

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

DOĞU TÜRKİSTAN MEDRESELERİNDE İSLAM DÜŞÜNCESİ

-SÛFÎ ALLAHYAR'IN *SEBATÜ'L - ÂCİZİN* ADLI ESERİ EKSENİNDE
İNCELEME-

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan: Abudurehemu WUBULI

12912685

ANKARA-2015

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

DOĞU TÜRKİSTAN MEDRESELERİNDE İSLAM DÜŞÜNCESİ
-SÛFÎ ALLAHYAR'IN *SEBATÜ'L - ÂCİZİN* ADLI ESERİ EKSENİNDE
İNCELEME-

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan: Abudurehemu WUBULI
12912685

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İbrahim MARAŞ

ANKARA-2015

TEZ ONAY SAYFASI

**TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI**

**DOĞU TÜRKİSTAN MEDRESELERİNDE İSLAM DÜŞÜNCESİ
-SÛFÎ ALLAHYAR'IN *SEBATÜ'L - ÂCİZİN* ADLI ESERİ EKSENİNDE
İNCELEME-**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜMÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2015)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
ÖZET / ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
YÖNTEM ÜZERİNE	VIII
GİRİŞ:	
TÜRKLER'DE TASAVVUF DÜŞÜNCESİ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	
DOĞU TÜRKİSTAN MEDRESELERİ ve TASAVVUF	20
1. KARAHLILAR DÖNEMİ (840-1212)	21
1.1. KARAHLILAR DÖNEMİ MEDRESELERİ	22
1.2. OKUTULAN DERSLER ve ÖĞRETİM METODU.....	26
1.3. İLMÎ ÇALIŞMALARDA BULUNAN MÜDERRİSLER, ALİMLER ve ESERLERİ	28
1.4. KARAHLILAR DÖNEMİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİ	34
2. ÇAĞATAY DÖNEMİ (1224-1370)	38
2.1. ÇAĞATAY DÖNEMİ MEDRESELERİ.....	39
2.2. OKUTULAN DERSLER ve ÖĞRETİM METODU.....	41
2.3. İLMÎ ÇALIŞMALARDA BULUNAN MÜDERRİSLER YETİŞEN ALİMLER ve ESERLERİ	41
2.4. ÇAĞATAY DÖNEMİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİ	44
3. SEYİDİYYE HANLIĞI DÖNEMİ (1514-1682).....	47
3.1. SEYİDİYYE DÖNEMİ MEDRESELERİ	47
3.2. OKUTULAN DERSLER ve ÖĞRETİM METODU.....	50
3.3. İLMÎ ÇALIŞMALARDA BULUNAN MÜDERRİSLER YETİŞEN ALİMLER ve ESERLERİ	52
3.4. SEYİDİYYE DÖNEMİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİ	56
4. HOCALAR DÖNEMİ (1678-1759)	58
4.1. HOCALAR DÖNEMİ MEDRESLERİNİN GENEL DURUMU	60
4.2. HOCALAR DÖNEMİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİ.....	62
5. ÇİN İSTİLASI SONRASI (1759-)	64

5.1. ÇİN İSTİLASI SONRASI DOĞU TÜRKİSTAN'IN KISA TARİHİ	66
5.2. ÇİN İSTİLASI SONRASI BÖLGE EĞİTİM KURULUŞLARI ÜZERİNDEKİ GELİŞMELER	70
5.3. ÇİN İSTİLASI SONRASI DOĞU TÜRKİSTAN ÜNLÜLERİ ve ESERLERİ.....	78
5.4. ÇİN İSTİLASI SONRASI DÜŞÜNCEDE GELİŞMELER.....	79
6. DOĞU TÜRKİSTAN'DA TASAVVUFUN ETKİSİ	82
6.1. TASAVVUFUN TOPLUMSAL EĞİTİM ÜZERİNDE ETKİSİ.	83
6.2. TASAVVUFUN DİNÎ HAYAT ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	86
6.3. TASAVVUFUN TÜRKİSTAN MİLLÎ MÛCADELE SÜRECİNDEKİ ETKİSİ	87
İKİNCİ BÖLÜM:	
SÛFÎ ALLAHYAR ve <i>SEBATÛ'L - ACİZİN</i> ADLI ESERİ	92
1. SÛFÎ ALLAHYAR'IN HAYATI ve ESERLERİ	93
1.1. HAYATI	93
1.2. SÛFÎ AHLİLAHYÂR'IN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ.....	96
1.3.ESERLERİ	100
2. <i>SEBATÛ'L – ACİZİ</i> 'NİN TANITIMI	102
2.1. ESERİN ADI, YAZILIŞ SEBEBİ ve NÜSHALARI	102
2.2. KAYNAKLARI	104
2.3. ÜSLÛBU	107
2.4. MUHTEVÂSİ	109
2.5. ESER ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR	110
2.6. ESERİN TÜRKİSTAN MEDRESELERİNDEKİ YERİ ve ETKİSİ	111
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	
<i>SEBATÛ'L – ACİZİN</i> 'DE FELSEFÎ, TASAVVUFÎ GÖRÜŞLER	114
1. <i>SEBATÛ'L – ACİZİN</i> 'DE AKAİD VE FELSEFÎ GÖRÜŞLER	114
1.1. ALLAH.....	114
1.1.a. ALLAH'IN ZÂTİ ve SIFATI MESELESİ	115
1.1.b. ALLAH'IN BİLGİSİ MESELESİ.....	117
1.1.c. ALLAH'IN FİİLİ ve KIDEM-HÛDUS MESELESİ.....	118

1.2. TEVHÎD	121
1.3. NÜBÜVVET	122
1.4. ÂHİRET	124
1.5. KADER.....	126
2. <i>SEBATÜ'L – ACİZİN</i> 'DE AHLÂK VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLER	127
2.1. <i>SEBATÜ'L – ACİZİN</i> 'DE ŞERİÂT-TÂRİKAT İLİŞKİSİ.....	128
2.2. <i>SEBATÜ'L – ACİZİN</i> 'DE İMAN-ÂMEL İLİŞKİSİ	130
2.3. <i>SEBATÜ'L – ACİZİN</i> 'DE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR.....	131
2.3.a. VAHDET-İ VÜCÛD	131
2.3.b. MÂRİFET	134
2.3.c. AŞK.....	136
2.3.d. TÂLEB	138
2.3.e. ZİKİR	140
2.3.f. TEVEKKÛL	142
2.3.g. RÎZÂ	144
2.3.h. KANÂAT	146
2.3.i. TAMAH	148
2.3.j. SABİR	149
2.3.k. FENÂ	152
2.3.l. KERÂMET	154
SONUÇ	155
KAYNAKÇA	160
EK	168

KISALTMALAR

a e	Aynı eser
a g e	Adı geçen eser.
a g m	Adı geçen makale
a g md	Adı geçen madde.
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	Bakınız
b.t.y.	Basım tarihi yok
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	Editör
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
md	Madde
M.Ö	Milattan önce
M.S.	Milattan sonra
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
T. d	Taht dönemi
TDV	Türk Diyanet Vakfı
TDK	Türk Dil Kurumu

ÖZET

«Doğu Türkistan Medreselerinde İSLAM Düşüncesi – Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l Acizin* adlı Eseri Ekseninde İnceleme» adlı bu tez çalışması, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Doğu Türkistan coğrafyası, tarihi ve Doğu Türkistanlıların inanç yapısı hakkında kısa bilgi verilmekle beraber, Türkler'in tasavvufî ilişkisi üzerinde özet bir açıklama yapıldı. Birinci bölümde, Karahanlılar'dan günümüze kadar Doğu Türkistan medreselerinin genel durumu ve bölgedeki düşünce yapısının değişimi, bölgenin siyasî tarihi hakkındaki kaynaklar ışığında değerlendirildi ve Doğu Türkistan bölgesi medrese eğitiminde yer alan tasavvufî görüşlerin bölge halkı üzerinde bıraktığı etkiler hakkında kısa bilgi verildi. İkinci bölümde, yaklaşık iki yüzyıldan beri Doğu Türkistan medreselerinde temel akaîd ve ahlâk ders kitabı olarak okutulan *Sebatü'l - Acizin* adlı eserin müellifi Sûfî Allahyar'ın hayatı ve eserlerinden bilgi verilmekle beraber *Sebatü'l - Acizin*'in ayrıntılı tanımı yapıldı. Üçüncü bölümde, eser üzerinde tasavvuf düşüncesi açısından inceleme yapıldı. Bu iki bölüm çalışmanın omurgasını oluşturmaktadır. Ek kısmında çalışmayla ilgili bazı resim ve eserlerden örnek verildi. Sonuç olarak İslam Alemi'nin önemli bir parçası olan Doğu Türkistan bölgesi ve halkı üzerinde son yüzyıl içinde görülen ideolojik değişimleri açığa çıkarmak ve bölge medrese eğitiminde egemenlik konumunu koruyan tasavvuf düşüncesi ile tanışmak ve tanıtmak yoluculuğuna ilk adım atmış olduk.

ABSTRACT

Our thesis named “Islamic Thought in East Turkistan Madrasahs - an examination in the Sufi Allahyar's *Sebatü'l Acizin* axis” consists of an introduction and three chapters. In the introduction, we tried to make a brief statement about relationship between Sufism and Turks, and Turkestan's geography and history, and people's belief structure of the Turkestan. And we offer the results of our research that about social and ethical impact of the Sufism in the region. In the first part, the general situation of the Turkestan Madrasahs until to today from the Karahanlılar period, and the change of mindset of the peoples of turkestan were evaluated in the light of the political history of the region. In the second part, were given information about Sufi Allahyar's life and works who the author of the *Sebatü'l - Acizin*, that a book taught in the Turkistan Madrasah as basic creed and ethics textbook for nearly two centuries. In the third chapter, the work has been viewed in terms of philosophy and mysticism. In the additional part of the thesis, we have found useful to give as examples, what some of the paintings and literary works that related to our work. As a result, we have taken the first step on a journey, which explain to the idealojik changes that, was emerged on soils and peoples of Turkestan that an important part of the world of Islam, and recognize and promote to the inner face of Sunni Sufism that, protected its sovereignty location centuries in the Turkestan Madrasahs.

ÖNSÖZ

Orta Asya, iç Asya ve Türkistan gibi adlarla kayıtlara geçen geniş coğrafya Türklerin ana topraklarındandır.

Uzak doğudan Macaristan'a uzanan bipayan (geniş, sonsuz) topraklarda yaşayan kavimler, farklı etnik unsurların aynı düşünce ve dil yapısına dayalı olarak birlik kazanması sonucunda varolan bir milleti, yani Türk milletini oluşturmuştur. Türk boylarından ortak düşünce ve dil özelliğini koruyabilenleri kendisinin Türklüğünü de koruyabilmiş, ortak düşünce yapısından ayrılmış kitleler ise, dil olarak eski Türk dil lehçelerini koruyabilmişse de, Türklükten çıkmış, Türk adıyla adlandırılmamıştır.

Eski Türk düşüncesiyle İslam dininin geniş kapsamlı hakikatı arasında uyum sağlayabilen büyük bir Türk kitlesi İslam dinini kabul etmiş ve kendisine özgü birçok özellikler taşıyan islamî bir düşünce yapısı oluşturmuştur. "İslam sonrası Türk düşüncesi" diye adlandırabileceğimiz bu bir İslamî düşünce temelinde birliğini koruyabilen Türk boyları, Çin'in Dün-huang bölgesinden Bosna vadilerine kadar, çekik gözlü siyah saçlı Müslüman Türklerden sarı saçlı mavi gözlü Müslüman Türklere kadar bir bütün olarak bugünkü Türk milletini oluşturmuş ve ortak bir dil kazanmıştır. Bu düşünce yapısının dışında kalan bazı eski Türk boyları ise, Türklüğünü kaybetmekle beraber, dil açısından da Türk adının gerçek vârisleri olan Müslüman Türklerin dillerinden uzaklaşmıştır. Sonuçta, aynı bozkır kültürü ve Altay dil grubunun mensupları olan kavim, Altay dağını sınır yaparak, doğu tarafta kalan kısmı Türk adıyla adlandırılmamıştır. Buna karşılık Altay dağının batısından Balkanlara uzanan geniş coğrafyada yaşamış insanlar Türk adına sahip olarak Türk dünyasını oluşturmuştur.

Türklerin İslam'ı kabullenmesindeki etkili faktörler hakkında farklı görüşler ortaya konulmuş olsa da, söz konusu etkili faktörler içinde ruhun, ilahî aşk ışığında aydınlanması için gösterilen çaba olarak bilinen tasavvufun bu noktada oynamış olduğu rol paha biçilmez ve yeri alınamazdır.

Tasavvuf bir mihenk taşıdır ki, o İslam'daki manevî hayatın ve ahlâkî değerlerin ismidir.

Çalışmamızda tasavvufun tanımı, menşei, konusu ve Doğu Türkistan bölgesindeki gelişimi üzerinde duracağız. Özellikle, Rusya ve Çin istilasından sonra Türkistan bölgesinde uygulanan ateist siyasî politika ve sosyalizm rejimi altında, Doğu Türkistan Türklerinin düşünce alanında uğradığı değişiklikler hakkında bilgi vermekle beraber, Türkistanlıların düşünce ve inançlarını korumak için verdiği mücadeleleri, tasavvufun bu mücadeledeki yeri ve rolü hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Sonra, Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l - Âcizin* adlı eseri üzerinde inceleme yaparak, son dönemlerde Doğu Türkistan bölgesinde yaygın olan tasavvufî temel görüş ve anlayışları açıklayacağız, bu tasavvufî görüş ve anlayışların bölge halkı üzerinde uyandırdığı etkilerden kısaca bahsedeceğiz.

Araştırma sırasında Batı Türkistan denilen orta Asya Türk cumhuriyetlerine ve oralardaki kaynaklara bizzat ulaşma imkânımız olmadığından, araştırmayı konu itibarıyla Doğu Türkistan – Çin Halk Cumhuriyeti Xin Jiang Uygur Özerk Bölgesi – bölgesi çerçevesinde sınırlama zorunda kaldık. Bu sıralarda çeşitli engel ve kısıtlamalara da uğradık. Dolayısıyla konu ile ilgili diğer araştırma emeklerinden ve bazı kaynaklardan yararlanma imkân alanımız oldukça dar oldu. Ancak böyle ağır koşul ve olumsuzluklara rağmen elimizden geldiği kadarıyla çabaladığımızı da ifade etmeliyiz.

Son olarak, çalışmamızda emeği geçen Ömercan NURİ, Mettursun SİDDİK gibi arkadaşlarıma ve tezimizin hazırlanmasında büyük emek veren, bizden desteğini esirgemeyen sayın hocam Doç. Dr. İbrahim MARAŞ'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bana ilim veren, çalışma esnasında yardımlarını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Prof. Dr. Fehrullah TERKAN, Doç. Dr. Gürbüz DENİZ ve Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a da şükranlarımı arz ederim.

Abdurrahim Ubul
(Abudurehemu WUBULI)

YÖNTEM ÜZERİNE

1. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ:

«Doğu Türkistan Medreselerinde Tasavvuf Düşüncesi – Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l Acizin* Adlı Eseri Ekseninde İnceleme» adı altında araştırmaya karar verdiğimiz bu konu, Türkiye ve Doğu Türkistan bölgesinde henüz ilgi uyandırmamış, pek çalışılmamış bir konudur. Yüzyıllardır Rusya ve Çin işgali altında yaşayıp, yarım asırdan fazla sosyalizm rejimi altında ateist asimilasyon politikasına maruz kalan bölge halkının, kendi inanç ve kimlik özelliklerini koruma yolunda verdiği mücadelelerde tasavvufun büyük rolü olmuştur. Bu bakımdan konumuzun önemi açıktır ve aşikârdır. Üstelik Doğu Türkistan medreselerinde eğitim ve öğretim, Osmanlı medreselerinden farklı olarak tasavvufî bir anlayışla uygulanmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda tasavvufun Doğu Türkistan bölgesi ve medreselerindeki yeri ve rolü üzerinde araştırma yapmakla beraber, yüzyıllardır Doğu Türkistan medreselerinde ve Türk dünyasının diğer medreselerinde temel akaîd ve ahlâk dersi olarak tedrisi yapılan Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l Acizin* adlı eserini inceleyip, Doğu Türkistandaki tasavvuf düşüncesinin temel görüşleri ve onun bölge halkı üzerinde uyandırdığı etkileri araştıracağız.

2. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN):

Doğu Türkistan bölgesi medreselerinin tarihi ve genel durumu nedir? Bölgenin karanlık geçmişi diye nitelendirebileceğimiz son iki yüzyılda, bölge medreselerinde hangi temel eserler okutulmuş ve bunlar arasında Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l Acizin* adlı eserinin yeri ne olmuştur? *Sebatü'l Acizin*'de ortaya konulan ve bölgede yaygın olan temel tasavvufî görüşler nelerdir?

3. KAPSAM VE ÇERÇEVE:

«Doğu Türkistan Medreselerinde Tasavvuf Düşüncesi – Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l Acizin* Adlı Eseri Ekseninde İnceleme» adlı bu çalışmamızda *Doğu Türkistan Medreselerinde Tasavvuf Düşüncesi* ana konumuz olup, konunun anlaşılması ve genişletilmesi için tarihî kaynaklar incelenmiş ve Karahanlılardan

günümüze kadar mevcut olan tasavvufî anlayış ve onun medrese eğitim-öğretimindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Çok açık ki, konumuz gerçekten geniş bir konudur. Dolayısıyla açıklamalarımızın kısa, kolay ve anlaşılır olması hedeflenmiş ve konunun ekseninden uzaklaşmamak maksadıyla çalışmamızın giriş kısmında tasavvuf ile Doğu Türkistan ve bölge halkı arasındaki ilişki ele alınmıştır.

Çalışmamızın Birinci Bölümünde, “Doğu Türkistan Medreseleri ve Tasavvuf Düşüncesi” başlığı altında Karahanlılar’dan günümüze kadar Doğu Türkistan medreselerinin genel durumu, bölgedeki düşünce yapısının değişimi ve mevcutluğunu devam ettiren tasavvuf anlayışı, bölgenin siyasî tarih kaynakları ışığında değerlendirilmiştir. Ayrıca, Doğu Türkistan bölgesi medrese eğitiminde yer alan tasavvufî görüşlerin bölge halkı üzerinde bıraktığı etkiler üzerinde bilgi verilmiştir. İkinci Bölümünde ise, yaklaşık iki yüzyıldan beri Doğu Türkistan medreselerinde temel akaîd ve ahlâk ders kitabı olarak okutulan *Sebatü’l - Âcizin* adlı eserin müellifi Sûfî Allahyar’ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş ve *Sebatü’l - Acizin* üzerinde felsefe ve düşünce açısından inceleme yapılmıştır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Sonuç, Kaynakça ve Ekler kısmı bulunmaktadır.

4. YÖNTEM:

Doğu Türkistan bölgesiyle ilgili olan çalışmalarda en büyük sıkıntı kaynak sıkıntısıdır. Bölge tarihi ile ilgili, özellikle son dönem tarihi ile ilgili araştırmalarda Çince ve Rusça kaynaklara başvurmadan başka çare yoktur. Ayrıca söz konusu kaynaklara ulaşmada bölge yöneticilerinin yarattığı engelleri aşmak da zor bir işdir. Üstelik ulaşılan kaynağın güvenilirliği de ayrı bir meseledir.

«Doğu Türkistan Medreselerinde Tasavvuf Düşüncesi – Sûfî Allahyar’ın *Sebatü’l Acizin* Adlı Eseri Ekseninde İnceleme» adlı bu çalışmamızda konuyla ilgili kaynaklar üzerinde bir ön tarama yapılmıştır. Tespit edilen kaynaklardan ulaşma imkanı bulabildiğimiz tüm kaynaklar bir araya getirilmiş, toplanan kaynaklar yapmış olduğumuz çalışma planına göre tasnif edilmiştir. Kaynaklar üzerinde inceleme yaparak elde edilen bilgiler, plandaki belli başlıklar altında gruplandırılmıştır. Sonraki aşamada ise, elde edilen veriler doğrultusunda konumuzun ana başlıkları ve alt başlıkları yazılmıştır.

GİRİŞ: TÜRKLER'DE TASAVVUF DÜŞÜNCESİ

En eski kıtanın, Asya'nın toprağı coğrafya bakımından Kuzey-Asya¹, Doğu-Asya², Güney-Asya³, Ön-Asya⁴ ve Orta-Asya olmak üzere beş kocaman parçaya ayrılmıştır. Bu beş parça aynı zamanda beş büyük medeniyet birliğini ifade etmektedir⁵.

İlmî araştırmalarda “Orta-Asya” veya “İç-Asya” (Central Asia) kelimesi uzun zamanlardır kullanılmaktadır. Ancak “Orta-Asya” denilen bu bölgenin coğrafi sınırları Kuzey ve Güney boyutundan belirlenmiş olsa bile, Doğu ve Batı sınırı hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılın ortalarında Alman coğrafya bilgini Alexander Von Humboldt, Orta Asya'nın coğrafi sınırını ilk kez belirlemeye çalışmıştır. Ona göre, Orta-Asya'nın doğu sınırı Moğolistan'ın en doğusundaki Büyük Xing-an-ling dağlarına (Greater Khingan Mountains), batı sınırı ise, Kazakistan'ın en batısındaki Üstyurt bozkırına dayanır⁶.

Genellikle coğrafyacılar, İç-Asya denilen bölgenin doğu sınırı hakkında bir fikre varmışsa da, batı sınırı hakkında tam ve kusursuz bir ayırıcı hat olmadığına, bunun batısı ve doğusu arasında coğrafya bakımından önemli bir farkın bulunmadığına işaret ederler. Tarihçilerin tespitleriyle ortaya çıkan sonuç da aynıdır ki, İç-Asya coğrafyasında büyük bir medeniyet birliği oluşturan bölgenin yerleşik kavimi, coğrafya bakımından açık olan sınırı aşarak bir ayağıyla Avrupa'da bulunmaktadır⁷. Hepimizin bildiği gibi, Avrupa ile Asya'yı birbirine bağlayan en eski yol işte bu bölgeden geçmiştir. Ve bu yol bahsettiğimiz bölgenin yerleşik kavimi

¹ Kuzey-Asya: Aşağı yukarı bugünkü Sibirya demektir.

² Doğu-Asya: Siyasi tarihçilerin düşündüklerinden çok daha dar bir bölgedir. Coğrafya bakımından asıl Çin – Çin'lilerin istilâ ettikleri topraklar hariç - , Japonya ve Japon adaları, Kore, Mançurya (Bugünkü Çin'in kuzey-doğu bölgesi) ve bir de Amur Vâdisiyle Kamçatka buraya girerler.

³ Güney-Asya: Hindistan'ı, Çin Hindi'ni ve Doğu-Hint (Malezya, Endonezya) adalarını ihtiva eder.

⁴ Ön-Asya: İran (Acemistan), Afganistan, Ermenistan, Anadolu, Arabistan, Suriye ve Irak'ı ihtiva eder.

⁵ Louis Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, Macarcadan çev: Sadrettin KARATAY, TDK Yayınları, Ankara 1998, 2. Baskı, s. 13.

⁶ 《中亚文明史》 *Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi)*, 联合国教科文组织&中国对外翻译出版社、Pekin 2002, c.1, s. 366.

⁷ Ligeti, *a g e*, s.15.

tarafından açılmıştır. İç-Asya'nın verimli toprakları kendi göğsünde barındırdığı bu kavim, batı ve doğu kaynaklarında farklı adlarla kaydedilmiştir. Bu alanda büyük nüfuz sahibi olarak bilinen eski Çin kaynaklarında da, aynı kabile veya kabileler ittifakı kendisinin yerleştikleri coğrafyaya veya kurdukları devletlere göre, Xiong-nu 匈奴 (Hûn), Ding-ling 丁玲 (Tingling), Gao-che 高车, Tie-le 铁勒, Tu-jue 突厥 (Türk), Hui-he 回纥 (Uygur) vs. gibi farklı adlar ile kaydedilmiştir. Ancak bunların hepsi aynı kavmi ifade etmektedir⁸. Bölge halkı tarafından kurulan devlet adlarının farklı olması, belli bir kabile veya kısmın göç etmesi ve bu göçlerin yarattığı etkilerin farklı sonuçlara ulaşması nedeniyle, tarihî kaynaklarda bu kavim farklı adlarla kayıtlara geçmiş olabilir.

Bu durum, ana vatani İç-Asya olan kavmi farklı kısımlara bölüp, onları dağınık, birbirine karşı etnik gruplar olarak göstermeyi isteyenler için tam bir destek olmuştur⁹. İç-Asya bölgesinde yaşamış olan bu kavmin farklı etnik faktörlerden oluştuğu tarihî kaytlar ve arkeolojik buluntularla sabittir. Ancak bu, söz konusu kavmin dağınık ve birbirine karşı etnik gruplardan ibaret olduğunu ifade etmez. Çünkü, İç-Asya bölgesinde yaşayan farklı etnik faktörlerin aynı düşünce ve kültür temelinde tek bir kavim oluşturduğu, hatta dünya siyasî sahnesinde birkaç kez tek bir devlet olarak ortaya çıktığı kanıtlanmış bir gerçektir.

Arkeolojik buluntulara dayanarak diyebiliriz ki, İç-Asyalılar'ın Andronovo insanı (Aryans, White people) ve Mongoloid insanı (East Asians) olarak iki büyük etnik tipe mensup olan boy ve kabilelerden oluştuğu çok basit bir hakikattir ki, Altay dağını sınır yaparak, doğusunda Mongoloid Tipindeki boylar, batısında ise Andronovo Tipindeki boylar yaşamışlardır. Aynı coğrafi koşulların aynı yaşam tarzını varlığa getirmesi sonucunda şekillenen ortak kültür, Altay dağının doğu ve batısındaki toplulukları birbirine bağlamış, batıdan doğuya doğudan batıya yönelik pek çok göçler görülmüş, aralarında etkileşimler devam etmiştir¹⁰. M.Ö. II. yüzyılda Büyük Hun İmparatorluğu çatısı altında ilk kez tek bir gövde olarak ortaya çıkmış

⁸ 林幹 (Lin-gan), 突厥史 (*Türk Tarihi*), 内蒙古人民出版社 (İç moğolistan Halk Neşriyatı), 呼和浩特 (Hohot) 1988, s. 9.

⁹ Abdüşkür Muhemmetimin, *Kadimi Mekezi Asya*, XinJiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2002, s. 63.

olan bu kavim, büyük ve yakıcı bir güç oluşturmuştur. Asırlardır Hunlarla savaşlarda başarılı olamayan Çinliler de Çin Seddi'ni inşa etmek zorunda kalmıştır. M.Ö. 70-60 yıllarda başlayan taht kavgaları ve Çin devletinin kardeşler arasını bozan politikalarını sürdürmesi sonucunda, M.Ö. 53 yılına gelindiğinde Büyük Hun İmparatorluğu doğu ve batı olarak ikiye ayrılmıştır. Doğu Hunlar yine Kuzey ve Güney Hunlar olmak üzere ikiye bölünmüştür. Sonraki dönemlerde Güney Hunlar'ın Çinlilere karışması dışında, geri kalan Hun kabileleri farklı adlarla kayıtlara geçmişse de, kavim olarak varlığını sürdürmeyi devam ettirmişlerdir¹¹.

M.S. 350'li yıllarda Juan-juan Devletine bağlı Uar ve Hun adlı iki kabile Altaylar yöresindeki yerlerinden göç ederek, bugünkü Güney Kazakistan ve Doğu Türkistan bölgesine gelmiş ve burada yaşayan Hun kitlelerini Avrupa'ya sürmüştür. Ardından yine bir büyük devlet, Akhun (Eftalitler) devletini kurmuştur. Bu yeni devlet daha sonra Afganistan, Kuzey Hindistan, Mâverâünnehir ve Çu havalisini, Semerkand civarını kendi sınırları içine almıştır¹².

İç Asya bölgesinin ikinci kez tek bir gövde olarak ortaya çıkması, M.S. 560'lı yıllarda Kök Türk (Gök Türk) devletinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Kök Türk (Gök Türk) devleti çok kısa bir zaman sonra, yani M.S. 582 yılında doğu ve batı olarak ikiye bölünmüşse de, Kök Türk (Gök Türk) devleti toprakları Büyük Hun İmparatorluğu sınırlarını daha da aşarak, doğuda Kore topraklarını içine alırken, batıda Karadenizi aşp, Avrupa'ya dayanmıştır¹³.

Birinci ve ikinci Kök Türk (Gök Türk) devleti döneminde tüm İç-Asya bölgesinin tek bir gövde oluşturmamasından ziyade, Türk adının resmî devlet ismi olarak ilk defa kullanılması daha büyük önem arz etmektedir. Çünkü önceden Türk adı, Juan-juanlar'a bağlı olup, Altay dağlarının güney eteklerinde demir üretimi yaparak yaşayan bir kabile veya bir küçük kabileler birliği için kullanılmıştır¹⁴. Bu

¹⁰ a e, s. 66.

¹¹ René Grousset, *草原帝国 (Bozkır İmparatorluğu)*, Fransızcadan Çinceye çev: 魏英邦 Wei-ying-bang, 青海人民出版社 (Qing-hai Halk Neşriyatı), 西宁 Xi-ning 1991, s. 39-80.

¹² 《中亚文明史》 Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi), c. 3, s. 107-114.

¹³ 林幹 (Lin-gan), a g e, s. 62-70.

¹⁴ 《中亚文明史》 Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi), c. 3, s. 108.

dönemde ise Türk adı, Hun adının yerini almış ve büyük bir devlet ve milletin adı olarak kullanıma girmiştir.

Türk adının resmî devlet ismi olarak ortaya çıkmasından sonra, bölgede farklı adlarla devletler kurulmuşsa da, Türk adının kullanımı kesintisiz devam etmiştir. Farklı etnik unsurların aynı düşünce ve dile dayalı olarak birlik kazanması sonucunda varolup, tek bir gövde haline gelen Altay dilleri grubundaki bölge halkının büyük bir kitlesinin İslam'a girmesiyle doğan düşünce yapısı üzerindeki farklılıklar nedeniyle ikiye bölünmüştür. Altay dağının doğusunda yaşayan insanlar Moğol veya Moğol-Tunguz kavimleri şeklinde adlandırılırken, Altay dağının batısından doğu Avrupa'ya giden geniş coğrafyada yaşayan halk, Türk adıyla adlandırılmıştır. Büyük Kök Türk (Gök Türk) devleti yıkıldıktan sonra, bölgede ard arda aynı Türk soylarından olan Uygur ve Kırgız devletleri kurulmuş, İç-Asya bölgesi tek bir gövde olarak Türk adıyla anılmamış olsa da, Türk adı Hun adı gibi kullanımdan kalkma akıbetine uğramamış, batıya göç ederek bugünkü Türkistan coğrafyasında Büyük Karahanlılar devleti ve büyük Selçuklu devletini kuran Türkler tarafından mevcudiyetini ve kullanımını devam ettirmiştir¹⁵.

Türk adının kalıcı olarak varlığını devam ettirmesinde Türklerin İslamı kabul ederek, eski Türk düşüncesinin anahatlarıyla, İslam düşüncesini özdeşleştirebilmesinin ve bu sayede yeni bir düşünce yapısı oluşturmalarının oldukça önemli bir katkısı olmuştur. Çünkü farklı etnik faktörlerin aynı düşünce yapısına dayalı olarak birlik kazanıp, hâkimiyet başına geçen kabile veya kabileler birliğinin adıyla kendilerini adlandırıp gelen İç-Asya halkı, üçüncü kez tek bir gövde haline geldiği Çengizhan dönemi ve sonraki dönemlerde Moğol adıyla adlandırılabilirdi. Gerçekte de Moğol istilası dönemindeki çok kısa bir zamana ait Arap ve Batı kaynaklarında tüm Moğol-Türk toplulukları Tatar adıyla kaydedilmiş, sonraki İslam kaynaklarında Tatar ifadesi daha ziyade Moğollar için kullanılmıştır¹⁶. Çünkü Çengiz ordusunun savaşçı ön saf kısmı Moğol ulusuna mensup bir kabile olan Tatarlardan oluşmuştu. Sonraki dönemlerde dil ve etnik bakımından Moğol ulusuna mensup Tatarların Türkleşmesi,

¹⁵ Muhemmetimin, a g e, s. 550-552.

¹⁶ Faruk Sümer, *Tatar md, DİA*, Ankara 2011, c. 40, s. 168-170.

Tuva ve Sarı Uygur gibi Türk boylarının ise Moğollaşması ve Tibetlileşmesi, bu görüşümüzü kesin olarak kanıtlayabilir¹⁷.

Dolayısıyla Türkler İslam'ı kabul ederek, kendisine özgü, Moğol kitlesinden farklı olan yeni bir düşünce yapısı oluşturmamış olsaydı, Türk adı da aynı Hun adı gibi tarihe karışıp kullanımdan kalkabilirdi. Buna dayalı olarak diyebiliriz ki, bugünkü Türk milletinin oluşumu İslam dini ile yakından ilişkilidir. Yine bir deyişle, bugünkü Türklerin oluşumu ve Türk adıyla anılarak mevcutluğunu devam ettirmesinin İslam dininden ayırt edilerek düşünülmesi imkansızdır.

Aynı şekilde diyebiliriz ki, İslam'ın yayılması, gelişimi, coğrafyasının genişlemesi dünya siyasî-kültürel alanında yüksek mertebeye sahip olması da Türklerin İslamı kabullenmesiyle gerçekleşmiştir. Çünkü X. yüzyılda İslam'ı kabullenen Türkler çok kısa bir zaman içerisinde tüm İslam dünyasının başına geçmiş, İstanbul'u feth etmiş ve bin yıldır İslam coğrafyasını kesintisiz genişleterek önderlik yapmıştır. İslam dünyasının günümüzdeki perişan durumunda da, Türkiye devleti başta olmak üzere İslam âlemine sahip çıkarak önderlik rolünü devam ettirmiş ve bu konumunu hiç kaybetmemiştir.

Eski Türkler bugünkü Moğolistan bozkırlarında yaşamış, Büyük Kök Türk (Gök Türk) devleti de bu coğrafyada doğmuşsa da, zamanla İç Asya'daki yeni yurtlara doğru genişlemiştir. Türk adının kalıcı olarak yaşadığı coğrafya, yani, İran'ın Horasan bölgesinden başlayarak Kuzey Afganistan dâhil Pamir ve Hindukuş-Karakorum¹⁸ dağlarının kuzey eteklerinden Çin'in Dun-huang bölgesine kadar uzanan, batıda Ön-Asya Türk topraklarını içererek doğu Avrupa'ya giden geniş coğrafyayı kapsayan Türk toprakları, Arap ve İran kaynaklarında Türk yurdu anlamındaki "Türkistan" terimi ile batı kaynaklarında ise, aynı anlam taşıyan

¹⁷ Bkz: Abdureşit Jelil QARLUQ, *Sarı Uygurların Türkiye Türklerine Yönelik Tutumları*, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2006/3.

¹⁸ Türklerin kusal bildiği Tanrı dağı Çince kaynaklarda 天山 Tian-shan şeklinde kaydedilmiştir. Tanrı dağı kelimesinin yerine Tian-shan terimini kullanan Türk araştırmacıları benzer bir şekilde, Çince kaynaklarda 喀喇昆仑山 Ka-la-kun-lun-shan olarak kaydedilen Karakorum -karanlık, kara renkli büyük taşlar anlamında gelmektedir- dağları için de Kun-lun terimini kullanmaktadır. Türk topraklarındaki birçok yerlerin Türkçe adları varken, yine de yabancı dil kaynaklarındaki kaytlara göre iş görmek gerçekten eleştire değer büyük bir yanlışlıktır.

“Turkey” kelimesi ile kaydedilmiştir. M.S. XIV. yüzyıl başlarında Arapça kaynaklarda Ön-Asya Türk toprakları “Berrü’t-Türkiyye” ifadesi ile kayıtlarda görülmeye başlamıştır¹⁹. Ve Türkistan adıyla ifade edilen toprakların batı sınırı Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktada sınırlandırılmıştır²⁰.

Günümüzde “Türkistan” kelimesi ile ifade edilen bölgenin coğrafi sınırları Karahanlılar (840-1212) devleti döneminde şekillenmiştir. Türkistan bölgesinin Doğu ve Batı Türkistan olarak ikiye ayrılmasında coğrafya bakımından Pamir ve Karakorum (Karanlık) dağlarından ibaret tabii sınır esas faktör olmuşsa da, Karahanlılar devletinin 1042 – 1043 yılları arasında Doğu ve Batı Karahanlılar olarak ikiye bölünmesinin bıraktığı siyasî etki de unutulmamalıdır. Tarih sayfalarına baktığımız zaman görebiliriz ki, Çengiz istilasından hemen sonraki Çağatay döneminde bölgede çok kısa bir zaman birlik olması dışında, ta günümüze kadar Türkistan bölgesinde siyasî birlik hiç kazanılmamıştır²¹.

Görüldüğü üzere, bugünkü Türklerin oluşumu ve Ön-Asya ve doğu Avrupa bölgelerinin Türkleşmesinde İslam dini hangi derecede önem arzemişse, âlem-i İslam’ın gelişimi ve siyasî-kültürel kazançlarında Türkler aynı şekilde yeri alınamaz derecede hizmetler etmiştir. Çift yönlü bu etkileşimin başlangıç noktası Türklerin İslamı kabullenmesidir.

İslam dininin Türkler arasında nasıl yayıldığı ile ilgili çalışmalarda öncelikle Karahanlı sultanı Satuk Buğrahan ve onun evlatlarının sürdürdükleri savaşlara bakılmakta, fakat İslam dininin Türklerde derin kökler salmasında büyük rolü olan başka etkenler, özellikle eski Türk düşüncesinin tasavvufî boyutu pek göz önünde bulundurulmamaktadır. Oysa Türkler, İslâm dini ile tanıştıkları sırada Maverâünnehir ve Horasan dolaylarında bulunuyorlardı. İslâm’ı tasavvufî bir anlayış yoluyla tanıyan Müslüman Türkler, sûfilerin telkin ettikleri tebliğ ve cihad

¹⁹ Cevdet Küçük, *Türkiye md*, DİA, Ankara 2012, c. 41, s. 566-567.

²⁰ Ahmet Taşağıl, *Doğu Türkistan md*, DİA, Ankarak 2012, c. 41, s. 556.

²¹ 《中亚文明史》 *Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi)*, c. 4 (上), s. 91.

anlayışıyla, batıya doğru akınlar yaparak, Anadolu topraklarına kadar ulaşmayı amaçlamışlardı²².

Türkler İslam'ı kabul ettikleri ilk dönemlerde, düşünce yapısı üzerinde büyük bir değişiklik gerçekleşmiş, Türk-İslam düşüncesi eski Türk düşüncesi temelinde vücut bulmuştur. Eski Türk düşüncesinin merkezinde Töre ve Kut kavramları yer almaktadır²³. Eski Türk düşüncesinde Kut, yani mutluluğa erişmek, insan varlığının amacıyken, Kut elde etmenin garantisi Töre idi. Adalet ilkesine dayalı Töre kavramı, adaletli düzen, iyi kanun anlamına gelmektedir. Bu anlamda Töre kavramının içinde devlet hukuku anlamı da söz konusudur. Töre analizi, eski Türk düşüncesindeki devletçilik anlayışının temelini oluşturduğu ve Töre'nin Tanrısal düzen anlamına da geldiği ifade edilmiştir²⁴. Eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşmesinde, eski Türk düşüncesinin ana konuları olan Kut ve Töre kavramı, İslam dinindeki Saadet ve adalet kavramlarıyla iç içe girmiş, islam dinindeki Allah'ın yer yüzündeki halifesi olmak düşüncesi, eski Türk düşüncesindeki devletçilik anlayışının yerini almıştır. Yani, eski Türk düşüncesinin anahatları hiç değişmemiş, sadece Gök Tanrı inancı ve Şamanizm gibi diğer inanç temellerinin yerini tevhid inancı ve İslam akidesi almıştır.

Eski Türk düşüncesinde akıl ve sezgi (gönül) mutluluğa erişiminin birer yolu sayılırdı. Eski Türk yazıtlarında akıl ve sezgi melekelerinin insan varlığını anlamlandırmada birlikte zikredildiğini görüyoruz. İnsan doğuştan akıl ve sezgi sahibidir. Bu iki meleke aracılığıyla insan, dünya hayatındaki eylemlerini iyi ve doğru olana sevkeder. Dolayısıyla eski Türk düşüncesinde akıl ile sezgi belli bir yere kadar iç içedir²⁵. Eski Türk düşüncesindeki gönül veya sezgi kavramı İslam dinindeki İhlas kavramıyla iç içe girmiş, Türk-İslam düşüncesinin tasavvufi terkiibini oluşturmuştur.

²² Hamdi Kızıler, *Cahidi Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi*, Toku Yayınları, Ankara 2006, s. 22.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz: 耿世民 (Geng-shi-min), *古代突厥文碑铭研究 (Türk Eski Mengütaş Yazıtları Üzerinde İncelemeler)*, 中央民族大学出版社、北京 2005、s. 92-147

²⁴ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 32-33.

²⁵ Süleyman Uludağ, *Kalb md, DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 230-232.

Aslında eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşümü Fârâbî'den başlamıştır. Her ne kadar onun akılcı bir filozof olduğu söylene de, bir Müslüman filozof olarak Farabi, gerek akıl anlayışındaki sezgici tavrı gerek bütün varlıkların tek ve yegâne kaynağının Tanrısal özden kaynaklandığına dair varlık alanındaki savunusu ve bu konuda ortaya attığı sudur teorisi gibi görüşler ve gerekse her ikisi ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu nübüvvet teorisi onun aslında bütünüyle tasavvufî bir yön taşıyan sezgisel düşünceyi öne çıkardığının en önemli örnekleridir²⁶. Fârâbî düşünce sistemi, eski Türk düşüncesinin temel özellikleri ile İslam hakikatini bağdaştırmış, sistematik olarak Türk-İslam düşünce yapısı ve Türk tasavvufunun teorik temelini oluşturmuştur. Türk-İslam düşüncesinin tasavvufî boyutu, rûhî ve vicdanî bir duyuşun mahsulüdür. Türkün İslâmiyeti kabulünden itibaren kurulmuş olan tüm Müslüman-Türk devletlerinde tasavvufî düşünce kendi etkisini gösteregelmiştir. Ayrıca Türk yurdları ve Türklerin hâkim olduğu diğer İslam memleketlerinde hemen her şehirde tekke ve zâviyeler kurulmuştur²⁷. Dolayısıyla Müslüman Türk toplumlarındaki tasavvufî anlayış ile Sahabe dönemindeki zahitlik ve ondan kaynaklanarak gelişen genel anlamdaki tasavvufî anlayış arasında bazı farklılıkların mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

Genel anlamdaki tasavvufun anlamı, varoluşu, gelişimi ve içeriği hakkında pek çok ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Türklerin İslamiyeti kabul etmesinde büyük etkisi görülen ve asırlardır varlığını sürdüren Türk tasavvufu ile mistik ağırlık taşıyan Vahdet-i Vucudçu tasavvuf anlayışı arasındaki farklılıklar gözönüne alındığı zaman, tasavvufu tek bir tanımla ifade etmenin mümkün olamayacağı kesin olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla tasavvufu tanımlamadan önce tasavvufun anlam ve içeriğini oluşturan tarihî gelişimi üzerinde durmanın faydalı olduğunu düşünüyoruz²⁸.

Öncelikle tasavvuf sözcüğünün nereden geldiğine hep birlikte bakalım. Tasavvuf sözcüğünün nereden geldiği yolunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre bu akım taraftarları, Türkçeye sofa olarak geçen suffalarda toplandıkları için akıma bu ad verilmiştir. Kimileri onların yünden giysi, yani suf

²⁶ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* (önsöz kısmı), çev: Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. xx-xxı. Ayrıca bkz: Hilim Ziya ÜLKEN, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 117.

²⁷ Mâhir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2012, 4. Baskı, s. 13.

²⁸ Selvi Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2007, s. 21.

giyindiklerinden ötürü böyle anıldıklarını öne sürmektedir. Bir başka görüş de tasavvuf deyiminin Yunanca bilgelik, hikmet demek olan ‘sophia’dan geldiğidir. Tasavvuf kelimesinin nasıl türetildiği konusunu ele alan sûfî müelliflerden Ebu Nuaym el-İsfahânî (ö. 1038) tasavvufun safâ ve vefâ kelimelerinin birleşiminden geldiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda zâhidlerin yedikleri bitki ‘sufâne’den gelmiş olabileceği, kendisini kâbe hizmetine adayan kabilenin adı ‘sûfe’den ve Hakk’a boyun eğenlerin kullandıkları sûfetü’l-kafâ terkipteki ‘sûfe’den gelmiş olabileceğinden bahsetmektedir. Diğerlerine göre ‘tasavvuf’ kelimesinin Arapça bir kökten geldiğini gösteren bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla câmid bir lakap olması daha uygun görülebilecektir. Fakat birçok âlim kimseler tasavvuf kelimesinin ucuz bir giyecek sayıldığı için gurura yol açmayan ‘sûf’tan (yün elbise) türetilmiş olabileceği görüşünü hem anlam hem dil bilgisi bakımından uygun bulmuştur²⁹.

Yukarıda verdiğimiz bilgilere rağmen, tasavvuf kelimesinin türetilmesi konusunda henüz ikna edici bir cevap bulunmamaktadır. İlk görüş, yani, sûfîlerin suffalarda toplandıkları için tasavvuf adı verilmiştir görüşü, Peygamber Efendimiz zamanına ait bir rivayete dayanmaktadır. Ancak, sûfî ismi Peygamber Efendimiz zamanında yoktu. Bu kelime Tabîîn devrinde söylenmeye başlanmıştır. Üçüncü görüş, yani, Yunanca bilgelik, hikmet demek olan ‘sophia’dan gelmiştir görüşü de pek doğru sayılamaz. Çünkü ‘sophia’ kelimesinden türetilen felsefe ve filozof kelimeleri İslam literatürüne hiç değişmeden geçmiştir. Tasavvuf kelimesi eğer ‘sophia’ kelimesinden türetilmiş olsaydı, sûfî ve tasavvuf kelimeleri filozof ve felsefe anlamında gelebilirdi. Günümüzde genel kabul görülen sûfîlerin yün elbise giymeleri sebebiyle sûf kelimesinden tasavvuf (yün giydi) fiilinin türetildiği, tasavvuf tabirinin bu fiilin masdarı olarak kullanıldığı açıklaması da pek mantıklı görülmemektedir. Çünkü, sûfî kelimesinin kullanımının tasavvuf kelimesinin kullanımından daha önce olduğu bilinmektedir. Bugün mevcut eski tasavvuf kitaplarından sayılan *Nefahatü’l-Üns*’ün beyanına göre, sûfî ismi verilen ilk zat hicri 150 tarihlerinde vefat etmiş olan Ebu Haşim isminde bir kişidir. Bu zatın Suriye’de Remle şehrinde bir zaviye meydana getirdiği ve salıklarına sûfî ismi verdiği rivayet edilmektedir³⁰. Ancak sözkonusu zat’ın sûf, yani yün elbise giydiği hakkında hiçbir belge bulunmamaktadır.

²⁹ Reşat Öngören, *Tasavvuf md*, DİA, Ankara 2011, c. 40, s. 119.

³⁰ İz, a g e, s. 40.

Dil bilgisi bakımından da, eğer sūfî adı sūf (yün, yün elbise) kelimesinden türetilmiş olsaydı, sūfîler sūfî değil, mutasavvıf olarak adlandırılması gerekirdi. Ancak ilk önce sūfî kelimesi, sonra tasavvuf kelimesi, en sonunda ise mutasavvıf kelimesinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Biz burada tasavvufun Arapça bir kökten geldiğini gösteren açık bir delilin yokluğunu belirtmekle beraber, başka kaynak ve köklere yönelik daha da derin incelemelerin yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla tasavvuf kelimesinin türetilmesi problemini bir yana bırakıp, tasavvufun menşei meselesine geçeceğiz.

Tasavvufun menşei meselesi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Kimileri tasavvufu ‘ulûm-i İslamiye’ olarak görürken, kimileri ise “Tasavvuf, İslam fikir âlemine öbür medeniyetlerden ithal edilmiş olan ‘ulûm-i dahîle’den olup, İslâmiyet’te tasavvuf başlangıçta dışlanmış sonradan güçlenip yaygınlaşmış ve kültürel hayatı etkileyen bir içerik kazanmıştır” görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüş sahiplerine göre, tasavvufta üç yönlü ilişki demeti söz konusudur: Tanrı-insan ilişkisi, insanın öteki insanlarla ilişkisi ve insanın kendisi ile ilişkisi. Bu ilişkileri arama ve açıklama çabaları eski Hindistan’dan başlayarak İran’da, Yunanistan’da da görülür³¹. Brahmanizm’de Tanrı Brahma dünyayı yaratan güç ve eşyanın başlangıcıdır. Aynı zamanda sonsuz mutluluk gene ona ulaşır ve onun vücudunda yok olur. Budizm’de ise, ruhun amacı son aşamaya, yani Nirvana’ya kavuşmaktır. Nirvana, yokluk, yani fena aşamasıdır³². İslam tasavvufu ise, Tanrı’nın niteliğini ve kâinatın oluşunu açıklayan dinî ve felsefî bir akımdır. Bu akım tekkelerde tarikat için bir öğretim fikri doğurmuştur³³. Bu nevi görüşte olan kimseler tüm bunlara dayanarak tasavvufun tümüyle İslâmiyet’e özgü bir akım olmadığını, daha önceki dönemlerde başka ülkelerde de bu doğrultuda görüşlerin ortaya atılmış olduğunu savunmaktadır.

İslâmiyet’te tasavvufun doğuşu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre, tasavvuf hareketinin tohumları Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun yaşayışında mevcuttur. Ancak tasavvufun diğer ilim dallarından farklı ve müstakil

³¹ Fahrüddin Irakî, *Lemaat Pariltılar*, Çev: Saffet Yetkin, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 4.

³² Mehmed Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: Hüseyin Rahmi Yayanlı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 23.

³³ Orhan Bayrak, *Resimli Osmanlı Tarihi Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, s. 401.

bir hareket haline gelmesi H. II. asrın ikinci yarısında başlamıştır³⁴. Diğerlerine göre, ilk tasavvuf görüşleri mezheplerin doğuşu ile başlamıştır. Ve bu yoldaki ilk düşünceler İslâmiyet'in yayılışından iki yüzyıl sonra Arabistan, İran ve Horasan gibi değişik bölgelerde ortaya atılmıştır. Ancak İslâm bilginleri bunu büyük bir tepki ile karşılamış olmakla birlikte tarihî süreç içerisinde bu anlayış değişmiş ve etkisini daha çok hissettirmeye başlamıştır³⁵.

Peygamber Efendimiz zamanında bütün Müslümanlar Resulullah (sav)'ın sohbetlerinden feyz aldıklarından kendilerine 'sahabe' ismi verilmiştir. Hz. Muhammed'ten sonra sahabe-i kiramdan bu feyzi almış olan insanlara 'tabiîn' denmeye başlanmıştır. Bu sırada Müslümanlar arasında vahdet zayıflamaya başlamış, birtakım batıl fikirler Müslüman toplumu içerisine sokulmuştur. Böyle bir ortamda bazı kimseler salih ameller işlemekte, doğrulukta dinlerine olan samimi bağlılıkta, zühd ve takvada ileri giderek dünya işlerinden ilişkelerini kesmeyi ve vaatleri ihtiyar etmişlerdir. Kendi nefisleri için birtakım zaviye ve hücreler meydana getirmişlerdir. Bu şekilde hareket edenlere 'sûfiye' denmeye başlamıştır. İslâmiyet'in ilk zamanlarında nefislerini riyazet ve zahidliğe vakfedenlere 'zahid', 'abid' gibi isimler verilmiştir. Daha sonraları zahidane hayata süluk etmiş kimselere 'sûfî' denmeye başlanmıştır. Sonraki dönemlerde Kuşeyri, Sühreverdi ve İmam Gazali, sahte sûfilerden bahsettiklerinden, bir aralık sûfî kelimesinin de mütekellim kelimesi gibi fena manaya çekildiği söylenebilir. Fakat bu büyük zatların eserlerinden sonra sûfî kelimesine gerçek anlamı yüklenmiştir. Sûfîyyenin ortaya çıkışı ile şariat ilmi fıkıh ve tasavvuf olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Fıkıh ilmi ehl-i fetvaya mahsus olan ahkâm-ı âmme olup, ibâdât ve muamelât ile ilgilenmiştir. Tasavvuf ise tasavvuf ehline ait mücahede, muhasebe-i nefis, bunlardan hasil olan zevk, vecd haletleri, bunları ifade için kullanılan ıstılahat ve izahatlar ile uğraşmıştır. Tasavvufun zevken anlaşılabilen hallerle ilgilendiği için, sûfiler "tatmayan bilmez" deyiimiyle, zevk hallerinin kâl (söylem) ile değil hâl (yaşam) ile gerçekleşebilen bir durum olduğunu

³⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 2012, 7. baskı, s. 109.

³⁵ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınları, İstanbul 2000, s. 139.

savunurlar. Nitekim Hz. Mevlâna'ya “âşıklık nedir?” diye sordukları vakit: “benim gibi ol da öğrenirsin” demiştir³⁶.

Tevhid akaîdi temelinde varolan tasavvuf, tamamen İslam çerçevesi içerisinde doğmuştur ve ‘ulûm-i İslamiye’ dendir. Ayrıca tasavvuf kelimesi, genellikle ehli-Sünnet tasavvuf anlayışına özel olarak kullanılmaktadır. Tüm diğer mistik ağırlıktaki anlayışlar kendisine özgü bir isimle anılmakta, hatta mistik Şîâ anlayışı için de Batınîlik veya benzer terimler kullanılmaktadır. Üstelik akıl ve sezgi insan fıtratındandır ki, akla ağırlık veren rasyonelist anlayış ile sezgiye ağırlık veren mistik anlayış her kavimde mevcut olmuştur. Bakış açısı, dayandıkları temel bilgiler ve akla veya sezgiye ağırlık verme derecesi farklı olduğundan, türlü rasyonel veya mistik anlayışların muhtevasında farklılıklar görülmüştür. Dolayısıyla tasavvufu diğer kültür ve medeniyetlerden İslam’a girmiş bir düşünce olarak nitelendirmek oldukça yanlıştır. Diyebiliriz ki tasavvuf, İslamî bir mistik anlayış olarak İslam içerisinde doğmuştur. Fakat, öbür medeniyetlerin, tasavvufun gelişimi ve muhtevası üzerinde az çok etkilerde bulunduğunu da inkar etmek imkansızdır.

Bir çeşit nefis, ruh ve zihin hayatı olan tasavvufun tanımı ise, kişilere ve zamana göre değişmektedir³⁷. Tasavvufun tanımı sûfinin mertebesinden, mizac ve eğiliminden, sosyal durumundan, mistik hayata girmeden önceki yaşayışından etkilenir. Dolayısıyla tasavvufun binden fazla tarifi yapılmıştır. Her sûfî, içinde bulunduğu hale göre tasavvufu tarif etmiştir. Belli başlı sûfîlerin tasavvuf tanımlarını şöyle verebiliriz:

Ma'rûf el-Kerhî: “Tasavvuf, gerçekleri anlamak, mahlûkatın elinde olan şeylere gönül bağlamamaktır.”

Ebû Hafs el-Haddâd: “Tasavvuf tamamen edebden ibarettir.”

Ebu'l-Hüseyin Nuri: “Tasavvuf ne şekil, ne de ilimdir; o sadece güzel ahlaktan ibarettir ki, Tasavvuf, Hakk'ın ahlâkıyla mütehallî olmaktır.”

³⁶ İz, a g e, s. 39-41.

³⁷ Hayranı Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 5.

Cüneyd el-Bağdadi: “Tasavvuf, Hakk’ın seni senden gidermesi ve kendisiyle ihya etmesidir.” ve “Tasavvuf, Allah’tan başka her şeyle ilgiyi kesmek ve yalnız Allah’la olmaktır.”

Ebu Amr ed-Dımişkî: “Tasavvuf âlemi noksan gözle görmektir yahut bütün noksanlardan münezze olanı müşahade etmek için her noksandan gözü yummadır.”

Ebu’l-Hasen Ali el-Müzeeyen: “Tasavvuf, Hakk’a boyun eğmektir.”

Ebu’l- Hasan El-Büşenci: “Tasavvuf, emeli ihmal ve emele devam etmektir.”³⁸

İmam-ı Rabbani: “Tasavvuf, şeriatın yardımcısı olup, şeriatın üçüncü aşaması olan ihlâsı elde etmeye yarar.”

İmam-ı Gazali: “Tasavvuf, kalbi yalnız Allah’a bağlayıp masivadan (Allah dışındakilerden) ilgiyi kesmektir.”³⁹

Görüldüğü üzere tasavvufun birçok tanımı yapılmış, Muhyiddin İbn al-Arabî’nin “Tasavvuf, Tanrı’nın ahlâkı ile ahlâklanmaktır” diye verdiği özet bir tanımı genel olarak kabul görülmüştür⁴⁰. Ancak tasavvufu tam olarak anlatabilen bir tanım veya tarif henüz görülmemektedir. Aslında Ebu’l-Hüseyin Nuri’nin verdiği: “Tasavvuf ne şekil, ne de ilimdir. O sadece güzel ahlaktan ibarettir ki, tasavvuf, Hakk’ın ahlâkıyla mütehallî olmaktır.” tanımı oldukça önemlidir. Çünkü yukarıda verdiğimiz tanımlardan anlaşılacağı üzere, bunlardan bir grubu tasavvufun ilim yönüne ağırlık vererek filozoflara ait olan bir tasavvuf (misticizm) tanımı yaparken, diğerleri ise şekle ağırlık vererek şeriata bağlı olan sûfilere ait bir tasavvuf tanımı sergilemektedir.

Tasavvufun doğuşu, doğmasında rolü olan etkili faktörler hakkında da farklı görüşler olduğunu daha önce yazmıştık. Bu gibi farklılıklar, tasavvuf tanımındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Filozoflara ait bir tasavvuf (misticizm) tanımını savunanlara göre tasavvuf, İslâm dünyasında VIII. yüzyılda ortaya çıkan ve IX. yüzyılda eski Yunan, Yahudi, Hint ve eski İran düşüncelerinin etkisiyle sistemleşen

³⁸ İz, a g e, s. 47-67.

³⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1993, s. 22-23.

⁴⁰ Cavit SUNAR, *Ana Hatlariyle İslam Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1978, S.71.

gizemci, dinî ve felsefî öğretilerdir. Tasavvuf, Orta Asya ve kısmen Hint ve İran karışımı inançların İslâmî unsurlarla yoğruluşundan vücut bulmuş bir akımdır⁴¹. Bu görüşü savunanlar Tanrı'yı tek gerçeklik olarak görür ve var olan her şeyi, tüm olay ve fenomenleri Tanrı'nın tecellisi olarak kabul eder. Onlar insan yaşamının en büyük amacının, vecd yoluyla Tanrı'ya erişmek olduğunu kabul eder. Onlara göre, evren vacip ya da zorunlu değil de, mümkündür. Yani evren kendi kendine var olmayıp, Tanrı'nın varlığından dolayı tecelli eden, var görünen bir varlıktır. İnsan ise bütün evreni bir bütünlük içinde yansıtan, Tanrı'dan gelip yine Tanrı'ya dönecek olan ölümsüz bir özün, bitmeyen bir yaratıcı gücün taşıyıcısıdır. Filozoflara ait bu tasavvuf anlayışında, varlığın birliği görüşü benimsenmiştir⁴².

Suflilere ait bir tasavvuf tanımı sergileyenler İslam dininin akaîd ve inançlarına bağlılık göstermekle beraber, tasavvuf tohumlarının Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun yaşayışında mevcut olduğunu, tasavvufun doğuşu ve diğer islamî ilim dallarından farklı ve müstakil bir hareket haline gelmesi Sünnî kelâmın doğuşu ve müstakil bir hareket haline gelmesinden çok daha eski ve sahabe zamanına daha fazla yakın olduğunu savunmaktadır⁴³. Onlara göre tasavvuf, İslam'daki manevî hayatın ve ahlâkî değerlerin ismidir⁴⁴ ve tasavvuf, Kur'an-ı Kerîm'i Hz. Rasûlullah (s) gibi yaşamaya çalışmaktır⁴⁵. Onlar filozoflara ait tasavvuf anlayışından farklı olarak, varlığın birliği görüşünü değil, ilahî aşk ve kalb birliği görüşünü benimsemiştir. Demek onlara göre tasavvuf, tam manasıyla ulum-ı İslam'dandır. Dolayısıyla, fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm gibi ilimlere ait birçok mesele sahabe zamanında bulunmadığı gibi, tasavvufa ait bazı meseleler de sahabe ve tabiûn döneminde mevcut olmasa da, tasavvufun doğuşu ve gelişmesi döneminde ortaya çıkan bazı fikirleri ve hareket tarzlarını bid'at ve netice itibariyle sapıklık saymak oldukça hatalıdır. Çünkü aynı husus, diğer İslam ilimleri için de söylenebilir⁴⁶.

⁴¹ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din (İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri)*, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 73.

⁴² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 1010.

⁴³ Uludağ, a g e, s. 109.

⁴⁴ a e, s. 109.

⁴⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2009, s. 632.

⁴⁶ Uludağ, a g e, s. 110.

Burada sûfî ve mutasavvıf ayrımını özellikle yapmak gerekir. Çünkü bu iki terimin bazen yanlışlıkla birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Oysa mutasavvıf teriminin, daha ziyade kendine mahsus bir tasavvuf nazariyesi ortaya koyup tasavvuf hayatını ona göre yaşayan, bu konuda kendi tasavvuf deneyimini anlatan eserleri bulunanları, sufî teriminin ise, tasavvufun yalnızca pratiğini yaşayan, ama eseri olsa dahi kendi tasavvuf nazariyesi bulunmayanları ifade ettiği söylenebilir⁴⁷. Bu ayırıma göre örneğin, Sülemi, Mevlâna, Muhyiddin Arabî birer mutasavvıfken, bu çalışmada ele alınacak Sûfî Allahyar birer sûfidir.

Tasavvuf, dünyanın aldatıcı güzelliklerinden sıyrılmayı, insanın nefsi ve fani isteklerini kontrol altına almayı ve bunları gerçekleştirirken halkla birlikte ilahî aşka yönelmeyi hedeflemiştir. Yani ilahî aşka yönelme bireysellikten çıkartılıp toplumsallaştırılmak istenmiştir ki, böylece çeşitli tarikatlar yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. İslâm'ın dogmatik ve akılcı yönünü görenler sûfilîğin menşeyini onun dışında arama eğiliminde bulunmuşlardır. Ancak İslâm dünyasında tasavvuf adını alacak olgunun ortaya çıkması, İslâm medeniyeti tarihindeki en etkili dönüşümlerden birini başlatmıştır⁴⁸.

