

Tanrı Tasavvuru Açısından Kutadgu Bilig Nasıl Okunabilir?

Dr. Fatih M. ŞEKER*

Özet

Bu makalede, yaşandığı fikrî ve siyasî zeminden hareketle, Tanrı tasavvuru açısından *Kutadgu Bilig*'in nasıl okunabileceğiyle ilgili bazı hususlara dikkat çekeceğim. Bir başka ifadeyle mütefekkir-şâir Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı algısında kelâm, tasavvuf ve felsefenin yerini mukayeseli bir tablile tabi tutacağım. *Kutadgu Bilig*'den hareketle Tanrı'nın varlığına dair düşünme, Türkler'in Tanrı anlayışı hakkında fikir yürütmenin ötesinde İslâmlaşma sürecinde bu bölgenin, diğer İslâmî esasları nasıl içselleştirdiğini ortaya koymak anlamına gelir.

Anahtar Kelimeler: *Kutadgu Bilig*, Yûsuf Has Hâcib, Türkler, İslâmlaşma süreci, Tanrı, kelâm, tasavvuf, felsefe.

Abstract

In this article, basing on its ideal and and political background, I will try to attract the attention in reading *Kutadgu Bilig*. In other words, I will analyse God perception, Islamic theology (kelâm), mysticism (tasavvuf) and philosophy (felsefe) of the thinker (mütefekkir) poet, Yusuf Has Hacib, with comparison. According to *Kutadgu Bilig*, thought of GOD'S presence means more than opining GOD concept, but it betrays that the area has internalized the Islamic guidelines in the process of being Islam.

Key Words: *Kutadgu Bilig*, Yûsuf Has Hâcib, Turks, Islamization Period, God, theology, mysticism, philosophy.

Giriş

Türk-İslâm tasavvurunun teşekkül ettiği Uygur kültür havzası zeminine yerleştirilen *Kutadgu Bilig*, Yûsuf Has Hâcib (ö. 470/1077) tarafından "Türkistan serhaddi" olarak nitelenen Balasagun'da yazılmaya başlanmış, daha sonra Turan'ın merkezi olan Kaşgar'da tamamlanmış ve Hanlar Hanı Tamgaç Kara Buğra'nın huzurunda okunmuştur. Bozkır atlı kültürünün dünya görüşünü sistematik olarak takdim eden Yûsuf Has Hâcib, devraldığı siyasî ve ahlâkî geleneği yeni değerler ve istikametler etrafında tanzim ederek devleti ahlâkî temeller üzerinden inşâ etmiş ve böylece Türk düşüncesinin fikrî ve siyasî arka planını, ulaştığı merhaleyi ve yöneldiği istikameti ortaya koymuştur. Şimdiye kadar sadece bir Türkoloji klasiği olarak algılanan ve şekil itibarıyla İranlılar'ın siyâsetnâmeleri tarzında değerlendirilen bu eser, siyâsetnâme türünün çok ötesinde husûsiyetlere sahip olduğu gibi; Türk düşünce tarihinin başlangıç merhale-

* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni.

sinin en ehemmiyetli kaynağı olarak da görülebilir. İslâmlaşma sürecinde kuvvetli birer İslâm merkezi hâline gelmiş olan Türkistan şehirlerinde medrese görmüş kişiler arasında okunan *Kutadgu Bilig*, yapılan Kur'an çevirileri sayesinde İslâmî terimlerin yerleşmeye başladığı bir zeminde kaleme alınmıştır. Bundan dolayı eserde esasını Türk dili oluşturmakla beraber, Türkçe Arapça, Farsça kelime ve kavramların iç içe geçtiği bir İslâmî terminoloji hâkimdir. İslâmlaşmanın muvâzenesini bulmak üzere olduğu bir zaman diliminde kaleme alınan *Kutadgu Bilig*, İslâmî görüş zâviyesinden ne kadar ileri bir merhaleye sahip olursa olsun, hep geçiş devrinin havasını saklar. Yûsuf Has Hâcib *Kutadgu Bilig*'de, düşünce ve tasvirlerini mensup olduğu muhitin malzemesi ve üslûbu ile ifade etmiş, ancak burada kalmayarak zamanın ve mekânın üstüne yükselebilmıştır. İslâmlaşma devrine muayyen bir görüş zâviyesinden yaklaşanlardaki bocalayışın aksine, *Kutadgu Bilig*'de eski ile yeni arasında İslâmî devir lehine olan yönelim her türlü tartışmanın ötesindedir. İslâm öncesi devri yeni baştan kuracak derecede olmasa da, eskiye ait unsurların daima mühim bir yer tuttuğu görülen ve Türkler için Türkçe olarak tanzim edilen *Kutadgu Bilig*'de, eskinin yanı başında istikamet verici unsur olarak daima İslâm'ın yörünge değiştirme kudretini görürüz. Türk-İslâm düşüncesinin başlangıç noktasına yerleştirebileceğimiz *Kutadgu Bilig*'e eğilen bir araştırmacının gözden kaçırmaması gereken ilk husus; esere istikamet veren muharrik unsurun İslâmî değerler olduğu gerçeğidir. İslâm öncesi devrin akislerini gözden kaçırmadan, Abbâsîler'deki Hanefî yapılanmanın ağırlığına paralel olarak, Sünnî İslâm tasavvurunun hâmisi olan Karahanlı hükümdarına sunulmasından, dolayısıyla da resmî mahfellerin onayını almasından bunu görmek mümkündür. Mütefekkir-şâir resmî görüşü temsil ettiğine göre; *Kutadgu Bilig* tesadüfen yazılmış bir eser değil, bilakis bir siyasetin ürünüdür. Türk düşüncesinin tevârüs ettiği geçmişle takip edeceği istikamet en açık ve sistematik şekilde görülebileceği *Kutadgu Bilig*'in yazılmasıyla beraber, İslâm düşüncesi bölgede yeni bir merhaleye ulaşmış, Türk-İslâm düşüncesi kavramı tarihteki yerini almıştır. Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvuru yoklandığında onun İslâmlaşma sürecinde teşekkül eden Türkler'in İslâm algısını özü itibarıyla eserine aksettirdiği görülecektir.

Bu satırların yazarının cevabını aramaya koyulduğu sorular şunlardır: Yûsuf Has Hâcib, Tanrı tasavvurunu hangi temeller üzerine bina etmiştir? Onun Tanrı tasavvurunu, dolayısıyla da *Kutadgu Bilig*'i ne tür bir zeminden, zamandan, görüş noktalarından hareketle değerlendirmek gerekir? Terminoloji, metod ve sistem olarak *Kutadgu Bilig* neyi temel alır? Yûsuf Has Hâcib'te hâkim fikirler nelerdir? *Kutadgu Bilig*'in kelâmî, tasavvufî, felsefî dolayısıyla da siyasî arkaplanı nedir? Kelâmî, felsefî ve tasavvufî birikim Yûsuf Has Hâcib'in düşüncelerine nasıl

aksetmiştir? Onun Tanrı tasavvurunun sınırlarını kelâmî veya tasavvufî gelenekten biri lehine belirlemek mümkün müdür? *Kutadgu Bilig*'in İslâm düşünce geleneğine katkısı nedir? Ayrıca bu eser İslâm düşünce geleneğinin neresine yerleştirilebilir? Bütün bunların yanında cevap bekleyen sorulardan bir diğeri de şudur: Yûsuf Has Hâcib devrinin aşırı heterojen bir mahiyet arz eden görünümünü, nasıl telif eder ve yoğurur?

Kutadgu Bilig'in düşünce geleneğimizin hangi aralığına denk düştüğünü gösteren bir çalışma henüz mevcut değildir. Eserin düşünce geleneğimizin neresine tekabül ettiğini görebilmek, *Kutadgu Bilig*'deki sembolik dört kavramın neyi ve kimleri temsil ettiği hususuyla doğrudan ilgilidir. Bu soruların cevabı, dolayısıyla da hem Ortadoğu'da hem de Türkistan coğrafyasında teşekkül eden birikimin Yûsuf Has Hâcib'te nasıl tezâhür ettiği konusu zannedildiğinden daha önemlidir. Bu meyanda önemini hâlâ koruyan soru şudur: *Kutadgu Bilig*'i Türk ya da İslâm düşünce geleneğinin sadece bir tarafına yerleştirenler, vermiş oldukları hükümleri savunabilecek verilere sahip midir? Bizim bu soruya vereceğimiz cevap "hayır" şeklindedir. *Kutadgu Bilig*'i İslâm öncesi döneme indirgeyenlerle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine hapsedenler, bu yolda vermiş oldukları hükümlerin altını doldurabilecek ve hesabını verebilecek malzemeyi ortaya koyabilmiş değillerdir. İşte bu makale, Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvuru üzerinden *Kutadgu Bilig*'in hangi çerçeveye yerleştirilebileceği sorusunun cevabını yoklama gayretinin bir mahsûlüdür. Türk düşüncesinin ufkunu teşkil etmesi gereken *Kutadgu Bilig*'deki Tanrı algısı üzerine söylenenler metnin özüne dayanmakla kalmamalı, aynı zamanda metnin inşa edildiği zaman ve zemini, yaslandığı geleneği göz önüne almalı, dolayısıyla da eserin kaynaklarına ve dönemine kadar uzanabilmelidir. Türkler'in İslâmlaşma sürecinde teşekkül eden Tanrı tasavvurunu, nasıl inşâ edilmişse o şekilde anlamının, bu algının hususiyetlerini kavramanın bir yolu da Yûsuf Has Hâcib'i sadece geçmişin bir merhalesi olarak görmenin ötesinde ona Türk düşüncesinin yöneldiği/yöneleceği seyir istikametinde bakmak gerektiği gerçeğidir. Bu vadede Yûsuf Has Hâcib'in kaynaklarını tespit etmek, sadece hadisenin varacağı noktayı elde etmek değil; *Kutadgu Bilig*'deki Tanrı tasavvurunun başlangıç aşamasını ve temelini de belirlemektir. *Kutadgu Bilig*'den hareketle Tanrı'nın varlığına dair düşünmenin, Türkler'in Tanrı anlayışı hakkında fikir yürütmenin ötesinde; İslâmlaşma sürecinde bölgenin, diğer İslâmî esasları nasıl içselleştirdiğini ortaya koymak anlamına geleceği de izahtan vârestedir.

Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı Tasavvuru

1) *Kutadgu Bilig*'in Yaslandığı Gelenek

Kutadgu Bilig; doğruluk/adâlet (Kün-Toğdı -padişah/hükümdar-), devlet/saâdet ve ikbâl (Ay-Toldı -vezir-), akıl/ululuk (Öğdülmiş -vezirin oğlu-), kanaat/ âfiyet (Odgurmuş-vezirin kardeşi-akrabası) olmak üzere dört esaslı kavramsal zemin üzerine inşa edilmiştir. Bu kavramsal çerçevede devlet adalete, adalet de akıl, bilgelik ve kanaate/gönüle dayanmaktadır. Eser boyunca müellif, fikirlerini sualli-cevaplı münâzara tarzında, karşılıklı konuşma ve münazaralar etrafında söz konusu semboller ağına atfederek ifâde etmiştir. Yûsuf Has Hâcib'in düşüncelerini bu sembolik kavramlardan hareketle kuşatmaya çalıştığımızda; bütün bu karakterlerin bir sentezi gibi görünen mütefekkirimiz, zaman zaman bir sembol adına diğer sembollerle tartışmak suretiyle bir sistem kurma denemesine girişir. Literatüre, dolayısıyla da elindeki malzemeye hâkim olan Yûsuf Has Hâcib, kahramanların birbirleriyle çelişen veya çelişir gibi görünen taraflarını uyumlu hale getirmek suretiyle eserdeki bölünmüşlüğü ortadan kaldırır. Onun şahsiyeti, bizatihi kendisinin vücuda getirdiği veya gelenek tarafından yaratılan söz konusu karakterlerle iç içe girip, ayrılmaz bir terkip manzarası halini alır. Eserdeki sembol kişilerden hareket eden dikkatli bir araştırmacı, *Kutadgu Bilig*'i Yûsuf Has Hâcib'in değil de, bu sembollerin arka planını oluşturan kişilerin/geleneğin kaleme aldığını düşünebilir. Görüşlerini mensup olduğu gelenek üzerinden inşâ eden Yûsuf Has Hâcib'in eserindeki sembol isimler, o ana kadar teşekkül eden yapının her bir unsuruna tekabül eder. Akıl kelâmî damarı, ulemâyı; realist bir zemine ve çerçeveye çekilmeye çalışılan Odgurmuş da tasavvufi birikimi temsil eder. Diğer iki kavram ise Yûsuf Has Hâcib'in eseri kaleme aldığı zamana kadar teşekkül eden siyasî/ahlâkî çerçevenin vücûd verdiği bir zeminden hareketle değerlendirilebilir.

Yûsuf Has Hâcib'in genel dünya görüşü neyse, onun Tanrı tasavvuru da bu dünya görüşününecessüm etmiş halidir. Bu sebeple onun kaynaklarına kadar uzanmak zannedildiğinden daha önemlidir. *Kutadgu Bilig* üslûb, muhtevâ ve istikamet olarak birbirinden çok farklı zeminlere yerleştirilmekte, eserin niteliği ve târihî temelleri çeşitli değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır.¹ Mensup olduğu

¹ Eserin arka planına dair tartışmaları irdeleyen bazı değerlendirmeler için bk. Fatih Mehmet Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türkler'in İslâm Tasavvuru*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 40-45, 294-303, Doktora Tezi; *Kutadgu Bilig*'in kaynaklarına ilişkin her tartışmaya, meseleye mümkün olduğu kadar geniş bir perspektiften bakan Köprülü'nün eserini ilişkilendirilebileceği hemen bütün menbalara işaret eden görüşleri hükmedecek gibi gözükmektedir. Bu hususta bk. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s. 16-18; a. mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981, s. 167-170.

dünyanın kurucu ve hayat verici unsurlarından güç devşiren Yûsuf Has Hâcib'in tefekkür yapısını İslâm öncesi devirle, Konfüçyüs'le, Budizmle, Fars kültürünün kalıntılarıyla, Çin fikriyatıyla aynıleştiren bu değerlendirmeler, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ ile özdeşleştiren yorumlar ne anlama gelir? *Kutadgu Bilig*'i dolayısıyla da teşekkül halindeki Türk düşüncesini, hadisenin bir tarafını teşkil etme ihtimali taşıyan muayyen bir isme veya geleneğe indirgeme tehlikesi taşıyan bütün bu görüş ve hükümlere karşı oldukça ihtiyatlı bir tavır takınmak gerektiği ortadadır. Felsefî değerlendirmeler ve mücerret fikirler itibariyle *Kutadgu Bilig*'in Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşünce yapısı ile aynıleştirilecek derecede yoğunluk taşımadığı ortadadır. Belki şu söylenebilir: Fârâbî ve İbn Sînâ'da mücerred bir şekilde ileri sürülen hususların bazıları *Kutadgu Bilig*'de müşahhas olarak ortaya konulur. Diğer yönden bir tarafını riyâzet ve takvâ terbiyesinin oluşturduğu *Kutadgu Bilig*'de daha ziyâde bölgeyi ve devri kuran, hayata hâkim olan mistik iklimin akisleri vardır. Tasavvuf metafiziğinden ziyâde ahlâkî/pratik bir çerçevenin söz konusu olduğu *Kutadgu Bilig*'deki tasavvuf anlayışı tamamen Mâverâünnehir'de daha önce teşekkül eden zühd merkezli bir tasavvuf anlayışının inşâ edildiği zemin üzerinde yükselmiştir. Doğrudan atıflar olmamakla beraber, Odgurmuş'un (zâhid) şahsında görülen İslâmlaşma devri zâhidleriyle Hallâc'tan işaretler taşıyan düşünceler üzerinden bunu görmek mümkündür. Bir başka ifadeyle Yûsuf Has Hâcib, Odgurmuş'un kişiliğinde İslâm zâhidlerine aktüel bir görünüm kazandırmakla kalmaz; zâhidlerin vücûd verdiği tasavvuf anlayışını riyâzetle sınırlanamayacak bir merhaleye taşır. Tasavvufî hayatın toplumsal bir ortamda sürdürülmesinin anlamlı olacağı gerçeği en ileri düzeyde ifadesini dünyevî olanla uhrevî olanı bir potada eriten bu anlayışta bulur. Buna göre insan ancak toplum içerisinde kendisini gerçekleştirerek varlığının şuûruna erebilir.² Ferdî pratikten ziyâde, sosyal pratiğe vurgu yapan *Kutadgu Bilig* müellifi, Fârâbî'nin erdemli bir topluma göç etme fikriyle mutâbık olarak,³ insanın ancak, böyle bir atmosferde ideal bir kişiliğe sahip olabileceği kanaatinde dir.

Kutadgu Bilig'de tasavvufun yerinden bahsederken eserin kaleme alınmasından yaklaşık bir asır önce bölgeye tebliğ seferleri gerçekleştiren⁴ Hallâc-ı

² Benzer yaklaşımlar için bk. İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifa: Kitâbü'ş-Şifâ: el-Fennü's-Sâdis mine't-Tabîyyât ve hüve Kitâbü'n-Nefs*, (ed. Fazlurrahman) London 1970, s. 202-203; a. mlf., *el-Adhaviyye fi Emri'l-me'âd*, Kahire 1949, s. 122.

³ Ayrıca bk. *Fusûl al-Madani*, Cambridge 1961, s. 39,69-70,120,161; a. mlf., *Tahsilü's-Sa'âde, Resâil-i Fârâbî* içinde, Haydarabad 1345/1926, s. 19; a. mlf., *Necât*, Kahire 1938, s. 296-297; a. mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyat*, (G.C.Anawati) Tahran 1924, s. 455; R. Dankoff, *Yûsuf Khass Hajib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Chicago 1983, s. 33; Tursun Bey, *Târîh-i Ebu'l-Feth* (haz. A. Mertol Tulum) İstanbul 1977, s. 17.

⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1980/1400, IV, 278-279.

