'e bakışına benzer niteliktedir. İnalçık, “Osta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: Kutadgu Bilig'de Devlet ve Din”, 20. Ona göre Türk zihniyetini tespit ve tahkim ettiği aşikâr olan bu eser de tıpkı selefi *Kutadgu Bilig* gibi Türk dünya tasavvurundan beslenmez. Orhan Keskintaş da İnalçık'ın izinden giderek *Siyasetnâme*'yi “...Fars devlet geleneğiyle İslâmî siyasal dilin buluştuğu...” bir eser olarak anar fakat bu hükümle alakalı ne bir kaynak gösterir ne de bir izah yapma ihtiyacı hisseder. Orhan Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 104. Stefan Leder de benzer bir hususu vurgular fakat en azından *Siyasetnâme*'yi Fars geleneğine dayandırmasını hükümranlığın ilahî kaynaklılığı fikri etrafında açıklama zahmetini gösterir. Stefan Leder, “Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature”, *Global Medieval Mirrors For Princes Reconsidered*, ed. Regula Forster – Nguin Yavari (Harvard: Harvard University Press, 2015), 97. Ömer Menekşe'nin de tavrı bu isimlerden farklı olmadığı gibi Nizamülmülk'ün zihniyetini, hayatı boyunca mücadele ettiği Şii fikriyata yaklaştırır. Menekşe'ye göre Nizamülmülk'ün “...devlet başkanının kutsal hakkı üzerine kurulmuş Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisine ve Şiilerin imamet doktrininde yer alan yanılmaz kanun koyucu (masum imam) beklentisine yaklaştığını söylemek mümkündür.”. Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 204. Bir ezberin tekrarı mahiyetinde olan bu hükümler Fars kültürünü Türk geleneğine tercih eder nitelikte olur. Konuyla alakalı olarak meseleyi İslam öncesi Türk düşünme biçiminden hareketle ele alan isimlerden biri ise Salim Koca olur. Onun Selçuklu pratiği ve Nizamülmülk'ün anlatısını Türk dünya tasavvurundan hareketle ele alırken verdiği hükümler yerindedir. Salim Koca, *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 75-78.

veya bizden gizlenmesi sebeplerini, bizden önceki padişahların yapıp da, bizim yapmadığımız işleri araştırınız. Geçmiş emirlerin, Selçuk sultanlarının ve diğerlerinin merasim ve an'anelerini araştırıp açıkça yazdıktan sonra, bizim görüşümüze sunun. Bundan sonra din ve dünya işlerimizin kendi kanunları içerisinde nasıl yürütülmesi gerektiğini düşünüp, emrederim. Bilinmesi gerekeni bilelim ki, her iş kendi kanunu çerçevesi içinde yapılsın. Çünkü bize dünya padişahlığını bağışlayan Allah Taâlâ, üzerimizdeki nimetleri tamamlayıp, düşmanlarımızı da kahretti. Bundan sonra memleketimizde Allah'ın fermanına veya kanunlara aykırı, onlara hâlel ve noksanlık ulaştıracak bir hadise olmamalı ve yürümemelidir” buyurdu. Bendeniz Hasan bu hususta bildiğimi, gördüğümü, zamanla edindiğim tecrübeleri, üstadlardan öğrendiklerimi padişahımız için açıklayıp, bu kitapta ...51 fasla ayırdım.”⁸⁵⁴

Görüleceği üzere Selçuklu Sultanı, kendisine Allah tarafından tevdi edilen hükümdarlık vazifesini hakkıyla ifa edebilmek maksadıyla, hükümdarlığın Allah'ın emir ve yasakları etrafında, eski hükümdarların layıkı ile tatbik ettiği şekilde nasıl yapılması icap ettiğini ortaya koyan bir eser telif edilmesini talep eder. Bilge-vezir Nizamülmülk de bu istikamette *Siyasetnâme*'yi kaleme alır. Bu minvalde eser hükümdar için siyaset bilgisi kimliğine bürünür. Nizamülmülk de durumun böyle olduğunu tespit eder: “Tüm padişahlar ve melikler için bu kitaba sahip olmaktan ve onun içindekileri bilmekten başka çare yoktur. Bilhassa zamanımızdaki emirler için bu kitabı ne kadar fazla okurlarsa din ve dünya işleri hakkında bilgileri o kadar artar...”⁸⁵⁵ *Siyasetnâme* bir intikal devri olan İslamlaşma'nın bittiği fakat İslamlaşma usûlleri arasındaki farkın bir mesele haline gelmeye başladığı ve bunların bir araya gelmesinin imkânlarının yoklandığı bir devrin eseri olma hususiyetini açıkça gösterir. Selçuklu siyaset zihniyeti *Siyasetnâme*'de aşikâr olur. İslamlaşma devrinde veri olarak sunulan meseleler, *Siyasetnâme*'nin zihniyet dünyasında nazari bir perspektifle ele alınır. *Siyasetnâme*'yi bir düşünce tarihi metni olarak ele almaksızın Selçuklu düşünce dünyasının idrak edilmesi muhaldir dense hakikate tekabül eden bir hüküm verilmiş olur.

3.2.1. Hükümdar, Devlet, Siyaset: *Siyasetnâme*'de Siyasetin İdrak ve Tatbiki

Nizamülmülk, İslam öncesi Türk siyaset tasavvurundan intikal eden hükümdarlığın ilahî menşei anlayışının Selçuklu devrinde de varlığını muhafaza ettiğini eserinde açıkça gösterir.⁸⁵⁶ *Siyasetnâme*'deki hükümdarlığın membaı, hükümdarın hangi vecibe ile vazifelendirildiği gibi meseleler istikametinde bir değerlendirme yapıldığında,

⁸⁵⁴ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 23-24.

⁸⁵⁵ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 24.

⁸⁵⁶ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, 143.

Siyasetnâme'nin İslam öncesindeki örneğin *Kül Tigin Kitabesi*'ndeki zihniyetin bir devamı mahiyetinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nizamülmülk, hükümdarlığın meşruiyet zeminini müntesibi olduğu Türk geleneği etrafında şöyle izah eder:

“Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar. Dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan onu sorumlu kılar, fesat, karışıklık ve fitneyi ortadan kaldırır. Onun haşmet ve heybetini insanların gönüllerinde ve gözlerinde genişletince, ondan emin olarak devletin devamını ister.”⁸⁵⁷

Böylece hükümdarlık Allah'ın yarattığı kader etrafında, ilahî bir seçim ile gerçekleşen ve milletin nizam, intizam ve refahı vazifelerinin boynuna yüklendiği bir yapı olarak betimlenir. Allah'ın seçerek kullarına lutfettiği adil hükümdar ve adaletin tesis edildiği kâmil yönetim, kulların Allah'ın emir ve yasaklarına karşı küfr ve tahfîfi ortaya çıktığında yerini ilahî bir gazabın vesilesi olarak düzen yokluğu ve anarşiye bırakır, bu süreçte “...pazusu kuvvetli olan istediğini yapar.”⁸⁵⁸ Kafir, münafık ve münkirlerin müsebbibi olduğu gazap, yalnızca onları değil günahsızların da azaba düşürmesine neden olur.⁸⁵⁹ Buradaki ikaz esasen Türk zihniyetinde devletin keyfiyetini de muhtevîdir. Hükümdarın olmadığı bir durumda güçsüzü güçlüden koruyacak, kılıçların kından çıkmasını engelleyecek, zorbalık yapmaya niyet edenlerin bunu fiiliyata dökmelerine mâni olacak Allah'ın seçip gönderdiği bir üst otorite bulunmadığından, “...muhtelif kılıçlar çekilerek kanlar dökülür. Bu istikamette hükümdar güçlü ile güçsüzün, zengin ile fakirin bir millet tesis ederek, adil bir şekilde, hükümdarın kendilerini muhafaza ettiğini bilerek yaşaması vazifesini üstlenir.

Allah'ın takdiri ile hükümdarlık nasip olan kişi kendisi adına dinî meselelerin de dahil olduğu devlet işlerini yürütmesi için tebaasında layık olanları seçerek onları milletin üzerinde makamlar vermek suretiyle vazifelendirir.⁸⁶⁰ Millet de onlara muti olur ve düzen içerisinde hayatına devam eder.⁸⁶¹ “...İnsanlar meliklerinin dini üzere olacağından...”⁸⁶² hükümdar kendisine düşen vazifeleri bihakkın yapıp, siyaset sanatını layığı ile uyguladığında bütün düzen kendiliğinden kemâl haline ulaşır. Ancak kendisine vazife verilenlerin haddi aşması, tevdi edilen makam ve vazifeleri onun emanetçisi değil de

⁸⁵⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 25.

⁸⁵⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 25.

⁸⁵⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 25.

⁸⁶⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 57, 62.

⁸⁶¹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 26, 55.

⁸⁶² Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 165.

sahibiymiş gibi⁸⁶³ kendi çıkarı için kötüye kullanması durumunda hükümdar gerekeni yapar, kendisini temsil etmek suretiyle hükümdarın adını kötüye çıkarma tehlikesi barındıranları terbiye eder.⁸⁶⁴ Milletin içinde hükümdarı tanımama gafletine düşen, kendisine sağlanan müreffeh hayatın hakkını vermeyen ve devlet karşısında itaatkar olmayanların suçlarının bedeli misliyle ödetilir.⁸⁶⁵ Devlete baş kaldıranların ya başı eğdirilir ya da baş kaldıracak uzuvları bertaraf edilir.⁸⁶⁶ Ayrıca hükümdar olası adaletsizlikleri, bir adalet divanı tesis ederek yok edip hakkı hakkedene teslim etmekle de vazifeli olur. Nizamülmülk'e göre hükümdarın bu divanı halkın kendisini dinleyip, hükümdarın adilliği hususunda kalplerinin mutmain olacağı bir şekilde gerçekleştirmesi icap eder.⁸⁶⁷ Böylece zalimler hükümdarın adaleti bizzat tesis ettiğini bilir, zulmetmekten hükümdarın adaleti münasebetiyle kaçınır. Hükümdarın gölgesi dahi adaletin tesis olmasına bu şekilde kâfi gelir.⁸⁶⁸

⁸⁶³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 47.

⁸⁶⁴ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 26, 38, 55. Bilge vezir, bu hususta zulmeden bürokrati terbiye etmenin gelecekteki sorunları önleyeceğini söylese de ortaya çıkan zulmü hükümdarın üzerine yüklemekten de çekinmez. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 29. Bürokratin kendini yolcu değil de hancı gibi görmesi, kendisini işi yapan el olmaktan çıkarıp yaptıran akıl zannetmesi devlet için sadakat hususunda ne kadar tehlikeli bir hale gelirse, hükümdarın kendisi adına işleri yapması için belli kimseleri görevlendirip bunun arkasını takip etmemesi de o derecede tehlikeyi muhtevî olur. Bu sebeple hükümdar kendisi adına yapılan işler sonucunda çıkan hayırların da şerhlerin de kendisini bağladığını asla hatırlardan çıkarmamalıdır. Neticede ortaya çıkan hayırları kendi eliyle yapmışçasına sahiplenirken, vaki olan şerhleri görevlendirilenlere havale edip kendisi üzerindeki sorumluluğu kaldırmak adil bir hükümdara yakışmaz ve onun meşruiyet zeminini de zamanla yok olacak noktaya getirir. Mihraba geçip arkasında bulunan cemaatin kendisine uyduğu imamın doğru kıldırıldığı namazın sevabını alırken hata yaptığında tüm cemaatin sorumluluğu yükleneceği akıldan çıkarılmamalıdır. Şunu da unutmamak icap eder ki yanlış kıldırılan bir namazın vakti içerisinde iadesi mümkündür fakat millete yönelik ortaya çıkan bir zulmün sonuçlarının yok edilmesi zannedildiği kadar kolay olmaz. Hükümdara düşen görevlendirmede liyakat ve sadakatin dengesini tesis ederek adaleti sağlamak, sonra da bu görevlilerin işlerini takip etmek, hiçbir gecikmeye mahal bırakmaksızın doğruları ödüllendirirken yanlışları cezalandırmak olur. Unutulmamalıdır ki geciken adalet, zulme hizmetten başka bir şeye yarıyor değildir. Nizamülmülk'ün bu noktadaki hatırlatması da yerindedir: “Melik inkâr ve küfürle ayakta kalabilse de zulümle ayakta kalmaz.” Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 28.

⁸⁶⁵ “Memleketin ayakta durabilmesi için Hz. Âdem'den zamanımıza kadar hiçbir padişah adaleti hâkim kılmak için suçluyu cezalandırmaktan çekimser kalmamıştır.” Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 55.

⁸⁶⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 26, 55. “Melik vezire şöyle dedi: “Padişahların dört grubun suçlarını bağışlamamaları gerekir. Birincisi memleketin yıkılmasına çalışan, ikincisi haram iş işleyen, üçüncüsü devlet sırrını korumayan, dördüncüsü dili ile padişaha dalkavukluk ederken kalbi ile onun muhalifleri ile anlaşma yapanlar. Bunlar muhakkak cezalandırılmalıdır. Padişah ülkede cereyan eden olaylar hakkında uyanık olursa, kendinden hiçbir şey gizlenemez.” Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 46.

⁸⁶⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 30.

⁸⁶⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 30. “...padişahın, Türk, Acem ve Arap da olsa hükmü bizzat vermesi gerekir. Bilmiyorsa veya Şariat hükümlerini okumamışsa, onun vazifesini yapmak için şüphesiz bir nâip lâzımdır. Bu yönden kadılar, hepsi padişah nâibi olduklarından, padişahların onların nüfuzunu korumaları, onlara olan hürmetini ve onların rütbelerini kemâl noktasında bulundurulmaları gerekir. Çünkü özel bir durumları vardır. Padişahın bizzat tayin ettiği nâiplerdir. ...Padişah ve padişahın tayin ettiği memurlar, onun kudretli olmasına çalışmalıdırlar. Çünkü gelenekler ve akıl bunu gerektirir.” Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 57-58.

Görüleceği üzere bürokrat için esas olan liyakatken, millet için merkezi hüviyeti olan hususiyet sadakat olur. Liyakat sahibi olmayan bürokrat, sadakat sahibi olmayan millet makbul olmaz, bunların sağlanmadığı bir devlet mekanizması ayakta kalma becerisi gösteremez. Liyakat ve sadakatin tesis edilmediği bir devletin varlığını muhafaza etmesi muhal olur. Bu siyasette olduğu gibi diyanette de böyledir: Allah-u Teala da layık olan kullarına Peygamberlik vazifesi yüklerken, sadık olan kullarını da cennetiyle ödüllendirir. Asi olan kullarını cehennem ile cezalandırır. Dinin tesis ettiği bu usûl siyasetin de mihenk taşı olurken hükümdara da düşen şey herkes olması gerektiği yerde olup yapması gerektiği şeyi yaptığında ödüllendirip, bu düzeni bozduğunda cezalandırmak suretiyle adaleti tesis etmektir. Çünkü “Kanunlar yürütülmediğinde fitne ortaya çıkar. ...Memleket düzeni ve siyaset usulleri iyi ve mazbut konulduğunda Müslümanlık ve adalet doğru dürüst yürür.”⁸⁶⁹

Siyasetnâme müellifine göre devlet düzeni kâmil hale geldiğinde, herkes ve her şey olması icap ettiği yeri bulduğunda hükümdara düşen toplumsal düzeni bedavetten hadarete intikal ettirmek olur. Hükümdar isminin ibka olması onun millet yapısını tekâmül ettirmesiyle mümkün hale gelir. Bunu Nizamülmülk şöyle izah eder:

“Bundan sonra isminin ebedî kalması için dünyanın imarına başlar. Yer altı su yolları açar, kanallar açar, büyük akarsular üzerine köprüler yapar, toprağın verimini artırma çareleri arar, hisarlar, yeni şehirler, yüksek binalar, güzel yerleşim merkezleri kurar, büyük yol ağızlarına ribatlar, ilim tahsil edecekler için medreseler yapılmasını emreder. Bu işlerin sevabını o dünyada alacağı gibi halk da kendisini devamlı hayır ile anar. Allah’ın takdiri ile o tarihî an, geçmiş zamanlara karışır. Eski padişahların işleri şeklinde anılır. Halkına geçmiş milletlerin ulaşamadığı saadeti sağlar.”⁸⁷⁰

Siyasetnâme’nin de işaret ettiği üzere hükümdar milleti birleştirir, devleti tesis eder, liyakat sahiplerini makamlar tevdi ederek vazifeler verir, milletin müreffeh yaşamasını sağlar.⁸⁷¹ Ardından da bir hadaret var etmek için şehirleri mamur eder, toprağın verimini

⁸⁶⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 58-59.

⁸⁷⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 26.

⁸⁷¹ Refahın arttırılması ile dinin yayılma ve yaşanması arasında bir alaka olduğu da malumdur. Bu hususta Selçuklu devri mutasavvıflarından Ahi Evran, *Letaifü'l Hikme* eserinde II. İzzettin Keykâvus’a zekâtın dağıtılacağı zümreler arasında olan müellefetü'l kulûb zümresini dinin tahkimi ile siyasetin taktimi amacıyla aktüel hale getirmeyi tavsiye eder: “Müellefe üç taifedir: Birincisi, müslümanlıkları zayıf olanlardır. Bunların İslam’dan çıkmalarından korkulur. Eğer para bakımından bunlara birşeyler verilirse İslam’a gönül vermeleri sağlanmış olur. İkincisi, müslüman olmayıp İslam’a ilgi duyanlardır. Bunlar da himaye edilirse İslam’a girmeleri temin edilmiş olur. Üçüncüsü, müslümanlara zarar vermeleri mümkün olanlardır. Bunlara da birşeyler verip zararları önlenmelidir.”. Ahi Evran, *Letaif-i Hikmet*, Paris Bibliothique Nationale, yp. 91a’dan akt. Mikâil Bayram, “Bir Eğitim ve Öğretim Ocağı Olarak Ahî Teşkilatı”, *İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 142. Böylece mutasavvıf bir şahsın kaleminden çıkan siyasetname ile vezirin telif ettiği arasındaki fark mahiyet

arttıracak tedbirleri alır, ülkesini ticarî manada cazip bir hale büründürür ve eğitim faaliyetleri için gerekli altyapıyı tesis ederse devlet kemâl halini bulur. Böylece hükümdar da kendi devrinden koparak geleneğin parçalarından birine dönüşür. Haleflerinin kendisine dönmeyi kendileri için istikamet bellediği, siyasetnamelerin devrini devletin ideal hali olarak gösterdiği, tarihi yahut tarih üstü bir şahsiyet haline gelir.⁸⁷²

Nizamülmülk, Sultan Alparslan'ın şu iki sebepten dolayı Allah tarafından yüksek bir mertebeye yükseltildiğini söyler: İlk olarak efsanevî Türk hükümdarı Efrasyab'ın soyundan olması münasebetiyle Sultan Alparslan, diğer hükümdarlarda olmayan bazı keramet ve büyüklükler gösterme kabiliyetine sahiptir. Burada şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma devri sonrasındaki Türk hükümdarlarını İslam öncesi seleflerine neseben yahut sebeben bağlamakta Türk siyaset düşüncesi bir mahzur görmez. İslam öncesi ve sonrası her devirde Türk zihniyet dünyasının ideal hükümdarlarından biri olma vasfına sahip Oğuz Kağan'ın torunu olarak konumlandırılan Efrasyab, Alper Tunga ile özdeşleştirilir.⁸⁷³ Bu hükümdarların tamamının İslam öncesi devrin figürleri olduğu aşikâr şekilde ortada olmasına rağmen Türk zihniyeti, Türk siyaset geleneğini bir küll olarak ele almaktan imtina etmez.

Divan-ı Lügat'it Türk'te Kaşgarlı Mahmud'un Türklerin isminin Allah tarafından verilerek onların seçildiği ve kendi ordusu olarak vasıfladığı bilgisini verdiği hatırlandığında İslam öncesi devrin bir nevi İslamîleştiği ortaya çıkar ki Nizamülmülk'ün muhtemelen pagan inançlarına sahip bir hükümdarı mutaassıp bir Hanefî olan Sultan Alparslan'ın atası olarak hiçbir çekince göstermeden ve bunu bir ululuk göstergesi olarak ortaya koymasının esrarı da böylece ortaya çıkar. İkinci sebep ise hükümdarın siyaseti diyanet ile sağlamlaştırması, bir ayağı devlet iken diğer ayağı din olan bir merdiven hüviyetindeki bu yapıyı eksik bırakmaması olarak gösterilir.⁸⁷⁴ “Şüphesiz Allah, padişaha liyakati ve imanının sağlamlığı ölçüsünde devlet ve millet verir. Bütün dünyayı onun

değil fakat keyfiyet farkına dönüşür. Türk din tasavvurunun Türk siyasal idrak biçimi üzerinde kaynak ve belirleyicilik hususiyeti varlığını her yerde aşikâr etmenin imkânını bulur.

⁸⁷² Esasen Nizamülmülk, bu sürecin bir döngü olduğunu belirterek *Mukaddime* müellifinin işaret ettiği belli meselelerin Selçuklu devrindeki habercisi olur. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 157-158. Buradaki nizamın sarsılıp düzenin bozulması, ayakların baş, başların ayağa dönüşmesi ve sonrasında ilahî bir tecelli ile yeni bir hükümdarın seçilip gönderilmesi suretiyle yönetimin yeniden tesis edilmesi anlatısının bir Türk geleneği olduğu İslam öncesinde inşa edilen *Orhon Kitabeleri* ve sonrasında telif edilen *Kutadgu Bilig* ve diğer eserlerle *Siyasetnâme* mukayese edildiğinde aşikârâne şekilde ortaya çıkar.

⁸⁷³ Varis Abdurrahman, “Tarihteki Efsanevi Turan Padişahı Alp Er Tunga Hakkında”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23/35 (Mayıs 2004), 2.

⁸⁷⁴ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, 143.

emrine tâbi kılar. Onun heybet ve siyasetini bütün ülkelerle ulaştırır. Dünyalılar ona haraç verdiği ve ona yaklaştığı derecede, kılıcından emin olurlar.”⁸⁷⁵ cümleleriyle ifade bulan bu idrak biçimi devlet, millet ve bir yekûn olarak siyasetin dinden neşet ettiğini tasavvur eder. Dine hizmet etmeyen hükümdar devlet, millet ve siyaset cephesinde de bir hayır bulamaz. Bütün milletin hükümdara yüzünü dönmesinin sebebi hükümdarın yüzünü Allah’a dönüp başını eğmesinde görülür. Dinden behresi olmayanın dünyadan nasibi olmayacağı böylece vazih bir biçimde ortaya konur. Devrin hükümdarı bu ilkelere riayet ettiği, Allah’a kul olup, Peygamber’e hürmet ve dine ittiba ettiği için, Allah da onun devlet ve siyasetini güçlendirmiş, milleti onun çizdiği sınırlar içerisinde yaşamayı bir zaruret bilmıştır.⁸⁷⁶

“Allah’a şükür bu zamanda, dünyada bunun aksini düşünen kimse yok. Düşünse de onun hareketleri kanun çerçevesi içinde kalıyor. Allah bu devleti kıyamete kadar devam ettirsin. Bu devletin yücelmesini kem gözlerden esirgesin. Halk bu sultanın adaleti ve siyaseti ile yaşayabilsin ve devletinden hayır duasını eksiltmesin.”⁸⁷⁷

diyen Nizamülmülk de devletin kemâl halinin ibkası için dua etmeyi vacip görür. Devletin temeli din olduğuna göre Nizamülmülk’ün verdiği hüküm doğrudur: “Allah’tan korkan, âdil, cömert, uyanık, bilgili, ileri görüşlü, mücahit ve gazi olan padişahın saltanat devri hayırlı olur. Âdil padişahların bulunduğu zamanlarda adalet olduğu için cömertlik de olur.”⁸⁷⁸ Bu istikamette *Siyâsetname* müellifi din ile siyaset arasındaki varoluşsal ilişkiye dikkat çeker: devletin siyasetine dinin idraki istikamet verdiğinden sapkın din tasavvurları ve fırkalara temayül devletin üzerine tesis edildiği kolonları çatlatır, devlet binasının muhkem halini muhafaza etmesini imkânsız hale getirir. Bu sebeple hükümdarın dinî ilimleri, en azından yanlış fikirleri ayırt edip devleti muhafaza edecek kadar bilmesi icap eder.⁸⁷⁹ “Böylece din ve dünya işlerinin yolu, alınacak doğru tedbirler onca bilindiğinden, hiçbir dinsiz ve bid’at ehli onu doğru yoldan ayıramaz. Kesin görüşlü olup, adalet ve cezada isabetli kararları artar, memleketindeki boş şeylere uğraşma ve bid’atlar ortadan kalkar.”⁸⁸⁰ Türk siyaset düşünce geleneğinin bir halkası olan Nizamülmülk’ün zihniyet dünyasında da siyaset diyanet ile aynileşir. Türk devletinin siyasal tasavvurunun değişmesi bu doğrultuda dinî tasavvurunun değişmesine raptedilir.

⁸⁷⁵ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 26-27.

⁸⁷⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 27.

⁸⁷⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 27.

⁸⁷⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 62.

⁸⁷⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 71.

⁸⁸⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 71.

Bir siyaset geleneği tesis etmenin imkânı da aynı şekilde din tasavvurunu sabit tutup Hanefi-Maturidi zihniyet etrafındaki din geleneğinin muhafaza edilmesinde görülür. Diyanet siyaseti tahkim, siyaset diyaneti muhafaza eder. Nizamülmülk, Türk siyaset anlayışında dinin devlet ve siyaset ile olan ilişkisini bütün bu vurguların da bir neticesi olarak şöyle özetler:

“Padişah için en iyi şey dindar olmasıdır. Çünkü din ve padişahlık iki kardeş gibidir. Memleketinde bir kimse ızdırap çekerse dinde gevşeklik var demektir. Hemen dinsiz ve müfsitler ortaya çıkar, dinde gevşeklik olunca da memlekette karışıklıklar görülür. Bozguncular kuvvet bulur, padişah saygısını yitirir. Gönüllere üzüntü hâkim olur. Bid’atlar ortaya çıkarak, haricîler hâkim duruma geçerler.”⁸⁸¹

Sonuç olarak Ömer Dinçer’in sözleriyle ifade etmek gerekirse; “...Siyâsetnâme veya Siyerü’l-mülûk; hem “ne yapılacağını” hem de “nasıl yapılacağını” anlatırken, devletin yönetim geleneğinin oluşmasına katkı sağlar; hem “olması gerekeni” hem de “olanı” tavsiye ederken gerçek ile ideal arasında bağ kurar.”⁸⁸²

3.2.2. Din Olarak Mezhep, İslam olarak Hanefilik: *Siyasetnâme*’de Mezhep ve Siyaset

İslamlaşma devrinden itibaren Türklerin İslam’ı anlama ve yaşama pratiklerini inşa eden muharrik unsur Hanefilik olur. İmâm-ı Âzam’ın kelâmi fikirlerini İmam Matürîdî sistematik bir niteliğe büründürür, Hanefilik ve Mâtürîdîlik Türklerin varoluşsal itikadı olarak kendine yer bulur. İslam dendiğinde Türklerin anladığı şey, Hanefilik ve Mâtürîdîlik olduğundan bu unsurların aynileştiği ve müteradif bir hale geldiğini söylemek de yanlış olmaz. Türklerin müntesibi oldukları inançlara yönelik mutaassıp tutumları Hanefilik ve Maturidilik’te de görülür. Türkler Hanefi olmayanların Müslüman olup olmadıkları konusunda şüphelerini bu devirde sürekli olarak muhafaza eder. Günümüzde dahi ebeveyninden Hanefi- Mâtürîdî olarak yetişen insanlar, büyük şehirlerdeki camilere yahut hac ya da umre ibadeti maksadıyla Mekke ve Medine’ye gittiklerinde insanların ibadet pratiklerini yadırgamadan edemez. Hacca gidip gelen Türklerin “Arapların ezanı, namazı Türkçe fakat konuşmaya başladılar mı sapıtıyorlar, anlaşılmıyor.” dediği rivayeti de bu tarihi vakıya mukabil olur. İslam’ı Hanefilik-Mâtürîdîlik olarak idrak edenlerin, devletlerinin varoluşu karşısında en büyük tehlike olarak Şii, Mu’tezili ve Harici fırkaları

⁸⁸¹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 72.

⁸⁸² Ömer Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 236.

görmesi de tabiidir. Bu doğrultuda “Dinî unsurlar Türk devletlerinde toplum hayatında ilk planda gelir. Devrin sosyal ve siyasî tarihini anlayabilmek, dinî hayatın başlıca görüntülerini, mezhep çekişmelerini ve tarikatların nüfuz derecesini bilmekle mümkündür.”⁸⁸³ diyen Fatih M. Şeker’in dikkati çektiği yerin mezahip olması da yerindedir.

Siyanetnâme’de Türklerin Hanefiliği “Deylemîler ve zındıkların yeryüzünden köklerini kazısınlar diye üzerlerine pir ü pak itikatlı, halis muhlis Müslüman, Hanefî mezhebinden Türkleri saldı. Bu askerler bazısını kılıçtan geçirdiler; bazısını zincirlere vurarak zindanlara tıktılar, bazısı çil yavrusu gibi dağılarak evlerinden barklarından oldular.”⁸⁸⁴ cümleleriyle vurgulanır. Şafii mezhebine mensup Nizamülmülk, *Siyasetnâme*’nin her sayfasında mutaassıp bir Hanefî olan Sultan Alparslan’dan⁸⁸⁵ korkusunu yansıtır.

“Bütün dünyada iyiyi ve doğru yolu gösteren iki mezhep vardır. Biri Hanefî, diğeri Şafî mezhebi. Bunların dışında kalanlar bid’at ve şüphelidirler. Allah nurunu devamlı kılsın, Sultan-ı Şehid kendi mezhebi üzerinde o kadar sağlam ve doğru idi ki, “Eğer vezirim Şafî mezhebinden olmasaydı daha kuvvetli siyasetçi ve daha heybetli olurdu.” dediğini defalarca duydum. Kendi mezhebinde pek ciddi olması sebebiyle, Şafî mezhebinde olmayı bir kusur saydığından devamlı endişe edip korkuyordum.”⁸⁸⁶

Burada görüleceği üzere Türkler Hanefilik mezhebi dışındaki mezheplere Sünnî daire içerisinde olsalar dahi ancak “hoşgörü” gösterir. Şafî olan Nizamülmülk, sırat-ı müstakimin sınırlarına Hanefî olmanın yanında Şafî olmayı da katar fakat bunun kendisi için bir kusur olarak telakki edildiğini de vurgulanamadan edemez. Ayrıca Sultan Alparslan’ın vezirinin Hanefî olması durumunda “...daha kuvvetli siyasetçi...”⁸⁸⁷ olacağını söylemesi, Türk siyaset düşüncesinin hususî olarak mezhep umumî olarak dinin siyaset fikriyat ve muamelatı üzerindeki etki ve belirleyiciliğini göstermesi açısından çok kıymetli bir vesika olarak anılabilir. Anlaşılan odur ki Türkler İslam, Hanefilik ve Mâtürîdîliği yalnızca bir din ve mezhep olarak değil; hayatlarının tamamına şamil, dinî hayatlarını belirlediği kadar dünyevî yaşamlarını da besleyecek ve sınırlarını çizerek bir hedef gösterip istikamet çizecek birer yol haritası olarak benimser. Şafî olan Nizamülmülk’ün bir yanlış anlaşılma sonucu Rafizî alemeti olan bir hareketinin Sultan’a

⁸⁸³ Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 22.

⁸⁸⁴ Nizamü’l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 88

⁸⁸⁵ Bu hükme muteriz bir bakış açısı için bk. Peacock, *Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu Yeni Bir Yorum*, 127.

⁸⁸⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 111-112.

⁸⁸⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 112.

ulaşmaması için yüklü miktarda rüşvet vermesi de bu doğrultuda anlamlı hale gelir.⁸⁸⁸ Bu vakıanın ortaya çıkma ve değerlendirilme tarzı bir hükümdarın dahi vezirinin mezhebi etrafında değerlendirilmesi çerçevesinde dinin siyaset ile alakasını göstermesi bakımından kıymetlidir:

“...Şemsu’l-mülk kendi elçisinden, Sultan Alparslan’ı nasıl bulduğunu ...memleketteki kanunların ne derece müessir olduğunu sordu. Elçi “Efendim, görünüşünde, güzellik, erkeklik, siyaset, heybet, ferman ve padişahlığında hiç eksiklik yok. Askerinin sayısını Allah bilir. Onların silah, zinet ve giyim – kuşamları hiçbir askerle kâbil-i kıyas değildir. ...Memleketlerinde utanılacak bir taraf yok. Ancak vezirinin bir kusur var” dedi. Şemsu’l-mülk, “Ne kusuru var?” diye sordu. Elçi: “Bir gün ikindi namazını kıldıktan sonra görüşmek üzere çadırına gittim. Sağ elinin parmağında bir yüzük vardı; benimle konuşurken hiç durmadan yüzüğü çevirirken gördüm” dedi. Danişmend Eşter, Şemsu’l-mülk’ün huzurunda benim hakkımda böyle bir konuşma olduğunu bilmem gerektiğini, bunun için Sultan’ın korkusundan, çok üzüldüğünü yazdı. Onun Şafî mezhebinden utandığını ve her zaman bana dert yandığını bildiğimden, “Maveü’n-nehirlilerin Semerkant sultanının huzurunda vezirine Rafızî dedikleri kulağına ulaşırsa, benim canıma hemen kıyar” diye düşündüm. Hiç suçum olmadığı halde, isteksizce bu sözün Sultan’ın kulağına gitmemesi için 30.000 dinar harcadım.”⁸⁸⁹

Hanefi olmak bir mezhebin müntesibi olmayı ifade ettiği kadar bir hayat pratiği ve siyaset düşüncesini de yanında getirir. Hanefilik yahut Hanefiler dendiğinde akla bir mezhebin yanında bir hayat tarzı, düşünce usûlü ve siyaset idraki ile pratiği de gelir. Selçukluların Rafızilik etrafında ihata ettikleri Sünnilik dışı fırkalar ile mücadelesi bu istikamette Hanefi-Mâtürîdî siyaset olarak tasavvur edilebilir. Bir devlet siyaseti olarak görülen Revafız ile mücahede siyasetin din merkezliliğinin varoluşsal bir niteliğe büründüğünün delili olur. Türk olmak Hanefi-Mâtürîdî olmakla, Türklerin yanında olmak Sünnî olmakla aynileştirilirken; Türk düşmanı olmak Rafızî olmakla müteradif hale gelir.⁸⁹⁰ Bu siyasal muhayyile tarihi tecrübeye vurulduğunda görülecek şey teori ile pratiğinin bir ayna gibi birbirinde akis bulduğu olur. Selçuklu devrinde Türk cihan hakimiyetini tesis etmek, gerek fikri gerekse siyasi planda Hanefi bir siyasetin imkânını var etmek olurken,

⁸⁸⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 112-113.

⁸⁸⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 112-113.

⁸⁹⁰ Nizamülmülk’ün Batınî zümreler tarafından şehit edildiği, fail hakkında literatürde tartışmalar bulunsa da, hatırlandığında bu muarız olma durumu kendiliğinden ortaya çıkar. Hamdullah Müseffî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 351-352; Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, 83; Hasan Taşkıran, *Selçuklu Devletinde Suikastlar* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 79-85. Findley, Nizarîlerin Nizamülmülk’ü şehit etmelerini, Melik Şah’ın da kısa süre sonra vefatıyla birlikte Selçuklu birliğini nihayete erdiren vakıalardan biri olarak gösterir. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, 90.

Osmanlı devrinde de mesele başka bir yere intikal etmez. Hanefiliği ibka etme mücadelesi ile birlikte “Şii olmama savaşı” vermek Türk siyasetinin pratik yüzlerinden biri olur.

Nizamülmülk, Rafizîlere devlet vazifesi vermek bir yana basit bir iş dahi verilmemesi icap ettiğini söyler. “Devlet kemâle ulaştığı için, halk bugün duyarlılığını kaybetmiştir.”⁸⁹¹ der ve Hanefî yahut Şafiî olmayanlara söylenecek şeyin şu olması gerektiğini belirtir: “Git; biz yılan besleyen değil, yılan öldüreniz...”.⁸⁹² Vezirin sahip olması gereken vasıflarını sayarken de bu meseleyi merkeze alır, kendisini de muhafaza edecek şekilde daireyi genişletir ama siyaseti Sünnî daireden ibaret görmenin dışına çıkılmasını muhal kılar: “...vezirin dininin bütün, itikadının sağlam, mezhebinin Hanefî ve Şafiî olup dirayetli, devlet işlerini bilen, padişahı seven bir kişi olması gerekir.”⁸⁹³ Bu şartlara Sultan Alparslan’ın dikkat gösterdiği, hükümdarlığı elde ettiğinde Mutezilî Amîdü’l-Mülk Kundurî’yi idam ettirip yerine Nizamülmülk’ü getirdiği hatırlandığında açığa çıkar.⁸⁹⁴ Kazvîni’ye göre Hasan Sabbâh’ı Sultan Alparslan’ın danışmanıyken Nizamülmülk’e onun kuyusunu kazdırtıp, saraydan yollatan ve sonrasında Batınî fırkalardan birinin liderine dönüştüren de “dîn kini”nden başkası olmaz.⁸⁹⁵

Siyasetnâme’ye göre Sultan Alparslan da Türklerin mezheplerini dinleri bilerek bu din uğruna verdikleri mücadeleyi Allah’ın Türkleri aziz kılmasının nedeni olarak görür. Batınî olduğu için kızdığı bir adam kendisinin Batınî değil Şiî olduğunu söylediğinde “Ey ...karı, sanki Rafizî mezhebi çok iyi de onu Bâtınî mezhebinin siperi yapıyorsun, her iki güruha da lanet olsun”⁸⁹⁶ diyerek Türklerin tek mihverinin Hanefilik-Mâtürîdîlik olduğunu ortaya koyar:

“Türkler ile Deylem arasındaki düşmanlık ve anlaşmazlık yeni değildir. Allah Taalâ Türkleri, Deylemlilere musallak oldukları için aziz kılmıştır. Allah’ın yardımıyla Türkler Müslüman ve Ehl-i sünnettirler. Onlar ise dünyayı seven, bid’at çıkaran inançsızlardır. Türklere karşı âciz oldukları müddetçe, büyüklük göstererek, itaatli

⁸⁹¹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 175.

⁸⁹² Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 176.

⁸⁹³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 188.

⁸⁹⁴ Hamdullâh Müstevfî-i Kazvîni, *Târih-i Güzide (Zikr-i Pâdişâhhân-ı Selçukiyân)*, ed. Erkan Göksu (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 31.

⁸⁹⁵ Hamdullâh Müstevfî-i Kazvîni, *Târih-i Güzide*, 32-24. Kazvîni’nin rivayet ettiği bu meselenin hakikate mukabil olması zor görünmektedir. Özellikle Sultan Alparslan gibi Sünniliği geçip Hanefilik hususunda mutaassıp davranan, veziri Nizamülmülk’ün Şafiî olması bir yana sarayın köpeklerine bakan görevlilerin bile Batınî olmasından dolayı büyük rahatsızlık duyan bir hükümdarın Hasan Sabbah’ın Şiî olduğunu bilmesine rağmen onu danışmanı olarak tutması muhaldir.

⁸⁹⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 177.

olurlar. Eğer Türklerin zayıf düştüklerini görerek, kendileri kuvvetlenseler, Türkleri kökten yok ederler.”⁸⁹⁷

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki *Siyasetnâme* Türk düşüncesinde siyasete yönelik tasavvur ve fiiliyatın olması gerektiği şekli, belli temsiller etrafında değil de ayrı bablar halinde açıp, açıktan tavsiyeler vermek suretiyle tesis edilen ilk siyaset metni olma hüviyetine sahiptir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* tarafından savlanan, Türklerin siyasete müteallik düşüncelerinin mahiyet, keyfiyet ve usûl itibariyle tamamen dinî olduğunu iddiası *Siyasetnâme*’nin her sayfasında kendini açıkça gösterir. Neseben Türk olmasa dahi, sebeben Türk geleneğinin müntesibi olmuş ve onu ihya ve ibka etmek maksadıyla mücadele etmiş herkes kadar Türk olan Nizamülmülk; hükümdarlığın kaynağı ve meşruiyet zemini, dinin mezhep ile aynileşmesi ve bunun varoluşsal bir hüviyete sahip olması gibi meseleleri açıkça ortaya koyarak Türk siyaset tasavvurunun dinselliğini her türlü vesileyle yeniden hatırlatır. *Siyasetnâme*, İslam öncesi ve İslamlaşma devri eserlerinin bir devamı olarak okunduğunda bu eserlerin müellifleri değişse de meselelere bakış hususunda ortak bir zihniyetin devamlılık gösterdiği, gerilim noktalarının aynı yerlere kilitlendiği açıkça anlaşılır hale gelir. Bu ortak zihniyet ve gerilim noktaları etrafında tesis edilen *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* de bu istikamette hakikate mukabil olduğunu yeniden göstermiş olur.

3.3. Türk Zihniyetinin Şiir Formu: Yunus Emre’nin Şiirlerinden Siyasete İntikalin İmkânı

İslam öncesi devirden itibaren tarihî varoluşunun tamamında Türk zihniyeti kendisini şiir etrafında gösterir. İlahî bir mahiyeti olduğuna iman etmenin Türk olmanın şartlarından biri gibi gözüktüğü şiir, Türk hayat pratiği ve düşünce dünyasının kendisini dışa vurmasının en açık şekillerinden biri olur.⁸⁹⁸ Havas ve avamın şiir tasavvur ve idrakleri farklı olsa da şiirin Türk hayatındaki merkezî yeri her dönem ve şartta varlığını muhafaza eder. Dinî hayatın önemli bir cephesini teşekkül ettiren şiir, mistisizmin ete kemiğe bürünmüş hali gibidir. Türkler dinî tecrübelerinden devlet anlayışlarına, düşmanlarına karşı edindikleri muzafferiyetlerden efsanevî yahut gerçek hükümdarlarına, zihin

⁸⁹⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 177.

⁸⁹⁸ Köprülü bu durumu şöyle hülâsa eder: “Memleketimizde asırlardan beri en çok rağbet ve i’tinaya mazhar olan iki şube-i ma’rifet hiç şüphe yok ki, şairlik ile müverrihliktir. Terbiyemizin, umumi tahsilimizin eski şekli tabiatıyla bunu icap ediyordu.” Fuat Köprülü, “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, *Milli Tarihin İnşası Makaleler*, haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 32.

dünyalarında bir karşılık bulmuş kam ve şamanlardan ermiş, evliya ve şeyhler ile mezhep imamlarına kadar hayatlarında yer eden her mesele ve şahsiyeti şiir ile ibka eder. Şiirin olmadığı bir Türk düşüncesinden bahsetmek bu istikamette muhal olurken, Türk anlama tarzının şiirin hususî bir yer tuttuğu mahiyette vücut bulduğunu söylemek yanlış olmaz.⁸⁹⁹ İslamlaşma devrinin havasının şiir etrafında teneffüs edilebildiği gibi asrileşme devrinin siyasî ve kültürel tarihi yalnızca devrin şiir ortamı ve gelişmeleri çerçevesinde tetkik edilebilir.⁹⁰⁰

Türklerin Anadolu'yu vatanlaştırmalarından sonraki devirde Türk şiiri dendiğinde akla gelen ilk isimlerden birinin Yunus Emre olduğu aşikârdır.⁹⁰¹ Türk dilini, İslamlaşma devrinde tesis edilen Türklerin İslam tasavvuru etrafında aktüel hale getirerek Türk hayat felsefesini şiire intikal ettirmedeki mahareti ilahî bir lütuf olarak görülebilecek Yunus Emre,⁹⁰² kitabî İslam tasavvurundan neşet eden mistisizmi şiirin tüm imkânlarını kullanarak millet dimağına aksettirir.⁹⁰³ Yunus'un tasavvuf ilminden behresi

⁸⁹⁹ Fatih Usluer, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 10, 28.

⁹⁰⁰ Türk düşünce geleneğinin modern dönemde aldığı formu ifade eden Türk İslamcılığının neredeyse bütün temsilcilerinin şair olduğu hatırlandığında mesele daha açık bir şekilde anlaşılma imkânı bulur. Mehmet Akif'ten Sezai Karakoç ve İsmet Özel'e şairliği, fikriyatını şekillendiren İslamcı düşünce adamları hatırlandığında mesele vuzuha kavuşur.

⁹⁰¹ Tanpınar, Yahya Kemal'in derslerinde Türkçe ve Türk şiirini Yunus Emre'den başlatarak anlattığını söyler. Tanpınar, *Yahya Kemal*, 33. Köprülü de benzer fikirdedir; Anadolu Türklerinin edebiyat sahasındaki tetkikinin Yunus Emre'den itibaren yapılması gerektiğini ifade eder. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 45. Benzer bir ifade için ayrıca bk. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları II*, 564.

⁹⁰² Türkistan tecrübesini Anadolu'da tekâmül ettiren Yunus Emre'nin İslamlaşma ile sonrası arasında bir intikal ve terakki vasıtası olduğu tartışmasız bir hakikati ifade eder. Abdülbâki Gölpınarlı her ne kadar "Hâce Ahmed-i Yesevî'nin heceyle yazılmış şiirlerinden Yunus Emre'nin müteessir oluşuna gelince; bu, hayalden doğma bir şeydir ancak. Yunus, Ahmed-i Yesevî'nin adını bile anmaz." dese de Yunus'un bir geleneğinin halkası olmak manasında bu geleneğin öncülerinden mülhem olması gayet tabiidir. Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 199. Bu durum Yunus Emre'yi tezyif değil bilakis takdis eder. Yunus Emre'nin Türk tarih tecrübesinde bir köprü vazifesi olması hususunda bk. Mustafa Kara, *Anadolu'nun Üç Ermişi Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 30.

⁹⁰³ Türk tasavvuf tecrübesinin zirve isimlerinden Mevlânâ'nın Yunus Emre için "İlâhî menzillerin hangisine çıktım bu Türkmen kocasının izini önümde buldum, onu geçemedim" dediği hatırlandığında mesele kendiliğinden anlaşılır hale gelir. Mustafa Tatcı, "Yûnûs Emre", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/600. Bu iki isim arasında geçtiği rivayet edilen bir anekdot da Mevlânâ'nın bu ifadesinin nedenini aşikâr kılar niteliktedir: "Yûnûs Emre ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî arasında geçtiği aktarılagelen başka bir rivayete göre Yûnûs bir gün karşılaştığı Mevlânâ'ya, "Meşnevî'yi sen mi yazdın?" diye sormuş, Mevlânâ "evet" deyince Yûnûs, "Uzun yazmışsın. Ben olsam, 'Et ü kemik büründüm / Yûnûs diye göründüm' derdim" karşılığını vermiştir.". Tatcı, "Yûnûs Emre", 600. Köprülü de durumun farkındadır. Ona göre "Denilebilir ki, edebiyat tarihimizde tesadüf edilen en büyük halk şair-i mutasavvıfı Yunus'tur.". Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Ders Notları* (İstanbul: ALFA Yayınları, 2015), 247. Bunun yanında Yunus Emre de Mevlânâ'dan nasiplenir ve onun etkisinde kalır. Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 176-177. Ocak'a göre Yunus Emre "Anadolu Türk tasavvufunun en az Mevlânâ

olmayanların bile dinlediğinde büyük manalar bulacağı tek bir şiiri için Türk mutasavvıfları ciltlerce şerh kaleme alabilir. Onun şiirleri en girift meseleleri tek bir mısra da izaha kabilken, en küçük meselelerin içindeki varoluşsal itikatları da alenî hale getirir. Yunus Emre, *Kur'an* dilini Türk milletinin zihinlerinde ezberden okunacak Türkçe şiirlere intikal ettirir. İslam'ın kitabî cephesi hususunda hiçbir bilgisi olmayan biri dahi onun şiirlerinin özüne indiğinde İslam itikadının en hususî meselelerini idrak etme konusunda zahmet çekmez. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurları cem olduğu Yunus Emre'nin şiirinde Türk zihniyeti ve İslam şeraitinin çektiği kırmızı çizgiler içerisinde bir dünya idraki ve formuna dönüşür.⁹⁰⁴ Yunus'un dışarıda bırakıldığı bir Türk düşüncesinin muhkem kalmaya devam edebileceğini söylemek zannedildiği kadar kolay değildir. Yunus Emre'nin attığı tohumun dallanıp budaklandığı, ete kemiğe bürünüp Türk düşünce geleneğini var ettiğini söylemek bir hakikatin teslim edilmesinden başka bir manaya gelmez.⁹⁰⁵

kadar önemli ve etkili bir siması..."dır. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 176.

⁹⁰⁴ Köprülü'nün Yunus Emre'nin din idrakiyle alakalı tespitleri onun ilmî seviyesiyle tenakuz arz eder nitelikte olur: "Âşık Yunus'un sade bir dille ifade ettiği fikirler, mesela Mevlânâ'nın Farsça şiirlerindeki fikirlerden başka bir şey değildir. Her ikisi de neo-platonisme ...felsefesinin İslam mutasavvıfları arasında doğurduğu pantheisme idealiste meslekinin prensiplerine bağlı kalmışlardır." Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 239. Kemal Tahir'in Yunus Emre'si de Köprülü'nün izinden gider: "Baba İlyashıdır ozanımız! Saltuk Baba'dan Burak Baba'ya, ondan Tapduk Emre'ye geçmiş halifedir. Bilgi gücüyle deniz derinlerinde, aşk gücüyle gök yücelerinde gezinir. Gölgesi millete rahmettir. Ülkenin gören gözü, duyan kulağı, söyleyen dilidir, eteğine yapışan yoksun kalmaz. ...Uzaktan uzağa tanındık fikirlerdi bunlar. Yeni Platonculuğun İslamlıkla karışması...". Kemal Tahir, *Devlet Ana* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 54-55. Kemal Tahir'in Yunus Emre'nin tasavvuf idrakine yönelik tasavvuru Köprülü'yü takip eder görünse de bu tasavvurun Türklük açısından manasına yönelik anlayışı, mensubu olduğu milletin mahiyetini idrak ettiğini apaçık bir şekilde ortaya serer nitelikte olur.

⁹⁰⁵ Osmanlı tasavvuf geleneğinin her meşrepten müntesibinin Yunus Emre'ye kıymet verdiği hatırlandığında onun kurucu nitelikteki etkisi kolayca anlaşılır. Yunus Emre adı bile bir meşruiyet zeminini ifade eder. Onun Osmanlılar için manası Türkiye için Mehmet Akif'in ifade ettiği manaya benzer bir nitelikte olur. Niyazî-i Mısırî, Yunus'un şiirini şerh ederken büyük medihlere layık görür. Niyazî-i Mısırî, "Nutm-i Hazreti Yunus Emrem ve Şerh-i Niyazi-i Mısırî", *Niyazî-i Mısırî – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 37-38. İsmail Hakkı Bursevî "...Yunus Emre'nin sözü yanında diğer sözlerin itibarı olmadığı gibi, aralarında bir münasebet dahi yoktur. Şeyh Yunus bu lisanın sonuncusu, yani mühürleyicisi olup, sonra gelen zevk erbâbının her biri onun yolu üzerine gitmiş ve nazımda onu talsit etmiştir." ifadeleriyle Türk tasavvufunun anahtarını Yunus'un eline teslim eder. İsmail Hakkı Bursevî, "Şerh-i Ebyat-ı Yunus Emre", *Niyazî-i Mısırî – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 92. Şeyhzâde, Yunus'u "...yüce bir makama yükselmiş bir derviş..." olarak anar. Şeyhzâde, "Şerhü'l-Ebyatü'l-Seb'a min Divân-ı Yunus Emre", *Niyazî-i Mısırî – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 96. Eşrefoğlu Rumî'den Mustafa Nazmî Efendi'ye kadar pek çok Osmanlı mutasavvıfı Yunus'un sözlerini kendisine delil olarak gösterir. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 359; Mustafa Nazmî Efendi, "Hediyetü'l-lhvân", *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyetü'l-lhvân'ı*, haz. Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 317.

Modernleşme devrinde, İslamlaşma devrinin yeniye eskide bulma usûlü aktüalize edildiğinde geleneğin pek çok unsuruna başvurup onlara modern düşüncenin makbul saydığı meseleler söylenirken bundan Yunus Emre de nasibini alır. 13. yüzyılda yaşamış şair bir Türk mutasavvıfına modern Avrupa hümanizminin öncülerinden biri muamelesi reva görülür. Yunus Emre'nin şiirlerinden çok felsefesi olduğu iddia edilen nevezhür ön-hümanist söylemler, onun ağzından millete intikal ettirilerek Yunus, İslamsızlaştırılmaya çalışılır.⁹⁰⁶ Diğer yandan da tat İslamcılar⁹⁰⁷ tarafından selefimeşrep bir zihniyet dünyasının ürünleri olarak Yunus Emre'nin ibahî olduğu iddiası gündeme getirilerek bu cepheden de Yunus itibarsızlaştırılmaya gayret gösterilir.⁹⁰⁸ Cumhuriyet devri, herkesin

⁹⁰⁶ Yunus Emre'yi İslamsızlaştırma hususunda namzet olacak isimlerden biri Sabahattin Eyuboğlu olur. Onun *Yunus Emre'ye Selâm* başlıklı kitabında anlattığı Yunus Emre, tarihi şahsiyetinin yerini frak ve papyonuyla arz-ı endam eden bir Yunus'a bırakır. Bu eserden yapılacak iki iktibas meseleyi vuzuha kavuşturmak hususunda fazlasıyla yeterli gelecektir: “Yunus Emre bugün ümmet malı değil millet malıdır. İnancı, mezhebi tarikatı ne olursa olsun bütün şairler insanlığa seslenmektedir artık. Kendi çağımızın, yep yeni inançların insanı olarak, geçmişi değil geleceği özleyerek, Yunus'un inandıklarına inanmayarak da sevip sayabiliriz onu.” Sabahattin Eyuboğlu, *Yunus Emre'ye Selâm* (İstanbul: Çan Yayınları, 1966), 10. “Nedir bizim Yunus'un inancı? Yoksulu bay, kuruyu yaş, ayağı baş eden bu yaman isan gücünü hangi inançtan alıyor Yunus? Bu sorunun karşılığını Yunus'un söylediklerinde ve söylediklerinde aradığımız zaman bir hayli şaşırarak görüyoruz ki Yunus bütün dindarlığına, müslümanlığına karşın hiç bir dinin adamı değil, hattâ bir din adamı bile değil, tersine bütün dinlerin ötesinde, camilerin kiliselerin dışında, hele softaların, yobazların düpedüz karşısında kitapsız, tapınmasız, törensiz, kiblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı, yasası, dogması sevgidir. Dinini, tanrısını sordunuz mu Yunus'a aşk der ve Dost der size, başka şey de söylemez.” Eyuboğlu, *Yunus Emre'ye Selâm*, 28-29. Halide Edip Adıvar'ın Yunus Emre tasavvuru da Hanefilik ve Mâtürîdîlik'e mesafeli ve bu hususlara karşı eleştirel tavra sahip bir nitelikte olur. Halide Edib, *Conflict of East and West in Turkey*, 137-138.

⁹⁰⁷ Modern dönemde Türk düşünce geleneğinden beslenmeyen, yerli ve milli kaynaklara intikal etmeyen, düşüncenin membaini Mısır, Hindaltkıtası ve İran'da bulan, çeviri merkezli, selefimeşrep, tarihselci, modernist her türlü İslamcılığı tanımlamak maksadıyla kullandığımız tat İslamcılık kavramı hususunda kaleme aldığımız eser için bk. Şahin, *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları*, 58-80.

⁹⁰⁸ Yunus Emre üzerinden bütün bir Selçuklu ve Osmanlı tasavvuf geleneğiyle hesaplaşmak isteyen isimlerden biri Atasoy Müftüoğlu'dur. Selefimeşrep bir zihniyeti, ilimden behresi tartışılır bir emperyalizmle mücadele üst söylemi ile yıllardır sunan Müftüoğlu'nun sözü döndürüp dolaştırıp getirdiği yer Selçuklu İslam tasavvuru, Yunus Emre ve Mevlânâ olur. Onun Türk olmanın imkânını sağlayan devir ve şahsiyetlerle hesaplaşma gayesinin hangi amaca matuf olduğu da aşıkardır. Bu hesaplaşma gayretinin bir hülasası hüviyetinde şu satırlar bu zihniyetin derdini ortaya koymaya kâfi gelir: “Müslümanlar olarak geçmişe doğru düşündüğümüz için, kronik hale gelen iç sorunlarımızla hesaplaşmayı düşünmüyoruz. Bu sorunlarla hesaplaşmadığımız için sorunlarımız birikiyor, derinleşiyor. İçerisinde bulduğumuz sorunlarla hesaplaşmadığımız için yenilgi üzerine yenilgi alıyor, yenilgileri biriktiriyoruz. Dini hayatımıza, düşünce hayatımıza, kültürel hayatımıza ciddi bir biçimde Orta Çağ'a ait tasavvufi yaklaşımlar, renkler, biçimler, yorumlar yön veriyor. Sözü ettiğimiz tasavvufi yaklaşımlar büyük ölçüde temel şeriat ilkelerinden bağımsız bir anlayıştır. Mevlânâ ve Mevlevilik dinlerin aşkın birliğini savunurken, Türk Şamanizminin etkisi altında gelişen Türkmen şeyhlikleri de, Yunus Emre örneğinde görülebileceği üzere yetmiş iki millete ve din'e eşit bir gözle/anlayışla yaklaşır. Kendilerini İslam hukuku karşısında, şeriat ilkeleri ve naslar karşısında sorumsuz sayan “ibahiye” akımı, başta Yunus Emre olmak üzere, Taptuk Emre, Hacı Bektaş, Sarı Saltuk, Barak Baba, Baba İshak gibi pek çok Türkmen şeyhi/dervishi etkilemiştir. Mevlevilik ortaya çıktığı dönemde, Şii/Kalenderî akımlarla bütünleşmiş bir akımdır. Müslümanlar, Ortaçağ din/tasavvuf ikliminin, İbahilik gibi akımların etkisi altında bulundukları için, 1948 yılından bu yana emperyalizm/sömürgecilik ve İsrail karşısında hiç bir varlık ve hayatiyet ortaya koyamıyor, yalnızca utanç ve zillet sergiliyor.” Atasoy Müftüoğlu, “Geçmişle Hesaplaşmak, Yüzleşmek”, *İktibas* 409 (Ocak 2013),

Yunus Emre'yi kendi fikriyatına intikal ettirmeye gayret gösterdiği; seküler, hümanist, Aydınlanmacı, ibahî, Alevî, kadî, Sünnî, sosyalist, halkçı pek çok Yunus'un inşa edildiği bir devre tekabül eder.⁹⁰⁹ Onun büyüklüğünden herkes kendisine bir pay çıkarmaya gayret gösterir.

3.3.1. İlahî Devlet ve Siyaset: Siyasal Muhayyilenin Yol Haritası Olarak *Risâletü'n Nushiyye*'deki Devlet ve Hükümdar Analogileri

Yunus Emre'nin şiirlerinde doğrudan bir siyasal tavır, tasavvur veya ima görmek mümkün olmaz. Onun fikrinin aktığı yatak İslam ve mistisizm olur, siyaset kendisine bu unsurlar arasında doğrudan yer bulamaz. Fakat Yunus Emre varlık ve bilgi tasavvuru ile siyasal bir alan açmasa da tesis ettiği usûl ile bir düşünme mekanizması ortaya koyar. Bu usul yalnızca tasavvuf merkezli bir usûl değildir. Varlığa yönelik bu anlama ve açıklama tarzı ölçek küçültüldüğünde pek çok farklı meseleyi anlamlandırmak için aktüel hale getirilebilir mahiyette olur. Yunus Emre'nin şiirlerindeki uluhiyet, aşkınlık ve insanın bunlar karşısındaki tutum ve davranışlarına ilişkin idealler, hayatın içinde tatbik edilen ve bünyesinde bir aşkınlık barındıran bütün meselelerin tefsirinde bir metot gösterir. Bu istikamette onun tasavvufî tasavvurundan bir siyasî tahayyül teşekkül ettirmek kolaylıkla mümkün hale gelir. *Yunus bir mutasavvıf değil de filozof olsa siyasetle alakalı neler söylerdi?* sorusuna verilecek cevap Türk mutasavvıfları tarafından kendisinden sonra tesis edilen siyasal zihniyetin de kaynağını gösterir mahiyette olur.

Bunun için öncelikle geleneğin siyaset tasavvurundaki belli anıştırmalara intikal etmek icap eder. Türk siyasetname geleneğinde hükümdarın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak anıldığı malumdur. Hükümdar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğuna göre bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki devlet de Allah'ın kainatta kurduğu düzenin bir gölgesi ve prototipi olarak görülebilir. Böylece Yunus'un Allah'ı andığı yerler hükümdar, kainattaki düzen devlet, insanın Allah'a ulaşma çabası olarak seyrüsülûk ise siyaset olarak tefsir edilebilir hale gelir. Bir Yunus Emre şarihi olan İsmail Hakkı

18. Görüleceği üzere Yunus Emre ve Mevlânâ üzerinden ortaya konmak istenen diskur bir yana, Müftüoğlu'ya göre Türk olmanın kendilerini tafdil etmekle bir bağının bulunduğu mütearife olan isimler ve onların temsil ettiği gelenek emperyalizm ve İsrail karşısında Müslümanların etkisiz olmasının da sebebidir. Ayağına diken batsa Türk zihniyetinden bilecek zevatın modern Türk düşüncesinin içinde bulunduğu hal-i pürmelali gelenekten kopuşta aramasını beklemek de çok makul olmasa gerektir.

⁹⁰⁹ Cumhuriyet devri Yunus Emre söylemleri hususunda bk. Beşir Ayvazoğlu, *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014).

Bursevî'nin de bu tefsiri yapmış ve tasavvuf merkezli bir siyaset tasavvuru tesis etmiş olduğu hatırlandığında Yunus Emre'nin anlayış tarzındaki siyasal zihniyet kurucu usulün önemi bir kez daha kendini göstermiş olur.

Yunus Emre daha *Risâlet'ün Nushiyye*'nin başında Allah-ü Teala'dan padişah olarak bahseder,

“Pâdişâhın kudreti gör n'eyledi

Od u sû toprâğ u yele söyledi

...

Sûrete girmeğe can fermân olur

Pâdişah emrî anâ fermân olur”⁹¹⁰

ifadeleriyle Yaratıcı'nın emrini padişahın fermanı ile aynileştirir. Yunus'un bu şiirden sonraki uzun izahı onun Hanefî-Mâtürîdî kelâm zihniyetinin bir müntesibi olduğunu, ilahî bir siyaset tasavvuruyla beraber gösterir. Bu ilahî siyaset idraki için yapılacak şu iktibas yerinde olacaktır:

“Akıl, pâdişâhın kadimliği pervetindendir; akıl dahı üç dürlüdü: Biri Akıl-ı maâş'dır; dünya tertiplerin bildirir; biri de Akl-ı Maâd'dır, âhiret ahvâlin bildirir; biri de Akl-ı Küllî'dir; Allâhu tâlâ ma'rifetin bildirir. İman, pâdişâhın hidâyeti nurundandır; iman da üç dürlüdü: Biri ilm'ül-Yakıyn'dir ve biri Ayn'ül-Yakıyn'dir ve biri Hakk'ul-Yakıyn'dir. Ammâ ol îma'n ki ilm'ül-Yakıyn'dir, akılda yerlidir ve ol iman ki Ayn'ül-Yakıyn'dir, gönülde yerlidir ve ol îman ki Hakk'ul-Yakıyn'dir, canda yerlidir. Can ile olan iman canla bile gider. Uçmak pâdişâhın fazlı pervetindedir; tamu pâdişâhın adlı pervetindendir. Toprak, pâdişâhın nûru pervetindedir; Su, pâdişâhın hayatı pervetindedir. Yel pâdişâhın heybeti pervetindendir. Od, pâdişâhın hışmı pervetindendir. Toprak ile su uçmakta yerlidir, od ile yel tamuda yerlidir. Od ile ve yel ile gelen dokuz kişidir ki bunlar; binbaşlarıdır; biner erleri vardır, kime gelseler kendi makamına iletmek yarağında olurlar. Toprakla, suyla gelen on üç kişidir; bunlar dahı binbaşlarıdır; biner erleri vardır, kime gelseler uçmağa datarlar. Can ile gelen dahi dört kişidir, bunlar canla geldi, canla gider. Bunların dahı biner erleri vardır. Bunlarınla olanlar dîdâra müstağni olasılardır. Toprakla, suyla gelen, uçmakta olasılardır, odla, yelle gelen, tamuda kalasılardır, canla bile gelen Hazretde müğtağraktır. İmdi bilgil ki hangi yoldansın; hangisinin sözün tutarsan, onun bölüğündensin; Vallâhu a'lem.”⁹¹¹

Dikkat çekeceği üzere Yunus Emre'nin akıl tarifi İmam Mâtürîdî'nin tasavvufî bir şerhi hüviyetinde olurken, iman tasnifi de Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tasavvufî bir yorumundan öteye geçmez. Bunun ardından ifade edilen cennet, cehennem ve bunların görevlileri izahı bir devlet mekanizmasını ortaya koyar mahiyette olur. Hükümdar kendisine mutî

⁹¹⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 3.

⁹¹¹ Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 4-5.

olanları ödüllendirdiği gibi tüm varlığın padişahı olan Allah da itaatkâr kullarını cennetine koyar, isyankârlar dünyada cezalandırıldığı gibi Rabb tarafından cehennemle adalet tesis edilir. Bunların görevlileri de dünyadaki hükümdarların askeri vazifelilerine benzer, binbaşı olup altında vazifeliler bulundurur. Yunus’un İslamî meseleleri izah tarzı, tıpkı Allah’ın ilm, semi ve basar gibi sıfatlarının insanda kısıtlı bir mahiyette var olması gibi insanların kısıtlı olarak inşa ettiği hükümdarlık ve devlet yapısının sonsuz ve sınırsız bir şekilde Allah’ın yarattığı düzenle müteradif görülmesi hüviyetinde olur. İnsanların tabi oldukları devlette liyakat ve sadakatleri miktarınca bir makam ve mevki bulmaları gibi ilahî düzende de kullar Allah’a olan sadakat ve ibadetleri mertebesince mükafatlara layık görülür. Dünyada tesis edilen siyaset ve devlet, Tanrısal bir devlet ve siyasetinin kul yapımı, eksik ve aciz bir prototipi hüviyetinde olur.

Yunus, insanları Allah’ın gazabına müstehak kılacak kötü hasletleri izah ederken de bir hükümdar ile tebası arasındaki ilişkide uyulması icap eden kuralları ortaya koyar gibidir:

“Tekebbür nefsdür sultânı bilmez
Çerîsinde iyi dirlik dirilmez
Key ârı can gerek şeh hazretinde
İrlmâdan dura sultan katında
Kâdimden nefsdür sultâna âsî
Bir urgandır heman ânın behâsı”.⁹¹²

Burada nefsin Allah karşısında asi olmaya mütemayıl olduğu ve bu sebeple onun terbiye edilmesi gerekliliği etrafında ortaya konan tasavvufî söylem, siyasetnamelerde hükümdara nasıl bakılması ve davranılması gerektiğini izah eden bölümlerden farklı bir mahiyet arz etmez. Açgözlülük karşısında kanaatin durumunu anlatırken de Yunus, Türk devlet geleneği ve gaza tasavvuru etrafında dolaşır. Türk olduğunu ve İslamlaşma-Selçuklu tecrübesinin ikliminde yetiştiğini her fırsatta aşikâr eder. Kanaatin Türk mücahitleri, tamanın kafirler gibi izah edildiği, sonunda Türklerin fethettikleri şehirleri İslam beldeleri haline getirip mamur etmesi gibi kanaatin tamayı yok ederek hayırları tesis ettiği bu durumu Yunus şöyle dile getirir:

“Abı gördü kaçar nefs haşeratı
Görimdi nitedir hâlık sıfâtı
...

⁹¹² Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 6.

Kılıçlar kanlıdır erleri gaazî
Uçar kuşlar gibi atları tâzî
Tama'dan kurtarır il ü şehri
Sıdılar leşkerin cebrî vü kahrî
İder hây u hû nifrîn ü efgan
Muhâldir kimse ondan kurtarâ can
Sıyıp çerisin iline akarlar
Kovun oğlun kızın şehri yakarlar
Gazâden geldi şeh tahtın' oturdu
Sipâhîler kamu tâpûya durdu
Kamu şehir ü kamu il râhat oldu
Nereye vârsan pür ni'met oldu".⁹¹³

3.3.2. Yunus Emre'nin Şiirlerinden Hareketle Bir Siyasal Düşüncenin İmkânı

Risâletü'n Nushiyye'deki siyasî analogilere *Divan*'da çok rastlamak mümkün olmaz fakat *Divan* tasavvufî zihniyet itibariyle bu analogilerin nazarî bir idrak biçimine dönüştürülebileceği bütün veriyi sağlar mahiyettedir. Yani şunu söylemek mümkündür ki Yunus Emre'nin şiirleri çerçevesinde tesis edilecek bir siyasal muhayyilede *Risâletü'n Nushiyye* metodolojik kaynak olarak bir yol haritası sağlar, *Divan* ise ortaya konan usûl etrafında gereken malzemeyi sağlayacak epistemolojik bir kaynağı ifade eder.

Öncelikle Yunus Emre'nin idrakinde hükümdar ve devlet kendilerine varılması icap eden esas menzili gösterir. Bu istikamette devletin de tecessüm etmiş hali olan hükümdar bir ideal hali, vasıl olunması icap eden, ancak kendisinde huzurun bulunabileceği bir aşkınlığın temsili olur. Ona vasıl olmak tebaa için esas meseleye dönüşür. Bu istikamette devlet, müntesiplerinin kendisinde bir olduğu vahdet-i vücûd itikadının merkezi hüviyetine bürünür. Kesretteki vahdet, vahdetteki kesret devlet ve hükümdar vasıtasıyla tesis edilir. Şahsiyet itibariyle ayrı ayrı varlıkları teşkil eden unsurlar, asabiyet itibariyle tek bir varlığın parçalarından ibaret olur.

Hükümdar ve devlet, bu esaslar ve ruhu idrak edebilen, devletin bir parçası ve hükümdarın bir organına dönüşebilen unsurlarına makam ve mevki verip onları güç sahibi yaparak diğerlerine üstün kılmak suretiyle ödüllendirir fakat bu ödül bir amaç değil ancak sonuçtur. Cennet'e benzer bu mükafatlar için devlete mutî ve hükümdara vasıl olma

⁹¹³ Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 9.

arayışında gözükenlerin Türk devlet felsefesinin idraklerinde olduğunu söylemek muhaldir. Makam ve mevki sahibi olmanın insana getirdiği güç ile birlikte şahsını devlet ile aynileştiren ve dünya tasavvuru devlete ermek değil devleti kendi imkânlarına alet etmek olan bu ademlerin devletten behresi olmaz.⁹¹⁴ Devleti bir mistik mesele ve vahdetin imkânı olarak görenlerle dünyayı emre amade kılmanın imkânı olarak tasavvur eden her iki tarafın baktığı yer devlet olmak babında aynı olsa da görüp, sevip, perestiş ettikleri şey bambaşka istikametlere bakar niteliktedir. Devlet felsefesine sadakat göstermeyenlerin liyakati bir kıymet ifade etmez.⁹¹⁵ Bu felsefeyi idrak edip, Türk devlet tasavvuruna iman etmeyenlerin siyaset ilmini bilmesinin ya da devlete çeşitli vasıtalarla hizmet ediyormuş gibi görünmesinin devlet katında bir karşılığı olmaz.⁹¹⁶

Türk devlet felsefesini idrak edip geleneğinin müntesibi olma kabiliyeti gösterenler için ise makam ve mevki devlete hizmetin araçlarından başka bir şeyi ifade etmez. Devletin bir uzvu olma şerefine nail olanlar için bu ödül ve makamların hiçbir kıymeti olmaz,⁹¹⁷ onlar için şahsiyet ikinci plana düşer. Benlik hükümdar ve devlete teslim edilir,⁹¹⁸ cüz olma fikri yerini küllü tamamlama çabasına bırakır.⁹¹⁹ Bir ilahî hedef olan devleti, fertler kendi içlerinde bulur, kendi içlerinde buldukları devleti tesis eden şeyin fertlerin millet olma azminde olduğunu anlar. Devlet böylece vahdet-i vücûddan vahdet-i mevcuda salınan bir rakkasa dönüşür. Şahıslar kendilerini hükümdarda, hükümdar kendini milletin şahsında bulur.⁹²⁰ Hükümdar olarak vahdet-i mevcudun, millet olarak vahdet-i vücudun tesis edilmesiyle devlet tekâmülün imkânlarını zorlar. Fârâbî'nin *Medinet'ül Fazıla's*ını gösterir, insan yapımı düzen varoluşun tabiatı ile ahengi yakalar,⁹²¹ kemâl haline ulaşır.⁹²²

⁹¹⁴ “Âşık mı diyem ben ona Tanrı'nın Uçmağ'ın seve

Uçmak dahi tuzak imiş mü'min cânların tutmağa” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 105.

⁹¹⁵ “Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okur isen

Erenlere münkir isen didâr ırak senden yana” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 112.

⁹¹⁶ “Miskîn Yûnus zehr-i kâtil aşk elinden tiryâk olur

İlm ü amel zühd ü tâat pes aşksız helâl olmaya” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 109.

⁹¹⁷ “Seni gördüm Güneş gibi Cennet bana zindân gibi

Cennet'ine zâhidin ko Uçmak'da arzûm yok durur” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 128.

“Başında akli olan âhrete amel etmez

Hürilere aldanmaz göz ile kaşdan geçer” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 134.

⁹¹⁸ “Ey pâdişâh ey pâdişâh uş ben beni verdim sana” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 110.

⁹¹⁹ “Yûnus sana tutdu yüzün unuttu cümle kendözün

Cümle sana söyler sözün sensiz söz söyleden bana” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 111.

⁹²⁰ “Sensin bu benim sultânım bu cânlar içinde cânım” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 115.

⁹²¹ “Erenler nefesidir devletimiz

Anınçün fitneden olduk selâmet” Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 116.

⁹²² “Doğruluk bekleyen dost kapısında

Bu devletin salikleri, siyaseti bir ilahî mesele olarak telakki ettikleri gibi kaynağını da oradan bulur. Siyasal muhayyile ilim ve irfandan tesis edilmeyi bırakır, ilahî devletin imkânını sağlayan ilahî siyasetin bilgisi devlet ve millet mistisizminden edinilir.⁹²³

Millet devletin bir şahısta tecessüm etmiş halini hükümdarda gördüğünden onu devlet ile aynileştirse de kemâle eren devletle birlikte millet aradaki farkı anlar, Türk devlet felsefesinin özünü idrak eder. Millet bu süreçte ilk andaki guruh olma vasfını peyderpey terk ederken organik bir yapıya dönüşür. Milletçe düşünmenin imkânını bulduğunda millet felsefesi de imkânlı olur. Böylece hükümdarın bir gemi, devletin ise o geminin yüzdüğü deniz olduğu bir millet mertebesi olarak ortaya çıkar.⁹²⁴ Şahsiyetler yok olsa da milletleri baki kılmanın imkânı olduğu idrak edilir. Böylece varlık kendi içinde anlamlı hale gelir, şahısların kendileri ölümlü olsa da bir parçası olduğu milletler vasıtasıyla şahsiyet hayatta kalır. Devlette kendini bulan millet ve millette kendini bulan şahsiyet hususunda Yunus Emre'den daha vazih bir izahın imkânı zor görünür: "Sultân ile bilişen yok iken vara benzer".⁹²⁵

Bunların yanında Yunus Emre'nin şiirleri etrafında devletlerin varlık ve kemâl hallerini idrak edilebildiği gibi düşüş ve yok oluş süreçleri ile sebepleri de bir manaya kavuşturulabilir. Kemâle eren bir devleti tesis eden millet ve onlara millet olma imkânını sağlayan hükümdar devlet felsefesini terk eder, bir ilahî ve kutsal mesele olarak tasavvur edilen siyaseti nefsanî ve dünyevî bir karakterde değerlendirmeye başlarsa devletin üzerinde durduğu kolonlar çatlamaya, sacayakları eğilmeye başlar. Esas mesele devlet değil de şahsiyet olmaya intikal eder, ferдин ikbali milletin ikbaline tercih edilir hale gelir. Her organın kendi üzerine vazife olan işi hakkıyla gerçekleştirmesi, her dışlı çarkın doğru zamanda doğru yönde dönerek bir sonrakini harekete geçirmesi vasıtasıyla varlığının devam ettirme imkânı bulan devlet, bu unsurlar vazifelerini varoluşsal değil de keyfî meseleler olarak idrak edip kendilerine bir lütuf olarak tevdi edilen bu görevleri onlar lütfediyormuş gibi yapmaya başladığında her iş eksik ve kusurlu olmaya başlar. Böylece devlet ilahî mahiyetini kaybeder, siyaset acziyetle malul olur. Milletin refahı azalırken

Gümansız ol budur ilâhî devlet" Yunus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 116.

⁹²³ "Söz karadan akdan değil yazıp okumaktan değil

Bu yürüyen halkdan değil Hâlik âvâzından gelir" Yunus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 124.

⁹²⁴ "Şer' ile hakikatin vafını eydem sana

Şeriat bir gemidir hakikat deryâsıdır" Yunus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 120.

⁹²⁵ Yunus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 133.

hükümdarın imkânlarının çoğaldığı bu ortam; millet, devlet ve hükümdarın bir ve beraber olmasına imkân sağlayan asabiyeti de ayaklar altına alır, millet olmak muhal hale gelir. Bu noktadan itibaren yolun sonu görünür, devletin bir afetle yerle bir olan büyük şehirler gibi esamesi okunmaz, hiçbir halinden eser dahi kalmaz. Bu süreci hülâsa etmekte Yunus’un şu şiirinin üzerine yoktur dense yanlış olmaz:

“Miskîn âdem oğlanı nefse zebûn olmuştur
Hayvân cânâvâr gibi otlamağa kalmıştır
Hergiz ölümün sanmaz ölesi günün anmaz
Bu dünyâdan usanmaz gaflet ögin almıştır
Oğlanlar öğüt almaz yiğitler tevbe kılmaz
Kocalar tâat kılmaz sarp rûzigar olmuştur
Beğler azdı yolundan bilmez yoksul hâlinden
Çıkıdı rahmet gölünden nefis gölüne dalmıştır
Yûnus sözü âlimden zinhar olman zâlimden
Korka durun ölümünden cümle doğan ölmüştür”.⁹²⁶

Türk siyasetname geleneği tetkik edildiğinde ısrarla ifade edilen meselelerden birinin devletin küfr ile abad olacağı fakat zulm ile olmayıp yıkılacağı hususu olduğu hatırlanır. Yunus son beyitte bunu da ifade eder. Zalimden olmamayı öğütlerken, zalim olmanın ardından ölümün anılması da meseleyi aşıkâr kılar.

Sonuç itibarı ile Türk düşünce geleneği etrafında ortaya çıkan her eser bu düşünceyi baştan kurabilecek tüm zihniyeti muhtevî olur. Tasavvuf merkezli şiirlerden hareketle Türk devlet ve siyaset geleneğini ihya etmek böylece mümkün hale gelir. Yunus Emre’nin şiirleri tevîl ve tefsir edildiğinde onun etrafında her meseleye yönelik bir nazariye tesis etmek imkânlıdır. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, Türk zihniyeti etrafında ortaya konan tüm eserlerde böylece kendini gösterir. Teori etrafında ortaya konan tasavvur, siyasetle doğrudan alakası olsun olmasın devrin tüm eserlerine mündemiçtir. Bu zihniyet İslam öncesi devlet geleneğinden intikal eder, ilahî bir sistem olarak dini, siyasal bir idrak tarzıyla betimlerken Allah’ı hükümdar, cennet ve cehennemi sultanın ödül, ceza ve adalet sistemi olarak sunar. Allah’ın yarattığı tüm kâinat düzeni ise devlet analogisi ile izah edilir. Türk siyaset düşüncesi, kendisini tasavvuftan tarihe,

⁹²⁶ Yûnus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 138-139.

kelamdan šiire her yerde yeniden var edecek imkânı bir gelenek olarak taşır. İntikal edilen her metinde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni yeniden bulmanın esrarı da tam olarak buradadır.

3.4. Seyrüsülûk Olarak Siyaset, İnsan-ı Kâmil Olarak Hükümdar: *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd*

İnsan olmanın imkânı beden ve ruhun bir bütünü var etmesiyle ortaya çıkar. Nitekim ruhu olmayan bedene ceset dendiği herkesçe malumdur. Bu istikamette insan bedenini doyurma ve onu sağlıklı tutma ihtiyacı hissettiği ölçüde ruhunu da tahkim etmek ister. Ruh tahkim ve tatmin etme arayışının vardığı yerin din olduğu, esasen insanın varlığının manasının da dinî tasavvur etrafında ruhu kâmil hale getirmekle aynileştiği hatırlandığında kendiliğinden ortaya çıkar. Allah tarafından peygamberler vasıtası ile gönderildiğine inanılan dinlerden yeni çağ inanışlarına kadar bütün dinler, insanın ruhunu kâmil bir mertebeye intikal ettirmesinin imkânlarını sunma iddiası ile ortaya çıkar ve mistik ihtiyaçları bu istikamette dindirir. Dinlerin ilk nüzûl yahut teşekkül devirlerinde en üst mertebede olan mistik tecrübe, din, hayatın bir parçası haline gelip normalleştikçe ya da insan dine yabancılaştıkça azalmaya ve normalleşmeye başlar. Bu durum da dinlerin içerisinde tepkilere ve dinin ilksel mistik tecrübesini yeniden ortaya çıkarmaya çalışan teşekküllere tevessül edilmesine sebebiyet verir.

İslam'ın Allah tarafından gönderilmesinin ardından da benzer bir süreç ortaya çıkar. Resul-i Ekrem'in ahirete irtihalinin ardından İslam farklı ordularının fütuhatıyla farklı coğrafyalara yayılır, ortaya çıkan ganimetler ve ticaret hakimiyeti gibi sebeplerle zenginleşme başlar. Bunun sonucu olarak da dine yönelik ittibanın ve dinin hayattaki merkezî yerinin zayıfladığına dair tenkitler ortaya çıkar. Hayatın yaşanmasında merkezin dünya yerine dine verilmesi icap ettiği itikadı doğrultusunda dünyevî olana bir tepki olarak ortaya çıkan zühd arayışlarının teşekkül etmesine vesile olduğu tasavvuf, İslam'ın anlaşılması ve yaşanması noktasında hususî bir bakışı ortaya koyar.

Türklerin İslamlaşma tecrübesi içerisinde de tasavvuf ve tasavvuf merkezli yapılar özel bir öneme sahip olur. İslamlaşma devrinin kartelasında kendisi en fazla gösteren renklerden birinin tasavvuf olduğu devri tetkik edenlerce kolaylıkla görülür. İslamlaşmanın usûllerinden biri olarak ortaya çıkan tasavvuf, İslam öncesi devirlerden beri mistik bir millet olma vasfına sahip olan Türklerin bu hususiyetlerine hitap etme

imkânı bulur. İslamlaşma sonrasında da Türk olmanın şartlarından biri tasavvufun tesis ettiği yola hürmet olarak tasavvur edilir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki tasavvufla arasına mesafe koyanların yahut tasavvufu bir tenkit meselesi olarak gündemine alanların Türk olduklarını söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz.

Hayatının her cephesini tasavvufî bir neşve ile zevklendiren Türkler, siyasette de mistik bir cephe görür. Dünyevî bir mesele olarak telakki edilen devlet ve siyasetin kökünü diyanete bağlayarak devleti yeryüzünden gökyüzüne yükseltir. Onda şahsi seyrüsülûk tecrübesinin devasa bir karşılığını tespit eder. Milletçe seyrüsülûka intikal etmenin yolunu devlette, millet-i kâmil olmanın imkânını sağlayacak seyrüsülûku siyasette bulur. Türk milleti bu istikamette hükümdara velayet sahibi bir ulu şeyh olarak bakar ve ona intisap etmek ile müşerref olur. Milletçe ona tabi olarak Allah'ın rızasına ulaşmaya çalışır. Böylece devlet, siyaset ve hükümdar dünyadan kopar, diyanetin bir parçasına dönüşür.

Türk zihniyet dünyasında varlığın her alanına yönelik bir idrak tarzı tesis eden din, Türklerin hayat tecrübelerini manevî olduğu kadar maddî manada da şekillendirir, dünyaya yönelik bakışın esaslarını belirleyen memba hüviyetine bürünür. Selçuklu devrinde İslam dendiğinde neredeyse akla ilk gelen mesele olan tasavvuf, bu çağlarda adeta İslam ile aynileşir. İslam'ın tasavvufî zihniyet olmaksızın kâmil halde yaşanamayacağı bu devirlerin mütearifesi gibidir. Tasavvuf Selçukluların hayatlarına öyle sirayet eder ki artık bir düşünce, değerlendirme tarzı ya da hayat pratiğinin tasavvuf merkezli olduğu dahi hatırlanmaz, hayatın tabii akışı seyrüsülûka dönüşmüşse benzer. Türk fikri etrafında telif edilen tasavvufî eserler de böylece birer siyasetname hüviyetine bürünür. Devlet, hükümdar ve siyaset insan ve millet olarak tekamülün imkânını tesis ettiğine göre mutasavvıfların da bu unsurlar etrafında bir devlet mefkuresi ve siyaset felsefesi üretmeleri, bu unsurlara tasavvuf merkezli bir nazar ile bakarak fikirlerini zikir haline dönüştürmeleri gayet tabii hale gelir. Bu istikamette devrin önemli tasavvufî siyasetnamelerinden birinin müellifi de Necmeddin Dâye olur.

İran coğrafyasının tarihî manada önemli merkezlerinden biri olan Rey şehrinde doğan Necmeddin Dâye, ilim tahsili için oradan ayrılıp Mısır, Hicaz, Bağdat, Horasan, Irak,

Azerbaycan ve Harizm’e ilim yolculukları yapar.⁹²⁷ Mustafa Kara’nın kurucu tarikat olarak andığı, Türk tasavvuf geleneğinin Yeseviye ile birlikte membaı olduğunu söylediği⁹²⁸ Kübreviyye tarikatının⁹²⁹ münşii olan ve “...bizzat Moğollarla savaşırken harb meydanında şehit olan...”⁹³⁰ mücahit mutasavvıf Necmeddin Kübra’ya⁹³¹ intisap eder.⁹³² Kübreviyye tarikatının önemli isimlerinden biri olarak Moğol zulmünden kaçarken yolunun sonu Selçuklu hükümdarının kapısında biter.⁹³³ İbn Bîbî tarafından Sultan-ı Muazzam ve Sultan-ı Azam olarak anılan⁹³⁴ ve onun

“...gibi bidayetten nihayete kadar kişver-küşâlıkta ona benzer pek az hükümdar geldi. ...Herkesten ve hatta en büyük serleşlerden bir kabahat sadır olursa derecesine göre itâb ve azap eder yahut idam ederdi. ...Müşarün ileyhe ne kadar usûl ve fîrûğda İmâm-ı A’zam mezhebine ittiba’ı lazım sayarsa da yalnız sabah namazını kılmak için mezheb-i Şâfi’î’ye ittibaen gayet erken kalkardı. Gece gündüz bütün evkatını mesalih-i mülk ve millete hasr ve tahsis etmişti. Meclis-i ünsiyetinde hezeliyattan teklîm eylemek memnu’ olup ancak tevârîh-i mülûk ve padişâhân-ı kadimin güzel seyirlerini istima ederdi.”⁹³⁵

ifadeleriyle övülen; Kazvînî’nin “O, o hânedânın pâdişâhlarının en ünlüsüdür. Sultânlığı layıkıyla yaptı.”⁹³⁶ dediği, Anadolu’da Selçuklu zihniyetinin altın çağını tesis eden Selçuklu hükümdarı I. Alaaddin Keykubad, devrinde her nesep ve meşrepten Müslümanların sığındığı liman olduğundan Necmeddin Dâye’nin pusulası da doğal

⁹²⁷ Özgür Kavak (haz.), “Giriş Siyasete Tasavvufi Yorum”, *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdû’l-mürîd ile’l-murâd fî tercemeti Mirsâdû’l-’ibâd* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 12.

⁹²⁸ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2008), 58, 61-62.

⁹²⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 340-345; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 230-231.

⁹³⁰ Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 61.

⁹³¹ E. Berthels, “Necm-ed-Dîn Kübrâ”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001), 9/163-165; Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/500-506.

⁹³² Mehmet Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/496.

⁹³³ “...Bu fakir Irak ve Horasan’da, bazen Hazar’da, bazen de yolculukta olurdum. 617/1220 yılında Moğol kâfirlerinin kahrolası ordusu ...oraya gelinceye kadar bu durumum devam etti. İstilacı Moğollarla âlem fitne, fesat, insan öldürme ve belde harap etmekle doldu taşı. “Peygamberlerin sünnetini icra etmeye güç yetmeyen bir yerde durulmaz” hükmü gereğince -o sırada Hamedan’daydım- bir gece bazı dervişler ve azizlerle Hicri 618 [1221] yılında Erbil yolundan Rum’a ...yöneldim. O sırada Anadolu, Selçukluların ihsan ve adaletiyle mamur ve müreffeh bir yerd. Anadolu şehirlerinden Kayseri’ye indim. Bir süre kaldım.” Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri Nefahâtü’l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 579-580. Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 48.

⁹³⁴ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yinanç (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 73, 78; Şerafettin Evircan (haz.), “Giriş”, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 16.

⁹³⁵ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, 75.

⁹³⁶ Hamdullâh Müstevfî-i Kazvînî, *Târîh-i Güzîde*, 118. Alaeddin Keykubad üzerine bir eser telif eden Yavuz Selim Burgu da hükümdarı “Türkiye Selçuklu Devleti’nin en kudretli sultanı...” olarak anar. Yavuz Selim Burgu, *Anadolu Selçukluları Alâeddin Keykubad ve Zamânı* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 79.

olarak Selçuklu topraklarını gösterir. Molla Camî'nin meşhur eseri *Nefahat'ül Üns Min Hadarat'il Kuds*'te rivayet ettiğine göre Konya'da Celâleddîn-i Rûmî ve Sadreddin Konevî ile görüşür, bir akşam namazında önlerine imam olur.⁹³⁷

Bir tasavvuf klasiği haline gelen *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd'ı* Sühreverdiyye tarikatının kurucusu olan Şehabeddin Sühreverdi'nin⁹³⁸ okuması, kendisiyle görüşmesi⁹³⁹ ve hükümdara bahsetmesinin ardından Sivas'ta bulunan Selçuklu hükümdarı I. Alâeddin Keykubad'a eserini bizzat sunan Necmeddin Dâye,⁹⁴⁰ eserin beşinci bölümünün ilk üç faslını bir siyasetname olarak tasarlar. Bu manada bir mutasavvıf siyasetnamesi olarak tür içinde hususî bir öneme sahip olan eser, meselelere yaklaşım tarzı ile benzer olduğu zannedilen eserlerden ayrılır, farklı bir dünya muhayyilesi ile olay ve kavramlara yaklaştığını gösterir. Tasavvuf literatürünün bütün ıstılahı adeta siyasetin emrine verilir, yönetim meselesi seyrüsülûk ile aynileşerek iyi hükümdar olmanın yolu olarak gösterilir.

3.4.1. *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd'ı* Bir Siyasetname Olarak Okumanın İmkânı

Türk geleneğine intisaplı bir mutasavvıf olan Necmeddin Dâye, hükümdarın yeryüzünde Allah'ın temsilcisi olmak suretiyle vekili olduğu meselesini mukaddime olarak ele alır. Padişahlık ve saltanat, Allah'ın yeryüzündeki vekili olmak şeklinde görülür. Hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu söylemi hadis olarak aktarılır ve burada gölge ifadesiyle kast edilenin hilafet olduğunu şöyle izah edilir: “Zîrâ sûretde bir kişi bir tam üzere dursa ve ânın gölgesi yere düşse ol gölge ki anın halifesi olur ve ol gölge ol kişi âdiyle zikr olur ve ol şahsın zâtının ve sıfâtının eseri gölgesinde ‘aks urub zâhir olur. Bu

⁹³⁷ Necmeddin Dâye “Şeyh Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâleddin Rumî'yle karşılaşmıştır. Şöyle naklederler: Bir yerde beraber otururlarken akşam namazı vakti girmişti. Râzî'den imam olmasını rica ettiler. O da her iki rekâta da Kâfirûn suresini okudu. Namazdan sonra Mevlânâ Konevî'ye takıldı: Öyle görünüyor ki bunlardan birini senini için, diğerini benim için okudu.” Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri Nefahâtü'l-Üns*, 579.

⁹³⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, “Sühreverdi, Şehâbeddin”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/40-42.

⁹³⁹ Yılmaz, “Sühreverdi, Şehâbeddin”, 41.

⁹⁴⁰ Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 48.

bir ulu sırdır ve hem “İnne’llâhe haleka Âdeme ‘alâ sûretihi”⁹⁴¹ bu ma’nile işâretidir.”⁹⁴² *Mirsâdü’l-İbâd* müellifi hükümdarlığın kaynağı hususunda da Türk siyaset muhayyilesinin peşi sıra gelerek, devlet ve hükmetme yetkisinin membaı olarak Allah’ın takdirini işaret eder.⁹⁴³ Yaradan’ın izniyle Hüma kuşunun gölgesi kime düşerse onun her türlü imkâna sahip kılınacağını belirtir:

“Onun gölgesi kime düşerse o dilenci bile olsa memleket sahibi sultan olur. Hakk Teâlâ lütfu ile halk arasında bir kişiyi seçse ve kendisinin zatını ve sıfatını gösterse, saadet devletinin o şerefli zatta ve latif cevherde yerli yerine konulmuş olduğunu görürsün. O şerefli zatin ve latif cevherin en küçük tesiri bile şöyledir. Onun inayet nazarıyla baktığı her kişi, ehil olsun veya olmasın, bütün dünyada kutlu ve itibarlı olur.”⁹⁴⁴

Böylece İslam öncesi devirlerden itibaren bir Türk itikadı olan hükümdarlığın Allah tarafından bir lütuf ve vazife olarak verilmesi Selçuklu mutasavvıfı eliyle de İslamî sınırlar dahilinde yeniden hatırlatılır. Devlet ve siyasetin diyanet merkezliliği fikri bir kez daha aşikâr edilir. Necmeddin Dâye’nin hükümdara yönelik tasnifi de bu merkezden teşekkül eder; “...Hakk’ın sıfat-ı lutf-i kahri anların ile vücade...”⁹⁴⁵ gelenler dünya hükümdarı; “...sûret-i ‘âlemin tılsım-ı a’zamnını şerî’at kilid birle ve tarikat san’atıyla...”⁹⁴⁶ açanlar ise din padişahları olur. Kâmil bir devleti tesis etmenin imkânı ise ancak bu iki hükümdarlığın cem edilmesi ile ortaya çıkar. Dünya ve din hükümdarlığının bir elde birleşmesi devlet-i fazılanın neşvünema bulmasının anahtarı mesabesinde olur. Dünya ile din, madde ile mans arasında bir denge tesis etmenin arayışı etrafında teşekkül eden Türk mistik muhayyilesi böylece Necmeddin Dâye’nin ağzından bir kez daha ifadesini bulur. Bu iki hükümdarlıktan birinin diğerine tercih edilmemesi meselenin Türk hayat görüşü ile alakasının mihenk taşıdır.

Tasavvufî zümreler zehadeti merkeze alarak dünyayı bir tenkit meselesi olarak idrak ederken, Türk mistik zihniyetinin netayici olarak ortaya çıkan tasavvuf anlayışı dini

⁹⁴¹ Bu ifade kaynaklarda Ebu Hureyre’den rivayet edilen bir hadisin son bölümü olup, “Muhakkak Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı.” manasına gelir. Hadisle alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Çiftci, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.

⁹⁴² Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, haz. Şefaettin Severcan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 194.

⁹⁴³ “...Biz seni halife olarak seçtik” âyeti, padişahın padişahlığının Allah tarafından kendisine verilmiş bir lütuf, bir bağış olduğuna delalet eder. ...Çünkü “Mülkü dilediğin kişiye verirsın.” âyeti gereğince Allah padişahlığı dilediğine verir.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 136.

⁹⁴⁴ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 134.

⁹⁴⁵ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 196.

⁹⁴⁶ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 196.

dünyaya tercih etmekten uzak durur. Dünyayı dinin sınırları içinde kalarak kâmil bir mümin olmanın aracı haline getirme gayreti gösterir. Bu yönüyle Kübreviyye müntesibi Necmeddin Dâye'nin devlet ve siyaset idraki Türk mistisizm tecrübesinin bir diğer sonucu olan Nakşibendiliği hatırlatır. Mustafa Kara'nın Türk mistik geleneğinin kurucuları olarak Yeseviyye ve Kübreviyye'yi görmesi de böylece daha kolay anlaşılır bir hale gelir. Türk siyaset fikriyatının din ve devlet arasındaki alakaya yönelik bakış tarzını özetleyen en muhkem ifadelerden birisinin “Ammâ ulu devlet andadır ki bir sâhib-i devleti din u dünyâ memleketinde pâdişâh iderler tâ ki Hakk'ın halifesi olub ...bu iki memleketde tasarruf kıla.”⁹⁴⁷ olması da ancak bu şekilde mümkün olur.

Din ve dünya hakimiyetini bir araya getirmek suretiyle kemâl halinde bir devleti tesis etmek isteyen hükümdara *Mirsâdü'l-İbâd* yazarı belli nasihatlerde bulunarak bu devletin üzerinde durduğu temel ilkeleri hatırlatır. Hükümdara, hükümdarlığın kendisine Allah tarafından verilmiş bir lütuf olduğunu bilmesini; devleti kendisine veren Allah'ı memnun etmek için hayır ve hasenatlar yapmasını; kendisinin yeryüzünde Hakk'ı temsil ederek vekalet ettiğini aklında tutmasını; hükümdarlık vazifelerini Allah'ın milletine karşı kalbine yerleştirdiği merhamet sebebiyle başkalarına tevdi etmeden, kalbine millete karşı bir muhabbet yerleştirmeyenlerin zulümlerine imkân tanımamak için bizzat yapmasını söyler.⁹⁴⁸ Bunun devamında adaleti tesis etmesini; bu adaleti tesis ederken halkın muhabbetini kazanmak için değil Hakk'ın rızasını kazanmak için çaba gösterip dinin sınırları içerisinde yönetmesini;⁹⁴⁹ kendi arzularına göre hareket etmekten kaçınmasını; nefesine tabi olup onu kendine Rabb bellemek suretiyle küfür işlememesini tavsiye eder.⁹⁵⁰

Hükümdarlığın imkânlarını insan-ı kâmil olma istikametinde çok kıymetli bulan Necmeddin Dâye, bu manada tasavvuf ve siyaseti belli noktalar üzerinden aynileştirir.

⁹⁴⁷ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 196.

⁹⁴⁸ “Bunlar askerî beyler, makam sahipleri, vekilleri ve kadıları yani en üst düzey idarecileri olup ellerindeki silah ve güç imkânına göre her biri bir yeri eline alıp orada halka zahmet çekirtmekte ve eziyet vermektedirler. Bunların yapıp ettiklerinin ve işlemiş oldukları hayır ve şerlerin hesabını padişahın sorarlar. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her biriniz çobansınız ve her biriniz idareniz altındaki halkınızdan sorumlusunuz.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 161.

⁹⁴⁹ “Hem padişah bir çoban gibidir. Çobana vacip olan, koyun sürüsünü kurtan koruması ve onun zararını sürüsünden uzak tutmasıdır. Ayrıca sürüsünde bulunan boynuzlu koçun boynuzsuz koyuna eziyet etmesine, acı çekirtmesine izin verilmemeli ve onun zulmünü engellemelidir. İslâm toplumlarının yani Müslümanların kurdu da kâfirlerdir. Padişaha, beylerine ve ordusuna vacip olan da, kâfirlerle canla-başla samimiyetle mücadele etmeleri onların zararlarını kılıçla Müslümanlardan def etmeleridir.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 161.

⁹⁵⁰ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 136-138.

Padişahlık din ve dünya padişahlığı olarak tasnif edildikten sonra biri diğerine tercih edilmez, birinin diğerini tamamladığı bir tasavvur ortaya konularak *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin zeminini teşekkül eden meselelere atıf yapılır. Padişahlık ve velayetin beraber olabileceği gibi beraber olması icap ettiğine de işaret edilir, gerçek padişahlığın ancak böyle mümkün olabileceğinin altı çizilir. Bu noktada *Mirsâdü'l-İbâd*'tan yapılacak bir iktibas meseleyi hülâsa etmeye kâfi gelir:

“Allah Teâlâ buyurmuştur ki, bir insanın hem padişahlığı hem de peygamberlik mertebesini; her ikisini birden yürütmesi mümkündür. Bu iki makamın birleşmesi ile yapılacak şeyleri bunların dışında başka bir imkânla yapmak mümkün değildir. Cihangirlik ve hükümrânlık hukukunun yerine getirilmesi, her işte ve her zaman âdil olunması, hem halkın itaatının sağlanması hem de din yoluna girip ondan yol alma hukukunun yerine getirilmesi ve şeriat kurallarının uygulanması ve korunması ancak bu iki makam ile kolay olur. Velayet usullerini ve peygamberlik şartlarını yerine getirmek gerekir. Böylece hüküm sahipleri padişahlara özür ve bahane bulmayalar. Öyle ki biz dünya memleketinin suretiyle ve halkın maslahatıyla meşgul olduğumuz için din menfaatlerinden ve tarikata girme faydalarından mahrum kaldık demeyeler. Aksine padişahlık yüce Allah’a ibadet edip O’nun yüceliğinde O’nunla yakınlık kurmak için mükemmel bir âlettir.”⁹⁵¹

Görüleceği üzere Necmeddin Dâye, hükümdarlığı dünya ile meşgul olup dinin ikinci planda bırakıldığı bir vazife olarak değil, kendisi vesilesiyle Allah’a yakınlıkla bir seyrüsülûk olarak idrak eder. Böylece hükümdarlık dinî bir mahiyete bürünür, kendisine intisap eden müritlerin hakka ulaşmasına aracılık eden bir şeyhin kazandığı ecir hükümdar için milletin misliyle değerlendirilir. Bu noktada dinî bir meslek olarak tasavvur edilen hükümdarlık ile peygamberlik arasında bir ilişki kurulur. Devlet ve diyanetin arasındaki alaka her ikisi de Allah tarafından gönderilip görevlendirilen peygamberlik ve hükümdarlık makamı arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinden yapısal bir mahiyete büründürülür.

Mirsâdü'l-İbâd müellifine göre hükümdarlık manasındaki halifelik kâmil manada ortaya çıktığında din ve ilim de ona içkin olur.⁹⁵² Peygamber ve ilim ehlinin devletin kuvvetini eline yahut arkasına alması durumunda etkileri çok büyük düzeylere çıkar çünkü “...bir dinin kudret ve büyüklüğü askerinin kuvvet ve çokluğu iledir.”⁹⁵³ Böylece diyanet ve ilme kıymet veren hükümdar, Allah’ın kendisine nasip ettiği devlet kuvveti ile milletin dinin çizdiği sınırlara riayet ederek yaşamasını sağlarken ülkesinde düzeni tesis etmek,

⁹⁵¹ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 138-139.

⁹⁵² Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 139.

⁹⁵³ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 140.

zalimi cezalandırmak yahut yok etmek suretiyle zulmü ortadan kaldırmak, güçlüler karşısında zayıfları muhafaza edip eşitliği sağlamak gibi vazifeleri de üstlenir. Bunların yanında iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, halkı dünyevî derterden kurtulacak refah seviyesine eriştirerek ibadeti için rahat bir ortam var ederek ve kamu düzenini tehdit edenlere karşı emniyeti sağlamak gibi siyasetler uygulayarak dinin yaşanmasını kolaylaştırır.⁹⁵⁴ Hükümdarın bu şekilde bir siyaseti tesis etmesi ile devlet ve dünya mamur olacağı gibi Allah'ı razı etmenin imkânı da bulunur. Çünkü milletin tüm ibadet, taat, ilim öğrenme gibi sevaba nail işleri, devlet otorite ve düzeniyle millete bunları yapma imkânını sağladığı için tıpkı hükümdar bu işleri yapmış gibi onun amel defterine kayıt olunur.⁹⁵⁵ Hükümdar seyrüsülûkunu bu istikamette gerçekleştirir, "...bu cemî'ânın hazretine yakın olmanın vesîlesi olur, belki her bir kader olur eğer özgeler birer kademiyle hazrete seyr-i sülûk ider pâdişâhın sülûki nîce bin kademiyle olur."⁹⁵⁶

Tüm bunlarla beraber hükümdar için devleti yönetmenin usûlü olarak siyasetin ibadete tagayyür etmesi, hükümdarın içinde bulunduğu gücün imkânları ile doğrudan bağlantılı olarak görülür. Padişahlığın insan-ı kâmil olmaya yaklaştığı nokta imkânların çokluğu üzerinden kurgulanır. Necmeddin Dâye'ye göre malı olmayan birinin tasadduk edeceğini söylemesinin fiile geçmediği için kolay olması, zengin olanın ise tasadduktan kaçması gibi elinde bütün dünyevî talepleri gerçekleştirme imkânı olan hükümdarın bunlardan kendini muhafaza etmesi tekamülün en hızlı şekilde gerçekleşmesinin imkânını sağlar.⁹⁵⁷ İnsan içinde olmayıp, günah işleyecek ortamın içinde olmayanların ibadetleri her ne kadar karşılığını bulursa bulsun, günahın işlenmesi için her türlü imkânın olduğu, Şeytan'ın vesveselerinin insanı saptırmaya çaba gösterdiği bir ortamda günahlardan kaçınıp, Allah'a mutî olmanın eciri diğerine nispetle çok daha büyük olacaktır.⁹⁵⁸ Makamı

⁹⁵⁴ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 140.

⁹⁵⁵ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 141.

⁹⁵⁶ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 202.

⁹⁵⁷ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 141-144.

⁹⁵⁸ "Padişah eğer kendi nefsinde hususi padişahlığın hakkını yerine getirmez ise umumî padişahlığın gereğini yerine getirmesi mümkün değildir. ...Bu, yüzme bilmeyen birinin kendisini denizde boğulmaktan kurtarmayıp da denizde boğulmak üzere olan birini kurtarmaya niyetlenmesine benzer. Bu hiç mümkün olabilir mi? Elbette olamaz. Padişahın evvela nefsinin padişahı olması şöyledir: Padişah öncelikle uzuvlarının, nefsinin, gönlünün, zâhiri ve bâtinî hislerinin tamamının istek ve arzularını şeriatın buyruklarıyla sınırlamalıdır. Bunlar hakikatten onun halkı gibidir, bunların her biri Allah'a kullukta yapması gereken bir hizmetle görevlendirmelidir. Bunları şeriat siyasetiyle yasaklananlardan uzak tutmalıdır. ...Gönlünü tabiatına hoş gelen nesnelerden vazgeçirip hevâ ve hevesini sevdiklerinden uzak tutmalıdır. Arkasından nefsini tümüyle Allah'a yöneltmeli ki Allah'ın feyizlerinden nasiplenmeye layık olsun ve böylece de Rabbanî destek ve kuvvet bulsun. Bundan sonra ilâhî kuvvet ve destekle padişahlığa başlasın. Böylece, Allah'ın halifesi ve vekili sıfatıyla O'nun kullarını yönete, hükümler ve saltanat

olmayanın makamdan vazgeçtim demesi bir kıymet ifade etmez. Bu doğrultuda hükümdarın elinde onca güç varken bunu kendi nefsi arzularını tatmin için değil de milleti müreffeh hale getirip, devleti mamur etmek ve Allah'ın dininin vatanında kâmil bir şekilde uygulanmasını sağlamak maksadıyla kullanması onu evliya mertebesine yükseltir. Dünyayı imar ve mamur etmek böylece dünyadan kopup ahirete dönmüş olmanın deliline dönüşür. Padişah bu noktada insan-ı kâmil olmaya en yakın kişi olur.

“Padişahlık olmayınca insanın nefsinin gayret sıfatıyla mükemmel bir şekilde terbiye etmesi mümkün olmaz. Çünkü mal-mülk ve çeşitli nimetlerle nefsin arzularını yerine getirmeye ve çeşit çeşit lezzetlere, refah içinde yaşamaya ancak padişahlıkla erişilir. Padişah eğer bunların hiç birine iltifat etmez; hiçbir beşerî ve hayvânî zevkten faydalanmaz ve hiçbir tutkulu zevki hayatına sokmaz; hiçbir işinde canının istediği şekilde ve nefsinin arzularıyla hareket etmez; bunların hepsinden yüz çevirip her birini şeriatın emirlerine uygun, Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla Hakk yolunda sarf ederse ve bütün bu gayretlerini, bütün bu yaptıklarını sevinme ve iltifattan arındırırsa, işte o zaman Hz. İbrahim (a.s.)'in dediği gibi, “Ben sizin şirk koştuklarınızdan uzağım.” der. ...Böylece gayretini olgunlaştırıp kemal noktasına ulaştırdığında Allah'ın sınırsız zenginliği ve cömertliği ona yüzünü döner. Allah yolunun yolcuları olan sülûk ehli için de makamların en değerlisi, en faziletlisi ve en seçkini Allah'ın sınırsız zenginliği ve cömertliğine erişme makamıdır.”⁹⁵⁹

Böylece Necmeddin Dâye, hükümdar için kendi mevkidaşlarından başka hiç kimseye nasip olmayacak bir tasavvufî mertebe tesis eder. Bu öyle bir imkândır ki hükümdarı, hükümdar olmayanlardan başkasının erişemeyeceği bir yere ulaştırır. Dünya hükümdarlığını bihakkın yapan dinin ve tasavvufun da hükümdarı olma payesine gark olur. Bundan dolayı hükümdarın virdi devlet, zikri milletten ibarettir. Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma hususunda da hükümdar ile yarışabilecek bir makam yoktur çünkü adalet,⁹⁶⁰ merhamet, cezalandırma gibi kâmil manada Allah'a ait olan sıfatların dünyevî olarak en büyük şekilde gerçekleştirilebileceği makam hükümdarlıktan başkası değildir.⁹⁶¹ “Elbette artık çok açık olarak ortaya çıkmıştır ki, saltanat ve hükümlanlık hem Allah Teâlâ'ya

hükümlerini Allah'ın buyrukları çerçevesinde yerine getire.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 157-158.

⁹⁵⁹ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 147-148.

⁹⁶⁰ Hükümdarın adaleti kendisi için nefsinin terbiye etmek, milleti için zulmün önüne geçerek zayıfı güçlü karşısında muhafaza etmek, Allah karşısında ise İslam'ın evamirine uygun hareket etmek olur. Bu üç adaletin üçü de tesis edilmedikçe devlet eksik kalmaktan kurtulamaz, alsa kemâle erişemez.

⁹⁶¹ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 144-148. “Lâkin burada saltanattan maksat, saltanat eline geçtikten sonra ondan vazgeçebilmek ve tüm imkânlarını Allah yolunda sarf edebilmektir. Onun özünü ve temel amacını alıp kabuğunu dışarıya atabilmektir. Hz. Muhammed (a.s.) böyle yapmıştır. Ona padişahlık verilmiş iken ondan vazgeçmiş ve bütün imkânlarını Allah yolunda sarf etmiş, özünü ve temel amacını alıp kabuğunu dışarıya atmıştır.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 153.

yakın olmak için en yüksek bir vesiledir ve hem de saltanat ve hükümdarlık Allah Teâlâ'nın halifeliğidir.”⁹⁶²

İnsan-ı kâmil olmanın hususi bir imkânını muhtevî olan hükümdarlık, bunun yanında vezir etme imkânı bulunduğu kadar rezil etme imkânını da yanında getirir. Kendisine bahşedilen hükümdarlık vazifesini kendi heva, heves ve nefsi için kullanan; halkın ahvalini kendi hali olarak idrak etmeyen; zulmü vaka-i adiyeye haline getiren ya da gelmesine vesile olan hükümdar,⁹⁶³ “...Allah'ın kahır sıfatının sureti olur ve zamanının iblisi olur. O asırda ebedi lânet kendisine vacip olur.”⁹⁶⁴ Hayra vesile olduğunda evliya olma yoluna intikal eden hükümdar, şerrin yolunu açtığında düzenle aynileşmesi gereken adını kirleterek eşkıyalığa doğru yol alır.