Tasavvufun amacı ve gayesine gelince, tasavvufun amacı ahlâkî güzelleştirmek, nefsi terbiye etmek, dini nefis için vicdan kılmak, nefsi dinin hükmü altına sokmak, salih ameller ve güzel ameller ile süslemektir. Tasavvufun gayesi ise Hakk'ın rızasını kazanmak için nefisleri temizlemek, güzel ahlâk sahibi olmaktır. Yine bir deyişle tasavvuf, Allah ve Resül'ün ahlâkıyla ahlâklanmaktan ibarettir⁴⁹.

Hazreti Peygamber efendimiz hatemü'l-enbiya olarak gönderilmelerinin sebebini kendileri bizzat şöyle buyurmuşlardır: “*Ben mekarim-i ahlâkî tamamlamak için gönderildim.*”⁵⁰ Bu hadisî şerife göre tasavvufun ulaşmak istediği gâye, ahlâkın en üst mertebesine ulaşmak için her konuda Peygamberimizin gittiği ve gösterdiği yoldan yürüyüp iç ve dış olgunluğu itibariyle insanlığın kemaline en güzel örnek olan Hz. Muhammed (sav)'ın varisi olmaktır.

⁴⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 160.

⁴⁸ Selahattin Doğuş, *Türk Düşünce Tarihine Bir Bakış*, Ukde Kitablığı, Kahramanmaraş 2009, s. 89.

⁴⁹ İz, a g e, s. 28.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, 2/381.

Genel olarak kabul görülen şudur ki, ruhun saf, kalbin pak ve nefsin temiz hale getirilmesi tasavvufun hem konusu hem de gâyesidir. Bu hususları gerçekleştiren bir kişi kâmil insandır. Şu halde tasavvufun gâyesi insanı olgunlaştırmak ve faziletlerle donatmaktır. Kısaca insanı insan yapmaktır. Tasavvufta idrak ve ölümün üstünde kalan bölüm de çok önemlidir. Gerçek manada sûfiyane bilgi demek olan irfan ve marifet bu yolla, yani aşk, vecd ve istiğrak yoluyla hâsıl olur. Gerçekten de tasavvuf, nefsi ıslah etmek, kötü huylardan vazgeçmek, Tanrı'ya ulaşmak, onun varlığıyla var olmaktır. Tasavvufta bilgiden ziyade duyuş, görüş ve oluş esastır⁵¹.

Tasavvuf tarihi hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak, tasavvuf tarihinin dönemlerini üç ana kategori adı altında sıralayabiliriz:

1) Zühhd Dönemi: Hicrî ilk iki asırlık zaman içinde İslam'daki ruhanî ve manevî hayatın aldığı şekle zühhd denilmiştir. Tasavvufun başlangıcını kabul edilen zühhd konusunda hicri II. yüzyıla kadar çıkarabiliriz. Bu tarihten itibaren, bu akımı bilen birçok insan, Basra, Küfe, Hicaz ve Horasan'da sistemlerini yayabilmek için merkezler kurmuştur. Bu eğilimi ilk defa uyguladığı bilinen Hasan Basri (ö. 728) sûfilerin bu konuda büyük bir şeyhi olmuş ve eğilimin tasavvufta dönüşü onunla başlamıştır. Hemen sonra zikir meclisleri ve tekkeler kurulmuştur⁵². Bu dönemin en belirgin niteliği marifetten çok amele, ilhamdan çok ibadete, keşiften çok ahlâka, muhabbetullahtan çok haşyetullaha, kerametden çok istikamete, kısaca teoriden fazla pratiğe önem vermiş olmasıdır⁵³.

2) Tasavvuf Dönemi: Olgunlaşan zühhd hareketi, IX. asrın başlarında tasavvuf cereyanını doğurmuştur. Bu devirde, zühhd döneminde ikinci plânda olan ilim, marifet ve vecd halleri ön plâna geçerken, amel, taat ve zühhd arka plâna bırakılmıştır⁵⁴.

3) Tarîkat Dönemi: XIII. asrın başları itibariyle bazı mutasavvıfların gayretiyle tasavvufta yeni bir dönem açılmış, tarîkat dönemi başlamıştır. Bu tarîkatlar kısa süre içinde İslam dünyasının her tarafına yayılmış, büyük bir kısmına nüfuz etmiştir⁵⁵.

⁵¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2000, s. 19.

⁵² Altıntaş, a g e, s. 6.

⁵³ Uludağ, a g e, s. 110.

⁵⁴ a e, s. 111.

⁵⁵ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 15

Görüldüğü üzere kalbin tezkiyesi ve nefsin terbiyesi hali, bütün müminlerin ortak hedefidir. Bu hedefte hiçbir ihtilaf yoktur. İhtilaf onun nasıl elde edileceği konusu üzerindedir. Tasavvuf ve tasavvuf anlayışı ve buna dair tasavvuf terimlerinin oluşumu tarihi süreç içerisinde farklı boyutlar kazanarak farklı tarikatların oluşmasını sağlamıştır. Kurucularına nispet edilerek Kadiri, Rûfai, Kübrevî, Şazeli, Nakşibendî, Mevlevî, Bayramî adı verilen çeşitli tarikatlar, Müslümanların dinî duygu ve düşüncelerinde bir bütünlük oluşturmuştur. Bütün bunlar bir terbiye ekolü olup oluşturdukları sisteme ‘tasavvuf’ diyebiliriz. Bu sistemi kuranların ortak görüşü şudur ki: “Hz. Peygamberimizin sünnetini takip etmekten başka Allah’a giden hiçbir yol yoktur. Biz bütün hallerini ve işlerini Kur’an ve sünnetle ölçüp onların emir ve işaretine göre hareket etmeyi Allah adamı saymayız.” Tasavvuf deyince akla gelecek anlayış budur⁵⁶. Bu ölçü ve edepi kim korursa gerçek mümin, hakikî sûfî odur. Tasavvufun hedefe aldığı terbiye her mümin için gerekli terbiyedir.

Aslında Türk insanı için, İslâm’la tasavvuf eş anlamlıdır⁵⁷. Türklerin İslâmiyet’i kabulünde ve Türk Müslümanlığının şekillenmesinde, Türk-İslam düşüncesinin tasavvufî boyutu büyük önem arz etmiştir. Aynı zamanda Türklerin İslâmiyet’i kabulü, ehli-sünnet tasavvufunun gelişimi ve yaygınlaşmasında en büyük belirleyici unsur olmuştur. Türklerin İslam’ı kabullenme süreci ve eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşme süreci, aslında yeni bir tasavvufun doğuş ve gelişme süreci olmuştur. Yine bir deyişle, Türkler İslam’ı İslam’ın tasavvufî yönünden kabullenmiş değildir, aksine Türklerin İslamı kabullenmesi veya eski Türk düşüncesinin ana hatlarıyla İslam dininin geniş kapsamlı hakikatını birleştirerek Türk-islam düşüncesini oluşturması sonucu yeni bir tasavvufî düşünce doğmuş ve gelişmiştir. Bu bakımdan Türklerdeki tasavvuf genel İslam tasavvufunun, özellikle ehli-sünnet tasavvufunun tüm özelliklerini kendisinde taşımış olsa da, onun doğuşu ve gelişimi ayrı bir süreçtir. Türklerin İslamlaşması ve Türk-İslam düşüncesinin oluşumu sürecinde boy gösteren tasavvufî düşünce, Türk tasavvufunu doğurmuştur. Türklerin İslam’ı kabul etmesi sonucunda ortaya çıkan tasavvufî anlayış, ehli-sünnet tasavvufu ile tam bir birlik oluşturmuş, böylece tasavvuf, şeriat

⁵⁶ Dilaver, a g e, s. 20-30.

⁵⁷ Döğüş, a g e, s. 89.

tarafından kabul edilerek, çok hızlı bir şekilde gelişmiş ve geniş kapsamda yayılmıştır⁵⁸.

Tasavvufun özelliklerine bakıldığı zaman Türklerin tasavvufî yaklaşımının haklı ve yerinde bir davranış olduğunu görülür. Eski Türk inançlarından olan Şamanizm'in mistik bir karakterde olduğu düşünüldüğünde, Kök Türk (Gök Türk) Kağanlarının merasimleri ile Osmanlı padişahlarının kılıç kuşanma merasimlerinin, aynı şekilde bir Bahşi veya bir tarikat şeyhinin elinden kuşanılarak başlatılmasındaki benzerliğin nedeni ve Müslüman Türk dindarlığının nasıl bir tasavvufî nitelik taşıdığı anlaşılabilir⁵⁹. Ancak Türkler, kavim özelliklerini, teşkilatçılık-devletçilik etkisini Türk tasavvufuna taşımış, genel anlamdaki tasavvufun mahiyetini alarak, gerek tarikatlar alanında gerek medrese ve eğitim alanında olsun işleyerek dünyanın en güçlü imparatorluğunu ortaya çıkarmışlardır. Böylece İslâm'ın yayılışı ile Türk devletinin kuruluş ve yükselişini özdeşleştirebilmişlerdir. Türk tasavvufunda genel tasavvuf anlayışından farklı halde bağımsızlığı esas alan, savaşı emreden teavün, tesanüt ve yardımlaşmayı öven (isar), eski Türk düşüncesine ait birçok değerler ön plandadır ve bunlar, İslam'a hiçbir suretle aykırı değildir⁶⁰.

Aynı İslam öncesi Türk kağanları gibi, ilk Müslüman Türk hükümdarları ve özellikle Selçuklu Sultanları, tasavvufî düşünceye sahip ve zahidane hayat yaşayan sufilere karşı büyük saygı göstermişler, yakın ilişki kurmuşlar, onlara büyük değer vermişlerdir. Sarayları, ulema, şura ve mutasavvıflarla dolup taşarken, bu insanlara tekke, mescit, hangâh ve ribat yaparak bunları zengin vakıflarla desteklemiş, kendilerine de bol ihsanlarda ve ikramlarda bulunmuştur. Sufilere ayırdığı ödeneklerle dikkate çeken ünlü vezir Nizamülmülk, sufi ve âlimleri devletin manevî ordusu olarak görmüştür. Şurası önemlidir ki, Selçuklu Devleti'ne on yılı aşkın Alpaslan, yirmi yılı da Melikşah dönemi olmak üzere toplam otuz yıl hizmet eden bir vezirin tasavvufa ve sufilere bu destekleyici ve samimi yaklaşımı tüm sultan ve

⁵⁸ Döğüş, a g e, s. 82-96.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Üner GÜNAY, Harun GÜNGÖR: *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997.

⁶⁰ Döğüş, a g e, s.89.

devlet adamlarını etkilemiş, söz konusu yaklaşım biçimi devletin bir siyaseti haline gelmiştir⁶¹.

Türk toplumunda sufilik cereyanının kuvvetlenmesiyle beraber, sufiler sürekli olarak toplanıp ibadet edecekleri bir yere ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu amaca uygun binalar (tekke, zaviye ve ribatlar) yapılarak sufilerin hizmetine verilmiştir. Hem barınak hem de sosyal hizmet görevi yapan bu müesseseler, İslâm âleminde kısa sürede yayılmıştır. İlk dönemler için askeri mahiyet arz eden ribatlar⁶², Türk-İslâm devletlerinin sınır boylarında ve müstahkem mevkillerde kurulur, buralarda gaziler barınırlar ve düşman tehlikesine karşı sınırları korurlardı. Daha sonraları bu yapılar tasavvufî bir nitelik kazanarak zaviye haline gelmiştir. Ribat inşa etmek ve buranın ihtiyaçlarını karşılamak hayırlı bir iş olarak kabul edilmiştir. Böylece sufiler için inşa edilen ve aynı zamanda öğrenim ve telif merkezleri şeklinde gelişen bu müesseseler ve onların çevresinde oluşan sufilik hareketleri, Türkistan ve Horasan bölgesinde büyük etkide bulunmuştur⁶³.

Türklerin hâkimiyet kurdukları alanda ve Türk sosyal hayatında bir istisna dışında Şîlik hâkim olmamıştır. Sünnî bir aileden gelen Safevilerin İran'da Şîliği kullanarak siyasî bir devlet kurması belki de konjonktürün bir gereğiydi. Çünkü Sünnî İslâm dünyasının hamiliğini ciddi bir şekilde üstlenen Türkler karşısında hâkimiyet mücadelesine karar veren Safeviler, İran'da yaygın olan Şii unsurları kullanmaktan kaçınmayacaklardır⁶⁴. Bunun dışında Türkler arasında itikadî ve siyasî anlamda her zaman için Sünnî mezhep ve fırkalar hâkim olmuştur. Fakat Kербela matemi, şehadet kültürü, mağduriyet psikolojisi, Ehlibeyt muhabbeti ve daha birçok Şii unsurun Türkler arasındaki yerinin çok derin olduğu söylenebilir⁶⁵.

Orta-Asya'dan Anadolu'ya uzanan geniş coğrafyada yaşayan Türklerin tam olarak İslamlaşması yüzyıllar almıştır. Bu süre içerisinde Türk tasavvufu yeri alınamaz bir şekilde önem taşımıştır. Türkler herhangi bir coğrafyada siyasî ve askerî

⁶¹ Döğüş, a g e, s.91.

⁶² Sınır boylarında ve stratejik mevkillerde askerî amaçlı müstahkem yapılara verilen ad.

⁶³ Döğüş, a g e, s.90.

⁶⁴ Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, çev: Erol Köroğlu, Engin Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 141.

⁶⁵ Döğüş, a g e, s.92.

faaliyetlerini gerçekleştirmeden önce bu sahada dinî-tasavvufî faaliyetlerde bulunmuştur. Turfan, Kumul ve Çin'in Gan-su (甘肃), Qing-hai (青海) eyaletlerinde İslamiyetin yayılması ve Anadolu coğrafyasının İslamlaşma süreci bunun örneklerindendir⁶⁶.

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU TÜRKİSTAN MEDRESELERİ ve TASAVVUF DÜŞÜNCESİ

Türkler müslüman olmadan önce Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve Nasturilik gibi dinlerin yaşandığı bir ortamda gelişip ilerleyen ve yükselen bir medeniyet ve kültür zenginliğine sahip olmuşlardır. Türklerin maddî ve manevî hayatının bütün alanlarına derin kökler salan bu yüksek medeniyet anlayışının kaynağının, yalnız silah gücü ile tamamen ortadan kaldırılmış olması olağan bir hadise değildir. İslam dini sadece bir şeklî düzen boyutunda değil, ancak bir çeşit yeni sosyal yaşam tarzı ile de o devirdeki Türklerin siyasî, ekonomik ve medenî hayatının bütün sahalarına yerleşip eski Türk medeniyetinin muhtevasını değiştirerek Türk medeniyetini yeni bir sürece –İslamiyet sürecine- götürmüştür. Bu süreç tam bir tasavvuf yoluyla gerçekleşmiş ve tasavvufun gelişimi ve geniş kapsamda yayılması sürecinde İslam eğitiminin ve özellikle de İslam medreselerinin etkinliği büyük olmuştur.

Medrese sözcüğü Arapça bir kelime olup, ders verilen yer ve sınıf anlamına gelir. Ortaçağ İslam döneminden itibaren genellikle, orta ve yüksek eğitim merkezleri “medrese” kavramı ile ifade edilegelmiştir. Medreseler İslam dünyasında ilk olarak Araplar tarafından oluşturulmuş, mescitlerin yanına dinî okullar inşa edilerek bunlara medrese adı verilmeye başlanmıştır.

X. yüzyıldaki İslam medreseleri, İslamî tebliğin en güçlü müesseselerinden biri idi. Bu medreseler vasıtası ile Orta Asya'da uygulanan İslam dinî daveti, Halifelğin

⁶⁶ *中国新疆地区伊斯兰教史 (Çin Xin-jiang Bölgesi İslam Tarihi)*, 新疆人民出版社 (Xin-jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 2000, c.1, s. 252-290.

siyasî hudutlarının dışına taşmış, Orta Asya’da elde edilen başarı, İslam dünyasının diğer bölgelerinde elde edilen başarılarından daha da fazla olmuştur⁶⁷.

1065 yılında Selçuklu devletinin meşhur veziri Nizamülmülk Bağdat’ta “Nizamiye” adında bir medrese inşa etmiş, onu camilerden ayırıp devletin denetimi altında özel olarak ulema, müderris ve devlet adamları yetiştirmek amacıyla sadece eğitime tahsis etmiş ve böylece İslam ülkeleri için yeni bir örnek ortaya koymuştur. Bu medresenin meşhur müderrisi -İslam dünyasının bu dönemdeki ünlü âlimi, filozofu ve eğitimcisi Gazali, İhyâu Ulûmi’-d-Dîn adlı eserinde İslam eğitimi teorisinin beş önemli unsurunu “Öğrencinin fazileti, eğitim ve öğretimin fazileti, akıl ve idrak delilleriyle öğretimin değerini kanıtlamak, ilmin türleri ve öğretmenler ile öğrencilerin sorumlulukları”⁶⁸ şeklinde ortaya koymuştur. Bu zatın konu ile ilgili görüşleri, o dönemdeki Avrupa eğitimcilerinin görüşlerinden daha ileri seviyede idi⁶⁹.

X. asrın 30. yıllarında Karahanlılardan Satuk Tigin (Salur Tigin)’in İslamiyeti kabul etmesiyle devlet halinde İslamlaşan Doğu Türkistan bölgesinde İslam eğitim kurumları ve medrese kuruluşları, Selçuklu devletine kıyasen daha önceden başlamıştır. Bu devirden beri bölgenin çeşitli şehir kentlerinde birçok medrese ve mektepler inşa edilmiş, Orta Asya tarihinde önemli yer tutan birçok ilim ve kültür merkezleri oluşmuştur. Doğu ve batı ticaret yolları üzerinde yer alan bölgenin önemi, zaman zaman meydana gelen siyasî kargaşalara rağmen, ilk Çin istilasını gerçekleştirene kadar devam etmiştir. Tüm bu tarihî geçmiş ve Çin istilasından sonraki bölge halkının verdiği millî mevcudiyetini koruma mücadelelerinde, medrese ve başka eğitim kuruluşları ve orada çalışan, yetişen aydınların oldukça ehemmiyeti ve rolü olmuştur.

Dolayısıyla bu bölümde, Doğu Türkistan’ın İslam sonrası tarihi boyunca Kaşgar, Yarkent, Hoten ve Kuça gibi ilim ve kültür merkezlerinin oluşumunda büyük önem arzeden Doğu Türkistan medreseleri, okutulan dersler ve öğretim metodu, ilmî çalışmalarda bulunan ve medreselerde yetişen âlimler ve eserleri hakkında kısa bilgi

⁶⁷ Wilhelm Barthold, *中亚突厥史 (Orta Asya Türkleri Tarihi)*, 中国社会科学出版社 (Çin Sosyal Bilimler Neşriyatı), 北京 (Pekin) 1984, s. 61.

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed GAZALİ, *İhya-u Ulumi’-d-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 2010.

⁶⁹ 周国黎(Zhou-guo-li) : *伊斯兰教育与科学 (İslam Eğitimi ve Bilim)*, 中国社会科学出版社 (Çin Sosyal Bilimler Neşriyatı), 北京 (Pekin) 1994, s. 18.

vereceğiz. Konuyu Karahanlılar Dönemi (840-1212), Çağatay Dönemi (1224-1370), Seyidiyye Dönemi (1514-1682), Hocalar Dönemi (1678-1759) ve Çin İstilasası sonrası olmak üzere beş dönem çerçevesinde ele alacağız. Ayrıca Doğu Türkistan bölgesi sosyo-kültürel anlayışı, düşünce yapısı ve medrese eğitiminde baştan beri egemen konumu koruyan Türk tasavvuf düşüncesi hakkında dönemler üzerinde ayrı ayrı kısaca değerlendirilir.

1. KARAHANLILAR DÖNEMİ (840-1212)

Tarihî kaynaklara göre, Karlukların yabğusu (komutanı) Bilgeköl Kadirhan 840 yılında kendisini Kağan ilân ederek Karahanlılar devletinin temelini oluşturmuş ve onun ilk hükümdarı olmuştur⁷⁰. Karahanlılar hükümdarları eski Türk dilinde “güçlü” “korkmaz” “ulu” ve “ali” gibi anlamlara gelen “karahan” sözcüğünü kendileri için şerefli ad olarak kullanmıştır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde bu hanedanlık tarihçiler tarafından “Karahanlılar Sülalesi” diye adlandırılmıştır⁷¹.

X. asrın 30. yıllarında Karahanlılardan Satuk Tigin (Salur Tigin) İslamiyeti kabul etmiş ve amcası Oğulçak elinden hâkimiyeti almıştır. Sultan Abdülkerim Satuk Buğrahan adıyla tanınan Satuk Tigin, Kaşgar’ı devletin resmî başkenti yapmış ve bundan böyle Kaşgar, “Ordukent” olarak tanınmaya başlamıştır⁷². Böylece Doğu Türkistan’da yeni bir dönem- Müslüman Karahanlılar dönemi başlamıştır.

1.1. Karahanlılar Medreseleri

Samaniler 893 yılında Talas şehrini aldıktan sonra oradaki büyük bir Hristiyan mabedini camiye dönüştürmüştür. Bunun dışında Yedi Su bölgesinde Karluk ve Oğuz kabilelerinin yerli hanları daha Müslüman olmamışken bu bölgedeki Cend ve Yenikent gibi Müslüman tüccarların topluca oturdukları şehirlerde cami ve dinî okullar mevcut idi. Buğrahanlar hakkındaki Tezkire’den bilindiği üzere Satuk

⁷⁰ *Uygurlar ve Garibî Yurttaki (Xi-yu) Diğer Türki Halkların Kısaca Tarihi*, Xin-Jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2000, s. 492.

⁷¹ Daha önceki tarihî kayıtlarda Karahanlılar farklı adlarla adlandırılmış ve bu adlar pek objektif değillerdi. “Karahanlılar Sülalesi” terimi İlk olarak Firansız tarihçi Jusf Deguygnas tarafından 1756 yılında yazılan *Hunlar, Türkler, Moğollar ve Tatarların Genel Tarihi* adlı eserinde ortaya konulmuştur.

⁷² *维吾尔族简史 (Uygurların Kısaca Tarihi)*, 新疆人民出版社 (Xin-Jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 1989, s. 74-75.

Buğrahan'ın amcası Oğulçak'ın hanlık yaptığı dönemlerde Artuş'ta bir mescit mevcut olup, bu mescit esasen İslam memleketlerinden gelen tüccarların dinî faaliyet merkezi olmuştu⁷³.

İlk Türk İslam devleti olarak nitelendirebileceğimiz Karahanlılar döneminde Selçuklu devleti dönemindeki “Nizamiye” medresesinin inşasından daha önce birçok medreseler tesis edilmiştir. Ancak Karahanlıların büyük başkenti Balasagun'daki medreselerin durumu ile ilgili doğrudan bilgi veren kaynaklar pek azdır ve onlara ulaşmak da son derece zordur.

Karahanlıların yönettiği geniş topraklar doğuda Kumul'dan batıda Aral Gölü'ne kadar, kuzeyde Balkaş gölünden güneyde Hoten'e kadar uzanmış ve bu coğrafya kapsamında İslam dini tasavvufi bir şekilde hızla yayılmıştır. Bu süreçte Doğu Türkistan bölgesinde, özellikle Kaşgar'da birçok medrese ve başka kurumlar tesis edilmiştir. Sadece Kaşgar ve yakın çevresinde “*Medrese-i Saciye*”, “*Medrese-i Hakaniye*” gibi devlet medreseleri dışında, “*Heytgah Medresesi*”, “*Çasa Medresesi*”, “*Laypeştak Medresesi*”, “*Keskenyar Medresesi*”, “*Saç Medresesi*” gibi vakf medreseleri ve “*Erahan Töre Medresesi*”, “*Tacı Hekimbeg Medresesi*”, “*Doğabeg Medresesi*”, “*Şahpolatbeg Medresesi*”, “*Sakı Medresesi*”, “*Tokam Medresesi*” gibi özel medreseler olmak üzere 17 büyük medrese bulunduğu, 145 civarında küçük medrese, her köy ve mahallede birer mektebin bulunduğu kaynaklarda kaydedilmiştir⁷⁴.

Kaydetmek gerekir ki, Karahanlılardan gönümüze kadar Doğu Türkistan medreselerinin özelliklerine baktığımız zaman, tasavvufun baştan sona kadar egemen konumda olduğunu, diğer İslam coğrafyasında görüldüğü gibi Medrese Tekke çekişmelerine hiç düşmeden, hep iç içe olduğunu, her medresenin aynı zamanda birer Tekke olarak hizmet verdiğini görüyoruz.

⁷³ Xin Jiang *İslam Tarihiğe Dair Matiriyallar* (Doğu Türkistan İslam Tarihine Dair Materyallar), Urumçi 1988, c. 1, Boğrahanlar Tezkiresi Bölümü.

⁷⁴ Karahanlılar dönemi Türkiye ve diğer bölgelerde pek az çalışılmıştır. Sayısı az bu çalışmalar da dönemin siyasî tarihi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu dönemle ilgili kaynaklar yeterli değildir. Bu bilgiler Adil Muhammet'in eserinden alınmıştır. Ancak yazar eserinde başka kaynak göstermemiştir. Şunu da açık ifade etmek gerekir ki, bu yazar Xin-jiang Uygur Özerk Bölgesi Sosyala Bilimler Araştırma Merkezinde görevlidir. Genellikle arşiv malzemelerden yararlanarak yazan önemli bir yazardır. Adil Muhammet, *Xin-Jiang Küçük Kamusu: Xin-Jiang Maarifi*, Xin-Jian Fen ve Teknoloji Neşriyatı, Urumçi 2012, s. 41-42.

Karahanlılar döneminde Kaşgar'da kurulan medreselerden günümüzde bilinenleri şunlardır:

1.1.a. Medrese-i Saciye (Saciye Medresesi): Günümüzde bu medresenin hiçbir izi kalmamışsa da, onun yerinin bugünkü Kaşgar şehri Çasakoça köyü Sakiye mahallesinde olduğu tahmin edilmektedir⁷⁵. Bu medresenin ilk müslüman Türk Kağanı Sultan Satuk Buğrahan tarafından inşa edildiği bilinmektedir. Cemal Karışî (d. 1230, ö. ?), kendisinin *Mülhekat es-Surah (Surah Lugatine İlave)* adlı eserinde bu medresenin adını zikretmekte ve Cevherî'nin *Sihah*⁷⁶ adlı lügatini yoğun arama sonucunda, Sultan Satuk Buğrahan tarafından inşa edilen Saciye Medresesi kütüphanesinde bulduğunu bildirmektedir⁷⁷. Cemal Karışî'nin kaydettiklerine bakılırsa bu medreseye dünyanın her yerinden her yıl çok sayıda öğrenci ilim öğrenmeye gelirdi. Burada sadece dinî bilimler değil Aristo, Sokrat, Farabî, İbn Sina ve Harezmi felsefeleri de okutulurdu.⁷⁸

Saciye Medresesi Karahanlılardan sonra, özellikle Nayman Şehzadesi Küçlükhan'ın hüküm sürdüğü dönemlerde bir müddet yıkılmış halde kaldıysa da, Çağataylılar dönemindeki Orta Asya valisi Mesud Bey 1260 yılında bu medrese harabesinin yerine Mesudiye Medresesi'ni ve onun yanına Saadet Kütüphanesi'ni yaptırmıştır⁷⁹. Bu medrese hakkında ilerleyen sayfalarda bilgi vereceğiz.

1.1.b. Medrese-i Hamidiye (Hamidiye Medresesi): Kaşgar Devletbağ'daki bu medrese de Karahanlılar döneminden itibaren boy gösterip gelmekte olan önemli medreselerden biridir. Kaşgarlı Mahmut'un meşhur eseri *Dîvânu Lugâtî't-Türk*'te "üstadım" diye bahsettiği Hüseyin İbn Halef el-Kaşgarî'nin müderrislik yapmış

⁷⁵ a e, s. 45.

⁷⁶ İsmail b. Hammad el-Cevherî, XI. yüzyılda Farab şehrinde yaşamış Türk dilbilimcisidir. Sihah adıyla meşhur olan eserin tam adı, *es-Sihah Tâcu'lLuga ve Sihahu'l-Arabiyye*'dir.

⁷⁷ Adil Muhammet: a g e, s. 45-46. Ayrıca Bkz: 华涛 (Hua-tao): 喀尔施和他的《苏拉赫词典补编》, 南京大学元史及北方民族史研究集刊, 1987/10-11. (Nen-jing Üniversitesi, Yuan Sülalesi ve Şimaldeki Milletler Tarihi Mecmuası dergisi, 1987/10-11 sayıları. "Cemal Karışî ve onun *Mülhekat es-Surah (Surah Lugatine İlave)* adlı eseri".) bu makalede Cemal Karışî'nin "*Mülhekat es-Surah*" (Surah Lugatine İlave) adlı eserinin Çince çevrisi verilmiştir.

⁷⁸ Bkz: 华涛 (Hua-tao), a.g.m.

⁷⁹ Muhammet: a g e, s. 46.

olduğu bu medrese, Karahanlılar hanedanının yetişmesinde etkili olduğu gibi diğer sahalarda da birçok âlim yetiştirmiştir⁸⁰.

1.1.c. Medrese-i Mahmudiye (Mahmudiye Medresesi): Karahanlılar döneminde hanedanın yazlık olarak kullandıkları Opal'da, yani bugünkü Opal köyü Mullambeği mahallesinde, Kaşgarlı Mahmud'un türbesinin yanında "Mahmudiye Medresesi" adıyla bir medrese harabesi mevcuttur. Günümüzde bu medresenin iki metre yükseklik, 25 metre uzunlukta olan duvar kalıntılarını görmek mümkündür⁸¹.

Mezkûr türbenin kitabesinden anlaşılabacağına göre, bu medrese Karahanlılar hanedanı ile doğrudan ilgilidir. Kaşgarlı Mahmud hayatının sonunda Bağdat'tan döndükten sonra bu medresede sekiz sene müderrislik yapmak suretiyle birçok bilgin yetiştirerek "Pir-i ilim" lakabıyla halk arasında ün kazanmıştır⁸².

Mahmudiye Medresesi Karahanlılardan sonra, Nayman Şehzadesi Küçlükhan'ın hüküm sürdüğü dönemlerde zarara uğramış, 1536 yılında Yarkent Seyidiyye sülalesinin sultanı Abdulreşidhan tarafından tamir edilip tekrar kullanıma geçmiş olsa da, 1678 yılında Seyidiyye sülalesi yıkılmış, Doğu Türkistan bölgesi Kalmukların eline geçmiş ve bu medrese yeniden harabeye dönüşmüş, ondan sonra hiç tamiri yapılmamıştır⁸³.

1.1.d. Bübi Meryem Hanım Medresesi: Bu medrese Karahanlılar döneminde Kaşgar'da tesis edilen ünlü medreselerden biridir. Bu medrese Karahanlıların ilk müslüman kağanı Sultan Satuk Buğrahan'ın ikinci kızı Bübi Meyrem hanım tarafından inşa edilmiştir. Günümüzde Kaşgar'daki Hanöy (Han evi) köyüyle Beştoğrak köyü arasında mezkûr medresenin harabe izlerini görmek mümkündür. Bununla beraber, Kaşgarlılar arasında Bübi Meyrem hanım ve onun faziletleri ile ilgili çeşitli rivayet ve hikâyeler yayılmıştır⁸⁴.

Karahanlılar döneminde Kaşgar'da inşa edilen bu medreseler, o dönemde Orta Asya'nın her yerinden gelen muhtelif sahalarda uzmanlaşmış âlimlerin ve şairlerin

⁸⁰ a.e, s. 46.

⁸¹ a.e, s. 47.

⁸² *Hezreti Mollam Tezkiresi*, Kaşgar Edebiyatı Jurnalı (Kaşgar Edebiyatı Dergisi), Kaşgar 1983/2.

⁸³ Muhemmet: a g e, s. 48-49.

⁸⁴ a e, s. 49.

faaliyet merkezi haline gelmiştir. O yüzden Cemal Karışî o zamanki Kaşgar'dan bahsederken, “İslam diyarı, evliyalı yurdu, meşhur zatların faaliyet sahnesi, saygı değer emirlerin mekânı, büyük âlimlerin doğup büyüdüğü şehir Kaşgar, kendi döneminde çok gelişmiş, güzel bir şehir idi” diye yazmaktadır⁸⁵. Başka tarihçiler de o zamanlar Kaşgar'ın Orta Asya'daki büyük medeniyet merkezlerinden biri olduğu görüşünü teyit etmektedirler.

Kaşgar'daki medrese binaları genelde hakanlar, meşhur vezirler ve büyük nüfuz sahibi olan kimseler tarafından inşa edilmiştir. Medreseleri yaptıranlar medreselerin giderini karşılamak için özel vakıflar kurmuşlardır. Bu tür vakıfların mülkleri, araziler, kervansaraylar veya yol boyundaki dükkânlar gibi emlaktan oluşmakta idi. Müderrislerin maaşları, malî durumu iyi olmayan öğrencilere yardım gibi masraflar da bu gelirden temin edilirdi ve bu bir adet haline gelmişti⁸⁶.

Meşhur medreselerin binaları, özellikle sultanlar, vezirler, büyük nüfuz sahibi kimseler tarafından yapılanları, çok daha gösterişli idi. Medreselerin dersaneleri çok geniş, kapasitesi yüksek olmakla birlikte, öğretmenlerin dinlenme odaları da bu medreselerin müstemilatı içinde idi. Öğrencilerin yatak odalarına gelince, her medresenin en az 30-40 kadar öğrenci yatak odası olup, her bir odada 8-10 kişi barınabiliyordu. Bunun dışında hamam, yemekhane ve tuvaletleri bulunuyordu.

Karahanlılar dönemindeki medrese ve mescitler hep mezar çevresinde inşa edilmekle beraber, özel bir mimariye sahip idi. Cengiz Han döneminde bu yerden geçen Çin seyyahı Qiu-chu-zhi, medrese binalarının çok muhteşem, duvarlarının kerpiçli, tavanlarının renkli ve süslü olduğunu, pencerelerinin renkli camlardan yapıldığını görmüştür⁸⁷. Bu binaların kuruluş yapısı İslam mimarisinin bütün özelliklerini kendisinde toplamıştır. Medresenin duvar ve pencereleri o zamanki “Buda Bin Evleri”nin süslenmesinde büyük ün kazanan halk nakkaşlarının ve İslam hat sanatının en güzel örnekleriyle süslenmiştir. Karahanlılar döneminde inşa edilen bu tür medrese tarzı daha sonraki dönemlerde Türkistan'ın diğer bölgelerindeki

⁸⁵ Bkz: 华涛 (Hua-tao), a.g.m, Cemal Karışî, a g e.

⁸⁶ Muhemmet: a g e, s. 49-50.

⁸⁷ 李志常 (Li-zhi-chang) : 长春真人西游记 (Chang-chun'un Batı'ya Seyahatı), 河北人民出版社 (He-bei Halk Neşriyatı), 石家庄(Shi-jia-zhuang) 2001, s. 94.

inşaat yapısını da büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle Çağatay döneminde Orta Asya valisi olan Mesud Bey tarafından Kaşgar’da yapılan Mesudiye Medresesi en çarpıcı örneklerden biridir⁸⁸.

1.2. Okutulan Dersler ve Öğretim Metodu

Orta-Asya ve Doğu Türkistan tarihi hakkındaki araştırmalarda Karahanlılar dönemi pek ele alınmamış bir dönemdir. Çünkü Karahanlılar dönemi üzerindeki çalışmalar daha sonra kaydedilen kaynaklara dayanmaktadır ki, bu kaynaklarda Karahanlıların çevresindeki Gaznevîler, Selçuklular, Harzemşah ve Karahitaylar gibi siyasî güçler arasındaki ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgiler verilmişse de, Karahanlıların iç durumu hakkında hiçbir bilgi verilmemiş, verilse bile yanlış bilgiler verilmiştir⁸⁹. Aynı şekilde Karahanlılar döneminde Kaşgar’da kurulan medreselerde hangi derslerin nasıl tedris edildiğine dair doğrudan bilgi veren güvenilir kaynaklar, tarihî vesikalar da çok azdır. Ancak bu medreselerin örneğini teşkil eden Bağdat ve Buhara medreseleri ve daha sonraki zamanlarda Kaşgar medreselerinde tedris edilegelen derslere bakılarak o dönemde Kaşgar medreselerinde hangi derslerin okunduğunu genel manasıyla anlamak mümkündür⁹⁰. Buna dayalı olarak yapılan tahminlere göre, Karahanlılar dönemindeki medreselerde ilk önce tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî dersler verilmiştir. Bu derslerden maksat, Kur’an ve İslam şeriatı hakkında daha ileri seviyede bilgi vermektir. Bunun dışında dil ve edebiyat dersleri⁹¹, matematik, geometri, astronomi, cebir ve müzik ilmi, felsefe, mantık, dinler bilgisi, metafizik, kimya, tıp, coğrafya, siyaset, ahlâk vs. derislerin tedris edlimiş olduğu ve

⁸⁸ Muhammet: a g e, s. 50-51.

⁸⁹ 《中亚文明史》 Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi), c. 4 (上), s. 84.

⁹⁰ İbrahim Muti, “Uygurların islam’ı Kabul Ettikleri İlk dönemlerdeki İslam Medreseleri”, Divan 2002/1, s. 303.

⁹¹ Dil derslerinde Arap dili esas olup, bu dilin mahreç ve gramer bilgileri ön plan’a alınmıştır. Arap dili İslam dünyasında dinî ve diğer ilimlerin dili durumunda olduğu için medreselerde bu dile büyük ilgi gösteriliyordu. Bununla beraber Fars dilinin de bu medreselerde okutulduğu aşkardır. Özellikle edebiyat derslerinde Fars dili ön planda olduğu bilinmektedir. Türk dili, öğrencilerin ana dili olduğu için bütün derslerin açıklamasını bu dil ile yapmak gerekiyordu. O yüzden Arap ve Fars dilleri Türk diliyle karşılaştırılmalı olarak okutulmuş olması muhtemeldir. Edebiyat derslerinde fesahat, belagat, aruz ilmi ve yazma tekniği, hattatlık ilmi gibi ilimler temel derslerden sayılmış, tercüme tekniği ve tarih dersleri ise edebiyat derslerinin bir türü olarak okutulmuş olabilir.

baytarlık, ziraatçılık gibi dersler ek ders olarak ders programında yer almış olduğu iddia edilmektedir⁹².

Büyük şehirlerde medreselerin yanında kütüphaneler, şifahaneler ve bazen laboratuvarlar bulunmakta olup⁹³, ders hocaları öğretim faaliyeti dışında buralarda uygulama ve ilmî çalışmalarla meşgul olduğu da farz edilebilir.

Medreselerin öğretim metoduna gelince, öğretim metodunun nispeten sade olduğu düşünülmektedir. Genel olarak kabul görülen tahminlere göre, medreselerde hocalar kürsüde ders anlatırken öğrenciler onun önünde halka şeklinde oturarak ders alırlardı. Dersler ezbere dayalı idi. Daha üst sınıflarda dersin devamında bazı meseleler üzerinde ilmî tartışmalar vuku bulurdu ki, bu da medrese derslerinin bir türü idi. Bu tür tartışmalara müderris ve öğrencilerin dışında isteyen herkes iştirak edebilmekte ve dışardan katılanlar için özel bir yer hazırlanmaktaydı. Tartışmalar bazen çok ciddî seyreder ve bazen de iki taraf görüş birliği ile ayrılırlardı. Bazen taraflar arasında fizikî müdahale türünden vakalar da gerçekleşmekteydi. Öğrenciler bir hocadan icazet aldıktan sonra diğer hocanın dersine devam etmekteydiler. Medreselerde eğitim süresine sınır konulmazdı. Öğrenim işi genelde 15-20 sene kadar sürerdi. Yetenekli öğrenciler bir medresede belli bir zaman ders aldıktan sonra istediği ilim dalına göre tahsilatta bulunmak için başka şehirlerdeki meşhur ulemanın derslerine devam edip onlardan da icazet alırlardı. Medreselerde öğretmenler, muallim, müeddi, müderris, şeyh ve imam gibi derecelere ayrılırlardı⁹⁴.

1.3. İlmî Çalışmalarda Bulunan Müderrisler, Yetişen Âlimler ve Eserleri

Karahanlılar dönemi medreselerinde ilk dönem müderrislik yapan âlimler, Samaniler döneminde Buhara, Semerkand ve Bağdat gibi yüksek bilim merkezlerinde eğitim görmüş ulemaların oluşmuştu. Bunlardan hakkında bilgi sahibi olduklarımız şunlardır:

⁹² *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 262. Ayrıca bkz: Abdullah Talip, *Uygur Maarif Tarihinden Oçrikler*, Xin-Jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1986, s. 38.

⁹³ Bkz: Cemal Karişî, a g e. (El ayzı nüshası)

⁹⁴ Muhemmet: a g e, s. 34-38.

1.3.a. Ebu Nasır Samanî (ö: 961): Sultan Satuk Buğrahan'ı İslamiyete davet eden bu alim adına yazılan tezkirede bildirildiğine göre, Kaşgar'ın Artuş kasabasında ilk medreseyi kurmuş ve yedi bin kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur. Ayrıca 70 kişiye icazet verdiği söylenmektedir. Bunlar esasen hanın ve devlet adamlarının çocuklarından oluşmaktaydı. Ayrıca elliden fazla âlim yetiştirmiştir⁹⁵. Ebu Nasır Samanî Türkî halklar içinde İslam davetiyle meşgul olmak için Türk dilini iyi öğrenmiş ve bu sayede dinî davet ve müderrislik işinde başarılı olmuştur. Ancak bu zatın medreselerde müderrislik yaptığı hakkında hiçbir bilgi sahibi değiliz.

1.3.b. Ebu'l-Hasan Said Hatem ve Said Celaledin el-Bağdadî: Bu iki kişi 950 yılında Kaşgar'a gelerek Sultan Satuk Buğrahan'ı İslam dinine davet etmiştir. Daha sonra Saciye medresesinde ilahiyat dersi vermek suretiyle birçok talebe yetiştirmişlerdir⁹⁶. Hakkında daha fazla malumat bulunmamaktadır.

1.3.c. İmamuddin Kaşgarî: XI. Yüzyılda Kaşgar'daki Saciye medresesinden yetişen bu alim, tıp sahasında döneminde büyük şöhret kazanmıştır. O bir yandan Ebu Ali İbn Sina'nın tıp ilmindeki metotlarını geliştirmeye çalışırken, öte yandan eski Uygur (Türk) ve Çin tıbbının tedavi usulleri ile zenginleştirerek Uygur (Türk) İslam tıp ilmini yüksek seviyeye ulaştırmıştır. İmamüddin Kaşgarî tarafından yazılan *Şerhu'l Kanun* adlı eseri, Karahanlılar devleti tarafından devletin sağlık işleri tüzüğü olarak kullanılmıştır.

Bundan başka İmamuddin Kaşgarî Ebu Bekir Muhammed er-Razî'nin *Dâiretu'l-Ma'ârifî't-Tıbbiye*, *Kitâbu's-Şâhid*, *Kitâbu'l-Hâvî*, İbn Sina'nın *Hikmetü'l-A'lâ* (*Danışname-i Alâî*), Farabî'nin *İhsâ'u'l-Ulûm* gibi eserlerine şerh yazmış ve farklı ülkelerden ilim tahsili için Kaşgar'a gelen talebeleri vasıtasıyla bu eserlerin doğu milletlerince tanınmasında büyük rolü olmuştur.

⁹⁵ *Xin Jiang İslam Tarihiğe Dair Matiriyallar (Doğu Türkistan İslam Tarihine Dair Materyallar)*, Urumçi 1988, c. 1, Hoca Ebu Nasır Samanî Tezkiresi.

⁹⁶ Muti, a g m, *Dîvân* 2002/1, s. 306.

İmamüddin Kaşgarî Saciye Medresesi yanında açılan devlet şifahanesinde cerrahi ilminde pratik araştırmalarda bulunmuş ve yetiştirdiği talebeleri ile Uygur (Türk) tıbbi ve eğitim sahasında büyük gelişmelerin temelini atmıştır⁹⁷.

1.3.d. Huseyn b. Halef el-Kaşgarî (ö. 1093): Kaşgarlı Mahmut'un "üstadım"⁹⁸ diye hürmetle andığı eş-Şeyh el-İmam ez-Zahid Huseyn İbn Halef Kaşgarî, Hamidiye medresesinde uzun süre müderrislik yapmıştır. Cemal Karşî, bu kişiyi yaşadığı dönemin meşhur "ilahiyat âlimi ve musannıfı" diye yazmakta ve onun tefsir ve hadislerle yazmış olduğu açıklamaların büyük ilgi ile karşılandığını zikretmektedir. Tacu'l-İslam es-Sem'anî *Kitâbu'l-Ensâb* adlı eserinde bu kişiye yüksek değer vermektedir. Bu zat 1093 yılında 120 yaşında vefat etmiştir. Birçok kağanın "duacı" olarak hürmet görmüştür⁹⁹. Kaşgarlı Mahmut hakkındaki tezkirede anlatıldığına göre Kaşgarlı Mahmut ilköğrenimini Opal'daki medresede gördükten sonra yüksek tahsilini, Huseyn b. Halef 'ten almıştır¹⁰⁰. Kaşgarlı Mahmut gibi Arap, Fars ve Türk dillerini bütün lehçeleri ile bilen, derin bilgi sahibi bir kişiyi yetiştirebilen bu medresede Huseyn b. Halef gibi birçok âlimlerin müderrislik yapmış olduğu ve o hocaların ne kadar derin bilgiye sahip olduğunu tahmin etmek o kadar zor olmasa gerekir¹⁰¹.

1.3.e. Cemalettin Kaşgarî: X. Yüzyılın ortalarında yaşayıp müderrislikte ün kazanan Kaşgar'daki meşhur âlimlerden biridir. Bütün ilimlerde ün kazanmış, derin bilgi sahibi olan bu kişi, Kaşgar'da yetişen birçok âlimin hocasıdır¹⁰².

1.3.f. Ebulkutuh Abdulgaffar b. Huseyn el-Kaşgarî (ö: 1093): Döneminin meşhur ilahiyatçısı, eğitimcisi ve tarihçisidir. Bu zat bugünkü İli (Gulca) vilayeti Korgas ilçesinde doğmuş, Kaşgar medreselerinde tahsilini tamamladıktan sonra bir taraftan öğretim işleriyle meşgul olmuş, diğer yandan telifle ilgilenererek *Kaşgar Tarihi*, *Üstadların Toplandığı Mekân* adlı eserleri yazmıştır. Onun bu eserleri, döneminde çok ün kazanmıştır. Karahanlılar tarihine dair ilk elden malumat veren bu

⁹⁷ a e, s.307.

⁹⁸ Kaşgarlı Mahmut: *Dîvânü Lugâtî't-Türk*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1984, c.1, s. 456.

⁹⁹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 283.

¹⁰⁰ *Mahmud Keşkerî (Kaşgarlı Mahmud)*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1985, s. 65.

¹⁰¹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 283.

¹⁰² a e, s. 283.

eser, Cemal Karşî'nin eserleri vasıtasıyla haberdar olduğumuz bazı parçalar hariç, maalesef bize ulaşamamıştır¹⁰³.

1.3.g. Muhammed b. Reşid b. Ali el-Kaşgarî (ö: 1083): XI. Yüzyılda yaşamış bulunan bu meşhur âlim ve tabip, İmamuddin Kaşgarî'nin talebesidir. O eserlerinde Uygur (Türk) tıbbının uzak geçmişinin tecrübesi sürecinde toplanan bitki, hayvan ve madenlerden yapılan çeşitli ilaçları değerlendirerek Uygur (Türk) tıp ilminin revacına büyük katkıda bulunmuştur. Özellikle alacalı (vitiligo), cinsiyet, göz zafiyeti gibi hastalıklar üzerindeki çalışmaları oldukça önemlidir¹⁰⁴.

Bunun dışında Ebu'l - Muzaffer Harzemî, Sultan Sencer Kasanî, İmam Nasreddin, İmam Ueyniddin, İmam Zuhreddin, İmam Şakir ve Ebulhasan Muhammad Halmet, Carullah Ebulkasim Mahmud ibn Ömer Zemahşerî gibi ünlü isimlerin de Kaşgar medreselerinde ilmî çalışmalarda bulunduğu bilinmektedir¹⁰⁵.

Yine Karahanlılar döneminde Orta-Asya, özellikle Kaşgar, Türk-İslam medeniyetinin geliştiği ve büyüdüğü en önemli ilim merkezlerinden biri olmuş ve burada çok verimli ilim adamları yetişmiştir. Tüm Türk milletinin iftihar *Dîvânü Lugâti't-Türk*, *Kutadgu Bilig* ve *Atebetü'l Hakayık* gibi eserlerin müellifleri Kaşgarlı Mamut, Yusuf Has Hacib, Ahmet Yüknekî'nin içlerinde bulunduğu birçok ünlü isimler işte bu dönemdeki medreselerde yetişmiştir¹⁰⁶. Bu dönem medreselerinde yetişen bilginlerden hakkında bilgi sahibi olduklarımız şunlardır:

1.3.h. Meciddin Muhammed ibn Ednanî: XII. asrın ikinci yarısında Batı Türkistan bölgesinde yetişen bu zatın *Türkistan Tarihi* (bu eserde Türk toprakları ve Türk hükümdarları hakkında bilgi verilmiştir) ve *Hitay Tarihi* (bu eserde Çin imparatorları hakkında bilgi verilmiştir) adlı eserleri telif ettikleri ve bu eserleri, Batı Karahanlıların son dönem sultanlarından İbrahim ibn el-Hüseyn'e (ö: 1201~) takdim ettikleri bilinmektedir¹⁰⁷.

¹⁰³ a e, s. 284.

¹⁰⁴ Hacı Ahmet, *Deniz Unçiliri*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1983, s. 29.

¹⁰⁵ Muhemmet: a g e, s. 43-44.

¹⁰⁶ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 289.

¹⁰⁷ Wilhelm Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Doğu Türkistan*, Karvan Yayınları, İstanbul 1981, s. 25.

1.3.i. Muhammed ibn Ali el-Kâtîp es-Semerkindî: Büyük Selçuklular sultanı Sencer (1117-1157) döneminde Batı Karahanlılar Selçukluların etkisi altında kalmıştı. Bu dönemde yaşayıp yetişen bu zat *Siyasetin Maksadı ve Riyaset İlmi* adlı bir eser yazmıştır. Eserde sultan Sencer ve o dönemki Batı Karahanlılar sultanı Mesud ibn Ali'ye kadar birçok Türk hükümdarlarından bahsedildiği bilinmektedir¹⁰⁸.

1.3.j. Nizamî Aruzi Semerkandî: XI. asrın sonlarında Batı Karahanlıların başkenti Semerkand şehrinde doğan bu zatın, o dönem Doğu Türkistan medreselerinde yetiştiği ve *Mecmeü'n Nevadir* adlı ilmî felsefî bir eser yazdığı bilinmektedir. Mezkûr eserde o zaman Orta-Asya ve Horasan insanlarının tarihi, kültürü ve düşünce yapısından çok önemli ipuçları verilmiştir. Eserde ortaya konulan fikirlere göre, devlet işleri tedbirle, Şah şöhretinin yayılması şiir ve şairlerle, gelecekte haber verme ilm-i nücûm ve müneccimlerle, sağlık ise tıp ilmi ve tabiblerle ilintilidir. Bu bakımdan eserin tasavvufa ağırlık verilerek telif edildiği açıktır¹⁰⁹.

1.3.k. Mevlana Haşim Yarkendî: Bu zatın bugünkü Kaşgar vilayeti Yeken (Yarkent) ilçesinde doğduğu ve *Keşfü'l Esrar* adında astronomi ve takvim ilmine ait 260 sayfalı bir eser yazdığı bilinmektedir¹¹⁰.

1.3.l. Kaşgarlı Mahmut (ö: 1113~14): Türklerin iftiharî Kaşgarlı Mahmut 1019-20 yılları civarında Kaşgar Opal'ın Aziğ (bugünkü Kumbağ) mahallesinde doğmuş, Karahanlıların başkenti Kaşgar'da büyümüş ve oranın medreselerinde yetişmiştir. Sonra Bağdat'a taşınmış, 1072 yılı ile 1077 yılı arasında muhteşem eseri *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ü yazmıştır. 1105-06 yıllarında kendi memleketi Kaşgar'a dönmüş ve orada "Medrese-i Mahmudiyye" adında bir medrese inşa etmiş ve bu medresede sekiz sene müderrislik yapıp, 1113-14 yılları civarında kendi doğum yeri Opal köyünde ölmüştür¹¹¹. Onun muhteşem eseri *Dîvânu Lugâti't-Türk* ve o eserin değeri çok açık bilinmekte olduğu için, burada üzerinde durmamız gerekmemektedir.

¹⁰⁸ a e, s. 26.

¹⁰⁹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 286-287.

¹¹⁰ Şerpudin Ömer, *Uygurlarda Klassik Edebiyat*, Xin-jiang Yaşlar (gençler) ve Ösmürler (çocuklar) Neşriyatı, Urumçi 1988, s. 115.

¹¹¹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.1, s. 290-301.

1.3.m. Yusuf Has Hacib: Türk düşünce tarihindeki en önemli metinlerin biri *Kutadgu Bilig* adlı eserin müellifi Yusuf'un hayatıyla ilgili detaylı bilgilere sahip değiliz. Yazarın kendi eserinde verdiği ipuçlarına dayanarak, onun 1019 yılları civarında doğduğunu tahmin edebiliriz. Doğum yeri ile ilgili yazarın, Çu nehri havzasında kadim bir Türk şehri olan Balasagun'da doğduğu hakkında net bilgiye sahibiz. Ancak ölümüyle ilgili net bir bilgiye vakıf değiliz. Bazı tahminlere dayalı kaynaklarda vefat tarihi olarak 1077 tarihine rastlıyoruz. Bunun yanı sıra Karahanlıların Kaşgar'daki sarayında bir müddet görev yaptığını da biliyoruz¹¹². Bunun dışında bugünkü Kaşgar şehri Halk Parkı içerisinde bulunan türbenin Yusuf'un türbesi olduğu iddia edilmektedir.

Yusuf Has Hacib'in ölümsüz eseri *Kutadgu Bilig*, Türklerin Müslüman olmaları sonrası yazılan ilk metinlerden biridir. Kaleme alındığı tarihteki kültürel dönüşümlerin ve geçişlerin yoğunluğu, eseri dahada önemli hale getirmektedir. Bu durum, eserin İslam öncesi Türk düşüncesi alt yapısı ile İslam'la tanıştıktan sonraki durumu mukayese ederek anlaşılması açısından dikkat çekici bir metin olmasını sağlamıştır¹¹³. Çünkü eserle ilgili yapılacak incelemeler, hem eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşme sürecini, hem de İslam öncesi değerlerin hangi evrelerden geçtiğini bize gösterecektir.

Eserin en önemli yanı, kendi dönemindeki düşünce yapısı ve değişimini kapsamlı bir şekilde bizlere sunmasıdır. Tespitimize göre Fârâbi (ö. 950) düşünce sistemi, eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşmesinin felsefi boyuttaki göstergesi ise, *Kutadgu Bilig* ve onunda ifade edilen düşünce ve görüşler, aynı şeyin daha da anlaşılır bir boyuttaki göstergesidir.

1.3.n. Ahmed ibn Mahmud Yüknekî: Yazarın hayatıyla ilgili detaylı bilgilere vakıf değiliz. Ancak yazarın elimize ulaşan tek eseri *Atabetü'l Hakayık*'ta verilen ipuçları ve XV. asırda yaşayan Timurluların büyük komutanlarından Aslan Hoca Tarkan tarafından mezkûr esere ilave edilen bir şiir'e dayanarak, yazar adının Ahmed, baba adının ise Mahmud, memleketinin Yüknek (Yüknek şehrinin Samerkand civarında bir şehir olduğu bilinmektedir) şehri olduğunu bilmemiz pek zor olmaması

¹¹² Akyol, a g e, s. 16.

gerekir. Ayrıca kimliği bilinmeyen bir yazarın esere eklediği bir şiire göre, yazarın doğuştan âmâ (kôr) olduğu da bilinmektedir¹¹⁴.

Bunun dışında yazar ve onun hayatıyla ilgili hiçbir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Yazarın günümüze kadar gelebilen didaktik eseri *Atabetü'l Hakayık*'in dil ve edebî özelliklerine bakarak, yazarın Karahanlıların son dönemlerinde, yani XII. asrın sonu XIII. asrın başlarında yaşıyıp, mezkûr eserini kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Eser 14 bölüm 484 satırdan oluşmuş olup, yazar kendisinin ahlâkî ve felsefî görüşlerini şiirî bir dille ifade etmiştir¹¹⁵.

1.3.h. Hoca Ahmed Yesevî: Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatına dair vesikalar çok azdır, mevcut olanları da rivayetlere karışmış halindedir ki, güvenilir değildir. Dolayısıyla bunlara dayanarak sağlam bir neticeye varmak oldukça güç, hatta imkansızdır. Buna rağmen hikmetlerinden ve başka tarihî kaynaklardan elde edilebilecek sonuçlar, menkıbevî de olsa, yazarın hayatı, şahsiyeti, eseri ve tesiri hakkında bir fikir vermektedir. Bu ipuçlarına dayanarak, yazarımızın bugünkü Doğu Türkistan'daki Tarım ırmağına dökülen şâhyar nehrinin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram (bugünkü Doğu Türkistan Aksu vilayeti Bay ilçesi Sayram kasabası) kasabasında doğuğu anlaşılmaktadır. Diğer kaynaklarda ise onun Yesi'de, bugünkü adıyla Doğu Türkistan'da doğuğu kaydedilmektedir. Onun doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yusuf el-Hemedânî'ye (ö: 1140-41) intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınırsa XI. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. Tahsilini Yesi'de yaptığı bilinen Hoca Ahmed Yesevî'den bize *Dîvân-ı Hikmet* ismiyle muhteşem bir eser yadigâr kalmıştır. *Dîvân-ı Hikmet*, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini içine alan mecmuanın adıdır¹¹⁶.

Dîvân-ı Hikmet'in tam bir tasavvuf kitabı olduğu açık bilinmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'den başlanan Türk tasavvuf tarikatları ve Sülûkleri günümüze kadar varlığını korumakla beraber, *Dîvân-ı Hikmet*, Doğu Türkistan sûflerince *Hikmet-i şerf* ismiyle saygıyla anılıp gelmektedir.

¹¹³ a e, s. 11.

¹¹⁴ Bkz: Ahmet Yüknekî, *Atabetü'l Hakayık*, haz: Hemit Tömür, Tursun Ayup, Milletler Neşriyatı, Pekin 1980, s. 64-69.

¹¹⁵ a e, s. 1-2.

¹¹⁶ Kemal Eraslan, *Ahmed Yesevî* md, DİA, İstanbul 1989, c. 2, s. 159-161.

1.4. Karahanlılar Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

Orta-Asya ve Doğu Türkistan tarihi ile ilgili araştırmalarda Karahanlılar dönemi pek ele alınmadığını, çünkü Karahanlılar ile ilgili kaynakların çok nadir olduğunu ifade etmiştik. Bu nedenle Karahanlılar dönemi medreselerinde belli derecede etkisi olan tasavvuf unsurları hakkında net delillere dayalı olarak bir şey söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak genel olarak kabul görülen şudur ki, Karahanlılar ve onunla zamandaş olan Selçuklular dönemi, Türklerin kitleler halinde Müslümanlaşmasının gerçekleştiği bir dönemdir. Aynı zamanda eski Türk düşünce yapısı ve kültürel anlayışının Türk-İslam düşüncesi ve medeniyet anlayışına dönüşmesi gerçekleşen bir dönemdir. Doğu Türkistan bölgesinde, Karahanlılar ve Selçukluların son dönemlerine yakın, Batınîlik hareketinin güçlü tesirinin bulunmasına rağmen ehlisünnet tasavvuf tarikat hareketlerinin çoğalması ve Selçuklu devletinin, Mısır Fatımî devletinin Batınî Şîî anlayışı temelinde kurduğu Ezher medresesine karşı ehlisünnet inancını korumak amacıyla kurduğu Nizamiye medresesinde, mistik özelliği bakımından Batınîlikle benzer, ancak Batınîlikten çok farklı olan ehlisünnet Tasavvufunun doğuşu ve Gâzali (ö. 1111) gibi bilginler tarafından itiraf edilerek teorik temelini oluşturulması ve kabul görmüş olması¹¹⁷ çok manidardır.

Bilge Tonyukuk ve Költegin taş abideleri gibi Eski Türk yazıtlarında ifade edilen Töre ve Kut kavramları¹¹⁸ eski Türk düşüncesinin eksenini teşkil etmektedir. Eski yazıtlardan görüldüğü üzere eski Türk düşüncesinde, İnsan varlığının amacı Kut, yani mutluluğa erişmek ise, Kut elde etmenin garantisi Töre idi. Adalet ilkesine dayalı Töre kavramı, adaletli düzen, iyi kanun anlamına gelmektedir. Bu anlamda Töre kavramının içinde devlet hukuku anlamı da söz konusudur. Ancak Töre'nin Tanrısal düzen anlamına geldiği de ifade edilmiştir¹¹⁹. İnsan toplumsal bir varlık olduğundan, sağlam bir toplumsal yapının oluşturulması adaletle uygun kanun ve kuralların ortaya konulmasına bağlıdır. Adaleti sağlayan en temel unsur ise adaletli

¹¹⁷ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefe Tarihi*, çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, AçılımKitap, İstanbul 2011, 2. Baskı, c.1, s. 309-310.

¹¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: 耿世民 (Geng-shi-min), *古代突厥文碑铭研究 (Türk Eski Mengütaş Yazıtları Üzerinde İncelemeler)*, 中央民族大学出版社、北京 2005、s. 92-147

bir hükümdar, yani devlettir. Devlet amaç olmasa da, adaletli toplumsal yapı oluşturma'nın olmazsa olmaz aracıdır. Türklerin devletçilik anlayışı işte buradan doğmuştur.

Költegin abidesindeki “Tanrı gök ve yeri yaratmış, arasına insanoğlunu yerleştirmiş ve adaletle hükmetsin diye benim baba ecdadımı kağan yapmış. Bundan böyle Türklerin devleti kurulmuş ve adaletli düzen bina edilmiştir”¹²⁰ ifadelerinden görebiliriz ki, Türkler adaletli düzen bina etmek ve onu korumayı kendileri için ilahî görev olarak bilirdi.