Mansûr'a hususi bir bahis açmak gerekir.⁵ Zira Yûsuf Has Hâcib'in fikrî çerçevesinin ehemmiyetli boyutlarından birini tasavvuf oluşturduğu gibi, eser Hallâc'dan da akisler taşır. Hallâc'ın: "İlâhî! Sana nasıl şükredileceği hususunda aczimi biliyorsun; o halde Sen kendine benim yerime şükret. Zirâ şükür sadece Sana'dır"⁶ sözünün aynıyla *Kutadgu Bilig*'de geçmesi,⁷ bunun göstergelerindedir. Allah'a giden yol nice dir sualine; "İki adım var, onları atarsan ulaşırsın: Dünyayı ona âşık olanların yüzüne çal, âhireti de onun ardınca seğirtenlere bırak!" şeklinde verdiği cevap da *Kutadgu Bilig*'le mutâbıktır. Yine onun, Râbiatü'l-Adeviyye gibi diğer zâhidlerle mutâbık olan "ârifin alâmetleri dünyadan ve ahretten fâriğ olmaktır" şeklindeki tavrı da,⁸ Odgurmuş'un şahsında yeniden aktüel hale gelir. Hallâc *Kutadgu Bilig*'e birebir akseden taraflarıyla Türk-İslâm düşüncesindeki yolculuğuna da başlar. Türkler'in İslâm tasavvurunun kitabî boyutunun "Karmatî Dâîler" arasında sayarak mahkûm ettiği bir atmosferde Yûsuf Has Hâcib'in Hallâc'ın Tanrı tasavvuruna aktüel bir mâhiyet kazandırması dikkate değerdir. Hallâc'ın Tanrı tasavvurunun *Kutadgu Bilig*'e doğrudan yansıyan taraflarının olması, Yûsuf Has Hâcib'in kendisinden önce vücûd bulan tasavvufî geleneğe hâkim olduğunu göstermektedir. *Kutadgu Bilig*'de savunulan Tanrı algısında bu sūfînin bir manivelâ olarak görülmesi gereken yönler sahip olduğunu vurgularken, eserdeki Tanrı algısını tasavvufa indirgemiyoruz, sadece Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvurunda kalkış noktalarından birinin mistik miras olduğuna dikkat çekiyoruz.

Anlaşılabacağı gibi Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvurunu inşâ ederken hareket

⁵ Hallâc'ın kendisini Sünnî olarak kabul edenlerden başlayarak zındık olarak değerlendirenlere varıncaya kadar genişleyerek uzanan bir vadide, farklı dinî gruplar içerisine yerleştirilmesi onun bölgedeki bütün verileri kuşatacak unsurları ihtivâ eden fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımların anlamı şudur: Sünnîlik yekpâre ve tek boyutlu bir yapı olarak görülmeyip, geçiş devrinde vücûd bulan kitâbî metinlerdeki sınırları zorlayarak şemsiye bir kavram olarak genişletildiği takdirde Hallâc, Sünnî bir çerçeveye yerleştirilebilir. Nitekim İslâm tarih tecrübesinin ilerleyen merhalelerinde görüleceği gibi, geçiş devri çerçevesinde kaleme alınan *Kitâbü'l-Firakî'l-Müfterika Beyne'z-Zendeka*'da senkretik bir din anlayışını savunan Karmatî dâileri içine dolayısıyla da din dışı bir çerçeveye yerleştirilen Hallâc, Ahmed Yesevî'de kabul görmekte, hatta idealleştirilmektedir (bk. el-Hanefî, *Kitâbü'l-Firakî'l-Müfterika beyne Ehlî'z-Zeyğî ve'z-Zendeka* (tah. Yaşar Kutluay) Ankara 1961, s. 103). Hallâc'ın hatırasının menkabevî çerçevede hâlâ Kırgızlar arasında canlılığını sürdürmesi şifâhî kültür çerçevesinde kendisini bulan zümrelerde makes bulduğunun aktüel işaretleri olarak görülebilir (bk. Seyfeddin Ahsikendi, *Tarıhtardın Cırnağı* (Kırgızca'ya çev. Moldo Mamasabır Dosbolov - Omar Saranov) Bişkek 1996, s. 33).

⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc: Akhbar al-Hallaj* (nşr. tsh. ve tlk. Louis Massignon-Paul Kraus) Paris 1936, s. 115; Kelâbâzî, *Taarruf Doğuş Devrinde Tasavvuf* (haz. Süleyman Uludağ) İstanbul 1992, s. 150; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye* (tah. Nûreddin Şüreybe) Kahire 1953, s. 307; Herevî, *Tabakâtü's-Süfîyye* (tsh. Abdülhay Habîbî Kandehârî) Kâbil 1962/1341, s. 323; benzer yaklaşımlar için bk. *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ) İstanbul 1981, s. 259.

⁷ *Kutadgu Bilig* (haz. Reşid Rahmetî Arat) Ankara 2003, 33, 392.

⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc: Akhbar al-Hallaj*, s. 107, 112.

zeminini oluşturan bir unsur daha var: O da kelâmîdir. Böylece *Kutadgu Bilig*'in aynı zamanda kelâmî bir çerçeveye de sahip olduğu gerçeğine intikal ediyoruz. Ebû Hanîfe'nin İslâm yorumu zemininde İmâm Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî'nin bölgeye yerleştirmeye çalıştığı akaidin bir mü'mini olan Yûsuf Has Hâcib, kelâmî geleneği de tevârûs ederek bu geleneği tasavvufî perspektifle uyumlu hale getirmiştir. Yûsuf Has Hâcib Tanrı'nın varlığını temellendirmek gerektiğini düşünürken kelâmî bir zeminden hareket eder, fakat burada kalmaz; tasavvufun görüş zâviyesinden Tanrı'nın varlığını en berrak şekilde verecek unsurlara vurgu yapar. Peki, Yûsuf Has Hâcib neden tasavvufu kelâm arasında gidip gelir veya onun düşünce yapısında kelâmı tasavvufun ayırmak niçin mümkün değildir? İşte tam burada Türk düşüncesinin inşâ edildiği bölgeyle yöneldiği istikamet kaynaşmasına şahit olmaktadır. Bölgenin en temel husûsiyetini teşkil eden mistik iklim ve atmosferi realist bir çerçeveye çekecek unsurlardan biri kelâm ilmine ait verilerdir.

Eserin karşılıklı münazaraya dayanması müellifin kelâmî geleneğe ne kadar derinden vâkıf olduğunun bir göstergesidir. Sembolik dört kahraman etrafında dönen *Kutadgu Bilig*'deki en önemli iki sembol kavram akıl ve zâhiddir (gönül). Bu iki kavramın (şahsın) eser boyunca müzakereye girmesi, Türk'ün amelî ve akli dünya görüşünün gelişimine vücûd verdiği gibi, Türk tasavvuf algısının ne tür bir zeminde inşâ edilebileceğini (edildiğini) de gösterir. Yûsuf Has Hâcib ne akıldan vazgeçer, ne de gönülden. Zâhidi temsil eden Ogdurmuş ile akli temsil eden Ögdülmiş'in kardeş olması Türk İslâm tasavvurunun karakteristiğini akılla gönlün, rasyonalizmle mistisizmin teşkil ettiğini gösterir. Hanefî-Mâtürîdî çerçevede akli ve rasyonel zemini; bölgede ve tasavvufî muhtevâyâ sahip eserlerde ise gönlü görürüz. Geçiş devri Türk tasavvuf algısı akıl-gönül; kelâm-tasavvuf, zâhir-bâtın olmak üzere en ihâtalî şekilde *Kutadgu Bilig*'de ele alınır. Zâhirî çerçeveye yetinmeyen, zâhirî çerçevenin ancak bâtınî olanla tamamlanabileceğini savunan *Kutadgu Bilig*, İslâmlaşma sürecinin resmî akaid ilmihali mesâbesindeki es-*Sevâdî'l-a'zam fi'l-Kelâm*'da olduğu gibi zâhir ve bâtın arasında mutlak uyumu esas alır.⁹

2) Tanrı Tasavvurunun Lisânî Mahiyeti ve Kavramsal Çerçevesi

Yûsuf Has Hâcib, Tanrı tasavvurunu mensup olduğu geleneğin imkânları zemininden hareket ederek inşâ eder. Türkçe'nin lisan hazinesini sonuna kadar kullanarak Tanrı anlayışını tasavvuf ve kelâm etrafında yoğurur. Eski Türk

⁹ *Kutadgu Bilig*, 1747, 2235, 2481, 2601, 5043, 5199, 5403, 5617, 6089, 6138; ayrıca bk. Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ) Beyrut 1965, s. 341,406; Bölgede bulunan süflerden Harrâz'a göre "zâhire muhâlif olan her bâtın bâtıldır." bk. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125.

inançları, Fârisî unsurlar ve en önemlisi de İslâmlaşma dönemecinde teşekkül eden ve hayat bulan eserde Türkçe kavramlar kadar olmamakla beraber Arapça ve Farsça tâbirler de yer alır.¹⁰ Tabiatıyla geçiş devri devam ettiği için eserde kullanılan kavramsal çerçeve Türkçe'dir. *Kutadgu Bilig*'te Arapça "Allah" sözünün yerine tengri,¹¹ idi, (efendi-sahip),¹² ugan, (her şeye gücü yeten)¹³ bayat rabb,¹⁴ ve ilâh¹⁵ kavramları kullanılır.¹⁶ Bununla beraber Tanrı'yı çeşitli terimlerle ifade eden Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı ifadesini karşılayan istilahlardan içerisinde hususi yeri "Tengri" kavramına verdiği de bir gerçektir. Devrin kavram haritasını objektif bir gözle vermekle beraber, Allah lafzını tercih eden Kaşgarlı Mahmûd'un ortaya koyduğu veriler,¹⁷ geçiş devrinde yaygın kullanımın Tengri olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber Tengri kelimesi, Arapça ve Farsça dinî tâbirler karşısında gittikçe geriler. *Tengri* kelimesinin *Kutadgu Bilig*'de bazen Arapça kullanıma uygun olarak Teâlâ (Tengri Teâlâ) ile birlikte kullanılması bunu gösterir.¹⁸

Yûsuf Has Hâcib, Tanrı tasavvurunu inşâ ederken niçin Kur'ânî kavramları

¹⁰ Döneme ait müellifi meçhul tefsirle ilk Türkçe Kur'an tercemesinde de bu mütecânis olmayan kavramsal yapıyı görmek mümkündür (bk. *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı Türkçesi*, (haz. Aysun Ata) Giriş-Metin-Notlar-Dizin, 2004, bk. Arapça ve Farsça dizin; Gülden Sağol, *an Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish*, Cambridge 1993, s. 27, 30, 37, 49, 63, 94, 100, 108, krş. 10, 33, 40, 58, 220; *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* (XII.-XIII.Yüzyıllar), (çev. Halil İbrâhim Usta-Ebulfez Amanoğlu) Ankara 2002, s. 45, 73, 121, 124, 218, 227, 233, 249-250, 253, 262, 273, 283, 286, 306, 321, krş. 217-218, 243.

