

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

İçindekiler Tablosu

Mâtürîdîlik	8
Meşşâîlik	14
Yesevîlik	22
Dipnotlar	26

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

İlk Müslüman Türk devletlerinde düşünce denilince ne anlaşılması ve bu konuda nelerin bilinmesi gerektiğine dair bir kanaate ulaşılabilmesi için öncelikle "düşünce" kavramının genel anlamda felsefî bir bakış açısıyla ele alınması; ayrıca Müslümanlık ve Türklükle nitelendirilerek "Türk- İslam Düşüncesi" şeklinde bir özellik yüklemekle bu kavrama ilave bir anlam ve farklı bir boyut kazandırılıp kazandırılmadığının açıklığa kavuşturulması gerekir.

"Düşünce" düşünme sonucu varılan "görüş", düşünmenin ürünü olan "fikir" gibi anlamlara gelmektedir. Bu demektir ki, "düşünce" bir sonuçtur, bir amaçtır, elde edilen bir üründür. Bu ürünün elde edilmesini ve bu sonuca ulaşılmasını sağlayan fiil de "düşünme" fiildir. "Düşünme" ise çeşitli karşılaştırmalar yaparak, analiz ve senteze başvurarak bir şeyi ilgili olduğu diğer şeylerle bağlantıları içerisinde kavrama; dolayısıyla o şeyle ilgili bir düşünceye, bir sonuca ve bir kanaate ulaşma demektir. Buradan anlaşılıyor ki, "düşünme" geçişli ve amaçlı bir fiildir; soyut veya somut mutlaka düşünülecek bir şey, yani bir "düşünme-objesi" olmadan "düşünme"den söz edilemez. Bir başka deyişle, tanımı gereği, düşünmenin gerçekleşebilmesi için, düşünen bir insan, yani bir zihin ve o anda zihinden başka olup üzerinde düşünülecek bir şeyin bulunması gerekir. Kısacası, düşünmede bir "ikilik" vardır; öyle ki, zihnin kendi kendisini düşünmesi ve şuurun kendi üzerine katlanmasında bile bu ikiliğin ortadan kalkmaması epistemolojik bir zorunluluktur.

Bu durumda insan ancak ya kendisini, ya kendisinden başka bir varlığı, ya da her hangi bir "anlam" ve "kavram"ı düşünebilir. İnsanın kendisini düşünmesi demek, kendisini diğer varlıklarla bağlantısı içerisinde kavraması ve o varlıklar arasında kendi yerinin ve başarısının ne olduğuna dair bir fikre, bir düşünceye ulaşması demektir. Bu da, insanı, kaçınılmaz bir şekilde kâinatla, yani âlem ile, evren ile karşı karşıya getirir ve "insan-âlem ilişkisi" üzerinde düşünülüp bir çözüme kavuşturulması gereken bir problem haline gelir.

İşte, yeryüzünde insanın maddî ve manevî, dînî ve dünyevî bütün düşünce ve fiilleri; bedensel ve ruhsal, soyut ve somut bütün faaliyetleri; gerek teorik, gerekse pratik bütün başarıları; kısacası, insanın ortaya koyduğu bütün bir medeniyet aslında bu problemle ilgili uygun bir çözüm bulma çabasından doğmaktadır. O halde, düşünceden yoksun bir medeniyet olamayacağına göre, bu anlamda, "düşünce" medeniyetin özünü ve temelini oluşturduğu gibi, onun özelliklerini ve türünü de belirlemektedir. Çünkü "düşünme-objesi", ya da düşüncenin içeriği "düşünce" üzerinde; düşünce de medeniyet üzerinde belirleyici olmaktadır. Her toplumun ve her milletin "düşünce içerikleri" birbirinden farklıdır. Bu farklılık onların düşünce sistemlerine, dolayısıyla, bir ölçüde, kültür ve medeniyetlerine de yansımaktadır. Öyle ki, medeniyetlerin hepsi insanın eseri ve insan zihninin bir başarısı olmasına rağmen, onlar, işte bu farklılıktan ve bu zorunluluktan dolayı Mısır medeniyeti, eski Yunan medeniyeti, Batı medeniyeti, Anadolu medeniyeti gibi farklı isimlerle anılmaktadır.

Bu demektir ki, bir medeniyetin bütün unsurları, onun özünde yer alıp ona ana rengini veren ve hedefini belirleyen temel "düşünce"yi temsil etmek ve bir şekilde bu düşünceyi gerçekleştirmek gibi hayatî bir ödevi yerine getirmektedir. Bir milletin fikir ve sanat eserlerinin, genelde, o milletin duygu ve düşüncelerine uygun olup kültürel özelliklerini yansıtmasının sebebi budur. Yine, her milletin kendine özgü bir felsefesinin, bir din ve dünya görüşünün bulunması da buradan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bir toplumun düşünce sistemi ve düşünce mirası, bütün boyutlarıyla toplumsal başarının aynasıdır ve toplumun kültür hayatıyla ilgili her şeyi orada bulmak mümkündür. Nitekim, nesilden nesile aktarılarak kültürün yaşatılmasını sağlayan bu "kümülatif düşünce" daha yakından

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

incelendiğinde görülür ki, o:

- Dünyanın yaratılışı, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu vb. konulara ilişkin çeşitli efsane ve mitolojilerden;
- Bunların pratiğe aktarılmasıyla ilgili ahlakî ve amelî görüşlerden;
- Toplumda karizması olan tarihî şahsiyetlere ait felsefî, edebî, sanatsal ve mistik düşüncelerden;
- Bilim, tıp, ekonomi ve yönetimle ilgili halka mal olmuş çeşitli ilmî ve teknik görüşlerden oluşmaktadır.

O halde, "düşünce"yi konu alan bir yazıda düşüncenin içeriğini oluşturan bu noktalar üzerinde durulması beklenir. Ancak, genel olarak ifade edecek olursak, burada, daha çok, bilhassa Türk düşünce sisteminin merkezinde yer alan dînî, felsefî ve mistik noktalar üzerinde durulacaktır. Çünkü Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte Türk düşünce sistemi Müslümanlıkla nitelendirilmiş ve böylece o, daha dînî bir görünüm kazanmıştır.

Aslında, Türk İslam düşüncesi kendisini büyük ölçüde İslamî bir form içerisinde sunmaya çalışarak bu dini benimseyen diğer milletlerin düşünceleriyle bazı ortak noktalarda buluşup kısmen bir "ümmeî düşüncesi" özelliğini taşımaya başlamıştır. Böylece, Türk düşüncesi İslamiyetle nitelendirilmeden önceki geniş açısını ve kişiliğini belli ölçüde kaybetmiş ve öyle görünüyor ki, bu durum ta günümüze kadar sürüp gelen bir kültürel kimlik bunalımına ve kimlik arayışına sebep olmuştur. Çünkü İslamiyetin kabûlü, Türk düşüncesi için ulaşılmaması gereken yegane doğru "üst bir entellektüel nokta"ya yükselmesi anlamına gelmediği gibi, tamamıyla bir çökme, bir gerileme anlamına da gelmemektedir.

Ancak Türk düşünce tarihinde İslam kültürü ile Türk kültürünün tam olarak kaynaşık kaynaşamayacağına dair tartışmalar ve rahatsızlıklar hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bir başka deyişle, saf şekliyle bir Müslümanlığın ve Türklüğün korunup korunamayacağı endişesi devamlı olarak var olagelmıştır. Öyle ki, Müslümanlıkla nitelenen Türklüğün bozulmuş bir Türklük; Türk kültürüne karışan ve belli ölçüde nüfûz eden Müslümanlığın da bozulmuş bir Müslümanlık olduğu düşünölmüştür. Günümüze kadar sürüp gelen "Türk-İslamî" veya "Türk-İslam sentezi" gibi kavramlarla ifade edilen tartışmalar duyulan bu rahatsızlığın açık örnekleridir. Öyle görünüyor ki, Türklerin Müslüman olmaları, daha doğrusu zorla Müslüman edilmeleri,¹ Türk kültüründen çok İslam Dini için daha faydalı olmuş ve onun Araplara has bir kabile dini olması belli ölçüde önlenip bir dünya dini haline gelmesi sağlanmıştır. Fakat bir kültürden diğer bir kültüre geçişin güç olmasından dolayı, Türklerin Müslümanlığı Arapların anladığı Müslümanlıktan farklı olmuş ve bunun zorunlu bir sonucu olarak bir "Türk Müslümanlığı" anlayışı ortaya çıkmıştır.

Türk düşünce tarihinde görölen "dini rasyonalize etme" çabalarında bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, başta Mâtüridî olmak üzere Türk din bilginleri, hem Türk kültürünün temel özelliklerini koruyabilmek, hem de sonradan benimsedikleri bu dine kendi damgalarını vurup kendilerine mal edebilmek için dini büyük ölçüde aklî ilkelere göre te'vil etme yoluna gidip² nakle dayalı din anlayışına bir alternatif oluşturmaya çalışmışlar ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaşmışlardır. Nitekim, bu "te'vil yöntemi" ve rasyonalize etme çabası Türk düşüncesiyle ilgili şu özelliklerin ortaya konulmasını ve devam ettirilmesini sağlamıştır:

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

- a) Türk düşüncesinin İslamiyetin kabulünden önceki geniş açısı ve engin ruhu³ İslamiyete nüfûz ettirilerek hem millî kültürün korunması sağlanmış, hem de o bu din içerisinde bir kişilik arayışını sürdürebilme hürriyetine sahip kılınmıştır.
- b) Dinin milli kültürle kaynaştırılarak büyük ölçüde onu dışlamayan bir din anlayışının oluşturulmasına zemin hazırlanmış ve böylece, Müslümanlığı benimseyen diğer milletlerin düşüncelerinin bu hürriyetten yoksun olmasından dolayı, hâlâ ortaçağ düşüncesinin özelliklerini taşımasına rağmen, Türk düşüncesinin modern Avrupa düşüncesiyle kaynaşma yolunda büyük bir başarı gösterebilmesine imkan verilmiştir.
- c) Neticede Türk düşünce sisteminde dinin daha mistik ve daha kişisel yönlerinin ön plana çıkarılması, toplumun modern bilim ve modern dünyaya ayak uydurabilme çabasının sürdürülmesine dinin bir engel teşkil etmemesini sağlamıştır.

Gerçekten de, Türk din düşüncesi, daha doğrusu Türk İslam düşüncesi, Müslümanlığın kabulünden önceki tarihî seyriyle de uyumlu olarak, daha mistik karakterli bir görünüm arz etmektedir. Hatta, dînî düşüncenin genel özellikleri ve ulaşılmak istenen nihaî hedef ve bilhassa İslamiyetin kabulünden sonra "kalb" in dînî hayattaki rolünün ve öneminin daha güçlü bir biçimde vurgulanması⁴ ve dine genelde "kalbî bir bakış açısı"yla yönelinmesi, mistik özelliğin daha rasyonel bir biçim kazanarak Türk İslam düşüncesinin merkezini oluşturduğunu göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bu mistik özellik "düşünce"nin epistemolojik tahlilinde karşı karşıya kaldığımız "insan-âlem ilişkisi"yle ilgili fikrî faaliyete yansımış ve "âlem" in mistik bir açıdan görülüp değerlendirilmesinden dolayı bu problem, önce "Tanrı-âlem ilişkisi", sonra da "Tanrı-insan ilişkisi" şekline dönüşmüştür. Öyle ki, sonunda "Tanrı- insan ilişkisi" âdetâ Türk İslam düşüncesini motive eden bir unsur ve onu kendisine çekerek yönlendiren bir amaç haline gelmiştir. Bir başka deyişle, dinde ortaya çıkan ve buna bağlı olarak Türk İslam düşüncesinde de ele alınan bütün konular temelde, yani, nihaî hedefleri göz önünde bulundurulduğunda, "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili sorulara ve problemlere bir cevap bulabilme amacına yöneliktir. Aslında, İslam'da bütün doktrinlerin ve ekollerin buna bağlı olarak ortaya çıktığını söylemek, sanırım, yanlış olmayacaktır. Çünkü temele inildiğinde, mevcudiyetleri gereği; gerek teorik, gerekse pratik bütün İslamî ilimlerin şu veya bu şekilde bu problemle ilgili bir cevabı veya en azından bir "îmâsı" bulunması gerekmektedir. Bu demektir ki, "Tanrı-insan ilişkisi" bütün İslam ilimlerinin, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin temel problemidir. O halde, pekala diyebiliriz ki, Türk İslam düşüncesi özünde "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili bir sonuca ve bir kanaate ulaşma idealinin yer aldığı bir düşüncedir.

İşte bu idealin bütün İslam ilimlerinin de özünde yer alıp onların bağımsız birer ilim olarak farklı olmalarına rağmen aynı hedef ve aynı ruh ile faaliyette bulunmalarını sağlamasından dolayı, Türk İslam düşüncesi, esas itibarıyla, "kitap" ve "sünnet"e dayanan bir bilimlerin toplamının ve bir ilimler sisteminin besleyip geliştirdiği bir düşünce olagelmıştır. Ancak, Türk İslam düşüncesinin gerek gelişim sürecinde, gerekse öngördüğü hayat tarzının gerçekleştirilmesinde esas yükü, bu ilimlerin ortaya koyduğu sonuçların özümlemesini sağlayarak, bir lokomotif görevi gören felsefe çekmiştir. Çünkü felsefî çizgi ve yönelişler düşünce ekollerinin gelişme, problem ve doktrin oluşturmalarında etkili olmaktadır. Bu nedenle, göz önünde bulundurulması gereken temel hedefi göstererek İslamî ilimleri yönlendirmek, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin amacı doğrultusunda ilerlemesini ve gelişmesini sağlamak, denilebilir ki, Türk İslam kültür ve medeniyeti içerisinde felsefenin esas amacı ve hatta "varlık-şartı"dır. O halde, burada yapılması gereken şey, Türk İslam düşüncesinin felsefenin gözetimindeki bu oluşum ve gelişim sürecine, öncelikle ilk Türk

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

İslam devletlerinin, ortaya koydukları dînî ilim ve kültür faaliyetleriyle, ne ölçüde katkıda bulduklarını, kaynaklar elverdiği kadarıyla, tespit etmektir. Ayrıca, bilhassa sadece Türk kökenli olduğu açıkça bilinen ilim adamlarını ve düşünürlerin, içinde yaşadıkları ve hizmetinde buldukları devletlerin Türk devleti olup olmadığına bakılmaksızın, görüşlerinden mutlaka bahsedilecektir; ancak, Türk İslam devletlerinde yaşadığı ve kültür faaliyetlerine katıldığı bilinen fakat Türk olup olmadığı belli olmayanların görüşlerinden ise gerektiğinde ve gerektiği kadarıyla söz edilecektir.

Çünkü Türkler Müslümanlığı kabul ettikten sonra ismini Arap isimleriyle değiştirenler olduğu gibi;⁵ Türkler arasında ilim dili olarak Arapçanın, o dönemde Acem kültürünün etkin olmasından dolayı edebiyat dili olarak da genelde Farsçanın yaygınlık kazanmış olması,⁶ dolayısıyla Türk âlimlerin de eserlerini bu dillerde yazmış olmaları, onlarla Türk İslam devletlerinde yaşamış olan Arap ve Acem kökenli âlimlerin birbirlerine karıştırılmalarına sebep olmuştur.⁷ Bu nedenle, üzerinde duracağımız âlimlerin ve düşünürlerin seçilmesinde bir kriter olarak milliyetlerinin yanında, ilgili Türk devletlerinde yaşayarak Türk İslam kültürüne hizmet edip etmediklerinin dikkate alınması daha isabetli olacaktır.

Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden sonraki ilk dönemlerde üst düzeyde bir metafizik düşünce bulacağımızı pek ümit etmemeliyiz. Çünkü yeni Müslüman olmuş bir toplumda ilk gerekli olan şey, yeni dinin itikâdî ve amelî isteklerini yerine getirmek olduğu için, düşünce, öncelikle felsefeden çok inançsal (akîdevî) ve hukuksal (fikhî) konulara yönelmiş ve bu yönde mezhepler oluşturma yoluna gidilmiştir. Ebû Hanîfe'nin (Öl. 767) "Fıkhu'l-Ekber" isimli eserinin hem "akâid", hem de "fıkıh" tarzında olması, o dönemde düşünce hayatı için bir örnek teşkil etmiş ve o, Müslümanlığı kabul ettikten hemen sonra, bir inanç sistemi oluşturmalarında, Mâtüridî başta olmak üzere, Türk din bilginlerine yol gösterici olmuştur. Öyle ki, Türk İslam düşüncesindeki diğer bütün fikrî gelişmeler ve fikrî ekoller bu çizgiyi izlemiştir. Ayrıca, yine bu dönemlerde Türk İslam düşüncesi kendisini ancak Arap ve Acem gölgesinde ifade edebildiği için, bütün boyutlarıyla gelişmiş ve derinleşmiş bir düşünce olmaktan çok, deyim yerindeyse, henüz bir "çıraklık"⁸ ve bir "geçiş" dönemindeki bir düşünce görünümündedir. Öyle görünüyor ki, Arapların kendi kültürlerini yayabilmek için nakle dayalı din anlayışını benimseyip, dinin rasyonalize edilmesini istememeleri, dolayısıyla felsefeyi ve "kelam"ı sevmemeleri Türk İslam düşüncesi için bu geçiş döneminin biraz uzun sürmesine sebep olmuştur. Bu nedenle, ilk dönemlerdeki fikrî faaliyetler daha çok dinin ahlakî ve amelî yönüyle ilgili olmuştur. İlk Müslüman Türk devletlerindeki toplumsal ve kültürel faaliyetlerde bunun izlerini açıkça görmek mümkündür.

Öncelikle, Abbasî halifelerinin imparatorluk içerisinde siyasî nüfûzlarının zayıflamasıyla birlikte Türk kökenli valilerce kurulan Tolunoğulları, Sâcoğulları ve İhşidîler gibi yarı bağımsız Türk devletlerindeki faaliyetler bunun çarpıcı örnekleri olarak gösterilebilir. Çünkü bu devletler üzerindeki imparatorluk etkisi ve imparatorluk ideolojisi henüz tam olarak kaybolmadığı gibi, Türk düşüncesi de burada daha çok ümmet döneminin ortak özelliklerini taşımaktadır.

Mesela, Buharalı Tolun adlı bir Türkün oğlu olarak dünyaya gelen, Hadis ve Hanefî fıkıhı üzerine tahsil görerek yetişen Ebu'l-Abbas Ahmed b. Tolun (Öl. 884)⁹ tarafından Abbasi imparatorluğunun sınırları içerisinde, Mısır'da kurulan Tolunoğulları Devleti'nde (868-905) teoriden çok pratik içerikli ve nakle dayalı bir düşünce hayatının yer aldığı görülmektedir. Bunun ilmî temeli ise, bir okul görevi gören camilerde devrin meşhur âlimleri tarafından okutulan Fıkıh başta olmak üzere, Tefsir, Hadis, Kıraat gibi dînî ve Kur'ânî ilimlerle

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

oluşturulan anlayış ve kavrayışla desteklenmektedir. Öyle ki, Türk İslam düşüncesinin merkezinde, bir motivasyon olarak yer alan "Tanrı-insan ilişkisi", etkisini amelî hayatta güçlü bir biçimde gösteren, fakat sorgulamaya açık olmayan bir "kulluk şuuru"nu geliştirmeyi hedefleyen bir sosyal ve kültürel yapı içerisinde anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır. Öyle görünüyor ki, bu kulluk şuurunun "hükümdar-tebea ilişkisi"ne de yansımaları ve hükümdarın "hikmetinden sual olunmaz" bir konumda görülmesini sağlaması da arzu edilmektedir.

Nitekim, devletin kurucusu Tolunoğlu Ahmet, İslam dünyasında ilk defa yoksulların bedava tedavi edildiği devlet hastanesi ve eczane gibi hayır kurumları yaptırarak¹⁰ tıbbı ve hekimliğe özel ve de dînî bir önem vermiş olmasına rağmen, yakalandığı hastalıktan kurtulamayacağını söylemelerinden dolayı, kendisinin tedavisiyle görevli olan saray hekimlerini öldürmüştür. Yine, Tolunoğlu Ahmet, İslamî alanda tahsil görmüş bir kişi olarak, başta Hanefî fakîhi Ebû Cafer Ahmet b. Muhammet et-Tahâvî (Öl. 933) olmak üzere devrin fakihlerine saygı duyup önem vermiş ve onları kendi yaptırdığı camide ders vermek için göreve davet etmiş ve hatta Şafîî ve Hanefî mezheplerinin toplumda aktif rol oynamasına destek vermiş olmasına rağmen; İslam kültüründe derin izler bırakan ve kalıcı etkisi olan Yeni Eflatunculuğunu¹¹ ve buna dayanan sūfliğin gelişmesine engel olmuştur. Öyle ki, o, sūfliğin yayılmasında büyük rolü olan İskenderiye'li ünlü sūfî Zünnûn el-Mısırî'nin (Öl. 859) bir öğrencisini, hocasının fikirlerini yaymaya çalışmasından dolayı, arslanların önüne attirmiştir.¹² Muhtemelen, bunda Zünnûn el-Mısırî'nin halk arasında kafir ve zındık şeklinde yayılan kötü şöhretinin¹³ etkisi olmuştur. Ayrıca, o, felsefeye dayanan mistisizminin temsilcisi olarak bilinmektedir.

Bu demektir ki, Tolunoğulları döneminde, felsefeye dayalı dindarlığın yayılmasına karşı çıkılmış ve hatta önlem alınmış olmasına rağmen; felsefî bir temeli bulunmayan "halk zâhidliği" şeklinde ortaya çıkan ve yaşanan sūfliğe karşı çıkılmadığı gibi, tam tersine, sarayın yakınında bulunan camide "zikir odaları" yaptırılarak, dünyadan el-etek çekip kendini zikre vermek suretiyle yaşanan bir dindarlığın gelişmesi ve yaygınlaşması her zaman desteklenmiştir.¹⁴ Öyle görünüyor ki, bunun sebebi, "Tanrı-insan ilişkisi"nin dünyadan el-etek çekerek yaşanan bir dînî hayatı gerektirdiğine inanan toplumların daha kolay yönetilebileceği siyasetinin benimsenmesidir. Çünkü "dinin mistik ve de miskin bir ruh hâli oluşturma özelliği" zaman zaman siyasette yönetme sanatının bir unsuru olarak kullanılmıştır. Tolunoğulları Devleti'ndeki durum bunun tipik bir örneğidir.

Ancak, bütün bunlardan, Tolunoğulları Devleti'nde felsefî faaliyetin tamamen engellendiği anlamını çıkarmamak gerekir. Çünkü meşhur İskenderiye Felsefe Okulunun güçlü bir felsefî geleneği vardır. Bunun etkileri uzun süre devam etmiştir. Fakat İslam fetihleriyle bu okulun gücünün iyice zayıflaması ve Müslüman halkın daha çok İslam kültürüne yönelmiş olmasına rağmen, Hıristiyan ilim adamları felsefeyle ilgilenmeye devam etmişlerdir. Hatta onların Aristo'nun eserlerini Arapçaya tercüme etmeleri sağlanmıştır. Ayrıca, tıp, astronomi ve astroloji gibi alanların, o dönemde felsefenin konuları arasında yer alması da hükümdarlara cazip gelmiş ve halkın felsefeyle meşgul olması pek hoşlarına gitmese bile, kendileri bu konulara ilgi duymuşlar ve onların gelişmesine yardımcı olmuşlardır.¹⁵ Tolunoğlu Ahmet'in ölümünden sonra da bu faaliyetler devam etmiştir.

Kısaca ifade edecek olursak, otuz yedi yıl gibi kısa bir süre için varlığını devam ettiren Tolunoğulları devleti, önemli sayılabilecek ilim ve fikir faaliyetleriyle Türk İslam düşüncesinin gelişim sürecinde görmemezlikten gelinemeyecek bir basamak oluşturmuştur. Bu basamak, Tolunoğullarından sonra Mısır'da yine yarı bağımsız bir devlet

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

kuran diğer bir Türk sülalesi olan İhşidîler zamanında daha da sağlamlaştırılmıştır.

Ferganalı, hükümdar soyuna mensup bir Türk ailenin oğlu olarak dünyaya gelen ve asker olarak eğitilip yetiştirilen Muhammet b. Toğaç (Öl. 946) tarafından Mısır'da kurulan İhşidîler Devleti (M. 935-969), Tolunoğullarının dağılmasından sonra, Abbasî İmparatorluğu'nun toprakları içerisinde oluşan ikinci yarı bağımsız Türk devletidir. Tolunoğullarından sonra ortaya çıkan kargaşa ve huzursuzluk dönemini sona erdiren bu devletin idarecileri Tolunoğlu Ahmet'in yönetim biçimini kendilerine örnek almışlar ve onun dönemindeki fikrî faaliyetleri aynen devam ettirmişlerdir. Yine, Fıkıh ve Hadis başta olmak üzere İslamî ilimlere önem verilmiş ve Tolunoğulları döneminde olduğu gibi, bu dönemde de dersler camilerde yapılmıştır. Çünkü orada henüz medrese yoktur.

İhşidîler döneminde, Mısır'da, Şafiî ve Mâlikî mezhepleri birbirleriyle mücadele halinde oldukları için camilerde zaman zaman mezhep kavgaları olmuştur. Ancak, Müslümanlar, kendi aralarında fikir mücadelesi vermiş olmalarına rağmen, Hıristiyan, Yahudi vb. diğer din mensuplarına karşı son derece hoşgörülü davranmışlar ve onları da önemli idarî görevlere getirmişlerdir.

İskenderiye Okulu'nun mirası olan felsefe ve mistisizm ikinci derecede öneme sahip alanlar olarak varlığını ve gelişmesini bu dönemde de devam ettirmiştir. Türk İslam düşüncesinin özellikleri, yine, Tolunoğulları dönemindeki gibidir. Ancak, dil ve tarih çalışmaları bu dönemde biraz daha belirgin hale gelmiş; ünlü tarihçi Mes'ûdî (Öl. 958) ve dilci Sîbeveyh (Öl. 968) toplumda etkili olan önemli şahsiyetler arasında yer almışlardır. Ayrıca, bu dönemde, Mısır'da, Mu'tezile ekolünün etkilerinin de hissedilmeye başlandığı belirtilmektedir.¹⁶

Görülüyor ki, otuz dört yıl gibi kısa bir süre için varlığını devam ettiren İhşidîler Devleti de, yine Türk İslam düşüncesi için ancak bir basamak görevi sayılabilecek fikrî faaliyetlere zemin hazırlamış ve öyle görünüyor ki, derin metafizik ve mistik görüşlere ulaşılamamıştır. Çünkü her ne kadar devlet olarak ifade edilseler bile, bu hanedanlıklar üzerinde hâlâ imparatorluk ruhu etkili olmakta ve bu, onların kendilerine has fikrî çizgiler geliştirmelerine büyük ölçüde engel teşkil etmektedir.

Aynı durum, Abbasi İmparatorluğu'nun merkezî otoritesinin zayıflamasından sonra, Azerbaycan'da yarı bağımsız bir devlet olarak, Ubeydullah Muhammet el-Afşin adından Uşrûsana kökenli Müslüman bir aileye mensup bir Türk vali tarafından kurulan ve Azerbaycan'ın Türkleşmesinde ne ölçüde etkili oldukları pek belli olmayan Sâcoğulları Devleti (M. 890-929) için de geçerlidir.¹⁷ Zira, tam olarak ekonomik ve kültürel bağımsızlığın bulunmadığı yerlerde fikrî bağımsızlığa rastlamak da pek mümkün olmamaktadır. Ayrıca, bir ülkede gerek fikrî bağımsızlık, gerekse gelişmiş ve derinleşmiş felsefî ve metafizik ve hatta mistik görüşlerin var olabilmesi için sadece siyasî bağımsızlığını kazanmış olmak da yeterli değildir. Bu üst düzeydeki fikrî faaliyetler iyice yerleşmiş ve gelişmiş bir ilim ve medeniyetin yanında, bu ilim ve medeniyetle yoğrulan üst düzeyden bir kültürün varlığını da, bir ön şart olarak, gerektirmektedir.

Bu nedenle tam bağımsızlığını kazanmış, kuzeydeki ilk Türk İslam devleti olmasına rağmen, İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'ndaki fikrî durum, öyle görünüyor ki, Tolunoğulları ve İhşidîlerden pek farklı değildir. Ancak, şunu hemen belirtmek gerekir ki, bu dönem henüz tam olarak araştırılmamış ve yeterli bilgi elde edilememiştir. Kaynakların belirttiği kadarıyla ifade edecek olursak, bu devlet M. 922'lerde tam olarak Müslümanlığı kabul etmiş ve

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

devletin başında bulunan Almuş Yaltavarhan, Müslümanlığın etkisiyle, yani daha iyi Müslüman olacağı düşüncesiyle, ismini "Emir Cafer b. Abdullah" olarak değiştirmiş¹⁸ ve devleti de bu tarihten itibaren ilk Müslüman Türk devleti haline gelmiştir.

Tarım ve hayvancılığa dayalı ticareti ve kısmen yarı göçebe kültürüyle tanınan bu devletin başta dînî mimari olmak üzere çeşitli eserlerinin de bulunduğu belirtilmektedir. 1236'da Moğollar tarafından yıkılana kadar Kuzey-Doğu Avrupa'da Türk İslam kültürünü üç yüz yıl temsil etmiş olan bu devlette¹⁹ daha sonra "Yeseviyye" tarikatı mensuplarının etkili olduğu ve diğer Türk devletlerinde olduğu gibi burada da Yesevîliğin bilindiği ve sevildiği anlaşılmaktadır.²⁰ Bu durum, Türklerin İslamiyeti kabul etmeden önceki dînî anlayışlarına ve mistik özelliklerine de uygun düşmektedir. Çünkü Türklerin İslamiyetten önceki dini olan Şamanizm mistik özellikleri ağır basan bir dindir. Bu nedenle, Türk mistisizminin, daha doğrusu, "halk zahitliği" şeklindeki Türk tasavvufunun köklerini ve etki gücünün kaynağını bu eski Türk inançlarında aramak gerekir.²¹

Nitekim bu güç Türk düşünce hayatına o derece nüfûz etmiştir ki, Türk İslam düşüncesinin her aşamasında bu gücün etkisini görmek mümkündür. Hatta, Türk İslam düşüncesinin ana rengini ve özünü oluşturan bu mistik unsur onun gerek dînî, gerekse felsefî alandaki orijinallliği üzerinde de belirleyici olmaktadır. Aslında, Türk İslam düşüncesinin üç büyük mimarı olan Mâtürîdî, Fârâbî ve Yesevî'nin kendi alanlarında uzun ve dolambaçlı yollardan geçip çeşitli etkilenimlere maruz kalarak farklı görünüşler kazanmalarına rağmen, mistik bir noktada buluşmaları bu kanaati doğrulamaktadır. O halde diyebiliriz ki, "Tanrı-insan ilişkisi"ne yaklaşımları bakımından mistik bir çatı altında toplanan Mâtürîdî, Fârâbî ve Yesevî Türk İslam düşüncesinin üç temel yönünü temsil etmektedirler.