Ancak Türklerin devletçilik anlayışında bencil bir hükmetme isteği yoktu. Hükmetme isteği aslında bir iç-güdü olup her insanda şuur-altı bir kuvvet olarak yaşar. Bu iç-güdü'nün aynı zamanda ilk fırsatta başkalarını sömürmek için de bir vasıta vasfı taşıdığını dünya tarihi gösteriyor. Bazı milletleri istismarcılık yoluna sürükleyen husus, onlarda “beylik gururu” nun eksikliğidir. Beylik gururu, sadece öğünme vesilesi olan basit bir psikoloji değildir. Onun, Gök-Tanrı'dan kaynaklanan üniversal devlet telâkkisinin gereği olarak, asıl özelliği, karşılık beklemeden koruyucu olmasıdır. Bu ise hüküm altına alınmış insanları sevmekte temellenir. İnsan sevgisinden doğan koruyuculuk, adalet, hürriyet ve eşitlik düşüncesini getirmiştir. Türk devletlerinde görülen töre prensipleri böylece daha açık bir mânâ kazanmaktadır. Türklerin tarihte çeşitli kavimleri idare etmekte gösterdiği başarıların sebebini burada görmek mümkündür ve muhakkak ki, Türkler insan psikolojisini en iyi tanıyan, anlayan ve bu sahada Antikçağ medeniyetinin temsilcilerini bile çok geride bırakan bir millettir¹²¹. Kaşgarlı Mahmud'un “Tanrı onlara Türk adını verdi, onları insanların başına geçirdi, devlet güneşini Türkler burcunda kıldı”¹²² gibi ifadeleri Költegin abidesindeki beyanların aynısıdır ki, Türk-İslam düşüncesinde de Türklerin devletçilik anlayışı ve onun özelliği hiç değişmemiştir.

Kısaca eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşmesinde, eski Türk düşüncesinin ana konuları olan Kut ve Töre kavramı, İslam dinindeki Saadet ve

¹¹⁹ Akyol, a g e, s. 32-33.

¹²⁰ 耿世民, a g e, s. 123.

¹²¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültür*, Ötüken Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 1997, s. 346-347.

¹²² Kaşgarlı Mahmud, *Dîvanü Lugatit-Türk*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1981, c.1, s. 1-2.

adalet kavramlarıyla iç içe girmiş, islam dinindeki Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmak düşüncesi, eski Türk düşüncesindeki devletçilik anlayışının yerini almıştır. Yani, eski Türk düşüncesinin anahatları hiç değişmemiş, sadece Gök Tanrı inancı ve Şamanizm gibi diğer inanç temellerinin yerini tevhid inancı ve İslam akidesi almıştır.

Eski Türk düşüncesinin diğer bir özelliği ise Akıl Sezgi dengesiydi. Bir şeyi kabul etmek ile ona gönülden bağlı olmak arasındaki fark çok önemlidir. Çünkü bunun birisi akla dayalıysa diğeri sezgiye dayalıdır. Eski Türk düşüncesinde akıl ve sezgi (gönül) mutluluğa erişiminin birer yolu sayılırdı. Eski Türk yazıtlarında akıl ve sezgi melekelerinin insan varlığını anlamlandırmada birlikte zikredildiğini görüyoruz. İnsan doğuştan akıl ve sezgi sahibidir. Bu iki meleke aracılığıyla insan, dünya hayatındaki eylemlerini iyi ve doğru olana sevkeder. Dolayısıyla eski Türk düşüncesinde akıl ile sezgi belli bir yere kadar iç içedir¹²³. Ancak eski Türk düşüncesinde akıl ile sezgi arasında bir denge sağlanırdı. Ahlâk ve insan tekâmülü konusunda sezgi esas alınırken, siyaset ve devletçilik anlayışında Akıl esas alınırdı. Yani, bireysel ve toplumsal eğitim gibi ahlâkî konularda sezgi, devlet ve toplumsal yönetim gibi siyasî konularda akıl düşüncenin kaynağı ve aracı olarak görülürdü. Böylece eski Türk düşüncesindeki gönül veya sezgi kavramı İslam dinindeki İhlas kavramıyla iç içe girmiş, Türk-İslam düşüncesindeki tasavvuf terkiğini oluşturmuştur.

Türkler Müslümanlaştıkları ilk dönemlerde, yani, Karahanlılar döneminde düşünce yapısı üzerinde büyük bir değişiklik gerçekleşmiş, Türk-İslam düşüncesi vücut bulmuştur. Aynı zamanda akıl ile sezgi arasındaki denge kurulmuş, ahlâk ve eğitimde sezgi yolu esas alınarak Türk tasavvufu doğmuş, siyaset ve yönetimde akıl esas alınarak Türk devletçilik geleneği devam ettirilmiştir. Burada yine bir kez altını çizmek istiyoruz ki, Türklerdeki tasavvuf genel İslam tasavvufunun, özellikle ehlisünnet tasavvufunun tüm özelliklerini kendisinde taşımış olsa da, onun doğuşu ve gelişmi ayrı bir süreçtir. Yani, Türkler'in Müslümanlaşması ve eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşümü sürecinde doğan ve gelişen Türk tasavvufu, İslam düşünce yapısında aslında var olan mistik veya tasavvufî anlayış ile birleşerek ehlisünnet tasavvufunu geliştirmiş ve İslam tasavvuf tarihinde yeni bir dönem olan tarikat dönemini başlatmıştır. Bu bakımdan Türk tasavvufunun köklerini

¹²³ Süleyman Uludağ, *Kalb md, DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 230-232.

İslam tasavvufunda aramanın yanı sıra eski Türk düşüncesinde de aramak zaruriyet göstermektedir.

Eski Türk düşüncesinin felsefî boyutta Türk-İslam düşüncesine dönüşmüş veya Türk tasavvufunun doğuşu ve gelişimi Fârâbî'den başlamıştır. Fârâbî'nin felsefesi aslında bütünüyle tasavvufî bir yön taşımaktadır. Her ne kadar onun akılcı bir filozof olduğu ve sisteminde dine ve tasavvufa pek fazla yer vermediği söylene de, bu doğru değildir. Bir Müslüman filozof olarak Farabi, gerek akıl anlayışındaki sezgici tavrı gerek bütün varlıkların tek ve yegâne kaynağının Tanrısal özden kaynaklandığına dair varlık alanındaki savunusu ve bu konuda ortaya attığı sudur teorisi gibi görüşler ve gerekse her ikisi ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu nübüvvet teorisi onun sezgisel düşüncüyü öne çıkardığının veya tasavvufî yanının en önemli örnekleridir¹²⁴.

Fârâbî düşünce sistemi, eski Türk düşüncesinin temel özellikleri ile İslam hakikatini bağdaştırmış, sistematik olarak Türk-İslam düşünce yapısı ve Türk tasavvufunun teorik temelini oluşturmuştur. Yine bir deyişle, Fârâbî'nin düşünce sistemi eski Türk düşüncesinin bilginler ve filozoflara ait olan felsefî boyuttaki İslamlaşması sayılabilir. Aynı şekilde Yusuf Has Hacib ve Ahmed Yesevî'nin düşünceleri Türk-İslam düşüncesinin adım adım pratiğe dönüşme ve avam hayatında gerçekleşme sürecidir.

Farabi'ye atfedilen mistik, ya da bizim tabirimizle tasavvufî anlayışın aslında sadece Farabi'nin değil aynı zamanda Türk-İslam düşüncesi ve Türk tasavvufunun da doğuştan itibaren ana çizgisini oluşturduğunu, Yusuf Has Hacib ve Ahmet Yesevî'nin ortaya koydukları anlayışın da bundan başka bir şeyi amaçlamadığını vurgulamamız gereklidir.

Bütün bunlara dayalı olarak diyebiliriz ki, Türk tasavvufu Karahanlılar döneminde eski Türk düşüncesinin Türk-İslam düşüncesine dönüşmesiyle doğmuş ve gelişmiştir. Bu bir büyük sosyo-kültürel değişim süreci olduğu için, hiçbir kesim veya toplumsal müessese bu sürecin dışında kalmamıştır. Dolayısıyla Karahanlılar

¹²⁴ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* (önsöz kısmı), çev: Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. xx-xxi. Ayrıca bkz: Hilim Ziya ÜLKEN, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 117.

dönemi medreselerinin Türk tasavvufunun oluşumunda nasıl bir rol oynadığı hakkında net bir şey söylemek imkânsız olsa da, Karahanlılar dönemi medreselerinde tasavvuf unsurlarının bol olduğunu ve medreselerin Türk tasavvufunun oluşumunda yeri alınmaz rolü bulunduğunu farz etmek mümkündür.

2. ÇAĞATAYLILAR DÖNEMİ (1224-1370)

İlk Türk İslam devleti Karahanlılar (840-1212) 1041-43 yıllarında Doğu ve Batı Karahanlılar olmak üzere ikiye ayrıldıktan sonra giderek zayıflamaya başlamıştır. 1211-12 yıllarında Nayman Devleti Hükümdarı Küçlükhan (Güçlük) Kaşgar'ı ele geçirip Doğu Karahanlılar'ı sona erdirmiştir. Diğer yandan Hârizmşah Muhammed, Semerkand'ı ele geçirip Batı Karahanlılar'ı da sona erdirmiştir. Böylece Karahanlılar tarihe karışmıştır¹²⁵.

1206-1211 yılları arasında bugünkü Moğolistan bozkırlarında güçlenen bir Moğol devleti ortaya çıkmıştır. Cengizhan komutanlığındaki Moğol ordusu 1218 yılında Doğu Türkistan ve Mâverâünnehir bölgesini ele geçirip, buralarda kısa zaman egemenliğini sürdüren Karahitay devletini yıkmıştır. 1219'dan 1224'e kadar yapılan istila savaşların sonucu yaklaşık tüm İslam coğrafyasını ele geçiren Cengizhan, 1225 yılında Moğolistan'a dönmüştür¹²⁶. Cengizhan Moğolistan'a dönmeden önce, yani 1224 yılında ele geçirdiği tüm toprakları Cuçi, Çağatay, Ögede ve Toluy'dan ibaret dört oğlunun yönetmesi için bölüp vermişti. Kaşgar, Yedisu ve Mâverâünnehir gibi geçmişte Karahanlılar Hükümdarlığında olan Türk toprakları ve Türk toplumu, Cengizhan'ın ikinci oğlu Çağatay'a verilmiştir. Böylece Çağatay ulusu şekillenmiş ve Doğu Türkistan'da yeni bir dönem – Çağataylılar Dönemi başlamıştır¹²⁷.

2.1. Çağataylılar Dönemi Medreseleri

Moğollar askerî olarak çok güçlü olsa bile, siyaset ve yönetimde aciz idi. Dolayısıyla askerî güçle ele geçirdiği toprakları yönetebilecek kimseleri kendilerine temsilci yapmak zorunda kaldılar. İlk dönem Çağatay ulusunda da toplum, Mahmud

¹²⁵ 中亚文明史 Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi), c. 4 (上), s. 96-97.

¹²⁶ a e, s. 189-191.

¹²⁷ a e, s. 261.

Yalvaç ve onun oğlu Mes'ud Beg (ö: 1298) gibi Türk temsilciler tarafından yönetilmiştir¹²⁸.

Bu dönemde Kaşgar ve çevresi, Karahanlılar dönemindeki gibi tüm Türk dünyasının medeniyet merkezi olamamış, Kaşgar dili veya Hakaniyye dili olarak Türklerin ortak edebî dili olan Kaşgar Türkçesi kendi pozisyonunu kaybetmişse de, Kaşgar, kendisinin önemli bir ilim ve medeniyet merkezi olmaktan ibaret özelliğini koruyabilmişti¹²⁹.

Çağatay dönemi taht kavgaları hiç bitmeyen, siyasî devrim ve askerî saldırılarla dolu bir dönem olduğu için, bu dönem siyasî ve askerî olaylarla ilgili bilgi kaynakları yeteri kadar bulunabilse de, bölgenin, özellikle Doğu Türkistan bölgesindeki halkın düşünce yapısı, yaşam tarzı ve eğitim öğretim halleriyle ilgili bilgi kaynakları yok sayılabilir. Ancak tüm bunlara rağmen bazı kaynaklarda verilen ipuçları tespit edilerek, o zaman Doğu Türkistan Medreseleri ve eğitim öğretim durumu hakkında bazı malumatlara erişebiliriz. Bu metodla elde edilen bilgilere göre, Kaşgar ve çevresinde Karahanlılardan miras kalan tüm eğitim öğretimin kuruluşları kendi fonksiyonlarını devam ettirmekle birlikte, yeniden birkaç medrese inşa edildiği bilinmektedir. Yeni kurulan medreselerden en önemlisi Mes'udiye medresesidir:

2.1.a. Medrese-i Mes'udiye: 1255 yılında Çağataylılar temsilcisi, bölge valisi Mes'ud Beg Kaşgar Saciye Medresesi'nin yerine büyük bir medrese inşa ettirmiş ve kendi ismiyle Mes'udiye Medresesi diye ad vermiştir. Mezkûr medresede “Saadet” adında bir büyük kütüphane tesis edildiği ve on binlerce kitap bulunduğu bilinmektedir¹³⁰.

XIV. asrın başlarında Çağatay Hanedanlığı aynı Karahanlılar gibi Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmıştır. Bugünkü Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan ve Kazakistan'ın bazı bölgeleri, kuzey Afganistan bölgesi Batı Çağatay, Doğu Türkistan ve Yedisu bölgeleri ise Doğu Çağatay Hanedanlığı olmuş, Batı Çağatay bölgesi Mâverâünnehir, Doğu Çağatay bölgesi ise Moğolistan diye anılmıştır¹³¹. 1360 yılında Tuğluk Timur

¹²⁸ a e, s. 198.

¹²⁹ Muhemmet: a g e, s. 55.

¹³⁰ a e, s. S. 55.

¹³¹ Liu-zhi-xiao, *Uygur Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1987, c.1, s. 565.

(1363 yılına kadar tahtta oturmuş) Doğu ve Batı Çağatay Hanedanlığını birleştirmiş, çok kısa bir zaman sonra yine ayrılmıştır. 1370 yılında Emir Timur Gürkanî (ö: 1405) tarafından kurulan Timurlular devletinin Doğu Çağatay topraklarına yönelik başlattığı savaşlar sırasında, 1388 yılında Mes'ud Medresesi hasara uğratılmış, hiçbir iz bırakılmamıştır¹³².

Vali Mes'ud Beg, kendisinin inşa ettirdiği bu medreseyi 1255-1289 tarihlerinde bizzat kendisi yönetmiştir ve Cemal Karişî (d. 1230, ö. ?) gibi bazı âlimlerin de burada müderrislik yaptıkları da bilinmektedir. Cemal Karişî'nin kaydettiklerine bakılırsa kendisinin *Mülhekat es-Surah (Surah Lugatine İlave)* adlı eserinde Cevherî'nin *Sihah* adlı lügatini yoğun arama sonucunda, bu medresenin kütüphanesinde bulduğunu ve 1301 yılında *Mülhekat es-Surah (Surah Lugatine İlave)* adlı eserini yazdığını bildirmektedir. Ayrıca eserden yine bu medreseye dünyanın her yerinden her yıl çok sayıda öğrencinin ilim öğrenmeye geldiği, burada sadece dinî bilimler değil Aristo, Sokrat, Farabî, İbn Sina ve Harezmî felsefeleri de okutulduğu bilinmektedir¹³³. Bunun dışında Erşidin Hoca'nın Kuça ve çevresinde birçok medrese ve mektepler inşa ettiği, XIV. yüzyılın sonlarında hala Budistliği koruyan Turfan'ı feth eden Doğu Çağatay hükümdarı Hıdırhan Hoca'nın, bölgede İslam dinini yaymak amacıyla çok sayıda medrse ve okullar tesis ettiği bilinmektedir¹³⁴.

2.2. Okutulan Dersler ve Öğretim Metodu

Çağataylılar dönemi medreselerinde okutulan dersler ve eğitim, öğretim metodu hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Ancak kayıtlarda bulunan ipuçları üzerinden kıyas edilerek, okutulan derslerin Karahanlılar dönemindekine nazaran pek değişmediği, öğretim metodunun ise nispeten sade olduğu, ezbere dayalı olarak devam ettiği düşünülmektedir. Bunun dışında öğretim süresine sınır konulduğu, mekteplerde 3-4 yıl, medreselerde 4-6 yıl okunulduğu bilinmektedir¹³⁵.

2.3. İlmi Çalışmalarda Bulunan Müderrisler, Yetişen Âlimler ve Eserleri

¹³² Muhemmet: a g e, s. 55.

¹³³ Bkz: Cemal Karişî, a g e.

¹³⁴ Muhemmet: a g e, s. 56-57.

¹³⁵ a e, s. 56.

Zikrettiğimiz gibi, Çağatay dönemi taht kavgaları hiç bitmeyen, siyasî devrim ve askerî saldırılarla dolu bir dönem olmuştur. Bugünkü Doğu Türkistan sınırlarında hüküm süren Doğu Çağatay Hanedanlığı da birkaç kez başkent değiştirmek zorunda kalmış, önce Kuça, sonra Karaşehir, sonra Beşbalık, sonunda İlibalık (Gulca) illerini başkent yapmıştır.

Bu dönemdeki siyasî istikrarsızlık, sürekli savaş gibi tüm olumsuzluklara rağmen, Çağatay ulusu temelinde muhteşem bir edebiyat -Çağatay Edebiyatı- vücut bulmuş, sayısız ölümsüz eserler yaratılmıştır¹³⁶. Moğol istilasını genel anlamda olumsuz sonuçlar yaratmış olsa da, Çağatay edebî dilinin şekillenmesinde çok önemli rol oynamıştır. Büyük âlim Barthold'un dediği gibi, Moğol istilasını olmasaydı Çağatay edebî dili şekillenemeyecekti¹³⁷.

Bu dönem edebiyatı dil bakımından Hakaniyye Türkçesi temelinde gelişen Çağatay Türkçesiyle yazılmış, hitaplarını kalb üzerine yoğunlaştırmış, teşbih, temsil, mecaz, istiâre ve kinâye gibi edebî sanatlarla dolu, islamî düşünce ekseninde gelişen bir edebiyattır. Çağatay edebiyatı, Karahanlılar edebiyatındaki hikemî, ahlâkî, eğitici ve öğretici (ditaktik) konuları devam ettirmekle beraber aşk konusuna ağırlık vermiştir¹³⁸. Bu bakımdan Çağatay edebiyatını tam bir tasavvuf edebiyatı, Çağatay dönemini de Türk tasavvufunun en geliştiği bir dönem diyebiliriz. Zira bu dönemde ilim ve teknikten ziyade, edebiyat ve sanat daha da geliştiği, âlim ve fen bilimlerinde üstad olan bilim adamlarından ziyade, sûfiler, şairler, edipler ve sanatkârların daha da fazla yetiştiği bilinmektedir.

Yaratıldığı eserlerin sayısı bakımından çok verimli bir dönem sayılan Çağatay döneminde, bilindiği kadarıyla pek çok sûfiler, şairler, edipler ve sanatkârlar yetişmiştir. Biz burada sadece çok ün kazanan birkaç yazar ile eserlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

¹³⁶ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 6.

¹³⁷ Enver Baytur, Hernisa Sidik, *Xin-jiang'daki Milletlerin Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1991, s. 850. Ayrıca bkz: W. Barthold, *中亚突厥史 (Orta Asya Türkleri Tarihi)*, 中国社会科学出版社 (Çin Sosyal Bilimler Neşriyatı), 北京 (Pekin) 1984.

¹³⁸ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 92.

2.3.a. Nâsreddin ibn Burhaneddin Rabgûzî: Yazarın doğum tarihi ile ilgili net bir bilgiye sahip değiliz. Ancak 1279-81 yıllarında doğduğu farz edilmektedir. Rabgûzî'nin ünlü eseri *Kısasü'l-Enbiyâ*'nın (Yazar kendisi *Kısas-i Rabgûzî* adını vermiştir) giriş kısmında verilen ipuçları esasında onun, Harzem'in Ribât Oğuz şehrinde doğduğu, dil, edebiyat, tarih ve fıkıh sahesinde yüksek bilgi sahibiliği, kadılık görevinde bulunduğu bilinmektedir¹³⁹. Ancak yazarın memleketi olarak kaydedilen Ribât Oğuz şehri'nin yeri henüz tesbit edilmiş değildir.

Eserde verilen bilgilere göre, eser 1309-10 yıllarında kimliği henüz belli olmayan Nâsreddin Tokbuga isimli bir amirin emriyle yazılmaya başlamış, 1310-11 yıllarında tamamlanmıştır. Hacimli nesirî eser *Kısasü'l-Enbiyâ*, Hz.Adem'den raşit halifelere kadar 72 şahısın hayatı ile ilgili rivayetlerden oluşmuştur. Zebur, Tevrat, İncil ve Kur'an gibi semavî kitapları kaynak edilen bu eser, kendisinin büyüleyici edebî gücüyle Doğu Türkistan bölgesinde derin tesirini günümüze kadar sürdürölmüştür¹⁴⁰.

2.3.b. Abdurrahim Hafız Harzemî: Yazarın hayatıyla ilgili net bilgi sahibi değiliz. Ancak yazarın ünlü eseri *Dîvân-ı Hafız-ı Türkî* adlı eserinde verilen bilgilere bakıldığında, kendisinin Harzem şehrinde doğduğu, sonra Şiraz şehrine taşındığı ve orada yaşayıp vefat ettiğı bilinmektedir. Yazarın Harzem'den Şiraz'a neden ve ne zaman taşındığı pek bilinmemektedir. Bazı araştırmacıların tahminlerine göre, Timur ve onun çocuklarının İran'a yönelik askerî seferleri, yazarın taşınmasında belirleyici etken olabilir. Bunlara dayalı olarak yazarın XIV. yüzyılın sonları XV. yüzyılın başları civarında yaşamış olduğu muhtemeldir¹⁴¹.

Yazarın *Dîvân-ı Hafız-ı Türkî* adlı eseri Çağatay Türk edebiyatının en mükemmel ve hacimli dîvânı olup büyük bir değer taşır. Tek nüshası, Hindistan'ın Haydarabad şehrindeki Salarçang müzesinde 4298 numarada kayıtlıdır. Bu eser uzun zamandır Klasik Fars Şairi Hoca Şemseddin Muhammed Hafız Şirazî (ö: 1390?)

¹³⁹ a e, s. 99.

¹⁴⁰ Aysu Ata, *Rabgûzî* md, DİA, İstanbul 2007 c. 34, s. 377.

¹⁴¹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 136-137.

şairlerinin Türkçe tercümesi zannedilmiş, ancak 1975 yılında Hamit Süleymanov bu yanlışlığı düzeltmiş ve eseri iki cilt halinde Özbekistan’da yayımlamıştır¹⁴².

Dîvân-ı Hafız-ı Türkî, 18612 beyitten oluşan, Nakşbendiyye tarikatının görüşleri temelinde Mansûr Hallac gibi klasik sûfilere övülerek, Vahdet-i Vücut anlayışı temelinde yazılmış tasavvufî bir eser olduğu bilinmektedir¹⁴³.

2.3.c. Mevlânâ Ubeydullah Lutfî (ö: 1465): XV. yüzyılın ilk yarısında Çağatayca şiirleriyle şöhret bulan Mevlânâ Lutfî’nin doğum yeri ve tarihi belli olmadığı gibi ölüm tarihi de belli değildir. Bazı araştırmacıların ele geçirdiği kayıtlara dayalı olarak yaptığı tahminlere göre Mevlânâ Lutfî, 1366 yılında doğmuş, 1465 yılında 99 yaşında ölmüş ve o zamanın önemli medeniyet merkezlerinden Herat Şehrinde yaşamıştır¹⁴⁴.

Çağatay edebiyatının zirvesi olan ünlü şair Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü’n-Nefâis* ve *Nesâyimü’l-Mahabbe* adlı eserlerinde, Mevlânâ Lutfî’yi saygıyla anmış ve “Bu kavmin üstadı ve söz melikidir” ifadesini kullanmıştır¹⁴⁵. Türkî ve Farsî dilde eserler icad eden Mevlânâ Lutfî’nin birçok lirik nazım eserleriyle birlikte *Gül ve Nevruz* adlı bir destanı elimizde bulunmaktadır. Mevlânâ Lutfî’nin 1411 yılında kaleme aldığı iddia edilen *Gül ve Nevruz* adlı eserinde aşk konusu temel alınmış olsa da, aşk hikayesi aracılığıyla Türk düşüncesinin eksenini oluşturan devletçilik anlayışı ortaya konulmuş, adalete, barışa ve mutlu hayata yönelik arzu ve istekler ifade edilmiştir¹⁴⁶.

Bunun dışında Kutubî (XIV. yüzyılın ilk yarısı) ve onun *Husrav ve Şirin* adlı eseri, Haydar Harzemî (XIV. yüzyılın sonlar) ve onun *Mahzenü’l-Esrar* adlı eseri, Durbik (XIV. yüzyılın sonu XV. yüzyılın başları) ve onun *Yusuf ve Zileyha* adlı eseri, Yusuf Emrî (XIV. yüzyılın ilk yarısı) ve onun *Dehname ile Beng ve Çağır* adlı eserleri, Said Ahmed Mirza (XIV. yüzyılın ilk yarısı) ve onun *Teâşşukname* adlı eseri, Ahmedî (XV. yüzyıl) ve onun *Sazlar Münazarası* adlı eser, Yekinî (XV. yüzyıl) ve onun *Ok ve Yay Münazarası* adlı eseri, Mir Haydar Meczup (XV. yüzyılın) ve

¹⁴² Kemal Eraslan, *Çağatay Edebiyatı* md, DİA, İstanbul 1993, c. 8, s. 171.

¹⁴³ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 138.

¹⁴⁴ a e, s. 173-174.

¹⁴⁵ Eraslan, *Çağatay Edebiyatı* md, DİA, İstanbul 1993, c. 8, s. 170.

¹⁴⁶ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 185.

onun Mehzenî Mir Haydar adlı eseri, Mevlânâ Sekkakî (XIV. yüzyılın sonu XV. yüzyılın başları) ve onun *Dîvânî Sekkakî* adlı eseri, Mevlânâ Ataî (XV. yüzyıl) ve onun *Dîvân'ı*, Mevlânâ Gedaî (XIV. yüzyıl) ve onun *Dîvân'ı*, Hüseyinî (ö: 1506) ve onun *Dîvân'ı* vs. gibi yazarların isimleri ve eserleri günümüze ulaşmıştır. Burada Çağatay edebiyatının zirvesinde yer alan Ali Şîr Nevâî (ö: 1501) hakkında tekrar bilgi vermek gereksizdir. Ayrıca Çağatay döneminde ortaya çıkan eserlerden *Tahir ve Zühre*, *Ferhad ve Şirin*, *Leyli ve Mecnun*, *Garib ve Senem*, *Hörülka ve Hemracan*, *Seneber*, *Melike Mihilika*, *Melike Danişman*, *Şah Adilhan*, *Delle ve Muhtar* vs. Gibi eserler günümüze ulaşmakla beraber, Doğu Türkistan bölgesinde derin etki ve tesirlerini bırakmışlardır¹⁴⁷.

2.4. Çağataylılar Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

Çağataylılar dönemi ile ilgili şunu unutmamak gerekir ki, günümüzde kullanılmaya devam edilen Çağatay dili ve edebiyatı gibi terimler XIX. yüzyıldan itibaren araştırmacılar tarafından ortaya konulan kelimelerdir. Çağatay ulusu, yani Çağatay evladları hükümdarlığı altında yaşayan Türkistanlılar o zamandaki dilleri ve edebiyatlarını sözkonusu kelimelerle adlandırmamışlardı. Aynı Kaşgarlı Mahmut'un *Dîvânında* Karahanlılar dönemi Türkçesini Hakaniyye Türkçesi diye andığı, Yusuf Has Hacib'in *Türkî* dili kelimesiyle kaydettiği gibi, Çağatay ulusu ve o dönemde yetişen ünlü isimler hep birlikte döneminin dili ve edebiyatını Türk dili ve Türk edebiyatı olarak isimlendirmiştir. Buna delil olarak Ali Şîr Nevâî'nin *Muhakemetü'l-Lugateyin* adlı eseri gibi o zamanın ünlü isimleri ve onların eserlerinden pekçok örnekler göstermek mümkündür. Aynı şekilde, o dönem Osmanlı yazarları da kendi dillerini Oğuzca demeden, Türkçe demişti. Moğol istilasından sonraki Mâverâünnehir, Harzem, Altın Ordu, Horasan, Kaşgar ve batı İran bölgelerinde de aynı gelenek devam etmişti¹⁴⁸.

Ayrıca Çağatay torunlarından Tarmaşirin'in (taht dönem: 1326-1334) Moğolların geleneksel dini Budist Lama dininden vazgeçerek İslam'a girmesiyle başlayan İslamlaşma süreci, aynı zamanda Türkleşme süreci olmuştur. İslam'ı kabul

¹⁴⁷ a e, s. 170-194.

¹⁴⁸ a e, s. 65-66.

eden Çağatay hükümdarları kendilerini diğer Moğollardan ayırt ederek, Budist Moğollara Kalmuk, kendisine Moğol demiş ve kendilerini Türk saymışlardı¹⁴⁹.

Bu noktalar dikkate alınırrsa Çağatay döneminin de Orta-Asya insanlarının yine bir kez kitleler halinde İslamlaşma ve Türkleşme süreci dönemi olduğunu ve bu dönemin Türk medeniyet ve düşünce tarihindeki önemini genel manasıyla anlamak pek zor olmamalıdır. Bu dönemde İslamlaşan Turfan, Kumul bölgesindeki Uygur Türkleri tam bir Türklük kazanmış, bunun aksine eski inançlarını koruyan Sarı Uygurlar, kendilerinin açık bir Türk soyundan olmaları, Orhun Uygur devletinin kurucuları ve hükümdar kabilenin torunları olmalarına rağmen, sadece dil bakımından Türkî dilli halk sayılsa bile, kültür anlayışı ve düşünce yapısı bakımından Tibetlileşmiş bir durumda günümüze ulaşmış olması¹⁵⁰, Türklük ile Müslümanlığın iç içe olduğu görüşümüzün yine bir kanıtı olabilir.

Belirttiğimiz gibi, Çağatay dönemi taht kavgaları hiç bitmeyen, siyasî devrim ve askerî saldırılarla dolu bir dönem olduğu için, siyasî olay ve askerî seferler hakkında bol kaynakların bulunmasına rağmen o zamanın düşünce değişikliği, eğitim ve maârif müesseseleri ile ilgili vesikalar pek azdır. Dolayısıyla o dönem medreselerinde okutulan dersler eğitim-öğretim metodu hakkında net bir şey söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak yukarda sözü geçen, Çağatay döneminden bize yadigar kalan muhteşem metinler dikkate alınırssa, o zaman tasavvufunun gelişimlerinin genel manalarıyla anlaşılması zor olmayacaktır.

Bu dönemde sürekli devam eden savaş ve siyasî istikrarsızlıktan bıkmış halk, tasavvuf tarikatlarına yönelmiş, çeşitli tarikatlar ortaya çıkmış ve tüm Doğu Türkistan bölgesini kapsamıştır. Tarikat şeyhleri ve hocaların sosyal pozisyonu yükselmiş ve hükümdarları büyük çapta etkilemişlerdir. Mesela; Doğu Çağatay Hanedanlığı hükümdarı Tuğluk Timurhan, Erşidin Hoca isimli bir tarikat şeyhinin irşadiyle Müslüman olmuş ve mezkûr hocaya çok saygı göstermekle beraber yüksek mertebelerde bulundurmuştur. Erşidin Hoca, Tuğluk Timur'un desteğiyle Kuça ve çevresinde birçok medrese ve mektepler inşa etmiş, mürit toplamış, çevresini

¹⁴⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Ebülгази Bahadır Han'ın *Şecere-i Türk* adlı eserine. Bizim yararlandığımız neşri: Ebülгази Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, haz: Abdussattar Nasirî, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2002.

bayındırmış, onun torunları hatta devlet işlerine de karışmış ve belirleyici konumuna erişmiştir¹⁵¹.

Dönemin örnek olabilecek bazı eserlerine bakıldığında, düşünce yapısı bakımından bu devirde akıl sezgi arasındaki denge biraz bozulmuş, toplumsal eğitim misyonuna sahip tasavvuf ve tarikatlar toplumsal yönetim işlerine, yani devlet işlerine karışmaya başlamıştır. Türk tasavvufunda mistik ağırlık daha da artmış, batınî İslam düşüncelerinin etkileri görülmeye başlamış ve zahitlik, yani terk-i dünya etmek önplana çıkmıştır. Tasavvuf alanına vahdet-i vücud anlayışı sokulmuş, aşk konusuna yönelerek, çeşitli siyasî-kültürel ve sosyal yaşamdaki pratik problemler dikkate alınmamış, üzerinde çözüm bulma çabaları gösterilmemiştir. Türk düşüncesinde önem taşıyan unsurlardan adalet şuûru ve devletçilik anlayışı zayıflamıştır¹⁵². Aynı zamanda sûfilik ve tasavvuf bir yaşam tarzı ve mânevi arınma gelişimi olmaktan birer imtiyaz ve imtiyaz kazanma aracına dönmeye başlamıştır. Genel olarak Çağatay dönemi medreselerinde tasavvuf ve tasavvufî anlayış egemenliğini korumuştur. Ancak birer araca dönüştürülen tasavvufun etkisi altındaki medreseler, ilim ve fikir üretme ocağı olmaktan çıkmaya, garazlı insan ve camiaların kendileri için eleman yetiştirmesinde bir aracı olma konumuna düşmeye başlamıştır¹⁵³.

3. SEYİDİYYE DÖNEMİ (1514-1678)

Timur 1365'te Batı Türkistan'da hâkimiyet kurup, 1370'te Çağatay hanedanlığı'na son verince Doğu Türkistan'daki Çağatay hânedanından gelen küçük hanları himayesi altına almıştır. Timur Devleti'nin zayıflaması üzerine Çağataylılar yeniden mücadeleye başlamış, Doğu Türkistan bölgesi II. Isen Buka'dan sonra tahta geçen Yunus ve oğlu Ahmet tarafından idare edilmiştir. Ahmethan (t. d: 1487-1514),

¹⁵⁰ Ayrıntı bilgi için bkz: QARLUQ, a g m.

¹⁵¹ Muhemmet: a g e, s. 57.

¹⁵² Bu değerlendirmeler dönemin ün kazanan tasavvufî eserlerinden *Lisanü't-Tayîr* (Ali Şîr Nevâî) ve *Gül ve Nevrûz* (Mevlanâ Lûtfî) esasında yapılmıştır.

¹⁵³ 中国新疆地区伊斯兰教史 (*Çin Xin-jiang Bölgesi İslam Tarihi*)、新疆人民出版社 (Xin-jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 2000, c.1, s. 208-216.

o sırada Bâbü'r'ü yenilgiye uğratıp Batı Türkistan'a hâkim olan Şeybanhan'ın üstünlüğünü kabul etmiştir¹⁵⁴.

Ahmethan'ın ölümüyle 1514'te tahta geçen Seyidhan¹⁵⁵ (t. d: 1514-1533) Şeybanhan'ın hükümranlığından kurtulup Doğu Türkistan bölgesinde Seyidiyye hânedanlığını (1514-1682) kurmuştur. Yarkent şehri başkent yapıldığı için bu henâdanlık, Yarkent Henadanlığı adıyla da tanınmaktadır. Böylece uzun süre devam eden karşılığa sona verilip bölge siyasî istikrara kavuşmuştur. O zamanda, Seyidhan gibi başarılı bir devlet yöneticisi tüm Doğu Türkistan bölgesinde çok az olup, halkın genel durumuna önem veren sultan Seyidhan, barışçı bir tavırla devletin bütünlüğünü sağlamış, uzun süre devam eden karışık durumu sonlandırıp çökmüş durumdaki bölge ekonomisini yeniden canlandırmıştır. Neticede Doğu Türkistan bölgesinde yeni bir dönem –Seyidiyye Dönemi başlamıştır¹⁵⁶.

3.1. Seyidiyye Dönemi Medreseleri

Seyidiyye (Yarkent) Hanlığı kurulduktan sonra, sultan Seyidhan, devleti büyütmek ve geliştirmek amacıyla siyasî, sosyo-kültürel, ekonomik ve askerî islahatlar yapmıştır. Mirza Muhammed Haydar'ın *Tarih-i Raşidî* adlı eserindeki beyanlarına göre sultan Seyidhan, devlete huzur, millete barış götürmüş, devlet adamlarından avam ve fukaraya kadar tüm vatandaşın davranışları adab ve ahlâk çerçevesinde çözülmüş, milletin başındaki sıkıntılar kaldırılmış, huzur ve refah egemen olmuştur¹⁵⁷.

Böyle bir ortamda eğitim-öğretim işleri yeniden canlanma fırsatına kavuşmuş, bölgede yeni medrese ve mektepler inşa edilmiştir. Bilindiği kadarıyla sadece başkent Yarkent'te Seyidiyye Medresesi, Erşidin Medresesi, Reşidi Medresesi, Yeşil Medrese, Medrese-i İklimat, Cihan Medresesi, Hanlık Medresesi, Mahmudiyye Medresesi, Sakiye Medresesi, Veliyye Medresesi gibi birçok medreseler inşa edilmiştir. Kaşgar'da ise Hanlık Medresesi, Ak Medrese, Mirza Haydar Medresesi ve

¹⁵⁴ Muhammed Bilal ÇELİK, *Yarkend Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 111-113.

¹⁵⁵ Telaffuzdaki farklılık nedeniyle sultan Seyidhan ve Seyidiyye devleti, farklı isimlerle kaydedilmektedir. Biz tezimizde Seyidhan ve Seyidiyye hanlığı ismini tercih ettik.

¹⁵⁶ 维吾尔族简史 (*Uygurların Kısaca Tarihi*)、新疆人民出版社(Xin-Jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 1989, s. 148-150.

¹⁵⁷ Mirza Muhammed haydar: *Tarih-i Reşidî*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1983, Çince Neşri, s. 308-309.

Sakiyye Medresesi gibi birçok ün kazanan medreseler olmuştur. Bunun yanı sıra Sifahîyye (Askerî eğitim okulu), Şifâîyye (Tıbbî eğitim okulu), Mûzik okulu gibi eğitim kurumlarının tesis edildiği, Kaşgar'ın yeniden ün kazanıp *Sanî Buhara* (ikinci Buhara) diye anılmaya başladığı bilinmektedir¹⁵⁸.

Seyidiyye Hanlığı döneminde ün kazanan medreselerden günümüzde bilinenleri şunlardır:

3.1.a. Kaşgar Hanlık Medresesi: Seyidiyye Hanlığının 8. Hükümdarı sultan Abdullahhan (t. d: 1639-1652) tarafından inşa edilen bu medrese, bugünkü Kaşgar şehrinin Yavağ (Yarbağ) kasabası Orda İşiki (Saray Kapısı) mahallesindedir. Mezkur medrese binası 1787 metre kare büyüklükte olup, 53 odadan oluşmuştur. Her bir öğrenci odasında 6-7 talib (öğrenci) kalırdı. Medrese günümüze kadar ilk kez 1805-06 yıllarında Kaşgarlı ilim sever zat Albdulkadir ibn Abdulbars tarafından, ikinci kez 1844'te o zaman Kaşgar'da baş kadı görevinde bulunan Muhammed Sadık Elem Ahunum tarafından, üçüncü defa 1905-06'da Uygur yeni maarif işleri için büyük katkılarda bulunan, zamanının zenginlerinden Musabayev kardeşler tarafından, son kez 1936-37'de 1930'lardaki tüm Doğu Türkistan'ı kapsayan halk ayaklanmasının ünlü komutanlarından biri olan Mahmut Muhitî tarafından tamiri yapılmıştır¹⁵⁹. 1959'da medrese kapatılmış, 13 metre yükseklikteki medrese minaresi ve onun üzerindeki ay yıldız kaldırılmış ve medrese, ilerleyen bölümlerde açıklayacağımız Komünist rejimin açtığı *Siyasî Okul*'a devredilmiştir.

3.1.b. Kazançi Medresesi: Mezkûr medrese Kaşgar Hanlık Medresesine yakın, bugünkü Orda İşiki İlk Okulunun güneyinde inşa edilmiş, sonraki dönemlerde Hanlık medresesiyle birleştirilmiş ve son olarak aynı kadere maruz kalmıştır¹⁶⁰.

3.1.c. Sakiye Medresesi: Bu medrese bugünkü Kaşgar'ın Çasa kasabası Sakiye mahallesine inşa edilmiştir. Bilindiği kadarıyla bu medrese, Seyidiyye Hanlığının Kılıçhan lakabıyla anılan sultanı Mahmudhan tarafından kurulmuştur. 1630'da o zamanın muteberlerinden Bahâêddin Mahdum isimli kişinin oğlu Hacı

¹⁵⁸ İbrahim Niyaz, *Tarihten Kısa Beyanlar*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988, s. 217.

¹⁵⁹ Talip: a g e, s. 72-73.

¹⁶⁰ Muhemmet: a g e, s. 60.

Abdulkadir tarafından tamiri yapılmış ve genişletilmiştir. Yaklaşık dört asırlık tarihi olan bu medrese 1996'da Kaşgar Şehri Halk Hükümeti tarafından Medenî Miras (Kültürel Miras) olarak belirlenip koruma altına alınmıştır¹⁶¹.

3.1.d. Reşidiye Medresesi: Seyidiyye Hanlığının ikinci sultanı Abdulreşidhan (T. d: 1533-1559) tarafından 1553 yılında başkent Yarkent'te inşa edilen bu medrese, döneminin en ün kazanan medreselerinden olmuş, fakat Seyidiyye Hanlığından sonraki karışık dönemlerde yıkılmış, maalesef günümüze hiçbir iz bırakılmamıştır¹⁶².

3.1.e. Yarkent Hanlık Medresesi: mezkûr medrese Seyidiyye Hanlığı Hükümdarlarından sultan Muhammedhan tarafından 1610 yılında inşa edilmiştir. Bu medresenin binası 2600 metre kare olup, 30'dan fazla oda ve iki büyük ders salonundan oluşmuştur. Bu medresenin sonu aynı Kaşgar Hanlık Medresesi gibi olmuş, Siyasî Okul'a dönüştürülmüştür¹⁶³.

3.1.f. Mirza Haydar Medresesi: 1522'de *Tarihi- Reşidi*'nin müellifi Mirza Haydar tarafından inşa edilmiş olan bu medrese, o dönem mimar ustaları tarafından yapılmış ve o dönem mimarisinin en parlak nişanı olmuştur. Bu medrese beraberinde bir rasathane tesis edildiği de bilinmektedir. Ancak sonraki dönemlerde tüm değerli miraslar yıkılmış yakılmış, günümüze bazı tarihî kayıtlarda isimlerinin geçmesi dışında hiçbir iz bırakılmamıştır¹⁶⁴.

3.1.g. Hoten Hanlık Mesdresesi: Seyidiyye Hanlığının ikinci sultanı Abdulreşid Han (T. d: 1533-1559) Hoten şehrinde büyük bir medrese inşa etmiştir. Bu medrese yaklaşık 3000 metre kare büyüklükte, müderrisler için aileleriyle beraber kalabilecekleri beş adet ev, 40'tan fazla öğrenci odası, beş tane büyük ders

¹⁶¹ a e, s. 63-64.

¹⁶² a e, s. 68.

¹⁶³ a e, s. 65.

¹⁶⁴ *中国新疆地区伊斯兰教史* (Çin Xin-jiang Bölgesi İslam Tarihi)、新疆人民出版社 (Xin-jiang Halk Neşriyatı)、Urumçi 2000, c.1, s. 284.

salonundan oluşmuştu. Sultan Abdullahhan (T.d:1638-1667) tarafından bir kez tamiri yapılmış, 1958'de kentsel dönüşüm ihtiyacıyla yıkılmış, üzerinde yol yapılmıştır¹⁶⁵.

Bashettiğimiz bu medreselerin tüm giderleri devlet tarafından karşılanmıştır. Bunun dışında pek çok özel medrese ve mekteplerin kurulduğu bilinmektedir. Özel medreselerin giderleri vakıf kuruluşları aracılığıyla halledilmiştir. Ayrıca, Seyidiyye Hanlığı döneminde Kuça, Karaşehir, Turfan, Kumul gibi Türk şehirlerinde devlet tarafından çok sayıda medrese ve mekteplerin inşa edildiği bilinmektedir¹⁶⁶. Bazı kayıtlara göre, Seyidiyye Hanlığı döneminde Hanlık sınırı içerisinde 2263 tane medrese ve mektep inşa edilmiş ve eğitim-öğretimde kullanılmıştır¹⁶⁷.

Seyidiyye dönemindeki medrese ve mescitler özel bir mimariye sahip idi. Bu binaların kuruluş yapısı İslam mimarisinin bütün özelliklerini kendisinde toplamıştır. Medresenin duvar ve pencereleri, zamanında büyük ün kazanan halk nakkaşlarının ve İslam hat sanatının en güzel örnekleriyle süslenmiştir. Ve bu medrese ve mescitler o dönem mimarisinin en çarpıcı örneklerini oluşturmuştur.¹⁶⁸

3.2. Okutulan Dersler ve Öğretim Metodu

Seyidiyye Hanlığı döneminde Doğu Türkistan'da kurulan medreselerde hangi derslerin nasıl tedris edildiğine dair doğrudan bilgi veren güvenilir kaynaklar, tarihî vesikalar çok değildir. Ancak bu medreselerin devamı sayılan sonraki dönem medreselerinde hangi derslerin nasıl tedris edildiği hakkında bazı net bilgilere sahibiz. Bu vesikalara dayalı olarak, o dönem medreselerinde hangi derslerin okunduğunu tahmin etmek mümkündür. Araştırmalara göre, Seyidiyye Hanlığı dönemindeki medreselerde tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî dersler dışında dil ve edebiyat dersleri, matematik, geometri, astronomi, cebir ve müzik ilmi, felsefe, mantık, dinler bilgisi, metafizik, kimya, tıp, coğrafya, siyaset, ahlâk vs. gibi derslerin tedris edilmiş olduğu, Ali Şir Nevâî, Mevlana Celalettin Rumî gibi doğu klassiklerinin eserlerinin

¹⁶⁵ Recep Yüsüp, *Sultan Abdureşithan ve Seyidiyye Hanlığı* (makale), Hoten Ali Darul-Muellimin Mektipi İlimi Jurnili, 2001/2, s. 107.

¹⁶⁶ Muhemmet: a g e, s. 60.

¹⁶⁷ *中国新疆地区伊斯兰教史*, 新疆人民出版社, Urumçi 2000, c.1, s. 284.

¹⁶⁸ a e, s. 283-285.

okunulduğu açık bilinmekte ve Fârâbî, İbn Sînâ eserleri ve şerhlerinin de tedris edildiği iddia edilmektedir¹⁶⁹.

Bilindiği kadarıyla o zaman medreselerinde dinî dersler için *Şerh-i Vikaye*, *Muhtasar-ı Vikaye*, *Hidaye*, *Tefsir-i Celaleyn*, *Kadı Beydavî*, *Sahihü'l Muslim*, *Mesnevî-Şerif* gibi kitaplar okutulmuştur. Dersler Arap, Fars, Urdu ve Türk dillerinde tedris edilmiş, Türkçe öğrenci ve müderrislerin ana dili olduğundan açıklamalarda Türkçe esas alınmıştır¹⁷⁰.

Seyidiyye Medreselerinin eğitim öğretim metoduna gelince, öğretim metodunun nispeten sade olduğu, okuma yazmada harf metodunun uygulandığı düşünülmektedir. Genel olarak kabul görülen tahminlere göre, medreselerde hocalar kürsüde ders anlatırken öğrenciler onun önünde halka şeklinde oturarak ders alırlar, sadece dinlerlerdi. Ödevler verilir ve az sayıdaki yazılı ödevler dışında çoğunluğu ezbere dayalı ödevlerdi. Ezbere dayalı ödevler müderris ve taliblerce dinlenip kontrol edilir, yılda bir kez yazılı imtihan (sınav) yapılırdı. Mekteplerde 2-6 yıl, medreselerde 4-6 yıl okuyorlardı. Yetenekli öğrenciler bir medresede belli bir zaman ders aldıktan sonra istediği ilim dalına göre tahsilatta bulunmak için başka şehirlerdeki meşhur ulemanın derslerine devam edip onlardan da icazet alırlardı. Tahsilini başarıyla tamamlayan öğrencilere senedler verilir, bölgenin çeşitli yerlerindeki camilerde imam veya hatiplik yaparlar, mahkeme-i şeriâlar ve başka devlet kurumlarında kadı, müfti, mirza (kâtip) gibi görevlere atanırlardı. Başarsız öğrenciler ya evlerine döner, ya isteklerine göre tekrar okurlardı, bazılarının tahsili hatta 15-20 seneye kadar sürerdi¹⁷¹.

Aynı Karahanlılar dönemindeki gibi, büyük şehirlerde medreselerin yanında kütüphaneler, şifahaneler, rasathaneler ve bazen laboratuvarlar bulunmakta olduğu, ders hocalarının öğretim faaliyeti dışında buralarda uygulama ve ilmî çalışmalarla meşgul olduğu da bilinmektedir¹⁷².

¹⁶⁹ Muhemmet: a g e, s. 61.

¹⁷⁰ *中国新疆地区伊斯兰教史*, Urumçi 2000, c.1, s. 282-286.

¹⁷¹ Muhemmet: a g e, s. 61.

¹⁷² *中国新疆地区伊斯兰教史*, Urumçi 2000, c.1, s. 284.

3.3. İlmi Çalışmalarda Bulunan Müserrisler, Yetişen Âlimler ve Eserleri

Seyidiyye medreselerinde müderrislik yapan âlimler, bölgede yetişen ulemalardan başka, Buhara, Semerkand ve Bağdat gibi yüksek bilim merkezlerinde eğitim görmüş ulemalardan oluşmuştu. Yeniden canlanan ve istikrarla ilerleyen eğitim öğretim faaliyetleri birçok ünlü isimler yetiştirmiştir. Her hangi bir dönemden daha da verimli olan bu dönemde pek çok eserler yazılmış, tercüme faaliyeti canlanmış, eski eserler tertip edilmiş ve istinsah edilmiştir¹⁷³. Biz burada birkaç ünlü isim ve onların eserlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

3.3.a. Mirza Muhammed Haydar Köregan (ö: 1551): Ünlü tarihçi ve şair Mirza Muhammed Köregan 1499-1500 senesinde Taşkent'te doğmuş, 1512'de Endican'a gelerek Seyidiyye Hanlığı'nın kurucusu sultan Seyidhan'ın emrine girmiştir. 1513'te henüz küçük yaşındayken sultan Seyidhan'ın küçük kızıyla evlenip Köregan (damat) mertebesine yükselmiştir¹⁷⁴. 1522'de sultan Seyidhan'ın desteğiyle Kaşgar'da kendi adıyla bir medrese tesis etmiş, medresenin tüm giderlerini karşılamış ve kısa bir zaman kendisi bizzat yönetmiştir. 1524'te askerî göreve atanan Mirza Haydar henüz 24 yaşındayken kendisinin dehasını göstermiş, kuzey Tibet ve Keşmir bölgesini feth ederek başarılar kazanmıştır. 1532'de sultan Seyidhan Tibet'e askerî yürüyüş yaptığı dönemlerde, tüm ordunun komutanlığıyla görevlendirilen Mirza Haydar'a Orsang (Lihasa) 'a dek feth etmek emri verilmiştir. Mirza Haydar başarıyla ilerlediği sıralarda sultan Seyidhan ölmüş, rakiplerinin husumet tohumu atmasıyla veliahd sultan Abdulreşidhan'la arası bozulmuştur. Sultan Abdulreşidhan mektup gönderip onun tüm görevlerini iptal etmiş, o da askerî eylemi yarı yolda bırakıp Babürlü devletine yönelmiştir. Orada da başarılar kazanan Mirza Haydar 1551'de suikastla öldürülmüştür¹⁷⁵.

Mirza Haydar'ın iki önemli eseri elimizde bulunmaktadır. Biri *Tarih-i Reşidi* adlı tarih eserdir ki, bu eser Seyidiyye Hanlığı dönemindeki tüm Orta-Asya bölgesindeki devletlerin tarihi ve o zamandaki sosyo-kültürel ortamı hakkındaki

¹⁷³ 维吾尔族简史、Urumçi 1989、s. 163.

¹⁷⁴ Mirza Muhammed Haydar, a g e, s. 116-181.

¹⁷⁵ 中国新疆地区伊斯兰教史、Urumçi 2000, c.1, s. 285.

incelemelerde en değerli birinci el kaynak sayılmaktadır¹⁷⁶. Diğer bir muhteşem eseri ise, 1329 beyitten oluşan *Cihanname* destanıdır. Mezkûr eserde Çağatay edebiyatı geleneği esasında aşk konusu ele alınmış olsa da, eserde ifade edilen adalet anlayışı, devlet anlayışı, siyaset ve ahlâkî konularda ortaya konulan felsefî görüşlerin derinliği bakımından Türk düşünce tarihi incelemelerinde ele alınmaya değer bir eser olduğunu söyleyebiliriz¹⁷⁷. Mirza Haydar'ın bu eserinde tasavvufî görüşler ağırlık kazanmışsa da, eserde, o zaman toplumsal hayata geniş yayılan mezarları tavaf etmek, keramet göstermek gibi batıl amel ve akaidler açık bir şekilde tenkit edilmiştir¹⁷⁸.

3.3.b. Şah Mahmud Mirza Fazil Curas Oğlu (ö: 1700?): Bu dönemin yine bir ünlü ismi, Şah Mahmud Curas'dır. O 1620'lerde Seyidiyye Hanlığı başkenti Yarkent'te doğmuş, 1700'lerde ölmüştür. Şah Mahmud Kaşgar ve Yarkent medreselerinde yetişmiş tarihçi ve şairdir. Yazarın pek çok eser yazdığı bilinmektedir. Ancak elimizde bulunan sadece birkaçıdır. Şah Mahmud'un ilk eseri *Tarih-i Şah Mahmud Curas* ve *Tarih-i Şah* isimleriyle anılagelen tarih kitabıdır. Bu eser 1672-1676 arasında Fars diliyle kaleme alınmış, XVIII. yüzyılın sonlarında *Altı Şehir Hanları'nın Tarihi* ismiyle Kaşgar Türkçesi'ne tercüme edilmiştir. 1914-1915'lerde Doğu Türkistan'da ziyaretlerde bulunan Tatar ceditçilerinden Nuşirvan Yavuşev, Hoten'in Karakaş kasabasından bu eserin Fars dilindeki bir nüshasını bulmuş ve Tatarca'ya çevirip *Şura* dergisinin 1916'daki 19-23 sayılarında yayımlamıştır¹⁷⁹.

Yazarın 1682'lerde kaleme aldığı *Tarih-i Reşidî Zeyli* adlı yine bir tarih kitabı elimizde bulunmaktadır. Bu eser Mirza Haydar'ın *Tarih-i Reşidî*'sinin devamı ve *Tarih-i Şah Mahmud Curas*'ın daha da zenginleştirilmiş bir nüshasıdır. Bu iki eser de Doğu Türkistan Tarihi araştırmalarında eşsiz değere sahiptirler. Bunun dışında yazarın 1696'larda kaleme aldığı diğer bir eseri *Enisü't - Talibîn* elimizdedir. Bu eser bir neseb kitabı olup, Hilafetü'l Raşidin dönemindeki İslam tarihiyle ilgili beyanlarla

¹⁷⁶ 维吾尔族简史、Urumçi 1989、s. 163-164.

¹⁷⁷ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 527-528.

¹⁷⁸ 中国新疆地区伊斯兰教史、Urumçi 2000, c. 1 s. 286.

¹⁷⁹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c. 2, s. 542.

başlayıp, 12 imam, Nakşibendî tarîkatındaki şeyh hocaların ve o zaman İshakiye işan şeyhlerinin neseb tezkiresi beyan edilmiştir¹⁸⁰.

3.3.c. Yusuf Kidirhan Yarkendî (ö: 1561?): Seyidiyye Hanlığı döneminin her yönden gelişmiş bir dönem olduğunu belirtmiştik. Bu dönemde bölgede müzik ilmi de çok gelişmiş, muhteşem müzik eserleri yaratılmış, hatta medreselerde de müzik dersleri öğretilmiştir. Yusuf Kidirî, Kidirhan Yarkendî ve Mevlana Yusuf Kaşgarî gibi isimlerle kayıtlara geçen bu zat, zamanında en büyük ün kazanan şair ve müzik ustası idi. O, Ali Şir Nevâî'nin metinleri üzerine besteler yapmıştır. O, medreseler ve Han saray'larında müzik eğitimiyle meşgul olmuş, Irak, İran, Tebriz, Harzem, Semerkand, Endican, İstanbul, Keşmir, Belh ve Şiraz gibi uzak şehirlerden gelen öğrenciler onun dersine katılmıştır. Sultan Abdulreşid Han döneminde büyük saygı ve mertebeye erişen Yusuf Kidirhan, Abdulreşid Han'ın ölümünden iki yıl sonra 1661'de ölmüştür¹⁸¹. Yazarın *Dîvânî Kidirî* adlı bir eseri ve müzik ilmiyle ilgili bir çok risaleleri olduğu bilinmektedir. Ancak *Dîvânî Kidirî* adlı eserin eksik bir nüshası 1985'de Yarkent'ten bulunmuş, 1986'de Kaşgar Uygur Neşriyatı tarafından *Dîvânî Kidirî'nin Mukaddimesi* ismiyle yayımlanmış olsa da, diğer eserleri maalesef elimizde değildir¹⁸².

3.3.d. Amannisa Hanım (ö: 1550?): Bu dönem müzik ilmi alanında değerli katkılarda bulunan yine bir ünlü isim Melike Amannisa Hanıdır. Büyük müzik ustası Amannisa Hanım sultan Abdulreşidhan'ın hanımıdır. O müzikte çok yetenekli olmakla beraber çok güzel şiirleri bulunan bir şairedir. Onun *Dîvân-i Nefise* adlı bir eseri kaleme aldığı, hanım kızları muhatap alan *Ahlâkî Cemile (Güzel Ahlâk)* adlı bir eseri ve *Şuruhl-Kulûb (Kalbler Şerhi)* adlı bir risalesinin daha olduğu bilinmektedir¹⁸³. Bunun dışında kendisi *İşret Engiz* adlı bir mukam da icad etmiş ve ustası Yusuf Kidirhan Yarkendî ile beraber halk müzikleri üzerinde tertip ve tasnif

¹⁸⁰ 中国新疆地区伊斯兰教史, Urumçi 2000, c. 1, s. 286.

¹⁸¹ Molla İsmetullah ibn Molla Ni'metullah, *Tarih-i Müskiyyun*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1982, s. 58-59.

¹⁸² *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 488.

¹⁸³ Molla İsmetullah İbn Molla Ni'metullah, a g e, s.65-67.

yaparak, günümüzde *Uygur 12 Mukamı*¹⁸⁴ olarak bilinen muhteşem müzik eserinin oluşumu ve şekillenmesinde çok değerli katkılarda bulunmuştur¹⁸⁵.

3.3.e. Molla Arif Hotenî (ö: 1655): Seyidiyye Hanlığı dönemi medreselerinde önem verilen bir diğer ilim ise Tıp ilmidir. Molla Arif 1564'de Hoten'in Laskuy kasabasında doğmuş, ilk tahsilini kendi mahalle medreselerinde aldıktan sonra, Hoten Hanlık Medresesinde din, mantık ve tıp ilimleri üzerine tahsilde bulunmuştur. Molla Arif, 28 yaşındayken dedesi Molla Âlim onun tıp ilminde daha da yetenekli olmasını istemiş ve bu istekle ikinci üstad Fârâbî ve tıp üstadı İbn Sînâ'nın o zamandaki varisi olarak tanınan ünlü tıp âlimi Uluğ Beg Yarkendî'ye göndermiştir. Molla Arif üstadı Uluğ Beg'den ders aldığı dönemlerde İbn Sînâ'nın *El-Kanunu-fit-Tıb* adlı eserini ayrıntılı bir şekilde öğrenmiş ve Yarkent'teki tahsilinden sonra Hindistan'ın Serhindi şehrinde Haydar Ali Han Sahib isimli üstadtan ders almış, sonra kendi memleketi Hoten'e dönüp, medreselerde müderrislik yapmakla birlikte tıbbî çalışmalarla meşgul olmuştur. Onun Farsça yazdığı *Güldeste-i Afiyet (Sağlık Güldemeti)*, *Mucerrabati Arif (Arif'in Denetimden Geçen Reçeteleri)*, *Risale-i Fesed ve Hacamat (Kan çıkarma ve şehek koyma risalesi)*, *Mualecatü'l Fukara ve Ehli Sehra (Fakirler ve köylülerin tedavisi)*, Türkçe yazdığı *Türki Desturü'l İlac (Türki Tedavi Usülleri)* ve Arabça yazdığı *Esrarü'n-Nebzi vel-Bevli vel-Biraz (Damarlar ve Metabolizima'nın Sırları)* gibi birçok değerli eserleri bize ulaşmıştır¹⁸⁶.

Bunun dışında Seyidiyye hanlığı döneminde, Seyidî, Reşidî (Seyidî sultan Seyidhan'ın, Reşidî sultan Abdulreşid Han'ın mahlasıdır. Kendileri yetenekli siyasetçi olmakla birlikte birer şairlerdi), Ayazî, Meclisî, Muhammed Emin Hirketi, Abid, Mirza Mirek Çalîşî, Ahun Hoca, Mevlana Hûlkî, Melikü'l Şüerâ adıyla anılan Ahund Molla Reidî, Hoca Abdurrazak, Dostî Yarkendî, Zileyha Bigim (kadın) gibi pek çok ünlü isimler ve *Gezeliyat-i Şah Hoca Abdurrazzak*, *Risale-i Müsikî*, *Kisse-i*

¹⁸⁴ Uygur 12 Mukamı: Rak, Çebiyat, Müşaurek, Çarigah, Pencigah, Özel, Ecem, Uşak, Bayat, Neva, Sigah, Irak; Ayrıca bakınız, *Uygur 12 Mukamı*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1993.

¹⁸⁵ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 488.

¹⁸⁶ Turgun Ömer, Abdukadir Abduvayit, *Hotende Yaşayan Ünlü Tabıblar*, Xin-jian Halk Sihhiye Neşriyatı, Urumçi 2003, s. 15-17.

Seyfü'l Mulk, Muhabbetname-Mihnetkam, Dîvânî Gümnam gibi ölümsüz eserler ortaya çıkmış ve yazılmıştır¹⁸⁷.