Ayrıca Necmeddin Dâye padişahın Allah ile olan hal ve ilişkisini anlatırken Türk mistik din tasavvurunun vardığı merhale olan Nakşibendiliğe de göz kırpar gibidir. Padişahın ibadetini hükmetmek olarak görür, yönetici olan için uzleti en büyük günah olarak tahayyül eder. Halk içinde hak ile olmanın imkânına işaret ederken, yönetimi tasavvuf mertebelerinde ilerlemenin yolu olarak sunar. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nde İslam öncesi din anlayışından kendine yol bulan, mistik İslam tasavvurunun temsili olarak muhkem bir niteliğe bürünen ve *Kutadgu Bilig*'den beri neredeyse her Türk eserinde kendine yer bulan bu anlayış, Necmeddin Dâye'nin dilinde şu şekilde ifadesini bulur:

“...padişahın ibadeti ol değil ki nafil ibadete meşgul ola ve şavmu salate ve halkdan ‘uzlet ide ve halkın meşalihin mühmel ola ve hâcet ehlin mahrum kıla ve mülkin

⁹⁶² Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 153. “Ey Padişah! Şunu bil ki, burada adalet, insaflı davranıp, eziyet etmeme, halkı arasında eşitliği gözetip koruyarak, güçlüsüne zayıfı, zenginine yoksulu ezdirmemektir. ...Yakın akrabaya yardım etmek bütün halkın hakkını ödemek demektir. Çünkü halkın tamamı padişaha yakın akraba ve hatta aile hükmündedir. ...Padişahın yaptığı her iyilik ve ikram, gösterdiği merhamet ve adalet ve saygılı davranışı saltanatının ve insaniyetinin temelini teşkil eder. Şüphesiz bunların, yerine getirilmesi padişahın devlet ve saltanatının devamlı ve kalıcı olmasına sebep olur. Peygamber (a.s.): “Adalet ve saltanat ikizlerdir.” buyurmuştur. Yani adaleti yerine getirmek ve padişahlık kardeşirler.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 158-159.

⁹⁶³ Necmeddin Dâye, hükümdarların çoğunun bu yanlış yolun yolcusu olduğunu söyler: “Ancak ...anlayışa sahip olanı pek az bulunur. Pek çoğu dünyaya meyillerinin ve mal hırslarının fazlalığı sebebiyle kişiliksiz, menfaat-perest yardakçıları, yanlarında tutuyorlar. Üstelik sanatkarları, mâna ehlini, erdem sahiplerini ve nasihat üstadlarını meclislerinden uzak tutuyorlar. Hatta bunlar bir vesile ile meclisinde bulunsalar bile bunlara iltifat edilmiyor ve sözlerine değer verilmiyor. Çünkü bunların ortaya koydukları düşünce ve görüşler onların çıkarına uygun gelmiyor.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 163.

⁹⁶⁴ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 154. “Eğer padişah zulme sebep olan ve kötü bir bid’ate vesile olan bir çeşit kanun koyacak olursa, öyle ki bu ister kendisinden önce olmayan bir kanun olsun isterse önceden bulunup da bir başka padişah tarafından kaldırılmış bir kanun olsun, âlem yok oluncaya kadar, yani kıyamet kopuncaya kadar, o bid’atı işleyen ve o kanunu uygulayan her kişinin günahı da bu bid’atçı zalimin defterine yazılır.” Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 160.

salahında ve fesadından bi-haber ola ve ra'ıyyeti zalimler elinde giriftar eyleye. İmdi bu hod bir ma'sıyetdir ki cemî' günahlardan zaidir. Ve lâkın padişahın ibadeti odur ki feraizi ve sünneti eda kıldıktan sonra yüzün memleğketin meşalihine ve ibadın ahvalini teftiş eyleye. ...Her ne ki iderse anın emri birle ide ve tama' hükmiyle itmeye tâ ki anın her biri bir kadem ola Hakk yoluna sülûk itmekde ve bir kurbet ve bir derecet hasıl ide.”⁹⁶⁵.

Hükümdarlığın kaynağının ilahîliği etrafında bir dinî zemin teşekkül ettirmek mümkün olsa da işin pratik veçhesi olan siyaset ve hükmedip yönetme işinin dinî cephesi ancak hükümdarlığın kendiliğinden ve doğrudan bir ibadet vesilesi haline getirilmesi ile imkânlı hale gelir. Dini bırakmadan ve dünyadan kopmadan yaşamının imkânını arayan Necmeddin Dâye, böylece Türk mistik tahayyülü etrafında gezinir. Hem hükümdar hem de dindar olmanın yollarını tesis etmeye gayret gösterir.

Görülebileceği üzere Selçuklu hükümdarına ithaf edilen, Türk ikliminin bir neticesi olan Kübrevî zihniyetin bir sonucu olduğu için itibar bularak bir tasavvuf klasiği haline gelen *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde'* ile *'l-Meâd*, Türk siyaset tasavvurunun tasavvufi cephesini muhkem bir halde teşekkül ettirir. Hükümdarı, milletiyle birlikte siyaseti seyrüsülûka intikal ettiren bir şeyh olarak tahayyül etmenin imkânlarını yoklayan Necmeddin Dâye, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni böylece ete kemiğe büründürür. Siyaset, seyrüsülûk ile aynileştiğinden Türk İslamlaşma tecrübesi etrafında ortaya çıkan mistik İslam tasavvuru, bir siyaset felsefesi olarak yeniden değerlendirilebilir hale gelir. İnsan-ı kâmil olmanın esrarına vakıf olmak ancak siyaset ilminde vukuf sahibi olmakla mümkün görülür. Necmeddin Dâye'nin siyaset düşüncesinin dinî tefekkür tarzını hem kaynak hem de usûl olarak ne ölçüde benimsediği ve *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni nasıl doğruladığı böylece aşikârâne şekilde ortaya çıkmış olur.

3.5. Din, Mezhep, Meşrep, Millet Etrafında Türk Aklının İmkânı Olarak Gazzâlî'nin Eserleri

Milletler tarihî tecrübe etrafında kendi zihniyetlerini belirlerken bu zihniyet doğrultusunda yetişen şahsiyetler millet fikrini tekâmül ettirir. Külliyyatın cüzîyatı inşa ederken tekillerin tümelleri tahkim ve ibka ettiği bu sarmal, milletleri “tarih denilen tamahkâr tüccar”⁹⁶⁶ karşısında ayakta tutan yegâne hususiyet olur. Fertlerin sahip

⁹⁶⁵ Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 230.

⁹⁶⁶ İsmet Özel, “Amentü”, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 177.

oldukları istidatların ancak kabiliyeti ortaya çıkartacak bir ustanın elinde aşikâr olduğu gibi millet fikrinin şahsında tecessüm ettiği şahsiyetler de ancak o milletin mensubu olmak ile şeref-yab oldukları için bu saadete erişmenin, bir milleti şahsıyla temsil etmenin imkânını bulurlar. Bu istikamette ismi asırları aşarak tarih üstü bir niteliğe bürünen, fikriyat ve eserleriyle kendisinden yüzlerce yıl sonra millet zihniyetini, insanların düşünme biçimlerini şekillendirmeye devam eden şahsiyetleri mensubu oldukları milletlerden bağımsız bir şekilde tetkik etmeye çalışmak hiçbir mana ifade etmediği gibi ortaya çıkacak sonuçlar da ancak batıl hükmünde olur.

Bütün varlığını Türk milletinin mensubu ve Selçuklu Devleti'nin tebası olmasına borçlu olan Gazzâlî hakkında yapılan tetkiklerin ilmî maluliyeti de bundan dolayıdır. Tûs şehrinde doğan Gazzâlî,⁹⁶⁷ neseben olmasa da sebeben Türk milletinin mensubu olur. Türk milletinin mümkün kıldığı ortamda ilmî terbiyesini alırken⁹⁶⁸ Selçuklu Devleti'nin hazırladığı ortamda ilmini ortaya koyan eserler telif etme ve Selçuklu medreselerinde ders verme imkânı bulur.⁹⁶⁹ Bununla beraber Gazzâlî mensubu olduğu millet ve devlete borcunu misliyle öder. Onun tesis ettiği düşünme tarzı, Türk zihniyetini sistematik bir niteliğe büründürür. Birbirinden ayrı cüzler onun elinde kemâl mertebesinde bir araya gelen bir külle dönüşür. Gazzâlî, Türk düşünme tarzı ve hayat felsefesini tahkim ve tekmil ettiği gibi Türklüğün karşısında bulunan bütün fiilî yahut fikrî unsurlara karşı da savaş açar.

Gazzâlî'nin Türk millet, devlet ve zihniyetini gerek şahsiyeti gerekse mensubu olduğu din için varoluşsal bir mahiyette tasavvur ettiği, eserleri tetkik edildiğinde tartışmaya gerek bırakmayacak bir şekilde ortaya çıkar. Gazzâlî, Eşari ve Şafii olmasına rağmen Türk itikadından ayrılmaz. Kitabî İslam tasavvuru ile mistik idrak biçimini cem ederken, ibahî unsurlara yönelik tasfiye çabasında fikrî cephenin komutanlık vazifesini üstlenir. Kelamdan fıkha, tasavvuftan siyasete Türk zihniyetini alakadar eden her konuda kemâl mertebesinde eserler telif eden Gazzâlî,⁹⁷⁰ Türklüğü külliyatında sistematik bir şekilde

⁹⁶⁷ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/489.

⁹⁶⁸ Çağrı, "Gazzâlî", 490.

⁹⁶⁹ Mustafa Çağrı, *Gazzâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 11-12; Çağrı, "Gazzâlî", 491.

⁹⁷⁰ "Gazali bir mütekellim değildir; fıkıh alanında yazmış olduğu eserin İslam dünyasında bir otorite olmaya devam etmesine karşılık bir fakih, bir hukukçu da değildir. "Dinin yeniden canlandırıcısı"nın ruhu sakin bir uzmanlık bulup onda dinlenemeyecek kadar endişelidir. Doymak bilmeyen merakı, korkunç eleştirici ruhu ...gerek vaazlarında gerek tinsel yazılarında üzerinde o kadar durduğu "ölüm korkusu" ve özü bakımından dinsel olan tüm duyarlılığı, onu hiçbirisi üzerinde durmaksızın birbiri ardından Müslüman

tedvin eder. Onunla alakalı eserler telif eden gerek Arap⁹⁷¹ gerek Şarkiyatçı⁹⁷² ve gerekse modernist⁹⁷³ unsurların Gazzâlî'yi Türk millet, devlet ve zihniyetinden bağımsız bir şekilde ele alma gayretlerinin arkasında yatan mesele de burada saklı olur. Türklüğü Gazzâlî'den Gazzâlî'yi de Türklükten koparmak maksadı güden ve arka planında belli bir siyaseti takip eden bu tetkikatlar, Gazzâlî'ye müspet yahut menfi bir mahiyet atfetmelerinden bağımsız olarak onun Türklük ile bağını gizleme gayreti gösterir. Modernleşme devrinde dahi Osmanlı'nın geri kaldığı iddiasının en önemli dayanakları olarak inşa edilen Eşarılık ve tasavvufun Osmanlı zihniyet dünyasında hakimiyet kurduğu fikri temelde bu unsurlar üzerinden Gazzâlî ile hesaplaşmanın imkânını arar. Bu istikamette Türk zihniyetini teşekkül ettiren en önemli şahsiyetlerin arasına kolaylıkla yazılabilecek isimlerden biri olan Gazzâlî'nin eserlerinde Türk zihniyetini ve din siyaset ilişkileri tasavvurunu aramak bir zarureti ifade eder.

bilgisinin farklı kısımlarını derinleştirmeye götürmüştür.” Louis Gardet – Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 108.

⁹⁷¹ Muhammed Âbid el-Câbirî Arap-İslam zihniyetini tetkik ettiği eserlerde bu zihniyetin merkezine Gazzâlî'yi oturturken onu kendi bağlamından tamamen yalıtır. Gazzâlî'yi Arap aklının imamlığına getiren Câbirî, onu Türk millet ve zihniyetinden koparır. Selçuklu'nun ibkasını varoluş meselesi telakki eden Gazzâlî'nin bu devirde telif ettiği eserlere ancak Arap aklının münşi olma payesi verilir. Câbirî'nin eserlerini tetkik eden herhangi bir ademin onun zihniyetini şekillendiren siyaseti anlamaması muhaldir. Konuyla alakalı olarak bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001); Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).

⁹⁷² W. Montgomery Watt'ın Gazzâlî'nin Fars kültür ve idrakine yönelik kayıtsızlığı hakkında açıklama girişimi meramımızı ifade etmek için uygun bir mahiyette olur: “İran'ın büyük ölçüde Türk yönetimi altında olmasına rağmen, Firdevsî'nin İran ve Turan rolleriyle ilgili düşüncesi bir politik seraptan başka bir şey değildi. İranlılar politik yönden daha zayıf hale gelmişlerdi ve şimdi onların yerinde İslâm medeniyetinin askeri koruyucuları Türklerdi. Gazzâlî'nin doğumundan birkaç yıl önceki durum buydu ve onun damarlarında Acem kanı taşımış olması gerektiği halde, devrindeki problemlere “Fârisî” bir çözüm getirmeyi asla çekici bulmaması ve hatta Acem eşyalarına hiçbir zaman özel ilgi göstermemiş olması, ancak doğumundan önceki bu durumla izah edilebilir.” W. Monrgomery Watt, *Müslüman Aydın -Gazâlî Hakkında Bir Araştırma-*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 33-34. Watt'ın ifade tarzındaki zorlama dahi onun, Gazzâlî'nin neseben Farisî olsa da sebeben Türk olduğu, Türk dünya tasavvuru etrafında zihniyetini tesis ettiği hakikatini itiraf etmeme çabası içinde olduğunu gösterir niteliktedir.

⁹⁷³ Türkiye'de modernist İslam düşüncesinin mensuplarının perestîşkârı oldukları Hüseyin Atay'ın eserleri tetkik edildiğinde Gazzâlî'nin Türklüğü tahkim etmek bir yana düşünmeyi ve böylece zihniyeti tahrîm ettiği iddiasının bir mütearife olarak sunulduğu görülebilir. Yapılacak bir iktibas, Atay'ın günümüzdeki problemlerin dahi sorumluluğunu Gazzâlî'nin omuzlarına yüklediğini göstermesi açısından önem arz eder: “İslâm'da düşünmek farzdır. Düşünme hürriyeti olmadan düşünce olmayacağına göre, İslâm'da düşünme hürriyeti olmalıdır ki, düşünmek farz kılınmış olsun. Gazali İslam toplumundaki felsefe düşmanlığını dinî bir inanç ilkesi olarak anlatmıştır. Günümüzde onun bu iddiasında başarılı olmasının sıkıntısı çekiliyor.” Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atay Yayınları, 2014), 5/22-23.

3.5.1. Gazzâlî'nin Mezhep Siyaseti: *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâilü'l-Mustazhırıyye ile Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*

İtikat ve muamelata ilişkin bütün meseleleri bir usûl etrafında yapılandırması münasebetiyle dinin kendisi ile aynileşen mezhep, Gazzâlî'nin zihin dünyasında varoluşsal bir yer teşkil eder. Hanefî olmakla saadet bulmuş Türklerin ellerinde inşa olunan Selçuklu Devleti'nin tebaası olması münasebetiyle, Eşari ve Şafii olan Gazzâlî bu mezhepler etrafında bir politika tesis etmez. Fakat Nizamülmülk'ün şahadeti çerçevesinde devirde hak mezhep olarak tasavvur edilen bu Ehl-i Sünnet mezahibinin karşısında duran fırkaları tahfif, tahkir, tağyir ve tekzip etmek suretiyle Selçuklu zihniyetinin ve siyasetinin mümkün olmasını sağlayan itikadî ve amelî cepheyi muhafaza etme gayreti gösterir. Devirde Batınîlik adı altında hülâsa edilen bu zümreler ekseriyetle Şii itikadî etrafında filizlenen, siyaseti Türk ve Selçuklu düşmanlığında müşahhas hale gelen bir zihniyetin mümessili olur. Bu doğrultuda Sünnîliği muhafazayı tertip ve Batınîliği bir siyasal cephe olarak tahrip, dinî olmanın yanında siyasî bir mahiyet arz eder. Türk devlet geleneği ve siyaset düşüncesinin temeli ve membaı olduğuna her fırsatta işaret ettiğimiz din tasavvuruna yönelik saldırıları savuşturmak ve karşı taarruzlar tesis etmenin devlet ve siyaseti koruma manasına gelmesi hasebiyle siyasetin hası olduğu aşikârâne şekilde ortadadır. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki Türklüğün kendisinde aksini bulduğu mezahibi müdafaa, Türk siyasetini muhafazadan başka bir anlam taşımaz. Selçukluların ikbali endişesiyle derdin baş çeşmesine kurulan Gazzâlî de bu doğrultuda batınî zümrelere karşı siyasetin alasını yapar, telif ettiği eserlerle batınî itikatları hem düşünce dünyasında mahkûm eder hem de milletin bu zihniyetlere yönelik karıştlığı dinî olmanın yanında siyasî bir niteliğe büründürmesinin imkânını var etmiş olur.⁹⁷⁴ Batınî zümrelere yönelik husumetin, tarihî tecrübe tetkik edildiğinde dinî olmaktan ziyade siyasî olduğunu söylemek Türk siyaset düşüncesinin dini mahiyetini de ortaya koymaya kâfi gelecektir.

Gazzâlî, diğer eserlerinde açtığı bölümlerin yanında bu zümreleri tenkit ve tekzip için hususî olarak iki eser telif eder ki bunlar *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye* serlevhalı kitap ve risale olur. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'nin doğrudan Abbasi Halifesi el-Mustazhır'ın emri doğrultusunda kaleme alındığı düşünüldüğünde Sünnî

⁹⁷⁴ Abbas Pirimoğlu, "Ebu Hamid El-Gazzâlî", *Elli Müslüman Düşünür*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 151-152.

olmayan zümrelere yönelik tenkit siyasetinin devlet siyasetinin bir parçası olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Gazzâlî'nin eserin telif edilme sürecini ve sebeplerini hülâsa ettiği şu satırlar aynı zamanda onun siyasal zihniyetini de apaçık bir şekilde ortaya sermeye yeterli gelir:

“...Bu işte hizmet etmek her ne kadar gerçekte benim arayıp durduğum bir yitiğim ve asıl maksadım olan bir gaye idiye de, makam sahibinin bu yoldaki açık emri de duadan önce kabul edilmiş, çağrılmadan gelmiş bir nimet oldu. İşte bu sebeple ona tereddütsüz hemen uydu. Onu derhâl nasıl kabul etmeyeyim ki?! Meseleye emreden yönüyle baktığımda emreden ümmetin önderidir. Dini şerefidir. O emrin çıkış yeri, ümmetlerin sığınağı, Mü'minlerin Emiri'dir. Ona itaatin gerekliliği Âlemlerin Rabbi, yaratılmışların yaratıcısına itaatin gerekliliği gibidir. ...Emredilene baktığımda ise onun, apaçık gerçeğin ta kendisi, özü, dinin hüccetinin korunması, mühlidlerin kökünün kazınması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka âlimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabii derhâl bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı aynlardan biri olduğuna inandım.”⁹⁷⁵

Gazzâlî burada, bu tip murakabe ve mücadelelerin kendisi için farz-ı ayna dönüşmesinin sebebini, devrindeki ulemanın aksine muarızlarını tenkit etmeden önce onların sahip oldukları itikat ve ilmi edinmesi olarak gösterir ve bunun esasen tehlikeli bir durum olduğunu da ifade eder.⁹⁷⁶ Batınîlik etrafında anlaşılan kavram ve meselelerin kaynağına inme çabası gösteren Hüccetü'l İslam, bu inanç pratiklerinin kaynağını İslam dışındaki itikat sahipleri ve herhangi bir dine ittiba etmeyen filozoflarda bulur. Ona göre bu unsurlar İslam'ın yayılışındaki hız ve müşerref kıldığı bölgelerdeki etkilerini görünce bu durumdan rahatsız olmuş ve güçlenen İslam orduları karşısında durma imkânı bulamayacaklarını bildiklerinden Müslümanların esas gücünü teşkil eden pak itikat ve devamlı ibadeta saldırmak için doğrudan İslam'ın içerisinde bir hareketin imkânını tahayyül etmişlerdir.⁹⁷⁷ Gazzâlî'nin zihninde bu durum şöyle ifade bulur:

“Eğer biz onları mezhebimize davet etsek şiddetle karşı gelirler ve bizi dinleyip kabul etmezler. Öyleyse şöyle bir yol tutmalıyız: Onların fırkalarından birisinin inancını benimser gözükmeliyiz. Bu fırka, fırkalar içinde en kaba akıllı, re'y bakımından en zayıf ve olmayacak şeyleri kabul etmeye en mülâyim huylu olanların fırkası olmalı. Süslü yalanları kabul etmeye en uygun huylu olanlar olmalı. ...Onların sakallarına göre tarak vurarak sevgilerini kazanalım. Seleflerinin uğradığı büyük zulmü ve korkunç zilleti analım. Âl-i Muhammed'in (sas.) başına gelenlerden dolayı onlarla ağlaşalım. Örnek ve önderleri olan seleflerinin imamları hakkında güzel sözler sarf ederek gözlerine girelim. Böyle hareket ederek kendi hallerini; şeriatlarının bildirdiklerini gözlerinde büyük gösterince şeriata uymak onlara zor

⁹⁷⁵ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 22-23.

⁹⁷⁶ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 23-24.

⁹⁷⁷ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 38-39.

gelsin ve bize, onları dinden çıkarmak, dinsizleştirmek kolay olsun. Eğer onlar, Kur'ân'ın zahirine ve haberlerin mütevatirlerine bağlanmaya devam ederlerse, “Unutulmasın ki zahirlerin sırları ve bâtinî yönleri vardır, ahmaklığın alâmeti zahirlerine bağlanıp kalmaktır, akıllılık ise bâtinîna inanmaktır.” gibi telkinlerle onları evhama boğarız. Sonra da aralarında Kur'ân'ın zahirlerinden asıl muradın neler olduğuna dair bizim inancımızı yayarız. Onları inandırırız.”⁹⁷⁸

Bu uzun iktibastan vazıh bir şekilde anlaşılabilceği üzere Gazzâlî, batınî zümrelerin itikatlarını İslam içi gruplardan tesis edilmiş bir sapma yahut farklı milletlerdeki şifahî İslamlaşma tecrübesi sonucunda ortaya çıkmış senkretik, İslamî açıdan sorunlu inanış biçimleri olarak görmez. Gazzâlî'ye göre batınî itikatlar, İslam dışı unsurların bir komplosu olarak İslam'ın içerisine sokulur. O, bu amaçla kendileri en kolay kandırılabilirler, akli melekelerini kullanma hususunda en az gayret gösteren Şii fırkaların tercih edildiğini söyleyerek de inanç merkezli bir küçümseme eğiliminde olur. Gazzâlî'nin Batınîliği ve Batınîleri kökü İslam'ın dışında olan, İslam düşmanlığı etrafında planlar yapan sinsi odakların tesis ettiği siyasetlerin temsilcileri olarak göstermesi, meselenin siyasî mahiyetini ne kadar kâmil bir şekilde idrak ettiğini de aşikâr eder. O böyle yapmak suretiyle batınîleri ıslah edilecek, yanlış istikamete sapmış Müslümanlar olarak görmenin imkânını yok eder. Böylece bu unsurlar ile savaşmayı aynı zamanda İslam'a dışarıdan bir zarar verme imkânına sahip olmadıkları için içerden yıkmamanın yollarını arayan ve çeşitli unsurları kullanan kafir ve münafıkların İslam'ın içerisinden temizlenmesi manasına geldiği bir durumu tesis etmiş olur. Bunun millet nezdinde bir siyasal karşıtlık kurmak suretiyle bulunduğu tarafı tahkim, diğer tarafı ise tahrim ederek siyasal bir tarafgirliğin imkânlı hale gelmesini sağladığı da açıktır.

Gazzâlî bu istikamette, işaret ettiği şer odaklarının kurduğu tuzakları ne şekilde kurduklarını da bir usûl ve esas manzumesi biçiminde ortaya koyar. Buna göre İslam'ı yok etmek isteyen dış odakların insanları dinden koparma ve sapkın fırkalara dahil etme usûlü şöyle bir sıralama arz eder: “Her basamağın bir ismi vardır ki bunlar sırasıyla şunlardır: “Rızk (yemleme), teferrüs (avlama), te'nîs (alıştırma), teşkîk (şüpheye düşürme), talik (boşlukta bırakma), rabt (bağlama), tedlis (hile yapmak), telbis (kafasını karıştırmak), hal' (ayırma) ve selhtir (soymak).”⁹⁷⁹ Bilinçli bir saptırma politikası güttüğü böylece aşikâr edilen bu unsurlar; her şeyin farkında, oldukça zeki, her şeyi belli usûl ve esaslara bağlamış, hitabet sanatına vakıf, cedelde çetin, muhatapları karşısında

⁹⁷⁸ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 39-40.

⁹⁷⁹ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 43.

zorlayıcı argümanlar tesis eden bir keyfiyet ve mahiyette aktarılacak hem milleti korkutmak suretiyle onların tehlikesinin farkında olması sağlanır hem de dinî muarızlığın yanında siyasî hasımlığın bulunduğu bu zümreler şeytanlaştırılır. Millet bu zümreler karşısında kendisini muhafaza edebilecek tek kuvvetin kamu otoritesi, devlet gücü ve hükümdarın akıllı olduğunu anlar. Devletine sadakatin, itikadını muhafaza ve hükümdarına muhabbet ile mümkün hale geleceğini görür.

Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*’de Batınî itikatlara intisap edenleri ise şöyle sınıflandırır: idrakleri zayıf, akılları mukayese yapma kabiliyetinden mahrum olanlar; Müslüman akınlarında eski devletleri yok olup giden ve bu sebeple Müslümanlara içten içe kin duyanlar; onların itikadına intisap etmek suretiyle bir makam ve mevki umanlar; milletin vasatı etrafında yaşamayı kendilerine zül görüp, kendilerini özel tasavvur edenler; akletme melekesine sahip olduğu halde hükme varma istidadından yoksun olup mukallitlikten başka ilim elde edemeyenler; sahabenin bazılarına olan nefretleri üzerinden bir müştereklik kurup batınîlere sempati besleyen Şiiler; din hususunda sapkın itikatlara sahip filozoflar ve onların takipçiliğini yapanlar ile şeriatın emir ve nehylerini yerine getirmek nefislerine ağır gelip heva, heves ve şehvetlerinin esaretinde kalanlar.⁹⁸⁰ Buradan Gazzâlî’nin esasen batınî doktrinlerin tesis edilmesini doğrudan siyasî; buna intisap edenlerin ise siyasî, şahsî veya dinî sapkınlıklar münasebetiyle bunların peşinde olduklarını düşündüğü anlaşılır.

Dinî bir örtü altına gizlenmiş bu siyasal hareket insanların akıllarını kullanma melekelerine hücum eder, onlara dini hususlarda akıllı kullanmanın sapkınlık olduğunu söyleyerek kendi batıl itikatlarına yönelik bir sorgulamanın ortaya çıkmasının önünü alır.⁹⁸¹ Dini kural ve kaidelerin ne şekilde belirleneceği, neye iman edilip ne şekilde amel edileceği, müşkülâtların ortaya çıkması durumunda hükmü kimin hangi usûller etrafında vereceği gibi İslamî ilimlerin teşekkül devrinin tamamını kapsayan meseleleri ise bir günahsızlar sınıfı tesis edip,⁹⁸² bu meselelerin tamamı hususunda onların la-yüsel pozisyonları sebebiyle tetkik ve tenkit edilemez, yalnızca yerine getirilebilir söylemlerine göre hareket etmeyi salık verir.⁹⁸³ Ortaya konan dinî söylemler ise usûlsüzlüğün bir usûl

⁹⁸⁰ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 56-61.

⁹⁸¹ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 105-179.

⁹⁸² İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 181-196.

⁹⁸³ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 63.

olarak benimsendiği, tamamen keyfî aşırıyorumlar etrafında ayetlerin tevil edilmesi ve sayılara yüklenen manalar üzerinden tesis edilen bir sistem olur.⁹⁸⁴ Fakat bu hususta da genel bir esnekliğin var olduğu muhakkak olup bunun sebebi Gazzâlî'ye göre batınîlerin muhatap oldukları farklı seciyeler, mezhepler ve dinlerdeki insanlara farklı şekillerde davranmaları; temel esaslar etrafında birleşseler de onların bulundukları bağlam etrafında söylemlerini değiştirmeleridir.⁹⁸⁵

Gazzâlî bu noktada her ne kadar şeytanî planları olan, ortak bir merkezden bir amaç etrafında yönetilen batınîler söylemiyle eserinin siyasal arka planını desteklese de bu durumun esas sebebinin batınî itikatların temelde kitabî değil fakat şifahî bir usûl etrafında tesis edilmesi ve yayılması olur. Bir esas fikir, bu zümrelerin hepsinde ortak olsa da bunları temellendirme biçimleri, olayları izah ve nedensellik kurma tarzları mensubu oldukları şifahî kültür gelenekleri etrafında farklılıklar arz eder. Bu durum şifahî kültür etrafında şekillenen dinî zümreler için halen geçerliliğini muhafaza ettiğine göre İslam öncesi devirlere yönelik bilgi ve unsurların bu kadar yakın olduğu bir devirde bu tip farklılaşmaların çok sayıda olması gayet tabiidir.

Gazzâlî, Batınî fırkaların inanç ve söylemlerini hülâsa etmesinin ardından onların kafir sayılıp sayılamayacağı ile ilgili bir bölüm tesis eder. Bu bölümde Batınî itikatların müntesiplerinin hangi durumlarda kafir sayılacağına yönelik Gazzâlî'nin tespitleri onun meselenin siyasî cephesini ne şekilde ele aldığını da gösterir nitelikte olur:

“...İmamet Ehl-i Beyt'in hakkıdır, diye inanan birine rastlarız. Görüşüne göre imam, bugün de Ehl-i Beyt'ten bu iş için ortaya çıkan kişidir. İlk asırda bu işe hak sahibi Ali (ra.) idi. Fakat imamet haksız olarak ona verilmedi. Bu görüşlerine ilâve olarak imamın hata ve sürçmelerden korunmuş olduğunu da iddia eder. Onun masum olması mutlaka gereklidir, der, fakat buna rağmen bizim kanımızın akıtılmasını helâl

⁹⁸⁴ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 85-103. Gazzâlî'nin bu keyfî teviller hususunda verdiği örnekler dini ilimlerde usûlün ne denli mühim olduğunu göstermesi bakımından kıymetlidir: “Kur’ân ve Sünnette geçen her lafzı te’vil etmeye koyuldular. Meselâ Kur’ân’da geçen “sütten nehirler” yani dinin madenlerinden maksat, ehlinin kendisiyle beslendiği ve lâtif olan hayatını devam ettiren bir gıda olarak gıdalandığı bânî ilmidir. Çünkü lâtif olan ruhun gıdası muallim tarafından ilimle emzirilmektir. Nitekim maddî cismin hayatı annenin memesinden süt emmekle sürdürülür. “Şaraptan nehirler” ise zahir ilmi demektir. “Süzme baldan nehirler” imamlardan ve hüccetlerden alınan bânî ilmi demektir, dediler. Mucizelerin de tamamını te’vil ettiler ve şöyle dediler: Tufanın manası ilim tufanı demektir. Sünnete sarılan onunla boğulur. Gemi ise onun kurtulması demektir. Onun davetini kabul eden kişi bununla kurtulmuş olur. İbrahim’in atıldığı ateş ise Nemrûd’un gazabıdır, yoksa gerçek ateş değildir. İshak’ın boğazlanması, kendisinden ahd alınması demektir. Musa’nın asası kurdukları şüphe tuzaklarını yutup yok eden hüccetidir. Yoksa ağaçtan yapılan asa değildir. Denizin yarılması ise Musa’nın onlar hakkındaki ilminin kısımlara ayrılması demektir.” İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 87.

⁹⁸⁵ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhırî*, 64.

saymaz. Bizim hakkımızda, “Onlar zalimlerdir, bâğilerdir, gözleri hatayı gerçek şeklinde görenlerdir, gerçekten bile bile, sırf inat olsun diye ayrılanlardır.” diye inanır. Bu şahsın kanının dökülmesi helâl olmaz. Bu sözlerden dolayı kâfir olduğu hükmü verilmez. Aksine onun sapık olduğu, bidatçi olduğu neticesine varılır ve devlet başkanının direktifi doğrultusunda bidat ve sapıklığından vazgeçirilir. Bu görüşleri sebebiyle küfrüne ve kanının dökülmesinin helâl oluşuna hüküm verilmez. Onun hakkında ancak sapıklıktır, bidatçidir, denilir. Çünkü o, Bâtınilerin ilâhiyat hakkında, haşr, neşr ile ilgili işler hakkında anlattığımız inançlarından hiçbir şeye inanmamıştır. Bunlar hakkında o ancak bizim inandığımıza inanmıştır.”⁹⁸⁶

Görülebileceği üzere Gazzâlî, batınî itikatların siyasî cephesini ifade eden imametle alakalı meselelerde ortaya çıkan ayrışmaları İslam’dan çıkma sebebi olarak görmez fakat tabii bir şekilde normal de karşılamaz, onları sapkın olarak nitelendirir. Bu sapkınlık sıfatı hem dinin siyasete müteallik cephesinde bozgunculuk çıkarılması hem de doğrudan Abbasi halifesi karşısında dinî görünümlü bir siyasî tavır takınması sebebiyle edinilir. Bir şahsın Batınî itikatlardan dolayı tekfir edilebilmesi ve kanının helal görülebilmesi için Batınî fikirlerin siyasî cephesinin yanında itikadî cephesine de iman etmiş, sapkınlığını siyasî boyuttan dinî boyuta intikal ettirmiş olması mucip olur. Burada Gazzâlî esaslı bir ilmî duruş sergiler, fıkıhın evamirini siyasetin icaplarına sunmaktan imtina ederken müesses nizama cephe alanları da dinî sorumluluktan beri tutmaz. Siyasi saikleri dinî referanslarla ortaya koyanların, dinin esaslarını inkâr etmediği yahut tebeddül ettirme gayreti göstermediği için küfrüne hüküm vermez. Fakat onları tıpkı kendi yaptıkları gibi dinî bir cephesi olan fakat fikhî düşünme biçimi içinde kavramsal bir karşılığı bulunmayan sapkın ve bidatçi olmakla itham eder. Fıkıhî ve bu münasebetle dinî bir kavram olan küfrü ise ancak siyasî karşıtlığının yanında bir de dinî sapkınlık ekleyenlere uygun bir vasıflandırma olarak görür.⁹⁸⁷ Mürted hakkında ise İslam fıkıhının verdiği hükmü tekrarlar, en baştan kafir olanlara verilen haklardan hiçbirini onlar için uygun bulmaz. “...Kan, mal, nikâh, kestiğinin yenmesi veya yenmemesi, verdiği kazaî hükümlerin ve ibadetlerin geçerli olup olmayışı konularında mürtetlere ne tatbik ediliyorsa, onlara da tatbik edilir.”⁹⁸⁸ diyerek esasen mezhep siyaseti hususundaki tavrını da aşikâr eder.

Şunu söylemek mümkündür ki Gazzâlî, doğrudan imamet etrafında şekillenen itiraz ve fikirlerin cephe aldığı siyaseti, aktüel ve ikincil bir siyaset olarak görür. Bu doğrultudaki söylemler ancak siyasetin görünen yüzüyle alakadar olduğundan Türk devlet geleneğinin kendisinden beslendiği kaynak olan diyanete taalluk etmez. Gazzâlî, doğrudan diyanetle

⁹⁸⁶ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtınîyye / El-Mustazhırî*, 198.

⁹⁸⁷ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtınîyye / El-Mustazhırî*, 203-209.

⁹⁸⁸ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtınîyye / El-Mustazhırî*, 209.

alakadar olan sapkınlıklar hususunda ise en ufak bir müsamaha eğilimi göstermez. Türk siyaset düşüncesinin membaina yönelik her türlü saldırı karşısında şüpheye düşmeden kafir hükmünü verir, kanlarını helal sayar. Bu istikamette dinin esasına yönelik itirazların hem dinî hem de siyasî bir karşılığa sahip olduğu yeniden açığa çıkar. İslam'ın esaslarında yapılacak bir tahribatın Türk siyaset düşüncesinin temellerini tesis eden zemini de yerle yeksan edeceği, Türklerin İslam tasavvurunda gerçekleştirilebilecek bir sapmanın Türk devlet idrakini bambaşka yerlere intikal ettireceği bilindiğinden, genel olarak Türk devlet geleneği özel olarak Selçuklu Devleti'ne yapılan saldırıların önemli bir kısmı dinî görünümlü olur. Din siyasetini etkilemenin, devlet siyasetinde bir çarpan etkisine sebep olacağını Türk fikrinin izlerini kadim dönemlerden beri takip edenler bilir. Gazzâlî, aldığı bu tavır ile Türk siyasetinin dinî cephesini bir müverrih kadar biliyor gibi görünür, verdiği hüküm ile de Türk siyasetine yönelik dinî saldırıların her devirde önünü alacak bir mekanizmanın esaslarını tesis etmiş olur.

Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'nin son iki bölümünü siyasetname tarzı bir yapıda kaleme alır. Bu bablarda öncelikle mevcut halifenin hilafetinin meşruiyet zeminini,⁹⁸⁹ ardından da bu istikamette Müslüman milletin ona itaatının vücubunu ortaya koyar.⁹⁹⁰ Ardından hükümdarın vazifesini kâmil bir mahiyette yerine getirebilmesi için icap eden işleri izah, sahip olması gereken ilimleri işaret eder.⁹⁹¹

Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye adlı risale ise Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *Fezâilü'l-Mustazhiriyye*'yi anlamakta zahmet çeken bir ahababı vesilesiyle kaleme aldığı,

⁹⁸⁹ Gazzâlî'nin hükümdarlık ve devletin tabii varlığını siyaset ilmi etrafında açıkladığı şu satırlar onun devlet tasavvurunu idrak etmek bakımından önem arz eder: “Dine inanan hiçbir kimse, dinin varlığını korumak, onun için savaşmak, onun yardımına süratle koşmak; İslam ordusu ve orduya gerekli olan işlerin düzenini korumak suretiyle dinin korunmasının mutlaka gerekli bir iş olduğunda şüphe etmez. Nizamın devamı ancak halkı uyanık bir gözle koruyan bir gözetleyici ile sağlanır, sürekli olur. Ne zaman bir topluluk ihtilâl hazırlansın ve dışlarını gösterir, hazırlıklara girişirse, derhâl onun tehlikesini ortadan kaldırmaya ve yangını söndürmeye koşar. Çünkü eğer onlar kendi hâline terk edilirse, ihtilâl ateşini söndürmeye avam, ayak takımı, meşgul olur, tek tek kişiler uğraşır. Bu da zıtlasmaya ve düşmanlıklara götürür. İşler karışır. İnsanlar ihmâl edilmiş olurlar. Anarşi içinde ne yaptığını bilmeyerek ölüm tehlikesine terk edilmiş olurlar. Körü körüne heva yoluna ve olmayacak işlere bağlanıp dururlar. Bu takdirde de iradeler mütenakız olur. İstekler birbiriyle çekişir. Sonunda rezaletler faziletleri istilâ eder. Ayak takımı, İslam âlimleri ve benzerlerinin üzerine saldırır, sıçrar. Kötü eller, mallara ve ırza, namusa tasallut eder. Ayaklar baş olur. Dinî ve dünyevî işlerin dizginlerinin bunun elinde olduğu kapalı değildir. Bununla artık aklını kullanan basiretli biri, imamın halk için zarurî olduğunu, batılı uzaklaştırıp gerçeği yerleştirmek konusunda onsuz yapılamayacağını açık surette anlar. Öyleyse şu; mutlaka imam bulunmalıdır, mukaddimesi kat'i olarak ispatlanmıştır.” İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhirî*, 232-233.

⁹⁹⁰ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhirî*, 229-263.

⁹⁹¹ İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhirî*, 265-314.

Fedâihu'l-Bâtıniyye'nin hülâsa edilmiş ve kolaylaştırılmış bir hali olur.⁹⁹² *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de ilmî teferruatı ile uzun izahlarla ortaya konan mevzular, *Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*'de tafsilattan kaçınılarak, en mühim noktaları merkeze alınmak suretiyle ve ilimden pek bir behresi olmayan insanların da okuduğunda anlaması amaçlanarak özetlenir. Batınî itikatların bir baş bir son ve iki kanat etrafında bir kuşa benzetildiği bu eser ile Gazzâlî, dört bölümde ortaya koyacağı deliller ile bu varlığın baş ve sonunu yok edip kanatlarını koparacağını ifade eder.⁹⁹³ Bu eser de selefinin usûlünü takip edip, her şeyin Masum İmam'ın öğretmesi ile bilineceği iddialarının duyuları ve aklı nasıl ortadan kaldıran bir mahiyette olduğunu söyleyerek batınîlerin bilginin kaynağına yönelik kelimâ iddialarına itiraz eder.⁹⁹⁴ Batınîler karşısında bir akılcı pozisyonunda duran Gazzâlî'nin usta bir alim olduğu eserlerine vukuf sahibi olanlar tarafından böylece bir kez daha anlaşılır. Muarızlarının karşısında nasıl durması gerekiyorsa o şekilde pozisyon alan Gazzâlî, filozoflar karşısında bir filozof pozisyonunda durup onlarla aynı seviye, kavramsal çerçeve ve usûl etrafında mücadele ederken batınîler karşısında da akılcı bir mahiyete bürünür. Yaptığı itirazların çoğunu bir epistemolojik kaynak olarak aklın ve duyuların hangi meşru zemin ile tamamen iptal edilebileceğine getirerek ortaya koyar.

Gazzâlî'nin mezhep siyaseti bulunduğu tarafı yüceltmek şeklinde değil hem siyasi hem de itikadî manada muarız pozisyonda olan batınîlerin zihniyetine karşı Sünnî cepheyi muhafaza ve müdafaa, ardından batınî itikatlara karşı hücum etme mahiyetinde ortaya çıkar. Devrin şartları etrafında Selçuklu devleti karşısında bir pozisyonda bulunan ve özellikle şifahî İslam tasavvurunun hâkim olduğu yerlerde belli bir etkiye sahip olma eğilimi gösteren Nizariyye'ye⁹⁹⁵ karşı Gazzâlî, ilmî bir savaş verir. Mezahibin din olmak manasıyla siyasal zihniyette ne derece güçlü bir karşılığı bulunduğunun farkında olan

⁹⁹² İmam Gazâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye / El-Mustazhirî*, 28. “Batınîlerin belini kıran, boş düşüncelerinin kökünü söken, kalplerden hilelerini çıkaran ve bir de icazı el-Mustezhirî adlı kitabımızda uzun uzadıya yazdıklarımızdan insanı müstağni kılaacak olan, istediğin açık ve vezir sözleri, Allah'ın verdiği gayretle yazmaya başlıyorum. Zihnin el-Mütezahirî'yi anlamaktan bazen gücünü kaybediyor veya aklın toplu düşüncelerini kavramakta kusur gösteriyorsa, bu dört “Bel kıran delil”i al! Çünkü bunlar uzun sözlerden kısaltılmıştır; veciz olmalarına rağmen doğrunun yolunu, gerçeğin izini açıklar ve hakikat yolunda sendeleyerek onu kaybetmiş olanlara bu yolu gösterir. Maksada ulaştığı halde az olan, fakat usanç vermeyen ne kadar söz vardır!” İmam Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*, çev. Ahmed Ateş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37.

⁹⁹³ İmam Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*, 38.

⁹⁹⁴ İmam Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye*, 39-40.

⁹⁹⁵ Mustafa Öz, “Nizâriyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/200-201.

Huccetü'l İslam'ın batınlılığın tahkir, tekzip, tehdit, icap ettiğinde tekfiri hususunda neden bu kadar eser telif edip mücadele verdiği böylece aşıkâr olur.

3.5.2. Gazzâlî'nin Felsefe Siyaseti: *Tehâfütü'l-Felâsife*

Felsefe kavram itibariyle kadim Yunan menşei olsa da onu yapmanın insanlığın temel hususiyetlerinden biri olduğu herkesçe bilinir. Her ne kadar modern Batı düşüncesi felsefeyi ve felsefe yapma kabiliyetini eski Yunan düşüncesinden başlayıp Avrupa'nın tamamına şamil bir şey olarak gösterme gayreti gütmüş olsa da felsefe yapmanın hiçbir millet yahut zihniyetin tekelinde olmadığı mütearifedir. Sistematik bir akıl yürütme faaliyeti olan felsefe, varlığa yönelik hususî bir tasavvur tesis etme kabiliyetine sahip her insan ve ortak bir hayat tarzı, tahayyül etme biçimi ve tasavvur usûlü ortaya koyabilen her milletin bizatihi yaptığı bir şey olur. Felsefeyi belli şahsiyetlerin isimlerine hapsedenler, “Harabat ehlini hor görme zâkir / Defineye malik viraneler vardır” beytinin sırrından mahrum olanlardan başkası olmaz. Felsefe yapmanın imkânını ilim sahibi olmakta görenler, nazariye ile felsefeyi karıştırmayacak kadar düşünmenin meselelerinden habersiz olanlar olduğundan, felsefenin ancak dünya tasavvuruna sahip olmakla yapılabileceğini de anlama istidadı ortaya koyamaz.

İslam ordularının fetihlerle toprakları genişletip İslam'ı farklı toplumlara ulaştırdığı, zenginliğin arttığı, Müslümanların müreffeh bir yaşam biçimi ortaya koymaya başlayıp bedavetten hadarete intikal ettikleri dönemde Yunan felsefesi de çeşitli Müslüman toplulukların ilgisini celp eder. Kadim Yunan filozoflarının eserleri Arap diline tercüme edilir fakat bu durum yalnızca ilmi edinme noktasında kalmaz.⁹⁹⁶ Yunan felsefesinin ilmî

⁹⁹⁶ Gazzâlî, Yunan felsefe geleneği ile alakadar olanların içine düştükleri durumu şu şekilde hülâsa eder: “Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflâtun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmaları; bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yöntemlerinin güzelliğini; geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin inceliğini; üstün zekâ ve anlayışa sahip oldukları için gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına baskın geldiklerini abartarak anlatmalarındır. Onlar, bu filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, şeriatları ve inançları inkâr ettiklerine, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmadıklarına, bunların oluşturulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna inandıkları yolunda bilgi naklettiler. Önceki filozofların inançları, bu anlatıları duyan [İslâm filozoflarının] yapılarına uygun düşünce, kendi anlayışlarına göre faziletli topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek; kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü. Hakkı taklitten ayrılmanın zarâfet gösterisi ve bâtılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak bir taklitten öbürüne geçmenin delilik ve budalalık olduğunun farkına bile varamadılar. Allah'ın yarattığı şu âlemde, geleneksel olarak inandığı hakkı bırakıp herhangi bir bilgi ve araştırmaya dayanmaksızın bâtılı tasdiğe koşan kimsenin seviyesinden daha düşük hangi seviye olabilir?! Halkın en budalası bile bu onur kırıcı çukura düşmekten uzaktır. Çünkü onların mayasında,

kıymetini takdir edip, bu ilmi edinmesi icap edenlerin ona hayranlık duyup esas haline getirmesi; Aristoteles'in "Muallim-i Evvel"⁹⁹⁷ olarak adlandırılıp kendisinden ilim öğrenilecek ilk öğretmen vasfına haiz bir mertebeye yükseltilmesi Müslümanların Yunan felsefesi ile ilişkilerini yanlış bir istikamete yönlendirir. İslam'ın çektiği sınırların felsefeyle olan münasebetlerinde özgür olmalarına mâni olacağının farkında olan bu Yunan felsefesi muhip ve mukallitleri, Yunan felsefesi İslâmîleştirmek gibi bir garabetin imkânını aramaya başlar. Bu istikamette eserler telif ve ekoller tesis eder.⁹⁹⁸ Yunan felsefesinin mesele ve tartışmalarının bütün unsurları İslam'ın içerisinde çıkarılmaya ve kadim Yunan filozoflarının söylem ve felsefeleri İslam'a söylenmeye gayret gösterilir. Böylece yeşil renge boyanmış, İslâmî kavramlarla bezenmiş Yunan felsefesi İslam olarak ortaya konmaya uğraşılır.⁹⁹⁹ Bu durumun devamlılık arz etmesinin ortada dinin esasına müteallik bir şey bırakmayacağı açıkça görünür niteliktedir. Devrin alimleri Yunan felsefesini İslâmîleştirme çabası içindeki öncelikle Batınî İhvanı Safa ekolü¹⁰⁰⁰ ve ardından Fârâbî¹⁰⁰¹ ve İbn Sînâ¹⁰⁰² gibi ulemaya yönelik tenkitler ortaya koysalar da bu tenkitlerin mahiyeti kelâmî yahut fikhî olur. Filozofların kelâm veya fikhî içerisinde

sapıklara benzeyerek zarif görünme sevdası yoktur!". Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 2-3.

⁹⁹⁷ Mahmut Kaya, "Aristo", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/376; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

⁹⁹⁸ Konuyla alakalı olarak bk. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014); F. E. Peters, "Yunan ve Süryânî Arkaplan", *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal – Şamil Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1/63-67; Yegane Shayegan, "Yunan Felsefesinin İslâm Âlemi'ne İntikâli", *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal – Şamil Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1/119-136.

⁹⁹⁹ "İslâm filozoflarından olup Yunan filozoflarından sonrakilere dahil edilen... bu zümrelerin allâmesi Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ'dır. İsimleri zikredilenlerin hepsi, bazen cüz'î konularda Eflatun ve öncekilerin görüşlerini benimsemişlerse de, hepsi de Aristoteles'in yolunda yürümüşler, onun diğerlerinden farklı düşüncelerinde, ona tabi olmuşlardır." Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 365.

¹⁰⁰⁰ "İhvan'ı-Safâ ekolü, bütün ilimleri ve dinleri bir arada toplamak istemişti. Aristo'nun mantığını, Pythagoros'ın matematiğini, Eflâtun'un metafiziğini ve Fârâbî'nin de din felsefesini sistemlerinde topladıkları için, tam bir eklektik ...mâhiyet aldılar. Doğu'dan İran ve Hint, batıdan Yunan mitolojileri ile Yahudi ve Hristiyan görüşlerini birleştirerek, sonunda bedenine öleceğini, ölümün ise yeni bir ruhî hayata kavuşmak olduğunu savundular. Ancak bu durum onlara göre cehaletten felsefeyle kurtulan ve hakikate ulaşanların hakkı olabilirdi." Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi [Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri]* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 140. Ayrıca bk. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/2.

¹⁰⁰¹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/145-162.

¹⁰⁰² Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/319-322; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/322-331. Şehristânî İbn Sînâ'yı Yunan felsefe geleneği etrafında felsefe yapan İslâm filozoflarının reisi olarak gösterir ve bu tip İslâm filozoflarını "Zira "bütün avlar kürkün içindedir."" ifadesiyle hülâsa ederek İbn Sînâ üzerinden tetkik etmeyi yeterli görür. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 365.

kendilerine getirilen tenkitlere kulak asmamaları yahut bu tenkitlerin ilmî bir yeterliliğe sahip olamayacağı ise aşikârdır. Farklı kavramsal temel, usûl ve akıl yürütme yöntemleri etrafında tesis edilen ilim alanlarının birbirlerini muhatap almalarının muhal olmasından kaynaklanan bu durum meseleyi daha da karmaşık bir hale sokar.

Gazzâlî ise bu noktada İslam düşüncesinin ikbalini kurtarma şerefine nail olur. Filozoflarla münakaşa, münazara ve cedel etmenin imkânını ancak filozof olmakta gören, onlarla ancak onların bulunduğu mevzide bulunarak mücadele edebileceğinin farkında olan Gazzâlî, hayatının bir kısmını Yunan filozoflarını, onların sav, zihniyet ve felsefeleri tetkik edip kendisini bir filozof olarak yetiştirmeye adar. Fikirlerini tekzip edeceği adamlara murakabe edebilecek felsefî olgunluğa erişip, filozof olarak konuşma kabiliyetini kendisinde gördüğünde ise onların zihniyetlerini bir kelamcı, fakih yahut müfessir olarak değil gerçek bir filozof olarak tetkik ve tenkit eder. Bu doğrultuda Türk zihniyet dünyasının en kıymetli eserlerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilecek *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme alır.¹⁰⁰³ Eserin sebab-i telifinde meselenin kendi içinde bir siyaset güttüğü rahatlıkla anlaşılar:

“Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte akli başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini gözler önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasında çeşitli inanç ve görüşleriyle temâyüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. İşte onların öğretilerinin olduğu şekliyle hikâyesi budur. Tâ ki, Allah’a ve âhirete iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği içinde olduklarını, bu taklitçi zındıklar görsün.”¹⁰⁰⁴

Gazzâlî, İslam filozoflarına yönelik tenkidini ortaya koymak için karşısına Muallim-i Evvel olarak anılan Aristoteles’i alır. Bir savaşta komutanın yok edilmesinin emrindeki bütün orduyu da dağıtmak manasına geldiğinin farkında olur, filozofların perestîşkârı olduğu ismi muarızî olarak tespit eder.¹⁰⁰⁵ Aristoteles’in İslam filozoflarından en önemli

¹⁰⁰³ *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin Türk düşüncesinde bir gelenek tesis ettiği, hükümdarların ulemayı *Tehâfüt* üzerinden ilme teşvik ettiği hatırlandığında mesele kendiliğinden anlaşılma imkânı bulur. Konuyla alakalı olarak bk. Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlı’da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 273-326.

¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 3.

¹⁰⁰⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4. Gazzâlî neden tenkidin merkezine Aristoteles’i aldığını şöyle izah eder: “Bilinmesi gerekir ki, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını ayrıntılarıyla anlatmak uzun sürer. Çünkü onların temellendirilmemiş yaklaşımları ve tartışmaları çok, görüşleri yaygın, yöntemleri ise farklı ve çelişiktir. O halde biz onların önde geleni “Mutlak Filozof” ve “Muallim-i Evvel” diye bilinenin düşünce sistemindeki çelişkiyi ortaya koymakla yetinelim. Zira iddialara göre o, felsefî ilimleri sıradüzenine koyup sistemleştirmiş, gereksiz ayrıntılardan ayıklamış ve filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri seçmiştir. O kişi Aristoteles’tir. Aristoteles, kendisinden öncekilere hatta Eflâtun el-İlâhî lakabıyla anılan

iki halefinin ise Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu söyleyerek onların da haklarını teslim etmekten çekinmeyen Gazzâlî,¹⁰⁰⁶ filozoflarla ortaya çıkan ayrışmayı terminoloji, doğa bilimleri gibi ilahiyat dışı konular ve ilahiyat meseleleri olmak üzere üç sınıfa ayırır.¹⁰⁰⁷ Bunlardan ilkinin terimsel olması hasebiyle tetkiki hak ediyor olmasına rağmen varoluşsal bir problem olmadığı ve fıkıh içi tartışmalarla çözülmesi icap ettiği, doğa bilimleri gibi hususlarla alakalı olan iddiaların geçersiz kılınmasının ise dine bir yarar sağlamayacağını söyleyen *Tehafüt* müellifi, filozoflarla olan mücadelesinin ilahiyatı alakadar ettiği nispette olduğuna işaret eder.¹⁰⁰⁸ Çünkü Gazzâlî için mesele diyanetin muhafazası ve bu istikamette siyasetin ibkasıdır.

Gazzâlî'nin özellikle doğa bilimlerinde bilimsel kanıtlara dayanan bir kesinliği, illiyet bağları etrafında ispat edenlere saygıyla yaklaştığı açıktır. Bu tip hususlarda vahyin muhkem bir şekilde hüküm vermediği konularda insanların kendi çıkarımlarını dinin söylemi ve Allah'ın bildirdiği şeyler olarak göstermesinin muhatabı değil fakat dinin kendisini içinden çıkılmaz bir pozisyona soktuğunu söyleyen Gazzâlî'nin haklı olduğunu tarihî tecrübe ispat eder.¹⁰⁰⁹ Dünyanın şekline yönelik tasavvurları, düz olduğuna dair kültür temelli bilgiyle şekillenen müfessirlerin bu bilgiye dair ayetlerden çıkardığı işaretlerden modern dönemde ortaya konan her türlü bilimsel gelişmeyi *Kur'an-ı Kerim*'den yorum ve aşırı yorumlarla, icap ettiğinde sayısal yöntemlerle sonuçlar çıkarmaya gayret eden; belli bilimsel tartışmalar ve söylemlere karşıtlığı neredeyse dinin evamiri arasında sayacak kadar İslam'ın içerisine çeken; dinin alaka göstermediği meseleleri imkân bulsa itikadî hususlar arasına sokacak olanlara kadar *Kur'an-ı Kerim*'i kendi istediği şekilde söyletmeye gayret edenlerin, onun mana ve ehemmiyetini anlamadıkları ortadadır. Gazzâlî'nin güneş tutulması hususundaki bir hadisle alakalı verdiği hüküm ise tabiatın yaratılmış düzenine yönelik tespitlerle nass arasındaki ilişkinin ne şekilde olması gerektiğinin göstermesi bakımından bir ilke olarak görülebilir. Gazzâlî, rivayet edilen hadis hakkında “Mülhidleri en çok sevindiren şey, şeriati savunan birinin bu ve benzeri görüşlerin şeriata aykırı olduğunu açıklamasıdır. Şayet şeriati geçersiz

hocasına karşı çıkmış; fakat hocasına olan muhalefetinden dolayı özür dileyerek “Eflâtun da dost, hakikat de dosttur, fakat hakikat ondan daha çok dosttur” demiştir.”. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

¹⁰⁰⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 6.

¹⁰⁰⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 7-8.

¹⁰⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 7.

kılmanın şartı bu gibi şeylerse, o zaman mülhîde şeriatı kolayca geçersiz kılmanın yolu açılmış olur.” ifadelerini kullanır.¹⁰¹⁰

Gazzâlî bu meselelerin dini muhafaza ve müdafaa etmek maksadıyla dine müteallik bir tartışmanın nesnesi yapılmasına herhangi bir mana veremez. Her meselenin kendi seviyesinde ve kendi kavramsal yapısı içerisinde tartışılması icap ettiğini söyler. Doğanın düzeni konusu ancak dinî hükümleri doğrudan alakadar eden tabiatın kendi kendine var olduğu yahut sonsuza kadar var olacağı gibi iddialar söz konusu olduğunda tartışmanın meselesi haline gelebilir. Din bu hususları kendisine doğrudan muhatap olarak almaz. Filozoflarla olan mücadele de o sebeple ancak “...alemin yaratılmışlığı, Allah’ın sıfatları ve cesetlerin/bedenlerin dirilişine dair hükümler gibi dinin inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir ki, filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir. İşte başka konularda değil, onların bu ve benzeri konulardaki öğretilerinin yanlış olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.”¹⁰¹¹

Bu istikamette Gazzâlî, tenkit edip yerden yere vurduğu Mu’tezile ve Kerrâmiyye¹⁰¹² gibi mezheplerin argümanlarını, Türk zihniyetine muarız bir fikriyat tesis eden filozoflara karşı kullanmaktan çekinmez. Filozoflara karşı oluşturduğu cephede tüm mezhepleri tek bir mezhep gibi görür ve onların delillendirme yöntem ve iddialarını işlevselleştirmeye gayret eder.¹⁰¹³ “Çünkü diğer mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde bizler onlara karşı birleşmeliyiz, zira sıkıntı anlarında kin ve nefret ortadan kalkar.”¹⁰¹⁴

3.5.3. Siyaset İlminin İhyası: *Nasihatü’l-Mülûk*

Türk düşüncesinin kurucu isimlerinin bir listesi teşekkül ettirilse en başa adı yazılacak isimlerden birinin Gazzâlî olduğunu herkes teslim eder. Gazzâlî inşa ettiği düşünce mekanizması ile birbirinden çok farklı olduğu zannedilen meseleleri cem eder. Gazzâlî tek başına bir medrese gibidir dense yanlış olmaz. İslam’ın ikbalini Türk zihniyet dünyasında gören Şafii ve Eşari Gazzâlî, bu istikamette ömrünü Hanefilik ile aynileşen Selçuklu’nun ikbaline vakfeder. Burada Türkler için varoluş meselesi olan mezhep

¹⁰¹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 7-8.

¹⁰¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 8.

¹⁰¹² Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/294-296.

¹⁰¹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9.

¹⁰¹⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9.

konusu Gazzâlî için tıpkı Nizamülmülk gibi İslam'ın ikbali endişesi doğrultusunda bir teferruata dönüşür. Neseben olmasa da sebeben Türk olduğunu, Selçuklu Devleti'nin ibkasına hizmet için her türlü mücadele ve mücahedeyi vereceğini her fırsatta gösterir. O hem dinin hem toplumun hem de kendisinin varlığını Selçuklu ile mukayyet kılar. Onun tefekkür dünyasını var ettiği bütün meselelerin ucu Selçuklu'nun ibkasına çıkar. Bir yandan ilmî eserler kaleme alırken diğer yandan da ilmîni Türk zihniyeti için tehlike arz eden muarız ekol ve zümrelere karşı mücadele etmek için kullanır. Türk dünya tasavvuru ve hayat felsefesini ibka etmek maksadıyla orduların kılıçlarla yaptığını Gazzâlî kalemiyle yapar. Bir taraftan Türk zihniyetini muhafaza etme gayreti gösterirken diğer taraftan da bu zihniyeti tahkimin imkânını eser telif etmekte arar.

O kelamcı cephesiyle *El-İktisâd fi'l-İ'tikad*'ı kaleme alır.¹⁰¹⁵ Fıkıh usûlcülüsü hüviyeti ile *el-Müstasfâ*'yı¹⁰¹⁶ ortaya koyar. Türk siyaset nazariyesinin dinî mahiyeti münasebetiyle dinî cephede ortaya çıkacak bir fesadın siyasal alana doğrudan sirayet edeceğini bildiğinden toplumsal kargaşanın önüne geçmek amacıyla *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*'ını teşekkül ettirir.¹⁰¹⁷ Gazzâlî dendiğinde akla gelen *İhya-ı Ulumi'd Din* avamdan havasa herkesin kendisinde nasibini bulacağı bir eser olarak İslam düşüncesini aslî istikametine geri döndürür.¹⁰¹⁸ Bütün bu eserlerin yanında Gazzâlî Türk siyaset zihniyetini tahkim maksadıyla bir siyasetname yazmayı da ihmal etmez.

Selçuklu hükümdarı Muhammed Tapar'a¹⁰¹⁹ sunulan¹⁰²⁰ *Nasihatü'l-Mülûk*'ta¹⁰²¹ Türklerin İslam öncesi devirlerden intikal eden hükümdarlığın ilahî kaynaklılığı fikrini muhafaza eden Gazzâlî, bedavet merkezli Türk zihniyetini hükümdarın temel vazifesinin Allah'ın dinini yaymak olduğuna işaret ederek merkeze alır. “Şunu biliniz ki ey Başkan, Allah size birçok nimetler ve askerî bir güç vermiştir. Size yaraşan, bunlara karşı

¹⁰¹⁵ Şerafettin Gölcük, “El-İktisâd fi'l-İ'tikad”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/57-58.

¹⁰¹⁶ H. Yunus Apaydın, “el-Müstasfâ”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/124-126.

¹⁰¹⁷ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî (Eserleri)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/520.

¹⁰¹⁸ Mustafa Çağrı, “İhyâü Ulûmi'd-Dîn”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.

¹⁰¹⁹ Abdülkerim Özeydin, “Muhammed Tapar”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/579-581.

¹⁰²⁰ Karlığa, “Gazzâlî (Eserleri)”, 13/524; Casim Avcı, “Nasihatü'l-Mülûk”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/411.

¹⁰²¹ Avcı, “Nasihatü'l-Mülûk”, 32/411.

şükretmek ve Allah'ın dinini yaymaktır.”¹⁰²² ifadeleri ile bu hususları vurgular. Bunun yanında o, şu cümlelerle hükümdarları peygamberler ile beraber Allah'ın diğer insanlara üstün tuttuğu zümreler olarak sayar:

“Hz. Allah insanoğlundan iki grubu seçip, yarattıkları üzerine onları üstün kıldı: Peygamber ve Devlet Başkanları. Peygamberleri, kullarına delille kulluk yolunu bildirmek ve onlara doğru yolu açıklamak için göndermiştir. Başkanları, kulları birbirlerine karşı yapacakları zulümden korumak, maişeti temin hususunda bir zorlukla karşılaşmamaları için seçmiştir. Çünkü bildirildiğine göre: “Başkan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.” Nasıl ki; gölge insanı yakıcı güneşten koruyorsa Devlet Başkanı da halkını tehlikelerden koruduğu için Allah'ın gölgesi olarak nitelenmiştir.”.¹⁰²³

Görüleceği üzere Gazzâlî, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında zikredilen hususiyetlerin farkında olduğu ve zihniyetini bu doğrultuda teşekkül ettirdiğini hükümdar tasavvuru üzerinden apaçık bir biçimde gösterir. Hükümdarlığı Allah'ın takdiri ile kadere raptederek Türk geleneğinin bir halkası olduğunun altını çizer. Bunun yanında hükümdarın Allah tarafından görevlendirilme sebebini de toplumsal yapının varlığını muhafaza etmesine düğümler. “Halkın birbirlerine karşı girişecekleri zorbalıkları kaldıracak bir başkan olmazsa halkın işleri muntazam olmaz. Dünyalık maişetleri iyi olmadığı gibi, belki hayatları da yok olabilir.” ifadeleriyle bu hususu tekraren gündeme getirir.¹⁰²⁴ Selçuklu'nun ikbali endişesi Gazzâlî'nin her satırında kendisini bu şekilde gösterir gibidir.

Bir mutasavvıf olarak Gazzâlî, Necmeddin Daye'nin de ifade ettiği fikre yaklaşır. Gazzâlî'ye göre hükümdarlık hükümdara din yolunda başka hiç kimseye nasip olmayacak imkânlar bahşeder, merhaleler sağlar. Bu istikamette o, hükümdarlığın hem büyük bir nimet hem de büyük bir külfet olduğunu söyler.¹⁰²⁵ Nimettir çünkü onun imkânları ile adalet tesis edilip hükümdarlığın gerekleri mütekâmil bir mahiyette yerine getirilirse hükümdar saadete kavuşur, yönetici vasfı ile insan-ı kamil olmanın imkânı onun için ortaya çıkar.¹⁰²⁶ Külfettir çünkü elinde olan güç zulmü var ve devamlı kılmaya yarayan büyük bir araç olduğundan hesabı verilmesi mümkün olmayan sonuçları ortaya koyabilir.¹⁰²⁷ Bu noktada Gazzâlî, adil hükümdarın kıldığı her namazın yetmiş yıllık

¹⁰²² İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 35.

¹⁰²³ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 79.

¹⁰²⁴ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 89.

¹⁰²⁵ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 46.

¹⁰²⁶ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 46.

¹⁰²⁷ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 46.

ibadetten daha üstün olacağı hadisine¹⁰²⁸ atıf yaparken kıyamet günü en şiddetli azaba maruz kalacak olanların zalim yöneticiler olduğunu hadisini¹⁰²⁹ gündeme getirmesinin sebebi budur. Aynı hususuta Gazzâlî'nin Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'e gönderdiği mektupta kullandığı ifadeler, Türk zihniyetinde dinin siyasî, siyasetin dinî cephesini Selçuklu'nun ibkası özelinde apaçık bir biçimde gösterir:

“Allah-u Teâla İslâm Melikini dünya devletlerinin tümünden nasıplendirsın, ona ahirette de bir sultanlık versin ki arz üzerindeki sultanlığı kendisi için ahiretteki sultanlığın yanında kıymetsiz ve yetersizdir. ...Nitekim Rasûlullah sallahu aleyhi ve sellem buyurmuşlardır: “Âdil bir sultanın bir gün adâletle hükmetmesi, yüz yıllık ibadetten daha faziletlidir.” Allah Subhanehu ve Teâla sana öyle bir araç ve âlet vermiştir ki; bir başkasının yüz yılda elde edebileceğini sen bir günde elde edebilirsin. Bundan büyük bir ikbal, bundan daha büyük devlet olamaz!”¹⁰³⁰

Bu yolda hükümdarın en büyük yardımcısı ona mal mülk için değil de devletin ibkası için muhabbet duyan ulema olur. Hükümdarın vazifesi bu kişileri seçmek ve onlara danışmaktır. Ulemayı ilimleri etrafında verecekleri nasihat ve problemler hususunda ortaya koyacakları tenkitler için değil, kendisini övmeleri için bir araç olarak gören hükümdarın sonu hüsrandan başkası olmaz. Gazzâlî bu husustaki değerlendirmelerini şu ifadelerle ortaya koyar:

“Başkan daima dürüst ve bildiklerini hayatta tatbik eden bilginleri huzurunda eksik etmeyip, onların kurtarıcı öğütlerini almalı, bilgiyle amel olmayan âlimlerden kaçmalıdır. Böyleleri başkanın yüzüne karşı övgüde bulunurlar, eline geçen imkânlarla sevgi beslerler, bu yüzden doğru olan gerçekleri başkandan gizlerler, hileli yollarla başkanın arzusuna göre yoldaşlık yaparlar, neticede kendilerini rüsvay bir duruma düşürdükten sonra başkan ve halkını da gülünç duruma düşürürler. Ama dürüst bilgin, Başkanın elinde bulunan maddî imkânlarla sevgi göstermez, öğüt ve uyarmalarında insaf ve şefkati elden bırakmaz.”¹⁰³¹

Gazzâlî'ye göre Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan hükümdar halkına müşfik davranmalı, şedit yüzünü göstermemelidir.¹⁰³² Allah hükümdarları diğer insanlara üstün kılmış ve onlara Allah'ın yeryüzündeki gölgesi denmiş olsa da bu vasıf ancak hükümdarın bir gölgelik gibi halkını yakıcı güneşten koruması ile ete kemiğe bürünme imkânı bulur.¹⁰³³

¹⁰²⁸ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 46.

¹⁰²⁹ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 47.

¹⁰³⁰ Şeyh Muhammed El-Yakûbî, “Selçuklu Sultanı Sencer'e”, *Gazzâlî'nin Mektupları*, çev. Merve Kelebek (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2017), 13-14.

¹⁰³¹ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 54.

¹⁰³² İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 63, 68, 70, 119.

¹⁰³³ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 48, 69, 71, 79.

Gazzâlî, Resul-i Ekrem'in "Hükümdar kâfir de olsa, halkına zulüm yapmadıkça idareciliği bakidir." hadisine atıf yaparak Türk siyasetname geleneğinde kendisine sıklıkla atıf yapılan devletin küfr ile abad olacağı fakat zulm ile abad olmayacağı fikrini gündeme getirir.¹⁰³⁴ Bundan sonra Sasani hükümdarları olan Üzduşir, Behram ve Nuşirevan'ı adil hükümdarlar olarak ortaya koyar.¹⁰³⁵ Devrin yüzünü dönme eğiliminde olduğu Sasani hadaretini, Türk siyaset geleneğinin içerisine böylece dahil eder. Bununla beraber "Devlet başkanına halk bağlı olmasına rağmen, o halkın genel teamülüne aykırı hareket ederse, halkın nefretini üzerine çeker ve bütün didinîşleri bir sonuç vermez." diyerek Türk geleneğine ittibanın bir Türk hükümdarı için nasıl bir zaruret olduğunu ortaya koyar.¹⁰³⁶ Farklı unsurların elenerek eklendiği, eklendikçe elendiği ve böylece her seferinde daha muhkem bir mahiyete sahip olduğu Türk dünya görüşü her devirde ulemanın elinde muhatap olduğu unsurlara kendi rengini verir. Bitmez bir kemâl yolunda her seferinde kemâl halini yeniden yakalamanın imkânını bu şekilde tesis eder. Gazzâlî velut bir müellif olarak eserlerini belli bir işlev etrafında telif eder. Yazdığı eserlerin Selçuklu Devleti'nin ibkası etrafında ortaya çıktığını incelikli bir tetkik yapanlar temaşa eder. O, Türk siyaset düşüncesinin ikbalin anahtarlarını elinde tuttuğunu gördüğünden Türk siyasetini tahkim ve takviye etmenin imkânlarını eserleri ile arar. Bu istikamette bir yandan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tesis edilen hususiyetleri batınî zümreler ve filozoflara karşı muhafaza etmeye çalışırken diğer yandan bu zihniyeti destekler. Onun eserlerini tetkik edenler ulemanın siyasetin fiili cephesinde nasıl bir işleve sahip olabileceğini bizatihi idrak eder. Türk devletinin siyasetini işaret edilen nazariyenin temellerini varoluşsal bir mesele olarak idrak eden Gazzâlî, eserlerinde bu itikadını defaten aşikâr kılar. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* bu istikamette Gazzâlî'nin elinden kendisini gösterir demek bir hakikati ifade etmek manasına gelir.

3.6. Geleneğin Siyaseti, Siyasetin Geleneği: Gelenek Merkezli Bir Siyaset Tasavvuru Arayışı Olarak *Kitâbu'l-Letâifi'l-'Alâiyye fi'l-'Fedâili's-Seniyye*

Devletin varlığın miyarı olduğu ehlinin malumudur. Bir düzen tesis etmenin imkânını sağlayan devlet ve bu intizamı ortaya koymanın usûlü olarak siyasetin varlığı diğer her şeyi de yanında getirir. Devlet otoritesinin tesis edilmediği yerde tek mesele hayatı

¹⁰³⁴ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülûk*, 80.

¹⁰³⁵ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülûk*, 80-81.

¹⁰³⁶ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülûk*, 141.

muhafaza olduğundan dünya da din de arka planda kalır. Böyle bir ortamda insan varlığını idame ettirmenin yollarını aramayı varlığının tek gayesi olarak idrak eder. İslam ve Türk siyasal muhayyilelerinin zalim padişahla altmış yılı yöneticisiz bir geceye tercih etmelerinin esrarı buradadır. Hükümdarın olmadığı yerde varılacak yer yok oluştan başkası olmaz, bu istikamette en kötü hükümdar dahi hükümdarsızlığa yeğlenir. Hal böyleyken adil ve alim bir hükümdarın milletin başına geçmesi hükümdardan çok millete hayır getirir. Devletin kemâl mertebesini gördüğü bu devirlerle dünya mamur olurken, alimler hem nicelik hem de nitelik olarak artar, ilim zirveyi görür. Bu istikamette bir memlekette ilmin kendisine alan bularak dallanıp budaklanması ve zamanla ulu bir ağaca dönüşmesi için siyasal düzen ve istikrar yeter şart olmasa da gerek şart olarak anılabilir.

Alimlerin de hamisi olan hükümdar, ilmi muteber hale getirir. İlim her iki dünyada saadeti bulmanın anahtarı olarak tasavvur edilmeye başlandığından herkesçe rağbete layık görülür. Düzenin olmadığı bir memlekette ilimle iştigal edenlerin tahayyülünü büyük bir devlet ve tesis edilmiş bir düzen süsler, böyle bir devletin imkânları etrafında ilmini genişletenlere imrenilir. İlmin bir hükümdara yakınlık nispetinde karşılık bulacağını bilenler bu istikamette ilmî hicretler yapar. Devletinde ilmin tekâmül etmesini arzu eden hükümdar da dünyanın dört bir yanından alimlerin etrafında olmasından başka bir şeyi arzu etmez. Selçuklu ve Osmanlı tarih tecrübesi bunun örnekleri ile doludur. Selçukluların bu husustaki siyasetine İbn Bîbî şöyle şehadet eder: “Selçuklular, kültür ve edebiyat adamlarını yoksulluk vadisinden ve fakirlik çölünden kurtarıp, onların yüzünü, dünyayı aydınlatan güneş gibi ağartıp, her isteklerini, kalbi temiz kimselerin duası gibi geçerli kılarlardı.”¹⁰³⁷

Modern dönemde klasik eserleri tetkik eden müellifler, bu eserlerin hükümdara yönelik övgülerini girizgâh olarak gördüklerinde, bu durumu tahfif ve tahkir etme eğiliminde olur. Hükümdara yönelik övgülerin maddî refah için yapılan ve hükümdar dahil olmak üzere herkesin farkında bulunduğu tiyatral bir oyun olduğu fikri etrafında değerlendirmeler yapılır fakat bu hükümlerin tamamı anakronik temayüller gösteren, yanlış tespitlerden ibarettir. Klasik dönem devletin bir tenkit değil tahkim meselesi olarak görüldüğü, ilmin kendisine karşı değil kendisinin desteğiyle birlikte yapıldığı bir mahiyet arz ettiğinden ilim ehli bir âdem için bir hükümdarın himayesinde olmaktan daha kıymetli

¹⁰³⁷ İbn Bibî el-Hüseyin B. Muhammed B. Ali El-Ca'feri Er-Rugadi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 246.

bir şey olamaz.¹⁰³⁸ Bu kıymet yalnızca himaye edilen değil hami için de önemlidir çünkü büyük bir devletin büyük hükümdarı yanında bulunan alimler, şairler, mimarlar velhasıl ilim, sanat ve zanaat ehli etrafında büyüklüğünü gösterir.

Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdi's-Samed el-Osmânî ez-Zencânî'nin de hali bu istikamette olur. O, ilim için Selçuklu sultanının hamiliğine iltica eder, bunu da açıkça beyan etmekten çekinmez: "...Rum ülkesinin yıldızları muhitinde ve himayesinde güvenlik ve emniyet içinde dönüp duran, kalplere sevinç ve mutluluk örtüleri yayan, geleceği kendi iradesiyle şekillendiren, yüce saltanat makamının samimi duacısı..."¹⁰³⁹ olur, Selçuklu sultanını "...başkalarına muhtaç bırakmayan, iyilik kolu en uzağa ulaşan ve güçlü olan..."¹⁰⁴⁰ olarak anar.

Müellif bugünkü İran'ın kuzey bölgesinde yer alan bir il merkezi olan; Kazvin, Hamedan, Azerbaycan ve Gilan gibi önemli bölgelerin arasında yer alan bir uğrak yeri olan Zencân¹⁰⁴¹ da doğar. Bölgede mukim olanların büyük oranda Afşar ve Bayat Türklerinden teşekkül ettiği ve bölgede konuşulan dil dahi Türkçe olduğundan¹⁰⁴² kuvvetle muhtemel sebeben olduğu gibi neseben de Türk'tür. Tuğrul Bey devrinde Selçuklu topraklarına katılarak vatan haline getirilen Zencân'da doğan Zencânî böylece Türk milletin mensubu olmanın yanında Selçuklu Devleti'nin de tebası olur. Müellif, dönemin siyasal şartlarından dolayı Zencân'dan Ermenistan'a, oradan da Alâeddin

¹⁰³⁸ Zencânî, devlet yönetimi için alimlerin kıymetini anlatırken bir yandan hükümdarı alimlere hürmet edip onları desteklemeye teşvik eder. Bir yandan da devletleri yönetenlerin hükümdar, hükümdarları yönetenlerin ise alimler olduğuna işaret ederek esas yöneticinin ilmi nispetinde alimler olduğunu da vurgulamış olur: Salih alimler "...memleketin yol göstericileri ve güvenilir kişileridir. Nitekim onlarla şer'i ahkâmın kaynakları ve İslâm'ın esasları kuvvetlendirilir. Onlar, dinin direkleri ve şeriâtın yardımcılarıdır. Onlar olmasaydı, zayıf kuvvetliden, sağlam sakattan ayrılmazdı. Sultanın, memleketin düzenini kurarken, ulemanın hakkını gözetmesi gerekir. Âlimler dinin muhafazasında sultanın naibidirler. Onlara mükâfat verip, ihsanını gösterebilir ve onlarla fikir teatisine önem versin. Çünkü, ihsana en layık olan ulema ve onlar dünyada yol gösteren, ahirette şefaât (dua) edici olanlardır. Âlimleri yücelterek dinin izzetini arttırsın, dünyada da zillate düşürmekten sakınsın. ...Bahtiyar olan sultan, ulemâya bolca ihsanda bulunandır. Onlar hali vakti yerinde olanları davet edip saygı gösterir, fakir olanları destekleyip, onlara yaklaştırır. Ta ki bunun sayesinde, ilim daha şerefli ve daha yaygın olsun, kendisine dua edenler çoğalsın. Böylece dinin izzetini, mülkün devamını sağlamış, dua ve şükür almış olur. Umurlu ki sultan, onların rehberliğinden faydalanmış ve doğru yolu bulmuş olur.". Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 240-241.

¹⁰³⁹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 90.

¹⁰⁴⁰ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 92.

¹⁰⁴¹ Erdoğan Mercil, "Zencân", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001), 13/522.

¹⁰⁴² Mercil, "Zencân", 13/522.

Keykubad'ın gölgesine sığınır, ilmî hicretini hükümdarın sarayını istikamet olarak görmek suretiyle yapar: "İçimden bir ses bana, gidilecek en doğru yerin, bahse değer en önemli ülkenin, sultanı en geniş imkânlarla sahip olan, halkına adalet ve iyilikle davranan fazilet, neseb, adalet ve yeterlilik konusunda diğer sultanlardan üstün olan bir sultanın başında bulunduğu bu ülke olduğunu fısıldadı."¹⁰⁴³

Selçuklu Devri'nin büyük hükümdarlarından Alâeddin Keykubad'a Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdi's-Samed el-Osmânî ez-Zencânî tarafından sunulan *Kitâbu'l-Letâîfî'l-'Alâiyye fî'l-Fedâîlî's-Seniyye*, İbn Bîbî'nin şهادetine göre ekseriyetle İmam Gâzzali'nin *Kimyâ-ı Saâdet*'i ve Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sini mütalaa eden Alâeddin Keykubad'ın,¹⁰⁴⁴ kendisinden istifade ettiği eserlerden biri olur. Dünyanın Selçukîler elinde imar ve mamur edildiği, bedevî dünya tasavvurundan hadarîyete intikal edilen bu devirde Zencânî eser telif etmenin kıymetinin farkında gibidir:

"Bu yazdığımı saltanat makamına -Allah onun devletinin temellerini sağlam ve direklerini güçlü kılsın- hediye etmek istedim. Bu hediye, güçlü devletin samimi duacısı olan kimsenin iyi niyetinin göstergesidir. ...Sultana sunulacak hediyeler içinde en değerli ve en şerefli hediye seçtim. Onlar âyetler, hadisler ve hikmetli sözlerdir."¹⁰⁴⁵

ifadeleri ile eserine giriş yapan Zencânî, siyaset tasavvurunun epistemolojik temellerini de böylece ortaya koymuş olur.

3.6.1. Siyasal Geleneğin Dinîleştirilmesi Çabası Etrafında *Kitâbu'l-Letâîfî'l-'Alâiyye fî'l-Fedâîlî's-Seniyye*

Zencânî'nin siyaseti değerlendirme ve onu bir gelenek etrafında tesis etme tarzı diğer siyasetname müelliflerinden farklı bir istikamet çizer. İslam öncesi hükümdarların, farklı din müntesibi ve farklı coğrafyalardan filozofların hikemî sözleri gibi kaynaklara neredeyse bütün Türk mütefekkirleri başvursa da bunlar birer örnekten öteye geçmez. *Kitâbu'l-Letâîfî'l-'Alâiyye fî'l-Fedâîlî's-Seniyye*, incelikte tetkik edildiğinde Zencânî'nin temelde bir tedvin işlemi yaptığı, müellifin kendisi olarak yalnızca araya girip meseleyi hülâsa edecek kadar konuştuğu rahatlıkla görülebilir. Onun eser telif etme tarzı ayetlere

¹⁰⁴³ Zencânî, *Kitâbu'l-Letâîfî'l-'Alâiyye fî'l-Fedâîlî's-Seniyye* Alâeddin Keykûbat'a Sunulan *Siyâsetnâme*, 91.

¹⁰⁴⁴ İbn Bibî el-Hüseyin B. Muhammed B. Ali El-Ca'feri Er-Rugadi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye Selçuknâme*, 252.

¹⁰⁴⁵ Zencânî, *Kitâbu'l-Letâîfî'l-'Alâiyye fî'l-Fedâîlî's-Seniyye* Alâeddin Keykûbat'a Sunulan *Siyâsetnâme*, 93.

işaret ederek *Kur'an-ı Kerim*'i; hadislere atıf yaparak Sünnet-i Seniyye'yi; İslam halifelerinin,¹⁰⁴⁶ eski hükümdarların, doğu ve batı filozoflarının hikmetli sözleri ve kıssalarını meczederek teşekkül ettirilmiş geleneği merkeze alır. Gelenek, eski hükümdarından ağızda tecessüm ettirilir ve doğru bilginin ölçülerinden biri olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda İslam öncesi hükümdarlara yönelik rivayetler üzerinden geleneğin anlatıları hükümdarlara söylenir. Bu hükümdarlara yönelik rivayetler tetkik edildiğinde, İran, Çin, Hint ve Yunan hükümdarlarının adeta birer İslam halifesi gibi konuştukları görülür. Hak dinin müntesibiymişçesine bir din anlatısına sahip oldukları hemen fark edilir.¹⁰⁴⁷ Geleneği aslî bir kaynak olarak gördüğünü, Zencânî şu ifadelerle aşikâr eder: “Bahtiyar sultan, selefinin izinden giden, onların iyi işlerini devam ettiren, onların kitaplarını, hayat hikâyelerini, seferlerini inceleyip okuyan kimsedir. Zira selef, tecrübe ve itibarı çok ve uzun ömürlü kimselerdi.”¹⁰⁴⁸

Dönemde hadaretin temsili olarak tasavvur edilen Fars geleneğinin geçerliliğinin de farkında olan Zencânî, hususî olarak Sasanî hükümdarlarına atıflar yapmaktan geri durmaz. Örneğin Sasanî Devleti'nin kurucusu Erdeşir b. Babek'e Türk siyaset geleneğinin din tasavvurunun tecessüm ettiği cümleler olan ve neredeyse her Türk siyasetnamesinde kendine yer bulan böylece *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin de arka planlarından biri olan “Din ve mülk birbirini destekler, bunlardan yalnız biriyle düzen kurulamaz. Zira din esas (temel), mülk de onun bekçisidir. Her mülke bir temel, her temele de bir bekçi gerekir. Temeli olmayan heder olur.”¹⁰⁴⁹ cümlelerini kurdurur.

¹⁰⁴⁶ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 170-204.

¹⁰⁴⁷ Bu hususta yapılacak bir iktibas meselenin mahiyetini göstermeye kâfi olur: “Fağfur-u Çin: “Allah’u teala, açığa çıktığında utanacağımız, söylediğimizde hayrete düşeceğimiz ve yaptığımızda pişman olacağımız düşünceden bizi uzaklaştırsın.” Rum Kayseri, Enuşirvan’a: “Sana en sevimli gelen şey nedir? deyince o da: “Bana ihtiyacını karşılamam için gelen halkımdan bir kimsenin ihtiyacını gidermemdir.” dedi. Rum Kayseri de: “Gelecekte korkmayayım diye günah işlemek istemiyorum” dedi.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 126.

¹⁰⁴⁸ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 124. Zencânî siyaset geleneğinin önem ve merkeziliğini eserinde ısrarla vurgular: “Bahtiyar sultan, dünyada iyi ad bırakmak, ahirette meramına ulaşmak için, eski sultanların yolunu takip eden kimsedir.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 127. “Allah (cc) devletini daim etsin, düşmanları kahretsin. Ümmetin koruyucusu olan büyük sultanı, iyiye de kötüye de kalmayan, meşguliyeti çok, vefası az dünyanın durumu hakkında düşünmeye ve eski sultanların haberlerini okumaya muvaffak kılsın. Geçmiş sultanların hallerini okumak, ona itibar kazandırıp aldanmaktan korur. Tevfik ve hidâyet Allah'tandır.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 135.

¹⁰⁴⁹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 115.

Yunan filozofları Zencâni'nin elinde Yusuf Has Hacıp'e dönüşür: "Dinini mülküne tercih et, mülkünü dinine değil. Dünyada ahiretini kurtarmak için çalış, dünyayı kurtarmak için ahretini heba etme."¹⁰⁵⁰ nasihatini verir. Adaleti ile meşhur Nuşirevan, Peygamber Efendimiz'in "Ben, adil bir Melik zamanında doğdum."¹⁰⁵¹ hadisi ile Türk siyasetinin kendisinden müstefid olacağı bir hükümdara dönüşür. İskender'in Hint filozoflarına sorduğu sorulara aldığı cevaplar, Türk hükümdarlarına yol gösterir bir mahiyete büründürülür.¹⁰⁵² Zencâni'yi benzerlerinden ayıran nokta da bu olur, o bu geniş kaynak gösterim tarzını bir usûl olarak benimser. Diğerlerinde gerektiğinde kullanılan bir araç mesabesinde olan kaynaklar, Zencâni'de normalleşir ki eserde bu durum şöyle ortaya konur:

"Eğer gücüm... memleketin temellerini tesis etmek ve saltanat makamını sağlamlaştırmak konusunda bir kitap yazmaya yeterse, kitabın içinde faydalı bilgileri, uygun âyetleri, haberleri, hikâyeleri, eserleri, hikmetleri, şiirleri, halifelerin güzel sözlerini, âlimler, krallar ve sultanların öz geçmişleri hakkında nükteli sözleri, iyi yönetimleri, soylarının zikri, saltanat süreleri, halka karşı insafı davranmaları, bütün dünyaya karşı merhametleri ve bazı halk tabakalarının özellikleri ile mertebe ve derecelerine göre sınıflandırılmaları hakkında bilgileri derleyeceğim. Öyle ki, kitabı okuyanlara bıkkınlık gelmesin ve inceleyen aradığını bulsun, hatta dünya ve ahiret ve iyilik ile kötülük arasında bir vasıta olsun. ...Şunu da itiraf etmeliyim ki bu eserde zikrettiğim şeylerin çoğu nakil olup, düzenli bir tasnife de sahip değildir."¹⁰⁵³

Görülebileceği üzere Zencâni durumun açıkça farkındadır, onun eser telif etme tarz ve usûlü bu şekildedir. Böylece kadim zamanlardan beri gelen siyaset idrak ve felsefesi İslamîleşirken, Türklerin İslam tasavvuru etrafında tesis edilen siyasal anlamlandırma tarzı gelenekleşir. Biri diğerinden beslenen bu süreç Türk hayat tarzının sınırları dışına çıkmaz. Rivayet ve iktibasları takip eden yorumlar etrafında şekillenen eser, bu şekilde hem bir siyasal gelenek derlemesine hem de onlara yönelik bir yeniden yorum faaliyetine dönüşür. Onun epistemik kaynaklara yönelik yaklaşımının özgünlüğü eserini ve eserin işlevini başka bir noktaya taşır. Bu doğrultuda Zencâni'nin eserinin kıymet ölçüsü de ortaya çıkmış olur. Zencâni'nin siyaseti değerlendirme şekli dünyaya yönelik tasavvuru ile doğrudan alakalıdır. Onun dünyaya bakışı ise züht ve tasavvuf merkezli bir mahiyet

¹⁰⁵⁰ Zencâni, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 115.

¹⁰⁵¹ Zencâni, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 117.

¹⁰⁵² Zencâni, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 119.

¹⁰⁵³ Zencâni, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 93

arz eder. Uzun sayfalar boyunca Ayet-i Kerime¹⁰⁵⁴ ve Ehadis-i Nebeviyye,¹⁰⁵⁵ *Kur'an-ı Kerim*'de kıssaları anlatılan Peygamber yahut salih kimselerin tecrübeleri,¹⁰⁵⁶ İslam halifelerinin başından geçen menkıbeler¹⁰⁵⁷ ve filozofların değerlendirmelerinden¹⁰⁵⁸ yapılan iktibasların mahiyeti sürekli olarak dünyaya tamahı zemmeden bir söylem tesis etmeyi amaçlar. Dünyanın vasıl olunacak bir amaç değil ancak amaca intikal etmeye kullanılabilecek bir araç olduğu, dünya hayatını merkeze alanların ahirette elim azaplara düşer olacağı, fani hayatın varılacak menzil olan baki aleme gidişte ancak bir konak mesabesinde olup bir kıymet ifade etmediği ve bu sebeplerden dolayı bütün kullarla beraber bilhassa hükümdarın dünyaya tamah etmemesi gerektiği vurgulanır.¹⁰⁵⁹

Bu şekilde varılmak istenen nokta büyük bir gücü elinde bulundurmak suretiyle dünya namına istediği gibi tasarrufta bulunabilecek hem maddî hem de manevî kuvveti bulunan hükümdarın dünyaya yönelik muhabbetini yok etmek suretiyle, yönetimi ahireti kurtarma yönünde bir ibadet olarak telakki etmesini sağlamaktır. Böylece hükümdar milleti idare ve devleti yönetme işlerini ilahî bir emir olarak telakki eder, kendi arzularına uymak

¹⁰⁵⁴ “Doğru söyleyenlerin en üstünü olan Allah, Peygamberine şöyle demiştir: “Onlara şunu da misal göster: Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi (önce gelişip) birbirine karışmış; arkasından rüzgarın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah her şey üzerinde iktidar sahibidir.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 95.

¹⁰⁵⁵ “Müminlerin annesi Âişe (rha)'den rivâyet edildiğine göre, Peygamber (sav) şöyle demiştir: “Dünyaya, ancak rağbet edilecek ve yönelebilecek başka bir şeyi olmayan kimse meyl eder. Akı olmayan kimse dünya için mal biriktirir.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 96-97.

¹⁰⁵⁶ Zülkarneyn Aleyhisselam'ın karşılaştığı, dünyalık hiçbir şeyde gözü olmayan bir topluluktan aldığı nasihatlerin anlatıldığı kıssa şu şekilde hitama erdirilir: “Zülkarneyn, şiddetli bir şekilde ağlayarak adamı kucakladı ve şöyle dedi: “Benimle gelmeyi istersen vezirliğimi sana veririm, memleketimi de seninle paylaşırım.” Adam: “Bunlarda gözüm yoktur.” Zülkarneyn: “Niçin?” dedi. Adam: “Bütün halk, sahip olduğun mal, mülk ve ülkelerden dolayı senin düşmanıdır. Fakat, bu insanlar benim kanaatkârlığımdan ve yoksulluğumdan dolayı benim dostlarımdır. Allah yardımcın olsun.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 109.

¹⁰⁵⁷ “Anlatıldığına göre Süleyman b. Abdülmelik Mekke'ye gitmek amacıyla Medine'ye geldi. Büyük ulemâdan olan İbn Hâzim'e bir adam yollayıp, davet etti. İbn Hâzim yanına gelince, Süleyman şöyle dedi: “Ey Ebû Hâzim! Bizim durumumuz ne olacak? Ölümünden korkuyoruz. “Bunun üzere Ebû Hâzim şöyle dedi: “Korkmanız normaldir. Çünkü, ahiretini harab, dünyanızı mamur ettiniz. Böyle olunca, mamur bir yerden harap bir yere geçmekten korkarsınız.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 99. “Anlatıldığına göre, Hasan, Ömer b. Abdülaziz'e bir mektup yazdı: “Dünya ikamet yeri değil geç yeridir. Hz. Adem oraya ceza için, cennetten indirilmiştir. Dünyadan sakın.” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 101.

¹⁰⁵⁸ “Hükemâdan biri bir Melik'in huzuruna girdi ve ona şöyle nasihat etti: “Elde ettiğin nimet ve mülke sakın aldanma. Bunlar gelip geçici, yok olucu ve değişen nimetlerdir. Senden daha şanslı ve daha çok orduya sahip olup, daha çok serveti olan ve daha çok imarı ve gücü olan kimselerden ve yok olup giden insanlardan ibret al!” Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 104.

¹⁰⁵⁹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 95-111.

suretiyle milletin hakkına girip zalim sıfatıyla vasıflanmaktan kaçır. Allah'ın rızasını kazanmanın imkânını milletin rızasını kazanmakta görür. Zencâni bu amacını şu sözlerle izah eder:

“Mutlu olan kişi, dünyanın sıkıntıları ağır gelmesin, rahatı da sıkıntısı da eşit olsun diye, âkıbeti için hazırlanan, dünyayı tanıyan ve onun doğasının insanları dalgalandırdığını ve aldaticı olduğunu bilen kimsedir. Bu bilgileri en iyi bilmesi gerekenler ise sultanlardır. Çünkü onların bunları bilmeleri, başkalarına eziyet etmekten sakındırır, zulümden kaçınmalarına yardımcı olur ve mağdurlara koruyucu olmaları için destek olur. ...Bir sultan halkına adaletle davranırsa, herkes onun şefaatçisi olur. ...Sultan katı olur, halkına zulmederse, herkes onun hasmı olur. Şefaatçi, düşman olursa, sağlık hastalığa, aydınlık da karanlığa dönüşür. Böylece Allah (Subhânehu ve teâla) mükemmel fazileti ve sonsuz lütfu ile, büyük ve milletlerin hâkimi olan sultanın basiretini aydınlatır. Allah onun devletini ölümsüzleştirir ve ilahi nuru ile düşmanlarından üstün kılar. Sultan, dünyayı ve ahireti oldukları gibi görür, akıbetinin ve ahiretinin gerekleri için çalışır. Allah'ın kullarına ve halkına yardım eder.”¹⁰⁶⁰

Böylece hükümdarlığın zevk ve sefaya himmet değil millete hizmet yeri olduğu, aksinin ise dünyada memnun ettiği ölçüde ahirette cenneti kendisine memnu edeceği hatırlatılır. Devlet yönetimini ilahî bir nitelikte idrak eden hükümdara ise yaptığı işi kâmil bir istikamette yapması halinde ulaşacağı mertebeler gösterilerek, hükümdarlığın Allah'ın rızasını kazanıp iki dünya saadetine erişme noktasında nasıl kıymetli bir araca dönüşeceğinin müjdesi verilir. Adil sultanın bütün milletin hayırlı ameline denk bir sevaba kavuşacağı, bir vakit namazının yetmiş bin vakit namaz ecrine denk olacağı, hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu hususundaki hadisler nakledilir.¹⁰⁶¹ Milletin hükümdara Allah'ın emaneti olduğuna dikkat çekilir, devletin muhkem bir mahiyet kazanıp bunu muhafaza edebilmesinin hükümdarın Allah'a itaatiyle alakalı olduğu şöyle izah edilir: “Halkına adalet ve iyilikle davranarak Allah'a itaat etmiş olduğundan, halkı da kendisine itaat eder. İdaresinde, dini korumaya ve Müslümanların ıslahına önem vermelidir. Zira din, kalplerin huzurunu sağlar günah işlemekten men eder.”¹⁰⁶²

Görüleceği üzere adaletle hükmetmek hem hükümdarı hem devleti hem de milleti dünya ile birlikte ahiret de dahil olmak üzere saadete eriştirir. Din bir devletin ibka edilmesinin

¹⁰⁶⁰ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 110-111.

¹⁰⁶¹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 113, 114.

¹⁰⁶² Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 115.

esas meselesi olur, dinden bağımsız bir siyasetin imkânı böylece muhal görülür.¹⁰⁶³ Bu iki unsur birbirinin gayrı değil fakat birbirinin aynı olarak idrak edilir. Din ile devletin, mütemmim cüz olduğuna dair Türk siyaset düşüncesinin temel meselelerinden biri, devrin medeniyet ölçüsü olarak Fars kültürü miyar alındığından olsa gerek¹⁰⁶⁴ Sasanî hükümdarı Erdeşir b. Babek'e söylenir: "Din ve mülk birbirini destekler, bunlardan yalnız biriyle düzen kurulamaz. Zira din esas (temel), mülk de onun bekçisidir. Her mülke bir temel, her temele de bir bekçi gerekir. Temeli olmayan heder olur."¹⁰⁶⁵

Dinin bir temel, hükümdarın ise bu temelin bekçisi olduğu söylemi bekçiliğin şartları ile beraber olmaması halinde ortaya çıkacak durumları izah etmeyi de yanında getirir ki bunlar esasen hükümdarın meşruiyet zeminini tesis eden meseleleri de ortaya koymuş olur. Zencânî hükümdarın yokluğu durumunu adaletin değil gücün meşruiyet zeminini olduğu, zorbalığın vaka-i adiyeye haline geldiği, kargaşa ve kaosu had safhaya çıkıdığı, iyi

¹⁰⁶³ "Hükemâdan biri şöyle dedi: "Sultan, yeryüzünde Allah'ın (yeryüzündeki) halifesidir. Allah'a isyan ederek hilafetini devam ettiremez." Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 115.

¹⁰⁶⁴ Bir medeniyet ölçüsü olarak Fars kültürünün merkeze alınması devrin şartları ve Türk tarih tecrübesi dikkate alındığında kolaylıkla anlaşılabilir. Bedaveti bir kültür olarak kemâl mertebesinde yaşayan Türkler, bedevî hayat tarzının en önemli ve buna istidatlı örneklerinden biri olurlar fakat İslam öncesi devirde hadari kültürden Türklerin behereleri olduğunu söylemek kolay değildir. En eski yazılı metinlerinin 8. yüzyılın başına konumlandırıldığı bir milletin hükümdarlarının tesis ettikleri devlet zenginleşip zamanla bedavetten hadarete intikal ederken binlerce yıllık yazılı kültürle sahip medeniyetlere öykünmesinde anlaşılacak, garipsenecek yahut tahfif ve tahkir edilecek bir taraf olduğunu söylemek ancak ilimden behresi olmayanlara mahsus olur. Zencânî'nin eserinde zikrettiği, Nuşirevan'a ait bir hikaye İranî kültürün nasıl bir mertebeye görüldüğünü izah etmesi bakımından yeterli malumatı şamildir: "Bir Hint sultanı, Enuşirvan'a bir elçi yollayıp şöyle dedi: "Ben sultanlığa daha lâiyğim, memleketinin haracını bana ver." Bunun üzerine Enuşirvan elçinin dinlenmesini emretti. Daha sonra ikinci gün, devlet erkânını ve ileri gelenleri toplayıp Hint elçisinin huzuruna girmesine izin verdi. Elçi huzura girdi ve yer öptü. Enuşirvan: "Vereceğim cevabı dinle!" dedi ve bir sandık getirilmesi emretti. Sandığı açtı, içinden küçük bir sandık daha çıkardı, ondan da bir avuç Kebere otu çıkardı. Sonra onu elçiye verip "Sizin ülkenizde bundan var mıdır?" diye sordu. Elçi "Evet" deyince, Enuşirvan: "Memleketine dön ve sultanına de ki, senin önce kendi ülkeni imar etmen gerekir. Zira orası harap bir vaziyettedir. Ondan sonra mamur bir ülkeyi almaya heveslenirsin. Ben memleketimin her karışını dolaşıp bir yerde bu ota rastlarsam, oranın vâlisini asarım." dedi." Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 125. Fakat Zencânî her ne kadar bir medeniyet ölçüsü olarak Fars kültürünü merkeze alırsa alsın, devlet yönetiminin bir bedavet meselesi olduğunun da farkındadır. "Erkek adamlara nimet içinde oturmak yaraşmaz, onlar mücadele ve savaş günleri için yaratılmışlardır." diyerek Türk bedavetine atıf yapmaktan geri kalmaz, böylece medeniyet adı altında devletin esasları terk etmeye temayül eden Fars idrakiyle de hesaplaşmış olur. Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 207. Eserini filozoflara yaptığı alıntılarla dolduran Zencânî'nin mesele buraya geldiğinde bir bedaviye atıf yapmasının esrarı da böylece aşkar olur: "Bedevînin biri bir adamı şöyle karaladı; "O, midesinin kulu, elbisesi geniş, çadırı (bedeni) büyük, ahlâkı zayıf bir kimsedir. Zaman onu yüceltir, fakat gayreti onu alçaltır." Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 206.

¹⁰⁶⁵ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 115.

ile kötünün birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı bir şekilde betimler.¹⁰⁶⁶ İdeal bir hükümdarın sahip olması icap eden evsaf ve uygulaması gereken siyaseti işe şöyle ortaya koyar:

“Âdil sultan halkına insaflı davranıp zulümden kaçınandır. Halkını ümit ile korku, adalet ile intikam alma (intisaf) arasında tutar. Merhamet gösterir, zira yalnızca merhametle halkını itaate yönlendirebilir. Halkına korku salar, böylece de onları isyankarlıktan alıkoyup itaate sevk eder. Bu ikisini yaparak topluma hem ümit verir, hem korku salar. Böylece de saltanatı yücelip memleketi ve yardımcılarını düzene girer. Adaletli olur, zira halkına adaletle davranmayan, zulmü adaletini geçen bir devlet daima payidar olmaz. ...İnsan ve adalet, meyvesi bol olan bir ağaçtır. Sultan adaletli davranarak adalet ağacının meyvesini toplar ve iyi taraftarlarının sayısını arttırır. Adaletten mülke bir zarar gelmez ve halka iyilik yapmaktan dolayı mertebesi düşmez.”¹⁰⁶⁷

Zencânî böylece siyasetin esasını din, usûlünü ise adalet olarak tasavvur ettiğini gösterir. Dinin temel, adaletin ise muhafız olarak bulunduğu bir devlet, bu hal üzere bulunduğu sürece varlığını korur, “Adalet ve insaf sayesinde devletin ömrü uzar.”¹⁰⁶⁸ sözüne yaptığı atıfla bu anlayış tarzı pekiştirilir. Nuşirevan da bu kabule delil olarak gösterilir: “Enuşirvan’a sordular: “Hangi kalkan daha koruyucudur?”, O, “Dindir.” diye cevap verdi. Sonra, “Hangi hazırlık (birikim) daha etkilidir?” denildiğinde: “Adalet” diye cevap verdi.”¹⁰⁶⁹ Filozoflardan yapılan bir iktibas da daire-i adaleti hatırlatır şekilde bu faslı kemâle erdirir: “Hükemâdan birisi demiştir ki: “Din ülkeyle, ülke orduyla, ordu malla kuvvet kazanır. Mal, beldelerin mamurluğuyla, beldelerin mamurluğu halka adaletli davranmakla değer kazanır.”¹⁰⁷⁰ İşin sonunda bir devleti kurtaran, atın ayağındaki mızık böylece adalet olarak belirlenir. Her şeyin dönüp dolaşıp kendisine iltica ettiği, devletlerin varlığının esas olan mesele adaletin tesis edilmesi olarak görülür.

Adaletin yerli yerince tesis edilmemiş olması hali ise zulmü ifade eder. Zulmün olduğu yerde ise devletin otoritesi, insanların aç kalmış aslandan kaçtığı gibi kaçır.¹⁰⁷¹ Bu

¹⁰⁶⁶ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 116.

¹⁰⁶⁷ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 118. Zencânî hükümdarların güzel vasıflarıyla alakası ayrı bir bölüm de açmayı ihmal etmez. Bakınız: Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 147-169.

¹⁰⁶⁸ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 118.

¹⁰⁶⁹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 118.

¹⁰⁷⁰ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 131.

¹⁰⁷¹ Zencânî, *Kitâbu'l-letâîfi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 136-146.

istikamette hükümdarın adaletle yönetmek konusunda bir hüsn-ü niyete sahip olması kâfi gelmez. Devlet gibi büyük bir yapının tüm işlerini hükümdarın tek başına yapmaya muktedir olamayacağı hakikati onun kendisi adına bu işleri yapacak görevliler tayin etmesine sebebiyet verir ki bu unsurların adaletten şaşmaları doğrudan hükümdarı bağlar. Bu istikamette vezirlerden¹⁰⁷² başlamak üzere, vali, kadı¹⁰⁷³ ve diğer devlet görevlilerinin de adalet üzere olmaları ve hükümdarın kendi vekili olarak görevlendirdiği en küçük memuru dahi denetlemesi adaletin bir icabı olur.¹⁰⁷⁴

Hükümdar halkın her kesimi ile alakadar olur; ulema, meşayih, süleha, esnaf, tüccar ve çiftçi gibi toplumun farklı kesiminde gerek maddî gerekse manevî manada devletin varlığını yaptıkları vazifeler ile mümkün kılan sınıflara destek verir, dertlerini dinler, sorunlarını çözer.¹⁰⁷⁵ İcap ettiğinde en katı cezaları vermeyi bildiği gibi lüzumu olduğunda merhamet göstererek affetmeyi de bilir çünkü herkesçe malumdur ki “...hangi âlim hataya düşmez, hangi kılıç kesmez, hangi cömert yüz üstü kalmaz. Açıktır ki, günah olmasaydı, af ortaya çıkmazdı.”¹⁰⁷⁶ Allah’ın çizdiği sınırlara karşı isyankar olmak suretiyle dine; hükümdarın uyulmasını mecbur tuttuğu hususlarda ciddiyetsiz ve alakasız olmak suretiyle devlete; devletin yapısına ve kurumlarına zarar vermek suretiyleyse millete karşı durma ve zarar verme teşebbüsünde olanlar, devlet mekanizmasının varoluşsal cihetlerine yönelik saldırıları sebebiyle en ağır biçimde karşılıklarını bulur, bunun dışındaki hata ve eksiklikler ise affa layık görülebilir.¹⁰⁷⁷ Görüleceği üzere devletin sacayakları din, millet ve bunları şahsında tecessüm ettirenler olarak tasavvur edilir. Bunlara yönelik hata ve isyanlar aften beri görülür, bunları affetmek ise devletin yok olmasını arzu etmek ile eşdeğer addedilir.

Hülasa etmek icap ederse, Türk tarih-i dinîsindeki devam usulü Zencânî’de kadim siyaset geleneğinin Türkleştirilmesi olarak insicam eder. Kadim devirlerden itibaren akla gelen

¹⁰⁷² Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 224-231.

¹⁰⁷³ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 232-239.

¹⁰⁷⁴ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 244-245.

¹⁰⁷⁵ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 240-246.

¹⁰⁷⁶ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 248.

¹⁰⁷⁷ Zencânî, *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, 257.

bütün efsanevî hükümdarların adeta evliyaullahtan bir zat gibi konuştukları, kürsüde vaaz eden usta bir vaiz edasıyla muhataplarına hükümler verdikleri görülür. Yunan ve Çin filozofları fukaha ve müfessir tabakalarına giren İslam alimlerine dönüşür. Türk usûlü varlığını her dönem ve şart içerisinde, kimin zihninde tecessüm ederse etsin muhafaza eder. Neseben Türk olup olmadığından bağımsız olarak sebeben Türkleşen herkes, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni teşekkül ettiren din, mezhep, meşrep, gelenek, usûl ve devlet tasavvuruna intikal eder. Eski hükümdarların hallerini tetkik etmenin bir hükümdar için öneminden bahseden Zencâni, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni *Kur'ân* ve *Sünnet*'i merkeze alarak dinî bakımdan desteklerken, hususiyetle altını çizdiği bu mesele ile de bir geleneği teşekkül ve ihya etmenin önemini ortaya koymuş olur. Zencâni atfı yaptığı bütün hususları cem ederek, sınırlarını İslam'ın çizdiği hususiyetler olarak belirlediği bir siyaset geleneği teşekkül ettirmeye çalışır. O, bir geleneğe sahip olmanın kıymetini bildiğini gösterirken bir gelenek inşa etmenin sırrına da vakıf gibidir. Eskiyle rabitası olmayan hiçbir şeye kıymet vermeyen Türklerin tasavvur metotlarına hitap etmenin imkânını da kudemayı hakikatin membaı olarak görmek suretiyle var eder. Yeniye intikalin bir siyaset haline gelmesini eskiyi göstererek sağlar, ileriye gitmenin yolunu geriye dönmek suretiyle arar. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*; selefleri ve halefleri gibi Zencâni'nin zihin dünyasında da kendisini aşikâr eder. Dinin merkez, devletin siper, hükümdarın muhafız, milletin kalkan olduğu bu siyaset idraki, Türk varoluşunun da membaı olur.