Türk düşünce sisteminin teolojik ve dînî yönü "Mâtürîdîlik"; felsefî yönü "Meşşâlik"; mistik yönü, deyim yerindeyse, "ilk dönem Türk sūfliliği"ni ifade etmesi bakımından "Yesevîlik" olarak adlandırılmaktadır. Öyle ki, Türk düşüncesi, İslam medeniyeti içerisinde kendisine özgü karakterini bu isimlerle ortaya koymuş ve kendisinin içinde bulunduğu Türk toplum şartlarına göre İslamiyete yeni bir biçim ve anlam kazandırarak "Türk İslamiyeti"ni oluşturmuştur. Bir başka deyişle, Türk düşüncesi, ortaya koyduğu bu mistik karakterli dînî ve felsefî yaklaşımla, İslam dini ve İslam medeniyeti içerisinde Türklüğün ve Türk kültürünün eriyerek kaybolup gitmesini önlemekle kalmamış, aynı zamanda, İslamiyeti Türk kültürünün özelliklerine göre şekillendirerek bir "Türk İslamı"nın ve "Türk din anlayışı"nın oluşmasını sağlamıştır. Dinin, insan hayatındaki yeri ve önemi dikkate alındığında, burada öncelikle "Türk din anlayışı"ndan, yani "Mâtürîdîlik"ten söz etmek gerekir.

Mâtürîdîlik

"Mâtürîdîlik", Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Türk kültürü içerisinde ortaya koyduğu ve geliştirdiği "inanç sistemine" ve "din anlayışı"na verilen bir isimdir. Bunun yerine, bu din anlayışının daha çok bir fikrî kurum ve bir ekol haline geldiğini ifade etmek üzere bazen "Mâtürîdiyye" adı da kullanılır. Başta el-Hâkim es-Semerkindî (Öl. 951) ve Ebû Muhammet Abdülkerim b. Musa Pezdevî (Öl. 999) olmak üzere Mâtürîdiyye ekolüne mensup olan Ebû Muîn Nesevî (Öl. 1114), Ömer Nesevî (Öl. 1142), Ferganalı Sirâcüddin Ali b. Osman el-Ûşî (Öl. 1179), Buharalı Nureddin es-Sâbûnî (Öl. 1184) gibi birçok ilim ve fikir adamı Mâtürîdî'nin izinden giderek toplumda onun görüşlerinin yerleşmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuşlar ve böylece, Türk İslam düşüncesinin şekillenmesinde, bir ekol olarak önemli

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

rol oynamışlardır.

Bu ekole ve bu akıma adını veren Mâtürîdî, Özbekistan'ın önemli merkezlerinden Semerkant'ın bir mahallesi olup şimdi bir sayfiye yeri olan ve şehrin kuzey-batısında bulunan Mâtürît'te doğup 944'te ölen; şu anda şehrin doğusunda yer alan Câkerdize Mahallesi'ndeki -eskiden ulemâ ve asillerin defnedildiği- mezarlıkta yatan büyük bir Türk din bilginidir.²² Onun yetiştiği dönem, Abbasi İmparatorluğu'nun zayıflamasından sonra Mâverâünnehir'de kurulan ve ilim adamlarını himaye etme ve ilmî faaliyetleri desteklemeleriyle tanınan Sâ mânî Hânedanlığı'nın (874-999) en parlak dönemidir. Bu dönemde, gerek Sâ mânî devletinin başkenti olan Buhara, gerekse önemli şehirlerin başında gelen ve Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü Semerkant birer ilim ve sanat merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır.²³ İşte, Mâtürîdî her türlü siyasî entrikalardan uzak kalıp böyle bir ilim merkezinde kendisini ilme vererek hür düşünebilen ve imparatorluk ideolojisinin henüz etkisini kaybetmediği böyle bir dönemde, tek başına nakli kullanmanın doğuracağı sıkıntıları sezerek aklın dinde kullanılabileceği en uygun yolu ve yöntemi göstermeyi başaran büyük bir din bilginidir; birçok eseri vardır, fakat günümüze ulaşan ve bilhassa ona ait olduğu şüpheli olmayan önemli iki eserinden birisi, bir teolojik felsefe klasiği niteliğindeki "Kitâbu't-Tevhîd"; diğeri ise bir teolojik tefsir niteliğindeki "Te'vîlâtü'l-Kur'ân"dır.

Bu iki eser, Türk İslam düşüncesinin kendisine has özelliklerini yansıtan iki kültür hazinesidir, daha doğrusu, Müslümanlığı sonradan kabul eden Türk milletinin din anlayışını ve İslamiyeti nasıl dünya çapında bir din haline getirdiğini ortaya koyan iki Türk din klasiğidir. Bir başka deyişle, bu eserler, tarihin çeşitli dönemlerinde yapılan şerhleri ve açıklamalarıyla, başta Ebû Bekir Muhammet b. Ahmet es-Semerkandî (Öl. 1158) olmak üzere, yukarıda sözü edilen diğer birçok ilim ve fikir adamını bir araya getirerek Mâtürîdîliğin bir ekol haline gelmesini sağlayan ve sadece Türk dünyasında değil, Mısır ve Hindistan gibi farklı bölgeleri de içine alan geniş bir coğrafyada tanınmasında ve taraftar bulmasında etkili olan bir fikrî cazibe ve motivasyon kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu özellik, eserlerin takip ettiği ilmî ve fikrî çizgi ile kazanılmıştır. Bu çizgi, dinin gerek teorik, gerekse pratik kısmının anlaşılıp yorumlanmasında ortaya konulan "Ebû Hanîfe metodu"nu dile getirmektedir.

Öyle ki, Mâtürîdî, "Türk din anlayışını oluştururken Ebû Hanîfe'yi (Öl. 767) adım adım takip etmekte ve sisteminin her noktasında ona bağlı kalarak onun görüşlerini rasyonalize etmeye ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.²⁴ Çünkü Ebû Hanîfe'nin metodu, sonradan Müslüman olanlar için dini anlama ve yorumlamada en uygun metottur. Bir başka deyişle, bizzat Ebû Hanîfe'nin kendisi de Arap olmayan ve sonradan Müslüman olan bir aileden geldiği için bir dini sonradan benimseyenlerin karşılaşacağı güçlükleri çok iyi bilmektedir.

Ancak o, bu güçlükleri, daha çok akli kullanıp kıyas ve içtihadla başvurarak halletmektedir. Çünkü yeni Müslüman olan milletlerin kültürleri farklı olduğu için, ihtiyaçları da farklı olmuş ve bu ihtiyaçlar her zaman nakle başvurularak çözülememiştir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin kültür çevresi olan Irak, eskiden beri ilim ve felsefenin geliştiği; çeşitli din mensuplarının bir arada bulunduğu bir kültür merkeziydi. Yeni din ile, eski kültürleri uzlaştırmanın yegane yolu ise kıyas ve içtihadla baş vurmaktı.²⁵ Bu nedenle, Mâtürîdî'nin de Ebû Hanîfe yoluyla fikrî temelini oluşturan Irak ekolü akılcılığı ve kıyasçılığıyla biliniyordu. Hicaz, daha doğrusu Medine ekolü ise nakli esas alıyordu. Çünkü onların kaybedecek bir şeyleri yoktu; İslam dini zaten kendi kültürleri içerisinde ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Medine ekolü için dini

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

anlatmada en iyi yöntem "sünnet"îe karışmış olan Arap kültürünü nakletmek ve güçlü bir Arap milliyetçiliği ortaya koymaktır. Bu da, sonradan Müslüman olan milletlerin kendi kültürlerini terk ederek Arap kültürünü benimsemeleri, daha doğrusu, Araplaşmaları anlamına geliyordu. Kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemek ve devam ettirmek isteyenlerin ise yapmaları gereken şey, yeni kabul ettikleri dini eskiden beri sahip oldukları kültür içerisinde eritmektir. Aksi halde, iyi bir Müslüman olmak için Araplaşmaları gerekiyordu. Nitekim, Mısır bunu tercih etti.

Tarih boyu derin ve köklü bir kültüre ve kültür mirasına sahip olan Türk milletinin kendi kültürlerini terk edip Araplaşması beklenemeyeceğine göre, yapılması gereken yegane şey, İslamiyeti Türk kültürü içerisinde eritmek ve bir "Türk İslamı" oluşturmaktır. İşte, Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yöntemine bağlı kalarak bunu başarmak ve dinde aklın dengeli bir biçimde nasıl kullanılabileceğini göstermek için, yukarıda adı geçen iki eseri, yani "Tevhîd" ve "Te'vîlât"ı kaleme almıştır. Bilhassa "Te'vîlât", akli kullanarak kendi yorumlama gücünü gösteren bir "Kur'an yorumu" olmasından dolayı Mâtürîdiyye ekolünün inanç, ibadet ve ahlak anlayışını, yani gerek teorik, gerekse pratik din görüşünü ortaya koyan bir kültür hazinesidir.

Mâtürîdî, bu eserinde Ebû Hanîfe'nin metodunu ve görüşlerini daha sistemli hale getirerek, ayetlerin anlaşılmasında âdetâ uyulması gereken birtakım kurallar ortaya koymakta ve dinde aklın tutarlı bir biçimde kullanılmasını gösteren bir "usûl" sunmaktadır. Mâtürîdî'nin şu yaklaşımı buna çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir: Yeni Müslüman olanlar Arapça bilmedikleri için namazda ayetlerin nasıl okunacağı bir problem haline gelince, Ebû Hanîfe, toplumun o anda bildiği dili göz önüne alarak, ayetlerin Farsça tercümesiyle namaz kılınabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, Te'vîlât'ta bundan söz ederken "önemli olan, anlamın doğru olarak nakledilmesidir; dilin ve cümlelerin söyleniş biçiminin değişmesi anlamın ve hükmün değişmesini gerektirmez; tarih içinde vahyin farklı dillerde gelmesi bunun delilidir" demek suretiyle,²⁶ sonradan Müslüman olan ve kendi dil ve kültürünü kaybetmek istemeyen milletlere, bilhassa Türklere burada bir "ilke" koyarak kendi benliklerini koruma imkanını sağlamıştır. Mâtürîdî'nin sistemleştirdiği bu anlayış, gerek kendi döneminde, gerekse kendisinden sonra bir kural olarak uygulanagelmiş; dolayısıyla "herkesin kendi diline göre ibadet ve dua edebileceği" ilkesi, dini anlama ve yorumlamada bir düstur olarak kabul edilmiş ve ibadet için Arapça şart koşulmamıştır. İşte, bu, dinde aklın ve te'vil yönteminin kullanılmasıyla ulaşılan bir sonuçtur ve te'vil, dini sonradan kabul edenler için, bilhassa Türkler için, vazgeçilemez bir yöntem olmuştur.

Türk din bilgini Mâtürîdî'nin "dini anlama usûlü"nü, yani onun dini açıklama ve yorumlamada uyguladığı metodu biraz daha açmak ve felsefî bir üslupla ortaya koymak gerekirse, denilebilir ki, ona göre, din akıl ve zihin işidir; yani insan aklı ve zihni kapasitesinin elverdiği ölçüde dini anlayıp kavrayabilir. Bu demektir ki, herkesin dinle ilişkisi farklı düzeydedir; çünkü insanların zihni seviyeleri farklıdır. Mesela:

- Bazı insanlar naklin yardımına ihtiyaç duymadan düşünme ve delile başvurma yoluyla, yani fikrî çabayla anlayabilirler. Bunlar sayıları sınırlı olan filozoflar ve alimlerdir.
- Diğer bir kısım insanlar ise, ancak naklin yardımı ve bildirmesiyle kavrayabilirler. Bunlar, çocuklara benzerler; öğretme, yönlendirme ve uyarmayla kavrayabilirler.
- Bunların dışında kalanlar ise ne akıl ile ne de nakil ile kavrayabilirler; onlar "hayvan-tabiatlı" (behâyim) insanlardır; yani onlar sanki akıldan yoksun olan hayvanlara

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

benzerler.²⁷ [Mâtüridî'nin, insanların dini anlama kapasiteleriyle ilgili açıklamalarında ortaya koyduğu bu benzetme, ileride görüleceği gibi, Fârâbî'de de vardır ve o bunu insanların idare edilmesiyle ilgili siyasî açıklamalarında kullanır. Mâtüridî ve Fârâbî arasındaki bu fikrî paralellik ise gerçekten dikkat çekicidir.]

Mâtüridî'ye göre, insanların anlayış ve kavrayış derecelerinin farklı olması, onların toplumda sorumlu tutulabilmeleri için, eğitime açık ve eğitime müsait olanların eğitilmelerini gerekli kılmaktadır; hatta bu toplumsal ve sosyal bir görevdir. Fakat, ferdin Tanrı'yla kendi arasındaki ilk ilişkiyi tesis etmesini ve Tanrı'nın varlığının ve birliğinin farkında olmasını sağlamak toplumun bir görevi değildir. Çünkü bunu, yani "tevhîd ilkesi"ni akli sağlam olan her ferdin bizzat kendisinin bulması gerekir ve bu dînî bir zorunluluktur. Ancak unutmamak gerekir ki, akıl îtikâdî alanda bir temel ve esas niteliğindeki şeyleri kavrayacak "bir îtikâdî bilgi kaynağı" olmasına rağmen; amelî alanda, yani ibadetle ilgili işlerde akıl bilgi kaynağı olmayıp naklin yardımına ihtiyacı vardır. Bu demektir ki, ibadetle ilgili fiillerde filozof ve âlimlerin de belli ölçüde nakle, yani Kitap ve Sünnet'e ihtiyaçları vardır. O halde, dinde sadece bu konuda, akıl bir âlettir, bir kaynak değil.²⁸

Mâtüridî'nin "usûl"e ilişkin bu görüşleri onun, insan zihninde fikir ve kavramların oluşmasıyla ilgili anlayışına dayanmaktadır. Ona göre, zihnimize bulunan her fikir veya kavram kendi eserimizdir; biz onu, duyular veya haber yoluyla aldığımız verileri bir takım akli işlemlerden geçirerek üretiriz. Bu demektir ki, duyular ve yine duyulara dayanan haber fikir ve kavramların sadece malzemesini sağlar; onları işleyip bir hüküm, yani ya inanç, ya da bilgi haline getirmek ve ayrıca duyu ve haberlerin gerekli kontrollerini yapmak aklın görevidir. Zihnî fiillerde ve zihnî işlerde son söz ve yetki akla aittir. Din de zihnî bir iş olduğuna göre, "aklı olmayanın dini de olmaz" veya "dinde hitap akladır" gibi usûl kuralları bu noktaya dayanmaktadır. Görülüyor ki, fikir ve kavramların oluşumu konusunda, Mâtüridî katı bir idealizm veya katı bir realizm yerine ılımlı bir realizmi tercih ettiği gibi; katı empirizm veya katı rasyonalizm yerine de uzlaştırmacı ve sentezci bir empirizmi ve rasyonalizmi tercih etmektedir.²⁹