3.4. Seyidiyye Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

Seyidiyye Hanlığı dönemi, Çağataylılar neslinin son parlak dönemini teşkil etmiştir. Kaydettiğimiz üzere Çağataylılar dönemi Moğolların kitleler halinde Müslümanlaşma ve Türkleşme dönemi olmuştur. Uzun zaman süren siyasî istikrarsızlık ve askerî kavgalara son verilip huzurlu bir refah ortamı getirilen Seyidiyye Hanlığı'nın ilk dönemleri, yani sultan Seyidhan, sultan Abdulreşidhan, Abdulkerimhan ve sultan Mahmud (T. d: 1591-92—1609-10) dönemleri Türkistan'da, özellikle Doğu Türkistan bölgesinde asıl anane devam ettirilmiş, gelecek için yeni yollar açılmış, devlet güçlenmiş, ilim gelişmiş, her hangi bir dönemdekinden fazla medrese ve mekteplerin inşa edildiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde Mâverâünnehir, Harzem ve başka Türk bölgelerinde de aynı geleneğin devam ettiği, aynı şekilde gelişmelerin ortaya çıktığı bilinmektedir¹⁸⁸.

Bilindiği Kadarıyla Çağataylılar döneminde Hanların İslam'a girmesine vesile olan hocalar yüksek imtiyaza sahip olmuştur. Üstelik o hocalar kendi etkilerini daha da büyütme amacıyla kendilerini Hz. Muhammed (sav)'e bağlayarak nesebnameler uydurmuştur. Dolayısıyla Hanlık üzerinde kuruluşundan itibaren hocaların etkisi büyük olmuştur. Zira bölgenin mânevî havasına tasavvuf hâkim olmakla beraber, bu tasavvuf anlayışına da kendilerini Hz. Muhammed (s a v)'e bağlayan hocalar hâkim olduğundan hanların ve devlet adamlarının askerî ve siyasî fikirleri sınırlı kalmıştır. Siyasî gelişmeleri takip edemedikleri için Seyidiyye Hanlığı, komşuları ile rekabet edememiştir.

Seyidhan'ın yerini alan oğlu Abdulreşidhan huzur dönemini devam ettirmişse de, ülkenin Turfan, Kumul gibi doğu vilâyetleriyle Altışehir olarak bilinen batı vilayetleri arasındaki rekabet büyümüş ve Moğolistan'da hâkimiyeti eline geçirerek hem Çin hem Doğu Türkistan yönünde ilerlemek isteyen Jungar Kalmukları sık sık

¹⁸⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 459-568.

¹⁸⁸ Bkz: Wang-zhi-lai, *Orta Asya Tarihi*, Urgurca'ya çev: Ablet Nurdun, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1999, c. 2, s. 492-542.

Doğu Türkistan'ın doğu vilâyetlerine akınlar yapmaya başlamıştır. 1560'daki bir askerî sefer sırasında Abdulreşidhan Hoten'de ölmüş, Hoten valisi Abdulreşidhan'ın yerine geçen Abdulkirimhan'a karşı isyan etmiş ve Turfan merkezli doğu vilâyetlerle iş birliğine girmiştir. 1570'de Abdulkirimhan isyancılardan üstün gelerek doğu batı rekabetini sona erdirmiştir. Böylece bölge üzerindeki Doğu Çağataylıların kalıntı hükümlerliliği tamamen silinmiştir. Ancak, ülkenin yeniden şehir devletleri haline dönme tehlikesi varlığını korumuştur. Üstelik Doğu Çağataylılar sultanı Tugluk Timur'un Müslüman olmasına vesile olan Erşidin Hoca ve onun neslinden gelen hocaların, ülkenin doğu vilâyetlerinde etkisi hâlâ büyüktü. Sultan Abdulkirimhan tüm bunları nazara alarak ülkenin bütünlüğünü sağlamak ve halkı zarara uğratmamak umuduyla Batı Türkistan'da yetişen büyük din âlimlerinden Mahdûm-ı A'zam'ın oğullarından Hoca İshak Velî'yi Doğu Türkistan'a davet etmiş, Hoca İshak Velî, Doğu Türkistan'ı şehir şehir, kasaba kasaba dolaşp Müslümanların birlik olması gerektiğini anlatmaya çalışıp, bunda başarı göstermiştir. Neticede Erşidin Hoca taraftarlarının etkisi sadece Kuça bölgesinde zayıf bir şekilde varlığını sürdürebilmiştir¹⁸⁹.

Seyidiyye Hanlığı'nın altıncı sultanı Abduletifhan (T. d: 1618-19—1630-31)'ın Mahdûm-ı A'zam'ın diğer bir oğlu Hoca Muhammed Emin Kalan'ı bölgeye davet etmesi, Doğu Türkistan'ın kaderine etki edecek olayların gelişmesine yol açmış ve sonunda Seyidiyye Hanlığının bütünüyle çökmesine neden olmuştur¹⁹⁰.

Elimizde bulunan tarihî kaynaklar ve o zamanda yazılmış edebî metinlere dayalı olarak yaptığımız tesbitlere göre, tüm Seyidiyye Hanlığı döneminde tasavvuf ve tasavvufî anlayış sadece medreselerde hâkim konumunu korumakla kalmayıp, hâkimiyet anlayışında da egemen olmuştur. Zira Seyidiyye Hanlığının yaklaşık tüm hanları birer sûfî idi veya birer sûfiye biat vermişti¹⁹¹.

¹⁸⁹ Bkz: *中国新疆地区伊斯兰教史*、新疆人民出版社、Urumçi 2000, c. 1 s. 208-235.

¹⁹⁰ Seyidiyye dönemine başgöstermeye başlayan tarikatlar arasındaki çatışmaların doğuş sebepleri ve gelişim süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi sahibi olam için bkz: Liu-zhi-xiao, a g e, s. 713. *维吾尔族简史*、新疆人民出版社、Urumçi 1989、s. 148-158.

¹⁹¹ Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会(Ortaçağ Uyğur Cemiyeti)*, Halk Neşriyatı, Pekin 2013, s. 182. Ayrıca bkz: Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Eminiyye*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012.

Seyidiyye Hanlığının ilk dönemlerinde, özellikle ilk üç nesil hanların hâkimiyet sürdürdüğü zamanlarda, Türk-İslam düşüncesi akıl sezgi arasındaki dengeyi biraz bulmuş olsa da, sonraki dönemlerde denge tamamıyla bozulmuş, düşünceler sınırlanmış, sûfilik ve tasavvuf gerçek anlamlarını kaybederek bazı kötü niyetli hocaların imtiyaz ve egemenlik kazanmasının aleti konumuna düşmüş, birçok batıl akide ve hurafî düşünceler tasavvuf teorilerine sokulmuştur. Ancak, o zamanlarda varlığını mânevî temizliğiyle beraber koruyabilen gerçek sûfiler ve mutasavvıflar da az değildi. Onlar eserler üretmiş ve eserlerinde sahte sûfileri, şaşkın hocaları şiddetle tenkit etmiştir. Bu dönem edebiyatı da tam bir tasavvuf edebiyatıdır. Bu dönemde icad edilen eserlere bakılırken görebileceğimiz üzere, tasavvufî düşüncelerde aşk konusu yerini korumayı devam ettirmiş, Vahdet-i Vücut görüşü, Mecazî Aşk anlayışı aracılığıyla kabul görülmüş ve geniş kapsamda yayılmış, Türk düşüncesinin önemli unsurlarından adalet şuûru ve devletçilik anlayışı son derece zayıflayıp, hocalara mutlak itaat etmekten ibaret kölece bir düşünce ve anlayış, gerçek Türk tasavvufunun yerini almaya başlamıştır¹⁹².

4. HOCALAR DÖNEMİ (1678-1759)

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Seyidiyye Hanlığı'nın üçüncü nesil hanı sultan Abdulkerimhan, 1570'lerde Batı Türkistan'da yetişen büyük din âlimlerinden Mahdûm-ı A'zam'ın dördüncü oğlu Hoca İshak Velî'yi Doğu Türkistan'a davet etmiş ve ona saygıyla davranarak, yüksek mertebe ve imtiyaz vermiştir. Hoca İshak Velî de Doğu Türkistan'ı şehir şehir dolaşıp müslümanların birlik olması gerektiğini anlatmaya çalışmış ve bunda başarı gösterip, çevresinde büyük bir mürit kitlesi toplamıştır. Buna karşı o zaman ülkenin doğu vilâyetlerinin hâkimi olan Abulletifhan, Mahdûm-ı A'zam'ın büyük oğlu Hoca Muhammed Emin Kalan'ı Doğu Türkistan'a davet etmiş, böylece bu iki kardeş ayrı ayrı mürit toplamaya başlamış, kendi etki alanını genişletme mücadelesi vermiş, neticede aralarında üstünlük kazanma kavgaları çıkmıştır. 1609-10'larda sultan Mahmud'un ölümüyle sarayda taht kavgaları baş göstermeye başlamış, bu sıralarda tahta oturmak isteyen herkes hocaların desteğine erişmek için çabalamış, bu da hocalar arasındaki çekişmeleri

¹⁹² Tüm bu değerlendirmeler *Tarih-i Reşidi*, *Muhabbetname-Mihnetkam* ve *Dîvânî Gümnam* gibi eserlere dayalı olarak yapılmıştır.

daha da şiddetlendirmiştir. 1618-19'da Abdulletifhan Seyidiyye Hanlığı'nın sultanlık tahtına oturduktan sonra kendisinin davet ettiği Hoca Kalan ve onun çevresindekilere büyük çapta önem vermiş, İhsak Hoca taraftarlarını ise dışlamaya başlamıştır. Abdullahhan (T. d: 1638-39--1668) döneminde devlet yeniden siyasî istikrara kavuşmuş, hocaların devlet işleri üzerindeki etkisi zayıflamıştır¹⁹³.

İshak Hoca'nın müritleri siyah renkli takkeler taktığı için tarikatına Karatağlıklar veya İshakiye denilmiş, Kalan Hoca taraftarları ise beyaz takke taktığından tarikatına Aktağlıklar veya İşkiye denilmiştir. Bu iki fırka aynı şekilde Nakşibendiye sülûkuna aittir. Aralarında nasıl bir görüş farkının ve aralarındaki çekişmeye neden olabilecek birer düşünce ve bakış açısı cihetindeki karışıklığın bulunduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bilindiği kadarıyla, bu iki grup arasındaki kavga ve yarış, mânevî arınma ve Allah katındaki derecelerinin üstün olmasını amaçlayan bir kavga ve yarış olmadığı, açıkçası, tasavvuf ve sûfilik elbisesi giymiş insafsız hocaların siyasî çıkarları ve etki alanının genişlemesini amaçlayan dünyevî bir kavga ve yarış olduğu bellidir.

Seyidiyye Hanlığı'nın son dönemlerinde hocalar arasındaki çekişme daha da şiddet göstermeye başlamıştır. 1668'de Sultan Abdullahhan'ın birinci oğlu Yolbarishan (T. d: 1668-1670) Aktağlıklar ve Jungar Kalmuklarının desteğiyle han ilân edilmiş ve Karatağlıklara yönelik acımasız dışlayıcı politika uygulamıştır. Böylece hocalar arasındaki çekişme epeyce bir siyasî kavgaya dönüşmüştür. 1670'de Sultan İsmâilhan (T. d: 1670-1678) Karatağlıkların desteğiyle hanlık tahtına oturduktan hemen sonra Aktağlıkların o zamandaki büyüğü Hidayetulla Afâk Hoca'yı (ö: 1694) bölgeden kovmuştur. Afâk Hoca önce Keşmir'e sonra Tibet'e geçmiş ve orada Budist Lama dininin lideri V. Dalay Lama'ya başvurmuştur. V. Dalay, Afâk Hoca'yı dinî açıdan kendi emri altında olan Jungar Kalmuk lider Galdan'a yönlendirmiştir. Afâk Hoca'nın teklifiyle on iki bin kişilik orduyla Yarkent'e saldıran Jungarlar, 1678'de Seyidiyye Hanlığı başkenti Yarkent'i ele geçirmiş, sultan İslâmîhan ve tüm saraylıları esir alarak İli bölgesine sürgün etmiştir. Bu şekilde üstünlük kazanan Aktağlıklar çok kısa bir zaman iktidarda kalmış, sonraki durumlardan memnun olmayan Afâk Hoca idareyi bıraktıysa da çok geçmeden tekrar

¹⁹³ Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会*, Pekin 2013, s. 177-200.

iş başına geçmiştir ve 1694'de zehirlenerek öldürülmüştür. Seyidiyye Hanlığını kolayca ele geçiren Galdan, 1688'de gururlanarak Çin Mançur devletine savaş açmış, 1696'da tüm ordusuyla mağlubiyete uğrayan Galdan, 1697'de intihar etmiştir. Galdan'ın ölümünden sonra Jungar devleti çökmeye başlamış, Doğu Türkistan bölgesindeki etkisi de epeyce zayıflamıştır. Böylece bölgede yeni bir dönem-Hocalar Dönemi başlamıştır¹⁹⁴.

4.1. Hocalar Dönemi Medreselerinin Genel Durumu

Hocalar dönemi yarı bağımsız bir iktidar dönemi olduğundan, devlet ekonomisi zayıflamış, iktidar eğitim öğretim işleriyle pek ilgilenmemiştir. Bu dönemde bazı medreselerin tamiri yapıldığı ve Hoca Cahan Yakub'un Ak Medrese isminde bir medrese inşası dışında yeniden medreseler inşa edilmemiş, devlet aslında devlete ait olan medreselerin giderlerini karşılayamamış, tüm medrese ve mekteplerin giderleri vakıf veya bağışlara bağlı kalmıştır. Ancak, böyle ağır olumsuz koşullara rağmen, bölgenin bazı ilim sever insanları mevcut imkânları iyiye değerlendirmiş, medreselerde eğitim-öğretim faaliyetleri devam ettirilmiştir. Neticede Muhammed Siddik Zelilî (ö: 1755?) ve onun *Sefername*, *Tezkire-i Çilten*, *Tezkire-i Hoca Muhammed Şerif Büzüruk*, *Küçük Dîvân* adlı eserleri, Muhammed İbn Abdullah Harabatî (ö: 1730?) ve onun *Külliyat-i Harabatî*'si, İsmâîl Mehzun Hotenî ve onun *Dîvânî Mehzun*'u, Molla Fazik Küçük ve onun *Leyli ve Mecnun*'u, Selahî Kaşgarî ve onun *Gül ve Bülbül*'ü, Nevbetî ve onun *Dîvânî Nevbetî*'si, İbrahim Meşhurî ve onun *Dîvânî Meşhurî*'si, Mir Haliddin Kâtip Molla Küçük Yarkendî ve onun *Hidayetname* adlı eseri, Şâir Ahun ve onun *İslamname*'si gibi pek çok ünlü isimler yetişmiş ve onlardan muhteşem eserler yadigâr kalmıştır. Bunun dışında yukarıda bahsi geçen Hoca Cahan Yakub ve onun oğlu Hoca Siddik gibi bölge yönetimleri de, ayrı ayrı

¹⁹⁴ Doğu Türkistan'da Hocalar Döneminin doğuşu, gelişimi ve aralarındaki çekişmeler hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmak için bkz: *中国新疆地区伊斯兰教史*、新疆人民出版社、Urumçi 2000, c. 1 s. 208-333. Muhammed Siddik Kaşgarî, *Tezkire-i Ezizan*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşkar 1988. Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会(Ortaçağ Uygur Cemiyeti)*, Halk Neşriyatı, Pekin 2013, s. 177-200. Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Eminiyye*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012. Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Hemidî*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2007.

Erşi ve Futuhî mahlasıyla icadlarda bulunmuş, *Dîvânî Erşî* ve *Dîvânî Futuhî* isimlerinde eserler yazıp bırakmıştır¹⁹⁵.

Bu dönem medrese eğitimi ve onun ortaya çıkardığı olumlu sonuçlardan zikretmek gerekli olan bir diğer husus ise, tercüme hareketidir. Bu tercüme hareketiyle birçok Farsca meşhur eserler Türkçe'ye çevirilmiştir. Örneğin, 1697'de *Kıyasü'l-Enbiyâ* kimliği bilinmeyen bir şahıs tarafından tercüme edilmiş, 1697'de *Mecmu'atü'l Mühakikin* (hocalar babası Mahdum Âzem tezkiresi), Muhammed Sadık Yenisarî tarafından çevirilmiş, 1706'de *Revzetü's-sülbab Fi Tevarihî vel-ensab (Tarihî Binakitî)*, *Tarihî Hezenacı* ismiyle tercüme edilmiştir¹⁹⁶.

Bunun dışında Molla Muhammed Timur Kaşgarî 1709'da, *Ahlâkü'l Müsinin* ve *Yûsûf Zileyha* adlı eserleri, 1717'de ise *Kelile ve Dimnê* adlı eseri *Asârî İmamiyye* adıyla Farsça'dan Türkçe'ye çevirmiştir. 1737'de *Ravzatü's-safâ* adlı eser Mir Fazil Küçük Sakî tarafından *Tarihî Hevendşah* ismiyle çevirilmiş, 1750'lerde meşhur Fars şairi Ebulkasim Firdevs'in *Şahname* adlı eseri, Şah Muhammed Emin İbni Hoca Nizameddin Hicranî tarafından Türkçe'ye çevirilmiştir. Ayrıca Arapların *Binbir Gece*'si ve benzer klasik eserlerin de bu dönemde Türkçe'ye çevirildiği bilinmektedir¹⁹⁷.

Medreselerde okutulan dersler ve eğitim metoduna gelince, bu dönemde Seyidiyye döneminde sabitleşen dersler ve kitaplar okutulmaya devam etmiş, ancak öğretim metodu üzerinde hiçbir yenileşme olmamakla beraber, ezbere dayalı bir sistem mutlak hâkim olmuş, yazma ve düşünme konusunda hiçbir şey öğretilmemiştir. Seyidiyye döneminde sistemleştirilen eğitim süresi de bozulmuş, belli bir eğitim süresi belirlenmemiştir¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Ayrıntı bilgi için bkz: *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 569-703.

¹⁹⁶ Enver Baytur, Hernisa Sidik, a g e, s. 1058-1059.

¹⁹⁷ Abukayyum Hoca, *Garibî Yurt ve Kadimki Medeniyet*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1995, s. 377-378.

¹⁹⁸ Ayrıntılı bilgi sahibi olmak için bkz: 《中亚文明史》 *Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi)*, c. 5, s. 139-147. *中国新疆地区伊斯兰教史*, 新疆人民出版社, Urumçi 2000, c. 1 s. 208-333. Muhammed Siddik Kaşgarî, *Tezkire-i Ezizan*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988. Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会(Ortaçağ Uygur Cemiyeti)*, Halk Neşriyatı, Pekin 2013, s. 177-200. Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Eminiyye*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012. Molla Musa

4.2. Hocalar Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

Genel olarak Hocalar dönemi, Doğu Türkistan tarihindeki bir gerileme ve çökme dönemi olarak nitelendirilmektedir. Ancak dönem hakkındaki böyle değerlendirmeleri tamamen objektif saymak pek doğru değildir. Zira bu dönemde Hoca Cahan Yakub (t. d: 1735-1756) gibi dehakar, terakkiperver, ilim sever, adil yöneticiler de olmuş, gelişme ve kalkınmalar görülmüştür¹⁹⁹. Muhammed Siddik Kaşgarî *Tezkire-i Ezizan* adlı eserinde hatta Hoca Cahan dönemini Horasan bölgesinin altın dönemi sayılan Hüseyin Baykara dönemine benzeterek övmüştür²⁰⁰.

Günümüzde Uygurca yapılan tüm araştırmalarda Hocalar dönemi, Doğu Türkistan'ın tüm yönden gerilemiş ve çökmüş en karanlık bir tarihî dönemi olarak nitelendirilmekte ve bu gerileme ve çöküşün tüm sorumluluğunun tasavvuf ve tasavvuf ehli üzerinde olduğu genel kanaât haline gelmektedir. Tasavvuf ile hurafe ve cehalet eş anlamda ifade edilmekte, ehli tasavvuf ise karanlık ve cehaletin hamisi, aydınlık, ilim ve terakki düşmanı olarak gösterilmektedir.

Hocalar döneminin bir karanlık dönem olduğu görüşüne bizim hiç itirazımız yoktur. Zira bu dönemde gerçekten ülkede istikrarsızlık hüküm sürmüş, devlet gücü son derecede zayıflamış, Jungarlara gönderilecek vergi, halkın tahammülünü aşmış, gece gündüz demeden çalışan halk bir ekmek için bile oldukça zorlanmıştır. Türk-İslam düşüncesindeki adalet şuûru yerine zalim hükümdarlara mutlak itaat göstermekten ibaret kölece anlayış, devletçilik düşüncesi yerine hizipçilik geçmiştir. Ve bölgede toplumsal bir gerileme görüldüğünü açıkça göstermektedir. Ancak Hocalar hükümdarlığının aslında Jungar Kalmuklarının etkisi altındaki yarı bağımsız bir hâkimiyet olduğu, gerek Aktağlık gerekse Karatağlık Hocalar olsun, hepsinin Jungar Kalmuk hükümdarları tarafından tayin edildiği ve koruması altında tutulduğu unutulmamalıdır. Bu dönemde Altışehir'den Jungarlar'ın her yıl için aldığı vergi miktarı 100 000 madeni para olup, bir madeni para 35 gram gümüşe eşit olduğuna göre, yıllık vergi 3,5 ton gümüşe bedeldir. Bu her bir ailenin yıllık gelirinin 55% den

Sayramî, Tarih-i Hemidî, Milletler Neşriyatı, Pekin 2007. 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989, s. 168-193.

¹⁹⁹ Uygur Edebiyatı Tarihi, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.2, s. 571.

²⁰⁰ Muhammed Siddik Kaşgarî, *Tezkire-i Ezizan*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşkar 1988, s. 83.

fazlasının Jungarlar'a vergi olarak harcanması manasına gelmektedir²⁰¹. Böyle bir durumda devlet ekonomisinin ne durumda olabileceği bellidir ki, devlet olarak eğitim öğretim kuruluşlarına yatırım yapabilsin. Üstelik Hocalar döneminde bazı akıl gözü açık Hocalar'ın fırsat bulunduğu zaman Jungarlardan kurtulmak için çalışması, mücadeleler vermesi de dikkat çekici bir noktadır.

Ayrıca Aktağlık ve Karatağlık gruplar arasında herhangi bir inanç ve görüş farkı olmamasına rağmen, aralarında kavgaların hiç bitmemiş olması onların birer tasavvuf tarikatı olmaktan ziyade iktidar yarışına giren siyasî nitelikteki gruplar olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle bu karanlık dönemin sorumlusu olarak tasavvuf ve onun ehlini göstermek doğru değildir ve bu eleştiriye değer bir yanlışlıktır.

Gerçek şudur ki, Hocalar döneminde en büyük zarara maruz kalan aslında, tasavvuf ve onun ehli olmuştur. Zira bu dönemde tasavvuf tam manasıyla çarpıtılmış, insafsızların aleti yapılmıştır. İnsanı maddiyattan arındırıp kalb temizliğiyle Hakk'a döndürmek ve ilahî sıfatlarla ahlâklandırmak isteyen gerçek tasavvuf aradan kalkmış, bu dönemde iktidar sevdasına boğulan kimseler, hatta Hoca adlıların tümü değilse de çoğunluğu tarafından kendi amaçları için merdiven olarak kullanılan sahte tasavvuf yaygınlaşmıştır. Temiz kalpli müritler ve sûfiler aldatılmış, onların saf duyguları, Hakk'a âşık kalbleri acımasız bir şekilde siyaset sermayesi yapılmıştır. Dolayısıyla Hocalar döneminde egemen olan düşünce yapısına tasavvuf adını vererek, tek sorumlusu ve suçlusu olarak tasavvuf ve onun ehlini göstermek asla doğru değildir. Aksine tasavvufu yüz­süzlerce kullanan, üzerini tasavvuf cübbesiyle örtüp kendisini tasavvuf ehli olarak gösteren, pisliğe bulaşan şeytan sıfatlı insanlar ve bu insanları kullanarak halk üzerinde sümürgecilik yapan Jongarlar sorumlu tutulmalıdır. Ayrıca Allah'ın ilim ve akıl verdiği, ancak döneminin toplumsal durumu ve siyasî askerî olaylarında şûûrulu davranamayan aydınlar da sorumlu tutulmalıdır. Tasavvufun çarpıtılması, bir irşad yolu olmaktan, makam sevadalı insanların avam ve fukarayı aldatmak ve yönetmek aracı yapılması, tasavvufun gerçek temsilcileri olmasına rağmen, tasavvufu koruyamayan, gerçek manasıyla sahip çıkamayan sûfi mutasavvıfları da belli ölçüde suçlayabiliriz.

²⁰¹ 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989、s. 170.

Tüm bu tarihî kayıtlar dikkate alındığında görüldüğü üzere, Hocalar döneminde eğitim öğretim işlerinde gerileme görülmüş olsa bile, anane devam ettirilmiş, medreselerde tasavvufî atmosfer egemenliğini korumuştur. Ancak bu dönemde egemen olan tasavvuf düşüncesi, Türk tasavvufunun ekseninden kaymış, hurafeyle karışıp, sözde tasavvuf, gerçekte bir batıl düşünceye dönüşmüştür. Böyle bir sapkın düşünce sadece medreselerde değil, tüm bölgenin manevî havasında mutlak hâkim konumuna çıkmakla beraber, bölgenin siyasî havası da bu tasavvuf anlayışı tarafından istila edilmiş, bölge sözde mutasavvıflar tarafından bizzat yönetilmiştir. Bu dönemde Türk düşüncesindeki akıl sezgi dengesi tamamen yıkılmış, Türk-İslam düşüncesinin tasavvufî boyutu gerçek içergisini tamamen kaybetmiştir. Devlet, toplumsal eğitim misyonundaki tasavvuf ve onun temsilceri sayılan Hocalar tarafından yönetilmiştir. Ancak bunların hepsi görüntü olarak tasavvufî bir şekil almıştır ki, gerçekte Türk tasavvufu kendi yolundan saptırılmış, epeyce gerilemiş, hurafeyle karıştırılıp, sözde Hoca ve mutasavvıf, gerçekte siyasî imtiyaz sevdasına boğulan insafsız siyasetçilerin sermayesi olarak kullanılmıştır²⁰².

5. ÇİN İSTİLASINDAN SONRASI (1759-)

Doğu Türkistan, eski çağlardan itibaren Orta Asya tarihinde önemli yer tutan ilim ve kültür merkezlerinden biri olmuştur. Doğu ve batı ticaret yolları üzerinde yer alan bölgenin önemi, zaman zaman meydana gelen siyasî kargaşalara rağmen 18. yüzyıldaki Çin istilâsına kadar devam etmiştir.

Hocalar dönemindeki iç kavgalar, hocaların koruyucusu sayılan Jungar Kalmuklarının arasındaki iç kavgalar ile ilintilidir ki, Kalmuklarda hâkimiyet devrilince Hocalar hâkimiyeti de değişikliğe uğramıştır. Bir Kalmuk hükümdar Aktağlık hocaları destekleyip Kaşgar ve çevresindeki bölgelere hâkim tayin eder ve Karatağlık hocaları esir tutarak İli'ye götürdüğünde, diğer bir Kalmuk hükümdar iş

²⁰² Tüm bu değerlendirmeler bölgenin şu dönem siyasî tarihi ışığı altında yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: *中国新疆地区伊斯兰教史*、新疆人民出版社、Urumçi 2000, c. 1 s. 208-333. Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会(Ortaçağ Uygur Cemiyeti)*, Halk Neşriyatı, Pekin 2013, s. 177-200. Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Eminiyye*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012. Molla Musa Sayramî, *Tarih-i Hemidî*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2007.

başına geçtiği zaman Karatağlık hocaları esirlikten kurtarıp hâkim yapıp, Aktağlık hocaları esir tutarak İli'ye götürürlerdi²⁰³.

Hocalar devrinin son dönemlerinde hocaların koruyucusu olan Jungar Kalmukları arasındaki iç kavgalar daha da şiddetlenmeye başlamıştır. “Başkalarını birbirine karşı kıskırt ve parçala yut” anlayışını devlet geleneği yapan Çin devleti için bu kaçırılmaz bir fırsat yaratmıştır. 1745’de Jungar Kalmuklarına Davaçı Han olmuş ve onun iktidarı, dışarıdan Çin baskısının arttığı, içeriden Jungar beyleri arasında çatışmaların çoğaldığı devreye rast gelmiştir. Kalmuk hanı Davaçı ile diğer bir bey Amursana arasında çatışma büyüyünce, Amursana Çin’e sığınarak yardım isteğinde bulunmuştur. Bu olayı kendi isteğine göre değerlendiren Çin, 1755’de Doğu Türkistan bölgesine asker göndermiştir. Çin ordusu, Jungar Hanlığı’nı yok edip Davaçı’yi yakaladıktan sonra, Altışehir bölgesini, yani Doğu Türkistan’ın güney kısmını ele geçirmek isteğinde bulunmuştur. O sıralarda Altışehir bölgesine Karatağlık hocalardan Hoca Cahan Yakub hükümdardı. Çinliler hocalar arasındaki husumeti öğrendikten sonra, İli’de tutuklu olan Aktağlık hocalardan Burhaneddin Hoca (Büyük hoca) ve Hoca Cahan (Küçük hoca) kardeşleri tutukluluktan boşaltıp, Çinli ve Kalmuklardan oluşan bir orduyla Altışehir bölgesine göndermiştir. Bölgedeki Aktağlık taraftarlarının içeriden işbirliğinde bulunması sonucu Karatağlık taraftarları yenilgiye uğramış, Hoca Cahan Yakub ailesini alıp Batı Türkistan’a doğru kaçmış, ancak yolda yakalanıp tüm ailesiyle beraber katledilmiştir²⁰⁴.

Burhaneddin Hoca’nın Altışehir bölgesini ele geçirip hükümdar olması, Çin hükümetince kabul edilmiştir. Fakat bunun karşılığı için Çin hükümeti bütün müslümanların ödemek zorunda olduğu vergi miktarının açıklanmasını istemiştir²⁰⁵. Bu demektir ki, Doğu Türkistan eskiden Jungarlar’a nasıl bağlıysa ve vergi ödüyorsa, bundan sonra Çin’e de öyle bağlı kalacaktır ve vergi ödeyecektir. Burhaneddin Hoca böyle bir açık haydutluğa, yani Çinlilerin tüm isteklerine evet demiştir.

Bu sıralarda Doğu Türkistan’ın Turfan Kumul gibi doğu vilayetleri tamamen Çinlilerin elindeydi. Hocalar sadece bölgenin Altışehir olarak bilinen güney batı

²⁰³ Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会*, Pekin 2013, s. 177-185.

²⁰⁴ Liu-zhi-xiao, a g e, s. 898-908.

kısmını yönetiyordu. Sonraki dönemlerde Amursana'nın Çin'e karşı isyanı hocaları da etkilemiş, büyük hoca Burhaneddin Çin'e bağlı kalmayı tercih ederken, kardeşi Hoca Cahan, bağımsız devlet kurmayı düşünmüştür. Burhaneddin Hoca'nın kararsızlığından dolayı, Hoca Cahan taraftarları üstünlük kazanarak, 1757'de "Batur Han Devleti" ni kurduklarını ilân etmiş ve Çin ile tüm ilişkisini kesmiştir. Çin imparatoru Qian-long, Altışehir'i hocalar aracılığıyla idare etmeyi uygun bulmuş ve hocalara bir elçiler heyeti göndermiştir. Fakat gönderilen elçiler öldürüldükten sonra, 1758'de Zhao-hui komutanlığında bir ordu gönderip, yaklaşık bir buçuk sene süren kanlı savaşlar sonucu büyük-küçük hocalar yenilgiye uğratılmıştır. Bedahşan'a kaçan hoca kardeşler, Çinlilerin isteğine uyan Bedahşan şahı tarafından yakalanıp katledilmiş ve kelleleri Çinlilere gönderilmiştir²⁰⁶. Böylece Doğu Türkistan'da yeni bir siyasî dönem, Çin istilasındaki bir dönem başlamıştır.

5.1. Çin İstilasından Sonrası Doğu Türkistan'ın Kısa Tarihi

1757'deki Birinci Çin İstilasından Sonrası Doğu Türkistan'da 1865'e kadar süren isyanlar yüzyılını başlatmıştır. Bu yaklaşık 110 yıllık süre içinde 400 kezden fazla isyan olayları gerçekleşmiştir. Bunun içinde Büyük-Küçük Hocalar İsyanı (1757-1759), Üçtürfan İsyanı (1765), Ziyavdin Hoca İsyanı (1815), Cihangir Hoca İsyanı (1824-1828), Yusuf Hoca İsyanı (1830), Yedi Hoca İsyanı (1847), Velihan Töre İsyanı (1857), Kuçar ve Döngenler²⁰⁷ (Çinli Müslümanlar) İsyanı (1864) gibi isyanların etkisi büyük olmuştur. 1826'da Sâlih Hoca'nın oğlu Cihangir Hoca isyan ederek Kaşgar'ı Çinlilerin elinden geri aldıysa da iki yıl sonra esir düşüp Pekin'e götürülerek idam edilmiştir. Çin istilasına karşı 1829-30'larda bazı başarılı hareketler gerçekleştirilmiş, 1831'de Madali diye tanınan Mehdum Alihan Kaşgar, Yarkent, Hoten ve Aksu'yu, 1846 ve 1854'te Muhammed Emin (Katta Töre) Kaşgar'ı iki defa kurtardıysa da Çinliler tamamen uzaklaştırılamamıştır. 1862'de patlak veren Kuçar ve Döngen isyanı Jungarya'ya yayılınca Kaşgar için bir fırsat doğmuş, bu fırsatı iyi

²⁰⁵ 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989、s. 343.

²⁰⁶ a e, s. 347-352.

²⁰⁷ Çin Müslümanlarına Doğu Türkistan'da Tungan denilir. Onların dili Çince olup, Doğu Türkistan'daki Döngenler genellikle Türkçe de bilirler. Günümüzde Döngenler Çin'in değişik bölgelerinde bulunmaktadır. Onların en çok bulunduğu yöre, Doğu Türkistan dahil, Çin'in kuzey batı kısmıdır. Döngenler'in etnik yapıları hakkında pek çok görüşler sergilenmektedir.

değerlendiren Sadik Bey Kaşgar'a girmiş ve şehri Cihangir Hoca'nın oğlu Büzürk Hoca'ya teslim etmiştir²⁰⁸.

Bu sıralarda Çimkent'i Ruslar'a karşı savunan Muhammed Yakub Bey Kaşgar'a gelince durum değişmiş, Büzürk Hoca ile birlikte Çin kuvvetlerini yenerek Kaşgar ve Yarkend'i ve ardından bütün şehirleri almıştır. 1865'de Altışehir devleti, diğer bir adıyla Kaşgarya devleti kurulmuştur. Kendisini han ilân eden Yakub Bey 1868'de Turfan'ı ele geçirmeyi başarmış, ancak Rusların duruma müdahale etmesi üzerine Çin ve Yakub Bey her iki taraf elçi teâtisinde bulunmak zorunda kalmıştır. İngilizler de Doğu Türkistan'a elçiler yollamış, yeni kurulan Kaşgarya devleti Ruslarla 1872'de, İngilizler'le 1873'te antlaşmalar imzalamıştır. İstanbul'a da Yakub Han Töre isimli bir elçi gönderilerek biat ifade edilmiş, Osmanlı Devleti toplardan ve tüfeklerden oluşan askerî yardımla beraber bazı subayları ve bir heyeti Murad Efendi başkanlığında Doğu Türkistan bölgesine göndermiştir. Heyet Kaşgar'a varınca 100 pare top atışıyla karşılanmış ve hutbe Sultan Albulaziz adına okutulmaya başlamıştır²⁰⁹.

Ağır yenilgiye uğrayan Çinliler, intikam almak ve Doğu Türkistan'ı yeniden işgal etmek için Ruslar'ın da yardımıyla harekete geçmişler. Ağustos 1876'da Urumçi züerine ilerlemeye başlamışlardır. Yakub Han'ın ölümünden sonra oğulları ve ileri gelen beyler arasındaki çekişme Çinliler'in işine yaramış, Yakub Han'ın oğlu Beg Kulu kısa bir zaman iç sükûneti sağlamışsa da, çaresizlik içinde Ruslar'a sığınmıştır. Sonuçta Çinliler 1877'de Kaşgar dâhil tüm Doğu Türkistan'ı işgal etmişler. 1882'de "Başkalarını birbirine karşı kışkırt ve parçala yut" anlayışını devlet geleneği yapan Çin devleti, Müslüman Türkleri parçalayarak yönetmek isteyen Ruslarla iş birliğine girmiş ve ezelden beri Doğu Türkistan adıyla tanınan bölgeye Xin-jiang (新疆)²¹⁰ adını vermekle beraber Doğu Türkistan kelimesinin devamlı

²⁰⁸ İsyenlar Yüzyılı hannında ayrıntılı bilgi için bkz: 中国新疆地区伊斯兰教史、新疆人民出版社、Urumçi 2000, c. 1 s. 354-423. Muhammed Siddik Kaşgarî, Tezkire-i Ezizan, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988. 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989, s. 194-210.

²⁰⁹ Ahmet Taşağıl, *Doğu Türkistan* md, DİA, c. 41, s. 559.

²¹⁰ Yeniden ele geçirelen toprak anlamındaki Xin-jiang (新疆 Şincan) kelimesi, bazı Çinli tarihçiler tarafından 古疆新归 (Gu-jiang-xin-gui) olarak, yani eski toprakların yeniden ele geçirilmesi şeklinde

kullanılmasını yasaklamışlar. Ve 1884’de Doğu Türkistan’ın yeni adıyla bir eyalet-Xin-jiang-Shen- tesis etmişlerdir²¹¹.

Ancak bütün bunlar Doğu Türkistanlıların Çinlilere karşı vereceği mücadele ateşlerini söndürmüş değildi. 1912’de bölgenin Kumul vilayetinde Timur Halife liderliğinde bir ayaklanma gerçekleşmiştir. Çin Mançur devleti yıkılıp, yerini Zhong-hua-Min-guo adındaki bir cumhuriyet aldığı, Çin devletinde hâkimiyet tümüyle değiştiği bir sırada patlak veren bu ayaklanma çok manidardır. 1932’de Hoca Niyaz Hacı ve Sâlih Dorga liderliğindeki Kumul ayaklanması Musul Muhiti, Mahsut Muhiti ve Mahmud Muhiti kardeşler Hâfız Beg, Mehmed Emin Buğra, Sabit Damolla, Osman Beg, Şirifhan Töre gibi liderlerin de katılımıyla bütün Doğu Türkistan’a yayılmış, İli vilayeti ve Urumçi’ye bağlı birkaç kaza dışında bütün Doğu Türkistan kurtarılıp, 12 Kasım 1933’de Kaşgar’da Şarkî Türkistan İslam Cumhuriyeti ilân edilmiştir. Cumhurbaşkanı Hoca Niyaz Hacı seçilmiş, hükümet Sabit Damolla tarafından kurulmuştur. Henüz 21 yaşındaki Çinli Müslüman General Ma-zhong-ying, Çin’in Ning-xia bölgesinden Mekke’ye uzanan bir İslam devleti kurmak isteğiyle²¹² Doğu Türkistan üzerine yürüyünce Sovyetler Birliği duruma müdahale etmiş, Sovyetler’le çarpışmalarda yenik düşen Ma-Zhong-ying 21 Mart 1934’te Kaşgar’a girmiştir. Böylece Doğu Türkistan hükümeti Kaşgar’dan çekilmek zorunda kalmış, Hoten’i Çinliler’den kurtaran Mehmed Emin Buğra da Sovyetler karşısında tutunamamış ve Hoten’i bırakıp kaçmak zorunda kalmıştır. Sonunda ömrü çok kısa olsa da, Doğu Türkistanlıların kesintisiz mücadelesinin birer meyvesi sayılan bu cumhuriyet yıkılmış, tüm bağımsızlık taraftarları idam edilmiştir²¹³.

1944’te bölgenin Kuzey kısmındaki İli, Altay, Tarbağatay vilayetlerinde patlak veren ayaklanma sonucu, 12 Kasım 1944’te Şarkî Türkistan Cumhuriyeti yeniden

şerh edilirse de, çoğunluk ilim adamları tarafından reddedilmiştir. Zira Doğu Türkistan topraklarının ezelden Çin topraklarından olduğunu kanıtlayabilecek hiçbir belge bulunmamaktadır.

²¹¹ Ayrıntılı bili için bkz: 维吾尔族简史、Urumçi 1989、s. 229-233.

²¹² Ma-zhong-ying’in gerçekten öyle bir iddia’da bulunduğu bilinmektedir. Acnak o Doğu Türkistan üzerine yürürken Guo-min-dang Çin hükümeti ordusunun bir komutanı kimliğiyle, dönemindeki Çin devlet bayrağını sallatark gelmişti. Dolayısıyla onun Doğu Türkistana kimin emriyle, hangi amaçla yürüdüğünün gerçeği hiç bilinmemektedir.

²¹³ Ayrıntılı bili için bkz: 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989、s. 238-264.

kurulmuş, Ali Han Töre cumhurbaşkanı seçilmiştir. Fakat bir süre sonra Ahmetcan Kasımî duruma hâkim olmuş, Urumçi'ye doğru ilerleyen Doğu Türkistan millî ordusu, Çin ordusu ile Manas nehri yakınlarında karşı karşıya gelmiş, Karşılık vermeye gücü yetmeyen Çinliler Sovyetler'e başvurunca, Ali Han Töre, Sovyetler Birliği'ne kaçırılmıştır. 1946'de Sovyetler'in baskısıyla Şarkî Türkistan Cumhuriyeti hükümeti kaldırılmış, yerine Üç Vilayet Geçici Hükümeti kurulmuştur. Bu hükümet, yine Sovyetler'in baskısıyla o zamandaki Xin-jiang eyaleti Guo-min-dang hükümetiyle uzlaşmak zorunda kalmış ve Urumçi'de birleşik hükümet kurulmuştur. Birleşik hükümet Başkanlığına Zhang-zhi-zhong getirilirken, Ahmedcan Kasımî yardımcısı olmuştur. Ancak bu durum uzun sürmemiş, durumdan memnun olmayan Ahmedcan Kasımî kendi bölgesine dönünce, birleşik hükümet sona ermiştir. Gelişmelerin kötüye gittiğini hisseden Çinli yöneticiler, bölgeyi yerliler eliyle yönetmek ve araya husumet tohumları atmak amacıyla 1947'de Xin-jiang eyaletinde Mesut Sabri Baykozi'nı başkan, İsa Yusuf Alptekin'i genel sekreter yaparak yeni bir hükümet kurmuş, fakat bu hükümet de uzun ömürlü olamamıştır. Çünkü Çin devletinin iç savaşındaki yeni gelişmelerde Çin Komünist Partisi, iktidardaki Guo-min-dang Partisi'nden üstün gelmiş, Doğu Türkistan'da etkisini kaybeden Guo-min-dang hükümeti Çin'i de bırakıp Tai-wan (Tayvan)'a taşınmak zorunda kalmıştır²¹⁴.

27 Ağustos 1949 tarihinde Almata'dan Pekin'e gitmek üzere yola çıkan uçak, içinde Ahmedcan Kasımî, Abdülkerim Abbasov, Delilkan Sugurbayov, İshakbeg Mononov gibi cumhuriyetin önderleri olduğu halde bilinmeyen bir sebeple düşmüş ve 20 Ekim 1949'da Üç Vilayet Geçici Hükümeti de sona erdirilmiştir. Aralık 1949'da tüm Doğu Türkistan, Çin Komünist Kızılordusu tarafından son defa işgal edilmiş, böylece Doğu Türkistan halkının millî faciâ yaşadığı en karanlık ve en zor dönem başlamıştır. 1950'de ikinci Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti'nin millî ordusu, Çin Kızılordusunun 5. askerî birliği olarak değiştirilmiştir. 1952-53'de Çin Komünist hükümeti "Yer İnkılabı" adıyla yürüttüğü devrim hareketinde bölgedeki tüm zenginlerin servetlerine el koyulmuş, kendileri uzak köylere sürgün edilmiştir. Bu sıralarda bölge liderlerinden Mesud Sabri Baykozi hapiste ölürken, Osman Batur yakalanarak idam edilmiştir. 1 Ekim 1955'te Xin-jiang Uygur Otonom Rayuni (Şin-

²¹⁴ Ren-yi-fei, Yasin Huşur, *Uygurlar*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2014, s. 163-176.

can Uygur Özerk Bölgesi) kurulmuştur. 1954'te 5. askerî birlik İli askerî birliği olarak değiştirilmiş, 1958'de Doğu Türkistan'ın bu millî ordusu tamamen kaldırılmış ve çarpışmadan yok edilmiştir. Bu senede “Pantürkist”, “Panislamist” sözde ideolojilerine karşı başlatılan hareketlerde binlerce aydın idam edilmiş, on binlerce insan hapse atılmıştır²¹⁵.

1966'da bütün Çin'de başlatılan “Medeniyet İnkılabı” (Kültür İnkılabı) on yıl sürmüştür. Bu dönem, sadece Doğu Türkistan aydınları için değil, tüm Çin aydınları için inanılmaz vahşetlere maruz kaldığı karanlık bir dönem olmuştur²¹⁶.

1980'lerden sonra bölgenin siyasî havası biraz berraklaşmaya başlamıştır. Ancak Çin hükümetinin bölgede sürdürdüğü asimilasyon politikasında hiçbir değişiklik olmamıştır. 1990'daki Barın isyanı, 1997'deki Golca olayı ve 5 Temmuz 2009 tarihindeki protesto olayı, bölge halkının Çin baskısı ve asimilasyon politikasına karşı gösterdiği birer tepkisidir.

5.2. Çin İstilasası Sonrası Bölge Eğitim Kuruluşları Üzerindeki Gelişmeler

1678'den 1759'a kadar süren Hocalar döneminde bölgenin Jungarlar'ın etkisi ve sömürgesi altında olduğu, Altışehir halkının gelirinin 55% den fazlasının Jungarlar'a vergi olarak ödendiğini daha önce yazmıştık. Bu nedenle 1759'da gerçekleşen Birinci Çin istilasası sırasında, Doğu Türkistan, özellikle Altışehir adıyla anılan Kaşgar ve çevresindeki bölgede eskiden var olan medreselerin varlığı korunmuş, eğitim öğretim işleri devam ettirilmiş olsa da, durum pek iyi değildi. Uzun süredir eğitim öğretim kuruluşlarına yatırım yapma imkânının bulunmaması nedeniyle pek çok medrese ve mekteplerin binaları yıpranmış, harabeye dönüşmüş durmundaydı. Devlet, müderris ve başka elemanların maaşlarını karşılayamadığı için halkın ekonomik yükü daha da artmış, talibler (öğrenciler), kendi masraflarını kendileri karşılamak zorunda kalmıştır. Böyle zor şartlara maruz kalan halk, çocuklarını medreselere gönderme gücüne sahip olamamış, medreselerde öğrenci

²¹⁵ a e, s. 177-181.

²¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: 维吾尔族简史、新疆人民出版社, Urumçi 1989, s. 281-300. 王柯(Wang-ke): 东突厥斯坦独立运动 (Doğu Türkistan Bağımsızlık Hareketi)、香港中文大学出版社, Hong kong 2013. Ayrıca bu dönem tarihi ile ilgili pek çok araştırma ve eserler bulunmaktadır. Ancak

sayısı epeyce azalmıştır. Uzun süredir dış dünyadan kapalı tutulan bölgede ilmin gelişmesinden söz açmak mümkün olmamıştır²¹⁷.

Bölge, Çin devleti tarafından istila edildikten sonra, durumda hiç bir değişiklik olmamıştır. Jungarlar hocalar aracılığıyla bölgeyi idare etmişse de, Çin hükümeti kendi rahatına düşkün zengin ve hükümdar tabaka insanlarını kullanarak bölge idaresini devam ettirmiştir. Jungarlar, böyle insanlara hocalık ünvanını verirken, Çinliler Wang (王), Gong (公)²¹⁸ gibi ünvanları vermiş, yönetim tarzında hiçbir değişiklik olmamıştır. Altışehir halkının ödemesi gereken vergi daha da artmış, asla azalmamıştır. Böylece bölge ve bölge halkının ekonomik durumu giderek zorlaşmış, gece gündüz demeden çalışan halk, kendilerinin yiyecek içecek gibi temel ihtiyaçlarını da karşılayamayacak hale düşmüştür. Böyle zor şartlara maruz kalan bölgenin eğitim öğretim işleri daha da gerilemiş, 1759'da sadece Yarkent şehrinde 62 medrese varken, 1884'te sadece 29 medrese harabe halinde varlığını sürdürebilmiştir²¹⁹. Kaynaklardan görüldüğü üzere, Hocalar dönemi ne derece bir karanlık dönem olursa olsun, Çin istilasından sonraki döneme kıyasen çok aydınlık bir dönem sayılabilir.

Çinliler, 1760'lardan sonra Altışehir bölgesinin dinî havası ve durumu ile tanışmaya başlamıştır. 1750-1780 arası Çin kaynaklarında Doğu Türkistanlıların kültürel hayatı ile ilgili pek çok kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlar Çinlilerin yeni tanıştığı halk ve yeniden ele geçirdiği toprakları kendi sömürgesi altında sağlam tutmak amacıyla çok derin sosyal araştırmalarda bulunduğunun kanıtıdır²²⁰. Araştırmalar sonucu Çin hükümeti, Doğu Türkistan bölgesini mevcut sosyal düzen ve idare işlerine hiç karışmadan, askerî idareyi kendi elinde tutup vergiyi artırmaktan ibaret sömürge politikası yürütmeye karar vermiştir. Böylece Çin hükümeti bölgenin

çoğunluğu aynı kaynağa dayalı olduğundan birbirinden pek farklı değildirler. Bu nedenle kısa ve kolay anlaşılır bulduğumuz ve kendimiz yararlandığımız bu iki kitab'ı işaret ettik.

²¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: *中国新疆地区伊斯兰教史*, Urumçi 2000, c. 1 s. 325-353.

²¹⁸ Wang (王) Çince'de İmparatora bağlı olan Şah anlamına gelemektedir. Gong (公) ise Bey (Beg) anlamını taşımaktadır.

²¹⁹ Bkz: Muhemmet a e, s. 74. *中国新疆地区伊斯兰教史*, Urumçi 2000, c. 1 s. 375-388.

²²⁰ 佐口透 Toru Saguçi (Japonya), *新疆穆斯林研究(Doğ Doğu Türkistan Müslümanları Üzerinde Araştırmalar)*, Çince'ye çev: 章莹, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012, s. 1.

Şeria-i Kadı mahkemeleri, Müftülük gibi idarî boyutlarına karışmadığı gibi, medrese ve eğitim öğretim işlerine de hiç karışmamıştır²²¹.

Bahsettiğimiz gibi, Büyük-Küçük hocalar isyanı ve İsyan Yüzyılı dönemindeki çoğunluk isyanlar hep hocaların önderliğinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle Çin hükümeti, hocaların bölgedeki etkisini kısıtlama ve itibarını düşürme politikası yürütmeye başlamıştır. Ancak, bölgenin manevî havasına tasavvuf hâkim olduğu ve her hoca birer şeyh olduğundan, halk onlara çok saygılıydı. Bu nedenle Çin hükümeti önce hocaların etkisi pek derin olmayan Turfan, Kumul ve Kuçar bölgelerinde Wang tayin ederken, Kaşgar ve çevresindeki bölgelerde Gong'lar tayin edip Wang'ların emri altında tutmuştur. Bu Wang ve Gong'lar da hocaları itibarsızlaştırıp, kendi itibarını arttırmak için Çin hükümetinin desteğiyle etrafında bazı kendi rahatına düşkün, "ilmi var, fakat fazileti yok" din adamlarını toplamıştır. Böylece bölgede hocaların yerini yavaş yavaş Wang ve Gong'lar almaya başlamıştır²²².

Bu sıralarda Kaşgar ve çevresindeki bölgelerde yeniden medrese yapıldığıyla ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Ancak İli, Turfan ve Kumul bölgelerinde Wang tayin edilen bazı gözü açık insanlar medrese inşa etmiş, eğitim öğretim işleriyle elinden geldiği kadarıyla ilgilenmiştir. 1750'lerde İli zenginlerinin bağışlarıyla inşa edilen Beytullah Medresesi, 1762'de Emin Wang (Bey) tarafından Turfan Lükçün'de kurulan Wanglık Medresesi, 1831'de Kumul Wang'ı Muhammed Bişir'in inşa ettirdiği Kumul Kona (eski) Medresesi, 1854'te Bay ilçesi Sayram kasabasında inşa edilen Sayram Medresesi ve Kumul Wang'ı Şah Mahsut'un 1905'de inşa ettirdiği Kumul Yeni Medresesi örnek olarak söylenebilir²²³.

Ayrıca Yakub Bey Kaşgarya devletini kurduktan sonra eğitim öğretim işleriyle ilgilenmiş, birçok medreseleri tamir yaptırmakla beraber, eğitim üzerine yeni yatırımlar yapmıştır. Bu yıllarda çok kısa olsa da medreseler ve eğitim alanı biraz daha canlanmıştır²²⁴.

²²¹ Sun-bing, *Kumul Wang (Bey) Sarayındaki Dinî Mahkemenin İmtiyazı* (Makale), Kumul Şehri'nin Tarihi Materalları Kitapçesi, Kubul 1995, s. 69.

²²² Ren-yi-fei, Yasin Huşur, a g e, s. 115-120.

²²³ Muhemmet, a g e, s. 77-78.

²²⁴ 佐口透 Toru Saguçi (Japonya), a g e, s. 29.

1878'de Yakub Bey'in kurduğu Kaşgarya devletini zapteden Çinliler, kendilerinin tayin ettiği Wang ve Gong'ların da Yakub Bey'e yandaş olduklarını görünce, 1882'de Çin hükümetine sadakat gösteren az sayıdaki Wang ve Gonglar dışında tüm idarî kurumları kaldırmış ve 1884'de Doğu Türkistan'da Xin-jiang eyaletini tesis etmiştir. Bölgede vilayet, nahiye, il ve benzer idarî kurumlar tesis ederek, kendilerinden vali, kaymakam ve il başkanları tayin etmiştir. Bunun yanı sıra Çinli elemanların çocuklarını eğitmek ve Doğu Türkistanlılardan kendileri için daha da sadık insanlar yetiştirmek amacıyla belli bölgelerde Çince okul Xue-tang (学堂)lar kurmuşlardır. Ancak dinî havanın çok etkili olduğu Doğu Türkistan bölgesinde Kadıhane, Müftülük gibi kurumlara yine de yer verilmiş, cinayet suçu dışında tüm sosyal davalarda Kadıhanelerin hükmü geçerli sayılmıştır. Aynı zamanda medrese eğitim işlerine de karışılmamış²²⁵, fakat yeni açılan Xue-tang'lar tamamen masrafsız olduğu ve devlet gücüyle desteklendiği için, sadece vakıf gelirine dayalı kalan medreseler bir güçlü rakiple karşı karşıya kalmıştır.

1906'dan sonra Çin hükümeti Doğu Türkistan'ın Urumçi, Bariköl, İli, Tarbağatay, Aksu, Kaşgar bölgelerinde pek çok sayıda Çince okutulacak ilkökul ve meslek eğitim kursları tesis etmiş, çok sayıda öğrenci eğitmiştir. Kayıtlara göre bu sırada kurulan okul sayısı 662'ye, öğrenci toplam sayısı 15,963'e ulaşmıştır. Buna karşılık medreseler boş kalmış harabeye dönüşmüştür²²⁶.

1911'de Çinde cumhuriyet kurulmuş olsa da Doğu Türkistanda durum hiç değişmemiş, Mançur İmparatorluğu döneminde bölgeye vali tayin edilen Yang-zeng-xin (杨增新) kendi hükümdarlığını devam ettirmiştir²²⁷.

Bu yıllarda İngilizler, Rus ve Çinliler tarafından işgal edilen İslam coğrafyası ve Türkistan bölgesindeki âlimler harekete geçmiş, bazıları bu işgal ve geri kalmışlıktan kurtulmak üzere, eskiden sahip oldukları ilim ve medeniyeti geri elde etmek için bazı girişimlerde bulunmuşlar, böylece Ceditçilik hareketini ortaya

²²⁵ Sun-bing, a g m.

²²⁶ Muhemmet, a g e, s. 83.

²²⁷ 中国新疆地区伊斯兰教史、Urumçi 2000, c. 2, s. 207.

çıkarmışlardır. Bu girişime Tatar ıslahatçısı Şehâbeddin Mercânî, İsmail Bey Gaspıralı ve Musa Carullah gibi aydınların ceditçi reformculuğunu örnek verebiliriz²²⁸.

Bu dönemde Doğu Türkistan, zalim Yang-zeng-xin elinde dış dünyadan kapalı tutulmuşsa da, Ceditçilik harektinden belli ölçüde etkilenmiştir. Musabayev²²⁹ kardeşler gibi birçok Doğu Türkistanlı zenginler Avrupa üzerinde ticarî faaliyetlerde bulunurken oralardaki uygarlıktan etkilenmiş ve bölgesine yenilikler getirmiş, hükümetin çeşitli engelleyici politikalarına rağmen yeni mektep ve medreseler inşa etme girişiminde bulunmuşlardır. 1917 Bolşevik ihtilâli ile ceditçilik hareketleri âdeta bıçak gibi kesilmiştir²³⁰. Ancak bu durum Doğu Türkistan bölgesini pek etkilememiş, yeni okul ve medreselerde eğitim kendi imkânlarına göre devam ettirilmiştir.

1934'te birinci Şarkî Türkistan İslam Cumhuriyeti yıkıldıktan sonra bölgeye hâkim olan Sheng-shi-cai (盛世才 şın şı say) Sovyetler Birliğiyle işbirliğine girmiş, çok sayıda Doğu Türkistanlı öğrencileri Sovyetler'e göndermiştir. Bu dönemde Sovyetler'den örnek alarak bölge Türkleri Uygur, Kazak, Kırgız, Özbek diye birçok millet olarak ayırt etmiş, her milletin millî gelişmesine destek vermek için millî dernek (Millî Akartış Uyuşması) ve kurumlar oluşturulmuştur. Bu dernek ve kurumlar hükümetle el ele çok sayıda yeni okul inşa etmiştir. 1935'te bölgedeki ilk üniversite -Xin-jiang Üniversitesi-, Ruslar tarafından 1924 yılında kurulan "Kanun ve Siyaset Özel Mektebi" temelinde resmî olarak kurulmuştur. Elimizde bulunduruğumuz kaynaklara göre, 1944'e kadar kurulan okullar sayısı 2464'te ulaşmış, 1944'teki yıllık öğrenci sayısı toplam 271,100'ü aşmıştır. Ancak bu okullarda dinî dersler tam yasaklanmamış²³¹, haftada bir saat dinî ders tesis edilmiş olsa da, bu okullar kurucularının iradelerine karşı halde, öğrenciler dinden

²²⁸ Ceditçilik hareketi hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmak için bkz: İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, Ötüken Neşriyatı, İstanbul 2002.

²²⁹ Hüseyin Musabayov ve küçük kardeşi Bahavudun Musabayov o zaman'ın zenginlerindendir. İdil-Ural Ceditçilik hareketi'nin te'siri bu iki kardeş aracılığıyla 1890-1910 yılları arasında Doğu Türkistana girdiği, ve onların çaba göstermesiyle Artuş, Kaşgar ve İli bölgelerinde Usul-i Cedit okulları kurulduğu bilinmektedir.

²³⁰ Maraş, a g e, s. 310.

²³¹ Bkz: 中国新疆地区伊斯兰教史, Urumçi 2000, c. 2, s. 317-322. Muhemmet, a e, s. 84.

uzaklaştırılmış ve bölge halkını kendi özünden ve geleneğinden koparmak için çalıştırılmıştır. Buna karşılık Doğu Türkistan medrese eğitiminin giderlerini karşılayacak vakıf arazilerine el koyulmuş, medreselerin ekonomik can damarı kesilmiştir. Böylece bölgede medrese eğitimi giderek etkisini kaybetmeye başlamış²³², aydınlar Türk düşüncesindeki adalet şuuru ve devletçilik anlayışına aynı şekilde sahip olmasına rağmen, inanç ve ideoloji açısından ayrılmış, fenî (Pozitif bilimlerdeki) aydın ve dinî aydın olarak bölünmüştür. Dinî aydınlar dışlanmış, komünist ideolojisindek aydınlar aktif duruma geçmiştir.

1949'da Çin Halk Cumhuriyeti kurulmuş, Doğu Türkistan medreseleri de sonuna yaklaşmıştır. 1952'de gerçekleştirilen Yer Islahatı Hareketi sırasında medreselerin tüm vakıf arazileri geri alınmış, millî dernekler tarafından kurulan tüm eğitim kurumları devlet yönetimi altına alınmakla, okullar kurucularının elinden alınmış ve dinî ders tamamen kaldırılmıştır. 1958'e geldiğinde pek çok medresenin izi bile kalmamış, bölgenin büyük şehirlerinde harabe durumunda olsa bile varlığını sürdüren Hanlık medreseler, önce firmalara dönüştürülerek din adamları burada çalıştırılmış, sonra *Siyasi Mektep*'lere dönüştürülüp, din adamları komünist ideoloji ve hükümetin politikaları üzerinde eğitilmiştir²³³. Buna itirazda bulunan dindar müderris alimler hapse atılmış veya katledilmiştir. Böylece Doğu Türkistan medreseleri sona erdirilmiştir.

1966'da başlayan Medeniyet İnkılabı sırasında pek çok klasik eserler yakılmış, medrese eğitimi gören pek çok insan hapse atılmıştır. 1980'lerde Çin hükümeti biraz yumuşak politika uygulamaya başlamış, birçok din adamı hapıstan çıkarılmıştır. Bu yıllarda dinî eğitim yeniden hareketlenmeye başlamış, bazı dindar kimseler kendi evinde dinî eğitim vermeye başlamıştır. Hatta 1987'de devlet desteğiyle Xin-jiang İslam Enstitüsü kurulmuştur. 1990'lara kadar bölgenin hemen her köyünde bir mektep adı verebileceğimiz evler bulunurdu. Okul tatili sıralarında bu evler öğrencilerle dolup taşardı, her evde 50-400 kadar öğrenci okuyordu. Ancak bu evlerde yürütülen eğitim esasen Kur'an okumayı öğrenmek amacıyla yürütülürdü. Bunun dışında bazı ünlü âlimler tarafından idare edilen eğitim evlerinde medrese

²³² Muhemmet, a g e, s. 84, 103.

²³³ a e, s. 63.

seviyesinde dersler verilmiş ve bazı öğrenciler çok ileri giden seviyede yetiştirilmiştir. Ancak 1990'daki Barın İsyanı Çin hükümeti için çok acil bir uyarı olmuş ve dinî eğitim üzerindeki yasaklamalar yeniden uygulanmaya başlanmış, tüm memurlar, öğretmenler, devlet firmalarında çalışan işçiler ve 18 yaşın altındaki tüm gençlerin camilere girmesi yasaklanmıştır. Xin-jiang İslam Enstitüsü'nde Çin Komünist Partisi'nin şubesi tesis edilerek, eğitim öğretim işleri denetim altına alınmıştır. Bunun dışında hiç kimsenin dinî eğitimle meşgul olmasına izin vermemiş, hatta bir babanın kendi çocuğuna dinî eğitim verdiği tespit edilirse suç sayılmıştır²³⁴. Bundan böyle bölgede dinî eğitim günümüze kadar tamamen gizli halde yürütülmeye mecbûr kalmıştır.