3.7. Hânefi Fakihin Tasavvufî Şiirlerinden Siyasete İntikal Etmenin İmkânı: Mesnevi

Türk dünya tasavvuru var olduğu ilk dönemlerden itibaren kendini şiir diliyle ifade eder. Şiirin Türk olmanın imkânı hususunda mühim bir istikameti var ettiği malum olanlarca bilinir. Türk idrakinin şiirle özdeşleştiği, felsefeyi şiir ile yaptığı Türk düşünce hayatı tetkik edildiğinde kolaylıkla görülür hale gelir. Bugün bile yaşayan kültürde Türk muhayyilesi kendini mâni ve türkû gibi formlarda şiir olarak gösterir. Her Türk manisi şerh edildiğinde ciltlerce meselenin ortaya çıkacağı bir potansiyeli bünyesinde taşır. Bu manada *şiir Türk'ün dilidir* dense yanlış bir şey söylenmiş olmaz. Türk varlık muhayyilesinin mistik mahiyeti de bu durumla alakadar bir şekilde değerlendirildiğinde hayata yönelik mistik idrakin, ilahî bir tabiatı olduğuna neredeyse iman edilen şiiri, kendini gösterecek dil olarak seçmesi gayet tabii bir hale bürünür. Selçuklu ve Türk

fikrini tasavvufî zihniyeti etrafında yazdığı şiirler ile bambaşka bir merhaleye götüren Mevlânâ da şiirin bu imkânları ile tasavvufu hayatın içine aksettirir. Ondan herkes kendi nasibince nasiplenir. Mevlânâ, kapısından boş dönülmeyen cömert bir hükümdar gibidir. Onun eserlerine samimane bir niyetle intikal eden her âdem onda bir karşılık bulur. Hangi mesele için ona başvurulsa bir yerlerde cevabının bulunacağı bilinir. Molla Câmi'nin Mevlânâ için *peygamber değil amma kitabı var*¹⁰⁷⁸ demesinin esrarı böylece aşikâr olur.

Bugün tasavvufî kimliği ile tebarüz eden Mevlânâ, esasen İslam ilimlerinin her alanına hâkim, özellikle fıkıh alanında Hanefî fukahasının tabakatında kendisine yer bulacak nispette büyük bir alimdir. Abdülkadir El-Kuşeri, *El-Cevahirül Mudiyye fî Tabakat-ı Hanefiyye*¹⁰⁷⁹ serlevhali tabakatında Hazret hakkında malumat verir.¹⁰⁸⁰ Mevlânâ Celaleddin, Hanefî fikhının en önemli eserlerinden biri olduğu mütearife olan ve Hanefî fukahasıncı tıpkı Kur'an gibi kendinden önceki bütün kitapların hükmünü kaldıran bir kitap olduğu söylenen *Hidaye*'nin¹⁰⁸¹ hafızı olur.¹⁰⁸² Oğluna Akıncı Medresesi'nde Hanefî fikhı talim ettirirken *Hidaye*'yi okutur, sonra aynı cümleyi farklı kelime ve terkiplerle fakat aynı manayı verecek şekilde yeniden söyler.¹⁰⁸³ Anlaşılacağı üzere *Hidaye*, düşünen aklı, konuşan dili olarak Selçuklu asırlarında Mevlânâ'da tecessüm eder.¹⁰⁸⁴ Şahsında büyük bir Hanefî fakihi, Mâtürîdî kelamcısı¹⁰⁸⁵ ve ulu bir mutasavvıf olma vasıflarını birleştiren Mevlânâ'ya yönelik değerlendirmelerin bu unsurlar

¹⁰⁷⁸ Ahmet Kabaklı, "Mevlâna'nın Sanatı", *Selçuk Üniversitesi 2. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 9.

¹⁰⁷⁹ Celal Erbay, "el-Cevâhirü'l-Mudiyye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/433-434.

¹⁰⁸⁰ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441.

¹⁰⁸¹ Burhâneddin el-Merginânî, *Hanefiler İçin İslam Fıkıhı El-Hidâye Tercemesi*, çev. Ahmet Meylani (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013); Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 17/471-473.

¹⁰⁸² Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 267, 426.

¹⁰⁸³ "Yine Veled buyurdu: Gençliğimin ilk çağında, babam hazretlerinden Akıncı Medresesi'nde Hidâye okuyordum. Okuduğum yeri bitirince babam orayı tekrar ediyor ve hemen arkasından yine okuyordu. Fakat başka bir ibare ve acayip bir biçimde. Bununla birlikte meselenin anlamı nasılsa öyleydi. Herkes onun söz, hafıza ve velilik kuvvetine şaşıp kalırdı." Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 426.

¹⁰⁸⁴ Öyle ki Hanefilik sanki *Hidaye* etrafında ete kemiğe bürünmüş Mevlânâ diye görünmüş gibidir. *Menâkıbü'l-Ârifîn*'den yapılacak bir iktibas meseleyi izah etmek için kâfi gelecektir: "Mevlâna Şemseddin Mardinî hazretleri bir meseleye cevap vermekten âciz kalmış ve bu konuda bir fetva vermek için kendinde güç bulamamıştı. Bir gece Mevlânâ hazretlerini rüyasında gördü. Mevlânâ ona "O meseleden *Hidâye*'de bahsedilmiştir. Filan bapta, otuz üçüncü yaprağa kadar say ve sağ sayfanın yedinci satırına bak. Buradan istediğini elde edip fetvayı yaz ve mezhep bağınazlarından asla endişe etme" dedi. Sabahleyin kalkıp *Hidâye*'yi önüne aldı ve hidayete eriştiren sultanın (Mevlânâ'nın) hidayetiyle (rüyasında) söylediğini buldu. Orada, Mevlânâ'nın buyurduğu gibi yazılıydı." Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 347-347.

¹⁰⁸⁵ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 151-170.

istikametinde yapılması gerekir.¹⁰⁸⁶ Bir yüzün alınıp, diğerinin yokmuş gibi geride bırakıldığı seçmeci değerlendirmelerden çıkarılan; şeriatın uzak, neredeyse ibahî bir Mevlânâ portresinin varacağı yer acziyet ve kötü niyetten ileri bir merhale çizemez.¹⁰⁸⁷

Hidaye'yi şahsında tecessüm ettiren, zihni adeta Hanefiliğin dili haline gelen bir fıkıhçıdan müteşerri olmaktan uzak, şeriat ile kavgalı, İslam'ın çektiği sınırları aşırı tevillerle aşma gayretinde ibahî meşrep bir sapkın çıkarmanın belli siyasetler güdüyor olmaktan başka bir açıklamasının yapılabileceğini söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz.¹⁰⁸⁸ Mevlânâ, Hanefiliğini bütün eserlerine intikal ettirir,¹⁰⁸⁹ onun idrak tarzını tesis

¹⁰⁸⁶ Franklin Lewis, Mevlânâ'nın Mâtürîdîliğinden de söz ederek Hanefi-Mâtürîdî geleneğe vurgu yapmış olur. Franklin D. Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*, çev. Gül Çağalı Güven – Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 47.

¹⁰⁸⁷ Mevlânâ'nın dinin zahirine, şeri hükümlere yönelik ittibaini izah etmeye dahi lüzum yoktur fakat Mesnevi'den yapılacak bir iktibas meseleye temmet demeye yeter:

“Kâfirler inatlaşmada maymun tabiatlıdır. Tabiat, içte, gönülde bir âfettir.

İnsan ne yaparsa maymun da yapar; maymun her zaman insandan gördüğünü yapıp durur.

O, “Ben de onun gibi yaptım” sanır. O inatçı mahluk aradaki farkı nereden bilecek?

Bu emirden dolayı yapar, o, inat ve savaş için. İnatçı kişilerin başlarına toprak saç!

O münafik; muvafıkla beraber inat ve taklide uyup namaza durur; niyaz ve tazarru için değil.

Müminler; namazda, oruçta, hacda, zekâtta münafikla kazanıp kaybetmektedirler.

Müminler için nihayet kazanç vardır, münafika da ahirette mat olma.

İkisi de bir oyun başındaysa da birbirlerine nispetle aralarında ne kadar fark var; biri Merv'li öbürü Rey'li!

Her biri, kendi makamına gider, her biri kendi adına uygun olarak yürür.

Onu mümin diye çağırırlar, ruhu hoşlanır. Münafik derlerse sertleşir, ateş kesilir.”. Mevlâna, *Mesnevî*, çev.

Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 1/20-21. Bununla

beraber Mevlânâ hakkında ortaya çıkan bu iddialar günümüzdeki saiklerle olmasa da Osmanlı uleması

arasında da dönem dönem kendini gösterir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman'ın şeyhülislamı Çivizade

Muhyiddin Mehmed Efendi de şer-i şerife uygun olmayan söz ve eylemleri olduğunu iddia ederek Mevlânâ

ve İbn Arabi Hazretleri'ni tenkit eder. Kanuni Sultan Süleyman'ın onun münekkidane tavrına verdiği cevap

ise Türk zihniyetinin ete kemiğe büründüğü hali aşikarane şekilde ortaya koymaya kâfi gelir:

“Âşığa ta'n eylemezdi müfti-i bisyâr-fen,

Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir mikdâr fen,

Şeyhülislâmın diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur,

Mekteb-i aşkında ol yâr, edicek izhâr-fen.”. Reşat Öngören, “Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Nisan 2012), 52.

¹⁰⁸⁸ “Sadece bağlamdan yola çıkarak alıntılar yapmanın, Mevlânâ'yı şeriata aykırı ve bağdaştırmacı bir maneviyatın peygamberi olarak sunmanın kolaylığına düşmeyeceğiz. Mevlânâ gerçekten de dine dair bir hoşgörü ve derin anlayış sergilerken, onun aynı zamanda tıpkı babası gibi bir vaiz ve fıkıh âlimi olarak eğitildiğini unutmamalıyız. Mevlânâ hoşgörü ve derin maneviyata dayalı ilahiyatına, geleneksel İslamdan veya kurulu dinden uzaklaşarak değil onda derinleşerek ulaştı; onun iştiağı kendisine örnek olarak Hz. Muhammed'i izlemek için duyduğu yoğun istekten doğdu ve varını yoğunu kâmil bir Müslüman olmak için ortaya koydu.” Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*, 42.

¹⁰⁸⁹ Mesnevi dikkatli bir gözle okunduğunda, onun yeknesak olmayan, şiirlerin içine dağılmış bir Hanefi fıkıh usûlü metni olarak okunabileceği fark edilir. Nitekim onun peygamberlik tasavvuru ve sünnet-i seniyyeye ittibas Hanefiliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar:

“Tanrı'nın Kuran'ına kaçır, sığınırsan peygamberlerin ruhlarına karışırın.

Kur'an; peygamberlerin, Tanrı'nın temiz ululuk denizindeki balıkların halleridir.

Fakat okur da dediğini tutmazsan farz et ki peygamberleri, velileri görmüşsün (inanmadıktan onlara uymadıktan sonra ne fayda!).

Kuran'ın hükümlerini tutar, kıssalarından hisse alırsan can kuşuna ten kafesi dar gelir.

eden hayat felsefesini Hanefilik şekillendirir.¹⁰⁹⁰ Onun Hanefiliği ne derece içselleştirmiş olduğunun önemli göstergelerinden biri *Mesnevi*'deki kader tasavvuru olur. İmam-ı Azam ve İmam Mâtürîdî'nin çizdiği istikameti meselleştiren bu kader idraki, küllî iradeyi merkeze aldığı kadar cüzî iradeyi hatırlatır, cüz-i iradeye önem verdiği ölçüde küllî iradeye iman eder. Onun kader tasavvuru Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasında bir sarkaç gibi salınır. Kaza gelince gözün kör olduğunu, Azrail'den kaçıp ölümden kurtulmak için Hazreti Süleyman'a rica ederek Hindistan'a giden adamın aslında tam da canının alınacağı yere Azrail'i dahi şaşırtarak gitmiş olmasını anlattığı kıssalarda küllî iradeyi merkeze alır, insan ne yaparsa yapsın işin olacağına intikal edeceğini söyler.¹⁰⁹¹

Tevekkülü öne sürerek avlanmayı memnu eden hayvanlar karşısında aslana "Evet, tevekkül kılavuzsa da bu sebebe teşebbüs de Peygamber'in sünnetidir. Peygamber, yüksek sesle: 'Tevekkülle beraber yine devenin ayağını bağla.' dedi."¹⁰⁹² dedirterek insanın fiillerinin önem ve kıymeti üzerinden cüzî iradeye işaret eder. Sonunda geldiği nokta Hanefi-Mâtürîdî geleneğinin verdiği hüküm olur: Cebriyye gibi kaderi insan fiilinin manasızlığı hakkında bir bahane olarak sunmadığı gibi Kaderiyye ve Mu'tezile gibi insanın yapıp etmelerini merkeze alıp, Allah karşısında bir yaratıcı özne olarak da konumlandırmaz.

Günümüzde geleneğe ittibai olduğu iddiasında olan ademler için dahi bir turnusol mahiyetinde olan Hazreti Muaviye ile ilgili Mevlânâ'nın verdiği hüküm, Şeytan'a namazı kaçırdıktan sonra edeceği ah-u vah sebebiyle kazanacağı ecirden endişe ettiği için onu namaza kaldırtacak bir mertebede olduğudur.¹⁰⁹³ İmâm-ı Âzam'ın mezhebinin mahiyetine dair saydığı ilk hususun, "Şeyhaynı tafdil, hateneyni sevmektir, yani Ebu Bekir ile Ömer'i üstün tutup, iki damadı, yani Osman ve Ali'yi (radıyallahü anhüm)

Kafeste mahpus olan kuşun kurtulmak istememesi cahilliktendir.

Kafeslerden kurtulan ruhlar, Tanrı'ya layık ve halka rehber olan peygamberlerdir.

Onların sesleri, kafeslerin dışından ve din makamından gelir: "Sana kurtuluş yolu ancak budur, bu!

Biz bu daracık kafesten bununla kurtulduk. Bu kafesten kurtulmanın bundan başka çaresi yok!"'. Mevlâna, *Mesnevî*, 1/94-95.

¹⁰⁹⁰ Mevlânâ mezhep ve meşrep konusundaki mutaassıp tavrını *Divan-ı Kebir*'de şöyle ortaya koyar:

"Hak âşıklarıyla aşk-ı ilahi sarhoşlarının sohbetinden başkasını beğenme!

Gönlünü aşağılık kimselerin hevesine bağlama!

Çünkü her bölük seni kendi yanına çeker;

Kuzgun harâbeye, papağan da şeker!" Mevlânâ, *Dîvan*, R693.

¹⁰⁹¹ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/60-61.

¹⁰⁹² Mevlâna, *Mesnevî*, 1/57.

¹⁰⁹³ Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/2144-145.

sevmek...”¹⁰⁹⁴ olduğu malumdur. Mevlânâ da bir Hanefi fakihî olarak zihniyetini bu istikamette oluşturur, Mesnevi de şeyhaynı tafdil hateneyne muhabbet şöyle aşikâr olur:

“Ebubekir, tevfiğe mazhar oldu da öyle bir padişahın musahibi oldu, öyle bir padişahı candan tasdik etti.

Ömer, o maşuka âşık oldu da gönül gibi, hakkı batılı ayırt etti.

Osman, o apaçık görüşün ta kendisi oldu da feyizli bir nura nail olup Zinnûreyn oldu.

Mürteza, onun yüzünden inciler saçtı da can vadisinde Allah aslanı kesildi.”¹⁰⁹⁵

Onun mezhep siyaseti Şia’yı tahfif ve tahkir eder, geri dönecek İmam Mehdi tasavvurunu her devirde gönderilen bir kutup fikriyle, Şiilerin Hazreti Ali evladı olmaya getirdikleri itikadî kabulü Ömer soyunda olsa ne olur Ali soyundan olsa ne olur diyerek sıfırlar.¹⁰⁹⁶

Bir hususu anlama istidadı bulunmayana izahın zahmeti hususunda şu söyledikleri ile Şia’yı alenen tahfif eder:

“Bu anlatışım da işte kara saplanmış eşek gibi kalakaldı. Yahudi’ye İncil okunamaz ki!

Şia’ya Ömer’den bahsedilebilir mi? Sağırın yanında kopuz çalınabilir mi?”¹⁰⁹⁷

Bu istikamette Mevlânâ’nın Gazzâlî’nin halefi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Müteşerrî bir zihniyet etrafında tasavvufun tesis edildiği bu usûlün bir Selçuklu geleneği olduğu da aşikârdır. İslamlaşma devrinde İslam’a intisabın usûlü olarak ortaya çıkan unsurlar, Selçuklu devrinde İslam idrakinin membâna dönüşür, bu kaynaklar arası geçişlilikler ortaya çıkarken birbiri içerisine sızmaya başlar. Gazzâlî’nin telif ettiği bu unsurlardan tasavvufu kemâl mertebesine çıkaran ise Mevlânâ olur. Türk mistik geleneğinin iki damarından biri olan Kübreviyye tarikatının müntesibi olan ve tarikatın banisi Necmeddin Kübrâ’nın hocalığı ile yetişip Alimlerin Sultanı olarak anılan babası Bahâeddin Veled’in¹⁰⁹⁸ önünde diz kırıp, rahle-i tedrisinde terbiye olan Mevlânâ, devrin ruhunu tasavvufî zihniyetine intikal ettirir. Türk olmanın imkânının din, mezhep ve meşrep etrafında düğümlendiğini bir kez daha ortaya koyar.

Selçuklu’nun büyük sultanı; alimlerin sığınağı, sufilerin dayanağı, milletin korunağı Alaattin Keykubad’ın davetiyle babasına refakat ederek Selçuklu payitahtı Konya’ya gelir ve devletler yıkılsa ve devirler değişse de Konya’yı batınî-manevî bir başkent haline

¹⁰⁹⁴ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat’ül Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, 1/591.

¹⁰⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/52.

¹⁰⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/46.

¹⁰⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/189.

¹⁰⁹⁸ M. Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/460-462.

getirir.¹⁰⁹⁹ Selçuklu fiilen yok olsa da fikren onu ibka eden de Mevlânâ olur. Bugün Selçuklu dendiğinde akla gelen hükümdar ve siyasî figürlerin yanında adı ilk hatırlanan isimlerden birinin Mevlânâ olması bir tesadüf eseri olmasa gerektir. Türk devlet geleneğinin yalnızca hükümdar ve bürokratlar ile değil alimler, zahitler, sufiler ve gaziler ile birlikte anılmasının esrarı da böylece ortaya çıkar. Siyasî olan her şeyin din merkezli olduğu kabulümüz de kendini yeniden aşikâr etmiş olur.

Mevlânâ'nın eserleri tetkik edildiğinde ise onun doğrudan bir siyasetname telif etmemiş olsa da siyasal muhayyilesini eserlerine intikal ettirdiği görülür. *Mesnevi*'de anlatılan kıssalarda padişahların başrolde olduğu pek çok örnekle beraber Mevlânâ, kurumsal bir manevî teşekkül olarak da ortaya koyduğu tasavvufun bu kurumsal yapısını devlet mekanizmasını örnek alarak, siyasî kavramsallaştırma ve idrak biçimi etrafında izah eder. Bu izah tarzında mistik alem içinde hiyerarşik bir mekanizma tesis edilir, bu alemin yönetici ve hizmetlileri belli bir alt-üst ilişkisi içerisinde konumlandırılır. Mevlânâ'nın bu siyasî mistik alem idraki, kendisinden sonra bir anlayış tarzına dönüştüğü gibi aktüel siyasetin zihniyetini de şekillendirir. Halefleri olan Osmanlı mutasavvıflarının siyasal alana ilişkin muhayyileleri de gene Mevlânâ'nın çizdiği bu istikamet üzerinden inşa olunur.

3.7.1. Mistik Alemin Siyasî Yapısı: *Mesnevi*'nin Siyasal Muhayyilesi

Mesnevi etrafında ortaya konan Türk mistik fikriyatı, doğrudan siyaseti bir mesele olarak ele almasa da tasavvufi zihniyetin siyasî muhayyileyi doğrudan etkilediği, eseri tetkik edenler tarafından hemen anlaşılır. İnsanın dünya hayatının bir oyun ve eğlence olduğunun farkına vararak, dünya ile yaratılış amacına uygun bir biçimde alakadar olması amacına matuf bir hal ve hareketler bütünü olmasının yanında tasavvuf, bu istikameti tesis etmek maksadıyla kurumsal bir niteliğe de bürünür. Varılmak istenen istikamet bir olmasına rağmen hedefe varan yolların farklı şekilde belirlenmiş olmasından kaynaklanan tasavvufun mahiyet ve keyfiyetinin nasıl olması icap ettiğine dair tasavvurlar, farklı tasavvufi zihniyetler etrafında teşekkül eden farklı tasavvufi ekolleri ve bu ekolleri temsil eden şahsiyetleri ortaya çıkarır. Türk mistik idraki de bu devirden itibaren kurumsallaşmaya başlar. Yeseviyye ve Kübreviyye ile başlayan bu yapısal

¹⁰⁹⁹ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (Güz 2014), 120-123.

tasavvuf; Nakşibendiye, Mevleviyye, Bektaşîyye gibi ekollerle varlığını devam ettirir. Mevlânâ bu kurumsal yapının hem zahirdeki hem de batındaki haline yönelik belli görüşler ortaya koyar. Var olan alemin mistik cephesini bir tasavvufî devlet mekanizması olarak kategorize eder.

Mevlânâ tesis edilen nizama uymayı insan olmakla aynileştirir.¹¹⁰⁰ Bu zihniyetin kavramsal yapısı bile siyasî bir zihin etrafında kurgulanmışa benzer. Allah'ın padişah olarak tasavvur edildiği bu yapıda veliler, kutuplar, şeyhler ve müritler gibi belli bir hiyerarşinin etrafında kurgulanmış unsurlar, tasavvufun temel aktörleri olur. Bu siyasal mahiyetli hiyerarşi *Mesnevi*'de şöyle hülâsa edilir:

“Şu halde her devirde peygamber yerine bir veli vardır, bu sınama kıyamete kadar daimidir.

Kimde iyi huy varsa kurtulmuştur; kimin kalbi sırçadansa sınımtır.

İşte diri ve faal imam, o velidir; ister Ömer soyundan olsun, ister Ali soyundan!

Ey yol arayan, Mehdi de O'dur, Hadi de O. Hem gizlidir, hem senin karşında oturmakta.

O, nura benzer; akıl onun Cebrail'idir. Ondan aşağı olan veli de onun kandilidir.

Bu kandilden daha aşağı derecede olan veli de kandil konan yerimizdir. Nura merteye bakımından dereceler vardır.

Çünkü Allah nurunun yedi yüz perdesi vardır. Nur perdelerini bu kadar kat bil!

Her perdenin ardında bir kavmin durağı var. İmam'a kadar bu perdeler saf saftır.

Son saftakilerin gözleri, zayıflıktan ön saftakilerin nuruna tahammül edemez.

Ön saftakilerin gözleri de görüş zayıflığı yüzünden daha ön saftakilerin nuruna takat getirmez.”¹¹⁰¹

Böylece batınî alem bir devlet bürokrasisi gibi sınıflandırılırken, amirlerin amirlerine işaret edilir. Allah'ın hükümdar olduğu bu alemde dünyadaki mistik yaşantıyı çekip çeviren, alemin batınî yüzünün vakıalarını organize etmek suretiyle bu alemde kaos ve kargaşa çıkmasının önüne geçen velhasıl zahirî alemin organize eden devletin batınî alemdekî çehresini ortaya koyan bir mekanizma böylece hülâsa edilmiş olur. Bu devlet her ne kadar başka bir alemin nizamını tesis etmeye gayret gösterse de zahirî alemin devlet yapısını örnek alıyor gibidir yahut Mevlânâ eserinde bilinmeyenini bilinene benzetmek suretiyle bu yapının anlaşılmasını kolaylaştırmaya gayret gösterir. Bu alemin

¹¹⁰⁰ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/20-21.

¹¹⁰¹ Mevlâna, *Mesnevî*, 2/46.

dünyadaki yöneticisi olan ve Peygamber’in adeta vekili olan kutup, devrin en büyük veli şahsını ifade eder. Mesnevi, kutbun özelliklerini şöyle ortaya koyar:

“Kutup, o kimsedir ki kendi etrafında döner dolaşır. Göklerse onun etrafında döner.

Gemisini tamir hususunda ona yardım et. Has bir kul, tam bir köle olduysan buna çalış.

Ona yardım edersen bu yardım sana yarar, ona değil- Tanrı “Tanrıya yardım ederseniz yardıma nail olursunuz” buyurdu.

Tilki gibi av avla da ona feda et. Bu suretle o verdiğin avın binlerce mislini karşılık olarak al.

Müridin avlanması tilkicesine olur. İnatçı sırtlan, ölü hayvan avlar.

Onun önüne ölüyü getirsen o ölü dirilir. Bostana dökülen gübre, mahsulü geliştirir.”¹¹⁰²

Kutup ve diğer veliler tıpkı bir hükümdarın sahip olduğu güç münasebetiyle devlet işlerini yönetme hususunda görevlendirdiği kimselere verdiği çeşitli yetki ve kuvvetlere Allah tarafından haiz kılınır. Veliler, ölü ruhlara hayat verir,¹¹⁰³ atılmış oku dahi yolundan geri çevirebilecek kadar nedensellik ilişkisini askıya alabilir,¹¹⁰⁴ insanlara unuttuklarını hatırlatabilir yahut dilediklerini unutturabilir.¹¹⁰⁵ Şehirlere sahip olanlar maddî alemin hükümdarlığını yaparken onlar gönüllerin padişahlık tahtına oturur,¹¹⁰⁶ gönüllerde hakimiyet kurarlar ve bunların hepsini pek tabii ki Allah’ın verdiği kabiliyet, yetki ve izin ile gerçekleştirir, “...Allah eliyle yapar.”¹¹⁰⁷

Türk siyaset nazariyesi bu teşekkülden payını benzeştirmeler vasıtası ile alır. Devlet denen teşekkül tüm alemin bir hülasesi olduğuna göre hem kendi etrafında dönen hem de tüm unsurların onun etrafında dönmekte olduğu, dağınık milletleri bir araya getirerek bir devletin imkânını ortaya koymak suretiyle adeta ölüyü diriltten kutup, hükümdar ile aynileşir. Müritler ile müteradif hale gelen milletin vazifesi ise hükümdara yardım etmektir çünkü bu yardım hükümdardan ziyade halka fayda sağlar. Milletin vazifesi hükümdara itaatten başkası olmaz, bir şeyhe intisap etmeksizin tasavvuf yoluna intikal edenlerin rehbersiz çöle düşüp sonra telef olanlara dönen hali,¹¹⁰⁸ hükümdara itaat ve ittiba etmediğinde milletin de sonu olur.

¹¹⁰² Mevlâna, *Mesnevî*, 5/142.

¹¹⁰³ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/116.

¹¹⁰⁴ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/102.

¹¹⁰⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/102.

¹¹⁰⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/102.

¹¹⁰⁷ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/102.

¹¹⁰⁸ “Piri bul ki bu yolculuk, pîrsiz pek tehlikeli pek korkuludur; afetlerle doludur.

“Kutup aslandır, işi de avlanmaktır. Bu halkın artakalanları, onun artıklarını yerler. Kudretin yettikçe kutbun rızasına çalış da o kuvvetlensin, vahşi hayvanları avlasın. Onun, halk gibi kuvvetsiz kalması caiz mi? Bütün boğazlara giren rızık, aklın elinden verilir. Çünkü halkın bulabildiği şey, ancak onun artığıdır. Senden av isterse bunu gözet. O, akıl gibidir. Halksa bedendeki uzuvlara benzer. Bedenin tedbiri, akla bağlıdır. Kutbun zayıflaması, ten cihetinden olur ruh cihetinden değil. Gemi zayıflar. Nuh zayıflamaz.”¹¹⁰⁹

Hükümdarın milletin desteği ile gücünün artması milleti müstefit eder. Halkın çoğu gibi hükümdarın güçsüz olması devletin ölümü ile aynı manaya gelir. Devlet öldüğünde hükümdarın imkânları yok olurken millet de onun peşinden yok olmaya doğru gider. Hatta hükümdar kendisine verilen imkânlar sayesinde kurtuluşa ererken onu desteklemeyen millet yok olmaya müstehak olur. Dağınık toplulukları bir araya getiren, onlar arasında iş bölümünü tesis ederek bir içtimanın imkânını sağlayan hükümdardır. Böylece hükümdar akıl ile aynileşir, millet diğer organlara tekabül eder. Akıl olmaksızın bu organların bir mana ifade etmesi mümkün değilken bu organların yokluğu, her ne kadar bedenın belli işlevleri yerine getirmesine mâni olarak vücudu zayıflatırsa da yok etmez. Böylece hükümdarın varlığı devletin ibkasının güvencesi haline gelir. Akıl temsil eden hükümdar diğer organların karşılığı olan milleti tasnif ederek görevlendirir, hangisinin hangi organ vazifesini üstleneceğini belirler. Ardından onlara doğru zaman ve doğru yerde vazifelerini yapmaları için gereken direktifleri gönderir. İşlerin bihakkın yapılması yalnızca vazifeleri yapan organları değil bedenın tamamının bu durumdan istifade etmesini sağlar. Aynı geminin içinde bulunan yolcular pek tabii olarak hangi kamarada olurlarsa olsunlar çıkacak bir fırtınadan aynı şekilde etkilenir. Geminin batması halinde de beraberce batar.

Bu doğrultuda geminin istikametini kaybetmemesi için dua ve icap ediyorsa destek ve yardım herkese eşit şekilde vazife olarak düşer. Bundan kaçmaya çalışanlar, ferdi olarak kendilerini koruyor gibi görünseler de bir birlik olmaları münasebetiyle bu kaçışın sonunda ortaya çıkacak zarardan herkes aynı şekilde etkilenir. Bu durumda akla uygun olanın birliğin ve topluluğun çıkarının azamileştirilmesi olduğu mütearife olur. Milletin

Bildiğin ve defalarca gittiğin yolda bile kılavuz olmazsa şaşırırsın. Kendine gel! Hiç görmediğin o yola yalnız gitme, sakın yol göstericiden baş çevirme! Ey nobran! Pîrin gölgesi olmazsa gulyabani sesi seni sersemleştirir, yolunu şaşırtır.” Mevlâna, *Mesnevî*, 1/177.

¹¹⁰⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, 5/142.

menfaatini temin etmek maksadıyla verilen vazifeyi en iyi şekilde ifa etmek, topluluk olarak milleti ibka ettiği gibi muvazzafe da abad eder. İnsanın ancak bir mürşid-i kamile intisap ederek istikametini bulabileceği¹¹¹⁰ gibi millet de ancak hükümdarının emirlerine riayet ederek devlet-i ebed müddetin sırrına mazhar olabilir.

Mesnevî ciddiyetle tetkik edildiğinde anlatılan kıssalarda dönüp dolaşıp gelinen kahramanın hükümdar olduğu görülür. Bunun sebebini anlamak işaret ettiğimiz hususlar etrafında mesele yeniden değerlendirildiğinde oldukça kolaylaşır. Mevlânâ tasavvuf merkezli ilahî siyaset tasavvurunu güncel siyasete de intikal ettirir. Selçuklu hükümdarları ile iyi ilişkiler kurarken¹¹¹¹ Moğol istilasını döneminde elçilik vazifesini de gene Mevlânâ üstlenir.¹¹¹² Bu noktada siyasî tasavvur ve tahayyül tasavvuf fikriyatını etkilediği gibi tasavvufun var ettiği düşünme mekanizması ve anlama tarzı da siyasal düşünceyi etkiler. Birinin diğerini etkilediği ve böylece değişerek gelişen ve gelişerek dönüşen bu yapılar her dönem kendilerini yeniden var etmenin imkânını bulur.

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'nin temel zeminini oluşturan mezhep, meşrep ve millet unsurlarının tamamı bu nazariyeyi teşekkül ettiren zihin ve hayat pratiklerinde bir araya gelir. Biri daha öne çıksa da her zaman diğer unsurları da bünyesinde ihtiva eder. Büyük mutasavvıfların adları Hanefî tabakatlarında bulunur, Türklüğe neseben olmasa da sebeben bağlı olan isimler hem mutasavvıf hem de fakih cepheleri ile Türk siyasetinin imkânını sağlar, devletini ibka edecek unsurları teşekkül ettirir. Bir geleneği var ve devamlı kılmanın esrarı da böylece aşikâr olur. Mevlânâ'nın zihin dünyası ve tasavvurunu anlatma ve intikal ettirme şeklinin siyasal bir zemine oturduğu, eserleri tetkik edildiğinde kolaylıkla fark edilir. *Mesnevî* kıssalarının hükümdar karakterlerinden, tasavvufî alemi çekip çeviren evliyanın kendi arasındaki bürokratik ve hiyerarşik örgütlenmesine kadar Mevlânâ'nın tasavvuru Türk siyaset düşüncesi ve devlet geleneğinden büyük ölçüde etkilenir. Mevlânâ'nın tasavvuf idrakinin kaynaklarına intikal edildiğinde görülecek olan şey, onun Türklerin mistik ve kitabî İslam tasavvurlarını memba olarak kullandığı

¹¹¹⁰ “Bilgi sahibi olmanın yolu, sözledir. Sanat belleminin yolu, işle.

Yokluk istiyorsan o, konuşup görüşmeyle kaimdir. Bu hususta ne dilin işe yarar ne elin.

Can, yokluk bilgisini bir candan beller. Bu bilgi, ne defterden bellenir ne dilden!

O rumuz, yolcunun gönlünde varsa ben de remizler bilirim derse yolcu, henüz remizleri bilmiyor demektir.”

Mevlâna, *Mesnevî*, 5/64.

¹¹¹¹ Hacıgökmen, “Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, 115-135.

¹¹¹² İsmet Kayaoğlu, “Mevlâna'nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri”, *Selçuk Üniversitesi 2. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 161-164.

olacaktır. Türk din idraki olarak görülebilecek Hanefi-Mâtürîdî gelenek ile Türk mistik muhayyilesi Mevlânâ'nın şahsında cem olur ve onun tasavvuf anlayışında ete kemiğe bürünür. Din, devlet, mezhep, millet ve meşrebin bütün unsurları onun şiirlerinde kendini gösterir. Mevlânâ'nın tasavvufî zihniyeti bu unsurların kendine mahsus bir birleşiminden teşekkül eder dense yeridir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni de şekillendiren bu unsurlar ile Mevlânâ'da da karşılaşılması, bir fakih mutasavvıfın dahi din, tasavvuf ve hayat felsefesinin Türk siyaset düşüncesi ve onun var olma biçiminden ne denli etkilendiğini göstermesi açısından hususî bir öneme sahip olur.

3.8. Siyaseti Yapanın Kaleminden, Tecrübenin Nasihate İntikali Olarak Siyaset: *Kabusnâme*

Devlet yönetme istidadı ile devleti yönetmenin ilmi, keyfiyet olarak benzer gözüксе de mahiyet olarak farklılık arz eder. Bir işi bilmek ile onu yapmak arasındaki farkı da ifade eden bu durum, varoluşsal bir lütuf ve Allah vergisi bir kabiliyet ile var olan bir şeyin ilminin azmedilerek öğrenilmesi arasındaki farka da tekabül eder. İlmin isteyene, istidadın istenene verildiği herkesçe malum olduğuna göre devlet yönetmenin ilmi olarak ilm-i siyaseti bu alanın bilgisine vukufiyet kesbetmek isteyen herkes, adetullahın icabı olarak gösterdiği çaba miktarınca vakıf olur. Fakat bu ilim tek başına bir devleti yönetme kabiliyetini yanında getirmez. Şunu söylemek mümkündür ki istidat bünyesinde ilmi de batınî bir mahiyette barındırır. Bir işe kabiliyeti olanlar aynı zamanda onu alttan alta bilirler. Fakat bilgi kabiliyeti içkin olmaz, her bilen bildiği her şeyi aktüel hale getirmeyi başaramaz.

Bu noktada siyaset ilmine vakıf olanların yazdığı siyasetname, nasihatname gibi eserlerle Türk geleneğinin müntesibi olanların telif ettiği farklı eserlerdeki siyasal muhayyileler pek çok ilmi bünyesinde barındırsa da hayatın akışı içinde var olan aktüel siyaseti tecrübe etmeyenlerin söylediği şey ancak nazarî cihette bir karşılık bulur. Denenmemiş usûllerle hasta tedavi eden doktorun hastanın hayatını riske attığı aşikâr olduğu gibi siyaseti yapmamış olanların siyasetle alakalı nazariyelerinin de devlet yönetiminde doğrudan bir karşılık bulması kolay olmaz. Bu istikamette doğrudan siyasal hayatın içinde olup siyasete yön veren hükümdar ve vezirlerin kaleme aldığı eserlerin hususî bir kıymeti ortaya çıkar. İstidadın tecrübe ile birleştiği bu şahsiyetler, kabiliyet ve tecrübeye içkin

olan ilmi esere aktardığında bu eserler siyasal hayat ve fikriyat idraki için altın mesabesinde olur.

Emîr Unsûrî'l-meâlî Keykâvus b. İskender b. Kabûs b. Veşmgîr künyesine sahip, Keykâvus adıyla anılan Selçuklu devletine tabi Ziyârî¹¹¹³ hükümdarının¹¹¹⁴ oğluna bir nasihatname olması maksadıyla yazdığı *Kabusnâme* serlevhalı eser yukarıda işaret ettiğimiz eserler zümresine ilhak olur. *Kabusnâme*, siyasetin aktüel cephesiyle hemhal olmayan müelliflerin yazdığı siyasetname tarzı eserlerle birlikte okunduğunda aralarındaki fark kolayca anlaşılır. Bu farkı tesis eden hususun bilen değil yapan tarafta olma durumu ile bilfiil yapmış olmanın verdiği tecrübeden dolayı ortaya çıktığı açıkça ortadadır. Keykâvus'un kaleminden çıkan eser bu doğrultuda Selçuklu devrinin klasiklerinden biri haline dönüşür. Osmanlı yüzyıllarında defaten tercüme edildiği gibi siyaset ilmiyle iştigal eden herkesin bir şekilde elinin gittiği eserlerden biri olur. Eserin Osmanlı devri mütercimlerinden Mercimek Ahmed'in, eserin tercüme sebebini anlattığı şu satırlar, *Kabusnâme*'nin düşünce hayatında yer ve kıymetini göstermek babında iktifa edecektir:

“...bir gün Filibe yolunda padişah hizmetine vardım, gördüm ki Sultan-ı cihan sahibkiran-ı zaman sultan ibn es-sultan Sultan Murad Han ibn Muhammed Han ibn Bayezid ibn Murad ibn Orhan ibn Osman halledallahü mülkehu ve ebbede devletehu elinde bir kitap tutar. Bu zaif hastadil ol âli-cenabdan ne kitaptır diye istida ettim. Ol lâfz-ı şekerbarından Kabusnâme'dir diye cevap verdi ve ayıttı ki hoş kitaptır ve içinde çok faideler ve nasihatlar vardır; ama Farsî dilinedir. Bir kişi Türkîye tercüme etmiş, velî Ruşen değil, açık söylememiş. Eyle olsa hikâyetinden halâvet bulmazız, dedi. Ve lâkin bir kimse olsa ki bu kitabı açık tercüme etse, ta ki mefhumundan gönüller haz alsın. Pes bu zaif ikdam ettim, buyurursanız ben kemine tercüme edeyin deyince ol pak-nazarlu padişah senin ne haddindir, demedi, filhal tercüme et, diye buyurdu. Eyle olsa ben kemine dahi sâyettim, eğerçi bu kadar miktarım yoğidi, velî himmeti berekâtında Kabusnâme'yi Türkîye tercüme ettim.”¹¹¹⁵

Görüleceği üzere Sultan II. Murat *Kabusnâme*'yi “...hoş kitaptır ve içinde çok faideler ve nasihatlar vardır” diyerek över, Türkçe'ye çevrilmesine bizzat vesile olur.¹¹¹⁶ Halefleri

¹¹¹³ Erdoğan Merçil, “Ziyârilere”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/498-499.

¹¹¹⁴ Rıza Kurtuluş, “Keykâvus b. İskender”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/357.

¹¹¹⁵ Keykâvus, *Kabusnâme*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 19.

¹¹¹⁶ Burada eseri çevirmeye normal şartlarda takati olmadığını söyleyen mütercim, hükümdarı velî makamına yerleştirip onun himmetinin bereketiyle tercümeyi bitirmeyi başarabildiğini söylemesi Türk siyasal muhayyilesinde hükümdarın nasıl bir yer tuttuğunun önemli ve güzel bir namzeti olarak da altının çizilmesini hak eder niteliktedir.

için de sessiz bir kılavuz mesabesinde olan bu eserden neredeyse her siyasetname müellifi ilham alır. *Kabusnâme*'yle birlikte Keykavus'un ve esasen Türk siyaset tasavvurunun fikriyatı böylece geleneğe mal olmuş her eser gibi haleflerinin içinde yaşamaya devam eder.

3.8.1. *Kabusnâme*'de Siyasî Nasihat: Din, Devlet ve Siyaset

Keykavus eserin ilk babını devlet, millet ve siyaseti temin eden meselelere tahsis eder. Bu bablarda itikat, ibadet ve taat merkeze alınır. Keykavus bir hükümdar için en temel hususiyetin muhkem bir itikat olduğunun bilincindedir.¹¹¹⁷ İtikadı zayıf, bilgisi eksik kimseler dinî meseleler hususunda sapkın itikatlı kimseler tarafından yönlendirilip kandırılmaya mütemayil olur. Türk siyaseti etrafında değerlendirildiğinde itikadî dönüşüm ve saptırmaların, siyasî dönüşüm ve sapmalarla müteradif olduğu da herkesin malumudur. Türk siyasetine istikamet vermek niyetinde olan ehil yahut naehil, iyi yahut art niyetli herkesin siyasetin kurumsal cephesinden önce dinî cephesini merkeze aldığı; onda yapılacak her türlü tashih, tebdil ve tağyirin siyasetin istikametini doğrudan ve varoluşsal biçimde değiştirdiği ortadadır.

Bu doğrultuda devleti yönetmenin bütün sorumluluğunu üstlenen ve hem ilahî manada hem de milletin eliyle bununla vazifelenen hükümdarın, devlet siyasetini doğrudan ilgilendiren itikadî meselelerden bi-haber yahut cehl içinde olması kabul edilebilir bir şey olmaz. “Ve key kim fitne ehli itikadın yolunu elinden kapmasın.”¹¹¹⁸ derken *Kabusnâme* müellifinin altını çizdiği mesele de budur. O ibadetlerin keyfiyeti hususunda dahi hac ve zekât farizaları üzerine düşünmeyi oğluna yasaklar ve şunu tavsiye eder: “Zinhar cehdeyle ki bu gümanlar gönlüne yörenmeye. Tanrı'nın işine şek getirme. Zira ki onu Hak Teâlâ bilir, biz ve siz bilmeziz. ...Eyle olsa sen Hak Teâlâ fermanında olmaktan artuk hiç nesne gözleme ki ol eyle böyle demekte hiç senin işin yoktur.”¹¹¹⁹ Keykavus'un itikadî meselelerde muhkem malumata işaret ettiği yerlerde Allah'ı bilmenin usûlü hususunda ortaya koyduğu tasavvufî yaklaşım da onun Türk mistik idrakinden nasibini aldığı delili gibidir: “Amma eğer dilersen kim Allahu teâlâyı bilesin, hod-şinas ol, yani kendüzünü bil. Zira her kim kendüyü bildi, Allah'ı bildi. Bu sözden murat budur ki sen

¹¹¹⁷ Keykâvus, *Kabusnâme*, 29.

¹¹¹⁸ Keykâvus, *Kabusnâme*, 29-30.

¹¹¹⁹ Keykâvus, *Kabusnâme*, 41.

bilinmişsin ve ol bilicidir. Yani sen nakışsın ve ol nakkaştır.”¹¹²⁰ Tasavvufi eserlerde kendisine sıkça yer bulmanın yanında Türk tasavvuf geleneğinin sacayaklarından biri olan İbn Arabî’nin klasik eseri *Fütûhat-ı Mekkiyye*¹¹²¹ ve diğer eserlerinde ısrarla atf yaptığı hatta üzerine müstakil bir risale telif ettiği¹¹²² “Nefsini bilen Rabbini bilir.”¹¹²³ hadisininden mülhem bu nasihatın, vahdet-i vücûd merkezli bir zihniyeti aşıkâr ettiğini görmek rahatlıkla mümkündür. Mistik İslam tasavvurunun merkezî bir hal aldığı ve kitabî tasavvur ile içkin bir mahiyete büründüğü Selçuklu devrinin, tasavvufi zihniyetin tam bir hakimiyet kazandığı dönemlerden birini ortaya koyduğu, hükümdar kaleminden dökülen bu satırlar etrafında böylece yeniden ortaya çıkar.¹¹²⁴

Keykavus’un tasavvuf merkezli din idraki *Kabusnâme*’nin her bölümünde kendisine yer bulur. Onun tasavvufu dinin kendisinden ayrı, kurumsal bir yapı olarak değil tıpkı Hanefî olarak Müslüman olan Türkler gibi doğrudan İslamî düşünme biçiminin kendisi olarak idrak ettiği kolaylıkla anlaşılır. Çünkü onun meseleleri değerlendirme tarzı etrafında

¹¹²⁰ Keykâvus, *Kabusnâme*, 29.

¹¹²¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012), 1-18. Ayrıca bk. Ian Almond, *İbni Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

¹¹²² İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir Varlık, Yokluk ve Nefsin Mertebeleri*, çev. M. Es’ad Erbilî, haz. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Kitap, 2011).

¹¹²³ Bu rivâyetin sıhhati düşünce dünyasındaki etkisi hususunda önem ifade etmese de konu hakkında Mehmet Ayhan’ın tetkik, tespit ve değerlendirmeleri şöyledir: “Fütûhât müellifi, rivâyeti eserinin bir çok yerinde yukarıdaki lafızlarla nakletmektedir. O, rivâyeti gerek hadis gerekse kudî hadis olarak nakletmekte, fakat bu haberin keşfen mi yoksa naklen mi sahih olduğunu açıkça belirtmemektedir. Fütûhât’ın yüz yetmiş yedinci babından İbn Arabî’nin bu haberle ilgili görüşünü özetleyen Abdulvehhab eş-Şa’rânî (973/1565), rivâyetin keşfen sâbit olduğunu belirtmektedir. Fakat eş-Şa’rânî, bu keşfin kime ait olduğunu açıkça ifade etmemiştir. Ancak, Keşfü’l-hafâ’da İbn Arabî’nin hadis hafızlarından sayıldığına ve mezkur rivâyetin onun tarafından tashih edildiğine dair görüşler nakledilmektedir. Fakat araştırmamızda rivâyetin İbn Arabî tarafından tashih edildiğine rastlayamadık. Bu sebeple rivâyetin, keşf yoluyla hadis rivâyet ettiği düşünüldükçe İbn Arabî’ye dayandırıldığı düşünülebilir. İbn Arabî’nin keşf yoluyla hadis naklettiği için sahih olmayan rivâyetlerin ona nisbet edilerek keşfen tashih edilmesi ilmi anlayışa uygun değildir. Bununla birlikte keşf yolu ile hadis rivâyetinde şöhret bulan İbn Arabî’ye söz konusu rivâyetin isnad edilmesi, onun tasavvuf mektebinde otorite kabul edilmesine bağlanabilir. Çünkü sûfilerin bir kısmı için hadisin İbn Arabî tarafından tashih edilmesi yeterli görülmektedir.”; “İbn Arabî’nin sisteminde bu rivâyet merkezi bir konumdur. İbn Arabî bu rivâyetle ilgili olarak şunları aktarır: “(Haris) el-Muhasibî, marifetin dört şeyi bilmek olduğunu söylemiştir: Allah’ı bilmek, nefsi, dünyayı ve şeytanı bilmek. Hz. Peygamber ise Allah’ı bilmenin nefsi bilmekle mümkün olduğunu belirterek şöyle söylemiştir: ‘Kendini bilen Rabbini bilir.’ Başka bir rivâyette de ‘Nefsini en iyi bilen, Rabbini en iyi bilendir’ buyurmuştur. Böylelikle seni delil yapmıştır. Başka bir ifadeyle nefsini bilmeni Allah’ı bilmenin delili yaptı.”. Mehmet Ayhan, “Muhyiddin İbn Arabî’nin Fütûhât’ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivâyetler”, *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 45, 46.

¹¹²⁴ Keykavus’taki tasavvufi inanma biçimi şu satırlarda da kendini gösterir: “Pes her ad kim Hak teâlânın sıfatlarından ki okursun, niteliğini kendi âcizliğin ve biçareliğin gibi bil; Allah’ı kendi azameti mucibi gibi bilme, yani kendü âcizliğim kadrince bildim, de; onun ululuğu miktarınca bildim deme. ...Amma eğer tevhit hakikatin istersen, tevhidin hakikati, oldur ki sende her ne kim muhaldir, onun katında gerçektir. ...Ve dahi maksut bu âleme geldiğinden, onu, bir bilmektir. ...Pes hakikat şüphesiz bir Allahu teâlâdır, ayruğu hep çifttir, yani ayruğu ikişerdir. Ve bu iki birbirine düşmandır.”. Keykâvus, *Kabusnâme*, 30.

düşünme biçimi tasavvufidir. O hayatın her cephesini mistik bir neşve çerçevesinde değerlendirir, verdiği hükümleri mistik bir dünya görüşü doğrultusunda inşa eder. Onun peygamberlerin neden gönderildiğini izah etme tarzı etrafında kurduğu nedensellik ilişkisinden siyasal muhayyilesine bu tasavvufî zihniyet kendisini her yerde açıkça gösterir. Bu tasavvufî idrak biçimine meseleler değiştikçe farklı hususiyetler eklenir. Örneğin “İmdi ey oğul, zinhar sen vasıtaya bakma vekîlin vasıta garaz neyise onu gözle, yani yer vasıtaadır: dane bitmeye; eğer eksen ve bitmeye, onu yerden tutma ve eper talihin yâri kılmaya, onu dahi yıldızdan tutma; zira eğerçi tesir bunlardandır, amma bunların ol eserden haberleri yoktur.”¹¹²⁵ derken Keykavus tasavvuf merkezli akıl yürütmenin yanına fikhî anlamlandırmayı ekler. Bir meselenin meşru ya da memnu oluşuna değil onun sebebine yani illete bakmayı salık verir. Bunlarla birlikte Nuşirevan gibi övgüye mazhar fakat İslam öncesi devirlerin hükümdarlarının sözlerine ve öğütlerine yer vermekten de imtina etmez.¹¹²⁶

Onun dini merkeze alan tavrı hükümdarlık hususunda verdiği nasihatlerde de kendisini gösterir. *Kabusnâme* müellifinin padişahlığa ulaşacak kişiye verdiği ilk nasihat haramdan sakınması olur.¹¹²⁷ Hükümdar mütedeyyin, sahih itikatlı ve namuslu olmak mecburiyetinde olup bu vasıflarla vasıflanması için Keykavus’un nasihati şudur: “...elini ve gözünü halkın hareminden ve harâmından saklayasın. Yani kimsenin malına ve ayaline harâmilikle el uzatma.”¹¹²⁸ Burada esasen söylenen şey, milletin hükümdarın sahip olduğu güçten dolayı mal ve ailesine yönelik bir endişe taşımasına mahal verilmemesidir ki bu zulüm kavramı ile müteradiftir. Hükümdarın, hükümdar olması münasebetiyle sahip olduğu maddî ve manevî gücü milletin değil şahsının menfaatini tesis etmek maksadıyla kullanması, insanların mal ve ailesine kendi heva ve hevesleri uğruna mütecaviz davranması hem hükümdarın temsil ettiği makamın manevî ağırlığı ile bağdaşmaz hem de hükümdar olmasına imkân veren devleti tesis eden adalet sütunlarının çatırdaması nedeniyle elinde bulundurduğu güce uzunca bir zaman sahip olmasının önüne geçer. Bir hükümdar için adaleti tesis etmek bir tercih veya ehven olmayı sağlayan bir hususiyet değil mecburiyettir. Adaleti tesis ve muhafaza etmek gibi bir endişe taşımayan hükümdarın, hükümdar olduğunu söylemek ancak keyfiyet olarak mümkün olurken

¹¹²⁵ Keykâvus, *Kabusnâme*, 31-32.

¹¹²⁶ Keykâvus, *Kabusnâme*, 68-71.

¹¹²⁷ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹²⁸ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

mahiyet olarak aynı şeyi söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz. Nitekim adil olmayan hükümdarın hükümdarlığı çok uzunca bir zaman hayatta da kalmaz.

Bu istikamette hükümdarın ilk başvuracağı şey de kendi aklı olur. Hükümdarın zevk-ü sefa için devletinin işlerini vekiline devretmesi halinde fiilen hükümdarlık da vezire teslim edilmiş olur ve vezirin adalet hususundaki titizliği ölçüsünde zulümden uzak kalınır. Bundan dolayı Keykavus “Ve her işe ki el sunmak istersen evvel reyini bilüne uydur, andan ol işe el sun. Yani bilüsüzlükle iş işleme. Pes her işin evvelinde aklınla, bilünle danış, andan ol işi et. Zira padişahın vezir-i vüzerası akıl ve bilüdür. Andan gerü ivercek olma, yani her işin hadakasın bulmayınca ivme, amma çün hadakasın buldun sabretme.” diyerek hükümdarı her şeyden önce kendisine danışmaya, aklını kararına vesile kılmaya davet eder.¹¹²⁹ Bunun yanında müftünün verdiği fetvanın insanın kalbinin müftüsü tarafından onaylanmadığı hallerin de bu kapsama girdiği aşikârdır. Hükümdara verilecek her tavsiye, bilgi ve fetva ancak hükümdar onlara kulak verirse değer kazanır yahut her türlü aldatma ve desise ancak bunları değerlendirecek bir bilgi ve kabiliyet mevcut ise açığa çıkarılarak devlet muhafaza edilebilir. Yoksa hükümdar; vüzerâ, ulema ve bürokratlar tarafından yönetilen ve her ipi başka bir zümrenin elinde olan bir kukladan farklı bir mahiyet arz edemez. Hükümdarın iplerinden en fazlası ve en hayati olanları hangi zümrenin elindeyse kuklacı olma salahiyetini o kazanır, sahnesinin arkasında konuşan o olurken görünen Hacivat-Karagöz hükümdarla aynileşir. Keykavus,

“Ve lâkin heybet göstermeyince olma, hâssa ki kendi vezirine. Şöyle ki hiç bap ile özünü vezire yavaşlıkla gösterme. Ve bir uğurda özünü vezirin reyine muhtaç eyleme. Her bir sözü ki vezir söyler, kimsenin hakkında ya bir mashalat için sözünü dinle, evet tezcek ol sözle amel etme. Olsun görelim, de ve tehir et. Vezirden uğrulayın ol haberi dene, casuslat gör ki ol işte senin salâhın ister mi yahut kendi assı için müdür? Pes böyle malûm olduktan sonra senin gönlüne hoş gelen cevabı ver, anın gönlüne hoş gelen cevabı verme, ta ki seni kendi reyine görümlü sanmasın.”¹¹³⁰

derken konunun nazariye değil ameliye olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Hükümdarın güç temerküzünü sağlaması için yapması gerekenleri ise Keykavus şöyle hülâsa eder:

“Ve tuttuğun işi gönülle berk tut, el ucu ile tutmağı reva görme. Ve her neye kim nazara edesin, dürüst nazar et, el ucu ile tutmağı reva görme. Ve her neye kim nazar edesin, dürüst nazar et, ta ki hakikat deminde ol nazarın hak mıdır, bâtil mıdır, seçebilesin. Zira bir padişahın ki nazarı bütün olmaya, her neye baksa gedik ve eksik

¹¹²⁹ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹³⁰ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224-225.

göriser. Ve akıl ve bilü ile gönül gözün açık tut, tâ gittiğin yol hak mıdır, bâtil mıdır, bilesin. Pes bundan malûm oldu ki padişah ruşen-rey ve dûrbin ve âhir-endiş gerektir.”¹¹³¹

Bunun yanında hükümdarın temsiliyeti de Keykavus’un tecrübesince büyük önem arz eder. Padişahlık makamının icap ettirdiği belli bir karakter ve davranış biçiminin olduğunu söyleyen Keykavus, esasen hükümdara her işinde vasat davranışı önerir. Hükümdarın adaleti tesis etmesine onun her işinde ortayı bulma kabiliyeti de bu şekilde dahil olur. Her işi olması gereken zamanda olması gereken yerde ve olması icap eden şekilde yerine getiren hükümdar, böylece milletin ve kendilerini görevlendirdiği devlet vazifelilerinin saygısını kazanır. Çok konuşan, çok gülen bir hükümdarın emri altındaki görevlilerde bir korku tesis etmesi muhal olduğundan, *Kabusnâme* müellifi hükümdara yalnızca gerektiğinde ve gerektiği kadar konuşmayı ve az gülmeyi öğütler ki bürokratların kendisinden çekindiği bir mahiyet arz etmesi böylece mümkün hale gelir.¹¹³²

Hükümdar düşmanına mağlup olduğunda başını eğmez, galip geldiğinde ise mağrur olmaz; kendisini galip getiren Rabbin kullarına karşı zalim bir tavır takınmaz, onlara merhametle muamele eder.¹¹³³ Fakat bu merhamet yalnızca hakkedenlere lütfedilir, “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.”¹¹³⁴ Hadis-i Şerif’i hükümdarın eliyle tahakkuk ettirilir. “Amma şefkatsiz kişilere şefkat etme”¹¹³⁵ denilerek merhametin sınırları tesis edilir. Hırsız, uğursuz, terörist ve haydutlara merhamet edilmesinin devletin varlığının müsebbibi olan milletin düzenini bozacağı haber verilir.¹¹³⁶ Hükümdarın emirlerine itaat etmeyip onları tahfif ve tahkir edenler doğrudan kamu otoritesinin meşruiyet zeminine saldırmış olacağından onlara şefkatin kokusunun dahi duyurulmaması gerektiği şöyle vuzuha kavuşturulur:

“Andan gerü reva görme ki kimse senin buyruğuna hor nazar ede ki buyruğunu horlayan seni horlamış olur. Ger pes eyle olsa ne beyliğinde hürmet kalır ve ne âlem halkında rahat. Zira ki padişahın âlem halkına rahatı, hükmü geçtiğindendir, çünkü hükmü geçmeye, ol dahi bir sipahi gibidir. Zira ki padişah dahi surette heman raiyyetle beraberdir. Amma fark padişah ve sipahi ve raiyyet arasında oldur ki

¹¹³¹ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹³² Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹³³ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹³⁴ *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/87.

¹¹³⁵ Keykâvus, *Kabusnâme*, 224.

¹¹³⁶ Keykâvus, *Kabusnâme*, 225.

padişah hâkimdir ve anlar mahkûm. Çün hâkim hükmün geçirmeye mahkûmdan, arada nizam bozulur ve hürmet kalmaz.”.¹¹³⁷

Böylece Keykavus hükümdarın meşruiyetini muhafaza eden aracın güç olduğunu bunu tecrübe etmiş biri olarak ortaya koyar. Maddî ve manevî cephenin paranın yazı ve tuğra tarafı gibi olduğu devlet mekanizmasında hükümdarlık her ne kadar ilahî bir lütuf olarak ortaya çıkıp manevî cephenin meşruiyet zeminini tesis etse de bunun maddî cepheyle tamamlanmaması devlet otoritesinin kâmil bir mahiyette ortaya çıkmasına engel olur. Devlet otoritesini tam manasıyla tesis edemeyen, emir verdiği zaman hükmü geçmeyen hükümdar olması ise muhaldır.¹¹³⁸ Düzenin bizatihi kendisi manasına gelen devlet ve düzenin sağlanması için devlet kurmaya tevessül eden millet, nizam-ı alemi sağlasın diye başa geçen hükümdarın hükmünü icra etmeye muvaffak olamamasını kaldıramaz. Nizam-ı alemi sarsacak böyle bir durumun devletin de kimyasını bozacağı aşîkârdır.

Hükmün geçmesi ise ancak siyasetin maddî cephesi ile mümkün olur. Bu sebeple hükümdarın kamu otoritesinin tesis ve devamı için emrinin yerine getirilmesi noktasında güce başvurusu eşyanın tabiatıyla doğrudan alakalı görülür.¹¹³⁹ Fakat güç kullanımının bir devr-i istibdada dönüşmesi, milletin hükümdarın manevî otoritesini tamamen unutup sadece gücünün endişesi ve korkusu ile emirlerine itaat göstermesi de uygun olmaz.¹¹⁴⁰ Çünkü hükümdarın otoritesinin iki çehreye sahip olduğu gerçeğinin aktüalite münasebetiyle millet nazarında hatıra gelmemesi, devlet gücünün azaldığının fark edilmesi halinde milletin baskıdan kurtulma çareleri araması sürecini yanında getirir. Devlet düzeni adaleti tesis ettiğinden milletin zayıf kesimi devletin varlığı ile huzur bulurken, güçlü kesim bundan memnun olmaz. Gücünün hükümdarın gücü nispetinde yaz gününde düşen kar tanesi miktarınca olduğunu bilen bu sınıf, adalete rıza göstermek mecburiyetinde kalır fakat güçleri kıyasa kabil olduğunda hükümdarın koltuğuna göz dikmekten de geri durmayanların olacağı tarihî tecrübenin her devrinde ortaya çıkan bir mütearife olarak görünür. Bu istikamette hükümdar gücünü temsilî nitelikte göstermeli, maddî siyaset millete ibret olacak şekilde ortaya konulmalı, hükümdarın ve onun otoritesinin adı dahi düzenin tesis edilmesine, milletin hizaya gelmesine kâfi hale getirilmelidir.

¹¹³⁷ Keykâvus, *Kabusnâme*, 225.

¹¹³⁸ Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

¹¹³⁹ Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

¹¹⁴⁰ Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

Milleti manevî otoritesi ile maddî gücünü mükemmel bir denge tesis etmek suretiyle adil bir şekilde yöneten hükümdar, korku ile sevgi arasında bir dengeyi de millette var eder. Bütün devletin varlığını sağlayan maddî imkânların üreticisi olmak suretiyle devlet gemisinin yapıldığı esas malzemeyi ifade eden milletin; devlete her koşulda sadakat gösterecek kadar ona muhabbet, emirlerinden haz etmediğinde dahi yerine getirmesini sağlayacak kadar da korku duyması bir zarureti ifade eder.¹¹⁴¹ Milletin kemâl hali adaletin hüküm sürmesi ile mümkün kılınabildiğine göre hükümdar, zulmün korkusu milletin kalbine girmek bir yana kokusunu dahi duyurmamalıdır.¹¹⁴² Bunun da esasî imkân ölçüsünde zulme izin vermemek, ortaya çıktığında ise milletin gözü önünde yok etmekten başkası olmaz.

Korku ile ümit arasında olma hali yalnızca millette değil devleti yöneten diğer organlarda da mevcut olmalıdır. Kendisini devletin asıl sahibi gibi görmeye mütemayil olan bürokratlara iplerin kimin elinde olduğunun gösterilmesi büyük önem arz etmekle beraber devlet vazifesi yapan bu sınıfları hükümdarlık makamına düşman hale getirmemek de icap eder. Bu noktada hükümdarın disiplin denen şeyin yalnızca ceza ile olmadığını farkında olması, ödüllendirmenin de disiplini tesis etmenin bir parçası olduğunu bilmesi ve buna uygun hareket etmesi önemli olur. Cezadan başka yol, yöntem bilmeyen padişah sadakat değil korku devleti tesis ettiğinden düşmanını güldürmekten başka bir şey yapıyor olmaz. Kendi vazifesini devrettiği görevliler ilk fırsat bulduklarında bu vazifelerle hükümdarın ayakları altında duran zemini sarsmaktan geri durmaz.¹¹⁴³

Keykavus bir hükümdarın meşruiyet zemini tesis eden ‘sermaye’leri şöyle ortaya koyar: “Evet beyliğin altı türlü sermayesi vardır ki saltanat bünyadı ol altı hasletle berk olsun. Pes sen dahi cehdeyle ki bu altı türlü hasleti huy edinmekte taksirlik etmeyesin. Evvel adl, ikinci kerem, yani vermek, üçüncü heybet göstermek, ve dördüncü nâmeşru işlerden sakınmak, beşinci ıveceklîği terk etmek ve her işin kolayın gözlemek ve altıncı gerçek söylemek”.¹¹⁴⁴ Burada Keykavus’un hükümdarlığın hem manevî hem de maddî meşruiyetini sağlayan unsurlara birlikte işaret ettiği dikkate alındığında onun konuştuğu yerin bir hükümdarın tahtı olduğu kolaylıkla hatırlanır. Keykavus siyasetin aktüel çehresi

¹¹⁴¹ Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

¹¹⁴² Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

¹¹⁴³ Keykâvus, *Kabusnâme*, 227.

¹¹⁴⁴ Keykâvus, *Kabusnâme*, 228.

etrafında konuşurken, teorik cephesini yüz üstü bırakmaz. Nazariye ile ameliyenin, teori ile pratiğin birbirini takip ettiği ve birbirinin tamamlayıcısı mahiyetinde olduğunun farkında bulunduğunu her fırsatta gösterir. Onun bölgesel politikalar hususundaki idraki de bu istikamette olur; iç siyasetin bir tamamlayıcısı mahiyetinde dış politikanın aktüel olarak kullanılması her ne kadar modern devletlere mahsus uluslararası ilişkiler biliminin bir tezahürüymüş gibi görünse de *Kabusnâme* müellifi “Eğer yörendeki beylerle dost olmazsan, buçuk düşman dahi olma, tamam düşman ol. Yani uğurlayın düşmanlık etme, aşikâre düşman ol. Pes gücün yettikçe çün düşman olursun, bari kendi bedelin beylerle gizlice düşmanlık etme, ta ki beyliğe noksan olmaya.”¹¹⁴⁵ cümleleriyle hükümdara bulunduğu mevkinin hakkını teslim etmek suretiyle milletin de kendisi hakkındaki tasavvurunu kuvvetlendirerek beyliği kâmil hale getirmeyi tavsiye eder.

Görülebileceği üzere Keykavus, *Kabusnâme*’de uzun gözlemler ve klasik okumalar sonucu elde edilen bir siyasî tasavvur etrafında dönüp durmak yerine, bizzat tecrübe ettiği hükümdarlık sanatını/mesleğini doğrudan hayatın akışını ve müntesibi olduğu Türk siyaset düşüncesi geleneğini de dikkate almak suretiyle aksettirir. Aktüel siyaseti nazariyata çekmenin herkese malum olmadığı aşikâr olduğuna göre *Kabusnâme*’nin siyasal muhayyile açısından kıymeti de böylece yeniden ortaya çıkar. Yusuf Has Hacıp’in vezaret pozisyonunda yaptığı işi hükümdarlık makamında yapan Keykavus, Türk siyaset düşünce ve geleneğini, fiili hayatın dinamikleri ile cem eder. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tedvin edilen esasları Keykavus’un siyaset tasavvurunda da bulmak mümkün olur. Bir düşünce nazariyesi olan tekliflerin böylece aktüel siyasette de karşılığı olduğunu tespit etmek de imkânlı hale gelir. *Kabusnâme* hükümdar için en önemli hususu itikat, ibadet ve muamelatta doğru bilgi ve devamlı uygulamada görür, dinî meseleleri izah etmek için ise tasavvufî argümanlar öne sürer. Selçuklu devrinin dinî hayatına renk veren esas unsurun tasavvuf olduğu hatırlandığında Keykavus’un bunu hususî değil tabii olarak yaptığı, onun meseleleri anlama ve anlamlandırma şeklinin tasavvuf merkezli olduğu hükmünü vermek de devrin ruhuna münasip olur. Mezhep, meşrep, millet ve siyaseti bir zincirin halkaları olarak gördüğü, *Kabusnâme*’nin siyasete müteallik her babından tespit edilebilecek olan Keykavus böylece siyasal idrakini Türk geleneği etrafında tesis ettiğini alenen göstererek *Kabusnâme*’yi Türk klasikleri arasına yazdırır.

¹¹⁴⁵ Keykâvus, *Kabusnâme*, 231.

3.9. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni Selçuklu Devri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı

“...Hanefî dinine girmek saadetiyle mes’ud...” olan Selçuk Bey’in tesis ettiği devlet ve gelenek, İslamlaşma sonrası Türk zihniyeti ve devlet geleneğinin devamı olur. Hanefiliği bir din olarak idrak eden Selçuklu hükümdarları; farklı mezheplere karşı mesafeli bir duruş sergiler. Sünnî dairenin dışında bulunup devlet kademesine gelen ve Hanefiliğe cephe alan ademlerin sonu parçalara ayrılarak Selçuklu topraklarının dört bir yanına gömülme olurken, devletin iskeletini tesis eden büyük vezir dahi Şafii olduğu için hayatı boyunca hükümdarların gazabına uğramaktan endişe eder. Türklük ile İslam’ın aynileştiği İslamlaşma devrinden sonra Hanefiliğin Türklük ile müteradif hale gelmesi Selçuklu devrinde müşahhas bir mahiyete bürünür. Hanefiliğin hem itikadî hem de fikhî niteliğinin damgasını vurduğu Selçuklu çağları, siyasal alan da dahil olmak üzere bütün bir varlık tasavvurunun Hanefilik etrafında tesis edildiği ve Hanefiliğin hayat felsefesi haline geldiği bir dönemi ifade eder. Özellikle Selçuklu hükümdarlarının Hanefilik hususundaki yaklaşımları, bu mezhebi Selçuklu Devleti’nin bekası ile eşanlamlı gördüklerini şüpheyi yer bırakmayan bir mahiyette ortaya koyar.

Kitabî İslam tasavvurunun merkezî bir pozisyon kazandığı, Müslümanlığın imkânının kitabî tasavvur etrafında var görüldüğü bu devir mistik İslam tasavvurunun da kemâle erdiği bir tecrübeyi ifade eder. Kitabî İslam idrakini önceleyen ve onun çizdiği sınırlar içerisinde hareket eden bir mistik İslam anlayışı etrafında kitabî ve mistik tasavvurlar cem edilir. Hayata bakışı ve onu değerlendirme tarzı her devirde metafizik ve mistik bir mahiyette olan Türklerin hayat pratikleri inşa etme usûllerinin de kadim devirlerden beri töre çerçevesinde olduğu hatırlandığında anlama ile yaşama arasında tesis edilen bu birleşimin hayatın tabii seyrinin bir icabı olduğu da kendiliğinden anlaşılır hale gelir. Bir Hanefî fakihinin aynı zamanda İslam tarih tecrübesinin defterine kaydedilen en büyük mutasavvıflardan biri de olan, kendisinin *konuşan Hidaye* olarak vasıflandırmanın bir hakkı teslim olduğu Mevlânâ’nın tasavvuf geleneğini devam ettirecek oğluna her şeyden önce fıkıh talim ettirdiği hatırlandığında bu bir araya gelişin mahiyet ve keyfiyeti rahatlıkla tasavvur edilebilir.

Selçuklu devri, Türklerin kendilerini İslam içerisinde bulma seyrinin yanında, bu seyre muhalefet edenlerle de mücadelenin varoluşsal bir siyaset olarak idrak edildiği bir dönemi

ifade eder. Şifahî söylemin etrafının mistik bir hare ile kaplanıp bir de Şii itikatların eklemelenmesiyle ortaya çıkan Batınî zümreler, Selçuklu Devleti'nin en önemli muarızlarından biri olur. Bir usûl etrafında hüküm vermenin zemmedilip, usûl yoksunluğunun bir usûl olarak sunulduğu Batınî itikatlar böylece dini her konuda meşruiyet zemini tesis edebilen ve istediği her şey söyletilebilen bir araca intikal ettirir. Bu durum da bütün varlığının İslam'ı Hanefiliğin tesis ettiği usûl etrafında idrak ve tecrübe etmesine bağlı olan Türkler için varoluşsal bir sorun haline gelir. Batınîlerin ortaya koyduğu her türlü söylem Selçuklu devletinin üzerinde yükseldiği kolonlara saldıran bir mahiyete sahip olur. İtikadî cephesi siyasî söylemini, siyasî idraki itikadi kabullerini etkileyen ve şekillendiren Batınîlerin kökünün kazınması bu sebeple Selçuklular için dinî ve siyasî manaları birlikte ihtiva eder. Bu zümrelere karşı mücadele ve mücadehe kılıçla yapıldığı ölçüde kalemle de yapılır. Kılıcın başlattığı işleri kalemin hitama erdirmesi geleneği bu devirde de varlığını sürdürür.

Selçuklu devrinde kitabî İslam tasavvurunun kendisinden tecessüm ettiği Hanefilik siyasete yönelik hem nazarî hem de amelî cepheyi teşekkül ettirir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında savlanan Türklerin siyasete müteallik düşüncelerinin ancak dinî bir membadan tesis edildiği savı böylece kendisini devrin tüm müelliflerin elinde ısrarla gösterir. Din, mezhep ve meşrebin bir görüldüğü düşünce dünyamız Selçuklu devri siyasal tasavvurunda da Hanefiliği ontolojik ve epistemolojik manada değişmez ve tartışılmaz bir kaynak pozisyonuna oturtur. Selçukîlerin ibkasını Hanefiliğin imkânlarına düğümler. Hanefiliğin Türk düşünce dünyasından çıkartılması halinde ortada siyasal bir muhayyile yahut nazariye kalacağını söylemek kolay olmamanın da ötesinde muhal olur.

İslamlaşma devrinde tesis edilen mistik İslam tasavvurları kitabî ve şifahî kaynakları etrafında farklı istikametler çizer, farklı ekoller tesis eder. Selçuklu devrine rengini veren tasavvufî unsur ise kitabî İslam idraki merkezli mistik İslam tasavvuru olur. Kendisine çizdiği sınırlar bakımından İslam'ın kitabî çehresinin işaret ettiği kırmızı çizgilere büyük bir hususiyet gösteren bu tasavvufî zihniyet, Türk mistisizmini törenin yerine geçen şeriâtın pratikleri ile kapsar. Her alimin İslam öncesi Türklerin nazarında ilm-i töre olan fıkhıtan behresi olmasının icap ettiği, şeriât ilminden haberdar olmayanın ilminin meşhuk sayıldığı Selçuklu devri mutasavvıflarının aynı zamanda Hanefî fakihî olması bu manada yerine oturur. Ümmî olduğu hususunda iddialar bulunsa da Yunus Emre'nin hayatını

tetkik eden eserlerin dikkate aldığı görüşlerden birinin Yunus'un eski bir Selçuklu kadısı yani Hanefî fakihî olmasının sırrı da burada aranmalıdır. Selçuklu devirlerinin ilmî cephesinin kumandanı olduğunu söylemenin rahatlıkla mümkün olduğu Gazzâlî'nin de tasavvufu şifahî İslam tasavvurunun tekelinden kurtarıp onu kitabî İslam tasavvuru ile cem edecek temelleri sistematik bir biçimde ortaya koyduğu hatırlandığında bu devrin mistik havası da kendiliğinden ortaya çıkar. Töre ile mistisizm, şariat ve tasavvufun birleşmesinin Türk zihin dünyasını tabii seyrine intikal ettirmesi de Selçukluların İslam sonrası devirde Türk geleneğini nasıl şekillendirdiğini apaçık bir biçimde gösterir.

Selçuklu'nun meşhur veziri, devleti müesses bir nizama kavuşturan Nizamülmülk'ün telif ettiği ve bir tür olan siyasetname ile aynileşen *Siyerü'l-Mülûk*, siyaseti mesele ederken tamamen dinî bir mahiyet arz eder. *Siyasetname*'de işin dönüp dolaşıp geldiği konu Türklerin Hanefiliği, Sultan Alparslan'ın Hanefilik hususundaki taassuba varan bağlılığı, Nizamülmülk'ün Şafii olması münasebetiyle bunun bir kusur olarak değerlendirilip hükümdar tarafından cezalandırılması yahut azledilmesinin kolaylaşması ve Batınî zümrelerle mücadele olur. Nizamülmülk Türk zihniyet dünyasının mezahip etrafında şekillendiği ve mezhep siyasetiyle dolu olduğunu her fırsatta aşikâr eder.

Devrin imkân verdiği ortamın bir sonucu olarak yetişen Yunus Emre, tasavvuf idrakini Türklerin kadim devirlerden itibaren kendilerini ifade etmenin yolu olarak gördükleri ve mistik bir anlam yüklendikleri şiire intikal ettirir. Türk dilini kendisinden sonrakilere de yol gösterecek bir İslam diline dönüştürmek kendisine nasip edilen Yunus Emre, Türk zihniyet dünyası ve hayat felsefesini ete kemiğe büründürüp şahsında göründürür. Allah'ın bir padişah olarak tasavvur edildiği *Risâletü'n Nushiyye*, dünyevî siyasal düzen ve devlet mekanizmasını bütün kâinatta tanzim edilmiş düzenin eksik ve küçük bir hali olarak görür. Vahdet-i vücûd idraki onun şiirlerinde siyasal muhayyile olarak da kendisini gösterir. Yunus'un şiirleri etrafında bir din idraki geliştiren Türk milletinin hayata bakış ve dünya felsefesi tesis etme melekesi de onun şiirlerinden beslenir. Hayatın akışı çerçevesinde, doğumdan ölüme kadar tesis edilen bütün merasimler Yunus Emre'nin şiirlerinin bestelenmesi ile ortaya çıkan ilahiler ile anlam kazanır. Yunus Emre bu milletin zihniyetini betimlerken inşa eder, inşa ederken betimler. Hanefî ve Matürîdî bir dünya idrakine sahip olduğu her şiirinde yeniden aşikâr olan Yunus Emre, halkın itikadî meseleleri tasavvur edecek ilmî yeterliliğe sahip olmayan kesimine de şiirleri vasıtasıyla iman, itikat, ibadet ve tasavvuf ile alakalı meseleleri bir muallim edasıyla belletir. Onun

şiiirleri etrafında tesis edilen bir din idrakinin Hanefî ve Matûrîdî bir karaktere sahip olacağı apaçıktır. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında savlanan meseleler Yunus Emre'nin şiirlerinde tecessüm eder, ete kemiğe bürünür. Nazariyeyi batınî bir surette onun şiirlerinde bütün aslî ve talî meseleleri ile tespit etmek böylece mümkün hale gelir.

Necmeddin Daye ise *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd* ile tasavvufî siyasetname geleneğinin ilk örneklerinden birini verir. Hükümdarlığı bir lütuf, siyaseti de seyrüsülûk olarak tasavvur eden Necmeddin Dâye, hükümdarlığı Allah'a ulaşp, edinilecek mertebe için yalnızca hükümdarlara mahsus bir imkân olarak değerlendirir. Selçuklu devrinde İslam ve Hanefî-Mâtûrîdî zihniyet ile cem olan tasavvuf çerçevesinde siyasal zihniyetin mahiyetini eserinde açık bir biçimde ortaya koyar. Hükümdarın mürşid milletin müride dönüştüğü bu idrak biçimi tasavvuf ile siyaseti böylece aynileştirir. Siyasetin dinî cephesi böylece bir kez daha aşikâr olur.

Türk zihniyet dünyasının önemli münşilerinden Gazzâlî de Selçuklu devrinde kitabî İslam tasavvurunun müdafii olur. Kitabî İslam tasavvuru karşısında, İslam topraklarının büyümesi gibi saiklerle bedavetten hadarete geçişin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak kendisini gösteren kültürel gelişmenin yanında getirdiği Yunan felsefesi ile alakadar olma arayışının gittiği yanlış istikamete rayına oturtan Gazzâlî, Yunan felsefesinin Türklerin İslam tasavvuruna yönelik tahakküm girişimini durdurma şerefine nail olur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslam'ı Yunan felsefesi etrafında yeniden yapıma tabi tutma girişimi sonunda İslam'ın keyfiyet olarak aynı kalsa da mahiyet olarak geri dönülemez bir değişim geçireceğinin farkına varan Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felasife* ile durumun vahametini ortaya koyar ve muhataplarına gittikleri yolun İslam'a mugayir olduğunu delilleriyle gösterir. Onun problem haline getirdiği mesele felsefenin kendisi ya da Müslüman filozoflar değil İslam'ın dinî niteliğini ortadan kaldıracak, dinin asla alakadar olmadığı meseleleri onun aslî sorunsalı olarak gösterecek, felsefe merkezli yeni bir yorumunun tesis edilmesi olur. Bu istikamette bu durum karşısında bir cephe teşekkül ettirmek onun gözünde farz-ı ayn haline gelir.

Gazzâlî'nin kitabî İslam tasavvurunun muhafazası amacına müteallik olarak ilmî bir mücadele ortaya koyduğu diğer kesim ise Batınîler olur. Selçuklu'nun ikbali endişesiyle ömrü heder olan Huccetü'l İslam'ın Selçuklu Devleti etrafında tesis edilen dünya görüşü

ve hayat felsefesinin tam aksi bir istikameti ifade eden Batınî itikatları hem dinî hem de siyasî bir amaç etrafında tekzip ve tahrip etme kabiliyetinin, tek başına bir ordu hükmünde olduğu aşikârdır. Gazzâlî bu doğrultuda *Fedâihu'l-Bâtınıyye ve Fezâilü'l-Mustazhiriyye* ile *Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtınıyye* serlevhalı eserlerini bu mücadeleye vakfeder. Batınîleri bir dinî yorumlama tarzı olarak aklı tamamen ortadan kaldırmakla itham eden Gazzali, Batınîliği açtığı cephede en büyük muarızlarından biri olduğu Mu'tezile'den başlayarak İslam dairesinin içerisinde gördüğü bütün ekollerden beslenerek tenkit eder. Gazzâlî, İslam dairesinde olup sapkınlıkları sebebiyle tenkit ettiği fırkaların usûl ve argümanlarını, İslam'a yönelik bir saldırı olduğunda hiç çekinmeden kullanır.

Tüm bunların yanında Gazzâlî Nasihatü'l-Mülûk serlevhalı eseri ile siyaset vadisine doğrudan intikal eder. Türk siyaset geleneğinin bir halkası olduğunu bu eser ile aşikâr kılar. Selçuklu'nun ibkasını her eserinin temel mesele ve amacı yapan Gazzâlî, Türk siyaset düşüncesinin ibkası etrafında bu geleneğin temellerinden sadır olan hükümleri tekrar eder. Hükümdarlığın Allah tarafından lütfedilmesinden hükümdar ve peygamberlerin diğer insanlara Allah tarafından üstün kılındığına ve hükümdarlığın insanın Allah'a ulaşması, insan-ı kamîl olması yolunda hükümdarlar dışında hiç kimsenin sahip olmadığı belli merhalelere yönelik büyük bir imkân olmasına kadar *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında verilen hükümlerden beslenen meseleleri gündemine getirir. Bazı eserleri ile siyaseti muhafaza ve müdafaa ederken bazı eserleri ile tahkim ve takviye eder.

Zencanî *Kitâbu'l-Letâifi'l-'Alâiyye fi'l -Fedâili's-Seniyye* serlevhalı eserinde bütün bir geleneği kitabî tasavvura uygun hale gelecek şekilde yeniden organize etme gayreti gösterir. Bu istikamette Yunan, Hint ve Çin filozoflarından meşhur Sasanî ve Roma hükümdarlarına kadar tarihî tecrübede bir karşılığı bulunan herkes İslam dininin müntesibi bir şeyhin ağzıyla konuşturulur. Siyasete taalluk eden ifadelerinin tamamını dinî meselelere rapteden bu şahsiyetlerin zihniyetinde din devlet ve siyasetten, devlet ve siyaset ise diyanetten farklı bir mahiyet arz etmez.

Bir Hanefi fakihi olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi* ve *Divan*'ındaki şiirleri ile düşünme tarzının doğrudan siyasî bir mahiyet ifade ettiğini gösterir. Mistik alemin siyasal yapısı Mevlânâ'nın şiirlerinde ifadesini bulur. Devlet, hükümdar, bürokrat ve millet gibi unsurların tamamı bu batınî alemde karşılığını açığa kavuşturur. Kutbun hükümdar

pozisyonunda olduğu bu tasavvufi siyasal yapı idraki, diğerk evliyaların da devlet kademeleri gibi çeşitli pozisyonlarda farklı vazifeler üstlendiğı bu batınî devletin iş bölümünü gerçekleştirir. Bütün alemlerin kendisi etrafında döndüğü kutba yardım etmek bütün bir milletin görevidir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin siyasal alana dönük bütün anlayışları Mevlânâ'nın bu batınî devlet anlatısında kendisini aşıkâr eder. Türk siyaset geleneğinin örnek alındığı bu yapı, zamanla Türk siyasal muhayyilesine düşünce pratiğı olarak örnek bir mahiyete bürünür.

Hükümdar bir siyasetname müellifi olarak hususî bir öneme sahip olan Keykavus'un *Kabusnâme*'si Selçuklu düşünce dünyasının tasavvufi niteliğini aşıkâr eden önemli eserlerden biri olur. Esasen tasavvufu uzaktan yakından bir alakası olmayan *Kabusnâme*, müellifinin bütün bir varlıkla beraber siyaseti de tasavvufî bir zihniyet etrafında idrak etmesi sebebiyle mistik bir metne dönüşür. Keykavus'un oğluna pak itikatlı ve dindar olmayı tavsiye etme tarzı dahi esasen seyrüsülûk içerisinde olmakla neredeyse aynileşir. Hükümdarın ilahî mahiyet ve kaynaklılığından hükümdarın dinî meseleleri en temel düzeyde de olsa bilmesine siyasî bir mahiyet atfedilmesine kadar Keykavus eserinde, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde atıf yapılan pek çok meseleyi açıkça ortaya koyar.

Görüleceğı üzere Selçuklu devri Türk zihniyetini temsil ve hülâsa eden bu eserler *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tedvin edilen meseleleri bizatihi muhtevî olur. Hükümdarın ilahî mahiyetinden, dine yönelik idrak biçimlerinin ortaya koyduğu farklı siyasal anlayış tarzlarına; dinin siyaset fikriyatı için kaynak ve merkeziliğinden Türk zihniyet ve siyasetine yönelik tehdit ile tehlikelerin bile dinî biçimde ortaya çıkmasına kadar Türk düşüncesinde din siyaset ilişkilerine dair her şey bu eserlerde kendini gösterir. Selçuklu devrinde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin kitabî idrak merkezli tasavvufî bir neşve ile karşılık bulduğu, devri tetkik eden herkesçe anlaşılır. Tasavvufun bir zihniyet meselesi ve hayat tarzı haline geldiğı Selçuklu devri, mistisizmin kitabî cephesini baş üstünde taşıırken şifahî cephesi ile mücadele eder. Selçuklu Devleti'nin din merkezli temellerini hedef almanın yanı sıra doğrudan devletin yapısına da muhalefet edip düşmanlık gösteren Batınî zümreler ile mücadeleye Selçuklu zihniyetinin varoluşsal siyasetlerinden birine dönüşür. Gerek ilmî gerek siyasî gerekse askerî bir mücadele ortamını ifade eden Batınîlerle savaş, hem itikadî, hem meşruiyet zeminini hem de devletin maddî yapısını korumanın çabasını ortaya koyar. İslamlaşma

devrinde gösterilen çabalar Selçuklu devrinde tekâmül eder, tasavvufî zihniyet ise kâmil halini Mevlânâ ve Yunus Emre gibi üstad-ı azamların elinde bulur.

Siyaset düşüncesi bu devirde mistik bir hal gösterir, siyasal muhayyile bir nizam ve kemâl arayışı olan siyaset, bir başka kemâl arayışı olan seyrüsülûk ile aynileştirir. Selçuklular, Türkler için büyük devlet olmanın imkânının siyasal zihniyeti din merkezli tesis etmenin yanında devlet denen yapı ve siyaset denen sürecin yalnızca bir aktüalite olmayıp bünyesinde kadim zamanlardan beri ortaya çıkan çağların ve tecrübelerin ruhunu barındırdığının farkında olduğunu her fırsatta gösterir. Taassupla Hanefiliği benimseyenlerin hayat felsefesi olarak tasavvufa sarılmalarında, Türk tarih tecrübesini tetkik edenlerin bulacağı büyük hakikatler olduğu ehlinin malumu, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin ise aşikârâne şekilde ispatıdır.

BÖLÜM 4: OSMANLI DEVRİ ESERLERİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİNİN DİNİ TEORİSİ

4.1. Türklüğün Kemâli, Devletin İkmâli: Osmanlı Devri Düşünce Hayatının Temel Hususiyetleri

Türk devlet geleneğinin kemâl mertebesini ortaya koyan Osmanlı Devleti, Türk siyaset fikrinin de şaheserini ifade eder. İslam öncesi devirde tesis edilen din idraki çerçevesinde teşekkül ettirilen siyaset anlayışı, İslamlaşma devrinde İslam ile bir araya getirildiğinde atılan tohum, Osmanlı Devleti'nde ulu bir çınara dönüşür. Siyasetnamelerde anlatılan ideal devlet, Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sı¹¹⁴⁶ Osmanlı'yı anlatır gibidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'de izah ettiği meseleler, Osmanlı'da karşılığını bulur fakat Osmanlı Haldunî nazariyeyi tekâmül ettirmenin imkânını da muhtevî olur. Osman Bey'in çocukluğunda evlatlığına kabul edildiği Mevlanâ'dan aldığı Selçukîlerin yerine geçme hakkı, ilk Osmanlı kadısı olarak vasıflanan¹¹⁴⁷ Şeyh Edebâli'nin evinde görülen rüya ile taçlanır. Osman Bey Selçuklu mirasını bileğinin kuvvetinden ziyade mistik alemin hükümdarlarının ellerinden alır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair bütün tarihî metinlerin üzerinde ittifak ettikleri mesele, Osman Bey'in Allah tarafından hükümdarlık için seçilmesi ve bunun belli vasıtlar aracılığıyla bildirilmesi olur. Mistik İslam tasavvuru siyaset düşüncesi üzerindeki etkisini her devir ve şartta gösterdiği gibi burada da ortaya koyar. Osman Bey hükümdarlık makamını evliyaullahın elinden emanet alır. Osmanlı Devlet ve milletinin en önemli vasıflarından biri tasavvuf ehli olmasıdır dense yeridir. Müteşerrî tasavvuf idraki vatanın her bölgesinde devlet eliyle desteklenir ve bu idrakin istikametinden sapmaması için gerekli tedbirat alınır. İbahî tasavvufa mebni oluşumlar ise özellikle devletin güç temerküzünü sağladığı, merkezî otoriteyi tesis ettiği devirden itibaren tasfiyeye tabi tutularak Türk din tasavvuru muhafaza edilir.

Selçuklu devrinde mütekâmil hale gelen mistik İslam tasavvuru Osmanlılara miras kalırken, Selçukîlerin din tasavvurunun belkemiğini oluşturan Hanefi-Mâtürîdî din idraki de Osmanlı devrinde zirveyi görür. Osmanlılar için Hanefilik ve Mâtürîdîlik, üzerine konuşup tartışmanın dahi bir mana ifade etmediği, itikat etmenin bizzat dinin kendisine

¹¹⁴⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Mahmut Kaya, "el-Medînetü'l-Fâzıla", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/318-320.

¹¹⁴⁷ Kamil Şahin, "Edebâli", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/393.

iman kadar normal olduğu bir mesele haline gelir. İmâm-ı Âzam Osmanlı devrinde bir alimin derinlik ve mertebesinin kendisi etrafında ölçüldüğü bir şahsiyeti ifade eder. Bu manada örneğin Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin *Ebû Hanîfe-i Sâni* yani ikinci Ebu Hanife olarak değerlendirilmesi meseleyi izaha kabil olur.¹¹⁴⁸ Selçuklu devrinde bir nebze Şafiiliğe gösterilen tolerans dışında diğer bütün mezahibin sapkın olduğuna dair mutaassıp Hanefilik idraki, Osmanlı döneminde fetihlerle beraber genişleyen Türk vatanında meskûn bulunan Müslümanların Ehl-i Sünnet dairesindeki diğer mezheplerin mensubu olması sebebiyle şartlara uyum sağlayarak değişir ve dönüşür. Yerini Sünnîlik çatısı altında her biri hak mezhep olarak görülen fakat Hanefiliğin her durumda önde olduğu bir hale bırakır. Eşitler arasında birinciliği açıkça vurgulanan Hanefilik, Türk devletinin esas itikadını göstermesi bakımından büyük bir kıymet arz eder. Türklerin bulunduğu yerlere yalnızca Hanefi kadısı tayin edilirken farklı neseplere mensup ademlerin bulunduğu bölgelerde o bölgelerin mezheplerinin yanında illaki Hanefi bir kadı da diğerlerine nazaran daha yüksek maaşlarla atanır.¹¹⁴⁹ Böylece kitabî İslam tasavvuru kendisini insanların bir şekilde meskûn bulunduğu her yerde apaçık bir şekilde ve resmî bir mahiyette gösterir.

Osmanlı'nın kurulmasını teşkil eden temellerden biri bedavet zihniyeti olur. Osmanlı, cihat ve gazayı hayatın merkezine oturtur.¹¹⁵⁰ Gaza, Osmanlıların hayat pratiklerinin şekillenmesinin esasını teşkil eder. Osmanlı hükümdarlarının sahipkıran ve cihangir olup bilinen dünyanın büyük bir kısmını Türk vatani haline getirmeleri bu zihniyet etrafında mümkün olur. Avrupa milletleri için Türklük ile İslam'ın müteradif hale gelmesinin ve Türklüğün varoluşsal bir korkuya dönüşmesinin de esrarı buradadır.¹¹⁵¹ Devlet ve milletlerin hayatın tabii seyri içerisinde bedavetten hadarete intikal edeceğini bilen hükümdarlar kapıkulu usûlünü tesis eder.¹¹⁵² Devlet ve millet bir yüzüyle hadarîleşirken diğer yüzüyle sürekli bedevî kalmanın imkânını ancak böyle bulur. Türklükle alakalı olan

¹¹⁴⁸ Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/365.

¹¹⁴⁹ Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/5 (2005), 426.

¹¹⁵⁰ Cemal Kafadar, "Gazâ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/427-429.

¹¹⁵¹ Pek çok örnek ve tezahürü olan bu hususla alakalı bir namzet olarak Martin Luther'in Türkleri "Tanrı'nın sopası" olarak vasıflandırması ifade edilebilir. S. Koray Er, *Tanrı'nın Sopası Türkler, Martin Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslâm Algısı* (İstanbul: Historia Kitap, 2018), 19.

¹¹⁵² Abdülkadir Özcan, "Kapıkulu", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/347-349.

her şey bir şekilde din merkezli olduğundan kapıkullarının dinî anlayışlarının da hayatlarıyla beraber bedavet merkezli tesis edilmesinin yolu şifahî İslam tasavvurunda bulunur. Bu istikamette Yeniçeri Ocağı mensupları için evlenmek ve mücadele dışında bir iş sahibi olmanın yasaklanması gibi uygulamalarla¹¹⁵³ hayat pratikleri bedavet merkezli teşekkül ettirilirken, din idrakleri ocağın müntesiplerinin mezheben Hanefi iken meşreben Bektaşî olmaları ile tesis edilir.¹¹⁵⁴ Böylece bir taraftan kitabî İslam tasavvuru yerini muhafaza ederken bir yandan da şifahî İslam idraki bedevî ruhun muhafazasını tahkim eder. Meselenin teferruatını bilmez bir gözle bu idrak biçimleri değerlendirildiğinde bir araya gelmeleri muhal görünür fakat Türk idraki, icap ettiğinde bir araya gelmesi muhal olarak tasavvur edilen hususları bile cem etmeyi bilir. Devletin bekası ve milletin ibkasının gerektirdiği hususlarda Türk zihniyet dünyası için muhal bir mesele söz konusu dahi olmaz.

Hanefi-Mâtûrîdî zihniyet, müteşerrî ve hayatın içinde tatbik edilen tasavvuf ile mücahedenin sacayaklarını tesis ettiği Osmanlı devlet mekanizması bu unsurlar etrafında ortaya çıkan her türlü problemi çözmeye kani olur. Böylece mütekâmil devletin siyasetinde sorunlar olmayan devlet değil siyaset ile sorunları çözmeye muktedir devlet olduğu apaçık bir biçimde gösterilir. Devlet ve din siyasetine muarız fırkalar tasfiye edilir, ihanetin şüphesi bile siyaset etmeye kabil olur. Devleti yöneten hükümdar, hükümdarı da yöneten alimler olduğuna göre devletin zihnî yöneticisi olarak tasavvur edilebilecek alimler, Osmanlılar tarafından el üstünde tutulur. Türk din tasavvuru etrafında ortaya konan alim zihniyeti fakihten mutasavvıf, müverrihten müfessir tüm bu anasırdan da filozof çıkartır. Her Osmanlı alimi kendi ölçüsünde Türk felsefesinin birer neferine dönüşür. Osmanlı'da felsefenin yokluğunu iddia edenlerin durumu derya içinde bulunan balığın suyu bilmemesine benzer. Butlanla malul bu iddianın aksine Osmanlı her yönüyle felsefesinin tecessüm etmiş hali gibidir. Osmanlı ulemasının bir tabakatı olan Taşköprülüzâde'nin¹¹⁵⁵ *eş-Şakâiku'n Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*¹¹⁵⁶

¹¹⁵³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1/56; Kemal Beydilli, “Yeniçeri”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/458-459.

¹¹⁵⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, 1/147-150; Beydilli, “Yeniçeri”, 453.

¹¹⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152.

¹¹⁵⁶ Abdülkadir Özcan, “eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/485-486.

serlevhalı eseri ve ona yazılan pek çok zeyil tetkik edilip bu alimlerin eserlerine intikal edildiğinde fukaha ve meşayih vasfının altında müfessir, müverrih, mütekellim, muhaddislik gibi ilmin pek çok veçhesini bünyesinde barındıran yed-i tûla sahibi pek çok alimin yetiştirildiği vazih bir mahiyette ortaya çıkar.

Devlet-i Âliyye'nin daha beylik mertebesinde bulunduğu, devletin kurucusu olan Osman Bey'in devrinde bile şahsında hem molla hem de şeyhliği cemetmiş Edebâlî;¹¹⁵⁷ Osmanlı Devleti'nin istiklalinin göstergesi olan ilk hutbeyi okuyan, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl ilimlerinde terbiye görmüş Dursun Fakih;¹¹⁵⁸ İslamî ilimlerde terbiye almak için Şam'a gidip dönen Molla Hattab el-Karahisârî;¹¹⁵⁹ gösterdiği kerametler ile maruf Muhlis Baba;¹¹⁶⁰ "Makamında duaların kabul gördüğü..." halk arasında bir mütearifeye dönmüş Aşık Paşa;¹¹⁶¹ "...Büyük bir cezbe gücüne sahip olan..." Elvan Çelebi;¹¹⁶² "...duası makbul, keramet ehli..." bir zahit olan Şeyh Hasan¹¹⁶³ gibi isimler Osmanlı'nın ilmî cephesinin münşî olur. Orhan Gazi İznik'te tesis ettirdiği Osmanlı'nın ilk medresesinin başına Arabî ekolün müntesibi bir müderris olan Dâvûd-i Kayserî'yi¹¹⁶⁴ getirerek Türk tasavvuf geleneğinin Osmanlı'daki yerini aşikâr kılar.¹¹⁶⁵ Orhan Gazi'nin halkın ona sorduğu dinî meselelere fetva vermesi için Alâeddin Ali Esved'den bir talebesini istemesi üzerine hocasının bu işle vazifelendirdiği¹¹⁶⁶ Çandarlı Halil,¹¹⁶⁷ Murat Hüdavendigar'ın da vezirliğini yapar. Bir fakih olarak başladığı devlet hayatında vezaret makamına yükselir.¹¹⁶⁸

Mutasavvıf bir fakih olan Molla Fenârî,¹¹⁶⁹ Sultan Yıldırım Bayezid'i alakadar eden bir davada cemaatle namaza devam etmediği için sultana şahit olmayı reddetmek suretiyle

¹¹⁵⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 23

¹¹⁵⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 23.

¹¹⁵⁹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 23-24.

¹¹⁶⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 24.

¹¹⁶¹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 24.

¹¹⁶² Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 24.

¹¹⁶³ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 24.

¹¹⁶⁴ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 24.

¹¹⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 27.

¹¹⁶⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 30.

¹¹⁶⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 28-30.

¹¹⁶⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 30.

¹¹⁶⁹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 43-47.

hükümdarın kendisine yakın bir cami yaptırarak cemaate devam etmesine vesile olur.¹¹⁷⁰ Sultan I. Mehmet döneminde “Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık, astronomi konularında yetişmiş bir âlim olarak kendini ispat...”¹¹⁷¹ eden ve “Hanefiler’in önde gelen âlimlerinden biri...”¹¹⁷² olan, eserlerinin çokluğundan dolayı adlarını kendisi bile unutan¹¹⁷³ Muhyiddin Kâfiyeci aynı zamanda *el-Muhtasar fî İlmi’t-Tarih* serlevhali bir tarih usûlü eseri müellifi olur.

II. Murat devri alimlerinden fakih Molla Gürânî,¹¹⁷⁴ Fatih Sultan Mehmet tahta geçip kendisine vezaret makamını teklif ettiğinde “Kapınızdaki hizmetçi ve kullarınız, bir gün vezir olabilmek için size hizmet ediyorlar. Vezir kendi içlerinden çıkmayınca gönülleri sende uzaklaşır ve devletin düzeni bozulur.”¹¹⁷⁵ diyerek Türk zihniyet dünyası etrafında yetişen bir alimin siyaset ilmi hususundaki mertebesini apaçık bir şekilde ortaya koyar. Yazıcızade Mehmet Türk milletinin vazgeçilmez eserlerinden biri olan *Muhammediye*’yi¹¹⁷⁶ bu dönemde telif eder.¹¹⁷⁷ Fatih Sultan Mehmet’in “O, devrinin Ebu Hanîfe’sidir.”¹¹⁷⁸ dediği Molla Hüsrev,¹¹⁷⁹ Fatih Sultan Mehmet’in ilk hükümdarlık devri bitip etrafındaki herkes ondan yüz çevirdiğinde “Hayır gitmeyeceğim. İnsanlık, Sultan’ı görevdeyken de azledildiğinde de onunla olmayı gerektirir.”¹¹⁸⁰ diyerek siyasette liyakat kadar sadakatin de kıymetli olduğunu ispat eder. Fatih Sultan Mehmet devrinde hükümdarın makamı adeta bir ilim meclisine dönüşür, ilmî meseleler hususunda alimleri tartıştıran Fatih’in huzurundaki bu tartışmalar günlerce devam eder.¹¹⁸¹ Keramet göstererek İstanbul’un fethinin saatini haber veren, Fatih Sultan Mehmet’in “Sevincim şu fetihten dolayı değil, böyle bir insanın benim devrimde yaşıyor olmasındandır”¹¹⁸² dediği

¹¹⁷⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 46.

¹¹⁷¹ Hasan Gökbulut, “Kâfiyeci”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/154.

¹¹⁷² Gökbulut, “Kâfiyeci”, 154.

¹¹⁷³ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 81.

¹¹⁷⁴ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 94-99.

¹¹⁷⁵ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 95.

¹¹⁷⁶ Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslam* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 113-129.

¹¹⁷⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 113.

¹¹⁷⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 120.

¹¹⁷⁹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 119-122.

¹¹⁸⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 119.

¹¹⁸¹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 126.

¹¹⁸² Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 195.

Akşemseddin,¹¹⁸³ bu devrin tasavvufi hayatının kumandanlığını üstlenen isimlerden biri olur. Sultan II. Bayezid devri fukahasından Molla Zembilli Ali,¹¹⁸⁴ sultanın bazı memurları haksız yere idam edeceğini duyunca “Fetva ehlinin bir görevi de Sultan’ın âhiretini kötü âkıbetten kurtarmaktır. Sultan, öldürülmeleri dinen caiz olmayan yüz elli kişiyi öldürmeyi düşünmektedir. Size düşen onları affetmektir. ...Sizin ahiretinizle ilgili her işe karışabilirim. Eğer onları bağışlarsan kurtuluşa erersin. Aksi halde büyük ceza alırsın.”¹¹⁸⁵ sözleriyle din ile siyaset arasındaki alakayı bir kez daha gösterir.

“İlim bakımından ulu bir dağ, yüksek bir zirve...”¹¹⁸⁶ olup “...geçmiş âlimlerden birçoğunun eserini unutturmuş...”,¹¹⁸⁷ şairlik hususunda çok kuvvetli, eser telifi konusunda da velut bir şeyhülislam olan Kemalpaşazâde,¹¹⁸⁸ Yavuz Sultan Selim devri ilim aleminin şehinşahı olur. Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, Kanunî Sultan Süleyman’ın hükümdarlığında fesada düşen din siyasetini yeniden rayına oturtur. Fatih-i Bağdad IV. Murat’tan IV. Mehmet’e kadar ilim hayatında bulunan Kâtip Çelebi, tagayyür halindeki din idrakini aslî istikametine döndürür. Bu devrin modern dönemde sıklıkla tenkit ve siyasî bir zihniyet doğrultusunda selefî meşrep oldukları iddiası ile mahkûm edilen Kadızade zihniyeti dahi tefrite varan bazı uygulamaları olan mutaassıp Hanefilerden ibarettir.¹¹⁸⁹ Bu istikamette Vâni Mehmet Efendi’nin¹¹⁹⁰ *Arâisu’l-Kur’an* serlevhali tefsirinde Türklük ve Türkler hakkındaki tespitleri tetkik edildiğinde, Türk idrak ve itikadından kopuşla itham edilen bu zihniyetin mensuplarının bile Türk zihniyetinden bir merhale bile ayrılmadıkları, muamelattaki aşırılık ve yanlışların zihniyetlerine intikal etmediği rahatlıkla görülür.

“Allah’ın yardımı ile, doğru ve güzel olanı göstermesiyle biz deriz ki bu millet, Arap toplumuna hiçbir yönüyle benzemeyen Türk Milleti’dir. Çünkü biz uzun zamandan beri, ister doğu ister batı olsun karada ve denizde Rumlar ve Frenklerle savaşıyor

¹¹⁸³ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 194-197.

¹¹⁸⁴ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 230-233.

¹¹⁸⁵ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 232.

¹¹⁸⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 284.

¹¹⁸⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 284.

¹¹⁸⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, 281-284.

¹¹⁸⁹ Kadızade zihniyetini imkânlı kılan tarihî ortam ve fikriyat mekanizması için bk. Enes Şahin, “Haldunî Bir Nazariyenin İmkânlarını Aramak: 17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce, Din ve Siyaset Hayatında Geri Dönüş Taleplerine Tavırlar Nazariyesi Çerçevesinde Bir Bakış”, *Türkiye Günlüğü* 133 (Kış 2018), 43-45.

¹¹⁹⁰ Erdoğan Pazarbaşı, “Mehmed Efendi, Vani”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/458-459.

gazilerin, Rum ülkelerini bütünüyle ele geçirerek buraları yurt edinen Türkler olduğunu görmekteyiz. Onlar, bu bölgelere yerleşmişler ve sonuçta Rum, Ermeni ve Gürcü ülkeleriyle Frenk ve Rus ülkelerinin bir bölümü, Türk ülkeleri hâline dönüşmüştür. Bu yerlerde, Türk dili halk arasında yayılmış, İslam ahkâmı ve Müslümanların koyduğu yasalar uygulanmış, Türklerin gayretleri sayesinde Hristiyanların çoğu, hem İslam dinini kabul etmiş, hem de Rum, Frenk ve Rus etnik kökenine sahip olmalarına rağmen Türklüğü benimsemişlerdir. İşte bu, Allah'ın sadece Türklere nasip ettiği bir lütfudur. Allah onları gerçekten başarılı kılmak istemiştir. Allah, büyük lütuf sahibidir.”¹¹⁹¹

Görülebileceği üzere Vâni Mehmet Efendi Türklerin İslam tasavvurunu Araplardan ayırır ve üstün görür. Türk dünya tasavvurunun mücadele fikir ve pratiğini Türklerin müşahhas hususiyeti olarak bilhassa vurgular. Türk dünya idrakini ilahî bir lütuf olarak anlar. En önemlisi ise Türklüğün bir nesep değil fakat Türklerin din tasavvuru çerçevesinde teşekkül ettirilen İslam idraki etrafında oluşan sebepî bir asabiyet olduğunu Rum, Frenk ve Rus nesebine mensup adamların Türklüğü benimsediklerini söyleyerek sarahaten vurgular. Avrupa milletleri gibi Türklükle İslam'ı eş anlamlı bir halde kullanmaz, aralarındaki birinin din diğeri o din etrafında şekillendirilen dünya görüşü olduğu ayrımını Rum, Frenk ve Rusların İslam'ı kabul etmenin yanında Türklüğe de intisap ettiklerini söyleyerek şahane bir şekilde gösterir. Türk idrakinden saptığı zannedilen adamlar, Türklüğün tanımını mütakâmil bir mahiyette yapar.

İsmail Hakkı Bursevî, 17. yüzyıldan 18. yüzyıla Türk tasavvufunun bütün anasını bünyesinde barındıran velut bir mutasavvıf olarak Osmanlı devri mistik hayatının bir hülâsasına dönüşür. Aynı yüzyılda Müstakimzâde,¹¹⁹² İmâm-ı Âzam'ın menakıbını kaleme alarak Türk itikadının temellerini yeniden hatırlatır. Asrîleşme devrinde Yeniçeri Ocağı lağvolunup Bektaşî dergahları Nakşibendilere tahsis edilerek alternatif bir hadaret arayışı olarak görülen modernleşmede din hayatının mistik cephesinin mihverine işaret edilir. İlimde her türlü hünere nasibdar olan Cevdet Paşa, devletin pek çok kademesinde vazife yürütmenin yanında hem *Mecelle*'nin zihni membaı hem de *Tarih-i Cevdet* gibi pek çok eserin müellifi olur. Osmanlı'nın zeval devrindeki kemâl mertebesindeki alimlerden İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar* gibi Türk zihniyetinin vakıya bakışını sarahaten ortaya koyan bir eserin yanında klasik manadaki son siyasetnamelerden biri olan *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*'yi kaleme alırken bir

¹¹⁹¹ Vâni Mehmed Efendi, *Arâisü'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Camii 100, varak. 543 a-b'den akt. Erdoğan Pazarbaşı, “Arâisu'l-Kur'an'da Türkler”, *Bilimname* 10 (Mart 2006), 17-18.

¹¹⁹² Ahmet Yılmaz, “Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/113-115.

diğeri olan fakih Elmalılı Hamdi Efendi,¹¹⁹³ Cumhuriyet devrinde halen aşılamayan bir tefsir olan *Hak Dini Kur'an Dili*'ni¹¹⁹⁴ Türk itikadı etrafında telif eder.

Görüleceği üzere Osmanlı devri Türk düşüncesi, yalnızca bir hülasası sunulan bu isimler etrafında bile ilim ve felsefenin hem kemmiyet hem de keyfiyet ve mahiyet olarak kemâl mertebesinde. Nazariyattan fiiliyata aksettirilen Türk dünya görüşü, Osmanlı'yı filozofların aradığı devletin kendisi haline getirir. Türk din idraki merkeze alınarak; kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurları çerçevesinde tesis edilen siyaset fikri kemâl devrinde kendisini gösterdiği gibi zevâl devrinde de gösterir. Beden zayıflasa da ruh aynı ruh olarak kalır. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında zikredilen tüm hususlar Osmanlı ulehasının her eserinde kendisini aşikâr kılar. Dinin merkezde olmadığı bir siyaset fikrinin Türkler için muhal olduğu itikadı yüzyıllar boyu devam eden bu ilim geleneğini temsil eden her eserde kendisini apaçık bir biçimde gösterir. Din, mezhep, meşrep, millet ve devleti müteradif gören bu fikriyat, bunların arasındaki farkı mahiyet değil ancak derece farkı olarak idrak eder.

*Tatmayan bilmez*¹¹⁹⁵ sözünün bir tecellisi olarak bu geleneğe intisap etmeyenlerin onun hakkında yapacağı yorumlar da bu idrak biçimini anlamlandırmakta zorlanır. Vakıayı anlamamanın kendi geleneği etrafında imkânını bulamayıp farklı ilim alemlerinin teorileri çerçevesinde meseleyi tetkik etmeye çalışanların verdiği hükümlerin lafı güzaf mesabesinden öteye geçememesinin sebebi de bundan başkası olmaz. Hülasaten bu hususta verilecek hüküm Müstakimzâde'nin ifadeleri ile söylemek icap ederse şöyle olur: "İkrâr edenin fâidesi kendüye ve inkâr edenin ziyânı kendüyedir."¹¹⁹⁶

¹¹⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/57-62.

¹¹⁹⁴ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/153-163.

¹¹⁹⁵ Mustafa Çağrı, "Zevk", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/309.

¹¹⁹⁶ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1164, v. 13b-15a'dan akt. Selim Sabitoğulları, *Balkanlar'da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 138.