İşte bu tercih sebebiyledir ki, Mâtüridî, dînî konularda, gerçeğe ilgisi olmayan düşsel bir ideale bağlanan bir ideolog gibi davranmamaktadır. Ona göre, delilin dindeki rolü ve önemi görmemezlikten gelinemez. Çünkü bir dinin doğruluğu ve üstünlüğü, bir inancın geçerliliği "hayâl" ile değil, "delil" ile anlaşılır. Ancak, deliller, günlük hayattaki genel bilgi kaynak ve kurallarına uymak zorundadır. Aksi halde, delil olarak ileri sürülen her şey delil olarak kabul edilemez. Mesela ona göre, Mi'râc'ın ayetlerde yer almayan kısımları konusunda her hangi bir şey söyleyemeyiz. Çünkü ayrıntıları "âhad habere" dayanmaktadır.³⁰ Kısacası, kurallara uymak kaydıyla, deliller, ya akli, ya nakli ya da hissî (duyusal) olmak zorundadır. Hangi tür delilin tercih edileceğini, toplumun kültür düzeyine bakarak kararlaştırmak gerekir.³¹

Bu tutumuyla, Türk İslam düşüncesinin teori ile pratik arasında dengeli bir ilişki kurma esasına dayanarak realist bir özelliğe kavuşmasında, dolayısıyla hurafelerden korunmuş bir din anlayışının yaşatılmasında ve gerçeklerle çatışmayan bir "Tanrı-insan ilişkisi inancı"nın yerleştirilmesinde baş rolü oynayan Türk din bilginin Mâtüridî dinde delili etkin kılan "usûl"e ilişkin bu yaklaşımını, hukukî konular başta olmak üzere, dinin her noktasına uygulamaktadır. Ona göre, Kur'an'da yer alan "kıssa" ve "meseller" inanç ve ahlak alanında eğitim amacıyla kullanılabilir gibi; hukukî ve amelî konularda da "Kıyas"a dayanak teşkil edecek ve şartları uyduğunda kıyasa başvurmaya haklı ve makul gösterecek birer ipucu olarak kullanılabilir.³² Bütün bunlar, Mâtüridî'nin gerek teorik gerekse pratik konularda akla verdiği önemin bir ifadesidir. Bir başka deyişle, tutarlı bir

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

inanç oluşturmada akıl baş rolü oynadığı gibi; gerek amelî gerekse ahlakî yönüyle dengeli bir "dînî hayat" ortaya koymada da yine akla büyük görevler düşmektedir.

Öyle ki, Mâtüridî'ye göre aklî ilkelerle tespit ve tesis edilmeyen bir inanç sistemi, dengeli ve de cazip bir amelî ve ahlakî hayatın yaşanmasına da bir engel teşkil eder. Bu nedenle, içinde bizim de bir parçası olarak var olduğumuz dünyanın yaratılış amacı üzerinde kafa yorarak gerek "ilahî fiil" gerekse "ahlak" açısından fark edilmesi gereken metafizik hikmetleri ve sonuçları kavramak suretiyle ahlak için gerekli olan sağlam bir inanç sisteminin oluşturulması zorunludur.³³ Çünkü teori ile pratik, inanç ile ahlakî fiil ve ibadet arasında öyle bir ilişki vardır ki, zihnî bir boyutu ve temeli olmayan hiçbir fiil düşünülemez. Bu demektir ki, bir "fiil" fiil haline dönüşmeden önce, aslında, o, zihnî bir hükümdür, bir inançtır. Kısacası, gerçekleştiğine tanık olduğumuz bir fiilin biri "zihin-içi", diğeri de "zihin-dışı" olmak üzere iki yönü, iki aşaması vardır. Fikir ve kavramların oluşumu ile ilgili epistemolojik kural gereğince, fiil, "zihin-içi" boyutu tamamlanmadan "zihin-dışı"na çıkamaz, yani, hayata aktarılıp gözle görülür hale gelemez. O halde, fiilin iki yönünden birincisi, yani "zihin-içi" diğerrinin yani "zihin-dışı"nın varlığı için bir ön şarttır ve gereklidir; fakat bunun tersi mümkün değildir. Bir başka deyişle, insan önce düşünür, sonra düşüncesini uygular veya uygulamaz. İşte bundan dolayı, Mâtüridî'ye göre, iman etmek, mutlaka ibadet etmeyi gerektirmez; bunlar birbirinden ayrı olan şeylerdir. O, bunu "amel imana dahil değildir" şeklindeki meşhur klasik formülle dile getirir.

Ona göre, dinde öncelikle önemli olan "tevhîd ilkesi"ni derûnî olarak yaşamak ve yaşatmaktır. Bu da, ancak kökleri delillere dayanan bilinçli ve de hayatı çekilmez hale getirmeyen bir inanç sistemi ile kavranılabilir ve ahlakî ve amelî anlayışın bu inanç sistemine göre oluşturulması ve insanların günlük fiil ve davranışlarının ona göre değerlendirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Böylece, Mâtüridî demek istiyor ki, mahiyeti gereği amel, iman cinsinden olmadığına göre, îtikâdî konularda "dış" a ve dış görünüşe göre muamele yapılması doğru olmadığı gibi; inanan bir insanın günahının onun imanına, dolayısıyla dinine zarar verdiğini iddia etmek de doğru değildir.³⁴ Çünkü bizzat kişilerin kendilerinin kontrolünde olan tefekkür ve teemmül hayatı ve bunların zihnî yoğunluğu fiille ölçülemeyen, derûnî boyutu bulunan bir dînî tecrübe alanıdır. Burada ferdin dînî kişiliğine önem vermek ve din söz konusu olduğunda "fert-merkezli" değerlendirmek gerekmektedir.³⁵

Bu "fert-merkezli" bakış açısını ahlâk alanında daha bariz bir biçimde ortaya koyan Türk din bilgini Mâtüridî gerek dînî, gerekse ahlâkî sorumlulukta ferdin kişiliğinin görmemezlikten gelinemeyeceğini bilhassa vurgulamaktadır. Ona göre, gerek inancında, gerekse küfründe; gerek yaptığı iyi işlerde, gerekse kötü işlerde ferde hürriyet tanımak gerekir. Bizzat ferdin kendisini ilgilendiren işlerde, Tanrı'nın iradesi ferdin iradesine muhalif olamaz; aksi halde, bu "sünnetullah" a ve kâinatın işleyiş kuralına uygun düşmez. Tanrı insana, bir "temyiz gücü" olarak akli verdiği göre; insan, Tanrı'yla kendisi arasında nasıl ve hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa, buna kendisi karar vermelidir. Bunu esas almayan bütün anlayışlar insanı, "yaptığını yapmak zorunda olan" bir fert konumuna getirir ki, bu durumda hiçbir sorumluluktan söz edilemez.³⁶ Oysa, Mâtüridî'ye göre, Tanrı, yaratılıştta insana akli vermek suretiyle, zaten sorumluluğu ona peşinen yüklemiştir. Bu nedenle, doğru ve sağlam işleyen bir akıl; dünyayı yaratırken, Tanrı'nın, dünyanın bir işleyiş kuralı olarak koyduğu ilkelere ve bundaki ilâhî maksada zaten uygun tercihlerde bulunur. Bu demektir ki, aklın tespit ve tercihleriyle, naklin bildirdikleri arasında zaten bir zıtlık bulunmaz. Çünkü "iyilik" ve "kötülük" hissi insana yaratılıştta verilmiştir. O halde, insanın iyi ve kötüyü bilmesi, vahyin bildirmesinden öncedir; vahiy, insanda zaten başlamış

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

bulunan bu duyguyu pekiştirmektedir. Klasik dille ifade edecek olursak, bir şey iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmıştır; yoksa, emredildiği için "iyi", yasaklandığı için "kötü" değildir. Bu demektir ki, mahiyetleri gereği iyi ve kötüyü; faydalı ve zararlıyı, naklin maksadına uygun olarak, bizzat aklın kendisi keşfedebilir; yeter ki, akla serbest hareket edebilme imkanı verilebilsin.³⁷

Bu ve benzeri ahlâkî, sosyal ve toplumsal nedenlerden dolayı, Türk din bilgini Mâtüridî dini her dönemde ihtiyaca göre anlamak ve değerlendirmek için, sorumluluğu olan ferdin önündeki engellerin kaldırılması gerektiği kanaatindedir. Bu da, ancak, dinle ilgili temel yaklaşımların hürriyeti engellemeyecek şekilde formüle edilmesiyle mümkündür. Ona göre, insanların dini ihtiyaca göre yorumlama hürriyetini engelleyen anlayışlardan birisi, belki de en önemlisi, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı inancıdır. Bu inanç yüzünden, insanlar Kur'an'ı, âdetâ kapaktan kapağa hiç dokunulamaz olarak görmekte ve fikren kilitlenip kalmaktadırlar. Halbuki, Kur'an'ı oluşturan harfler, sesler vs. yaratılmıştır; Tanrı, insanlar gibi, harflere ve seslere muhtaç bir varlık olamaz. Önemli olan, "anlamı"dır; anlamın ifade edilişi ve sunuluşu değil. İşte, bu anlayışından dolayı Mâtüridî, yukarıda geçtiği gibi, ayetlerin Arapça dışındaki dillere çevirisiyle ibadet edilebileceği görüşünü ortaya koymuştur.

Yine, o, kendisini sorumlu hisseden ferdin önündeki engeli kaldırabilmek için; dinin değişmez ve standart bir anlaşılış ve yorumlanışının mevcut olmadığını; her dönemin kendi ihtiyacını göz önüne alarak dini yorumlayabileceğini dile getirmektedir. O, dindeki "tevhîd ilkesi"nin her peygamber döneminde değişmeden kaldığı halde, peygamberlerin uygulamalarının toplumlarının ihtiyaçlarına ve özelliklerine göre değiştiğini belirtmektedir. Yani, "Tanrı'nın varlığı ve birliği" anlayışının bir "ilke" olarak korunması şartıyla, insan kendi döneminde, "nass"ları, kurallara uymak kaydıyla, istediği gibi yorumlayabilir ve hayat anlayışını da ona göre düzenleyebilir. Mâtüridî'ye göre, "din" ve "şeriat" kavramlarının mahiyeti buna müsaittir.

Ayrıca, yine ona göre, vahye dayanan dinlerdeki "tevhid ilkesi"nin değişmeden kalması, bu dinlerin bu ilkede birleşmeleri anlamına gelmekte ve tarih içerisinde ortaya çıkan her semâvî dinin, özleri değişmeden devam etmesi nedeniyle, birbirini tam olarak ortadan kaldırmamasından dolayı, bu dinlerin geçerliliğinin de halen devam ettiği anlayışını beraberinde getirmektedir. Böylece, özde birleşen semâvî din mensuplarının birbirlerine karşı bir diyalog ve hoşgörü içerisinde olmalarının, dinin bir gereği olarak ortaya çıkmış olması, günümüzdeki dînî çoğulculuk anlayışına da uygun düşmektedir.³⁸

Mâtüridî'nin kısaca ortaya konulan çoğulculukla ilgili bu yaklaşımı, onun içinde yetiştiği kültürel çevrede mevcut olan farklı dinlere mensup kişilerle karşılaşarak onları yakından tanıma fırsatına sahip olmasını da akla getirmektedir. Ayrıca, onun bu tutumunda, derin bir geçmişi bulunan Türk kültürünün zenginliğinin ve geniş bir dünya görüşü empoze etmesinin izlerini de görmek gerekir. Nitekim, daha önce de belirtildiği gibi, Türklerin Müslümanlıktan önceki dinleri olan Şamanizm mistik ilkeler içermektedir. Bir dindeki mistik yaklaşımlar ise, mevcut dînî uygulamaların zincirinden kurtulan çeşitli din mensuplarının buluştukları hür ve ortak olan noktadır.

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, dinde "fert-merkezli" bakış açısını benimseyerek "Tanrı-insan ilişkisi" problemini ferdin hürriyetini yok etmeden çözmeye çalışan Türk din bilgini Mâtüridî insanı gerçek ve kalıcı bir hürriyete kavuşturabilmek için onu kalbiyle başbaşa bırakmaya ve dinde günlük din anlayış ve

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

uygulamalarından kaynaklanan engellerin aşıldığı, ulaşılabilecek en üst düzeydeki hür aşama olan mistik anlayış ve kavrayış aşamasına ulaştırmaya çalışmaktadır: Mâtüridî'ye göre, "kalb" in dindeki yeri ve önemi, dolayısıyla bütün dînî bilgi ve tecrübe birikimlerine dayanarak üstlendiği seçkin görev bu anlayış ve kavrayışı gerçekleştirmeye müsaittir. Kişi, aklını basit bir kavrama melekesi olmaktan kurtarıp bir "kalb" haline getirince, akıl ile ulaşamadığı birçok bilgiye ulaşır ve akıl ile kavrayamadığı birçok hikmete nüfûz eder. Mâtüridî'ye göre, bu kavrayış düzeyine yükselen kişinin "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili bilgisi, artık kavramsal bilgi olmayıp "şahâdet- bilgisi", yani bir "tanıklık-bilgisi" haline gelir; dolayısıyla, artık o, düşünerek ve kavramları kullanarak değil, âdetâ şahit ve tanık olarak bilir ve fiilen O'na katılır ve ruhunda O'nu yaşar. Aslında, ona göre, dinin neticede ulaştırmak istediği son noktada budur. Fakat bu aşamaya, herkes değil, ancak aklını, tabir yerindeyse, rafine ederek "kalb" haline getiren belli sayıdaki kişiler ulaşabilir.³⁹ Çünkü bu, zihnin ulaşabileceği bir "üst-aşama"dır; herkes bunu başarabilecek durumda değildir.

Görülüyor ki, burada, Mâtüridî, dini kullanarak ulaşılabilecek en üst düzeydeki rasyonel noktaya, yani, "rasyonel mistisizm" noktasına ulaşmakta ve böylece, Türk düşünce sisteminin, daha doğrusu Türk İslam düşüncesinin ayrılmaz bir özelliği olan mistik ve tasavvufî eğilimi pekiştirmektedir.

Türk İslam düşüncesinin baş mimarlarından biri olan Fârâbî de aynı özelliğe ve aynı eğilime felsefeyi kullanarak işaret etmekte ve bu "mistik aşama"ya felsefe, daha doğrusu rasyonel psikoloji ya da, deyim yerindeyse, bir tür "felsefî psikoloji" yoluyla ulaşmaktadır. O halde, Mâtüridî'nin dindeki tutumunun ve ulaştığı üst noktanın Fârâbî sisteminde nasıl ifade edildiğini ve nasıl sunulduğunu göstermekle; hem Mâtüridî ile Fârâbî arasındaki fikrî uyum, hem de felsefenin Türk İslam düşüncesindeki yeri, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin felsefî özelliği ve felsefî boyutu ortaya konulmuş olacaktır. Aynı zamanda bu, bir "Türk felsefesi var mıdır?" sorusuna, belli ölçüde bir cevap verilmiş olma anlamına da gelecektir. Çünkü burada, İslam medeniyetinin felsefî yükünü, büyük ölçüde, Türk kökenli düşünürlerin çektiği ortaya çıkmış olacaktır.