Çin istilasından sonra Doğu Türkistan medreselerinde okutulan dersler ve eğitim metoduna gelince, üst düzeydeki medreselerde Seyidiyye Hanlığı döneminde sabitleşen, Hocalar döneminde devam ettirilen dersler okutulmuştur, fazla değişiklik olmamıştır. Alman oryantalist Martin Hartman (1851-1918)'ın verdiği bilgilere göre, XIX. yüzyıl Doğu Türkistan medreselerinde *Tefsirü'l Beydavî*, *Tefsirü'l Celaleyn*, *Sahihü'l Buharî*, *İlmî Fıkıh*, *Sarf*, *Hidaye* (Arap dil grammar), *Mesnevî Şerif* (Celaledin Rumî), *Mektubatî Şerif* (Muhammed Mesum)²³⁵, *Mişkât-ı Şerif* (Molla Celal), *Hidaye* (Ebu Hanife Fıkıhı), *Usul-ı Fıkıh*, *Muhtasar-ı Vikaye*, *Şerh-i Vikaye*, *Şemsiye-i İtabü'l Mantık*, *Tefsirü'l Kebir*, *Mektubat* (İmamî Rabbânî), *Nefahat* (Abdurrahman Camî), *Bustan*, *Gülistan* (Şeyh Sa'dî) gibi birçok kitaplar okutulmuştur. Mektep niteliğindeki alt düzey medreselerde ise, Hocalar dönemindeki dersler devam etmekle beraber, bazı kitaplar eklenmiştir. Bu medreselerde okutulan dersler, *Kaide-i Bağdad*, *Zencanî*, *Avamil*, *Tasrîfat*, *Mühimmetün-Li-Evladi-Müslimin*, *Mübeyyen-i İslam* (Babur Han), *Sebâtü'l-Âcizin* (Sûfî Allahyar), *Nevât* (Ali Şir Nevât'nın şiirlerinden alıntılar) gibi kitaplar Türkçe öğretildikten sonra, bazı öğrenciler evine dönerken, bazıları Arap ve Fars dili eğitimine geçerek, üst düzey medreselerde tahsilini devam ettirmiştir²³⁶. Öğretim metodunda ise, 1900'lara kadar hiçbir yenilik görülmemiş, fakat bu sıralarda İdil-Ural bölgesinde baş gösteren Ceditçilik hareketinin etkileri Doğu Türkistan'a da yetişmiştir. Böylece bölge

²³⁴ Son gelişmelere bizzat kendim şahid olmuştum.

²³⁵ Muhammed Mâsum Fârûkî (ö. 1668)'nin *Mektûbât*'ı üç cilttir. Fârisîdir. Birinci ciltte 239, ikincide 158, üçüncüde 255 mektûb vardır. Muhammed Mâsum, İmâm-ı Rabbânînin oğludur.

medreselerinde öğretim usûlünde Tatar Ceditçileri'nin Usûl-i Cedit yöntemi örnek alınmış ve çok kısa bir zaman devam etmiş olsa da eğitimde canlanma ortamı oluşturabilmişlerdir²³⁷.

1934'ten sonra bölge çağdaş eğitim sistemine adım atmış, ilk üniversite kurulmuş ve eğitim öğretimde Uygurca (Türkçe) kullanılmışsa da, eğitim giderek millîlikten çıkmış, bölge halkını cehaletten kurtarmak değil, dinden uzaklaştırmayı amaçlayan bir eğitim süreci başlamıştır. Bu dönemde bölgede yaklaşık yedi asır sürekli olarak kullanılan Çağatay alfabesi yerine Latin alfabesine geçiş istenmiştir, fakat başarılı olamamıştır. 1949'dan sonra Çin Komünist hükümeti asimilasyon politikasını devam ettirmiş, beyin yıkama temelli eğitim sistemini geliştirmeye başlamıştır. Ve Sovyetler'den örnek alarak ilk işi yazı ıslahatından başlamış, 1951'de Çağatay alfabesini biraz çağdaşlaştırmak bahanesiyle değiştirmiştir. Bu, bundan sonra yetişenlerin Çağatayca metinleri okuyamayacağı anlamına gelmekteydi. 1958'de bölgedeki tüm medreselere son verilince, bölgede dinî eğitim tam gizlenmek zorunda kalmış, yazı üzerinde yine bir kez değişiklik yapılmıştır, 1960'larda ise Latin alfabesine geçiş gerçekleştirilmiştir. 1970'lere gelince bölgeye bazı Türkçe kitaplar girmeye başlamış, ezelden Türk-Müslüman kimliğini birer Pantürk ve Panislam ideolojisi olarak nitelendiren ve kendisine düşman bilen, Türkiye'yi bu ideolojinin önderi bilen²³⁸ Çin hükümeti, 1982'de Latin alfabesini kullanımdan kaldırarak, Çağatay alfabesini ıslah ederek değiştirilen eski alfabeyi uygulamaya başlamıştır. 1930'dan günümüze kadar üç kez alfabe değişimi, sekiz kez yazım kuralı değişimi uygulanmış, millî yazı üzerinde oynanan bu oyunlar bölge halkının eğitim öğretim işlerini pek olumsuz bir şekilde etkilemiştir²³⁹.

2004'e kadar bölgede eğitim dinden uzaklaştırmak amacıyla uygulanmış olsa da eğitim dili Türkçe (Uygurca) olmuştu. Ancak bu senede bölgede çift dilli eğitim politikası uygulanmaya başlanmış ve bu maske altında bölge halkını dininden

²³⁶ Ayrıntı bili için bkz: Muhemmet, a g e, s. 75-76. 佐口透 Toru Saguçi (Japonya), a g e, s. 23-30.

²³⁷ Yalkun Ruzi, *İli'da Yeni Maarif Nasıl Başlamıştır* (Makale), İli Deryası Dergisi, 2013/3.

²³⁸ Bkz: Wang-zhi-lai, *Atalmış (sözde) "Doğu Türkistan" Hakkında* (Makale), Xin-jiang Tezkiriçiliği Jurnalından Seçilmiş Makaleler, Milletler Neşriyatı, Pein 2014, c. 2, 3.kitap, s. 401.

²³⁹ Ayrıntılı bili için bkz: Abdurreşit Sabit, *Hazirki Zaman Uygur Yezikinin Terekkiyat Ceryani (Çağdaş Uygur Yazısı'nın Gelişmeleri)* (Makale), Xin-jiang Tezkiriçiliği Jurnalından Seçilmiş Makaleler, Milletler Neşriyatı, Pein 2014, c. 2, 2.kitap, s. 420-448.

uzaklaştırabilen eğitim sistemi dilinden de uzaklaştırmak misyonunu başlatmıştır. 2008'deki bilgilere göre, Doğu Türkistan bölgesinde 32 üniversite, 180 enstitü, 444 lise, 1315 ortaokul, 4159 ilkokul, 1915 anaokul bulunmaktadır. Toplam öğrenci sayısı 4.332.777'yi bulmuş, bunun içinde yaklaşık iki buçuk milyon Doğu Türkistan Türklerinin çocukları bulunmaktadır²⁴⁰. Çin hükümetinin uygulamakta olduğu 9 Senelik Zorunlu Eğitim Kanunu çerçevesinde devlet okullarında bulunan Türk çocukları kendi tarihi, dini, medeniyeti ve kültüründen habersiz kalmakta, beyin yıkama eğitiminin kurbanları olmaktadır.

5.3. Çin İstilasası Sonrası Doğu Türkistan Ünlüleri ve Eserleri

Çin istilasası bayağı bir karanlık dönem başlatmışsa da, Doğu Türkistan medreselerinde tahsil durmamış, sürekli olarak ünlü isimler yetişmiş ve eserler yazılmıştır. Bu dönemde bölge, dış dünyadan hep ayrı tutulduğu için, medreselerde yetişen başarılı öğrenciler tahsili bittikten sonra kendi medreselerinde müderrislik yapmıştır. Bu dönemde yazılan eserler her hangi bir döneme kıyasen sayı bakımından çok, ele alınan konu bakımından geniş, muhtevası bakımından çok iyi durumdadır²⁴¹.

Bu dönemde tahsilini Kaşgar ve çevresindeki Doğu Türkistan medreselerinde yaparak ün kazanan ve müderrislik yapan ünlü isimler ve onların yazdığı eserler hakkında İbrahim Hotenî ve onun *Mantıku't-Tayır* adlı eseri²⁴², Muhammed Sıddık Reşidî ve onun *Sıddıickname* adlı eseri, Molla Yunus Yarkendî ve onun *Yusuf Züleyha* adlı destanı, Muhammed Sıddık Kaşgarî²⁴³ ve onun *Tezkire-i Azizan* adlı eseri, Kalender ve onun *Dîvân-i Kalender* adlı eseri, Mir Hasan Sedaî ve onun *Dîvân-ı Sedaî* adlı eseri, Abdurrahim Nizarî ve onun *Hamse'si* ve *Zâdün-Necat* adlı eseri, Nevruz Ahun Ziyaî ve onun *Muhsinü'l Vâizin* adlı eseri, İmir Hüseyin Seburî ve

²⁴⁰ Muhemmet, a g e, s. 107.

²⁴¹ *Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c.3, s. 5.

²⁴² Bu eserin el yazı nüshası 1980'lerde bulunmuş, önce Abdureşit İslam'ın hazırlamasıyla Tarım dergisinin 1981/5. sayısında *Dîvânî Bilal* adıyla, sonra Bulak dergisi 1988/3. sayısında yayımlanmış, son olarak 1995'te Xin-jiang Halk Neşriyatı Tarafından *Mantıkü't-Tayır* adıyla yayımlanmıştır.

²⁴³ Yazarın ömründe *Tezkire-i Ezizan* (hocaları tezkiresi), *Zübbetü'l Mesâil* (didaktik eser), *Tezkire-i Hocekan*, *Tezkire-i Eshabü'l Ke'f*, *Tarihî İskenderiye* ve *Tacname-i Şahî*, *Adabü's-salihin*, *Kiyafetü'l Beşer*, *Risale-i Kesibdar*, *Keifü'l Kulub*, *İslam Esasları* gibi bir çok eserler yazmış olduğu, ve *Tercüme-i Tarihî Tebarî* gibi tercüme eserlerinin de bulunduğu bilinmektedir.

onun *Dîvân-ı Seburî* ve *Makalat*²⁴⁴ adlı eserleri, Molla Bilal İbn Molla Yusuf Nazimî ve onun *Gazat Der Mülki Çin*, *Çanmoza Yusuf Han*, *Nuzugum* adlı destanları, Molla Musa Sayramî ve onun *Tarihî Emîniye* ve *Tarihi Hamdiye* adlı eserleri gibi pek çok örnekleri verebiliriz²⁴⁵.

Bunun dışında 1884 ile 1949'lı yılları arasında ve günümüze kadar bölgede pek çok sayıda yenilikçi, islahatçı ve inkılabcılar çıkmış, çok farklı yollarla aynı hedef için çabalar harcamıştır. Bu dönem yoğun değişimlerle dolu bir dönem olduğundan, bu döneme ait ünlüler ve onların faaliyetleri ayrı bir tez konusu oluşturmaktadır. Dolayısıyla biz burada o dönem ünlülerinden bahsetmeyeceğiz²⁴⁶.

5.4. Çin İstilasası Sonrası Düşüncede Gelişmeler

Asırlar boyunca ilim ve medeniyet beşiği konumunda olan Doğu Türkistan, Timurlular döneminden sonra bu konumunu kaybetmiş, yükselen batı medeniyetine karşı yenilmekle karşı karşıya kalmıştır. Ürettikleriyle, fikirleriyle dünyaya ışık tutan Fârâbî, İbn Sînâ, Ali Şir Nevâî gibi büyük zatların diyarı Türkistan, daha sonra Rus ve Çinlilerin işgaline uğramış, bu zatları yetiştiren ilim yuvaları olan medreseler ilim yuvası olmaktan çıkmış, bilgi ve düşünce üreten bu medreselerin yerini, sözde hoca, işan ve sûfî, gerçekte sömürücülerin aleti olan tembel ve aptal kimselere bırakmış, gün geçirme, inzivaya çekilme dünya hayatından umudunu kesme temel özellik haline gelmiştir.

Türklerin ve Türkistan'ın Müslüman olması İslam tarihi açısından ne kadar önemliyse, bu toprakların gayrimüslimler tarafından işgal edilmesi, Müslüman Türkistan halkının buna karşı millî din, millî dil, millî kimliklerini korumak için mücadele vermeleri şu kadar önemlidir.

²⁴⁴ Yazarın *Makalat* adlı eseri Ali Şir Nevâî'nin *Lisanü't-Tayır* adlı eserinden örnek olarak yazdığı felsefî eserdir. Yazarın *Nevai'nin Adaletseverliği Hakkında* adlı eseri de Türk düşüncesi adalet anlayışı hakkındaki önemli eraser sayılabilir.

²⁴⁵ Yazdığımız gibi bu dönemde yetişen ünlüler ve icad edilen eserler sayı bakımından gerçekten pek çoktur. Dolayısıyla tezimizde bunları teker teker sayamak mümkün olmayacaktır. Acnak bu eserlerin çoğunluk bir kısmının henüz kapısı açılmamış birer hazine olduğunu ifade etmekle birlikte, bu eserlerin Türk düşüncesi ve onun tarihi üzerindeki araştırmalarda paha biçilmes değere sahip olduğunu da belirtmek istiyoruz.

²⁴⁶ Bu konuda bilgi sahibi olmak için bkz: Abdureşit Jelil QARLUQ, *Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine*, Türk Kültürü 2009/2: 290-328. Abdureşit Jelil

XIX. yüzyılın sonuna doğru tüm Türkistan bölgesi, Rus ve Çinlilerin işgali altında kalmıştır. Bu sıralarda Türkleri uzun süre idare altında tutmanın tek seçeneğinin, Türk topluluklarını parçalayarak yönetmek olduğunu anlayan Ruslar, ezelden Türkistan diye adlandırılacak bölge ismini, önce Kazakistan ve Orta-Asya, sonra sadece Orta-Asya'dan ibaret bir coğrafi isimle adlandırmaya başlamıştır²⁴⁷. Bundan örnek alan Çinliler 1884'te Doğu Türkistan bölgesine Xin-jiang adını vermiş, Doğu Türkistan kelimesinin kullanımını yasaklamış ve kendilerinden elemanlar tayin etmişlerdir. Bundan önce bölge, Çin işgali altında tutulmasına rağmen, hep Türk temsilciler aracılığıyla yönetilmiştir. Kendi vatanını kendi diliyle değil yabancı bir dille anmaya mecbur kalan bölge halkı, işte bu esnada kendilerinin tam bir sömürge altında kaldıklarını anlamaya başlamıştır²⁴⁸.

Bu sıralarda tüm Türk topraklarında bir düşünce canlanması yaşanıyordu. İdil-Ural Türkleri önderliğinde ortaya çıkan Ceditçilik hareketi bu canlanmanın en çarpıcı örneğidir. Ceditçilik hareketinin, hurafecilikten kurtulup İslam'ın özüne dönme, İslam coğrafyasının büyük bir bölümünü oluşturan ve işgal altında bulunan Türkistan topraklarına sahip çıkmak, dinî ve millî değerlerini yaşatmak için ortaya çıkmış kültürel ve siyasal bir ıslahat hareketi olduğu bellidir²⁴⁹. Ancak Doğu Türkistan bölgesinde ortaya çıkan düşüncede yenileşme hareketleri Ceditçilikten farklı nitelikteydi. Ceditçilik konusu geniş hem ayrı bir konu olsa da, biz burada Ceditçilerin genel anlayışlarıyla Doğu Türkistan bölgesindeki genel yenilikçi anlayış arasındaki farklılığı açmak amacıyla bu konuya biraz değineceğiz.

Bize göre Ceditçilik hareketi ne kadar olumlu bir ıslahat hareketi olsa da, eleştiriye değer bazı olumsuz noktaları da vardır. İlk olarak İdil-Ural Türk ceditçileri Türk kimliğini inkâr etmemiş ve sonraları fikirde birlik, dilde birlik ve harekette birlik görüşlerini ortaya atmış olsa da, kendilerini isimlendirme meselesinde Tatar ismini tercih etmiştir²⁵⁰. İşte bu eleştiriye değer bir noktadır. Çünkü bu yanlışlık

QARLUQ, *Uygur Yenileşmesi Sürecindeki İstanbul Ekolünün Etkisi Üzerine*, Türk Kültürü 2010/1: 72-112.

²⁴⁷ 中亚文明史 (Zhong-ya Wen-ming-shi) (Orta-Asya Medeniyet Tarihi), c. 5, s. 270-271.

²⁴⁸ 维吾尔族简史, Urumçi 1989, s. 229-233.

²⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Maraş, a g e.

²⁵⁰ Maraş, a g e, s. 26-27.

sonraları Rusların işine yaramış, 1920’li yıllarda tüm Türk boylarını Kazak, Kırgız, Özbek, Uygur gibi isimlerle isimlendirip yeni milletler ortaya çıkarmış ve bu işte başarı gösterip, Türk kimliği altındaki birliği, Türkî milletler kimliği temelindeki kardeşliğe indirgemıştır. Buna karşılık Doğu Türkistan millî uyanış hareketi liderlerinden Mehmet Emin Buğra, Çinlilerin verdiği Hui Hui ismini redderek, o zaman Çin dergilerinde *Hui-hui değil Türktür* gibi birçok makale yayımlayıp, Çin aydınlarıyla münazaralaşmış ve 1920’de Ruslar tarafından zorla verilen Uygur ismini hayatının sonuna kadar kabul etmemiştir²⁵¹.

İkinci olarak Ceditçilik hareketi, hurafecilikten kurtulup İslam’ın özüne dönmeyi, dinî ve millî değerlerini yaşatmayı amaçladığı için, kendi karşısına hep hurafeciliği, kadimciliği almıştır. Ceditçiler esasen Kadimcilerle ideolojik mücadelelerde bulunmuştur. Doğu Türkistan bölgesine ziyarette bulunan ve o döneme ait bazı bilgiler veren Ceditçiler de, yazdığı eserlerinde hep bölgedeki cehalet durumundan, sûfî mollaların ilimsizliği, yenilik taraftarlarının cesaretsizliğinden şikâyet etmiş, sömürgeci hükümet hakkında sessiz kalmıştır²⁵². Bu nokta da Ceditçilik hareketindeki bir eksiklik sayılabilir. Buna karşılık Doğu Türkistan millî uyanış hareketi önderlerinden Abdulkadir Damolla, Mehmet Emin Buğra, Sabit Damolla gibi pek çok aydın, meselenin kökünü devletsizlikte aramış, Türk-İslam düşüncesindeki devletçilik anlayışından ilham alarak sömürgeci Çin devletine karşı mücadeleye atılmış, 1933’te uzun ömürlü olmamış olsa da, ilk İslam Cumhuriyeti, yani Şerkî Türkistan İslam Cumhuriyeti’ni kurmayı başarmıştır²⁵³.

Bu bakımdan diyebiliriz ki, Ceditçilik hareketi dinî ıslahat niteliğindeki bir hareket ise, Doğu Türkistan bölgesindeki düşüncede yenileşme hareketi bir inkılap niteliğindeki millî uyanış hareketi ve Türk-İslam düşüncesindeki devletçilik anlayışının yeniden canlanmasıdır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından 1920’lere kadar giderek egemen konuma doğru yükselen bu düşünce, Sovyetler Birliği’nin Türkleri başarılı bir şekilde Türkî milletlere parçalaması ve Abdullah Rozibakiyev gibi bir

²⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Emin Buğra, *Şerkî Doğu Türkistan Tarihi*, Ankara 1989, s. 289-470.

²⁵² Bu sıralarda bölgede seyahatte bulunan Tatar ceditçi taraftarlarından Nuşirvan Yaşiov Şura dergisi’nin 1915’li sayılarında makaleler ilan etmişti.

²⁵³ Bu konuda bilgi sahibi olmak için bkz: Abdureşit Jelil QARLUQ, *a g m*.

kısım aydınların İslam dinini milletin geri kalmasının sorumlusu bilip, komünist ideoloji ve sosyalizm rejimini beğenmesiyle, yeniden canlanmaya başlamış ve Doğu Türkistan halkı büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmıştır. 1924'te Sovyetler birliği bölgede komünist ideolojisini daha da yaymak amacıyla Urumçi'de Siyasî Kanun Mektebi açmış ve Xin-jiang eyaleti hükümetiyle iş birliği yaparak Rusya'ya birçok öğrenci gönderip okutmuştur. Bölgede Türklük kimliği dışlanıp, Uygur kimliği önplana çıkarılmış, Uygur ile Türk'ün hiç alakasının bulunmadığını ileri sürülmüş, Türk-İslam düşüncesini "Pantürkist", "Panislamist" isimleriyle suçlayıcı bir şekilde adlandırmıştır. Böylece komünist ideoloji ve sosyalizm rejimi sevdası ve Türk-İslam düşüncesi düşmanlığıyla yetişen yeni bir nesil aydın zümresi, 1930'lu yılların ortalarında etkisini göstermeye başlamıştır. Bu ideolojiyi benimseyenler 1944'teki ikinci Cumhuriyetin yok edilmesinde ve bölgenin komünist Çin'e bağlı kılınmasında büyük rol oynamıştır. 1949'dan sonra komünist Çin, bölgeyi hep bunları kullanarak yönetmiş ve tüm eğitim kurumlarını bu ideolojinin yayılması, tüm Doğu Türkistanlıları Türk-İslam düşüncesinden vazgeçirip, ateist asimilasyon politikalarını rahatlıkla uygulayabilmek amacı için çalıştırmıştır. Bölge halkını bu yöntemle Türk millî kimliğinden ayırabilen komünist Çin, ancak kendi çıkarları ve rahatını düşünen birçok insanı Türk-İslam düşüncesi düşmanlığıyla yetiştirebilmiş ve onların vasıtasıyla 1958'de bölgede tüm medreseleri kapatarak temel dinî eğitimi de yasaklayabilmiştir. Günümüzde Çin devletinin Doğu Türkistan bölgesinde uygulamakta olduğu tüm adaletsiz politikaları işte o kimselerin yandaşlığıyla gerçekleşmektedir. 1980'li yıllarda bölgede dinî eğitim yeniden harekete geçmişse de, aşırı selefilik ve Vehhabizm düşüncesinin etkisi bölgede görülmeye başladıkça, dinî kesim de aynı Ceditçi-Kadimçi ayrımı gibi, Vehhabî-Sûfî olarak ikiye ayrılmış ve onlar arasındaki kavga bir süre çok şiddetlenmiştir. 1990'daki Barın isyanı, Çin devletini uyandırmış ve daha sert tedbirler almaya başlamıştır. Aynı olay Türk aydınlarında da olumlu etkide bulunmuş ve kimlik ve birlik konusunda tartışmalar başlamıştır. Bundan böyle kendi kökeni üzerinde düşünmeye başlayan bölge aydınları kimliklerini yeniden bulmak çabalarını göstermeye başlamıştır. Umuyoruz ki, bölge aydınları Türk-İslam düşüncesi üzerinde birleşecek, bölge halkı ödediği bedel ve verdiği mücadelelerin meyvesini görecektir²⁵⁴.

²⁵⁴ Ren-yi-fei, Yasin Huşur, s. 163-176.

6. DOĞU TÜRKİSTAN'DA TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN ETKİSİ

Âlem-i İslam'da, sözgelimi Doğu Türkistan bölgesinde toplumsal hayatın 'olmazsa olmaz' manzaralarından biri de tasavvuf kültürü ve anlayışıdır. Daha önce bahsettiğimiz gibi, tasavvuf ve ona benzer mistik anlayış sadece İslâm toplumuna has bir şey olmadığı gibi, sezgiye ağırlık verilen mistik düşünme tarzı her hangi bir şahıs veya toplum tarafından başlatılmış bir şey de değildir. Bütün insanoğulları aynı zamanda akıl ve sezgiye sahiptir. Onlardan kimileri akla ağırlık verir, kimileri ise sezgiye. Bu nedenle tasavvufun, özellikle Türk Tasavvufunun oluşumu ve gelişiminde rolü olan iç faktörlere önem verilmelidir. Hangi döneme, hangi devire bakılırsa bakılsın, Türk düşünce tarihinde içli-dışlı olan anlayışlardan birinin de mistik anlayış olduğu, Türklerin İslam'ı kabullenmesinden sonra dahi İslamî bir mistik anlayış olan tasavvufun egemenlik konumunda bulunduğu görülür.

Biz burada Doğu Türkistan bölgesinde nüfûzunu giderek kaybetmeye başlayan tasavvufun topluma bıraktığı bazı etkiler üzerinde duracağız.

6.1. Tasavvufun Toplumsal Eğitim Üzerindeki Etkisi

Eğitim, toplumsal bir süreçtir. Eğitimin temel işlevi toplumsal yaşamın ürünü olan kültürü yeni kuşaklara aktarmaktır. Öyle ise, eğitim hem kökeni, hem de işlevi bakımından toplumsal bir olgudur. Eğitimin içeriğinin toplumdan topluma farklılık ve çeşitlilik göstermesi, her toplumun kendi coğrafyasında ürettiği sosyal, siyasal ve ekonomik değerlerinin yani kültürünün farklılığından ileri gelmektedir. Dolayısıyla İslam coğrafyasında yaşayan müslüman toplumlar da kendilerine özgü bir eğitim anlayışı ve farklı bir eğitim içeriği oluşturmuştur. Genel olarak eğitim, insanın bütün kuvvet ve kabiliyetlerini, kendisinin, toplumun ve insanlığın mutluluğuna yansıyacak şekilde, mümkün olduğu kadar en iyiye doğru geliştirmektir. Hem içinde bulunduğu şartların tesiri hem de fıtratındaki özellikleri açısından, her geçen gün yeni bir şeyler öğrenen ve aynı zamanda öğreten insan, eğitim meselesinin merkez noktasını oluşturur. Bununla birlikte insanın hayatı, "öğreten ve eğiten"den çok, "öğrenen ve

eğitilen” bir süreçten geçer. Bu açıdan bakılınca insan, âdeta dünyaya eğitilmek için gelmiştir, diye düşünülebilir²⁵⁵.

İslam eğitim anlayışına göre, insanlar eğitilmek sûretiyle iyi haslet ve davranışlar kazanabilirler. Ancak insanın yaratılıştan gelen özelliklerinin tamamen yok edilmesi yahut insanların fitratında bulunmayan kabiliyetlerin sonradan kazandırılması mümkün değildir. İslâm eğitime göre insanda mevcut olan kabiliyetlerin üzerine iyilerini inşa etmek ve kötü hasletleri iyiye dönüştürmek esastır²⁵⁶. İslam eğitiminin en önemli parçası olan tasavvufî eğitimde ise, yetiştirilmek istenen insan tipi vasat değil, ideal bir “dindar” kişiliğidir. Bu sebeple tasavvufî eğitimden geçmiş ve bu eğitimi başarıyla tamamlamış bir şahsa “insan-ı kâmil” denmektedir. İnsan-ı kâmil, din adına şahısta aranan bütün ideal vasıflara sahip olmak mânâsındadır. O halde tasavvufî eğitimin yetiştirdiği insan tipi, dinin de yetişmesini arzu ettiği tiptir²⁵⁷. Eğitim bakımından tasavvuf, insan gönlünün ilahi tecellilere mazhar olmasını hedefler, bu sebeple de talimden (öğretim) çok terbiyeyi (eğitim) benimser²⁵⁸.

Yüzyıllardır tasavvufî atmosferin egemenliğini koruduğu Doğu Türkistan bölgesinde eğitim-öğretim faâliyetleri tamamıyla tasavvufî bir anlayış üzerinde yürütülmüştür. Komünist Çin istilâsından önceki Doğu Türkistan bölgesine eğitim penceresinden bakıldığı zaman, ailenin dışında üç temel müessese görülmektedir: cami, medrese, Halka-Meşrep²⁵⁹ meclisleri. Her üç müessesenin kendilerine mahsus özellikleri olmakla birlikte, topluma ortak bir din kültürü aktardıkları söylenebilir. Fakat hiçbir diğerrinin yerini almak iddiasında değildir ve olmamıştır.

Komünist Çin istilâsı sonrası Doğu Türkistan bölgesinde medrese eğitimi sona erdirilmiş ve gizli bir şekilde sürdürülmek zorunda kalmıştır. Camiler sadece namazgâh olup, eğitim fonksiyonunu kaybetmiş, tüm çalışan ve 18 yaş altı gençlerin

²⁵⁵ Şakir Gözütok, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, Seha Neşriyatı, İstanbul 1996, s. 11.

²⁵⁶ Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslamiyet’in Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınları, İstanbul 1986, s. 25.

²⁵⁷ Gözütok, a g e, s. 73- 74.

²⁵⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev: Şafak Barkçın ve Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 139.

²⁵⁹ Doğu Türkistanda varlığını sürdüregelen tasavvufî toplumsal eğitim meclisleri. (Dergah)

camilerde bulunması yasaklanıp, camiler okuma yazmayı bilmeyen çiftçiler ve yaşlılara bırakılmıştır. Oluşturulan modern eğitim sisteminde din tümüyle dışlanarak, din ve tasavvuf'un eğitim üzerindeki etkisi engellenmiştir. Ancak yalnız Halka-Meşrep meclisleri halk üzerinde derin etkisini koruduğundan, Komünist Çin'in çeşitli engellemelerine rağmen, 2000'lere kadar (1960'lardan 1980'lere kadar gizlenmek zorunda kalmış) serbest bir şekilde varlığını devam ettirmiştir, günümüzde de yarı serbest bir tarzda varlığını sürdürmektedir.

Halka-Meşrep meclislerinin eğitim faaliyetlerini açacak olursak, ilk önce şunu söylememiz gerekir: Halka-Meşrep'ler birer tasavvufî faaliyet olarak gönül eğitimi, ahlâk eğitimi esas almışlardır. Nitekim ilk sufilerin “*tasavvuf nedir?*” sorusuna verdikleri cevaplardan birinin de, “*tasavvuf ahlâktır*” cümlesi konumuzla ilgilidir. İnsan zihnini sadece bilgi ile doldurmak meseleyi çözmemekte, insanların ihtiyaçlarına cevap vermemektedir.

Bir başka ifadeyle, bilginin yanında duygu boyutu tamamlanmadan insan eğitimi gerçekleşmemektedir. Bilgi ve duyguya dengeli davranış eşlik etmeyince de, kemâli yakalamak mümkün olmamaktadır. Gönül eğitimi için tasavvuf dünyasının bulduğu veya geliştirdiği usûl ve teknikler, insan psikolojisi açısından dikkat çekici tespitleri de barındırmaktadır. Halka-Meşrep'lerin eğitim yolu ile kişi kendini bilmekte, “*kendini bilen rabbini bilmek*”tedir. Yeni ifadelerle, kişi kendisiyle ve toplumuyla barışık hale gelebilmektedir.

Komünist Çin'in 1990'da başlattığı “*Dinî ideloji'nin eğitim kurumlarına sızmasını engellemek*” ve 1997'de başlattığı “*Toplumda dinî atmosferi zayıflatıp toplumu dinden uzaklaştırmak*” asimilasyon politikalarını açık bir şekilde ilân ederek uygulamasına rağmen varlığını devam ettirebilen Halka-Meşrep meclisleri, Doğu Türkistan bölgesinde toplumsal eğitim üzerindeki etkisini devam ettirmiştir. Örneğin: Halka-Meşrep meclislerinin toplumsal eğitimdeki başarılarından güç alan bazı Uygur aydınlarının önermesi ve büyük emek sarfetmesiyle, 2002'de “*Meşrep*” adında bir televizyon programı başlatılmıştır. Bu program gerçi Komünist Çin hükümetinin sıkı denetimi altında her hangi bir dinî unsurdan uzak tululmuş olsa da, ahlâk açısından bölge geleneğini yansıtmış ve toplumsal ahlâk eğitiminde müspet etkiye bulunmuştur. Ancak 2009'daki 5 Temmuz olayından sonra program birkaç ay yayımdan

kaldırılmış ve daha da sık denetimden geçirilerek, gelenekten kopuk bir çağdaş sanat programına dönüştürülüp tekrar yayımı başlatılmıştır.

Kısaca, yüzyıllardır Doğu Türkistan bölgesinde egemenliğini koruyan tasavvufî atmosfer ve onun bölge halkı üzerindeki etkisi, son dönemlerde Komünist Çin'in asimilasyon politikası temelinde geliştirilen modern eğitim sistemi tarafından büyük çapta zayıflatılmış ve bunun üzerinde başarı göstermeye başlamıştır. Ekonomik kalkınma yoluyla bu başarıları daha da ileri götürmek isteyen Çin devleti, Doğu Türkistan'ın geleneksel değerlerini yok etmeye çalışmış ve bölge geleneğinin tasavvufî ibaret olduğu, tasavvufun ise tümüyle hurafe olduğu, dolayısıyla Doğu Türkistan geleneğinin çağdışı olduğu söylenmiş, bölge insanları tüketim ekonomisi ve kültürüne alıştırılmıştır. Tüm bunlara rağmen tasavvufun, kendinde geliştirdiği eğitim usûlü ve teknikleriyle bölge toplumsal eğitimi üzerindeki etkisini belli ölçütte devam ettirmekte olduğunu bilinmektedir.

6.2.Tasavvufun Dinî Hayat Üzerindeki Etkisi

İslâm, iman ve yaşantı bütünlüğünü gerektirir. Müslümanlığı sadece bir kimlik, bir etiket olarak taşımak, İslâm'ın insan üzerindeki gayesini gerçekleştirmeye yetmez. İman, temenni ve süs değil, kalbe yerleşmiş ve yapıp edilenlerle doğrulanmış olandır. Dolayısıyla müslüman imanını ispat edebilen bir yaşama biçimine sahip olmalıdır. Dine bağlı bu biçim hayat tarzı dinî hayatı oluşturur. İslâm'da dinî hayat tarzı, herkesin kendi düşünce ve yorumuna göre şekillenen soyut, anlaşılması ve uygulanması uzmanlık isteyen bir tarz değildir. Aksine son derece net, açık ve kolaydır. Çünkü İslâm din-i mübin'dir, yani apaçık, gizlisi saklısı olmayan, herkesin kolayca yürüyebileceği bir yoldur²⁶⁰.

İslam'da dinî hayat namaz kılmak, oruç tutmak, zekât sadaka vermek, Hac yapmak gibi âmel ve ibâdetleri yerine getirmekle gerçekleşir. Ancak tasavvufun gönül ve maneviyet merkezli bir faaliyet olması Türkistan toplumunu derinden etkilemiş, ruhani bir hava içinde yaşayan sufiler, bozkırlı kitleler üzerinde etkili olmuşlardır. Böylece Doğu Türkistan halkı giderek, İslam'ı sırf bir âhiret düşüncesi, bir mâbet ve mezarlık dini, vicdâna hitap eden bir Allah-kul ilişkisi olarak algı-

²⁶⁰ Mustafa Sinanoğlu, *İman* md, DİA, İstanbul 2000, c. 22, s. 213.

lamaya başlamıştır. Sonuçta toplum namaz ve oruç gibi İslam'ın genel ibadetlerini önemsememiş, aksine birer zikir sayılan sema (tasavvufî dans), halka-meşrep gibi tasavvuf faâliyetlerine zamanını vermiştir. Bölgede mezar merkezli ziyaret kültürü oluşmuş, insanlar normal camilerde kıldığı namaz ibâdetlerinden, mezarlarda katıldığı halka-meşreplerini üstün görmüştür.

Doğu Türkistan'da Turfan vilayeti Piçan kasabasında bulunan Ashâb-ı Kehf²⁶¹ mağarası ve türbesi, Hoten bölgesinin çeşitli ilçe ve kasabalarında bulunan yedi imam²⁶² türbeleri, günümüzde de önemli ziyaretgâhlardan sayılmaktadır. Hatta halk içinde Mekke'ye gidip Hac yapmaktan, bölgede bulunan türbeleri ziyaret etmek daha fazîletli âmel olarak sayılmaktadır.

Doğu Türkistan'da mevcut dinî hayat tarzına bakılırsa, görüldüğü üzere çok farklı bir manzara göz önüne çıkacaktır. Doğu Türkistan'lıların bazıları normal İslamî dinî hayat yaşarken, bazıları bahsettiğimiz gibi islam dinini sırf bir vicdan işi şeklinde algılayarak amel ve ibâdetten uzak bir dinî hayat yaşamaktadır. Kimileri sadece sabah namazı ve Ramazan ayında birkaç gün oruç tutmakla yetinip, diğer ibadetleri terk eder, kimileri sadece iki bayram namazıyla yetinmektedir. Kimileri hatta tüm ibadetleri terk ederek yaşayıp, öldükten sonra camide cenazesi kaldırılarak müslüman sayılmaktadır. Komünst ideoloji nedeniyle İslam'ı inkâr ederek ateist bir yaşam tarzını izleyenler de vardır. Ancak net bir istatistik araştırma sonucu olmadığı için, onların oranları hakkında bir şey söylemek imkânsızdır. Fakat gözlemlemeye dayanarak çoğunluk kesimin İslam dinini bir mâbet ve mezarlık dini olarak bildiğini ve ona uygun bir tarzda dinî hayat yaşamakta olduğu söyleyenebilir.

6.3. Tasavvufun Millî Mücadele Sürecindeki Etkisi

Çinlilerin, kanlı savaşlar neticesinde Doğu Türkistan bölgesini hâkimiyetleri altına almış olduğunu, artık Doğu Türkistan halkı için düşman kuvvetlerinin hâkimiyeti altında bağımsızlık mücadelesi günleri başladığını daha önce ifade

²⁶¹ Bu mağara ve türbe'nin Kehf suresinde bahsî geçen kehf ehli sığınan mağar olduğu ve onların türbesi olduğuna günümüzde de birçok insan inanmaktadır.

²⁶² Günümüzde Doğu Türkistan'ın Hoten bölgesinde İmanî Asîm, İmamî Kasîm, İmamî Mehdi, İmamî Ebter, İmamî Musâ Kazim, İmamî Cafer ve İmamî Padişah'ım gibi yedi imam'a atfedilen türbeler bulunmaktadır ve bu türbelerin gerçekte o imamlara ait olduğuna inanılmaktadır.

edilmişti. Müslüman Türkler ilk dönemlerde bütün gayri müslimlere olduğu gibi, Çinlilere de “kâfir” gözüyle bakıyorlardı. Kâfirlerin hâkimiyeti onlar için bir nevi “Allah’ın cezası” olarak kabul ediliyordu. Çin hâkimiyetini reddetmelerinin ana sebeplerinden biri de buydu. İslamî kültür merkezleri, okullar önceleri olduğu gibi çok zor olsa da faaliyetlerine devam ediyordu. Burada devamlı surette Çinlilerin İslam akidelerine karşı oldukları öğretilirdi. İslam’ı savunmak için her Müslüman, Çinlilere karşı kendini savunmaya mecburdu. Çin makamları İslam’ın Doğu Türkistan’daki geleneğini kırmayı düşünürlerdi ama yapamıyordu. Çünkü İslam’a karşı köklü bir siyaset takibi, Müslümanlar karşı köklü bir surette harekete geçmelerine sebep olabilirdi. Bu nedenle Çinliler medreselerin varlığına ses çıkarmamıştı. Medreselerden başka çeşitli tarikatlara mensup dervişler de, İslam’ın propagandasını yapmak, halkın dikkatini bir Müslüman’ın görevleri üzerine çekmek için diyar diyar dolaşıyor ve bu arada Müslümanların Çinlilerle işbirliği etmemeleri için nasihat ediyorlardı²⁶³.

O devirde, din adamlarının halk üzerindeki nüfuzu o derece kuvvetliydi ki, Çinlilerin, din adamları ve Müslümanlara karşı almış oldukları sıkı tedbirleri sertleştirmeleri halinde, her an için halkı Çinlilere karşı ayaklandırabilirlerdi. İsyân yüzyılındaki 400’den fazla ayaklanma hareketleriyle XX. yüzyılın ilk yarısında kurulmuş olan iki cumhuriyet bunun kanıtıdır²⁶⁴.

Şüphesiz ki, bu dönemlerde Türklük şuuru ve tasavvuf, Çin istilası altındaki Doğu Türkistan Türklerinin millî ve dinî kimliğini koruma ve muhafaza etme açısından büyük etkilerde bulunan en önemli faktör olmuştur. Aynı zamanda bölgede dinî hayatın bugüne kadar devam edebilmesini sağlamış ve bölge halkının Çin asimilasyonuna karşı mücadele dayanağı olmuştur. Ancak Doğu Türkistan’ın işgalinden sonra Çinliler, Müslümanların din işlerine karışmaz gibi görünmekle beraber, kendi rahatına düşkün din adamlarını el altından desteklemek suretiyle, halk arasında yenileşme ve uyanış hareketlerini önlemeye ve Doğu Türkistan halkını cehalet ve gerilik içinde manen çürütmeye ve böylece halkı asimile etmek için zemin

²⁶³ Mehmet Emin Buğra, a g e, s. 289-470.

²⁶⁴ Mehmet Emin Buğra, a g e, s. 289-313.

hazırlamaya çalışmışlardır. Bu maksatla Çin yönetimi dinin, gerçek din adamları tarafından merkezden yönetilmesine müsaade etmemiştir²⁶⁵.

Diğer taraftan Doğu Türkistan bölgesinde asırlardır sona ermeyi hiç bilmeyen iç savaş ve kavgalar bölgede büyük bir gerileme ortamı yaratmış, bu gerileme aynı zamanda din ve tasavvuf üzerinde olumsuz etkilerde bulunmuştur. Çin istilasından sonra, özellikle Yakub Bey'in Kaşgariye devleti yıkıldıktan sonra, dinî şuur zayıflamış, tasavvuf kendi yolundan epeyce sapıp, çeşitli batıl inanç ve hurafelerle karışmıştır. Ruslar ile Çinlilerin işbirliği içinde bulunması sonucu yaratılan yeni Türkî milletler ve bunun doğurduğu aşiretçi milletçilik şuurı, bölge halkının Türklük şuurunu zayıflatmıştır. İşte bu nedenle Doğu Türkistan halkı Türk kimliği çatısı altından çıkmış ve aynı zamanda tarikat ehli kesimler, sapmış tasavvufun etkisiyle büyük ölçüde "laik"leşmiştir. İslâm'ı, aynen laikler gibi sırf bir âhiret düşüncesi, bir mâbet ve mezarlık dini, vicdâna hitap eden bir Allah-kul ilişkisi olarak algılamaya başlamıştır. Bazı kimselerin, eski dönem mutasavvıflardan farklı bir çizgi izleyerek, işgalci Çinlilerle, özellikle son yıllarda "*Vatanperver dinî zat*"²⁶⁶ adı altında hem laik hem materyalist olan komünist Çin hükümetiyle her alanda işbirliği ve dayanışma içinde bulunmaları, onlarla böyle bir ortak noktaya sahip bulunduklarını kanıtlamaktadır. Nitekim sapkın tasavvuf çizgisini izleyen dindarların desteği sayesinde, Çin devleti Doğu Türkistan bölgesinde varlığını sağlam bir şekilde devam ettirmektedir. Temelde karışık, hatta düşman olan bu iki kutup arasındaki yakınlaşma ortamını hazırlayan faktör ise sapkın tasavvuf anlayışıdır²⁶⁷.

Sonraki dönemlerde Doğu Türkistan Türkleri küçük etnik guruplara ayrılmış, düşünce ve anlayış bakımından bölünmeye başlamıştır. Bu bölünme ve dağılma sürecinde Komünist ideolojisinin bölgeye sızması gibi dış faktörlerin yanı sıra, hurafeyle karışan sapkın tasavvufun egemen olduğu ortam belirleyici etken olmuştur. Bu bölünme ve dağılma sonucu ortaya çıkan şaşırtıcı bir gerçek şudur ki, XX. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Türkistan bölgesinde büyük çoğunluk kesim, İslâm'ın hiç bir ölçüsüne uymayan, fakat İslâm'dan sanılan çeşitli inanç ve

²⁶⁵ Mehmet Emin Buğra, a g e, s. 280-286.

²⁶⁶ "*Vatan sever din adamı*" mânasındaki bu ad, Komünist Çin'in Doğu Türkistan bölgesindeki kendilerine sadık din adamlarına verdiği adtır.

²⁶⁷ Mehmet Emin Buğra, a g e, s. 281.

düşünceleri benimseyerek, akıl almaz bir «*dindarlık*» yarışı içine girmişlerdir. O kadar tuhaftır ki, bu insanlar, aynı zamanda Çin işgalci hükümeti ve sosyalizm rejimine bağlı olmalarına rağmen inanç biçimlerinin İslâm'a uyup uymadığını hiç değilse kendileri gibi Çin devletine bağlı olan din adamlarına sorma ihtiyacını bile duymamaktadırlar²⁶⁸. Bölgede egemen olan bu ortam, endişe verici sancılar taşımaktadır. Çünkü toplumun, en büyük ortak moral değerleri İslâm'a aittir. İslâm'ın ve Türklüğün tertemiz vücudu üzerinde şuursuz ve sapkın tasavvuf anlayışının, Komünist Çin ve diğer Çin yandaşı bazı akımların -özellikle işbirliği yaparak- toplumun sosyal, kültürel ve ahlâkî yapısı üzerinde yürüttüğü yıkım büyük yaralar açmıştır. Yakın gelecekte bu yaraların, tahmin edilemeyecek komplikasyonlara yol açmasında hiç kuşkusuz bu sapkın tasavvuf anlayışı ve ancak kendi çıkarlarına düşkün kimselerin çok büyük sorumluluğu bulunacaktır.

Bütün bu bilgiler ışığında Doğu Türkistan kültürü ve medeniyeti tarihi yelpazesine bir bütün olarak bakıldığı zaman farklı renk ve tonuyla dikkat çeken manzaralardan birinin de tasavvuf olduğu görülür. İslami esasların ahlâk ve ruh eğitimi dalını ihtisas alanı olarak seçen bu faaliyet ilk zahid ve sufilerle kuruluşunu tamamlamış, tekkesini kurmuş, klasiklerini vermeye başlamıştır. Karahanlılar devrinden itibaren tarikatlar adıyla tanınan müesseseler ortaya çıkmış, günümüze kadar bu düşünme ve yaşama biçimi Doğu Türkistan toplumuna mal olmuştur.

Tasavvufun gönül ve maneviyat merkezli bir faaliyet olması toplumu derinden etkilemiş, sufilerin gösterdiği hedefler toplumda yaygınlaştıkça dünya ve eşyaya bakış insan-madde ilişkileri yani zihniyetler de değişmiştir. İslami kaideleri toplumda canlı tutmayı sağlayan ve toplumların en sıkıntılı anlarında sığındığı bir yapı olarak tasavvuf ve tarikatlar, Birinci Çin istilası sonucu Doğu Türkistan bölgesinin tam bir sömürge toprağı olmasıyla farklı bir misyon üstlenmek durumunda kalmışlardır. Karşılarında İslami değerleri kabul etmeyen ve dinsizlik politikalarını yerleştirmeye çalışan komünist bir düşünce ile karşılaşan Doğu Türkistan halkı yine uzun yıllar sürecek sıkıntılı günlerinde tarikatlara sığınmışlardır. Tarikat ileri gelenleri, Çinlilerin yaklaşık iki asır (1759-1949) süren dinsizleştirme faaliyetlerine ve baskılarına boyun eğmemiş, silahlı mücadele imkânının kalmadığı dönemlerde bile

²⁶⁸ Mehmet Emin Buğra, a g e, s. 280.

her fırsattan istifade ederek, mevcut şartlar dâhilinde, Müslümanların dini ve kültürel kimliklerini muhafaza edebilmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu maksatla, İslamın temel ilkelerinin ve Arapça'nın öğretildiği gizli okullar açmışlar, evler tahsis etmişler, müslümanların sünnet, nikâh ve defin işleri gibi dini vazifelerini yerine getirmişlerdir. Tarikatların bu faaliyetleri sonucunda, Komünist Çin dönemine kadar yürütülen Müslümanları yok etme ve ateizm politikaları nihaî başarıya ulaşamamıştır. Ancak, Türk tasavvufunun giderek ana hedeflerinden kayması bölgede sapkın bir tasavvuf anlayışı doğurmuş ve bu anlayış tasavvuf adıyla Karahanlılar döneminden beri bölgede egemenliğini koruyan gerçek Türk tasavvufunun yerine geçmiştir. Asırlarca böyle bir sapkın tasavvufî anlayışın egemenliği altında bulunan toplum, tasavvuf şeyhlerine sürekli olarak itâat göstererek, kölelik psikolojisine alışmıştır. Durumun farkına varan Komünist Çin, son dönemlerde kendi çıkarına düşkün, yalnız sûfî cübbesini giyen din adamlarını el altından desteklemek suretiyle tasavvufu, Doğu Türkistanlıların Çinlilere karşı vereceği mücadele ateşlerini söndürmek için bir alet konumuna indirgemıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

SÛFÎ ALLAHYAR ve *SEBATÜ'L - ÂCİZİN* ADLI ESERİ

Çalışmanın birinci bölümünde Doğu Türkistan tarihi, medreseleri, ilmî çalışmalarda bulunan müderrisler, yetişen âlimler ve eserleri, bölgedeki tasavvuf düşüncesi üzerindeki gelişmeler ve bölge halkı üzerinde bıraktığı etkiler hakkında kısa bilgi verilmişti. Ayrıca Doğu Türkistan bölgesinde medrese-tekke çekişmesinin bulunmadığı, yaklaşık tüm medreselerin birer mezar civarında inşa edilmiş olduğunu, medreselerin aynı zamanda birer tekke sayılabileceğini ifade etmiştik. Bununla beraber tüm Doğu Türkistan medreselerinde baştan sonuna kadar Tasavvufî anlayışın egemenlik konumunu koruduğunun altını çizmiştik.

Çalışmanın konusu itibariyle aslında her bir dönem Doğu Türkistan medreselerindeki genel tasavvuf anlayışı üzerinde teker teker durmamız gerekirdi. Ancak, her dönemin tasavvuf düşüncesi ayrı ayrı bir tez konusu oluşturacaktır. Bu nedenle biz Karahanlılar döneminden Çin istilası sonrasına kadar her dönemdeki tasavvuf düşüncesi üzerinde genel bir değerlendirme yapmakla yetindik ve tezimizde bölgenin önemli düşünürlerinden Sûfî Allahyar'ın, yaklaşık iki yüzyıldır Doğu Türkistan medreselerinde temel ahlâk ve akâid ders kitabı olarak okutulan *Sebatü'l Âcizin* adlı eserini eksen alarak, günümüze kadar varlığını koruyan ve belli derecede etkisini sürdüren son dönem tasavvuf düşüncesi üzerinde ayrıntılı durmayı daha da uygun bulduk.

Sebatü'l-Âcizin, Sufî Allahyar'ın dinî tasavvufî bir mesnevisidir. Doğu Türk yazı dilinin XVIII. yüzyıl ürünü olan *Sebatü'l-Âcizin*, Çağataycanın klasik sonrası dönemi içerisinde değerlendirilir. Bilindiği kadarıyla mezkûr eser yaklaşık iki yüzyıldır Doğu Türkistan medreselerinin tümünde temel akaid ve ahlâk ders kitabı olarak okutulmaktadır. *Sebatü'l-Acizin*'in sadece Türkistan'da değil, İdil-Ural bölgesinde de geniş çapta tanınmış bir eser olması, Sûfî Allahyar'ın kendisinin,

doğum yeri itibariyle olduğu gibi şiirlerinin özellikleri bakımından tam bir Türkistan şairi olmasına rağmen, eserlerinin Tatar şiirinin gelişme seyri ile de yakından alâkalı²⁶⁹ olmasını sağlamıştır. Bu bakımdan, Türkistan bölgesinin düşünce yapısı ve kültürel oluşumu üzerindeki araştırmalarda *Sebatü'l-Acizin*'de ifade edilen dinî tasavvufî akide görüş ve anlayışlar büyük önem arz etmektedir.

1. SÛFÎ ALLAHYAR'IN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Başkurtların Sufî Allahyar ve Sopi Allahyar, Uygurların Sopi Allahyar, Tatarların Sufî Allahyar, Kazakların Sofi Aldıyar, Allayar Sopi, Özbeklerin Sufî Olloyor olarak andıkları Sûfî Allahyâr'ın, Buhara Hanlığı topraklarında doğmuş olmasına rağmen yukarıda belirttiğimiz gibi İdil-Ural bölgesinde Tataristan ve Başkurdistan'da, tüm Türkistan'da, İran'da, Anadolu'da, Pakistan'da eserlerinin yazma ve basmalarıyla karşılaşmamız, onun etkinlik alanının genişliğini göstermektedir²⁷⁰.

Farsî ve Çağatay Türkçesiyle yazmış olduğu harika şiirî eserleriyle ün kazanan Türkistan mutasavvıf şairi Sufî Allahyar'ın eserleriyle geniş kapsamda tanışıklığımız olmasına rağmen, onun hayat geçmişiyle ilgili bilgiler daha çok menkıbevî anlatımlardan ibarettir. Üstelik bu bilgiler çok farklı içeriğe sahip olup, hangisinin doğru olduğunu belirtmek de imkânsızdır. Dolayısıyla Sûfî Allahyâr'ın hayatı hakkında sağlam bir malumata sahip olduğumuz pek söylenemez. Bize yazarın hayatıyla ilgili en çok bilgi veren şahıs ise, onun *Sebatü'l-Âcizin* adlı eserini Tatar Türkçesinde şerh eden Taceddin Yalçığul (ö:1838) ve ondan iktibasla bazı Tatar âlimleridir.

Onların verdiği bilgilere göre Sûfî Allahyar, Semerkand şehrinde Minglan adlı bir köyde aslen Noğay (Tatar) olan Timuryar adlı bir kişinin oğludur. Allahyar, ilk tahsilini kendi memleketinde yapmış, on yaşlarında babası onu Buhara'ya götürüp medreseye yerleştirmiştir. Yirmi beş yaşlarında birçok ilim tahsil eden Allahyar

²⁶⁹ Bkz: *Tatar Poeziyasi Antologiyesi*, Kazan 1992, s. 176-177.

Buhara’da vergi memuru olarak çalışmaya başlamıştır. Bu sıralarda Allahyar’ın, halkı çok rencide ettiği, zulüm ettiği idda edilir. Bu arada döneminin ünlü şeyhi (îşân) Habibullah’ın bir müridi pazarda alışveriş yapıp dönerken vergi memuru Allahyar’a rastlar. Allahyar, onu kaçak mal almakla suçlayıp, başını kamçıyla yarıp çok eziyet eder. Mürid, şeyhi huzuruna gelip sızlanır ve ağlayarak Allahyar için bedduâ ister. Şeyh müridinin isteğine karşı, Allahyar için hidayet dileğinde bulunur. Bundan sonra Allahyar, Habibullah şeyhin huzuruna gelir ve önünde diz çökerek icazet diler. Şeyh Habibullah, Allahyar’ın sınır tanımayan nefsinin kırmak maksadıyla bazı şartlarla imtihan yapar, nihayetinde onu müridliğe kabul eder. Bundan böyle Allahyar, şeyh Habibullah’ın hizmetinde on iki yıl geçirir. Tasavvufta yüksek makamlara erişip Sûfî lakabını alır. Bu kaynaklarda Sûfî Allahyar’ın 1616’da doğup, 1713 yılında Buhara’da vefât ettiği, ömrünün bir kısmını Kazan’da geçirerek, burada Tatar aydınları ile yakın münasebetlerde bulunduğu, etrafına pek çok mürit topladığı belirtilmektedir²⁷¹.

Bunun dışında, yazarın *Sebâtü’l-Âcizin* adlı eserini yayına hazırlayan Reşid Zâhid şu bilgiyi verir: “Sofî Allahyar, Özbeklerin Otarçı kabilesinden olup Kettekorgan’da doğmuştur”, *Şark Yulduzu* dergisinde ise “Minglen adlı köyde doğmuştur” denilmiştir.

Tanınmış Özbek edebiyat tarihçisi V.A. Abdullayev ise Sûfî Allahyar hakkında tam bir Sovyet rejimi anlayışıyla şu bilgileri verir:

“Allahyar, şimdiki Semerkand çevresinde Yeni Kurgan yakınındaki bir zamanlar Mingler denilen kışlakta yaşayan Özbeklerden Temiryar (Allahkulu) ailesinde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini kendi memleketinde yapan Allahyar, sonra Buhara’ya varıp Cuybâr şeyhleri dergâhında eğitim görmüştür. Ve burada üç kez evlenmiş, bir süre vergi memuru olarak çalışmış, sonunda şeyhlik mertebesine ulaşmış,

²⁷⁰ *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, c. 1, s. 356-357.

²⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Taceddin Yalçigul, *Risale-i Azize*, Huzur Neşriyatı, Kazan 2014, s. 37-42. *Tatar Poeziyasi Antologiyesi*, Kazan 1992, s. 176-177.

etrafında birçok mürit yetiştirmiştir. Dinî bilgi ve anlayışını yaymak için çeşitli kitaplar yazmıştır”²⁷².

Sûfî Allahyar’ın *Sebâtü’l-Âcizin* adlı eserini 1967’de Arap alfabesiyle yayına hazırlayan Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî yazarın hayatı hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Sûfî Allahyar Semerkand çevresindeki Mingye denilen yerde H. 1133 yılında (M.S 1720-21) doğmuştur ve Özbek kabilesindendir. Babası Temiryar isimli salih, takva bir zattır. Bu kişinin Özbek zade Özbek (Türkoğlu Türk) olduğu isminden açıkça bilinmektedir. Ancak yazar *Muradü’l Arifin* adlı eserinde baba adının Allahkulu olduğunu yazmıştır. İlk tahsilini kendi memleketinde yapan Allahyar, on yaşında Buhara’ya gelir ve burada on beş yıl çeşitli bilim dalları üzerinde tahsilde bulunur. Tahsili bittikten sonra Buhara’da vergi memuru tayin edilir. Allahyar, vergi memurluğu görevindeyken halkı çok rencide eder, zulüm eder. Bu arada döneminin ünlü şeyhi (îşân) Habibullah’ın bir mürdi pazarda alışveriş yapıp dönerken vergi memürü Allahyar’a rastlar²⁷³.”

Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî’nin verdiği bilgilere göre, Sûfî Allahyar hayatının büyük bir kısmını Buhara’da geçirmiş, sonra hac maksadıyla Buhara’dan ayrırlıp, Erzurum bölgesinde bir müddet kalmış ve oradan Bulgaristan’a geçmiştir. Sûfî Allahyar, Bulgaristan’da söz ve fiileriyle kendisinin kim olduğunu isbat etmiş, etrafında pek çok mürid toplamıştır. Sonra İskenderiye şehrine geçmiş ve orada H. 1223 (M.S 1813-14) yılında vefat etmiştir²⁷⁴.

Bize göre Sûfî Allahyar’ın hayatı hakkındaki bilgilerden, zaman bakımından Sûfî Allahyar’a en yakın olan Taceddin Yalçigul’un verdiği bilgiler daha güvenilir sayılabilir. Ancak doğum ölüm yeri ve tarihiyle ilgili bilgileri kesinleştirmek

²⁷² V.A. Abdullayev, *Özbek Edebiyatı Tarihi*, Okuvtuvçı Neşriyatı, Taşkent 1967, s. 31-32.

²⁷³ Bundan sonraki durum hakkındaki bilgiler Taceddin Yalçigul’un verdiği bilgilerin aynısıdır. Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin*, haz: Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî, Şam 1967, s.1-2.

²⁷⁴ *Sebâtü’l-Âcizin*, Şam 1967, s. 25. Edward A. Allworth’a göre, Sûfî Allahyar, Özbeklerin Hıtay boyunun Utarçi kabilesinden olup, hayatının çoğunu Buhara’da geçirmiştir. Semerkand yakınındaki Kette-Kurgan şehrinde doğmuş, Şeyh Nevruz adlı bir Nakşibendî dervişine mürit olarak yetişmiştir. Ve yaygın bir rivayete göre 1721-1724 aralarında, bugünkü Güneydoğu Özbekistan’ın Tacikistan sınırına yakın Denav (Denav) dağları arasında bulunan Vahsivor kasabasında ölmüştür. Bkz: Edward A. Allworth, *The Modern Uzbeks*, Stanfor University, California 1990, s. 72-73.

imkânsızdır. Çünkü elimizde bulundurduğumuz bilgilerde yazarın doğum ve ölüm tarihi üzerinde tam yüz senelik bir farklılık görülmektedir. Ölüm yeri hakkında ise doğuda Vakhsivor gösterilirken batıda İskenderiye işaret edilmektedir.

İshak Bağistanî (ö: ?) tarafından yazılan *Tezkire-i Kalenderan* adlı eserde Sûfî Allahyar'ın Babarehim Meşreb (Uygurlar arasında Şah Meşreb ismi yaygındır) ile zamandaş olduğu ve Babarehim Meşreb'in H. 1123 (M.S. 1711) yılında vefât ettiği kaydedilmiştir. Bütün bu bilgiler ışığında bir hülâsa yapacak olursak, Sûfî Allahyar 1650'li yıllar civarında Semerkand yakınındaki bir kasabada doğmuştur. Onun 1662-1670'li yıllar arası Buhara'da tahsilde bulunmuş olduğu, 1670'lerde vergi memuru olarak göreve başlamış olduğu, 1690'lı yıllar civarında şeyh Habibullah'a mürit olduğu tahmin edilebilir. Yazarın eser verdiği dönemin Habibullah şeyhe mürit olduktan sonra başlamış olduğunu da ifade etmek mümkündür. Ölüm tarihi ve yeriyle ilgili Edward A. Allworth'ın verdiği bilgiler, İshak Bağistanî'nin *Tezkire-i Kalenderan*'da verdiği bilgilere uymaktadır. Dolayısıyla Sûfî Allahyar'ın büyük ihtimalle, 1721-1724 yıllar arasında, bugünkü Güneydoğu Özbekistan'ın Tacikistan sınırına yakın Denaw (Denav) dağları arasında bulunan Vakhsivor kasabasında ölmüş ve oraya gömülmüş olduğu düşünülmektedir.

Ayrıca farklı kaynaklarda Sûfî Allahyar'ın doğduğu coğrafya ve eserlerinin dil özelliğine dayalı olarak onun, Nogay (Tatar), Özbek, Uygur asıllı Türk olduğu tartışılmaktadır. Fakat onun Türk asıllı bir mutasavvıf şair olduğu, Temiryar²⁷⁵ adlı bir babanın çocuğu olduğu kesindir.