4.2. Osmanlı'nın İnşası, Geleneğin İhyası, Türklüğün İbkası: Osmanlı Tarihlerinde Kuruluş Anlatıları

Varlığın başlangıcından itibaren ortaya çıkan tecrübenin illiyet bağları etrafında anlatılması ve izah edilmesi ilmi olarak tanımlanabilecek tarih, Niğdeli Kadı Ahmet'in¹¹⁹⁷ ifadesi ile ilimlerin şahı olup, diğer ilimler onun yanında reaya kalır.¹¹⁹⁸ Şahsiyet, vakıa ve zihniyetler arasındaki nedensellik ilişkilerinin belli usûller etrafında ortaya konulup, olmuş olanın anlaşılması çabasına matuf bir şekilde teşekkülü icap eden ilm-i tarih Türkler için hususî bir önem arz eder. İslam öncesi şifahî kültürün müntesibi olan Türkler, tarihe yönelik idraklerini efsane ve destanlara intikal ettirir. Varlık, insan, din, devlet, millet ve siyasete taalluk eden fikriyatlarını tarihî tecrübe olarak nesilden nesile aktardıkları bu efsane ve destanların içerisinde bir anlayış biçimi olarak kodlar. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki İslam öncesi Türk zihniyet dünyası ve hayat felsefesini tetkik etmenin usûlü ve anlamının yolu efsane ve destanlardan geçer. Bu eserlere yönelik yapılacak ciddi bir tetkik İslam öncesi Türk idrak biçiminin bütün unsurlarını aşikârâne bir şekilde ortaya çıkarmaya kâfi gelir. İslam sonrası devirde ise şifahî kültürden kitabî kültüre intikal eden devlet aklı, ilimlerin şahı olan tarihe gereken kıymeti verir. Hükümdarların siyaseti mütekâmil bir mahiyette ortaya koyabilmesinin sırrı tarihî tecrübeyi aktaran eserleri tetkik edip onlardan ibret almasında, kâmil hükümdarların siyaset etme tarzlarını kendi siyaset tecrübesine yedirebilmesinde görülür. Türklerin tarih, devlet ve topluma yönelik itikatlarını İbn Haldûn'da nazarî bir mahiyette bulmaları ile birlikte Türk düşünce hayatının tasavvurunda Türk idrak tarzı ete kemiğe bürünür İbn Haldun diye görünür.¹¹⁹⁹ Haldûnî mektebin bir müntesibi olmanın Türk geleneğinin de müntesibi olmak ile müteradif hale geldiği Türk düşünce geleneği,

¹¹⁹⁷ Ali Ertuğrul, "Niğdeli Kadı Ahmed", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), EK-2/359-360.

¹¹⁹⁸ Ali Ertuğrul, "Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak) Cilt I (İnceleme-Tercüme), Cilt II (Farsça Metin)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 195.

¹¹⁹⁹ Yusuf Akçura, "Tarihi Görüşe Dair", *Milli Tarihin İnşası Makaleler*, haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 49; Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", *Milli Tarihin İnşası Makaleler*, haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 62, 66, 74, 85, 90; Şahin, "Haldunî Bir Nazariyenin İmkânlarını Aramak: 17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce, Din ve Siyaset Hayatında Geri Dönüş Taleplerine Tavırlar Nazariyesi Çerçevesinde Bir Bakış", 43-45. "Tarihte usul bizde Tanzimattan önce İbn Haldunvarî düşüncelerden ibaretti." A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), X. İbn Haldun'un Türk tarih zihniyetine etkisi hususunda Togan'ın fikirleri için ayrıca bk. Togan, *Tarihte Usul*, 146-147, 157-166.

Osmanlı devrinde devlet ve siyasetin olduğu gibi tarih ilminin de kemâl mertebesine ulaştığı bir devri ifade eder. Her ne kadar modern dönemde Osmanlı tarihçiliği olarak vakanüvislik geleneği usûl yokluğu ve olayların aktarımından ibaret olması gibi gayri sahih gerekçelerle tahfif ve tahkir ediliyor olsa da¹²⁰⁰ Türk geleneğinin içinden bu eserleri tetkik etme imkânına sahip ademler, Osmanlı tarihçilerinin zihin dünyasında bir gerilim noktası olduğu söylenebilecek yaklaşım tarzı ve nazariyeyi kolaylıkla görme imkânına sahip olur. Bu manada Osmanlı devri tarih metinleri vakıa, fikir ve şahsiyetleri incelemenin ya da bunlar arasındaki alakaları tespit etmenin aracı olarak görülmenin yanında Türk geleneği ve zihniyet dünyasının Osmanlı devrinde aldığı hali görmek bakımından da büyük bir ehemmiyet arz eder. Osmanlı asırlarında Türk siyaset düşüncesini tetkik etmenin yolu yalnızca siyasetnamelere sığınmakla bulunamaz. Bu devirde kaleme alınan kelim, tefsir gibi dinî ilimlere müteallik eserler; tarih kitapları, tasavvufî kaynaklar, fetva metinleri, seyahatnameler ve dahi ilmihaller Türk düşüncesinin içinde bulunduğu hali, doğrudan onun müntesipleri tarafından ve dünyaya yönelik hususî bir bakış tarzı ile kaleme alınmalarından mütevellit bir aracıya gerek bırakmaksızın, vazıh bir biçimde ortaya koyar ve böylece bir düşünce tarihi kaynağına dönüşür.

Bu eserlerde Türk düşüncesinde din ile siyaset arasındaki alakayı açıkça gösteren ve Türk devlet geleneğinin yaslandığı zihniyeti ortaya koyan özel meselelerden biri Osmanlı Devleti'nin kuruluş anlatıları olur. Bir devletin kuruluşu zahiren belli bir tarihî devirde ortaya çıkan şartlar etrafında gelişen maddî hususların tetkikini icap ettirirken mevzunun batınî tarafı, devleti ortaya çıkartan ilahî müdahale, seçim ve liyakat gibi konuların aşikâr edilmesini icap ettirir. Modern dönemde Türkiye'de Osmanlı tarihçiliğinin önemli tartışmalarından biri olan Osmanlı Devleti'nin kuruluşu hususunda telif edilen eserler¹²⁰¹

¹²⁰⁰ Köprülü, “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, 32; Akçura, “Tarihi Görüşe Dair”, 49; Yinanç, “Tanzimat’tan Meşrutiyet’e Kadar Bizde Tarihçilik”, 59; İbrahim Kafesoğlu, “Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik”, *Milli Tarihin İnşası Makaleler*, haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 99.

¹²⁰¹ Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, haz. Orhan Köprülü (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015); Halil İncılık, “Osmanlı Devleti’nin Doğuşu Meselesi”, *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, drl. Oktay Özel – Mehmet Öz (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 225-240; Friedrich Giesse, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, drl. Oktay Özel – Mehmet Öz (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 149-175; William L. Langer – Robert P. Blake, “Osmanlı Türklerinin Doğuşu ve Tarihsel Arkapları”, *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, drl. Oktay Özel – Mehmet Öz (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 177-224; Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi Özmen (Ankara: Altınordu Yayınları, 2017); Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berkay (İstanbul: Pencere Yayınları, 2017); Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. A. Tunç Şen (İstanbul: Metis

bu meselenin zahirî ve maddî taraflarını ele alırken Osmanlı müverrihlerinin merceğine giren hususî mesele olayın batınî cephesi olur. Bu istikamette bu eserlere intikal etmek Türk siyaset fikriyatının din kaynak ve merkezliliğini ortaya koyması açısından hususî bir önem arz eder.

Şeceresini Vefaiyye tarikatının münşî Seyyid Ebulvefa'nın halifesi Baba İlyas'a dayandırmak suretiyle¹²⁰² mistik İslam tasavvuru etrafında bir pozisyon benimseyen ve itibar kazanan¹²⁰³ Aşıkpaşazade, kuruluşundan itibaren Osmanlı tarihi hususunda eser telif eden ilk müverrihlerden biri olur. Tarih ile menakıb türünün bir telifi olarak ortaya çıkan eser, tarihi menkıbe haline getirirken menkıbeleri de tarihî vesikalara dönüştürür. Âl-i Osman'ın şeceresini Hazreti Nuh ve onun oğlu Yâfes'e kadar götürmek ve arada Oğuz Han'ı da saymak suretiyle tarihin neredeyse başından itibaren var ve hükümran olan bir soy ağacı ortaya koyar.¹²⁰⁴ Aşıkpaşazade'nin Türk yaşam tarzı ile alakalı verdiği ilk bilginin Türklerin bedevî kültürü olması, Türk kültürünün temellendirilmesinin Osmanlı müverrihlerince nasıl tesis edildiğini göstermesi açısından büyük önem arz eder: Acem toplulukları;

“Bize Arap galip oldu diye gayrete gelip Yâfes neslinden göçebe Türkler'i kendilerine dayanak edip Araplar'a galip geldiler. Bu yüzden Arap mağlûp olunca Kâfir ülkeleri kafa tutmaya başladılar. Kâfirler Müslümanlara itaat etmez oldu. Bu göçebe Türkler'den Acem padişahları çekinir oldular. Tedbir düşünerek ittifak ettiler ki bu göçer evli Türkler'i kendi üzerlerinden uzaklaştıralar. Süleymanşah Gazi'yi ileri çektiler ki o, göçer evlilerin ulularındandı. Elli bin kadar göçer Türkmen ve Tatar evini onun yanına verdiler. “Varın, Rûm'da ...gaza edin” dediler. Süleymanşah dahi kabul etti.”¹²⁰⁵

Yayınları, 2019); Irène Beldiceanu, “Başlangıçlar: Osman ve Orhan”, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ed. Robert Mantran, çev. Server Tanilli (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 17-41; Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, çev. Ayda Arel (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008); Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015); Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019).

¹²⁰² Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. Nihal Atsız (İstanbul: Devlet Kitapları, 1970), 3.

¹²⁰³ Halil İncalcık, “Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?”, *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, drl. Oktay Özel – Mehmet Öz (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 141-144. Ayrıca Âşıkpaşazade Tarihi ile alakalı tetkikte usûl hususunda bu makalenin tamamının incelenmesinde yarar vardır.

¹²⁰⁴ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 5.

¹²⁰⁵ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 6. Bunun yanında Osman Bey'in şifahî kültürün müntesibi bir topluluğun lideri olduğu, onun okuma yazma bilmemesinde yeniden anlam bulabilir. Aşıkpaşazade'de Şeyh Edebali Osman Bey'i büyük bir devlet ile müjdelediğinde Kumral Dede Osman Bey'den bir hediye ister. Osman Bey de ona padişah olduğunda bir şehir vermeyi vaat eder. Bunun üzerine Kumral Dede bu hususta bir kağıt yazıp vermesini istediğinde Osman Bey'in cevabı şöyle olur: “Ben yazmak bilir miyim ki benden kâğıt istersin. İşte bir kılıcım var. Babamdan ve dedemden kalmıştır. Onu sana vereyim. Bir de maşraba vereyim. Birlikte senin elinde olsunlar. Neslin bu nişanı saklasın. Eğer Hak Taâlâ beni padişahlığa

Görülebileceği gibi Türk bedaveti hem konar-göçerlik hem savaşkanlığın mücahede içerisine yedirilmesi hem de şifahî ve mistik bir kültürün hakimiyeti ile Osmanlı Devleti'nin kurucu zihniyetini ifade eder. Osman Bey'in beylik tesis etmesiyle birlikte göçebelik fiilen yok olmaya başlasa da bir zihniyet olarak varlığını devam ettirir ve Osmanlılar özelinde Türkler şehir kültürünü dahi bedavet zihniyeti etrafında teşekkül ettirir. Osman Bey'in pazar yeri vergisi hususundaki tavrı onun zihin dünyası özelinde Türk idrak biçimini ve Türk siyaset tasavvurunun membaini göstermesi açısından özel bir örnek olma hüviyetinde olur:

“Kadı konuldu. Sübaşı konuldu. Pazar kuruldu ve hutbe okundu. Bu halk kanun ister oldu. Germiyan'dan birisi geldi. “Bu pazarın vergisini bana satın” dedi. Halk “Osman Han'a git” diye cevap verdi. O adam, hana gidip sözünü söyledi. Osman Gazi sordu: “Vergi nedir”. Adam dedi ki: “Pazara ne gelse ben ondan para alırım”. Osman Gazi: “Senin bu pazara gelenlerde alacağın mı var ki para istersin” dedi. O adam: “Hanım! Bu türedir. Bütün memleketlerde vardır ki padişah olanlar alır” dedi. Osman Gazi sordu: “Tanrı mı buyurdu, yoksa beğler kendileri mi yaptı?”. O adam yine: “Türedir hanım! Ezelden kalmıştır” diye cevap verdi. Osman Gazi çok öfkelen-di: “Bir kişinin kazandığı başkasının olur mu? Kendi malı olur. Ben onun malına ne koydum ki bana akça ver diyeyim? Bire kişi! Var, git! Artık bana bu sözü söyleme ki sana ziyanım dokunur” dedi.”¹²⁰⁶

Bu örnek verginin ne olduğu hususunda malumatı olmayan Osman Bey'in sahip olduğu şifahî ve göçebe kültürü aşikâr etmenin yanında töre olduğu söylenen uygulamanın ilahî mi insanî mi olduğunu sorması üzerinden Türkler tarafından dinin töre ile aynileştirildiğini de gösterir. Osman Bey ayrıca bir uygulamanın meşruiyet zeminini de o uygulamanın ilahî kaynaklı olup olmaması etrafında değerlendirerek Türk siyaset düşüncesinin din merkezliliğini kanun yapma hususunda yeniden aşikâr kılar. Osman Bey'in devlet, beylik ve siyasetten anladığı şeyin belli bir kurumsallaşma tesis etmiş, iş bölümü detaylıca gerçekleştirilmiş, bürokratik aygıtların ortaya çıktığı bir yapı olmayıp; dinî bir zihniyet ile bedavetin şehadete vesile kılınıp mücahedeye dönüştürüldüğü, gaza zihniyetinin dinî olmanın yanında iktisadi bir mahiyet de kazandığı bir yaşam tarzı şeklinde anlaşılması gerektiği açıktır. Bu düşünce yapısı ile Osman Bey devletin güvenlik ve asayiş tesis etmesinden kaynaklanan vergilendirme hakkını anlamlandırma hususunda başarı kaydedemez. Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi'ye vasiyetine bakıldığında da bu vasiyetin Türk siyaset zihniyetinin dinî mahiyetine bir örnek olduğunu görmek mümkün

eriştirirse benim neslim dahi bu alâmeti görüp kabul etsinler, köyünü almasınlar.”. Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 11.

¹²⁰⁶ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 23.

olur: “Önce dedi ki: “Oğul! Ben öldüğüm vakit beni Bursa’da şu Gümüşlü Kubbe’nin altına koy. Bir kimse sana Tanrı’nın buyurmadığı sözü söylese sen onu kabul etme. Eğer bilmezsen Tanrı ilmini bilene sor.” dedi.”.¹²⁰⁷ Böylece bir söz, eylem yahut siyasetin ciddiye alınmasının ölçüsü yalnızca ilahî kaynaklılığı etrafında değerlendirilir. Siyaset ancak Allah’ın emirleri doğrultusunda bir karşılık bulur.

Aşıkpaşazade’nin rivayetleri mücahede siyaseti ile birlikte ilmî siyaseti de muhtevî olur ki bunlar kuruluş devrinde birbirini tamamlar mahiyettedir. Bu istikamette Orhan Bey İznik’in fethinden sonra oradaki büyük bir kiliseyi cami, manastırı ise medrese haline getirir ve böylece Osmanlı Devleti’nin ilk medresesi tesis edilmiş olur.¹²⁰⁸ Türk medrese geleneğinin Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin ibkası ile aynı manaya geldiği hatırlandığında bu durumun önemi de apaçık ortaya çıkar. Burada büyük önem arz eden bir diğer mesele ise Orhan Gazi’nin medreseyi Ekberî¹²⁰⁹ ekolün Osmanlı’daki ilk temsilcisi olan Dâvûd-i Kayserî’ye vermiş olması olur. Naklî ilimlerdeki istidadının yanında tasavvuf ve felsefe hususunda da devrin önemli isimlerinden olan Dâvûd-i Kayserî’nin Orhan Bey tarafından Osmanlı’nın daha bu ilk devrinde istihdam edilmesi, Osmanlı yöneticilerinin devlet ve siyaset zihniyetini ortaya koyması bakımından büyük önem taşır. İlk Osmanlı medresesi Dâvûd-i Kayserî’nin buraya görevlendirilmesi ile sadece naklî ilimlerin tedris edildiği klasik bir medrese olmaktan çıkar. Türk zihniyetinin tekâmül etmesinin kapılarını açma imkânı sağlayacak tüm ilimlerin bir arada öğrenildiği, Türk zihniyet dünyasını tesis eden kitabî, şifahî ve mistik idrak tarzlarının hepsini bünyesinde muhtevî bir ilim membâna dönüşür.

Orhan Gazi’nin Türk mistik geleneğini ihya ve ibka edecek bir ademi ilk Osmanlı medresesine görevlendirmesinin bilinçli ve belli bir anlayış tarzı etrafında gerçekleştirildiği onun Türk mistik geleneği istikametinde teşekkül etmiş diğer şahsiyet ve topluluklara yönelik uygulamalarında da açıkça görülür. Örneğin şifahî kaynaklı mistik tasavvurun müntesibi olduğu kendileri hakkında Aşıkpaşazade’nin ortaya koyduğu anlatıda aşıkâr ettiği Geyikli Baba ile Orhan Bey arasındaki ilişkinin mahiyeti,

¹²⁰⁷ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 35.

¹²⁰⁸ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 46.

¹²⁰⁹ Mahmud Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/544-545.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinden itibaren Türk mistisizmini ne ölçüde benimsediğini göstermesi bakımından kıymetli bir vesika olur:

“Hele şimdi görelim Orhan Bey Bursa’da ne eyler? Devletle gelince imarethane yaptı. İlin dervişlerini gözden geçirmeye başladı. İnegöl yöresinde, Keşiş Dağı’nın aralığına bir hayli dervişler gelmişler, oraya yerleşmişler. İçlerinde bir derviş var. Bu dervişlerden ayrılır. Dağda geyikçikler ile gezer. Ve o Durkut Alp onu sever. Daima onun yanına gelir. Onunla konuşur. Durkut Alp ihtiyarlamıştı. Orhan’ın dervişleri gözden geçirdiğini işitince Orhan Gazi’ye bir adam gönderdi: “Benim köylerim yanına bir hayli derviş geldi. Yerleşti. Aralarında bir derviş vardır. Zaman zaman gider, dağda geyiklerle gezer Hayli mübarek kişidir.” dedi. Orhan Gazi: “Acap kimin mürididir. Kendisinden sorun” dedi. Sordular. “Baba İlyas müridiyim. Seyid Ebülvefâ tarikatindenim” dedi. Emretti: “Varın, dervişi getirin” dedi. Geldiler. Davet ettiler. Gelmedi. “Sakın Orhan da bana gelmesin” diye haber yolladı. Geldiler, Orhan Gazi’ye haber verdiler. Orhan Gazi yine adam gönderdi ki: “Niçin gelmez ve beni oraya varmaya niçin bırakmaz?”. Derviş cevap verdi ki: “Dervişler göz ehilleri olurlar. Gözetirler. Vaktinde giderler ki duaları kabul ola”.¹²¹⁰

Geyikli Baba ile Orhan Bey’in bu ilk tanışma sürecini anlatan Aşıkpaşazade, devrin ruhunu ortaya koyan pek çok detayı da aşıkâr etmiş olur. Öncelikle Orhan Bey’in fethedilen bölgelerle alakalı ilk tasarruflarından birinin bölgede mukîm olan mistik İslam tasavvuru temsilcilerini tespit etmek olması kuruluş devrinden itibaren Osmanlı hükümdarlarının tasavvuf ile rabitasını göstermesi bakımından kıymetli bir vesika hüviyetinde olur. Bunun yanında Durkut Alp gibi Osmanlı Devleti’nin ilk dönem kumandanlarından birinin Vefaiyye şeyhi Geyikli Baba’nın müntesibi olması da devrin dinî hayatını gösterir bir niteliktedir. Ayrıca Geyikli Baba’nın Orhan Bey’e gönderdiği haber de mistik zümrelerin siyaseti batınî bir nitelikte desteklediklerini işaret eder. Geyikli Baba ile Orhan Bey’in bu ilk haberleşmelerinin ardından ilişkilerinin mahiyeti bu desteği ortaya koyar mahiyettedir. Buna göre Geyikli Baba haberleşmelerinden bir süre sonra bir kavak ağacını yüklenerek Orhan Bey’in sarayına gelir ve sarayın bahçesine bu ağacı diker, ardından hükümdara yaptığı işin esrarını şöyle açıklar: “Uğur saymamızdır. Durdukça dervişlerin duası sana ve nesline makbuldür.”.¹²¹¹ Aşıkpaşazade’nin ifade ettiğine göre hükümrân olan her yeni padişah bu ağacın bakımına özen gösterir.¹²¹² Orhan Bey Geyikli Baba’nın devlete verdiği bu metafizik destek üzerine onun peşinden gider, ona mukim bulunduğu İnegöl ve çevresini vermek ister. Meselenin devamını Aşıkpaşazade şöyle nakleder:

¹²¹⁰ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 50.

¹²¹¹ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 51.

¹²¹² Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 51.

“Derviş: “Mülk, mal Tanrı’nındır. Ehline verir. Biz onun ehli değiliz” dedi. Sordular: “Ehli kimlerdir?”. Dedi ki: “Hak Taâlâ dünya mülkünü senin gibi hanlara ısmarladı. Malı da iş ehline ısmarladı ki kulları birbiriyle işlerini görsünler diye. Bizlere gün yeni, nasip olan rızık dahi yeni”. Orhan Gazi dedi ki: “Derviş! Benim de sözümü kabul etsen ne olur?”. Derviş dedi ki: “Şu karşıda duran tepecikten beriye olan yerler dervişlerin avlusu olsun”. Orhan Gazi de bu sözü kabul etti. Dua aldı. Yerine gitti.”¹²¹³

Görüleceği üzere Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrinde Vefaiyye müntesipleri önce Şeyh Edebali sonrasında Geyikli Baba gibi isimler etrafında devletin kuruluşunda mistik zihniyet merkezli bir mahiyete sahip olur. Osmanlı’nın kuruluş döneminde Türk mistik geleneğinin siyasetle olan ilişkisi geleneğe ittiba edilerek muhafaza edilir. Belli zümrelerin şahsında tecessüm eden din, devleti destekler; devlet de dini muhafaza eder. Bu şekilde geleneğin tesis ettiği usûl de aynıyla korunur, Türk devlet geleneği herhangi bir sapma olmaksızın varlığını sürdürür. Böylece Osmanlı, Selçuklu’nun bıraktığı yerden emaneti devralır. Bu unsurların birbirinin devamı mahiyetinde olduğu hakkında tarih okumasına yönelik tenkitlerin belki belli hususlarda bir karşılığı olduğu söylenebilir fakat Türk zihniyeti ve siyaset geleneğinin devam ettirilmesi noktasında bu devletlerin arasında bir halef selef ilişkisi olduğunu söylemek bir hakikati teslim etmek manasına gelir.

Aşıkpaşazade de her Türk mütefekkir gibi eskiye özlem içerisinde yaşar, bulunduğu hali bir bozulmalar devri kadim olanı ise kemâlin tecessümü olarak değerlendirir. Onun bu mukayese tarzı günlük hayat hususunda dahi böyle olur. Osmanlı askerlerinin ilk devirde başlarına taktığı başlığı izah ederken yaptığı mukayese şöyledir:

“Eski zamanda üstâdâne taraklar ve hürmetli sakallar olurdu. Padişah hışmettiğinin sakalını kesip eşeğe bindirirdi. Şimdiki zamanda kendilerinin âdeti eşek oldu. Binip yürürler. Sakallarını da kendi elleriyle keserler. Bu sakal kırmak âdeti eskiden Firenklerden kalmıştır. Firenklerden cünüp Işıklar almıştı. Şimdiki zamanda mübah oldu. Kadınlar saçını keser, erkekler sakalını.”¹²¹⁴

Aşıkpaşazade’nin Osmanlı düşünce dünyası tetkikleri hususunda eseri ile yaptığı en önemli katkının ilk dönem Anadolu’da devlet, millet ve siyasetin üzerinde durduğu temelleri tasnif ederek ortaya koyması olur. Özellikle modern dönemde araştırmacıların hususî olarak ilgisini çeken bu tasnif esasında *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında ortaya koyduğumuz esaslara da mukabil bir mahiyet arz eder ve aktüel bir tasnif olması münasebetiyle de yaklaşımın hakikate uygun mahiyetinin delili hükmünde olur. Buna göre Aşıkpaşazade Türk zihniyetinin Anadolu’daki müdevvinlerini şöyle tasnif

¹²¹³ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 51.

¹²¹⁴ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 45.

eder: “Ve hem bu Rûm’da dört tâyife vardır kim misâfirler içinde anılır. Biri Gâziyân-ı Rûm ve biri Ahiyân-ı Rûm ve biri Abdâlân-ı Rûm ve biri Bâciyân-ı Rûm...”¹²¹⁵ Burada sayılan unsurlar hakkında yapılacak bir tetkik, Aşıkpaşazade’nin Anadolu’daki Türk varlığı üzerinde yaptığı değerlendirmenin din merkezliliğini aşıkâr kılar.

Gâziyân-ı Rûm üzerine çok bir şey söylenmeye ihtiyaç yok gibidir. Türklerin İslam öncesi devirlerdeki hayat felsefesi ve iktisadî usûllerini ifade eden bedevî kültür, İslamlaşma devriyle birlikte cihat ve şehadet zihniyeti ile birleşerek ilahî bir mahiyete bürünür. Türk devlet ve siyaset geleneği mücahedenin imkânını tesis etmeyi varoluşsal bir mesele olarak telakki eder. Türklerin devlet kurup siyaset ortaya koymasının sebebi bir millet olarak cihadı hayatın merkezine kurumsal bir nitelikte sokmanın arayışını vermekte bulunabilir. Bu istikamette devleti taşıyan önemli direklerden birini devlet için mücadele edip hem dinî hem de dünyevî menfaatler temin eden, din-i Mübin’i dünyanın başka yerlerine taşıyıp, küffarın zulmüne son verip, toprakları Müslüman memleketi yapmak suretiyle Allah’ın rızasını kazanma uğraşı ifade eder. Bu uğraşın diğer cephesi ile de elde edilen ganimetler ile birlikte iktisadî ve dünyevî bir menfaatin de kapısı aralanır.

Ahiyân-ı Rûm ise Türk mistisizmini şehir hayatına intikal ettirir. Şehirlerde içtimaî olarak yaşamının icap ettirdiği iş bölümü sebebiyle ortaya çıkan zanaat ve sanatların dünya ile ukba arasında bir denge içerisinde, dünyevî ihtiyaçları karşılarken dünyaya kapılmamayı sağlamanın yollarını arar. Toplumsal hayatta ve üretim düzeninde mistik İslam tasavvurunun etkinliğini tesis eder. Böylece içtimaî düzen aynı zamanda mistik ve dinî bir niteliğe bürünmüş olur.

Abdalan-ı Rum ise Türk mistik geleneğinin Anadolu’da tecessüm etmiş halini ifade eder. Türklerin İslamlaşma devrindeki İslam’a intisap usûllerinden biri olan mistik idrak biçimi hem kitabî hem de şifahî unsurlardan beslenen versiyonları ile Anadolu’da varlık bulur. Her iki epistemolojik kaynağı ile de Anadolu’nun Türk milletinin vatanı haline gelmesinde büyük etkisi olan Türk derviş ve abdalları; İslam’ı Türkleştirirken, Türklüğü İslamlaştırır. Türklerin kadim devirlerde tesis ettikleri ve her dönem zihniyet ortaya koymalarını sağlayan unsurların İslam içerisinde aktüel olarak imkânlı kılınmasına

¹²¹⁵ Âşık Paşazade, *Osmanoğulları’nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz – M. A. Yekta Saraç (İstanbul: K Kitaplığı, 2003), 569.

öncülük eder. Osman Bey'in göğsüne gelen nur hem ahiyan hem de abdalardan olan Şeyh Edebalı'den intikal eder, Geyikli Baba geyik üzerinde mücahede ederek hem abdalın hem de gaziye'den olmak ile şerefiyab olur.

Görüleceği üzere Anadolu'da Türk geleneğinin üzerine bina edildiği sınıfların tamamı dinî niteliğe sahip olur. Aşıkpaşazade'nin Vefaî geleneğinin bir müntesibi olması münasebetiyle mistik İslam tasavvurunun yerini diğerlerini ihmal etmek suretiyle bir miktar çoğalttığını söylemek mümkün olsa da bu sınıfların arasına fakihane-ı rumu ekleyerek kurucu unsurlar kolaylıkla kâmil bir mahiyette ortaya konulabilir.¹²¹⁶

Dikkati çekeceği gibi modern dönemde Aşıkpaşazade'nin ihmal ettiği ve bu istikamette tamamlama gayreti gösterilen alanlar dahi Osmanlı devlet ve siyasetinin kaynağını dinî zihniyete bağlar. Modern devrin siyaseti dinî mahiyetten arı bir şekilde yeniden kurgulama çabaları bile verilecek hükmün başka bir yöne çekilebilmesinin imkânını var edemez. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyeti her devir ve ortamda itiraf edilmek zorunda olan bir hakikati ifade eder.

Bu istikamette tetkik edilebilecek eserlerden biri de 17. yüzyıl müverrihlerinden Münecimbaşı Ahmed Dede'nin *Câmiü'd-Düvel* serlevhalı eseri olur. Bünyesinde tefsir, hadis, tasavvuf, mantık, felsefe, astronomi, astroloji gibi pek çok ilim ve fenni barındıran Ahmed Dede, Osmanlı'nın müneccimbaşılık¹²¹⁷ vazifesini üstlenmesi münasebetiyle Münecimbaşı unvanını alırken aynı zamanda Mekke-i Mükerrreme'de Mevlevî şeyhi olma mertebesine de erişir.¹²¹⁸ Osmanlı alimlerinin kendilerinde farklı alanlara müteallik pek çok ilmi cemetmeleri gayet tabii görüldüğünden onun aynı zamanda müverrih olması devrinde şaşılabilecek bir şey olmasa da modern devrin idrak etmekte zahmet çekeceği bir durumu ifade eder. Onun özellikle varlığın başlangıcından kendi devrine kadar bütün tarihi ortaya koyduğu *Câmiü'd-Düvel* isimli eseri bu manada meşhurlaşır. Münecimbaşı'nın hem bir bürokrat hem devri açısından fûnûn arasında sayılabilecek bir ilmin başı hem de mutasavvıf olması onun tarihini de bu anlamda ayrı bir yere oturtur. Misalen Münecimbaşı'nın Osmanlı Devleti'nin diğer İslam devletlerine üstünlüğünü

¹²¹⁶ Bu meselenin farkına varan Ahmet Yaşar Ocak'ın konuyla ilgili tetkik ve teklifleri için bk. Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, 14-15.

¹²¹⁷ Salim Ayduz, "Osmanlı Devleti'nde Münecimbaşılık", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 1/1 (Aralık 1995), 159-207.

¹²¹⁸ Ahmet Ağırakça, "Münecimbaşı, Ahmed Dede", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/4.

izah ederken “...ortaya çıkışını müjdeleyen sadık rüyaları...”¹²¹⁹ özellikle vurgulaması, onun müntesibi olduğu mistik gelenekle doğrudan alakalı olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı Devleti’ni imkânlı kılan milletin bu devletin kıyamete kadar payidar kalması hususundaki endişe ve duası Müneccimbaşı Ahmed Dede için de geçerli olur.¹²²⁰ Onlar için Osmanlı’nın önemi onların yaşadıkları devirde devletin kemâl mertebesinde bulunup, hali hazırda müreffeh olmanın imkânını sunması değil kendilerinden sonra kıyamete kadar ayakta kalmasında görülür. Müneccimbaşı’nın Osmanlı Devleti’nin fazilet ve diğer devletlere nazaran üstün vasıflarını ortaya koyarken hususiyetle üzerinde durduğu meseleler, onun konuyu algılama biçimini ele vermesi bakımından özel bir öneme sahip olur. Onun vurguladığı hususları şöyle özetlemek mümkündür: Allah bu devlete kuruluş devrinden itibaren hükümdarların en maharetli ve haşmetlilerini; hükümdarlığın en kudretlisini; memleketin en genişini; Allah’ın lütfu olarak bahtları en açığını; mücadele kabiliyetleri en yüksek olanını; itikatları en sahihini; istikametleri en doğrusunu nasip etmiştir ve Osmanlı hükümdarları bu maharetleri ile Hazreti Süleyman’dan sonra kimseye nasip edilmemiş bir siyaset kabiliyetine sahip olmuşlardır.¹²²¹

Ayrıca Osmanlı hükümdarları ve bürokratları ne seleflerine ne de diğer Müslüman devletlere zulmetmemiş, vatanlarını mücadele edip kafirlerle savaşmak suretiyle elde etmişlerdir.¹²²² Müneccimbaşı, Âl-i Osman’ın mücadele zihniyetini şöyle izah eder: “Osmanlı Devleti, sahâbe ve tâbiînden olan selef-i sâlihînin ortaya çıkışları gibi, en güzel şekilde ortaya çıkmıştır. Bu devletin hükümdarları, bütün gayretlerini İslâm’ın tevhîd akidesi ile i’lây-ı kelimetullâh için harcadılar. Kâfirlere ve müşriklere karşı gazâ ve cihâd edip, dinsizleri ortadan kaldırmaya çalıştılar.”¹²²³ Türklerin İslam öncesi devirlerden itibaren devlet ve siyaset hususundaki ontolojik perspektifini ifade eden hükümdarlık ve devletin Allah’ın bir lütfu olarak seçilmiş insanlara verildiği itikadı, Ahmed Dede’de de kendisini açıkça gösterir. Allah, Âl-i Osman’a hem Süleyman Peygamber’den beri

¹²¹⁹ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Akdem Yayınları, 2014), 63.

¹²²⁰ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 63.

¹²²¹ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 63.

¹²²² Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 63.

¹²²³ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 66.

kimseye vermediği bir güç ve iktidarı nasip eder hem de bunu çeşitli örnekleri vaki olduğu üzere bir anda değil de tedricen, tabii kanunlara uygun bir şekilde vermek suretiyle onların devletlerinin ömrünü de bir anda yanıp bir anda sönen benzerlerine nazaran uzun kılar.

“Allah, onlara Süleyman peygamberden sonra yeryüzünde hiç kimseye vermediği bir hükümdarlık lütfetmiştir. Allah bu hükümdarlık ve mülkü tedricen ihsan ederek onlara lütfunu tekrarlamıştır. Ayrıca onlara, bu hükümdarlığın temellerini sağlamlaştırmaları ve bu devletin kıyâmet gününe kadar devam edebilmesi için yapmaları gereken güzel kanun ilham etmiştir. Allah, bu mülk ve saltanatı onlara, Cengiz ve Timur gibi zâlim ve azgın hükümdarlara birden verdiği gibi vermeyip, yavaş yavaş ihsan eylemiştir.”¹²²⁴

Görüleceği üzere Münecimbaşı, hükümdarlık, devlet ve siyasetle alakalı her türlü meselenin insan iradesi dışında, Allah’ın takdiri çerçevesinde gerçekleşen ve ancak layık olana nasip edilen bir mahiyette olduğuna itikat eder. Ayrıca devleti ibka etme vazifesini kendisine yüklediği doğru kanunları yapma salâhiyetini de Allah’ın bir hediyesi olarak görerek esasen Türk geleneğini ve onun töreye yüklediği özel anlamı da İslâmî bir mahiyete büründürmüş olur. İslâm öncesi devirde, Türklerin törenin Tanrı tarafından hükümdara ilham edildiği ve bu istikamette kutsallığa sahip olduğuna yönelik itikat, Münecimbaşı Ahmed Dede’nin bu ifadelerinde aradan geçen yüzyıllara rağmen bir geleneği yaşatmak hususunda istidat sahibi olan milletin müntesibi olarak karşılık bulur. Böylece zahiren Osmanlı hanedanı ve devletinin güzel evsafı izah edilirken, batınî manada Türk geleneği Osmanlılara raptedilip yeniden meşru bir zemine oturtulur. Bir geleneği inşa ve ibka etmenin sırrına vakıf olduğu defaten vurgulanan Türklerin her yeniye eskide aramak ve eskiyi yeni olan içerisinde inşa etmek arasında salınan bu tavrı Münecimbaşı’da da karşılığını aşîkârâne bir şekilde gösterir.

Osmanlı Devleti’nin kuruluş anlatılarında Türk mistik geleneğinin bir neticesi mahiyetinde olduğunu söylemenin mümkün olduğu rüyaların önemli bir yeri bulunduğu herkesçe malumdur. Rüyanın bir epistemik kaynak olarak meşru zemine oturtulduğu cephe olan mistik idrak tarzı çerçevesinde tarih metinlerinde yer alan bu anlatılar, Osmanlı Devleti’ni daha kurulmadan babası Ertuğrul Gazi ve Osman Bey’e gördükleri rüyalar ve onların tevilleri vasıtasıyla bütün tarihinin hülasasını verecek şekilde gösterir. Bu anlatıların Türk geleneği tarafından bu ölçüde rağbet görmesi ise Türk mistik izah ve

¹²²⁴ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmîü’-d-diüvel* (1299-1481), 66.

idrak tarzının Türk düşüncesindeki yerini ve niteliğini göstermesi bakımından namzet mahiyetinde olur. Bunun yanında Osman Bey'in rivayet edilen meşhur rüyayı devrin önemli mutasavvıflarından Şeyh Edebali'nin hanesinde görülmesinde ve bu rüyayı da gene bizzat Şeyh Edebali'nin tefsir edip kızını Osman Bey'e vermek suretiyle damadı yapmasında Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinden itibaren mistik idrak biçimi ile nasıl iç içe bir mahiyet gösterdiği, Osmanlı'nın köklerinin tasavvuf idrakine bir şekilde bağlandığı da açıkça ortaya çıkar. Münecimbaşı, Ertuğrul Gazi'den Osman Bey'e bu rüyalar silsilesini şöyle rivayet eder:

“Tarihçilerin birçoğunun naklettiğine göre, Osman Gazi'nin babası Ertuğrul Gazi, oğlu Osman doğmadan önce, bir gece rüyasında ocağından bir suyun kaynayıp gittikçe çoğaldığını, büyük bir deniz haline gelerek bütün yeryüzünü doldurduğunu görür. Uyanınca gördüğü rüyayı ârif bir kimseye anlatır ve rüyasını tabir etmesini ister. O da Ertuğrul Gazi'nin rüyasını şöyle tabir eder: “Bir çocuğun doğacak. O ve soyu bütün yeryüzüne yahut da yeryüzünün büyük bir kısmına hükmedecekler.” Bu rüyadan bir veya birkaç gün sonra da Osman Gazi dünyaya geldi. Yine Ertuğrul Gazi, bir gece âlim bir zatın evinde misafir olup kaldığı odada bir kitap gördü. Bunun ne olduğunu sorunca ev sahibi: “Bu Allah-u Teâla'nın, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e indirdiği kelâm-ı ilâhîdir” dedi. Sonra Ertuğrul Gazi kitabın bulunduğu odada yalnız kalınca, sabaha kadar Mushaf-ı Şerîf'in huzurunda, hürmet ve ta'zim için ayakta durdu. Sabaha doğru bir ara uykuya dalınca, rüyada kendisine “Sen benim kelâmıma hürmet ve saygı gösterdin. Biz de senin evlâdına kıyâmet gününe kadar ayakta duracak ulu bir devlet verdik” diye hitap edildiğini işitti. Müverrihlerin birçoğunun eserlerinde naklettikleri diğer bir rivâyet de şudur: Osman Gazi, devrinin şeyhlerinden Şeyh Edebali'nin zaviyesine sık sık giderdi. Bir gece rüyasında, ay aydınlığı gibi bir nur, şeyhin koynundan çıkıp kendi koynuna veya içine girdiğini, sonra göbeğinden bir ağaç bittiğini gördü. Ağaç o kadar büyüdü ki, gölgesi bütün yeryüzünü kapladı. Bütün insanlar bu ağacın gölgesinde toplandılar. Uyandığında rüyasını şeyh Hazretleri'ne anlatınca, Şeyh onu, büyük ve ebedî bir devlet ile müjdeledi ve kızı Malhun Hatun ile evlendirdi. İleride geleceği gibi, Osman Gazi'nin bu evlilikten iki oğlu oldu: Alâeddin Paşa ve Orhan Gazi.”¹²²⁵

Yalnızca bu rüyalar dahi *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında izahına gayret gösterdiğimiz Türk siyaset düşüncesinin hem kaynak hem de usûl manasında dinî bir mahiyete sahip olduğu ve bu dinî mahiyetin bir devre yahut şahsiyete mahsus bir halde değil bir gelenek olarak tecessüm ettiği tezini aşikârâne bir şekilde ortaya koymaya kâfi gelir. Görüleceği üzere Ertuğrul Gazi'nin ikinci rüyası bir İslam aliminin evinde görülür ve Ertuğrul Gazi'nin bulunduğu odadaki *Kur'an-ı Kerim*'e gösterdiği büyük hürmet ve ittiba üzerine vuku bulur. Rüyada da kendisine dine yönelik bu hürmetinden dolayı zürriyetine kıyamete kadar baki kalacak bir devlet lütfedileceği haber verilir yani devlet

¹²²⁵ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü'd-diüvel* (1299-1481), 66-67.

ve hükümdarlık bir liyakat ispatı üzerine bir lütuf olarak gönderilir. Osman Gazi'nin rüyası ise çok daha spesifik manada dinî nitelik arz eder. Öncelikle bu rivayetten Osman Gazi'nin Vefâiyye tarikatının müntesibi ve şeyhi olan Edebalı'nın zaviyesine sıklıkla gittiği anlaşılır, bu istikamette Osman Gazi'nin Şeyh Edebalı'ye intisap etmiş bir mürit olduğunu düşünmek ihtimal dahilinde olur. Bununla birlikte gördüğü rüyada bir nur Şeyh Edebalı'nın göğsünden çıkarak Osman Bey'in göğsüne girer. Bu meyanda şunu söylemek mümkündür ki Osmanlı Devleti'ni kuran temel itikat, Şeyh Edebalı'nın dinî kimliği etrafında din, mistik hüviyeti altında tasavvuftur. Osman Bey'in göğsünden göklere yükselen çınarın tohumunu bu rüyada Şeyh Edebalı'nın temsil ettiği din ve mistik hayat görüşü atar. Şeyh, Osman Gazi'de gördüğü ikbal ve müjde üzerine kızını ona verir ve böylece Osman Gazi'nin zürriyetini ifade eden Âl-i Osman bir taraftan da tasavvufi bir geleneğe bağlanmış olur.

Tüm bunların yanında Müneccimbaşı, Osmanlı Devleti'ni müjdeleyen mistik cepheye bu rivayetler ile son vermez, mistik ve şifahî kültürde geriye giderek Osmanlı Devleti'nin izlerini arar. Yeni olanı eskiye başvurarak inşa eden Müneccimbaşı, böylece Osmanlı Devleti'nin meşruiyet zeminini Türk tarih geleneği başta olmak üzere Türk geleneğinden teşekkül ettirir. Dede'nin bu istikamette başvurduğu ilk şahsiyet, Türk mistik geleneğinin serbaşılarından birini ifade ettiğini söylemenin hakikati teslim etmek manasına da geleceği Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî olur. Onun cifr ilmi ve ayetlerin batınî manaları etrafında telif ettiği *ed-Dâriatü'n-Nu'mâniyye fî Devleti'l-Osmâniyye* serlavhalı eserde Osmanlı Devleti'nin kurulup yüceleceğini ve güzel vasıflarını devletin kuruluşundan yetmiş yıl önce istihraç ettiği ifade edilir.¹²²⁶ Ayrıca Ahmed Dede, Osmanlı Devleti'ni mensubu olduğu Mevlevî tarikatına bağlayan bir rivayeti şöyle anlatır:

“Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî hazretleri ile ilgili bazı menkıbelerde anlatıldığına göre Ertuğrul Gazi Konya'ya her gelişinde onu ziyaret ederdi. Bir gelişinde de hayır duasını almak için henüz küçük bir çocuk olan Osman Gazi'yi beraberinde getirmişti. O sırada devrin Selçuklu hükümdarı olan kimsenin, Kalenderî bir zâtâ bağlandığını işiten Mevlânâ: “Şayet hükümdar kendisine bir baba bulduysa biz de kendimize bir oğul bulduk” diyerek Osman Gazi'nin elinden tutup hayır dua eyledi ve onun büyük ve daim kalacak bir devlet kuracağını, oğulları ve torunları Mevlânâ nesline bağlı kaldıkları ve onlara saygı gösterdikleri müddetçe devletlerinin daim olacağını müjdeledi.”¹²²⁷

¹²²⁶ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü'd-düvel* (1299-1481), 66-67.

¹²²⁷ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü'd-düvel* (1299-1481), 68.

Burada hususiyetle Mevlânâ nesline bağlılık ve ihtimam şartıyla Osmanlı Devleti'nin ibka olacağı söylemi, din-siyaset düşüncesi ilişkilerinin mahiyetini farklı bir istikamette ortaya koyması açısından hususî bir önem arz eder.

Müneccimbaşı'nın başvurduğu bir diğer kaynak İdris-i Bitlisi'nin¹²²⁸ *Heşt-Behişt*'i¹²²⁹ olur. Bu eserde Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla ilgili mistik tasavvur etrafındaki bir rivayet Dede tarafından aktarılır. Buna göre Yenişehir çevresinde mukîm olup bölgedeki kafirlere karşı mücahede eden Kumral Abdal isimli bir derviş Hazret-i Hızır ya da evliyullahtan bir zat ile karşılaşır ve bu zat kendisine; Osman Bey'e Allah'ın kıyamete kadar baki kalacak bir devlet nasip ettiğini söyleyerek Kumral Abdal'ın bunu Osman Gazi'ye müjdelemesini emreder.¹²³⁰ Bu emir üzerine Kumral Abdal, Osman Gazi'yi bularak kendisine bu haberi iletir. Osman Gazi de bir süre sonra ona bir zaviye yaptırıp meskûn bulunduğu yer yakınındaki birkaç köyü vakfeder.¹²³¹

Müverrihin başvurduğu en önemli meselelerden bir tanesi İslamlaşma devrine intikal edip Dede Korkut'u gündeme getirdiği bölüm olur. Türk geleneğinin en hususî devrini kemâl döneminde gündeme getiren Ahmed Dede, kemâl halini daha İslam'a yeni intisap edilen devirlere rapteder. Böylece tohumda çınarı görür ve gösterir. Dede Korkut'un İslamlaşma devri Türklerin İslam, devlet ve siyaset tasavvuru hususundaki kıymeti hatırlandığında Münecimbaşı'nın eserinde ona yer vermesinin önemi daha da açık bir şekilde ortaya çıkar. Münecimbaşı, Dede Korkut'tan haber verirken aynı zamanda bir köken övgüsünü de gündeme getirir. Halifenin Kureyşliliği meselesine yönelik devrin en güçlüsü olma şeklindeki yoruma kadar gidebilecek bir şekilde Âl-i Osman'ın Kayı Boyu kökenlerini ve onların diğer boylar arasındaki vasfını ortaya koyma gayreti gösterir.

“Allah dostları tarafından verilen buna benzer haberlerden bir başkası da; Müverrih Ruhî'nin Tarihi'nde zikrettiği bir rivâyettir. Türkmenler arasında kendisine “Korkut Ata” adı verilen ve birçok kerâmetleri sabit olan bir zât vardır. Bir gün şöyle dedi: “Saltanat ve hükümdarlık, Oğuz Han'ın tavsiyesi üzerine tekrar Kayıhan nesline iade olacak.” Osmanlı sultanları da Kayıhan neslinden gelmektedirler. Osman Gazi

¹²²⁸ Abdülkadir Özcan, “İdris-i Bitlisi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/485-488.

¹²²⁹ Abdülkadir Özcan, “Hişt Bihişt”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/271-273.

¹²³⁰ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü'd-düvel* (1299-1481), 68.

¹²³¹ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü'd-düvel* (1299-1481), 68-69.

kabilesine de “Kayıhanlığı” denirdi. Zira Kayıhan evladından en eskileri ve emirleri durumunda idiler.”¹²³²

Oğuz Han’ın efsanevî karakteri ve üzerine söylenip yazılan *Oğuznameler*’deki pagan Oğuz Han’dan kerametler göstererek Müslüman olan Oğuz Han’a geçiş süreci hatırlandığında şifahî kültürde kerametler gösteren bir velî hükümdar hüviyetine sahip Oğuz Han’ın tavsiyesi ile Kayı Boyu’na hükümdarlığın geçmesi daha da özel bir öneme sahip olur. Şifahî kültür her devirde olduğu kadar Osmanlı devrinde de hükmünü yürütür. Milletlerin felsefelerini tesis etmesini sağlayan şey olan şifahî anlatıların her devirde siyasal zihniyeti de hangi ölçüde etkileme kabiliyetine sahip olduğu böylece bir kez daha aşikâr olur.

Müneccimbaşı’nın Osman Bey hakkında verdiği haberlerin ekserisi onun yaptığı gazalar ve mücahede şevki ile alakalıdır. Bu istikamette daha bir beylik olan Osmanlı, İslam uğruna mücahede etmekten başka siyaseti olmayan bir mücahitler topluluğu olarak sunulur. Bu doğrultuda eserin başındaki mülkün Allah tarafından Osmanlılara tedrici bir şekilde verildiği tezi de Osmanlıların dîn-i mübîn hususundaki çaba ve titizliği etrafında gösterdikleri şecaat ve liyakate bağlanır. Daha küçük bir beylikken cihat ve gazadan başka bir şey düşünmeyen Osmanlılar, amellerinin ecrini almış ve yaptıkları mücadehe nispetinde Allah’ın onlara lütfu da artmıştır. Münecimbaşı’nın ifadesi ile Osman Gazi; “Bütün gayretini cihada ve yeni memleketler fethetmeye sarfediyordu.”¹²³³

Osman Gazi İnegöl Tekfuru’nun kendisine yönelik saldırısı karşısında onunla yaptığı savaştan sonra tekfurun kardeşi olan kumandanı esir alır, Münecimbaşı’nın sözleri ile “Bu itin karnını deşin ve yerin eşin!” diyerek Kalator’un öldürülmesini...”¹²³⁴ emreder. İnegöl tekfuruna karşı girişilen gazalar esnasında kardeşinin oğlu Saru Yatı ve kardeşi Gündüz Alp şehadet mertebesine erişir.¹²³⁵ Dede’nin anlatılarında Osman Gazi kafilere karşı çok sert duruş sergileyen bir mücahit olarak sunulur: “Osman Bey, kâfir kellerini mızrak uçlarına taktırıp selâmet ve ganimetle döndü. Bir müddet sonra, yani 685 (1286) yılında adamlarından üç yüz kişi ile İnegöl kazalarından Kulaca kalesini fethederek

¹²³² Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 69.

¹²³³ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 93.

¹²³⁴ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 84.

¹²³⁵ Münecimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 85.

ahalisini katletti. Çok ganimetler alıp kaleyi yaktırdı, zaferle geri döndü.”¹²³⁶ Bunun yanında o, Türk devlet ve siyaset geleneğinin din kaynaklılığının da farkında olduğunu ortaya koyduğu faaliyetler ile gösterir. İslamlaşma devrinde Türklerin mücadele stratejileri ile tesis ettikleri gelenekleri devam ettirmeyi sürdürür. Müneccimbaşı bu durumu şöyle ortaya koyar:

“Osman Gazi, kendi askerleri ve yardıma gelenlerle birlikte Karacahisar üzerine yürüyerek Allah’ın yardımı ile kaleyi fethetti ve halkını katletti. Kale tekfurunu adamları ile birlikte esir alarak kiliseleri yıktırıp yerlerine mescidler yaptırdı. Kalenin evlerini ve elde edilen ganimetleri Gazilere paylaştırdı. Gazilerin bir kısmını orada iskân etti. Oraya bir idareci ve kadı tayin etti. Dursun Fâkih orada Sultan ve Osman Gazi adına bir hutbe okudu. Bu Osman Gazi’nin adının zikredildiği ilk hutbedir.”¹²³⁷

Görülebileceği üzere İslamlaşma devrinde Budist tapınakları mescide dönüştürülürken, Osmanlı devrinde bu durum kiliselere intikal eder. Hanefî kadısı fethedilen yerlere görevlendirilen ilk memurlardan biri olur. Hükümdar adına hutbe okutularak dinî muamelat ile siyasî harekât cemedilir. Benzer bir durum Osman Bey’e diğer Türk beylerinin biat ettikleri törene yönelik anlatıda da kendini gösterir. İslamlaşma devri öncesinden beri var olan ve İslam ile uyumlaştırılan Türk töreleri, siyasal zihniyetin aktüel cephesini ortaya koyar. “Bütün beyler, Oğuz töresine göre önünde diz çöküp ona itaat ettiler. Osman Gazi de her birine birer bardak kıymız sundu. Bey’e itaat edeceklerine dair söz vererek içtiler. Bu bir töre idi.”¹²³⁸ Türk töresinin bu kadar açık bir biçimde ritüelistik olarak ortaya konması kitabî, şifahî ve mistik kültürün kendisini nasıl yüzyıllar boyunca değişmeden taşıdığını göstermesi babında da önemli bir örnek olarak gösterilmeyi hak eder.

Osmanlı mütefekkirlerinin mezar taşı¹²³⁹ olarak vasıflanmasında hiçbir mahzurun olmadığı, kendisinde pek çok ilmi kemâl halinde toplayan, siyaseti ilmî olduğu kadar fiilî, fiilî olduğu kadar da ilmî bir mahiyette idrak edip uygulamış, Osmanlı’nın asrileşme asrına Türk zihniyeti ile bakma istidadı gösteren hususî şahsiyetlerden Ahmet Cevdet

¹²³⁶ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 85.

¹²³⁷ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 86.

¹²³⁸ Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Câmiü’-d-düvel* (1299-1481), 92-93.

¹²³⁹ Fatih M. Şeker, “Mâtürîdî Dün de Bugün de Pusulamızdır”, *Cins Dergisi* 18 (Mart 2017), 14.

Paşa, aynı zamanda Osmanlı'nın son büyük müverrihi olma vasfına da sahip olur.¹²⁴⁰ Tarih ilminin tüm ciddiyetiyle ete kemiğe büründüğü *Târih-i Cevdet*¹²⁴¹ ile Türk düşünce geleneğini tarih alanına intikal ettiren Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ* ile de avam için tarihi Türk dikkati etrafında hülâsa eder. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*'nın Osmanlı Devleti'nin kuruluşu hususundaki bölümleri zeval devrinin kemâl halindeki alimlerinden olan Ahmet Cevdet Paşa'nın Osmanlı'nın temel hususiyetlerine yönelik idrak biçimini göstermesi bakımından özel bir önem arz eder. Öncelikle Cevdet Paşa'nın beylikler devrine bakışı Osmanlı'nın bütün Türk unsurlarını bir araya getirmesini önemseydiği bir mahiyette ortaya çıkar. Devrin beylikleri arasında sınırları geniş ve güç bakımından diğerlerine nazaran üstün olanlar varsa da Allah'ın lütfu ile önderlik edip diğer Türkleri bir araya getirme maharetini gösteren Osmanlılar olur. Cevdet Paşa bu durumu şöyle izah eder:

“...devlet-i Selçûkiyye'nin inkırâzı üzerine Uc beyleri, birer hükûmet-i müstakille teşkil ettiler. Bâzıları, ale'l husus Karaman Oğulları pek parlak ve kuvvetli idi. Lâkin bunlar hep saman ateşi gibi birden bire parlayıp az vakit zarfında sönmüşlerdir. Fakat Osman Şâh'ın te'sis ettiği Devlet-i Osmâniyye Anadolu ufkundan rûnümâ olan bârân-ı feyz ve bereket gibi sine sine yağıp arâzî-i mevât hükmüne girmiş olan bilâd-ı Rûm'u ihya etmiştir ve mezkûr emâretler münfesi ve münhal oldukça enkazı olan Türkler, Osmanlılara karışmakla Osmanlı hamuru büyüyüp bir devlet-i kaviyye-i cesime teşkil ederek millet-i İslâmiyyeye pek büyük hizmet eylemiş ve müttefik olan kuva-yı İslâmiyyeyi bir merkez-i sahihe toplamıştır.”¹²⁴²

Osmanlı Devleti'nin çıkışını İslamlaşma devrine bağlama geleneği de Cevdet Paşa'nın eserinde varlığını muhafaza eder. Diğer müellifler gibi o da Dede Korkut'a atıf yapar, İslamlaşma devrini “kadîmu'l eyyam” olarak anar.¹²⁴³ Dede Korkut'tan “Türkmenler içinde Korkut Âta nâm bir ehl-i hâl-i aziz”¹²⁴⁴ olarak bahseder. Cevdet Paşa'nın Dede

¹²⁴⁰ Fatma Âliye Hanım, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2018); Fatih M. Şeker, “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895)”, *Elli Müslüman Düşünür*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 23-36; Şevki Nezihi Aykut, *Ahmed Cevdet Paşa (1238-1312/1823-1895) Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Yusuf Halaçoğlu – Mehmet Âkif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/443-450.

¹²⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet I. Cilt*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet II. Cilt-I. Kitap*, haz. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet II. Cilt-II. Kitap Tahlil II. Cildin Muhtevâsı, Kaynakları ve Dizini*, haz. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet III. Cilt*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018).

¹²⁴² Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/495.

¹²⁴³ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/497.

¹²⁴⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/497.

Korkut'tan yaptığı aktarıma göre saltanat Kayı Beyliği'nin bir devamı mahiyetinde olan Osmanlılar'a Oğuz Han'ın vasiyeti ile intikal eder ve kıyamete kadar ibka olur.¹²⁴⁵

Cevdet Paşa için Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde onların tekamülünü sağlayan şey mücahede olur. Bedavet kültürünün kurucu hüviyeti tüm Osmanlı müverrihleri gibi Paşa'da da temel bir mahiyete bürünür. Gaza ve cihadı siyasetinin merkezine alan Osmanlı Devleti böylece lutf-u ilahîden nasibini almak ile şerefyab olma faziletine erişir. Müneccimbaşı'nın Cengiz ve Timur'un devleti ile ilgili yaptığı tespitin bir benzerini bu istikamette Cevdet Paşa da yapar.

“Devlet-i Osmâniyye'nin şân ve şevket ve iclâl ve übbehetçe sâire tefevvuku târih-şinâsan-ı âleme rûşenâdır. Selâtin-i Osmâniyye, bu devlet ve sâltanatı Cengiz ve emsâli sâhib-kıranlar gibi fed'aten bi'l-istidrac kazanmayıp ancak gazâ ve cihâd ve îmar-ı bilâd ile bi't-tedric kazanmışlardır. Elhâsıl bu devlet-i âliyyenin fezâili pek çoktur, düvel-i sâlife içinde emsâli yoktur.”¹²⁴⁶

Devletlerin hatemi olan Osmanlı bu vasfını gaza ve mücahede ile Allah'ın emrini tutarak elde ettiği memleketleri imar etmek suretiyle vatan haline getirerek kazanır. Bunun yanında Cevdet Paşa, Osman Bey'in daha Ertuğrul Gazi devrinden itibaren yaşça küçük olmasına rağmen devlet işleri ve siyaset konusunda diğer kardeşlerinden daha mahir olmasını da yaptığı cihat ve gazalar etrafında örnek verecek açıklar. Anlaşılacağı üzere Osman Gazi'nin en büyük hüneri tüm bedevî toplulukların değerlendirme tarzında hüsn-ü karşılık bulacağı üzere şecaat ve savaş hususundaki üstün istidadı olur. Cevdet Paşa'nın şu ifadeleri Osman Gazi'de İslam öncesi devirlerden itibaren Türklerin hükümdar hususundaki idrak biçimini belirleyen en önemli kavramlardan birini ifade eden kut bulunduğunu apaçık bir biçimde ortaya koyar.

“Osman Bey, sinnen küçükse de iktidar ve şecâat ve re'y ü tedbir ve liyâkatça büyüktü. ...El-hâsıl mevâkib-ı harbiyyede asker, onu gördü. Devâir-i devlette dahî tanınmıştı. Osman Bey'in az askerle ez'-af-ı muzâfı olan a'dâya galebe etmek gibi fevkalâde şecaâtı ve semâhat ve adâleti ve hüsn-i siret ve siyâseti, şeref-i asâletine munzam olarak kendisini silâh arkadaşlarına sevdirmiş ve ulemü ve sulehâya iltifât ve itibâr ile teveccüh ve muhabbetlerini celbe i'tinâsı beyne'n-nas büyük şân ve şöhrat kazanmıştı.”¹²⁴⁷

Osman Bey'in kitabî ve mistik İslam tasavvurlarının temsilcilerine yönelik muhabbeti de milletin ona olan muhabbetini arttırır. Buradan Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde hem kurucu hem de meşrulaştırıcı hüviyeti etrafında dinî toplulukların etkisini de görmek

¹²⁴⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/497.

¹²⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/495-496.

¹²⁴⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/503.

mümkün hale gelir. Cevdet Paşa, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin aktardığı Ertuğrul Gazi ve Osman Bey tarafından görüldüğü rivayet edilen rüyaları da bazı detayları farklı bir şekilde rivayet ederek aktarır. Örneğin Ertuğrul Gazi'nin *Mushaf-ı Şerif*'in bulunduğu bir odada, *Kur'an-ı Hakim*'e yönelik muhabbet ve terbiyesinden dolayı sabaha kadar ayakta beklerken sabaha karşı dalıp uyuduğundan ilahi mahiyetli bir sesin onun evlatlarına büyük bir devlet nasip edileceği müjdesine dair rüyayı aktarırken Cevdet Paşa, Ertuğrul Gazi'nin “ümmî, fakat özü sağ ve kalbi sâfi bir zât”¹²⁴⁸ olduğunu söyler ki bu ifadeden Paşa'nın, Ertuğrul Gazi ve ahfadının ümmî olmaları münasebetiyle İslam idraki olarak mistik İslam tasavvuruna yakın olduklarını tasavvur ettiğini anlamak mümkün olur. Bunun yanında Cevdet Paşa versiyonunda Ertuğrul Gazi o odada önce abdest alıp namaz kılar ki bu durum onların kitabî İslam tasavvuruna uzak olmadıkları, en azından zarurat-ı diniyyeyi yerine getirecek kadar ilmiyal bilgilerine vakıf olduklarını gösterir. Cevdet Paşa bu meyanda diğer Osmanlı tarihlerinin pek çoğunda anılan Kumral Abdal ve İbn Arabî tarafından verilen haberleri de rivayet ettikten sonra devlet olmak gibi bir iddia aklından dahi geçmeyen bir topluluğun ilahî işaretler vasıtasıyla bu yola nasıl iletilildiğini şöyle izah eder:

“Ertuğrul Bey, bir hükûmet-i müstakille teşkili emelinde bulunmamışsa da bâlâda zikrolunan mübeşşirât-ı mâneviyye üzerine hânedânının büyük saltanata nâil olacakları ümidine düşmüş olması tabî idi. Bu hüma-yı saadetin kendi hayâtında yedi, sekiz seneden beri ve bil'l-vekâle başbuğluk gibi mühim işlerde bulunan oğlu Osman Bey'in başına konacağı emârât-ı zâhiriyye ve mâneviyyeden işaretlerden müstedel idi. Öyle de oldu.”¹²⁴⁹

Görüleceği üzere Cevdet Paşa, kendisine çeşitli vasıtalarla zürriyetine büyük bir devlet bahşedileceği bildirilen Ertuğrul Gazi'nin hangi oğlunun buna vasıl olacağını aşikâr olan belirtilerin yanında manevî ve batınî işaretler vasıtasıyla da anlaşılabilirliğini söyleyerek mistik tasavvurun devlet ve siyaset hususunda önünü açar. Osman Bey'in Vefaiyye şeyhi Şeyh Edebalî'ye olan muhabbeti düşünüldüğünde Cevdet Paşa'nın Osman Bey'in mistik cephesini kastediyor olabileceğini de düşünmek mümkündür. Bununla birlikte *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ* müellifinin Osman Bey'e Selçuklu tarafından verilen melikname ile alakalı değerlendirmesi de *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında ortaya koyulan meselelerin modernleşme devri ulemasınca da doğrulanması açısından önem arz eder:

¹²⁴⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/503.

¹²⁴⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/505.

“Bu menşurda Gaazî Osman Şâh’a hitâben adl ü nasâfet ve ahkâm-ı Şer’iyyeye tevfiğ-ı hareket ve sulha meyl eyliyenlerle sulha rağbet ve nakz-ı ahvalden mücânebet eylemek ve menâsıb-ı divâniyyeyi ehline tefviz etmek gibi hükümdârâna elzem olan bir çok nasâyih ve vesâyâ münderiçtir. Ümerâ ve küberâ ve sâdât ve kuzât ve a’yân ve sair ahaliye hitâben dahî Osman Şah’a itâat, Cenab-ı Hakk’â ve Sultân’a itâat olduğu ve onun me’murlarına hizmet, ferâiz-i din ve dünyadan olarak altı yüz seksen üç senesinden itibaren mal ve muâmelatın onlara iysâli lâzım geleceği bildirilmiştir.”¹²⁵⁰

Görülebileceği üzere hükümdar ile alakalı lazım geldiği tasavvur edilen hususların tamamı dinî bir hüviyete sahip olur. Dinî hususlarda kâmilten hareket edemeyenlerin hükümdarlığı da meşuk bir niteliğe bürünür. Osman Bey’e itaat dinî bir mahiyete intikal ederek İslam’ın farzlarından biri olarak karşılık bulur.

Türk devlet ve siyaset geleneğinin şaheseri olan Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna dair Osmanlı müverrihlerinin anlatı ve rivayetleri tetkik edildiğinde bu unsurların tamamen dinî bir mahiyete sahip olduğu görülür. Osmanlı Devleti, İslamlaşma devrinin en önemli karakterlerinden Dede Korkut tarafından müjdelenir. Osman Bey’in babası Ertuğrul Gazi’ye rüyasında haber verilir; *Kur’an-ı Kerim* üzerinden İslam’a duyduğu hürmet ve ittibanın büyüklüğü münasebetiyle zürriyetine kıyamete kadar baki kalacak bir devlet nasip edildiği bildirilir. Türk mistik geleneğinin İslamlaşma devri yapılarından Vefaiyye tarikatının müntesibi bir şeyh olan Edebalı’nın göğsünden çıkıp Osman Bey’in göğsüne giden bir nurun temsil ettiği Osmanlı Devleti’nin tohumları; din kaynaklı tohum ve köklerinden devlet, millet ve siyaset çınarının dallarına doğru yükselir. Osmanlı Devleti, Türk destan ve efsaneleri üzerinden şifahî, *Kur’an-ı Azimüşşan*’a duyulan hürmet dolayısıyla kitabî, görülen rüya ve kerametler ile Osmanlı Devleti daha kurulmadan yapılan istihraçlarla ise mistik İslam tasavvurları arasında tesis edilen temel ve sütunlar etrafına inşa edilir. Böylece Türklerin devlet ve siyasete müteallik düşüncelerinin tamamen dinî kaynak ve usûllerle tesis edilip mahiyet olarak da dinî olduğu savı etrafında hülâsa edilebilecek *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, Osmanlı müverrihlerinin Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrine yönelik anlatılarının bel kemiği olarak kendisini tarih ilminde de gösterir. Türk zihniyeti etrafında usûlü tesis edilen her ilim babı, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*’ni bizatihi kendi içerisinde muhtevî olur. Meseleleri değerlendirme tarzı, düşünme biçimi ve hayat felsefesi itibarıyla din idrakinden ari bir biçimde düşünme istidadı olmamakla müşerref kılınan Türkler, tarihe yönelik bakışlarını

¹²⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/508.

da bu istikamette tesis eder. Böylece geleneği dinîleştirirken dinî de gelenekleştirir. Hayatı tecrübe biçimi gelenek ve dinden bağımsız olmayan Türkler için böylece din ve gelenek müteradif bir mahiyete bürünür.

4.3. Türk Devlet Geleneğinin İbkasını Siyâsetname ile Aramak: *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*

Siyasetname geleneğinin Türk siyaset fikriyat ve mefkûresinin tetkik edilmesi hususunda bir hazine hüviyetinde olduğu malum olanlarca bilinir. Din, devlet, millet ve siyaset hususunda bir zihniyet sahibi olup onu devrin icapları etrafında yeniden aktüel kılmanın arayışını ifade eden siyasetname geleneği, Türk siyasetinin günü kurtarmak için bir refleks olarak geliştirilen uygulamalardan ibaret olmayıp varlığa yönelik bir tasavvurun siyasete taalluk etmiş hali olarak ete kemiğe büründüğünün aşikâr bir ifadesini teşkil eder. Hükümdarların her devirde alimlere var olan duruma yönelik değerlendirmelerini Türk zihniyeti etrafında ortaya koyup, kadim olanı hatırlatmak ve yeni olana çözümler bulmak vazifesini yüklemesinin esrarı da buradadır. Devlet her ne kadar hükümdarın dengeyi ve adaleti sağladığı unsurlar arasındaki bir iş bölümü etrafında varlığını sürdürüyor olsa da bu dengeyi var etmenin imkânı ilm-i siyaseti bilmek ve onu uygulayacak istidada sahip olmakta saklı olur.

Allah tarafından bu adaleti tesis etmekle görevlendirilen ve kendisine bu kabiliyet bahşedilen hükümdar, tabii olarak bu işi yapma salahiyyetine sahip olsa da bu yeteneğin ilimle desteklenmemesi devletin aldığı yeni haller karşısında ortaya konacak tedbir ve uygulamalar olarak siyasetin kâmil bir mahiyette ortaya çıkmasının önüne geçer. Bu istikamette siyasetname telif etmek hem siyasal bir zihniyeti devam ettirmek hem de ameliye olan siyaseti nazariye halindeki siyasal muhayyile ile desteklemek manasına gelir. Şunu söylemek mümkündür ki bir gelenek, millet yahut devletin siyaset tasavvurunun ne ölçüde mütekâmil olduğu, o gelenek, millet ya da devletin etrafında telif edilen siyasetnamelerin miktar ve kalibresinde saklıdır. Siyasetle alakalı söyleyecek şeyi olmayanların yapacak şeyleri olduğunu söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz. Bir imkân olan siyaset refleks olarak yapılır, nazariye olarak tesis edilir ve bu ikisinin cemolması ile kemâle erer. Her devirde zümrüdüanka gibi küllerinden yeniden doğma salahiyyeti kendisine bahşedilen Türk devlet geleneği, bu imkânı ortaya konan ameliye ve nazariye ile bunların pratikteki hali olarak hükümdar-bürokrat ile ulemanın varlığında

bulur. Bu unsurların sebebî bir asabiyet olarak Türklüğün altında ve tesis edilen Türk mefkuresi etrafında bir arada gelmesi Türk devlet geleneğinin muhafaza ve ibkasını sağlar.

Türk devlet geleneğinin kemâlini ifade eden Osmanlı Devleti'nde de devletin bedavet kültürü etrafında tesis edildiği dönemlerden yok oluşa gittiği devre kadar bu birlik devam eder. Her devirde siyasetnameler, düşünce hayatında itibar edilen bir hüviyette kendisine yer edinir. Siyasetname telif etmek her devirde muteber bir iş olarak tasavvur edildiğinden ulema siyasetname yazmak ile müşerref olma bahtiyarlığına erişmenin imkânlarını arar. Kuruluş devrinde dahi siyasal bir zihniyet arayışında olduğu aşikâr bir şekilde gözlemlenebilir ki bu devrin en önemli siyasetnamelerinden biri aynı zamanda şair¹²⁵¹ ve bürokrat kimliğine de sahip Şeyhoğlu Mustafa'nın¹²⁵² *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* serlevhali eseri olur. *Kutadgu Bilig*'den sonraki ilk Türkçe siyasetname olarak vasıflandırılan¹²⁵³ *Kenzü'l-Küberâ*, 14. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında siyasal zihniyetin yeniden nazarî bir perspektifle tesis edilmesinin imkânını ortaya koyması açısından siyasetname geleneğinin önemli halkalarından biri haline gelir.¹²⁵⁴ Dinin siyaset düşüncesindeki kurucu vasfını doğrudan yansıtan bu eser, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni de Osmanlı'nın kuruluş asrında aşikâr kılması açısından çalışma için de önem arz eder.

Şeyhoğlu Mustafa eserin daha başında “Şükür ve sipâs-ı bî-kıyâs ol Tangrı'ya ki niteligün ve niçeligün ana yolu yokdur ve adları ve sıfatları hisâba gelmesi yoktur.”¹²⁵⁵ cümlesi ile

¹²⁵¹ Köprülü'nün Şeyhoğlu Mustafa hususunda verdiği hüküm şöyle olur: “Şeyhoğlu bence iyi bir nâsir ve Acem şairlerini kuvvetle taklit eden iyi bir nâzımdır. Lirizmden mahrum, fakat tekniği ve üslubu iyidir.”. Köprülü, *Türk Edebiyatı Ders Notları*, 277. Ayrıca Köprülü, Şeyhoğlu'nun *Hurşidname* serlevhali eserinden bahsederken “...büyük mesnevi...” ifadesini kullanır. Köprülü, *Türk Edebiyatı Ders Notları*, 260; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 433. “...Ahmedî'den evvel Anadolu'nun en mâruf şairi sayılan Şeyhoğlu Mustafa...” ifadeleri ile Şeyhoğlu'nun durumunu ortaya koyar. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları II*, 525. Şeyhoğlu'nun etki ve namını XVI. yüzyılda dahi muhafaza ettiğini de aktaran Köprülü'dür. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 444. Görüleceği üzere Şeyhoğlu Mustafa'nın bilhassa Köprülü gibi önemli bir edebiyat tarihçisi için en önemli yönü şairliği olur. Kendi devrinde Anadolu'nun en çok bilinen, etkisi yüzyıllarca Türk edebiyatında karşılık bulmuş şair Şeyhoğlu'nun aynı zamanda Osmanlı devrinin ilk siyasetnamelerinden birinin de müellifi olması Türk düşünce dünyasının ilmi zenginliğini ortaya koyması açısından kıymetli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

¹²⁵² Köprülü, *Türk Edebiyatı Ders Notları*, 277-278; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 443-444; Ömer Faruk Akün, “Şeyh-oğlu”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001), 11/481-485; Kemal Yavuz, “Şeyhoğlu”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 88-89.

¹²⁵³ Yavuz, “Şeyhoğlu”, 89.

¹²⁵⁴ Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*, 263.

¹²⁵⁵ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 199.

Tanrı kavramının aktüel olarak kullanılmaya devam ettiğini gösterir; Allah'ı padişah olarak anarak Türk siyaset düşüncesindeki ilahî devlet ve siyaset idrakinin müntesibi olduğunu ortaya koyar.¹²⁵⁶ Hazret-i Peygamber'i görklü olarak andıktan sonra modern dönemde tasavvufa neyzen bakan zümrelerin tenkit konusu haline getirdiği, Türk tasavvuf geleneğinin kendisine atıf yapmadan eser telif etmeyi abes bildiği *Levlâke Hadisi* olarak meşhur olan “Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım.” mealindeki hadise atıf yaparak tasavvuf merkezli Türk mistik geleneğinin talebesi olduğunu aşikâr eder.¹²⁵⁷ Hulefâ-i Râşidîn'i siyasetnamesinin girişinde anarak Hanefî-Mâtürîdî zihniyet etrafında tesis edilen Türk siyaset geleneği çerçevesinde konuştuğunu hatırlatır.¹²⁵⁸ Eserin yalnızca mukaddimesi etrafında yapılacak bir değerlendirme dahi Şeyhoğlu Mustafa'nın ve mensubu olduğu Türk geleneğinin siyasal muhayyilesini ortaya koymak noktasında iktifa eder. Geleneğin varlık tasavvurunun kısacık bir bölüm ile dahi ortaya konulabileceği, bundan sonra anlatılacakların bir nazariyenin şerhi mesabesinde olacağı böylece gösterilmiş olur. Şeyhoğlu, eseri Türkçe kaleme almış olması hususunda da ihtimam gösterir. Hadaî kültürün tesis edilmesiyle ilim çevrelerinde kullanımı azalan Türk dili, Osmanlı'nın kuruluş devrindeki bedevî zihniyet ile yeniden alimlerce de muteber görülmeye başlar. *Kenzü'l-Küberâ* müellifi eserin sebep-i telifini Türkçe'ye de özel bir önem vererek şöyle izah eder:

“Bu zaif, fakir düşünce köşesine çekildim gücüm yettiği kadar bazı kalıcı ve geçici özellikleri bulunan şeyleri geçmiş din büyükleri ve veliler meşrebine göre birkaç bölüm olarak, Hak sırlarının bilinmesi bakımından Türkçe kaleme aldım. Yüce Allah'ın izni ile Arap ve Fars dillerinde de benzeri bulunan okuyanların gönüllerini inkar bulanıklığından kurtarmaları ve Türk dilinde o fayda ve çeşnileri bulmaları için beyitlerden ve şiirlerden manaları yönü ile gerektiği şekilde, yerli yerince yazdım.”¹²⁵⁹

Türk düşüncesinin, var olan hali eksik ve eskiye nazaran fesat içinde görme eğilimine Şeyhoğlu Mustafa'da da rastlanır. Kadim olana rağbetin bir esas ölçü olduğu Türk zihniyeti, içinde bulunduğu hali bir tagayyür ve fesat devri olarak görmeye, çözümü ise her durumda kadim olana intikal etmekte bulmaya mütemayildir. Bu doğrultuda Şeyhoğlu, devrinde gördüğü manzarayı şöyle betimler:

“...sonunda âlemin din büyüklerinden mahrum bulunduğunu, yeryüzünün bu zamanda aşağılık adamlar ve rezil kimselerle dolduğunu hükmü elinde tutanların

¹²⁵⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 54.

¹²⁵⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 54.

¹²⁵⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 55.

¹²⁵⁹ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 55.

ihmal ve gevşeklik yüzünden şeriatın zayıflayıp güçsüz düştüğünü, padişahların adaletten ayrılmalari ile İslâm'ın bayındır halden haraplığa ve yıkılmaya yöneldiğini, tarikat yolunun kesilip, marifet yayının gevşediğini hakikat Ankası'nın Kaf dağına çekildiğini ve isteyicilerin faydasızlığını bilmek lazımdır.”¹²⁶⁰

Şeyhoğlu Mustafa'nın bu ifadelerinde hem bir zihniyet meselesi olarak kadime dönüş arayışı; hem de Selçuklu Devleti'nin yok olduğu, merkezî bir gücü tesis edemeyen pek çok beyliğin ortaya çıktığı ve bu sebeple adaleti sağlayacak esaslı bir yapının hasretinin çekilmesi durumunun aşikâr olduğu ortadadır. Şeyhoğlu, bu boşluğu doldurup, adaleti tesis edecek olan Osmanlı'nın ikbalinin imkânını yazdığı eser ile arıyor gibidir. Bir siyasal zihniyet var etmenin siyasetin kendisini de imkânlı kılacağına yönelik itikat ulemayı, en menfî tasavvur edilen devirde dahi bu imkânın peşinde koşmaya iter. Nazariye tesis etmenin amelin önünü açacağı fikri siyasetin önünü açma girişimine dönüşür. Siyasetin aktüel olarak bir karşılık bulmadığı bu devirlerde ulema nezdinde umumî olarak eser, hususî olarak siyasetname telif etmek böylece siyaset ortaya koymanın hası olarak idrak edilir. Şeyhoğlu'nun siyasetnamesinin de böyle bir amaca matuf olduğunu söylemek mümkün olur.

Şeyhoğlu siyasetnamenin hükümdarlık hususunda tertip ettiği babına Türk siyaset düşüncesinin bir düstur olarak benimsediği “Padişah, bütün mazlumların kendisine sığındığı Allah'ın yüce zatının, yeryüzündeki gölgesidir.”¹²⁶¹ hadisine atıf yapar; ardından bu hadisi milletin zalimlerin zulümlerinden gölgesine sığındığı hükümdar

¹²⁶⁰ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 56. Şeyhoğlu, devrin hali hususundaki tasavvurunu şu şiir ile hitama erdirir:

“Ey ne yazık şaşılacak zaman geldi,
Yanlış işler ortaya çıktı hakikat da gizlendi.
Peygamberin söyleyip haber verdiği önüne geçilmesi
güç bütün bozukluklar ve fitneler şimdi görünmeye başladı ve açığa çıktı.
Padişah öldü yardımcıları gitti,
Harici denen bozuk kimseler hükümdar oldu.
Emir kendi düşüncesine göre kanun koydu
Hakk'ın emirleri ortadan çekildi.
İman, din düştü ve nefse uyuldu,
Artık her doğru büsbütün şüphe kesildi.
Âlimler hırs ve haset yüzünden
Nefislerine uyup isteklerine, arzularına kavuştular.
Din için gayret edip ciğerini ateşe atanların
Bu yüzden yüreği kanla doldu.
Baş ayak, ayaklar da baş oldu,
Mümin için Mecusî kahraman kesildi.
Bütün iyi düşünceli, hayır ehli kimseler üzüntü köşesine çekildi,
Çok korkulu alâmetler ortaya çıktı, sakın buna gülme.”. Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 56.

¹²⁶¹ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 59.

şeklinde işlev vurgusu katarak tefsir,¹²⁶² hükümdarı Allah'ın kendisini vekil kılarak lütuf ve kahrını gösterdiği bir aracı olarak tevil,¹²⁶³ Allah'ın gölgesi olmayı bir iz düşüm olması hasebiyle müşerref olunacak bir şey olarak telakki eder.¹²⁶⁴ Ona göre milletin sığınacağı bir gölge olma vasfına haiz olamayan, adaleti tesis ve zulmü yok etme istidadını kuvveden fiile çıkaramayan kimselerin hükümdar olduğunu söylemek zannedildiği kadar kolay olmaz.¹²⁶⁵ İslam öncesi devirlerden itibaren Türk zihniyetinin siyasete taalluk eden alanının layüsel hükümlerinden birini ifade eden, nazariyenin sorgulanamaz temel kabulleri hükmünde olan, hükümdarın ilahî bir lütuf ile Tanrı tarafından vazifelendirildiği itikadı *Kenzü'l-Küberâ*'da da kendisini gösterir. *Orhun Yazıtları*'nın şهادet ettiği bu Türk itikadı, *Kutadgu Bilig*'den beri her Türk eserinde kendisine karşılık bulur. Bu istikamette şunu ifade etmek mümkündür ki hükümdarın Allah tarafından milletin başına gönderildiğine itikat etmeyenlerin Türk olduklarını söylemek zannedildiği kadar kolay değildir.

Yapısal değişikliklerin bu itikadın önüne geçmesi hiçbir devirde mümkün olmadığı gibi bu itikadın yanında getirdiği ilahî sorumluluklardan da hiçbir hükümdarın kaçması ihtimali söz konusu edilemez. Her lütfun ve makamın aynı zamanda bizatihi bir yükü de bünyesinde muhtevî olduğu mütearife olduğundan hükümdarlık kendisine tevdi edildiği şahsa büyük bir sorumlulukla beraber gelir. Bir sınav olarak görülebilecek hükümdarlığı bihakkın yapıp adaleti tesis edenler, Türk zihniyetinin bir seyrüsülük olarak tasavvur ettiği siyasetin kemâl halini teşekkül ettirmiş olur ve yalnızca hükümdarlara nasip olan mertebelere erişir. İmtihanı veremeyen, hükümdarlığın imkânlarını kendi menfaat ve hevesleri istikametinde kullananların ise sonu hem bu dünyada hem de ahirette hayırlı bir yere varmaz; bu dünyadaki devletleri yerle bir olduğu gibi ahiret sorguları da zahmetli geçer. Şeyhoğlu Mustafa eserinde bu meseleyi şöyle vuzuha kavuşturur:

“...yüce Allah eksiksiz şefkatinden ve güzellikler vergisinden bir kulunu seçer de ilâhî yardımla gölgesine alırsa, onu kutlulukla kendi zatının ve sıfatlarının gölgesine yetenekli ve uygun yaratır. İşte ne kadar baht açıklığının ve ne kadar devlet ve memleket, üstünlük ve ihsanın o seçilmiş ve şeref verilmiş kişide toplanıp yer tuttuğuna dikkat edin. Âciz, elinden iş gelmez bir kimseye ister layık olsun ister layık olmasın, sevgi ve ihsan bakışını bir an ondan tarafa bırakınca, o bütün dünyanın sevgilisi ve değer verdiği dostu olur. Kime de kahr ve öfke bakışı ile bakarsa, o da

¹²⁶² Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 59.

¹²⁶³ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 61.

¹²⁶⁴ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 60.

¹²⁶⁵ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 85-86.

bütün cihanın aşağıladığı ve reddettiği kişi olur ve hiçbir yaratık onu kabul etmez.”¹²⁶⁶

Şeyhoğlu hükümdarın sahip olması icap eden özellikler ve şartlar hususunda Sâd Suresi’nin 26. Ayeti’ni merkeze alır ve Allah’ın bu ayette hükümdarlık hususunda on hüküm verdiğini söyler.¹²⁶⁷ Bu on hükmü ise şöyle izah eder: Öncelikle hükümdar kendisine lütfedilen bu makamı kendi elleriyle var ettiği bir imkân olarak tasavvur etmemeli, bulunduğu yere Allah’ın lütfuyla geldiğini bilmelidir çünkü Allah hükümdarlığı ve siyaset etme kabiliyetini kendi dilediği kimselere nasip eder.¹²⁶⁸ Hükümdar kendisine nasib-i müyesser kılınan hükmetme gücünün kendisinde kayıtsız şartsız, ne yaparsa yapsın sonsuza kadar kalacak bir şey olmadığını bilmelidir. Bu istikamette gerek Allah’ın evamirine uyup, adaleti tesis edip zulümden kaçınarak gayretullaha dokunmamalı, kendi içerisinde belli kaideleri de bulunan siyaset ve devlet hususunda ilmin icap ettirdiği şekilde tedbirler alınarak mülkün elden çıkmasının önü olabildiğince kesilmelidir.¹²⁶⁹

Allah’ın gölgesi hükmünde olan hükümdarlık vazifesinin getirdiği ağırlığa riayet etmeli, yaptığı iş ve söylediği sözler hakikate muvafık olmalı,¹²⁷⁰ bunun yanında millete mümkün mertebe araçları devre dışı bırakarak hükmetmelidir. Onun kalbine tıpkı Peygamberin ümmetine, anne-babanın evladına duyduğu gibi milletine yönelik bir şefkat yerleştiren Allah’ın verdiği bu merhamet ile millete hükmetmelidir.¹²⁷¹ Padişah hükmünü Allah’ın emirleri çerçevesinde vererek adaleti tesis etmeli, halkın değil fakat Hakk’ın rızasını kazanmak için Allah’ın emrinin olduğu hususlarda kendi fikrettiği ölçüler ya da milletin örfü etrafında değil şeriat çerçevesinde hüküm vermelidir.¹²⁷² Nefsinin arzu, istek, heva ve hevesleri çerçevesinde hükümdarlığın gücünü kullanmamalı, ona bu gücü verenin neden verdiğini hatırlayarak siyaset yapmalı ve nefesine karşı çıkmalıdır.¹²⁷³

Allah’ın kendisine verdiği hükümdarlık vazifesini bu ölçüler etrafında yerine getirmediği takdirde onu elim bir azabın beklediğini bilmelidir.¹²⁷⁴ Hükümdarlığın bu dünyayı ve

¹²⁶⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 60.

¹²⁶⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 63.

¹²⁶⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 63.

¹²⁶⁹ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 63-64.

¹²⁷⁰ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 64.

¹²⁷¹ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 64-65.

¹²⁷² Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 65.

¹²⁷³ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 65-66.

¹²⁷⁴ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 67.

ahiret hayatının her ikisinin de mamur olmasını sağlayacak şekilde işlevselleştirilmesini tesis etmeli, hükümdarlık makamında otururken yalnızca ahireti düşünerek hareket etmek yahut bir tek dünyanın mamuriyeti hususunda gayret göstermek gibi hatalara sapmamalıdır. Bu dünyaya himmeti diğerine hizmet haline getirmeye çalışmalı, “Hem dünyayı tutmanın hem de âlemi idare etmenin hakkını yerine getirmeli, tebaayı beslemeli, asker düzmeli, ordu kurmalı ve ülkeyi düşmandan korumayı hakkıyla yapmalı...”dır.¹²⁷⁵ Tüm bunlarla birlikte hükmederken Allah’ın evamirinin doğrudan alakadar ettiği hususlarda bu emirler doğrultusunda hareket etmeli, olmadığı meselelerde ise örfe riayet etmeli böylece milletin verilen hükümlere hiçbir şekilde muhalefet etmesine imkân tanımamalıdır.¹²⁷⁶

Bu ölçülere riayet edilmesi ve hükümdarlık bu istikamette yerine getirilmesi halinde temelde dünyevî bir mesele olan devlet, siyaset ve hükümdarlık hususları kendiliğinden dinî bir mahiyete intikal eder. Siyaset bir seyrüsülûka dönüşür, hükümdarlardan başka hiç kimseye nasip olması mümkün olmayan mertebelere ulaşmanın vasıtası olur. Şeyhoğlu’nun ifadesiyle “İşte dünya saltanatı Hak kulluğunu yapmada eksiksiz vasıtaadır. Bu memleket, sonuna kadar Hak yolunda gitmekte ve o büyük dergâha varmakta pek büyük sebeptir.”¹²⁷⁷ Çünkü hakkıyla yerine getirilen hükümdarlık bünyesinde alim ve abidliği de muhtevî olur.¹²⁷⁸ Adaleti tesis etme maharetine şamil bir hükümdarın ilminden ve ibadetinden şüphe edilmez.

Şeyhoğlu Mustafa bir başka ayet etrafında hükümdarın yapması icap eden işleri ise şöyle ortaya koyar: hükümdar devletin gücünü diyanetin hâkim kılınması için aktüel hale getirmeli, siyaset dinin hükmünü arttırmasının vasıtası işlevini üstlenmelidir. Çünkü devlet ancak dini ve diyaneti muhafaza ettiği ölçüde varlığını muhkem bir hale getirip tekâmül edebilir. Bunun yanında Şeyhoğlu’nun hükümdara nasihat ettiği şu hususlar devleti var eden bütün unsurları ve bunların ehemmiyetini göstererek *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*’ni hülâsa etmesi bakımından kıymetlidir:

“...padişah tebaası ve askerleri ile adaletli olmalı ve insaf etmelidir. Zalimleri zulümden, fâsıkları kötü ve haram işleri yapmaktan men’ etmeyi sağlamalı. Güçsüzlere arkalarında bulunduğunu bildirmeli, kuvvetlileri de terbiye altına almalıdır. Bilginleri vakarlı ve üstün tutarak şeriat bilgilerini öğrenmeleri için

¹²⁷⁵ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 67.

¹²⁷⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 67.

¹²⁷⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 68.

¹²⁷⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 68.

hırslandırmalıdır. Sâlih kimseleri üstün tutup, kutlu bilerek onları ibadet, emniyet ve huzurda daha fazla teşvik etmelidir. Daima iyiliklerin ve hayırların yapılmasını, yasakların da işlenmemesini sağlamalıdır. Böylece bütün halk taat ve hayırla uğraşabilmelidir.”¹²⁷⁹

Görüleceği üzere Şeyhoğlu adaleti merkeze koyar, bunun için iyiliği emredip kötülükten nehyetme vazifesini aktüel kılar. Siyasetin hası olarak ortaya konan *emr-i bil maruf nehyi anil münkerin* imkânı için ulema ve sülehaya hürmet, muhabbet ve onların kâmil hale gelebilmesinin yollarının açılmasını tavsiye eder. Bununla beraber hükümdarın memleketini sulh ve güven içerisinde tutması da büyük bir kıymeti ortaya koyar çünkü güvenin olduğu yerde millet, vazifesi olan mülkü arttırma işini hakkıyla yerine getirebilir. Ticaret ancak güvenlik hususunda bir şüphenin olmadığı memleketlerde dallanıp budaklanabilir, ilim erbabı da ilmîni devlet, millet ve can endişesi olmayan bir ortamda kemâle ulaştırabilir.¹²⁸⁰

Hükümdarın bu istikamette ortaya koyduğu her hayır hem devletini mamur edip kâmil bir hale getirmenin imkânını sağlar hem de onun ahiretini de tahkim eder. Çünkü “Her kim güzel bir davranışa vesile olursa, hem kendisi sevap kazanır, hem de onu yapanların sevaplarından nasibini alır. Her kim de kötü bir davranışa çıkır açarsa hem kendi günahını hem de kendisinden sonra onu yapanların günahlarını yüklenmiş olur.”¹²⁸¹ ve “Hayra aracılık eden, o hayrı işleyen gibi sevap kazanır”¹²⁸² hadislerinde haber verildiği üzere siyaseti tahkim, devleti mamur, milleti kâmil hale getirme salahiyetine sahip olduğunda “Yüce Allah yapılan bütün bu işlerin hayrını padişahın defterine yazar.”¹²⁸³ Fakat hükümdar Allah’ın emri, Peygamber’in kavli, Türk hükümdarlarının töresi ve milletin hayat felsefesine riayet etmeden hareket etmeyi de bir seçenek olarak elinde bulundurur. Çünkü hükümdarlık ancak sahip olunan güç, kuvvet ve imkânın tek bir şahsın elinde toplanması ile mümkün olur. Bu imkân hükümdara dilediği gibi hareket etme imkânı sağlar. Yani hükümdar ilm-i siyaseti dinin çizdiği sınırlar ve Türk zihniyetinin icapları etrafında yerine getirmekle müşerref olup hem devletini hem de ahiretini mamur edebileceği gibi elinde bulunan bu gücü kendi heva, heves, arzu ve nefsanî taleplerini yerine getirmek için kullanıp, millete karşı zalim bir tutum da takınabilir. Bu doğrultuda

¹²⁷⁹ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 69.

¹²⁸⁰ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 69.

¹²⁸¹ Müslim, *Zekât*, 69.

¹²⁸² Tirmizî, *İlim*, 14.

¹²⁸³ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 69.

hükümdarlık makamı, kendisine tevdi edilen şahıs için nimet olabileceği gibi külfet haline gelme tehlikesini de yanında barındırır. Bu istikamette hükümdarlık başa çıkılması gereken bir düşman, yüz akıyla çıkılması icap eden bir imtihana dönüşür.

Neredeyse bir müridin nefesine karşı mücahede ederek kâmil insan olma yolundaki çabasını hatırlatan bu imtihan, avamın seyrüsülükundan büyük farklarla ayrılır. Çünkü avamın hüküm verdiği zaman yerine getirme gücü, heva ve heveslerini tatmin edebilmek için elinde bulunan imkânlarla sınırlıdır. Şeyhoğlu Mustafa'nın da ifade ettiği üzere “Alçak gönüllülük üstün kişilere yakışır;/Dilencinin tevazu göstermesi huyu gereğidir.”¹²⁸⁴ Bu doğrultuda elinde dünyevî arzu ve isteklerinin hepsini yerine getirip bu dünyadan alınabilecek tüm kamları alma imkânı varken bunları yalnızca Allah emrettiği için bırakıp kendisinden başka her şeyin kemâlinin peşinde varlığını tüketen hükümdarın, Allah nezdinde alacağı ecrin de benzersiz olacağı aşikâr olur. Şeyhoğlu bu meseleyi şöyle ortaya koyar:

“İşte padişah ...nefsine ve gönlünün isteklerine kapılmamalı, nefesine karşı çıkmalı ve şehvet lezzetlerinden vazgeçmelidir. Hakk'a yönelip hakkın buyurduğu iyilikleri yapmalıdır. Bunun sevabı, yüceliği ve Hakk'a yakınlığı; o her bir şeyden elini çeken padişahlık aletlerine sahip olmayan, böylece hiçbir arzusunı kavuşamayan, çaresiz, sabredip perhiz yapmaklık yolunu tutan kimseninkine benzemez. İşte bunun yüce Allah'ın üstün zatında sevabı ve kıymeti çok büyüktür ve karşılığı da pek çoktur. Sonra bu hiçbir şeyle ölçülmez ve sevabının hesabını Allah'tan başka kimse bilmez.”¹²⁸⁵

Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak vasıflandırılan ve bu itibarla Allah'ın lütuf ve kahrını vekil olarak ortaya koyan hükümdar; bu lütuf ve kahrı ortaya koyma konusunda da kimin vekili olduğunu unutmamalı, belli ölçüler etrafında hareket etmelidir. Lütuf noktasında milletin affedilmesi mümkün olan, zihniyet ve varoluş meselesine tekabül etmeyen hatalarına tahammül göstermek hükümdarın yapması icap eden iş olur.¹²⁸⁶ Hükümdar millete karşı şefkat, merhamet, tahammül ve yumuşaklığı bir acziyet olarak görmemelidir çünkü gücü olmayan insan ile hükümdar arasındaki nefsinin isteklerinden sakınma hususundaki derece farkı bu noktada da ortaya çıkar.

Elinde gücü olmayan için affetme ve tahammül bir mecburiyet meselesidir. Zayıfın tahammülden başka bir imkânı olduğunu söylemek muhal olur. Fakat hükümdar elinde cezalandırmak, gazap etmek için her türlü imkân ve şerait müsaitken şefkat damarı ile

¹²⁸⁴ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 71.

¹²⁸⁵ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 70.

¹²⁸⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 74.

hareket eder, merhametini ortaya koyar böylece milletin başına neden getirildiğini de yeniden aşıkâr eder. Sürünün başındaki bir çoban hükmündeki hükümdarın sürünün fertleri sürü varlığına halel getirmedikçe onları telef etmesi zulmün ve kendi sonunu hazırlamaktan başka bir şeyi ifade etmez çünkü çoban ancak bu sürü var olduğu sürece bu vazifeyi sürdürebilir. Bu doğrultuda millete zulüm hükümdar için intihar hükmünde olur. Şeyhoğlu zayıfın tahammülü ile güçlünün sabrı arasındaki farkı vazıh bir nitelikte ortaya koyar: “Muhakkak saltanat kuvveti ile sükûnet sağlanır. Böylece bütün halkın incitme ve eziyetine sabredilmiş olur, buna tahammül ettikçe de hilm sıfatı üstün gelir. Eğer gücü kuvveti olmazsa acizlik ve çekingenlik ortaya çıkar. Çünkü hilm Hakk sıfatı, acizlik ve çekingenlik ise halk sıfatıdır.”¹²⁸⁷

Hata ve kötü niyetin devletin varlığına, milletin asabiyetine, dinin esasına, Türk zihniyetinin ikbaline taalluk ettiği hususlara gelindiğinde ise hükümdar gazabın en büyüğünü göstermelidir. Merhameti icap ettiren yerde gazap, gazabı gerektiren yerde gereksiz merhamet gösteren hükümdarın sonu hayra varmaz. Devletin temellerine saldıranlara gösterilecek merhamet o temellerin bir bir yok olmasıyla sonuçlanır. Devletin gölgesinde huzur bulup, varlığını şükür vesilesi kılmayanlara sabır, tahammül ya da merhamet göstermek hem Allah’ın emrine riayet etmemek hem de devleti bir imkân olarak ortaya koyan milletin hakkına girmekle müteradif olur. *Kenzü’l-Küberâ* müellifi kimlerin merhamete layık olmadığını şöyle ifade eder:

“Buna göre Allah adına savaşmak için, kâfir ülkelerine gitmek, dört bir tarafa asker göndererek düşmanı kovalamak, zulüm edenlerin, fâsıkların ve fitne çıkaranların kulaklarını çekmek, zulme uğramışların haklarını zalimlerden almak, hırsızın ve yol kesicilerin hakkından gelmek, cinayet işleyenlere Allah’ın bildirdiği cezaları uygulamak, kısas ehline Hakk’ın emrine göre kısas emretmek, ülkede korkusuzca, çekinmeden ölüm cezalarını uygulamak ve yerine getirmek ve bunlara benzer daha ne varsa bütün bunlar için noksansız padişahlık vasıtasını kullanmak lazımdır.”¹²⁸⁸

Sonuç olarak Şeyhoğlu Mustafa, Selçuklu Devleti’nin hükmünü yitirdiği ve bundan dolayı Türk zihniyetinde bir devletsizlik korkusunun peyda olduğu bir devirde siyasetname telif etmek suretiyle bir siyasî nazariye ve politik muhayyile ortaya koyarak aleme nizam verecek devletin imkânını arar. Nitekim bu imkân Osmanlı Devleti’nde karşılığını bulur. *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ* bu istikamette siyasetin zeminini teşekkül etme arayışını *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında ortaya koyulan

¹²⁸⁷ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 74.

¹²⁸⁸ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 76.

meseleler çerçevesinde gösterir. *Kenzü'l-Küberâ* kadim devirlerden itibaren bir Türk itikadı olan ilahî lütuf olarak hükümdarlık fikrinin müşterisi, diyanetin siyasetin membaı olduğu gerçeğinin ise mümessili olma vasfını üstlenir. Hükümdarın vazifeleri anlatılırken dinî söylem merkeze alınır, bir nazariye olarak siyaset diyanetin cüzü olarak tasavvur edilir.

4.4. Osmanlı Siyasetnamelerinin Şehinşahı: *Ahlâk-ı Alâ'î*

Türk siyaset düşüncesinin mahiyet ve keyfiyetini en açık biçimde tetkik edilebileceği eserler olan siyasetnameler, Türk eser telif geleneğinde her devirde sıklıkla rastlanabilecek bir eser türü olarak kendini gösterir. Siyasetin hem nazarî hem de amelî cephesini bünyesinde muhtevî olan bu eserler, devirler değişse de dünya idrakini şekillendiren varoluşsal itikatların kendisini değişmeden muhafaza ettiğini ispat eder. Türk siyasetname geleneğinde sıklıkla vurgulanıp tekrarlanan milletlerin hükümdarlarının dininden olduğu hükmü ortak bir siyasal muhayyilenin ortak bir din idraki icap ettirdiğini aşikâr kılar. Bunun yanında etrafında birleşilen bir din anlayışının tesis ettiği asabiyetle bir siyaset fikriyatı teşekkül ettirilebileceğini de gözler önüne serer. Böylece din siyasîleşirken, siyaset dinîleşir. Din, mezhep, meşrep, millet, devlet ve siyaset mefhumlarının Türk dünya tasavvurunda bu denli iç içe, birbirinin yerine kullanılabilir ve müteradif bir mahiyete bürünmelerinin esrarı da buradadır. Türk siyasetnameleri her devirde bu zihniyeti tahkim, muhafaza, ihya ve ibka etmek maksadıyla telif edilir. Eserlerin gündemleri kendi devirlerinin problem ve icapları etrafında şekillenebilir fakat meselelere yönelik tetkik ve tenkit zihniyeti, mensubu olduğu geleneğin anlayış biçimi etrafında şekillenir. Bu istikamette her eser kendi devrine seslenmek suretiyle dönemin ruhunu aşikâr ederken, seslendiği usûlle intisaplı bulunduğu geleneği gösterir. Tarihi aşan bir imkân olan gelenek, böylece her dönemde yeniden aktüel bir niteliğe bürünür. Suretler farklı olsa da ruh aynı ruh olarak muhafaza edilir. Görünen farklı olsa da ete kemiğe bürünen sabit kalır.

Bu eserlerden her biri kendi hususiyetleri etrafında belli kıymetlere haiz olsalar da bazılarının diğerlerini aştığı hem kendi devrine intikal etme hem de geleneğinin imtisali olma hususunda zirveyi belirlediği herkesçe malum olur. İlimden behresi olduğu kadar eser telif etme ve söz söylemede nasip ve istidadı olan ademlerin ortaya koyduğu bu eserler, yalnızca klasik devirlerin eserleri olmakla kalmaz bizzat klasiklere dönüşür. Bir

dönem, o eserlerde karşılık bulmaz bilakis bir eser devrin hülasesi olur. O dönemler tetkik edilirken eserler birer vesika olmaktan çıkar, kendisi olmadan devri tetkik edilemeyecek bir mahiyete bürünür. Kendi tarihinin mütemmim cüzü olur. Belli bir türe hapsedilemeyecek kadar büyük olan bu eserler, bir dünya tasavvurunu kendi içlerinden cem ve hülase etmek ile şerefya olur.

Osmanlı düşünce hayatı tetkik edilip bu eserlerin bir listesi yapılırsa en başa düşünülmeden yazılacak olanlardan birinin Kınalızâde Ali Çelebi'nin¹²⁸⁹ *Ahlâk-ı Alâ'î*'si olduğu ilimden az çok behresi olan her âdem tarafından teslim edilecektir. İslamlaşma devrinde Yusuf Has Hacı; Selçuklu asırlarında Nizamülmülk'ün oturduğu makam, Osmanlı'da Kınalızâde'ye nasip olur. Devlet-i Âliyye'nin bedavet ile hadaret arasındaki zirveye ulaştığı 16. yüzyılın en kıymetli ulemasından olan Kınalızâde Ali Çelebi, yazdığı eserler ile velut bir müellif olarak anılmayı rahatlıkla hak eder. Bunun yanında onun eserleri tetkik edildiğinde velut olduğu tek şeyin eserlerinin niceliği değil aynı zamanda niteliği de olduğu kolayca anlaşılır. Bir Hanefi tabakatı telif ederek yükseldiği zemini de aşikâr eden Kınalızâde,¹²⁹⁰ Türk düşünce geleneğinin yetiştirdiği mütekâmil alim tipinin timsali olarak görülse yeri olur. Fakih, müfessir, müverrih ve şair gibi pek çok vasfı şahsında toplayan Kınalızâde ve eseri, Kâtip Çelebi tarafından şöyle betimlenir:

“Fâzıl muhakkik Rûm allamesi Kınalızâde Ali Efendi merhum Ahlâk-ı Alâ'î isimli büyük eserinde tafsilat üzere tespit etti. Hakk'a talip olan imanlı dostlar o kitabı canı koruyan bir muska bilip evrak ve ezkâr yerine onu okumayı iltizam etmeleri icap eder. Ta ki din ve dünya itibarıyla önemli olan şeylerin neler olduğunu öğrenip gereğince hareket ederler. Zira hikmet ile şeriat arasını telif etmiş mübarek bir kitaptır ve müellifi dünyaya bir kere gelen ...şahıslardandır. Allah çalışmasının mükâfatını versin, yattığı yeri nurlandırsın, dostlarımızla birlikte bizleri peygamberlerin efendisinin sancağı altında haşreylesin!”¹²⁹¹

Kâtip Çelebi'nin tespitiyle eşine kolay rastlanmayan bir müellif ve onun şaheseri olan *Ahlâk-ı Alâ'î* hususunda Gelibolulu Mustafa Âlî ise *Künhü'l-Ahbâr*'da şu ifadeleri kullanır:

¹²⁸⁹ Ayşe Sıdika Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8/567-593; Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/416-417.

¹²⁹⁰ Nazım Büyükbâş, “Hanefi Tabakat Kitapları Arasında Kınalızade'nin Tabakatu'l-Hanefiyesi'nin Yeri”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 473-484.

¹²⁹¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 46.

“Bunlar Kınalı-zâde demekle meşhur fazâyil-i zâtiyyesi mevfûr ve kemâlât-ı mütenevvi’ası menkul u mezkûr nazm u nesrde yed-i beyzâyâ mâlik ‘asâ-yı kalemle Mûsa gibi kat’-ı merâtib-i ‘âliyye sâlik bir Monla idi. ...Kâdı-i Şam iken ki Ahlâk-ı Alâyî nâm kitâb telîf iderlerdi. Ahyânen bu ahkarla mücâlesete râğbet semtine giderlerdi. Hattâ esnâ-i tasnîfde olduğum Enîsü’l-Kulûb nâm eser-i mergûbdan gâh Ahlâk nâmındaki eser-i matlûbdan müzâkereye şûr ü şagab gösterürlerdi. ...Elhak bir bahr idi ki sâhili garka-i dürer-i hikmet idi veyâhud bir nehr idi ki tarîfeyni reyâhîn-i irfân u kemâlâtla karîn ü zînet idi...”.¹²⁹²

Gelibolulu’ya göre Kınalızâde’nin şanssızlığı, devrinde Ebussuûd Efendi gibi isimler olması¹²⁹³ ve Kınalızâde’nin Çivizâde’nin adamı olarak bilinmesinden dolayı önünün kesilmesi olur.¹²⁹⁴ Bu gibi isimler olmasa Gelibolulu’ya göre Kınalızâde’nin şeyhülislam olması katidir.¹²⁹⁵ Nitekim Gelibolulu, Kınalızâde’yi Kemalpaşazâde ile mukayese eder, şartlar müsait olsa onu geçebilecek istidada sahip olduğunu söyler.¹²⁹⁶

Devrin şartları onun makamının kemâlatını muhal etse de eserleri kâmil eser mertebesine ulaşır. Bilhassa *Ahlâk-ı Alâ’î*¹²⁹⁷ onun adıyla müteradif bir mahiyete bürünür. İsmiyle müsemma bir şekilde esasen bir ahlak eseri¹²⁹⁸ olan *Ahlâk-ı Alâ’î*; fertten aileye,¹²⁹⁹ aileden ise millet ve devlete intikal eder.¹³⁰⁰ Milleti tek bir şahısta bulurken, fertte milleti görür. Her şeyin meşruiyetini dinî kaynaklardan devşirir.¹³⁰¹ “Din güzel ahlaktır.”¹³⁰² Hadis-i Şerif’i hatırlanarak din ile ahlak aynileştirildiğinde *Ahlâk-ı Alâ’î*’nin Türk din idraki etrafında tesis edilen zihniyeti ortaya koyan bir eser olduğu görülür. *Ahlâk-ı Alâ’î*

¹²⁹² Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü’l-Ahbâr*, haz. Ali Çavuşoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 914-915.

¹²⁹³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü’l-Ahbâr*, 915.

¹²⁹⁴ Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, 417.

¹²⁹⁵ Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü’l-Ahbâr*, 915.

¹²⁹⁶ Mustafa İsen (haz.), *Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısım* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 245.

¹²⁹⁷ Ahmet Kahraman, “Ahlâk-ı Alâî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/15-16.

¹²⁹⁸ Murat Demirkol, “Kınalızâde Ali Çelebi’nin Ahlâk Felsefesine Katkıları”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın – Metin Aydın – Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 301-319; Enver Uysal, “Kınalızâde’nin Siyaset Felsefesi”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 524.

¹²⁹⁹ Kemal Göz, “Kınalızade’nin Aile Ahlakına Bakışı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 1-25; İbrahim Turan, “Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Alâî Örneği”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 315-334; Süleyman Taşkın, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini İlkçağ’da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali’de Aile Ahlakı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2017), 203-230.

¹³⁰⁰ Salih Yalın, “İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği”, *İslamî Araştırmalar* 30/3 (Aralık 2019), 479-494.

¹³⁰¹ İlyas Canikli, “Kınalızâde’nin Ahlâk-ı Alâî’de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2858-2891.