Nitekim, İslam medeniyeti içerisinde biri "Meşşâîlik", diğeri de "İşrâkîlik" olmak üzere iki felsefî anlayış vardır. Bunlardan birincisiyle yani "Meşşâîlik"le başta Fârâbî olmak üzere, daha çok Türk kökenli filozof ve düşünürler meşgul olmuşlardır. O halde, burada öncelikle Meşşâîlik'ten söz etmek gerekir.

Meşşâîlik

"Meşşâîlik", felsefede kullanılan bir kelime olarak, derslerini gezinerek veren Aristo'nun felsefî çizgisinde olma, anlamına gelmektedir. Felsefî bir terim olarak, İslam dünyasında Aristo'nun felsefî sisteminin benimsenmesini ifade etmek üzere, "İslam Aristoculuğu" anlamında kullanılmaktadır. İslam Aristoculuğu'nun, daha doğrusu Meşşâîliğin, ya da Meşşâî felsefesinin kurucusu Fârâbî'dir. Başta Fârâbî olmak üzere, bu felsefeyi benimseyerek bir ekol oluşturan İslam filozoflarına da "Meşşâîyyûn" adı verilmektedir. Önemli filozofları Türk olan bu ekolün, Türk İslam düşüncesindeki yeri ve öneminin ne olduğu ve bu düşüncenin şekillenmesinde ne gibi bir fonksiyonu yerine getirdiği ortaya konulmak suretiyle; Türk filozofu Fârâbî'nin önderliğinde oluşan bir Türk felsefesinin bulunup bulunmadığının açıklığa kavuşturulabilmesi için, öncelikle Fârâbî üzerinde, ayrıntılı bir biçimde durulması gerekir.

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

Tam adı "Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el-Fârâbî" olup Ortaçağ Latin dünyasında Alfarabius veya Avennasar olarak tanınan ünlü Türk filozofu Fârâbî (871-950), Türkistan'da Seyhun nehri kıyılarında yer alan, Oğuzların Karacuk (Fârâb) şehrine bağlı; kalesi, camisi ve çarşısı ile küçük bir kasaba olan Vasic'te doğdu.⁴⁰ Asker kökenli bir aileden gelen Uzlug oğlu Mehmet Fârâbî çok sıkı bir eğitim görüp devrinin bütün ilimleriyle ilgilenmiş ve meşhur hocalardan ders almıştır.

Fârâbî'nin yetiştiği ve eğitim gördüğü yıllar, Sâmanoğulları Devleti'nin en parlak dönemine rastlamaktadır. Ancak, Fârâbî, çocukluk yıllarındaki eğitimini Türkistan'da Buhâra'da yapmış, daha sonra tahsilinin geri kalan kısmını Bağdat'ta sürdürmüştür. Orada bir ara kadılık görevi de yapan Fârâbî, Sâmanî hükümdarının daveti üzerine Buhâra'ya gelmiş ve bir süre orada kaldıktan sonra, tekrar Bağdat'a dönmüştür. Ancak, Bağdat'taki siyasî huzursuzluklardan rahatsız olan Fârâbî bir süre sonra buradan da ayrılmış ve Hemedânî hükümdarı Seyfü'd-Devle'nin daveti üzerine Halep'e gitmiştir.

Ömrünün geri kalan kısmını bu hükümdarın himayesinde geçiren Fârâbî, Şam'da sade bir sûfî hayatı yaşayarak ömrünü tamamlamış ve orada vefat etmiştir.⁴¹

İskenderiye Felsefe Okulu geleneğine bağlı olan Fârâbî; Doğu'da başlamış olmasına rağmen, Greklerde gelişen felsefeye İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir hayat bulma görevini başarmıştır; kurduğu Meşşâî Ekolü bunun kanıtıdır. Böylece, İslamî ilimleri yeniden değerlendirme imkanını bulan Fârâbî, büyük ölçüde kendi içinde tutarlı bir felsefe programı ortaya koymuştur. Öyle ki, kendisinden sonra gelen filozoflar için âdetâ bir çalışma programı belirlemiş ve onlara öncülük etmiştir.

Çok sayıda eser yazdığı bilinen Fârâbî'nin Mantık, Metafizik, Fizik, Ahlâk ve Siyasetle daha çok ilgilendiği görülmektedir.⁴² Ayrıca, Aristo'nun bazı eserleriyle ilgili olarak yaptığı şerhler; yine Aristo ve Platon'un görüşlerini özetleyen risaleleri de felsefe tarihi açısından önemlidir. Fârâbî'nin en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. el-Medîne el-Fâdıla
2. es-Siyâse el-Medeniyye: Fârâbî'nin en çok tanınan ve okunan eseri olan birinci eserle bu ikinci eserin konuları birbirine oldukça yakındır. Bu eserler onun siyasî, felsefî, metafizik, psikolojik vb. görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymaktadır.
3. Fusûlü'l-Medenî: Bu eserde Fârâbî'nin siyasî, ahlâkî ve metafizik görüşleri müstakil pasajlar halinde ele alınmaktadır.
4. el-Cem' Beyne Ra'yey el-Hakîmeyn Eflâtûn ve Aristutalis: Fârâbî Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinin neticede aynı oldukları kanaatini taşıdığı için, bu eserde onların görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır.
5. Uyûn el-Mesâil: Bu eserde çeşitli konular ele alınmaktadır.
6. Kitab İhsâ' el-Ulûm: Bu eserde ilimlerin sayımı yapılıp ve Fârâbî'nin çeşitli ilimlerle ilgili görüşlerine yer verilir.
7. er-Risâle fi'l-Akl: Bu eserde Fârâbî'nin akılla ilgili görüşleri konu edilir.
8. Tahsîl es-Sa'âde: Bu eserde mutluluğun nasıl elde edileceği üzerinde durulur.
9. Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde: Bu eserde mutluluk, iyi, güç ve fiil faziletli orta, haz, insan vb. farklı konular mutluluğun nasıl elde edileceği açısından birbiriyle bağlantılı

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, felsefe, mantık ve mantık-gramer ilişkisi gibi konular da mutluluğun elde edilmesine katkıları bakımından incelenmektedir.

Farklı alanlarda eser kaleme almış ve farklı konular üzerinde durmuş olmasına rağmen, Fârâbî'nin sistemi kendi içinde bir bütünlük arzeder. Onu doğru anlayabilmek için, sisteminin ruhuna nüfûz etmek ve merkezî bakış açısını iyi kavramak gerekir. Büyük başlıklarla ifade edilecek olursa, Fârâbî'nin üzerinde durduğu konular: Ontoloji, Kozmoloji, Rasyonel Psikoloji, Rasyonel Kelam, Ahlâk ve Siyaset konuları olarak özetlenebilir. Ancak o, bütün bu alanlarla ilgili konuları "Tanrı-merkezli" bir bakış açısıyla ele alır. Mesela, ontolojisinde bütün varlıklar "Zorunlu Varlık"a daha doğrusu "İlk Sebep"e göre sıralanır. Psikolojisinde merkezde "düşünen ve bilen aklî güç" yer alır; beslenme, üreme, hayal etme vs. diğer güçler buna göre sıralanır. Siyaset anlayışında "İlk Başkan"ın merkezde yer aldığı ve insanı mutlu kılan diğer unsurların buna göre değerlendirildiği ve her şeyin tek bir noktaya yönlendirildiği "tevhîd"çi bir sistem göze çarpar.⁴³

Görülüyor ki, Fârâbî burada bütün görüşlerini "Tevhîd ilkesi"ne göre sistemleştirmek istiyor. Aslında, bu ilke Mâtüridî'nin sisteminin de merkezini oluşturmaktadır. O da, bütün dînî görüş ve açıklamalarında bu ilkeyi göz önünde bulundurmaktadır. Bu her iki Türk düşünürünün sisteminin temelinde rastladığımız önemli ortak özelliklerden biri olan tevhid ilkesi, aynı zamanda İslam düşüncesinin ve İslam inanç sisteminin çeşitli kültürlere göre değişmeyen yönüdür ve hatta semâvî olan her dinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan yegane ortak noktadır. Öyle görünüyor ki, Fârâbî ve Mâtüridî, bu ilkeyi, sistemlerinin merkezine almak suretiyle, hem Türk İslam düşüncesini evrenselleştirmek, hem de Arap kültüründen bağımsız olarak kolayca benimsenebilen bu ilkeyle, özüne bağlı kalan ve ondan kopmayan bir "Türk din anlayışı" oluşturmak istemektedirler.

Ayrıca, sadece Fârâbî açısından baktığımızda sisteminin merkezine koyduğu bu ilke, onun felsefeyi "radikal monoteist" bir din olan İslam diniyle uzlaştırma çabasına da işaret etmektedir. Öyle ki, Fârâbî bunda ya başarılı olacak, ya da devamlı dinden çıkmakla suçlanacaktı. Çünkü, Fârâbî'nin kültür ortamında felsefe, Aristo ve Platon döneminde karşılaşmadığı ve alışık olmadığı sorunlarla karşı karşıya gelmişti. İşte, bir Türk filozofu olarak, Fârâbî'nin felsefeye katkısını ve orijinalitesini bu noktada görmek gerekmektedir. Aslında, Meşşâî filozoflarının din-felsefe ilişkisini ciddi bir felsefe problemi olarak ele almaları da buradan kaynaklanmaktadır.

Fârâbî, Türk İslam düşüncesinde temel bir özellik olarak gördüğümüz mistik unsuru da bu problemin çözümünde başarılı bir biçimde kullanarak ulaştığı "rasyonel mistisizm"le hem Türk İslam düşüncesinin mistik yönünü kuvvetlendirmekte, hem de Türk din anlayışında "belirleyici olmak" gibi önemli bir görev üstlenmektedir. Karşılaştığı çeşitli tepkilere rağmen, Fârâbî, burada Yeni Eflatunculuktan faydalanmakta ve bunda da bir sakınca görmemektedir. Çünkü, bu mistik bakış açısı Fârâbî'ye bizzat Tanrı kavramından kaynaklanan "yaratma", "vahiy" ve "Tanrı-âlem ilişkisi" gibi problemlere felsefî bir çözüm bulma ve bir anlayış geliştirme imkanını vermiştir.

Hatta, denilebilir ki, Fârâbî, kendisinden sonra gelen düşünörlere "ruh-beden", "Tanrı-âlem", "din-felsefe" ilişkisi gibi konuların tartışılmasında ve çözümünde görüşlerini Yeni Eflatuncu motiflerle işleme ve bakış açılarının merkezine, deyim yerindeyse, tevhid ilkesinin bir ifadesi ve uzantısı olan "rasyonel mistisizm"i yerleştirmede öncülük etmiştir. Böylece, Türk İslam düşünce hayatının dokusuna, sıradan insanların kavrayamadığı mistik eğilimlerin karışması ve "halk zahidliği" şeklindeki basit tasavvuf? anlayışlarda bile

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

Helenistik unsurların etkili olması sağlanmış ve bu da sûfiler arasında bir takım rahatsızlıklara sebep olmuştur.⁴⁴ Ancak bu din ve felsefeyi uzlaştırmada, dolayısıyla onların "aynı hakikate götüren iki ayrı yol" olarak anlaşılmasında Fârâbî'nin, dolayısıyla Meşşâîlerin başarısını gölgeleyememiştir. Bu da, Türk İslam düşüncesinin dînî kanadını oluşturan Mâtüridî'nin din yoluyla ulaştığı noktaya Fârâbî'nin de felsefe yoluyla ulaşmış olması demektir.

Mâtüridî ile Fârâbî arasında görülen bu uyum, her ne hikmetse, İslam dünyasında etkili olan ve Türkler arasında da büyük ölçüde bilinen ve tanınan diğer ekollerin pek fazla dikkatini çekmemiştir. Hatta, "tevhîd ilkesi"nin Yeni Eflatuncu tarzda izah edilmesi ve ortaya konulmasıyla: Tanrı'nın sıfatlarının işlerliğinin kaldırıldığı; Tanrı-âlem ikiliğinin ortadan kalktığı, dolayısıyla Tanrı'nın tek tek varlıkları ve olayları değil, ancak küllî prensipleri bilebileceği; yine buna bağlı olarak maddenin bile ezeli sayılacağı sonucunun ortaya çıktığı; akıllar nazariyesiyle işleyişi zorunlu olan, dolayısıyla hürriyete yer vermeyen bir anlayışın empoze edildiği vb. bir takım görüşler ileri sürülerek Fârâbî sistemine, dolayısıyla Meşşâîlere karşı çıkmıştır. İşte, bundan dolayı, Grek felsefesi Türk düşünce hayatında bir gelenek oluşturamamış ve hatta felsefeye duyulan ilgi belli ölçüde zayıflamıştır.

Bütün bunlara rağmen, Türk İslam düşüncesi bu uzlaştırmacı tavrını kaybetmediği gibi, nakle dayalı geleneksel İslam anlayışını da tek taraflı olarak bünyesine kabul etmemiş ve böylece millî özelliklerini kaybetme eğilimi içerisine girmemiştir. Tam tersine, Mantığın, dinin çeşitli alanlarında kullanılmasından dolayı, felsefe konuları içerisinde az tepki çeken ve felsefenin diğer dallarına göre belli ölçüde kökleşen ve bir gelenek oluşturan bir alan olmasından da faydalanılarak, yoluna genelde Mantıkla devam etmiş ve hatta inanç sistemini rasyonalize etme ve dini felsefeyle uzlaştırma çabasını yine sürdürmüştür.

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin sisteminde en önemli yeri Mantık işgal etmektedir. Mantığın öğrenilmesi, sadece bir felsefe dalı olarak değil, aynı zamanda, ahlâk eğitiminin de bir parçası olarak görülmektedir. Fârâbî'ye göre, insana "iyi"yi "kötü"den, "doğru"yu "yanlış"tan ayırt etme gücünü, dolayısıyla mutluluk yolunda emin adımlarla yürüme imkanını Mantık kazandırmaktadır. Bu bakımdan, Fârâbî sisteminde her şeyden önce öğrenilmesi gereken ilk sanatın Mantık sanatı olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁵ Fârâbî'nin bu tutumu, Türk düşünce hayatında etkili olmuş olmalıdır ki, Tanzimat'a kadar medreselerde formel Mantık sıkı bir biçimde öğretilmeye devam edilmiştir. Öyle ki, Mantık eğitimiyle kazanılan ve oluşturulan bilgi birikimi tecrübe ve gözlemlerle desteklenip hayata esnek bir biçimde aktarılma ve fikrî alanda hem akıllı, hem de tecrübe verileni birlikte kullanma alışkanlığı kazandırılmadığı için, Osmanlı dönemi'nde ilim hayatı gelişmeye kapalı, şerhçi ve taklitçi bir yapıya kavuşmuştur. Öyle görünüyor ki, bunda da Fârâbî'nin payı ve sorumluluğu vardır.