1.2. Sûfî Allahyar'ın Tasavvufî Şahsiyeti

Sûfî Allahyar'ın tasavvufî kişiliğinin oluşmasında etkili olan ilk şahıs açık ki onun üstadı Habullah Şeyhdir. Ancak bir Nakşibendî şeyhi olan Sûfî Allahyâr'ın tasavvuf anlayışı üzerinde Hacı Ahmed Yesevî'den başlayan Türk tasavvufunun etkisi de büyük olmuştur. Nitekim yazar *Siracü'l-Âcizin (Fevzü'n-Necat)* adlı eserinde:

²⁷⁵ Yazar *Muradü'l Arifin* adlı eserinde baba adını A anlamda kullanılmış bir isim olması muhtemeldir. Allahkulu denilmesi çok yaygın bir durumdur.

Hacı Ahmed yesevî zahîrî ve batınî

ilimlerde kemala eren müridlerden biridir. ı

e

Gaibî (batınî) ilme meraklı kimse Hacı

Ahmed Yesevî'ye sığsın.

Birisidur Hâce Ahmed Yesevî,
Zahir u bâtinîda ol erdi kevî²⁷⁶.

Her kişinin ğayibî bolsa işit,
Hâce Ahmedge sığınsun ey yigit²⁷⁷.

gibi beyitleriyle Hoca Ahmed Yesevî'yi saygıyla anmaktadır.

Bilindiği kadarıyla Türk dünyasında Yesevîlikten doğmuş iki tarikat varlığını devam ettiregelmiştir. Bunlar Nakşibendiyye ile Bektaşîyye²⁷⁸ olup, Nakşibendiyye tarikatı ise tüm Türkistan bölgesinde pek çok kişi tarafından kabul görmüş bir tasavvuf meşrebidir. Hoca Ahmed Yesevî'nin Türkistan'da yaktığı ateş, tüm Türk dünyasına kadar ulaştığı gibi daha çok kollara ve dallara ayrılmıştır.

Nakşibendiyye Tarikatı da Yesevîlik temelinde ortaya çıkmış bir yoldur. Bu tarikat Orta Asya, Horasan, İran ve Hindistan Türkleri tarafından benimsenmiş, hatta Irak ve Suriye'ye kadar nüfûz ederek yeni kolları teşekkül etmiştir. Nakşibendiyye tarikatı Şiiliğe, tarikat kisvesi altında ehl-i Sünnet inancına muhalefet eden fırkalara, İran kaynaklı Bâtînî akımlara, Moğol paganizminin tesirlerine karşı Sünnî İslam itikadını müdafaa ve muhafaza etmesiyle öne çıkmış bir tarikattır²⁷⁹. Bu özellikleriyle Sünnî inancına bağlı Müslüman Türklerin fazlasıyla rağbet ettiği bir yol olmuştur.

Sûfî Allahyâr da bu tarikatın bir mensubu olarak Sünnî inancına bağlı kalmış ve bütün halka açılıp herkese hitap etmiştir. Sûfî Allahyâr eserlerindeki öğreticilik amacı ve kullandığı basit, yalın ifadeler bunun bir göstergesidir. Sûfî Allahyâr'ın tasavvuf anlayışı hakkında şu iki noktayı belirtmede fayda vardır. O, her şeyden önce bilgiye çok değer veren âlim bir şahsiyet olmuştur. Asla zâhirî bilgiye karşı olanlardan olmamıştır. Sûfî Allahyâr'a göre, İlâhî ilmin tahsiline istekli olan sâdık mürît, temiz bir kalple beraber naklî ve aklî ilimlerde olgun ve yetişmiş ise erdemli

²⁷⁶ Sûfî Allahyâr, *Fevzü'n-Necat*, Kazan 1802, s. 128.

²⁷⁷ Sûfî Allahyâr, *Fevzü'n-Necat*, s. 129.

²⁷⁸ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet Yayınları, 6. Baskı, s. 108.

²⁷⁹ Yeni Türk Ansiklopedisi, *Naksibendilik* md, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. 7. Ayrıca bkz: Fuad Köprülü, *a g e*.

mürşide yakın ve sohbet ehli olduğunda yaratılışındaki ameline güvenme özelliği ile alçaklık, rezillik ile nefsinde kibir, enâniyet ve hasislik olmadan güzel hasletli ve ahlâkli olur ve ilm-i zâhîrisi onun ilm-i bâtınına ve sülûkuna engel olmaz. Hatta bu yolda onun destekçisi hâline gelerek onun sâyesinde yağı bala katmış ve iki kanatlı olmuş olur. Sûfî Allahyâr zâhirî ilmin bâtınî ilme karşıt olmayacağı ve zâhirî ilmin bâtınî ilim tahsiline perde teşkil etmeyeceğini şu dizeleriyle ifade eder:

... Alip koluğa çirağı ilmî zahir,	... İlm-i zahirin çırağını elinde tutup,
Ulûm-i batînde bolsa mahir... ²⁸⁰ .	ilm-i batînde mahir olsa ...

İlmin irfanla değer bulacağını belirten Sûfî Allahyâr, irfânı da ancak kâmil insanın verebileceğini ifade ederek şöyle demiştir:

Ecep yoldur tamamı mihnet ü renc,	O zorluk ve azapla dolu acaip bir yoldur,
Ve lakin her karşıda bir nihan genc.	fakat her adımda bir kapalı hazineyle
... ..	karşılaşacaksın.
Eger bolmasa yol başlağuş Pir,	
Salur şeytan boynuşğa dem-i tezvir.	Eger bu yolda kâmil bir rehber olmazsa,
	şeytan yolcunun yoluna tuzak kurar.
Eger bolmasa bir sahib-i kerâmet,	
Emes mümkün kişi yetgey selâmet. ²⁸¹	Bir kerâmet sahibi rehber olmadıkça, yolun
	sonuna selamet yetişmek mümkün değildir.

Diğer bir nokta ise, Sûfî Allahyâr tarikatın şerîata uymasının öneminden bahseder ve tarîkat konusunda elden geldiğince dinin şartlarına uymak gerektiğini ifade eder. Sûfî Allahyâr'a göre mürşid, bütün işlerinde şerîat hükümlerine uymalı, keşif ve kerâmeti mükemmel, ilm-i ledün sahibi bir sultân olmalı, zâhirî görüntüsü sırrını belli etmeyen katre gibi değersiz, ama bâtınî yönü umman gibi uçsuz bucaksız olmalıdır. Ruhlarında ve gönüllerinde ilâhi cezbeyi hisseden tâlibler, eksik, yetersiz ve ne oldukları bilinmeyen insanların yanlarına gitmemelidir. Çünkü eksik mürşid, mürîdini de eksik bırakır. Allah'ın feyzi ile kâmil olmak isteyen bir mürîd, mazhar-ı rahmanî olan bir mürşid-i kâmilden feyz almalıdır. Sâdık, doğru yol ehli, âlim ve gayretli olan bir mürîd, kâmil bir mürşid ve ilmiyle amel eden bir Allah dostuyla

²⁸⁰ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 38/13. Beyit.

²⁸¹ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 38/6, 8, 9. Beyitler.

irşâd olsa, iç ve dış dünyası kurtulur ve balı yağa katıp nur üstüne nur haliyle olgun insanlar arasına girer. Dış ve iç, zâhir ve bâtın iki ilimle ârif ve âlim olup, iki kanatlı olarak yüksek makamlara kanat açıp güneş gibi her şeye faydası ve ışığı dokunur²⁸².

Sûfî Allahyâr, halkın dînî duygularının istismâr edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Kendini şeyh olarak tanıtan herkesin hakîkatte kâmil kimseler olmadıklarını belirten Sûfî Allahyâr, tâliblere gerçek mürşidleri aramaları gerektiğini sık sık hatırlatmıştır²⁸³. Onun kendisi bir tasavvuf mensubu olduğu hâlde, döneminde mevcut bulunan tarîkat ortamı ve sahtekâr şeyhleri şiddetle kınaması²⁸⁴, bir yönüyle Mûsa Carullah gibi birçok ceditçi aydının tasavvuf hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır²⁸⁵.

Sûfî Allahyâr, sevgiliye yani Allah'a ulaşmak, vuslata ermek için nefisten, benlikten sıyrılmak gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, derviş gönlü elemden uzak olamaz. Yusuf'u kaybeden Yakub'un evi nasıl hüznü ise Hakk yolunda yürüyenlerin gönlünde de Hakk'tan uzak olmanın hüznü ve kederi vardır. Tasavvufî görüşlerini açıklama noktasında şiirî bir üslûb kullanan Sûfî Allahyâr, tarîkata giren kişilerin seyr u sülûk yolundaki engelleri Pîr-i Kâmil istemek, dünyadan tecerrüd olmak sabretmek yoluyla aşabileceğini savunmaktadır²⁸⁶. Sûfî Allahyâr, kendi hayatında da benzeri bir dönem geçirmiş, ruhunu saran dertlere derman olacak bir mürşid aramıştır. Günlerce, aylarca süren sıkıntılı bir bekleyiş devresinden sonra Mevlânâ'nın Şems'i, Yunus'un Tapduk Emre'yi buluşu gibi o da Habibullah Şeyh'i bulmuş ve ona intisab ederek huzura ermiştir²⁸⁷.

Sûfî Allahyâr nazarında tarîkata giren her kimse, sırf göstermiş olduğu kerâmetleriyle evliyâullah ve ehlullâh olamaz. Gerçek velînin üç özelliği vardır. Her konuda meşguliyeti Allah ile olur, her durumda varacağı nokta Allah Teâlâ'dır, yapacağı her işteki niyeti gayreti, yönelişi, istikâmeti ve hareket noktası sadece

²⁸² Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Khol Berse, Şeyh-i Kâmil istemekniñ Beyani, Şerab-i Mûhebbetni Pir-i Kâmilden İçmek Gerek* babına, s. 41-72.

²⁸³ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Şeyh-i Kâmil İstemekniñ Beyani* babına, s. 57-61.

²⁸⁴ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Khol Berse, Şeyh-i Kâmil istemekniñ Beyani, Dervişlik Beyani* bablarına, s.38-41, 57-61, 70-72.

²⁸⁵ Carullah'ın tasavvufa bakışıyla ilgili ayrıntı bilgi için Hilaf-ı nefis ve taâtta kâmil olmaktan ziyade

²⁸⁶ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Hûdanıñ Ni'metleriğe Fıkı Ricade Bolmañniñ Beyani* bablarına, s. 80-81, 83-85. harik-i adet (kerâmet, mucize) mi var. ?

²⁸⁷ Taceddin Yalçıgöl, *Risâle-i Azîze*, Kazan 1850, s. 8-10.

Allah'ın rızasıdır. Bu özellikleri taşıyan kimseler kerâmet göstermeseler de gerçek velidirler. Olgun insanda en büyük kerâmet, daîma nefsi emmare'ye karşı olmak ve taât-i kâmil olmaktır. Sûfi Allahyâr tüm bunları şu kısa beytiyle ifade etmiştir:

Hîlâfî nefsü, istikmal-i taât,
Bolurmu andin artuk harik-i adet.²⁸⁸

Tarîkata yeni başlayanların hâline ve şânına lâyık olan, onların sülûklerinde ve yükselmelerinde zerre kadar kerâmet ortaya koymaktan sakınmasıdır. Sûfi Allahyâr'a göre keşif ve kerâmetin dünya muhabbeti kadar zararı vardır. Dünya sevgisi, olgunları noksana düşürüp, isteklilerin yolunu çevirip Hakk yolunda olgunluğa ve murâda erişmekten mahrum bırakır. Dünya sevgisi ve dünyalık toplamak kadar fitne ve günah sebebi olan başka bir şey yoktur²⁸⁹.

1.3. Eserleri:

Sûfi Allahyâr'ın yazdığı eserler hakkında kesin bir sayı vermek mümkün değildir. Türkî halklar arasında onun şöhreti daha çok *Sebatü'l-Âcizin* adlı eseri etrafında toplanmış olduğundan diğer eserleri hakkında güvenilir bilgi pek azdır.

Araştırmacılar Sûfi Allahyâr'ın eserleri hakkında farklı bilgiler vermektedir. Hofmann'ın verdiği bilgilere göre, Sûfi Allahyâr'ın *Murâdü'l-Ârifin* ve *Meslekü'l-Muttakin* adlı Farsça mesnevileri ve Türkçe *Sebâtü'l-Âcizîn*'inin yanısıra Farsça'dan *Fevzü'n-Necât* veya *Sirâcü'l-Âcizîn* adlı bir tercümesi vardır²⁹⁰. Ancak elimizde bulunan bilgilere göre *Fevzü'n-Necat* Farsça değil temiz bir Türkçeyle yazılmış telif bir eserdir.

Sebâtü'l-Âcizîn'in geçen yüzyılımızdaki matbu metinleri üzerine bir yüksek lisans çalışması hazırlayan Abid Nazar Mahdum'un verdiği bilgilere göre, Sûfi Allahyâr sadece şair değil aynı zamanda fakih ve mutasavvıftır. *Meslekül-Müttekin* onun fıkıh ilmindeki hâkimiyetini gösterirken *Murâdü'l-Ârifin* de tasavvuftaki derinliğini ortaya koyar. Farsça, bir divanı ile *Mahzenü'l-Mutiin* isminde ayrıca iki

²⁸⁸ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 19/9. Beyit.

²⁸⁹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Dünyadin Tecerrüd Hakkında, İşan Sûfi Yaranlerge Va'de Kılğanları* babına, s. 53-56, 104-106.

²⁹⁰ Bkz: Köprülü Mehmed Fuad, *Çağatay Edebiyatı* md, DİA, 1988, C. 3, s.320.

kitabı daha vardır. Maḥdûm Abid Nazar'a göre, Sûfî Allahyâr'ın Türkçe olarak yazdığı tek eser olan *Sebatü'l-Âcizin*'den başka rubai, gazel ve müstezatlardan oluşan birkaç müteferrik Türkçe şiirleri de vardır²⁹¹. Ancak elimizde bulunan delillere göre *Sebatü'l-Âcizin* yazarın tek bir Türkçe eseri değildir. *Fevzü'n-Necat* yazarın Türkçe yazdığı diğer bir eseridir.

Fevzü'n-Necat (Siracü'l-Âcizin)'in metinleri üzerine bir doktora çalışması hazırlayan Bedri Saruca, Sûfî Allahyâr'ın, Aziz Rahim'in verdiği *Murâdü'l-Ârifîn*, *Sebatü'l-Âcizin*, *Meslekü'l-Muttakin* ve *Mahzenü'l-Mutî'in* eserleriyle, Abullayev'in verdiği *Murâdü'l-Ârifîn*, *Sebatü'l-Âcizin*, *Meslekü'l-Muttakin* ve *Tuhfetü'l-Tâlibîn* adlı eserlerinden bahseder²⁹².

Uygur araştırmacı Cappar Emet'in verdiği bilgilere göre, Sûfî Allahyâr'ın *Sebatü'l-Âcizin*, *Eş'ari Sûfî Allahyâr*, *Rubâiyat* gibi şiirî eserleriyle beraber, *Murâdü'l-Ârifîn*, *Meslekü'l-Muttakin* ve *Mahzenü'l-Mutî'in* gibi felsefî eserleri de bulunmaktadır²⁹³.

Sebatü'l-Âcizin adlı eseri 1967'de hazırlayıp yayımlayan Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî, Sûfî Allahyâr'ın *Sebatü'l-Âcizin*, *Meslekü'l-Muttakin*, *Siracü'l-Âcizin*, *Murâdü'l-Ârifîn*, *Mahzenü'l-Mutî'in* ve *Necatü'l-Tâlibîn* adlı altı eserinin bulunduğu bahseder. *Sebatü'l-Âcizin*, *Meslekü'l-Muttakin*, *Siracü'l-Âcizin* (*Fevzü'n-Necat*), *Murâdü'l-Ârifîn*'den ibaret dört eserin ibtida ve intihâsından haber vererek, bu eserlerin kendi elinde bulunduğunu ifade eder. *Mahzenü'l-Mutî'in* adlı eserin sadece ismini verirken, *Necatü'l-Tâlibîn* adlı eserin çok güzel bir el yazı nüshasının Semerkandlı Damolla Vaslî'nin kütüphanesinde bulunduğunu ve bunu Endicanlı üstad muhterem İbn Yemin Kari (Hafız) Damolla'nın bizzat gördüğünü belirtir²⁹⁴.

²⁹¹ Maḥdûm Abid Nazar, *Sûfî Allâyâr ve Sebatü'l-Âcizin'i*, İstanbul Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (Danışman Prof.Dr. Kemal Yavuz, 1993), İstanbul (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 2.

²⁹² Bedri Saruca, *Allâyâr Sûfî'nin Fevzü'n-Necat'ı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi (Danışman Prof.Dr. Efrasiyap Gemalmaz, 1996), Van (Basılmamış Doktora Tezi), s. 20-21.

²⁹³ Cappar Emet, *Sûfî Allahyâr Hikmetlerinden* (makale), Bulak Dergisi, 1993/4, s. 122.

²⁹⁴ *Sebatü'l-Âcizin*, Şam 1967, s. 3-4.

Araştırma sırasında Sûfî Allahyar'ın *Sebatü'l-Âcizin* ve *Siracü'l-Âcizin* (*Fevzü'n-Necat*) adlı Türkçe yazılmış iki eseri ve *Meslekü'l-Muttakin* ve *Murâdü'l-Ârifin* adlı Farsça yazılmış iki eserine bizzat ulaşabildik. Fakat Mahdum ve diğerlerin belirttiği Farsça *Divan*, Farsça *Mahzenü'l-Mutiin*, *Eş'ari Sûfî Allahyar* ve *Rubaîyat* gibi eserleri üzerine başka kaynaklarda herhangi kayda rastlayamadık.

2. SEBATÜ'L – ACİZİN'İN TANITIMI

2.1. Eserin Adı, Yazılış Sebebi ve Nüshaları

Hace Ahmed Yesevî'den başlayan Türk tasavvufunun 17. yüzyıldaki ciddi bir temsilcisi olan Sûfî Allahyâr, Türkistan'da yaşayan bütün Türk toplulukları arasında tanınmış ve sevilmiş bir mutasavvıftır. Eserleri arasında en çok rağbet kazanan *Sebatü'l-Âcizin*, Sûfî Âllahyar'ın akaid, ahlâk, âdâb ve erkânı dile getirdiği dinî tasavvufî bir mesnevisidir.

Eserin adı ve yazılış sebebiyle ilgili yazar şöyle demektedir:

“Yazıldı Fârisî til birle mektûb Aķîdâtü fûrû' kurb-i mahbûb	Akide, fûrû ve kurb-i mahbûb hakkında Farsça bir eser yazmışım.
Anıkim kördiler Türkî yârenler Didiler ger du'â kılsa erenler	Onu gören Türk arkadaşlarım dedi ki: Erenler senin için duâ eder.
Bitilse Türkî til birle 'aķîde Köñüller bolsa andın âramîde ²⁹⁵	Türkçe bir akaid kitabı yazılsa idi Ondan gönüller şad olurdu.
... .. Aķîde sözleridin kıldım isbat Aņa koydum <i>Sebatü'l-Âcizin</i> at	Bu eserde akaid konusunu isbat ettim, eser adını <i>Sebatül-Âcizîn</i> koydum.
Özümdek âstalar bolğaymu dep şad Nesâyıhdın hem endek eyledim yâd ²⁹⁶	Kendim gibi kalb hastalarının şad olması için yine bazı nasihatlarda bulundum.

²⁹⁵ *Sebatü'l-Âcizin*, Taşkent 1912, s. 5/11,12,13. beyitler.

Beyitlerden anlaşılmaktadır ki, yazar önce akaid, fûrû meseleleri ve ilahî aşkla ilgili Farsça bir eser yazmış, bu eserden haberdar olan bazı arkadaşları bölge halkı Türklerden oluştuğu için Türk dilinde böyle bir eserin bulunması gerektiğini ısrar etmiştir. Bunun üzerine yazar bu eseri kaleme almıştır. Yazar mezkûr eserinde akâid meselelerini isbat etmiş ve esere *Sebâtü'l-Âcizîn* adını vermiştir. Yazar yine kendisi gibi kalb hastalarının gönüllerini şad etmek için eserinde bazı nasihatlerde bulunduğunu ifade etmiştir. Burada bahsi geçen ve daha önce Farsça yazılmış olan o eserin yazarımızın *Meslekü'l-Muttakin* adlı eseri olduğu hakkında birçok araştırmacı hemfikirdir²⁹⁷. Ancak bizim tesbitimize göre, bahsi geçen o Farsça eser, bir sâlikin yapacağı iş ve davranışları, tasavvufta izleyeceği yolu ve merhaleleri, murakabe, mücahede, sabır, rıza gibi birçok tasavvufî kavramların izah edildiği ve Şeriat-Tarikat-Mârifet-Hakikat silsilesi hakkında geniş bilgi verilen *Murâdü'l-Ârifîn* adlı eserdir. Hâlbuki *Meslekü'l-Muttakin* daha çok fıkıhla ilgili bir eserdir, akaid ve düşünce konuları yer almamaktadır.

Daha önce bahsedildiği gibi, Türkistan edebiyatı tam bir tasavvuf edebiyatı oluşturmıştır. Ayrıca farklı dönemlerde yaşamış ve eserler yazmış Türk mutasavvıfların çoğunluğu, aynı yazarımız gibi Türkçe, Farsça ve arasıra Arapça olmak üzere üç dilde eserler yazmışlardır. Tespitimize göre, Türk mutasavvıflar avamı muhatap aldıkları eserlerini Türkçe yazmış ve kelimeler üzerine mecazî anlamlar yükleyerek derin tasavvufî görüşlerini kapalı bir şekilde ifade etmiştir. Farsça yazdığı eserlerinde ise görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Örneğin, Çağatay edebiyatının zirvesinde yer alan Ali Şîr Nevaî, *Lisanü't-Tayır* adlı eserinde, Türkçe eserlerinde nazim gevherleri saçtığı için “*Nevaî*” mahlasını kullandığını, Farsça eserlerinde ise aldığı feyz ve ilhamlardan söz ettiği için “*Fanî*” mahlasını kullandığını bizzat kendisi ifade etmiştir²⁹⁸. İşte bu gelenek nedeniyle Sûfî Allahyar’ın yaşadığı dönemde de Türkistan bölgesinde Türkçe eserlere fazla alaka gösterilmemiş, Türkçe ilim dili olmaktan ziyade eğitim dili olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Sûfî Allahyar daha önce yazdığı *Murâdü'l-Ârifî* adlı eserini Farsça yazarak, derin tasavvufî görüşlerini açıkça ortaya koyup, arîflere hitap kılmış, “Bazı

²⁹⁶ *Sebâtü'l-Âcizîn*, Taşkent 1912, s. 6/5,6. beyitler.

²⁹⁷ Bkz: Taceddin Yalçıgöl, *Risâle-i Azîze*, Kazan 1850, s. 37. Şükür Yalkun, *Sûfî Allahyar ve Tecnis* (makale), Bulak Jurnili, 1997/3, s. 130.

²⁹⁸ Ali Şîr Nevaî, *Lisanü't-tayır*, Bulak Dergisi, 1993/4, s. 88.

Türkî yarenler”in teklifiyle *Sebâtü’l-Âcizîn* adlı eseri Türkçe kaleme alarak, avama hitap etmiştir.

Sebâtü’l-Âcizîn’de Allahyar’ın tasavvufî görüşleri *Murâdü’l-Ârifîn*’deki gibi açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da, açık ve temiz bir Türkçe ile yazılmış *Sebâtü’l-Âcizîn*, Türkistan bölgesinde günümüze kadar varlığını sürdüren genel tasavvuf anlayışı üzerindeki incelemelerde büyük önem arzetmekte ve birinci el kaynak teşkil etmektedir.

Tüm Doğu Türkistan medreselerinde temel akaid ve ahlâk kitabı olarak okutulan ve büyük bir rağbet kazanan *Sebatü’l-Âcizin*, çeşitli ülkelerde defalarca basılmış, Osmanlı Devletinin son dönemlerinde İstanbul’da da baskısı yapılmıştır²⁹⁹. Dolayısıyla eserin pek çok baskı nüshaları ve bazı el yazı nüshaları bulunmaktadır³⁰⁰. Araştırma sırasında bizim ulaşabildiğimiz ve esas aldığımız nüshalar şunlardır:

1. H. 1331’de Taşkent’te basılmış taş matbaâ nüshası,
2. H. 1409’da Çin’in Gan-su eyaletinde ofset olarak basılan nüsha,
3. 1967’de Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî tarafından Şam’da matbu olarak bastırılan nüsha,
4. 1806, 1807 ve 1820 yıllarında Yusuf İsmailoğlu tarafından Kazan’da bastırılmış farklı baskı nüshaları.

Elimizde bulundurduğumuz tüm nüshaları mukayese ederek yaptığımız tespite göre, eserin çeşitli nüshalarında bazı beyitlerin birazcık yer değiştirilmesi ve bazı kelimelerin sadeleştirilmesi dışında farklılık bulunmamaktadır. Ancak, eserin son sayfalarında yer alan “*Derbeyanu Kavaidu Hacc*” (Hacc Kaidelerinin Beyanı) bölümü, sadece birinci nüshada Türkçe verilirken, başkalarında ise Farsça verilmiştir. Hatta dördüncü nüsha olarak bahsettiğimiz Kazan nüshalarında bu bölüm hiç verilmemiştir. Ayrıca “*Menasîk-i Hacc*” (Hacc Ritüelleri) adlı son bölüm, birinci

²⁹⁹ Bkz: Allahyar es-Sûfî, *Sebâtü’l-Âcizîn*, İstanbul H. 1299.

³⁰⁰ *Sebâtü’l-Âcizîn* üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlayan Mahdûm Abid Nazar tezinde eserin birkaç yazma nüshası ve beş tane basılmış nüshasından bahsetmektedir.

nüsha dışında hiç bir nüshada bulunmamaktadır. Birinci nüshanın sahip olduğu bu özellikleri nedeniyle, araştırmamızda işte bu nüsha esas alınmıştır.

2.2. Eserin Kaynakları

Sûfî Allahyar, önemli bir bilim adamı ve son dönemlerde Türkistan'da yetişen bir mutasavvıf olarak, yazdığı *Meslekü'l – Muttakîn* başlıklı bir fıkıh ve ilmihal niteliğindeki kitabı ile kendi seviyesini ortaya koymuştur. Onun tasavvuf ve ahlakî erdemler konusunda yazdığı *Sebâtü'l – Âcizîn* ve *Murâdu'l – Arifin* başlıklı eserleri de Türkistan Türkleri tarafından takdir edilmiştir. Ancak Sûfî Allahyar'ın hayatı ve tahsili ile ilgili net bir bilgiye sahip olmadığımız için, onun bahsi geçen eserlerinde ortaya konulan fikir ve görüşleri üzerinde ondan önce yaşamış bilginlerin ne kadar etkisi ve te'siri bulunduğu hakkında açık bir şey söylemek mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı *Sebâtü'l – Âcizîn*'in kaynakları hakkında söz etmek de pek kolay olmayacaktır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen yapılan tespitlere göre, dinî konulardaki tüm eserlerde olduğu gibi, *Sebâtü'l – Âcizîn*'in ilk kaynağı da Kur'an ve Hadis olmuştur. Sûfî Allahyar, bazı beyitlerinde Kur'an ve hadis'ten aynen naklederek nasihatlerde bulunurken, bazı ayetlerin içerdiği derin anlamları çok güzel bir şiirî dil ile kısa ve kolay anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir, şöyle ki:

“Niçükkim tutdı tûfan deşt ü tağı,
Velîkin bolmadı höl Nûh ayağı.
Tufan çöl ve dağları yuttu, ancak Hz. Nuh'un
ayağı bile hiç ıslanmadı.

Ĥalîlullâh için yandurdılar nâr,
Çadem koymay oşul ot boldı gülzar...³⁰¹
Hz. İbrahim'i yakmak için ateş yaktılar,
o adım atar atmaz ateş bahçeye dönüştü.

gibi birçok beyitlerde Kur'an'da bahsi geçen peygamber kıssalarından aynen naklederek vaaz yapılırken,

Bolur bir birige düşmen dost digenler,
Meger taqvâ yolıda ġem yigenler.³⁰²
Takva yolunda olmadan birbirine dost
diyenler, o gün birbirine düşman olur.

beytiyle, *الْأَحْيَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ* (O gün, takva sahipleri dışında yakın dostlar birbirlerine düşmandırlar³⁰³.) ayetî kerimesi çok güzel bir şekilde tefsir

³⁰¹ *Sebâtü'l-Âcizîn*, Taşkent 1912, s. 1/9.10 beyitler.

³⁰² *Sebâtü'l-Âcizîn*, s. 28/11. beyit.

edilmiştir. يُرِيدُونَ لِيُطْفَؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِمْ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (Allah nûrunu, ağızlarıyla üfleyip söndürmek isterler ve Allah ise nûrunu tamamlayacak, kuvvetlendirecektir ve isterse kâfirlerin zoruna gitsin, istemesinler³⁰⁴) ayetini ise,

Çırağını ki Hâk yandurdı koydı,
Anı kim püf didi sakçalı köydi.³⁰⁵

gibi çok kısa bir beytle kolay anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir.

Ötülmes cürm-i şirk ey merd-i sâlik, Ey salik, Allah şirk'i af etmez, bundan
Öter lutf eylese mâ dûne zâlik.³⁰⁶ başkasını dilediği kimse için bağışlar.

beytiyle de إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar³⁰⁷.) ayetini tefsir etmiştir. Aynı zamanda,

Cemâatdın özünü kılma mümtaz, Camiadan uzak kalma, çünkü kartal
Çapar köp topdın ayrılğan kuşa baz.³⁰⁸ ayrı kalan kuşu çarpar.

beytiyle لا يجمع الله عز وجل أمر أممي على ضلالة أبدا اتبعوا السواد الأعظم يد الله مع الجماعة من شد شد (Allah ümmetimin işini dalalet üzerine asla toplamaz. Siz büyük çoğunluğa uyun. Allah'ın (yardım ve inayet) eli cemaatle beraberdir. Kim cemaatten ayrılırsa, cehenneme ayrılır³⁰⁹) hadisini anlattığı gibi, pek çok hadislerden söz etmiştir.

Kur'an ve hadislerden yeterince istifade eden yazar, eserinde yine bazı kitablardan bahsetmektedir:

1. Yazar *Sebâtü'l – Âcizîn* adlı eserinin *Derbeyanu Elķabil Çaharyar* bölümünde *Mecmaü'l – Eşya* adlı bir eserden söz etmektedir. Bu eser üzerinde çok uğraştık, fakat bu eser ile ilgili tek bir bilgiye dahi ulaşamadık. Ancak sadece

³⁰³ Kur'anî Kerim 43/67.

³⁰⁴ Kur'anî Kerim 61/8.

³⁰⁵ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 48/13. beyit.

³⁰⁶ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 95/9. beyit.

³⁰⁷ Kur'anî Kerim 4/48.

³⁰⁸ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 53/3. beyit.

³⁰⁹ *Kenzül Ummal*, c.1. Hn. 1030

Sebâtü'l – Âcizîn'de verilen ipuçları esasında bu eserin İslam Tarihi ve Fıkıh ile alakalı bir eser olduğunu tahmin edebildik.

2. Yazar eserinin “*Bihîşt ve Devze'hnîş Beyanı*” ve “*Köznî Haramdın Yumma'knîş Beyanı*” bölümlerinde “*Şerh-i Evrad*” adlı bir eserden bahsetmektedir. Elde ettiğimiz ipuçlarına dayalı olarak yaptığımız tespite göre, bahsi geçen bu eserin, Mevlâna Celaleddin Rumî (ö. 1273)'nin “*Şerhu'l Evrad el-Musemmâ bi Hakaik-i Ezkâr-ı Mevlana*” adlı eseri olduğu anlaşılmaktadır.

3. *Sebâtü'l – Âcizîn*'in *Tamadın Kaçma'knîş Beyanı* ve *Hikayetu Bedbaht* bölümlerinde *Mişkât* adlı bir eserden söz edilmektedir. Elde ettiğimiz bilgilere dayanarak bu eserin, Hicretin sekizinci asrının ulemâ ve Muhaddislerinden Veliyyüddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdilâh El-Hatîbi Tehrizî (ö. H 737)'nin *Mişkât-el Mesâbih* adlı eseri olduğu sonucuna varabildik.

4. *Sebâtü'l – Âcizîn*'in *Dünyadın Tecerrüd Hakkında* bölümünde Ebul-Hasan adlı bir şahîsin *Tenbihüz-Dâllîn* adlı bir eserinden bahsedilmektedir. Bu eserin bir tasavvufî eser olduğunu tahmin edebilmişsek de, onun dışında hiçbir bilgiye ulaşamadık.

5. Yine *Sebâtü'l – Âcizîn*'in *Dervişlik Beyanı* bölümünde *Kifâye-i Şa'bi*' den söz edilmiştir. İnceleme sonucunda o eserin Hadis âlimi Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abdillâh el-Hemdânî eş-Şa'bi (ö. 722)'nin *el-Kifâye fi'l-ibâde ve't-Tâ'a* adlı eseri olduğunu belirleyebildik.

6. Aynı bölümde yine Ebülleys Semerkandî (ö. 983)'nin *Risale-i Ebülleys* adlı eserinden bahsedilmektedir.

7. *Sebâtü'l – Âcizîn* in *Köznî Haramdın Yumma'knîş Beyanı* bölümünde yine *Nihâye* adlı bir eserden söz edilmektedir. Bu eserin hangi eser olduğu hakkında kesin bir sonuca varamamış olsak da, Büyük İslâm âlimi müfessir, muhaddis ve müverrih (tarihçi) ünvanları ile tanınan İbn Kesîr'in *el-Bidâye ven-Nihâye* isimli eserinden söz edilmiş olması muhtemeldir diyebiliriz. Ayrıca *Sebâtü'l – Âcizîn*'de yazarın daha önce yazdığı *Meslekü'l – Muttakîn* ve *Murâdu'l – Arifîn* isimli iki eserinden bahsedilmekte olduğuna göre, *Sebâtü'l – Âcizîn* yazarın en olgunlaştığı dönemlerde

kaleme aldığı son eseri olabilir. Tüm bunlara dayalı olarak Sûfî Allahyar'ın Mevlâna Celaleddin Rumî, El-Hatîbi Tehrizî, eş-Şa'bî, Ebülleys Semerkandî ve İbn Kesîr gibi bilginlerden ve bu bilginler aracılığıyla Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Arâbî gibi filozoflardan etkilenmiş olduğu ve onların eserlerinden istifade ettiğini söyleyebiliriz. Böylece *Sebâtü'l – Âcizîn*'in kaynakları hakkında bazı ipuçlarını elde etmiş oluruz.

2.3. Eserin Üslûbu

Sûfî Allahyar bir halk şâiridir. Buna paralel olarak da eserde basit Türkçe ile yazdığı ifadeler kullanır. Cümleleri uzatmadan anlatmak istediklerini kısa ve icazlı bir üslûpla beyit şeklinde ifade etmiştir. İfâdelerindeki akıcı ve yalın söyleyiş, kaçan (ne zaman), kim, ani (hani), anda (nasıl) vb. mahallî söylemler, deyimler, atasözleri ve veciz sözler, Sûfî Allahyar'ın kişiliğinin halkla bütünleşmesi noktasında önemlidir. Dolayısıyla fasih bir Türkçeyle yazılan bu eserin dilini genel itibariyle sade ve anlaşılır olarak nitelemek doğru olacaktır.

Eser dilinin sade ve anlaşılır olması, eserin farklı Türk bölgelerinde aynı şekilde geniş çapta yaygınlaşması ve saygıyla okunmasına neden olmuştur. Nitekim müşterek Türk lehçeleri ile birçok ülkede defalarca basılıp, neşredilen *Sebâtü'l-Âcizîn* isimindeki bu eserin, sadece Türksitan bölgesinde değil, Ön Asya, İran, Afganistan, hatta İdil-Ural Türkleri arasında da çok yaygın olarak sevilip okunmakta olduğunu, ayrıca Arapça ve Türkçe şerhlerinin yapılmış olduğu bilinmektedir.

Doğru Türk yazı dilinin XVIII. yüzyıl ürünü olan *Sebatü'l-Âcizin*, dil özelliğİ bakımından ağataycanın Klasik sonrası dönemi içerisinde değerlendirilebilir. ağataycanın bu dönemdeki temel özelliğİ mahallîleşmesidir. *Sebatü'l-Acizin*'de mahallîleşmenin ölçütleri tespit edildiğİ oranda, eser dilinin hangi lehçelerle bağlantılı olabileceğİ henüz sonuç bulamayan bir tartışma konusudur ki, Arap harfli yazıların okunuştaki esnekliğinin de tesiri ile ayrı lehçeler konuşan Türkler hepsi belki de *Sebâtü'l-Âcizîn*'in kendi şivelerinde yazılmış olduğunu zannetmektedirler³¹⁰.

Müellif eserinde kendisine has bir üslûb kullanarak, konuyu işlerken muhtevâ ve şekil yönünden standart bir yöntem izlememiştir. Eserin geneline baktığımız

³¹⁰ Nazar, a g e, s. 3.

zaman, bir konu bütünlüğünden söz edemeyiz. Yazar bir konudan diğerine geçerek, aynı anda değişik konuları ele almıştır. Değişik konuları “*Derbeyan-i...*” başlıkları altında incelerken, yapacağı farklı yorumlar için de “*Mevize*”, “*Munacat*” veya “*Hikayet*” şeklinde tasnifler yapmıştır. “*Ey Ârif, ey Veli, ey Sâlik ve ey Tâlib ...*” gibi ifâdeler kullanarak muhatabın dikkatini çekerken, aynı zamanda onlarla sohbet ediyor izlenimini vermektedir. Müellif aynı zamanda, kitabında değişik eserlerden bahsederek bazı nakillere yer vermektedir. Ve bu yolla kendi görüşlerini belirttikten sonra değişik kaynaklardan görüşünü destekleyebilecek ifâdelere başvurarak konuları ayrıntılı bir şekilde işleme çabası göstermektedir. Aktarılan Arapça ifâdeler hiç tercüme edilmemiş ve meâli okuyucuların imkânına bırakılmıştır.

Eserin ilgi çekici yönlerinden bir tanesi de yazarın güzel ve uyumlu örneklerle konuları anlatmasıdır. Eserde bu türden benzetmelere rastlanmakta ve bunlar ilgili konunun akıllara ve gönüllere yerleşmesine katkıda bulunmaktadır.

2.4. Eserin Muhtevâsı

Sebatü'l-Âcizin muhteva açısından oldukça zengin bir eserdir. Tasavvufî bir eser olmasına rağmen eserde fikhî, itikâdî, sosyal konular da ele alınmaktadır. Yazar konulardan bir kısmını ayrıntılı olarak açıklarken, bazılarını yüzeysel olarak değinmektedir.

Eser klasik dînî kaynaklarda olduğu gibi besmele, hamdele ve Rasullâh’a (sav) salât u selâmla başlamaktadır. Daha sonra yazar eserin telif sebebini anlatarak izah etmek istediği konulara yavaş yavaş giriş yapmaktadır. Eserde ilgili konular farklı başlıklar altında ele alınmış olsa da, sistematik olarak konulara ayrılmış değildir. Farklı konular farklı başlıklar ile birbirinden ayrılmış bazen bir konu içerisinde diğer konulara değinilmiştir.

Müellifimiz eserinde Allah’a, Meleklerle, Kitaplara, Peygamberlere, Ahirete ve Kadere imân gibi akaid konularını teker teker ele almıştır. Aynı zamanda mâ’rifetullah, tevhid, sabır, tecerrüd-i dünya, fenâ, bekâ, zikir, havf, reca, tevekkül, istiğrak, ubûdiyet, mucize, kerâmet, şefaât, zevk, iyilik, kötülük, irşad-murşid, akıl-nefs, ruh-kalb ve birbirleriyle olan ilişkileri vs. birçok tasavvufî konular üzerinde

detaylı bir şekilde durmuştur. Ayrıca, Allah'ın zat-sıfat ilişkisi, kıdem-hûdus problemi ve Tanrı-Âlem ilişkisi gibi bazı felsefî konulara da belli ölçüde değinmektedir.

Eserinde akaid ve amel, iman ve ahlâk, şeriât ve tarîkat konuları ve birbiriyle olan ilişkisi üzerine ağırlık veren yazar, şeriât-tarîkat uyumundan bahseder, tarîkatın şeriattan doğduğunu ve sûfilerin zâhirî ilim tahsiliyle beraber Bâtînî ilme yöneldiklerini, hallerinin ve yollarının sağlamlığını da yaptığı nakiller ve verdiği örneklerle anlatmaktadır.

Eserin “*Hâtemetü'l-Kitab*” başlığından sonra “*Rûba'iyat-i bi-Tarêķ-i Münacat*”, “*Ėezâliyâtî İşan Sûfî Allahyar*” ve “*Öz Nefslerige Ėitab KılĖanları*” olarak üç başlık daha vardır. Eser “*Derbeyanu Ėavaidu Hacc*” başlığıyla sona ermiştir. Eserin son başlığı tüm nüshalarında Farsçayken, sadece çalışmamızda esas aldığımız nüshasında ise Türkçe verilmektedir. Bu başlığın bizzat yazar tarafından Türkçe yazıldığı veya yazar tarafından Farsça yazılıp, sonraki dönem kâtipleri tarafından tercüme edilerek eklenmiş olduğu hakkında kesin bir şey söylemek imkânsız olsa bile, dil özelliği bakımından yaptığımız karşılaştırma sonucu bu başlığın Türkçe metninin de yazarımıza ait olduğu anlaşılmaktadır.

2.5. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Tezimiz için kaynak aradığımız sıralarda, Sûfî Allahyâr'ın 17. yüzyılın sonunda Çağatay Türkçesiyle yazdığı *Sebâtü'l Âcizîn* adlı eseri üzerinde bir kaç şerhin bulunduğu ile ilgili ipuçlarına erişmiştik³¹¹. Doğu Türkistan bölgesi Gulca ilçesindeki Nurmammed Türķē adlı bir adamda dört farklı şerhin bulunduğunu öğrenmiş ve o kişiyle telefon görüşmesi yapma şansını da bulmuştuk. Maalesef o sıralarda bölge durumu çok sıkıntılı olduğu için, adam ile yüzyüze görüşme ve o şerhlerin her hangi birini ele geçirme imkânımız olmadı.

Sebâtü'l Âcizîn üzerine yazılan şerhlerden, Taceddin Yalçıgul'un 1797'de yazdığı *Risâle-i Azîze* adlı eser çok değerlidir. *Risâle-i Azîze*'nin ilk basılışı Petersburg'da 1817'de yapılmıştır. Bu basımdan sonra Kazan'da değişik yıllarda

³¹¹ Zhong-guo Musulmanlırı jurnili (Çin Müslümanları Dergisi), 2014/1, s.

baskıları olmuştur. Çalışmamızda *Risâle-i Âzîze*'nin 1850 Kazan baskısından yararlandık.

Sûfî Allahyar'ın çoktan bilinen bir Türk âlimi olması ve onun *Sebâtü'l Âcizîn* adlı eserinin tüm Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde defalarca basılmış, medreselerde okutulmuş olmasına rağmen, tesbit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar Sûfî Allahyar ve eserleri üzerinde ilmî ve kapsamlı çalışmalar pek bulunmamaktadır. Türkiye genelinde tesbit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır:

1. Abid Nazar MAHDÛM'un "*Sûfî Allahyar ve Sebâtü'l Âcizîn'i*" adlı yüksek lisans tez çalışması. Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı Prof. Dr Kemal YAVUZ'un danışmanlığı ile 1993'de hazırlanmış, fakat yayınlanmamıştır.

2. Ayşehan Deniz ABİK, "*Sûfî Allahyâr ve Sebâtü'l-Âcizîn'i: 18. Yüzyıl Doğu Türk Edebî Dilinde Mahallileşme Eğilimleri Üzerine*", *International Journal of Central Asian Studies* dergisi, Volume 11-1 2007.

3. Ayşehan Deniz ABİK, "*Sebâtü'l – Âcizîn'in Kazan Sahasında bir Şerhi: Risâle – i Âzîze*", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2007/4.

4. Bedri SARICA'nın "*Allahyâr Sûfî'nin Fevzü'n-Necât'ı*" adlı doktora tez çalışmasıdır. Bu çalışma, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Prof. Dr Efrasiyap GEMALMAZ'ın danışmanlığı ile 1996'de hazırlanmış, fakat yayınlanmamıştır³¹².

2.6. Eserin Türkistan Medreselerindeki Yeri ve Etkisi

Önceki sayfalarda bahsettiğimiz gibi, Doğu Türkistan medreselerinde yaklaşık iki yüzyıldır şu sistem uygulanmıştır: Mektep niteliğindeki alt düzey medreselerde *Kaide-i Bağdad* (Arap alfabesi), *Zencanî* (Temel Tecvid Kaidesi), *Avamil* (Temel İbadetler), *Kur'an*, *Teserrüfat* (Kısa Süreler), *Mühimmetül-li-Evladi-Müslimin* (Hacı Muhammed Kasim İbn Muhammed Siddik Karakaşî). Orta düzey medreselerde

³¹² Bu çalışma *Sebâtü'l Âcizîn* üzerinde değil, *Fevzü'n-Necât* üzerinde yapılmıştır. Ancak bu tez çalışması konumuzla belli ölçüde alakalı olduğu için burada kaydedilmiştir.

Mübeyyen-i İslam (Babur Han), *Sebâtü'l-Âcizin* (Sûfî Allahyar), *Nevâî* (Ali Şir Nevâî'nın şiirlerinden alıntılar) ve üst düzey medreselerde ise *Tefsirü'l Beydavî*, *Tefsirü'l Celaleyn*, *Sahihü'l Buharî*, *İlmî Fıkıh*, *Sarf*, *Hidaye* (Arap dili gramer), *Mesnevî Şerif* (Celaleddin Rumî), *Mektubatî Şerif* (Muhammed Masum), *Mişkât-ı Şerif* (Molla Celal), *Hidaye* (Ebu Hanife Fıkısı), *Usulî Fıkıh*, *Muhtasar-ı Vikaye*, *Şerh-i Vikaye* (Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubi el-Hanefî), *Şemsiye-i Kitabi'l Mantık*, *Tefsirü'l Kebir* (Fahruddin Razi), *Mektubat* (İmamî Rabbanî), *Nefahat* (Abdurrahman Camî), *Bustan*, *Gülistan* (Şeyh Sa'dî) gibi birçok kitaplar okutulmuş gelmiştir³¹³.

Görüldüğü üzere, Doğu Türkistan'da son dönemlere kadar varlığını sürdüren medrese eğitim sisteminde *Sebâtü'l Âcizin*, *Mübeyyen-i İslam* ve *Nevâî* ile birlikte orta düzey ders kitabı olarak yer almaktadır. *Sebâtü'l Âcizin*, seviye bakımından Kur'an okumayı tecvid kaideleriyle öğrenip, birçok kısa sûreleri ezbere bilen, genel ibadetler kendilerine farz hükmünde olan ve o ibadetleri şart ve rükünlerine uygun bir şekilde yapabilen, temel İslam akaidleriyle ezbere dayalı olarak olsa da tanışıp, daha derin fikirler yürütmeye başlayan, yaş bakımından on iki ve yirmi yaş arasındaki taliblere okutulmuştur. Taliblerin olgunlaşmaya ve fikirde yeni ufuklara yönelmeye başladığı bir döneme rastgelen *Sebâtü'l Âcizin*, Türkistan medrese eğitim sisteminde aldığı yer itibarıyla oldukça önem arz etmiştir. Talibleri daha derin ve daha hür bir şekilde düşünmeye sevkeden *Sebâtü'l Âcizin*, tevhid ve iman gibi önemli akaid konularına değinmekle beraber, Şariat-Tarikat-Marifet zinciri ve onlar arasındaki ilişki hakkında da bilgi vererek, taliblere Doğu Türkistan medreselerinde egemenliğini koruyagelen tasavvuf anlayışı hakkında bilgi vermiştir.

Doğu Türkistan medreseleri orta düzey eğitiminde yer alan *Sebâtü'l Âcizin*, Doğu Türkistan bölgesinde sadece din ve düşünce alanında değil, edebiyat sahasında da geniş çapta etkide bulunmuştur. Mesela, 20. yüzyıl başları Doğu Türkistan ceditçiliğinin temsilcisi sayılan Albdulkadir Damolla (ö. 1924), 1912'de yazıp yayımladığı *Akaid-i Zaruriyye ve İbadet-i İslamiyye* adlı eserini *Sebâtü'l Âcizin*'in

Akıde bilmegen şeytana eldur,

Akaid bilmeyen kimse Şeytan'a
mahkûmdur, bin yıl amel etse bile hepsi
boşınadır.

³¹³ Ayrıntı bilgi için bkz: Muhemmet, *a g e*, s. 75-76. 佐々木 正久 (Sakuma Masahisa), *u g e*, s. 20-21.

Eger miñ yıl ‘amel’ dep kılsa yeldur³¹⁴.

beytiyle başlatmıştır. Ayrıca eserin muhtevasına bakıldığı zaman, *Sebâtü'l Âcizîn*'in nesirleştirilmiş bir nüshasından ibaret olduğu görülmektedir³¹⁵.

Aynı zamanda birinci Şarkî Türkistan İslam Cumhuriyetinde başbakanlık görevinde bulunan Sabit Damolla'nın *Akaid-i Cevahir* ve *Şirin Kelam* gibi eserlerinde *Sebâtü'l Âcizîn*'de ortaya konulan görüşlerin izini bulmak mümkündür. Çağdaş Uygur şairi Abdurrehim Ötkür'ün *Hidayetname* ve *Karşılaşkanda* gibi şiirlerinde de *Sebâtü'l Âcizîn* beyitleri nakledilmektedir. Ayrıca Sûfî Allahyar, kendisinin bir Türkistan mutasavvıfı olmasına rağmen, eserlerinin sadece Türkistan bölgesinde değil, İdil-Ural bölgesindeki Tatar Türk şiirinin gelişme seyri ile de yakından alakalı olduğu, Abdurrahim Otuz İmeni ve Taceddin Yalçıgul gibi meşhur Tatar âlimlerini de derinden etkilemiş olduğu iddia edilmektedir. Bazı rivayetlere göre, ömrünün bir kısmını Kazan'da geçiren Sûfî Allahyar, burada Tatar aydınları ile yakın münasebetlerde bulunmuş, etrafına pek çok mürit toplamıştır³¹⁶.

Sebâtü'l-Âcizîn için yazılan *Risale-i Gazize (Risale-i Azize)* adlı bir şerhin olması, yine eserin sadece Türkistan bölgesinde değil, tüm Türk dünyasındaki İslâmî eğitimin parçası olarak önemini göstermekte, İslâmî, dinî eğitim vesilesi ile kültürel birliğin temel ögesi olan dil ögesinin korunmasına da ayrıca işaret etmektedir³¹⁷.

Kısaca, Sûfî Allahyâr, XVII. yüzyılda dönemin önemli bir kültür ve medeniyet merkezi olarak bilinen Semerkand civarındaki bir kasabada doğmuş, büyümüş, orta ve ilerleyen tahsilini Buhara'da tamamlayıp yetişen bir Türk mutasavvıf şâirdir. Yazarımızın hayatı ve tahsil ayrıntılarıyla ilgili pek net bir bilgiye sahip değilsek de, onun Mevlâna Celaleddin Rumî, El-Hatîbi Tehrizi, eş-Şa'bî ve Ebülleys Semerkandî gibi kendisinden önceki sanat, düşünce ve mâneviyat önderlerinden feyiz almış olduğunu söyleyebilmekteyiz. Ayrıca onun bıraktığı değerli eserleri ve yaklaşık tüm Türk dünyasında uyandırdığı etkileri, onun yüksek ilmî ve edebî salâhiyeti ve şahsiyetini göstermektedir.

³¹⁴ *Sebâtü'l-Âcizîn*, s. 6/13. beyit.

³¹⁵ Bkz: Abdulkadir Damolla, *Akaidü Zaruriyye*, Şam 1971.

³¹⁶ *Tatar Poeziyasi Antologiyesi*, Kazan. 1992, s. 176-177

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEBÂTÜ'L-ÂCİZÎN'DE FELSEFÎ, TASAVVUFÎ GÖRÜŞLER

1. SEBÂTÜ'L-ÂCİZÎN'DE AKAİD ve FELSEFÎ GÖRÜŞLER

Elimizde yazarımızın dört eseri bulunmaktadır. Bunlardan onun fıkıh sahasındaki dehasını gösteren muhteşem eseri *Meslekü'l-Muttakîn*'de fıkıh konusu ele alınırken, geri kalan üç eserin konusu hep tasavvuftur. Sûfî Allahyar'ın bu dört eseri, tasavvuftaki Şeriat-Tarîkat-Marifet-Hakikat silsilesini ifade etmektedir. *Meslekü'l-Muttakîn*'de fıkıh konusu ele alınarak şeriat hükümleri açıklanırken, *Fevzü'n-Necat (Siracü'l-Acizîn)*'da tarîkat meselesi anlatılmıştır. Aynı şekilde *Sebatü'l-Acizîn* marifetten bahsederken, *Murâdül-Ârifîn*'de hakikat ifade edilmiştir. Türkistan mutasavvıf şâirlerinin keşfedebildiğimiz ortak bir özelliği, tasavvuftaki hakikat konusunu Türkçe olarak kaleme almamasıdır. Onlar aynı Ali Şîr Nevâî'nin ifade ettiği gibi tasavvuftaki hakikat üzerindeki görüşlerini hep Farsça yazdığını eserlerinde açık bir şekilde ifade etmiştir. Tespitimize göre, onlar Türkistan Türk topluluklarının bilginleri olarak, Türkçe'yi eğitim dili yerine koymuş ve halkın bozulmasından ve yanlış anlamasından çekinerek, derin tasavvufî, felsefî görüşlerini avamdan gizlemiş olabilir. Bu nedenle yazarımız da, *Sebatü'l-Acizîn*'de bazı felsefî konulara değinmişse de, ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır. Dolayısıyla burada,

³¹⁷ A. Deniz Abik, *Sebatü'l-Âcizîn'in Kazan Sahasında Bir Şerhi: Risâle-i 'Azîze* (makale), Modern Türklük Araştırmaları Dergisi Cilt 4, Sayı4 (Aralık 2007), s. 29.

sadece *Sebâtü'l-Âcizîn*'den çıkarılabilecek bazı ipuçlar üzerinde analiz yaparak, yazarımızın felsefî konulardaki yaklaşım tarzı ve görüşlerini açıklanacaktır.

1.1. Allah (c.c)

Daha önce bahsedildiği gibi *Sebâtü'l-Âcizîn* Doğu Türkistan medreselerinde orta düzey akaid ve ahlâk kitabı olarak okutulmuştur. Eserde akaid ve ulûhiyet konularına ağırlık verilmiştir. Ulûhiyet, İslam dîni başta olmak üzere bütün dinlerin ana konusudur. Bu meseledeki bütün fikir yönelişlerin odaklandığı temel mevzû Allah kavramıdır. Bu kavram aynı zamanda gerek felsefenin, gerekse dinlerin temel ilgi alanı olmuştur³¹⁸.

Allah (c.c), lâfza-i celâl, ism-i âzâm, yüce yaratıcının en büyük ve en muazzam ismidir. Gerek ilim ve hakikat mertebesinde, gerekse fiiler ve eserler mertebesinde tüm zât sıfatlarını ve kemâl vasıflarını kendinde toplayan, varlığı zarurî olan zâtın ismidir. Haklı ve meşrû sûrette sadece O'na kulluk edilen mutlak ilâhtır³¹⁹. Allah İsm-i Celâl'i bütün esmâya mukâbildir. Bu isim bütün isimleri kapsadığı için Allah (c.c) diğer isimlerinin arasından bu ismi seçmiştir³²⁰.

Sûfî Allahyâr, Allah (c.c) mevzûsunu ele alırken Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiileri noktasındaki tasavvufî, kelâmî ve felsefî tartışmalara çok az girer. Mevcûd tartışmalardan istifade ederek belli bir sonuca varmaktan ziyâde Kur'an ve hadislerde belirtilen ehl-i sünnet inancı çerçevesindeki bir Allah (c.c) inancının esaslarıyla Allah (c.c)'ı tanıtmaya çalışır³²¹.

1.1.a. Allah'ın Zâtı ve Sıfatı Meselesi

İnsanların Tanrı tasavvurundaki farklılıklardan kaynaklan Tanrı'nın zâtı ve sıfatı problemi, düşünce sahasında, özellikle de İslam düşüncesinde en önemli tartışma konularından biri olmuştur. Bu konu, İslam düşünce tarihinde kelamcılar ile filozoflar arasında çok tartışılmıştır. Filozoflara göre, insan için zâtından ayrı sıfatlar câiz olabilir. Ancak Tanrı için, ilim, kudret ve irâde gibi sıfatların zâtından ayrı

³¹⁸ Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987, s. 41.

³¹⁹ Nihat Keklik, Muhyiddîn ibn Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990, s. 386.

³²⁰ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2000, s. 171.

³²¹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizîn*, s. 1-11.

olması câiz olamaz. Çünkü bunu kabul etmek kesreti gerektirir. Kısaca filozoflar, Tanrı zâtının sıfatlarıyla aynı olduğu kanaitindedir³²². Kelâmcılar tasavvurundaki Tanrı ise, varlığından ayrı bir mahiyete sahip olan, sıfatlarından ayrı bir zatı olan, tek, bir, mükemmel, tüm varlıkları önceleyen ve koşatandır³²³. Allah'ın sıfatları hakkında kelâmcılar, filozoflara yönelik acımasız ithamlarda bulunmuştur³²⁴. Zira hiçbir Müslüman filozof Allah'ın sıfatlarını inkâr etmemiştir. Sadece zat-sıfat ayırımı yapmamıştır. Filozoflara göre, Allah'ın zatı ile sıfatı aynıdır ki, tek Allah'a işaret eder. Allah'ın sıfatları bilfiildir ve zatıyla aynıdır. Kelamcılara göre ise, Allah'ın zatı ayrıdır. Sıfatları bilkuvvedir ve bilfiile dönüşmesi mekânsal ve zamansaldır³²⁵.

Sûfî Allahyâr, Allah'ın zâtı ve sıfatı problemini ele alırken,

Sûbutudur anıñ sekiz sıfatı,	O'nun sûbutî sıfatları sekizdir. O'nun sıfatı
Sıfat zâtı emes ne ğayrî zâtı. ³²⁶	ne zâtıdır ne ğayrî zatı.

beytinde ifade ettiği gibi, Eş'ari kelâmcılarıyla benzer bir üslûbta konuya yaklaşmış gibi görünse de, Allah'ın Hayy ve Âlim sıfatlarından bahsederken

Öziniñ zatıdın Haydur oşul şeh,	O zâtından Hayydır ki, cisim ile candan
Ve lekin cisim ile candin münezzeñ ³²⁷ .	münezzehtir.

Ada bolmas ikki menzil sıfatı,	O iki menzilin (cennet ve cehennem) tam
Anı yahşı bilur Tanrımnıñ zâtı ³²⁸ .	sıfatlarını Tanrımnın zâtı çok iyi bilir.

gibi beyitleriyle sonuç olarak Allah'ın tüm sıfatlarının zâtından olduğuna dikkat çeker³²⁹, O'nun kemâlâtını ortaya koyar. Ayrıca Sûfî Allahyâr, Allah'ı anlatırken, tenzîh yoluna başvurmuş, teşbihten kaçınmıştır. Bu konu ile ilgili Sûfî Allahyâr şöyle demiştir:

“İrur ol barçe âlemniñ Ğudası,	O âlemlerin rabbidir, O'nun iptidâsı ve
	intihâsı yoktur (ezeldir ve kadimdir).

³²² Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve* 1956, ANKARA, S. 147.

³²³ Mubahat Türker, *a g e*, s. 162.

³²⁴ Gâzâlî, *TEHÂFÜ TEL-FELÂSİFE*, ÇAĞRI YAYIN

³²⁵ Uludağ, *a g e*, s. 216.

³²⁶ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 7/10. Beyit.

³²⁷ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 7/13. Beyit.

³²⁸ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 30/15. Beyit.

³²⁹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 6-11.

O vardır ki, varlığı mekanla değildir.

Zaman O'ndan önce değildir.

O'nun benzeri yoktur. O'nu öyle midir

böyle midir diye düşünmek doğru değildir.

O, göz görebilen, akıl idrak edebilen her

şeyden münezzehtir. (O akıl ile idrak

edilemez.)

Anıñ yoq ibtidâsı, intihâsı.

Irur hazır hemişe yoq mekani,
Aña kılğan emes sebkat zamâni.

Özi bi şibihtur hem bi nemûne,
Revâ ermes aña çün u çigûne.

Könüldin keçse, közge tüşse her şey,
Irur andın münezzeh Halîk u Heyy”³³⁰

Sûfî Allahyâr’a göre Allah, zâtı kemâlâtla mevsûftur. Tenzîhini akıl idrak, dil şerh edemez. Takdîsini halk lâıyıkıyla yapamaz. Tüm evren, dönen felek ve seyyâr yıldızlar Allah’ın azameti ve kudreti önünde küçücük bir fasulye gibidir. Allah dışında hiçbir varlığın bekâsı yoktur. Allah dışında tüm varlıklar birisine muhtaçtır ki, ulûhiyet ikliminden uzaktır. Hakk Teâla kendisi dışında hiçbir varlığa benzemez, O’na ne zaman ve ne mekân ihtimali vardır. Evvelde O’na başlangıç olmamıştır. Âhirde O’na son yoktur. Evvel ve Âhir olan O’dur³³¹.

Bütün bu verilere göre Sûfî Allahyâr, Allah’ın sıfatları ile zâtının ayrı olduğunu kabul etmenin kesreti gerektireceğinin farkındadır ve bu yönüyle İbn Sîna başta olmak üzere İslam filozoflarının çizgisini takip etmiştir. Fakat daha önce bahsettiğimiz gibi, muhatap kitlesinin gerektirdiği şartlar nedeniyle, görüşlerini açık bir şekilde ifade etmekten kaçınmış olabilir.

1.1.b. Allah’ın Bilgisi Meselesi

İnsanların Tanrı tasavvurundaki farklılıklardan kaynaklan Tanrı bilgisi problemi, düşünce sahasını meşğul edip gelen diğer bir önemli tartışma konusudur. İslam düşüncesinde, Tanrı’nın her şeyi bilen olması ve bilgisinin ezeli olmasıyla, hûdusî şeylerin sürekli değişmesi nedeniyle meydana gelen bilgi üzerindeki değişiklik arasında bir sürü çelişkeli sorunlar doğmuştur.

³³⁰ *Sebâtü’l-Âcizin*, s. 7/3, 4, 5, 6. Beyitler.