¹³⁰² İmâm Gazâlî, *İhyâ-u Ulûm’id-Dîn*, çev. Ali Arslan, haz. Dücane Cündioğlu (İstanbul: Merve Yayınları, 2014), 3/121.

aynı zamanda bir siyasetname olduğuna göre şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki Türk siyaset idraki din tasavvuru etrafında tesis ve teşekkül eder. Bu istikamette Kınalızâde, eserin dibacesindeki izahatları ile Türk siyaset düşüncesinin din merkezliliğini hususiyetle vurgular, dönüp dolaşıp meseleyi diyanet ile siyaset arasındaki alakaya getirir. Onun bu husustaki şu ifadeleri, Türk siyaset zihniyetinin mahiyet ve keyfiyetini *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında teşekkül ettirilen meseleleri de ispat eder bir şekilde ortaya koyar:

“Zira akıl sahipleri ve nakil erbabı, din ve devletin daima ikiz ve sultan kılıçlarının himayesi olmadan şeriat ve dinin emniyetsiz olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Şeriat bahçesi eğer dini himaye eden sultanın kılıç ırmağı ve ok yağmuru ile taze kalmazsa din düşmanlarının felaket ateşi ve kâfir hücumlarının sam yeli yüzünden yapraksız ve cıvıltısız kalmaya mahkûmdur. Saadetli padişahın devlet sarayından adalet ve siyaset güneşi parlamaz ve amber kokulu muhafaza meltemi esmezse din bahçesinde arif gönüllerinin gülü tomurcuklanıp açamaz. ...Hikmet haberlerinde şöyle anlatılır: Din temeldir, kral bekçidir. Temeli olmayan bina yıkılır, bekçisi olmayan şey kaybolur.”¹³⁰³

Kınalızâde nesir formunda bu şekilde ifade ettiği meseleleri nazmen şöyle izah eder:

“Ey itibarlı akıl sahibi bil ki
Din ve padişahlık kardeştir
Ne şahlık tahtı olmadan din ayakta durur
Ne din olmadan padişahlık payidar olur
Ne din için padişahlık gereksizdir
Ne de şaha dinsiz aferin olur”¹³⁰⁴

Görüleceği üzere her iki anlatıda da esastan vurgulanan mesele din ile siyasetin kardeş olduğudur. Burada siyaset ile kardeş olduğu söylenen din, pek tabii ki ilahî kaynaktan gönderilen dinin esası olmayıp Türklerin din tasavvurunu ifade eder. Kardeşler aynı kalıtsal miras etrafında var olan farklı tekillikler olduğuna göre siyaset ve dinin aynı kaynağın farklı vecihleri olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Bu istikamette şu hükmü vermek mümkün hale gelir: Siyaset dinin dünyaya bakan cephesi, din ise siyasetin ukbaya bakan veçhesidir. Hali hazırda içinde bulunulan dünya, intikal edilecek ukbaya doğru istikamette ulaşma vazifesini üstlenir. Varılacak menzil olduğuna itikat edilen ukba ise dosdoğru bir şekilde muhafaza edilmesini sağlayan dünyayı tahkim eder. Böylece paranın yazı tarafı siyaset ise tuğra tarafı da diyanet olur. Bu iki unsur mütemmim cüz olduklarını

¹³⁰³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (İstanbul: Fecr Yayınları, 2016), 27.

¹³⁰⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 27.

hayatın her cephesinde açıkça gösterir. Siyasî zannedilen her mevzu dinî, dinî olduğu düşünölen her mesele siyasî bir yöne muhakkak sahip olur. Bu doğrultuda *Ahlâk-ı Alâî* müellifi, siyaseti devrini aşan hükümdarların vasıflarını şöyle hülâsa eder:

“Geçici dünya saltanatının zevale yüz tutmuş bir gölge olduğunu bilen, fani krallığa baki saltanatı eklemiş olan ve dini himaye eden saadetli padişahların güzel huyları, iyi davranışları ve övgüye layık âdetleri vardır. Onlar gayret kemerini can beline bağlamayı, din şehrine bakan sapıklık kapısını kapatmayı, İslâm ölkelerini korumayı, alçak dinsizlerin ölkelerini fethetmeyi, fesatçıların kökünü kazıyıp hâkimiyet kurmayı, asileri ortadan kaldırmayı, ibadet ve ilimle meşgul olanların itibarını yükseltmeyi ve zalimlerin zulmüne son vermeyi şiar edinmişlerdir. Bu fani dünyada iyi nam ve güzel hatıraları kalır; ebedî hayatta fetih dolu ruhları “Rableri onları katından bir rahmet ve hoşnutluk ile müjdeler.” ayetindeki muştuya mazhar olur. ...Güçlü sultanlar olan büyük ataların tehlikelere göğüs germe, sefer meşakkatlerine katlanma, kâfirlerden şehirler alıp din dairesini genişletme, en hayırlı peygamberin ümmetini çoğaltma, din ve devlet bayrağını yükseltme, saltanat ve şeriat düşmanlarını alçaltmada gösterdikleri üstün gayret ve övgüye layık kahramanlıklar dünya tarihinin abidevi kitabeleridir.”¹³⁰⁵

Bu ifadelerden rahatlıkla idrak edilebileceği üzere Kınalızâde’ye göre siyaset, diyanetin muhafazası için tesis edilmiş bir mekanizma hüviyetindedir. Müesses nizam, din idrakinin sıhhat ve selametini tesis için ortaya konur. Esasen her şeyin merkezinde olan şey din tasavvurunun bizzat kendisidir. Din kendisi dışında kalan bütün unsurların perestiş için yüzünü döndükleri Kabe’ye benzetilebilir. Fert, aile, millet ve devletin ontolojik ve epistemolojik bütün varlığının miyarı diyanette bulunur. Her zaman, her şart ve her ortamda her mesele için herkesin içinde bulunduğu dairenin kırmızı çizgileri dinin hitabı çerçevesinde çizilir. Devletin bir mezra yahut köyde ömrünü geçiren müntesibi için durum böyle olduğu kadar devleti yöneten hükümdar için de bu şekilde tecelli eder. Dine hizmet siyasetin hası olduğu gibi, siyasete hizmet de dindarlığın ölçüsüne dönüşür. Osmanlı’nın Devlet-i Âliyye’ye intikalinin imkânı da böylece mümkün hale gelir. Kınalızâde’nin mensubu olduğu devlet ve onun hükümdarları ile alakalı fikriyatı bunu izaha kabildir:

“Ne mutlu ki dünyanın dörtte birini oluşturan meskûn bölgesinde, Osmanlı ölkesinde İslam bayrağını yükseltme ve Hazret-i Peygamber’in şeriatını yayma görevini şimdi dinin hamisi olan adaletli padişah yerine getirmektedir. Devlet, saltanat, kutlu soy ve hanedanın kıyamete kadar devam edeceği, “Batılı bir topluluk kıyamet kopuncaya kadar hakka yardım etmeye devam edecektir.” hadis-i şerifi ile müjdelenmiştir.”¹³⁰⁶

¹³⁰⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 27-29.

¹³⁰⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 29.

Kınalızâde böylece her şeyin merkezine dini koyar. Dinin amelî cephesini ahlak etrafında hülâsa ettikten sonra da öncelikle ferdin siyasetine intikal eder. Bunun için huy denen şeyin mahiyetini ele alır, onun bir sabite olup olmadığını sorgular.¹³⁰⁷ Filozofların nefis ve onun temayülâtının sabitesi hususundaki görüşlerini zikrettikten sonra kendisinin vardığı sonucu açıklar.¹³⁰⁸ Kınalızâde Ali'ye göre huy ve nefsin halleri sabit değil değişkendir.¹³⁰⁹ Huy denen şey tabii olmayıp sonradan edinildiğine göre onu değiştirmek imkânı da mevcut olur.¹³¹⁰ Nitekim;

“Eğer her huy tabii olup değişim ve intikali imkânsız olsaydı peygamberlerin (as) kurdukları şeriat ve koydukları kanunlar geçersiz, âlim ve yöneticilerin uygulamasında ittifak ettikleri terbiye ve siyaset kuralları faydasız olurdu. ...bazı huylar mahallinde yerleşmiş ve nefis cevheri onun etkileriyle dolmuştur. Onun gibi bir huyun değiştirilmesi son derece zordur ve bu tür huylar cahiller ve mutsuzlarda çoktur. Bu huyların ortadan kaldırılması yoğun alıştırma ve büyük mücadele ister. Bundan dolayı cahillerin çoğu huyun değişmesinin imkânsız olduğunu zannederler ve huyun değiştirilmesi ve nefsin yetkinleştirilmesi yolunda mücadele etmekten geri durup bilgisizlik ve sapkınlığın zirvesine çıkarlar.”¹³¹¹

Esasen burada Kınalızâde, kelimî bir tartışma üzerinden dinin ve oradan da siyasetin imkânına intikal etmeye gayret gösterir. Temelde nefsin terbiyesi ve huyun değişmesi hususundaki tartışma, İslâm kelamcılarının üzerinde cidal ettiği kader meselesiyle doğrudan alakalıdır. Bir insanın nefis ve huylarının birer sabite olduğunun kabulü, beraberinde bunun Allah'ın takdiri olması sebebiyle bir cebir olduğunu getirir ki temelde Cebriyye'nin iddiaları da bu istikamette olur. İnsanın huyu Allah'ın takdiri, yaratması ve kaderi olduğuna göre bu huyun icabı olarak ortaya çıkan fiiller hususunda huy sahibinin de bir sorumluluğu olmamalıdır. Dinin fertlere yüklediği sorumlulukların fertler tarafından Allah'a devredilmeye çalışıldığı bu zihniyet, hem bir terbiye ve kemâl arayışı olarak dinin hem de fertler arasında bir düzenin tesis edilmesinin imkânının yoklandığı siyasetin bu arayışlarını boş bir hale büründürür. Her şey sabit olduğuna göre daha iyiye ulaşma arayışı muhal bir beklentinin hakikate intikal ettirilmeye çalışılması olur ki bu insan aklının kabul edebileceği bir şey değildir. Siyaset ontolojik sebebini dinin muhafazasında bulduğuna, din de varoluşunu insanın ilahî nizama tabi olması arayışına borçlu olduğuna göre şunu söylemek mümkündür ki Türk zihniyet dünyası, idrak tarzı ve

¹³⁰⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 47.

¹³⁰⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 47-48.

¹³⁰⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 49.

¹³¹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 49.

¹³¹¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 49.

yaşam biçimi için kadere yönelik sahih bir idrak varoluşsal öneme sahip olur. Dinî kavram ve meseleler böylece bir milletin varlığını bir imkân olarak muhafaza edip edemeyeceğinin cevabına intikal eder.

Şahısların cüzî iradeye malik olmaları onların bir araya gelerek en küçük toplumsal müessese olan aileyi kurmalarını imkânlı kılar. Kurulan bu aileler nesebî yahut sebebî asabiyetler etrafında bir araya gelerek daha büyük toplulukları tesis eder. Bir millet olmanın ve devlet kurmanın yolu ancak bu yollardan geçer. Kınalızâde'nin peşinden gittiği menzil de bu olur. O, öncelikle şahsın ahlak, din ve siyasetini ele alır.¹³¹² Sonra ev idaresi ilmini bu çerçevede tartışarak siyasetin zeminini içtimaî bir müessese olarak ailenin varlığını muhafaza etmesine götürür.¹³¹³ Nihayetinde ise tekiler etrafında yaptığı tetkikatı tümellere intikal ettirir ve devlet siyasetini diyanet merkezli bir şekilde tartışır.¹³¹⁴

Kınalızâde devleti bir sonuç olarak ortaya çıkaran toplumsallığı zaruret olarak telakki eder. Bu zarureti ise iş bölümü ile açıklar. İnsan, varlığını mümkün kılmanın yanında hayatı yaşama biçimini tekâmül ettirecek bütün istidat ve kabiliyetlere sahip olsa dahi bunların tamamını yerine getirecek zaman ve güçten mahrumdur. Bu sebeple herkesin bir hususta mütekâmil bir hale gelmesi ortak yararı sağlar. Şahsın kendi menfaati için bir işin erbabı olması kendisinin yanında milletin menfaatini de getirir. Kınalızâde bu durumu şöyle izah eder:

“İnsan kendisine gerekli olan şeyleri bizzat kazanmak zorunda olunca medeniyet dediğimiz toplumsallık ve insanların birbirleriyle yardımlaşmaları da zorunlu olur. Çünkü kişi ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına sağlayamaz. Bir kişinin çörek yiyebilmesi için en azından ekme, biçme, dövme, öğütme ve ekmek pişirme gerekir. Yine bir kimsenin bir bez kaftan giymesi için çiftçinin ekip biçmesi, sonra hallacın danesinden ayırması, ardından eğiren kişinin eğirmesi, daha sonra dokumacının dokuması ve en sonunda terzinin dikmesi gerekir. Bunların her biri ayrı bir sanat ve meslektir. Bir kişinin ömründe bir veya iki meslek edinmesi gerekir. Her meslek ve sanat birtakım aletlere ihtiyaç duyar. Onları işlemek de bir meslektir. Bu sanatları icra eden kimseler de gıda ve elbiseye muhtaçtır. Buradan insanın toplumsallığa ne kadar çok ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.”¹³¹⁵

Toplumsal yaşam insanın hayatını daha iyi bir yöne intikal ettirme imkânı barındırdığı gibi kötü huy sahibi, ahlaktan nasibi olmayanların zorbalıkla insanların can, mal ve

¹³¹² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 90-293.

¹³¹³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 295-368.

¹³¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 369-491.

¹³¹⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 376.

kıymetlerine tecavüz etmeleri gibi durumları da yanında getirme ihtimalini ortaya çıkarır. Belli bir nizama bağlanmayan yahut mutabık olunan nizamın güç sahibi bir muhafızının olmadığı her durumun esasen herkesin kendi menfaatlerinin temini için hareket etmesinin önünü açar. Bu istikamette insanın menfaat temini için tesis ettiği toplum da bir nizam ve intizama muhtaç hale gelir. Bu ihtiyacın sonucu ise siyaset ve devlet olarak ortaya çıkar. Kınalızâde Ali Çelebi bu durumu şöyle özetler:

“İnsanın toplumsal ve medeni hayat içine girmeden geçinemeyeceği ve tabiat ve arzuların değişik değişik olması sebebiyle toplumsallık ve medeniyetin mutlak olarak kötülüğü giderme ve iyiliği sağlamaya yetmeyeceği anlaşılmıştır. Herkesin bir isteği vardır. Nefis, özellikle avamın henüz eğitilmemiş ve kötülüğü emretmekte olan nefisleri elbette hangi yolla olursa olsun dilediğini almak ister. Bu durumda bir şey iki kişinin muradı olur, o zaman çekişme ve rekabet doğar, o bana lazım bu bana lazım der ve her biri diğerini engellemek isterse kesinlikle anlaşmazlık, tartışma, fitne ve fesat ortaya çıkar, insanlar birbirlerini yok etmeye kalkışır, bir kişinin kazandığını diğeri gasp eder ve neticede geçim ve toplumsal hayat mümkün olmaz. O zaman bütün insan fertlerinin medeni ve sosyal olmasını ve kötülüklerin ortadan kalkmasını sağlayacak ve hiç kimsenin şehvi arzusunu elde etmek için başkasını engellemeyeceği ve layık olduğu dilekle yetineceği bir yönetim gerekir. Bu, toplumsallığın gerçekleşmesini ve fesadın ortadan kalkmasını sağlayan en büyük siyasettir. Bu siyaset ...ancak üç şeyle gerçekleştirilebilir: Birincisi kanun koyucunun yasası, ikincisi engelleyici hükümdar, üçüncüsü fayda sağlayıcı paradır.”¹³¹⁶

Böylece Kınalızâde öncelikle toplumun var oluş sebebini temellendirir ardından devletin meşruiyet zeminini tesis eder. Devletin unsurları bu noktada yasa olarak din; dinin muhafız ve uygulanmasının garantörü olarak hükümdar ve hükümdarın bunu yapmasına imkân verecek olan güç olarak belirlenir. Devletin sacayaklarını ifade eden bu anasırdan birinin zayıflaması yahut yokluğu devletin eğrileşmesini yanında getirir. Kanunun yokluğu güç sahibi hükümdarın zulmü ile sonuçlanır; hükümdarın yokluğu kanuna tabi olmayı insanların kendi arzularına emanet eder ki bu durum güçlünün güçsüze tahakküm ve tecavüzü ile sonuçlanır. Kanun ve hükümdarın var olup gücün bulunmadığı bir durum ise cebir kabiliyetini hükümdarın elinden alır. Hükümdarın ismi varsa da cismi olmaz. Hükümdarın hükümdarlığı ancak emrettiklerinin uygulanmaması halinde bunu

¹³¹⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 377-378. Kınalızâde'nin bu ifadeleri Türk siyaset geleneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Selçuklu devri tasavvufi hayatın simge isimlerinden biri olan Ahi Evran'ın *Letaifü'l-Hikme* serlevhali eserine intikal edildiğinde bir Türk mutasavvıfı olarak Ahi Evran'ın siyasal zihniyetini teşekkül ettiren unsurların Kınalızâde'ye de aynı imkânları tanıdığı rahatlıkla görülür. Selçuklu devri mutasavvıfı ile Osmanlı devri ulemasının aynı meseleleri değerlendirme tarzı arasında mahiyet değil ancak keyfiyet farkı vardır. Bir geleneğin müntesibi olmanın manasını da başka yerde aramak mugalatadan başka bir şey ifade etmez. Konuyla alakalı olarak bk. Ahi Evren, *Letaifü'l-Hikme*, neşr. G. Hüseyin-i Yusufî, Tahran 1340, s. 145-146'dan akt. Mikâil Bayram, “Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 10 (2001), 8-9.

cebredebilmek kabiliyeti ile mukayyettir. Bu istikamette cebretme gücü olmayan bir hükümdarın varlığının muhal olduğunu söylemek mümkün olur.

Kınalızâde kanun dendiğinde dini anlar. İnsanlar tarafından tesis edilen yasaların belli bir devirde varlık gösterebileceği fakat tarih karşısında hükmünü sürdürmesinin muhal olduğunu Cengiz Han'ın yasalarını örnek göstererek açıklar.¹³¹⁷ Ona göre insan yapımı bir yasa, yapanlar var olduğu sürece hükmünü yürütür fakat yönetme hakkı başka bir topluluğa geçtiğinde artık o kanunların esamesi dahi okunmaz.¹³¹⁸ İlahî kanunda ise durum asla böyle olmaz. Kınalızâde'nin bu husustaki açıklaması şu şekilde olur:

“...zamanın âdetleri ve gece ile gündüz hadiselerinin kanunu üzere saltanat çadırı o hanedanın elinden çıkıp şahlık davulu başka nöbet hanesinden yankılanırsa o kanun değişir ve siyaset ve hükmün temeli sarsılır. ...Hâlbuki temiz şeriatın hükümleri ve Ahmedî dinin aydınlanmış kuralları bin yıldır yeryüzünü aydınlattığı ve insanların burunlarına güzel kokular estirdiği hâlde faydalar bahçesi hâlâ tazedir ve hükümlerin temeli sarsıntıdan uzaktır. Bağlanmış başka, kurtulmuş başkadır. Medeni toplumun varlığı için vazgeçilmez olan söz konusu siyasetin, peygamberin diliyle daima dünya halkı tarafından itaat edilen ve insanlar tarafından benimsenen feyiz verici üstün Rabbe dayanması gerekir.”¹³¹⁹

Böylece esas manada Kınalızâde, Türk din tasavvuru etrafında teşekkül eden Türklerin İslam idrakini devletin esası haline getirir. Siyaseti diyanetin merkezî olduğu bir mahiyette kurgular. Dini siyaset membaı, siyaseti ise dinin muhafızı niteliğine büründürür. Bu istikamette devletin sacayaklarından ikincisi olan hükümdara adeta bir tarikat şeyhi vazifesi yüklenir. Hükümdar devletin müntesibi olan milletin tekâmülünü üstlenir.¹³²⁰ Devletin uygulayacağı nizam ve kanunun merkezi din olduğuna göre onun uygulanması sağlandığında insanlar yalnızca dünya nizamının değil ahiret saadetinin de sahibi olur. Devletin esası, siyaseti hem hal hem de âtî için mâzîden hareket ederek kurgulamak olarak idrak edilir. “Dünya düzeninin ve insan toplumundaki iyiliğin dizgini böyle bir devlet sahibinin kifayet eline verilir ve siyasetine teslim edilirse bereketler halkı kapsar, eksik ruhlar eksiklik ovası ve alçaklık çukurundan yetkinliğin zirvesine ve Aşkın Kral'ın yakınlık izzetine ulaşır.”¹³²¹ Hükümdarın olmadığı yerde tekâmül mümkün olmadığı gibi sabit bir halde de kalınamaz. Toplum ve milletin seyri, tagayyür ve fesattan

¹³¹⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 378-379.

¹³¹⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 378.

¹³¹⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 379.

¹³²⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 379.

¹³²¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 379.

dolayı sürekli olarak dağılma ve bozulmaya doğru olur. Hükümdarın varlığının bir zaruret olmasını da Kınalızâde Ali bu istikamette izah eder:

“Öyleyse her asırda şeriat koyucu lazım değildir, ama şeriatı uygulayacak ve tikel meselelerde kanun koyucunun nassı bulunmadığında tümel esaslardan çıkarımda bulunacak hükümdar lazımdır. Sonraki âlimler, hakka tabi halifede şart olan bu kudrete içtihat derler. Hazret-i Peygamber’in “Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.” ve “Âlimler peygamberlerin vârisleridir.” Hadislerinde kastettiği mana budur. “Allah’ın gölgesi” ve “Allah’ın halifesi” denilen kişi bu devlet başkanıdır. Çünkü gölge, gölgenin sahibi ile uyumludur; bütün şekil ve ölçülerde ona uygundur.”.¹³²²

Kınalızâde, burada hükümdara ilahî bir mana yükler, onu ilahî nizamın yeryüzündeki uygulayıcısı mertebesine oturtur. Bu bir şeref olduğu kadar büyük bir yükü de beraberinde getirir. Hükümdar yeryüzünde Allah’ın gölgesi ve halifesi olduğuna göre verdiği hükümler ve emrettiği hususlarda kemâl mertebesini araması icap eder. Normal bir insanın fiiliyata döktüğü hayır da şer de şahıs olarak kendisini bağlarken hükümdar Allah’a hilafet edip, onun nizamını tanzim ettiği için hükümdarın hakka uygun bir yönetim ortaya koyması mertebesinde büyük ilerlemelere sebebiyet verir. Fakat adaletten sapması onu felaketlerin en büyüklerine sürükler. Onun adalet dairesine hususiyetle başvurmasının esbabı burada aranmalıdır.¹³²³ Allah’ın lütfu ile kahrı arasında adeta sırat çizgisinde yürüyen hükümdar için siyaset böylece hem dünya hem de ukbanın anahtarına dönüşür. Bu istikamette Kınalızâde, hükümdarı dünya hayatının tabibine benzetir.¹³²⁴ Bir sistem olarak devlet alegorisi yaptığı insan vücudunda hükümdarın pozisyonu beyin olarak değerlendirir.¹³²⁵ Kınalızâde’nin buradan hareketle vardığı her bedenin sağlıklı bir şekilde varlığını muhafaza etmesi için yöneten yahut yönetilen organ olarak vazifesini yapması her şeyin başka bir şey için olduğunu ve tüm bunların tek bir amaca matuf şekilde gerçekleştiğinin farkında olunması olur. Böylece hükümdarın meşruiyeti toplum üzerinden ispatlanırken, toplumsal sistem yöneten yönetilen ilişkileri üzerinden haklılaştırılır. Türk düşünce geleneğinin ısrarla üzerinde durduğu dinin, millet olmayı zemmederek değil bilakis tahkim ederek mümkün olacağı kabulü, Kınalızâde’nin de gündemine siyaset idrakini izah ettiği devrede girer.

¹³²² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 380.

¹³²³ Mahmut Kaya, “Kınalızâde’de Adalet Dairesi ve Kaynakları”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 53-56. Adalet dairesi hakkında ayrıca bk. İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 139-198.

¹³²⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 381.

¹³²⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 381.

“Türünün fertlerinden ayrılıp dağ başları ve mağaralara kapanan, bunu züht, ruhbanlık ve yetkin insanlık mertebesi sayan, geçimlerini halka yükleyen, halkın ziraat ve sanatlarıyla beslenip elbiselerini kullanan kimseler adalet temelinden sapmış ve zalim sıfatını hak etmişlerdir. İsimleri mütevekkil, ama resimleri yiyicidir. Çünkü kendileri halka faydalı olmadıkları gibi onlardan faydalanırlar. ...Böylece halk içinde çalışma, mal kazanma ve başkasına faydalı olmanın mağara köşesi ve dağ tepesinde inzivaya çekilmekten daha üstün olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı güzel ahlâkı içinde barındıran Muhammedî din, Hıristiyanlıktaki ruhbanlığı yasaklamıştır. “Ümmetimin ruhbanlığı cihattır.” hadisi bunu gösterir. ...İnsan fertlerine toplu hâlde ve medeni hayatın lazım ve herkesin inzivaya çekilip tek başına yaşamasının imkânsız olduğu; alışveriş ve muamelede bulunmadan ve kibar davranmadan topluluk hâlinde yaşanamayacağı ve bu hâllerde adaletle riayet edilmeyeceği, zulüm ve haksızlık giderilmediği takdirde bir arada bulunmanın zararının çok, faydasının az olacağı açıklığa kavuşunca bu sanatın adalet ve siyaset kanunları, hükümet ve başkanlık hükümleri olan kurallarını bilmek ve uygulamak gerekir. Ancak o zaman adalet yolunda yürünmüş ve zulüm terk edilmiş olur.”¹³²⁶

Görüleceği üzere baştan sona bir dünya tasavvuru, hayat görüşü ve siyaset felsefesinin eseri olarak ortaya çıkan bu ifadeler, Türk din tasavvuru tarafından zemmedilen mistisizmi toplumun ve böylece siyasetin temellerini sarstığı için memnu hale getirir. Türklerin siyaset anlayışının din idrakine doğrudan bağlı olduğunun farkında olan Kınalızâde, münzevî mistisizme rağbeti devletin temellerini sarsacak bir sorun olarak tasavvur eder ki bu durum İslam öncesi devirlerden itibaren Türk dünya anlayışı etrafında fikir üreten herkes için böyle olur.¹³²⁷ Nakşibendiliğin tedvin edilmesinin müsebbibi olan bu zihniyet her devirde Türk zihniyetinde karşılığını bulur.

Hülasaten şunu söylemek mümkündür ki *Ahlâk-ı Alâ’i* her sayfasıyla Türk dünya tasavvurunu izah eden bir eser olarak değerlendirilebilir. Ahlak ile dinin aynileştirilmesinden siyasetin bu unsurların bir sonucu olarak değerlendirilmesine, hükümdarın milletin seyrüsülûkunu tesis edecek bir şeyh olarak görülmesinden devlet ve milletin sulh ve selametini sağlayacak nizamın ancak ilahî kaynaklı olması halinde bu işlevi yerine getireceğine kadar *Ahlâk-ı Alâ’i*’nin söylediği her şey *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında teşekkül ettirilen zihniyete mutabık ve onu ispat eder mahiyette olur. Türk zihniyetinin hülasası olan bu eser böylece devrini aşar, tarihin sınavından geçerek Türk tarihinin bir parçası olmaktan çıkar ve ona yön veren unsurlardan biri haline gelir. Kınalızâde Ali’nin cismi kendi asrına seslense de ismi

¹³²⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’i*, 381-383.

¹³²⁷ Kınalızâde’deki Türk mistik geleneğinin bir devamı olarak telakki edilebilecek Muhyiddin İbnü’l-Arabî etkisi hususunda ayrıca bk. Metin Yasa, “Kınalızade Ali’de İbn Arabî Etkisini Kavramlar Üzerinden Anlamaya Çalışmak: Sevgi Kavramı Örneği”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İsparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 289-296.

Türklüğün her devrinde karşılık bulur. Kınalızâde böylece Türklük fikrinin ete kemiğe bürünüp tecessüm etmiş haline dönüşür. Türk idraki her çağda bir Kınalızâde bulurken her çağın Kınalızâde'si Türk idrakinin gören gözü, konuşan dili, düşünen aklı olarak devre hitap etmenin bir yolunu bulur. Örtük bir nazarî idrak biçimi olan *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* böylece tarihi aşar, ihya ve ibka onun için bu usûl etrafında imkânlı olur.

4.5. Nazariye ve Ameliye, Tahkim ve Tenkit Arasında Salınan Bir Sarkaç Olarak Nushatü's-Selâtin

Bir ideal olan devlet, onunla vahdet-i vücûd ilişkisi içerisinde olan milletin şahsiyetinde tecessüm eder. Milleti ifade eden bütün şahsiyetlerin yekûnundan fazla bir şeyi ifade eden devlet, bu istikamette milletin kendisine hizmetle şerefyağ olduğu bir varlığa doğru tekâmülünü gerçekleştirir. Türk geleneği etrafında dinin ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu söylemenin hakkı teslim etmekle müteradif olduğu söylenebilecek devlet mekanizması için mücadele bu, istikamette din uğruna mücadele ile aynileşir. Vahdet-i vücûdu bir varoluş felsefesi olarak idrak eden Türk milletin devlet ve siyaset tasavvurunun da bu istikamette tesis edildiği hatırlandığında, devlete hizmet insanın kendi seyrüsülûkuna himmet etmesi manasına da gelir. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki Türk geleneğinin müntesibi her âdem için var olabilecek en büyük hayır, hem dini hem de kendisini kemâle ulaştırabilmek için devlet hizmetinde kusur etmemekte bulunur. Bu hizmeti herkes kendi meşrebince, adalet dairesinin sınırları etrafında gerçekleştirir.

Çiftçi eker biçer, zanaatı olan işler ve üretir, ilmi olan onu arttırmanın ve paylaşmanın peşinde koşar. Asker savaşır, bürokrat iş yürütür, hükümdar ise organizasyon ve adaleti tesis eder. Burada herkesin kendi işini hakkıyla yapması eksiksiz bir toplamı ortaya çıkarır. Kendi işinden başkasının peşinde koşanlar kendilerine tevdi edilen vazifeleri geride bıraktıkları gibi bihakkın yapamadıklarını da akim hale getirirler. Bu istikamette devlet vazifesinin devletten talep edilen değil devlet tarafından tevdi edilen bir şey olduğu da en çok riayet edilmeyen mütearifelerin başında gelir. Her ne kadar bunun hakkı ifade ettiği herkes tarafından teslim edilse de ama iyi niyetle bir faydanın ortaya konulacağı fikri ile ama devletin vereceği güç ile şahsi menfaat temini gibi Türk devlet felsefesinin nefretle baktığı bir endişe ile devletten makam ve mevki talep etmek vaka-i adiyeden olur.

Liyakat ve sadakat arasında dengenin tesis edildiği yönetimlerde bu taleplere hiç itibar edilmezken, sadakatin liyakate galebe çaldığı devirlerde bu durum tam tersine dönüşür. Talep etmeyenler liyakatin kemâline sahip olsalar dahi kimsenin bundan haberi bile olmaz.

Osmanlı asırlarının velut müellif, alim ve bürokratlarından biri olan Gelibolulu Mustafa Âli¹³²⁸ için de durum bundan farklı bir mahiyet ifade etmez. Ömrü makam talebi peşinde geçen müellifin kaderinde talep ettiği makamları bulmak mümkün olmaz. Bu makamları elde edebilmek için ilmini her fırsatta ortaya koyan Gelibolulu Mustafa Âli, böylece asrının en üretken müelliflerinden birine dönüşür.¹³²⁹ Sanki Allah'ın Gelibolulu için yarattığı kader onun ilmini ortaya koyması için sürekli makam peşinde koşmasını icap ettiriyor gibidir. Gelibolulu için şayet talep ettiği makamlar tevdi edilmiş olsaydı ortaya koyduğu eserlerin ne kadarının neşredileceğini söylemek zannedildiği kadar kolay değildir. Kaderin cilvesi Gelibolulu'yu siyasetin aktüel cephesinde yer almak için uğraştırırken nazari cephesini tahkim etmeye zorlar. Mustafa Âli amelî cephedeki kuvveti göstermek, rüşdünü ispatlamak için sürekli olarak nazari cephedeki kabiliyetlerini ortaya koyup onları geliştirmek mecburiyetinde kalır. Böylece ortaya velut bir müellif, idari kariyerinde hayal kırıklığına uğrasa da Osmanlı tarih tecrübesi hususunda eserleri atıf

¹³²⁸ Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 11-196; Bekir Kütükoğlu, “Âli Mustafa Efendi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/414-416; Mehmet Şeker, “Gelibolulu Mustafa ‘Âli’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 159-172.

¹³²⁹ Gelibolulu'nun eserleri hususunda tetkikler için bk. Ali Akar, “Bir Dil-İçi Aktarma Metni Olarak Mirkatü'l-Cihad”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 75-84; Mustafa İsen, “Bir Biyografi Ustası Olarak Gelibolulu Mustafa Âli”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 13-24; Rana Von Mende-Altaylı, “Gelibolulu Mustafa Âli'nin Mevaidü'n-Nefais fi Kavaidi'l-Mecalis Adlı Eserinde “Adabımuaşeret””, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 85-106; Mehmet Arslan, “Sûrnâmeler ve Gelibolulu Âli'nin Sûrnâme'sinin Diğer Sûrnâmeler Arasındaki Yeri”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 107-116; Muna Yüceol Özezen, “Türk Kültürü ve Edebiyatında Hilye ve Gelibolulu Mustafa Âli'nin Hülyetü'r-Rical'i”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 125-139; Mustafa Demir, “Gelibolu'lu Mustafa Âli'nin Fusul-i Hall ü Akd ve Usul-i Harc ü Nakd Adlı Eseri”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 141-148; Tufan Gündüz, “Âli'nin Kühü'l-Ahbar'ında Safeviler”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 161-165; H. Mustafa Eravcı, “Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nusret-Nâme Adlı Eserinin Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2003), 75-87; Muhammet Fatih Duman, “Gelibolulu Mustafa Âli'nin Zübdetü't-Tevârih Adlı Eserinin Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 388-421; Mehmet Arslan, “Gelibolulu Âli'nin Bazı Du'aların Fazileti ile İlgili Bir Risâlesi: “Zübdetü'l-Evrâd””, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 9 (2000), 57-73.

klasiği haline gelen bir alim figürü çıkar.¹³³⁰ Gelibolulu Mustafa Âli bu istikamette ilm-i tarih alanında *Künhü'l-Ahbâr*'ı bırakırken, siyasal tasavvurunu *Nushatü's-Selâtin* ile siyasetname geleneğine bir halka olarak ekler.

Gelibolulu'nun devlet makamları hususundaki üzüntü ve rahatsızlığı eserinde bir iğneleme olarak kendisine yer bulur. Devletin esasının membaı olan dinî tasavvurun yön verdiği istikamette adaletin tesisi olarak tasavvur edildiği Türk siyaset düşüncesine *Nushatü's-Selâtin* müellifi de iştirak eder. ““Adalet bir şeyi yerli yerine koymaktır.” ilkesi rütbe sahiplerinin haline tercüman olmalıdır. Zira “Zulüm nefiste gizlenmiş bir acziyettir ki güç onu ortaya çıkarır” nüktesi güçlü vezirler ve zengin vekillerce iyi değerlendirilmelidir.”¹³³¹ diyerek adaletin merkezî niteliğine vurgu yapar ve esas olanın bir makam ve mevki elde edildiği zaman adaleti tesis edebilmek olduğuna işaret eder. Fakat ona göre içinde bulunulan durumunda bu esasa muvafık olduğunu söylemek muhaldir. Gelibolulu devrin sadakat ve liyakat dengesindeki hali pür melalini şöyle izah eder:

“Yandaşları olan soysuzları isteklerine uygun olan yüksek dereceli makamlara tayin ederler. Onlar, halka açıktan açığa düşmanlık eden melek yüzlü ve melek huylu rezil insanları her fırsatta kendi halindeki insanlarla aynı kefeye koyarlar. Belki tecrübe ve birikim yönünden onları tercih ederler. İlm-i kıyafeden, yani yüzüne bakarak iç dünyası ile ilgili sonuç çıkarma yolunu terk edip, hata ve kusurlara göz yumarak uğursuz ve asık suratlıları, eşi benzeri olmayan kâmil insanlara tercih edip, bu liyakatsiz insanları yüksek maaşlı kadrolara layık görürler.”¹³³²

Gelibolulu'nun hayatı boyunca talep ettiği makamı elde edememenin üzüntüsünün bu satırlarda kendisine yer bulduğu hemen anlaşılır. Gelibolulu'nun bu husustaki ümidi öyle azalmıştır ki adaletin tesis edilmesi için Mehdi Hazretleri'nin gelişinden başka bir beklentisi kalmamışa benzer. “Bu sebeptendir ki, âhir zamanda İmam Muhammed Mehdi hazretleri ortaya çıkacak ve dünyanın dört bir yanını doğruluk ve adaletle dolduracaktır. Ta ki, çör çöp hükmünde olan alçaklar havsalası geniş insanlara göre daha yüksekte olmaya. Ve onun devrinde, doğrulukla ün yapmış kimseler, hıyanet içinde olan insanlar gibi dert ile ayakta kalmaya.”¹³³³ Esasen burada Hazreti Mehdi örneği verilerek ideal bir yönetim ve siyaset tasavvuru için devlet düşüncesinin temel kaynağı olan din idrakine

¹³³⁰ Gelibolulu Mustafa Âli hususundaki ansiklopedi maddesinin hayatını hülâsa eden bölümü, başarısız bir kariyer hikayesi gibidir. Konuyla alakalı olarak bk. “Kütükoğlu, “Âli Mustafa Efendi”, 414.

¹³³¹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, haz. Faris Çerçi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 55.

¹³³² Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 55.

¹³³³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 56.

tevessül edilir. Siyasetin kemâl hali kadime dönüp onun ikbal için ortaya koyduğu söylemlerde aranır. Gelibolulu Mustafa Âli nereye baksa liyakatsiz yöneticiler görüyor gibidir. Bu istikamette hükümdara verdiği ilk ve ona göre en mühim tavsiye de hükümdarın devlet işlerini yönetmek hususunda kendisi adına işleri yerine getirmesi maksadıyla görevlendirdiği vekillerini liyakat sahibi kişilerden ataması olur.

“...vekil tayin etme hususunda çok dikkatli olmak gerekir. Zira halkın bütün yükünü üzerine alan padişahlar adaletli davranmak zorundadır. Akıllı ve kabiliyetli insanlar dururken gafilleri göreve getirmek, doğru ve insafli kişiler varken bıyık altından gülenlerin ve birbirini övmesiyle meşhur olanların tercih edilmesi insanlar için zulümdür. ...Zira zulmün karanlığına rıza göstermek, adalet güneşinin batmasına neden olur. Beytü'l-mâl-ı Müslimîn Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın emanetidir. Hakkı olmayanlara verilmesi günahdır. Uygunsuz yerlere harcanmasının görülmemiş musibetler olduğu zamanı gelince ortaya çıkar. Bu konuda asla cahillik özür olmaz. Vekillerin yaptığı işleri görmezden gelmek, hesap gününde doğru cevap verilmesine engel olur.”¹³³⁴

Gelibolulu bu meseleye o kadar ehemmiyet verir ki dinin siyasetin membaı olduğu hususundaki Türk siyaset tasavvurunu dahi vekillerin incelikle tayin edilmesine bağlar. Kudemanın vekillerini liyakate uygun bir mahiyette tercih etmesinin din ve devleti günümüze kadar getirdiğini, böyle olmasaydı müesses nizamın varlığının muhal olduğunu söyler.¹³³⁵ Onun çizdiği tablo, vezirler başta olmak üzere tüm devlet

¹³³⁴ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 57.

¹³³⁵ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 57. Müellifin hükümdar ve devlet yönetimi hususunda kaleme aldığı ettiği şu şiir, meseleyi hülâsa etmesi bakımında kıymet arz eder:

“Bizden önceki halifelerin önderleri,
Vekilleri etrafıca incelememiş olsalardı.
Belki din ve devlet yıkılır
Böylece istiklal olmazdı.
Her kişi bir emre memur olmuş
Ve hizmette kusur etmemiştir.
Şahların hizmeti adalettir,
Kısmet meclisinde adil hareket etmektir.
Makam ve mevki hakkı olana verilmeyince
Sipahi beddua almış gibi dağılır gider.
Vekiller rüşvetten uzak dururlarsa
Devlet hizmetine akıllı insanlar gelir.
Uygun olan ne rüşvet verir,
Ne de rüşvete cüret eder.
Ama makama layık olmayanlar,
Sabah akşam rüşvetin peşinde koşarlar.
Altını verince gül gibi açılır,
Gözyaşı gibi dökülür açılır.
Bu ümitte biri bin olur,
Buna dayanak zulme fırsat bulur.
Ahiretin huzur evi evini yıkar,
Günahın gurur evini yapar.
Buna sebep olana beddualar olsun ki
Günde bin mülke fitne ateşi salmaktadır.”. Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 57-58.

kademelerinde bozulmanın baş gösterdiği, rüşvetin ayyuka çıkıp normalleştiği, hükümdarın pasifize edildiği, neredeyse bir bürokrat kumpasını andıran bir görüntü ortaya koyar. Buna göre devlet görevlileri devletin ibkası ve kemâlinin muhafazası için değil, kemâl halinden elde edebilecekleri azami menfaati elde etmek maksadıyla makamlarına ihanet edip, zulmü izale etmek bir yana tesis ve idare eder.¹³³⁶ Osmanlı hükümdarının ise bu durum karşısında yalnız bırakılmış, ortaya konulan yanlış düzen ve işlenen zulümlerden haberdar olmasının önüne geçilmeye gayret edilmiştir.¹³³⁷ Gelibolulu bu noktada hükümdarın yanında ve onu haklılaştıran bir tavır takınıyor gibi görünse de durumun böyle olmadığı şu ifadelerden rahatlıkla anlaşılabılır:

“Elbette sual gününde bunların hesabı sorulur. Padişahın, “Vezirler olayı bana bildirmediler” demesi Allah katında makbul olmaz. Bu bakımdan, neden doğruları söyleyenlere itibar etmezler ve onunla zaman zaman dünya ahvali konusunda görüş alışverişinde bulunmazlar ve her şeyin aslını öğrenip işlerin düzene sokulmasına dikkat etmezler. ...Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olan padişah ne istedi de onun tahakkuku mümkün olmadı. Bu tür insanlar, kemal sahibi kişiler arasından çıkar, sıradan insanlardan olmazlar.”¹³³⁸

Görülebileceği üzere Gelibolulu, devletin durumunu, bürokratların hal-i pürmelalini ve dolaylı olarak hükümdarı tenkit ederken dahi ilahî lütuf olarak hükümdarlık itikadını hatırlatmaktan imtina etmez. Gelibolulu’nun derdinin Türk siyasetinin nazarî değil fakat devrindeki ameli boyutu ile olduğu böyle ortaya çıkar. O hükümdar ve bürokratları tenkit ederken dahi Türk siyaset zihniyetinin esaslarını muhafaza altına alır. Teoriyi takdir ederken pratiği takdir eder. Ayrıca ömrü makam talebi ile geçen Gelibolulu’nun vakıayı olduğundan az ya da çok farklı aksettirdiğini de tahmin etmek zor değildir. Bu istikamette onun neden eserinin daha girişindeki genişçe bir bölümü devletin halinin liyakat sahibi olmayanlara görev tevdi edilmesi ve onların da bu göreve ihanet ederek milleti zulme uğratmasına ayırdığı açıkça anlaşılabılır hale gelir.

Nushatü’s-Selâtîn’in mukaddimesinden itibaren ise bu durum tagayyür eder, eser bir şikayetnameden siyasetnameye intikal eder. Gelibolulu Osmanlı hanedanını öyle bir mevkiye oturtur ki Osmanlı Devleti’nin düşünce geleneğinde devlet denen şeyin kemâlini, siyaset felsefesinin ideal devletini temsil ettiği aşikârâne şekilde ortaya çıkar. Hükümdarların;

¹³³⁶ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 59.

¹³³⁷ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 59.

¹³³⁸ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 59.

“Her biri büyük bir isimle üne kavuşmuş kudretli günler ile hükümdarlar arasında meşhur olmuşlardır. Lakin Osmanlı sultanları ki, güçte önde gelen İskender gibi, heybette zamanımızın Süleyman’ı, hücum ve kahramanlıkta her biri üstünlük sağlamış hükümdarlardır. Bunlara nasip olan hayır ve bağışlar ve bu mutlu zümreye verilen sebatlı askerler ve bunlar eliyle düşman güçlerine karşı yapılan cihat ve gazalar, ziynet, heybet ve şöhret işlerinde kendilerine sunulan araç gereç ve alet edevat, zamanın hükümdarlarından birine verilmiş ve fermanlarıyla dünyayı sarsan bir padişaha layık ve uygun görülmüş değildir. ...Kısaca, Cenâb-ı Hak, eşi benzeri olmayan bu büyük nesle mükemmel bir devlet ve geniş bir mutluluk ortamı nasip etmiştir.”¹³³⁹

Nushatü’s-Selâtîn müellifi Türk siyaset düşüncesinin kadim devirlerden itibaren itikat ettiği, hükümdarın Tanrı tarafından vazifelendirildiği inancının Osmanlı düşüncesinde de varoluşsal bir mahiyette benimsendiğini aşikâr eder. Bunun yanında Haldunî nazariyenin müritlerinden biri olduğunu da siyaset ve devletin kemâl haline gelmesini gaza ve mücadele doğrultusunda açıklayarak gösterir. Böylece Osmanlı hükümdarları Allah tarafından görevlendirilen; gaza ve cihat ile Allah’ın emrini yerine getirerek devletlerini kemâl haline ulaştıran; dünyada belli özellikleri ile meşhur olmuş, tarihin kendilerinden o özellikleri etrafında övgü ile bahsettiği hükümdarların bütün özelliklerini kendi şahıslarında toplamış; devlet denen arazın mükemmel halinin kendilerine nasip olduğu hükümdarlığın mütekâmil halini ifade etmiş olur.

Gelibolulu’ya göre Osmanlı ailesine Allah’ın pek çok lütufları olur. *Nushatü’s-Selâtîn*’de bu lütuflar maddeler halinde sıralanır. Öncelikle müellif hükümdarın kendi sarayında akraba ve ıyalinden uzak olarak, emrindeki çalışanlar ve mahremleriyle birlikte tek başına yaşamasını bir lütuf olarak görür ve bu durumu “Sedefin içindeki tek elmas...”¹³⁴⁰ olmaya benzetir. Bir diğer ilahî lütuf ise Türklerin İslamlaşma devrinden itibaren Hanefî ve Mâtürîdîliği varoluşsal bir mahiyette benimsemeleri etrafında değerlendirilir. Osmanlı padişahlarının “Akideleri pak, huyları ışıltı saçan ayna gibidir. Bu yüce sülaleden bir feridin ehl-i sünnet ve cemaat yolundan sapması ve uygunsuz inançla dahi olsa asil bir padişahın uyuşması görülmemiştir.”¹³⁴¹ denilerek hükümdarın Türk siyaset geleneği etrafında siyaset üretmesi ve devleti yönetmesi, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde ortaya konan zihniyete uygun olarak hükümdarın Hanefî-Mâtürîdî olmasına raptedilir. Ayrıca Allah’ın bu nesli kendi muhafazası altına aldığı düşünülür, bunun örneği olarak da veba gibi salgın hastalıklardan bu sülalede hiç kimsenin vefat etmemesi

¹³³⁹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 85-86.

¹³⁴⁰ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 86.

¹³⁴¹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 86.

gösterilir.¹³⁴² Tüm bunların yanında Osmanlı hükümdarlarının fethedilen en uzak yerlere dahi kendi valilerini gönderebilecek salâhiyyette olması,¹³⁴³ maiyetinde bulunan ordunun muazzam bir güç ve kabiliyetle düşmanı karşısında kolaylıkla muzaffer olabilmesi¹³⁴⁴ ve devletin mülkünün hiçbir endişeyi doğurmayacak derece geniş olması¹³⁴⁵ da Allah'ın Âli-i Osmân'a lütfu olarak sayılır.

Gelibolulu Mustafa Âli böylece Osmanlı Devleti'nin bulunduğu kemâl halinden zevale düşmemesinin imkânlarını tesis etmeye gayret gösterir. Siyasetname telif etmenin esrarına vakıf olan Gelibolulu, devletin ihtiyacına uygun bir nazariyenin peşinde koşar, eksikliğini gördüğü meseleleri hususî olarak öne çıkarır. Siyaset, devlet ve millet etrafında ortaya koyduğu meseleler ve verdiği tavsiyelerle devleti ibka ve muhafaza yolunu tesis etmeye çalışır. O, devletin her zaman diri tutulması için çabalanması, gerektiğinde budanıp gerektiğinde aşılması gereken ulu bir ağaca benzediğini bilir. Devlet denen imkânı güçlü ve kâmil halde tutmanın ancak mahir bir bahçıvanın sahip olduğu ilim ve zanaatı birleştirerek ağaç için halin icap ettirdiği tedbir ve takviyeleri yapmasındaki esaslarla mümkün olduğuna işaret eder. “Gereği gibi hareket edildiği takdirde din ve devlet ahkâmı sağlamlaşır, millet ve hilafetin temelleri güçlenir. Bunlara itibar edilmeyip göz ardı edildiği takdirde doğruluk sütunları devrilir, adalet binası yıkılır.”¹³⁴⁶ demesinin de sırrı burada aranmalıdır. Bu istikamette Gelibolulu önce hükümdarlığı ve hükümdarı mesele olarak ele alma gereği duyar, siyasetnamesine hükümdarın yapması icap eden işleri konu ederek başlar.

Öncelikle kudema ve selefler hayırla anılır, onların sahip olduğu istikamet hakikate mukabil durumu teyit edilir. Eskilerin siyaseti diyanet etrafında tesis etmeleri devletin kemâle ulaşmasının esası olarak gösterilir. “Şüphesiz uğurlu muhterem padişah cenabına dahi farz, vacip ve çok daha önemlidir ki, beğenilen o yolu güzel ahlâk ile takip etmeli, hükümet ve adalet yolunda onların yürüdüğü yolda gitmelidir.”¹³⁴⁷ denilerek hükümdara seleflerin yolunu menzil olarak tayin etmeleri nasihat edilir. Fakat burada yeni kanunlar çıkarmak hususunda hükümdarın hususî bir önem göstermesi ve millet felsefesine aykırı

¹³⁴² Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 86.

¹³⁴³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 87.

¹³⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 87.

¹³⁴⁵ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 87-88.

¹³⁴⁶ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 88.

¹³⁴⁷ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtin*, 89.

olacak ya da böyle bir zannı muhtemel hale getirecek meselelerden kaçınması icap ettiği de belirtilir. Türk dünya tasavvurunun yeni olan her şeye, onu eskide bulduğu ölçüde kıymet verdiğine yönelik hüküm Gelibolulu'da da kendisi aşikâr eder: "...ülke sakinleri, bölge ve yöre halkı tarafından görüp işitilmemiş bir şeyse, faydası açıkça ortada olsa bile yine tekliften rahatsız olur."¹³⁴⁸ Gelenekte bir karşılığı ya da kendisiyle aynileştirilecek bir benzeri olmayan şeylerin, Türk zihninde müspet bir karşılık meydana getirmesinin muhal olduğu böylece yeniden ortaya konur.

Haldunî mektebin talebesi olduğuna daha önce de işaret edilen Gelibolulu Mustafa Âli, devletlerin tekâmül sürecinde hükümdarın da mahiyet ve keyfiyet değiştirdiğine işaret eden İbn Haldûn'un fikriyatını benimsediğini hükümdara halk tarafından seilmeyi icap ettirecek siyaset üretmesi ve yakınlık sağlamasını tavsiye ettiği satırlarda gösterir. Çünkü devletlerin kuruluş dönemlerinde eşitler arasındaki bir birinciye ifade eden, milletin yanında olup onlardan biri olduğu her durumda anlaşılan hükümdar, devletlerin tekâmül edip yapısal bünyelerini teşekkül ettirmeleriyle birlikte pozisyonunu değiştirir. Eşitler arası birinciden milletin üzerinde, ulaşıp erişilmesi avam için neredeyse muhal olan, yüzünün görülmesi dahi şeref sayılan bir pozisyona yükselir. Bu durum milletin hükümdar tasavvurunda, onun siyasetinin milletçe makbul olması halinde bir ululuk anlayışı tesis eder fakat hükümdar millet zihniyetine mugayir bir duruş sergilediğinde milletin hükümdara yönelik muhabbeti de aynı ölçüde kolaylıkla yok olur. Bu istikamette hükümdarın millet zihniyeti ve Türk geleneğinin usûlleri etrafında siyasetini ortaya koyması devlet ve millet birliğinin muhafazası hususunda özel bir önem arz eder. Gelibolulu'nun bu meseleler etrafında hükümdara ikazları şu şekilde olur:

"...bu zayıf halk mahlûkatın yaratıcısının sultanlara emanetidir. Bu bakımdan sultanlar onları kalpten sevmelidir. İmdi padişahların doğru yolu takip etmeleri, yönettikleri halkla yakından ilgilenmeleri, sürekli olarak akıllı kişiler ve filozoflarla düşüp kalkmaları, gece gündüz ahmak takımından uzak durmaları ve daha önceki padişahların hikâyelerini anlatan tarih ilmiyle sürekli meşgul olmaları ve mümkün oldukça eza ve cefayı kesip, insaf ve adaletlerini ön plana çıkarmaları, ayarı yüksek paralar mesabesindeki ehl-i kemal zümresi dururken, akıllı kısa, kısırlaştırılmış, dilsiz Ye'cüc gibi fitne ve ihtilal çıkaran nedimleri devlet işlerine karıştırmamaları gerekir. Özellikle vatan ve millet binasının sağlam temellerini oluşturan, din ve devlet kurumlarının direği olarak tanınmış bilginlere, hukuk alanında ün yapmış bilgili kişilere olabildiğince iltifat etmelidir. Fetih ve savunma gereçleriyle düşmana göz açtırmayan bayındır, gönüllü, mutlu zafer işaretli askerler hakkında ağır görevlere izin vermemelidir. İdareleri altında yaşayan, yoksulluk ve güçsüzlük ateşiyle yanıp kavrulan fakir ve güçsüzleri cömertlik ve el açıklığı ile himaye etmelidir. Böylece

¹³⁴⁸ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 89.

onların kalplerini kazanır ve kıldıkları beş vakit namazda devletin bekası için dualarına sebep olurlar.”¹³⁴⁹

Bu minvalde hükümdarın hükmetme usûlü de hülâsa edilmiş olur. Bu usûl her unsur ve çehresinde din merkezliliği aşikâr eder, düşüncenin hiçbir cephesinin diyanetten bağımsız teşekkül edemeyeceğini yeniden ortaya koyar. Devletle bir şekilde alakalı ve devletin varlığından müstefit olan herkesin onun temelini teşkil eden din uğrunda gayret ve mücahede ortaya koyması icap ettiğini söyler.¹³⁵⁰ Esas dindarlığın hadarî kültür etrafında gerek kemmiyet gerekse keyfiyet olarak büyük camiler yapmak değil fakat dine hizmet ve himmet edecek ademler yetiştirmek olduğuna işaret eder.¹³⁵¹

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi etrafında sardedilen fikirlerin Türk zihniyetinin membaı olduğu kavranmadığında, diyanetin temsilcisi olarak ortaya çıkan zevat; devleti tahkim değil tahrim etmenin, siyasetin ibkasını değil iflasını sağlamanın, milleti devlet ve hükümdara karşı teşvike değil tahrike yöneltmenin, din idrakini ortak bir tasavvurun değil tagayyürün membaı olarak kullanmanın imkânlarını ortaya koymaya gayret gösterir. Milletin diyanetle doğrudan alaka kurduğu vaaz kürsüleri böylece diyanetle beraber siyasetin kendisini gösterdiği en önemli mecralardan birine intikal eder. Kürsüde millete hitap eden her vaiz dinî mahiyetli bir vaaz vermenin yanında siyasî bir söylevi de ortaya koyar. Türk zihniyeti içerisinde konuşan ademler devleti tahkim ederken, gelenekten nasibini almak hususunda behresi bulunmayanlar devletle kavga etmenin yollarını gözler. Bu durum Yunus Emre'nin vazıh bir şekilde ortaya koyduğu

“Topuğa çıkmayan çaylar deniz ile savaş eder”¹³⁵²

ifadesinde karşılığını bulur. Şahsın devleti karşısına alması file kafa tutan bir karıncadan başka bir şeyi ifade etmez fakat mesele şahsiyetlerin sapkınlarından ziyade milletin varoluş felsefesinde ortaya çıkacak bir sapmaya intikal ettiği durumlarda devletin üzerinde durduğu temeller, duvarları ve çatıyı ayakta tutan kolonlar bir anda ufalanmaya; milleti bir arada tutan sebebî asabiyet bağları çözülmeye başlar. Bu istikamette Gelibolulu diyanet ile siyasetin doğrudan karşılık bulduğu vaaz kürsülerinin önemi ve bu makamla alakalı alınması icap eden tedbirat hususunda şu ifadeleri ortaya koyar:

¹³⁴⁹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 89-90.

¹³⁵⁰ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 106.

¹³⁵¹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü's-Selâtîn*, 107. Gelibolulu'nun din tasavvuru hususunda bk. Mehmet Şeker, “Âli'de Dinî Literatüre Hâkimiyet ve Din Anlayışı”, *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri* 28-29 Nisan 2011, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 117-124.

¹³⁵² Yunus Emre, *Dîvân -Seçmeler-*, 140.

“Vaazlarında münasebetsiz şeylerden bahseden ve halkı kınayan dedikoducu ve arabozucu vaizler men edilmelidir. ...Nerde kaldı ki, zamane vaizleri, ikiyüzlü ürkek insanlar gibi Allah’ın kullarını aşağılayarak tam bir ihanet ve düşmanlık ederler. Zihni boş bir bölük insan, halkı başlarına toplayıp gâh halkın nizam intizamını üstlenen ve devletin sığınak yeri olan vekillerin tavır ve fillerine envai çeşit saçma sapan sözlerle dil uzatırlar. Hâlâ ki, o şekildeki yanlış sözleri, Allah korusun avamın padişahıtan nefret etmesine ve tiksınmesine, vekillerinden ve vezirlerinden korkup çekinmelerine sebep olurdu. Zaman zaman o şekilde ayıplayarak ve kendi fasit anlayışlarına göre onların eksik ve ayıplarını söyleyerek, sağlam temellere oturan mülkün zayıf düşmesine ve hâsâ sümme hâsâ halkın huzur ve düzeninin, günden güne onların teşvik ve çabalarıyla bozulmasına özel bir sebep teşkil ettiği muhakkaktır. ...Neden dinin koruyucusu olan pâdişâh -Allah onun isteklerini yerine getirsin- onun gibi ileri geri konuşanları uyarak bu gidişe son vermiyor? ...Zira bu hayırlı iş, mülk ve millet temelının güçlenmesine ve saltanat kasrına ait ayarın sağlam basmasına sebep teşkil eder.”¹³⁵³

Görüleceği üzere Gelibolulu Mustafa Âli, Türk siyaset geleneğini tesis eden temellerin dinin üzerine inşa edildiğini açıkça görür. Bu doğrultuda ortaya koyduğu meseleler ve iletği tavsiyelerin tamamının altında Türk siyaset düşüncesinin din merkezliliği yatar. Şikayetname ile siyasetname arasında salınan bir sarkaç hüviyetinde olan *Nushatü’s-Selâtîn*, siyasetin nazarî cephesini *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tedvin ettiğimiz esaslar çerçevesinde izah eder. Teorik perspektif hususunda Türk geleneğinin bir müntesibi olduğunu her fırsatta gösterir. Siyasetin aktüel çehresi gündeme geldiğinde ise şahsî tarihini de ister istemez siyaseti değerlendirmenin esaslarından birine dönüştürür. Fakat hali hazırın problemleri hususunda da Türk siyasetinin membainin diyanet olduğu aksiyomundan hareket ederek nazarî esaslara uymayıp onları terk etmenin, sorunların aslî kaynağı olduğunu ifade eder. Siyasetin de şikâyetin de dinî bir zihniyet etrafında anlamlandırıldığı *Nushatü’s-Selâtîn*, siyaseti yalnızca bir ilim ve nazariye meselesi olmanın dışında ikbal ve şahsiyet meselesi olarak idrak edenlerin dahi arayışlarını onun dinî hüviyeti etrafında tesis ettiklerini göstermesi bakımından *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*’ni geleneksel vurguların şahsî meselelerle sarıldığı bir yapı içerisinde yeniden ortaya koymuş olur.

4.6. Siyasetin Zihniyetinden Fetvanın Siyasetine: Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları

Dinin zihniyet ve fikriyata taalluk eden cephesi her ne kadar kelamî kısmı gibi görünse de hayat pratiklerini tetkik ve tanzim eden fikhî cephe de zihniyeti şekillendiren önemli hususlardan birini ifade eder. Fikriyatın fiiliyatı şekillendirdiği herkesçe malum olduğu gibi fiiliyatın da fikriyatı şekillendirdiği, bu unsurların bir sarmal gibi birbirine bağlı

¹³⁵³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatü’s-Selâtîn*, 109-110.

olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Hayat pratiklerini ibadetten siyasete kadar her veçhesiyle şekillendiren din, bu istikamette uygulayıcılarının sorularına muhatap olur. Bu sorular mensubu olan mezahibin usûlünce, o mezhep adına cevap verme yetkisi kendisine tevdi edilen ulema tarafından cevaplanır. Böylece bir soru ve bir cevaptan ibaret olarak hülâsa edilebilecek fetva, esasen bünyesinde çok daha büyük bir veriyi muhafaza eder.

Öncelikle fetva metinlerinde ulemaya yöneltilen sorular kronolojik bir sıralamaya tabi tutularak okunduğunda inanç ve ibadete yönelik meselelerle alakalı ortak sorular görülebileceği gibi devrin ruhu ile doğrudan bağlantılı, ancak o devir ve şartlarda sorulabilecek sorunların da varlığı rahatlıkla görülür. Din ve mezhep bütün dünyayı alakadar ettiğine göre her devrin kendi ortamında ortaya çıkan problemler de dinin muhatap olduğu sorular arasında kendine yer bulur. Böylece bir devrin ortamını ilgilendiren eden sorular etrafında devrin düşünce hayatı ve yaşam pratikleri doğrultusunda hüküm vermek mümkün hale gelir. Bununla beraber sorulara verilen cevaplar da statik bir mahiyette olmaz. Devirden devire sorulan sorular aynı olsa da devrin ruhuna uygun farklı cevaplar görmek mümkün olur. Dinin esasları sabit olsa da bu sabitelerden hüküm çıkarmada usûl tesis eden mezahip bahsi geçen usûl etrafında farklı sonuçlara da varabilir. Bu istikamette fetva metinlerindeki hem sualler hem de yanıtlar yalnızca dinî değil aynı zamanda siyasî ve içtimaî hususlarda da kendi devrini aydınlatacak bilgiye şamil bir niteliğe bürünür. Bu hususta M. Ertuğrul Düzdağ'ın tespitleri yerindedir:

“«Sual» ve «cevap» olarak iki kısımdan müteşekkil olan fetvaya iki sebeple müracaat olunur. Birinci sebep, herhangi bir hususta dinin hükmünü merak etmektir. İkincisini ise bir söz, hareket veya bir olay teşkil eder ve bunlara karşı alınacak tavır bir mesele olarak sorulur. Bir «mesele»de sorulan husus dine uygun veya aykırı olacaktır. Her iki halde de, fetvanın bu kısmı cemiyetteki bir davranışı bize aksettirir...”¹³⁵⁴

Türk düşünce tarihinin Osmanlı devrinde fetva siyaseti hususunda bir tetkik yapılmak istendiğinde başvurulabilecek ilk kaynaklardan biri bilhassa klasik devir için Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin fetvaları olur. Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislamlık makamına geliş sürecinin de kendisinden önce şeyhülislam olan ve verdiği fetvalar sebebiyle bu

¹³⁵⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, “Giriş”, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 15.

makamdan azledilen¹³⁵⁵ Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi¹³⁵⁶ ile alakalı olduğu hatırlandığında fetvanın siyasî ve toplumsal niteliği de apaçık bir biçimde ortaya çıkar. Bu doğrultuda Ebussuûd Efendi'nin fetvaları hususunda yapılacak tetkikten önce işaret edilen süreci hülâsa etmekte fayda olacaktır.

Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin şeyhülislamlık makamında olduğu devirde verdiği fetvalardan hususiyetle üçü, yüzyıllar boyunca cari olarak uygulanan pratikleri memnu hale getirmesi ile gündeme gelir. Bu üç husus Çivizâde'nin Mevlânâ Celaleddin Rumî ve Muhyiddin İbn Arabî gibi tasavvuf ehli hakkında münekkidane tavırları; para vakıflarını¹³⁵⁷ memnu etmesi ve mest üzerine mesh hususunda verdiği yüzyıllardır yürürlükte olan uygulamaya muhalif fetva olur.¹³⁵⁸ Görüleceği üzere Çivizâde burada esasen Hanefi-Mâtürîdî zihniyete muhalif bir durum ortaya koymaz. Netice itibarı ile Çivizâde'nin bir Hanefi fakihi olduğu ve verdiği fetvaların da Hanefi fıkıh usûlü etrafında

¹³⁵⁵ Burada Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin azledilen ilk şeyhülislam olduğu hatırlanmalıdır. Kendisinden önceki tüm şeyhülislamlar kaydıhayat bir mahiyette görevlendirilirken bu azil vakıası kaydıhayat atanma geleneğinin de sona ermesine sebebiyet vermiştir. Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/93. Şeyhülislamlık makamı hususunda ayrıca bk. Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014). Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Telhisü'l-Beyan* serlevhali eserinde şeyhülislamlık hususundaki izahı temelde Türk zihniyet dünyasının bir numunesi olması hasebiyle anılmaya değer mahiyettedir: “Malum ola ki bu devlet-i Aliyye'de makam-ı şeyhülislam mertebe-i vekâlet-i kübra yani vezaret-i uzmadan âlâ değil ise, bari beraber ve bazı hususa nazar olunsa andan balâterdir. Devlet umuru, din üzerine bina olunur. Din asıl, devlet anın fer'i gibi kurulmuştur. Yalnız din reisi şeyhülislam, yalnız devlet reisi vezirülazam, ikisinin reisi dahi padişah-ı kâmkârdır.”. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlğürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 197.

¹³⁵⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 322-323; Mehmet İpşirli, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/348-349.

¹³⁵⁷ Para vakıfları hususunda detaylı malumat için bk. Tahsin Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41; Tahsin Özcan, “Para Vakıflarının Meşrulaştırılması Süreci: İslam Vakıf Hukukunun Osmanlı Toplumunda Uygulanmasına Dair Bir Analiz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 18 (2008), 235-248; Emrullah Dumlu, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 303-337; Kaşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivi ve Ebussuud Arasındaki Tartışmalar” *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit - Mehmet Özkan - Ahmet Ali Çanakçı - Asem Hamdy Abdelghany (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/57-78.

¹³⁵⁸ İpşirli, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, 348; Mehmet Ali Ünal – Osman Cengiz, “Osmanlı Selefiliği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın – Metin Aydın – Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 474-478; Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde – Ebussu'ud – Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 63; Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dini Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 188-230, 249-273; Ahmet Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 47-75, 218-222, 230-235.

verildiği unutulmamalıdır. Fakat Türk tasavvuf idrakinin en hususî isimlerini tenkit edip;¹³⁵⁹ devlet, siyaset ve toplumsal hayatı doğrudan alakadar eden para vakıflarını yasaklayıp;¹³⁶⁰ milletin yüzlerce yıl uyguladığı bir dini pratiğin¹³⁶¹ caiz olmadığını ve hatta bu şekilde namaz kılanların namazlarının geçersiz sayılıp iadesi icap ettiğini¹³⁶² söyleyerek¹³⁶³ Türk geleneği ile kavgalı bir tutum takınır. Çünkü Çivizâde'nin verdiği fetvalar yalnızca belli şahıslar hakkında şahsî eleştiriler ve belli uygulamalar hususunda varılan fikhî sonuçlar olarak değerlendirilemez. Bilakis onun verdiği fetvalar milletin yüzlerce yıl itikat gösterdiği, ululuğuna iman ettiği şahsiyetleri meşuk duruma sokmak ve bir tartışma konusu olarak milletin zihnine intikal etmesi muhal hususları gündeme getirip, yasaklayarak toplumun din tasavvur ve pratiklerine halel getirerek millet olmayı sağlayan sacayaklarına zarar verme tehlikesi barındırır. Nitekim bu hususta devrin

¹³⁵⁹ Meşhur Halvetî-Gülşenî Şeyhi Muhyî-i Gülşenî'nin henüz gençlik yıllarında Çivizâde ile kendisinin kim olduğunu bilmeden girdiği diyalog Çivizâde'nin tasavvuf hususundaki duruşunu gösterir nitelikte olur. Konuyla alakalı olarak bk. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât Tercümesi*, thk. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 294-295.

¹³⁶⁰ "...derâhîm ve denânîr vakfı husûsunda, ... rivâyeti za'îfdir, ekser müctehidîn adem-i sıhhat üzerine zâhib olub ve tescîli dahi mümkün degildir ve mütevelliler ekseriyâ mu'âmele-i şer'iyye idemedikleri sebebdan bâb-ı ribâ meftûh olmak lâzım gelür". "Sûretü'î-Hükmi's-Şerîf", Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu.1117/9, vr.197a'dan akt. Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*", 214.

¹³⁶¹ "Çivizâde'nin muasırı Osmanlı âlimlerinin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, namaz kılan Osmanlı halkı arasında içinde "üzerine mesh câiz olmayan çuka veya kirbas çakşır" bulunan mest ("iç edük") giyip abdest alırken üzerine mesh etmek, epey zamandır gündemde olan bir uygulamaydı. Ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte, bu uygulama en azından XIV. yüzyıldan beri câri idi." Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*", 188.

¹³⁶² "Topuğa dek sahtiyan kaplı çuha çağşır üzerine mesh sahîh olmak itikadı üzerine kılınmak (kılınan) ferâiz iadesi lazım olur mu? El-Cevap: İade etmek gerektir. ...Bezden ve abâdan ve çuhadan başlı çağşır üzerine giyilen huffun üzerine mesh caizdir" deyu eimme-i zemandan bazı kimesneler fetva verseler Eimme-i Hanefiyye'den kütüb-ü muteberede cevaza nakl-i sahîh göstermeden ol fetva ile amel caiz midir? El-Cevap: Caiz olmaz. ...Zikrolunan fetva ile amel olunup vech-i meşrûh üzere olan mesh ile kılınan feraizi iade etmek gerek midir? El-Cevap: İade etmek gerektir." Fetâvâ-yı Veliyyüddin, Esad Efendi, nr. 1098, vr. 5a; nr. 1097, vr. 10a, 10b'den akt. Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri*, 112.

¹³⁶³ "(Mes'ele): Zeyd iç edüğü tahâret-i kâmile üzerine giyse ammâ iç edük içinde mesh etmek câiz olmayan nesne giyse, mezkûr edüğün üzerine mesh etmek câiz midir, değil midir? El-Cevâb: Câiz değildir, zirâ anın üzerine mesh itmegin câiz olmasına Şer'i'atda delil yoktur. Eyle olsa anın üzerine mesh etmek câiz değildir. Ve eger anın üzerine câiz olmasına Şer'de bir kavl var ise anın üzerine mesh etmek Şer'an câiz değildir. Zirâ iç edük içinde üzerine mesh etmek câiz olan nesne olıcak, ol iç edük üzerine mesh itmegin câiz olması müttefikun aleyhdir. Ve bir amelde müttefikun aleyh kavl olsa ol amelde ol kaville etmegi terk idüb dahi ol amelde vâhid kaville amel eylemek Şer'an câiz değildir, Çivizâde" Le'âli (Seyyid Ahmed Bin Mustafa); Mecma'-ı Mesâilî's-Şer'iyye fi Ulûmî'd-Diniyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1066'dan akt. Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*", 190.

ulemasının Çivizâde'yi tenkit etmek maksadıyla telif ettikleri eserlerde dikkati çektikleri mesele hususiyetle milletin din tasavvurunda ortaya çıkan kargaşa ve fesat olur.¹³⁶⁴

Türklerin varoluşsal itikatlarında ortaya çıkacak bir çatlamanın bütün Türklük binasını yerle bir edeceğinin farkında olan devrin uleması, bu istikamette Çivizâde'yi tenkit eder. Mesh meselesi Kanûnî Sultan Süleyman'ın da dahil olduğu bir meseleye dönüşür.¹³⁶⁵ Hükümdarın emri ile bir araya gelen devrin uleması ittifakla Çivizâde'nin görüşlerinin isabetsiz olduğunda birleşir. ““Mesh hususunda Çivioğlunun cehl ve inâdı ve kizb ve butlânı zâhir olduğun imzâ eylen!” şeklindeki ferman gereği de bu görüşlerini imzalı olarak... sunar.”¹³⁶⁶ Bu sürecin sonunda ise Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin azli gerçekleştirilerek yerine Rumeli Kazaskerliği¹³⁶⁷ vazifesinde bulunan Ebussuûd Efendi¹³⁶⁸ şeyhülislamlığa tayin edilir. Yalnızca bu durum dahi Türk düşüncesinde siyasetin din merkezliliğini aşikâr kılmaya kâfi olarak görülebilir.

Ebû Hanîfe-i Sâni unvanıyla¹³⁶⁹ anılacak derecede Türk düşünce hayatında karşılık bulan Ebussuûd Efendi, Osmanlı'nın kemâl mertebesinde olduğu devirde, yaklaşık yirmi dokuz yıl boyunca devletin din siyasetini yönetir.¹³⁷⁰ Verdiği fetvalar ve tesis ettiği diyanet politikası ile Türk zihniyetinde din ile siyaset arasındaki alakanın mahiyet ve keyfiyetini tekraren gösterir. Bu istikamette böyle bir tetkikatın yapıldığı bir çalışmada Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına başvurmak vucûb teşkil eder dense yeridir.

¹³⁶⁴ Sofyalı Bâli Efendi'nin Çivizâde'nin para vakıfları fetvasının sonuçlarını hülâsa ettiği şu satırlar meseleyi izaha kabil olur: “...Bu sebebden ulemânın ve sulehânın ve fukarânın ve sâhib-i hayrâtın ahvâli müşevveş oldu ve hâtırları perişandır, ne tarafa gidesin bilmezler, cümle hayrette dururlar ve avâmu'n-nâs bu bir bâtıl ve harâm fi'ildir dimege sebep oldu, hâşâ ki eyle ola. Rumeli feth olalı amel olunur ulema ittifakıyla ve padişahlar emriyle, üç yüz yıla karib tarih bulundu, amel olagelmiş. Ba'zı kudâtın berâtında yazılmış mevazî'i ihtilafatta olan mesayilin akvasıyla amel idesin kavî-i za'if ile amel itmesin, illa vakf-ı derahimde amel idesin, za'ifdir deyu terk itmesin demiş. Haşa ki ümmet-i Muhammed'in uleması arasında bir hata üç yüz yıl karar eyleye, ümmet-i Muhammed'in dünyasına ve ahiretine zararlı emr üç gün karar eylemez. Tahkik budur ki biz vakf-ı derahimi hak bilürüz ve akva bilürüz, bunu men' eylemeyi günah-ı kebayirden bilürüz, eğer bu ilmimizin ve bu i'tikadımızın hilafı zahir olursa bir delîl-i akvâ ile rücu' ederiz.” Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâli Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 132.

¹³⁶⁵ Cengiz, 16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde – Ebussu'ûd – Birgivi, 335.

¹³⁶⁶ Cengiz, 16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde – Ebussu'ûd – Birgivi, 335.

¹³⁶⁷ Kazaskerlik müessesesi hususunda bk. Mehmet İpşirli, “Kazasker”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/140-143.

¹³⁶⁸ Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, 365-371.

¹³⁶⁹ Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, 365.

¹³⁷⁰ Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, 366.

4.6.1. Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarında Din, Mezhep, Meşrep ve Siyaset

Ebussuûd Efendi'nin fetvaları tetkik edildiğinde görülecek olan şu olur: O, celb-i menâfiyi tesis etmeye gayret gösterirken def'-i mefâsidden de imtina etmez.¹³⁷¹ Hanefi fıkhnın istihsan prensibi¹³⁷² etrafında ortaya koyduğu imkânları, devlet ve milletin menfaatini tesis için sonuna kadar kullanır. Dinin itikat ve muamelatında Hanefi ve Mâtürîdî gelenekten sapmayı aklından bile geçirmez fakat bu geleneğin tesis ettiği daire etrafında siyasetin imkânlarını arar. Kitabî İslam tasavvurunun riyasetini üstlenirken müteşerrî mistisizme kapıları sonuna kadar aralar, ibahî tasavvuf arayışlarının ise kökünü kaynağında kurutur. Milletin avamını teşkil eden kitlenin tasavvufun deryasına dalmasının sonunun ne olacağının farkında olan Ebussuûd Efendi, Kâtip Çelebi'nin *Mizanü'l Hakk*'da ortaya koyduğu arayış ve telif çabasını mesele o hale gelmezden evvel yok etmeye gayret gösterir.

Din tasavvurunun Türkler için düşünmenin kaynak ve temelini teşekkül ettirdiğini bildiğini bu tasavvuru muhafaza etmek için fetva mekanizmasını iki ucu keskin bir kılıca dönüştürerek aşikâr kılar. Bir yandan ortaya çıkan ibahî mutasavvıfları ve onların siyaset için teşkil ettikleri tehdidi ilmî bir mahiyette yok etmeye gayret gösterirken diğer yandan siyasî bir sorunsala dönüşen şifahî zümreler ile mücadeleyi meşru bir hale büründürmeye gayret gösterir. Devrin şart ve icapları etrafında bir vasat tesis etmeye çalışan Ebussuûd Efendi bu vasatı tasavvurdan tasavvufa Osmanlı zihniyet dünyasının her yerine aksettirmenin imkânlarını yoklar. Hanefi-Mâtürîdî zihniyet, tasavvuf ve mücadele etrafında inşa edilen Türk zihniyetinin her cephesini tahkim ederken bir yandan da bu anasıra yönelik saldırılara karşı onları muhafaza eder. Selçuklu devrinde İmam Gazzâlî'nin üstlendiği vazifeyi Osmanlı devrinde Ebussuûd Efendi yüklenmiştir dense yeridir. Ali b. Bâlî¹³⁷³ yazdığı *Şakaik* zeylinde Çivizâde sonrası Ebussuûd Efendi'nin fetva siyasetinin millette sağladığı rahatlamayı şöyle ortaya koyar:

“Fetva evinin çatısı, dizginler Ebussuûd Efendi'nin eline geçmeden, anahtarlar ona teslim edilmeden sütunlar üzerine sabit durmadı. O müftü olunca fetva işlerini inci dizer gibi düzgün şekilde tertip etti. En güzel şekilde onun yapısını sağlamlaştırmaya gayret etti. İnsanlar her taraftan, kafilelerle ona geldiler. Soylu, üstün kişiler gruplar

¹³⁷¹ Bir Mecelle hükmü olan bu mesele için bk. Hocaaminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 89.

¹³⁷² Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

¹³⁷³ Abdülkadir Özcan, “Ali Çelebi, Hısım”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/385.

hâlinde gelip onun kapısına yığıldılar. Onun kapsayıcı faziletleri üstün ya da sıradan herkesi kucakladı. Bu, 952 senesinde oldu. Bu güzel faaliyete yaklaşık olarak otuz sene devam etti. Küçük kâğıtlara devamlı her gün iyi niyetle ve güzel cümlelerle fetva olarak binden fazla cevap yazdı. Bütün ilimlerle ilgili fetva mahiyetindeki cevapları, yıldızların döndüğü gibi her yerde [ufuklarda] dönüp durdu. Kaleminden sızanlar, denizin iri incisi olduğu için boyuna takılan muska oldu. O ne muhteşem bir deniz!”¹³⁷⁴

Türk din tasavvurunun esasının tetkik edilmesi bakımından Ebussuûd Efendi’nin fetvalarına intikal edildiğinde ilk fark edilen şey onun Hanefilik ve Mâtürîdîlik hususundaki ciddiyeti olur. Ona bir kişinin din, iman ve hangi mezhepten olmadığını bilmemesi durumlarının neye sebebiyet vereceği sorulduğunda verdiği cevap dinin esasını teşkil eder nitelikte olurken, doğrudan mezhebin mahiyetiyle alakalı bir soruda Hanefi-Mâtürîdî bir Türk şeyhülislamı olarak söylenmesi icap eden şeyi söyler. İlk fetva şu şekildedir: “Mes’ele: Zeyd, din ve imân nedir ve kangı mezhebdendir bilmeseyse, şer’an sahih olur mu? Elcevap: Olmaz din ve iman bilmemek ile kâfir olur.”¹³⁷⁵ Görüleceği üzere Ebussuûd Efendi burada din ve iman bilmemenin neticesini kafir olmak olarak gösterir fakat hangi mezhepten olduğunu bilmemek hususunda sükût eder. Fetvayı mezhebin ontolojik ve epistemolojik kaynaklarını da teşkil eden temeller üzerinden verir, bir insanın Müslüman olmasını doğrudan alakadar etmeyen mezahibi fetvanın içerisine dahil etmez. Fakat kendisine “...Dört mezheb üzerine cümle verilen fetvâları bid’attır, Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) zamanında yok idi” diyene şer’an ne lâzım olur?”¹³⁷⁶ sorusu yönetildiğinde onun umumî manada Sünnî hususî manada Hanefi-Mâtürîdî bir fakih olarak verdiği cevap “...Ta’zîr-i şedid olunduktan sonra, aklı var ise şüphesi hallolmak lazımdır.”¹³⁷⁷ şeklinde olur. Resul-i Ekrem devrinde mezheplerin olmadığı bu sebeple mezahibin batıl olduğu yönündeki iddiaların modern dönemde yeniden tekrar tekrar gündeme geldiği hatırlanıp Ebussuûd Efendi’nin mezahibin mahiyetini izah dahi etmeyerek bu lafzı edenler için şiddetli dayığa müstehak olduktan sonra *aklı olan anlar* dediği görüldüğünde Türkler için mezahibin önemi kendiliğinden aşikâr olur. Anlaşılabacağı üzere Türk zihniyeti, mezahibi, üzerine tartışılacak değil kendisine itikat edilecek bir mesele olarak telakki eder. Bu hususu tartışmaya açmanın

¹³⁷⁴ Ali b. Bâli, *El-Ikdu’l-Manzûm fî Zikri Efâzîlî’r-Rûm Ali b. Bâli’nin Şakâ’ik Zeyli*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 464.

¹³⁷⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 112.

¹³⁷⁶ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 178.

¹³⁷⁷ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 178.

Türk devletinin varlığını yahut hükümdarın meşruiyetini tartışmaya açmaktan mahiyet değil ancak keyfiyet farkı olduğunu malum olanlar her devirde bilir.

Bu istikamette kendisine “Zeyd’e mezahib-i erbaadan İmâm Âzam mezhebin niçün ihtiyâr ettün denildikde ne vechile cevap verilmek gerekdir?”¹³⁷⁸ diye sorulduğunda “anun mezhebini cümle mezhebden esahhdır, anun için ihtiyâr etdim demek gerekdir”¹³⁷⁹ şeklinde fetva vererek İslamlaşma devrinde teşekkül, Selçuklu devrinde tahkim edilen Hanefî zihniyetin yeniden altını çizer. Osmanlı devri Sünnî mezahibin hepsini meşru görse de Hanefîliğin yerinin her zaman farklı olduğu gerek zihniyet gerekse fiiliyatta sürekli olarak gösterilir. Böylece Taşköprülüzâde’nin *Mevzuat’ül Ulûm*’da ortaya koyduğu İmam-ı Azam anlatıları¹³⁸⁰ adeta Ebussuûd Efendi’nin verdiği fetvanın bir şerhi haline gelir. Ebussuûd Efendi, Hanefî fıkı çerçevesinde hüküm verilirken dahi Hanefîlik içerisinde bir mesele hakkında farklı görüşlerin var olması halinde takip edilecek bir yol ortaya koyar.¹³⁸¹ Böyle bir durumda bile fitnenin ortaya çıkmasına izin vermez. Hanefîliğin Türk zihniyet dünyası ve hayat felsefesi için varoluşsal bir mahiyette olduğu böylece yeniden tekrar edilir. Verilen fetva bir milletin mensubu olduğu mezhebe yönelik psikolojik bir güven ve savunma gibi görünüyorsa da tarihî tecrübeye intikal edildiğinde meselenin hiç de öyle olmadığı, Türkler için Hanefîliğin yalnızca mensubu olunan bir mezhep değil fikriyat ve fiiliyatı doğrudan tahkim eden ve Türk olmanın imkânını kendi içerisinde muhtevi olan bir mahiyete sahip olduğu rahatlıkla anlaşılır.

Ebussuûd Efendi’nin Türk mezhep idraki hususunda verdiği bir diğer mühim fetva ise Türklerin Hanefî zihniyeti Mâtürîdîlik ile mütemmim cüz olarak gördüklerini apaçık bir şekilde ortaya koyar: “Furui ilmiyyede Hanefiyyülmezheb olanın itikâdiyatda İmâmı kimdir ve yine furu’da Şâfi’iyyülmezheb olanın itikâdiyatda İmâmı kimdir? el-Cevâb:

¹³⁷⁸ Velî b. Yusuf, Yegan Efendi, *Velî b. Yusuf (998/1589), Mecmûatü’l-fetâvâ, İstanbul, Mft. Ktp., 187.,* vr. 185b-186a’dan akt. Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 138.

¹³⁷⁹ Velî b. Yusuf, *Yegan Efendi, Velî b. Yusuf (998/1589), Mecmûatü’l-fetâvâ, İstanbul, Mft. Ktp., 187.,* vr. 185b-186a’dan akt. Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 138.

¹³⁸⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat’ül Ulûm*, 1/569-628.

¹³⁸¹ “Ebussuud Efendi’ye göre bir meselede Hanefî Mezhebinde farklı görüşler bulunuyorsa, mahkemelerde uygulanacak görüş şu şekilde belirlenecektir: Ebu Hanife ve İmameyninden (Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) birisi aynı görüşte birleşiyorsa o görüş uygulanacaktır. Ebu Hanife ve İmameyn ayrı görüşlerde bulundukları halde sözkonusu mesele zamana göre değişen meselelerden ise İmameyn’in görüşü uygulanacaktır. Zamana göre değişen meselelerden değil ise, bir fikre göre kadı görüşlerinden dilediği ile hükmeder; diğer fikre göre ise Ebu Hanife’nin görüşü ile amel eder.” Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 215.

Hanefiyyülmezheb olanın Ebû Mansûr Matürîdî'dir. Şâfi'îyyülmezheb olanın Ebu'l Hasan Eş'ari'dir".¹³⁸² Mütakellim bir Hanefî olan İmam Mâtürîdî'nin İmâm-ı Âzam'ın itikadî kabulleri ve zihniyeti etrafında sistematik bir niteliğe büründürerek Türk itikadının sacayaklarından biri haline getirdiği mezhep, böylece Osmanlı zihniyeti tarafından da doğrudan şeyhülislam eliyle Türklüğün mütemmim cüzü olarak ilan edilir.

Devletin din siyasetinin riyasetini üstlenmek suretiyle milletin itimatını kazanan Şeyhülislam Çivizâde'nin Türk tasavvuf idrakinin belkemiği olarak tasavvur edilebilecek Mevlânâ Celaleddin Rumi ve İbn Arabî'yi zemmeden fetvaları hususunda da Ebussuûd Efendi'nin tutumu Türk zihniyetini gösterir nitelikte olur.

"Bir kimesne İmâm Gazali ve Şeyh Muhyiddin Arabi ve Celalüddin Rumi vesayir Meşâyih-i izâm-ı sâlife kaddesallahu ervâhahum onları tekfir eylese ne lâzım gelür? Ve bi istifsâr olundukda tekfirin vechi beyân etmek lâzımdır deyû buyurulmuş, bunların tekfirinin bir vechi olmak ihtimali var mıdır, beyân oluna. Selâtîn-i İslâm ve ulemâ-i kiram belki havâs ve avâm katında bunlar makbul ve ervâh-ı tayyibelerinden istimdâd olınıgelmışdır. Bunların küfrüne vech olıcak Müslüman kim olur? el-Cevâb: Ol asl dâhiye-i azîmeyi tefevvüh eden bî dîn ortaya getirilüb hali bildirilüb verilen ecvibe mehâmil-i gayr-i makhûreye haml olunub ehl-i İslâm içinde fitne ilkâ etmek ehl-i islâma layık değildir. Çivizâde taarruz etdikde hakikat-i hal mufassalan Hazret-i merhûme kaddesallahu sübhanehi ruhahu'l-aziz beyân olunmuşdur, hâkim İshâk sâbika zu'munca bazı kelimât-ı bâtila söylediğiçün ortaya getirilüb tecdid-i imân etdirilmişdir".¹³⁸³

Bu fetva ile Ebussuûd Efendi, Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi'yi ismini vererek tenkit eder. Milletin zihniyetini bulandıran fetvalar açıktan verildiğine göre bu fetvaları sahiplerinin açıktan tenkidi de vacip olur dense yeridir. Böylece milletin yüzyıllar boyunca ululuğuna itikat, ruhaniyetine istimdât ettiği; Türk tasavvuf idraki için miyar olarak görülebilecek şahsiyetlerin de iade-i itibarı yapılmış olur.

¹³⁸² *Fetâvâ-yı Üskûbî, Slm. Ktp., Esad Ef., 1094, vr. 6b'*den akt. Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 139. 15. yüzyıla kadar Mâtürîdîlik diye bir mezhep olmadığını, bu mezhebin Osmanlılar tarafından icat edildiğini söyleyen Bedri Gencer'in şu söylemleri mutaassıp bir Hanefî olarak, Hanefî olanların bizatihi Mâtürîdî olduğu fetvasını veren Ebussuûd Efendi'ye okutulabilse şeyhülislam efendinin ne diyeceği merak celp eder niteliktedir: "...İbn Kemal, Hanefiliği Mâtürîdîlik ile tamamlayarak Gazâlî'nin fikh-ı ekber ve fikh-ı esgar alanlarındaki Eş'ari ve Şâfi'î mezhebi yerine Hanefî ve Mâtürîdî mezhebinin geçirmiştir. Fâtih'in hocası Molla Gürânî ...ed-Dürerü'l-levâmî fi şerhi cem'i'l-cevâmî adlı eserinde, gelenekteki gibi üç kelâm mezhebi olarak Eş'ariye, Mu'tezile ve Hanefiyye'yi zikreder. Buna karşılık, "Şâfi'î mezhebi sâlikleri usûlde Eş'ari'ye, fûrû'da Şâfi'î'ye tâbi'dirler. Hanefiler, usûlde Mâtürîdî'ye, fûrû'da Ebû Hanîfe'ye tâbi'dirler. Hocalarımız bize böyle söylemişlerdir. Bu iki imâmın usûlde farkları, on iki meselededir" diye başlayan risâlesinde İbn Kemal, Eş'ariler ile Mâtürîdîlerin ihtilâf ettikleri meselelerin dökümünü çıkarır... Bu itibarla külli bir fikh mezhebi olarak Hanefilik'ten ayrı bir akâid mezhebi olarak Mâtürîdîlik, bir Osmanlı icadıdır.". Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 63.

¹³⁸³ Velî b. Yusuf, *Yegan Efendi, Velî b. Yusuf (998/1589), Mecmûatü'l-fetâvâ, İstanbul, Mft. Ktp., 187., vr. 227a'*dan aktaran Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 165.

Bunun yanında Ebussuûd Efendi kendi devrinde Osmanlı coğrafyasında çokça yer bulan, yer yer batınî ve ibahî renklere bürünen farklı tasavvuf anlayış ve anlatılarına karşı sert bir tutum takınır. Cuşa gelerek yapılan fiilleri mazur görür¹³⁸⁴ fakat bilinçli şekilde tasavvuf adı altında raks edilmesini haram,¹³⁸⁵ bunun ibadet bilinmesi yahut helal sayılmasını ise küfür olarak değerlendirir.¹³⁸⁶ Bununla beraber Türk tasavvuf idrakinin İslam öncesi devirlerden itibaren cari olan mistisizmi hayat ile cemetme arayış ve anlayışı da Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında kendini gösterir. “Tekkelerde münzevi olup “ehl-i tevekkülüz” diyenlerin şer’an halleri makbûl müdür?” suali tek kelime ile cevaplanır: “Değildir.”¹³⁸⁷ Böylece ete kemiğe bürünüp Nakşibendilik olarak görünen Türk mistik idrak biçimi, Ebussuûd Efendi tarafından yeniden tescil edilir. Türk zihniyetinin kumandanlarından Gazzâlî hususunda verdiği “İmâm Gazzali mülhiddir diyen Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevab: Ta’zîr olunur”¹³⁸⁸ fetvası ile de Gazzâlî’ye yönelik düşmanlığın ta’zîr ile cezalandırılması gereken bir Türk hasımlığı olduğu aşikâr kılınır.

Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislamlık vazifesini ifa ettiği devirde dinî hayat oldukça hareketli bir sürece şahit olur. Molla Kabız’dan¹³⁸⁹ Oğlan Şeyh İsmail Maşukî’ye;¹³⁹⁰

¹³⁸⁴ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 84.

¹³⁸⁵ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 85.

¹³⁸⁶ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 85.

¹³⁸⁷ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 83.

¹³⁸⁸ Velî b. Yusuf, *Yegan Efendi, Velî b. Yusuf (998/1589), Mecmûatü'l-fetâvâ, İstanbul, Mft. Ktp.*, 187., vr. 227a’dan akt. Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 165.

¹³⁸⁹ İlyas Üzümlü, “Molla Kâbız”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/254-255. “Dese ki, Hazret-i Rasûlullâh sallallahu aleyhi ve sellem hatemünnebiyyîn değildir, belki Benîismâil’den hatemünnebiyyîndir, Benîişhak’dan hatemünnebiyyîn İsa’dır, mehdi zamanında gelse gerekdir, mehdi zamanında gelen İsa b. Meryem değildir ve Mehdi zamanında gelen İsa a’lem-i enbiyâdır dese Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: Zındıktır, katl lâzımdır” Velî b. Yusuf, *Yegan Efendi, Velî b. Yusuf (998/1589), Mecmûatü'l-fetâvâ, İstanbul, Mft. Ktp.*, 187., vr. 227b-228a’dan akt. Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 142. Bu fetva doğrudan hubmesihilerin reisi olarak gösterilen Molla Kabız hakkında olmasa da onun zihniyetini mahkûm ettiği için meseleyle doğrudan alakalı olarak değerlendirilebilir.

¹³⁹⁰ “İsmâil Ma’sûkî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/112-114. “Sâbikan katl olunan Oğlan Şeyh dedikleri şahs zulmen katl olındı diyen Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: Anın mezhebinde ise katl olunur” Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 196.

Muhyiddin Karamanî'den¹³⁹¹ Hâkim İshak'a¹³⁹² *mülhit ve zındık*¹³⁹³ olarak tavsif edilebilecek isimler dinî ve böylelikle bizatihi siyasî hayatta kendilerine yer bulur. Bu isimlerin Türk itikadına muhalif iddia ve söylemlerinin Türk siyasetine de muhalif olduğu ve bir tehlike arz ettiğinin farkında olunması tasfiyelerini de yanında getirir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki Ebussuûd Efendi kendisinden önce şeyhülislamlık vazifesi yapan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin fetvalar vasıtası ile ortaya çıkardığı fikrî tagayyür, içtimâî fesat ve siyasî buhranı gene verdiği fetvalar vasıtası ile kendi istikametine intikal ettirir. Mevlânâ ve İbn Arabî ile kavgalı olanların; tasavvufa menfi bakanlar kadar onu ibahîliğin perdesi olarak kullanmaya gayret edenlerin; birbirinin aynı olarak görülebilecek dinî ve siyasî hususlarda geleneğe muhalefet edenlerin bizatihi Türklük ile de kavga halinde olacakları onun fetva siyasetinde kendisini aşıkârâne bir şekilde gösterir. Her şeyin olduğu gibi fetvanın da bir siyaseti olması icap ettiğini gözler önüne seren Ebussuûd Efendi, bu hususlarda verdiği her fetva ile *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde teşekkül ettirilen esasların hakikate mukabil mahiyetini izhar eder. Onun fetvalarını tetkik edenler verilen fetvaların devrin siyasetini değil zihniyetin siyasetini muhafaza, müdafaa ve ibka gayreti içerisinde olduğunu kolaylıkla anlayabilir. Türk siyaset düşüncesinin din merkezliliği, fetvanın siyaseti doğrudan alakadar etmesini de yanında getirdiği gibi Türk din tasavvuru etrafında teşekkül ettirilen Türklük siyaseti de fetvanın mahiyetini doğrudan biçimlendirir. Din, mezhep, millet ve devletin aynı manayı ifade ettiği Türk idrak biçimi, Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında her veçhesiyle aksini bulur. Sorularda nazariye formunda şekil alan hususlar cevaplarda ameliyeye dökülür. Siyaset fetva etrafında hem nazarî hem de amelî mahiyetini böylece bir kez daha aşıkâr etmiş olur.

¹³⁹¹ Reşat Öngören, “Muhyiddin Karamanî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/82-83. “Mes’ele: Mahrûsa-i İslâmbolda emr-i şer’-i şerîf üzere katl olunan Karamanlı Şeyh demekle ma’ruf olan şahsın, katli icâb eden sebep-i şer’î ne idüğü, hîn-i teftişte hâzır olmayan ehl-i islâma beyan buyurup müsâb olalar. Elcevap: Zarûrat-ı dinden olup, nusûs-i kâtî’a ile sâbit olan ahkâm-i şer’at-i şerîfeye inkâr ile zındık idüğü, ve hazret-i Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) cenâb-ı rif’atlerini tahkir vechi ile zikir ettiği tarik-i şer’î ile sâbit olduğu için katl olunmuştur.” Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 193-194.

¹³⁹² Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 195-196.

¹³⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 7-16.

4.7. Milletin Din Tasavvurunu Tahkim ve Islah Olarak Siyasetin İmkânı: *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* ve Fesat Çağında Siyasetnâme Geleneğinin İhyası: *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*

Türk devlet ve siyaset geleneği, Türk din tasavvuru etrafında teşekkül eder. Düşünme mekanizmaları tamamen din merkezli bir idrak biçimi tarafından tesis edilen Türkler, devlete ve siyasete müteallik tahayyül ve tasavvurlarını da dinin merkezî mahiyette olduğu bir biçimde ortaya koyar. Devlet ve siyasetin bu dinî mahiyeti, devleti teşekkül ettiren ve siyaseti imkânlı kılan insanlar zümresi manasında milletin de var olmasını sağlayan kurucu esas olur. Nesebî ortaklık etrafında insanların bir araya gelmesiyle teşekkül edilen devlet, sebebî bir asabiyet olarak dinin benimsenmesi ile tekâmül eder ve kemâl halini bulur. Türk dendiğinde İslam, İslam dendiğinde Türk'ün anlaşılmasının esas sebebi budur. Mayasını aynı töre ve din etrafında ve onu taassubî bir şekilde, varoluş meselesi şeklinde idrak ederek benimsemesinde bulan Türk milleti, dinden başka bir harca sahip olmaz.¹³⁹⁴ Bu durum esasen Türk milletini şahsiyet sahibi yapan, manevî bir halden maddî bir varlığa ulaştıran temel esas olmasına rağmen etrafında birleşilen din tasavvurunun da ilk günkü gibi muhafaza ve müdafaa edilmesini de zarurî bir hale getirir.

Dinî tasavvurda oluşabilecek bir sapma yahut dış kaynaklı bir gedik bu istikamette milletin bir arada durmasını sağlayan asabiyete zarar vererek millet ruhunu zehirlenme tehlikesini muhtevî olur. Dinin müesses olduğu bir dünya, dine gelecek bir zarar ile birlikte dağdan inen çığ hızı ile önüne gelen ne varsa alıp götürmesiyle yok olabilir. Bu sebeple Türk devlet ve siyaset geleneği dinin muhafazasını devletin muhafazası ile müteradif görür, devlet ile ikiz kardeş olarak tasavvur ettiği dinin korunması kamu güvenliğinin esası olarak idrak edilir. Dinin müdafaası millî güvenliğin muhafazası ile aynileşir. Hanefî ve Mâtürîdî bir itikat ve muamelat bilinci ile birlikte mistik bir hayat felsefesine sahip olan Türkler için bu durum mezhep ve meşrebin müesses nizam ile eş anlamlı görülerek korunması, ortaya çıkma ihtimali olan yahut çıkan sapma ve sapkınlıkların ise kökünün kazınması olarak tezahür eder.

¹³⁹⁴ Kâtip Çelebi, dinin asabiyet kurucu hüviyetini şöyle izah eder: “Şer’i ilimlere devam ve onlarla meşgul olmak, aynı meşrepten olma hâline vesiledir, maksada vâsıl olma yolunda bizimle tevessül eyle; yani eğer sen Allah’ın ismine talip isen, bil ki o gayeye ulaşmak bizim vasıtamız olur, zira sen millîsin, bir dine bağlısın, Peygamberinle tevessül etmek için çalış.”. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 140.

4.7.1. Milletin Din Tasavvurunu Tahkim ve Islah Olarak Siyasetin İmkânı: *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*

İslamlaşma devrinden itibaren aktüel bir devlet siyaseti olan bu mesele, Osmanlı asırlarında kendisini daha fazla gösterir. Tarih ilminin, hikayesini anlattığı coğrafyanın neredeyse tamamına hâkim olan; farklı din, mezhep, meşrep ve İslam tasavvuruna sahip topluluk ve şahsiyetlerin tebaası olduğu Osmanlı Devleti, din siyasetini de bu büyüklük oranında önemser. Müesses nizama alternatif her söylem, devletin varoluşsal itikadı olan Hanefi-Mâtürîdîliğin içindeki mezhep içi tartışmalar da dahil olmak üzere, dikkatle takip edilir. Devletin kurucu dinî tasavvuruna uygun görülmeyen fikir, zihniyet ve şahıslar hoşgörüyü dahi hak etmez olarak değerlendirilip tasfiye edilir. Osmanlı mütefekkirleri temelleri belli bir dinî tasavvur etrafında tesis edilen devletin bunun dışındaki söylem ve zihniyetlere alan açmasının temellere kazma ile vurmaktan başka bir manaya gelmeyeceğinin kuruluş devrinden yok oluş devrine kadar farkındadır. 16. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman devri ile kâmil haline erişen Osmanlı sistemi aynı zamanda bu kemâl halinden geri dönüşün başladığı, hadaretin zirveden aşağı doğru inişin fitillerini ateşlediği bir devre şahadet eder. Millet nazarında neredeyse Mehdi hüviyetinde tasavvur edilen Kanunî Sultan Süleyman'ın¹³⁹⁵ ölümünün ardından ortaya çıkan toplumsal kargaşa ortamı, Hicri bin yılında gerçekleşmesi beklenen kıyametin kopması hadisesine karşı rivayet temelli bir beklentiye dahi ortaya çıkarır.¹³⁹⁶

Hadaretin imkânları kadar zaaflarının da belirgin bir şekilde hissedildiği 17. yüzyıl ise Osmanlı mütefekkirlerinin tarihin akışını geriye döndürerek tekrar bedavet ruhunu Osmanlı devlet ve millet felsefesine zerk etmenin imkânlarını aradığı bir yüzyıl olur.¹³⁹⁷ Toplumdan devlete her alanda kendisini gösteren bu arayıştan devletin mayasını çalan dinin de nasibi almaması tabii olarak düşünülemez. Kadızadeleri var eden ortamı bundan daha açık bir şekilde ifade etmenin imkânı yok gibidir. Hanefi zihniyeti muhafaza ederken bedaveti tesis edecek şekilde yeniden yapılandırmanın arayışına giren Kadızadeler, hadareti tesis yahut tahkim ettiğini düşündüğü bütün hizip, uygulama, anlayış ve itikatları

¹³⁹⁵ Çağrı Erdoğan, *Mevlana İsa ve Câmî'ü'l-Meknûnât Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52-54.

¹³⁹⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, 137-147.

¹³⁹⁷ Şahin, "Haldunî Bir Nazariyenin İmkânlarını Aramak: 17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce, Din ve Siyaset Hayatında Geri Dönüş Taleplerine Tavırlar Nazariyesi Çerçevesinde Bir Bakış", 43-53.

da bu istikamette mahkûm eder.¹³⁹⁸ Türk din tasavvur ve geleneğinin temel esaslarına taalluk etme tehlikesi barındıran ve milleti kendi harcını tesis eden dini meseleler hususunda hizipleşme ve münakaşa tehlikesine sürükleyen bu süreç, devletin yapısını da tehdit eder bir mahiyete bürünür. Serhatlerin kılıçla, zihniyetlerin kalemle müdafaa edildiği bir mütearife olduğundan bu tehdit ve tehlike karşısında devlet zihniyeti ve millet ruhunu muhafaza etme vazifesi de tabii olarak ulemaya düşer. 17. yüzyıl Osmanlı mütefekkirlerinin pek çok ilimden behresi olan, devrin velut alimlerinden¹³⁹⁹ Kâtip Çelebi¹⁴⁰⁰ bu istikamette *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* serlevhalı eseri kaleme alır. Devrin dinî ortamında asırlar önce çözülmüş ve Türk zihniyetinin bir parçası haline getirilmiş meselelerin yeniden problem olarak sunulması ile birlikte Kâtip Çelebi, bu meselelere Türk geleneğinin vermiş bulunduğu cevapları içtimaya yeniden hatırlatmak vazifesini üstlenir. Ortaya çıkan kargaşa ve fesat ortamını¹⁴⁰¹ yeniden geleneğe ittiba ve

¹³⁹⁸ Kadızadelerin aşırı tavır ve uygulamalarına maruz kalanlardan biri de Türk tasavvuf geleneğinin önemli simalarından biri olan Niyâzî-i Mısrî olur. Kendilerine yönelik münekkidane tavırları sebebiyle defaten sürgün ile cezalandırılan Niyâzî-i Mısrî, Türk zihniyet geleneği içerisinde yetişmiş bir adem olduğunu her fırsatta gösterir. “Vâizin kudret ve zaafı Niyâzî-i Mısrî’nin şahsında çok iyi görülebilir. O bir taraftan vaaz vâsıtasıyla siyasî irâdeyi yönlendirir fakat çok geçmeden hakkı söylemekten çekinmediği için dizginlerini eline almaya çalıştığı iradenin hışmına uğrar.” Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 219. Limni adasında geçirdiği sürgün hayatının hemen dönüşünde “...ordunun Avusturya seferine çıkacağı sırada 200 müridiyle birlikte sefere katılmak için hazırlıklara...” başlar. Mustafa Aşkar, “Niyâzî-i Mısrî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/167. Uygulamalar sebebiyle yaşadığı mağduriyetten dolayı devlet ve zihniyeti değil şahısları sorumlu tutar. Cihadın Türk mutasavvıfları tarafından seyrüsülük içerisindeki âli mertebelerden biri olduğunu aşikarane şekilde ortaya koyar. Fatih M. Şeker’in konuyla alakalı tespitleri yerindedir. Konuyla alakalı olarak bk. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 219-220.

¹³⁹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn* ile ilme yönelik idrakini ortaya koyar ve eserleri tetkik ile takdim eder. Cihannümâ ile aklı ilimlerdeki maharetini göstererek kıymetli bir coğrafya eseri ortaya koyar. *Fezleketü't-Tevârih* ile umumî tarihe intikal ederken, *Fezleke* ile Osmanlı tarihini inceler. *Tuhfetü'l-Kibâr Fî Esfâri'l-Bihâr* ile ise Osmanlı denizcilik tarihini aşikâr kılar. Kâtip Çelebi’nin eserleri ve eserlerine yönelik tetkikler hususunda bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, çev. Rüşti Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007); Kâtip Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2009); Kâtip Çelebi, *Fezleke*, der. Zeyneb Aycibin (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017); Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr Fî Esfâri'l-Bihâr*, haz. Seda Çakmacıoğlu – Çetin Şan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007); İlhan Kutluer, “Keşfü’z-Zunûn”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/321-322; Orhan Şaik Gökyay, “Cihannümâ”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/541-542; Bekir Kütükoğlu, “Fezleke”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/541-542; Abdülkadir Özcan, “Fezleketü't-Tevârih”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/542-544; İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-zunûn’un Mukaddimesinde “el-İlm” Teriminin Kavranış Biçimleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 79-99.

¹⁴⁰⁰ Orhan Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 8/11-12 (1955), 135-150; Orhan Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/36-40.

¹⁴⁰¹ Kâtip Çelebi’nin bu istikamette devrini sigaya çektiği söylenebilir. Onun devrine yönelik tenkitleri hususunda şu eserlere bk. Emrullah Bulut, “Kâtip Çelebi’nin Aklı İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı’da Felsefe ve Aklı Düşünce*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8/833-865; Hacı Bayram Başer, “Kâtip Çelebi’nin Gözünden Osmanlı’da Dinî Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun

dönüş gerçekleştirmek suretiyle yok etme gayreti gösterir.¹⁴⁰² Kâtip Çelebi eserin telif edilmesine sebebiyet veren ortamı ve devrin ruhunu şu ifadelerle hülâsa eder:

“Ta yaratılışın başlangıcından bu yana, ilim erbabı arasında akıl ile naklin ikiz, akla uygun olan naklin rahvan bir at olduğu herkesçe müsellemdir. Lakin zirvesine çıkmak için delil ve burhan mesleği bir merdiven ve basamak olarak, bahs ve nazar, araştırma ve inceleme vâdilerinden cumhur ona dayanmış ve her hususta ona başvurmuştur. Bazı kimseler, kurnazca vesvese veren şeytanın azdırmasıyla burhan yolunu bırakmakta; cehalet ve ahmaklıktan, zan ve vehim kabilinden olan şeylere istinaden burhana karşı koymak istemekte, birkaç meselede bâtil taassup ve çekişme hastalığına müptela olmaktadır. Eskiden vukua gelen taassup cenkleri gibi bu aptalların manasız cedelleşmelerinin de savaşa dönüşmesine az kalmıştır. Bunun için çekişme konusu olan meselelerde burhan yolunu göstermek için bir iki satır karalanıp ismine de “Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk” (en doğru olan tercih konusunda hakk ölçü) denildi. Maksat çekişme ve cedelleşmenin konusu nedir; hangi çeşitten bir semere ve netice verir hususunu herkesin bilmesi, aptallık vâdilerinden dönüp kuru kavgadan vazgeçmesidir.”¹⁴⁰³

Mîzânü’l-Hakk müellifinin ortaya çıkan durumun ilerlediği istikametini farkında olduğu ve bunun rahatsızlığını duyduğu aşikârdır. Osmanlı zihniyetini tesis eden bütün bir Türk geleneği etrafında yapılacak tartışma ve münakaşaların devletin üzerinde durduğu fil ayaklarına bilir bilmez bir hücum manasına geldiğini açıkça gören Kâtip Çelebi, meseleyi aslî yatağına oturtma gayreti gösterir. Kâtip Çelebi, milletin avamının dinin ince, anlaşılması zor ve itikatta şüpheyse sevk edebilecek meseleleri sanki günlük gailelerin bir parçasıymış gibi herhangi bir ilmî müktesebatı olmaksızın kendi arasında bir mesele etmesi ve tartışma konusu haline getirmesinin önce içtimaî sonra da siyasî bir kaosu yanında getireceğinin farkındadır. Bu sebeple avamın dinî konularla olan alakasını belli bir seviyeye çekmeye, zarûrât-ı dîniyyeyi yerine getirip, itikadî konularda temel meseleleri bilip onlara iman etmenin halkın dinle alakasını tesis için yeterli olduğunu açıklamaya çalışır. *Mîzânü’l-Hakk*’ta milletin genelinin dinî meseleler hususunda takınması gereken tavrı Kâtip Çelebi şöyle ortaya koyar:

“Avamdan olan tüm Müslümanlara yakışan şudur ki “Allah bir, Peygamber hak.” dedikten sonra bu söz üzerine durup beş vakit namazın kıla. Ramazan orucun tuta. Zengin ise zekâtın vere, hacca vara, yalan söylemeye. Kimsenin canına ve malına zarar vermeye, doğruluk üzere ola. Bunun dışında kendisinin maişeti, işi gücü ve kazancı ne ise onu göre. Eğer vaaz dinleyecekse haftada bir kere Cuma günü dinlemesi kifayet eder. Anladığı kadarıyla kanaat eyleye; “Falan vaiz bugün şöyle

Mîzânü’l-Hak’taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 593-609.

¹⁴⁰² Eşref Altaş, “Kâtip Çelebi’de İslahat Düşüncesi”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 12 (Ekim 2007), 273-313.