¹¹ *Kutadgu Bilig*, 44, 92, 1022, 1281, 1485, 1555, 3249, 3332, 3590, 3684, 4225, 4494, 4526, 4865, 5020, 5102, 5131, 5195, 5489, 5855, 6077, 6176, 6245, 6266, 6273, 6307, 6371, 6412, 6494; *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı Türkçesi*, (Ryland Nüşhası)'nda de metin boyunca bâr hüdây kelimesinde görüleceği üzere zaman zaman Farsça kelimeler kullanılmasına rağmen, Allah yerine Tanrı kelimesi kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk. *Türkçe, Arapça ve Farsça dizin; Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* [Anonim Tefsir], s. 250, 262.

¹² *Kutadgu Bilig*, 1364, 2158, 3052, 3501, 4551, 4762-4764, 4781, 4793-4794, 5931.

¹³ *age*, 2, 6, 1531; *Divânü Lügâti't-Türk* (nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge) 1333-1335, I, 73; *Kutadgu Bilig*'deki kullanılan ifadelerden "ugan", Altay Türklerinde arzın merkezindeki yer-suların reisi olan Tanrı'dır veya Gökalp'in ifadesiyle mâşerî vicdandır. bk. Gökalp, *Türk Tôresi*, İstanbul 1339, s. 24, 29-30; a. mlf., *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1341, s. 140.

¹⁴ *Kutadgu Bilig*, 116, 1110, 1786, 2159, 3051, 3341, 5442, 5986.

¹⁵ *age*, 391.

¹⁶ Kaşgarlı Mahmud'daki kullanıma örnek olmak üzere bk. *Divânü Lügâti't-Türk* (TDK), (trc. Besim Atalay) Ankara [t.y.], I, 73, 87; III, 171; *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* [Anonim Tefsir], s. 73.

¹⁷ Teşekkül dönemi Türk düşüncesinin teorik çerçevesi, özü, kurucu unsurları *Kutadgu Bilig*'de cem edilirken; bu özün pratik tarafı, hayata yansımaları *Divânü Lügâti't-Türk*'de görülür. Yûsuf Has Hâcib idealleri, Kaşgarlı Mahmud da bu ideallerin nasıl ete kemiğe büründürüldüğünü göstermiştir.

¹⁸ Nitekim eski Türkler'in Tengri, yalavaç, ve tamu kelimelerini kullanmalarına mukabil Kaşgarlı Mahmud, Allah, resûl, nebî ve cehennem kavramlarını tercih eder. Örnek olmak üzere bk. *Divânü Lügâti't-Türk*, I, 3, 27, 73, 78, 293-294; II, 237, 262; III, 173, 177, 215, 278-279.

değil de İslâm öncesi devirden akarak gelen kavramsal haritaya, İslâm'ın hesaplaştığı devrin din hazinesine ihtiyaç duymuştur? Pek tabii ki, İslâm öncesi devirle İslâm'ın vücûd verdiği değerlerin hiçbir sûretle birbirine denk olmadığını bilen Yûsuf Has Hâcib'in amacı bölgeyi İslâmî değerler etrafında şekillendirmektir. Bunun en mâkul yolu geçmişin malzemeleri üzerinden hareket etmektir. Zira Yûsuf Has Hâcib'in kendi Tanrı tasavvurunu inşa ettiği sırada İslâm öncesi devrin Paganist mirası tamamıyla ortadan kalkmış değildir. Mutlak dönüşümün ancak içinde doğulan dünyanın verilerinden kalkarak mümkün hale getirilebileceğini iyi bilen Yûsuf Has Hâcib, İslâm dininin vücûd verdiği değerleri eski kalıplar aracılığıyla metne (bölgeye) taşımıştır. Metnin satır aralarına intikal edildiği takdirde, öteden beri kullanılan dilin burada bir tahakküm aracı olarak gözüktüğü söylenebilir. Yeni olanın eskiye tahakküm edebilmesinin en kolay yolu da budur. Kendi zamanından ve şartlarından hareketle Tanrı tasavvurunu inşa eden Yûsuf Has Hâcib, zamanını ancak bu sûretle mevcut şartlardan koparmayı başarabileceğini düşünmüş olmalıdır. Kullandığı kalıplar itibariyle kendisini bu reel durumla sınırlamış gibi gözüken Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvurunu inşa ederken tutacağı daha iyi bir yol var mıydı? Bizim bu soruya vereceğimiz cevap: "Hayır"dır. İslâm öncesi dinlerin birbirleriyle; bizâtihi din olup olmadığı tartışılmakla birlikte, yaygınlığı ve bölgedeki birikimi itibariyle din işlevi gördüğü muhakkak olan Şamanizmle bağdaşmak suretiyle ayrılamayan bir terkip manzarası olarak bölgede tutundukları, hayatîyetlerini sürdürdükleri unutulmamalıdır. İslâm öncesi devir ekseninde Türk düşünce tarihinin müstağni kalınamayacak yönleri sahip olduğu düşüncesiyle Yûsuf Has Hâcib de aynı zeminden hareket etmiş, tevârüs ettiği mirastan etkilenmiş, bu mirasla hesaplaşmış, haliyle onu bambaşka bir merhaleye taşıyarak çok daha esaslı bir şeye vücud vermiştir. Şartları göz ardı etmeyen, vâris olduğu, beslendiği birikimi iyi anladığı ve bildiği ortada olan Yûsuf Has Hâcib, İslâm öncesi devrin mütebâkisiyle kalıplar üzerinden değil, muhtevâ ve istikamet üzerinden hesaplaşır. Bir diğer ifadeyle mütefekkirimiz, İslâmî terminolojinin yerleşmeye başladığı bir zaman diliminde Tanrı tasavvurunu yerleşmiş kavramlar üzerinden inşa etmekte bir mahzur görmemiş, bu kalıpları¹⁹ yeni istikametlerin ve değerlerin emrine vermiştir. Böylece o, bölgenin âşinâ olduğu şeyler üzerinden yeniyi inşa ederken, eskiyi ait olduğu yere iâde ederek imhâ etmektedir.

¹⁹ Bu yerleşmiş kalıpların Anadolu Türkçesi'nin klasik manzum metinlerinde de aynı şekilde devam ettiğini müşahade ediyoruz. Müstakil bir etüdü hak eden bu meseleyi bilahare ele almayı düşünüyoruz.

3) Tanrı Tasavvuru'nun Tasavvufî ve Kelâmî Çerçevesi

Tevârüs ettiği geleneğin Tanrı tasavvurunu kelâm ve tasavvufun gelmiş olduğu merhaleyle ve İslâm öncesi mirasın tazeliğini koruyan unsurlarıyla yoğuran Yûsuf Has Hâcib, Tanrı'nın merkezî yerini gözden kaçırmayan bir metin kaleme almıştır.²⁰ Ona göre insan hayatını anlamlı kılan biricik değer mutlak varlıktır. Acele bir hüküm vermemek için, hülâsa sûretinde de olsa bölge özelinde kelâmın ve tasavvufun Allah algısını tekrar hatırlamalıyız. Bunun için bakılacak ufuklar bellidir: Hanefî-Mâtürîdî gelenek ve zâhidler. Tanrı tasavvuru çerçevesinde Yûsuf Has Hâcib tevârüs ettiği geleneği şerheder, bu birikime dipnotlar düşer. Zaman zaman etrafına Tanrı'nın gözüyle bakmasına rağmen Kur'ânî terimleri kullanmaz. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'in bakış açısından hareket etmeye çalışan bir usûl takip ederek, Kur'an'la bölgenin İslâm öncesi mistik bakıyelerini, tasavvufî ve kelâmî unsurları buluşturur.

Tanrı nasıl idrâk edilebilir? *Kutadgu Bilig*'de Tanrı'nın varlığının ispatlanması, bir kelâm kitabında olduğu gibi bizâtihi bir amaç değildir. *Kutadgu Bilig* İmam Mâtürîdî'nin aksine Tanrı'nın varlığı hususunda sistematik öncülleri ve bu öncüllerin neticelerini esas alan bir örgüye sahip değildir. Delilleri esas alan ve delillerden hareket eden bir düşünce yapısına sahip olmayan Yûsuf Has Hâcib, Tanrı'nın varlığından şüphe etmemekle beraber, O'nun nasıl idrâk edilmesi gerektiği hususunda kafa yormakta, Tanrı'nın varlığı üzerinde düşünürken kozmostan (kainat) hareket etmekte, kâinâtı açıklamaya girişmektedir. Buna göre evren hakkında düşündüğümüz zaman, mevcut varlıklar bizi mutlak varlığa götürür. Her şeyi bahşeden Tanrı kâinâtındaki varlıklar vasıtasıyla anlaşılır, bir bakıma O, âdetâ kâinâtta göze, dile ve gönle gelir. Bu açılardan bakıldığı vakit, o insana gizli kalmış gibi görüntüye sahip olan varlığı keşfetmeye koyulur, hadiseyi kelâmî ve tasavvufî bir perspektife oturtur.

Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın varlığı, bir ispat konusu olmaktan ziyâde keşf edilmesi gereken bir hâdisedir. *Dede Korkut*'la mutâbık olarak Tanrı'dan beka âleminde didârını göstermesini talep eden Yûsuf Has Hâcib'e göre bütün sûret ve şekiller Tanrı'nın varlığına şehâdet eder:²¹ "Çiçek bahçesinde bülbül binlerce

²⁰ *Kutadgu Bilig*, 1, 124, 1097, 1152, 1343, 3188, 3715, 3897; Bu meyanda seleflerinden tevârüs ettiği malzemeyi, yaşadığı zaman diliminde, yeniden süzerek şekillendiren Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvurunu, inşâ ettiği zaman ve zeminde, kelâm ve tasavvufun sistematik mânada oluşumunu tamamlamadığı, bir süreç (oluş) halinde olduğu, henüz son sözü söylemediği gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır.

²¹ *Kutadgu Bilig*'deki bu bakış açısı aynıyla *Atabetü'l-hakâyık*'da da devam etmektedir: Canlı, cansız, uçan ve koşan (her) şey/ Senin varlığına şehâdet eder/Senin birliğine delil arayan (kimse) bir tek şeyde binlerce delil bulur. bk. *Atabetü'l-Hakâyık* (nşr. Reşit Rahmeti Arat) İstanbul 1951, s. 41, 82.

sesle ötüyor, sanki gece-gündüz *Mezâmîr* okuyor. Bütün canlılar, ve sayısız mevcûdât Tanrı'nın birliğine dil ile şehâdet getirir.²² Kâinât, kendi lisân-ı hâliyle ve kâliyle Tanrı'yı tesbîh eder. Tanrı akılla değil de gönülle bilinir. Gönül, Tanrı'nın varlığına tereddütsüz inandıktan sonra akli işe karıştırmamak, sükûn ve huzûra kavuşmak için gönlü gözetmek gerekir.²² Bununla beraber kelâmî delillerden de müstağnî kalınmaz. Kelâmî perspektiften hareket edildiği takdirde Tanrı'nın varlığına dair birbirini tamamlayan muhtelif delillere işaret eden ifadeler bulmak mümkündür. Mümkün olmayan ise bütün bunları kaleme alan Yûsuf Has Hâcib'in sadece bir kelâmcı perspektifine sığdırılabileceği fikridir. Nitekim madalyonun öbür yüzüne intikal ettiğimizde aynı eserde nizâm ve gaye delilinin varlığına işaret eden unsurlarla Tanrı'nın varlığının kuşatılamayacağına dâir veriler mevcuttur. Bizim, eserdeki Hallâc'ın akisleri olarak değerlendirdiğimiz beyitler bunu göstermektedir. Buna göre insanın Allah'ın varlığını ispatlayabilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın varlığına işaret eden âlemdeki (âfâkî) verileri dikkate alan Yûsuf Has Hâcib'e göre tabiat olsa olsa Tanrı'nın varlığına götüren işaretlere sahiptir.

Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik olarak ortaya koyulan delillerden hareket eden düşünürümüz, devletin dolayısıyla da toplumun hayatına yön vermek amacıyla kaleme aldığı eserinde bu delilleri, Kur'an'dan da müstağnî kalmadan metne yedirerek ortaya koymuştur. Kullanılagelen klasik delillerden hareketle metne bakıldığı zaman bunu görmek mümkündür. Gâiyyet anlayışını verebilecek hususlar bunun bir örneğidir. Yûsuf Has Hâcib, tevârûs ettiği geleneği süzerek Tanrı tasavvurunu aynı zamanda Kur'ânî bir perspektifle gâiyyet anlayışı üzerinden inşa eder, hâdiseyi basite indirgemese de daha somut bir çerçeveye çeker. Bütün bir kâinâtın icrâ edeceği fonksiyon bellidir. Hemen her şey kozmik nizâmın bir tezâhürüdür. Bu doğrultuda insana düşen şey ise bu âhengi idrâk ederek yaratışın özündeki harmoniyi kavramaktır. Gecenin ve gündüzün birbirini takip eder şekilde yaratıldığının vurgulanması²³ ve feleğin durmadan dönüp, yıldızların sıra sıra dizilerek, gecenin gündüz üzerine sarıldığına dikkat çekilmesi,²⁴ kâinâttan Tanrı'ya uzanan yollardan sadece bir tanesi olarak görülmektedir. Yûsuf Has Hâcib sadece burada kalmaz, gâiyyetin sebeplilik ve nizâm kavramlarıyla da alâkasını kurar. Bu, "felsefe ve ilâhiyatın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delili" olan²⁵ kozmolojik deliller çerçevesinde ele alınan, kişinin estetik

²² *Kutadgu Bilig*, 78, 1021-1022, 20, 25-26.

²³ Ayrıca bk. *Atabetü'l-hakâyık*, s. 42,82.

²⁴ Ayrıca bk. *Divânü Lügâti't-Türk* (TDK), II, 303.

²⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 40.

hislerine hitap eden gaye ve nizâm (inâyet, hikmet, itkân) delilinin²⁶ esere dolayısıyla da bölgeye sindiğini ve yön verdiğini gösterir. Kâinatta dile gelen ve Yûsuf Has Hâcib'in dile getirdiği bütün bu gâiyyet ve nizâm, Tanrı'nın varlığına delil teşkil etmektedir. *Kutadgu Bilig*'de aynı zamanda gaye ve nizâm delilinin bir devamı mâhiyetinde “mavi göğü sayısız yıldızlar ile süsledin, karanlık geceyi ışıklı gündüz ile aydınlattım” ifadeleriyle, Tanrı'nın estetik alanda da üstünlüğüne vurgu yapılır.²⁷ Yûsuf Has Hâcib'in eserinde Allah'ın varlığını ispattan öte keşfi öncelemesinin sırrı da buradan bakıldığı vakit daha iyi anlaşılabilir. Burada izah ediş tarzı farklı zeminlere dayanmakla birlikte, gaye ve nizâm delilinin Fârâbî²⁸ ve İbn Sînâ tarafından da kullanıldığı unutulmamalıdır. Fârâbî'deki kullanımın aksine Yûsuf Has Hâcib ise Tanrı'nın varlığını en pratik, herkesin algılayabileceği tarzda bir üslûb yakalayarak, felsefî izahlara girmeden ortaya koymayı dener. Mesele şöyle de ortaya konulabilir: Yûsuf Has Hâcib'in Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefe ile dini uzlaştırma şeklinde bir endişesi yoktur. İbn Sînâ, kullandıkları dilin farklı olduğunu gözden kaçırmadan, din ile felsefenin aynı hakikati dile getirdiğine inansa da, burada hâdiseler mantikî sonuçlarına götürüldüğü takdirde, varılan neticeler ne kadar müşterek olursa olsun, hareket zeminlerinin bir o kadar farklı olduğu ortadadır.²⁹ Her şeyden önce Yûsuf Has Hâcib teknik mânada bir filozof değildir, dolayısıyla onun felsefî bir dil kullanmadığı, konuları felsefî bir tarzda işlemediği ortadadır. Filozofların kullandıkları terminolojiye³⁰ yer vermeyen mütefekkirimizin kelâmî ve tasavvufî istilahları da bir kelâmcının veya sûfînin kullandığı çerçeve ile sınırlı bir şekilde ele aldığı söylenemez. Ancak muhteva ve istikamet tasavvufî ve kelâmî terminolojinin açtığı imkânlar zemininde yükselir. Bazen meseleleri ele alış tarzında bir sûfî gibi konuştuğu çok bârızdır. Ele aldığı

²⁶ İslâm düşüncesini gaye ve nizâm doktrini açısından ele alıp değerlendiren bir inceleme için bk. İlhan Kutluer, “Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizâm, İnâyet, Hikmet”, *Akal ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1998, s. 147-180.

²⁷ *Kutadgu Bilig*, 22; Yûsuf Has Hâcib'in bu bakış açısının Kur'ânî zemini için bk. Âl-i İmrân 3/19, 190-191; Yûnus 10/5; er-Ra'd 13/3-4; el-Mülk 67/3-5; el-Gâşiyeh 88/17-20.

²⁸ *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Beyrut Dârü'l-Maşrik 1985, s. 57.

²⁹ Yûsuf Has Hâcib filozoflarla kıyaslandığında kelâmî bir perspektife sahiptir. Bu meyanda kelâmcılarla filozoflar arasındaki farka dikkat çeken değerlendirmeler için bk. İbn Haldun, *Mukaddîmetü İbn Haldun* (tah. Ali Abdülvahid Vafî, Kahire 1981, s. 1082; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde Siyasî Metin Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 1/2, 2003, s. 381; Ahmet Arslan, “Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?”, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara 1999, s. 38-39; Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul 1959, s. 53-54; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14.

³⁰ Fârâbî'nin görüşleri için bk. *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 44-45; a. mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, es-Samarâtü'l-mardîyye fi ba'zî'r-Risâlati'l-Fârâbî içinde, Friedrich Dieterici, Leiden: E. J. Brill 1890, s. 57; Fârâbî ile İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışlarına dikkat çeken bir değerlendirme için bk. Charles Genequand, “Metafizik”, *İslâm Düşünce Tarihi İslâm Felsefesi Tarihi*, (ed. S.H.Nasr-O.Leaman, çev. Ş.Öcal-H.T.Başoğlu) İstanbul 2001, III, 19.

konuları, herkesin anlayabileceği bir dille ifade eder. Bir başka ifadeyle, onun toplumsal hayata istikamet vermek amacıyla kaleme aldığı böyle bir metinde, deliller geliştirerek Tanrı'nın varlığını kelâmî ve felsefî izahlarla ele alması zaten beklenemezdi. Bunun yerine o âyetlerin doğrudan veya dolaylı olarak iktibas edilmesini mümkün kılan veriler üzerinden meseleye eğilmiştir. Yûsuf Has Hâcib'in üslûb itibarıyla olmasa da muhteva açısından Mâtürîdî ile³¹ aynı dili kullandığı muhakkaktır. Hayatı, tabiatı ve tecrübeyi merkeze alan bütün bu delillendirme tarzlarının tabiatla hemen her şeye İlahî bir mâhiyet veren, hayatın ve insanın bizzat kendisinin Tanrı'nın varlığını teyid ettiğine inanan bir toplumda ne kadar işlevsel olduğu izahattan vârestedir. Tabiattan Tanrı'ya götüren delillerin hepsinde aslanan müşâhadedir. Göçebe toplum ise tabiatla zâten iç içedir.