³³¹ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin*, *Derbeyanû Tevhid-i Vacibû Teâla*, s. 7.

Tanrı bilgisi nasıl bir bilgidir? Tanrı varlıkları nasıl bilir? Hûdusî şeylerin değişimi nedeniyle Tanrının onlar hakkındaki bilgisinde herhangi bir değişiklik söz konusu olabilir mi? Gibi sorular üzerinde, pek çok kelamcı ve filozof tartışmışlardır ve genel olarak, hûdusî şeylerin değişmesi nedeniyle Tanrının onlar hakkındaki bilgisinde herhangi bir değişiklik söz konusu olamayacağından ibaret aynı sonuca varmışsa da, aralarındaki görüş farkı devamlılığını sağlayagelmıştır.

Tanrı bilgisi problemi, Tanrı tasavvurundaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Zatıyla sıfatı ayrı olan Tanrı tasavvuruna sahip kelâmcılara göre Tanrı bilgisi, kendi zatı ve kendisi dışındaki tüm varlıkları bilmesini gösterir. Onun bilgisi kâmil ve değişmez bilgidir. Tanrı kendi zatını biliyor ve şeyleri var olmazdan önce, var olacağı ve var olduğu zaman, var olanın var oluşuna özgü mekân ve başka tüm sıfatlarıyla birlikte ve bir anda bilir. Zatıyla sıfatları aynı Tanrı tasavvuruna sahip islam filozofları, konuya daha geniş bir bakış açısından bakmıştır. Filozoflara göre, Tanrı'nın hudûsî şeylere dair bilgisi onların var olmasının tek sebebi ve şartıdır. Var olan her şey, Tanrı'nın onu var bildiği için ve Tanrı'nın onu var bildiği tarzda ve şartlarda vardır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın zatı, bilgisi ve tüm sıfatları aynıdır. Dolayısıyla onun bilgisi bilmek ve öğrenmek ile ilgili bilgi değil, yaratıcı bilgidir, neden niteliğindeki bilgidir, şart bilgidir³³². O her şeyi bilir, her şeye vâkıftır. Gerek basît gerekse mürekkep ne varsa her şey O'nun ilmindedir. O'nun irâdesi olmadan ve O'nun ilmi dışında insan bir nefes bile alamaz. Allah'ın ilminde şüphe yoktur. O ilmiyle gaybı bilir. O'nun sonsuz ilmi yanında bütün bilgi sâhibleri câhil kalır³³³.

Sûfî Allahyâr, Allah'ın bilgisi konusunda yine filozofların çizgisinden gitmiştir. O bu konuda şöyle demiştir:

Sıfatının biridir Âlim ey yar,
Irur danâî gayb u aşikâr.³³⁴

...

Könülge tüşse kıyası hal pişe,
Emes puşide ilmidin hemişe.³³⁵

Ey yar! Âlim, O'nun sıfatından biridir.
O zhir ve batın herşeyi bilendir.

Akla gelen her hal ve her iş, hiçbir zaman
O'nun ilmi dışında değildir.

³³² Türker, *a g e*, s. 188,-203.

³³³ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Vavîb Teâla Sıfatı Beyani*, s. 7-10.

³³⁴ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 8/3. Beyit.

Sûfî Allahyâr, bu dizelerinde Allah'ın bilgisi için kullandığı “danâî” ve “puş” kelimeler çok manidardır. Bu kelimelerin anlamına göre Allah'ın bilgisi, aynı filozofların belirttiği gibi, bilmek ve öğrenmek ile ilgili bir bilgi değil, her şeyi koşatan, yaratıcı bir bilgidir, nedensel bir bilgidir.

1.1.c. Allah'ın Fiili ve Kıdem-Hûdus Meselesi

İslam felsefesinin diğer bir önemli tartışma konusu, Allah'ın fiili ve ondan kaynaklanan kıdam-hûdus meselesidir. Çünkü bu problem, Tanrı-Âlem ilişkisinde oldukça büyük önem arz etmektedir.

Allah'ın bir sıfatı olarak bilinen kıdem (kadâme) kelimesi, Sözlükte “varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” anlamına gelirken, terim olarak “Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” diye tanımlanır³³⁶.

Evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulmuş delillerden biri olarak bilinen hûdus kelimesi ise, Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamına gelirken, terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder³³⁷.

Sûfî Allahyâr, bu konuya çok dikkatli bir şekilde yaklaşmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, Allah'ın zatıyla sıfatının aynı olduğunu savunan Sûfî Allahyâr,

Bilur her ademniñ bolsa isi,	Aklı var her insan bilmelidir ki, Kelam
Kelam imiş Allah'ın bir sıfatı.	Allah'ın bir sıfatıdır.
Kelam'ı hûdus emes, kıdem bil,	Kelam sıfatını hûdus değil, kıdem olark bil,
Anıñ ayğan sözi bikam u bitil.	O ağız ve dile asla muhtaç değildir.
Bitilse ya oğulsa, alsa el yad,	Yazılmış, okunmuş, ezberlenmişlerin hepsi
Bular hûdus bolur ey ademizad.	hûdustur ey insanoğlu!

³³⁵ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 8/6. Beyit.

³³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *Kıdam* md, DİA, c. 25, Ankara

³³⁷ Bekir Topaloğlu, *Hûdus* md, DİA, c. 18, İstanbul 1998.

Ey akil! Allah'ın kelamını öyle bil ki, O'nun kelamının zatında harf ve ses yoktur.

Hudayımın kelamini yahşi bil baz,
Sözünün zatıda yok harf u avaz.³³⁸

gibi dizeleriyle, kıdem-hûdus kavramlarının zamansal değil, nedensel kavramlar olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda İslam felsefesi ve kelamının diğer bir önemli konusu -Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı problemi- na değinmiş ve Matürîdî çizgisini izleyen bir çözümü savunmuştur. Ayrıca,

Hudanın fiili ol mahlûk emestur, Kişi hergiz ani mahlûk demestur.	Allah'ın fiili mahlûk değildir, kimse ona mahluk devemez.
Niçükkim bendeni halk etti Mevli, Taşı mahlûktur fiili u kevli. ³³⁹	Mevla kulu halk etti, kulun sözü ve fiillerinin hepsi mahlûktur.

gibi beyitleriyle, Kıdem ile Hâlık, hudûs ile mahlûk kavramını adeta birbiri ile bağdaştırarak, Tanrı-Âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerinin filozofların çizgisinden gittiğini göstermektedir.

Sûfî Allahyâr, eserinde yukarıda bahsi geçen tüm konulara yakından uzaktan değinmiş ve insanları bu konular üzerinde düşünmeye teşvik etmişse de, bir yandan

Irur hakîmkin hokmin özge etmes, Anın zâtığe hiç kim aklı yetmes.	O her şeye hükmedendir. Onun zatını akletmek mümkün değildir.
Ferişteler, nebiler yetmediler, Boyun sundular, fikir etmediler.	Melekler ve nebiler de idrak edemedi ve kulluk gösterip üzerinde hiç düşünmediler.
Veli fikir et hudanın kudretiğe, Acaip işleriğe sanatığe. ³⁴⁰	Ey veli! Allah'ın zatı üzerinde değil, kudreti, nimet ve sanatları hakkında düşün.

gibi beyitleriyle insan aklıyla Allah'ın zatının asla idrak edilemeyeceği, dolayısıyla O'nun kudreti, nimeti ve sanatı üzerinde düşünmek gerektiğini açık bir şekilde ifade etmekle beraber, yine bir yandan

³³⁸ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 9/8,9,11,12. Beyitler.

³³⁹ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 12/12,14. Beyitler.

³⁴⁰ *Sebâtü'l-Acizin*, s. 7/7,8,9. Beyitler.

Biz gibi avamlar için sıkı sarılıp kulluk
gösterebilmemiz için bu kadarı yeterlidir.

Yeter biz amîlerge munçe bilsek,
Tutub mehkem boyun sunsağ, igilsek.³⁴¹

gibi dizelerle, eserinin birçok yerinde insanları daha derin düşünmekten meneder. Bu, daha önce bahsettiğimiz gibi, Sûfî Allahyâr da aynı Türkistanlı diğer mutasavvıflar gibi halkın bozulmasından ve yanlış anlaşılmalara sebep olma endişesinde kaynaklanmış olabilir.

Sûfî Allahyâr, diğer mutasavvıflar gibi, Allah'ın lutf ve ihsânı, bahş ve nimetlerine dikkat çeker. Ona göre, Allah'ın lutfu ve nimetleri sayıyla ifâde edilemez, vasfı her neyle anlatılmaya çalışılsa yeterli olamaz, hatta bütün akıllar dahi Allah lütfunun tavsifine âciz kalacaktır³⁴². Sûfî Allahyâr yine, bütün kemâlât ve tecellîlerin O'nun olduğuna inanmaktadır. Tenzîh ve takdîs edici ruh hâliyle kurbîyet isteyen gönülle Allah'a teveccüh etmektedir. Sûfî Allahyâr'ı bu tarz yaklaşıma götüren Allah'ın yüceliği karşısında kendi acziyetinin ve kulluğunun farkına varmasıdır. Allah'ın bir taraftan tüm insanlar ve bütün mahlûkâta ihsânları, diğer taraftan da sonsuz yaratıcılığıyla kâinâtı kuşatan cemâl tecellîsi, aklî ve vicdanî bir sonuçla O'nu sevmeyi, Rubûbiyetine hamd ve kudretine karşı boyun eğmeyi netice verecektir.

1.2. Tevhid

Tevhîdin kelime mânâsı birleme, bir kılmadır. Terim olarak, Allah'ın gerçek bir olup her türlü ortak ve benzerden münezzeh olduğuna inanmak, birliğini tasdik etmektir. Allah'ın zâtını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd etmek, Allah'tan başka hiçbir müessir-i hakikî kabul etmeyip, bütün sebepleri reddetmektir³⁴³.

Mutasavvıfların üzerinde en çok durdukları mesele tevhîd meselesi olmuştur. Sûfîler tevhîdin akıl yolu ile değil, vahiy ve ilhâm yoluyla, duyu ve sezgi gücüyle bulunacağına inanıyorlardı³⁴⁴. Sûfîlere göre tevhîd, kadîm olanı hâdis olandan ayırt

³⁴¹ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 10/16. beyit.

³⁴² Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 1-10.

³⁴³ Mustafa Uzun, *Tevhîd* md, DİA, c. 41, Ankara 2012.

³⁴⁴ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyatı, İstanbul 1998, s. 211.

etmek, vatandan çıkmak, nefsin arzu ettikleri şeylerden alâkayı kesmek, malûmu ve meçhûlu terk etmek, bunların hepsinin yerine Hakk Teâla'yı ikâme etmektir³⁴⁵.

Sûfî Allahyâr, *Sebatü'l-Âcizin* adlı eserinde, tevhîd konusunda daha çok tasavvufî bakış açısına bağlı kalmış, mutasavvıfların tevhîd hakkındaki ortak kanâatlerini yansıtmıştır. Ancak bu dikkat çekici ayrıntılar ortaya koymasına engel oluşturmamıştır. Nitekim Sûfî Allahyâr'ın tevhid anlayışı açık bir şekilde tasavvufî ağırlık taşımış olsa bile, filozofların çizgisine yakın bazı görüşlerin de bulunduğu yukarıda ifade edilmişti. Esere bakıldığında Sûfî Allahyâr'ın tevhîdi, rûhen yaşanan bir hâl ve zevk meselesi olarak kabul ettiği, yaşayan kişinin durumu ve bulunduğu makâma göre farklılık arzedeceği kanâatinde olduğu görülür. O tevhîd konusunu ele alırken,

Akîde bilmigen şeytan'e eldur,

Eger miñ yıl âmel dep kılsa yeldur.³⁴⁶

Akaid bilmeyen kimse Şeytan'a

mahkûmdur, bin yıl amel etse bile hepsi
boşınadır.

beytinde ifade ettiği gibi, tevhîdin İslam inancının temeli olduğuna dikkat çekmiş ve Kur'an'ın tevhîd konusuna verdiği önceliğini hatırlatmıştır. Aynı zamanda başka mutasavvıflar gibi tevhîdi zikir olarak ele almış, seyr u sülûkte ise bir makam olarak bakmıştır. Ona göre bütün varlıklar Allah'ın vahdet tecellileridir ve tevhîd aynasıdır ki, tevhîd de benlikten uzaklaşmak ve kendinde fenâ, Hakk'ta bâkî olmaktır. Aynı zamanda Sûfî Allahyâr'a göre tevhîd, zikirdir ve ayrıca seyr u sülûkte bir makamdır. Tevhitten daha ileri bir merhale ise vahdet-i vücûttur. Ancak ona göre bu merhaledeki tevhîd, vücûtta birlik değil kalpte birliktir. Yine bir deyişle Allah ile tek vücûd olmak değil, aksine Hakk'ın varlığı mülâhaza edilince kâinât varlıklarının kalpten silinip yok olması, insanın benlikten tamâmen uzaklaşmasıdır³⁴⁷.

1.3. Nübüvvet

İnsan ulvî âlemden süflî âleme kemâle ulaşmak için gönderilmiştir. Ancak kemâlin vâsitasız elde edilmesine imkân yoktur. Onun için insanın hakikatı olan rûha

³⁴⁵ Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev: Şeyhülislam Hoca Sâdedin Efendi, Haz: M. Günyüzlü, İstanbul 2003, s. 260.

³⁴⁶ *Sebatü'l-Âcizin*, s. 6/13. Beyit.

³⁴⁷ *Sebatü'l-Âcizin*, s. 1-10.

bu süflî âlemden bir vâsıta verilmiştir. O da insanın bedenidir. İnsan, cismi vasıtasıyla dünya ile ilgili şeyleri, rûhuyla da âhiretle ilgili kemâlleri elde etmektedir. Fakat insan Allah'ı ancak Allah vâsıtasıyla tanıyabilir. Yalnız direkt olarak herkes O'ndan ilhâm ve vahiy alamaz. Dolayısıyla Allah'ın emirlerini bildiren ve mâsûm olan peygamberler seçilip gönderilmiştir³⁴⁸.

Nübüvvet haber vermek demektir. Bazı mutasavvıfların tarifiyle nübüvvet, perdenin kaldırılması, gaybın sırlarına vâkıf olarak Allah'ı bilmek, eşyânın mâhiyetine basîret gözüyle nüfûz etmektir³⁴⁹. Ayrıca nübüvvet, özellikle Hz. Muhammed (sav)'in nübüvveti, farklı tasavvufî-felsefî ifâdelerle izah edilmiştir.

Sûfî Allahyâr'ın nübüvvet konusu üzerinde dururken aynı diğer mutasavvıflar gibi Nûr-i Muhammedî ve Rûh-i Azam telâkkisine katıldığını görmekteyiz. Ancak o felsefe, kelâm ve tasavvufun tartışma konuları içinde yer alan “nübüvvet mi, yoksa velâyet mi üstün?” tartışmasına hiç girmemişse de, nübüvvetin görev, velâyetin ise mâkâm olduğunu ifade ederek, ikisi arasında karşılaştırma yapmanın anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca her nebinin aynı zamanda birer velî olduğunu, dolayısıyla hiçbir velînin nebilerin mertebesinde olamayacağını söyler:

Yetişmes hiç veliler caleriğe,

Yetişmes belki hâki paleriğe.³⁵⁰

Herhangi bir veli hiçbir Nebinin mertebesinde

değildir. Hatta ayak tozuna bile eşleşemezdir.

Sûfî Allahyâr, aynı zamanda nübüvvetin gerekliliğini savunmaktadır. Çünkü insanlar her ne kadar mükerrem olarak yaratılmış olsalar da, içlerinde onları kötülüğe sürekeleyecek unsurların varlığı onları irşâda mecbûr kılmıştır. Bu nedenle Allah peygamberleri nübüvvetle görevlendirmiştir.

Sebatü'l-Acizin'de açık bir şekilde nebî-resûl ayırımı yapan Sûfî Allahyâr, nübüvvet babında tüm peygamberlere aynı derecede hürmet gösterirken, Hz.Muhammed (sav)'e olan hürmet ve muhabbetini fazlasıyla dile getirmiş ve bu

³⁴⁸ İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Söğütözü Işık Yayınları, Ankara 1991, s. 176.

³⁴⁹ Mehmed Demirci, *Nûr-i Muhammed* (makale), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi, Manisa 1983/1.

³⁵⁰ *Sebatü'l-Âcizin*, s. 14/1. Beyit.

vesile ile nübüvvet hakkındaki fikirlerinin ana noktalarını vermiştir³⁵¹. Ona göre tüm peygamberler Allah tarafından görevlendirilen ıslahçı ve doğru yolu göstericilerdir. Hz. Muhammed (sav) ise enbiyânın reisidir, resûllerin sultânıdır. Cüz ve kül ne varsa varlığı ona borçludur. Onun gibi izzet ve nâza kimse erişmemiş, Hakk'ın mâşûku olmuş, Hakk da ona habibim demiştir. Âlem ve âdem varlığından maksad onun varlığıdır. Allah kudretiyle bu âlemi yaratmıştır, âlemin yaratılışından maksad insan, insanın yaratılmasından maksad da Hz. Muhammed (sav) tir:

Emes mevcût anıñden gevher-i pak,	Onun gibi bir pak gevher yoktur. Bunun delili
Delil oldur ki keydi tac-i lev lak. ³⁵²	onun “lev lak” tacını takmış olmasıdır.

Sûfî Allahyâr, Hz. Muhammed (sav)'in mucizelerine de işaret ederek, onu medheder, mi'râc vesilesiyle senâ eder. Bu vesile ile mi'racın Hz. Muhammed (sav) için bir mucize olduğu gibi, aynı zamanda onun velâyetinin de bir sonucu olduğuna dikkat çeker³⁵³. Ancak Sûfî Allahyâr, günahlarının affı için Hz. Muhammed (sav)'in şefâatine sığınırken, şefâatin ancak Allah'ın izniyle gerçekleşeceğini vurgulayarak, Hz. Muhammed'e olan hürmet ve muhabbetin, Allah sevgisi için bir arac olduğunu ifade etmiş³⁵⁴ ve bu görüşüyle diğer mutasavvıflardan farklı bir tarz sergilemiştir.

1.4. Âhiret

Âhiret, ölümden sonra gidilecek sonsuz âlemdir. Bekâ yurduudur ki, son değil, dünya hayatı sonrası bir menzildir³⁵⁵. Öldükten sonra dirilme konusunda ehl-i şeriât, ehl-i vahdet ve ehl-i tenâsüh farklı değerlendirmeler yapmışlardır³⁵⁶. Sûfî Allahyâr bir mutasavvıf olmasına rağmen, bu gibi değerlendirmeler hakkında bilgi vermek ve onları kıyaslamak gibi tartışmalara girmeden, diğer mutasavvıflardan farklı olarak

³⁵¹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan u İman-i Peygamber*, s. 13-15.

³⁵² *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 5/1. Beyit.

³⁵³ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan u Tesdik-i Mi'râc*, s. 15.

³⁵⁴ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan u Şefâetü Enbiya-i Eleyhisselâm*, s. 28-30.

³⁵⁵ Hasan Akay, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005, s. 20.

³⁵⁶ Keklik, *a g e*, s. 451.

doğrudan ehl-i şerîâtın görüşlerini aktarmış ve kendi anlayışının da farklı olmadığını göstermiştir³⁵⁷.

Dünya hayatı sonrası cennet- cehennem gibi âhiretle ilgili konular üzerinde mutasavvıflar için asıl önemli olan sûrî amel cenneti değil, onun ötesindeki rûhânî mârifet ve müşâhede cennetidir. Bu nedenle onlar, ibadet ve tâatlerini sırf Allah'ın rızâsına nâil olmak için yaparlar. Sadece cennete girmek arzûsuyla ibâdet ve tâat yapmak onlarca aşağı bir derecedir. Bu sebeple onlar Hakk'ı müşâhede etmek, Onun rızâsını kazanmak için dünyâyı ve âhireti terk etmek gerektiğine inanır³⁵⁸.

Sûfî Allahyâr da âhiret saâdetinin kalbin mâsivâyı terk etmesine bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre eğer âhiret mutluluğu arzu edilirse dünya murâdı terk edilmelidir. Dünya murâdından kurtulan kalbi murâdsız bırakmamak gerekir ki, kalbi asıl murâd olan muhabbetullah ve mârifetullâh ile doldurmak gerekir³⁵⁹. Âhiretin ceza ve ikab yönüne değinen Sûfî Allahyâr, hesap gününde insanın irâdesinin ortadan kalkacağını, herkesin kendilerine hükmedilecek emirleri beklemekten başka bir şeye güçlerinin yetmeyeceğini,

Odur hakîm niçükkim höküm kıldı,
“Tiril” diyeç hemme âlem tirildi.³⁶⁰

O Hakîmdir, her şeye hükmeder. “Diril” diye
emretmesiyle tüm âlemler yeniden dirildi.

diyerek tek hüküm sâhibi Allah'ın hâkimiyetinin bütün azametiyle hissedileceğini hatırlatır. Sûfî Allahyâr'ın dikkat çektiği diğer bir konu ise âhiretin dehşetidir. O

O künniñ heybetidin bi şek u rey b,
Bolur kök pare pare, tağ u yüz geyb.³⁶¹

O günün heybetinde şüphe yoktur. O gün
gök paramparça olurken, dağlar dümdüz
olacaktır.

beyitleriyle mahşerin zorluğunu ve Allah'ın affı ve Peygamberin şefâatine duyulacak ihtiyâcın büyüklüğünü belirtmiştir. Ayrıca Sûfî Allahyâr, âhiret ile ilgili olan diğer bir konu cesedlerin haşrı problemine de değinmiştir. Bu problem, âlemin ezeli ve ya kadîmiliği problemi ve Allah'ın cüziyâtı cüziyat olması itibariyle bilip bilmemesi problemleriyle birlikte, İslam felsefesinde yüzyıllardır tartışılıp gelmektedir. Bu konu

³⁵⁷ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 21-32.

³⁵⁸ Süleyman Ateş, *a g e*, s. 543.

³⁵⁹ *Sebâtü'l-Âcizin, Dünyadin Tecerrüd Hakkında* babına, s. 53-56.

³⁶⁰ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 24/6. Beyit.

hakkında İbn Sina başta olmak üzere filozoflar haşrın, bedensel değil, rûhanî olarak cismanî bir şekilde gerçekleşeceğini savunurken, İmam Gâzâlî başta olmak üzere kelimciler ve diğer akımdakiler haşrın, hep Kur'an ve diğer dinî metinlerde açık bir şekilde ifade edildiği gibi bedensel olarak gerçekleşeceğine inanmaktadır³⁶². Sûfî Allahyâr,

Bolur kıdret bilen tufrağımız ten,
Kirer can kıaytının bişüphe u zen.

Teniñ her türlü bolğan bolsa berhem,
kılur burnağindek hâllağı âlem.³⁶³

dizeleriyle haşrın, Kur'an ve diğer dinî metinlerde ifade edildiği gibi bedensel olarak gerçekleşeceğine inandığını göstermekle beraber,

Ĥuda hiç yerde yokni eyledi bar,
Yaratsa kıaytının emes bu dışvar.³⁶⁴

... ..

Tirilsen âhirette ey heridar,
Hudayım körsetur dostlarğa didar.

Veli, körmekni biçün u çunan bil,
Cihetsiz, mislisiz, bimekan bil.³⁶⁵

Hiç yokken yaratan Allah için, yeniden
yaratmak da asla zor değildir.

... ..

Âhirette dirildiğinde ey insanoğlu,
Allah dostlarına kendisini gösterecektir.

Ey veli! bil ki, o günkü görmek şöyle olacak
ki, cihet ve mekandan münezzeh, benzersiz
bir şekilde gerçekleşecektir.

gibi beyitleriyle bedensel haşrı anlayışının akla aykırı bazı yönlerine dikkat çekmektedir. Ve

O şul kim bildürür bişekligini,
Bilur ol yahşi körsetmegini.³⁶⁶

Şüphesiz ki O, Allah'tır ve göstermeyi en
iyi bilendir.

³⁶¹ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 28/7. Beyit. Ayrıca bkz: s. 21- 38.

³⁶² Türker, *a g e*, s. 107-111.

³⁶³ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 24/3, 4. Beyitler.

³⁶⁴ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 24/5. Beyit.

³⁶⁵ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 9/5, 6. Beyitler.

³⁶⁶ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 9/7. Beyit.

dizesiyle bu konuyu tartışmaktan kaçınarak, haşrın nasıl bir şekilde gerçekleşeceği hakkında insan aklının kesin bir sonuca varamayacağını ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Sûfî Allahyâr, ölüm sonrası ve âhiret hakkında ehl-i sünnet inancında belirtilen yönüyle ilgilenmiş, azab ve mükâfatın şekli ve keyfiyeti konusunda, yani rûhanî mi yoksa bedensel mi olacağı ve rûhların öldükten sonraki keyfiyetleri hakkındaki tartışmaların dışında kalmıştır.

1.5. Kader

Kader konusu, ehl-i sünnet inancında Allah’a, Melekler’e, Nebiler’e, Kitaplar’a, Âhiret’e ve Kader’e iman olmak üzere altı imanın biri olarak kabul görülmüş olsa bile, bu konu ile ilgili birçok problem hâla tartışılmaktadır. Bu tür tartışmalar, kâinat, ilâhî kâide ve kanunlara bağlı olarak mı kalır veya bizzat Tanrı müdahalesi altında mı olur? İnsan fiileri nasıl gerçekleşir ve sorumluluğu kime ait olur? gibi Tanrı-âlem ilişkisini yansıtan sorular üzerinde odaklanmıştır.

Mutasavvıflar insanın hakikatı ve mâhiyetinin esâsı olan rûhun hürriyetinden bahsederler. Allah irâdesinde hür olduğuna göre onun tecellisinin de hür olması gerekir. Fakat bütün mutasavvıflar bu görüşte değildir³⁶⁷.

Sûfî Allahyâr, Allah’tan başlayarak kader çizgisine kadar uzanan inanç esaslarında ehl-i sünnet inancına zıt bir şey söylememiştir. Ona göre, her ne olursa gaybın gizliliğinden kazâ olur, iyi ve kötü ezelde yazılmıştır. Hakk Teâlâ, kulun kısmetini ezel dîvanında bizâtihî yazmıştır, insan kadere karşı itirâz etme hakkına sahip değildir ve kadere mutlaka teslîmiyet göstermelidir. Kader’in değiştirilmesine imkân yoktur. Kim ondan fazla veya eksik isterse, bu onun cehâletinin ziyâde, aklının kıtlığını gösterir. Akıl her işte yüz bin tedbîr kılsa, eğer takdîre muvâfık değilse faydası olmaz. Sonuçlar Hakk’ın irâdesine bağlıdır, insanın elindeki imkânlar sonucu belirleyen gerçek birer sebep olamaz³⁶⁸. Ancak, bütün bunlara rağmen, kader sayılan her şey dâhil bütün şeylerin Allah’ın ilminden zûhur bulacağını ve Allah’ın insana cüzî hürriyet bahşettiğini işaret eden Sûfî Allahyar, insanın yaptığı âmellere karşı kalbinde güven ve övgü uyandırmadan, elindeki tüm imkânları iyice

³⁶⁷ Keklik, *a g e*, s. 450.

değerlendirerek, sonucunu tam bir teslîmiyetle Allah’a hâvale etmesi gerektiğini göstermiştir³⁶⁹.

Görüldüğü üzere Sûfî Allahyar, kader problemini Allah’ın ilmi ve insan’a bahşedilen cüzî ihtiyar ile açıklayıp, onları kendi duygu ve düşüncelerinin terennümüne vesîle kılmıştır. Teferruâtla ilgilenmemiştir. Bütünüyle menfîye kapalı kalıp, dâimâ müspete yönelmiş, ana gayeden uzaklaştırıcı tartışmalardan kendisini dâimâ korumuştur.

2. *SEBÂTÜ’L – ACİZİN*’DE AHLÂK VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLER

Sebâtü’l-Acizin’de ahlâk konuları tamamen tasavvuf ahlâkı çerçevesinde ele alınmıştır. Tasavvufta söz konusu olan Tanrı-insan ilişkisi, insanın öteki insanlarla ilişkisi ve insanın kendisi ile ilişkisinden ibaret üç yönlü ilişki üzerinde ayrıntılı bir şekilde açıklama yapan Sûfî Allahyar, özet olarak Tanrı-insan ilişkisinde itaâtı, insanın öteki insanlarla ilişkisinde samimiyet ve sadakatı işaret ederken, insanın kendisi ile ilişkisinde daima kendi nefsinin muhalifi olmanın altını çizmiştir. Marifetullah, zikir, tevekkül, tamah, sabır ve tasavvuf ehlinin adâbı gibi konular üzerinde duran Sûfî Allahyar, Allah’a yönelik itaat, insanlara yönelik sadakat göstermek ve kendi nefsinin daimî muhalifi olabilmek için yapılabilecek işler hakkında, Türkistan mutasavvıflarına has bir şekilde çözüm üretmiş ve önemli önerlerde bulunmuştur.

2.1. *Sebâtü’l-Âcizin*’de Şerîat-Tarîkat İlişkisi

Tasavvufun en büyük özelliklerinden birisi, nazarî kalmayıp, tarîkatlar yoluyla pratiğe geçirilmiş olmasıdır. Nazariyatta tasavvuf diye adlandırılan bu akımın pratik hayatta aldığı isim tarîkattir.

Lugat mânâsıyla gidilecek yol, izlenecek usûl, hâl ve durum gibi anlamlar ifâde eden tarîkat kavramı insanların mânevî kâbiliyetlerini geliştirmek için kurulan mânevî yol, Hakk’a ermek için bir takım kuralları bulunan geçittir. Tarîkatın amacı insan rûhunu terbiye etmek, insanları dış dünyanın tesirlerinden kurtarmak, iç

³⁶⁸ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin*, *Beyan-i Tevekkül* babına, s. 66-68.

³⁶⁹ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin*, *Beyan-i Tevekkül*, *Bende Devam Hevf ve Ricade Bolmağniş Beyani*, *Kâzâğa Râzı Belağa Sabır Eylemekniş Beyani*, s. 66-68, 83-85, 97.

dünyalarına yönlendirerek içlerindeki mutlak hakikate ulaştırmaktır. Bir bakıma tarîkat, şerîatın zâhirinden özüne doğru giden yoldur. Şerîatın dışında değil, şerîatın içinde bir seyirdir. Esasları kitap ve sünnetten alınmış olup şer'i yükümlülüklerle birlikte icrâ olunur³⁷⁰.

Şerîat, zâhirî hükümler, fıkıh kaideleri, hukukî kurallar, insanın kendi bedeni ve dünyasıyla ilgili dinî hususlardır. Kulluğun gereğini yerine getirmektir. Hakikatın dış yüzüdür. Hz. Muhammed (sav)'in sözü şerîat, davranışları tarîkat, yaşantısı hakikattir.

Hakîkat, kalbin dâimî sûrette Allah'ın huzurunda bulunması, İlahî âlemde müşâhede edilen, fakat ifâde edilmeyen, ancak keşf ve ilhâm yoluyla bilinen gerçeklerdir. Gerek şerîat, gerek tarîkat ve gerekse hakîkat'ın umumî gâyesi, insanları doğru sözlü, doğru davranışlı, doğru bilgili ve güzel ahlâklı kılmaktır³⁷¹. İlk sûfilerin hemen hemen tamamı, sonraki mutasavvıfların ise büyük ekseriyeti şerîata ve zâhirî ahkâmlara yakından bağlılık göstermişler, her şeyden önce şerîata uymak gerektiğini ifâde etmişlerdir³⁷².

Sûfî Allahyar da, aynı ilk sûfiler gibi, şerîata güçlü bir şekilde bağlılık göstermiştir. Ona göre, tarîkat şerîatın dışında bir şey değildir. Şerîat içinde bir seyir vâsıtasıdır. Salık, şerîat dâiresi içinde amel ederek, ihlâs ve takvâ ile sülûke mazhar olabilir. Şerîatsız sülûk mümkün değildir. Allah bütün itâat şekillerini Hz. Muhammed (sav)'in şerîatı içerisinde mukarrer kılmıştır. Herkes şerîattan iyice haberdar olmalı, Allah ve Rasulüne sonsuz itâat göstermelidir³⁷³.

Sûfî Allahyar, şerîata istikâmet dâiresinde uymanın zarureti hakkında şöyle demiştir:

Deme tuttum filan büzrük işini,

Çoye körme nebiniñ kılmışını.

... ..

Falan velinin yolundayım diye, sakın

Nebinin sünnetini terk etme.

... ..

Şerîat hükmüne muhalif riyâzet taât değil,

aksine kabahattır kabahat.

³⁷⁰ Yılmaz, *a g e*, s. 229-232.

³⁷¹ Mahir İZ, *a g e*, s. 193-201.

³⁷² Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 24.

³⁷³ Bkn: *Sebâtü'l-Âcizin, Şerab-i Mühebbetini Pir-i Kamilden İçmek Gerek*, s. 57-61.

Şerîat hökmiden taşkı riyâzet,
Emes tâet, kıabahettür kıabahet.³⁷⁴

Sûfî Allahyar'a göre tarîkat, şerîat içinde bir yoldur. Bu yol çok zorlu ve perişândır. Olumsuzluklar ve sıkıntılar pek fazladır. Ancak insan irşâd bulmak için kesin bir tarîkat pîrine biât vermeli ve tarîkat yolunda zorluklara katlanmalıdır³⁷⁵.

Görüldüğü üzere, Sûfî Allahyar şerîat ve tarîkati birbirine alternatif unsurlar olmaktan ziyâde birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmektedir. Ona göre, tarîkat muhakkak gereklidir. Çünkü mânevî seyrin erkân ve âdabı tarîkat hakikati içindedir. Başka bir ifadeyle tarîkat şerîattaki hakikate erişmek için bir seyir yoludur. Dolayısıyla her hangi bir ehl-i tarîkat mensubu mânevî seyir için ilk önce şerîatın gösterdiği umdelere uymalıdır ki, aksi durumda izlediği tarîkat onu hakîkata ulaştıran yol olmayıp, sapıklık yolu olacaktır. Ancak şerîat ile tarîkat arasındaki münasebeti epeyce anlatan Sûfî Allahyar, *Sebatü'l-Acizin*'in muhatap kitlesi gereği hakîkat konusuna sadece ima yoluyla değinmiş, açık bir görüş ortaya koymamıştır.

2.2. *Sebatü'l-Âcizîn*'de İman-Amel İlişkisi

İman-amel ilişkisi konusunda itikadî mezhepler farklı kanatlara sahip olmuşlardır. Ehl-i sünnet bilginlerine göre amel, genel olarak imandan bir cüz sayılmamıştır. Ancak iman soyut bir inançtan ibaret de kabul edilmemiştir. Ehl-i sünnet inancında amel, imanın aslı için şart değilse de kemali için bir şart olarak görülmüş, amelsiz iman, zayıflayacağı belki de yok olabileceği ifade edilmiş ve iman, salih amellerle beslenmesinin gerektiği vurgulanmıştır³⁷⁶.

Sebatü'l-Acizin'de Sûfî Allahyar, iman-amel ilişkisine de değinmiştir:

Yakîn bil ki iman bolmağay kem,
İrur birdek ziyade bolmağay hem.

Kesin olarak bil ki, İman daim aynıdır,
azalmak ve ya çoğalmak gibi değişiklik
olmaz.

Bu sözdür Ehl-i sünnetin tarķi,

Bu Ehl-i sünnetin görüşüdür, bu konuda
her fırka farklı görüştedir.

³⁷⁴ *Sebatü'l-Âcizin*, s. 59/6, 8. Beyit.

³⁷⁵ *Sebatü'l-Âcizin*, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Kıl Berse, Şerab-i Mûhebbetni Pir-i Kamilden İçmek Gerek, Şeyh-i Kâmil istemekniñ Beyani, Dervişlik Beyani bablarına, s.38-42, 57-61, 70-72.

³⁷⁶ İsmail Karagöz, *Kur'an'a Göre İnsana Verilen Görev ve Değer*, Çelik Yay, İstanbul 1996, s. 218.

Cedel etti bu sözde agr fırkı.³⁷⁷

beyitleriyle ifade ettiğine göre o, imanın soyut bir inançtan ibaret olup, ya var ya da yok olacağı, asla çoğalıp ve ya azalmayacağına inanmaktadır. Ayrıca Sûfî Allahyar,

Bolur amma amelde zaid u noksan,
Tapar yahşi amelden ücre insan.

Fakat amelde zaid ve noksan gibi
değişiklik olabilir, insan salih amelinin
ücretini alır.

Amel eyle ve lakin aymağaysız,
Amel ile dâhili cennet bolurmız.

Salih amellerde bulun, fakat amelim ile
cennete gireceğim deme.

Amelniñ nef'i hem iman bilendur,
kaçan yalğuz amel kılğan bilendur.³⁷⁸

Amel ancak imanla faydalı olur ki, imana
dayalı olmayan amel değersizdir.

dizeleriyle aynı diğer mutasavvıflar gibi ameli, imandan bir cüz saymamıştır. Aynı zamanda o, “önemli olan kalp temizliğidir, ibadetler önemli değildir” gibi görüşleri savunan bazı sözde mutasavvıf kimselerden farklı olarak, salih amellerin, gerçek imanın bir göstergesi olduğunu, imanın güçlenmesi ve insanların ahlâken olgunlaşmasını sağlayabileceğini ifade etmiştir. Sûfî Allahyar’a göre, salih emeller ile beslenen iman ağacının meyvesi güzel ahlâktır. Salih amelde devam eden kimsenin kalbinde iman nuru parlar, Allah korkusu ve sorumluluk duygusu gelişir. Salih emellerin hakikî yararı, var olan imanı koruması ve geliştirmesidir.

2.3. *Sebatü'l – Acizîn*'de Tasavvufî Kavramlar

Daha önce bahsettiğimiz gibi Sûfî Allahyâr Nakşibendiyye tarikatının bir mensubu olarak Sünnî inancına bağlı kalmış ve bütün halka açılıp, eserlerinde basit ve yalın ifadeler kullanarak herkese hitap etmiştir. Dolayısıyla *Sebatü'l-Âcizîn*'de ele alınan konular açık ifadelerle îzah edilmemiş, kavramsal anlamı okuyucuların imkânına bırakılmıştır. Bu nedenle eserden sistemâtik bir tasavvuf anlayışı çıkarmak oldukça zordur. Dolayısıyla bu çalışmada *Sebatü'l-Âcizîn*'de ele alınan birkaç kavram üzerinde açıklama yaparak, Sûfî Allahyar'ın tasavvuf anlayışını düzenli bir şekilde ifade etmeye çalışılacaktır.

³⁷⁷ *Sebatü'l-Âcizîn*, s. 11/4, 5. Beyitler.

³⁷⁸ *Sebatü'l-Âcizîn*, s. 11/6, 7, 13. Beyitler.

2.3.a. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücud düşüncesinin esas meşgul olduğu mesele, Allah'ın âleme, varlıklara ve maddeye nasıl tesir ettiği meselesidir. Dolayısıyla madde ve ruh münasebeti gibi madde-suret, Allah'ın maddeye nasıl suret verdiği meselesinin de cevabını aramaktadır.

Sözlükte varlığın birliği, zorunlu ve mümkün olarak bölünmemesi³⁷⁹ anlamına gelen Vahdet-i vücûd anlayışına göre bütün mertebelerde zuhûr eden Hakk'ın bir olan vücûdudur ki, var olan bütün varlıkların hakikatı ve bâtını bu vücûddur. Bütün mevcûdat bir olan “mutlak vücûd”un mertebe mertebe tenezzül etmesiyle meydana gelmiştir³⁸⁰. Vahdet-i Vücud anlayışı akıl ve istidlâl yoluyla elde edilen bir bilgi değil, keşf ve şuhûd neticesinde idrâk edilen mânevî bir haldir ve bu yönüyle de felsefî doktrinlerden ayrılmaktadır³⁸¹.

Ayrıca vahdet-i vücud terimi, “varlığın birliği” manasına kullanılan hem dinî, hem felsefî bir tabirdir. Burada Allah ve âlemin münasebeti esas alınmıştır. Allah; tek, müstakil, ebedî bir varlıktır. Âlem ise onun sıfatlarının tecellisinden meydana gelen, geçici ve gölge varlıktır. Birisi sonsuz varlık olan Allah, diğeri sonlu olan kâinat. Sonlu dediğimiz şeyler zaman, mekân (yer kaplama), hareket, illet (neden) ve çeşitli varlıklar, yani tabiattır. Sonsuz varlıkta ezelilik, mutlak sebep, mutlak öz (zat) ve mutlak varlık yani Allah'tır. Vahdet-i vücud denince akla gelen İbn Arabî, bir tek vücud fikrini ve bu vücûdun varlıklar ile çokluğa bürünmesini açıklama konusunda Nûr isminden faydalanmaktadır: Hakîki vücud birdir, mümkün varlıkların sûretlerinde çoğalmıştır. Bir olan ışık gölgelerde, renksiz olan ışık renkli camlarda nasıl değişik renklerle çoğalıyorsa, bir tek vücûd olan Hak Teâlâ, şehâdet âlemindeki sûretlerde çok görünmüştür³⁸².

Vahdet-i vücûd doktrininin anlaşılmasında halk-ı cedid anlayışı önemli bir yere sahiptir. Varlıkların her an yeniden bir yaratılış hâlinde olduğunu ifâde eden bu

³⁷⁹ Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifu'l- Âlâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlham, Tasavvuf Sözlüğü*, Haz: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s.583.

³⁸⁰ Konuk Ahmed Avni, *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1998, c. III, s.14.

³⁸¹ Aynı eser, s. 11.

kavram, Kur’ân-ı Kerim’de “İlk yaratmada âcizlik gösterdik mi ki (yeniden yaratmayalım)? Doğrusu onlar yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler”³⁸³ âyetinde ifâde edilmektedir³⁸⁴.

Bu anlayış İbn Arâbi ile başlatılmasına rağmen Bayezîd el-Bistâmî (ö: 848), Hallâc ve Râbî’â el-Adeviyye gibi önceki sûfilerde de Vahdet-i vücud anlayışının izlerine rastlamak mümkündür³⁸⁵. Vahdet-i vücud, kalbin mânevî seyri sırasında, çok ibâdet edilmesi sebebiyle meydana gelen bir hâldir. Mücâhede, dünyâyâ rağbet etmeme, zikre devam etme gibi sebeplerle kalbde sevgi ve aşk meydana gelir. Bu sûretle kalb, mâsivâdan arınır, Hakk’ın esmâ ve sıfat nurlarına ayna olur. Bu hâlde kişi şiddetli aşk sebebiyle akis ve gölgeleri Hakk’ın kendisi zannetmeye başlar³⁸⁶.

Sûfî Allahyar, vahdet-i vücûd konusunu ele alırken, ontoloji ve epistemoloji bakımından konu hakkında İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin gibi açık görüşlü olmamış ve aynı diğer Türkistan mutasavvıfları gibi kendi görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaktan kaçınmıştır. Dolayısıyla yazarımız tasavvuf remizlerinden geniş ölçüde faydalanıp, diğer mutasavvıf şairler gibi bunları duygu ve düşüncelerini ifade etmede bir araç olarak kullanmıştır.

Sûfî Allahyar’a göre, varlığın esası “zât-ı mutlak, vücûd-u mutlak, hüsn-ü mutlak” diye nitelendirilen Allah’tır. Diğer bütün varlıklar geçici sûretlerdir ve Allah’ın bir yansımasıdır. Seyr u sülûk ile mânevî açıdan gelişen insan kendi varlığındaki ilâhî sırrı keşfedip nefsinı eğiterek ölmeden önce ölüp Allah’a ulaşmayı hedeflemelidir. Güzel ameller işleyen, ibadet ve zikirle meşgul olan kişinin gönlünde ilâhî tecelliler zuhur etmeye başlar. Görüldüğü üzere, Sûfî Allahyâr’ın Vahdet-i

³⁸² Aynı eser, s. 41.

³⁸³ Kur’an 50/15.

³⁸⁴ Konuk, a g e, s. 18.

³⁸⁵ Küçük Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2004, s. 88. Ayrıca Sûfî Allahyâr da eserinde tüm bu önceki sûfilerden bahsetmektedir.

³⁸⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 284. Vahdet-i vücûd anlayışı ile ilgili olarak yapılan yanlış değerlendirmelerden bir tanesi onu Panteizm’le karıştırmaktır. Panteizme göre tanrısız tabiat ve tabiatsız tanrı olamaz. Bu iki varlık, birbirinden bağımsız olmayıp iki şekilde belirlenmiş olan tek bir varlıktan ibarettir. Bu karıştırma işi ilk defa müsteşrikler tarafından başlatılmıştır. Oysa Vahdet-i vücud, fenâ fillâh hâminden meydana gelen şuhûdî bir ilimdir. Panteizm gibi uydurulmuş ve ihtilaflı bir konu değildir. Panteizm, Vahdet-i vücud anlayışında olduğu gibi teşbih ve tenzihi bir arada vermeyip, bütünüyle teşbihçi bir yol izleyerek, Tanrı’yı âlemdaki varlıkların seviyesine indirgemektedir. Bkz: Küçük, a g e, s. 92.

Vücûd anlayışı başta İbn Arabî olmak üzere aynı çizgide düşünen diğer filozofların görüşünden farklıdır. O, ontolojik ve epistemolojik çözümlerden ziyade aşk kavramı etrafında döner. Belki bu yönüyle İbn Sînâ'ya benzer. Sûfî Allahyâr'a göre vahdet, varlığın birliği değil, âşık kalbin sırf ilahî aşkla doldurulmasıdır. Bunu ancak fenâ bulmak ve müşahade etmekle elde etmek mümkündür. Onun vahdet anlayışı genel Vahdet-i Vücûd anlayışından farklı olduğu için, fenâ ve müşahade gibi tasavvuf kavramlarını da farklı şekilde açıklamıştır³⁸⁷.

Sûfî Allahyar'a göre, veliler fenâ bulduğu vakit, çoğu zaman o halden çıkmak istemezler, orada kalırlar ve burada ulaştıkları mertebeyi en münteha mertebe zannetmeye başlar. Ancak onların ulaştığı o halin Rabbanî veya Şeytanî kaynaklı olduğunu belirleyecek açık bir ölçüt bulunmamaktadır. Dolayısıyla Sûfî Allahyar burada çok önemli bir noktaya parmak basar. Yani fenâ yolunda ilerleyen mutasavvıfların dünya ve araçlardan tecerrüt ederek, tüm şuhud ettiklerini sır tutması, kimseye açık vermemesi gerektiğini şart koşar³⁸⁸.

Ona göre, Rabbanî kaynaklı bir şuhûda mazhar olan kimse, Allah katında bir kemal, bir makama erişmiş olur. Bu makama ulaşan gerçek bir salık, sırları hiçbir zaman hiçkimseye açık etmez:

Özi aysa 'fenâ boldum' emesdur,	Kendisi ben fenâ buldum diyen yalancıdır,
Fenâ bolğan kişi hergiz demesdur.	gerçek fenâ bulan kimse kesinlikle söylemez.

Demes her kimge esrar-ı heķayik,	Eger gerçekten kapalı hazineyi bulmuşsa,
Eger tapılsa genc ihfâsi layik. ³⁸⁹	hakikat sırlarını kimseye söylemez.

Sûfî Allahyar, Allah-Âlem münasebeti açısından âlemi yahut evreni, simasında Allah'ın şûalarından tecelli eden ilahî sıfatların görüldüğü bir yer olarak görse de, evrenin gerçek bir varlığının bulunduğunu ifade eder. Yani evreni gerçek bir varlık olarak tasavvur eder. Çünkü Sûfî Allahyar, Vahdet-i Vücud'u, her şeyde Allah önünde daimi huzur arayan bir tasavvuf tarikî, tarikatın en mühim meşrebi ve bir hal, bir nakıs mertebe olarak görüyor. Vahdet-i Vücud konusu hakkında İbn Arâbî gibi

³⁸⁷ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan-ü Tevhid-i Vâcibu Teâla, Vâcib Teâla'nın Sıfatı Beyanı* bablarına, s. 7-11.

³⁸⁸ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Hikayet-i İmam Şeyh Besrî* babına, s. 61-62.

³⁸⁹ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 39/4, 15. Beyitler.

birçok filozofların Allah sevgisini, O'nun varlığı üzerine yoğunlaştırması neticesinde Allah'ın yarattıkları tüm varlıkları birer hayal veya gölge olarak nitelemesine karşı çıkar³⁹⁰. Bu onun realist bir bakış açısına sahip olduğunu bir göstergisidir.

Sûfî Allahyar'a göre vahdet, ilahî bilgi elde etmek, gerçek bilgi sahibi olmak demektir. Dolayısıyla o gerçek bilgi elde etmenin en önemli yolu olarak mârifet yolunu göstermektedir.

2.3.b. Mârifet

İslâm âleminde doğan fikir cereyanlarının, üzerinde en çok tartışılıp fikir teâtisinde bulundukları meselelerden birisi mârifet konusudur. Allah hangi metodla tanınacaktır sorusunun cevabı, gerek mutassavıflar, gerek kelâmcılar, gerekse filozoflar arasında farklı mütâlaaların ortaya çıkmasına neden olmuştur³⁹¹.

Üzerinde böylesi tartışmaların odaklandığı mârifet, lugatte, bilme, anlama, tanıma, irfân mânâlarına gelmektedir. Tasavvufta ise Allah Teâlâ'nın sıfat, isim ve fiillerinin müşâhade edilmesi ve bu müşâhede ve temâşâyla elde edilen bilgidir. İlim bilmek, mârifet tanımadır. İlim yolunda olanlara âlim, mârifet ve irfân yolunda olanlara ârif denir. İrfân, keşif, ilhâm, ilm-i ledün, sezgi gibi daha başka terimlerle de isimlendirilen mârifet, kalp kaynaklı vasıtasız bir bilgidir. Kısaca mârifeti vecd ve ilhâm yoluyla Allah, onun sıfatları, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir³⁹².

Mârifet, tasavvufta nefisle mücâdele ederek kötü sıfatlardan kurtulmakla, mâsivâ bağlarını keserek Allah Teâlâ'ya tam bir yönelişle elde edilir. İnsan ne zaman bunu yapsa Allah da onun kalbine teveccüh eder ve ilminin nurlarıyla aydınlatır. Kalbe rahmetini saçar. Orada nûru parlar. Böylece göğüs genişler, melekûtun sırları kula âşikâr olur. İlâhî rahmetin zuhûruyla kalbin önünden perdeler kalkar, böylece ilâhî hakîkatler onda tecelli etmeye başlar³⁹³.

³⁹⁰ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, İmânîyy Beyanı* babına, s. 11-12.

³⁹¹ Düzen, *a g e*, s. 66.

³⁹² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 131.

³⁹³ Geniş bilgi için bkz: Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 154; Keklik, *a g e*, s. 392; Düzen, *a g e*, s. 65.

Sûfî Allahyâr'a göre mârifet, ilâhî sırlara vâkîf olmak, Allah'ın vasıflarından haberdar olmaktır. Onun mârifetinden uzak kalmak ise, gaflet ve cehâlet içinde perişan olmaktır. Çünkü Allah insanı kendini tanıtmak için yaratmıştır. İnsanın Hakk katındaki değeri Hakk'ı hakkıyla bilip tanıdığı içindir. Allah, mahlûkât içinde insanlardan daha şerefli ve daha kâbiliyetli mahlûk yaratmamıştır. Mârifetullâh hazînesinin emîni ve mahremi insandır³⁹⁴.

Sûfî Allahyâr'ın ifadesiyle Hakk'ın hakiki mârifetine kolayca erişilemez. Onun mârifetine erişme yolundaki gayretlerin hepsi noksandır. Mârifet yoluyla Allah'ı tanımak için sarf edilen sözler onu anlatmaya yetmez. Mahlûk olan kâinatı bile gerçeğiyle tanıyamayan insan, onun yaratıcısı olan Allah ve gâib âlemin sırlarını asla bilemez.³⁹⁵

Görüldüğü gibi, Sûfî Allahyâr, mârifet konusunu ele alırken onun problemlerini tartışmak yerine, doğrudan mârifetin önemi ve sâlikin ruh dünyasındaki etkilerini îzah ederek, insan değerini mârifetle değerlendirmiştir. Mârifetle varılacak son noktanın tevhid olduğunu, mârifet sırlarının son hududunun tevhid üzerinde düğümlenmekte olduğunu ifade etmiştir³⁹⁶.

Sûfî Allahyâr'ın nezdinde âriflerin kalbleri muhabbet ve tevfik feyzine mazhar olmuştur. Onlar, Rasûlullah'ın fakr ve irfânına tâlipdirler. Samimî niyâzlarıyla istediği mârifet mertebesine yetişmek için aşk şarttır. Ona göre insan, kalbinde aşk olmadan maşukun mârifetine varamaz. Salik kimsenin kalbi ilahî aşkla doldurulmadan Allah'ın mârifetine erişemez. Dolayısıyla mârifete aşktan sonra yetişilir.

2.3.c. Aşk

Arapça, aşırı derecedeki sevgi anlamına gelen aşk kelimesi, fart-ı muhabbet (aşırı sevgi) demektir. Muhabbet, bilmenin ve tanımanın veyahut mutlak kemale muttali olmanın karşı tarafta da kemal, cemal - mecazi aşk açısından- melahet, müşakele gibi hususların bulunmasıyla bazen meydana gelen insandaki fitrî bir haldir.

³⁹⁴ *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan-ü Tevhid-i Vâcibu Teâla, Vâcib Teâla'nın Sıfatı Beyani*, s. 7-12.

³⁹⁵ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Køl Berse*, s.38-41.

³⁹⁶ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Vâcib Teâla'nın Sıfatı Beyani*, s. 9-10.

Mutasavvıflara göre insan, tanımadığını ve bilmediğini sevmez. Sevebileceğini tanıyıp bilirse sever. Kâfirlerin Allah'ı sevmemesi ve Rasulü Ekrem'e karşı saygısız olmaları tanımama ve bilmemeden kaynaklanmaktadır³⁹⁷.

Aşk aslında bir sarmâşık türünün adıdır. Nereye sarılacak olursa orayı kurutur. Nitekim his olarak aşk kime musallat olursa onu çevresiyle her türlü bağlantılardan kopararak tecrîd eder³⁹⁸.

İbn Arabî (ö: 1240) aşka önem veren sûfîlerin başında gelmektedir. İslam'da Hz. Muhammed'e "Habîbullah" denildiği için İslam'ı özellikle bir aşk dinî olarak nitelendiren İbn Arabî'nin görüşleri, hemen hemen bütün mutasavvıf şâirlerin eserlerinde, onun konuya yaklaşım biçimine uygun olarak ele alınmıştır³⁹⁹.

Aşk maddî ve manevî şekillerde olur. Bir kadın gözönünde bulundurularak zevkî ve cinsî cazibe ön planda tutulmak suretiyle oluşan aşk maddîdir. Bunun platonik, hayali olanı da vardır. Şairlerin aşkı böyledir. Bu aşk genelde mecazidir. Hakiki aşk ise, Allah aşkıdır. Cenab-ı Hak bir kudsi hadiste, "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım" buyurmaktadır ki ilâhî aşkın kaynağı budur. Çünkü Allah'ı bilmek, tanımak ancak aşk ile olur. Allah'ı gerçekten seven kişi O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratandan ötürü yaratılanı sever. Bu aşk güzele değil, güzelliğedir. Herkesi, herşeyi sevmektir. Varlıklarda tezahür eden Allah'ın sanatını, kudretini, rahmetini, lutfunu ibretle temaşa etmektir. Bu aşka bazen 'mecazi aşk'la ulaşılır. Bundan dolayı "mecazi aşk, gerçek aşkın köprüsüdür" denilmiştir. Gerçek aşka ulaşmak da ilimle olmaz⁴⁰⁰.

Mecazi aşk ile hakiki aşk arasında kuvvetli bağlar kuran Sûfî Allahyar, şiirlerinde tasavvufî konuları mecazi aşkla birlikte ele almış ve tasavvuf remizlerinden geniş ölçüde faydalanıp, diğer mutasavvıf şairler gibi bunları duygu ve düşüncelerini ifade etmede bir araç olarak kullanmıştır. Mecazi aşk denilen beşerî aşkın, insan tekâmülü sürecinde bir köprü sayılarak hakiki aşka, ilâhî-tasavvufî aşka ulaştırabileceğini ifade eden Sûfî Allahyâr, başka Türkistan mutasavvıflarından farklı

³⁹⁷ Geniş bilgi için bkz: Keklik, *a g e*, s. 447; Öztürk, *a g e*, s. 335.

³⁹⁸ Ceylan, *a g e*, s. 298.

³⁹⁹ Yılmaz, *a g e*, s. 67.

⁴⁰⁰ Cebecioğlu, *a g e*, s. 54-55.

olarak, mecazî aşktan geçip doğrudan ilahî aşk konusuna değinmiştir. Sûfî Allahyâr'a göre, Allah'tan başkasına -ne olursa olsun- gönül vermek, onu sevmek, aşık ve müptela olmak, Mabud-ı Mutlak'tan gayrıya gönlünü kaptırmak, sevip aşk ve alaka göstermek mecazi aşktır. Hakiki aşk ise gönlün Allah'a verilmesi ve Allah'ın deli gibi sevilmesidir. Ruhun, Cenab-ı Hakk'ı yakinen bilmesinden doğan bir zat sevgisidir. Bu sevgide kulun kendinden geçmesi vardır. Bu aşk Cenab-ı Hakk'tan gelen bir lütuf ve Hakk'ın kulu seçmesiyle gerçekleşir. Özel manadaki hakikî aşk manevî hallerden bir haldir. Zira bu tür aşk yalnızca ilahî bir mevhibedir. Kulun bunu kazanmasında bir rolü olmaz⁴⁰¹.

Sûfî Allahyâr nezdinde ilahî aşk, bir pâyeye meselesidir. Allah sevgisi hiçbir sevgiye benzemez ve benzetilmez. Örneğin, Müminler, Rasulü Ekrem'i severlerse, müminlik mertebesinde, daha doğrusu müminlikteki muhabbet mertebesinde önemli bir noktaya ulaşmış olacaktır. Fakat bu, en kâmil merteye değildir. Hala bu mertebede sevginin maddî yönü bulunmaktadır. Bu yönünden de Sûfî Allahyâr, Rasulü Ekrem'i andığınız zaman istikrarlı bir sevginin, yani soyut bir sevginin bulunmayacağını, ama bu zirvenin ötesinde bir de şâhika olduğunu iddia etmektedir. Rasulü Ekrem'i, ona ait hatıraları ve Ashab-ı Kiram'ı sevme mertebesi, muhabbetin ilk mertebelerindendir. Zira bunlar beşerî kıstaslarla anlaşılan, duyulan, takdir edilen ve ölçülen şeylerdendir. İnsan kalbi hissedilen şeyleri ölçüp değerlendirerek insana bir fikir verebilir. İnsan bu fikirle o mahbubu gönülden sever. Onun halkasına tam girip ve onun gözüyle ötelere, ötelerin de ötesine bakınca, aşk u muhabbetinde daha derin ilahî bir buuda ulaşır, işte bu ilahî aşk mertebesidir⁴⁰².

Bahsedildiği gibi Sûfî Allahyâr'a göre kulun ilahî aşkı kazanmasında bir rolü yoktur. Dolayısıyla Hakk'ın seçmesiyle kulun kalbine atılan ilahî aşkı daha da alevlendirip, mârifet bahçesine ulaşabilmek için, kulun yapabileceği en önemli şey sürekli talepte bulunmaktır.

2.3.d. Taleb

⁴⁰¹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 52-53, 80-81,

⁴⁰² Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Khol Berse, Şerab-i Mûhebbetni Pir-i Kâminden İçmek Gerek, Muhebbetsiz Kişidin Kaçmakniş Beyani, Hûdanıñ Ni'metleriğe Fikir Eylemekniş Beyani, Bende Devam Hevf ve Ricade Bolmakniş Beyani bablarına, s. 38-41, 52-53, 80-81, 83-85, .

İstek, heves, aday olmak mânâsına gelen taleb kavramı, tasavvufta matlubu bulmak ve murâda nâil olmak için onu araştırmaktır. Çünkü Hakk'ı arayan bulur. Talebi olmayanın matlûbu yoktur demektir. Tâlibden maksad Hak tâlibi veya Hak yolunun tâlibidir. Tarîkate intisâb eden dervişin bir adı da tâlibdir. Başka bir tasnifte, tarîkata intisab etmek isteyen kişiye de tâlib denmektedir⁴⁰³.

Tasavvufta insan tabakaları, vâsıllar, kemâle sülûk edenler ve nâkıs olanlar şeklinde derecelendirilmiştir. İkinci tabakayı teşkil eden sâliklere ve bu tabakadan vâsıllar mertebesinde yükselmeye çalışanlara tâlib adı verilmiştir. Tâlibler, sülûku dâimî olan ehl-i hakikattir. Mürîdin bir adı da tâlibdir⁴⁰⁴.

Sûfî Allahyâr talebi, fenâ fillâha sülûk etme olarak görmüştür. Bu yolda olan sâlik de tâlibdir. Sûfî Allahyâr'a göre taleb, Hak yolunda derd ile tozlanmak, o toz ile kibrin gözünü kör etmektir. Riyâzet ve gözyaşıyla hevânın yakıcı ateşinden uzaklaşmak ve ruhsatı terk edip, azîmete yönelmektir. Gayrete sarılıp, hırs ve tamahdan uzaklaşmaktır. Kısaca taleb, kendini ilahî aşk yoluna adanmak ve bu yolda karşılaşılacak tüm zorluklara katlanmaktır. Ona göre tâlib, taleb yoluna girince, binlerce elem ve zorlukla karşılaşır. Bu yolda talebin dışında kalanı terk etmek gerekir. Mal ve mülk ne varsa sâlik için benddir. Âlem metândan bir şey kalmazsa, sâlik özge hallere mazhar olur, Hakk'ın hazînesinden sâlikin gönlüne feyizler akar. Zâtının nûrundan canına parlaklık erişir⁴⁰⁵.

Sûfî Allahyâr'a göre şartların ağır olmasına rağmen sâlik, taleb yolunda bin türlü zorlukla karşılaşsa da talebden vazgeçmemelidir. Vuslat yolunda maksada ulaşmak kesin değildir. Tâlib bu yolda can verse, ebedî hayattan yüz kat iyidir. Başına bin türlü belâ gelse, her belâdan binlerce zillet yağsa, taleb yolundan dönmemelidir. Bu yolda tâlibe sıkıntı, gam ve şiddet vardır. Sabretmezse yolundan şaşar, talebde maksad sona ermez. Maksada varılmakla taleb bitmez⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Kara, *a g e*, s. 229, 232.

⁴⁰⁴ Kelâbâzî, *a g e*, s. 200.