¹⁴⁰³ Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk Fî İhtiyârî’l-Ehakk*, 31.

dedi, filan mesele şöyleymiş böyleymiş.” diyerek üzerine düşmeyen sözler söylemeye, cahilken ilim bahsi eylemeye.”¹⁴⁰⁴

Kâtip Çelebi’nin bu noktadaki duruşunun hem avamı ilmî olmayan konularda konuşmaktan ziyade tartışmak suretiyle imanını tehlikeye atmaktan hem de milleti tesis eden temel itikatları tartışmaya açıp, onları cedelleşmenin bir parçası haline getirmekten imtina olduğu aşikârdır. Bunun yanında din siyaseti hususundaki tavsiyelerden bütün millete öncülük etmesi ve kâmil bir örnek teşkil etmesi icap eden hükümdar, nazariye halindeki siyasetin icraata dökülmesini imkânlı kılan bürokratlar, milletin dinî hayatını verdikleri vaazlar ile bilavasita şekillendiren vaizler ve milletin din siyasetinin ikbalini müessis olacak ilim talebeleri de nasibini alır. Bu istikamette hükümdar dinî hususlarda İslam’ın evamiri olan farz ve vacipleri yerine getirmeli ve Mâtürîdî itikadının temel meseleleri hususunda malumat sahibi olmayı kendisi için yeterli görmeli; onun bulunduğu makamın ilm-i hali hüviyetinde olan iktisadî, içtimaî, askerî ve siyasî hülâsaten devlet yönetimi meselelerinde hâcelik mertebesine ulaşmalıdır.¹⁴⁰⁵ Bu ilimlerin aklında yer etmesi için hükümdarın tarih okuyup, eski hükümdarların hal ve siyasetlerine vukuf kesbetmesi; milletin anane, kültür ve hayat felsefesine hakim olması ve Osmanlı Devleti’nin Türk din, tarih ve devlet geleneği etrafında tesis ettiği kanûn-ı kadîmi adı gibi bilmesi icap eder.¹⁴⁰⁶ Devlet vazifesi yürüten bürokratların bu husustaki görevi ise hükümdara yardımcı olmak, milletin dinî meseleler başta olmak üzere arasında ihtilafa sebebiyet verebilecek durumları ortadan kaldırmak ve Allah’ın hükümdar ve millet üzerinden devletlere farz-ı ayn olarak emrettiği mücahede noktasında ciddiyet ile siyaset yürütmek olur.¹⁴⁰⁷

Hükümdar ve üst düzey bürokratların bu vazifeleri çok büyük önem arz etmekle birlikte millet ile doğrudan muhatap olan; milletin zihniyetini ortaya koydukları söylemler ile şekillendirme ve etkileme kabiliyetini bünyelerinde barındıran; insanların din, devlet ve millet idraklerini dinî bir mahiyette şekillendirebilen; halk arasında sükûnu tesis edebileceği gibi fitne ve fesat çıkarıp hercümerce de sebebiyet verebilecek vaizlerin vaaz verme usûllerinde belli hususlara riayet etmeleri millet ruhu ve devletin ikbali açısından varoluşsal bir önem ifade eder. Böylece camilerde edilen vaazların siyaseti doğrudan

¹⁴⁰⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 143.

¹⁴⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 141.

¹⁴⁰⁶ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 141.

¹⁴⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 141.

alakadar eder bir niteliğe sahip olduğu da aşikâr olur. Türk siyaset düşüncesinin doğrudan dinî kaynaklı ve nitelikli olduğunu söyleyen *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin argümanları, vaazların dahi Türk siyasetini doğrudan etkiler bir öneme sahip olduğunu gösteren bu örnek etrafında yeniden ispatlanır.

Kâtip Çelebi'nin vaizlere verdiği tavsiyeler İslamlaşma devrinden itibaren millette ilim değil fakat feraset tesis edeceğine kani olunan hususların millete intikal ettirilmesini merkeze alır. Kürsünün bir ihtilaf değil ittifak mercii olmasının imkânı tesis edilmeye gayret gösterilir. Türk siyaset düşüncesinin membaı din olduğuna göre kürsüler bizatihi siyasal bir mahiyet arz eder, vaazlar kendiliğinden siyasî bir nitelik gösterir. Bu itibarla vaazlar vasıtasıyla millet ıslah edilebileceği gibi idlâl, iğfal ve ilhad da edebileceğinden devletin her unsuruna olduğu gibi vaizlere de dikkatini yöneltmesi bir zaruret olarak ortaya çıkar. Kâtip Çelebi'nin vaizler hususundaki dikkatleri bu istikamette mühim bir niteliğe bürünür.¹⁴⁰⁸ Yedi maddede ortaya konan bu dikkatler tetkik edildiğinde meselenin dönüp dolaştığı daire şöyle hülâsa edilebilir: Vaizler vaaz ettiği kitlenin örf, adet gibi bölgesel kültürle alakalı hususiyetlerinin, vaazdan beklentilerinin ve vaazdan alabileceklerinin farkında olmak mecburiyetindedir. Hakikatin bütünü söylememenin onu gizlemek manasına gelmediği mütearifedir. Herkesle anlama istidadı ölçüsünde konuşulur. Aynı mesele avama farklı bir şekilde ifade edilirken havasa farklı bir mahiyette izah edilir. Herkesle her şeyi her zaman aynı şekilde konuşanların hitabet ilminden behreleri olmadığını söylemek bir hakikati ifade etmek olur.

Millete kelamın tartışmalı meselelerini yahut erbabının dahi anlamakta ve anlatmakta zorlandığı tasavvufî hususları vaaz kürsüsünde aktarmaya gayret edenler medrese ile caminin farkına varma kabiliyetine dahi sahip olmayanlardan başkası olmaz. Kürsü bir ilim vasıtası olarak telakki edilebilir fakat buradaki ilim öğretme faaliyetinin ölçüsü ancak belli bir vasatın sınırları etrafında belirlendiği takdirde çaba bir karşılık ve sonuç bulur. Kürsünün ilmî seviyesi bu istikamette iman, ibadet ve ahlakla sınırlandığı takdirde bir mana ifade eder ki bu da bir ders verme şeklinde olması halinde bu manayı tamamen kaybeder. Bu sebeple Kâtip Çelebi vaaz esnasında kararında olmak kaydıyla espri ve hikayelere yer vermeyi de gerekli görür. Bir vaizin sahip olması gereken en önemli

¹⁴⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 141-143.

özelliğın bu istikamette vaazlarının efradını cami ağıyarını mâni bir mahiyette olması gerektiğı rahatlıkla söylenebilir.

Kâtip Çelebi'nin ilim talebelerine yönelik nasihatlerine işaret etmezden evvel milletin fitneye düşmesi hususunda onun ciddiyetle tetkik ettiğı bir meseleyi izah etmek vücup haline gelir. *Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker* yani iyiliğın emredilip kötülüğün menedilmesi meselesi, Kâtip Çelebi'nin yaşadığı zamanın ruhunu Kadızade zihniyeti etrafında gösteren önemli meselelerden biri olduğundan Çelebi, bu emrin hangi durumlarda ve kimler için vacip ve dahi hangi durumlarda uygunsuz olduğunu ortaya koyma gayreti gösterir. Onun kendi devrinde meselenin geldiğı hali izahı, durumun vahametini göstermesi açısından kâfi gelir:

“İmdi “İyi emredip kötüyü menediyoruz.” diyenlerin iddiaları ve sözleri bu ölçüye vurulduğunda ne şekilmiş bilinir. Resul-i Ekrem Hazretlerinin (s.a.v.) ümmetiyle olan muamelesi lütuf ve kerem üzere iken, âhir zamanda gelen sahtekârlar, kendilerinin o Hazret'e karşı işledikleri muhalefet ayıplarını görmeyip azıcık bir bahaneyle ümmetin kimini gâvur, kimini sapık kimini de günahkâr sayarlar; Allah'tan korkmaz, Peygamber'den utanmaz [bu herifler bir de] halkı taassup derdine düşürüp tefrikaya sebep olurlar. Gerekli şartları ve kayıtları bilmeyen ahali “Her nesnede emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker vaciptir” sanıp birbiriyle inatla çekişir ve çatışır. Kôr taşlar gibi yaptıkları bâtil mücadele bazen boğuşmaya sebep olur. Ehl-i İslâm çoğunlukla bu hususa binaen birbiriyle cedelleşip cenk eder.”¹⁴⁰⁹

Görüldüğü üzere dinin hususiyetlerini kendi dünya görüşü etrafında işlevselleştirip, bunları bir tartışma, çatışma, baskı ve cedel unsuru olarak kullanarak millet içinde fitne çıkarma tehlikesi olanlara karşı Kâtip Çelebi'nin duruşu bellidir. O iyiliğı emredip kötülükten menetmenin gerekliliğini belli esas ve durumlara bağlarken bunu yapabilecek kişileri de belli hususiyetlere raptederek belirtir. Bu hususiyetler ise şöyle hülâsa edilebilir: Öncelikle iyiliğı emir kötülükten men edecek kişinin devletin vazifelendirdiğı, bulunduğu yerde kamu otoritesini temsil eden yani devletin tecessüm etmiş hali olan amir yahut memur ve din hususunda neyin iyi neyin ise kötü olduğunu bilecek ilmî yeterliliğe sahip olmalı; emredilen şey zarurât-ı dîniyyeden, yasaklanan şey ise tahrim edilen hususları ifade etmeli ve üzerinde ittifakla farz veya haram hükmü bulunmayan, içtihat konusu olan tartışmalı meseleler olmamalı; farz-ı kifaye olan bu işi kendisinden başka yapan daha yüksek rütbeli biri bu vazifeyi yerine getirmemeli yani sorumluluk yalnızca onda bulunmalı; emredilen yahut yasaklanan şey hususunda bir sonuç alınacağına yönelik kuvvetli bir itikat bulup fitneye ve toplumsal kargaşaya sebebiyet verme riski

¹⁴⁰⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 106.

görünmemeli ve emir ile yasağın aşikâr olan bir husus için olup tecessüs ile tespit edilmiş bir durum olmamalıdır.¹⁴¹⁰ Kâtip Çelebi bu ağır şartları saydıktan sonra şunu da ifade ederek meseleyi hitama erdirir ki bu unsurlardan biri bile yerinde olmasa iyiliği emir ve kötülüğü nehy bu hususla görevlendirilmiş vazifeliler için dahi vücup ifade etmez.¹⁴¹¹

Mîzânü'l-Hakk müellifinin talebelere yönelik tavsiyeleri de ikbali teminat altına alma gayretinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Tek bir ilimde uzmanlaşmayı uygun görmeyen Kâtip Çelebi, talebelere kesrette vahdeti aramayı tavsiye eder, pek çok ilimden nasibini aramaya çağırır fakat bir ilimde kemâl halini görmeden bir diğeri ile iştigal etmeyi de doğru bulmaz.¹⁴¹² Bunun yanında ilme niyet edenlerin "...kâdılık, müftülük, vaizlik, imamlık, hatiplik, kâtiplik usul üzere ilimle meşgul olmaya mânidir; zira bu makamların icap ettirdiği vazifelerle meşgul olmak lazım gelir. Bu mevkiler, ilim tahsil edildikten sonra bile zor bellenen nazari hususların unutulmasına sebep olur..."¹⁴¹³ ikazı etrafında hareket etmelerini salık verir. İlmi edinme noktasındaki seyrüsülûk hususunda ise Kâtip Çelebi'nin önerisi şu olur:

"Ehl-i sünnet akaidini sağlam bir şekilde elde edip, Kur'an, sünnet ve icmâ-ı ümmet kalesine gire. Ayeti, hadisi, fakihlerin ve velilerin sözlerini kendine ölçü edine. Sonra filozofların kitaplarını, kelamcılarının ve sûfîlerin sözlerini tettebbu edip "Duru olanı al, bulanık olanı bırak." sözü gereğince bunların her birinden sahih bir nazar ve fikir ifade edeni kabul edip ondan istifade ede. Hiçbirini inkâr ve reddetmeye, taassup derdine düşmeye.".¹⁴¹⁴

Kâtip Çelebi her durumda fesat tehlikesi barındıran tartışmalarının önünü alma gayreti gösterir. Onun meselelere bakış tarzı daima vasatı tesis etmek şeklinde olur. Onun ilim talebelerine tavsiyelerindeki tetkik edilen meselelerde kolayca anlaşılabilir olanları alıp idrak edemediklerini bırakmanın ardından hiçbirini inkâr etmeme tavsiyesi bir hakikat kaynağı olarak geleneğin otoritesine işaret eder. İnkâr etmenin yanında getireceği cedel durumu ile beraber ortaya çıkma ihtimali bulunan tefrika, anlaşılamayan şey karşısında

¹⁴¹⁰ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 103-105.

¹⁴¹¹ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 105-106. Kâtip Çelebi'nin Türk zihniyetinin insanın adetlerinin onun için adeta ikinci bir tabiat ve huy hükmünü ifade ettiği hususundaki toplumsal itikadı etrafında serdettiği şu cümleler içtimâî düzenin tesisi için uyulması gereken siyaseti göstermesi babında mühimdir: "Günah ve vebal de olsa halk ...iltizam ederek onu âdet edinmiştir ki artık bundan vazgeçmezler. Bir iş ki, halk arasında örf ve âdet hâline gelmiş olup insanlar bunu yapmayı tercih etmiş, büyük küçük bu gibi şeyleri yadırgamayıp onlara alışmış ola, onlara dokunulmayıp hâli üzere bırakıla. Bid'at ve günah bile olsa, bu çeşit şeyleri menetme hevesinde olan kişi beyhude zahmet çeker. "Çağındaki insanların örfünü bilmeyen kişi [âlim de olsa] cahildir." sözünün gereğince cahilliğini ve avanaklığını ortaya koymaktan başka bir şey elde edemez." Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 54.

¹⁴¹² Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 143.

¹⁴¹³ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 144.

¹⁴¹⁴ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 144.

sükût edip ondan yüz çevirmeyi çok daha makul bir durum haline getirir. Türk din tasavvuru etrafında tesis edilen temel itikatlara yönelecek bir tenkitten bütün milleti korumanın en temel yolu, bu geleneğin getirdiği her şeye iman etmenin neredeyse bir farz-ı ayn hükmünde olduğu itikadını millete idrak ettirmekten geçer. “Türk geleneğinin söylediği her şeye iman ediyorum.” demenin “İslam, Hanefî-Mâtürîdî zihniyet, mistik dünya tasavvuru ve bunlar etrafında teşekkül eden devlet, millet ve siyaset idrakini benimsiyorum.” demekten bir farkı olmadığının idrak edilmesi millet olmanın esrarını da bünyesinde muhtevi olur. Kâtip Çelebi’nin bu durumun da farkında olduğu aşikârâne bir biçimde ortadadır. Onun *Mîzânü’l-Hakk*’ın millet bahsini ele alma biçimi dahi, Kâtip Çelebi’nin arkasına bütün Türk geleneği ve tarih tecrübesini alarak konuştuğunun açık bir delili olarak kâfi gelir.

Kâtip Çelebi millet kavramını Türk din ve düşünce geleneğinin İslamlaşma devrinden beri benimsediği, İmam Mâtürîdî’nin *Tevilatü’l-Kur’an* serlevhali eserinde ortaya koyduğu istikamette tanımlar. Din, töre, şeriat ve milleti müteradif tasavvur eder. Böylece devleti tesis eden şey; din olduğu gibi millet, millet olduğu gibi din olur. Türk siyaset düşüncesinin din kaynaklı olduğunu söylemek ile millet, şeriat yahut töre kaynaklı olduğunu söylemek arasında bir fark kalmaz. Ona göre “...din, millet ve şeriat, zatları ve mahiyetleri cihetinden bir ve aynıdır, başka şeyler olmalarıysa itibaridir.”¹⁴¹⁵ Din böylece siyaseti tesis eden unsurun bizzat kendisi olarak konumlanır. Devlet de millet ile aynı olarak tasavvur edildiğine göre din ile devlet dahi birbirinin aynı olarak görülür. Onun millet ile beraber din idraki de bu teradüfî tahkim eder. Tarih tasavvuru ilahî kaynaklı olarak peygamberler tarihi etrafında şekillenen bir geleneğin devlet, siyaset ve diyaneti neden eş anlamlı olarak gördüğü böylece aşikâr olur.

“Malum ola ki millet, din ve şeriat kelimelerinin manası arasında itibari olarak bir başkalık ve ayrılık varsa bile, hepsinin özü ulu’l-azîm peygamberlerden “bir peygamberin ümmetine getirdiği hususlar” neticesine varır. Bunun için de mesela falan peygamberin milleti veya [bunun yerine] şeriatı veya dinî derler. Peygamberlerin hepsi tevhit aslında ittifak üzeredir, [itikadi] esaslarda ihtilaf yoktur; değişiklik fer’i hususlardadır. Şu hâlde İslâm dinî ve İslâm milleti usulde ve tali hususların çoğunda Hz. İbrahim’in (a.s.) dinine ve milletine muvafık olduğu için ona nispetle meşhur olmuştur.”¹⁴¹⁶

¹⁴¹⁵ Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 113.

¹⁴¹⁶ Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*, 107.

Bu minvalde dinin bir kavram olarak insanlık tarihinin başından itibaren varlığını sürdüren ve aynı zamanda bir yapı, sistem ve dünya tasavvurunu da ortaya koyan mahiyeti vurgulanır. Bütün insanlık tarihinin bu mahiyet etrafında teşekkül ettiği, amelî cephede şeriatlar arasında fark bulunsa dahi itikatların temel manada ortak olduğu ve böylece ilahî mahiyetli her şeyin hem din hem şeriat hem millet hem de devlet kavramları etrafında karşılık bulduğuna da işaret edilmiş olur. Türklerin İslam öncesi dönemde ilahî kaynaklılık ve mahiyetine iman ettikleri törenin, İslamlaşma devrinde şeriat yani din, millet ve devlet ile aynileşmesinin esrarını da burada bulmak böylece mümkün olur. Hükümdarın meşruiyet kaynağını Tanrısal mahiyette tasavvur eden; onun gerek kadim ilahî yasalar gerekse kendisince durumdan vazife çıkarmak suretiyle tesis ettiği töreyi de bu doğrultu da ilahî bir kanun olarak kabul eden Türkler; böylece din, töre, kanun, şeriat, hükümdar, devlet ve bir ilahî lütuf olarak belirli bir topluluğun başına gönderilmesi münasebetiyle devleti birbirinin mütemmim cüzü olarak hayat felsefesi haline getirir. İslamlaşma devrinden itibaren İslam'ın esasları etrafında yeniden aktüel hale getirilen bu anlama tarzı Türk geleneğinin müntesibi olan herkeste karşılığını Kâtip Çelebi'nin meseleyi izah etme biçiminde olduğu gibi bulur.

Kâtip Çelebi'nin tasavvuf karşısındaki duruşu da tam bir Türk mistiği olduğunu ortaya koyar. Onun tasavvuf tasavvurunda menfî olan hiçbir şey olmamakla birlikte Çelebi'nin endişesi tasavvufî söylemler etrafında kendini gösteren şahsiyet ve yapıların ortaya koyduğu anlatıların içtimaî sorunlara sebebiyet verme ihtimali olur. Örneğin Çelebi'nin Hazreti Hızır'ın hayatı hakkındaki tartışmalara verdiği cevap, onun bir bilgi kaynağı olarak mistik alemi akıl ve duyu gibi kabul ettiğini gösterir: “Ya [Hızır'la görüştüğ diyen] bu adamlar yalan mı söyler, bu rivayetlerin aslı nedir, denilse deriz ki: Meşâyih-i kiramın gaybet âleminde nica seyir ve sülûkü, ruhanilerle görüşme ve mülakatı vardır ki, onlar mertebesinde olmayanlara müyesser olmaz.”¹⁴¹⁷ Kâtip Çelebi tasavvufa olan muhabbetini Azîz Mahmud Hüdâyî Efendi'ye yaptığı atıfla aşıkâr kılar:

“İmdi sülûklerinin başlangıcında çetin riyazetlerle pis ve bencil nefsi o derece itâatları altına alırlar ki cismani âlemde ruhlarla birlikte yürürler. Nitekim ...Azîz risalesinde zikreder: Azîz'in ahbablarından biri vefat etmiş, bir müddet sonra zaviyenin kapısında o şahsa rastlamışlar ve kendisine selam vermişler, sonra Azîz'in halvethanesine girmişler. İçlerinden biri, “Rahmetli falan dedeyi gördüm, huzurunuzdan çıkarak dışarıya gitti.” diye hadisenin izahını istediğinde; Azîz “Oğul,

¹⁴¹⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 43.

riyazet ve çile ile ruhunu kuvvetlendirmişsin, bu onun eseridir, ben fakir bazen çarşıya gidince sağılardan çok ölüleri müşahede ederim.” buyurmuşlardı.”¹⁴¹⁸

Osmanlı tasavvuf geleneğinin hâcelerinden Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşü de onun vasatı tesis ile tasavvufu tasdik arasında gidip geldiğinin işareti gibidir. Her halükârda Çelebi, mistik cepheyi feda etmez, Şeyh'e yönelik taarruz ve tenkidin onun anlaşılmasındaki güçlükten dolayı ortaya çıktığını ifade eder. Bu istikamette onun önerisi müşkül meseleleri anlayabilecek ilmî kuvvete sahip olmayanların bu bahisleri tetkik edip, bir de üzerine bunlardan dem vurup kendi ölçüleri nispetinde şüphe, daha da kötüsü tenkit ve tahkir etmekten uzak durulması; mümkün ise İbnü'l-Arabî Hazretlerine hüsnüzan ile yaklaşılması değil ise de en düşük bir mertebe olarak suizanda bulunulmaması ve sessiz kalınması olur.¹⁴¹⁹ Herkesin Şeyh-i Ekber hakkında hüsnüzanda bulunabilmesi için duacı olması ise onun meşrebini belli etmeye iktifa eder.¹⁴²⁰

Kâtip Çelebi'nin din siyaseti hususunda dikkat çekilmesi ilmen icbar olunan bir başka mevzu ise içtimaî hayatta çeşitli vesilelerle ortaya çıkan yeni uygulama ve meselelerin dinî bir mahiyete büründürülüp sorunsallaştırılması karşısında takındığı tavır olur. 17. yüzyılın toplumsal hayatı tetkik edildiğinde görünürlüğü oldukça fazla unsurlar olan kahve ve sigara gibi yeni tüketim alışkanlıkları, bunların dinî açıdan meşru mu yoksa memnu mu olduğu yönündeki tartışmaları da başlatır. Bu istikamette farklı fikirdeki ulema risaleler neşretmek vasıtasıyla bu unsurların haram yahut mübah olduğu yönünde fetvalar verir. Bir şey üzerinde ittifak olmamasının ve tartışmalar etrafında herkesin bir fikir beyan etmesi ya da beyan edilen fikrin tarafgirliğini üstlenmesi durumunun aynı zamanda onun halk arasındaki bilinirliğini ve ona karşı duyulan merakı arttığı da tecrübenin sabite haline getirdiği bir durumdur. Nitekim Kâtip Çelebi'nin meseleye yönelik fikri tetkik edildiğinde onun durumun ayırında olduğu açıkça görülür. IV. Murat devrinde sigara ve kahve ile kahvehanelerin de yasaklanması ve bunların kullanımının cezalandırması hususunda onun söyledikleri şöyle olur:

“IV. Murad Han, saltanatının sonlarında kötülüklerin kapısını kapatmak için kahvehaneleri kapatmış, birtakım yangın hadiselerinin vukua gelmesi sebebiyle tütünü de yasaklamıştı. Halk yasağı dinlemeyince gayret-i şahane, emr-i hümayuna

¹⁴¹⁸ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 43.

¹⁴¹⁹ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 84.

¹⁴²⁰ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 84. Kâtip Çelebi'nin tasavvuf idraki hususunda ayrıca bk. Hatice Toksöz, “Âlemden Allah'a: Kâtip Çelebi'ye Göre Mârifetullah”, *Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, ed. Turan Gökce – Mikail Acıpınar – İrfan Kökdaş – Özet Küpeli (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2017), 103-116.

muhaletet etme günahını göze alıp tütün içenlerin cezalandırılmalarını icap ettirmiştir. Giderek padişahın men hususunda gösterdiği şiddet ve “İnsan men olunduğu şeyi yapmaya haristir.” sözü gereğince halkın da içmeye olan düşkünlük ve tutkunluğu daha da artar.”¹⁴²¹

Bu tip unsurların yasaklamakla yok edilmesinin zahmeti böylece ortaya konur. Türk idrak tarzının verilen herhangi bir hüküm karşısındaki duruşunun onun eskide bulduğu karşılık nispetinde olduğu ise malumdur. Bu istikamette yeni olanın zararı açıkça aşikâr olmadıkça, dinen üzerine açık bir hüküm bulunmayan bu unsurlara yönelik yasaklamaların zihniyeti tamamen dinî bir istikamette işleyen Türk milletinde bizatihi bir karşılık bulması muhal gibi görünür. Zaten Kâtip Çelebi de yasaklamalarla milletin bu unsurlardan kolayca vazgeçeceği görüşünü “Bu bir ihtimaldir; lakin bu ihtimali bir yana atmak gerekir.”¹⁴²² diyerek ciddiye almaz. Çünkü Çelebi, Türk milletinin zihniyet dünyasının farkında olup, Haldunî mektebi de takip ederek sigara üzerine özelleşen fakat esasen küllî bir kaide olan şu toplumsal esasa atıf yapar: “Zira âdet ikinci bir tabiat hükmündedir. Onun için tiryakiler hiçbir şekilde içmekten vazgeçmezler. Onlara bunu teklif bile etmemek gerekir.”¹⁴²³ Kâtip Çelebi’nin bu konuyu ele alış tarzı devletin milletin günlük hayatına yönelik dinin esasına müteallik olmayan hususlarda yaptığı düzenlemelerde takip etmesi gereken yolu; milletin ise devletin ortaya koyduğu nizamlar karşısında gerçekleştirmesi uygun düşen tavrı göstermesi açısından adeta bir ders hükmündedir:

““Peki yasaklama hangi maslahat için yapılır?” denirse deriz ki: Hâkimler (idareciler) halkın sırtından sopayı eksik etmesinler diye büyükler tavsiyede bulunmuşlardır. Bundan dolayı zahiri hâl itibarıyla men ve tedip onların vazifesidir. Bunu yapmakla onlar üzerlerine düşeni ifa etmiş olurlar. Halkın üzerine düşen de bu çeşit şeylere müptela olmaları hâlinde, yollarda hâkimlere (idarecilere) karşı açıktan açığa içerek edebi terk etmemektir. Ama herkes kendi hanesinde ne işlerse işler. Bu takdirde hâkimler onlara karışır ve sataşırsa, yapmaları lazım gelmeyen bir şeyi iltizam etmiş olurlar! Muhtesibin (polisin) evin içinde işi ne?”¹⁴²⁴

Devlet de dahil olmak üzere her kurum ve şahsın tutum ve davranışlarını belli kaideler etrafında yaparak müesses nizamın işlemlerini sağlaması açısından Kâtip Çelebi, herkesin pozisyon ve hareketlerinin belli olduğu, tabir caizse devletle millet arasında bir oyun önerir. Herkesin atacağı adımların belli, duracağı sınırların aşikâr olduğu bu oyunun kurallarına gösterilen riayet, devletle millet arasındaki ilişkiyi de olması gereken halde

¹⁴²¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 57-58.

¹⁴²² Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 58.

¹⁴²³ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 58.

¹⁴²⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, 58-59.

tutmanın imkânını, her iki unsurun da memnuniyetini sağlama kabiliyetini göstererek ortaya koyar. Bu noktada din siyasetini de aktüel olarak işlevselleştirir, örneğin tütüne haram fetvası verilmesini dinen mümkün görse de toplumu her an işlenen bir haramın ortasına atmamak için mekruh hükmü vermek de mümkünken bu şekilde fetva verilmesinin daha uygun olacağını söyler.¹⁴²⁵ Hülasaten devlet ile millet arasında bir orta yolun tesis edilmesinin imkânını arayan, bu hususta da Hanefî fıkhnın çizdiği sınırlar etrafında dolaşmayı haklı ve doğru bulan Kâtip Çelebi; din, millet ve devlet siyasetlerini birbiriyle ahenk içinde olan bir istikamette yürütmenin çabasını verir. Ortaya çıkma ihtimali bulunan fitne tehlikesinin bu üç unsura da vereceği muhtemel zararlardan imtina etme gayreti gösterir.

4.7.2. Fesat Çağında Siyasetnâme Geleneğinin İhyası: *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*

Devlet, din ve toplum siyasetinin tagayyür ve fesada düştüğü 17. yüzyıl gibi dönemlerde siyasetname telif etmek, var olanı kâmil bir mahiyete intikal ettirmek, tekamülün imkânını sağlamak için hükümdara birtakım nasihatler, yapmasının daha iyi olacağı istikametler gösterme amacını aşar. Siyasetnameler böyle dönemlerde nazarî ve amelî siyaseti olması gereken yere geri döndürmenin, asli yatağına oturtmanın bir aracı olarak tasavvur edilir. Geleneğin getirdiği her şeyin muhkem halinin zeminlerinin sarsıldığı bu devirlerde, kurtuluşun yolu da gene geleneğe geri dönmenin bir imkânını bulmakta görülür. Hayatın bin yıllık akışında sapmaların ortaya çıktığı, varoluşsal itikatların dahi tartışmaya açıldığı, bir hayat felsefesi tesis eden temel aksiyomların sorguya tabi tutulduğu böyle devirler bir geleneğin müntesibi olma bahtiyarlığına erişip, ayağı bin yıllık zeminler üzerinde sabit kalanlarda hafif bir rüzgâr gibi hissedilir. Hayatı anlamlandırma biçimine zarar vermenin imkânlarını kollayanları ise durdurulamaz bir çığ gibi alıp götürür.

Nazariyenin üzerinde durduğu temellerin sarsıldığı bir ortamda pratiğin de eskisi gibi çalışması mümkün olmadığından böyle devirler devletler için yeni uygulama

¹⁴²⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 61. “Tütünün olsa olsa tenzihen mekruh olması lazım gelir. ...İçtihat konusu olan özel bir hükümde içtihat yapmanın caiz olduğu hususu, usul-ı fıkıh kitaplarında yazılıdır. [Tütünde haram kılıcı] şartların toplanmış olmasına bakarak, bir bakıma delillerden haram olduğu hükmünü çıkarmak mümkünse de, evla olan odur ki, haramdır diye fetva vermeyip şer'i esaslardan bir asla bağlayarak halkı her an günah kazanma ve haramda ısrar etme hâlinde korumak için mübah olması ciheti tercih oluna.” Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, 61.

arayışlarının kendisini gösterdiği çağlara dönüşür. Kadim olana dönmek ile yeni bir usûl tesis etmek arasında gidip gelen sarkaç ancak yeni ile eskinin bir araya getirildiği yani kadim olana dönmek için yeni usûllerin kullanıldığı bir yol takip edildiğinde dengesini bulur. Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*'i¹⁴²⁶ de böyle bir usûlü takip eder.

Kâtip Çelebi her ne kadar Haldûnî mektebin bir talebesi olsa da devrin bütün ilim erbabının sahip olduğu, devletlerin kaderini ifade eden tabii süreçlerin tersine çevrilebileceği fikrini hocasına muhalefet etmek pahasına benimser. Ortaya çıkan durumun eğer vakıanın ne olduğu hakkıyla tetkik ve tespit edilir, bunun daha kötüye gidiş şekline dönüşmemesi ve kadime dönülmesi için ne gibi tedbir ve uygulamaların yapılması gerektiği belirlenir ve gerekli tedbirler alınıp bihakkın uygulamaya konursa hadarete intikal etmiş olan devlet zihniyetinin yeniden bedavete ulaşmasının mümkün olduğunu düşünür. Bu sebeple daha siyasetnamesinin başında Resul-i Ekrem Hazretleri tarafından iletilen Allah tarafından gönderilen emirlerin "...devlet ve mülkün tabiatını düzeltmeye kâfi, din ve milletin kuvvetini itidale getirmeye yeterli..."¹⁴²⁷ olduğunu ifade eder. *Düstûru'l-Amel*'in sebep-i telifini izah ederken de İbn Haldûn etkisini ortaya koyar:

"İlahi usulün icabı, medenileşmenin tabiatı ve insanlığın sosyal durumunun bir gereği olmak üzere, Osmanlı Devleti'nin bünyesinde birtakım bozulma alâmetleri, devletin karakteri ve yapısında ise bazı farklılık işaretleri görülmeye başladı. "Hükümdarlara ilham vâki olur" sözü gereğince, dünya için sığınak olan Pâdişah hazretleri -Allah kendisine güç ve kuvvet versin- tarafından, yerine getirilmesi ve uyulması şart olan şöyle bir ferman sâdir oldu: "Tecrübeli kişiler ile görmüş geçirmiş Divan mensupları bir araya gelip, meseleyi aralarında görüşsünler ve bu derdi giderecek çarenin ne olduğunu düşünsünler; ta ki -Allah korusun- alınacak tedbir güç bir işe sebep olmasın." ...bu derde çare olmak için nice toplantı ve müzakereler yapıldıktan sonra şuna karar verildi ki: "Din nasihattir" hadis-i şerifi gereğince, din ve devlete hayırlı bir iş yapmak isteyenler, bu meseleye dair bildiklerini gizlemeyip, sevap ve iyiliğe kılavuz ve doğru yola işaret etsinler."¹⁴²⁸

Burada Kâtip Çelebi'nin siyasetname telif etmek için "Din nasihattir."¹⁴²⁹ Hadis-i Şerifi'ne atıf yapması da Türk düşünce geleneğinin din ve siyaseti nasıl müteradif gördüğünü, birinden bahsetmenin bizatihi diğerinden söz etmek manasına geldiğini göstermesi açısından önemli bir örneği ifade eder. Gazzâlî'nin Selçuklu'nun ikbali

¹⁴²⁶ Eşref Altaş, "*Düstûru'l-Amel*'in İslâm Siyaset Edebiyatındaki Yeri ve Kâtip Çelebi'nin Siyaset Düşüncesi", *Kutadgubilig; Felsefe - Bilim Araştırmaları* 14 (Ekim 2008), 217-263.

¹⁴²⁷ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, haz. Ensar Köse (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 105.

¹⁴²⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 105-106.

¹⁴²⁹ Mustafa Çağrıncı, "Nasihat", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/408.

endişesi ile derdine dert kattığı gibi Kâtip Çelebi de “Gölgesinde huzur bulduğu Osmanlı Devleti’ne yardım ve sahip olduğu nimete şükür niyetiyle, tarihte gördüğü ve bizzat yaşayarak yakinen bildiği kadarıyla bu meseleyle alâkalı...”¹⁴³⁰ bir eser kaleme alır. Kâtip Çelebi’nin siyasetnamesi aynı zamanda bir ilm-i siyaset eseri havasını da taşır. Bir geleneğin tamamı bünyesinde muhtevî olup, temelinde bu gelenek olarak çağına seslenen her eser gibi *Düstûru’l-Amel* de belli bir nazarî değerlendirme tarzı etrafında aktüel meselelere bakar. Tetkik ettiği hususlar arasında illiyet bağı tesis etmenin yollarını arar. Kâtip Çelebi’nin devlet tanımlaması bile belli bir dünya tasavvurunu muhtevidir. Ona göre devlet, kuralları belli bir düzen etrafında toplanan insan topluluğundan müteşekkildir.¹⁴³¹ Böylece devlet denen mekanizmanın olmazsa olmazları şöyle belirlenir: birlikte yaşayan insanlar ve bu insanların tesis ettiği devlet ile müessis olan millet arasındaki ilişkileri düzenleyen kanun ve kurallar bütünü olarak töre-şariat; belli saikler ve bağlarla bir arada yaşama talebi olan insan kümesi olarak millet ile bu töre-şariata uygun bir şekilde birlikte yaşama kabulü olarak beraber yaşama arzusu olan insanlar arasındaki bir içtimaî mukavele.

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi etrafında Türk zihniyetinde müteradif olduğu savlanan unsurların neden din, devlet, millet, mezhep, meşrep ve siyaset olduğu da Kâtip Çelebi’nin bu devlet anlatısında böylece bir kez daha aşikâr olur. Türk zihniyetinin ağız olarak tecessüm eden Kâtip Çelebi, mütemmim cüz olan unsurları ortaya koyarak bunların her birini gerekli fakat tek başına yetersiz şart olarak sunar. Bu hususiyetlerin tamamı birbirinden ayrılması muhal, birinin varlığı bir diğerine; birinin bir mana ifade etmesi bir diğeri ile olan ilişkisinin doğru şekilde düzenlenmesine bağlı olan kavramları ifade eder.

Kâtip Çelebi’nin devlet nazariyesi ise Türklerin kendi devlet felsefelerini eserinde nazarî bir mahiyette buldukları İbn Haldun’dan ödünç alınır. Mukaddime müellifinin devletlerin kaderi hususunda çizdiği istikamet, bütün Osmanlı mütefekkirlerini etkilediği ölçüde Kâtip Çelebi’yi de etkiler. Devletin içinde bulunduğu hali Haldûnî anlatı etrafında anlamlı hale getiren Kâtip Çelebi, İbn Haldûn’un devletin aldığı haller hususunda yaptığı izahatı tersinden okur. Osmanlı Devleti’nin hal-i hazırından bulunduğu safhayı tespiti girişir.

¹⁴³⁰ Kâtip Çelebi, *Düstûru’l-Amel li Islâhi’l-Halel*, 106-107.

¹⁴³¹ Kâtip Çelebi, *Düstûru’l-Amel li Islâhi’l-Halel*, 109.

Vardığı sonuç ve verdiği hüküm ise bedavetten hadarete intikal eden Osmanlı Devleti'nin yaşlanma belirtileri gösterdiği ve bu manada ihtiyarlık devrine intikal ettiği olur:

“Bu yaşta ihtiyarlık alâmetleri de görülür. Saç ve sakal ağarmaya başladığı gibi; toplumda da süslenme isteği ortaya çıkıp, idareciler ve halkın diğer ileri gelenleri, kendi şan ve unvanlarını genişletmeye başlayıp; gittikçe orta tabaka halk da giyimde ve döşemede hükümdarlara ortak olmak ve benzemeye çalışmakla, ferdin ve toplumun masrafı çoğalıp, gittikçe daha da artmaktan geri kalmaz.”¹⁴³²

Ayrıca Kâtip Çelebi'de devleti insana benzetip ona bir şahsiyet ve organik yapı atfetmenin tüm hususiyetleri görülür. Bir insanın vücut dinçliği ve sağlıklı yaşaması için kadim tıbbî ilimler tarafından icap ettiği düşünülen tüm gereksinimler devlet mekanizmasına uyarlanır. Denge halinde olmasının insan sağlığı için özel bir önem taşıdığı düşünülen vücut sıvıları bile devletin çeşitli organları ile kurulan benzeşimler yoluyla ilm-i siyasete intikal ettirilir.¹⁴³³ Yani Kâtip Çelebi'nin 17. yüzyılda muhatap olduğu Osmanlı devlet ve milletini belli sorunları ve arıza belirtileri olan bir hasta, kendisini ise hekim olarak gördüğünü söylemek yanlış olmaz. Devir, kemâle erdirmeden çok marazları giderme devri olduğuna göre siyaset ilmi de kıssalarla eski hükümdarın güzel özelliklerinin anlatıldığı bir nasihat söyleminden çok tıp ilmine yakın olmalıdır. Tıp nasıl içsel dengesi bozulan insanlarda ortaya çıkan marazları, bu dengeleri yeniden düzenleyip eski haline getirmek suretiyle yok ediyorsa; ilm-i siyaset de pek çok unsurun denge halinde olması ile kemâl halini bulan devlette bu unsurlar arasındaki dengesizlikten dolayı ortaya çıkan fesadı adaleti tesis edip her şeyi olması gerektiği yer ve miktara ulaştırarak devleti yeniden eski haline intikal ettirebilir. Çelebi'nin ortaya koyduğu şu ifadeler işaret edilen meseleleri aşikâr etmesi bakımından önemlidir:

“Varlıkları yaratılışındaki sırlara vâkıf, anlaşılması güç aklî ve tecrübî şeylerin inceliklerini araştırarak ortaya koyan kişiler dediler ki: “İnsanın toplumsal halinin, bireysel haline benzediği ve çoğu hususlarda birbirine eşit olduğu, çok dikkatli bakışla açık biçimde ortaya çıkmıştır.” Hepsinden önce insanın tabii ömrü, şu üç merteye halinde takdir olunur: Büyüme çağı, duraklama çağı ve ihtiyarlama çağı. Gerçi bu üç mertebenin vakti, her fert için ayrı belirlenmiştir. ...İmdi, insanın devletten ibaret olan toplumsal hali de şu üç merteye üzerinedir: Büyüme zamanı, duraklama zamanı ve çökme zamanı. Bu üç derece aynı biçimde birbirinden farklı şekildedir. Bundan dolayı geçmişteki bazı toplumlar, çok geçmeden çöküş zamanına girdiler. Bazısı da âfete uğrayan yiğitler gibi, kötü tedbir âfeti ile daha duraklama zamanında çöküp gitti. Bu Osmanlı Devleti gibi bazısı ise, bünyesi kuvvetli ve temelleri sağlam olduğundan, hayatını devam ettirdi ve çökme zamanı gecikti. Bu

¹⁴³² Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 122.

¹⁴³³ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 117. Kemal Sözen, “Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 28-32.

üç zamanın gerek fertlerde ve gerekse toplumlarda bazı alâmetleri vardır. Halkın işlerini görecektedirler almakla mükellef olan maharetli kişiler, bünyeyi düzeltecek lüzumlu tedbirleri bilip, diğer başka çarelerin bulunmasında da buna göre hareket ederler. Nitekim beden ve ruh tedavisinde genel kaidedir; aksi halde kötü tedbir alınmış olur.”¹⁴³⁴

İnsan benzeri bu devlet tasavvuru etrafında Çelebi, insanın duyu ve hisler vasıtasıyla yönetilen dört unsur üzere var olduğunu; devletin de tıpkı insan gibi dört unsur etrafında teşekkül ettiğini ifade eder.¹⁴³⁵ Buna göre hükümdar, vücuttaki her şeyi yöneten duyu ve hislerle beraber ruha;¹⁴³⁶ kan ulemaya; asker balgama; tüccar safraya ve halk da sevdaya benzetilir.¹⁴³⁷ Vezire akıl, şeyhülislama ise idrak rolü verilir.¹⁴³⁸ Bunlar arasındaki denge insanda olduğu gibi devlette de dirlik, düzen ve sıhhatin esası olur. Kâtip Çelebi bu durumu şöyle ifade eder:

“Bu dört unsur çoğalmak ve azalmak suretiyle birbirinden faydalanarak, kişinin bünyesi sıhhat bulur. Bunun gibi toplumdaki dört sınıf da, yaratılış gereğince birlikte yaşamak zorunda olduğundan, birbirlerinden yararlanıp cemiyetin nizamı ve devletin bünyesi sıhhat bulmuştur. Zira bünyenin bozulmaması için, bu dört unsurun birbiriyle uyumlu ve dengede olması gerekir. Eğer miktar ve nitelik bakımından biri fenalık göstererek vücudun dengesini bozar ve diğerlerine üstün gelirse, onun çıkarılması ve yatıştırılması yönünde tedbir alınması lazım gelir.”¹⁴³⁹

Kâtip Çelebi millet bahsinde *Orhon Yazıtları*’nda da görülen milletin hükümdara Allah’ın emaneti olduğu, hükümdarlık vazifesinin beylere milleti derleyip toptasın, onları refaha erdirdin, adaleti tesis etsin diye verildiği anlatısına sadık kalarak bir geleneğin müntesibi olduğunu açıkça gösterir.¹⁴⁴⁰ Kâtip Çelebi’ye göre mülkün gerçek sahibinin asıl hükümdar olan Allah olduğu, görünen padişahın ise ancak onun lütfu ile yeryüzündeki vekilliğini üstlendiği devlet yöneticileri tarafından bilinmeli; devlet her ne kadar kulun emrinde olsa da sahibinin Allah olduğu ve bu manada siyasetin bir diyanet meselesinden ibaret bulunduğu akıldan çıkarılmamalıdır.¹⁴⁴¹ Yapılan her şeyin devletin asıl sahibi tarafından sorguya çekileceği hatırlanmalı; millete karşı gösterilen muamelenin ya ödöl ya da gazap vesilesi olacağı unutulmamalıdır.¹⁴⁴² Kâtip Çelebi bu istikamette milleti adalet dairesi geleneğinin merkezine yerleştirir; devletin ancak hükümdar, hükümdarın

¹⁴³⁴ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 109-110.

¹⁴³⁵ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 111.

¹⁴³⁶ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 121.

¹⁴³⁷ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 112-113.

¹⁴³⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 121.

¹⁴³⁹ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 113.

¹⁴⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 111.

¹⁴⁴¹ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 125-126.

¹⁴⁴² Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 125-126.

ancak mülk, mülkün ancak millet, milletin de ancak adaletle var olduğuna dair Türk siyasî zihniyetinin esas kabullerinden birini yeniden hatırlatır.¹⁴⁴³ Burada devletle alakalı en temel meselenin hükümdarın millet için tesis ettiği adalet olduğu aşîkâr olur. Adalet, yalnızca milletin değil aynı zamanda hükümdarın menfaati için de vaciptir. Adaletin tesis edilmemesi tagayyür ve fesada yol açar; fesat ise üretimin durması ile mülkü eritir; mülkün yokluğu hükümdarın gücünün önce maddî sonra da manevî boyutunu yok eder; hükümdarın hükmünün geçmediği yerde de devlet otoritesinin bir karşılığı kalmaz. Devlet denen mekanizma önce adı var kendi yok bir görüntü vermeye başlar, ardından da tamamen yok olur.

İnsan vücudunda Kâtip Çelebi'nin geleneksel tıp idrakinden yansıttığına göre midenin boş kalması halinde ortaya çıkacak rahatsızlıkların önüne geçmek maksadıyla dalak tarafından üretilip mideye gönderilen sevda ile aynileştirilen millet tıpkı mideyi doldurarak rahatsızlığa mâni olan sevda gibi hazineyi doldurarak devletin devamını sağlayan mülkü tesis eder.¹⁴⁴⁴ “Bu sebepten geçmişteki sultanlar halkı zalimlerden koruyarak, himaye ve adâletle onların gönüllerini hoş tutmaya çok ehemmiyet verirlerdi. Adâletten sapmayıp, zalime yüz vermezlerdi. Osmanlı Devleti'ndeki köylerden hiç birisinin harap olmasına rızaları...”¹⁴⁴⁵ olmadığını söyleyen Kâtip Çelebi'ye göre varlığı mal, mülk ve zenginlik ile müteradif olan millet ancak sulh ve adalet içerisinde olduğu sürece bu işlevini sürdürebilir.

Kâtip Çelebi'nin tespiti doğrultusunda eskiden köylülerin şehre taşınması memnu olup, ekip biçilmeyen yerlerin mamur edilmesi için fethedilen yerlerden topluluklar dahi bu bölgelere yerleştirilir. Fakat bu usûl terkedilip bir de üzerine Celali İsyanları ile düzen harap olunca insanlar da köylerden şehre kaçmaya başlar.¹⁴⁴⁶ Bundan dolayı hazine zayıfladığında devlet vergileri arttırır, vergilere bir de liyakat sahibi olmayan zalim görevliler eklenir. Bunlarla birlikte hem aklen hem de şer'an yasaklanan rüşvetin artmasıyla Allah'ın mülkün bereketini yok etmesi ve askerin yüreğine korku düşürmesi eklenince milletin kendisinde huzur bulduğu düzen iyice yok olmaya yüz tutar.¹⁴⁴⁷ Kâtip Çelebi'nin bu noktada verdiği hüküm yerindedir: “...verginin iki katına çıkarılması

¹⁴⁴³ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 111.

¹⁴⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 113.

¹⁴⁴⁵ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 113.

¹⁴⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 113-114, 121.

¹⁴⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 114-115.

zulümden ve devlet görevlerinin satılması gibi itaatsizliklerden vazgeçilerek adalete dönülmez; ayrıca kaybolan hasletlerin geri getirilmesine gayret, hatalardan tövbe ve istiğfar edilmezse, bu isyanın uğursuzluğu ve bu zulüm ve haksızlığın vebalinin âlemi berbat etmesi muhakkaktır.”¹⁴⁴⁸

Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel müellifi orduyla yaşlılıkla beraber artan ve vücuttan attıkça yeniden oluşan balgam arasında benzeşim kurar. Herkesçe malum olduğu üzere yaşlılık emareleri ortaya çıkan bir kişinin bu emareleri yok etmesi “...ak sakallı bir şahsın sakalını boyayıp, sonra da ağarmaması için çabalaması...”¹⁴⁴⁹ gibidir. Buna benzer şekilde devletin de kaderinin bir yerinde askeriye'nin bozulmalara uğraması; bedavet ruhunu koruyan, fütuhâtı imkânlı kılarak devleti dinç ve diri tutan ordunun artık hadaret mekanizması içerisinde bir kolay yoldan yaşama imkânına dönüşmesi kaçınılmaz hale gelir. Kâtip Çelebi ordu ile alakalı yapılacak bir şey olmadığını düşünür ve sayıyı azaltma çabasının da boş bir meşgale olduğunu söyler, durumu olabildiğince olumlamaya çalışır:¹⁴⁵⁰ Tüm çabalar gösterilmesine rağmen ordunun kontrolsüz büyümesi durdurulup sayısı azaltılamadığına göre “...çokluk ve üstünlüğüne rıza göstermek lazımdır. Zira askerin fazlalığında o kadar da mahzur yoktur. Nihayet maaşların çokluğunu, kanun-i kadîme riayet ve güzel tedbir ile azaltmak icap eder.”¹⁴⁵¹ Kâtip Çelebi'nin bu noktada belli bir tolerans gösterdiği ordudan talepleri de olur: “...askerin belli başlı kişileri hak üzere ittifak edip, sayesinde huzur içinde yaşadıkları devleti kayırıp; asker gücü ile hıyanet ve fesat erbabının kökünü kazıyıp, geçmişte de defalarca yaptıkları gibi din ve devlete yeniden hizmet etmelidirler.”¹⁴⁵² Görüleceği üzere devletin düzenini tesis ve muhafaza etmek dine hizmet etmekle aynileştirilir. Böylece siyasetin doğrudan diyanetin bir cüzü olarak tasavvur edildiği de aşîkâr edilmiş olur.

Kâtip Çelebi siyasetnamesinin hitamında yaptığı önerilerle devletin ve toplumun intikal ettiği yerden rıza ile değil fakat cebir ile geri dönülebileceğini düşündüğünün; İbn Haldûn'un dikkat çektiği safhaların güç kullanılarak geriye yürütülebileceği fikrinde olduğunun işaretlerini verir. Devlet mefkuresini terk edip kendi nefsanî isteklerinin peşine düşme eğiliminde olan hadarî kültürün müntesiplerinin askerler vasıtasıyla güç

¹⁴⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 115.

¹⁴⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 118.

¹⁴⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 119.

¹⁴⁵¹ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 119.

¹⁴⁵² Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 126.

kullanılarak bu arayıştan vazgeçirilmesi gerektiğini söyler.¹⁴⁵³ Çelebi'ye göre yeise kapılmaya da hacet yoktur:

“Bu risalede sözü edilen dertler, hepsinden daha korkunçtur deyip, kuruntuya kapılarak tedbiri elden bırakmak, din ve devlet için yakışık almaz ve faziletli bir hareketin gereği de değildir. Bazı meşâyih bu hususta risale yazıp, ümitsizliğe sebep oldu; bununla amel etmek caîz değildir. Cihadın sığınağı olan Hazret-i Pâdişah'ın saltanatları kuvvet ve saadettir. Yeter ki, vekilleri din ve devlete hizmet için ittifakla eteklerini bellerine dolayıp, şeriatı kendileri için ölçü ve rehber edinsinler. Yüce Allah'ın yardımını ile düşmana galip gelip muzaffer olurlar. Zulüm ve haksızlığı bırakıp, şer'î ve aklî kanun gereğince güzel tedbir alırlarsa, bu yüce devleti zulümden vazgeçirip, kanun yoluna sokarlar.”¹⁴⁵⁴

Görüleceği üzere Kâtip Çelebi, hükümdarı bedavet merkezli Türk devlet geleneğinin İslam sonrasında kendisiyle bütünleştiği cihadın sığınağı olarak işaret eder. Devletin kadime dönmesi, içinde bulunduğu durumdan kurtulması için de yöneticilerin din-i Mübin'e dönmelerini kâfi görür. Böylece devlet ve siyaset yeniden diyanet ile aynileşir. Dine hizmet etmenin devlete hizmet ve aslî siyaset olması gibi siyaseti ıslah etmenin imkânı da onu dinin aslî istikametine geri döndürmekte görülür.

Hülasaten *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk* dinin bir düzen verici olarak değil fakat millet içinde bir tartışma, fitne ve fesat meselesi olarak gündeme geldiği bir dönemde, din tasavvurunun siyaset idrakine hangi keyfiyet ve kemmiyette tesir ettiğini göstermesi bakımından hususî bir öneme sahip olur. Din tasavvurunun belli bir çizgide tutulduğu devirlerde bu tasavvur siyaset düşüncesini bir kaynak, imkân ve sınırlayıcı olarak etkilerken tasavvurun değişim ve dönüşüm gösterme eğiliminde olduğu devirlerde siyaset düşüncesini de kendisiyle beraber dönüştürmenin yollarını arar. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında Türk siyasal muhayyilesinin din merkezli olarak ortaya çıktığı bir nazariye olarak tesis edildiğine göre şunu söylemek mümkündür ki Türk siyaset tasavvurunu müesses halinde muhafaza etmenin olduğu kadar değiştirmenin imkânı din tasavvurunu muhafaza etmek yahut değiştirmekte saklıdır. Din anlayışının kurucu mahiyeti tek seferlik bir mevzu olmaz.

Din anlayışı kurucusu olduğu siyaset düşüncesini aynı zamanda her dönemde yoklamaya, ortaya çıkan yeni meseleler doğrultusunda tahkim etmeye devam eder. Kaynak varlığını koruduğu sürece onun neticeleri de var olmayı sürdürür. Bu doğrultuda siyaset düşüncesinin muhkem halini korumakta zorlandığı, çalkantıya düştüğü devirler tetkik

¹⁴⁵³ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 126.

¹⁴⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*, 129-130.

edildiğinde bu devirlerin aynı zamanda din anlayışının içsel yahut dışsal sapmalar gösterme eğiliminde olduğu rahatlıkla anlaşılır. Türk siyasetinin aktüel cephesi için de dinin muhafazasının önemi buradan neşet eder. Türk devlet geleneği dini muhafaza ettiği sürece devleti de muhafaza edebileceğinin her devir ve şartta farkında olur.

Kâtip Çelebi böyle bir devirde devletin siyasetinin ikbali için din siyasetinin nasıl yönetilmesi gerektiğini *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* etrafında ortaya koyar. Tartışmalı meseleleri ifrat ve tefritten kurtarıp orta noktada bir vasat tesis etmenin imkânını arar. Her cenaha yol verir fakat hiçbirinin yolunu ardına kadar açmaz. Herkes durması gerektiğini yeri bildiği sürece varlığını muhafaza edebileceğini Kâtip Çelebi'nin eserini tetkik ettiğinde anlar. 17. yüzyıl Osmanlı siyasetinde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin nasıl aktüel ve tecessüm etmiş bir karşılık bulduğunu görmek açısından *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* icap eden bütün malzeme ve zihniyeti muhtevîdir.

Çelebi'nin siyasetnamesi olarak devrin ruhunu ve çözümlere yönelik zihniyetin mahiyet ve keyfiyetini yansıtmaya münasebetiyle önem arz eden *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* de diyaneti siyaset ile aynileştirir. Var olan sorunları diyanetin usûl ve esaslarına riayet etmemekte görür. Bir insana benzeyen devletin vücudunda gezinen sıvılar arası dengesizliğe benzer şekilde devletin üzerinde durduğu temeller arasındaki eşitsizlik de devleti muhkem ve sağlam durmaktan alıkoyar. Kâtip Çelebi durumun geri döndürülmesi hususunda içtimaî ve siyasî hali bir tabii kanunun sonucu olarak görmez. Her ne kadar yaşlılığın belirtilerinin geri döndürülemezliğine işaret ederek belli meselelerin çözülemezliğine atıf yapsa da iş devleti yeniden bedavet ruhuna döndürmeye geldiğinde rıza ile olmasa da zorla bunun gerçekleştirilip siyasetin aslına, dinin evamirine uygun hareket etme ruhuna intikal edilebileceğini belirtir. Tıpkı *Mîzânü'l-Hakk*'taki gibi *Düstûru'l-Amel*'de de Kâtip Çelebi, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında zihniyet dünyasını kurar. Dinî olan her şeyi siyasî, siyasî olan her şeyi dinî bir mesele olarak tasavvur eder. Devlet, organları itibarıyla dengenin tesis edilmesi icap eden, bu dengenin müessesinin de Allah'ın lütfu ile emredilen şekilde adaleti tesis etmesi, şeriatı hâkim kılması, din-i Mübin-i tek gerçek ve geçerliliği olan ölçü olarak var etmesi icap eden hükümdar olduğu yapısıyla adeta dinî bir kuruma intikal eder. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, Kâtip Çelebi'nin zihniyetinde devri anlamak için aktüel hale gelir, ete kemiğe bürünüp tecessüm etmek suretiyle de eserlerinde kendisini gösterir.

4.8. Osmanlı Zihniyetinde Tasavvuf Merkezli Siyaset Fikrinin Hülasası: *Sulûku'l-Mülûk*

Türkler için mistisizmin varoluşsal bir mahiyeti olduğunu malum olanlar bilir. Kadim devirlerden itibaren mistik bir dünya tasavvuruna sahip olan Türklerin intisap ettiği dinler de ya bu mistik arayışı karşılayabilen dinler olur ya da Türklerin onu mistik bir niteliğe büründürmesine maruz kalır. Dünya ile ilişkisini bedavet etrafında kuran bu milletin dünyayı maddî bir mesele olarak değerlendirirken manevî bir manayı da onda buldukları aşikârdır. Hayat ile ilişkilerini zahir ile olduğu kadar batına da intikal ettiren Türkler; zahirde batını arar, batında zahiri görür. Türkler hangi dine intisap ederse etsin, hangi dini bir başka din ile cemederse etsin şamanların Türk hayat-ı dinisinde bir sabite olarak varlıklarını sürdürmelerinin esrarı burada bulunur. Şaman, kaman yahut kam, bir tip olarak Türklerin mistik alem ile arasındaki rabıtayı tesis eder, görünmeyen ile iletişimin imkânını sağlar. Türk hayatının bir başka değişmezi olan ozan tipi ve onun ürettiği şiirler de görünmeyen ilahî bir kaynaktan geliyor gibi tasavvur edilir. Şiirin Türk mistik tecrübesi ile bu kadar yakinen bağ kurması da bu tarihî tecrübenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ozanların çaldığı sazlarla beraber söyledikleri şiirlere eşlik eden şaman dansları kendiliğinden mistik bir hava tesis eder. Musikiye şiir ve dansın eşlik etmesiyle insanların kendi maddî alemlerinden kopup başka bir alemi yakinen hissettikleri bu ortam ile şeyhin yönlendirmesi ile halka olup defin ritmi ile birlikte cehrî zikir yapan bir topluluk bu manalarda mistik bir neşve ortaya koyup, insanları ruhsal bir coşkunluğa iletmesi ve manevî alemi teneffüs ettirerek cuşa getirmesi ile büyük benzerlikler arz eder. Bunlar arasında keyfiyet değil fakat derece farkı vardır. Bu istikamette Türkler diğer varoluşsal itikatları ile alakalı bir denge tesis ettiği sürece mistik yönlerini açığa vurmamak hususunda bir endişe duymaz.

Bünyesinde bedavet ve hadareti birlikte bulunduran mistik düşünce bu unsurlar arasındaki adaleti tesis ettiği sürece rağbet görmeye devam eder. Zühd övgü, talep ve yönlendirmesi ile bedaveti teşvik ederken tarikat ve cemaat kültürü ile hadarî zihniyete kapılar açan mistisizm, içtimaî hayatı toplumdan beklentiyi en aza düşürmek suretiyle destekler. Milletle alakalı olan her şeyin bizatihi siyasetle alakalı olduğu hatırlandığında içtimaî hayat hakkında bir zihniyet tesis etmenin imkânlarını elinde tutan ve bu doğrultuda aktüel bir karşılığı olduğunu da tüm tecrübelerinde görmenin mümkün olduğu mistik düşünce, doğrudan siyasetin bir mesele ve cüzü haline gelir. Türk geleneğinde de

bu durumun böyle olduğu aşikârâne şekilde ortadadır. İslamlaşma öncesinde Türk tarih-i dinîsi tetkik edildiğinde, Türklerin muhatap oldukları neredeyse her dine bir şekilde intisap edip, daha önce mensubu oldukları dinleri de onun içine eklemlemenin imkânlarını arayarak mistik bir din tasavvuru tesis etme gayreti gösterdikleri ortaya çıkar. Burada esas mesele bu mistik din idrakinin Türklerin millî bir benlik ortaya koymasını mümkün hale getiren temellere mugayir bir karakter arz etmesinin önüne geçilmesi olur. Örneğin daha önce anıldığı üzere bilge vezir Tonyukuk, Budizm'e intisap eden Türklerin, Türk olmanın esaslarından birini teşkil ettiği mütearife olan göçebe ve savaşkan kültüre neyzen bakma eğiliminde olduğunu gördüğünde hükümdarı bu dinin mabetlerini inşa etmek hususunda temkinli olmaya çağırır. Bu örnek dahi meselenin mahiyetini ortaya koymaya kâfidir. İslamlaşma devrinde de Türklerin İslamlaşma tecrübeleri etrafında ortaya çıkan usûllerden biri mistik İslam tasavvuru etrafında Müslümanlığa intikal olarak görülür.

Mistisizmle ilişkileri her daim muhabbet çerçevesinde olan bu milletin yeni olanı değerlendirmede eskiye benzerlikle değer verme usûlü de bir araya geldiğinde İslam'ın mistik idraklerinin onlara cazip ve geleneği hatırlatır bir mahiyette gelmesi gayet tabii olur. Fakat burada mistisizmin kendiliğinden epistemolojik bir kaynağı muhtevî olmadığı, kendisini tesis edecek esas bilgileri kitabî veya şifahî kültürden edindiği hatırlanmalıdır. Böylece İslamlaşma devrinden itibaren mistik idrak tarzı kitabî ve şifahî kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılır, bu idrak biçimleri etrafında tesis edilen kurumsallaşma her devirde varlığını yeniden gösterir. Müteşerrî ve ibahî tasavvuf arasındaki farkı belirleyen şey de bu kaynak farklılaşması olur.

İslamlaşma devrinde Müslüman olmanın usûllerinden biri olan mistik İslam tasavvuru, Selçukîler devrinde her türlü İslam anlayışının içine sızar. Mistisizmin İslamî manada karşılığı olan tasavvuf, Selçuklular devrinde İslam'ın kendisinden ayrı bir anlayışı değil dinin mütemmim cüzünü ifade etmeye başlar. İbadet edilecek mescitler mesabesinde görülen tekkeler tıpkı camiler gibi şehirleri Türkleştiren yapılara eklenir. Yunus Emre ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi Türk tasavvuf tecrübesini kemâl mertebesine erıştiren adamları yetiştirmek Selçuklu Devleti'ne nasip olur. Devrin düşünceye müteallik her eseri, mistisizm İslam idrakinin doğrudan içinde bulunduğundan mistik bir yapı arz eder. Selçuklu devrinde ortaya çıkan devlete muhalif hareketler dahi siyasal muhayyilelerini umumî olarak dinî hususî olarak şifahî kaynaklı mistik bir mahiyette tesis eder. Batınîlerle

mücadele etmeyi bir devlet siyaseti olarak gören Selçuklulara yönelik olarak ortaya çıkan Babaîler İsyanı da kendisini mistik bir idrak tarzında bulur. Devleti tahkim edenin de tahrir edenin de fikrini teşekkül ettirmek için kaynak olarak dine intikal ettiği bu devir; herkesin, farklı istikametler de çizse mutasavvıf olduğu bir dönemi tarihe yazdırır. Hülâsaten Selçuklu devri siyasal zihniyeti ile alakalı mevzuları ortaya koyan bir eserin en önemli meselesinin tasavvuf olacağı tartışmaya mahal bırakmayacak bir açıklıkta ortada olur.

Selçukluların tesis ettiği zihniyeti alıp yeni bir kemâl mertebesine ulaştırmanın yollarının arandığı Osmanlı devrinde tasavvuf kuruluştan yıkılışa kadar her devrin hem zihniyet hem de faaliyet bakımından ana aktörlerinden biri olmayı başarır. Tasavvufun dikkate alınmadığı bir eserin Osmanlı ile uzaktan yakından alakası olması da bu istikamette muhal olur. Ortaya çıkan her meselede taraflardan birinin tasavvuf ya da tasavvufi zümreler olması böylece gayet tabii bir hale gelir. Kurucu hükümdar Osman Bey’in devletini temsil eden çınar, devrin önemli mutasavvıf figürlerinden Şeyh Edebalî’nin hanesinde onun göğsünden semaya yükselir; Osman Bey zürriyetini bu şeyhin damadı olarak devam ettirir. Muhlis Baba, Aşık Paşa, Elvan Çelebi ve Şeyh Hasan onun devrinin önemli isimlerinden olur. Orhan Bey devrinde Geyikli Baba gibi şifahî geleneğin önemli temsilcilerinden biri hükümdarın yanında olan şeyhlerden biri olarak görülür. Osmanlı’nın ikbali Orhan Bey tarafından kendisinin hizmetine verilen bir geyiğin üzerinde Bursa’nın alınmasında mücahede eden şeyhin dualarına bırakılır. Orhan Bey İznik’e inşa ettirdiği medresenin başına Ekberî tasavvuf ekolünün Osmanlı devrindeki ilk temsilcilerinden olduğu söylenebilecek *Fususü’l Hikem* şarihi Dâvûd-i Kayserî’yi getirerek Türk mistisizmi ile Türk devlet geleneğinin münasebetini bir kez daha birinci elden aşikâr kılar. Molla Fenarî, Emir Sultan lakabı ile bilinen Şeyh Şemseddin Buharî ve Şeyh Hacı Bayram-ı Velî gibi Osmanlı tasavvuf tecrübesinin başını çeken isimlerin taşıdığı bu gelenek; Akşemseddin, Şeyh İbn Vefâ, Emir Buharî gibi isimlerin ellerinden geçer, 17. yüzyılın önemli mutasavvıflarından İsmail Hakkı Bursevî’ye¹⁴⁵⁵ intikal eder.

¹⁴⁵⁵ Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8/923-943; Necmi Sarı, “Kendi Dilinden İsmâil Hakkı Bursevî’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 137-157; Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/102-106; Murat Yurtsever, “İsmâil Hakkı Bursevî (Edebî Yönü)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/107-108; Yusuf Şevki Yavuz – Cağfer Karadaş, “İsmâil Hakkı Bursevî (İtikadî Görüşleri)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/108-110.

İsmail Hakkı Bursevî, Osmanlı tasavvuf geleneğinde gerek telif ettiği eserlerin mahiyet ve kemiyetinin derecesi münasebetiyle gerek kendisine kadar gelen bütün bir Türk tasavvuf geleneğini şahsında hülâsa etmesinden dolayı büyük bir kıymet arz eder. Bursevî'nin eserleri tetkik edildiğinde onda Yunus Emre'den¹⁴⁵⁶ İbn Arabî'ye,¹⁴⁵⁷ Mevlanâ Celaleddin Rumi'den¹⁴⁵⁸ Sadreddin Konevî,¹⁴⁵⁹ Hacı Bayram-ı Velî¹⁴⁶⁰ ve Aziz Mahmud Hüdayî'ye¹⁴⁶¹ kadar Türk tasavvuf geleneğini teşekkül ettiren hemen herkesin etki ve izlerini bulmak mümkün olur.

Mutasavvıflığının yanında müfessir,¹⁴⁶² muhaddis,¹⁴⁶³ müverrih¹⁴⁶⁴ gibi vasıflara da sahip olan Bursevî, pek çok meseleye olduğu gibi¹⁴⁶⁵ siyaset düşüncesine de ehemmiyet verir. Bu istikamette meşhur adı *Sulûku'l-Mülûk* olan *Tuhfe-i Aliyye* serlevhali risaleyi kaleme alır. 1708 yılında devrin veziri Çorlulu Ali Paşa için telif edilen bu eser; imamet, hilafet, devlet gibi meseleleri tasavvufi bir istikamette değerlendirme gayreti gösterir.¹⁴⁶⁶ Türk tasavvuf geleneğinin kendisinde tecessüm ettiği fikrinde olduğumuz Bursevî'nin, sahip

¹⁴⁵⁶ İsmail Güleç, “Bir Yunus Emre Şarihi Olarak İsmail Hakkı Bursevi ve Şerhleri”, *Yunus Emre Kitabı*, ed. Ercan Yılmaz – Fahri Tuna – Hüseyin Yorulmaz (İstanbul: Değişim Yayınları, 2014), 139-148.

¹⁴⁵⁷ Ali Namlı, “XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Fıravun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 475-490.

¹⁴⁵⁸ Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevi'ye Göre Mevlânâ ve Mevlevilik”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 439-454.

¹⁴⁵⁹ Ali Namlı, “Bursevi'de Konevî İzleri”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Yaşar (Konya: Mebkam Yayınları, 2014), 175-180.

¹⁴⁶⁰ Osman Kabakçılı, “İsmail Hakkı Bursevi Tefsirinde Hacı Bayram Veliye Gönderilen Referanslar ve Analizleri”, *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Yayınları, 2016), 1/297-306; Kezban Paksoy, “Bursevi'nin Bir Eseri: Şerh-i Rumuzat-ı Hacı Bayram-ı Velî”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/6 (Sonbahar 2009), 374-386.

¹⁴⁶¹ Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hüdâyî'ye bakışı ve Hüdâyî'nin Bursevî'ye Tesirleri”, *Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, ed. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006), 2/329-338.

¹⁴⁶² Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Tefsîri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 365-385; Ömer Başkan, “Halkı İrşad Çabasının Tefsire Yansıdığı Biçimi: Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 127-144.

¹⁴⁶³ Seyit Avcı, “Sûfilerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 7-29.

¹⁴⁶⁴ Adem Apak, “İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.

¹⁴⁶⁵ Ali Namlı, “Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmail Hakkı Bursevî”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/31-32 (2018), 333-368; Yaşar Aydın, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Felsefe Tasavvuru”, *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 185-194; Çağfer Karadağ, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 265-276.

¹⁴⁶⁶ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, *Seyr ü Sülûk -Üç Tuhfe-*, haz. Şeyda Öztürk (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 137.

olduğu tasavvufi zihniyet etrafında siyaseti değerlendirdiği *Sulûku'l-Mülûk*, tasavvufi bir siyasetname olması münasebetiyle Osmanlı siyaset zihniyetini tasavvufi bir istikamette ortaya koyan önemli eserlerden biri olarak tasavvur edilebilir.

İsmail Hakkı Bursevî eserin telifi hususunda Türk mistik geleneğini takip eder, bu eserin kalbine gönderilen ilahî bir mana ve ilham ile yazıldığını söyler. Mistik bir telif geleneği tesis etmenin en önemli meselesi mistik alem ile irtibatın mahiyet ve keyfiyeti olduğundan hali hazırda var olan kitabî ve şifahî kültür etrafında ortaya konulabilecek eserlerin mistik gelenek etrafında değerlendirildiğinde bir kıymet-i harbiyesi olmaz. Bu manada bir eser ancak mistik alemle olan irtibatı ölçüsünde kıymet bulur. Kendi içerisinde kendisine mahsus bir doğruluk mantığı olan mistisizm merkezli malumat, ancak bu kendine mahsus mekanizma etrafında düşünmenin imkânına malik kimselerde bir karşılığa sahip olur. Modern dönemde tenkidin merkezine oturtularak problem haline getirilen her şeyin müsebbibi olarak gösterilen umumî olarak tasavvuf hususî olarak da mistik bilgi edinme usûlleri, kendi bağlam ve anlatısı içerisinde değerlendirmede içine bu unsurlar adeta farklı bir dinsel anlatı olarak sunulur. Elinde imkân olsa iman edilmesi icap eden en temel meseleleri bile rasyonel aklın tenkidine maruz bırakmaktan en ufak bir çekince duymayacak bu zevatın tasavvufla alakalı her meseleyi şirk, tasavvuf erbabı herkesi de dinen sapkın olarak görmesi bu manada bir aynada kendini görme durumundan başka bir şeyi ifade ediyor değildir. Tasavvuf ontolojisi dinin esasına taalluk etmeyip seyrüsülûku alakadar eden meseleler hususunda hiç kimseye inanmanın cebredilmediği bilgiler ortaya koyar. Bursevî Fatiha Suresi'ndeki "sırat-ı müstakim" ifadesini tefsir ederken bu meseleyi şöyle izah eder:

"İmdi ma'lûm ola ki "sırât-ı müstakîm"den murâd dîni kavimdir ki zâhirde şerâyi' ve ahkâm ve bâtında maârif ü hakâyık-ı ilhâmdır. Ve "Hakâyık-ı ilhâmiyye"den murâdımız muvafık-ı şerî'at olan hikem-i me'âni ve bütün-i fehvâ-yı Kur'ân-ı aziz-i Rabbânî'dir. Ve illâ muhâlif-i şerâyi' olan hakâyık merdûddur ki ona "hakâyık-ı şeytâniyye" ve ma'ârif-i nefsanîyye" derler. Zîra şerâyi' âyime ve hakâyık ol âyinede mer'îyye olan suver gibidir."¹⁴⁶⁷

Bursevî'nin eseri neden ve nasıl telif ettiğine dair ortaya koyduğu şu iki anlatı da eser telifinin mistik cephesi etrafında değerlendirildiğinde anlam kazanır: "Para kazanmak

¹⁴⁶⁷ İsmail Hakkı Bursevî, "Tuhfe-i Aliyye", 144-145. Bursevî bu manayı ilerleyen sayfalarda açarak meseleyi tasavvufi bir istikamete iletir: "Ve takrîr-i mezkûrden zâhir oldu ki "sırât-ı müstakîm"den murâd sırât-ı müstakîm-i küllîdir ki tarik-i Enbiyâ ve evliyâdır. Zîrâ bu târik vicâc ve inhirâfdan masûndur ki cemî'i esmâ yüzünden Hakk'a teveccühtür ve musallînin Ka'be'ye teveccühü ki eyn-ı mahsûsa teveccühtür, edeb-i ilahî babındandır.". İsmail Hakkı Bursevî, "Tuhfe-i Aliyye", 146.

gâyesi ile kitap te'lifyi yanlış olup, ben Sülûkü'l-Müluk adlı eseri ilâhi bir vâridât emriyle dönemin vezirlerine kaleme aldım ki; eserde yazılanlarla istifâde etsin; ancak o, kendi nefesine düşüp kitapta yazılanların aksine hareket edince, âkıbeti azl ve ifnâ oldu.”¹⁴⁶⁸

“...abd-i fakîr İsmail Hakkı der ki: Allah, beni bu kitabı yazmak ve ruhun yüksek bir hediye alması için onu yaymak üzere vazifelendirdi ki bu kitapla fûtûh inşanın saâdeti artar ki o uluvvu şân ile meşhûd ve zamanın âsâfı, güzel huylarla donanmış ve kendisi Allah'ın aslanı olarak isimlendirmiş Ali Paşa'dır ki Allah, ona tevfiik ordusuyla yardım etmiş ve kalp gözünü tahkik nuruyla aydınlatmış ve Peygamber Efendimiz'e yakınlık kesbettiirmiştir. Ve bu kitapta öylesine yüce ilimler vardır ki şüphesiz ona akıl yoran ehl-i imâmetin amel etmesi bilhassa iktidar ve imâmet ehlinin bu ilimlerle iktidâsı gerekir.”¹⁴⁶⁹

Bursevî, İslam'da imamet ve hilafetin esas sebebini mücahede emriyle alakadar görür. “Pes her Nebî halife olmaz ve bu ümmetin kemâlatındandır ki her asırda seyf ile cihâd-ı tâm edip muhafazâ-i dâire-i hilâfet ederler. Onun için elkâb-ı sultâniyye de halifetullâh fî'l-âlem derler. Ve bu mânâyâ göre selâtîn-i zamânı hilâfetle vasfetmek hakikattir.”¹⁴⁷⁰ ifadeleriyle Osmanlı hükümdarlarının hilafetini meşru bir zemine oturtur. Devlet ve siyasetin mistik perspektiften varlık sebebi de şöyle izah edilir:

“Pes her asırda matlûb olan “ikâmet-i dîn”dir. İkâmet-i dîn ise, emânla mütihakik olur. Onun için her zamanda nasb-ı hilafe ve ittihaz-ı imâm vâcibdir. Hâsılı budur ki Allâh Teâlâ ikamet-i dîn ile emreyledi. Bu ikamet ise nâsın kendi nefislerinde kendi üzerlerine ve malları ve ehl-ü evlâd üzerlerinde birbirlerinin teaddisinden emân bulmakladır. Bu ma'na ise, bi-lâ imâm vücûd-pezir değildir. Zîrâ imâm odur ki merci-i halk mercuvv-ı rahmet ve mehûfû's-satve ola. Binaen alâ-hâzâ bu sıfatla muttasıf olan imâm ü halife mensub oldukda nâsın havf-ı teaddiden kalbleri fâriğ ve dağdağ-i tecavüzden âsûde olup üzerlerine vâcib olan dîni ikamete teferruğ ederlerdi. Ve her nesne ki vâcibe vesile ola vâcibdir. Pes ittihaz-ı imâm dahî vâcibdir.”¹⁴⁷¹

Görüleceği üzere Bursevî'nin hükümdarlığın vucubunu ifade etme şekli ile diğer siyasetname müellifleri yahut mütekellimin hükümdarlığı izahı arasında mahiyet değil keyfiyet farkı var olur. Bu eserler karşılaştırmalı bir mahiyette tetkik edildiklerinde, izah edilen meseleler arasındaki nedensellik bağının ortaya koyduğu ağ arasında bir fark tespit etmek zannedildiği kadar kolay olmayacaktır. Öyle ki Osmanlı Devleti'nin varlığı ile saadet bulmanın imkânına erişen Bursevî, imamların Kureys'ten olacağına dair hadisi imamet ve hilafet dairesinde yorumlarken dahi seleflerinin dünya tasavvuruna intikal eder. Tam bir Türk mistiği olan bu adem konu devlet, millet, diyanet ve siyasete intikal

¹⁴⁶⁸ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 137.

¹⁴⁶⁹ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 143-144.

¹⁴⁷⁰ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 147.

¹⁴⁷¹ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 160.

ettiğinde en girift meseleleri aklî delillerle ortaya koyan bir mantıkçıya dönüşür. İmamların Kureyşliliği hadisi hususunda Bursevî'nin söylemleri ayrıca onun Haldûnî mektebin talebesi olmak noktasında da diğer Osmanlı ulema ve sülehaları ile birlikte saf tuttuğunu aşikâr eder:

“Ve hadîste gelir ki ...[İmamlar Kureyş'tendir.] Hâlâ Haremeyn-i Şerifeyn ve etrâfı üzerine nasb-ı şerîf hadîs-i mezkûr ile amel bâbındadır. Ve Kur'ân'da gelir: ...[O, seni yardımıyla ve mü'minleriyle destekleyendir.] Ya'nî Allah Teâlâ, Resûlullah (s.a.s.)'i nasr-ı mahzû ile ya'nî bi-la vâsita te'yid eyledi. Ve bu Ensâr sırrına mazâhir olup mülûk-i Osmâniyye (eyyede-hümullah Teâlâ) zuhûr etti. Onun için hall-i akd, onlara menûttur, şurefâ-ı Mekke'ye değil; zîrâ şurefâ, mülâzemet-i Mekke ile sırr-ı zâta nâzır ve mülûk-ı Osmâniyye muhâfazâ-i afâkiyye ile sırr-ı sıfâta dairdir. Kuvvet-i zât ise, sıfâttadır.”¹⁴⁷²

Bursevî'nin Osmanlı hükümdarlığının dinen en uygun oluşunu ortaya koyduğu satırlar böyle sona ermez. Bursevî yalnızca Osmanlı değil fakat Osmanlı üzerinde bütün bir Türk devlet geleneği ve zihniyet yapısını, “O, seni yardımıyla ve mü'minleriyle destekleyendir.” ayeti ile Medine-i Münevvere'de Resul-i Ekrem'i ve ashabını ağırlayıp, destekleyen herkes sırt dönerken bütün imkânlarını açmak suretiyle Ensar vasfını kazanan topluluğun aldığı yeni şekil olarak idrak eder.¹⁴⁷³ Ona göre devrin Ensar'ı Türkler olmuştur denilebilir. Bu istikamette İstanbul da devrin halifesinin mukim olduğu yer ve bu yeni Ensar'ın merkezi olması münasebetiyle yeni bir Medine olarak tasavvur edilir.¹⁴⁷⁴

Tasavvuf ve siyaset ilişkileri tetkik edildiğinde Türk mistisizminin siyaset idrakinin bir cephesini hep Mehdi¹⁴⁷⁵ meselesinin doldurduğu görülür. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin kendisi hususunda verilen haberler hakkında hiçbir kuşku duymadığı Mehdi, siyasete taalluk eden fikriyatta da her dönemde kendisine yer bulur. Kıyamete yakın bir dönemde siyaset, devlet ve milletin zeval halinde olduğu bir devirde gelerek siyaseti ihya, devleti ibka, milleti inşa edecek olan Mehdi Aleyhisselam; bu istikamette kâmil bir hükümdar hüviyetinde olur ki bu da siyaset düşüncesi ile arasındaki bağın kurulmasının imkânını sağlar.¹⁴⁷⁶ Bursevî de Mehdi Aleyhisselam'ın mahiyet ve keyfiyetini işaret ettikten sonra meseleyi Osmanlı Devleti'ne getirir. O, Osmanlı'yı sanki Hazreti Mehdi'nin gelişini tesis

¹⁴⁷² İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 162.

¹⁴⁷³ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 162.

¹⁴⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 162.

¹⁴⁷⁵ Ekrem Sarıkçıoğlu, “Mehdi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/369-371; Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdi (İslâm İnancında Mehdi)”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/371-374.

¹⁴⁷⁶ Hazreti Mehdi'nin ortaya koyacağı siyasî faaliyetlerin bir hülasası için bk. İsmail Hakkı Bursevî, “Tuhfe-i Aliyye”, 186-189.

edecek ve onun dünyada gerçekleştireceği işlere aracı olacak bir yapı olarak betimler gibidir. Bursevî'ye göre Mehdi, Osmanlı Devleti'nin var olduğu bir dönemde gelecek ve Osmanlı'nın yönetimi Mehdi'nin ellerine bırakılacaktır.¹⁴⁷⁷ Bursevî, buradan Osmanlı Devleti'nin Mehdi gelmedikçe yıkılmayacağı, devletin sonunun ancak Mehdi Hazretleri dünyaya geldikten sonra gelebileceği sonucuna varır.¹⁴⁷⁸ Hazreti Mehdi'nin kıyamet alametlerinden biri olarak dünyaya geleceği rivayeti hatırlandığında İsmail Hakkı Bursevî'nin bu istikamette Osmanlı Devleti'ni kıyamete kadar ibka etmenin yolunu Mehdi'nin gelişine bağlayarak devlet-i ebed müddet fikrini mistik bir mahiyette yeniden ve farklı bir imkân üzerinden tesis etme gayreti gösterdiği rahatlıkla anlaşılabılır.

Aşikâr olduğu üzere Türk mistik idrakinin Osmanlı devrindeki tezahürü olarak Osmanlı tasavvuf geleneğinin tüm veçhelerini fikriyatında bulmanın mümkün olduğu İsmail Hakkı Bursevî, siyasete taalluk eden düşüncesini mistisizm ile realizm arasına salınan bir saat rakkası gibi tesis eder. Devlet, hükümdar ve siyasetin imkânı mantıksal bir silsile etrafında inşa edilen illiyet bağları ile meşru bir zemine oturtulurken, Osmanlı Devleti'nin İslam siyasetinin içindeki yeri Türklerin devrin Ensar'ı mesabesinde olduğu söylenerek izah edilir. Bu istikamette İstanbul da devrin Medine'si olarak tasavvur edilir, Osmanlı Devleti'nin mücahede siyaseti böylece İslam'ın ilk devrine raptedilir. Eskiye intikal ederek yeniyi mümkün kılma usûlü böylece bir kez daha aktüel bir niteliğe büründürülür. Selefte ittiba edilerek halefin dünya tasavvuru işlevsel kılınır. Hanefi-Mâtürîdî kelimasının önemli meselelerinden olan halifenin Kureşyliliği meselesinde de benzer bir tavır takınılır. Kureşyliliğin zahirde bir nesebi ifade etse de batında bir sebebe taalluk ettiği, İslam dairesinde bulunan ve İslam'ı varoluşsal bir mesele olarak idrak eden milletler içerisinde onun uğruna mücahedeyle bihakkın verebilecek, Din-i Mübin'in siyasî mahiyette en kuvvetli bir şekilde temsil edebilecek millet olarak Türkler böylece Kureşş ifadesinin içine yerleştirilir.

Osmanlı Devleti'nin zihniyet olarak ibka edilmesinin imkânı da *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin tedvin ettiği usûl etrafında ortaya konur. Mehdi'nin hükümdarın kemâlini temsil ettiği bu izah tarzında Osmanlı da devletin müttekâmil halini ifade eder, onun siyasetini imkânlı kılacak devlet olarak vasıflanır. Böylece kıyamete yakın bir devirde gelecek olan Mehdi Aleyhisselam'ın hükmü altına alıp dünyaya adalet

¹⁴⁷⁷ İsmail Hakkı Bursevî, "Tuhfe-i Aliyye", 184.

¹⁴⁷⁸ İsmail Hakkı Bursevî, "Tuhfe-i Aliyye", 184.

dağıtacağı devlet olan Osmanlı Devleti'nin kaderi kıyamete kadar sürecek bir şekilde betimlenir. Osmanlı'nın ibkası dinî anlatılara raptedir. Her halükârda mistik siyaset idraki kaynağını dinde bulur. Din tasavvurunun Türk siyaset zihniyetinin membaı olduğu hakikati İsmail Hakkı Bursevî'nin telif ettiği bu eser ile bir kez daha aşikâr kılınır. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* tedvin edilmiş bir esaslar manzumesi olarak var olmasa da bir zihniyet meselesi olarak Türk geleneğinin kendisini gösterdiği her yer ve devirde kendisini her türlü imkân ile yeniden aşikâr kıldığı böylece ispatlanmış olur.

4.9. Seyahat, Diyanet ve Siyaset: Millet Zihniyetine Hayat Pratiklerinden İntikalin Aracı Olarak *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*

Bir devleti tesis etmenin imkânı temelde milletin tesis ve tahkimi ile mümkün olsa da milletin varlığı tek başına devleti inşa etmeye kâfi gelmez. Bir topluluğun millet vasfını alıp devleti imkânlı kılabilmesi için yeryüzünde kendisine münhasır bir toprak parçasına sahip olması icap eder. Vatan adı verilen bu toprak parçası böylece aralarında bir araya gelmek için sebep olmuş insanları millete çevirir, milletleri de devlet müessisi haline getirir. Vatanı olmayan insanların bir araya gelmek için ne kadar çok sebebî yahut ne kadar yakın bir nesebî bağları olursa olsun bir devlet kurmaları muhaldir. Vatansızlık bu istikamette devletsizlik ile müteradif hale gelir. Vatanı olmayan topluluklar, başında bir çoban bulunmayan sürüler gibi dağılıp gider. Bu istikamette devletin maddî anasının en başında vatanın olacağı da aşikâr olur.

Belli bir nesep yahut sebep etrafında bir araya gelip bir millet teşekkül ettiren ve ardından kadim devirlerden tevarüs eden gelenek etrafında devrin ruhunu da gözeterek bu geleneği aktüel hale getirmenin imkânlarıyla beraber kendine has bir dünya tasavvuru ve idrak usulü ortaya koymak suretiyle kesrette vahdet sırrını aşikâr eden topluluklar, sahip oldukları vatanları da müşahhas hale getirir. Herhangi bir manaya sahip olmayan toprak parçaları, milletlerin elinde hem zahirî hem de batınî anlamlara gark olur. Dünyaya yönelik idrak biçiminin bir cüzü olan bu toprak parçaları böylece hususî bir kimlik kazanır, adeta ete kemiğe bürünür milletin şahsında devlet namıyla tecessüm eder. Vatan olma vasfını kazanan topraklar, hayat pratiklere göre şekillendirilir ve dünya tasavvuru etrafında mamur hale getirilir. Böylece vatan tıpkı millet ve devlet gibi bir şahs-ı manevî haline bürünür.

Türk tarih tecrübesi de bu istikamette tesis edilir. Türk vatani olmak şerefiyle bahtiyar olan topraklar, millet ruhunun kendilerinde cisimleştiği şehirlere dönüşür. Bu istikamette bir Türk şehrinin kendine mahsus özellikleri ortaya çıkar.¹⁴⁷⁹ Bu durum öyle bir mahiyete bürünür ki bir şehrin Türk şehri olduğunu anlamak için bu hususiyetler kendisince malum birinin orada biraz dolaşması kâfi gelir.¹⁴⁸⁰ Anadolu ve Balkanların Türk vatani olmak bahtiyarlığına erişmiş hangi parçasına gidilse Türk düşünce dünyası ve hayat felsefesinin orada kendisini belli yapılar ve ortam zihniyeti altında ete kemiğe büründürdüğü kolaylıkla anlaşılır. Millet olmanın imkânı bir ortak sebebe bağlanmaktan geçtiğine göre çok geniş topraklarda hükmünü sürdüren devletlerin, büyük bir nüfusu bir millet olarak bir araya getirmesinin sırrı, bu sebepleri vatanın her neresine gidilirse gidilsin ortak ve gözle görünür şekilde ortaya koyacak bir memleket zihniyetine sahip olmasında görülmelidir. Konuşulan ağızlar yahut diller, mensubu olunan ırklar farklı olsa da Türk milletinin mensubu olan her adem, vatanın her neresine giderse gitsin kendi ilinde gibi hissetmenin imkânını orada bulur. Anlamsız bir toprak parçasını, içine kadim gelenekler sığdırılmış, kutsal bir itikada büründürmenin esrarı da burada bulunur. Bu istikamette bir milletin zihniyetini anlamamanın imkânı ancak onun mensuplarının zihniyetini ortaya koyan şehirleri, ortak bir idrak biçimine sahip olmanın imkânını sağlayan eserleri, ortak bir sebebe bağlanmanın yolunu açan itikat ve tasavvurları tetkik etmekten geçer.

Siyaset, tarih, tasavvuf ve kelam alanlarındaki eserler bir geleneğe müntesip bir alimin gözünden meseleleri izah ederek devrin ruhunu ortaya koyma imkânını sağlasa da millet zihniyetini doğrudan aşikâr etmenin yolu bu eserlerden geçmez. Bu istikamette başvurulacak en doğru kaynaklardan biri de seyahatnameler olur. Bir devirde bir vatanın pek çok yerini gezip şehirlerin halini, milletin itikatlarını, bölgeler arasındaki benzerlik ve farklılıkları işaret etmeleri münasebetiyle seyahatnameler bir milletin etrafında kenetlendiği sebepler ve gerilim noktalarının kendilerinden tespit edilebileceği hususî

¹⁴⁷⁹ Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016).

¹⁴⁸⁰ Erol Güngör bu durumu şu veciz ifade ile ortaya koyar: “Türbesi ve yatırı olmayan bir Müslüman kasabası mümkündür, ama böyle bir Türk kasabası düşünülemez.”. Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 170.

kaynakları ifade eder. Osmanlı asırlarında seyahatname dendiğinde akla gelen eserin ise Evliyâ Çelebi'nin¹⁴⁸¹ *Seyahatname*'si¹⁴⁸² olacağı izahtan varestedir.

Muazzam genişlikte bir vatanın neredeyse her yerine ulaşan, buraların şehirlerinden inançlarına, İslam idrak biçimlerinden günlük hayat pratikleri ve siyasal muhayyilelerine kadar Türk zihniyet tipini her cephesiyle aşikâr kılan *Seyahatname*,¹⁴⁸³ *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* çerçevesinde şekillendirilen temel tezlerin devrin alimlerinin değil fakat milletin efkâr-ı umumiyesinde ne şekilde karşılık bulduğunu ortaya koymaya kâfi gelir. Robert Dankoff'un *Seyahatnâme*'nin Osmanlı zihniyet dünyasının, Evliya Çelebi'nin ise Osmanlı insan tipinin bir hülâsası olduğuna dair hükmü bu istikamette yerine oturur.¹⁴⁸⁴ Dankoff'un *Seyahatnâme*'yi bir düşünce tarihi eseri olarak tetkik ettiği eserindeki şu temel tespitleri de esaslar bakımından yerindedir:

“Seyahatnâme'nin bir Osmanlı'nın zihniyetini anlamak için incelenebileceğini önerirken, bazı varsayımlar ortaya atıyorum: -“Osmanlı zihniyeti” denilen bir şey vardır. Bununla kastettiğim, Osmanlıların dünyaya kendilerine özgü bir bakışlarının olduğudur. Bu dünya görüşü kuşkusuz İslam dini, İran kültürü, Türk dili ve gelenekleri, Osmanlı hanedanının tercihleri ile Roma-Bizans ve Rumeli-Anadolu cepheleriyle İstanbul'un imparatorluk görüntüsü gibi etkenlerce biçimlendirilmişti. -Evliyâ Çelebi, bir Osmanlı örneği, belki bir ilk örnek olarak görülebilir, bazen zor da olsa, yalnızca coğrafya, topoğrafya, yönetim, kentsel durumlar, toplumlar ve iktisadi sistemler gibi göz önündeki alanları değil, din, folklor, cinsellik, rüya yorumları ve kendilik algısı gibi konularda da Osmanlıların dünyayı algılayışlarını keşfetmek için malzeme sağlar.”¹⁴⁸⁵

Rüyasına giren Resul-i Ekrem Hazretleri'nden şefaât yerine dili sürçüp seyahat talep eden¹⁴⁸⁶ ve böylece Allah ve Resulü'nün kendisinden razı ederek şefaati kazanmanın yolunu seyahatte bulan Evliya Çelebi, yazdığı eserle kendisinden başka hiçbir esere ihtiyaç kalmadan Türk idrak tarzı ve yaşam usûlünü bütün teferruatıyla ortaya koymaya yetecek bir eser kalem alarak şefaate layık olmanın imkânını tesis etmeye gayret gösterir gibidir. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvuru şeklinde ortaya çıkan Türklerin İslam

¹⁴⁸¹ Mücteba İlgürel, “Evliya Çelebi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/529-533; Nurettin Gemici, “Evliyâ Çelebi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8/873-890.

¹⁴⁸² Nuran Tezcan, “Seyahatnâme”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/16-19.

¹⁴⁸³ Ercüment Kuran, “XVII. Asır Anadolu Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Çelebi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (1988), 249-252.

¹⁴⁸⁴ Robert Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 137.

¹⁴⁸⁵ Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 12.

¹⁴⁸⁶ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1-1/4.

idraklerine yönelik her biçim vatanın farklı bir köşesinde Evliya Çelebi'nin karşısına çıkar. Farklı mezahibin uygulamalarından İslam öncesi kültürün şifahî bir nitelikte intikal ettiği tasavvur biçimlerine, mistik anlayış tarzının kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan tarikatlardan onların ete kemiğe bürünüp mimarî bir zihniyete intikal ettiği dergâhlara kadar İslam'a dair her unsur *Seyahatname*'nin içerisinde kendisine bir şekilde yer bulur.

4.9.1. *Seyahatname*'de Türk Siyaset Tasavvurunun Dinî Temelleri

İslamlaşma devrinden itibaren Türklerin İslamlaşma sürecinde tesis edilen usullerin en muhkemi olduğunu söylemenin mümkün olduğu kitabî İslam tasavvuru, naklî ilimler hususunda hüccet olan alimlerden cami ve mescitlerdeki imam ve müezzinlere kadar İslam'ın kitabî cephesini temsil eden herkes tarafından millete intikal ettirilir. Her ne kadar avamın kitabî tasavvur hususunda bilgisinin ilmiyal düzeyinde olması ulema tarafından kâfi görülse ve fazlası millet içerisinde tefrika çıkarması endişesi ile tehlikeli bulunsa da kitabî tasavvur esasen meşruları değil memnuları tespit etmek için var olduğundan milleti Türk ruhundan koparacak itikatlara sapmaktan muhafaza eder. Bu istikamette kitabî tasavvur, milletin içerisinde bulunacağı sınırları tesis ederken bir yandan da milleti bu sınırların dışına çekmeye gayret gösteren unsurlarla mücadeleyi sürdürür. Bu doğrultuda kitabî tasavvurun Türk zihniyet dünyasının miyarı hüviyetinde olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Kitabî İslam tasavvurunun kendisi etrafında ete kemiğe büründüğü mezhepler¹⁴⁸⁷ ile bu tasavvuru temsil eden ulema ve geleneğin devamını mümkün kılan eserler¹⁴⁸⁸ *Seyahatname*'de kendisine sıklıkla yer bulur.

Din siyaset ilişkilerinin biri zihniyet biri fiiliyat olmak üzere iki cephede karşılık bulduğu herkesçe malumdur. Özellikle dinen memnu sayılan bir işin gerçekleştirilmesi yahut dinen meşru sayılan bir işin yasaklanması muhal olduğundan devletin sahibi olmak münasebetiyle en büyük güce sahip olan hükümdar ile devlet görevlileri talep ettikleri meseleleri memnu ya da meşru hale getirmek maksadıyla kitabî İslam tasavvurunun temsilcilerine intikal eder. Fetva müessesesinin bu taleplere müspet bir cevap vermesinin

¹⁴⁸⁷ Muhammed Tayyib Kılıç, “Evliya Çelebi Seyahatnamesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 149-259.

¹⁴⁸⁸ Hakan Karateke, “Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar” *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke – Hatice Aynur (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 200-239; Temel Öztürk, “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İstanbul Medreseleri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013), 2/321-354.

imkânları yoklanır. İşin fiili boyutunda mesele zaman zaman belli istisnalar tesis eder, fiiliyat nazariyattan kopar. Bunun bir örneğini Evliya Çelebi şöyle ortaya koyar:

“Şeyhülislam Boluvî Mustafa Efendi: Osmanoğlu Devletinde şeyhülislam iken Veziriazam Köprülü: Girit’te olan Deli Hüseyin Paşa, Kandiye Kalesi’ni fethedemediği için katline fetva istedi. Boluvî Efendi de: “Vezirim, biz Deli Hüseyin Paşa’nın katline o zaman fetva verimiz ki siz de onlar gibi mühürsüz sade serdar olup Girit adasına varıp fethederseniz Deli Hüseyin Paşa hata etmiş olur. O zaman da katline fetva veremem. Zira fetih ve yardım Allah ihsanıdır. Hüseyin Paşa katline fetva veremem” diye cevap verince Köprülü, “Ey imdi, Efendi, bir dahi post sahibi olup, el-cevab, Allahu alem, olur, olmaz diyemezsin” deyince hemen Boluvî Efendi, “Ne güzel. İşte şimdi ben kendimi fetva hizmetinden azl eyledim” deyip, Köprülü meclisinden kalkıp gitti. Ardından adamlar gönderdi ancak dönmedi ve bir daha fetvaya imza atmadı. Ardından fetva yetkisini Esirî Mehmed Efendi’ye verdikleri saat Deli Hüseyin Paşa’nın katline fetva verip Yedikule’de hapiste şehit edildi. Boluvî Efendiyi Mısır’a sürdüler, Cize kazası arpalık olarak ihsan olunup Mısır’da fıkıh ilmi okutup bütün Mısır uleması fakih oldular. Sanki hanesi medrese idi. Bütün talebelerine iki öğün nefis nimetleri bol bol verildi. Bir Hâtem-Tây ve Cafer-i Bermekî meşrepli, cömert, vakar sahibi, Salihlikle namlı Bolu şehrinden ve büyük bir âlim kimsedir.”¹⁴⁸⁹

Türk tarih tecrübesinin kemâli olduğunu söylemenin hakkı teslim etmek manasına geleceği Osmanlı devrinde, Türk düşüncesinin bel kemiği olduğu mütearife olan Hanefiliğin nasıl bir yer tuttuğu ve hayatın akışını şekillendirdiği Evliya Çelebi’nin seyahatlerinde aşikâr olur. Kitabî İslam tasavvurunun tecessüm ettiği mezahip, Türk zihniyetinin kurucusu hükmünde olduğundan Evliya Çelebi gittiği her yerde hayatın akışını önce mezhepler üzerinden gösterir. Bulunduğu bölgede hangi mezhepten kadı ve müftülerin bulunduğunu söyler. Sadece bu bilgiler üzerinden bile bir coğrafyada hangi ırka mensup ademlerin mukim olduğunu anlamak mümkün hale gelir. Türklerin yoğunlukta olduğu yerlerde Hanefî kadı ve müftülerden başkası olmasına gerek kalmaz. Örneğin Evliya Çelebi, Kırım’ı anlatırken “500 akçe mevleviyet pâyesiyle Hanefî mezhebi şeyhülislâmı vardır, ama Şafîî, Malikî ve Hanbelî müftüsü yoktur ve gerekmez, ama gerekirse yine Hanefî müftüsü meseleyi halleder.”¹⁴⁹⁰ diyerek Kırım’ın demografik ve zihnî yapısını kendiliğinden aşikâr kılar. Konya ile ilgili izahatında da durum değişmez: “Bu şehrin İmam-ı Azam (Hanefî) mezhebi şeyhülislâmı vardır amma Şafîî, Hanbelî ve Mâlikî müftüleri yoktur.”¹⁴⁹¹ Evliya Çelebi’nin izahatında Hanefî müftüleri

¹⁴⁸⁹ Evliyâ Çelebi, “10. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 2 7-10. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 312-313

¹⁴⁹⁰ Evliyâ Çelebi, “7. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 2 7-10. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 304.

¹⁴⁹¹ Evliyâ Çelebi, “3. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 16.

şeyhülislam olarak anarken diğerlerini yalnızca müftü olarak adlandırması da Hanefiliği diğerlerinden farklı bir yere oturttuğunu alenen gösterir.

Selçukîlerde Hanefiliğin tek hak mezhep olarak görülüp Şafiiliğin dahi yalnızca hoşgörüyle karşılandığı zihniyet; coğrafyanın büyüyüp diğer Ehl-i Sünnet mezahibine mensup milletlerin Osmanlı tebaası olmasıyla hoşgörü alanı bu mezhepleri de kapsayacak şekilde genişletilir. Fakat Hanefiliğin kurucu mahiyeti her halükârda muhafaza edilir. Bu durum Hanefilerin neredeyse hiç yaşamadığı bölgelerde dahi Hanefi müftülerinin görevlendirilmesinde de kendisini gösterir. Osmanlı geleneği Hanefiliği vatan haline getirdiği her yerde başa geçirirken diğerleri aktüel hayatın dinamikleri içerisinde icap ettiği için ancak bir zaruret olarak kendisine yer bulur. Bu durum yalnızca devlet politikasının aktüel cephesi olarak kalmaz. Bir zihniyet meselesi olduğunu Osmanlı hükümdarlarının ağızlarından da gösterir. Bağdat fatihi IV. Murat'ın Bağdat fethedildiğinde kurduğu şu cümleler Hanefiliğin siyasal muhayyile de dahil olmak üzere düşünme mekanizmasının kurucu anahtarını nasıl elinde bulundurduğunu göstermesi açısından hususî bir önem arz eder: “Tanrı’ya hamd olsun Bağdad benimdir. İmam’ı A’zam’ı kalles Kızılbaş elinden kurtarırım.”.¹⁴⁹² Evliya Çelebi’nin tasavvurunda IV. Murat Bağdat seferini İmam-ı Azam’ın kabrini kurtarıp Hanefilikle şeref bulmuş milletin İmam’ına borcunu bir nebze de olsa ödemesi için tertip etmiş gibidir: “Murad Han ...cennet benzeri Bağdad’a gazaya niyet edip ili yerden gayret kılıcını beline bağlayıp mezhebimiz sâhibi Nu’man ibn Sâbit İmam-ı Azam ve hümâm-ı akdem hazretlerini Kızılbaş elinden kurtarmaya büyük gayret sarf etti.”.¹⁴⁹³

Burada Evliya Çelebi, İmâm-ı Âzam Hazretlerini gayet tabii bir şekilde “mezhebimiz sahibi” olarak anar, Türk idrakinin membainı böylece yeniden ortaya koyar. IV. Murat’ın Bağdat’ı fethetmesi için Hüsrev Paşa’ya gönderdiği fermanla da “mezhebimiz kurucusu” ifadesiyle doğrudan hükümdarın ağzından ortaya çıkan Hanefilik idraki, Türk siyaset düşüncesinin kitabî İslam tasavvuru ile kurucu rabitasını açıkça görünür hale getirir: “Bizzat kötü işler işleyen şâhı yakalayarak ayağıma getirsen bile bana makbul değildir. Elbette başın sana gerek ise Halife memleketi Bağdad’ı fethedip mezhebimizin kurucusu Sabit oğlu Numân olan İmam-ı A’zam ve Hz. Şeyh Abdülkadir Gilânî hazretlerini, kalles,

¹⁴⁹² Evliyâ Çelebi, “7. Kitap”, 165.

¹⁴⁹³ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi I 1-6. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 182.

kötü işler yapan başı tıraşlı kızılbaş elinden o sultanları kurtarasın”.¹⁴⁹⁴ Nitekim Bağdat fethedildiğinde de bu idrak biçimi fiiliyatta da karşılığını bulur. İmâm-ı Âzam’ın kabri üzerine “...bir kale, bir cami, imaret ve aşevi...”¹⁴⁹⁵ yaptırılır.

Osmanlı zihniyetinde bir alimin kıymet ölçüsü olarak İmâm-ı Âzam belirlenir. İmâm-ı Âzam bir ilimde kemâli temsil etmenin ete kemiğe bürünmüş hali olarak tasavvur edilir. Evliya Çelebi Osmanlı uleması hakkında tafsilat verirken Akşemseddin oğlu Şeyh Mehmed Hamdullah oğlu Mehmed Çelebi için “Bu Mehmed Çelebi o devirde değerli bir inci gibi ortaya çıktı ki o zamanda velvele verir ve büyük fazıl olur, bütün Arap ve Acem âlimleri ona cevap vermede âciz kalmışlardı. Zamanesinin sanki küçük İmam-ı Azam’ı idi. Sözün kısası bütün ilimlerde söz sahibi idi.”¹⁴⁹⁶ değerlendirmesini yaparak bu durumu ortaya koyar. Aynı durum Vanî Efendi’yle ilgili değerlendirmesinde de karşımıza çıkar: “Seçkin bilginlerden manalar denizi, sanki ikinci Numan (Ebu Hanife), yani tefsirci, hadisçi Vâni Efendi adında, adı yeryüzüne yayılmış, dili açık, anlatışı düzgün bir şeyhi var ki vaaz ve öğütlerini bir kere dinleyen elbette her şeyden tövbe eder, temizlenip güzel hâl sahibi olur.”¹⁴⁹⁷ Böylece İmâm-ı Âzam’ın ilmin zirvesi olduğu ve hakiki bir alim olmanın ona benzeme gayretiyle mümkün olabileceği de aşikâr kılınır. İmâm-ı Âzam’ın konumlandırıldığı yer öyle bir yer olur ki onun hocalarının silsilesi Evliya Çelebi tarafından açıklanırken Resul-i Ekrem’e kadar götürülür ve Hanefiliğin imkânı Allah-u Teala’nın meleklere öğrettiği ilimde bulunur. Evliya Çelebi bu silsileyi şöyle ortaya koyar:

“Ruhanî alemin kutbu, Rabbanî hikmet madeni Hazret-i Şeyh Hammâd-ı Debbâsî, *Allah ondan razı olsun* Hazret-i İmam-ı A’zam’ın üstadı idi. Yine İmam-ı A’zam’ın civarında yatmaktadır. İmam-ı A’zam mezhebi bunlardan öğrendi, aldı. Hammâde Alkamî’den, onlar İbrahim-i Necefî’den, onlar Abdullah ibn Abbas’tan, onlar Habib-i Ekrem *sallallâhu aleyhi ve sellem*, onlar Hazret-i İbrahim’den, onlar Hazreti Şîs’ten, onlar Hazret-i Âdem’den, onlar Hazret-i Cibrîl-i Emin’den, onlar Hazreti İsrâfil’den, onlar Hazret-i Mikail’den, onlar bizzat Hazret-i Rabbü’l-âlemin’den *celle celâluh* hazretlerinin sonsuz kereminden almışlardır. *Hisse, Yaratıcı’ya hamd olsun* gerçek mezhebimiz böyle bir mezheptir. *Allah’a hamd olsun, bu Rabbimin bir fazlıdır.*”¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹⁴ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 125.

¹⁴⁹⁵ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 75.

¹⁴⁹⁶ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 317.

¹⁴⁹⁷ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 135.

¹⁴⁹⁸ Evliyâ Çelebi, “4. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 325.

Böylece devletlerin mührü Devlet-i Âliyye olurken onu bu mertebeye eriştiren Hanefî mezhebi de mezahibin mührü olur. Türk olmanın imkânı ancak kendisinde bulunabilen Hanefiliğin siyasal muhayyileye etkisi de böylece açığa çıkar. Hanefilik Allah'ın gönderdiği ilmin bizzat kendisi olarak idrak edilir. Diğer Ehl-i Sünnet mezahibe hoşgörü gösterilse de hakikatin kendisinin Hanefilikte tecessüm ettiği Türk olan herkes için aşikâr bir mahiyette görünür. İmâm-ı Âzam'ın Evliya Çelebi tarafından hem zahirî hem de batınî ilimlerin kutbu olarak nasıl vasıflandırıldığına dair şu satırlar meseleyi izahtan vareste bir niteliğe büründürür: "...ümmetin ışığı, hakikat sırlarını keşfedici, mezhep önderi, Arapların fasihi, velîlerin müçtehidî, seçkinlerin biriciği, Hazret-i İmam-ı A'zam Numan ibn Sâbit El-Kûfi, Allah sırrını aziz eylesin. Bağdad toprağında nur dolu bir türbede yatmaktadır ki övgüsünde dil kısa kalır."¹⁴⁹⁹ Hanefiliğin Türk zihniyetindeki mertebesi Bağdad'ın kuruluş kıssasına da taşınır, bizzat Resul-i Ekrem Hazretleri'nin Bağdat'ı İmâm-ı Âzam'ın adını vererek imar edilmesini emrettiği söylenir:

"Eski Bağdad depremden harap kalıp Hazret-i Risâlet'e 40 yaşında peygamberlik gelince Irak halkından ve Amalika evlâdından Bağ ve babası Dâd adlı kimseler Hazret-'e varıp iman edip Bağ ve babası Dâd bir kale yapmaya Hazret'ten izin aldıklarında Hazret buyurdular ki, "Ey Bağ ve Dâdi yapınız Numan yurdu, hilâfet merkezi Bağ-Dâd ola" diye buyurdular. Buradan Bağ ve Dâd yolları kat ederek Irak toprağına gelip Bağ ve Dâd kale yaptılar. Onun için ismi Bağdad'dır ve Hazret'in kutlu sözleriyle yapıldığından inşaallah kıyamete kadar mamur ve canlı durur. Hazret-i Risâlet buyurdıkları üzere "Numan yurdu ola!" dedikleri için Hazret-i Numan ibn Sâbit ki İmam-ı A'zam'dır, bu Bağdad şehri'nin Küfe şehri'nde dünyaya gelip Muhammedî dine hizmet etmiştir."¹⁵⁰⁰

İmâm-ı Âzam'ın müessisi olduğu mezhep karşısında hükümdarların dahi boynu kıldan ince olur. Türk düşüncesinde hükümdarlık her ne kadar Allah tarafından verilen ilahî bir lütuf olarak tasavvur edilse de hükümdarların da hata yapmaktan ari olmadığı mütearifedir. Şer'an memnu olan bir fiil işleyen hükümdarın hükmü verecek olan karşısında tebaadan farkı olmaz. Evliya Çelebi'nin Fatih Sultan Mehmet ile ilgili zikrettiği bir vakıa hususunda yapılacak uzunca bir iktibas bu durumu apaçık bir şekilde ortaya koymaya kâfi gelir. Buna göre Fatih Sultan Mehmet, Fatih Camii'nin sütunlarını İstanbul'da depremlerin çok oluşu sebebiyle yapının bundan etkilenip zarar görmemesi için bir miktar kestirten mimarbaşığı caminin Ayasofya'dan daha kısa olmasıyla suçlayıp, mimarbaşının izahatını da uygun görmediğinden kızgınlıkla İslam şeriatına aykırı olarak

¹⁴⁹⁹ Evliyâ Çelebi, "4. Kitap", 335.