Mantığın yanında, Fârâbî'nin Türk İslam düşüncesinde etkili olan ve yıllarca tartışılan, yukarıda kısaca belirttiğimiz metafizik görüşleri de, yine onun bu uzlaştırmacı tutumunun bir sonucudur. Aslında, Fârâbî metafizik konularda genelde Aristo'ya dayanmasına rağmen üzerinde çok tartışılan "yaratma" konusunu, daha ziyade Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanarak çözmeye çalışmaktadır. Çünkü o, yaratmayı "sudur" görüşüyle anlatamaya çalışmaktadır. Burada Fârâbî'nin amacı ve ulaşmak istediği nokta, kâinatta görülen "çokluğu" "birlik" içerisinde anlamak ve anlatmaktır. Bunu başarabilmek için, o, Yeni Eflatuncu yöntemleri kullanmakta ve sonuçta Tanrı'nın hem akıl, hem de ilham ile ispat edilebileceği, dolayısıyla O'nun hem zahir, hem batin olduğu fikrine ulaşmaktadır. Ancak, Fârâbî'ye göre yine de Tanrı'nın birliğini ve hakikatini tam olarak kavramak

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

mümkün olmamakla birlikte, aşk ve istiğrak yoluyla, yani tasavvufla O'na nüfûz edilebilir.

Artık ulaşılan bu aşamadan sonra Fârâbî için; vahiy, melek, mucize, cennet, cehennem vs. hepsi birer sembolden ibarettir. O burada ulaştığı bu mistik yaklaşımla Aristo çizgisindeki diğer filozoflardan ayrılır ve yoluna Yeni Eflatunculukla tesis ettiği mistisizmle devam eder. Buradan anlıyoruz ki, Fârâbî sisteminin orijinal yönlerini, onun Yeni Eflatuncu bakış açısının bir sonucu olarak rasyonel psikoloji ile ortaya koyduğu mistik eğilimle ulaştığı noktalarda aramak gerekmektedir.

O halde, pekala denilebilir ki, Fârâbî'nin rasyonel psikolojisi, Aristo'dan kalkarak Yeni Eflatunculuğa ulaşmış ve sonunda kendisinin metafizik görüşleri için bir dayanak oluşturmuştur. Ancak, şunu da unutmamak gerekir ki, bütün bunlara rağmen Fârâbî'nin gözünde tasavvuf bir nazariye, bir sistem değil; tamamen subjektif bir hâldir, ruhsal bir tavidir. İşte bu yönüyle, Fârâbî, sonuçta Türk İslam düşüncesindeki "halk zahidliği" ve basit halk dindarlığı fikrini desteklemiş olmaktadır. Aslında, Fârâbî'nin içinde yettiği topraklarda gelişmiş olan Kengeres kültürü ve İslam'dan önceki Türk düşüncesinde etkili olan Mahâyâna Buddhismi dikkate alındığında bu düşüncelere, ileride, farklı bir boyut kazandırmak mümkündür.⁴⁶

Fârâbî'nin Türk İslam düşüncesinde önemli yeri olan görüşlerinden biri de yukarıda kısaca sözü edilen ahlâk ve siyaset anlayışıdır. Ona göre, mutluluk, herkesin ulaşmayı arzu ettiği bir amaçtır ve mahiyeti gereği o "mutlak iyi"dir. İnsanı, bu amaca götürerek mutlu kılan her fiil "iyi", onu mutluluktan alıkoyan her fiil ise "kötü"dür. İnsanda mükemmellik, başlangıçta, "imkan" halindedir; insanın bunu kendisinin geliştirmesi gerekir ve o bunu başarmaya müsaittir. Çünkü insan, Tanrı'nın yardımına muhtaç olmasına rağmen, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyip ona göre hareket edebilecek güçtedir.

Görülüyor ki, Fârâbî, burada yine bilinen sentezci yaklaşımıyla, Mâtüridî ile birleşmekte ve onun vahye de uygun olarak, iyi ve kötünün akılla kavranılabileceğine dair görüşüne ulaşmış olmaktadır. Bir başka deyişle, Fârâbî, ahlâk alanında insanın dengeli bir hürriyete sahip olması gerektiği fikrini îmâ ederek, öyle görüyor ki, Mâtüridî'nin bu konudaki dînî tutumuna felsefî bir zemin hazırlamıştır.⁴⁷ Aslında Mâtüridî ile Fârâbî arasında birçok konuda bir paralellik göze çarpmaktadır. Bunu ahlâkî bilgi alanında da görmekteyiz.

Fârâbî'nin mutluluk konusundaki görüşleri, siyaset anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Yani, insanların mutluluğunu sağlayacak bir yönetimde ve şehirde nelerin bulunup nelerin bulunmaması gerektiği konusunda ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre, erdemli şehir, adaletli ve şefkatli bir yönetici tarafından yönetilir. "İlk Başkan" adını verdiği bu yöneticinin sahip olması gereken birçok özellik vardır. Kısaca belirtirsek, o, gerek teorik gerekse pratik birtakım yetkinlikleri kişiliğinde toplayan bir insan olmalıdır ki, şehri yönetilmesi gerektiği gibi yönetebilsin ve halkın mutluluğunu sağlasın.⁴⁸

Görüş ve düşünceleri burada kısaca ortaya konulan Türk düşünürü Fârâbî; Aristo, Platon ve Plotin gibi Grek filozoflarının izinden giderek pek çok orijinal olmayan bir sistem kurduğu izlenimini verse de, onun Grek felsefesiyle İslam dinini uzlaştırmak için ortaya koyduğu fikrî faaliyetler kendi kültürünün ve bakış açısının izlerini taşımaktadır. Bilhassa, dini felsefeyle uzlaştırmak ulaştığı mistik nokta, Türk İslam düşüncesinin ana özelliğini dile getirmektedir. Öyle ki, kültüre kazandırdığı bu mistik yaklaşım ve buna bağlı olarak ulaştığı felsefî sembolizm kendisinden sonra gelen ve Meşşâî ekolünü oluşturan düşünürlerce de sık sık üzerinde durulan ve geliştirilmeye çalışılan konular arasında yer almaktadır. Ayrıca,

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

fikirleri, Fârâbî okulu düşünürleri tarafından da dikkatle ele alınmaktadır. Aslında bütün Meşşâîler Fârâbî'yi takip ederler. Fakat Fârâbî'nin yakın takipçilerine "Fârâbî Okulu" da denilmektedir. Bu okulun mensupları Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî, Ebû Hayyan Tevhîdî, İbn Miskeveyh gibi ünlü düşünürlerdir. Fârâbî'ye "İkinci Öğretmen" (birinci öğretmen Aristo idi) denmesinden dolayı, İbn Miskeveyh'e de "Üçüncü Öğretmen" unvanı verilmiştir.

Fârâbî, Türk İslam düşüncesinde doldurulamaz bir yere sahiptir. Öyle ki, Türk düşünce hayatına emeği geçen ve katkıda bulunan düşünürlerin hemen hepsinde Fârâbî'den birtakım izler bulmak mümkündür. Ancak, bunlar içerisinde İbn Sina için Fârâbî'den etkilenmiş demek az gelir. Çünkü o, sisteminin merkezine âdetâ Fârâbî'yi oturtmuştur; fakat Fârâbî'nin gölgesinde kalan bir filozof olarak düşünülemez. Türk asıllı bir filozof olmasından dolayı Türk düşünce sistemi üzerinde İbn Sina'nın da büyük etkisi olmuştur. Bu nedenle onun hakkında da ayrıntılı bilgi verilmesi gerekir.

Tam adı "Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sina" olan İbn Sina (980-1037) Ortaçağ Latin dünyasında Avicenne olarak bilinir. Buhara yakınlarındaki Afşana kasabasında doğan İbn Sina da Fârâbî gibi hayatının önemli yıllarını Sââmânîlerin zamanında yaşamıştır. Babası, Sââmânî Devleti'nde idarî görevlerde bulunmuştur. Buhara'da tahsil görmüş ve o da, o dönemlerde âdet olduğu üzere, önce fıkıh ve Kur'an tahsil ederek eğitim-öğretim hayatına başlamıştır. Henüz on üç yaşlarında tıp, matematik, mantık ve fizikte üstün başarılar göstermiştir. Aristo'yu Fârâbî'nin metafizik şerhini okuyarak öğrenen İbn Sina, devrin hükümdarı olan Nuh b. Mansûr'u tedavi etmesi üzerine saraya alınır ve henüz 17 yaşlarında kütüphaneye müdür tayin edilir. Yirmi bir yaşına geldiğinde, zamanın bütün ilimlerine âşina olan bir ilim adamı olmuştur ve vezirlik derecesine kadar yükselmiştir. Sonra yine Sââmânî idaresince görevine son verilen İbn Sina hayatının son yıllarını kötü şartlar altında geçirmiş ve Hemedan'a yaptığı bir seyahat sırasında hastalanmış ve orada vefat etmiştir.

İbn Sina da Fârâbî gibi, birçok eser kaleme almıştır. En çok tanınan eserlerinden bazıları: el-Kanûn fi't-Tıbb, eş-Şifâ, en-Necât, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Uyûn el-Hikme'dir. Eserleriyle, Türk İslam düşüncesinin Batı'da tanınmasında önemli payı olan İbn Sina filozofluğunun yanında çok yönlü bir ilim adamı olarak da bilinir.

İbn Sina'nın eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Modern tıp ortaya çıkarılıncaya kadar, İbn Sina'nın eserleriyle kullanılmıştır. Onunla, Türk İslam tıbbı en yüksek noktaya ulaşmıştır.⁴⁹

Fârâbî gibi İbn Sina da uzlaştırmacı bir filozoftur. Önce, Meşşâîlerle İshrâkîleri birleştirmeye çalışır. Sonra Mistisizm ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba sarfeder. Son olarak da kelam ile tasavvufu uzlaştırmaya çalışır ve bunun üzerine ağır hücumlara maruz kalır. Öyle ki, Gazalî'nin Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserindeki hedef İbn Sina olmuştur; böylece deyim yerindeyse, bir "Tehâfütler Savaşı" başlamış olur.

Fârâbî gibi sisteminde Mantık'a önemli yer ayıran İbn Sina, Aristyo'ya uyarak âlemi üç dereceye ayırır. En üstte misal (idea) âlemi, ortada ruhlar (nefsler) âlemi, en aşağıda da maddî ve fizikî âlem vardır. Bu ayırım, aynı zamanda yukarıdan aşağı veya aşağıdan yukarı ilmin üç derecesini göstermektedir. Tıpkı bunun gibi, nefis de üç melekeye sahiptir. Bunlar "Nebâtî Nefs", "Hayvanî Nefs" ve "İnsanî Nefs"tir.

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

İlimde belli ölçüde bağımsız bir zihin yapısına sahip olan İbn Sina Ortaçağ Latin dünyası üzerinde de etkili olmuştur. Kendisinden önce geçenlerin fikirlerini eleştirerek, kendi görüşlerini ortaya koyan İbn Sina, Türk İslam düşüncesine eleştirci yönüyle de katkıda bulunmuş ve bir eleştiri ve fikrî mücadele geleneği başlatmıştır.

Felsefî anlayışında, hemen her konuda Fârâbî'ye uyan İbn Sina, aklın en yüksek derecesinin "kutsal akıl" olduğu ve bunun da peygamberlerde bulunduğu kanaatindedir. Tıpkı Fârâbî gibi, ahlakî alanda katı determinist yaklaşımlara İbn Sina da karşı çıkar. İnsana tam sorumluluk ve tam yetki verilmesi gerektiği görüşünü savunur. İbn Sina da, yine Fârâbî gibi insanın ilâhî bir varlık olmasının mümkün oluşu gibi, en kötü ve "vahşi bir yaratık" olmasının da mümkün olduğu kanaatindedir. Fârâbî ve İbn Sina, insanın ahlâken yükseltilmesi ve "orta yol"u bulması gerektiği kanaatindedir. Bu da insanların kapasitesi ve aklî çabalarıyla ilgili bir durumdur.

Yukarıda da sözü edildiği gibi, "hayvan-tabiatlı insan" veya "vahşi yaratık" gibi benzetmeler Mâtüridî'de de vardır. Bu ortak kavramların kullanılması, bu Türk düşünürlerinin aynı kültür içerisinde yetiştiklerini gösterir.⁵⁰ Çünkü bu kavram hem Mâtüridî'de hem de Fârâbî'de kişinin zihnî kapasitesiyle ilgili olarak gündeme getirilmektedir.

İbn Sina da Fârâbî ve Mâtüridî gibi uzlaştırmacı yönleri olan bir filozoftur. Empirizm ile rasyonalizmi, akıl ile imanı uzlaştırması dikkat çekicidir. Ayrıca, her üç Türk düşünürünün de sistemlerinde mistik unsurlara yer vermeleri, Türk İslam düşüncesinin merkezinde Tasavvufî eğilimlerin kökleşerek yer aldığını ve Tasavvufun Türk İslam düşüncesinin ayrılmaz bir özelliği haline geldiğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki, Türk İslam düşüncesinin mimarları olan Mâtüridî, Fârâbî ve İbn Sina gibi büyük şahsiyetlerin görüşleri, Türk İslam kültürünün yaşadığı yerlerde etkisini Türk kültür tarihinin her döneminde sürdürmüştür ve sürdürmeye de devam edecektir. Çünkü, Fârâbî ve İbn Sina'dan sonraki, bilhassa din ve felsefeyle ilgili eserler üzerinde bu filozofların yönlendirici etkilerinin olduğu bilinmektedir. Bu etki, bilhassa "Kelam"ın felsefeleşmesi yönünde daha da bariz olarak görülmektedir.⁵¹

Buraya kadar olan bu açıklamalarla, Türk İslam düşüncesinin teolojik ve felsefî boyutu hakkındaki bir fikir ve kanaat oluşturmaya çalışılırken; sözü edilen düşünürler arasındaki fikrî uyum ve etkileşime, dolayısıyla aynı kültür içerisinde yetişmiş olma özelliğine de dikkat çekilmiş oldu. Öyle görünüyor ki, bu özellik ve etkileşim Karahanlılar dönemindeki kültür ve düşünce eserlerinde de güçlü bir biçimde görülecektir. Çünkü Karahanlıların başlıca şehirleri olan Buhara, Semerkant, Fârâb, Kaşgar ve Taşkent önemli kültür merkezleri olarak Türk düşünce hayatının oluşmasında ve gelişmesinde büyük rolleri olan Fârâbî, İbn Sina, Mâtüridî, Ahmed Yesevî gibi şahsiyetlerin yetiştiği yerlerdir. Bu nedenle Karahanlılar dönemini daha yakından tanımak gerekir.

Karahanlılar (960-1212) Doğu ve Batı Türkistan'da, yani coğrafi bölge olarak Maverâünnehr ve Türkistan'da egemen olan ilk Müslüman Türk sülalesidir. Yönetimde olan ve hüküm süren Karahanlı sülalesinin bilinen ilk hükümdarı Bilge Kül Kadir Han'dır. Karahanlılar M. 840'tan ve hatta 819'dan itibaren bağımsız bir devlet olmuşlardır. Ancak bir devlet olarak İslamiyeti Satuk Buğra Han zamanında, muhtemelen M. 960'da kabul etmişlerdir. Devletin parlak dönemi pek fazla sürmemekle birlikte, varlığını, bir şekilde, Moğollar zamanına kadar sürdürmüştür.