Tanrı tasavvuru çerçevesinde en bâriz şekilde görülen husus, Yûsuf Has Hâcib'in mensup olduğu geleneğe tâbi olarak Tanrı'yı tenzîhî bir çerçeveye yerleştirmesidir. Türkistan'da öteden beri süregelen hayat tarzına karşı, keskin ve net bir tavır olarak da görülmesi gereken kitâbî (kelâmî) Tanrı tasavvuru, tamamen tenzîhî bir karaktere sahiptir. Tenzîhte ısrar eden kelâmî ulûhiyyet anlayışında, haliyle tevhid ilkesini sistemleştiren selbî sıfatlar büyük önem taşır. Sayılabilen her şey artmaya, eksilmeye, uzayıp genişlemeye, kısalmaya ve bölünmeye mâruz olduğu için, Allah'ın birliği, sayı bakımından değil, azamet, büyüklük, kudret ve hükümrânlık bakımından ele alınır. Bu zeminlerden hareket eden Yûsuf Has Hâcib de Tanrı'nın kâinattaki biricikliğini olduğu gibi vermeyi tercih eder. Hayata manzarasını veren Tanrı, bütün bir âleme hükmeder. Her şey Tanrı'nın etrafında toplanır ve O'nun emrinde görünür. Ezeli ve ebedî bir varlık

³¹ Tanrı'nın varlığı istidlâlî çerçevede kitâbî İslâm tasavvurunun temsilcileri, husûsen de Mâtürîdî tarafından ortaya konulur. Mâtürîdî Tanrı'nın varlığını ilk defa Ebû Hanîfe'nin kullandığı evrenin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân/hudûs delili) delili etrafında ve tabiatıyla aklî bir zeminde izah eder. Allah'ın bilgisi ve birliğine nazar ve istidlâlden başka yolla gidilemez. *Kitâbü't-Tevhîd*'de çeşitli vesilelerle gaye ve nizâm delili çerçevesine giren istidlallerle beraber bölgenin mistik atmosferinin yansımaları da görülebilir. Mâtürîdî'nin aktardığı "nefsini tanıyanın, Rabbini de bileceğine" dâir ifade bu cümledendir. Ancak Mâtürîdî'nin bu söze dair açıklamaları mistisizmden akisler taşımakla beraber son noktada mistik bir karakter arzetmez, mistik çerçeveden kelami vadiye akar. Yaratılmış olanlara bakan ve deliller üzerinde düşünen, bütün bu yapılmış şeylerin bir yapıcısı olduğunu anlar, buna inanır, birliğini ikrâr ve O'nun peygamberini tasdik eder. Böylece de mü'min vasfını hâiz olur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, Ankara 2003, s. 25-39,72,159-161; a. mlf., *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40, vr. 62a,468a,104b; ayrıca bk. Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü Usûlü'd-Dîn*, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akaid Risâlesi* içinde (haz. Ahmet Saim Kılavuz) İstanbul 1989, s. 39-41; Ebû'l-Yûsür el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss) Kahire 1383/1963, s. 14-18; el-Haneftî, *Kitâbu'l-Firakî'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyği ve'z-Zendeka*, s. 16; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk) Kahire 1368/1949, s. 93; a. mlf. *el-Usûlü'l-Müntefe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (çev. İlyas Çelebi) *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri* içinde, İstanbul 1996, s. 80.

olarak Tanrı, her şeyi yaratır, hareket ettirir, yetiştirir, öldürür. Bütün varlıklar O'na muhtaçtır. Eşi ve benzeri yoktur. Ne kimseye benzer, ne kıyâs ne de tasavvur edilir, arkada veya önde değildir; ne sağdadır, ne solda; yeri ne altta, ne üstte ne de ortadadır. Her şeyi bilen Tanrı'dır ve ancak O'na kuvvetle sarılmalıdır. Birliği hesaba gelmez, gözden uzak olmakla beraber gönle yakındır. Tanrı'nın varlığı güneş ve ay gibi âşikârdır, ancak nasıl olduğunu ihâta edecek gönül ve akıl yoktur. Sığınılacak yegâne merci O'dur. Tanrı'nın nice ve nasıl olduğuna karışmadan, O'nu nicesiz ve nasılsız bilmek gerekir. Yukarıdaki arştan aşağıdaki toprağa kadar, dünyada mevcut olan her şeyin kendisine muhtaç olduğu Tanrı birdir, fakat yarattığı ikidir; O'nun birliği hesaba girmez. O, bir ve vardır; O'nu düşünürken, O'na bir benzer ve şerik tasavvur etmemelidir.³²

*Kutadgu Bilig'*de en çok dikkat edilecek nokta; Tanrı'nın hiçbir sûrette insan idrâki tarafından ihâta edilemeyeceğini veren: "Seni olduğun gibi medhedemiyorum; Seni Sen medhet" beytidir. Bu görüş zâviyesinden Allah, aklın tamamıyla ihâta edemeyeceği bir husûsiyete sahiptir. Aklın bütünüyle kuşatamayarak içyüzüne nüfûz edemeyeceği bir varlığı sınırlandırmak kabil değildir. İnsan, bu sırrın künhüne varmaktan daima âcizdir. Bu açıdan *Kutadgu Bilig'*deki Tanrı tasavvuru mutlak aşkınlığa işaret eder. Yûsuf Has Hâcib, Tanrı'nın vermiş olduğu nimetlerin bir tekinin bile şükrünün edâ edilemeyeceği kanaatindedir: "Bunlardan bir tekinin şükrünü bile ben sana edâ edemem; benim tarafımdan Sen kendi kendine şükret; Senin hikmetine akıl ermez". Bu söz, *Kutadgu Bilig'*in yazıldığı iklimi, Yûsuf Has Hâcib'den çok evveleri teneffüs eden Hallâc'ın "İlâhî! Sana nasıl şükredileceği hususunda aczimi biliyorsun; o halde Sen kendine benim yerime şükret. Zirâ şükür sadece sanadır, başkasına değil" şeklindeki ifadelerinin yıllar sonra bir tekrarı olması itibariyle, kelâmî perspektifle tasavvufî teslimiyetin iç içe geçmesi itibariyle mühimdir. Yine aynı minvâl üzere devam edecek olursak; yeri O yarattığından dolayı, O'nun için yer bahis mevzuu değildir; ancak, O'nsuz da yer yoktur. Bütün sûret ve şekiller, her gönül için yüksek olan Tanrı'nın varlığına şahadet eder. Tanrı akılla değil de gönülle bilinir. Gönül, Tanrı'nın varlığına tereddütsüz inandıktan sonra akli işe karıştırmamak gerekir. Sükûn ve huzûra kavuşmak için gönlü gözetmek gerekir. Tanrı, her şeyden müstağnîdir, mekânla ve zamanla mukayyet değildir, ancak muhtaç olduğu zaman insanın elinden tutar.³³ Bu Hallâc'ın hiçbir vicdanın erişemediği, hiçbir düşüncenin sûretlendiremediği, hiçbirine dokunmadan ve karışmadan her

³² *Kutadgu Bilig*, 4386-4391,16-18, 1-33,1151,1345, 1873,1877,3194,1154,3719-3720,4776-4777; *Divânü lügâtü'l-Türk* (TDK), II, 152,160; Edîb Ahmed'in Tanrı tasavvurunun belli başlı unsurlarının başında da Tanrı'nın insan idrâki çerçevesinde ihâta edilemeyeceği gerçeği gelir. bk. *Atâbetü'l-Hakâyık*, s. 41,82.

³³ *Kutadgu Bilig*, 19-20, 18, 29, 20, 25-26.

bedende ve her biçimde görülür bir varlık olarak gördüğü Tanrı tasavvuruyla mutâbıktır. Yûsuf Has Hâcib'in bu satırlarda bütünüyle içkin gibi gözükken Tanrı'sı metnin bütünü gözden kaçırılmadığı takdirde "aşkın" bir yapıya sahiptir. Üstelik Yûsuf Has Hâcib bu aşkınlığı ve içkinliği bir sûfnin, Hallâc'ın dilinden ifade ederek tasavvuf disiplini ile kelâmî damarın ne kadar derinlerden birbirlerine sızdığını göstermektedir.