¹⁵⁰⁰ Evliyâ Çelebi, "4. Kitap", 312.

iki elini de bileklerinden kestirir. Mesleğini elleri olmaksızın devam ettirmesi mümkün olmayan mimarbaşı da ertesi gün İstanbul kadısına başvurup Fatih Sultan Mehmet'ten davacı olur ve kadı da hükümdarı dava için huzuruna davet eder. “Emir Resul-i mübinin şeriatinindir”¹⁵⁰¹ diyerek kadının huzuruna giden hükümdar, yüksekçe bir yere oturmak istediğinde kadı buna izin vermeyerek “Oturma beyim, hasmınla yüzleşip ayakta beraber durun” ifadesiyle hükümdar kanun önünde tebaası ile aynı seviyede tutulur. Kendisine padişah unvanı ile dahi hitap edilmez, “beyim” demekle yetinilir. Vakıanın bundan sonraki kısmını Evliya Çelebi şöyle aktarır:

“...mimarbaşı davaya başlayıp: “Sultanım, ben bir yetkin usta mimar ve mühendis idim. Bu adam, ‘Benim camimi niçin alçak edip iki direğini kestir’ diye benim iki ellerimi kesip beni işimden gücümünden ve kazancımdan alıkoyup çoluk çocuğumu beslemeye gücüm kalmadı. Emir şer-i şerifindir” deyip susup durdu. “Beyim ne dersin, bu adamın ellerini siz mi kestiriniz?” deyince hemen Fatih, “Vallahi sultanım, bu adam benim bir Mısır haracı değer sütunlarımı kesip, camim şöhretsiz olup, alçak olduğu için ellerini kestim. Emir şer-i şerifindir” dedi. Kadı hazretleri, “Beyim şöhratı afettir. Cami sahrada ve açık olsa ve alçak olsa bile ibadete engel değildir. Senin taşın mücevher dahi olsa kıymeti yine bir taştır, ama bir adam melekten üstün, kırk yılda hâsıl olur ve kanuna aykırı elini kesip öfkelenmişsiniz. Bu adam kazançtan kalıp şimden gerü işi cimâ etmek olsa gerektir. Çoluk çocuğu çok olup geçimleri şer’an senin üstüne lazımdır. Ne dersin beyim?” deyince hemen Sultan Mehmed, “Emir şer’in [kanunun]” deyince kadı hazretleri, “Kanunun emri budur ki mimar dava etse şer’an sizin de elleriniz kesilir, zira şer-i şerifden izin almadan kanunun iş edenin şeriatin emri ile hakkından gelinir” dedikte Fatih, “Sultanım Müslümanların beytülmalından yetecek kadar maaş verelim” deyince hemen molla, “Hayır beytülmale gadr etmen. Bu iş kanunsuz olmuştur, kabahat sizindir. Siz kendi maaşınızdan bu yaralıya her gün onar akçe verirsiniz” diye hükmedince Fatih, “Yirmişer akçe olsun, ama elini kestiğimi bana helâl etsin” dedikte Mimarbaşı teselli olup, “Dünyada ve âhirette helâl olsun” diye günlük yirmişer akçenin berat hüccetini alıp gitti.”¹⁵⁰²

Görülebileceği üzere din-i Mübin-i İslam ve mezhep-i İmâm-ı Âzam’ı temsil eden kadı karşısında hükümdarın dahi herhangi bir özel pozisyonu olmaz. Davacı davasında ısrar edecek olsa İstanbul Fatih Sultan Mehmet’in ellerinin bileklerinden kesilmesi vacip hale gelir. Kadı, Fatih’in ceza olarak mimarbaşıya ödenecek ücretin beytülmalından verilmesi önerisini de uygun görmez. Fatih Sultan Mehmet bu dava özelinde Devlet-i Âliyye’nin İstanbul’u fethederek Resul-i Ekrem’in müjdesine nail olan hükümdarı olarak değil kızgınlıkla şeriat-ı garra-i Muhammediye’ye muhalif hareket ederek mücrim olan bir adam olarak sunulur. Mimarbaşı kadının huzurundan çıktıktan sonra kadı ile hükümdar

¹⁵⁰¹ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 64.

¹⁵⁰² Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 64-65.

arasındaki diyalog da Türk düşüncesinde din, devlet ve siyaset arasındaki ilişkilerin mahiyetini aşikâr kılar:

“Sultan Mehmed de davanın bittiğine dair hüccetleri alıp dava ve kavgadan kurtulunca hemen kadı hazretleri, “Padişahım mahkemeye hoşgeldin, o mahalde davacın var idi, şeriatın gerektirdiği şey şeriat önünde davacın ile birlikte olmaktır. Onun için sana tazim etmedik, şimdi sana tazim farz mesabesindedir. Hemen kızgın Sultan Mehmed, “Efendi, eğer bu sultandır diye beni koruyup mimara gadr edeydin şu topuz ile seni ezerdim” diye eteği altından topuzu sapıyla gösterdi. Kadı hazretleri de, “Eğer beyim sen dahi benim şer’i ile hükmettiğime razı olmayıp zerre kadar şeriatıtan ayrılıysaydın şu post altındaki ejdere seni helak ettirirdim” diye postu açınca Allah’ın emriyle post altından bir ejderha fişkırp ağzından ateş saçarken Molla hazretleri ejdere “Epsen ol” diye hitap edip postu yine örtünce hemen Sultan Mehmed, kadı hazretlerinin mübarek elini öpüp hayır dualarıyla şereflenip sarayına gitti. Böyle şanı büyük bir padişah iken şeriat kadısına gelip itaat etti.”.¹⁵⁰³

Görüleceği üzere Türk zihniyetinin müntesibi hükümdar, Hanefiliğin tecessüm etmiş hali olan kadıyı üzerindeki bu büyük vasfa rağmen korkup şeriatıtan ayrılması durumunda cezalandıracağını söyler. Kadı ise şayet hükümdarlık vasfından dolayı mezhebe aykırı hareket edilmesi talebi olması durumunda hükümdara uygulayacağı muameleyi keramet göstererek ortaya koyar. Tam da bu noktada mistik İslam idraki, kitabî tasavvura karışır; hükümdarın din, mezhep ve onun temsiliyeti karşısındaki durumu ortaya konulur. Mesele din ve mezhep olduğunda nazariye ile pratik birbirini tamamlar. Devlet ve siyaset dinin çizdiği sınırlar içerisinde durduğu sürece din tarafından bilakaydüşart desteklenir. Bu desteğin açık bir örneği Celali İsyanları karşısında verilen fetvalarda ortaya çıkar. Müesses nizama isyan edip, devlet düzenini yok etmeye çalışanlar karşısında diyanet siyaseti doğrudan destekler. Kendisini muhafaza eden devletin ibkası için şeriatın sınırları içerisinde kırılması gereken kalemleri kırar. Evliya Çelebi Celalilere karşı yapılan mücadelenin neden gaza-yı ekber olarak adlandırıldığına cevap verirken Osmanlı devrinde din siyaset ilişkilerinin müşahhas bir örneğini vermiş olur:

“Allah’a hamd olsun bir *gaza-yı ekber* (büyük cihad) olmuştur ki anlatılamaz. Eğer “Niçün bir alay ümmet-i Muhammed’in katliyçün hamd edip gaza oldu dersin?” diye sorarsan, Âl-i Osman padişahının serdar-ı muazzamı Köprülü Mehmed Paşa Erdel civarında Rafokçi Kral üzerinde din uğuruna savaşa gidip Yanova Kalesi altında iken sıcak çatışma ve savaşta iken bunlar Anadolu’da isyan edip sefer gitmediklerinden başka el vilâyet vurup küffara yardım etmiş olup serdar-ı muazzam mecburen kâfir ile cengi bırakıp Anadolu’yu bu Celâlîlerin elinden fethetmeye geldi. Allah’a hamd olsun bu yüzden hepsini kırıp Anadolu diyarı huzur buldu. Eğer Anadolu’da bu haşeratlar isyan etmeselerdi Köprülü Mehmed Paşa o derya gibi askerler ile Yanova seferine vardığında Erdel diyarında ne Şarbatak Kalesi, ...ne Belgrad, ...kalmayıp tüm Erdel’in ve Orta Macar’ın anılan kaleleri baştan başa feth olurdu. Ama bunların

¹⁵⁰³ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 65.

isyanı sebebiyle Osmanlı'nın böyle çok kalabalık askeri Yanova fethiyle geri dönüp Âsitâne-i saadet'e sadrazam geldiğinden 4 mezhepten fetvâ-yı şerifeler alıp katlleri helâl olduğuna delil kesin nass budur ki, “Zulmeden milletin kökü kurutuldu. Âlemlerin Rabbî Allah'a hamd olsun. [Kur'an, En'âm 45] bu kesin delille bütün Celâlîleri katlettikleri için onların katline gaza-yı ekber deriz.”¹⁵⁰⁴

Celalilerin devlet düzenine muhalefet ve isyan edip, bilvesile kafirlere yardımcı olmaları din ve mezhepçe de uygunsuz bulunur. Kafire yardım edip fesat çıkaranların sonu doğrudan diyanetin elinden olur. Böyle bir durumda fetva verilmeksizin devletin isyan eden zümrelere yönelik bir askeri müdahalede bulunamayacak olması dinin devlet ve siyaset üzerindeki etkilerinin aktüel yüzünü de ortaya koyması bakımından hususî bir önem taşır. Fetva dört mezhebin tamamından alınarak Osmanlı tebaasının üzerinde mukavele sağlayabilecekleri siyasetin dinî zemini de tesis edilir. Böylece siyasetin esasen diyanetin onayı çerçevesinde varlığını muhafaza edip devam ettirebilecek bir cüzü olduğu da rahatlıkla anlaşılır hale gelir. Siyasetin nazariyesi din merkezli olduğu gibi siyasetin ameliyesi de dinin merkezî bir hüviyette olduğu ve imkânları ile sınırlarını tayin ettiği bir mahiyete sahip olur.

Kitabî İslam tasavvuru *Seyahatname*'de kendisini bu tasavvuru temsil eden isimler ve geleneğin onlar vasıtasıyla ibka edilmesinin mümkün olduğu eserler etrafında da gösterir. Hayat felsefesi ve millet zihniyetini var eden belli eserlerin sürekli olarak tekrar edilmesi suretiyle belli bir gerilim noktasının hayatın nabzının attığı yer olarak kalmasının sağlandığı Türk geleneğine müntesip bir devir ve coğrafyanın anlatıldığı bu eserde kendisini gösteren teliflerin de doğrudan bu istikamette olması gayet tabii olur. *Seyahatname*'de Tursun Fakih,¹⁵⁰⁵ Mevlânâ Zeynelabidin,¹⁵⁰⁶ Mevlânâ Kâtipzâde Zeynelabidin,¹⁵⁰⁷ Mevlânâ Ebussuûd Efendi,¹⁵⁰⁸ Mevlânâ Alâeddin,¹⁵⁰⁹ Mevlânâ Cendereli Kara Halil,¹⁵¹⁰ Mevlânâ Hasan-ı Kayserî, Mevlânâ Simavnazâde Şeyh Bedrettin,¹⁵¹¹ Şeyh Abdüllatif Makdisî ibn Abdurrahman ibn Ali ibn Gânim el-Ensârî,¹⁵¹²

¹⁵⁰⁴ Evliyâ Çelebi, “5. Kitap”, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 156. Evliya Çelebi'nin gaza tasavvuru hususunda ayrıca bk. Mehmet Yaşar Ertaş, “Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'nde Gazâ”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (2012), 79-100.

¹⁵⁰⁵ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 23.

¹⁵⁰⁶ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 209.

¹⁵⁰⁷ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 209.

¹⁵⁰⁸ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 234.

¹⁵⁰⁹ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 24.

¹⁵¹⁰ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 24.

¹⁵¹¹ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 29.

¹⁵¹² Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 36.

Mevlânâ Yusuf Balı İbn Yegân,¹⁵¹³ Mevlânâ Seyyid Ahmed bin Abdullah-ı Kırîmî,¹⁵¹⁴ Mevlânâ İlyas bin İbrahim,¹⁵¹⁵ Mevlânâ Hazret-i Molla Hüsrev bin Hızır,¹⁵¹⁶ Mevlânâ Kemaleddin,¹⁵¹⁷ Şeyhülislam Hüseyin Efendi¹⁵¹⁸ gibi pek çok Osmanlı fukahasının ismi ve evsafı kısaca zikredilir. İsmi söylenen kitabî İslam tasavvuru merkezli eserlerin başlıcaları ise *Kuduri*, *Mülteka*,¹⁵¹⁹ *Keşşaf*,¹⁵²⁰ *Kadıhan*,¹⁵²¹ *Dürer u Gurer*,¹⁵²² *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*¹⁵²³ olur. Böylece Osmanlı kitabî geleneğinin temel taşları da ortaya konur.

İslam öncesi devirlerden itibaren Türklerin dine yönelik idrak ve dini tatbik mekanizmasının sacayaklarından biri olan mistik anlayış tarzı, İslamlaşma devri ile beraber İslam'ın anlamlandırılmasında da birincil öneme sahip olur. İslamlaşmanın imkânlarından birini mistik idrak tarzı belirler. Selçuklularda kemâl mertebesini bulan Türk mistik düşüncesi Osmanlılarda yapısal bir niteliğe bürünür. Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde tasavvuf din düşüncesinin unsurlarından biri değil mütemmim cüzü mahiyetinde idrak edilir. Herkes ve her şey bir şekilde tasavvuf ile alakalı hale gelir. Hayatın nazarî yahut amelî her cephesi zahir ile batın arasında mekik dokur. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si de bu duruma şahadet eder.

Evliya Çelebi gittiği her yerde mistik İslam tasavvurunun izlerini görür. Evliyaullahtan zatların medfun bulunduğu türbelerin olmadığı bir Türk şehrini *Seyahatname*'de bulmak muhal olur. Çeşitli tarikatların tekkeleri Osmanlı şehirlerinin değişmez mimarî unsurlarından biri olarak coğrafyanın olduğu gibi eserin de her yerini kaplar. *Seyahatname* tasavvuf merkezli bir gözle okunduğunda Osmanlı coğrafyası bir mistik idrak tarzı kartelasına dönüşür. Onlarca tarikatın ve bu tarikatlara müntesip sayısız şahsın bahsinin geçtiği *Seyahatname*'yi böylece bir tasavvuf tarihi eseri olarak okumak mümkün hale gelir. Varılan yer aynı olsa da yolların farklı olduğu fikrinden hareketle kendi usûlünü tesis edip kurumsallaşan bu tarikatlar, Osmanlı devletinin her devirde dinî

¹⁵¹³ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 36.

¹⁵¹⁴ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 36.

¹⁵¹⁵ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 36.

¹⁵¹⁶ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 38.

¹⁵¹⁷ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 38.

¹⁵¹⁸ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 40.

¹⁵¹⁹ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 311, 390; Evliyâ Çelebi, “5. Kitap”, 345.

¹⁵²⁰ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 311, 390.

¹⁵²¹ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 311.

¹⁵²² Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 390.

¹⁵²³ Evliyâ Çelebi, “3. Kitap”, 211.

hayatının en önemli unsurlarının başını tutar. Tarikatların olmadığı bir Osmanlı tarihini ne kültürel olarak ne de siyasal mahiyette tetkik etmek muhaldir. En mutaassıp fukahanın bile bir şeyhe intisap ettiği Osmanlı devri modern dönemde kendisinden selefi çıkarılan tarikat erbablarının kalem oynattığı bir düşünce dünyasını tesis etmeyi mümkün kılar.¹⁵²⁴

Evliya Çelebi siyaseti de mistik bir istikamette idrak eder, Osmanlı'nın kuruluşunun iznini Batınî alemin hükmünü yürüten evliyalara verdirir. “Sonra yerine oğlu Ertuğrul oğlu Osman Bey Gazi bütün büyük velilerin izniyle bağımsız padişah olup sikke ve hutbe sahibi oldu.”¹⁵²⁵ ifadeleri bu durumun kati delili olarak kâfi gelir. Batınî alemin rızası olmaksızın zahiri alemde ne devlet ne de siyaset hükmünü yürütme imkânı bulur. Zahirî alemin gemisini yelkenleri doldurmak suretiyle yürüten rüzgâr, Batınî alemin hükümlerinin nefesleri ile imkânlı hale gelir.

Tasavvufî zümreler yalnızca birer dergâh tesis edip oralarda seyrüsülûk ile iştigal etmez. Türk zihniyeti mistik idrakten gaza ehli ademler çıkarmaya da kadir olur. İstanbul'un fethi sürecinde pek çok tarikat şeyhi müritleriyle birlikte mücahede etmenin yollarına düşer. Evliya Çelebi bu hususta pek çok örnek nakleder.

“Aya Dede 300 Nakşibendî dervişi ile Ayakapısı'ndan sarıldı ve şehit olup kale kapısı içinde eski mahkememiz olan Sirkeci Tekkesi'nde defnolundu. Cübbe Ali hazretleri Cibali kapısı'ndan sarıldığı hatırı için Cübbe Ali'den bozma Cibali kapısı derler, Mısır'da Sultan Kalavan'ın şeyhi idi. İstanbul fethinde bulunmak için Bursa'ya gelip Zeynüddin Hâfî tarikatında post sahibi olup at çulundan bir cübbe giydiği için Cübbe Ali derler. Daha sonra Fatih İstanbul fethine yöneldiğinde Ekmekçi başı olup bütün İslâm askerine ekmek yetiştirirdi. Bir tek fert surlarına vâkıf olmayıp bir fırın ekmek ile nice kere yüz bin Allah kulu pamuk gülüne benzer has ve beyaz ekmek yerlerdi. Bu Cübbe Ali hazretleri Okmeydanı'na inen gemilere binmeyip hemen Tersane Bahçesi önünde 300 Zeynüddin Hâfî dervişleri ile deniz üzere postlarını döşeyip tevhîd-i erreye başlayıp def ve kudümlerini çalarak ve gizli sancaklarını açarak güneşten daha açık deniz üzerinden yaya ve post üzerinde geçtiğini kaleden kâfirler görünce korkudan akılları gitti. Cübbe Ali hazretleri postlarını denizden alıp Cibali kapısı'ndan sarıldılar. Fetihten sonra kerametlerini açıkladıkları için kendileri şehit olup Gül Camii sahasında defnolunup bütün dervişleri o yuvada yalnızlığa çekildiler. Horosî Dede, Unkapanı'ndan sarıldı. Unkapanı'na onun için Horoz kapısı derler. ...Horosî Dede atamız Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî hazretlerinin dervişlerinden olup Hacı Bektaş-ı Veli ile Horasan'dan geldi. Yaşlı bir zât olup, Fatih ile İstanbul'a gelirken İslâm ordusu içinde gece gündüz yirmi dört saatte yirmi dört kere horoz sesi çıkarıp “Kalkın ey gafiller” diye gazileri uyandırdığı için Horoz Dede derlermiş.”¹⁵²⁶

¹⁵²⁴ Necdet Yılmaz, “Evliya Çelebi ve Tasavvuf”, *Evliya Çelebi'nin Dünyası*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013), 294.

¹⁵²⁵ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 22.

¹⁵²⁶ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1-1/60-61.

Görüldüğü üzere tasavvufî zümreler aynı zamanda gaza ehli olur, Aşıkpaşazade'nin andığı abdalın-ı rum ile gaziyan-ı rum böylece aynı potada erir. Keramet, müjdelenen fethin bir parçası olarak tarihî tecrübede kendisine yer bulur. Mistik idrak tarzı böylece Türklerin gaza siyasetinin mütemmim bir cüzüne dönüşür. Mistik İslam tasavvurunun mücahedenin bir parçası olması Türk tarihinin her devrinde aktüel hale gelir. Anadolu'nun Türk vatanı haline getirilmesinden İstanbul'un fethine, Çanakkale Savaşı'ndan İstiklal Harbi'ne kadar evliyaullahın savaşa bilfiil dahil olup keramet göstermediği bir savaş söylemi muhal olur.

Seyahatname'de kendine yer bulan tarikatların kartelası çıkartıldığında Osmanlı coğrafyasının mistik cephesini teşkil eden her rengin karşımıza çıkması mümkün olur.

Nakşibendiyye,¹⁵²⁷ Mevleviyye,¹⁵²⁸ Halvetiyye,¹⁵²⁹ Gülşeniyye,¹⁵³⁰ Kalenderiyye,¹⁵³¹ Hurufiyye,¹⁵³² Rifaiyye,¹⁵³³ Yeseviyye,¹⁵³⁴ Kadiriyye,¹⁵³⁵ Bektaşîyye,¹⁵³⁶

¹⁵²⁷ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 9-2/551.

¹⁵²⁸ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 9-1/29, 88; M. Askeri Küçükkaya, "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Adı Geçen Mevlevihane ve Tekkeler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 177-186; Haşim Karpuz, "Evliya Çelebi'nin Ziyaret Ettiği Mevlevihaneler", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mahmut Erol Kılıç – Celil Güngör – Mustafa Çiçekler (İstanbul: Motto Project, 2010), 2/587-608.

¹⁵²⁹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 8-2/488, 570, 590.

¹⁵³⁰ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 7-2/576.

¹⁵³¹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 6-2/640.

¹⁵³² Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 3-1/267; Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 3-2/618.

¹⁵³³ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 4-1/12.

¹⁵³⁴ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 5-1/84-85; Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 6-2/640; Mustafa Ekincikli, "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yesevîlik", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, haz. Abdülkadir Yuvalı – Mustafa Argunşah – Ali Aktan (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993), 115-118.

¹⁵³⁵ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 7-2/576.

¹⁵³⁶ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 6-1/290-292; Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 8-1/66, 76, 86, 223; Fahri Maden, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68 (2013), 89-128.

Bayramiyye,¹⁵³⁷ Melamiyye,¹⁵³⁸ Celvetiyye,¹⁵³⁹ Vahidiyye¹⁵⁴⁰ gibi pek çok tarikat, bu tarikatların müntesibi olan şeyhler, tarikatların tekkeleri ve mensubu olan önemli isimlerin türbeleri gidilen bölgelerde rastlandıkça *Seyahatname*'de kendisine yer bulur.¹⁵⁴¹ Bu doğrultuda *Seyahatname* mistik bir gözle okunduğunda Osmanlı coğrafyası devasa bir tarikatlar ağını ifade eder. Devrin Osmanlı nüfusu dikkate alındığında Osmanlı tebaası olan her adem aynı zamanda bir şeyhin dizinin dibine oturuyor gibidir. Tasavvufi gözle meşayihın adlarının yanında evsaf ve kerametlerinin de anlatıldığı *Seyahatname* adeta bir menakıbnameyi andırır. Türk geleneğinin apaçık şekilde müntesibi olan Evliya Çelebi, İslamlaşma öncesi ve İslamlaşma devriyle beraber tesis edilen Türk mistik geleneğinin ete kemiğe bürünmüş hali olan Nakşibendiliği diğerlerinden ayırarak tüm tarikatların mensubu olduğu tarikat haline getirir. Küllün tasavvuf erbabının tabi olduğu posta Nakşibendiliği oturtur. Mistik geleneğin kurumsallaşarak tecessüm ettiği tarikatları anlatırken Evliya Çelebi bu durumu şu ifadelerde ortaya koyar:

“Açık ve gizli zikir dolayısıyla Nakşibendî ve Halvetî tarikatı diye ikiye ayrılırlar. Halvetî tarikatı da birkaç bölüme ayrılır. Ancak “Yaratılan canlılar sayısınca Allah’a giden yol vardır” manzumu üzerine binlerce tarikat ...vardır. Bunların hepsinden eskisi Hz. Muhammed’in tarikatıdır. Bundan sonra Nakşibendî ve Halvetî, Bayramî, Vâhidî, Zeynî, Mevlevî, Rûşenî, Gülşenî, Bektaşî, Nimetullahî ve Nurbahşî tarikatlarıdır ki çok ünlü olan bu tarikatlardan başka 140 tarikat daha vardır. Hepsinin başı Nakşibendî tarikatıdır ki Hz. Ebubekir’e ulaşır. Bir bölümü Vâhidî’dir ki Hz. Ömer’e ulaşır. Bir kısmı Zeynî’dir, Hz. Osman’a ulaşır. Bir kısmı da Halvetî’dir ki Halvetî tarikatı ondan ayrılmıştır. Bu da Hz. Ali’ye ulaşır.”¹⁵⁴²

Böylece Osmanlı coğrafyasında şer-i şerifin dışında söz söylememek ve fitne çıkarmamak kaydıyla tasavvufi istikametlerin hepsi kendisine yer bulur fakat tarikatlara vurulan mühür Nakşibendilik olarak görülür. Bahaüddin Nakşibend, tarikatının esaslarını

¹⁵³⁷ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 5-2/427; M. Askeri Küçükkaya, “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Tarikatı”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Yayınları, 2016), 1/307-324.

¹⁵³⁸ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1-1/70, 341, 344-350.

¹⁵³⁹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 7-1/147, 149; Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 7-2/436, 482, 576; Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 4-1/12; M. Askeri Küçükkaya, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi’nde Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, ed. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006), 2/83-94.

¹⁵⁴⁰ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 4-2/455.

¹⁵⁴¹ M. Askeri Küçükkaya, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Tasavvuf Tarikatlar-Şeyhler-Tekkeler-Ziyaretgâhlar* (İstanbul: Mostar, 2011), 127-438.

¹⁵⁴² Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 226.

tedvin etmezden evvel Nakşibendi olan Türklerin, Nakşiliği ayrı bir pozisyona oturtmalarının sebebi de böylece apaçık ortaya çıkar. Türk düşünce geleneğinin mistik cephesi Nakşibendilikte tecessüm eder. Evliya Çelebi'nin Türk mistik geleneğinin atası, tasavvuf idrakinin hâcesi olan Hoca Ahmed Yesevi ile alakalı söylemleri de onun mensubu olduğu geleneğin karakterini aşikâr eder. Örneğin *Seyahatname* müellifi Osmanlı'nın kurulması hususundaki izni Ahmed Yesevi'ye götürür.

“...Osman Gazi müstakil bey oldu. Bunların mutlu zamanlarında 77 büyük veli Peygamberimizin sancağı altında hazır olup himmetleri ile nice bin fetihler ettiler. Yine bunların padişahlığı zamanında büyük dedemiz Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri Horasan'dan halifesi olan Hacı Bektaş-ı Veli'yi 300 dervişle post sahibi edip def, kudüm, sancak ve çırağ verip “Var Osman Beğ ile Rum fatihi ol ey Bektaş” diye nefes edip Hacı Bektaş-ı Veli 300 er ile Horasan'dan Orhan Gazi'ye gelip konuştuğu gibi Bursa üstüne gelip fethettiler.”¹⁵⁴³

ifadeleri Osmanlı'nın kuruluşunda Türk mistik geleneğinin nasıl bir tahkim işlevi üstlendiğini kendiliğinden ortaya koyar. Ayrıca Evliya Çelebi bu satırlarda Hoca Ahmed Yesevi'den “büyük dedemiz” olarak bahseder ki gerçekten de kendi nesebini Yesevi Hazretleri'ne dayandırır. Böylece Evliya Çelebi hem neseben hem de sebeben Türklüğünü gösterir, Türk tasavvuf geleneğinin kapısı olan Hoca Ahmed Yesevi ile rabita kurarak da durduğu yeri ortaya koyar. Yeseviyye geleneğinin devamı olan meşayihî yeri geldikçe anar. Ahmed Yesevi'nin halifelerinden olması münasebetiyle Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîyye'ye de ayrı bir yer verir. Örneğin yukarıdaki örnekte Hacı Bektaş-ı Veli, Osman Bey ile gaza etmesi için Ahmed Yesevi'den emir alarak Anadolu'ya gönderilir. Orhan Bey ile Bursa'nın fethi için mücahede eder. Evliya Çelebi her yönüyle mistik bir şahsiyet olduğunu ortaya koyar. Misalen Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetilik hakkında malumat verdiği şu bölümde kendi mistik idrakinde, tasavvuf ve siyaset ilişkilerine pek çok meseleye yönelik örnekler tespit etmek mümkündür:

“Merhum Mahmud Efendi, Hüdâyî mahlaslı Seyyid Mahmud Efendi, Anadolu'da Sivrihisar Kasabası'nda sivriliş meydana gelmiş, ulemâ zümresine katılarak müderrislik ve kadılık mesleğine girmişti. Bir gece rüyasında cehennem ateşini seyrederken korkusundan uyanmış ve bütün varını yoğunlu dağıttıktan sonra Bursa'da Üftâde Efendi'ye intisap etmiştir. Burada tekmi-i tarik edip (süresini tamamladıktan sonra) şeyhliğe me'mur olarak Üsküdar'da bir ev olarak berhüdâr oldu. Sözün özü yedi padişah mübarek ellerin öpmüşlerdir. Sultan Ahmed Han önünde yaya yürümüştür. 170.000 müride izin vermiştir. O asrın kutbu idi. Hakikat sırları hâzinesine ulaşan, marifet çeşmesinin çeşmebaşı, mücahede mihrabının ışığı, mücahede erbâbının aydınlık gözü idi. Vasıfları haddenden aşkın, hayırları ve güzellikleri binden fazladır. Yüz cilt tasavvufla ilgili eserleri, şiirleri ve İlâhîleri

¹⁵⁴³ Evliyâ Çelebi, “1. Kitap”, 32.

vardır. Hüdâyî mahlasını kullanırlardı. Tanrı'ya hamdolsun bu hakîr sohbetleri şerefiyle şereflendik. Bizi hırkası eteğiyle örterek “Manevî evlâdımız olsun” demişlerdir. Pek çok nasihatlar da bulundu. Mübarek ellerini öperek murada erdiğimizle gurur duyarız.”¹⁵⁴⁴

Görüleceği üzere Evliya Çelebi tasavvufla rabitasını her fırsatta ortaya koyar.¹⁵⁴⁵ Osmanlı mistik tecrübesinin pek çok unsurunu kendi şahsında toplayan Aziz Mahmut Hüdâyî'nin manevî evladı olur ve elini öpmekle şeref bulduğunu söyler. Hûlasaten *Seyahatname*'de mistik gelenek siyasetten mücahedeye ve günlük hayata her durum ve şartta kendisini gösterir.

Millet olarak Türklerin, özellikle hükümdar, bürokrat ve ulema sınıfı dışında kalan tebaanın İslam tasavvurunun şifahî kültür etrafında geliştiğini söylemek kadim devirlerden itibaren Türk din tasavvuru tetkik edildiğinde mümkün olur. Kitabî unsurlar dahi milletin geneline kitap üzerinden intikal etmez. Kitabî meseleler kısaltılıp formüller haline getirilerek şifahî bir formda aktarılır. Otuz iki farz, elli dört farz gibi formüleleştirilen kitabî unsurlardan günümüze kadar gelen *Kur'an-ı Kerim* öğrenimi ve hatmi sonunda yapılan hatim cemiyetlerinde ezberlenerek tekrar edilen sorulara kadar bir insanın Türk ve Müslüman olması için varoluşsal bir önem arz eden meseleler, belirlenmiş formlarda tekrar edilerek milletin dimağına intikal ettirilir.

Kitabî kültürün şifahî formda aktarımının önemli vesilelerinden biri olan vaaz kültürü de bu istikamette Türk milletinin din tasavvurunu tesis eden önemli hususlardan biri olur. Hitabet ve aktarım istidadı kuvvetli vaizlerin milletçe rağbet görmesinin temel sebebi de bu kültürün çokça benimsenmesinde saklıdır. Bir millet olmanın imkânını Türk coğrafyasının neresine gidilse ortak olarak kabul ve tekrar edilen bu amentüler ortaya koyar. Kitabî zihniyetin şifahî bir formda intikal ettirilme kültürünün yanında Osmanlı hayat tecrübesinde mistik-şifahî idrak biçiminin kitabî bir mahiyette aktarımına da rastlamak mümkün olur. Osmanlı zihniyetinin önemli eserlerinden biri olan ve halk muhayyilesine mistik idrak ile şifahî anlatının bir karışımı olarak sunulan *Muhammediye* gibi eserlerin bir araya gelinerek adeta dinî bir ritüel icra eder gibi okunduğu hatırlandığında bu durum kendiliğinden aşikâr olur.

¹⁵⁴⁴ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1-2/438.

¹⁵⁴⁵ Yeliz Özay Diniz, *Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 67-76.

Seyahatname'de Türklerin İslam tasavvuruna dair her şeyi bulmak mümkün olduğu gibi şifahî İslam idrakinin yansımaları da açıkça görülür. Bu istikamette Saim Sakaoğlu *Seyahatname* içerisinde nakledilen ve şifahî kültürün büyük bir parçasını ifade eden efsaneler istikametinde değerlendirildiğinde onun bir “efsane külliyyatı” olarak tanımlanabileceği hükmünü verir.¹⁵⁴⁶ Türk şifahî kültürü Osmanlı asırlarında mistik kültür ile iç içe bir hal aldığından Evliya Çelebi'nin naklettiği hadiselerde şifahî anlatılar ile kerametler birbirine girer. Kerametın efsaneleşmesiyle mistik kültür adeta şifahî kültürün hususî bir parçası haline gelir. Bu kerametler aynı zamanda İslam öncesi Türk kültürünün önemli bir parçası olduğu mütearife olan efsanelerde görülen motifleri de muhtevî olur. Türklük, İslam sonrasında zihniyetinin önemli bir parçası olan efsaneleri keramet formunda korumaya devam eder. Evliya Çelebi Bursa'daki Gazi Hüdavendigar Camii'ni anlatırken I. Murad'la alakalı şöyle bir vakıa nakleder: “Cami içinde Murad Han'ın bir doğanı uçup bir kemer üzerine konar. Murad Han bu doğanı peftere (yapma kuş) ile o kadar okuya davet edip bek' gösterip gelmek ihtimâli olmayınca Gazi Murad Han öfkelenip “Kaskatı kal” deyince Allah'ın emriyle o doğan kuşu o kemer üzerinde cılkısı (perçemi) ve kündesi (bukağısı) ve gagasıyla hâlâ taş olup kalmıştır ki ortalıkta açık ve seçik görülür.”¹⁵⁴⁷ Burada I. Murad keramet gösterir ve doğanı cezalandırarak Allah'ın izniyle taşla çevirir. Taş kesilme motifine İslam öncesi dönemde de rastlamak mümkün olur.¹⁵⁴⁸

4.9.2. Bir Siyasetname Olarak *Seyahatname*: Evliya Çelebi'nin Siyaset Tasavvuru

Seyahatname'de devlet ve siyaset Evliya Çelebi'nin gittiği her yerde gerek yapısal gerekse kurumsal olarak kendisini gösterir. Bu durumda Türklerin siyaset ve devleti

¹⁵⁴⁶ Saim Sakaoğlu, “Evliya Çelebi'nin Naklettiği Efsanelerin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (1988), 283.

¹⁵⁴⁷ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2-1/15.

¹⁵⁴⁸ Saim Sakaoğlu taş kesilme hususunda yaptığı müstakil çalışmada bu anlatının sürekli olarak şifahî formda bulunduğunu söyler: “Asya Türkleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Prof. Dr. Bahaeddin Ögel ile yaptığımız hususi bir görüşmede, Türk efsane ve destanlarında taş kesilme motifinin olup olmadığı meselesi üzerinde durulmuştur. Prof. Ögel'in Türk Mitolojisi adlı eserinde bu tür bir motife rastlayamamış olmamız bizi bu konuda eserin müellifine müracaate zorlamıştır. Biz, bu görüşme neticesinde Türk efsane ve destanlarında taş kesilme motifinin olmadığını öğrenmiş bulunduk. Daha ziyade belgelere, yani yazılı kaynaklara bağlı kalarak çalışan Prof. Ögel'in böyle bir neticeye ulaşması tabii idi. Zira, bu motif bütün kültürlerde hemen hemen daima sözlü kaynaklarda vücut bulmaktaydı.” Saim Sakaoğlu, *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu Taş Kesilme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980), 61. Örnekler hususunda bk. Sakaoğlu, *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu Taş Kesilme*, 61-77.

milletin gayrı değil fakat aynı olarak idrak etmesinin birincil bir önemi olduğu açıktır. Türkler için devlet ve siyaset kendilerinden bağımsız bir mesele olarak idrak edilmez. Hayatın tabii seyri içerisinde ve doğrudan hayatın bir parçası olan anasırı ifade eder. Bu istikamette *Seyahatname*; devlet ile siyasete mündemiç gerek düşünce ve gerekse uygulama olarak pek çok meseleyi muhtevî olur.

Kitabî İslam tasavvuru Evliya Çelebi'nin siyasal tasavvurunu da doğrudan etkiler. Onun Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışı hususunda Selçuklulardan itibaren ortaya koyduğu söylem kitabî İslam tasavvurunun çizdiği istikamette ilerler. Hükümdarlığın alametleri dahi kitabî tasavvur etrafında tesis edilen kavramlar üzerinden ortaya çıkar. *Seyahatname*'den yapılacak şu iktibas Evliya Çelebi'nin Osmanlıları Türk tarih tecrübesine oturtması bakımından hususî bir önem taşır:

“...yeryüzünde ilk defa makam sahibi insan, insanlığın babası Hazret-i Âdem Safi aleyhisselâmdır. Evlâtlarının evlâtları yeryüzünde yayılıp cihanı süslediler. Lâkin kavim ve milletler arasında büyük ayrılıklar ve çatışmalar olmuştur. Ama çeşitli cinsleri “ân merzibûm, bi-takdiri hayyi'l-Kayyûm” fermanıyla aslında Rum (Anadolu) kavmi Ays bin İshak Nebî evlâdındandır, ama sağlam söz ve haberle Yâfes'e ulaşılmaktadır. Yiğit ve cesur bir kavim, temiz inançlı, asalet ve ululuk sahipleridir ki ilk defa Anadolu diyarına ayak basan 476 [1083] tarihinde Selçukoğulları'dır. ...Bunların ilk çıktıkları yer Maverâünnehir'dir. Daha sonra Selçuklulardan Sultan Alâeddin, ünlü ve yarar padişah oldu. Mâhan yurdundan Osmanoğulları'nın atası Ertuğrul doğrulup Sultan Alâeddin yanına geldi. Zira yakınları var idi. Ertuğrul, boy beyi olup Konya'dan Bursa, İznik ve İznikmit taraflarını yağmalayıp etrafındakilerde ve yakınlarıyla zengin olup ün ve san sahibi oldu. Tanrı'nın hikmeti, 600 [1204] tarihinde Selçuklular'ın soyları tükenince bütün Anadolu halkı kendi istek ve iradeleriyle Ertuğrul Bey'i bey edip tuğ ve sancak verdiler, ancak sikke ve hutbe sahibi değil idi. Nica zaman bey olup İznik yakınında Söğütçük adlı kasabada vefat etti, orada gömülüdür. Sonra yerine oğlu Ertuğrul oğlu Osman Bey Gazi bütün büyük velilerin izniyle bağımsız padişah olup sikke ve hutbe sahibi oldu. ...Bunların kutlu zamanlarında ilk defa Cuma hutbesini Tursun Fakih okudu, kutlu seyyidlerden Şeyh Edebalı hazretlerinin kızını alıp Orhan Bey ondan doğdu. Osmanoğulları anneleri tarafından kutlu seyyidlerden olduklarının sebebi oldur.”¹⁵⁴⁹

Görülebileceği üzere Osmanlılar Selçuklulara, Selçuklular da Hazreti Adem'in oğlu Yafes'e bağlanarak Türklük idraki insanlığın başına kadar intikal ettirilir. Böylece Türklük nevezuhur bir mesele olmaktan çıkıp bir insanlık ideali ve dünya tasavvuruna tagayyür eder. Selçuklulardan Osmanlıya hükümdarlığın intikali de Türk siyaset tasavvuruna tekabül eder biçimde ilahî bir lütuf ile Tanrı'nın hikmetine bağlanır. Ertuğrul Bey'de olmayıp Osman Bey'in hükümdarlık alameti olarak zikredilen kendi adına hutbe okutma

¹⁵⁴⁹ Evliyâ Çelebi, “2. Kitap”, 22-23.

salahiyeti ile hükümdarlığın meşruiyeti Cuma namazlarına raptedir. Osman Bey'in nesli Şeyh Edebali üzerinden Resul-i Ekrem Hazretleri'ne eklenir. Anlatılan tüm meseleler devlet ve siyasetle alakalı olsa da meselenin her cephesinde diyanet kendisini apaçık bir şekilde ortaya koyar. Devlet ve siyasetle alakalı her mesele gerek kavramsal gerekse aktüel olarak gelip din idrakine düğümlenir. Din tasavvuru bu unsurların her devir, ortam ve meselede membaı olma hüviyetini muhafaza eder.

Bir hükümdarın hükümdarlığı her ne kadar ilahî bir lütuf olarak idrak edilse de bu lütfun varlığının tescili milletin kendisine kitlesel olarak biat etmesi olur. Milletin önünde baş eğip kendisini önder olarak kabul etmesi bu istikamette Allah'ın nasibini ifade eder. *Seyahatname*'de hükümdara biat etmek suretiyle meşruiyetini tanıma meselesi de kendisine yer bulur. Osmanlı hükümdarları veraset usûlüyle hükümdarlığı her ne kadar babalarından tevarüs etseler de hükümdarlığa namzet pek çok kardeşin varlığı hükümdara biati bir zaruret haline getirir. Bu hususta *Seyahatname*'den yapılacak birkaç iktibas meseleyi ortaya koymaya kâfi gelir: “Selim Han, İstanbul içinde Yenibahçe adlı sahrada büyük çadırını kurup devletin bütün ileri gelenleri Yenibahçe'de biat etti. O an Üsküdar'a tuğunu çıkardı.”,¹⁵⁵⁰ “Bütün sipahiler Atmeydanı'na ve bütün yeniçeriler Etmeydanı'na toplanıp ayaklandılar. Allah Allah diyerek bütün İslâm askeri gönül ve yol birliği edip mazlûm Sultan İbrahim Han'ı sırça sarayda haps ettiler. Yerine ciğer köşesi Mehmed Han'ı padişah ettiler. Bütün vezirler, vekiller, âlimler ve şeyhler biat ederek Mehmed Han müstakil padişah oldu.”¹⁵⁵¹

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün hale gelir ki *Seyahatname*, Türklüğe dair her şeyi içerisinde barındıran bir ansiklopedi hüviyetine sahiptir. Bu istikamette Evliya Çelebi'nin eseri hangi gözle okunursa o meseleye dair bir kitap tesis etmek mümkün olur.¹⁵⁵² Türk insanın gerek dinî ve böylece bizatihi siyasî zihniyetini gerekse günlük hayatını bütün unsurlarıyla ortaya koyan tek bir eser söylenecek olsa, onun *Seyahatname* olacağı aşîkârâne bir biçimde ortadadır. Evliya Çelebi'nin seyahati yalnızca gezme işi olarak idrak etmeyip sahip olduğu ilmî ve kültürel birikimi gezme fiiline dahil ederek ortaya çıkardığı eser, her halükârda bir şaheser olarak adlandırılmayı hak eder. Türklerin İslam

¹⁵⁵⁰ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2-2/449.

¹⁵⁵¹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2-2/580-581.

¹⁵⁵² Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 29-30.

tasavvurunun kitabî, şifahî ve mistik yönlerini en ince teferruatına kadar açığa çıkaran eser bu yönüyle de Türk Düşünce Tarihi kaynağı olmaya da uygun bir hale bürünür. Hükümdarlardan bir dağ köyündeki göçebe ademe kadar Osmanlı devlet ve milletini var eden her unsur *Seyahatname*'de kendisine yer bulur. *Türk hayatının mahiyet ve keyfiyeti nedir?* sorusuna cevap vermek için *Seyahatname* efradını da ağyarını da camii hüviyetiyle tek bir kaynak olarak kâfi gelir. Böylece şunu söylemek de mümkün olur ki *Seyahatname*, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında bir araya getirilen savların tamamına şamildir. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvuru ve bunların siyasal muhayyileyi nasıl etkilediği hem doğrudan hem de dolaylı olarak *Seyahatname* üzerine yapılacak tetkikle ortaya çıkar. Bedevî ve hadarî Türk kültürünün mahiyetlerinin izah edildiği, Türk gaza idrakinin tüm cepheleriyle yansıtıldığı eser, böylece siyasetin dinî mahiyetinin sırrını da ortaya koymaya vakıf olur. Şehirlerin olduğu kadar o şehirleri tesis eden siyaset idrakinin de dönüp dolaşıp Türklerin İslam tasavvuru ile rabıtalı olduğunun tespit edildiği *Seyahatname*, bu yönüyle bir siyasetname olarak okunmaya da aday hale gelir. Dinin siyaset üzerindeki kurucu etkisi bu eserin her sayfasında kendisini yeniden ortaya koyarak teori etrafında izah edilen meseleleri de bir kez daha ispat eder.

4.10. Modernleşme Devrinde Geleneğin Zihniyetiyle Siyasete Bakmak: *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*

Mülkün milletler arasında dolaşmasının adetullah olduğu mütearifedir. Tarihin her devrinde devlet ve siyaset hususunda felsefe yapan ademlerin teslim ettiği bu hakikat, aktüel olarak da varlığı her devirde gösterir. Lutf-u ilahîye mazhar olanlar mülkü elde ederken, hadaretin ağına düşüp bedavet zihniyetini kaybedenler mülk ile beraber yok olur. Tarih üzerine telif edilen eserler mülkün elden ele geçişinin hikayelerini anlatır. Sahip kıran olup dünyaya hükmedenler birkaç nesil sonra o büyük güç hiç yokmuşçasına unutulup gider. İçtima ve devlete bakıp felsefe üretmenin imkânını arayanların çözmeye çalıştıkları soru da bu meseleler üzerine düğümlenir. Bir yandan devletlerin mülkü elde edip kaybetmelerinin esbabı vakıalar tetkik edilerek anlaşılmaya ve izah edilmeye çalışılırken diğer yandan bir içtimaî yasa haline gelen bu döngü sisteminin önüne geçmenin hangi tedbirlerle mümkün olacağı tespit edilmeye gayret gösterilir. Devlet sahibi olmayanlar onu elde etmenin, mülkün sahibi olanlar ise kaybetmemenin esrarını kavramaya çalışır. Bu iki zümre arasındaki çekişme ve gerilim ise tarihin üzerinde aktığı yatağın oluşmasını sağlar.

Zamanın, en muhkem ve görkemli yapıları gerekli tedbirler alınıp binayı ayakta tutan temel esaslar güçlendirilmediği sürece yok olmaya doğru götürdüğü malumdur. Bu istikamette dünyaya bakış itibariyle kemâl mertebesinde olan en kadim geleneklerin de hiçbir tedbir almaksızın zamana direnebileceğini düşünmek doğru olmaz. Bir geleneği üretmek kadar o geleneği ibka etmenin imkânlarını tesis etmenin de önemli olduğunu malum olanlar bilir. Bu minvalde hayat görüşü itibariyle en ufak boşluk ve çatlak dahi barındırmayan gelenekler, kuruluş döneminin temel özellikleri her devirde aktüel hale getirilmediği sürece bu hallerini korumaktan mahrum kalır. İçsel yahut dışsal zaruretlerin gelenekleri belli yönlerle intikale mecbur bıraktığı devirler bu anlamda özel bir öneme sahip olur. Bir geleneğin ne ölçüde mütehakkim olduğunu anlamanın sırrı bu devirlerde kendini ne ölçüde muhafaza etme istidadı gösterdiğinden geçer.

Kadim Türk geleneğinin bu çerçevede en büyük iki kırılmasını İslamlaşma ve modernleşme devrinde¹⁵⁵³ yaşadığını söylemek mümkündür. Var olan hayattan başka bir yaşama intikalin varoluşsal bir zaruret haline geldiği bu devirler Türk düşünce dünyasını da doğrudan etkiler. İslamlaşma devri bu iki devir arasında Türk zihniyetini olduğu yerden daha yüksek bir mertebeye çıkarırken, modernleşme devri Türk zihniyetinde bir tenzil-i rütbe dönemine sebebiyet verir. Var olan dünya görüşü ve hayat felsefesinin en küçük teferruatına kadar yeni olana intikal ettirilmesine gayret gösterilen İslamlaşma devri, Türk hayat tarzını ve zihniyetini İslam'ın içerisinde bulmanın imkânlarının aranması ve ortaya yeni bir terkip konulmasıyla Türk geleneği için kemâle ulaşmanın kapılarını açar.

Bir geleneğin her şeyinden vazgeçip, kadim devirlerden beri ortaya koyduğu tecrübe ekseninde teşekkül ettirdiği bütün esaslardan soyunmak suretiyle bir başka hayata başlayamayacağı açıktır. Konuşulan diller, hayat pratikleri ve muhatap olunan meseleler değişse de bu meselelere yönelik değerlendirme tarzı ve hayata bakış şeklinin değişmesi zannedildiği kadar kolay olmaz. Türkler İslam öncesi devirlerde tesis ettikleri dinî pratikler etrafında İslamlaşma devrini de bir kendinden kopuş değil bilakis kendini buluş

¹⁵⁵³ Modernleşme devri tetkikleri hususunda bk. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); Kemal H. Karpat, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014); Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012); Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011); Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012); Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010); Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, çev. Ceren Elitez, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

dönemi haline getirme marifeti gösterir. Benzer şeyleri modernleşme devri için söylemek ise mümkün değildir. 19. yüzyıl Osmanlı hükümdar, bürokrat ve ulemasının modern Avrupa sistemi ile muhatap olma ve ona yönelik pozisyon alma usûlü ile İslamlaşma devrinde ortaya konan zihniyet arasında benzerlikten çok fark olduğunu söylemek mümkün olur. İslamlaşma devri ile muhatap olanlar yeniye eskide bulmanın imkânını ararken, modernleşme devrini yönetenler eskiden yeniye çıkarmanın telaşına girer. Türk geleneğinin kadim itikatlarından nevzuhur manalar çıkarma gayretlerinin gösterildiği bu dönem, çabaların istenen sonucu vermemesi nedeniyle yenilenmenin önüne geçtiği düşünülen geleneğe yönelik münekkidane tavırların takınıldığı bir devre intikal eder. Ayağının altında bir zemin kaldığını söylemenin zor olduğu yeni Türk aydınları, rüzgârın kendisine yön verdiği bir yaprak gibi herhangi bir rotası olmadan kuvvetin onları ittiği yöne doğru savrulmayı aydın olmanın vucubu olarak sunar.

Modernleşme devrinde Türk geleneğinin içinden konuşan, meseleleri Türk zihniyeti etrafında değerlendiren, gelişmelere karşı duracağı yeri Türk dikkati etrafında belirleyen adem bulmak Bektaşî dergahında Molla Kasım'ı bulmak kadar zor olur. Bu istikamette saydığımız evsafa sahip isimlerin de kıymeti hiç olmadığı kadar artar. Modernleşme devrinin meselelerini tam bir Türk münevveri zihniyetiyle değerlendirip bunları devrinde eşine az rastlanır bir zevk ile telif eden İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın¹⁵⁵⁴ bu isimlerin arasına rahatlıkla yazılabileceğini söylemek bu istikamette mümkündür. Fatih M. Şeker'in şu ifadeleri İbnülemin'in bulunduğu pozisyonu apaçık bir şekilde gösterir: "İbnülemin'in talihi ve talihsizliği eski dünyamıza karşı istighnalı, henüz kendi şartlarını arayan bir devirde hayatını idrak etmesidir. Hayatını idrak ettiği devirle savunduğu değerler arasında asırlık mesafeler mevcuttur."¹⁵⁵⁵

Türk zevkinin farklı alanlarında neşrettiği pek çok eserin yanında¹⁵⁵⁶ özellikle meşhur eseri *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar* ile modernleşme devri Osmanlı siyasal

¹⁵⁵⁴ Hüseyin Vassaf, *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemâl Kemâlî'l-Kemâl*, haz. Fatih M. Şeker (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009); Fatih M. Şeker, "İbnülemin İçin Bir Entelektüel Portre Denemesi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Sahih Bir Köprü", *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemâl Kemâlî'l-Kemâl*, haz. Fatih M. Şeker (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 15-68; Ömer Faruk Akün, "İbnülemin Mahmud Kemal", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/249-262; Dursun Gürlek, *İbnülemin Mahmut Kemal İnal Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Efendisi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017).

¹⁵⁵⁵ Fatih M. Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye Cevdet Paşa – İbnülemin Örneği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 11.

¹⁵⁵⁶ İbnülemin'in eserleri hususunda yapılan tetkikler için bk. Şemsettin Şeker, "İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Romanları Üzerine Bazı Dikkatler", *Türkiyat Mecmuası* 22/1 (Bahar 2012), 193-222; Erol

hayatının aktüel cephesini idrak etmenin ve böylece zahirde batını arayıp modernleşme zihniyetini okumanın sağlanabileceği en temel kaynakların başında gelen İbnülemin, bunun yanında telif ettiği *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse* ile de Türk siyasetname geleneğinin de son halkalarından biri olmakla şerefyaş olur. Bu istikamette modernleşme devrinde bir imkân olarak siyasetin bu devrin ruhunu teneffüs etmiş fakat geleneğin üzerinde yükselen bir şahsiyetin kaleminden tetkik edilmesi de çalışmamız açısından hususî bir öneme haizdir.

İbnülemin eserini öncelikle toplumsal yaşamın bir tabii zaruret olduğu fikrini temellendirme geleneği ile açar. Bu tez gelenekte bir mütearife olup Kemalpaşazâde gibi müellifler bu hükmü verip geçerken İbnülemin bu savı modern dönemde ortaya çıkan ve devlet ile toplumun esasen zarurî olmayıp mütehakkim sınıfların avam üzerindeki hakimiyetini sürdürmek için bir zaruretmış gibi öne sürdükleri ve çeşitli dayanaklar geliştirdiklerine dair belli fikrî ve ideolojik tartışmalardan haberdar olmasından dolayı gerekçelendirerek izah etmeyi tercih eder. Böylece modern devrin geleneğin hakimiyet tesis ettiği dönemlerde herhangi bir izah icap etmeksizin herkesçe kabul edilen, idrak tarzının temeli hükmünde olan meseleleri mütearife olmaktan çıkardığı kolaylıkla anlaşılır hale gelir. İbnülemin veciz üslubuyla meseleyi şöyle izah eder:

“İnsan -ki medeniyyun bi't-tab'dır- şu âlem-i maişette ebnâ-yı nev'iyle hâl-i ictimâ'da yaşamağa tab'an mecburdur. Medeniyet sâlib-i vahşet ve câlib-i cemiyettir. Şu selb ve celb, beyne'l-efrâd muâvenet ve müşâreketi intâc eder. Bu netîce her türlü i'tirazdan âzâde olduğu hâlde bazı felâsife, tabiat-ı beşeriyede mündemic olan “isti'dad-ı ictimâ”ı inkâr ve beyne'l-beşer hâl-i ictimâ'ın celb-i menfaat ve def'-i mazarrat gibi ağrâz-ı nefsanîyeden, âmâl-i hodgâmânenen inbiâs eylediğini beyânda ısrâr etmişlerdir. Kavâid-i ma'rufedendir ki “Nev'in bekâsı eşhâsın bekasıyladır”, eşhâsın bekâsı da efrâdın ictimâ'ıyladır. İctima'dan hâsıl olan bir vücûd -idâme-i hayât için- yine ictimâ'a muhtaçtır. Şu hâlde ictimâ' -hangi maksada haml olunursa olunsun ve ne sûretle tefsîr ve te'vil edilirse edilsin- mu'terizlerin dediği gibi hâl-i ârizî değil, hâl-i tabiîdir ki hılkat-ı Âdem'den ibtidâ eden hâl-i ictimâ' -nazar-ı dikkate alınarak- bir hakikat-ı müsellemeyi teslîmden imtina' edilmemelidir. Esâsen acz ve za'f ile mecbûl olan ebnâ-yı beşer -bir makinenin âlat ve edevâtı gibi birbirinin muâvin ve mükemmilidir. Teâvün ve tekemmül “ictimâ”a tevakkuf eder. Medeniyet de -ta'bir câiz ise- acz ve za'fdan tevellüd eyler. Binâberin aczi “kuvvet”e, vahşeti “medeniyet”e kalb eden, -daha doğru ta'birle- medeniyetin kalbi olan “hâl-i ictimâ” nev'-i insânın sermâye-i hayâtı addedilmesi lâzım gelir.”¹⁵⁵⁷

Üyepazarcı, “İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın “Hoş Sadâ”sı”, *Darülelhan Mecmuası: Müzikoloji ve Müzik Kültürü Dergisi* 9 (Güz 2017), 22-26.

¹⁵⁵⁷ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, haz. Duygu Miyase Şimşek (İstanbul: Eflatun Kitap, 2020), 19.

Toplumsal yaşamın bir insanî zorunluluk olduğunun ispatının ardından mesele toplumsal yaşamın vücutu olarak devleti ortaya koymaya gelir. İbnülemin'in eserini meselelere gelenekten bakan fakat modern izah tarzlarına hâkim bir siyaset bilimci gibi telif ettiğini anlamak için eseri uzunca bir zaman tetkik etmeye gerek kalmaz. Bu geleneğin selef ve haleflerine hâkim biri ilk birkaç sayfada İbnülemin'in zihin yapısını az çok kavramayı başarır. İbnülemin bir zaruret olan toplumsal yaşamın düzen içerisinde tesis edilebilmesi için bir kuvvet vacip olduğunu söyler: "Bu kuvvet, adem-i intizâmı mûcib olan ahvâl ve ef'âli selb ve cemiyetin tekemmül-i vücûduna ve idâme-i hayâtına hâdim esbâbı celb eder ki ândan mahrûm olan cemiyet -âb u havadan, ziyâ vü gıdadan mahrûm kalan- bir vücûd gibi muhâfaza-i hayât edemez."¹⁵⁵⁸ diyerek daha sonra devlet adıyla anılacak bu kuvvetin toplumsal hayatın devamlılığı için nasıl bir zaruret olduğunu ifade etmiş olur. "Efrâdın bekâsı cemiyetle, cemiyetin bekâsı hükûmetle dâimdir."¹⁵⁵⁹ dedikten sonra bu hükmün devir ve ortam itibarıyla değişmeye kapalı olduğunu da İbn Haldûn'a yaptığı atıf ile destekleyip devleti insan yaşamı için varoluşsal bir hüviyete intikal ettirir.

İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın, selefi olan neredeyse tüm Osmanlı müverrih ve siyasetname müellifleri gibi içtimaî ve siyasî hususlarda Türklerin kendi düşünce dünyalarını sistematik bir nitelikte derleyip topladığına kani oldukları İbn Haldûn'un talebesi olduğu aşîkârdır. Her şeyin ağırlığını kaybetmeye başladığı, yerinden kalkması muhal görülen, katî addedilen hükümlerin dahi sorgulandığı bu devirde Haldûnî zihniyet kendisini muhafaza etmeyi başarır. Her meselenin tartışmaya açıldığı modernleşme devri İbn Haldûn'u hedef tahtasına koymayı aklından dahi geçiremez. Bu istikamette Türk zihniyetinin gelenekle irtibatını önemli ölçüde İbn Haldûn vasıtasıyla koruduğu hükmünü vermek de mümkün hale gelir. Bu doğrultuda İbnülemin devleti İbn Haldûn'a atıf yaparak "...mülk ü devlet dahî âhad-ı beni-Âdemin umûr ve mesâlihinin sûret-i nizâmından kinayedir."¹⁵⁶⁰ cümlesiyle tanımlar. Milleti ise devlet için bir zaruret olarak tasavvur eder. İbnülemin böylece Türk zihniyetinin içinden konuşur, devlet ve milleti müteradif olarak tasavvur eder. Aralarındaki fark ise teferruat hükmünde olup mahiyet değil fakat keyfiyet mesabesinde olur. "...devlet ve saltanatın bekâ ve devâmı madde mesâbesinde olan reâyâ ve berâyâsı mutasavver olmayıp nizâm-ı raiye ve i'mâr-ı memleket dahî mülk ve devletsiz

¹⁵⁵⁸ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 20.

¹⁵⁵⁹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 20.

¹⁵⁶⁰ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 20.

mümkün değildir.”¹⁵⁶¹ hükmü bu istikamette bu unsurları birbirine cemedir, biri olmadan diğerrinin olmasını muhal kılar.

İnsan tekil bir varlık olarak devlet ve millet olmaksızın varlığını bir imkân olarak muhafaza edebilir fakat bu imkân insanların yekûnu etrafında düşünöldüğünde muhal hale gelir. Böylece mesele insanların bir arada bulunmalarına imkân sağlayan, onlar arasında maddî ya da manevî bir bağ tesis eden harcı tespit etmeye gelir. İbn Haldûn bu harcın maddî cephesini nesebî asabiyet, manevî yanını sebebî asabiyet ile açıklar. Buna göre aynı zürriyetten gelip aralarında bir maddî bağ bulunduğuna itikat eden insanlar neseben aynılık gösterenlerin tesis ettiğı siyasî yapıları, nesebî asabiyet etrafında oluşturur. Aralarında maddî bağ olmayan insanlar ise belli bir sebebi kendileri için nesep haline getirir. Aynı itikadı paylaşmaktan, kemâl haline ulaşma ölküsüne kadar genişletilebilecek bu sebep insanlar arasında bizatihi bir bağ tesis eder. İbn Haldûn’un çizdiği yoldan yürüdüğünü ifade ettiğimiz İbnülemin, devleti imkânlı kılan bağı ortak karar verebilme kabiliyeti etrafında sebebî asabiyet ile izah etme yoluna gider.

“Cemiyet; bir cisim farz olursa kuvve-i hâkime o cismin rûhu mesâbesindedir. Rûh ise -dünyâda- cisim ile isbât-ı vücûd eder. Binâberin -hayât-ı maddiyede- cisim ile rûh birbirinin lâzım-ı gayrı-mufârıkı, birbirinin muhtâc-ı ileyhidir. Kuvve-i hâkime, bir irâde-i külliye dir ki -cemiyeti teşkil eden- efrâdın irâdat-ı şahsiyelerine gâlib olmak lâzımdır. Gâlib olmasa irâde-i külliye olmaz. Irâde-i külliye olmasa efrâdın irâdeleri üzerinde icrâ-yı ahkâm edemez. Cüz, külle tâbî’dir. Kuvve-i hâkime de irâde-i külliye -ta’bir-i diğerrle- metbû’ olduğunu gösterebilmek için -tâbî’ hükmünde bulunan- irâdat-ı cüz’iye ye yani irâdat-ı efrâda gâlib olmak ve cemiyet-i müteşekkilenin içinden zuhûr etmek şarttır. ...İrâdat-ı cüz’iye dediğimiz- efrâdı birbiriyle hüsn-i imtizâc ve itilâfda bulundurabilecek esbâbı istihsâl etmek -irâde-i külliye dediğimiz- hükûmetin vazife-i asliyesidir.”¹⁵⁶²

Göröleceğı üzere İbnülemin için insanlar arasında toplumsal yaşamın imkânını sağlayan bağı ortaya koyan asabiyet, bir birlik tesis etmek ve kendinden daha büyük bir şeyin parçası olmak maksadıyla millet ile bütünleşme kararı verilerek ortaya çıkar. Kendinden geçemeyenler, millette ve devlette tecessüm eden vahdet-i vücûd sırrına ermek ile şerefiyab olmaktan da mahrum kalır. Kendini millette göremeyenin millette kendisini görme şansı da olmaz. Tarihî tecrübe Türklerin millet olmak ve öyle kalmak hususundaki maharetine her dönem şahadet ettiğine göre şunu söylemek mümkündür ki Türkler din tasavvurlarındaki mistik cepheyi siyasî zihniyetlerine taşımayı da bihakkın bilmiş, vahdet-i vücûdun sırrına, devlet ve millet olmanın zevkine varıp cuş-u huruşa gelerek

¹⁵⁶¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü’l-Kiyâse fî Keşfi’s-Siyâse*, 20.

¹⁵⁶² İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü’l-Kiyâse fî Keşfi’s-Siyâse*, 20-21.

ermiştir. Türk olmak böylece bizatihi dinî bir niteliğe bürünür, şahsiyet meselesi olmanın yanında devlet ve memleket meselesi olma hüviyetine de haiz olur. Böylece Türklük esasen bir topluluğa verilen isim olmaktan ziyade İslam'ın çizdiği sınırlar etrafında kadim bir gelenek içerisinde tesis edilen dünya tasavvuru ve zihniyetin adı olur. “Kavmiyet ve milliyet hissiyâtı milel-i sâirenin bâdî-yi hayâtı olsa bile Müslümanlara diyânet derecesinde kuvvet ve saâdet bahşedemez. Ehl-i İslam'ın hayât ve memâtı diyânete merbût olduğu gibi diyânet-i İslamiye de ma‘rifet ve adâlet üzerine mebnîdir. Ma‘rifet ve adâlete riâyet edilmemekle diyânete de riâyet edilmemiş olur.”¹⁵⁶³ cümleleriyle bir kavim olmanın da sebebî asabiyete imkân verebileceğini teslim eden İbnülemin, dinin asabiyet tesisi kabiliyetini kemâl mertebesinde bulur. Böylece İslam ile müteradif hale gelerek adeta bir din hüviyetine bürünen Türklük de sebebî asabiyetin kâmil halini ifade etme saadetine erişir. Bunun yanında Türklerin varoluşlarını diyanete bağlayarak Türk siyaset düşüncesinin dinî kaynak ve mahiyetini bir kez daha aşikâr kılar.

Devlet olmak için iradesini içinde eridiği millete devreden şahsiyet, böylece milletin uymak hususunda ittifak ettiği nizamları da kendiliğinden kabul etmiş olur ki devlet olmanın esası da milleti bir düzen etrafında muhafaza etmek için tesis edilen kuralları uygulatma maharetidir. Bu kurallar ise adaleti sağlamak için ortaya konan kanunlardan ibaret olur. İbnülemin bu kanunların kemâl halini İslamlaşma sonrası Türk geleneğinin devlet ve siyasetini tesis eden dinî zihniyette bulur: “Hükûmet-i hakîkiye, diyânet-i İslamiye'nin ta‘rif ve ta‘yin ettiği hükûmet-i meşrû‘adır. Kānun-ı hakîkî de -emr-i dîn ü dünyâyı cem‘ eden- şeriat-ı Muhammediye‘den ibâret ve “Tebeddül-i eyyâm ile tagayyür-i ahkâm meselesi” de -ulemâ-yı İslamiye cânibinden- esâsen hall ü fasl edilmiş bir keyfiyettir...”¹⁵⁶⁴ Ayağı yere basıp bir geleneğin etrafında meseleleri değerlendirme istidadına sahip olan İbnülemin, modernleşme asrının Avrupa karşısında acziyet duyup kendi geleneğini tahfif, Avrupa fikriyatını takdir eden aydınlarının düştüğü tuzağa düşmez. Mensubu olduğu geleneğin kuvvet ve kabiliyetinin farkında olarak şunları söylemekten çekinmez:

““Lock” ve “Jan Jac Ruso” gibi “dünkü âdemleri” hukûk-ı siyâsiye gibi bir ilm-i kadîmin mücbitlerinden addetmek bir add-i sahîh olmasa gerektir. Acaba bunlardan evvel kâinat-ı medeniyette hukûk-ı siyâsiye meçhûl müydü? Onlardan evvel gelen hukemâ bundan hiç bahs etmemişler miydi? Acaba insâniyet ve medeniyete vücûd veren dîn-i İslam, “hukuk”un her nev‘iyle beraber hukûk-ı siyâsiyeyi de bi-hakkın

¹⁵⁶³ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 84-85.

¹⁵⁶⁴ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 22.

ihya etmemiş miydi? Bu hakikatde iştibâh edenler –diğer kütüb-i celîle-i İslamiyeden sarf-ı nazar yalnız “Siyer-i Kebîr” tercümesini okusunlar! Munsifâne söylemek lâzım gelirse “Lock” ve “Ruso” hukûk-ı siyâsiyenin mücîtlерinden değîl hâdimlerindendir.”¹⁵⁶⁵

Modernleşme devrinden itibaren Türk aydın zümresinin perestîşkarı olduğı John Locke ve J. J. Rousseau gibi Avrupalı düşünce adamları İbnülemin tarafından ciddiye alınacak ayarda bulunmaz. Türk düşünce geleneğine intisap edip bu istikamette vukufiyet kesbetmiş ulema için bu isimlerin izah ettiğı meseleler yüzyıllar önce tartışılıp çözülmüş problemlerden ibaret olarak görülüp ancak içinde tahfif barındıran bir tebessümle karşılanır.¹⁵⁶⁶ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, bu isimlerin hakikate muvafık izahatı hususunda Türk düşünce geleneğı bir yana yalnızca bir siyer tetkik etmenin bunların nevezhur meseleler olmadığını ispat için yeterli olduğunu söylerken esasen siyaset düşüncesinin membaini da ifade etmiş olur.

İbnülemin’in düşünce dünyasında tüm devlet ve siyaset idraki dinî zihniyet içerisinden tesis edilir. Onun aklın felsefedeki yeri hususundaki tespitleri de meseleyi dinî bir mahiyette izah etmek suretiyle ortaya çıkar. Ona göre akıl din olmadan bir araç olmaktan başka bir işe yaramaz, o aracı işlevsel hale getiren şey de sadece din olur. Onun akıl hususunda yaptığı izahat meseleyi aşîkâr kılmaya kâfi gelir:

“Akıl, bir cevher-i nâ-tırâşîdeye benzer. Ânın mevki‘-i i‘tibarda kesb-i kıymet etmesi, terbiye ve tezyîn edilmesine, terbiye ve tezyîn ise –hâki altun etmek şânından olan- dîn ve ilme tevakkuf eder. İlm, dînin cüz‘-i gayri-münfekki hükmünde bulunduğu için (dîn)in vücûduyla beraber (ilim) de vücûd bulur. Dîn ve ilim ile tezyîn ve terbiye edilmeyen akıl, bi‘l-kuvve hâiz olduğı kıymeti –hâl-i hâzırıyla- izhâr edemez. Bâhusus dîn ve ilimden müberrâ olan aklın hükmünde isâbet olamaz. Çünkü akıl, -zalâm-ı hevesât içinde- keşf-i hakikat edemez. Keşf-i hakikat için dîn ve ilim gibi bir sirâc-ı mübîne muhtaçtır. O sirâc-ı mübînden istiğnâ edenler -sülûk ettikleri- tarîk-i hevl-nâkde pâ-der-şîkâl-i hatar nokta-yı matlûbeyi bulamadıktan başka maddî ve ma‘nevî dūçar-ı zarar olurlar. Akıl -ulüvv-i kadr ü şânıyla beraber- dîn ve ilim gibi bir mürebbî-yi a‘zandan mahrûm kaldıkca insanı gürûh-ı helâka ilkâ eder. Selâmet-i akıl, dîn ve ilim ile kâimdir.”¹⁵⁶⁷

Rasyonel aklın yeni bir mabut olarak tesis edilerek modern Türk düşüncesinin içerisine sokulmaya gayret edildiğı, her şeye miyar olarak aklın öne sürüldüğü asrileşme devrinde

¹⁵⁶⁵ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 40.

¹⁵⁶⁶ Ahmed Midhat Efendi’nin Schopenhauer etrafında telif ettiğı eserdeki şu ifadeler dönemde müntesibi olduğı geleneğın farkında olanların meseleye bakışını göstermesi bakımından kıymetlidir: “Şu kadar ki biz, yani Müslümanlar pek mükemmel bir hikmete malik olduğumuzdan bize hikmet beğendirmek biraz güç olacağı da hiçbir zaman benim hatırımdan çıkmış şeyler değildir.”. Ahmed Midhat, *Schopenhauer’ın Hikmet-i Cedîdesi*, sad. ve haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 85. Konuyla alakalı olarak ayrıca bk. Ahmed Midhat, *Schopenhauer’ın Hikmet-i Cedîdesi*.

¹⁵⁶⁷ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 63-64.

İbnülemin, aklın tek başına hakikati tespit hususunda hiçbir muvaffakiyet sahibi olmayacağını söyler. Aklın bir imkân olmasının ancak dinî zihniyete tabi olması halinde mümkün olacağını ifade ederek bütün bir zihniyet dünyasını dinin merkezde olduğu ve kaynak mesabesinde görüldüğü bir usûle intikal ettirmeye gayret gösterir.

İbnülemin'in dinin Türk düşünce geleneğindeki yeri meselesindeki duruşu kendisinden üç ya da on asır önce eser telif eden seleflerinden farklı olmaz. Türk siyaset tasavvuru da dahil olmak üzere din bütün Türk zihniyetini tesis eden kurucu unsuru ifade eder. "...dîn, vücûd-ı ümmetin rûhu mesâbesinde olduğundan rûhun infikâkıyla vücûd da zâil olur. Müslümanların vücûd ve bekâsı ise -sûret-i mutlakada- dînin vücûduna vâbestedir."¹⁵⁶⁸ ifadesiyle durumu açıkça izah eden *Kemâlû'l-Kiyâse* müellifi, dini Türk idrak tarzı ve hayat görüşünün ruhu olarak vasıflandırır, ruh olmadığında vücudun da bir karşılığı olmadığını da ortaya koyar.

İbnülemin'in meselelere bakış ve onları tetkik tarzı modern öncesindeki selefleriyle mukayese edildiğinde, İbnülemin'in asrileşme devrinin ruhuyla ister istemez muhatap olduğu kolayca gözlemlenebilir. Fakat onun kendi çağdaşlarının modernleşme asrının zorlamaları sebebiyle malul olduğu köksüzlükten hiçbir şekilde etkilenmediği de açıktır. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Türk geleneğinin müntesibi olma vasfı etrafında fikir yürüten ve meseleleri değerlendiren fakat bu geleneğe ait olmak münasebetiyle zamanın ruhundan kopup, aktüel duruma karşı kendisini kapatmayan bir ideal tipin ete kemiğe bürünmüş hali olur. İbnülemin devrinin adamı olmasına rağmen devrinin adamlarına benzemez. O yeni meselelere eski gözlerle bakarken devrin şart ve bağlamını da zihninden çıkarmaz. Modernleşme devrinden itibaren Türk zihniyetinin muhtaç olduğu insan tipi İbnülemin'dir dense yanlış olmaz. Örnek olarak onun Türkler için İstanbul'un önemi hususundaki ifadeleri *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tedvin edilen esasları dikkate almayı bir vücut olarak gördüğünü aşikâr ederken meselenin aktüel ve maddî boyutunu da gözden kaçırmamaya eğilim gösterir:

"Fatih'in devlete en büyük hizmeti İstanbul'u feth ile pâyitaht ittihâz etmesidir. Bu öyle bir hizmet-i 'âliyedir ki devletin bekâsını te'min etmiştir denilebilir. İstanbul'un "merkez-i âlem" olmak isti'dadını hâiz bir belde-i tayyibe olduğunu takdîr ve (Muallim-i kâinat-ı aleyhi-efdalı't-tahiyyât)'ın işaret-i pür-beşâretine dikkatle o maksad-ı mübâreği istihsâle sa'y-ı vefîr etmesi, Hazret-in dekâyık-ı dîniyeye kemâl-

¹⁵⁶⁸ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 78.

i ittıla'ıyla beraber siyâsetdeki kemâline en bedî' bir hüccet-i kemâl add olunur. Fatih'in ef'âl ve efkârı tedkik edilirse yalnız Osmanlıların değil bilumum mil-el-i mütemeddinenin yetiştirdiği eâzım-ı siyâsiyun içinde de hakîkaten mümtâz, bir merd-i siyâsî olduğu tahakkuk eder. Âsâr-ı siyâsiye ve harbiyesi -kendisinden dört beş asır sonra da- akvâm-ı mütemeddinenin tenvîr-i efkârına hizmet etmiştir. Teceddüdât-ı zamâniye, terakkiyât-ı fikriye, âsâr-ı kadîmenin ahkâmını nesh ettiği hâlde Fatih'in âsârı şâibe-i nesh ü feshden âzâde kalmıştır. O âsâr-ı bâkiyenin rûhu (İstanbul)'dur! İstanbul'a mâlik olan devletin, düvel-i sâireye tefevvuk ve tagallüb etmesi emr-i tabîi add olunur. Devlet-i Osmâniye'de -küre-i arzın pâyitahtı hükmünde bulunan- öyle bir merkez-i siyâsetde karâr ile bu (emr-i tabîi)ye asırlarca vücûd vermiştir ki Ponaparta da târihin şehâdet-i sâdıkasına istinâden öyle bir iddiâ dermeyer edebiliyor. Bilahare emrin ne sebeble ber-aks olduğunu anlamak için yine târihe mürâaat etmek lâzımdır. Biz yalnız şurasını söyleyelim ki, devletin -düvel-i Hristiyâniye içinde, Avrupa Kıt'asının en mühim noktasında, keff-i tersâda engüşt-i şehâdet gibi yalnız başına- asırlarca pâyidâr olmasına en birinci sebep yine (İstanbul)'dur ki hakîkatde bu da bir nev' tefevvuk ve tagallübdür. [Dakika- Fatih'in İstanbul'u fethi ne kadar büyük bir hizmet ise hafîd-i azîmu'l-kadrinin (hilâfet-i İslamiye)'yi saltanat-ı Osmâniye'ye ilâve etmesi de o nisbetde büyük bir himmettir ki birincisi maddeten ikincisi ma'nen devletin bekâsını temin etmiştir]."¹⁵⁶⁹

Rahatlıkla anlaşılacağı üzere İbnülemin, İstanbul'un siyasî mahiyet ve ehemmiyetini izah ederken manevî ve maddî cephesini birbirine rapteder, Resul-i Ekrem'in İstanbul ile ilgili hadisini onun siyaset hususundaki kemâlinin bir delili olarak sunar. İstanbul'u, Fatih'in siyasî zihniyetinde kemâl halini bulan Türk siyaset düşüncesinin tecessüm ettiği ruh olarak tanımlar. Böylece İstanbul, Türklüğün tüm anasını muhtevî; bir cephesiyle zihniyet bir cephesi ile şahsiyeti ifade eden; vücut ile ruhu, zahir ile batını aynı anda aksettiren; kitabî, şifahî ve mistik İslam idraklerinin terkip halinde kendisini Türkleştirdiği; bir varlık idrakinin müşahhas biçimini ifade eder. İbnülemin'in bakış tarzının dinî olduğu aşikâr olmasına rağmen o bu bakış tarzını aktüel bir keyfiyete büründürmeyi başarır. Onun tespitleri mahiyet olarak klasik devre fakat keyfiyet olarak asrına mutabıktır.

İbnülemin'in dinin siyaset düşüncesindeki merkezî hüviyeti hususundaki geleneği devam ettirirken temas ettiği önemli bir mesele, bunun ancak Türk zihniyeti ve İslam dini etrafında geçerli olduğudur. Dünya ve ukbayı bir arada kurtuluşa ulaştırma amacına matuf bir idrak biçimi ortaya koyan İslam ve onu kendi zihniyet dünyasına intikal ettiren Türklerin, bu istikamette siyasetlerini dinî bir mahiyetten koparma gayretine girmeleri halinde, ortaya koyacakları siyasetin hiçbir ciddi karşılığı kalmaz. Fakat bu durum diğer dinlerin salikleri için tam ters bir istikamette cereyan eder. İbnülemin durumu şöyle ortaya koyar: "İslamiyet gibi -emr-i dîn ü dünyâyı ikmâl ile siyâset-i hakîkiyeyi de bi-hakkın

¹⁵⁶⁹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 247-248.

te'sis eden- bir dîn-i mukaddes istisnâ edilüb de edyân-ı sâirenin muâmelâta taalluk eden ahkâm-ı acîbesi ta'mîk ve tenfîd olunursa “Âyin-i mezheb, âyin-i siyâsete müdâhale edemez” cümlesini bir düstûr-ı siyâset olarak kabûl etmek lâzım gelir.”¹⁵⁷⁰ İbnülemin'in bu anlatısı esasen şu sonucu bizatihi yanında getirir: Avrupa siyaset düşüncesinde ortaya çıkan seküler zihniyet kendi bağlam ve şartları içerisinde bir hakikate taalluk eder ve o şartlar altında ortaya çıkması da benimsenmesi de gayet tabiidir. Fakat İslam'ın çizdiği sınırlar içerisinde biçim verilen Türk siyaset düşüncesi dinî memba ve mahiyetini kaybetmesi halinde ortada herhangi bir siyasal zihniyet ve fikriyat kalacağını düşünmek, Türk geleneğinin dinî mahiyetinin varoluşsal niteliği değerlendirildiğinde muhal olur.

İbnülemin Avrupa düşüncesini iyi kötü tetkik edip orada gördüğü her türlü fikriyatı Türk siyasal hayatına intikal ettirme gayreti gösteren usûl, adap, erkan ve gelenek bilmez ademlerin talep ve söylemlerini böylece boşa çıkarır. O, modern Avrupa düşüncesine devrin mutaassıp alimleri gibi yekten burun kıvırmaz, devrin düşünce ve fikir hayatını tetkik eder, muhataplarına koşulsuz bir inkâr ile değil ilmî izahlar ile karşılık verir. “Salâbet-i dîniye, gınâ-yı kalb denilen servet-i hakîkiyeyi zâten temin edeceğinden ânın vücûdu servet-i maddiye ihtiyâc göstermezse de âmm-i nâs o haslet-i fâzıla ile isti'nas edemeyeceğinden her hâlde ricâl-i devletin servet-i maddiye ve servet-i hakîkiye erbâbından intihâb edilmeleri menfaat-i devleti muhâfaza edecek esbâb-ı mühimmedendir.”¹⁵⁷¹ cümleleriyle İbnülemin, dini bir sebebî asabiyet membaı ve tüm zihniyet dünyasının kaynağı olarak konumlandığını bir kez daha aşikâr kılar. Onun zihniyet dünyasında bir devleti kavi ve muhkem hale getirecek en temel hususiyet din ile olan rabıtasıdır. Din-i Mübin'in merkezî bir hüviyete sahip olduğu her yapı İbnülemin'in gözünde kuvvetlerin en büyüğünü arkasına almış olur. Onun Timur'un siyasetiyle alakalı şu tespiti meseleyi ortaya koymaya kâfi gelir:

“Tabsıra- Nûr-ı seher gibi kâinat-ı insaniyeyi envâr-ı feyz-â-feyz fazâile gark eden dîn-i İslam'ın zuhûruyla beraber te'sis ettiği siyâset-i medeniye –Timur gibi hasâis-i siyâsiye ile meftûr olan- bir dâhî-yi siyâsî tarafından tatbîk ve ta'kib edilmiş olsaydı kendisi bi-hakkın cihângîr-i âlî-tebâr ve terk ettiği hükûmet-i azîme de zamânımıza kadar pâyedâr olurdu.”¹⁵⁷²

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki kadim devirlerden itibaren Türk düşünce geleneğinin tesis edilmesinde usûlü teşkil eden zihniyet ve fikriyatın din merkezliliği,

¹⁵⁷⁰ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 272.

¹⁵⁷¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 294.

¹⁵⁷² İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, 321.

Türk tarih tecrübesinin ilk büyük kırılmasını ifade eden İslamlaşma devrinde olduğu gibi ikinci kırılma addedilebilecek modernleşme devrinde de geleneğin yetiştirdiği zihinlerde olduğu gibi muhafaza eder. Böylece İslam Türk düşüncesinin can suyu, ilksel mayası ve mihenk taşı hüviyetini korumanın imkânını bulur. Türk din tasavvurunun kemâl hali olan İslam'ın, dışarıda bırakıldığı bir zihniyet dünyasında Türklüğün de esamesinin kalacağını zannetmek muhaldir. Avrupa efkâr-ı umûmiyesine yönelik muhabbetin bir perestişe tagayyür etmesiyle ayaklarının altında bir zemin kalmayanların gelenekten behresinin de olmasını beklemenin muhal olduğu modernleşme asrında, Türk düşünce geleneğinin müntesibi olmaya devam eden şahsiyetlerin eserleri özel bir önem arz eder. Bu eserlerin müellifleri asrın muhtaç olduğu insan tipini ve düşünce tarzını da aşikâr etme vasfını muhtevî olur. Bu isimler sıralanacak olsa ismi en başlarda olacak zatlardan İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın da telifiyle siyasetname geleneğinin bir parçası olma vasfını kazandığı *Kemâlî'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse, Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında tedvin etme gayreti gösterilen meselelerin tamamına şamil hüviyetiyle bir kırılma döneminde geleneği ibka etme gayretinin en müşahhas örneklerinden biri haline gelir. Din tasavvurunu siyaset, devlet, millet ve felsefe yapma tarzının membaı ve usûlü olarak görmenin her babında mümkün olduğu *Kemâlî'l-Kiyâse*, Türk düşünce geleneğinin modern devirde siyasal muhayyileyi nasıl değerlendirdiğini ve meselelerin ne şekilde ele alınması gerektiğini ayan beyan ortaya koyar.

4.11. Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi'ni Osmanlı Devri Eserleri Etrafında Değerlendirmenin İmkânı

İslamlaşma devrinde atılan tohumların Selçuklularda filizlendiğini Osmanlılarda ise ulu çınarlara dönüştüğünü tarihi tecrübeyi tetkik edenler bilir. Varlığa yönelik muhayyilenin din merkezliliği Türklüğün kadim devirlerinden beri mahiyetini muhafaza ederken İslam tasavvuru etrafında şekillenen zihniyet her devirde tekâmülünü sürdürür. İslamlaşma Selçukluların temellerini atarken, Selçuklular Osmanlıları müjdeler. Her biri zihniyet dünyasındaki bazı meseleleri besler, Türk zihniyetinin farklı hususiyetlerine hizmet eder. İslamlaşma devri zihniyetin kodlarını belirlerken; Selçuklular Hanefilik ve Mâtürîdîlik etrafında şekillenen Türk itikadı hususunda taassubu ve Türk mistik idrak biçimini tahkim eder. Osmanlılarda ise Türk zihniyet dünyasının her cephesini müttekâmil bir mahiyete ulaştırmanın imkânları aranır.

Türk düşünce geleneğinin Osmanlı devri, bu geleneğin yapısal mahiyetinin en açık şekilde gözlemlenebildiği dönemi ortaya koyar. Osmanlı tarih tecrübesi, siyaset düşüncesi ve zihniyet dünyasının membaı ve mihverinin Türklerin din ve İslam tasavvuru olduğu bu dönemde intikal edilecek her eserde apaçık bir biçimde ortaya çıkar. Osmanlı zihniyeti, Türklerin din tasavvuruna yaslanarak tesis edilmiş bir dünya düzenin kemâl mertebesini ifade eder. Altı asra yayılan bu tecrübe insanın hayat ve fikriyatına yönelik hemen hemen her şeyi ihtiva edere benzer. Fatih M. Şeker'in bu husustaki tespitleri yerindedir:

“Osmanlı asırlarında daima hayata istikâmet veren en temel realite İslâmiyet'tir. Mensûbu olduğumuz âlemin hüviyetini tayin eden değerler sistemi Müslümanlıkta toplanır. Türk tarih tecrübesine ait hemen her şey, devamlı çehre değiştirir, bir anda dönmek üzere giderken, arkasında yedi asırlık geçmiş olan İslâm, bütün hayatın mimârı olarak canlılığını sürdürür. Sistem kadîm olmasına rağmen bu sistemi muâsır hayata taşıyan dikkat ve heyecan yenidir. Bu tarih ve felsefedeki sebep ve netice davasının en iyi örneğidir. İlâhiyat'ı bir spekülasyon olmaktan çıkaran ve yaşanılan hayatın tabii bir parçası hâline getiren Müslümanlık, gündelik hayata istikâmet veren tek kaynak ve bütün hayatı tanzim ederek etrafında toplayan merkezdir.”¹⁵⁷³

Bu istikamette Türklük dendiğinde anlaşılan şey nasıl belli bir din tasavvuru etrafında teşekkül ettirilen dünya idraki ve yaşama tarzı ise Osmanlı dendiğinde anlaşılan şey de Türklerin İslam tasavvuru çerçevesinde tesis edilen zihniyet ve fiiliyet biçimi olur.

“Devlet-i Aliyye, İslamlaşma dönemi Ahmed Yesevi elinde bir çözüm olarak tasavvuf, İmam Maturidi'nin ortaya koyduğu kelam, İmam-ı Azam tarafından teşekkül edilen fıkıh ve Farabi'nin tahayyül ettiği devletin Gazzali tarafından şekillendirilen dünya görüşü çerçevesinde mezceldiği, İslam düşüncesinin kendine özgü ve kemal halinde var olduğu bir düzeni ifade eder. Osmanlı Devleti'nde artık fakihî mutasavvıftan, hükümdarı müriden, müverrihi mürşidden ayırmak mümkün değildir ki yapının kemal haline ulaşmasını sağlayan yegane mesele budur. Bu düzen, İslam kumaşını, tarihin ortaya koyduğu zemin ekseninde yeniden değerlendiren yapıya uygun gömleği biçen mahir bir terzi hüviyetindedir.”¹⁵⁷⁴

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi olarak adlandırdığımız nazariyenin temel kabulleri etrafında Osmanlı tarih tecrübesi ve düşünce hayatında telif edilen eserler tetkik edildiğinde nazariye her eserde yeniden ispat edilen bir hale bürünür.

Osmanlı müverrihleri devletin kuruluş devrine yönelik izahlarında meseleyi tamamen dinî bir mahiyette ele alır, Osman Bey'in hükümdar olmasını kendisine yönelik ilahî bir lütuf olarak izah eder. Hazreti Mevlânâ'nın Türk itikadına mugayir davrandığını

¹⁵⁷³ Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 17.

¹⁵⁷⁴ Şahin, *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları*, 37.

düşündüğü Selçuklu hükümdarını evlatlıktan reddederek Osman Bey'i daha küçük yaşta kendisine oğul bilmesinden Hazreti Hızır'ın Osman Bey'i hükümdarlıkla müjdelemesine; Ertuğrul Gazi ve Osman Bey'in hükümdarlık alameti olarak gördükleri rüyalardan Şeyh Edebalı'nın bu rüyaları yorumlayarak Osman Bey'e kızını vermesine kadar kuruluşun meşruiyeti hem vakıalar hem de vakıaların içindeki aktörler ile birlikte tamamen dinî bir niteliğe sahip olur.

Şeyhoğlu Mustafa *Kenzü'l-Küberâ* ve *Mehekkü'l-Ulemâ*'sında Selçuklu'nun zayıflamasını dinî hususlardaki zayıflama ile alakalandırır, telif ettiği siyasetname ile adeta Osmanlı Devleti'nin ikbalinin imkânlarını arar. Hükümdarlığın Allah'ın takdiri ile verildiğini hatırlatır, iyi bir hükümdarın özelliklerini anlatırken meseleyi tamamen din merkezli bir şekilde değerlendirir. Bunun yanında hükümdarlığı adeta dinî bir makam olarak görmek suretiyle hükümdarlığın Allah'ın rızasını kazanma hususunda büyük mertebelere yol veren bir imkân olduğuna işaret eder.

Kınalızâde Ali Çelebi *Ahlâk-ı Alâ'î* ile ahlak, din ve siyaseti aynileştirir. Siyasetin dinin muhafazası, dinin ise siyasetin tahkim ve ibkası ile vazifeli olduğunu izah eder. Böylece siyaset dinin dünyaya bakan yüzü olurken, din ise siyasetin ahirete dönük cephesini teşekkül ettirmiş olur. İçtimanın siyaset için olduğu kadar din için de önemini bilen Kınalızâde, inzivayı merkeze alan mistik anlayış tarzlarını tenkit ederken dini ve din merkezli mistisizmi toplum içinde hayata tatbik etmeyi salık veren Türk mistik idrak biçimi ve tasavvuf geleneğini öne çıkarır. Devleti fert ve ailede; fert ve aileyi millet ve devlette tasavvur ederek vahdet-i vücûd idrakini toplum ve siyaset anlayışı içerisinde yeniden gündeme getirir.

Gelibolulu Mustafa Âli umumî bir problemi kendi şahsî tecrübesi etrafında dile getirmek için yazmış görüldüğü *Nushatü's-Selâtîn*'de Osmanlı sultanlarını sahipkırın vasfını kendisinde gösteren İskender ve hükümdar bir peygamber olan Hazreti Süleyman ile mukayese eder. Bu sultanların bu denli güçlü olmasını sağlayan unsurları ilahî lütuf zihniyeti ile açıklar. Bunun yanında Osmanlı sultanlarının nasipdar olduğu hususiyetlerde gaza ve cihadı mümkün kılan unsurları bilhassa vurgulayarak Türk bedavet fikrinin üzerinde durur. Osmanlı hükümdarlarının özellikleri arasında pak itikattan hiçbir şekilde ayrılmamayı da sayarak Türk itikadının önemini vurgular. Hükümdarın ulema, asker ve kendisine tabi olan millete merhamet ve iltifat yüzüyle bakmasını tavsiye ederek devletin

aslî unsurlarına işaret eder. Bazı vaizlerin söyledikleriyle toplumda fesada sebep olabilecekleri için vaazdan menedilmeleri gerektiğini söyleyerek dinin siyaset ile alakasının altını yeniden çizer.

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi gerek şeyhülislamlığa intikal süreci gerekse uzun görev süresinde verdiği fetvalar ile Türk düşüncesinde din siyaset ilişkilerinin mahiyetini gayet vazıh bir biçimde gözler önüne serer. Tamamen dinî bir mesele gibi görünen fetvanın belli bir zihniyet etrafında verilmemesi halinde nasıl bir toplumsal çatışma ve siyasal çalkantıya sebebiyet verebileceği bu süreçte aşikâr olur. Devletin dini muhafaza vazifesi yerine getirilirken, dinin devleti tahkimi hususunda ortaya çıkan bir boşluğun meseleyi nerelere getireceği bu dönemde anlaşılır. Onun fetvalarını tetkik eden bir kimse 16. yüzyılın meselelerini bulabileceği gibi Türk zihniyet dünyasının esas hususiyetlerini de rahatlıkla tespit edebilir. Ayağa giyinen mest üzerine meshin bile itikadî ve siyasî bir mesele olarak anlaşıldığı Türk düşüncesinde Ebussuûd Efendi'nin fetvaları din siyaset ilişkilerinin imtisali haline gelir.

Osmanlı zihniyet dünyası ve hayat pratiklerinin hadarileşme problemi karşısında çözümler üretmeye çalıştığı, hayatın geleneksel formuna yeni unsurların eklenmesinin fikrî bir tedirginliğe sebebiyet verdiği 17. yüzyılda Kâtip Çelebi ifrat ile tefrit arasında salınan ortamı aslî istikametine intikal ettirme gayreti gösterir. Kâtip Çelebi dinî hayattaki çalkantıların siyasî hayatta devasa dalgalara dönüşebileceğinin farkındadır. *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* bu istikamette bir dalgakıran ve vasat arayışının ete kemiğe bürünmüş hali olarak okunabilir. Kâtip Çelebi bu eserde taassubu tenkit ederken tasavvuf hususunda Türk vasatının tesis edilmesinin imkânını arar. *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* serlevhali siyasetnamesi ile siyaset vadisine intikal eden Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk* ile zihniyet hususunda ortaya koyduğu arayışı *Düstûru'l-Amel* ile siyaset sahasında teşekkül ettirir.

Osmanlı tasavvuf tecrübesinin ete kemiğe bürünmüş hali ve hülasası olarak görülebilecek İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye* serlevhali eseri ile Türk mistisizmi ile Türk siyaseti arasındaki alakayı gösterir. Tasavvufi zihniyetin siyaset muhayyilesini aşikâr etmesi münasebetiyle hususî bir öneme sahip olan *Tuhfe-i Aliyye*'de İsmail Hakkı Bursevî hükümdarın varlığının zarureti dinin muhafazası çerçevesinde eler alır. Halifenin Kureyşliliği meselesinin tefsirini Türk devlet geleneğinin meşruiyetini sağlayacak şekilde

yapar. Osmanlı Devleti'nin ömrünü kıyamete kadar biçerek Mehdi'nin zuhurunun Osmanlı'da olacağını söyler. Osmanlı'nın bir zihniyet meselesi olarak ibkasının imkânını böylece tesis etmeye çalışır. Böylece hükümdarlığın dinî mahiyetinden Türk hakimiyetinin Hanefi-Mâtürîdî zihniyet çerçevesindeki pek çok mesele Bursevî'de dinin siyasetin kaynağı olarak idrak edildiğini gösterir nitelikte olur.

Evliyâ Çelebi telif ettiği türünün bir şaheseri sayılabilecek *Seyahatname* ile Türk düşünme tarzı ve yaşam biçiminin nazariyeden ameliyeye, ameliyeden nazariyeye nasıl intikal ettiğini gösterir. Osmanlı zihniyet ve hayatının bütün unsurlarının kalem kalem bulunabileceği bu eser, devrini göstermenin yanında çağları aşarak Türklüğün tamamıyla kendisinde bulunabileceği bir ansiklopediye dönüşür. Evliyâ ziyaret ettiği her yerde dinî hayatın göstergelerini aşikâr eder. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurunun Osmanlılar devrindeki mahiyet ve keyfiyetini gözler önüne serer. Onun görüp aktardıklarının dışında duyup rivayet ettiği halk mütearife ve söylentileri de Türk zihniyet dünyasının nasıl din merkezli bir şekilde teşekkül ettiğini vazıh bir üslupla ortaya koyar.

Asrileşme devrinin geleneğe yönelik bütün taarruzları karşısında klasik Türk dünya idrak biçimini bütün anasıyla muhafaza eden istisnai isimlerden biri olduğunu söylemenin mümkün olduğu İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse* ile Türk siyasetname geleneği etrafında telif edilen son klasiklerden birini ortaya koyar. 20. yüzyılda yayınlanan eser, devre Türklerin İslam öncesi kadim devirlerinden itibaren teşekkül ettirdikleri bir dünya tasavvurunun birikimi çerçevesinde bakar. İnsan için içtimanın zarureti hususunda geleneğin işaret ettikleri ile İbnülemin'in söyledikleri arasında mahiyet değil ancak keyfiyet farkı görülür. “Ehl-i İslam'ın hayât ve memâtı diyânete merbût olduğu gibi diyânet-i İslamiye de ma‘rifet ve adâlet üzerine mebnîdir. Ma‘rifet ve adâlete riâyet edilmemekle diyânete de riâyet edilmemiş olur.” sözleriyle Türk zihniyet dünyasının kaynak ve merkezine İslam'ı yerleştirir. Türk siyaset zihniyetini İslam ile mukayyet kılar.

Görüleceği üzere binlerce yıllık birikimin bir sonucu olarak ortaya çıkan yüzlerce yıllık geleneğin hülasası olarak değerlendirilebilecek bu eserler, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında verilen hükümleri her sayfasında yeniden doğrular. Kendileri içerisindeki örtük nazariye çerçevesinde adeta Türklüğün içtimaî bilinçaltından neşvü nema bulan bu eserler, Türk siyaset zihniyetinin teorik cephesinin tedvin edildiği *Türk*

Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi çerçevesinde yeniden değerlendirildiğinde siyasete yönelik din merkezli sistematik idrak tarzı bütün veçheleriyle aşikâr olur. Dünya tasavvurunun kaynak ve merkezinin Türk din tasavvuru etrafında şekillendiği; hükümdarlığın ilahî bir kaynaktan lütuf olarak gönderildiği; Türk din anlayışı etrafında ortaya çıkan kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurlarının siyasete yönelik farklı idrak ve anlayış biçimleri olduğu; Hanefi-Mâtürîdî zihniyet, içtima merkezli mistisizm ve gaza ile cihat etrafında sürekli diri tutulan bedavet anlayışının Türklüğün inşa ve ibkasını mümkün kılan unsurlar olduğu gibi bütün meseleler bu eserlerin kendilerini var ettikleri temel kabul ve esaslar olur. Kendi devirlerinin numune-i imtisali olan isimlerin telifleri, devirlerin ruhuyla beraber tarih üstü bir mahiyete bürünen Türk zihniyetinin de mümessili haline gelir. Müellif ve eserlerin ismi, konusu, keyfiyeti değişse de *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* doğrultusunda ortaya konan düşünme tarzı kendini her devir ve ortamda muhafaza eder.

SONUÇ

Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi, ilahî kaynaklı itikadın etrafında toplanmak suretiyle Türk adını alan milletin siyasete müteallik fikriyatının kadim devirlerden itibaren din tasavvurları etrafında teşekkül ettiği tezini merkeze alır. Bir ferdin yahut milletin dine yönelik idrak biçiminin onun muhayyilesinde din ile aynileşeceği aşikâr olduğuna göre Türklerin siyaset idrakinin din merkezli olduğunu da söylemek mümkün hale gelir. Varlığa yönelik idrak biçiminin tamamı ilahî bir mahiyette olan Türkler için siyaset meselesinin de bundan azade olmaması gayet tabiidir. Çeşitli saiklerden dolayı pek çok dinin müntesibi olarak sürekli değişen fakat bu değişimler esnasında idrak biçimini muhafaza ederek müntesibi olduğu her dine yönelik kendi tasavvurunu üreten Türkler, sabitelerini mahfuz bir şekilde hayatı tatbik etmenin imkânını burada bulur. Bir geleneği inşa ve ibka etmenin sırrının burada olduğu da açıkça ortadadır. Devirler, coğrafyalar, dinler değişirken dünyaya bakış ve onu değerlendirme biçiminin muhafaza edilmesi bir geleneğin teşekkül etmesini mümkün hale getirir. Türkler için bu sabitelerin kader, ilahî müdahale ve lütuf itikatları; dinin hayata yansıtılmasında mistik bir idrak biçimi; savaşkanlığın temel hususiyeti olduğu bedavet merkezli hayat pratikleri gibi unsurlar olduğu söylenebilir. Din tasavvuru etrafında ortaya konan bu sabiteler, Türklerin dünya tasavvuru ve hayat pratiklerinin tamamını teşekkül ettirir. İntisap edilen dinler değişse de bu sabiteler varlığını muhafaza eder.

Türklerin farklı dinlere intisap ederken ortaya koydukları usûl de bu sabiteler etrafında inşa edilen geleneğin tevarüsünü merkeze alır bir şekilde olur. Türklerin hayatı anlama biçiminde bir şeyin kıymet ölçüsü onun eskide varlığı etrafında belirlenir. Yeni olan her şey eskiye benzediği ölçüde kıymet görürken, yeni olanın anlaşılması da eskideki karşılığı ve benzerlikleri etrafında mümkün hale getirilir. Bu istikamette intisap edilen dinlere eski itikatlardan getirilip yeni olanda eritilebilecek unsurlar dahil edilirken kendisine yer bulamayanlar dışarıda bırakılır. Böylece her yeni din Türk zihninde kendisini bulurken Türklük de değişirken sabit kalmanın imkânına vasil olur. Renk değişse de öz aynı kalır. Varoluşsal bir mesele olarak görülen sabitelere en ufak şekilde zarar verebileceği düşünülen unsurlar tasfiye edilir. İslam öncesi Türk mistisizminin herkesçe maruf aktörleri olan şamanlar dinler değişse de varlığı korur. İlahî olan ile iletişim şamanların aracılığıyla sağlanır. İslamlaşma devri ve sonrasında bile şamanların isim ve cismi keyfiyet olarak değişse de mahiyet olarak İslam'ın ölçüleri içerisinde varlığını

muhafaza eder. Türkler için mistisizm ile alakalı en önemli mesele onun devlet, millet ve bedavet hususunda bir tehlike arz etmeyecek mahiyette olmasıdır. Mistisizmin millet ile beraber tecrübe edilebildiği pratikler tahkim edilirken, dünya ile kavga edip inzivayı merkeze alanlar tahrim edilir. Tonyukuk'un Bilge Kağan'a Budizm'in Türk bedavet zihniyeti için tehlike arz ettiği hususundaki ikazı bu noktada güzel bir emsal teşkil eder.

İslam öncesi dönemi idrak ve izah etmek hususunda en önemli vesikalar olan efsane ve destanlar tetkik edildiğinde Türklerin siyaset, devlet, millet ve hükümdara yönelik anlama tarzlarının tamamen dinî bir mahiyette olduğu rahatlıkla görülür. *Oğuzname*'nin İslam öncesi versiyonu bu manada değerlendirildiğinde Oğuz Kağan'ın daha doğar doğmaz keramet benzeri harikuladelikler gösterdiği ortaya çıkar. Onun evliliklerinden hükümdarlığına kadar her şey ilahî bir takdir ve lütuf ile izah edilir. Bu istikamette *Oğuzname*'deki dünya görüşü ve siyasal zihniyetin tamamen dinî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Türklerin ilk yazılı eserleri olduğu kabul edilen *Orhun Kitabeleri*'nde de bu dünya tasavvuru aynen korunur. Hükümdar ilahî bir lütufla belirlenir ve ona hükmetme hakkı nasip edilir. Bu hükümdarlar, Türklerin ilahî kaynaklı olduğuna kati bir şekilde iman ettikleri töreyi inşa, ihya ve muhafaza ederek uygular. Devletin kurulması ve müreffeh bir hayatın tesisi bu törenin hükümdarca uygulanıp milletçe ona ittiba edilmesine bağlanırken, milletin dağılıp devletin yıkılması da aynı şekilde bu töreye yönelik hürmetsizlik ve itaatsizliğin sonucu olarak ilahî bir cezalandırma mahiyetinde tasavvur edilir. Türklerin az sayıdaki askerle kendilerinden daha büyük orduları yenebilmesi ilahî destek ve yardıma bağlanır. Kadere yönelik itikat, mistik muhayyile ve savaşçılığı merkeze alan hayat pratikleri *Orhun Kitabeleri*'nin her sayfasında kendisini yeniden gösterir.

Türklerin İslamlaşma devrinde İslam'a dahil olma pratikleri de kadim devirlerden itibaren tesis ettikleri usûl etrafında gerçekleşir. İslam'a dahil olmaları oldukça uzun ve kılıcın merkezde olduğu bir tecrübeye şahitlik eden Türkler, bu sürecin sonunda onu varoluşsal bir itikat olarak benimser ve kendi dünya idrakleri etrafında yeniden biçimlendirir. Türklerin İslam tasavvuru İslam'ın aynı olmasa da gayrı da olmaz. Bir milletin çok uzun bir zamanda inşa ettiği dünya idraki ve hayatı yaşama biçimlerinden bir anda vazgeçmesi fikren mümkün olsa da pratikte muhal olur. Yeniyi eskiden bulma usûlü burada da devreye girer. Bu istikamette Türkler İslam'ın evamirini ilahî kaynak ve mahiyetli olduğuna inandıkları töre ile aynileştirir. Mistisizmin karşılığı tasavvufta, savaş merkezli

yaşam tarzı ise cihatta görülür. Hayat sabitelerini İslam'a rapteden Türkler, İslamlaşırken Türkleşir; Türkleşirken İslamlaşır. Bunun bir neticesi olarak da Türklük İslamlaşırken, İslam Türkleşir. Bu zihniyet İslam ile Türklüğü mütemmim bir cüz haline getirir. Aralarındaki farkın mahiyet değil ancak derece farkı olarak telakki edildiği bu unsurlar Türk zihniyet dünyasında birbiri ile aynileşir. Türklük demek ile İslam; Türk demekle Müslüman arasında bir fark kalmaz.

Türklük İslam ile öylesine bir araya gelir ki Türklük nesebî bir bağ olmaktan çıkarak İslam'ın merkezde olduğu bir sebebî asabiyete intikal eder. Ortak bir soyun mensubu olan topluluklardan biri İslam'a dahil olduğunda diğerini artık Türk olarak görmez ve Müslüman olmayan manasında tat olarak adlandırır. Böylece Müslüman olmayanın Türk de olamayacağı itikadı sarahaten ortaya konur. Ayrıca tat unsurlarla mücadele etmek de farz-ı ayn olarak telakki edilir.

Türklerin İslamlaşma süreci ilk planda kılıcın merkezde olduğu bir mahiyette olsa da İslam'a intikalin ardından kılıç yerini kaleme bırakır. Şifahî kültür hakimiyetini tedricen kitabî kültüre terk eder. Türklerin İslamlaşma tecrübesinde ortaya çıkan farklı İslamlaşma tarzları da bu kültürel kodları merkeze alır. Dine yönelik bilginin alınması noktasında başvurulacak kaynak ve aktarımdaki usûl, o dine yönelik tasavvur biçiminin de zeminini teşekkül ettirir. Türklerin de İslam'a dahil olma süreci kitabî ve şifahî epistemik kaynaklar etrafında kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurlarını meydana çıkarır. Dinin kitabî cephesi çerçevesinde ve bu cephenin mümessili olan unsurlarla muhatap olunmak suretiyle İslam'a intisap eden unsurlar doğal olarak dinin epistemolojik yönünü bu kaynaklardan devşirir. Sözlü kültür doğrultusunda kitabî unsur ve anlatıların değişip dönüştüğü, farklı söylemlerle bir araya geldiği senkretik yapı ve anlatılar etrafında İslam ile muhatap olanların da dine yönelik idraki şifahî bir mahiyette oluşur. Bu iki bilgi kaynağı ve bilgiyi edinme usûlü aynı zamanda dine yönelik pratikte kendine has bir yöntem olan mistisizmin de İslam içerisindeki kaynaklarını ifade eder. Böylece kitabî mistisizm yahut müteşerrî tasavvuf ve şifahî mistisizm yahut ibahî tasavvuf ortaya çıkar. Bu unsurların her biri dine yönelik idraklerini farklı şekillerde tesis ettikleri gibi varlık, hayat, siyaset, devlet ve millete bakışlarını da bu muhtelif idrakler etrafında teşekkül ettirir. Bu unsurlardan kitabî, şifahî ve müteşerrî mistik İslam tasavvurları Türklük ile sebebî bağını her devir ve ortamda muhafaza ederken, ibahî tasavvuf Türklüğün esaslarından geçerek sebeben farklı itikat zümrelerinin etki ve nüfuzu altına girer.

Bu süreçte Türklük mezheben Hanefilik ve Mâtürîdîlik, meşreben müteşerrî ve inzivadan uzak tasavvuf ile cemolur. Türklerin Hanefiliğe intikali her ne kadar tarihî zaruretlere vesilesiyle olsa da Hanefilikte kalmaları İmâm-ı Âzam'ın usûl ve söylemlerinin Türk zihniyet dünyası ile mutabık bir mahiyet arz etmesinden dolayı mümkün hale gelir. Selçuk Bey'in Hanefi dinine girdiğini söyleyen müverrihler esasen durumu apaçık bir biçimde ortaya koyar. İslam öncesi devirde kadere yönelik taassup derecesinde bir itikad bulunan Türkler, Hanefi ve Mâtürîdî İslam tasavvurunda kendi kader idraklerinin benzeri bir anlayışı yakalar. Cüzî irade ile küllî irade arasında bir dengenin arandığı bu kader anlayışı Türk itikadının vazgeçilmez bir cüzüne dönüşür. Türklerin kendilerine mahsus kader anlayışları yahut Türk kaderciliği Türklüğün mütemmim cüzlerinden biri haline gelir. Bunun yanında Hanefi-Mâtürîdî zihniyetin iman ile amel arasında yaptığı ayrım da Türklerin bu mezahibe taassupla bağlanmasının bir sebebi olur. Bedavet merkezli yaşam kültürüne sahip bir millet için iman ile amel arasında kategorik bir ayrımın tesis edilmesinin önemi aşikârâne şekilde ortadadır. Ayrıca Mu'tezile'nin aksine Hanefi-Mâtürîdî itikadında ilahî kelâmın tarihle mukayyet kılınmayarak tarih üstü bir şekilde tasavvur edilmesi de Türklerin Hanefi-Mâtürîdî zihniyeti taassupla müdafaa etmesinin bir diğer saiki olur. Bir gelenek tesis edip onu tevarüs ve ibka etmenin hayatı yaşama pratiklerinin esasını ifade ettiği bir millet için bu geleneği tarih üstü bir hale taşıyacak itikadın müntesibi olmanın önemini izaha gerek yoktur.

Türklük İslam ile aynileştiği gibi Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Türk mistisizminin ete kemiğe bürünmüş hali olarak Nakşibendilik ile de aynileşir. Din, mezhep, millet, meşrep, siyaset ve devletin müteradif hale geldiği bu zihniyet, bu kavramları birbirinin yerine kullanmakta bir mahsur görmez. Aralarındaki farkın mahiyet değil fakat derece farkı olduğu ifade edilir. Mistik idrak biçimi siyasete intikal ettirilerek kesrette vahdet aranır. Din, mezhep, millet, meşrep, siyaset ve devlet unsurlarının hepsi tek birinde görünürken, birinden hepsine varmanın imkânları yoklanır. Fertte millet, devlet ve hükümdarı; hükümdarda fert ve milleti bulmanın esrarı da burada olur. Neticede Türk siyaset düşüncesi bütün idrak biçimi ile dinî bir mahiyet ve keyfiyet arz eder.