Karahanlılar'ın Müslüman olmasıyla birlikte, İslamiyet, bozkırlarda yaşayan Türk boylarına

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

kadar yayılmıştır; çünkü onlar Müslüman olmayan Türklerle de mücadele etmişlerdir. O halde, denilebilir ki, bu dönem, eski Türk kültür ve medeniyeti ile, İslam kültür ve medeniyetinin kaynaştığı bir dönemdir. Bu demektir ki, Türk İslam kültür ve medeniyetinin temelleri de Karahanlılar döneminde atılmıştır. Bu dönemde, çeşitli dînî ve sosyal kurumlar kurulmuş ve üst düzeyde bir kültür faaliyeti sürdürülmüştür. Ancak, hiçbir zaman kültür hayatında Türk kimliği göz ardı edilmemiş ve Türkçe'nin gelişmesi için özen gösterilmiştir. Zaten Kaşgar hakanları zamanında da devletin resmî dili Türkçe idi; Arapça bilinmesine rağmen, fermanlarda ve defterlerde Uygur yazısı kullanılıyordu. O dönemde yazılmış Türkçe eserlerden Buğra Han'ın Has Hacibi Yusuf tarafından yazılan Kutatgu Bilig, yani "Mutluluk Veren Bilgi" isimli manzum siyasetname önemlidir. Bu dönemde yazılan diğer bir önemli eser de Kaşgarlı Mahmut'un Dîvânu Lügati't-Türk isimli eseridir. Bu iki eser, Karahanlılar dönemi kültür hayatı hakkında dikkat çekici bilgiler vermektedir. Bilhassa, Kutadgu Bilig devlet yönetimiyle ilgili olması bakımından Türk kültürünün yeri doldurulamaz bir eseridir.

Yusuf Has Hacib tarafından 1069'da yazılan bu eser birçok devlet adamı ve hükümdarın sık sık başvurduğu bir kaynak kitap durumundadır. Eserden anlaşıldığına göre, yazar felsefe, matematik, tarih, astronomi ve tıp gibi alanlarda hayli bilgi sahibidir. İçeriği dikkate alındığında bu eserin "İktidara Ulaştırılan Bilgi", "Devlet Yönetme Bilgisi" gibi anlamlara geldiği de söylenebilir. Bu siyasetnameden anlaşıldığına göre, hükümdar, Tanrı'nın lütfunu kazanmış, sevgili ve mutlu kuldur. Saltanatın temeli "adâlet"tir; hükümdar, adaleti Tanrı'ya şükretmenin bir bedeli olarak yerine getirmelidir.

Hükümdarda dinin ve ahlâkın emrettiği "merhamet", "cömertlik", "şefkat", "hakka riayet", "aceleci olmama", "çabuk öfkelenmeme" gibi özelliklerin bulunması gerekmektedir. Hükümdar "zulüm", "cimrilik", "kibir", "gurur" vb. kusurlardan uzak olmalıdır. Eserin üzerinde durduğu konuların ayrıntıları dikkate alındığında, bu eser üzerinde Fârâbî etkisi açıkça görülmektedir. Fârâbî'nin "Erdemli Şehir" (Medînetü'l-Fâdila) isimli siyasî eserinde de benzeri fikirler yer almaktadır. Devletin başında bulunan İlk Reis taşıdığı meziyetleriyle halkı mutlu kılacak bir yönetimi göstermek zorundadır. Eğer söz konusu meziyet ve üstünlükler bir kişide bulunamıyorsa, bir grupta da bulunabilir ve onlar yönetebilirler. Erdemli şehrin yöneticilerinin sorumlu davranması ve cahil şehirlerin eğitimiyle de ilgilenerek onların da belli bir anlayış ve kavrayış düzeyine, dolayısıyla mutluluk noktasına ulaşmalarını sağlamaları gerekir.

Görülüyor ki, Fârâbî'nin "Erdemli Şehir" isimli eseriyle Kutatgu Bilig arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır. Bu demektir ki, devlet yönetimi, siyaset ve mutluluk konusunda Yusuf Has Hacib'le Fârâbî arasında bir fikrî ve ilmî uyum olduğuna göre, Türk kültürü üzerinde Fârâbî'nin etkin olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü, her ikisinde de devletin temelinde "bilgelik" yer almaktadır; bütün erdemlerin kaynağı "bilgi"dir.⁵²

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki, Türk İslam kültürü kendi çizgisini oluştururken, Müslümanlık öncesi örf ve adetleri yaşatmaya ve onların İslam kültürünün etkisiyle yok olup gitmesini önlemeye özen göstermektedir. Bu nedenle, denilebilir ki, Karahanlılar dönemi devlet geleneği, ta günümüze kadar yaklaşık bütün Türk devletlerinde etkisini sürdürmüştür. Bu, Türk İslam düşüncesinin kendine özgü çizgisinden ve Türk kimliğine bağlı kalma tutkusundan kaynaklanan ve millet olma şuurunu besleyen ve yaşatılması gereken önemli bir özelliktir.

Karahanlılar Dönemi'nin diğer önemli eseri olan Kaşgarlı Mahmut'un Dîvânu Lügati't-Türk

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

isimli eseri ise 1074 yılında yazılmıştır. Yazarı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Yazar, bu eseri, Araplara Türk dilini öğretmek ve Türkçe'nin Arapça'yı aratmayacak zenginlikte bir dil olduğunu göstermek için kaleme alınmıştır. Türk kültürünün korunmasında önemli rolü olan bir eserdir. Kelimelerin açıklamalarında Türk atasözlerine ve halk edebiyatından örneklere yer verilmesi; ayrıca, eserde Türklerle meskun bölgeleri içine alan bir Türk dünyası haritasının bulunması, bu eseri, kültürümüzün bir miras olarak günümüze kadar aktarılmasında etkili olan bir Türk kültür ansiklopedisi durumuna getirmiştir. Çünkü Kaşgarlı Mahmut, bu eseri yazarken yaklaşık bütün Türk illerini, bozkırlara varıncaya kadar dolaşmış ve dil özelliklerinin yanında çeşitli kültürel içerikli bilgileri de kaydetmiştir.⁵³

Karahanlılar Dönemi'nin diğer önemli eserleri arasında Edib Ahmet b. Mahmut Yükneki'nin "Atâbetü'l-Hakâyık" ve Ahmet Yesevî'nin "Dîvân-ı Hikmet" isimli eserlerini de sayabiliriz. Bunlardan Ahmet Yesevî, eseri ve görüşleri üzerinde ayrıntılı olarak durulması gerekir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, "Yesevîlik" Türk İslam düşüncesinin önemli bir özelliğini, yani tarihinin her döneminde görülen ve Türk kültür hayatında devamlı etkin olan mistik boyutunu ifade etmektedir.

Yesevîlik

"Yesevîlik", Ahmet Yesevî (1093-1166) 'nin izlediği mistik çizgiye, yani tasavvuf? yola ilk dönem Türk tasavvufunu ifade etmek üzere verilen bir isimdir. Karahanlılar'ın hakimiyeti altındaki şehirlerde yaşayan ve dolaşan Hoca Ahmet Yesevî'nin hayatı hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bunda, kendisinin halka mal olması ve hayatının menkîbeleşmesinin de rolü vardır. Menkîbelerden süzülerek çıkarılan bilgilere göre, Batı Türkistan'daki Sayram kasabasında doğmuştur. Babası Şeyh İbrahim'in ölümünden sonra Yesi şehrindeki yakınlarının yanına gitmiştir. İlk eğitimini orada aldıktan sonra, devrin önemli ilim merkezlerinden biri olan Buhara'da tahsil hayatını sürdürmüştür. Daha sonra tekrar Yesi'ye dönen Ahmet Yesevî, ölümüne kadar bu şehirde faaliyetlerine devam etmiştir.

Tıpkı Mâtüridî gibi, Yesevî de dînî anlayışı bakımından Ebû Hanîfe çizgisini takip ederek dinin mistik bir üslûpla yaşanması ve dine bakış açısının bu hayat tarzını destekleyecek şekilde geliştirilmesi yolunda çaba sarfetmiştir. Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, devrin modasına kapılmayıp Türkçe yazan Yesevî şüphesiz Türk İslam kültürünün gelişmesinde ve Türkler arasında var olan "halk zahitliği" şeklindeki dînî hayatın sistemleşmiş bir Türk tasavvufu modeline dönüşmesinde hayli etkili olmuştur. Bu demektir ki, Yesevî işe sıfırdan başlamamıştır. Buhara ve Semerkant'ta yetişen halk dervişleri gerek kasabalarda, gerekse göçebe halkın yaşadığı bozkırlarda dolaşarak, deyim yerindeyse, bir "babalar ve atalar kültü" diye ifade edebileceğimiz, kökleri Türk tarihinin ve Türk kültürünün derinliklerine kadar uzanan dînî anlayışları, İslamiyetle birlikte öğrendikleriyle karıştırarak yaymaya ve halka anlatmaya devam ediyorlardı.

İslamî etkilerin henüz tam olarak derinleşmediği bir dönemdeki bu faaliyetler, büyük ölçüde eski Türk inançlarının izlerini taşıyordu. Çünkü bu "halk mistisizmi" göçebeler arasında ve köylerde yaygındı. İşte, Ahmet Yesevî böyle bir ortamda, eski Türk hikmeti ile İslamî eğilimleri kaynaştırarak, eski Türk inançlarının yerine geçmek üzere, bir "Türk tasavvuf modeli"ni oluşturmaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur.

Pekâlâ denilebilir ki, "ilk Türk tasavvuf çizgisi", aslında ahlâki ve ilmî bir felsefedir. Bu

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

felsefe, Türkler arasında İslamiyetten önce varolup halk arasında yaşayan ve kolektif düşüncenin ürünü olan "Türk hikmeti"ni İslamî unsurlarla uzlaştırarak daha kuvvetli ve güncel hale getirmiştir. Bu nedenle, "ilk Türk tasavvuf çizgisi", o dönemde oluşmaya başlayan Acem tasavvuf anlayışı ile zıtlık arzeden özellikler taşımaktadır. Çünkü Acem tasavvufu "mistik ruh hali"ni sanatkârâne bir üslupla sunabilmek için tasavvufî semboller kullanmasına rağmen; bu ilk dönem Türk tasavvufu, her şeyden önce kolay anlaşılabilir bir "ahlâk" ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyle ki, "tövbe", "feragat", "ruhun tasviyesi" ve "nefsin feda edilmesi" gibi kavramlar ahlâkî amaçla kullanılmıştır; burada henüz ince ve sanatkârâne semboller yoktur.

Yine, Acem tasavvufu, insan merkezli panteist bir çizgi takip etmesine rağmen; Türk tasavvufu, eski Türk hikmetiyle de uyumlu olarak "insan" kavramını "memlekete bağlılık", "vatan" ve "ülke" kavramlarıyla birlikte ele almaktadır. Öyle görünüyor ki, bu, düşüncelerini "iki dünyayı iki haşhaşa benzetmek" gibi basit teşbihlerle anlatan Ahmet Yesevî'nin ortaya koyduğu bir başarıdır.

Bu tür basit anlatımların anlaşılabilirliği kolay olduğu gibi, ahlâkî etkisi de büyük olur. Yesevî anlatımlarında kendi hayatını ve tecrübelerini bir örnek olarak sunmaktadır. Onun basit ve kolay anlaşılabilir olması, görüşlerinin halk arasında hızla yayılmasına ve kendisinin bir velî olarak takip ve taklit edilmesine sebep olmuştur. Öyle ki, Orta Asya'dan Anadolu'ya geçen "Horasan Erenleri" Yesevî'nin görüşlerini gittikleri yerlerde yaymışlar ve "Dîvân-ı Hikmet"in Anadolu'da yaşamasını sağlamışlardır. Böylece, denilebilir ki, Ahmet Yesevî, Orta Asya Türk kültür ve yaşayışını, İslamî unsurlarla kaynaştırarak bir tür "Türk İslam yaşama modeli" oluşturup onu bir gelenek haline getirmiş ve bu geleneğin gezgin sûfîler yoluyla Anadolu ve Balkanlar'a kadar yayılmasını sağlamıştır.⁵⁴

Karahanlılar Dönemi'nde yetişen ve Yesevî'nin metoduyla yazan diğer bir ilk dönem Türk mistiği de Edib Ahmet b. Mahmut Yüknêkî'dir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, eserinin adı "Atâbetü'l- Hakâyık"tır (Hakikatlerin Eşiği) ve aruz vezniyle yazılmıştır. Eserde, "ilim" ve "cehalet" üzerinde durulduktan sonra dünyanın mukadderatı karşısında insanın durumundan söz edilmektedir. Dilden gelen zararlar, fânî dünyaya rağbet etmeme, "kazâyâ rıza" gibi konular işlenir ve tavsiyelerde bulunulur. Cömertlik ve cimrilik gibi konuların da yer aldığı bu eser mistik bir üslup kullanılarak kaleme alınan bir "Nasihât-nâme" ve bir ahlâk risalesi görünümündedir. Bu eser, Yesevî'den sonra, Türk İslam düşüncesinin mistik boyutunun ve Türk ahlâk anlayışının hangi yöne gideceğine dair âdeta bir ipucu vermektedir. Öyle ki, Atâbetü'l-Hakâyık'ı sûfîlik merkezli ahlâk eserlerinin bir başlangıcı olarak görmek mümkündür.⁵⁵

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, Türk İslam düşüncesi gerek felsefî, gerek teolojik, gerekse mistik yönüyle kendi içinde tutarlı bir fikrî yapı oluşturmuştur. Bu sarsılmaz yapı, günümüze kadar Türk kültürünün, millî özelliklerini koruyarak, bir miras olarak aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Öyle ki, Anadolu'da, çeşitli boyutları ve fikrî oluşumlarıyla Türk kültürünün ve düşünce hayatının, geçmişle bağını koparmadan, varlığını sürdürmesini de kendi içinde uyumlu olan bu fikrî yapının bir başarısı olarak görmek gerekir.

Öyle görünüyor ki, Karahanlılar dönemi kültür faaliyetleri bu fikrî yapının daha da güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Hatta denilebilir ki, Karahanlılar dönemindeki ilmî ve kültürel seviye daha sonraki dönemlerde, genelde bir tekrar olmaktan öteye gitmeyen ilmî faaliyetlerle, uzunca bir süre aşılamamıştır. Çünkü yeni Müslüman olunan bu dönemde,

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

zaten köklü bir kültüre sahip olan Türk düşüncesi, yeni dinin isteklerine, aslî kimliğini kaybetmeden, süratle intibak etmiş ve tarihî tecrübesini, âdeta yenileyerek, İslamî esaslarla zenginleştirmiştir. Ancak, unutmamak gerekir ki, Türk düşüncesi, İslamî unsurları, deyim yerindeyse, kendisinin bir "tezyînâtı", bir "süsü" olarak almış; özünü ve yapısını bozacak bir unsur olarak değil. İşte bu yüzden, "Türk din anlayışı"ndan, pekâlâ haklı olarak, "Türk İslamı" diye söz edilmektedir. Bu kavramların daha iyi açıklığa kavuşturulabilmesi için, Türk din anlayışının ve Türk İslam düşüncesinin yukarıda sözü edilen teolojik, felsefî ve mistik yönlerine ilaveten "ilmî yönü" ve ilmî boyutundan da söz edilmesi gerekir.

İlk dönem Türk İslam düşüncesinin ilmî boyutu denilince, hemen akla gelen ilk isim Bîrûnî olmaktadır. Çünkü Bîrûnî ilmî ve dînî kişiliği olan bir Türk bilginidir ve Gazneliler döneminde yetişmiştir. Bu nedenle, önce onun yetiştiği dönem ve devlet hakkında kısaca bilgi verilmesinde fayda vardır.