Tanrı'nın akılla ihata edilemeyeceğine vurgu yapan bu bakış açısında akla yer yok gibi gözükse de Tanrı'ya götürebilecek unsurları kuşatacak olan akıldır.³⁴ Yûsuf Has Hâcib Tanrı'nın kendine mahsus niteliklerini vurgularken muayyen bir noktada durur. Tanrı'yı sadece ruh ve cevherden ibaret bir varlık haline dönüştürmemeye dikkat eder. Tanrı'nın tenzihî karakteri kuru, soyut ve işlevsiz değildir. Bu tenzihî (aşkın) nitelikleri yanında içkin husûsiyetlere de sahip olan Tanrı insana çok uzak gibi görüldüğü anlarda bile birdenbire canlanır, yepyeni bir görünüme bürünür. Tenzih ile teşbih arasında gidip gelen Yûsuf Has Hâcib, zaman zaman sembollerle konuşur; sınırlı da olsa tasavvufî lügatın istiâre ve mecâz imkânlarından faydalanmasını da bilir. Peygamber kıssalarından izler taşıyan bir anlayışa göre Tanrı isterse yanan ateş içinde de olsa insanı korur. Devrin mistik anlayışının esere derinden sızdığını gösteren bu anlayış, temsil gücü en yüksek ifadesini Zâhid/Odgurmuş'ın şahsında bulur. Buna göre Tanrı isterse, kendisine kulluk etmeyen bir kulu azîz kılar; isterse, kulluk edeni zelil kılar. Ol derse, dilediği olur; her işte, karar verdiği gibi, hükmünü yürütür. Kişi Tanrı'nın ihsânı sâyesinde günahlardan kurtulabilir. Aksi takdirde Allah'ın adaletini kullanması durumunda kul için bu felâketle neticelenebilir. Tanrı'ya hakikaten ulaşmış olan insan, kalbi tasfiye ve tezkiye edilmiş olan kimsedir. Mütemâdiyen Tanrı'yı diler, O'nun nişanlarını bulur, fakat O'nu göremez, hiç kimsenin göremediği gibi. O halde durup dinlenmeden Tanrı'yı aramak gerekir. Halbuki aramakla O'na erişebilen yok; fakat arayıp da, bulamadım diye vazgeç-

³⁴ *Kutadgu Bilig* ve Mâtürîdî'deki akla dair veriler örtüşmektedir. *Kutadgu Bilig*'de aklın tanımı ve mâhiyeti ile ilgili felsefî tartışmalar yoktur. Yûsuf Has Hâcib, akli daha çok görevleri itibarıyla yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıran şey olarak tanımlayan Mâtürîdî'yle mutâbık olarak, aklın işlevselliğini öne çıkarır. Aralarındaki yegane fark; Mâtürîdî'nin hadiseyi kelâm ilminin teknik imkânlarını da kullanarak rasyonel bir zeminde ele almasıdır. Son noktada Mâtürîdî'nin akli da vahiyle mukayyetir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351, 355, 465; *Kutadgu Bilig*, 170, 178, 201, 208, 251, 281, 288-289, 310, 1948-1973, 3467, 585, 3168; Bununla beraber Yûsuf Has Hâcib ve Mâtürîdî arasında da bazı ayrımların olduğu da bir vâkıdır. Devrindeki mistik iklimin sebep olacağı zaafı aşabilmek için mistik bilgiye mesafeli duran Mâtürîdî'nin tavrına karşılık; Yûsuf Has Hâcib, aklın yanında gönülden ve mârifetten de müstağnî kalmaz, hattâ akli ve gönüli hep birlikte zikreder, bunları Tanrı'nın ihsân ettiğini vurgular. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11, 234-235; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille* (tah. Hüseyin Atay) Ankara 2004, I, 24, 34-35; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8; *Kutadgu Bilig*, 148-161, 220, 224, 1933, 1818, 1933, 1940, 3082, 4637.

mek de doğru değildir.³⁵

4) Devri İçinde Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı Tasavvuru

Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı tasavvurunu devriyle eş zamanlı olarak çapraz okumalara tabi tuttuğumuzda İslâmlaşma sürecinde teşekkül eden Tanrı anlayışını eserine cem ettiği görülür. Bu devirde oluşan Tanrı tasavvurunda somuttan soyuta, teşbîhten tenzîhe devam eden esaslı bir yaklaşım hâkimdir. Şifâhî Tanrı algısında tenzîhten de müstağnî olmamakla beraber hâkim unsuru teşbîh teşkil ederken, kitâbî Tanrı tasavvuru tenzîhî bir karaktere sahiptir. Bunun muhtemel sebebinin Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde buluyoruz. Buna göre zarûrî olarak tevhîd kavramının başlangıcı teşbîh, nihâyeti tevhîddir. Zira algılananlar ve idrâk edilenler yoluyla ki, akıllar kendilerini aşıp ihâta etmekte âciz kaldıkları hususlarda istidlalde bulunabilmektedirler.³⁶ Yûsuf Has Hâcib mutlak varlığı izah denemesine girişirken O'nu kâinâtta varlıklar derekesine indirgemekten veya onlarla aynîleştirmekten kaçınır. Onun tasavvufa kelâmî bir sınır çizdiği nokta tam olarak burasıdır. O geçiş merhalesinde mistisizmin doğuracağı handikapları kelâmın üslub ve yöntemiyle aşmaktadır. Diğer taraftan kelâmın keskin dili tasavvufun imkânlarıyla esneklik kazanır. Tanrı'nın bu şekilde yorumlanması; kelâmı tasavvuf arasında esaslı bir bağın olduğunu ve her iki disiplinin de aynı anlam dünyalarına ait olduklarını gösterir. Bir başka ifadeyle o, ne kelâm ne de tasavvuf vadisinde kalır, onları aşarak bu sistemlerin bütünü olarak görülebilecek neticeler ortaya koyar. Teşekkül eden tasavvufî birikimi hazmeden Yûsuf Has Hâcib, bu birikimi diğer İslâmî ilimlerle ilişkili bir zemine ve çerçeveye oturtur. Dolayısıyla tevârüs ettiği birikime bütüncül bir perspektifle yaklaşır. Bu ilimlerin aynı soya nispet edilmesi gerektiğinin idraki içerisinde olan Yûsuf Has Hâcib'in tenzîhî tarafı önplana çıkarması; İslâmlaşma devrinde İslâm öncesi inanç ve pratiklere bir cevap olarak görülebilir. İçkin tarafı merkeze alması ise; yeni dinin İslâm öncesi inançlara mensup insanlar tarafından daha kolay bir şekilde algılanarak benimsenmesini temin etme amacına mâtuftur. Soyutlama işlemine, selbî yola dönük bir çaba içine girilen kitâbî metinlerin aksine; şifâhî metinler mâhiyeti itibarıyla tam anlamıyla tasavvur edilemeyen sınırlı ölçüde de olsa tasavvur etme imkânı vermektedir. Bu taraflarıyla birbirlerini inkâr değil de bir tamamlama söz konusudur.

Kelâmî metinlerde Tanrı'nın varlığı bir ispat konusu iken; mistik tecrübeler içeren *Kutadgu Bilig*'de ve dolu dizgin bir üslûba sahip olan şifâhî metinlerde O,

³⁵ *Kutadgu Bilig*, 1483, 3728-3729, 3762, 4795, 5484, 4781-4783; *Atabetü'l-hakâyık*, s. 44, 83,

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67.

bir "keşf" konusudur. Kitâbî Tanrı tasavvuru formel deliller geliştirir, kavramsal tahlillere girer, daha önce ortaya konulan delilleri sistematize eder; şifâhî eserlerde ise Tanrı, âleme nizam ve intizam veren bir varlık olarak görülür. Diğer taraftan *Kutadgu Bilig*'de ve şifâhî metinlerde tabiatla hemhâl olan insana kendisinde ve çevresinde gördüğü eksiklikler, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlığın Tanrı olduğu fikrini telkin etmektedir. Bütün bu hükümlere zemin teşkil edebilecek veriler ontolojik delilin izhârı olarak görülebilirse de bu tamamen tesadüfidir. Zira bu metinlerde asolan teori değil, pratiktir; haliyle istilâhî analizlere yer yoktur. Bölgeye doğrudan cevap verecek bir Tanrı tasavvurunun inşâ edildiği kitâbî metinlerde Tanrı hakkında konuşulurken, şifâhî metinlerde Tanrı'nın bizâtihi kendisinin de konuştuğu zamanlar olur. Burada konuşan ve üzerine konuşulan Tanrı, geçiş devrinde kullanılan dilin imkânları ve imkânsızlıkları çerçevesinde, paradoksal olarak hem aşkın hem de içkin hususiyetlere sahiptir. Bu noktada hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: *Kutadgu Bilig* her şeyden önce, resmî mahfellerin görüşünü temsil eden bir kitap olduğu için; Yûsuf Has Hâcib'in kendi Tanrı tasavvurunu inşâ ederken, Türk devlet geleneğine de uygun olarak, devlet başkanıyla Tanrı arasında doğrudan irtibat kurmasından daha tabîi bir şey olamaz. Buna göre *Kutadgu Bilig* müellifinin görüş zâviyesinden bakıldığı vakit, Tanrı buyruğuna itaatle hükümdara hizmet etmek aynı çerçeve içerisine alınır ve bunlar birbirini tamamlayan iki unsur olarak görülür. Türk devlet geleneğinde **boz kurt** ve **büğü** (hâkim) şeklinde hitap edilen beyler köle de olsalar; hâkimiyetlerini Tanrı'dan aldıkları kut ile kazandıkları için devlete itaat vâcibtir; işaret edildiği gibi beylik mukaddestir. Kaşgarlı Mahmûd'un devlet kelimesiyle karşıladığı,³⁷ Yûsuf Has Hâcib'in de devletle eş anlamlı olarak kullandığı "kut" fânî, onu elde tutmak için gerekli olan erdemler bâkîdir. Tanrı, sadece beylik ve hâkimiyet değil, bunları elde tutmak için gerekli unsurları da verir.