Türklerin bu müşahhas din tasavvuru çerçevesinde tesis ettikleri siyasal idrak tarzının varlık ve devamlılığını tetkik etmenin en makul yolunun bu dünya tasavvuru çerçevesinde telif edilmiş eserlere intikal etmek olduğu açıktır. Eserler her ne kadar müelliflerinin anlayış biçimi ve şahsî fikirlerini ortaya koyuyor gibi görünse de dünyayı anlama biçimi

tamamen müntesibi olduğu gelenek etrafında şekillenen bu şahsiyetlerin eserleri temelde bu dünya görüşünün bir yansıması olur. Böylece her eser, hem devrinin bir aynası mahiyetinde telakki edilebilir hem de bir millet felsefesinin tezahürü ve mümessili olarak görülebilir. Bu itibarla İslam öncesi devirlerden itibaren geleneğin getirdiğı telif tarzının tagayyüre uğradığı modernleşme asrına kadar Türk zihniyet dünyası etrafında kaleme alınmış eserler incelendiğinde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* etrafında öne sürülen savlarının hakikate mukabil olup olmadıklarını test etmek rahatlıkla mümkün olur.

Bu istikamette İslam öncesi devre intikal edildiğinde dikkati çekecek ilk husus, yazılı kültürün neredeyse hiç olmadığı bu toplumun şifahî kültür etrafında tesis ettiği destan ve efsaneler olur. Belli bir anda değil fakat bir tevarüs sürecinde anlatılarak inşa edilen ve inşa edildikçe anlatılan bu sebeple de bir milletin tarihî tecrübesinin her cephesini kendi içerisinde muhtevî olan destan ve efsaneler, böylece İslam öncesi Türk zihniyetinin kendisi etrafında tetkik edilebileceğı temel eserleri ifade eder. Bu doğrultuda Türk destan geleneğinin önemli bir parçası olan Oğuznameler'e intikal edildiğinde *Oğuzname*'nin İslam öncesi ve sonrası versiyonları Türk zihniyet dünyasında siyasal muhayyilenin din tasavvuru ile rabitasını hem İslam öncesi hem de İslam sonrası dönemde aradaki İslamlaşma sürecini de ortaya koyar bir biçimde aşikâr kıldığı görülür. İslam öncesi *Oğuzname* ile İslam sonrası *Oğuznameler* mukayese edildiğinde her iki versiyonda da Oğuz Han'ın doğduğu andan itibaren tabiatüstü fevkaladelikler gösterdiği görülür. Her iki anlatıda da Oğuz Han hayatının her sürecinde ilahî mazhariyetlere muhatap kılınarak kendisine kut tevdi edildiğı apaçık bir şekilde gösterilir. Oğuz Han'ın oğullarına koyduğu isimler, İslam öncesi tabiat kültlerine atıf yapar mahiyette ortak olur. İslam öncesi versiyonda Türklerin kutsallığına itikat ettikleri bir kurt Han'ın ordusuna yol gösterir. Şaman tipinin temsilcisi olan Uluğ Türük nasihatleri ile Han'a yardımcı olur ve evlatlarına tevdi edeceği hükümdarlık hususunda gördüğü rüyayı siyasî bir mahiyette yorumlar. İslam sonrası dönemde ise hayatını gaza ve cihada vakfettiğı vurgulanan Oğuz Han'ın yanında duran unsur Yuşî Hoca olur. Her iki *Oğuzname* 'de de siyasî unsurlar dinî, dinî anasır ise siyasî bir mahiyette kendisini gösterir. İslamlaşma devri Türk zihniyetinde pek çok şeyi değiştirirken Türk düşünce dünyasının sabiteleri korunur. Dinin siyasî kaynak, usûl ve mahiyeti kendisini muhafaza eder.

Türklerin İslam öncesi dönemdeki yazılı eserleri dendiğinde akla gelen ilk kaynak olan *Orhon Kitabeleri* de Türk siyaset düşüncesinin mahiyetini idrak hususunda kendisine başvurulması icap eden en önemli eseri ifade eder. *Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk Yazıtları*'dan teşekkül eden bu kitabeler, İslam öncesi Türk zihniyet dünyasını sarıh bir biçimde ortaya koyar. Bu doğrultuda kitabelere başvurulduğunda onlarda hükümdarlık, devlet ve siyaset gibi meselelerin tamamen dinî bir zihniyet etrafında tasavvur edildiği temaşa edilir. Hükümdarlığın ilahî mahiyetinin ısrarla vurgulandığı bu yazıtlar böylece yönetim ve siyaseti Tanrısal bir kadere hasreder. Millet hükümdara verilen ilahî hak ve kuvvet ile hükümdar tarafından bir araya getirilir. Tanrısal mahiyeti Türkler için sorgulanmaz bir nitelikte olan töre de hükümdara verilen ilahî yetki ile tevarüs yahut teşekkül edilir. Millet hükümdar tarafından tevdi edilen bu ilahî nizamı ittiba ettiği sürece müreffeh bir devletin imkânına vasil olur. Başka milletlerin hadaretlerine imrenip kendi töresini terk ettiğinde ise ilahî gazaba müstehak hale gelerek millet olmanın imkânını kaybeder, yok olmanın eşiğine gelir. Bu kitabeler her satırıyla adeta ilahî kaynaklı, din membalı bir siyaset idrakinin rehberi hüviyetine bürünür.

Türklerin İslamlaşma devrini vazıh bir biçimde ortaya koyan bir diğer eser *Kitab-ı Dedem Korkut*'tur. İslam öncesi şaman ve kam tipinin İslamlaşma devrinde bürüdüğü hal olduğu söylenebilecek Dede Korkut yahut Korkut Ata, anlattığı menkıbelerde kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvurlarının İslamlaşma devrindeki mahiyet ve keyfiyetini başka bir metne ihtiyaç bırakmayacak şekilde ortaya koyar. Türklerin bedavet merkezli savaşçı kültürlerinin İslam sonrasında nasıl bir ibadete tagayyür edip mücadele etrafında dinî bir manaya intikal ettiğini gösteren eser, adeta bir gaza manzumesi olarak okunabilir. Bayındır Han'ın etrafında toplanan Türk beyleri ve menakıpların diğer kahramanları hayat pratikleri ve dünya muhayyilelerini mensubu oldukları İslam tasavvurları üzerinden teşekkül ettirir. Hükümdarlığın ilahî mahiyetinden kut itikadına; Dede Korkut etrafında temayüz eden kitabî ve mistik, Deli Dumrul'da aksini bulan şifahî İslam tasavvurlarına kadar *Kitab-ı Dedem Korkut* Türklerin siyasete yönelik din merkezli tasavvurlarını şifahî kültür etrafında vuzuha kavuşturur.

Türklerin İslam idrakinin kitabî cephesini ifade eden Hanefilik ve Mâtürîdîliğin müessisleri, Türklere kendi dünya tasavvurları içerisine dahil edip, Müslüman olurken Türk kalabilmenin imkânlarını sağlayan mezhepleri ortaya koyar. İslam sonrası Türk zihniyet dünyasının ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kaynaklarını İmâm-ı Âzam

ve İmam Mâtürîdî tesis eder. Siyasete müteallik anlama tarzı da bu dünya görüşü etrafında inşa edildiğinden Türklerin siyasal muhayyilelerine istikamet veren unsurlar kendi din tasavvuru çerçevesinde idrak ettikleri Hanefilik ve Mâtürîdîlik olur. İmâm-ı Âzam'ın itikadî söylemlerinin bir usûl etrafında sistematik bir niteliğe bürünmesi ve kurumsallaşmasını ifade eden Mâtürîdîlik, Türklerin itikada taalluk eden kabullerinin müşahhas halini gösterir. Dönemde Türk itikadına ve böylece Türk siyasetine mugayir inanma biçimlerini ifade eden Şia ve Mu'tezile karşısında İmam Mâtürîdî ve haleflerinin ortaya koyduğu mücadele böylece dinî olduğu kadar siyasî bir mahiyete de bürünür. Bu mücadele doğrultusunda kelimî metinlerin bir cüzü olarak ele alınan imamet ve hilafet merkezli siyaset bahsi, Türk itikadının siyasal kodlarını da ortaya koyar. Şia'nın imameti bir dinî zaruret olarak belli bir zümreye tahsis eden fikriyatı, imamın Kureys'ten olması icap ettiğine dair hadis merkeze alınarak yanlışlanır. Bunun yanında bu hadisin bir nesebe mensup olmaktan ziyade devirde gücü elinde bulunduran zümrenin imamete layık olması manasına geldiğine yönelik tartışmalar ile de Türk devlet ve hakimiyetinin meşruiyet zemini tesis edilir.

Türk siyasetname geleneğinin ilk halkası olduğu ifade edilebilecek *Kutadgu Bilig*, İslamlaşma devri Türk siyaset fikrini şiir formunda aktaran bir şaheser olma vasfını kazanır. Siyasetin pratik cephesinde olduğu kadar teorik veçhesinde de filozof bir karaktere sahip olduğunu eseriyle gösteren Yusuf Has Hacip, Türk siyaset düşüncesini bu eser ile hülâsa eder. Küntoldu, Aytoldu, Ögdülmüş ve Odgurmuş adlı karakterlerin temsil ettiği farklı siyasî değerler ve bunlar arasındaki alakaları tartışan *Kutadgu Bilig*, temelde hükümdar, bürokrat, ulema ve dinî anasırın devlet içerisinde yer, işlev, görev ve ilişkilerini aşikâr kılar. Bu unsurlar için mucip olan hususiyetler tafsilatıyla aktarılırken, kaçınılması gereken özellik ve fiillere de işaret edilir. Küntoldu üzerinden hükümdarlığın ilahî mahiyeti vurgulanır, kut ve törenin hükümdarlık için nasıl bir zaruret olduğu ortaya konur. Aytoldu etrafında vezirlik ve bürokrasinin kemâl haline ne şekilde geleceği tartışılır. Alim karakteri öne çıkan bir vezir olarak Ögdülmüş ile ilmin yönetim için kıymeti vuzuha kavuşturulur. Odgurmuş çerçevesinde ise Türk mistik muhayyilesinin İslam sonrası dönemde makul ve makbul tasavvufu ne şekilde idrak ettiği açıkça gösterilir. İslam öncesinde de mistik bir millet olma vasfına haiz olan Türklerin devlet, toplum ve dünyayla kavgalı mistisizm ile arası o devirden beri hoş olmaz. *Kutadgu Bilig*'de de bu durum kendisini gösterir. Toplumdan koparak münzevî bir hayat

yaşamanın, toplumun dışında kalmanın dini kâmil manada yaşamak için bir zaruret olduğu vehmine kapılan Olgurmuş gerek hükümdar gerekse ulema tarafından tenkit edilir. Mistisizmin hayattan koparak değil bilakis hayatın içinde kalarak tecrübe edildiğinde kıymetli olacağı defaten izah edilir. Millet hayatını tenkit etmek suretiyle Türk devleti için de sakınca doğurabilecek bu din idrak biçimine karşı cephe alınarak tasavvuf hususunda Türk düşüncesinin durduğu yer açığa kavuşturulur. Türk siyaseti için din tasavvurunun ne denli ehemmiyet sahibi olduğu bu vesileyle yeniden hatırlatılır. Riyaset, vezaret, feraset ve diyanet için biçilen yer, rol, vazife ve alaka tarzları böylece açık bir biçimde ortaya konur.

Hükümdar Abdülkerim Satuk Buğra Han etrafında teşekkül ettirilen *Satuk Buğra Han Destanı* kitabî ve mistik tasavvurların etrafında siyasal zihniyeti aşikâr etmesi sebebiyle kıymete haiz olur. Hükümdarlığın Allah'ın bir lütfu olarak nasip edildiği kabulü, Satuk Buğra Han etrafında tekrar gösterilir. Türklerin İslamlaşmasının tarihî tecrübe açısından kıymeti ve Türk hükümdarının ilahî mahiyeti Resul-i Ekrem'in Miraç'ta Satuk Buğra Han ile karşılaştığı ve Cebrail'in onu Türkistan'ı İslamlaştıracak hükümdar olarak tanıttığı söylenerek İslamî anlatılar etrafında vuzuha kavuşturulur. Resul-i Ekrem'in bu vakıadan sonra her gün defaten kendisine dua ettiği ifade edilip Satuk Buğra Han hakkında bir hadis rivayet edilerek Türkler için siyasal meşruiyetin dinî meşruiyet ile müteradif bir mahiyete intikal ettiği ispatlanır. Satuk Buğra Han'ı Müslüman yapması için ilahî işaretler vasıtasıyla görevlendirilen mutasavvıf Ebû'n Nasr Samanî etrafında da siyaset için mistik bir cephe oluşturulurken Müslüman olmasından sonra Satuk Buğra Han, hükümdarlığının yanında kerametler gösteren bir velî ve şeyh hüviyetine de bürünür. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyeti böylece tarihî vakıanın destanlaştırılıp mistik bir hale büründürülmesiyle tekraren kendisini gösterir.

İslamlaşma devrinin hususiyetle kitabî cephesi noktasında özel bir manası bulunan Edip Ahmed Yükneki'nin *Atabetül Hakayık*'ı siyaseti doğrudan konusu etmez fakat siyasal bir zihniyetin hangi saiklerle teşekkül ettiğini aşikâr kılar. Tarihî vakıaya mukabil olmasa dahi Edip Ahmed'in İmâm-ı Âzam'ın talebesi olduğu ve ona büyük iltifatlarda bulunduğu dair rivayet, Edip Ahmed'in milletin zihin ve sinesindeki yerini kavramak açısından kâfi gelir. Hanefî mezhebinin imamının gözde talebesi olma vasfına haiz olmakla vasıflanan Edip Ahmed Yükneki, *Atabetül Hakayık*'ta kitabî İslam tasavvuru üzerinden tasavvufa intikal eder. Hanefî ve Mâtürîdî bir zihniyet dünyasının müntesibi

olduğunu her fırsatta ortaya koyar. Kut ve kader gibi Türk itikadının ayrılmaz bir parçasını ifade eden meselelerden dünyada yaşamanın değil fakat ona tamah etmenin tenkit edildiği bir tasavvuf anlatısına yürür. Bu unsurlar arasında bir denge tesis etmenin imkânını arar. Siyaset hususundaki fikrini eseri kendisine ithaf ettiği hükümdar üzerinden aşikâr kılar. Siyaset, feraset, adalet gibi hususları hükümdar için zarurî görür fakat bunların da ancak ilahî lütuf ile bir araya gelebileceğini ifade ederek hükümdarlığı dinî bir kaynak ve mahiyete intikal ettirir.

Kaşgarlı Mahmud *Dîvânü Lugâti't-Türk* ile İslamlaşma devri Türk zihniyetinin geldiği yeri kavramlara verilen manalar ile apaçık bir biçimde ortaya koyar. İslam öncesi itikatlardan İslamlaşma tarzlarına kadar devre dair her şeyi *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te görmek böylece mümkün hale gelir. Türkler tarafından bir hayat tecrübesi usûlü olarak tatbik edilen eskide yeniye arayıp yenide eskiyi görmek *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te müşahhas bir hale gelir. Eski kavramlar intikal edilen yeni dünyayı idrak etmek maksadıyla işlevselleştirilir. Türklük, Türklerin Allah'ın ordusu olduğu ve bu adın onlara bizzat Allah tarafından verildiği söylenerek bedavet merkezli bir dünya tasavvuru etrafında İslam ile aynileştirilir. Müslüman olmayan Türkler bu minvalde Türklükten bir zihniyet meselesi olarak çıkartılır ve tat olarak adlandırılır. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyeti böylece İslamlaşma devrinin temel hususiyeti olarak *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te de kendisini gösterir.

İslamlaşma devrinde atılan tohumlar Selçuklular'da filizlenir. Kitabî, şifahî ve mistik İslam tasavvuru Selçukluların elinde yekpare bir mahiyette kurumsallaşır. Bu unsurlar aynı şahıslarda müşahhas bir zihniyet etrafında bir araya gelir. Hanefî fıkıhçılarının büyük mutasavvıflar olarak zuhur ettiği Selçuklu asırlarında, Hanefî Mâtürîdî ve mistik zihniyet bütün düşünce dünyası ve hayat pratiklerine nizam verir. Selçuklular için bu unsurlar hususunda taassup göstermek devlet, millet ve siyaset meselelerinde de mutasassıp olmakla müteradif olur. Türk siyaset düşüncesinin dinî mahiyeti siyaset ve devlet için dini muhafazayı varoluşsal bir niteliğe intikal ettirir.

Vezirlik hususunda kemâl mertebesini ifade eden önemli şahsiyetlerden biri olan Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kaleme aldığı ve türün adıyla özdeşleşecek kadar büyük bir etkisi olan *Siyerü'l Mülûk*, Türk zihniyetinin Selçuklu asırlarında aldığı hali aşikârâne bir mahiyette ortaya koyar. Nizamülmülk, Sultan Alp Arslan'ın mutaassıp bir Hanefî

olduğunu vurguladıktan sonra sultanın kendisiyle alakalı tek üzüntüsünün Şafiiliği ile alakalı olduğunu belirtir. Vezirinin Hanefî olması halinde siyaseten de daha kuvvetli olacağı vurgusunun altını çizerek Türk zihniyetinde siyasetin din ile rabıtasının ne şekilde idrak edildiğini vuzuha kavuşturur. *Siyerü'l Mülûk* Türklerin mücahede etrafında şekillendirdikleri hayat tarzlarını ortaya koyarken, Batınî zümrelerle olan mücadelenin Türkler için bir millî güvenlik siyaseti olarak tahayyül edildiğini de gösterir.

Selçuklu devri mistik hayatı ile beraber Türk tasavvuf tecrübesinin en büyük isimlerinden biri olan Yunus Emre, şiirleri ile Türk düşünme tarzını aşikâr kılarken siyasal zihniyetin kaynaklarını da gösterir. Allah'ın bir hükümdar, meleklerin onun ordusu olarak tahayyül edildiği bu tasavvur biçiminde cennet hükümdarın lütfu cehennem ise cezası olarak anlaşılır. Kelamî ve tasavvufî analogiler sürekli olarak devlet ve siyasetle alakalı meseleler etrafında yapılır. Onun kıssavari anlatılarında baş kahraman hükümdar şeklinde kendisini gösterme temayülünde olur. Hükümdarın varlığı ve dirliği düzenin teminatı manasında idrak edilir.

Bir tasavvuf klasiği haline gelen *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd*'ın bir bölümünü siyasetname olarak şekillendiren Necmeddin Dâye, Selçuklu tasavvuf zihniyetini aşikâr kılarken, bu zihniyetin siyasal tasavvuru ne şekilde etkileyip biçimlendirdiğini de gözler önüne serer. Hükümdarlığın ilahî bir lütuf olarak Tanrı tarafından verildiği fikrini açıkça ortaya koyan *Mirsâdü'l-İbâd* müellifi aynı zamanda hükümdarlığı tasavvufî bir mahiyete büründürür. İnsanların seyrüsülûkunda bazı mertebelerin yalnızca hükümdarlara has olacağını söyleyerek hükümdarlığı insan-ı kâmil olma noktasında bir imkâna dönüştürür. Bu istikamette dünyevî manada hükümdarlığa sahip olan şahsiyetler için icap eden şey bu imkânı kullanmak suretiyle manevî alemin hükümdarlığını da temin ederek her iki dünyanın en yüksek mertebelerini cemetme saadetine ulaşmak olmalıdır. Necmeddin Dâye bunun yanında hükümdarın ibadet ve seyrüsülûkunu milleti Allah'ın razı olduğu istikamette adaletle yönetmekle aynileştirir. Diyanet ile siyasetin kardeş olduğu şeklinde formüle dökülen Türk itikadı da Necmeddin Dâye'nin izahatında yerini bulur. Böylece tasavvuf ve siyaseti müteradif bir hale getirerek Türk zihniyetinde din ile siyaset arasındaki alakanın mahiyetini mistik cephe üzerinden yeniden vuzuha kavuşturur.

Türk zihniyet dünyasının kurucu isimlerinden Gazzâlî, Selçuklu devletinin tebaasından olması vesilesiyle bulunduğu yere gelmenin imkânını bulur. Hükümdar, devlet ve siyasetin muhkem bir mahiyette olmaması halinde diyanetin intikal edeceği yerleri müşahade ettiğinden Selçuklu devletinin ikbali endişesi etrafında eserlerini telif eder. İslam'a yönelik tasavvurun siyasete yönelik tasavvur ve pratiği bizatihi şekillendirdiğini bildiğinden Türklerin İslam tasavvuruna muhalif her türlü zümreye karşı eserleri ile mücahede eder. *Tehâfütü'l-Felâsife* ile İslam'ı Yunan felsefesinin bir benzeri haline getirmeye çalışan, İslam fikriyatına Aristoteles'i söyletme gayreti gösteren unsurlara karşı cephe açar. Filozoflarla mücadelenin kâmil manada ancak filozof olmak suretiyle yapılabileceğini düşünen Gazzâlî, bu istikamette muarızları ölçüsünde bir filozof olur. Onların İslam'a yönelik idrak biçimlerini bir kelâmcı yahut İslam alimi olarak değil filozof olarak tartışır ve tenkit eder. Onun mücadele ettiği bir diğer grup da Selçuklu devletinin bekası hususunda millî bir güvenlik tehdidini ifade eden batınî zümreler olur. Filozofların zihniyet noktasında yarattığı tehdit ve tehlike, söz konusu ibahî zümreler olduğunda millete intikal eder. Bu noktada Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye* ve *Fezâilü'l-Mustazhurıyye* ile *Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtınıyye* eserleri ile Batınîlere karşı askerlerin kılıçla verdikleri mücadeleyi kalemi vasıtasıyla verir. Telif ettiği eserlerin arasında bir de siyasetname ilave eden Gazzâlî, bu eserde siyasal muhayyilesini Türk siyaset zihniyeti etrafında teşekkül ettirdiğini gösterir. Hükümdarın Allah tarafından görevlendirilmesi ve peygamberlerle birlikte diğer insanlara üstün kılınmasından, hükümdarlığın Allah'ın rızasını kazanma ve seyrüsülûk için eşsiz bir araç olduğuna kadar *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi* zemininden beslenen fikirler *Nasihatü'l-Mülûk*'ta Gazzâlî'nin elinden telif edilir. Böylece Gazzâlî Türk siyasetname geleneğinin de müntesiplerinden biri olur.

Selçuklu devri siyasetname müelliflerinden Zencanî'nin *Kitâbu'l-Letâifi'l-'Alâiyye fî'l-Fedâili's-Seniyye* serlevhali eseri temelde müellifin değil bütün geleneğin merkezde olduğu bir mahiyette telif edilir. Bu eserde Çin, Hint, Fars ve Rum hükümdarları birer İslam mistiğine dönüşür, çeşitli felsefe geleneğinin mensubu ademler fıkıhçı gibi hüküm verir. Böylece Zencanî, devrinden önceki geleneğin tamamını İslam ve Türk zihniyeti ile muarız bir mahiyette olmadığı sürece gündeme getirmenin imkânını arar. Herkesçe kabul edilecek Türk itikatları da tarihî tecrübeye mal edilerek bu itikatların da hakikate taalluk ettiği fikri tahkim edilir. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'ni hülâsa etme imkânına

sahip cümleler eski hükümdarlara söylenir. Meşhur Sasani hükümdarları dinin siyasetin temeli, devlet ve hükümdarın ise bu temelin bekçisi olduğunu anlatırken Türk zihniyet dünyasında dinin merkezî hüviyetini bir kez daha aşikâr kılar.

Hanefî geleneğin en büyük eserlerinin tecessüm etmiş hali olma vasfına sahip ulu bir mutasavvıf olan Mevlânâ, Türklüğe dair tüm meseleleri eserlerindeki kıssalara nakşeder. Mistisizmi Hanefi-Mâtürîdî gelenekle kemâle erdirir. Tasavvuf klasığı dendiğinde akla gelen ilk eserlerden olan *Mesnevî* böylece kelâm ve fıkıh metni olarak okunmanın da imkânına kavuşur. Mevlânâ eserlerinde doğrudan siyasete müteallik bir söylem ortaya koymaz fakat *Mesnevî*’de pek çok kıssanın ana karakteri olarak hükümdarları seçerek pek çok analogi yapar. Şii ve Mu’tezilî itikatlara muhalefet ederek Gazzâlî’nin siyaseten halefi olur. Onun *Mesnevî*’de şekillendirdiği manevî alem ve ilahî siyaset formu dünyevî siyaset fikri için çıkarımlar yapmanın imkânını sağlar. Merkeze hükümdarı temsil eden Kutb’un konulup çevresinde bütün alemin ona döndürüldüğü bu ilahî siyaset tarzı Türk devlet geleneğinin hükümdar muhayyilesinin bir devam ve örneği mahiyetinde görünür.

Siyaset ile alakası yalnızca nazariyat değil aynı zamanda fiiliyat ile de muhkem olan Keykavus’un evladına yazdığı bir nasihatname olan *Kabusname*, Selçuklu zihniyet dünyasını temsil etmesi manasında kıymete haiz olur. Kendiliğinden mistik bir düşünme tarzı ile kaleme alınan eser, hükümdar için sahih itikadın kıymetine işaret eder. Böylece siyasetle iştigal edecek olanda diyanetin bilgisinin önem ve merkeziliğini gösterir. Diyanetten anlamayanın siyaset hususunda zahmet çekeceğine dikkat çeker.

Selçuklu asırlarında filizlendiğine işaret edilen tohumun ulu bir çınara dönüştüğü devir ise Osmanlı olur. Bir devlet ve milletin geçirebileceği her aşama ve hali tafsilatıyla sunan Osmanlı, Türk devlet geleneğinin şaheseri olma vasfını kazanır. Bütün bir Türklüğün kemâl halini ifade eden bu asırlar, Türk siyaset zihniyetinin de her nevi ve cephesiyle kendisini aşikâr ettiği bir zaman dilimini ifade eder. Adları dahi ciltlerce esere yayılacak bu devrin alimleri, Türk zihniyet dünyasını ileri merhalelere taşımanın imkânını yoklar.

Osmanlı müverrihleri, eserlerinin devletin kuruluşunu tetkik ve izah ettikleri bölümlerinde Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu dinî bir kıssa gibi anlatır. Mevlânâ’nın Osman Bey’i oğul belleyip ona hükümdarlık hakkı vermesinden Hızır’ın onun ve neslinin hükümdarlığını müjdelemesine, Selçuklu devrinin klasik tiplerinden mistik bir fakih olan Edebalî’nin evinde Osman Bey’in gördüğü hakimiyet rüyasından bu rüyanın tefsirine

kadar her şey Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu dinî ve mistik bir niteliğe büründürür. Osman Bey bu anlatılarda evliya menakıplarındaki velilerden farklı bir niteliğe sahip olmaz. Bunun yanında kuruluş devrinden itibaren çeşitli İslam tasavvurlarına mensup zümrelerin Osmanlı tarafından nasıl hürmet ve ittiba gördüğü de bu eserlerde kendisine yer bulur. Aşıkpaşazâde, Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Cevdet Paşa'nın yazdığı tarihler mukayese edildiğinde kuruluştan yıkılışa Osmanlı devri müverrihleri tarafından bu devletin ilahî menşe ve kaynaklılığına yönelik itikatların muhafaza edildiği apaçık bir biçimde görülür.

Kuruluş devri eserlerinden olup Türkçe siyasetname geleneğinin kıymetli halkalarından biri olan Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*'sı Selçuklu devletinin yıkıldığı ve güç boşluğunun hissedildiği bir devirde ulema ve milletin varoluş endişesine gark olduğunun delili olur. Siyasetin yokluğunun dinin muhafazasız kalması manasına geldiğini bilen Şeyhoğlu, Osmanlı'nın kemâlinin imkânlarını eser telif etmek yoluyla arar ve *Kenzü'l-Küberâ*'yı bu minvalde yazar. Hükümdarın hususiyetlerinde nizamı sağlamak ile mücahedeyi aynı anda sayarak hali kurtarmaya çalışırken ikbali de elden bırakmaz. Bir tarafıyla mistik siyasetnameleri hatırlatan Şeyhoğlu, hükümdarın elinde bulunan güç ve kuvvet karşısında nefsinin dizginlemesinin onun için önemli menziller getireceğini söyleyerek bir seyrüsülûk vasıtası olarak siyaset fikrini yeniden gündeme getirir. Siyasete dini muhafaza vazifesi yükleyerek aynı zamanda onu dinî bir vasıtaya dönüştürür.

Osmanlı asırlarının kemâl halindeki ulemasından Kınalızâde Ali'nin *Ahlak-ı Alâî*'si Türk siyaset düşüncesinin en kavî eserlerinden biri olur. Din ile devlet, diyanet ile siyaset arasındaki ilişki biçiminin farkında olan Kınalızâde bu unsurların ikiz olduğunu söyleyerek onları aynileştirir. Türk zihniyetinin siyasette dini, dinde siyaseti görmesini anlamlı hale getirir. Kınalızâde din ile devletin mütemmim cüz olduğunun altını defaten çizer, hükümdarın hususiyetlerini sıralarken mücahedeyi bütün tafsilatıyla sayar. Fertten aileye, aileden millet ve devlete intikal ederken bu unsurların tamamını din ile aynileşen ahlak merkezli bir nizam etrafında düzenlemenin imkânını arar. Böylece fertte milleti, millette ferdi görerek vahdet-i vücud zihniyetini de siyasal muhayyileye intikal ettirir. Millet, devlet ve hükümdarın varlık sebebi ile zaruriyetini izah ederken tamamen dinî bir temellendirme yapar. Siyasetle alakalı her şeyin bizatihi dinî olduğu, *Ahlak-ı Alâî*'nin her sayfasında müşahade edilebilir mahiyette olur.

İkbal endişesinin velut bir müellif olmasının önünü açtığı Gelibolulu Mustafa Âli şikayetname ile siyasetname arasında gezinen *Nushatü's-Selâtin* eseri ile şahsî sorunlar üzerinden yapısal nitelikte analizler yapmanın imkânını arar. Devrinde siyasetin fiilî cephesini zemmeder fakat nazârî cepheyi el üstünde tutar. Osmanlı hükümdarlarına dünya tarihindeki çeşitli hükümdarların kendisi ile meşhur olduğu hususiyetlerin Allah tarafından verildiğini söyleyerek, hükümdarlığı bir kader ve ilahî takdire rapteder. Dinî hayatta ortaya çıkacak herhangi bir sapma ya da kaymanın Türk siyasetinin ölçüsünü de bozacağını bildiğinden milletin din tasavvuru hususunda oldukça hassas bir mesele olan vaizlere dikkat çekmeyi siyasetin bir icabı sayar. Böylece diyanet ile siyasetin mütemmim cüz mahiyetinde olduğunu gösterir.

Osmanlı hadaretinin zirvesini ifade eden Kanuni Sultan Süleyman devrinin önemli şeyhülislamı Ebussuûd Efendi'nin fetvaları tetkik edildiğinde Türk zihniyet dünyasında dinin siyasal tasavvur için kurucu ve istikamet verici mahiyeti kolaylıkla görülür. Geleneksel pratikler ve mistisizm hakkında verdiği fetvalarla Hanefî fıkına değilse de Türk geleneğine muhalif bir portre çizen selefi, Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi'nin millet arasında sebebiyet verdiği fesadı gene fetva müessesesini kullanarak yok eder. Türk itikat ve fiiliyatının esaslarına dikkat çekerken, din tasavvuruna yönelik tehdit ve tehlikeleri fetvaları ile izale etmenin yollarını arar. İbahî mistisizmi zemmederken, müteşerrî mistisizmi tahkim eden Ebussuûd Efendi, Türk itikadının bütün anasını fetvalarında aşıkâr eder. Siyasetin diyanet cephesine intikalin imkânı onun fetvalarında saklıdır dense yeridir.

Kemâlden zevâle geri dönüş emarelerinin kendisini gösterdiği 17. yüzyıl, tarihi geriye doğru akıtmak suretiyle Haldûnî nazariyenin tam tersi bir şekilde işlevselleştirilmesine çaba gösterilen bir devir olur. Düzenin bozulmaya başladığının her yönüyle görüldüğü bu yüzyıl, din tasavvurunda da belli değişim ve dönüşüm yaratma gayretine sahip olanların kendisini gösterdiği bir ortama da şahadet eder. Din tasavvurundaki bir değişimin Türk siyasetinin muhkem yapısını yerle bir edeceğinin farkında olan Kâtip Çelebi ise telif ettiği eserlerle Türk vasatının imkânlarını ortaya koymaya çalışır. Dinî olduğu kadar siyasî, siyasî olduğu ölçüde dinî bir eser olan *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* bu minvalde kaleme alınarak vasatı sağlamanın aracına dönüştürülmeye çalışılır. Milletin her sınıfına dinî hususlarda nasihat verilir, geleneğin çözdüğü meseleleri problem olarak gündeme getirenlerin önüne eski çözümler yeniden sunularak geleneğin ağırlığı hatırlatılır. İyiliği

emredip kötülüğü yasaklama emrini devlete alternatif bir güç temerküzü için işlevselleştirmeye çalışanlara karşı bu emrin ancak devlete has olduğunu gösterir. *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*'de ise Haldûnî zihniyeti takip ederek devletin içinde bulunduğu hali bedavetin abartılı bir hale ulaşması ve devletin dinamizminin yok olması ile alakalandırır. Devletin unsurlarını insan bedeninin uzuvlarına benzetirken, vücut sıvılarının arasındaki uyum ve dengenin devletin anasırı arasında da olması gerektiğini yoksa hastalıkların baş göstereceğini söyler. Var olan sorunlara çözüm olarak ise İslam'a yani Türklerin din tasavvuruna dönmeyi sunar. Siyasetin ıslahının dinde itina ve dine ittiba ile mümkün olduğunun altını çizerek Türk siyasetinin dinî mahiyetini gösterir.

Osmanlı tasavvuf tecrübesinin önemli isimlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin kaleme aldığı *Sulûku'l-Mülûk*, tasavvufî siyasetname geleneğinin önemli örneklerinden biri olur. Hükümdarın varlık zaruretini dinin muhafaza ve rahatlıkla yaşanmasına bağlayan Bursevî, siyaseti diyanetin bir aracı mesabesinde tasavvur eder. Halifenin Kureyşliliği'ne dair hadise dönerken Türkleri ilk Müslümanlara kucak açan Ensar'a, İstanbul'u ise Medine'ye benzetir. Bursevî Osmanlı'yı ibka etmenin imkânını da siyasetin dinî cephesinde bulur, kıyamet alameti olarak ortaya çıkacak olan Mehdi'nin Osmanlı Devleti'nde zuhur edeceğini söyleyerek Osmanlı'nın ömrünü kıyamete kadar uzatır. Devlet-i ebed müddet fikri tarihin dinî bir okuması çerçevesinde teşekkül ettirilir.

Türk zihniyetinin Osmanlı asırlarında aldığı pratik hali bütün bir Türk vatanını karış karış gezip aktarmak suretiyle aşikâr kılan Evliya Çelebi, *Seyahatname* ile Türk hayatının her veçhesini gözler önüne serer. Nazarî bir kabul olan Türklüğün Hanefi-Mâtürîdî zihniyet ve tasavvuf ile cemolduğu fikri, *Seyahatname*'de bütün teferruatıyla gün yüzüne çıkar. Osmanlı vatanının neresine gitse muhatap olunacak bir Hanefi kadısı ile bir tarikatın dergâhı kendisini gösterir. O gördüklerinin yanında rivayet ettikleriyle de Türk zihniyetinin kaynağı olma hüviyetine bürünür. Fatih Sultan Mehmet'in Hanefi kadısı karşısındaki pozisyonunu anlatan rivayeti aktararak Türk siyaset düşüncesinin kaynaklarını ortaya koyar. İstanbul'un fethinde kerametleriyle kendilerini gösteren mücahit şeyh ve müritleri anlatırken siyaset ile dini birbirine cemedir. Osmanlı'yı Selçuklu'ya, Selçuklu'yu da Hazreti Nuh'un oğlu Yafes'e bağlayarak Türk devlet geleneğini peygamberler tarihinin bir sayfasına intikal ettirir. Özetle *Seyahatname* Türk zihniyet mekanizmasını teşekkül ettiren her türlü isim, eser, fikir ve anlatının kendisinde bir şekilde bulunabileceği bir ansiklopedi hükmünde okunabilir mahiyettedir.

Modernleşme devrinde geleneğin getirdiği her şeyin tenkide maruz kaldığı bir ortamı tesis etme gayreti gösterenlerin yanında geleneğin imkânları ile devrine hitap etmenin yollarını gözeten isimlerin başında İbnülemin Mahmut Kemal İnal sayılabilir. Onun *Kemâlû'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse* serlevhalı eseri bu istikamette siyasetname geleneğinin son örneklerinden birini ifade eder. O, bu eserde devlet, millet ve siyasete Türk zihniyet dünyası ve onun teşekkül ettirdiği gelenek etrafında bakmaya devam eder. Avrupa filozoflarının perestişkarı olan devrinin adamlarına karşı Türk zihniyet dünyasının bir müntesibi olduğunu gösterir, vakarın müşahhas haline dönüşür. Dini milletin ruhu ve devletin ibkasının esası olarak görür. Dinin merkezde olduğu bir şekilde tesis edilen siyasetin, siyasetin hası olduğunu söyleyerek Türk siyaset düşüncesi geleneğinin bir mensubu olduğunu aşikârâne bir biçimde ortaya koyar.

Görüleceği üzere İslam öncesi dönemlerden itibaren Türklerin düşünme biçimi din tasavvuru etrafında şekillenir. Dünya tasavvuru ve yaşam pratiklerini din tasavvurunun istikamet verdiği bir usûl doğrultusunda tesis eden Türkler, siyasete taalluk eden zihniyetlerini de din tasavvurundan bağımsız inşa etmez. Türk tarih tecrübesi pek çok aşamadan geçmiş, pek çok farklı kültür ve dinin muhatabı olmuşsa da din tasavvuru merkezli siyasal zihniyet kendisini bütün unsurları ile muhafaza etmenin imkânını bulur. Tecessüm eden Türk din tasavvuru, Türk siyaset düşüncesinin kaynağına dönüşür. Türk siyasetinin varlık, bilgi ve usûl hususundaki kaynağı Türk din tasavvuru olur. Türklüğün bu sabiteleri her devir ve şartta ismen değişse de fikren korunur. İslam öncesinde devrin ruhunu aksettiren *Orhon Kitabeleri*'ndeki siyasî zihniyet ile Osmanlı devri siyaset fikrinin hülasası olan *Ahlak-ı Alâî*'nin siyaseti idrak biçimi arasında neredeyse hiçbir fark bulunmamasının esrarı buradadır.

İntisap edilen dinler değişse de bu dinlerin Türkler tarafından tasavvur edilme biçimleri, onların kendilerine mahsus belli sabiteleri muhafaza etmelerine imkân verir. İslamlaşma devrinden itibaren Türklerin Hanefilik, Mâtürîdîlik ve içtima merkezli mistisizmi bir varoluş meselesi olarak telakki etmesinin sebebi de burada bulunur. Müslüman olurken Türk kalmanın imkânı bu mezhep ve meşreplerden tevdi edilir. Zihniyet dünyası bu şekilde muhafaza edilirken hayat pratiklerine cihat ile mana yüklenir. Bedavet merkezli bir yaşam kültürünün müntesibi olan Türkler için savaşıklık İslamlaşma sonrasında bir ibadete dönüşür. Türklerin kendilerini Allah'ın ordusu olarak tasavvur etmelerinin sebebi tam olarak budur. Türklük böylece bütün unsurlarını bir şekilde İslam'ın içerisinde bulur.

İlahî tabiatlı olduğunu tartışmanın Türkler için muhal olduğu töre, bu istikamette İslam ile aynileşir. Türk'ün töresi, İslam ile aynileştiğinde töre sahibi olmak manasına gelen Türk adı da İslam ile müteradif bir mahiyete bürünür. Türklük ile İslam böylece mütemmim bir cüz ve biri söylendiğinde bir diğerrinin de kastedildiği unsurlar haline gelir. Türklük sebebî bir asabiyet teşekkül ettirmenin yegâne imkânı olur.

Yazılmış bir kaderin neticesi olarak, ilahî bir lütuf sonucunda tevdi edilen milleti tertip ve devleti tesis imkânı ile varılan hükümdarlık, ilahî nizamı uygulayıp muhafaza etmek amacıyla teşekkül ettirilen siyaset, belli bir din tasavvuru etrafında bir araya gelen millet, bu tasavvurun İslam sonrası halini ifade eden mezhep ve mistik bir hale intikalini ifade eden meşrep, bu istikamette din ile aynileşir. Türklük dendiğinde din, devlet, millet, mezhep, meşrep ve siyasetin de bizatihi anlaşılmasının sebebi buradadır. İslam öncesi devirlerden modernleşmeye kendi devirlerinin birer aynası hüviyetinde olan eserler etrafında bu zihniyet değerlendirildiğinde, *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nin bu eserlerdeki örtük nazariyeyi aşikâr kıldığı anlaşılır. Bu istikamette Türk düşünce geleneğine müntesip hangi eser tetkik edilse varılacak sonuç bu olur. Varlığa yönelik müşahhas bilincin din tasavvuru merkezli bir şekilde inşa edildiği iddiası tetkik edilen eserlerin tamamında ispatını bulur. Böylece ilk bölümde faraziye halindeki hükümler eserlere intikal edildiğinde son bölümde nazariye haline tekâmül eder. *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*, Türk siyasetini şahısların fikirlerinden millet nazariyesine yükseltir. Türklerin siyasete yönelik idraki bu teori etrafında yapısal bir şekilde değerlendirilmenin imkânını bulur. Geleneğin şekillendirdiği zihniyet nazariye haline getirilerek geleneğin idrakinin imkânı sağlanır. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki Türk idrak biçiminin dinî, siyasî ve tarihî yapısını aşikârâne bir biçimde ortaya koymanın imkânı başka bir değerlendirme ölçüsüne ihtiyaç bırakmayacak biçimde *Türk Siyaset Düşüncesinin Dini Teorisi*'nde mevcuttur.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî. *Evliya Menkıbeleri Nefahâtü'l-Üns*. çev. Lâmiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Abdurrahman, Varis. “Tarihteki Efsanevi Turan Padişahı Alp Er Tunga Hakkında”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23/35 (Mayıs 2004), 1-8.
- Abdülkadir el-Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Ağırakça, Ahmet. “Müneccimbaşı, Ahmed Dede”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ahmed bin Mahmud. *Selçuknâme*. haz. Erdoğan Merçil. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2018.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet I. Cilt*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet II. Cilt-I Kitap*. haz. Şevki Nezihi Aykut. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet II. Cilt-II. Kitap Tahlil II. Cildin Muhtevâsı, Kaynakları ve Dizini*. haz. Şevki Nezihi Aykut. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet III. Cilt*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ahmed Eflâkî. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Ahmed Midhat. *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*. sad. ve haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. 2. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.
- Ahmetbeyoğlu, Ali – Şen, Hüseyin. “Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/234 (Mayıs Haziran 2018), 45-74.
- Akar, Ali. “Bir Dil-İçi Aktarma Metni Olarak Mirkatü'l-Cihad”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 75-84. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Akçura, Yusuf. “Tarihi Görüşe Dair”. *Milli Tarihin İnşası Makaleler*. haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan. 49-58. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.

- Akgündüz, Ahmet. “Ebüssuûd Efendi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Akıncı, Mehmet. “Türk İslam Siyasi Düşüncesi ve Kutadgu Bilig”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 148-161. İstanbul: Kasım 2016.
- Akıncı, Mehmet. “Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig’in Yeri: Kutadgu Bilig’de İktidar, Siyaset ve Toplum”. *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*. ed. Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak. 133-158. Ankara: Kadim Yayınları, 2020.
- Akkoyun, Turan. “Türkistan’dan Türkiye’ye Kültürel Süreklilikte Atabetü’l-Hakayık”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/64-77.
- Akkuş, Süleyman. “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin Bir Risâlesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 89-112.
- Akman, Şefik Taylan. “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2011), 80-109.
- Aksoy, Hasan. “Kınalızâde Ali Efendi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aksoy, Numan Durak. “Oğuz Kağan Destanı’nda Dini Motifler”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 243-252.
- Akûn, Ömer Faruk. “İbnülemin Mahmud Kemal”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/249-262. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Akûn, Ömer Faruk. “Şeyh-oğlu”. *İslâm Ansiklopedisi*. 11/481-485. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001.
- Akûn, Ömer Faruk. “Kâşgarlı Mahmud”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/9-15. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Akyol, Aygün. “Erdemli Siyaset- Yusuf Has Hacıp”. *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 79-92. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Akyürek, Yunus. “Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 522-538.

- Alaaddin Ata Melik Cüveynî. *Tarih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Alâeddin Üsmendî. “Bilgi ve Düşünmenin Zorunluluğu Hakkında”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 390-402. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Alakel, Murat. “İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilimine Dair Teorik Tartışmalar”. *Akademik Bakış* 5/9 (Kış 2011), 1-30.
- Algar, Hamid. “Bahâeddin Nakşibend”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/458-460. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/335-342. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/500-506. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyd Köksal vd.. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Ali, A. K. M. Eyub. “İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 49-65. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Alî, Cevâd. *Cahiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ali b. Bâlî. *El-İkdu’l-Manzûm fî Zikri Efâzılı’r-Rûm Ali b. Bâlî’nin Şakâ’ik Zeyli*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Alican, Mustafa. *Selçuklunun Öncü Veziri Amîdülmülk Kündürî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Alî-şîr Nevâyî. *Nesâyimü’l-Mehabbe min Şemâyimi’l-Fütüvve*. haz. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Aliyarlı, Süleyman. “Dede Korkut Kitabı ve Türk Tarih Öncesi”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/801-805. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Alkan, Haluk. “İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı”. *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 95-125. İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018.
- Almond, Ian. *İbni Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/319-322. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Altaş, Eşref. “Kâtip Çelebi’de Islahat Düşüncesi”. *Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları* 12 (Ekim 2007), 273-313.
- Altaş, Eşref. “*Düstûrü’l-Amel*’in İslâm Siyaset Edebiyatındaki Yeri ve Kâtip Çelebi’nin Siyaset Düşüncesi”. *Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları* 14 (Ekim 2008), 217-263.
- Altaş, Eşref. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak’tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 249-270. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Altıntaş, Ramazan. *Türk Kelâmcıları*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Anonim *Osmanlı Kroniği (1299-1512)*. haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Apak, Adem. “İsmail Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân’da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.
- Apak, Âdem. “Bir Mevlid Öncüsü Eser: Kutadgu Bilig”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 416-427. İstanbul: Kasım 2016.
- Apaydın, H. Yunus. “Zan (Fıkıh)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/122-124. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. “el-Müstasfâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/124-126. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Arat, Reşid Rahmeti. “Giriş”. *Atabetü’l-Hakayık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Arezi, Aierken. “Orhon Yazıtları’nın Çağdaş Uygarca Çevirisi ve Çin Halk Cumhuriyeti’ndeki İlgili Çalışmaların Genel Bir Değerlendirilmesi”. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 1. Cilt. 55-70. (Ankara: Mayıs 2010).
- Arpaguş, Hatice K.. *Osmanlı ve Geleneksel İslam*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.

- Arslan, Hüsamettin. “Mütercimim Önsözü”. *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Arslan, Mehmet. “Gelibolulu Âlî’nin Bazı Du’âların Fazileti ile İlgili Bir Risâlesi: “Zübdetü’l-Evrâd””. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 9 (2000), 57-73.
- Arslan, Mehmet. “Sûrnâmeler ve Gelibolulu Âlî’nin Sûrnâme’sinin Diğer Sûrnâmeler Arasındaki Yeri”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 107-116. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*. haz. Nihal Atsız. İstanbul: Devlet Kitapları, 1970.
- Âşık Paşazade. *Osmanoğulları’nın Tarihi*. haz. Kemal Yavuz – M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.
- Aşkar, Mustafa. “Niyâzî-i Mısri”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/166-169. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Atalay, Onur. *Türk’e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Atanasova, Kameliya. “The City, the Sate, and The Sufi: Ismail Hakki Bursevi (1653-1725) as a Teacher of Akbarian Matephysics”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 767-779. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Atay, Hüseyin. *Kur’an’a Göre Araştırmalar*. 5. Cilt. Ankara: Atay Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Atay, Hüseyin. “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 187-189. Ankara: OTTO, 5. Basım, 2015.
- Atsız, Hüseyin Nihal. “İslâmiyet’ten Önce Türk Destanı”. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 56-57. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Aurelius Augustinus. “Tanrı Devleti’nden Seçme Parçalar”. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1. Cilt. 361-390. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Avcı, Casim. “Nasîhatü’l-Mülûk”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/411. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Avcı, Mesut. “İslamın Orta Asya Tarihi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Ocak 2020), 517-528.
- Avcı, Seyit. “Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâîl Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 7-29.
- Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

- Aybakan, Bilal. “Sübki, Tâceddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/11-13. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Ahmet. *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Fıkhi Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Aydın, Erhan. *Taşa Kazınan Tarih*. İstanbul: Kronik Kitap, 2. Basım, 2018.
- Aydın, Erhan. “Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Genel Sorunlar Üzerine Notlar”. III. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 1. Cilt. 89-95. (Ankara: Mayıs 2010).
- Aydınlı, Yaşar. “İsmail Hakkı Bursevî’nin Felsefe Tasavvuru”. *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 185-194.
- Aydüz, Salim. “Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 1/1 (Aralık 1995), 159-207.
- Ayhan, Mehmet. “Muhyiddin İbn Arabî’nin Fütûhât’ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufî Muhtevaya Sahip Rivâyetler”. *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 22-56.
- Aykut, Şevki Nezihi. *Ahmed Cevdet Paşa (1238-1312/1823-1895) Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Bozgunda Fetih Rüyası: Yahya Kemal Beyatlı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Yahya Kemal Eve Dönen Adam*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Azizi, Seyfettin. *Satuk Buğra Han*. Ankara: Ocak Yayınları, 1998.
- Babayar, Gaybullah. “Edib Ahmed Yügneki’nin Yaşadığı Bölgeye Ait Yeni Bilgiler”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/40-56.
- Babinger, Franz. “Anadolu’da İslâmiyet İslâm Tedkikatının Yeni Yolları”. *Anadolu’da İslâmiyet*. çev. Ragıp Hulusi. 11-37. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Balandier, Georges. *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Banarlı, Nihad Sâmi. *Bir Dağdan Bir Dağa*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984.

- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*. 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1998.
- Bang, W.. *Oğuz Kağan Destanı*. çev. G. R. Rahmeti. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Semineri Neşriyatı, 1936.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bars, Mehmet Emin. “Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Oğuz Kağan Destanı’na Bir Bakış”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 2/4 (Aralık 2013), 181-197.
- Barthold, V. V.. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. çev. Râgıp Hulûsi Özdem. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. “Kâtip Çelebi’nin Gözünden Osmanlı’da Dinî Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mîzânü’l-Hak’taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 593-609. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Başkan, Ömer. “Halkı İrşad Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân’ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 127-144.
- Battal Gazi Destanı*. haz. İsmail Toprak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Bayat, Fuzuli. “Mitolojik Zıtlık Paradigması Bakımında Baba – Oğul Mücadelesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009), 63-70.
- Bayat, Fuzuli. “Kutadgu Bilig’de Yaratılış ve Son Buluş”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 115-124. İstanbul: Kasım 2016.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Manada Türk Mitolojisi)*. 1. Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 2017.
- Bayat, Fuzuli. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Bayburtluoğlu, Zafer. *Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Baykara, Tuncer. “Türklüğün En Eski Zamanları”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca. 1/277-307. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Bayraktar, Nesrin. “Orhon Yazıtlarından Geçen Renk Adlarının Anlam Alanları Üzerine”. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 1. Cilt. 121-128. Ankara: Mayıs 2010.
- Bayram, Duygu. “Hikâyelerin Bilgesi: Dede Korkut”. *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 51-63. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Bayram, Duygu. *Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak -Dede Korkut Hikâyelerinin Felsefi Analizi-*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bayram, Mikâil. “Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 10 (2001), 1-11.
- Bayram, Mikâil. “Bir Eğitim ve Öğretim Ocağı Olarak Ahî Teşkilatı”. *İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*. ed. İbrahim Canan. 139-145. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Bazin, Louis. “Köl Tegin mi Kül Tegin mi?”. çev. Ebru Kabakçı. *Dil Araştırmaları Dergisi* 19 (Güz 2016), 209-214.
- Bedir, Murteza. “Sünnet”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. “Ebû Hafs El-Kebîr”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/366-368. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Beldiceanu, Irène. “Başlangıçlar: Osman ve Orhan”. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. ed. Robert Mantran. çev. Server Tanilli. 17-41. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Bendix, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. California: University of California Press, 1977.
- Berger, Peter L.. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Berthels, E.. “Necm-ed-Dîn Kübrâ”. *İslam Ansiklopedisi*. 9/163-165. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001.
- Beydilli, Kemal. “Yeniçeri”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/450-462. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Beyhakî. *Şuabu’l-İman*. 1121.
- Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bıçak, Ayhan. “Kutadgu Bilig’de Yönetim Anlayışının Teorik Temelleri”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün*

- Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 42-61. İstanbul: Kasım 2016.
- Bıçak, Ayhan. “Kutadgu Bilig’de İnsan ve Evren Tasavvuru”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 77-116. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Bıçak, Ayhan. “Siyaset Düşüncesinin Eleştirisi”. *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*. ed. Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak. 15-31. Ankara: Kadim Yayıncılık, 2020.
- Bilgin, A. Azmi. “Kutadgu Bilig’de Sufilik Anlayışı”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 301-309. İstanbul: Kasım 2016.
- Bilgin, Mustafa. “Hak Dini Kur’ân Dili”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/153-163. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bingöl, Abdülkuddüs. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/323. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*. çev. Sevda Çalışkan – Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Bolat, Ali. “Tasavvufun Doğuşu”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 105-130. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Bozdoğan, Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Bravo, Hamdi. “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Haziran 2004), 153-164.
- Bulut, Emrullah. “Kâtip Çelebi'nin Aklî İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/833-865. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), 1-9.
- Belge, Murat. “Osmanlı Tarihi ve Osmanlı Tarihçileri”. *Birikim* 3 (Mayıs 1975), 75-79.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Burgu, Yavuz Selim. *Anadolu Selçukluları Alâeddin Keykubad ve Zamanı*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Burhâneddin el-Merginânî. *Hanefiler İçin İslam Fıkhi El-Hidâye Tercemesi*. çev. Ahmet Meylani. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.

- Burke, Peter. *Social History of Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 5. Basım, 2008.
- Büyükbaş, Nazım. “Hanefî Tabakat Kitapları Arasında Kınalızade’nin Tabakatu’l-Hanefîyesi’nin Yeri”. *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 473-484. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Canikli, İlyas. “Kınalızâde’nin Ahlâk-ı Alâî’de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2858-2891.
- Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde – Ebussu’ûd – Birgivi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Ceric, Mustafa. “Maturîdî’nin Dini Epistemolojisi”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 279-311. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Cesari, Jocelyne. “Unexpected Convergences: Religious Nationalism in Israel and Turkey”. *Religions*. 9/334 (October 2018).
- Chavannes, Edouard. *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Orhon Yazıtlarındaki “Bilge” Terimi Üzerine”. *Felsefe Dünyası* 35 (2002), 89-101.
- Copeaux, Etienne. *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Çağrı, Mustafa. “Zan”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “İhyâü Ulûmi’-d-Dîn”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/10-13. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Nasihat”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/408-409. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çağrı, Mustafa. “Zevk”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrı, Mustafa. *Gazzâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Çakır, Emine. “Tarihî ve Menkıbevi Şahsiyetlerin Adlarının Karıştırılması Meselesi: Satuk Buğra Han mı Saltuk Buğra Han mı?”. *TÜRKKÜM 2018 Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi*. ed. Ahmet Uysal. 100-116. Balıkesir: 2018.
- Çakmak, Serkan. “Atabetü’l-Hakâyık’ın Hollanda Nüshası (Aybetü’l-Hakâyık)”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/40-47.
- Çalen, Mehmet Kaan. *Osmanlılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Çalka, Mehmet Sait. “Âyet ve Hadis Şerhi Bağlamında Atabetü’l-Hakâyık’ı Okumak”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/303-309.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sünnet (Kelâm)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/153-154. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çetinkaya, Gülnaz. *Dede Korkut Hikâyelerinde Semboller*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Çevik, Mustafa. *David Hume ve Din Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Çiftci, Şaban. ““Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.
- Çotuksöken, Betül. “Aurelius Augustinus”. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. ed. Ahu Tunçel. 80-95. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Dağıstanlıoğlu, B. Erdem. “Tezkire-i Buğra Han’ın Çağatayca Yazılmış Bir Nüshası (Metin - Dil İncelemesi - Tıpkıbasım)”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (Fall 2012), 1313-1393.
- Dalkılıç, Mehmet. “Buhârâ’nın İslâmlamasında Kuteybe Bin Müslim’in Rolü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (Güz 2012), 149-156.
- Dânişmend Gazi Destanı*. haz. Necati Demir. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Danka, Balázs. *The ‘Pagan’ Oyuz-namâ: A Philological and Linguistic Analysis*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.
- Dankoff, Robert. *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi’nin Dünyaya Bakışı*. çev. Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Daş, Abdurrahman. “Belgelerin Işığında Selçukludan Günümüze Anadolu’da Hanefilik”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik-*. ed.

Cengiz Çuhadar – Mustafa Aykaç – Yusuf Koçak. 2/413-418. Kastamonu: Mayıs 2017.

Dâvûd el-Kayserî. *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*. çev. Turan Koç – Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.

Dâvûd el-Kayserî. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*. çev. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Dede Korkut Hikâyeleri -Kitab-ı Dedem Korkut-. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2019.

Dede Korkut Oğuznameleri. haz. Semih Tezcan – Hendrik Boeschoten. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 5. Basım, 2018.

Della Porta, Donatella. “Comparative Analysis: Case-Oriented versus Variable-Oriented Research”. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*. ed. Donatella Della Porta – Michael Keating. 198-222. New York: Cambridge University Press, 2008.

Demir, Abdullah. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

Demir, Abdullah. “Hanefilerde Akâidden Kelâma Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekinin Tarihî Teşekkül Süreci”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 93-115. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Demir, Abdullah. “Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâveraünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 19-48. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Demir, Mustafa. “Gelibolu’lu Mustafa Âlî’nin Fusul-i Hall ü Akd ve Usul-i Harc ü Nakd Adlı Eseri”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 141-148. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

Demir, Necati. *Satuk Buğra Han Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2018.

Demir, Osman. “Yakîn”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Demirci, Jale. “Codex Comanicus”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/699-703. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Demirci, M. Fatih. “Bir Felsefe Metni Olarak Kutadgu Bilig”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 137-147. İstanbul: Kasım 2016.

Demirhan, Ahmet. *Kuruluş Sarmalı’ndan Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

- Demirkol, Murat. “Kınalızâde Ali Çelebi’nin Ahlâk Felsefesine Katkıları”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın – Metin Aydın – Muhammet Yetim. 301-319. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Dinçer, Ömer. *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Diniz, Yeliz Özay. *Evliyâ Çelebi’nin Acayip ve Garip Dünyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Divitçioğlu, Sencer. *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Doygun, Meryem. “Kutadgu Bilig ve Sülûk’l Mülûk Zaviyesinden “Bey-Sultan” Değerlendirmesi”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/207-214.
- Droogers, André. “Dinin Tanımlanması: Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı”. *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. der. Peter B. Clarke. çev. Ahmet Onay. 415-438. İstanbul: İmge Kitabevi, 2012.
- Duman, Muhammet Fatih. “Gelibolulu Mustafa Âlî’nin Zübdetü’t-Tevârih Adlı Eserinin Tahlili”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 388-421.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivîzâde, Birgivi)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 303-337.
- Duralı, Şaban Teoman. “Toplum-Devlet Ülküsü Olarak Tarihte Türklüğün Oluşması”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 1/335-349. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Duralı, Ş. Teoman. *Omurgasızlaştırılmış Türklük*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Duralı, Şaban Teoman. “Devletebedmüddet Bilinci: Kutadgubilig Devletebedmüddet Ülküsü: Kızıl Elma Türklüğün Seyyar – Asker – Devletliliği (Ordu)”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 11-76. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Durmuş, İlhami. “Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı”. *Gazi Akademik Bakış* 10/20 (Haziran 2017), 37-47.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ (Felsefesi)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

- Düzdağ, M. Ertuğrul. “Giriş”. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Düzenli, Pehlul. *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Düzgün, Dilaver. “Dede Korkut Kitabı’nda Alkışlar ve Kargışlar”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/806-810. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî. *Ömer Neseî Akaidi*. çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd.. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2016.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîl’atü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 1. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2017.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîl’atü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 2. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 4. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 5. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2. Basım, 2018.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Fadıl Aygün. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 6. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 7. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Mehmet Erdoğan. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 10. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Ebû Seleme es-Semerkandî. *Cümelü Usûlî’d-Dîn Matürîdîliğ’in Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ebû Şekûr el-Keşî es-Sâlimî. “Akılla Bilginin Elde Edilmesine Dair Mesele”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 336-342. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ebû’l-Hasen el-Eş’arî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

- Ebü'l Leys Semerkandî. *Tenbihü'l – Gâfilîn*. çev. Hüseyin Okur. 1. Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Ebu'lgazi Bahadır Han. "Türklerin Soykütüğü". *Türklerin Şeceresi*. 39-130. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2011.
- Ebü'l-Kâsım El-Hakim Es-Semerkandî. *Sevâdü'l Azam Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018.
- Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed en Neseî. *Tabsiratül Edille fî Usulü'd-Dîn*. çev. Hüseyin Atay. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ebü'l-Berekât en-Neseî. *El-Umde fî'l-Akâid İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ebü'l Muîn en-Neseî. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 343-349. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ebü'l-Muîn en-Neseî. *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ebü'l-Muîn en-Neseî. *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Edip Ahmed Yükeki. *Atabetü'l Hakayık*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Eker, Süer. "Orhon Yazıtları: İran Dilleri ile İlk Temaslar ve Benzer Birkaç Öğe Üzerine". *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 1/321-332. Ankara: Mayıs 2010.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/5 (2005), 417-439.
- Ekincikli, Mustafa. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yesevîlik". *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. haz. Abdülkadir Yuvalı – Mustafa Arğuşah – Ali Aktan. 115-118. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993.
- Elçin, Şükrü. "Türk Dilinde Destan Kelimesi ve Mefhumu". *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 18-27. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Elmalî'lı Hamdi Efendi. "Dibace". Paul Janet – Gabriel Seailles. *Metalib ve Mezahib*. çev. Elmalî'lı Hamdi Efendi. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2001.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Koroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Er, S. Koray. *Tanrı'nın Sopası Türkler, Martin Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslâm Algısı*. İstanbul: Historia Kitap, 2018.
- Eravcı, H. Mustafa. “Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nusret-Nâme Adlı Eserinin Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2003), 75-87.
- Erbay, Celal. “el-Cevâhirü'l-Mudiyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/433-434. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ercilasun, Ahmet B. “Dede Korkut Mirası”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 505-509. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 460-485. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Ata'sı Arasında Bir Mukayese”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 490-495. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 448-452. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Salur Kazan Kimdir?”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 510-526. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Türk Destanlarında Baba-Oğul Mücadelesi”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 486-489. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet B.. “Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması”. *Makaleler Dil Destan Tarih Edebiyat 1*. haz. Ekrem Arıkoğlu. 496-504. Ankara, Akçağ Yayınları, 2014.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Nehir Destan Oğuzname (Oguz Bitig)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Erdem, Haluk. “Kutadgu Bilig'i Felsefesi Açısından Yeniden Anlamak”. *Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı Bildiri Özetleri*. 97. Ankara: Eylül 2019.

- Erdoğan, Çağrı. *Mevlana İsa ve Câmî'ü'l-Meknûnât Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. “Mesh”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/302. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Osmanlı’da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 273-326.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1969.
- Ertaş, Mehmet Yaşar. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnâmesi’nde Gazâ”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (2012), 79-100.
- Ertuğrul, Ali. “Niğdeli Kadı Ahmed’in el-Veledü’ş-Şefik ve’l-Hâfidü’l-Halîk’ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak) Cilt I (İnceleme-Tercüme), Cilt II (Farsça Metin)”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 175-204.
- Ertuğrul, Ali. “Niğdeli Kadı Ahmed”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/359-360. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Ertürk, Nihal. *Divanü Lugatî’t-Türk ve Codex Cumanicus’taki Halk Edebiyatı Unsurları*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*. haz. İsmail Hakkı Şengüler. 9. Cilt. İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Ersoy, Mehmet Âkif. “Âsım”. *Safahat*. haz. Fazıl Gökçek. 6. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Eryılmaz, Bilal. *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki’n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Evircan, Şerafettin (haz.). “Giriş”. *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*. 11-130. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 1. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.

- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 1. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman. 2. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman. 2. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 3. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 3. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 4. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. 4. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 5. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 5. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 6. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 6. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 7. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 7. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 8. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.

- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 8. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 9. Cilt 1. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. haz. Seyit Ali Kahraman. 9. Cilt 2. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Evliyâ Çelebi. “1. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “2. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “3. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “4. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “5. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1 1-6. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “7. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 2 7-10. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Evliyâ Çelebi. “10. Kitap”. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 2 7-10. Kitaplar. haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Eyuboğlu, Sabahattin. *Yunus Emre’ye Selâm*. İstanbul: Çan Yayınları, 1966.
- Fârâbî. *El-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fatih Sultan Mehmet. *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Fatma Âliye Hanım. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2018.
- Feridüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

- Fığlalı, Ethem Rûhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Çevirenin Önsözü”. Abdülkadir El-Bağdadi. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Findley, Carter V.. *Dünya Tarihinde Türkler*. çev. Ayşen Anadol. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Fleischer, Cornell H.. *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge, 2002.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay – Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Freud, Sigmund. *Kültürdeki Huzursuzluk*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Gardet, Louis – Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, Klasik Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Gel, Mehmet. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Nushatü's-Selâtin*. haz. Faris Çerçi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Künhü'l-Ahbâr*. haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Gellner, Ernest. *Nation and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

- Gemici, Nurettin. “Evliyâ Çelebi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/873-890. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gencer, Bedri. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Orta Asya’da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gibbons, Herbert Adams. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. çev. Ragıp Hulusi Özmen. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- Giesse, Friedrich. “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”. *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. drl. Oktay Özel – Mehmet Öz. 149-175. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Gimaret, Daniel. “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî’nin Görüşleri”. çev. Mustafa Can. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 938-947. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Gimaret, Daniel. “Kitâbü’t-Tevhîd’in Mâtürîdî’ye Aidiyeti”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 130-133. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ginzburg, Carlo. *Peynir ve Kurtlar*. çev. Ayşen Gür. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Golden, Peter B.. *Türk Halkları Tarihine Giriş*. çev. Osman Karatay. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 18. Basım, 2018.
- Gordlevski, V.. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. İstanbul: Onur Yayınları, 1988.
- Gökalp, Ziya. *Türk Töresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları, 1976.
- Gökalp, Ziya. “Türk Medeniyeti Tarihi”. *Kitaplar*. ed. M. Sabri Koz. 1/319-555. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gökalp, Ziya. “Türk Töresi”. *Kitaplar*. ed. M. Sabri Koz. 1/89-164. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gökbulut, Hasan. “Kâfiyeci”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/154-155. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Gökdağ, Bilgehan Atsız – Özder, Esra. “Necib Asım ve Atebetü’l-Hakayık (Hibetü’l-Hakayık) Çalışmaları”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/23-32.
- Göksu, Erkan. *Bilge Vezir Nizamülmülk*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

- Gökyay, Orhan Şaik. “Kâtip Çelebi Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 8/11-12 (1955), 135-150.
- Gökyay, Orhan Şaik. “Cihannümâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gökyay, Orhan Şaik. “Dede Korkut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/77-80. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gökyay, Orhan Şaik. “Kâtib Çelebi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Gölcük, Şerafettin. “El-İktisâd fî'l-İ'tikad”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/57-58. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2020.
- Gönen, Hatice Çiğdem. *Dede Korkut Hikâyeleri’nde Devlet Dışı Siyasallık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Görgün, Tahsin. “Osmanlı’da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”. *İslamî Araştırmalar* 13/2 (2000), 180-188.
- Götz, Manfred. “Mâtürîdî ve *Te’vilâtü’l-Kur’ân* Adlı Eseri”. çev. Adem İrmak – Veysel Gengil. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 174-201. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Göz, Kemal. “Kınalızade’nin Aile Ahlakına Bakışı”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 1-25.
- Gözler, Kemal. “Devletin Bir Unsuru Olarak “Millet” Kavramı”. *Türkiye Günlüğü* 64 (Kış 2001), 108-123.
- Grenald, F.. “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih”. *Selçuklular ve İslamiyet*. çev. Osman Turan. 245-308. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980.
- Güleç, İsmail. “Bir Yunus Emre Şarihi Olarak İsmail Hakkı Bursevi ve Şerhleri”. *Yunus Emre Kitabı*. ed. Ercan Yılmaz – Fahri Tuna – Hüseyin Yorulmaz. 139-148. İstanbul: Değişim Yayınları, 2014.

- Gülenç, Kurtul. “Aydınlanma, Tarih ve Siyaset: Yeni Bir Tarih Anlayışının Olanacağı Üzerine Bir Deneme”. *Aydınlanma Din Demokrası*. ed. Ömer Bozkurt. 129-147. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012.
- Gülensoy, Tuncer. “Edip Ahmet Yükneki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/421-422. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gülensoy, Tuncer. “İlk Dönem Türkçe İslami Eserler ve Atabetü’l Hakayık”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/7-10.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. sad. M. Mahfuz Söylemez – Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. *Mâziden Âtiye Geçmişten Geleceğe*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 03 Ekim 2019. <https://sozluk.gov.tr>
- Gündüz, Tufan. “Safeviler”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/451-459. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Gündüz, Tufan. “Âli’nin Kühü’l-Ahbar’ında Safeviler”. *Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 161-165. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Güngör, Erol. *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Gürlek, Dursun. *İbnülemin Mahmut Kemal İnal Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Efendisi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Mevlana Celaleddin-i Rumî’nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (Güz 2014), 115-135.
- Hadislerle İslam*. 3. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Halaçoğlu, Yusuf – Aydın, Mehmet Âkif. “Cevdet Paşa”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/443-450. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. çev. Büşra Uçar. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Halide Edib. *Conflict of East and West in Turkey*. Delhi: Maktaba Jamia Millia Islamia, 1935.
- Hamdullah Müsefî-yi Kazvinî. *Târih-i Güzide*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

- Hamdullâh Müstevfî-i Kazvî. *Târîh-i Güzîde (Zîkr-i Pâdişâhhân-ı Selçukiyân)*. ed. Erkan Göksu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- Harman, Ömer Faruk. "Milel ve Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/57-58. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Hassan, M. Rükniddîn. "Nizâmu'l-Mülk". çev. Yûsuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Mian M. Şerif. 1/929-959. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Hayes, Carlton J. H.. *Milliyetçilik: Bir Din*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Heidegger, Martin. "Letter on Humanism". *Basic Writings*. ed. David Farrell Krell. 213-265. New York: HarperSanFrancisco, 2. Basım, 1993.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Bekir Berat Özipek vd.. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Hezarfen Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*. haz. Sevim İlğürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *Age of Empire: 1875-1914*. New York: Vintage Books, 1989.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Capital 1848-1875*. London: Abacus, 1995.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996.
- Hobsbawm, Eric. *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*. New York: The New Press, 1999.
- Hocaefendizâde Ali Haydar Efendi. *Dürerül Hükkam Şerhu Mecelletil Ahkam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Horovitz, S.. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Hunkan, Ömer Soner. "Satuk Buğra Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/181. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hunkan, Ömer Soner. "X-XIII. Yüzyıllarda Orta Asya'da Türkler ve İslâm (Nümizmatik Veriler ve İslâm Kaynaklarına Göre)". 38. *ICANAS Bildirileri*. 1615-1630. Ankara: Atatürk Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Kitabevi, 4. Basım, 1995.
- Hücvirî. *Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.

- Hüseyin Hamdî Efendi. *Hasbihâlü's-Sâlik fî Akvemi'l-Mesâlik*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Hüseyin Vassaf. *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemâl Kemâlü'l-Kemâl*. haz. Fatih M. Şeker. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Arabî. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir Varlık, Yokluk ve Nefsin Mertebeleri*. çev. M. Es'ad Erbilî. haz. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy Kitap, 2011.
- İbn Bibi el-Hüseyin B. Muhammed B. Ali El-Ca'feri Er-Rugadi. *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye Selçuknâme*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İbn Bîbî. *Selçuknâme*. çev. Mükrimin Halil Yinanç. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime-1*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- İbnü'l-Adîm. *Bugyetü't taleb fî Tarihi Haleb Biyografilerle Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- İlgürel, Mücteba. "Evliya Çelebi". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/529-533. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İmam Gazâlî. *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimü'l-Bâtiniyye*. çev. Ahmed Ateş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İmam Gazâlî. *Bâtınîliğin İcyüzü Fedâihu'l-Bâtiniyye / El-Mustazhırî*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- İmâm Gazâlî. *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*. çev. Ali Arslan. haz. Düccane Cündioğlu. 3. Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 2014.
- İmam-ı Gazâlî. *Nasihatü'l-Mülûk*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- İmamoğlu, A. Taha. "İslam Siyaset Literatüründe Kullanılan Hadislerin Kaynağı ve Sıhhati Meselesi". *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 239-263. İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*. haz. Duygu Miyase Şimşek. İstanbul: Eflatun Kitap, 2020.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

- İnalcık, Halil. “Türk Tarihinde Türe (Töre) ve Yasa Geleneği”. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*. 93-118. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.
- İnalcık, Halil. “İslam Hukuku ve Sosyal Devlet”. *Tarihe Düşülen Notlar*. ed. Zeynep Berktaş – Ümran Tüzün. 1/165-172. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- İnalcık, Halil. “Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: Kutadgu Bilig’de Devlet ve Din”. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. ed. Emre Yalçın. 13-30. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- İnalcık, Halil. “Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?”. *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. drl. Oktay Özel – Mehmet Öz. 119-145. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- İnalcık, Halil. “Osmanlı Devleti’nin Doğuşu Meselesi”. *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. drl. Oktay Özel – Mehmet Öz. 225-240. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2019.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Hâkimiyetinde Ortadoğu ve Balkanlar*. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.
- İnan, Abdülkadir. “Türk Rivayetlerinde Bozkurt”. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 76-82. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İmâm-ı Â’zam. “El-Âlim ve’l-Müteallim”. *İmâm-ı Â’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 7-32. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2019.
- İmâm-ı Â’zam. “El-Fıkhu’l-Ebsat”. *İmâm-ı Â’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 33-52. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- İmâm-ı Â’zam. “El-Fıkhu’l-Ekber”. *İmâm-ı Â’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 53-58. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2019.
- İpşirli, Mehmet. “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/348-349. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. “Kazasker”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/140-143. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/91-96. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İsahak, Aldila. “Mâtürîdî’nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 259-278. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- İsen, Mustafa (haz.). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- İsen, Mustafa. “Bir Biyografi Ustası Olarak Gelibolulu Mustafa Âlî”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 13-24. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- İsmail Hakkı Bursevî. “Şerh-i Ebyat-ı Yunus Emre”. *Niyazî-i Mısri – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*. haz. Suat Ak. 41-92. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- İsmail Hakkı Bursevî. “Tuhfe-i Aliyye”. *Seyr ü Sülûk -Üç Tuhfe-*. haz. Şeyda Öztürk. 143-213. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Kabakçılı, Osman. “İsmail Hakkı Bursevi Tefsirinde Hacı Bayram Veliye Gönderilen Referanslar ve Analizleri”. *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ahmet Cahid Haksever. 1/297-306. Ankara: Kalem Yayınları, 2016.
- Kabaklı, Ahmet. “Mevlâna'nın Sanatı”. *Selçuk Üniversitesi 2. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*. 9-18. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Kaçalin, Mustafa S.. “Dîvânü Lugâti't-Türk”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/446-449. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kaçalin, Mustafa S.. “Orhon Yazıtları”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/390-393. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kafadar, Cemal. “Gazâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/427-429. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Kafesoğlu, İbrahim. “Nizâm-ül-Mülk”. *İslâm Ansiklopedisi*. 9/329-333. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2002.
- Kafesoğlu, İbrahim. “Tarihte “Türk” Adı”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 1/308-315. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kafesoğlu, İbrahim. “Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik”. *Milli Tarihin İnşası Makaleler*. haz. Ahmet Şimşek – Ali Satın. 97-118. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.

- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 43. Basım, 2018.
- Kahraman, Ahmet. “Ahlâk-ı Alâî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/15-16. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kahraman, Alim. *Büyük Göçmen Kuş Yahya Kemal Beyatlı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/471-473. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hadis (Tarihçe)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kaplan, Mehmet. “Göktürk Yazıtları”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/735-739. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Kara, Mustafa. *Anadolu’nun Üç Ermişi Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Kara, Seyfullah. “Türkiye Selçuklularında Dinî Hayat”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 7/308-319. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Karadaş, Çağfer. “Sübki, Tâceddin (İtikadî Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Karadaş, Çağfer. “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin (İtikadî Görüşleri)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/516-520. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Karadaş, Çağfer. “İsmail Hakkı Bursevî’nin İtikadî Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 265-276.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 4. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

- Karamustafa, Ahmet T.. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Karateke, Hakan. “Seyahatname’deki Popüler Dinî Kitaplar”. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin Yazılı Kaynakları*. haz. Hakan Karateke – Hatice Aynur. 200-239. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Karpat, Kemal H.. *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*. çev. Ceren Elitez. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Karpat, Kemal H.. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Karpuz, Haşim. “Evliya Çelebi’nin Ziyaret Ettiği Mevlevihaneler”. *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mahmut Erol Kılıç – Celil Güngör – Mustafa Çiçekler. 2/587-608. İstanbul: Motto Project, 2010.
- Kartal, Ahmet. *Şiraz’dan İstanbul’a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kartal, Ahmet. “Kutadgu Bilig’in Düşündürttükleri ve Türk Edebiyat Tarihindeki Yeri”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 184-203. İstanbul: Kasım 2016.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. 1. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn*. çev. Rüştü Balcı. 1-5. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kâtip Çelebi. *Tuhfetü’l-Kibâr Fî Esfâri’l-Bihâr*. haz. Seda Çakmakcıoğlu – Çetin Şan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Kâtip Çelebi. *Kitâb-ı Cihannûmâ*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2009.
- Kâtip Çelebi. *Düstûru’l-Amel li Islâhi’l-Halel*. haz. Ensar Köse. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Kâtip Çelebi. *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyârî’l-Ehakk*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kâtip Çelebi. *Fezleke*. der. Zeyneb Aycibin. 1-2. Cilt. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Kavak, Özgür (haz.). “Giriş Siyasete Tasavvufî Yorum”. *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü’l-mürîd ile’l-murâd fî tercemeti Mirsâdü’l-‘ibâd*. 11-40. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Kaya, Mahmut. “Aristo”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/375-378. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 212/145-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/420-522. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. “el-Medînetü’l-Fâzıla”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/318-320. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Kınalızâde’de Adalet Dairesi ve Kaynakları”. *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 53-56. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Kayaoğlu, İsmet. “Mevlâna’nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri”. *Selçuk Üniversitesi 2. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*. 159-164. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Kaygın, Ebru. *Dede Korkut Hikâyelerinde Din Algısı*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Keitner, Chimene I.. *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building*. New York: State University of New York Press, 2007.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kemikli, Bilal (ed.). “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât”. *Mevlid Külliyyâtı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî. *Müsâmeretü’l-Ahbâr Selçukî Devletleri Tarihi*. çev. M. Nuri Gencosman. Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi, 1943.
- Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlâk ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Keykâvus. *Kabusnâme*. çev. Mercimek Ahmed. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Ekberîyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/544-545. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-516. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. “Evliya Çelebi Seyahatnamesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 149-259.

- Kılıç, Rüya. “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi”. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 33 (Bahar 2005), 227-246.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ’i*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.
- Kitapçı, Zekeriya. “Kuteybe B. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan’ın Diğer Şehirlerinde İslâmiyet”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 29 (Nisan 1984), 52-71.
- Kitapsız Mustafa Efendi. *Maksadu’s-Sâlikîn*. haz. Hasan Şahin Aktaş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Klausner, Carla L.. *Selçuklularda Vezirlik Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma 1055-1194*. çev. Mehmet Fatih Baş – Sinan Tarıfci. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Koca, Ferhat. “İstidlâl (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/323-325. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Salim. “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca. 3/15-37. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Koca, Salim. *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Konur, Himmet. “Zühdden Tasavvufa Geçiş”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 133-135. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa’nın Oluşumu Hz. Ali’nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kökten, Yavuz – Küçüker, Elif. “Kutadgu Bilig’de Toprak (Yer) Kavramı”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/197-206.
- Kömbe, İlker. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 139-198.
- Köprülü, Mehmet Fuat. “Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları”. *Anadolu’da İslâmiyet*. çev. Ragıp Hulusi. 41-122. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Köprülü, M. Fuad. “Cüveynî”. *İslam Ansiklopedisi*. 3/249-255. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Tarih-i Dînisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türkiye Tarihi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.

- Köprülü, M. Fuat. “Millî Türk Destanı”. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 13-17. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Köprülü, Fuat. “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”. *Millî Tarihin İnşası Makaleler*. haz. Ahmet Şimşek – Ali Satın. 31-45. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatı Ders Notları*. İstanbul: ALFA Yayınları, 2015.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. haz. Orhan Köprülü. İstanbul: ALFA Yayınları, 2015.
- Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-”. *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 27-50. İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018.
- Kösoğlu, Nevzat. *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2015.
- Kösoğlu, Nevzat. *Millî Kültür ve Kimlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6. Basım, 2018.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Kuruluş Devri*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Akif*. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2013.
- Kumrular, Özlem. *Türk Korkusu*. İstanbul: Doğan Kitap, 4. Basım, 2008.
- Kumrular, Özlem. *İslam Korkusu*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Kuran, Ercüment. “XVII. Asır Anadolu Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Çelebi”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (1988), 249-252.
- Kurat, Akdes Nimet. “Kutaybe Bin Müslim’in Harizm ve Semerkand’i Zabtı (Hicri 93-94 = Miladi 712)”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]* 6/5 (Kasım-Aralık 1948), 385-430.
- Kurt, Hasan. *Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Kurtuluş, Rıza. “Keykâvus b. İskender”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/357. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Kut, Günay. “Ali Şîr Nevâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/449-453. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kutay, Taceddin. *Sekülerleşmenin Hristiyan Kökleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Bahar 2009), 7-41.
- Kutlu, Sönmez. *Türkler ve İslâm Tasavvuru*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez (haz.). “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 25-66. Ankara: OTTO, 2015.
- Kutluer, İlhan. “Katip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-zunûn’un Mukaddimesinde “el-İlm” Teriminin Kavranış Biçimleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 79-99.
- Kutluer, İlhan. “Keşfü’z-Zunûn”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Küçükkaya, M. Askeri. “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi’nde Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı”. *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. ed. Hasan Kamil Yılmaz. 2/83-94. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006.
- Küçükkaya, M. Askeri. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nde Adı Geçen Mevlevihane ve Tekkeler”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 177-186.
- Küçükkaya, M. Askeri. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Tasavvuf Tarikatlar-Şeyhler-Tekkeler-Ziyaretgâhlar*. İstanbul: Mostar, 2011.
- Küçükkaya, M. Askeri. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Tarikatı”. *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1. ed. Ahmet Cahid Haksever. 1/307-324. Ankara: Kalem Yayınları, 2016.
- Küpelî, Özer. *Osmanlı Safevi Münasebetleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Kütükoğlu, Bekir. “Âlî Mustafa Efendi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/414-416. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kütükoğlu, Bekir. “Fezleke”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Langer, William L.. – Blake, Robert P.. “Osmanlı Türklerinin Doğuşu ve Tarihsel Arkapları”. *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. drl. Oktay Özel – Mehmet Öz. 177-224. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2019.

- Lambert, Malcolm. *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*. çev. Erdem Gökyaran. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- Leder, Stefan. “Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature”. *Global Medieval Mirrors For Princes Reconsidered*. ed. Regula Forster – Neguin Yavari. 93-111. Harvard: Harvard University Press, 2015.
- Lefebvre, Georges. *The French Revolution*. çev. Elizabeth Moss Evanson London – New York: Routledge Classics, 2001.
- Le Gall, Dina. *Bir Süfî Kültürü Olarak Osmanlı’da Nakşibendilik (1450-1700)*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Lessicografia della Crusca in Rete l’Accademia della Crusca*. Erişim 05 Ekim 2019. <http://lessicografia.it>
- Levi-Strauss, Claude. *Din ve Büyü*. çev. Ahmet Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 1983.
- Levi-Strauss, Claude. *İrk, Tarih ve Kültür*. çev. Haldun Bayrı vd.. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Levi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Lewis, Bernard. *İslam’ın Siyasal Söylemi*. çev. Ünsal Oskay. Ankara: Phoenix Yayınları, 2007.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 5. Basım, 2011.
- Lewis, Franklin D.. *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*. çev. Gül Çağalı Güven – Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Lindner, Rudi Paul. *Osmanlı Tarihöncesi*. çev. Ayda Arel. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Ling, Trevor. *Karl Marx and Religion*. London: The Macmillan Press, 1980.
- Madelung, W.. “The Spread of Maturidism and The Turks”. *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*. 109-168. Leiden: Brill, 1968.
- Maden, Fahri. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68 (2013), 89-128.
- Mahmûd el-Kâşgarî. *Dîvânü Lugâti’t Türk*. çev. Serap Tuba Yurteser – Seçkin Erdi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 18. Basım, 2013.

- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 19. Basım, 2014.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Basım, 2015.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 24. Basım, 2015.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu Üzerine*. çev. Burcu Denizci. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2015.
- Mau-Tsai, Liu. *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. çev. Ersel Kayaoğlu – Deniz Banoğlu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Mende-Altaylı, Rana Von. “Gelibolulu Mustafa Âlî’nin Mevaidü’n-Nefais fi Kavaidi’l-Mecalis Adlı Eserinde “Adabımuâşeret””. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 85-106. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Menekşe, Ömer. “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 193-211.
- Mehmed Neşri. *Kitâb-ı Cihan-nümâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Melikoff, Irene. “Anadolu’da Heterodoks İslâm Uygunsuzluk-Bağdaştırıcılık-Bilinirlik”. *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, çev. İlhan Cem Erseven. İstanbul: Ant Yayınları. 1997.
- Melikoff, Irene. *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2008.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010.
- Melikoff, Irene. *Kırklar’ın Cem’inde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Merçil, Erdoğan. “Zencân”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/251-253. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2001.
- Merçil, Erdoğan. “Ziyâîler”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- Mesudî. *Murûc Ez-Zeheb*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Mete, Muhsin. *Benden Sual Ederseniz Ahmet Yaşar Ocak ile Söyleşiler*. Ankara: Cümle Yayınları, 2015.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 1. Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 2. Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 4. Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 5. Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Miquel, Andre. *İslam ve Medeniyeti*. çev. Ahmet Fidan. 1. Cilt. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay. İstanbul: İmge Kitabevi, 2004.
- Muhammed Es'ad Erbilî. *1001 Hadis*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- Muhammed Şerafüddin. “Selçuklular Devrinde Mezhepler”. sad. Ali Duman. *Hikmet Yurdu İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 179-194.
- Muhtasar Hak Dîni Kur'ân Dili Meâl Tefsîr. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Muhyiddin İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 1-18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.
- Muhyî-i Gülşenî. *Reşehât-ı Muhyî Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât Tercümesi*. thk. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Muslu, Ramazan. “Seyr u Sülûk Terimleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 329-336. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Muslu, Ramazan. “Seyr u Sülûk Metotları”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 336-365. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Mustafa Nazmî Efendi. “Hediyyetü'l-İhvân”. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*. haz. Osman Türer. 243-654. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.

- Müftüoğlu, Atasoy. “Geçmişle Hesaplaşmak, Yüzleşmek”. *İktibas* 409 (Ocak 2013), 16-19.
- Mükrimin Halil. *Türkiye Tarihi: Selçuklu Devri I Anadolunun Fethi*. İstanbul: Akşam Matbaası, 1934.
- Müneccimbaşı Ahmet Dede. *Müneccimbaşı Tarihi*. 1. Cilt. İstanbul: Tercüman Yayınları, t.y..
- Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah. *Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi (1299-1481)*. haz. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Akdem Yayınları, 2014.
- Müslim. *Zekât*. 69.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/102-106. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevi’ye Göre Mevlânâ ve Mevlevilik”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 439-454.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî’nin Hüdâyî’ye bakışı ve Hüdâyî’nin Bursevî’ye Tesirleri”. *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. ed. Hasan Kamil Yılmaz. 2/329-338. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî’nin *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* Adlı Tefsîri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 365-385.
- Namlı, Ali. “Bursevî’de Konevî İzleri”. *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Hasan Yaşar. 175-180. Konya: Mebkam Yayınları, 2014.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/923-943. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Namlı, Ali. “Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmail Hakkı Bursevî”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/31-32 (2018), 333-368.
- Namlı, Ali. “XVIII. Yüzyılda İbnü’l-Arabî’yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî’nin Firavun’un İmanı Meselesine Yaklaşımı”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. 475-490. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Necmeddin Dâye. *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*. haz. Şefaettin Severcan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Nerimanoğlu, Kamil Veli. “Orta Çağ Türk Edebi Dilleri: Kutadgu Bilig’den Nevai’ye”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/40-47.
- Nietzsche, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

- Niyazî-i Mısırî. “Nutk-i Hazreti Yunus Emrem ve Şerh-i Niyazi-i Mısırî”. *Niyazî-i Mısırî – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre’nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*. haz. Suat Ak. 11-38. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Nizamü’l-Mülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, 2018.
- Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Nûreddin Es-Sâbûni. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: TATAV Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet. “Bir Terör Örgütü Olarak “Batınlık” ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri”. *Dinî Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004), 163-178.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Babaîlik”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/373-374. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağ Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 3. Basım, 2014.

- Okiç, M. Tayyib. “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”. *Mevlid Külliyyâtı*. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “Kınalızâde Ali Efendi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı’da Felsefe ve Akli Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/567-593. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivi ve Ebussuud Arasındaki Tartışmalar”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit - Mehmet Özkan - Ahmet Ali Çanakcı - Asem Hamdy Abdelghany. 1/57-78. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Okuyan, Mehmet. “Necmeddîn-i Dâye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/496-497. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Olgun, Hakan. “Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”. *İnsan & Toplum* 2/4 (Aralık 2012), 150-151.
- Onat, Ayşe. *Çin Kaynaklarında Türkler Han Hanedanı Tarihinde “Batı Bölgeleri”*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Onat, Hasan. *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ong, Walter J.. *Sözü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Ongur, Hakan Övünç. *Tüketim Toplumu Nevrotik Kültür ve Dövüş Kulübü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 10/216-232. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Öçal, Şâmil. “Osmanlı Kelamcılar Eş’ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-”. *Dinî Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 225-234.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Ögel, Bahaeddin. *Türklerde Devlet Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2017.
- Ögel, Semra. *Anadolu’nun Selçuklu Çehresi*. İstanbul: Akbank Yayınları Kültür Sanat Kitapları, 1994.

- Önal, Recep. “Mâtürîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 66-92. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Önder, Sevim Yılmaz. *Yazıcızâde Ali’nin Oğuznamesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Öngören, Reşat, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. “Muhyiddin Karamânî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/82-83. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ’nın Osmanlı’ya Etkileri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Nisan 2012), 49-57.
- Öz, Mustafa. “Nizâriyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/200-201. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Şîa (Tarih Boyunca Şîa İktidarı)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/114-115. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Özaydın, Abdülkerim. “Türklerin İslâmiyeti Kabulü”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 239-258. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmülmülk”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. “Muhammed Tapar”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/579-581. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özaydın, Abdülkerim. “Selçuk Bey”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Özcan, Abdülkadir. “Ali Çelebi, Hısım”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/385. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Abdülkadir. “Fezleketü’t-Tevârîh”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/542-544. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

- Özcan, Abdülkadir. “Hişt Bihişt”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/271-273. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Abdülkadir. “İdrîs-i Bitlisi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/485-488. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özcan, Abdülkadir. “Kapıkulu”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/347-349. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Abdülkadir. “eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Tahsin. “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 125-155.
- Özcan, Tahsin. “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.
- Özcan, Tahsin. “Para Vakıflarının Meşrulaştırılması Süreci: İslam Vakıf Hukukunun Osmanlı Toplumunda Uygulanmasına Dair Bir Analiz”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 18 (2008), 235-248.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Özcan, Tarık. “Oğuz Kağan Destanı’nın Halk Anlatılarının Epik Kuralları Bakımından İncelenmesi”. *Millî Folklor* 31-32 (Güz/Kış 1996), 95-97.
- Özdeş, Talip. “Mâtürîdî’nin Din ve Şeriat Anlayışı”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. ed. İlyas Çelebi. 125-139. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Özdiñç, Rıdvan. “İtikad-Siyaset Münasebetleri Zaviyesinden Kutadgu Bilig”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 125-135. İstanbul: Kasım 2016.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Özezen, Muna Yüceol. “Türk Kültürü ve Edebiyatında Hilve ve Gelibolulu Mustafa Âlî’nin Hülyetü’r-Rical’i”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri* 28-29 Nisan 2011. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 125-139. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Özel, İsmet. “Amentü”. *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*. 177-184. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü-I*. İstanbul: TİYO, 2012.

- Özel, İsmet. *Kalın Türk*. İstanbul: TİYO, 11. Basım, 2013.
- Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü-II*. İstanbul: TİYO, 2013.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/159-165. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî”. *Marife* 5/3 (Aralık 2005), 411-423.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâferin Kureyşîliği Mes’elesi”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 526-550. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Özkan, İsa. “Abdülkerim Satuk Buğra Han Destanı”. *Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı*. ed. Bülent Gül – Ferruh Ağca – Faruk Gökçe. 467-488. Ankara: Öncü Kitap, 2003.
- Özönder, Sema Barutçu. “Eski Türklerde Dil ve Edebiyat”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/481-501. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Öztürk, Özkan. *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Temel. “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İstanbul Medreseleri”. *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. ed. Fikret Gedikli. 2/321-354. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.
- Paksoy, Kezban. “Bursevi’nin Bir Eseri: Şerh-i Rumuzat-ı Hacı Bayram-ı Veli”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/6 (Sonbahar 2009), 374-386.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Mehmed Efendi, Vanî”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Arâisu’l-Kur’an’da Türkler”. *Bilimname* 10 (Mart 2006), 13-31.
- Peacock, A. C. S.. “Moğol Anadolu’sunda Sufiler ve Selçuklu Sarayı: Celâleddîn Rûmî ve Sultan Veled’in Eserlerinde Siyaset ve Hamilik”. *Anadolu Selçukluları Ortaçağ Ortadoğusu’nda Saray ve Toplum*. çev. A. Sait Aykut. ed. A. C. S. Peacock – Sara Nur Yıldız. 162-177. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Peacock, A.C.S.. *Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu Yeni Bir Yorum*. çev. Zeynep Rona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2020.

- Pekolcay, A. Necla. “Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Pessagno, J. Meric. “Mâtürîdî’ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 312-321. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Pessagno, J. Meric. “Mâtürîdî’ye Göre İnsan Fiilleri”. çev. Emine Gören Bayram. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 933-937. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Peters, F. E.. “Yunan ve Süryânî Arkaplan”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal – Şamil Tuncay Başoğlu. ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman. 1/63-67. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2011.
- Pilav, Salim. “Atabetü’l Hakayık’ta İdeal İnsan Tasavvuru”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/294-302.
- Pirimoğlu, Abbas. “Ebu Hamid El-Gazzâlî”. *Elli Müslüman Düşünür*. ed. Mustafa Tekin. 145-155. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Piyadeoğlu, Cihan. *İnsanlığın Sığınağı Alp Arslan*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Rasch, William. “Enlightenment as Religion”. *New German Critique* 36/108 (Fall 2009), 109-131.
- Reşîdü’l-dîn Fazlullâh. *Selçuklular Câmî’ü’t-Tevârih (Zikr-i Târîh-i Âl-i Selçûk)*. çev. Erkan Göksu – H. Hüseyin Güneş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2018.
- Ricci, Giovanni. *Türk Saplantısı*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin Tarihi*. çev. Aykut Kazancıgil – Lale Arslan-Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 5. Basım, 2008.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2011.
- Roux, Jean-Paul. *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Sabitoğulları, Selim. *Balkanlar’da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sakaoğlu, Saim. *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu Taş Kesilme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980.
- Sakaoğlu, Saim. “Evliya Çelebi’nin Naklettiği Efsanelerin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (1988), 283-291.

- Sarı, Necmi. “Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî’nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 137-157.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. “Mehdî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Schacht, Joseph F.. “Kelam Tarihinde Yeni Kaynaklar: *Kitâbü’t-Tevhîd*”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 116-129. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Sever, Mustafa. “Orhun Yazıtları’ndaki Bazı Kavramları Yeniden Okumak”. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 2/727-732. Ankara: Mayıs 2010.
- Sevim, Ali. *Anadolu’nun Fethi Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086’ya Kadar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Sevim, Ali. – Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Sharpe, Eric. *Understanding Religions*. London: Duckworth, 1983.
- Shayegan, Yegane. “Yunan Felsefesinin İslâm Âlemi’ne İntikâli”. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal – Şamil Tuncay Başoğlu. ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman. 1/119-136. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2011.
- Sözen, Kemal. “Kâtip Çelebi’nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 26-40.
- Stevens, David. “Nationalism as Religion”. *Studies: An Irish Quarterly Review* 86/343. (Autumn 1997), 248-258.
- Strand, Daniel. “Augustine’s City of God and Roman Sacral Politics”. *Augustine’s Political Thought*. ed. Richard J. Dougherty. 222-244. Woodbridge, Suffolk, UK: Boydell & Brewer, 2019.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler Halk İslâmında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Süleyman Çelebi, *Mevlid*. haz. İskender Pala. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1999.

- Sümer, Faruk. “Selçuklular”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/366-371. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şadrüddîn Ebu’l-Hasan ‘Ali İbn Nâsır İbn ‘Ali El-Hûseyînî. *Ahbârü’l-Devleti’s-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Şahin, Enes. *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şahin, Enes. “Birikim’in İslamcılığı İslamcılığın Birikim’i: Birikim Dergisinde İslamcılık Tartışmalarının Tahlil ve Tenkidine Mukaddime”. *Türkiye Günlüğü* 131 (Yaz 2017), 45-50.
- Şahin, Enes. “Haldunî Bir Nazariyenin İmkânlarını Aramak: 17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce, Din ve Siyaset Hayatında Geri Dönüş Taleplerine Tavırlar Nazariyesi Çerçevesinde Bir Bakış”. *Türkiye Günlüğü* 133 (Kış 2018), 43-53.
- Şahin, Enes – Şahin, Selin. “İslamcılık Olarak Milliyetçilik: İsmet Özel’in Çelimli Çalım Mecmuası’ndaki Yazılarında Türklük, Türkiye ve Uluslararası Sistem Söylemlerinin İslamcılık Çerçevesinde Tahlili”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 291-317.
- Şahin, Enes. “Türk Siyaset Nazariyesi’nin Hülasası Olarak Kutadgu Bilig”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 308-319. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Şahin, Kamil. “Edebâli”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Bahâeddin Veled”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/460-462. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Şeker, Fatih M.. “İbnülemin İçin Bir Entelektüel Portre Denemesi Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Sahih Bir Köprü”. *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemâl Kemâlî’l-Kemâl*. haz. Fatih M. Şeker. 15-68. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Şeker, Fatih M.. *Modernleşme Devrinde İlmiye Cevdet Paşa – İbnülemin Örneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Şeker, Fatih M.. *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2. Basım, 2012.
- Şeker, Fatih M.. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Şeker, Fatih M.. *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- Şeker, Fatih M.. ““Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2014), 47-80.
- Şeker, Fatih M.. *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Şeker, Fatih M.. *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Şeker, Fatih M.. “Türk Dikkati: Dünden Bugüne Siyaset Dünyamızın Pusulası Olan Düşünürler”. *Türkiye Günlüğü* 123 (Yaz 2015), 7-17.
- Şeker, Fatih M.. “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895)”. *Elli Müslüman Düşünür*. ed. Mustafa Tekin. 23-36. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Şeker, Fatih M.. “Kutadgu Bilig Aktüel Bir Metin Midir?”. *Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 37-51. İstanbul: Kasım 2016.
- Şeker, Fatih M.. *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Şeker, Fatih M.. “Kutadgu Bilig Nasıl Okunamaz? Sadri Maksudi Örneği”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası’nın Sadri Maksudi Arsal’a Armağan Özel Sayısı LXXV/Özel Sayı* (2017), 289-298.
- Şeker, Fatih M.. “Mâtürîdî Dün de Bugün de Pusulamızdır”. *Cins Dergisi* 18 (Mart 2017), 14-17.
- Şeker, M. Fatih. “Cihad Medeniyeti ve Gaziyân-ı Rum”. *Mostar* 49 (Mart 2009), 34-36.
- Şeker, Mehmet. “Gelibolulu Mustafa ‘Âlî’nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 159-172.
- Şeker, Mehmet. “Âlî’de Dinî Literatüre Hâkimiyet ve Din Anlayışı”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri 28-29 Nisan 2011*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 117-124. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Şeker, Şemsettin. “İbnülemin Mahmud Kemal İnal’ın Romanları Üzerine Bazı Dikkatler”. *Türkiyat Mecmuası* 22/1 (Bahar 2012), 193-222.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2014.
- Şentürk, Lütfi – Yazıcı, Seyfettin. *Diyanet İslâm İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1999.
- Şentürk, Recep. “Millet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şentürk, Habil. *Yahya Kemal ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

- Şeyh Muhammed El-Yakûbî. “Selçuklu Sultanı Sencer’e”. *Gazzâlî’nin Mektupları*. çev. Merve Kelebek. 13-16. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2017.
- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*. haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Şeyhzâde. “Şerhü’l-Ebyatü’l-Seb’a min Divân-ı Yunus Emre”. *Niyazî-i Mısri – İsmail Hakkı Bursevî – Şeyhzâde Çıktım Erik Dalına -Yunus Emre’nin Bir Şiirinin Üç Şerhi-*. haz. Suat Ak. 95-152. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Şirin, Hatice. “Türklerde Alfabe ve Kimlik”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/740-753. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tahir, Kemal. *Devlet Ana*. İstanbul: İthaki Yayınları, 12. Basım, 2014.
- Tan, M. Nedim. “Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî’nin Sır-ı Ahadiyyet’i”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 283-350. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. “Halk Destanlarından Millî Edebiyata I”. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. “Şiirin Peşinde”. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Tarih Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri (1931-1941)*. 1. Cilt. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Taş, İsmail. “İslâm Öncesi Türk Düşüncesi”. *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 33-50. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Taş, İsmail. “Kutadgu Bilig’de Temel Metaforlar”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 203-230. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Taşagıl, Ahmet. “Çin Kaynaklarına Göre Köl Tegin Yazıtının Dikilişi Hakkında Bir Değerlendirme”. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ülkü Çelik Şavk. 2/775-784. Ankara: Mayıs 2010.
- Taşagıl, Ahmet. *Eski Türk Boyları Çin Kaynaklarına Göre (MÖ III. - MS X. Asır)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Taşagıl, Ahmet. *Kök Tengri’nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 16. Basım, 2019.
- Taşkın, Bilal. “Ebû Saîd Hâmidî’nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Tercüme”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 351-410. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

- Taşkın, Süleyman. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini İlkçağ’da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali’de Aile Ahlakı”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2017), 203-230.
- Taşkıran, Hasan. *Selçuklu Devletinde Suikastlar*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Taşköprülüzâde. *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Mevzuat’ül Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*. sad. Mümin Çevik. Cilt 1. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Taştan, Yahya Kemal (ed.). *Mehmet Fuat Köprülü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Tatçı, Mustafa. “Yûnûs Emre”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/600-606. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Taylan, Necip. “Bilgi”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi [Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri]*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2011.
- Tekin, Mustafa (ed.). “Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273)”. *Elli Müslüman Düşünür*. 377-385. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Temizkan, Mehmet. “Kutadgu Bilig ve Atabetü’l Hakâyık’taki Tevhidlerle Bu Tevhidlerin Etkileri Üzerine Bir İnceleme”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 2/40-47.
- Tezcan, Nuran. “Seyahatnâme”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/16-19. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. ed. T. F. Hoad. Oxford – New York: Oxford University Press, 1996.
- Thomsen, Vilhelm. *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Thomsen, Wilhelm. “Moğolistan’daki Eski Türkçe Kitabeler”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/711-726. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tirmizî. *İlim*. 14.
- Togan, A. Zeki Velidî. *Oğuz Destanı Resîdeddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1982.

- Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Togan, İsenbike vd.. *Çin Kaynaklarında Türkler Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Togan, Zeki Velidi. "Türk Destanının Tasnifi". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 3/502-510. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Togan, Zeki Velidi. "Türk Destanının Tasnifi (I)". *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 31-34. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Toksöz, Hatice. "Âlemden Allah'a: Kâtip Çelebi'ye Göre Mârifetullah". *Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. ed. Turan Gökce – Mikail Acıpınar – İrfan Kökdaş – Özet Küpeli. 103-116. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/157-159. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tosun, Necdet. "Üveysîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/400-401. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye (Âdâb ve Erkân)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/342-343. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Tucker, Robert C.. "Marxism-Is it Religion?". *Ethics* 68/2 (January 1958), 125-130.
- Turan, İbrahim. "Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Alâî Örneği". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 315-334. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 2. Basım, 1969.
- Turan, Osman. "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 7/189-199. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Turan, Osman. *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2008.
- Turan, Osman. "Türkiye Selçukluları". *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. haz. Altan Çetin – Bilal Koç. 11-17. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

- Turan, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 24. Basım, 2015.
- Turan, Refik. “Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca. 7/151-168. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tursun Bey. *Târîh-i Ebü'l-Feth*. haz. Mertol Tulum. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977.
- Türcan, Selim. *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Türker, Hacip. “Yusuf Has Hacib'in Bilgi Felsefesi”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 170-183. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf El-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 213-247. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Türkkan, Reha Oğuz. “Türk Tarih Tezleri”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celâl Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca. 1/409-423. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Uğur, Abdullah. “Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 83-102. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet Der-Encümen”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/387-388. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-128. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Uyanık, Mevlüt. “Yûsuf Has Hâcib'e göre Mutluluk Bilgisi”. *Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas vd.. 80-114. İstanbul: Kasım 2016.
- Uyanık, Mevlüt. “Türk Felsefesinin Kurucu Metni Olarak Kutadgu Bilig -Yusuf Has Hacip'i Tanrı-Evren Tasavvuru Merkezli Bir Okuma”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak. 117-156. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Uyar, Mustafa. “Moğol İstilasası Döneminde Selçuklular”. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. ed. Refik Turan. 409-438. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/1-6. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Uysal, Enver. “Kınalızâde’nin Siyaset Felsefesi”. *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 519-533. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Ünal, M. Emin. “Yusuf Has Hacib’in Siyaset ve Umrân Düşüncesinde Tasavvufun Önemi”. *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*. ed. Ayhan Bıçak. 263-284. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Ünal, Mehmet Ali – Cengiz, Osman. “Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın – Metin Aydın – Muhammet Yetim. 461-501. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Üyepazarcı, Erol. “İbnülemin Mahmut Kemal İnal’ın “Hoş Sadâ”sı”. *Darüelhan Mecmuası: Müzikoloji ve Müzik Kültürü Dergisi* 9 (Güz 2017), 22-26.
- Üzüm, İlyas. “Molla Kâbız”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/254-255. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Üzüm, İlyas. “Şîa (Doktrin)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-120. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Vámbéry, Hermann. *Die Primitive Cultur des Türko-Tatarischen Volkes*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1879.
- Vincent, Andrew. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Viotti Paul R.. – Kauppi, Mark V.. *Uluslararası İlişkiler ve Dünya Siyaseti*. çev. Ayşe Özbay Erozan. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Yahya Kemal. *Eski Şiirin Rüzgârıyla*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Yahya Kemal. *Tarih Musâhabeleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 4. Basım, 2014.
- Yalçınkaya, Ayhan. “İlahi Siyaset”. *Batı’da Siyasal Düşünceler*. ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. 197-236. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- Yalın, Salih. “İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği”. *İslamî Araştırmalar* 30/3 (Aralık 2019), 479-494.
- Yalvaç, Faruk. “Uluslararası İlişkiler’de Teori Kavramı ve Temel Teorik Tartışmalar”. *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. der. Ramazan Gözen. 31-65. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. “Kınalızade Ali’de İbn Arabi Etkisini Kavramlar Üzerinden Anlamaya Çalışmak: Sevgi Kavramı Örneği”. *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 289-296. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Yavuz, Abdullah Ömer. “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”. *Bilimname* 2017/34 (2017), 511-532.
- Yavuz, Kemal. “Şeyhoğlu”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 88-89. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/57-62. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mehdî (İslâm İnancında Mehdî)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Taşköprizâde Ahmed Efendi”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/151-152. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Karadaş, Cağfer. “İsmâil Hakkı Bursevî (İtikadî Görüşleri)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/108-110. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2005.
- Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediye*. haz. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur’ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü. 1. Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2. Basım, 2005.

- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yener, Mustafa Levent. “Kutadgu Bilig’deki Hayvan Adları ve Türklerde Hayvan Sembolizmi”. *Yeni Türkiye* 25/105 (Ocak – Şubat 2019), 1/139-179.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yeşilyurt, Temel. “Ruyetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Ahmet. “İmam Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf”. *IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu*. ed. Mehmet Evkuran. 61-70. Çorum: 2015.
- Yıldırım, Dursun. “Türk Kahramanlık Destanları”. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. haz. Saim Sakaoğlu – Ali Duymaz. 58-67. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Suiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yıldız, Esra. *Dede Korkut Hikayeleri ile Oğuz Kağan Destanında Geçen Tarihi Motiflerin Kıyaslanması*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldız, Mustafa. “Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikayeleri”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86 (Yaz 2018), 65-88.
- Yılmaz, Ahmet. “Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/113-115. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 17. Basım, 2014.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Sühreverdî, Şehâbeddin”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Necdet. “Evliya Çelebi ve Tasavvuf”. *Evliya Çelebi’nin Dünyası*. ed. Coşkun Yılmaz. 293-298. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013.
- Yiğit, İsmail. “Kutaybe b. Müslim”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yinanç, Mükrimin Halil. “Tanzimat’tan Meşrutiyet’e Kadar Bizde Tarihçilik”. *Milli Tarihin İnşası Makaleler*. haz. Ahmet Şimşek – Ali Satan. 59-95. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.
- Yinanç, Mükrimin Halil. “Malazgirt (26 Ağustos 1071)”. *Makaleler*. haz. Fahmeddin Başar – İlyas Gökhan – Ömer Hakan Özalp. 559-563. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.

- Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. çev. Reşid Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Yûnus Emre. *Dîvân -Seçmeler-*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yurtsever, Murat. “İsmâil Hakkı Bursevî (Edebî Yönü)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/107-108. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Zâhid Saffar el-Buhârî. “Aklın İşlevi”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenen-eki*. der. Recep Alpyağıl. 376-385. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Zal, Ünal, Eker, Ümit. “Ebû Nasr Samânî Tezkiresi”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2014), 161-179.
- Zencânî. *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*. haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Zeybek, Şerife Nihal. “Tasavvufî Halk Edebiyatı Üzerinden İnsan Onuru Kavramını Okumak”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Konya: Nisan 2013), 430-445.
- Zürcher, Erik J.. *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. New York: I. B. Tauris, 2010.
- Watt, W. Monrgomery. *Müslüman Aydın -Gazâlî Hakkında Bir Araştırma-*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalimin Ruhu*. çev. Milay Köktürk. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Weismann, Itzhak. *Nakşibendilik*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.
- Witteck, Paul. *Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu*. çev. Fatmagül Berktaş. İstanbul: Pencere Yayınları, 2017.
- “İsmâil Ma‘şûkî”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- “Kutadgu Bilig”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/478-480. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

“Vesîletü’n-Necât”. *Mevlid Külliyyatı*. ed. Bilal Kemikli. haz. Mehmet Akkuş. 79-103.
Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.