Gazneliler (963-1187) devleti, başkentleri "Gazne" şehri olmasından dolayı bu adı alan ve ilk Türk İslam devletleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan bağımsız bir Türk devletidir. Kurucusu Sebüktegin'dir. Sarayda devamlı Türkçe konuşulmuştur. Sebüktegin'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Mahmut ilim alanında Arapça'ya müsaade etmiş ve ilmî eserler bu dilde yazılmıştır. Sultan Mahmut zamanı, devletin sınırlarının Kuzey Hindistan ve Pakistan'ı da içine alacak kadar genişlemiş ve o dönemde devlet en parlak zamanını yaşamıştır.

İlmi ve ilim adamlarını seven ve koruyan bir hükümdar olan Mahmut, ünlü bilgin Bîrûnî (M. 972-1061) 'yi de sarayına almıştır. Gazne sarayında son derece itibar gören Bîrûnî, Mahmut'la birlikte Hint seferlerine katılmış ve Hint dili, dini ve kültürü hakkında bilgi edinerek değerli eserler kaleme almıştır. el-Âsâr el-Bakiyye ve Kitâb el-Hind meşhur eserlerindedir.

Kendi inandığı dinin dışında kalan dinleri objektif olarak, ilmî bir tarzda ele alan ilk önemli bilgin sıfatını da taşıyan Bîrûnî'nin tam adı "Ebû Reyhân Muhammet b. Ahmet el-Bîrûnî"dir. İyi bir eğitim görmüş olan Bîrûnî, devrinin cebir, geometri, astronomi, tıp, tarih, fizik vb. birçok ilmiyle hayli meşgul olmuştur. Hintlilere Yunan kültürünü, Müslümanlara da Hint kültürünü öğrettiği için "İslam dünyasının en büyük bilgini" sayılmıştır. Hayatı boyunca ilmi, diğer bütün amaçların üstünde tutmuştur. Ancak, hiçbir zaman dünyevî bir amaç peşinde olmamıştır.

İlimde ve günlük hayatında devamlı akılcı olan Bîrûnî, taassuptan, ilim ve akıl dışı faaliyetten uzak durmuştur. Hiçbir önyargısı olmayan Bîrûnî tam bir ilim adamı kişiliğine sahiptir. Dindarlığı ilmîne, ilmî de dindarlığına zarar vermemiştir. O ilmî ve dînî kişiliği dengeli bir şekilde şahsında toplayabilmiştir. Felsefî ve dînî bilgisi de hayli ileri olan Bîrûnî, her yönüyle kültürlü bir ilim adamı olarak bilinmektedir. Dini düşünerek ilimde bildiklerini, ilmî düşünerek de dinde bildiklerini gizleme, ya da yanlış anlatma yoluna gitmemesiyle takdir toplayan bir kişidir.

Dinde nakilciliği değil, akli esas alan Bîrûnî ilimle uğraşanlara olduğu kadar; dinle ilgilenenlere de yol gösterici olmuştur. O, dinlerin ortak ve farklı yönlerini bilir ve ona göre tavır takınırdı. Diğer dinlere karşı bir hoşgörü içerisinde olan Bîrûnî, din ile bilimi dengeli bir biçimde hayata aktaran ve yaşayan bir bilgin olarak tanınmaktadır.⁵⁶

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

Bîrûnî'nin şahsında görmeye çalıştığımız din-ilim dengesi, aslında Türk İslam düşüncesinin de önemli bir özelliğidir. Türk kültürü ve Türk düşüncesi devamlı gerçekçi ve sâde bir yapıya sahip olagelmiştir. Çünkü dînî yaklaşımla, ilmî yaklaşımın bir kültürde birlikte bulunması demek, o kültürün hurafelerle dolu bir din içerebileceği anlamına geldiği gibi; bu kültüre sahip olan insanlarda da ilmin, aslında insan için var olması gerektiğine dair yüksek bir bilincin bulunması anlamına gelmektedir. Çünkü insan hayatı hem ilmî, hem de dînî boyutu olan bir hayattır. Hiçbir düşünce bunu görmemezlikten gelemez. Temeli engin bir ufka dayanan Türk İslam düşüncesinin ise böyle bir özelliği taşıması mümkün olamaz. Bu demektir ki, Türk İslam düşüncesi teolojik, felsefî, mistik ve ilmî yönüyle devamlı gelişmeye ve ilerlemeye açık bir düşüncedir. Ancak, tarihinin çeşitli dönemlerinde bu gelişme ve ilerleme bazen çok hızlı, bazen yavaş olabildiği gibi; bazen de duraklama söz konusu olabilmektedir.

Meselâ, Büyük Selçuklular (1040-1157) zamanında Türk İslam düşüncesi felsefî boyutuyla zayıflamış, fakat, teolojik ve tasavvufî boyutu gelişmeye devam etmiştir. Felsefe alanında ise, siyaset felsefesi ve mantık belli ölçüde rağbet görebilmiştir.

Halbuki, 1040'da Gazneliler'le yapılan Dandanakan Savaşı'ndan sonra Tuğrul Bey tarafından kuruluşundan 1157'de Sultan Sencer'in ölümüyle dağılına kadar Büyük Selçuklu İmparatorluğu eğitim ve öğretim bakımından âdeta bir altın çağ yaşamıştır. Ünlü Nizâmiye Medresesi Türk İslam düşüncesi açısından önemli sonuçlara sebep olan Gazali gibi birtakım büyük âlimleri öne çıkarmıştır. Ancak, her ne hikmetse, medreselerin güçlenmesi taassubun artmasına ve genel felsefî düşüncenin zayıflamasına sebep olmuştur. Bu nedenle, felsefe yerine tasavvuf gelişmiş ve hızla tarikatlaşma faaliyetleriyle dönemin düşünce hayatına, âdeta hakim olmuştur. Bunun etkisi, Osmanlı medreselerini de içine alacak şekilde devam etmiştir.

Bunun yanında, Türk İslam düşüncesi dînî ilimlerin ve belli ölçüde de müsbet ilimlerin gelişmesiyle ilerlemesini sürdürmüştür. Ancak, unutmamak gerekir ki, felsefeye ilginin zayıflaması ve kültür içindeki felsefî motivasyonun azalması, diğer alanlardaki gelişmeye rağmen, Türk İslam düşüncesinin özü itibarıyla duraklama dönemine girmesine engel olamamıştır.

Bütün bunlara rağmen, vezir Nizâmülmülk'ün eğitim-öğretime ve görevi gereği siyasî felsefeye katkısı görmemezlikten gelinemeyecek kadar önemlidir. Nişabur, Bağdat ve Basra'da üç medrese kuran Nizâmülmülk, yazdığı meşhur Siyasetnâme'siyle Selçuklu devlet teşkilatını bir sisteme bağlamış; eski Oğuz töresi ve "el teşkilatı" ile İslam fıkhi arasında bir ahenk kurmaya çalışmıştır. Türk devletinin millî esaslarını yeniden gözden geçirip bir çerçeveye oturtulmasında hayli başarılı olmuştur. Özel hayatla, devletin resmî işlerini birbirinden ayırmayı başarmıştır. Nizâmülmülk'ün "Siyasetnâme"si bir siyasî felsefe eseri olarak Türk düşünce hayatının bir âbidesi durumundadır.⁵⁷

Büyük Selçuklular, Türk İslam düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'na kadar döneminin genel dînî rengi üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu dönemde yetişen ilim adamlarının eserleri daha sonraki dönemlerde şerh edilmiş ve şerhçilik akımı başlamıştır. Bu da, Türk düşünce hayatı için eskiyi aratacak bir duraklama döneminin başlamasına sebep olmuştur. Öyle ki, Tanzimat'tan başlayarak günümüze kadar gelen süre içerisinde harcanan bütün çaba ve sarfedilen bütün güç hep bu duraklamadan kurtulma yönünde olmuştur ve şu anda da bu çaba ve çırpınış sürmektedir.

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Alıntı Kaynağı: Türkler, Cilt: 5 Sayfa: 463- 481

Dipnotlar :

1. Bkz. De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev. H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara 1971, s. 48 vd.; N. Yazıcı, İlk Türk İslam Devletleri Tarihi, Ankara 1992, s. 27-31.
2. Bkz. Ebû Mansur Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
3. H. Z. Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, C. I, İstanbul 1933, s. 19.
4. H. Özcan, Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk, İstanbul 1995, s. 82-84.
5. Bkz. Ş. K. Seferoğlu, Adnan Müderrisoğlu, Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1986, s. 64-65; Yazıcı, a.g.e., s. 70.
6. Bkz. F. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1991, s. 21.
7. Bkz. Y. Unat, R. Demir, Bursalı Mehmed Tahir Bey ve Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri, Ankara 1995, s. 30.
8. Bkz. Ülken, a.g.e., s. 20.
9. H. D. Yıldız, "Ahmed b. Tolun" mad., TDV İslam Ansiklopedisi, C. II, s. 141 vd.; P. K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, C. III, s. 711; H. D. Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 173.
10. İ. Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1984, s. 380.
11. Bkz. H. Özcan, "Ebu Hayyan et-Tevhidî Bir Ateist midir?" D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı VI, İzmir 1989, ss. 485-503.
12. E. Elçibey, Tolunoğulları Devleti, İstanbul 1997, s. 225-226.
13. N. Keklik, Felsefe, İstanbul 1978, s. 53.
14. Elçibey, a.g.e., s. 235.
15. Elçibey, a.g.e., s. 225 vd.; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (H. D. Yıldız, Redak.), İstanbul 1987, C. VI, s. 77.
16. Bkz. Büyük İslam Tarihi, VI/219 vd.; Yazıcı, a.g.e., s. 60 vd.; Hitti, a.g.e., III/716 vd.; N. Özkuyumcu, Tolunoğulları ve İhşidîler, İzmir 1996.
17. Bkz. Büyük İslam Tarihi, VI/81 vd.; L. Rasony, Tarihte Türklük, Ankara 1993, s. 160.; V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Haz. H. D. Yıldız, İstanbul 1981, s. 217.
18. Kafesoğlu, a.g.e., s. 196; Yazıcı, a.g.e., s. 70; Seferoğlu, a.g.e., s. 64 vd.
19. Seferoğlu, a.g.e., s. 63; Rasony, a.g.e., s. 94 vd.
20. Köprülü, a.g.e., s. 44 vd.
21. T. H. Balcıoğlu, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, İstanbul (tarihsiz), s. 258 vd.; Ülken, a.g.e., I/81; II/75 vd.; Köprülü, a.g.e., s. 17 vd.
22. Barthold, a.g.e.; K. Işık, Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara 1980, s. 7; H. Özcan, "Matürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı VIII, İzmir 1994, ss. 179-205.
23. Hitti, a.g.e., III/727.
24. Işık, a.g.e., s. 15; W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, 1968 (1971), s. 123; A. K. M. Eyyub Ali, "Tahaviyye", Çev. A. Demirhan, İslam Düşüncesi Tarihi, (Ed. M. M. Şerif) İstanbul 1990, C. I, s. 281; A. K. M. Eyyub Ali, "Matürîdilik", Çev. A. Ünal, İslam Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. I, s. 296.

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

25. M. E. Zehra, Ebû Hanife, Çev. O. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz), s. 166-172; Hitti, a.g.e., II/382.
26. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 63, 125.
27. Bkz. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 84-85.
28. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 86.
29. H. Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, İstanbul 1998, s. 66-71, 129-139.
30. Özcan, M. B. Problemi, s. 87.
31. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 86-88.
32. H. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi, Sayı IX, İzmir 1995, s. 103-117.
33. H. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", Diyanet İlmî Dergi, C. 29, Sayı I (1993) s. 17-21; H. Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. IV, İzmir 1987, s. 143-150.
34. Ayrıntı için bkz. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan.", s. 179-203.
35. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 82-84.
36. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan.", s. 179-203.
37. Özcan, M. B. Problemi, s. 208-211; Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 88-90; Özcan, "Dünyanın Yaratılış Amacı", s. 17-21.
38. H. Özcan, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", Islamochristiana, c. 23, Roma 1997, s. 65-80; Özcan, M. D. Çoğulculuk.
39. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 82-84; Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan.", s. 200 vd.
40. E. Esin, "Fârâbî'yi Yetiştiren Kengerese Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı", İslamî Tetkikler Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1977, C. VII, s. 86, 111-112; Kafesoğlu, a.g.e., s. 369; Barthold, a.g.e., s. 226-227.
41. H. G. Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1971, s. 48; Hitti, a.g.e., II/567; M. S. H. El-Ma'sumi, "Fârâbî", Çev. B. Köroğlu, İslam Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. II, s. 68-69; Büyük İslam Tarihi, VII/56; Fârâbî, İlimlerin Sayımı, Çev. A. Ateş, İstanbul 1986, Çev. Giriş.
42. H. Z. Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 1946, s. 227-232.
43. Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yönelme, Çev. H. Özcan, İzmir 1993, Çev. Önsöz, s. 7-11, Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, Çev. M. Aydın-A. Şener-R. Ayas, İstanbul 1980, Çev. Önsöz, s. vii vd.
44. Özcan, "Ebu Hayyan et-Tevhidi." s. 489; Balcioğlu, a.g.e., s. 268.
45. Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yönelme, Çev. Önsöz s. 10; 53 vd.
46. Esin, a.g.m., s. 107.
47. H. Özcan, "Fârâbî'de Mutluluk", Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı 2 (2001) s. 71 vd; Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 26 vd.
48. Bkz. Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, Çev. N. Danışman, İstanbul 1990; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. H. Özcan, İzmir 1987.
49. M. Mayerhof, İslam Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp, Çev. Ömer Rıza, İstanbul 1935, s. 31; A. M. Goichon, İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İ. Yakıt, İstanbul 1986.
50. Bkz. Mâtürîdî, Te'vilât, Vr. 205b, 768b; Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979, s. 100; Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 47; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, s. 33; Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 85.
51. Y. Z. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler 2, Ankara 2001, s. 163.
52. Bkz. Fârâbî, el-Medinetü'l-Fazıla; Fârâbî, Siyasetü'l-Medeniyye; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler; M. Arslan, Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul 1987. Ü. Hassan, Türkiye Tarihi I, İstanbul 1987, s. 302-320.
53. Hassan, a.g.e., s. 321-329; Yazıcı, a.g.e., s. 100 vd.; Yurdaydın, a.g.e., s. 56 vd.

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE "DÜŞÜNCE"

54. Köprülü, a.g.e., s. 61 vd.; C. Kurnaz-M. Tatçı, Yesevîlik Bilgisi, Ankara 2000, s. 61 vd., 177 vd., 186 vd.; H. K. Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1998, s. 242 vd.; Balcıoğlu, a.g.e., s. 81; İ. Yakıt, "Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri, İstanbul 1996, s. 61 vd.; İ. Hakkulov, Ahmet Yesevî Hikmetleri, Çev. E. S. Toplu, İstanbul 1995, s. 13 vd.
55. Köprülü, a.g.e., s. 146, 160 vd., 169; Yazıcı, a.g.e., s. 102 vd.; Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, II/84 vd.
56. Bkz. G. Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini, Ankara 1991; Yurdaydın, a.g.e., s. 58 vd.; Hitti, a.g.e., III/729-732; A. Güler-S. Akgül-A. Şimşek, Türklük Bilgisi, Ankara 2001, s. 81; C. E. Bosworth, The Ghaznavids Their Empire in Afganistan and Eastern Iran, Beyrut 1973, s. 44 vd., 132 vd.; Z. V. Togan, Horezm Kültürü Vesikaları, İstanbul 1951, Part 1, s. 33 vd.
57. Ülken, T. T. Tarihi, 11/14 vd.; Büyük İslam Tarihi, VII/208-212.