Başat vurguyu devlet başkanına itaat üzerine yapan Yûsuf Has Hâcib sadece bu noktada kalmaz; adâlet erdemine sahip olmayan 'bey'in, zulme meyলেdeceğini, zâlimin zulmüne de halkın uzun müddet dayanamayacağını ifade etmekten geri durmaz. Dolayısıyla 'bey'in hükümdarlığı adâletle ve ahlâkî sorumluluğunu yerine getirmesiyle mukayyettir. Görüleceği üzere devlet kutsal bir niteliğe büründürülmekle beraber, hükümdara kudsiyet izâfe edilmemekte, maddî âlemle İlâhî âlem birbirine bağlanmakta; İlâhî olan siyaset kanalıyla yürütülmektedir.³⁸ İslâm

³⁷ *Divânü lugâti't-Türk* (TDK), I, 320.

³⁸ *Anonim Tefsir*'de kut; baht, talih anlamında kullanılır. *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı* [Anonim Tefsir], s. 182; *Kutadgu Bilig*, 183, 223, 287, 405, 681, 703-709, 1110, 1507, 1530, 1933-1934, 1960, 2030-2033, 3459, 3660, 4996, 4999-5000, 5191-5193, 5195, 5378,

öncesi devirde olduğu gibi, devlet; siyasî hâkimiyetinin kaynağını ve meşrûyetini temin edecek unsurları Tanrı'dan alır. Türkler'de devlet merkezli bakış açısının, itaat kültürünün sırrı biraz da buralarda, Tanrı'nın hükümdara verdiği kut'ta aranmalıdır. Zirâ siyasî otoriteye karşı başkaldırı dinî neticeleri beraberinde getirmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Hem geçmişî hem de geleceği temellük eden bir düşünür sıfatıyla muayyen görüşlere kapılmayan Yûsuf Has Hâcib, hayatını idrak ettiği dönemde Tanrı'nın muhtelif şekillerde kavranılışını süzerek bir potada eritmiş ve böylece bölgenin İslâm iklimine doğru yol aldığı bir süreçte, geçiş devri Türk Tanrı tasavvurunu inşâ etmiştir. İslâmlaşma devrinde Türkler tarihî geçmişinden kopmadan yeni değerlere ve istikametlere yönelmiştir. İslâm öncesi dinî kavramların kullanılması tarihin içinden akıp gelen sürekliliği ve derinliliği; söz konusu kavramların bambaşka bir istikamet ve muhtevanın emrine verilmesi ise yönelinen yeni vadiyi göstermektedir. Yûsuf Has Hâcib bu yeni dinin oluşturduğu değerleri, dolayısıyla da Tanrı tasavvurunu öteden beri süregelen dilin imkânları içinde ele almış, yoğurmuş; İslâm öncesi kavramları aynıyla, ancak muhtevasını ayıklayarak kullanmıştır. Devam eden tarafın sadece kabuktan ibaret olduğuna dikkat çeken mütefekkir-şâirimiz, böylece İslâm öncesi devrin inanç dünyasına ait kavramları İslâm'ın istikamet verdiği bir çerçevede kullanarak eski dönemin ancak ne tür bir zeminde meşrû bir kullanım alanına sahip olabileceğini de göstermiş olmaktadır. Aynı şekilde kelâmdan ve tasavvuftan da hiçbir şekilde vazgeçmeyerek İslâmî ilimlerdeki bütünlük fikrini kavramadan Tanrı'nın varlığının hakkıyla anlaşılamayacağına işaret etmektedir. Bu zaviyelerden bakıldığı vakit, İslâmlaşma sürecinde teşekkül eden birikimin esaslı tarafları itibariyle *Kutadgu Bilig*'de hülasa edilebileceğine dair verilen hükmün isabeti ortaya çıkacaktır.

Tanrı'nın varlığı hususunda *Kutadgu Bilig*'in kaynakları yekpare değildir. Herhangi bir düşünürü doğrudan atıf yapmasa da mütefekkirimizin bakış açısını, uzandığı diğer sahaları ve isimleri ihmal etmeden, ancak esere yapılandırılan etiketlere, vurulan damgalara gözümüzü kapayarak bir *Kutadgu Bilig* okuması yaptığımızda; özü itibariyle eseri İslâm öncesi teşekkül eden kavramsal yapı çerçevesinde kelâmî-tasavvufî gelenekle sınırlandırıyoruz. *Kutadgu Bilig*'in sistematik bir kelâm veya tasavvuf eseri olmadığı ortadadır. Bununla beraber söz konusu eseri kelâmî ve tasavvufî verilerden ayırıştırarak değerlendirmenin imkânsızlığı da ortadadır.

Bir başka ifadeyle düşüncelerini oluştururken teşekkül eden kelâmî ve tasavvufî birikime bîgâne kal(a)mayan Yûsuf Has Hâcib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig*, her şeyden önce kelâmî ve tasavvufî verilerin nasıl işlevsel hale getirilebileceğinin tarihî bir örneğini teşkil eder.

Peki, *Kutadgu Bilig*'deki Tanrı tasavvurunda Fârâbî ile İbn Sînâ'nın görüşlerinin aksi olarak değerlendirilebilecek unsurlar yok mudur? Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerini inşâ ederken takip ettiği usulü hiçbir şekilde dikkatten kaçırmamak kaydıyla, arandığı vakit söz konusu geleneğin yansımaları olarak görülebilecek unsurların varlığı da bir gerçektir. Tanrı'nın varlığını ispatlama gibi bir iddiası olmayan Yûsuf Has Hâcib'e göre Tanrı zaten vardır. Bu tarafıyla zaman zaman Tanrı'nın varlığını farzetmekle yetinir gibi olan Fârâbî'yi ve Fârâbî zemininden hareketle ilk illetin varlığını ispatlamaya koyulan İbn Sînâ'yı hatırlatır. Yine bütün mevcûdât için burhân olan Tanrı'nın varlığını idrâk ve ihâta etmenin mümkün olmadığını düşünen Fârâbî'ye paralel ifadeler taşıması da bu cümledendir. Ancak Yûsuf Has Hâcib, Fârâbî'yle İbn Sînâ'dan farklı olarak Sünnîliğin nizam verdiği bir devletin resmî görüşüne sahip bir eser kaleme alan mütefekkir sıfatıyla, bütün bir toplumu dikkate alan bir üslub ve muhteva çerçevesinde fikirlerini inşâ etmekte, tarihî, siyasî ve sosyo-kültürel bir zeminden beslense de, kendisini vahiyle mukayyet hale getiren bir perspektiften hareket etmektedir. Diğer taraftan felsefe ile İslâm'ı telif etme endişesi taşıyan Fârâbî ile İbn Sînâ'nın aksine Yûsuf Has Hâcib için vahyi, tamamen rasyonel bir çerçevede yorumlama gibi bir problem sözkonusu değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak akli mahzâ vahiyle kayıtlı olan Yûsuf Has Hâcib'in Tanrı algısı, felsefî değil, kelâmî bir perspektife sahiptir ve onun düşünce yapısında aklın sahası hep imanın lehine genişler. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığı olduğu gibi, mevcut haliyle kavramak istemelerine mukabil, Yûsuf Has Hâcib başlangıçta ortaya koyulan, doğruluğu kabul edilen birtakım dinî esaslardan hareket eden kelâmcılar gibi, varlığa olmasını istediği bir perspektifle yaklaşır. Tanrı'nın mevcudiyetini O'na inanmanın mutlak (zarurî) bir şartı olarak görür. Filozoflara göre bizâtihi vâcib olan Tanrı, kelâma paralel olan *Kutadgu Bilig*'e göre hareket noktası iken; Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ulaşılması gereken son merhaledir. Filozoflar rasyonel bir tecrübenin neticesinde iman ederken; metafizik spekülasyonlara eserinde yer vermeyen Yûsuf Has Hâcib teslim olduktan sonra inancını akıl terazisine vurur. Tanrı'nın algılanışı itibariyle eserin istikamet ve genel muhtevâsı -akısları bâkî kalmak kaydıyla- Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vücûd verdiği geleneğe istinad ettirilemez, aksine kelâmî ve tasavvufî geleneğe dayandırılabilir. Bununla beraber Yûsuf Has Hâcib, kelâmcıların ve sûflerin görüşlerini aynen kabul ederek mantikî sonuçlarına kadar götürme yoluna gitmemiştir. Onun için kelâm

ve tasavvufun çizmiş olduğu çerçeve her şeyden önce bir başlangıç noktasıdır. Bu açıdan o, her iki disipline ait unsurları geliştirme ve derinleştirmekten ziyade, Sünniliğin nizâm verdiği bir zaman ve zeminde kelâmîcılarla sûfîlerin görüşlerinin nasıl işlevsel hale getirilebileceğinin peşine düşmüş görünmektedir. Bütün bunlara ilâve olarak onun İslâm öncesiyle İslâmî devir arasında kaldığı iddiaları da gerçeği yansıtmamaktadır. Şâyet Fârâbî'yle İbn Sînâ'nın vücûd verdiği geleneğin Yûsuf Has Hâcib üzerindeki etkilerine vurgu yapılacaksa, bu vurgu Yûsuf Has Hâcib'in bu isimlerden tevârüs ettiği hususları kelâmî ve tasavvufî perspektifin potasında erittiği gerçeğine yapılmalıdır. Nitekim Fuad Köprülü'nün Yûsuf Has Hâcib'in kaynakları konusunda İbn Sînâ'ya vurgu yapmakla birlikte muhtelif yazılarında farklı zeminlerden hareket etmiş olması; *Kutadgu Bilig*'in kaynaklarının bütünüyle muayyen bir çerçeveye hasredilmesinin ne kadar zor ve güç olduğunu gösteren bir değerlendirme olarak da okunabilir. Esasen devletin resmî görüşünü temsil eden bir eserin, tevârüs ettiği geleneğin sadece bir tarafına sığınıp kalmakla yetinmesini beklemenin mâkul bir tutum olmayacağı hususu izahtan vârestedir.