⁴⁰⁵ *Sebâtü'l-Acizin, Talib Oldur ki Pir-i Kamil Tapip Køl Berse, Dünyadın Tecerrüs Hakkında, Bende Va'dide Turmağın Beyanı, Hudânın Rahmetidin Umudvar Olmanın Beyanı* bablarına s. 38-41, 54-56, 89-90, 94-95.

⁴⁰⁶ Bkz: *Sebâtü'l-Acizin, Derbeyan-ü Aciz-û Şikeste Musannif Rahmetü'llah, Hudânın ni'metleriğe Fikir Eylemeknin Beyanı* bablarına, s. 32-36, 81,82,

Sûfî Allahyâr, talebinde Allah'tan kemal ister, gafil kalmamayı, Allah'ın kendisine yoldaş olmasını ister ve şöyle niyaz eder:

Hacetim oldur Ĥudâya pa işim baş eyleseñ,
Munde tevfiķ anda imanımı yoldaş eyleseñ.

... ...

Gerçi Allahyar ırur naķabil ve namüsteķim,
Lutf etip bir mürşîd-i kâmilğa yoldaş eyleseñ.⁴⁰⁷

Hacetim şu ey Allah yolumu düz kıl,
Dünyada tevfiķi, Ahirette imanımı
yoldaş kıl.

... ...

Allahyar bir noksanlı ve doğru yolda
olmayan kimsedir, ona lutfedip bir
kamil mürşide ahabab eyle.

Hakiki aşkın kesintisiz olarak Allah'a yönelik talebde bulunması gerektiğini ifade eden Sûfî Allahyâr, talebin zikir ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.

2.3.e. Zikir

Tasavvufun önemli kavramlarından birisi olan zikir, riyâzetin en önemli esası ve kulu Allah'a yaklaştıran en büyük ibâdetlerden bir tanesidir⁴⁰⁸. Çünkü tasavvufun gayesi kişiye sürekli Allah'la olduğunu bilme şuuru kazandırmaktır. “İhsan” mertebesi olarak nitelenen bu makama çıkabilmek için zikrin önemi ve etkisi büyüktür.

Zikir, ilmin ortaya koyduğu Allah'ın seni gözetlediği gerçeğini anlayan, senin de kalbinde O'nu kendine yakın olarak görüp O'ndan hayâ etmen, sonra O'nu gerçek manada nefsine tercih etmendir⁴⁰⁹. Zikir, zikreden zâkire ait bir sıfattır. Eğer kişi zikrinden gâib olursa, kendisinden ve sıfatlarından da gâib olmuş olur. Kulun sıfatları, Allah'ı müşâhede etmesine mâni olan bir perdedir⁴¹⁰. Bu sebeple gerçek zikir, yaptığın zikri görmemektir. Kişi kendi zikrini görmediği an Allah'ın zikri, kulun zikrinin sultanı ve hâkimi durumuna girer. Bu suretle onun zikrindeki beşeriyet yönü giderek, kulun zikri Allah'ın zikri olmuş olur⁴¹¹.

Tasavvufta zikir, pasif bir amel olmadığı gibi, dilin ilâhî esmâyı gayr-ı ihtiyârî ve refleksvârî bir şekilde icrâ ettiği bir eylem de değildir. Tam aksine zikir aktif bir

⁴⁰⁷ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 112/11, 15.

⁴⁰⁸ Kâşânî, *a g e*, s. 248.

⁴⁰⁹ Yılmaz, *a g e*, s. 222-223.

⁴¹⁰ Kelâbâzî, *a g e*, s. 156.

⁴¹¹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 381-382.

amel olup kişiyi Allah’a götürür. Sûfilerin hedefledikleri zikir “fenâfillâh”ın aynısıdır veya fenâfillâha götüren yoldur⁴¹². Bu nedenle zikrin hayatın her alanında yaptığımız her işe sirâyet etmesi gerekir. Yolda elde tesbih sadece onu çekip durmak şeklindeki zikir anlayışı eksik ve yanlıştır⁴¹³. Yine bazı âlimlerce eleştirilen bir zikir anlayışı da son dönem mutasavvıflarının, halkalı meclislerle bunlara eşlik eden ritimli, mûsikili ve oyunlu hareketler çerçevesinde gerçekleştirdikleri zikirdir. Bu tür zikrin tasavvufî anlamdaki zikirle hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlar gerçek sûfilerin Allah’a sığındıkları yozlaştırılmış tasavvufa ait görüntülerdir⁴¹⁴.

Zikir konusu Sûfî Allahyâr’ın ayrıntılı olarak ele aldığı konulardan biridir. Ona göre zikir, kalb ve dil ile Allah’ı anmak, gaflet halinde olmamak, belli zamanlarda, belli duâları belli miktarda ve belli şekillerde okumak gibi en faziletli bir ibadet tarzıdır. Ayrıca Sûfî Allahyâr zikrin mânevî azık oluşuna, insanı yücelten husûsiyet taşımasına dikkat çeker. Ona göre, zikr-i ilahî meleklerin ruh gıdâsı, Hakk yoluna girenlerin azığıdır. Kişi ancak zikirle üstünlük kazanır⁴¹⁵.

Sûfî Allahyâr, zikri dâimâ Allah’la beraber olma, Allah’ı her ne halde olursa olsun unutmama olarak değerlendirir. Ona göre gamlı, kederli vakitlerde, neşeli olduğu vakitlerde, yeme içme zamanlarında dahi Allah yâd edilmelidir. Salık yolunda tesbîh ve tehlîl’i eksik etmemeli, Allah’ın zikri yol tedârîki, O’nu anmak azığı olmalıdır. Böylece zikir ve fikirden bir nefes ayrı kalmamalıdır. Gerçek salık Hakk’ın gayrısında ne varsa onu hatırandan çıkarır, gönlüne gelse bile ona îtimâd etmez⁴¹⁶. Sûfî Allahyâr’a göre, Allah’ın adının anılması sıradan bir iş değildir. Ondaki söz etmek için maddî mânevî temiz olmak gerekir. Ona göre ilahî aşk yoluna adım atmış olan kimse, vuslat bulmak için sürekli talepte bulunmalıdır. Süreklilik ancak Allah’ı dâimâ anmakla, zikretmekle gerçekleşir. Bu bakımdan Sûfî Allahyâr için talep ile zikir tam bir birlik oluşturur. Dolayısıyla Allah insana ne kadar ömür veriyse, verdiği ömür müddetince insan, Allah’ı anmaktan gâfil olmamalıdır.

⁴¹² Affî Ebu’l-Âlâ, *Tasavvuf*, çev: H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 293.

⁴¹³ İz, a g e, s. 293.

⁴¹⁴ Affî, a g e, s. 294.

⁴¹⁵ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin, Rubâiyatı Biterk-i Mûnecat, Ğezeliyatı İşan Sûfî Allahyâr*, s. 110-114.

⁴¹⁶ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin, Dünyadin Tecerrüd Hakkında*, s. 53-56.

Hakk’a vuslat gerçekleşmese de O’nun yâdında olmak gerekir. Onu anarak can veren kimse ebedî bir hayata kavuşmuş demektir:

Közün hem bolmasa bolsun köngülde,	Bu yolda ta ölene kadar gözlerinde
Bu mâtlab birle can çıksa bu yolde.	olmasa da kalbinde taleb (zikir) olsun.
Eger mundağ talebde çıksa canıñ,	Eger böyle bir durumda can verirsen,
Ulansa bâkîğe cism u canıñ ⁴¹⁷ .	cisim ve canın beka bulacaktır.

Sûfî Allahyâr, yine bütün varlıkların zikirde olduğunu belirtir. Ona göre mahlûkat zikirdedir. Zerreler zikirdedir. Yağmur damlalarının hepsi Allah’a hamd etmektedir. Mahlûkatın zikirlerini gören ise gönüldür. Sûfî Allahyâr, seyr ü sülûkun tüm faâliyetlerinde zikri bir şart olarak görür. Ona göre zikrin nihâyet mertebesi, zâkirin mezkûrda yok olmasıdır. Fenâ fillah mertebesinde zikir dil ile olmaz. Söz ve beyâna gerek kalmaz⁴¹⁸.

Zikrin insan rûhu üzerindeki etkisini söz konusu eden Sûfî Allahyâr, bütün varlıkların zikrine dikkat çekerek, zikrin en büyük mertebesi olarak fenâyâ işaret eder ve bu nihaî mertebeye ulaşma yolunda tevekkül, rıza, kanâatın gerektiğini gösterir. Ayrıca bu yolda tamahının en büyük engel oluşturduğunu, tevekkül vadisinde sağlam yürüyebilmek için rıza ve kanâata yakın, tamahtan uzak olmak gerektiğine işaret eder.

2.3.f. Tevekkül

Tevekkül, sözlükte güvenme, bel bağlama, vekîl tâyin etme, havâle etme mânâsına gelmektedir. Tasavvufta ise, işi Allah’a bırakmak, sebeplere tevessül ettikten sonra sonucu Allah’a ısmarlamak, Allah’tan gelene râzı olmak, Allah’a güvenmek, insanların elindekinden umudunu kesmektir⁴¹⁹.

Allah (c.c), insanlara herhangi bir iş konusunda: “önce insanlara danış, istişâreden sonra karar verip azmedince Allah’a tevekkül et”⁴²⁰ ayetiyle tevekkülün

⁴¹⁷ *Sebâtü’l-Âcizin*, s. 82/13, 15. byet.

⁴¹⁸ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin*, *Çin Erniñ Nişani*, *Rubâiyatı Biterğ-i Mûnacat*, *Ğezeliyatı İşan Sûfî Allahyar*, s. 101-103, 110-114.

⁴¹⁹ Öztürk, a g e, s. 167.

⁴²⁰ Kur’an Kerim 4/156.

usûlünü öğrettiği gibi, Hz. Peygamber (sav) de: “Allah’a gerçek manasıyla tevekkül etseniz, Allah kuşları rızıklandığı gibi sizi de rızıklandırır. Nitekim kuşlar sabahları kursağı boş çıkar, akşamları ise kursağı tok dönerler⁴²¹” hadîsi ile tevekküldeki ince sırrı bildirir.

Tasavvuf düşüncesinde tevekkülün ilim boyutu kalb ile tasdik, dil ile ikrâr, hâl boyutu teslîmiyet ve tevekküldür. Dinin yarısı tevekkül, yarısı ise tevbedir. Tevekkül, Allah’tan yardım dilemek, tevbe ise ibâdetdir. Hasan Basri bu konuda: “Kim tevekkül ve kanâatla rızâ gösterirse kendisi istemeden eşya onun ayağına gelir” demektedir. Ancak tevekkül, sebepleri bütünüyle terk değildir. Bilakis sebeplere riâyetten sonra neticeyi Allah’tan beklemek ve Allah’ın verdiğiine de râzı olmaktır. Sebeplere yapışmadan oturmakla tevekkül olmaz, bu tembelliktir. Tevekkül, Hz. Peygamber’in hâli, çalışmak da sünnetidir⁴²².

Tevekkülü mutasavvıfların değişik şekilde yorumladıklarını görmekteyiz. Hastalığın tedâvisini tevekküle aykırı sayanlar bulunduğu gibi, rızık için çalışmayı da tevekküle aykırı görenler olmuştur. Ancak buradaki tedbiri terk, tedbire güvenmeyi terk mânâsıyla anlaşılmış ve öylece de tedbir terk edilmiştir⁴²³.

Tevekkül için birtakım dereceler de tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi Allah’a, kendi vekîline güvendiği gibi îtimad, ikincisi, çocuğun annesine îtimâdı gibi Allah’a yönelme, üçüncüsü ise, kulun Allah’a, ölünün yıkayıcıya teslimi gibi teslim olmasıdır⁴²⁴.

Tevekkül, Sûfî Allahyâr’ın en ayrıntılı işlediği konularından biridir. Ona göre tevekkül, Hak yolunda vâsıta olan sebepleri ortadan kaldırmak, vesîle hicâbını def etmek ve sebepleri aracılıktan reddetmektir. Hakk’ın kudreti karşısında sebeplerin hiçbir değeri yoktur. Kazâ güneşi yanında sebepler yıldız gibi sönük kalır. Tevekkül ehli, kazâ kaleminin coşkuyla yazdığını geri çevirmek için boşuna çaba göstermez. Bütün sebep ve vâsitalardan göz yumup, Allah’a tevekkül ederler. Çünkü her şey Hak’tandır ve kimse kimsenin nasîbini yemez. İnsan istemese de Allah ona nasîbini

⁴²¹ Tirmizî, zühd, 33; İbn Macce, zühd, 14.

⁴²² Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 287-289.

⁴²³ Yılmaz, *a g e*, s. 172.

⁴²⁴ Ateş, *a g e*, s. 290.

Her işi Allah’a havale eden kimsenin
oturduğu her çadır (yer) onun için
cennettir.

yetiştirir. Bunu anlayanlar rızık için sıkıntı çekmekten kurtulur. Tevekkül yoluna adım atanların azık dertleri olmaz. Onlar Hakk'ın ihsân sofrasından nîmetlenirler.

Ûdağa her işi kılsan havale,
Bolur cennet bu olturğan kevale.⁴²⁵

Onlar varlığa sevinmez, yokluğa üzülmazler. Tevekkül yolunda gezenler, maksûd kâbesine vâsitasız varırlar. Onlar tereddütten uzaktırlar. Dolayısıyla insan rızık yetiştirici Hakk'ı bilmeli, rızık verici olarak O'na inanmalıdır⁴²⁶.

Niçük bolğay diban endişe kıлма, Tevekkül eyle özge pişe kıлма.	Nasıl olur diye endişe etmeden sadece tevekkül kıl, başka hiçbir iş yapma.
Tevekkül bendenin yoldaşı bolsa, Ecep emes kıara taş aşı bolsa.	Tevekkülü kendisine ahbap yapan kimseye değersiz taş bile çok değerli rızık olur.
Yeter ahîr tevekkül eylegen kıul, Tevekkül kııl, tevekkül kııl, tevekkül.	Ancak tevekkül eden kul maksuduna ulaşır, dolayısıyla sen tevekkül kıl tevekkül.
Irur bir ihtiyar-i cüz-i sendin, Taleb kıılğanına yetküzmek andın.	Sende sadece cüz'i ihtiyar vardır, taleb ve umudun gerçekleşmesi Allah'tandır.
Tevekköldin kışikim alsa behre, Kıaçan zehre urar ğerķ olsa zehre" ⁴²⁷	Tevekkülden behre alabilen kimse zehir içine gark olsa bile hiç zarar görmez.

Kısaca Sûfî Allahyâr'a göre tevekkül, mahlûktan bir şey ümit etmemek, yalnız Allah'a güvenmek ve dayanmaktır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Sûfî Allahyâr'ın ifadesindeki sebepleri tamâmen ortadan kaldırmak, insanları terk-i dünyalığa sevk etmek değil, aksine cüzî iradeyi kabul etmekle birlikte, sebeplerin müessiriyetini nazardan ve kalpten silip, sebeplere güvenmemek anlamına gelmektedir⁴²⁸. Tevekkülü, sebeplere tevessül ettikten sonra sonucu Allah'a

⁴²⁵ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 97/8. Beyit.

⁴²⁶ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, *Beyan-i Tevekkül* babına, s. 66-68.

⁴²⁷ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 67/2, 3, 4, 5. Betler ve s. 68/13. Beyit.

⁴²⁸ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin*, *Beyan-i Tevekkül* babına, s. 66-68.

bırakmak olarak tanımlayan Sûfî Allahyâr'a göre, hakikî tevekkül, ancak Allah'ın hükmüne tam teslimiyet ve mutlak bir rıza göstermekle tamamlanır.

2.3.g. Rıza

Memnuniyet, hoşnutluk, beğenmek, izin anlamlarına gelen rızâ, tasavvufta Allah'ın hükmüne îtirazsız boyun eğmek, her konuda kaderin hükmüne teslim olmak, her hâli güzel ve hoş karşılayıp başkasına şikâyetten vazgeçmek olarak anlaşılmıştır. Rıza, tevekkül ve sabrı tamamlayan rûhî bir yükseliştir. Tasavvuf makamlarının en üstünü olarak kabul edilmiştir. Rızânın Allah'ın kulundan râzı olması, kulun da Allah'tan râzı olması boyutları vardır. Rızâ makamında olan salık, Hakk'ın hiçbir tecellisinden şikâyetçi olmaz, hatta kendisine isâbet eden belâlardan dolayı haz duyar. Rıza, irâdeyi terk, küllî irâdeye teslîm olmak, kâr ve zarar endişesini terk edip mâsivâyâ bağlanmamaktır⁴²⁹.

Rıza makamına, kalp bütün arzulardan temizlenirse ulaşılır. Bu makama yükselen, dünyalıkların kaybından veya kazanılmasından dolayı elem ve sevinci terk eder, sadece Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya çalışır⁴³⁰.

Kur'an'da rıza hakkında bir emir gelmemiş, yalnız rıza sâhipleri şöyle övülmüştür: "Allah onlardan râzı olmuştur, onlar da Allah'tan râzı olmuşlardır."⁴³¹ "Âdemoğlunun saadet sebeplerinden biri de Allah Teâla'nın hükmettiğine rıza göstermesidir. Şekavet sebeplerinden biri de Allah Teâla'ya istihareyi terketmesidir. Keza şekavet sebeplerinden bir diğeri de Allah'ın hükmettiğine razı olmamasıdır."⁴³² Hadisi de rızanın ehemmiyetini vurgulamaktadır.

Sûfî Allahyâr'ın rızâ hakkında söyledikleri yukarıda hulâsa edilen çerçevenin dışında değildir. Ona göre rızâ, Allah'ın kul için takdir ettiği şeyleri, kalbin sükûnetle karşılamasıdır. Çünkü Allah, onun için, en iyi olanı seçmiştir. Böylece kul, takdire rıza göstermiş ve hoşnûtsuzluktan kurtulmuş olur. Rızâ, kalblere vasıl olan ilmin, sağlam ve sahih olmasıdır. Kalb, ilmin hakikati ile yüz yüze gelince, ilim onu rızaya

⁴²⁹ Kelâbâzî, *a g e*, s. 120.

⁴³⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s. 92.

⁴³¹ Kur'an Kerim, 98/8.

⁴³² Tirmizî, Kader, 15.

yönlendirir. Rıza ve muhabbet, havf ve reca gibi değildir. Bunlar, dünyada ve âhirette kuldan ayrılmayan iki hâldir. Çünkü cennetde de, rıza ve muhabbetten müstağni kalınamaz⁴³³.

Sûfî Allahyâr nezdinde rıza, kavgalar, çekişmeler ve didişmeler sonunda dünyalığa nâil olmaktan daha güzeldir. Rızâ'nın sıddîklerin kalplerinde husûle getirdiği tatlılık, nefsânî arzularla zevklere nâiliyetin verdiği tatdan çok daha büyüktür. Allah dostlarının nazarında rızâ, dünyadan ve bütün dünyadakilerden çok daha tatlıdır. Zira Allah'ın tüm hükümlerine rızâ göstermek, her hal u kârda hayatı güzelleştirir, tatlılaştırır, huzurlu kılarlar:

Kişikim râzılık namında bolsa,	Rıza yolundaki kimse ejderhanın ağzına
Çılur şükri ecderha kamında bolsa. ⁴³⁴	bırakılsa dahi Rabb'ine şükreder.

Sûfî Allahyâr'ın tespitine göre, insan kazaya razı olmalı. Kaderden emin olmalıdır. Hayırlısından da, şerlisinden de, tatlısından da acısından da insana isabet edecek olan mutlaka isabet eder. İnsan sakınmakla ondan korunamaz ve kurtulamaz. İisabet etmiyecek olan da isabet etmez. İnsan kendi gayret ve çalışmasıyla onu kendisine getiremez. Velînin alâmeti her hâl ve hareketinde Allah'a muvafakat etmektir. Onun her hâli Allah'a teslimiyettir. Veliler Allah'ın fiilerine “Niçin, nasıl?” gibi sorular sormadan, bütün emirleri eda eder ve bütün yasaklardan kaçınır. Ancak buradaki rızayı yine yanlış değerlendirmemek gereklidir. Burada anlatılmak istenen rıza, daha metafizik anlamda bir bakış sergilemek, yani ilahî adalet ve mutlak hayrı düşünerek, genel anlamda O'ndan şer sadır olmayacağını bilmekle başına gelen her ne olursa razı olmak demektir. Yoksa bunlarla mücadele etmemek demek değildir:

Niçük hükmeylese şadîr hûdadur,	Nasıl hükmetse Allah her şeye gücü yetendir.
Çare u çün demek şuldin hatadır. ⁴³⁵	Neden, niçin demek kulun büyük hatasıdır.

Rıza'yı kendi hevâ ve rızâsından geçerek, kalbi Allah rızâsıyla doldurmak, gönüldeki heveslerin ölümündeki mâtemi farz bilmek ve Hakk'ın rızâsıyla dirilmek

⁴³³ *Sebâtü'l-Âcizin, Salîk Kâzâğa Râzı Belağa Sabırlı Olmak Gerek*, s. 41-43.

⁴³⁴ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 42/7. Beyit.

⁴³⁵ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 15/11. Beyit.

olarak özetle değerlendiren Sûfî Allahyâr, rıza göstermenin ilk şartı olarak kanâatı işaret etmektedir.

2.3.h. Kanâat

Sûfî Allahyâr üzerinde detaylı durduğu diğer bir konu da kanâattır. Kanâat, elde bulunanla yetinmek, Allah'ın verdiği sabredip râzı olmaktır. Bir başka deyişle çalışıp çabalayarak bütün gayretini sarf ettikten sonra ele geçene râzı olmaktır. Hırs göstermemek, kismetinden fazlasını istememek, helâl ve elde olanla yetinmek, harama teveccüh etmemek, alışılan şeyleri kaybetme hâlinde bile sızlanmamak, huzûr içinde olmaktır. Hakk'tan neye mazhar olunursa ona şükretmektir. Çoğa sevinip aza üzölmek kanâat değildir⁴³⁶.

Kanâat kavramı, Kur'an'da lafzen değil mânâ olarak vardır. “Erkek ve kadından her kim inanmış olarak iyi bir iş yaparsa, onu hoş bir hayatla yaşatırız, onların ücretini yaptıklarının en güzeliyle veririz.”⁴³⁷ ayetindeki “güzel hayât” tâbiri “kanâat” olarak açıklanabilir. Ayrıca “İslam'a iletilip kendine yetecek bir rızık ile yetinen kişiye ne mutlu.”⁴³⁸ gibi hadîsler de kanâatten kast edilen mânâyâ açıklık getirmektedir.

Sûfî Allahyâr'a göre kanâat, ibâdet kuvveti hâsıl oluncaya kadar gıdâlanmak, ondan fazlasının hevesini hayaldan gidermek, yoksulluk ile nefsi incitmek, mahrumluk ile kuvve-i şehevîyyeyi zayıf tutmaktır. Gönöl kanâatla refahlanır, göz ondan parlaklık alır. Kanâatkar velinin kuru ekmeği, tamâhkâr sultanın muhteşem sofrasından daha tatlı ve hayırlıdır. Şah odur ki, almadan verir. Kanâat eden her hangi bir tereddütten âzâd olur⁴³⁹.

Kanâat, kendisine sığındığında insanı nefsin şerrinden kurtarır. Kanâatte gönöl hoşnutluğu, tamahta ise sıkıntı ve rezâlet vardır. Kanâat bir tükenmez hazînedir. Kanâat sahibi tamâhkardan üstündür. İzzet mesnedi kanâat üzerindedir. İzzet isteyen kanâatkar olmalıdır ki, şah başına taç koyan değil, ihtiyaç hissetmeyendir:

⁴³⁶ Yılmaz, *a g e*, s. 180.

⁴³⁷ Kur'an Kerim 16/97.

⁴³⁸ İbn Macce, Zühd, 9; Tirmizi, Zühd, 35.

⁴³⁹ *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyan-ü Aciz-ü Şikeste Musannif Rahmetü'llah, Tamahdın Kaçmağniş Beyâni, Mü'min Gerekkim Hiç Bir Mü'minni Haķîr Kormes*, s. 32-36, 49-51, 98-99.

Egerçendeki bolsañ bî bîzâet,
Süleymansen eger kılsañ kanâet.

Kimsesiz ve malsız bir yoksul olsan dahi,
kanaâtkar olduğın zaman Süleymansın.

Kanâettür köñüllerinin sefâsi,
Kanâet o barçe illetniñ devâsi.⁴⁴⁰

Kanaât, gönüllerin huzurudur, kanaât tüm
hastalığın ilacıdır.

Sûfî Allahyâr, gerçek salîkin insanların ihsân ve ikramlarından da uzak durması gerektiğini ifade eder. Çünkü insan ihsân ve ikrama karşı minnetini çekmek zorunda kalacaktır. Sûfî Allahyâr, insanları kanâata teşvîk eder ve tamahın insanı hor kılacağını, kanâatın ise dâima bir izzet verici olduğunu ifade eder. Ona göre, kula yakışan Hakk’a itâat, aza kanâattır. Kanâatkar kul halk içinde izzet ve tevâzusu ile tanınır, tamah ve hırslı kul ise iyi kötü herkesin içinde zillet ve horlukla horlanır⁴⁴¹.

Kanâatı Allah’a rıza göstermenin sermâyesi, şeref ve izzet kaynağı olarak nitelendiren Sûfî Allahyâr, tüm zillet ve horluğun kaynağı olarak tamaha işaret etmektedir.

2.3.i. Tamah

Tamah, lugat mânâsıyla hırsla istemek, doymazlık, aç gözlülük, çok isteme, bir şeyin kendisine verilmesini veya yapılmasını beklemek, dilemek, istek duymak, arzulamaktır⁴⁴². Kaynaklarımızda tamahın zıddına tevîz adı verilmektedir. Tevfîz ise, helâl ve fâideli şeyleri kazanmaya çalışıp da, bunlara kavuşmağı Allah’tan beklemektir⁴⁴³. Sûfî Allahyâr’a göre tamah, hem tevîz hem kanâatın zıddıdır.

Sûfî Allahyâr, tüm kötülüğün kaynağı olarak tamaha işaret etmektedir. Ona göre tamahın nihay sonucu şîrktir. Çünkü tamah Allah’ın gayrından istemektir, mahlûktan beklemektir:

Kel ey âzâd! Bol himmet bilen yar,
Tamah zindaniğa bolma giriftar.

Gel ey hür insan! Himmete yar ol, tamah
hapishanesine mahkûm olma.

⁴⁴⁰ *Sebâtü'l-Âcizin*, s. 99/5, 6. Beyitler.

⁴⁴¹ *Sebâtü'l-Âcizin*, *Derbeyan-ü Aciz-ü Şikeste Musannî*
Mü'min Gerekkim Hiç Bir Mü'minni Haķîr Kõrmes, s. 3

⁴⁴² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefislerde*
Çağırıcı, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 66.

⁴⁴³ Abdusmesat Bakkaloğlu, *Tevfîz md*, DİA, Ankara 20

Dünya işlerine kapanma ve uzak ol,
kişiden hiç tamahta bulunma.

Allah neyi hükmetse kanaât kıl ve rıza
göster. Tamah ile kalbi zedileme.

Birge bolmase dünya işidin,
Kıl istiğna, tamah kılma kişidin.

Hûdayı her ne berse kıl kanâet,
Yürekni kılma tamah ile cerâhet.⁴⁴⁴

Sûfî Allahyâr'a göre kibre, kendini beğenmeye sebep olan da tamahtır. Âhireti unutturan mübâhları yapmak da tamah sayılır. Şeytan, riyâyı ihlâs olarak ve tamahyı da tevfiz olarak göstererek insanı aldatmaya çalışır⁴⁴⁵.

Tamahın mekânı olarak nefis-i emmare'yi işaret eden Sûfî Allahyâr'a göre, Allah herkesin kalbine bir melek vazîfelendirmiştir. Bu melek, insana iyi düşünceler ilhâm eder. Şeytan da, insanın kalbine kötü düşünceler, yani vesveseler getirir. Helâl yiyen kimse, ilhâm ile vesveseyi birbirinden ayırır. Haram yiyenler ayıramaz. İnsanın nefsi de kalbine kötü düşünceler getirir. Bu düşüncelere ve arzulara hevâ denir. İlhâm ve vesvese devamlı olmaz. Nefsin hevâsı ise devamlıdır ve gittikçe artar. Vesvese, duâ ederek, zikrederek azalır ve yok olur. Hevâ ise, ancak kuvvetli mücâhede ile azalır, yok olur. Hevâ tamahtan doğar, hevâyı yok etmenin tek yolu tamahtan uzak olmaktır⁴⁴⁶. Sûfî Allahyâr tamahtan uzak kalmanın tek yolu olarak sabrı işaret etmektedir.

2.3.j. Sabır

Sabır kavramı Sûfî Allahyâr'ın *Sebatü'l-Âcizin* adlı eserinde ele aldığı konuların merkezinde yer almaktadır. Nitekim tüm eserde en çok teşvik edilen de sabır ve sebatır. “s-b-r” kökünden mastar olan sabır kelimesi sözlükte hapsetmek, tutmak, birini bir şeyden alıkoymak, dayanmak, kefil olmak, cüret ve şecaat⁴⁴⁷ anlamlarına gelmektedir. Bunun yanında gelecek olan bir şey için acele ve telaş etmeyip beklemek, sükûnet, huzur, dinginlik, sebat, metanet, kendine hâkim olma, kendini tutma, birini bir şeyden alıkoyma, hapsetme, bir yere hapsederek öldürme,

⁴⁴⁴ *Sebatü'l-Âcizin*, s. 49/9, 10, 11. Beyitler.

⁴⁴⁵ Bkz: *Sebatü'l-Âcizin*, *Tamahdın Kaçmağniş Beyânı*, s. 49-51.

⁴⁴⁶ Bkz: *Sebatü'l-Âcizin*, *Talib Oldur ki Cihan Sevdasidin Mâsiva Bolsa, Tamahdın Kaçmağniş Beyânı*, s. 43-45, 49-51.

⁴⁴⁷ Muhâsibî Hâris b. Esedi, *Nefis Muhâsebesinin Temelleri*, çev: Filiz Şahin, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 241.

başa gelen acıya karşı telaş ve üzüntü göstermeyip dayanma⁴⁴⁸, dayanıklılık, sızlanmamak, yakınmamak, kendine acındırmamak⁴⁴⁹, itidali muhafaza etmek, kolayca vazgeçmemek, tahammül, ağrı ve acıya dişini sıkarak, edebi bozmamak, her şeye rağmen yaşamak, sıkıntı ve belalara sızlanmayı terk etmek⁴⁵⁰ anlamlarında da kullanılmaktadır.

Sabır, acılara katlanmak, elem veren belâlara karşı sızlanmayı terk etmektir. Üzücü bir olay karşısında kendine hâkim olmak, kızgın davranışlara girmemek, dili şikâyetten, uzuvları yanlış hareketten korumaktır. Başa gelen sıkıntı ve belâlara karşı yakınmamak, Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamaktır. Nefse haz veren şeylerden uzaklaşma, haramlardan sakınma ve dinî emirleri yerine getirmede sebat göstermektir⁴⁵¹.

Bundan başka sabır kavramı, Allah'a güvenip yine O'na dayanmak, Allah'tan ummak, razı olunacak haller ile acı gerektiren durumları aralarında fark gözetmeksizin aynı karşılamak, nefis ve toplumdan gelen zararlara göğüs gererek tahammül göstermek, nefse haz veren şeylerden ve özellikle şehvî duygulardan uzaklaşmak, Allah'ın razı olmadığı şeyleri yapmamak, nefsi telaştan men etmek, nefsin hazlarından mücadele ile sıyrılıp uzaklaşmak, nefis perhizine devam edip orada sabit kalmak olarak⁴⁵² da tarif edilmektedir. Kur'an'da sabır ehli övülmüş, âhirette sayısız ve hesapsız karşılık görecekleleri haber verilmiştir⁴⁵³. “Mümin kula isâbet eden hiçbir hastalık, üzüntü ya da daha küçük bir olay yoktur ki, Allah o musîbet ile kulun günahlarından bir kısmını silmesin.”⁴⁵⁴ gibi hadîslerde de Hak'tan gelen musîbetlere sabırlı olmanın mümin için ehemmiyetli olduğu ifade edilmektedir.

Mutasavvıflara göre sabır, Allah Teâlâ'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemektir. Sabır, sabırda sabretmektir. Sabır bir temizleyicidir ki, eşyâ onunla

⁴⁴⁸ *Büyük Türk Sözlüğü*, haz: Muharrem Ergin, Hayat yayınları, İstanbul, s.1023.

⁴⁴⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996, s. 446.

⁴⁵⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul 1994, s. 179.

⁴⁵¹ Öztürk, a g e, s. 163.

⁴⁵² Eraydın, a g e, s. 165.

⁴⁵³ Bkz: Kurân 2/153, 155; 8/46; 16/96; 28/54.

⁴⁵⁴ Tirmizi, Cenâiz, 1.

temizlenir. Belâ ve musîbete sabreden insan, günah kirinden temizlenir. Allah evliyâsına belâ ile değil, belâyâ evliyâ ile eza eder⁴⁵⁵.

Sûfî Allahyâr'ın sabır tanımı mutasavvıfların genel kabul gördüğü tanım çerçevesinin dışında değildir. Ona göre sabır, kızgın davranışlara girmemek, dili şikâyetten, uzuvları yanlış hareketlerden korumak, kader ve kazaya teslimiyet göstermek, benliğin zorluklara tahammülü, işin sonunu gözlemek, dili korumak, öfkeyi yenmek ve kanaat etmektir⁴⁵⁶.

Sûfî Allahyâr, tahammül edilmesi güç ve katlanılması zor olaylara karşı sabretmeyi, bağlayıcı ve farz kabul etmiş, şükür ve rızâ ile birlikte değerlendirip, imanın diğer yarısı saymıştır. Sabırlı olmayı, peygamberlerin özelliği ve ahlakı olarak nitelendiren Sûfî Allahyâr, sabrın büyük irade sahibi peygamberlerin yaptığı önemli bir iş olduğunu açıklamaktadır⁴⁵⁷.

Yazar, insanlara sabrı teşvik etmekle beraber, sabredenleri ve sebat gösterenleri övmüştür. Sabretmekten ibaret bu davranışın insanın tek başına gerçekleştirebileceği bir durum olmadığını ifade eden Sûfî Allahyâr, bunun ancak Allah'ın yardımı ile olabileceğini vurgulamış ve başı ne olursa olsun sabır ile sonuçlanan her fiilin hayır ve iyilik getireceğini belirtmiştir. Ayrıca sıkıntı ve musibete en çok maruz kalan bir kaç peygamberlerden örnek vererek bu peygamberlerin şahsında bütün peygamberlerin güzel sabır örnekleri sergilediklerini ifade etmiştir⁴⁵⁸.

Sûfî Allahyâr'a göre, salikin fiillerindeki kusurları görmesi kulun Hakk'a dönüş ve teslimiyetinin sıhhatı için zaruri bir durumdur. Bu, aynı zamanda tevbe makamının gerçekleşmesi hususunda da elde edilecek önemli bir haldir. Tevbe ise ancak mücahededeki sadakatle düzgün olur ve kul, mücahedesinde sabrın bulunmasıyla sadık olabilir. Nefisle mücahede, ancak sabırla mümkündür. Çünkü sabrın en faziletlisi bütün düşüncüyü Allah Teâla'ya vererek onunla beraber olmak, kalbî murakabeye devam etmek ve kalpten dünyevî ve süflî düşünceleri tevbe ile

⁴⁵⁵ Kelâbâzi, a g e, s. 110.

⁴⁵⁶ Bkz: *Derbeyan-ü Aciz-û Şikeste Musannif Rahmetü'llah, Sebâtü'l-Acizin, Salik Kâzâğa Râzı Belağa Sabırlı Olmak Gerek*, s. 32-36, 41-43.

⁴⁵⁷ Bkz: *Sebâtü'l-Acizin, Salik Kâzâğa Râzı Belağa Sabırlı Olmak Gerek*, s. 41-43.

⁴⁵⁸ Bkz: *Sebâtü'l-Acizin, Kâzâğa Râzı Belağa Sabır Eylemekniñ Beyani*, s. 97.

temizleme gayreti içinde olmaktır. Ayrıca sabır, insanın kaderinin ortaya çıktığı kaza anına rızada da gereklidir. Kulun elinde olanla yetinmesi, başına gelen olaylar karşısında Allah'ın kaderine razı olması, ancak sabırla mümkün olacaktır. Zira zorluk anında sabırdan daha güzel bir arkadaşın olması düşünülemez. Kul, sabır arkadaşı ile birlikte rıza ahlâkına da sahip olmayı başardığında, burası salık için bir makam olmaktadır. Kaderin tecellisi sırasında sabır ve rıza ahlâkının birlikte bulunması esastır. Sabır olmadan rıza gerçekleşmeyeceği gibi, sonu rıza olmayan sabrın da bir kıymeti yoktur. Bu sebeple kuldun belâ anında sabır, kaza anında da rıza erdemini göstermesi beklenir. Fakat bu erdemler birbirinden ayrı olarak ortaya çıkmazlar. Binaenaleyh kulun, sabır konusunda göstermiş olduğu bütün gayreti, sadece Allah'ın rızasını kazanmak için olmalıdır⁴⁵⁹.

Görülüyor ki, Sûfî Allahyâr'a göre sabrın ilişkili olmadığı ahlakî bir eylem hemen hemen yok gibidir. Ancak bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, sabırlı olmak, bela ve musibetleri olduğu gibi karşılamak, her konuda kayıtsız şartsız Allah'a güvenip dayanmak tedbirsizlik demek değildir. İnsan bazen öyle olaylarla karşı karşıya kalır ki, sonucu daha yaşanmadan tahmin edilebilir. İşte bu gibi durumlarda kişinin her an tedbirli olması, yani tedbiri elden bırakmaması, onun bu konuda sabrına yardımcı bir davranış olacaktır. Zaten tevekkül anlayışının içerisinde de tedbir var olduğundan, tevekkülün yakından ilişkili olduğu sabır konusunda tedbirli olmak kaçınılmaz bir tutumdur⁴⁶⁰.

2.3.k. Fenâ

Fenâ, lugat mânâsıyla yok olma, yokluk, geçip gitme, tasavvufî mânâda ise, fenâ nefsin tüm itiraz ve arzuları ile kötü sıfatların yok olmasıdır. Zihnin Allah düşüncesi üzerine teksîfi, bütün düşünce, fiil ve duygulardan sıyrılması veya fenâ bulmasıdır⁴⁶¹. Buna karşılık beka, her türlü iyi huy ve davranışların kulda kalması, beşerî sıfatlardan arınıp, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla mücehhez olma hâlidir. Sûfîlerden bir tanesi “Bekâ nebîlerin makâmıdır. Allah onlara vakar ve sekînet

⁴⁵⁹ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Salik Kâzâğa Râzı Belağa Sabırlı Olmak Gerek, Kâzâğa Râzı Belağa Sabır Eylemekniş Beyani*, s. 41-43, 97.

⁴⁶⁰ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Hıyanettin Yîrak Bolmakniş Beyani*, s. 100-101.

⁴⁶¹ Kuşeyrî, a g e, s. 100.

elbisesini giydirmiştir. Bu sebeple içinde bulundukları hâl, farzları yapmalarına ve faziletlerine engel olmaz” demiştir⁴⁶².

Kişide fenâ ya da bekâ özelliklerinden bir tanesi mutlaka bulunmaktadır. Bir kimse yerilmiş huylardan fânî olursa, onun üzerinde güzel ahlâklar belirir. Şayet kişide yerilen huylar gâlip olursa, onda sevilen huylar saklı kalır. Kim şerîat diliyle yerilen fiillerini terk ederse onun için “şehvî arzularından fânî oldu” denilir. Şehvî arzularından fânî olunca, kulluğundaki niyeti ve ihlası ile bâkî olur. Kim kalbiyle dünyadan yüz çevirirse, onun için “dünyayı istemekten fânî oldu” denilir. Dünyayı istemekten fânî olunca, Allah’a yönelişindeki sıdkı ve samimiyeti ile bâkî olmuş olur⁴⁶³.

Sûfî Allahyâr’a göre, tamamıyla kendinden geçme olan fenânın son mertebesi, Allah’ta bâkî olma anlamına gelen bekanın evvelidir. Salik önce kendisinden fânî olur, sonra Hakk’ı gördüğü için Hakk’ın sıfatından fânî olur. Nefsinden fânî olan Hakk ile bâkî olduğu gibi Allah’ta fânî olan da Allah ile bâkî olur:

Nedür kulluk anıñ müştâkı olmak,	Nedir kulluk? Allah’ın müştâğı olmaktır,
Özidin fânî Hakk’a bâkî olmak. ⁴⁶⁴	kendinde fenâ bulup Hakk’la beka bulmaktır.

Daha önce bahsedildiği gibi, Sûfî Allahyâr Allah’ın yarattıkları tüm varlıkları birer hayal veya gölge saymaz ve onların gerçek varlığını kabul eder. Dolayısıyla ona göre fenâ bulmak ve Allah ile bir olmak, kalbi bir tek kalp yapmaktır. Yani hem arzu, hem irâde, hem de bilgi ve mârifet yönünden kalbi Allah’tan başkasıyla olan alâkalarından sıyırmaktır. Ona göre sûfî, arzû ve irâdesini, murâd edilen her şeyden kesmelidir. Bilinen ve kavranan tüm şeyleri zihninden uzaklaştırmalı, düşüncesi sadece Allah’a yönelmeli ve ondan başkasını bilmemelidir⁴⁶⁵.

Sûfî Allahyâr, yine fenânın bazı yanlış anlaşılmasına karşı bahislerde bulunmuştur. Ona göre fenâ durumu hem ilahî kaynaklı, hem de şeytanî kaynaklı olabilir. Fenâ bulan kişide şeriâte ters düşen her hangi bir hâlin bulunması, şeytanî

⁴⁶² Kelâbâzî, *a g e*, s.183.

⁴⁶³ Kuşeyrî, *a g e*, s. 110-111.

⁴⁶⁴ *Sebâtü’l-Âcizin*, s. 6/8. Beyit.

⁴⁶⁵ Bkz: *Sebâtü’l-Âcizin, Dünyadin Tecerrüd Hakkında* babına, s. 53-56.

kaynaklı olduğunun kanıtıdır. İlahî kaynaklı zevk hâllerinde de Hakk'ın vasıflarını Hakk sanmak gibi bazı yanlış anlaşılmalara olabilir⁴⁶⁶.

Kısaca Sûfî Allahyâr'a göre bekâyâ ermek isteyenler kendilerini fenâyâ vermelidir. Fenâ, Hakk talibi için en büyük maksattır. Maksûduna erişmek isteyen maksûdu için kendini yok bilmelidir. Ancak kendinde fenâ, Hakk'ta bâki olmak, Allah ile vucuden bir olmak değil, kalbi bir tek kalp yapmaktır. Yani kalbi tün yönüyle Allah'tan başkalarından sıyırmaktır.

Fenâ bulan veliden bazı olağanüstü hâllerin zûhur olacağını işaret eden Sûfî Allahyâr, Allah'ın bir lütfu ve ikrâmı olarak evlîyaların kerâmetinden bahsetmektedir.

2.3.1. Kerâmet

Kerâme, ikrâm, kerem, lütf ve ihsân demektir. Allah'ın velî kullarından sudûr eden hârikulâde hallere kerâmet denir. Peygambelere mûcize, velîlere kerâmet verilmiştir⁴⁶⁷.

Kerâmet mevzusu Sûfî Allahyâr'ın ele aldığı önemli konulardan biridir. O aynı diğer sûfîler gibi kerâmeti kevnî ve hakikî olmak üzere ikiye ayırır. Kevnî kerâmet, bazı olağanüstü haller göstermektir. Sûfî Allahyâr, olağanüstü hallerin birkaç türlü olduğunu, öyle bir hal eğer nebilerde görülse ona “muzice”, nübüvvetten önce görülse “irhas”, avam bir muminde görülse “meunet” denileceğini, “keramet” ancak veli kimselerde görülen olağanüstü hallere denileceğini ifade etmekle beraber, havada uçmak, denizde yürümek, gönülden geçeni bilmek gibi haller bir kâfirde görülse, ona “istidraç” denileceğini de detaylı bir şekilde açıklamıştır⁴⁶⁸.

Ona göre hakikî kerâmet, ilim, mârifet ve ahlâkla kazanılan, Allah'ın inayetiyle gerçekleşen olağanüstü mazhariyettir:

Irur berheğ! Kerâmet evlîyadın,

Velilerin kerâmetleri gerçektir, o Allah'ın
inayetindendir.

⁴⁶⁶ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Hikayet-i İmam Şeyh Besrî* babına, s. 61-62.

⁴⁶⁷ Yılmaz, *a g e*, s. 311

⁴⁶⁸ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizi*. s.18/5-10. Beyitler.

İnayettür velîlerge ĥudadın.⁴⁶⁹

Sûfî Allahyar'a göre, Peygamberler için mûcize şart, velâyet için kerâmet şart değildir, olsa da gizlenmesi gerekir. Ayrıca kerâmet, ehli sâlih amelli, inançlı bir mümin üzerinde olmalıdır. İnanıcı olmayan insanlarda görülen olağanüstü hallere kerâmet değil, istidrâc, sihir veya mekr adı verilir⁴⁷⁰.

SONUÇ

Doğu Türkistan, Türk-İslam uygarlığının en önemli merkezlerinden biridir. Karahanlılar'ın ilk dönemlerinde tüm Türkistan coğrafyasında İslam, kısa süre içinde halkın hayat tarzına, kültürüne, sanatına, bilim hayatına hâkim olmuştur. Bölgede halk tarafından yeterince benimsenmemiş olan Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve Maniheizm gibi eski dinler İslam karşısında bir varlık gösterememişlerdir.

Türklerin İslam'ı kabullenmesindeki etkili faktörler hakkında farklı görüşler ortaya konulmuş olsa da, söz konusu etkili faktörler içinde ruhun, ilahî aşk ışığında aydınlanması için gösterilen çaba olarak bilinen tasavvufun oynamış olduğu rol, paha biçilmez ve yeri alınamazdır. Tasavvuf, geniş anlam itibarıyla ilahi aşka ulaşılırken, kâmil beşeri özellikleri taşıma manasına da gelmektedir. Özel anlamda ise tasavvuf, irşad yolunda dini öğretimin gerçekleştirilmesi yolunda gösterilen çabadır.

Türk insanı için İslamın özü diyebileceğimiz tasavvuf, ilk dönemlerde daha çok zühde dayanmaktaydı. Daha sonra değişik aşamalar geçiren tasavvuf cereyanı, tarikatların kurulmasıyla birlikte yeni bir ivme kazanarak etkinliğini artırma fırsatı buldu. Ruhani bir hava içinde yaşayan sufiler, bozkırlı kitleler üzerinde etkili olmuşlardı. Bu etkisiyle yayılmaya başlayan tasavvuf düşüncesi, Ahmed Yesevi ile beraber teşkilatlı bir yapıya dönüşmüş, önceleri İslami kaideleri yayma amacı güden bu yapılanma, zamanla devrin siyasi, sosyal ve ekonomik yapısı üzerinde de etkilerini göstermiştir. Sonraki dönemlerde tasavvuf ve tarikatlar öyle yoğunlaşmıştır ki, artık kırsal bölgede yaşayan en sade Türk insanından, en üst kademedeki devlet yöneticisine kadar pek çok kimse tasavvuf büyüklerinin manevi tesir sahasına girmiş

⁴⁶⁹ *Sebâtü'l-Âcizi*, s. 18/4. Beyit.

⁴⁷⁰ Bkz: *Sebâtü'l-Âcizin, Derbeyanû Kerâmeti Evliya*, s. 18-20.

olup, tarîkatların etkisi hem halk hem de devlet ricâli arasında büyük oranda hissediliyordu. Tarihî süreç içerisinde tasavvuf, Doğu Türkistan bölgesinde bir kurum haline gelirken, yazılan kitaplar yoluyla da ilke ve kuralları belirlenmişti.

Türk tasavvuf öğretileri aynı anlayış içerisinde farklı zatlar ve bu zatların izledikleri yollar olarak kendini göstermiştir. İslâm dini çerçevesinde tasavvuf, farklı biçimlere bürünerek, halk içerisine karışmıştır. Bu karışımlar, sufiler, mutasavvıflar, tekkeler ve tarikatlarla birlikte medreseler ve müderrisler yoluyla daha keskin kurallar üzerine oturtulmuştur. Doğu Türkistan medreselerinde baştan beri egemenlik konumunu koruyan ve bağlayıcı durumda olan Türk tasavvufu, daha sonraki dönemlerde değişen zaman ve kavramlar altında ezilmeye mahkûm kalmıştır.

Seyidiyye Hanlığı sonrası başlayan Hocalar dönemindeki karışık durum Çin işgali için uygun bir ortam hazırlamıştır. Dolayısıyla Çinliler kısa bir sürede Doğu Türkistan coğrafyasını istila etmiş, böylece Doğu Türkistan coğrafyası, günümüze kadar devam eden baskı ve sömürgü politikasının etkisi altında kalmıştır. Doğu Türkistan'ın işgalinden sonra Çinliler, Müslümanların din işlerine karışmaz gibi görünmekle beraber, mutaassıp din adamlarını el altından desteklemek suretiyle, halk arasında yenileşme ve uyanış hareketlerini önlemeye ve Doğu Türkistan halkını cehalet ve gerilik içinde manen çürütmeye ve böylece Doğu Türkistan coğrafyasını ebedî kendi eli altında tutmak için zemin hazırlamaya çalışmışlardır. Bu maksatla Çinliler dinin, gerçek din adamları tarafından merkezden yönetilmesine müsaade etmemiştir.

XX. yüzyılın ilk yarısında Doğu Türkistan'da millî uyanış ve yenileşme hareketleri geniş çapta görülmeye başlamış, halk Çin hâkimiyetine karşı dirençli mücadelelerde bulunmuş, ileri görüşlü din âlimleri ve aydınların liderliğinde iki kez Cumhuriyet kurma şansı yakalamışsa da, Çinliler, Ruslarla işbirliği yaparak bu iki Cumhuriyeti yok etmiştir.

1949'da Doğu Türkistan'ı son kez işgal eden Komünist Çin rejimi, ilk hedef olarak İslamiyet'i ele almış ve dinsizleştirme politikasını tüm Doğu Türkistan bölgesinde uygulamaya başlamıştır. Müslüman Türkler Komünist Çin'in

dinsizleştirme siyasetine ve baskılarına karşı koymuşlardır. Ancak hiçbir hareketi başarıya ulaşamamış ve Çinliler daha sert tedbirlerle politikalarına devam etmişlerdir.

Çinlilerin dinsizleştirme politikası uygulamalarında Müslüman Türklerin inanç sistemine her anlamda müdahale etmiş, camiler kapatılmış, din adamları tutuklanmış, medreseler kapatılmış, Müslümanların her türlü yayın hakları yasaklanmış ve insanların her türlü ibadet hakkı ellerinden alınmıştır. Çinliler kimi zaman da siyasetleri icabı Müslümanlara bir takım ödünler vermek zorunda kalmışlar ve bazı camilerin açılmasına müsaade etmişlerse de, dinsizleştirme politikalarını dönem dönem devam ettirmişlerdir.

Uzun bir tarih sürecinde Türk tasavvufunun öğretileri ve anlayışı aynı çizgiyi izleyerek bazı farklılıklar göstermiştir. Önceleri ehl-i sünnet İslam inancına bağlı kalarak gelişen ve yaygınlaşan tasavvuf anlayışı, sonraki dönemlerde giderek hurafelerle karışmış, saf ve pak hedefinden sapmaya başlamıştır.

Tüm bu tarih süreci içinde, gerek bağımsız Hanlıklar dönemi, gerekse Çin istilasından sonra tasavvuf, Doğu Türkistan'da en etkin ve bağlayıcı durumda olmuştur. Bölgede tasavvufun gelişimi ve yaygınlaşması tekke ile değil, diğer İslam coğrafyalarından farklı olarak medreseler ve müderrisler yoluyla gerçekleşmiştir. Ve tasavvuf, medrese eğitim sisteminde baştan sonuna kadar egemenlik konumunu korumuştur.

XVII. yüzyıl Türkistan Nakşibendiye tarikatı şeyhlerinden olan Sûfî Allahyâr'ın son iki yüzyıldır Doğu Türkistan medreselerinde okutulagelen *Sebatü'l-Âcizin* adlı eserinde de Nakşiliğin genel anlayış çizgisi izlenmiştir. Yazar, tasavvuf sisteminin içinde yetişmiş bir kimse olarak, *Sebatü'l-Âcizin*'de pek çok tasavvufi konuyu ustalıkla ele almıştır. Seyr u sulûk, zevk, şariat-tarikat, vahdet-i vücud, tevhid, aşk, taleb, tamah, tevekkül, sabır, şeyh ve şeyhe hizmet, vird ve zikir âdâbları, fena-beka bu konulardan bazılarıdır. Yazar, bunlar içerisinde özellikle marifetullah, zikir, tevekkül, tamah, sabır ve tasavvuf ehlinin adâbı gibi konularda ayrıntılı açıklamalar yapmıştır.

Sûfî Allahyâr'ın tasavvuf düşüncesini tamamıyla açığa çıkarmak için aslında onun tüm eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekirdi. Ancak konu Doğu

Türkistan medreseleri ve medrese eğitiminde yaygın olan tasavvuf düşüncesi üzerinde olduğu için, çalışmada sadece *Sebatü'l-Acizîn* adlı eser incelenmiştir.

Bahsedildiği gibi *Sebatü'l-Acizîn*'de Şeriât-Tarikat-Marifet silsilesi ele alınmıştır. Sûfî Allahyar, akaid ve felsefî konularda, Mâtürîdî genel çizgisini izlemiş ve İbn Sînâ çizgisine benzer bir şekilde konulara yaklaşması dışında, hep ehl-i sünnet inacında benimsenen umumî kanaâtlere bağlı kalmış, yanlış anlaşılacak bazı mevzûlardan kaçınmıştır.

Sûfî Allahyar, ahlâk ve tasavvuf konularını ele alırken, tevhîd konusunu tecelli, seyr u sülûk makamı, fenâ fillâh, benlikten uzaklaşmak ve vahdet-i vücud şeklinde açıklamıştır. Ancak İbn Arabî'nin ortaya koyduğu vahdet-i vücûd görüşü tasavvuftaki hakikat konusuna ait olduğu için, Sûfî Allahyar, Hallâci Mansûr'un "ene" demesini tenkîd etmiş, vahdet-i vücudu sadece tevhîdde halî bir mertebe veya makam olarak açıklamıştır. Evreni birer gölge olarak görmemiş, gerçek varlığını kabul etmiştir.

Marifet konusuna gelince Sûfî Allahyar, *Sebatü'l-Acizîn*'de konunun problemlerini tartışmak yerine, doğrudan mârifetin önemini ileri sürmüş, mârifetin insan rûhündeki etkilerini îzâh etmiştir ve bütün eser boyunca mârifet yolunun haritasını çizmiştir.

Sûfî Allahyar'a göre, ancak marifet insanı kemale ulaştırır. Marifet için aşk şarttır. Hakikî âşık kalbinde talebi eksik etmez. Sürekli talepte bulunmak bir nevî zikirdir. Gerçek tâlip matlûba tam bağlanınca, rehber aradan büsbütün kalkar. Böylece tâlibi matlûba aracı olmadan kavuşturur. Bu, tevekkülü gerektirir. Tevekkül ancak mutlak rıza göstermekle tamlığını kazanır. Rıza da kanâattan doğar. Kanâat Allah'a rıza göstermenin sermâyesidir, şeref ve izzet kayanğıdır. Kanâatın ezelî ve ebedî düşmanı tamahtır. Tamah tüm zillet ve horluğun annesidir. Heva ve hevesi yok etmek tamahtan kurtulmak ancak sabırla olur. Sabır aynı zamanda bir taleptir ki, Allah Teâla'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemek ve istemektir. Sabırla ilişkisi olmayan ahlâkî bir eylem hiçe sayılır. Sabır ve sebat, marifet yolunun tevekkül vadisinin en güvenilir direğidir. Sabırla sebat gösterip, tamahtan kaçınıp kanâatla yoldaş olan salık, mutlak rıza gösterip tevekkülü bütünleyebilir. Onun zikirle andığı

talebi gerçekleşip, talib mâtluba kavuşur ve fenâ bulup kendisini mârifet hazinesinde bulur.

Sebatü'l-Acizîn'de şerîat tarîkat ilişkisine değinen Sûfî Allahyâr, şerîat ve tarîkati birbirine alternatif unsurlar olmaktan ziyâde birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmüştür. Ona göre, tarîkat muhakkak gereklidir. Çünkü mânevî seyrin erkân ve âdabı tarîkat hakikati içindedir. Başka bir ifadeyle tarîkat şerîattaki hakikata erişmek için bir seyir yoludur. Dolayısıyla her hangi bir ehl-i tarîkat mensubu, mânevî seyir için ilk önce şerîatın gösterdiği umdelere uymalıdır, aksine izlediği tarîkat onu hakîkata ulaştıran yol olmayıp, sapıklık yolu olacaktır.

Sebatü'l-Acizin'de anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Sûfî Allahyâr, eseri Çağatay Edebiyatı'na has bir şiirî üslupta yazarak, şekil ve muhteva yönünden belirli bir yöntem izlememiştir. Konuları sistemli bir şekilde ele almak yerine, yeri geldikçe tekrar etmiştir. Değişik konuları “*Beyan-ı ...*” başlıkları altında incelerken, farklı yorumlar için de “*Hikayet*” veya “*Müvezze*” şeklinde tasnifler yapmıştır.

Sebatü'l-Âcizin, Doğu Türkistan medreslerinde orta düzey akaid ve ahlâk ders kitabı olarak okutulan bir kitap olmuşsa da, eserde kullanılan akıcı dil ve kendisine has ifade üslûbu, okuyucusuna geniş bir fikir etme imkânı sağlamıştır. Eseri okuyan herkes kendi kapasitesi ve seviyesine göre zevk ve fikir alabilirler. İşte bu nedenle *Sebatü'l-Âcizin*, bütün Türkistan bölgesinde havas ve avâm herkesi derinden etkilemekle kalmayıp, İdli-Ural bölgelerine kadar nüfûz etmiş ve Abdurrahim Otuz İmeni ve Taceddin Yalçıgul gibi Cedidçiliğin kökleri sayılan meşhur Tatar şairlerini de derinden etkilemiştir. Bu bakımdan eser büyük önem arz etmektedir.

Doğu Türkistan bölgesinde yaşayan Türk Müslümanların dinî anlayışı ve hayat tarzının teorik temellerini oluşturan düşünce ve görüşlerin anlaşılıp, aktarılabilmesi amacıyla, zengin muhtevası, akıcı üslubu, okunaklı bir yazı ile kaleme alınan, özellikle de tüm Türkistan'ın manevî mimarlarından bir tanesi olan Sûfî Allahyâr ve *Sebatü'l-Âcizin* adlı eseri üzerinde çalışılması gerekli görülmüştür. Bu çalışmanın Türk düşüncesi ve Türk tasavvufuna gönül veren ve bu sahada çalışma yapanlar ve yapmak isteyenler için faydalı olmasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

----- 《中亚文明史》 *Zhong-ya Wen-ming-shi (Orta-Asya Medeniyet Tarihi)*, 联合国教科文组织&中国对外翻译出版社、Pekin 2002, c. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Abdulkadir Damolla, *Akaidu Zaruriyye*, Şam 1971.

ABİK A. Deniz, *Sebâtü'l-Âcizîn'in Kazan Sahasında Bir Şerhi: Risâle-i 'Azîze* (makale), *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* Cilt 4, Sayı4 (Aralık 2007).

Abukayyum Hoca: *Garibî Yurt ve Kadimki Medeniyet*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1995.

Afîfî Ebu'l-Âlâ, *Tasavvuf*, çev: H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996.

Akay Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005.

Akyol Aygün, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

Ali Şîr Nevaî, *Lisanü't-tayîr*, Bulak Dergisi, 1993/4.

Altıntaş Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

Arslan Ahmet, *“Fârâbî Hakkında”*, el-Medînetü'l Fâzıla çevirisinin başında, Ankara 1990.

AŞKAR Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Ata Aysu, *Rabûzî md*, DİA, İstanbul 2007, c. 34.

Ateş Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.

Ayhan Halis, *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınları, İstanbul 1986.

Ayni Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: Hüseyin Rahmi Yayanlı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Bakkaloğlu Abdusmesat, DİA, Ankara 2011, c. 40.

Bayrak Orhan, *Resimli Osmanlı Tarihi Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999.

Baytur Enver, Sidik Hernisa, *Xin-jiang'daki Milletlerin Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1991.

-----*Büyük Türk Sözlüğü*, haz: Muharrem Ergin, Hayat yayınları, İstanbul.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2009.

-----Cemal Karışî'nin “*Mülhekat es-Surah*” (Surah Lugatine İlave) adlı eserinin Uygurca tercümesine (el yazması) . *Nenjing Üniversitesi Yuan Sülalesi ve Şimaldeki Milletler Tarihi Mecmuası* 'nın 1987 yılının 10-11 sayıları.

Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigi Yayınları, İstanbul 2002.

Ceylan Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2000.

ÇELİK Muhammed Bilal, *Yarkend Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2013.

Demirci Mehmed, *Nûr-i Muhammed* (makale), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi, Manisa 1983/1.

Develioğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.

Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2007.

Döğüş Selahattin, *Türk Düşünce Tarihine Bir Bakış*, Ukde Kitablığı, Kahramanmaraş 2009.

Düzen İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Sönlürlfa İllaîhiyat Fakuîltesini Gelisîirme Vakfı yayınlar, Ankara 1991.

Ebûlgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, haz: Abdussattar NASİRÎ, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2002.

Edward A. Allworth, *The Modern Uzbeks*, Stanfor University, California 1990.

Eli Abduveli, *Afak Hoca*, Halk Neşriyatı, Urumçi 2000, c. 1, 2.

Emet Cappar, *Sûfi Âllahyar Hikmetlerinden* (makale), Bulak Dergisi, 1993/4.

Eraslan Kemal, *Ahmed Yesevî md*, DİA, İstanbul 1989, c. 2.

Eraslan Kemal, *Çağatay Edebiyatı md*, DİA, İstanbul 1993, c. 8.

Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

GAZALÎ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 2010.

GÖLPINARLI Abdûlbaki, *Tasavvuf*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2000.

Gözütok Şakir, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, Seha Neşriyatı, İstanbul 1996.

GÜNAY Üner, **GÜNGÖR Harun**: Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1997.

Haci Ahmet: *Deniz Unçiliri*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1983.

-----*Hezreti Mollam Tezkiresi*, Kaşgar Edebiyatı Jurnalı, Kaşgar 1983/2.

Hörmetcan Abdurrahman FİKRET, *Tasavvuf felsefesi*, Xin-jiang Üniversitesi Neşriyatı, Urumçi 2001.

Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

İraki Fahrüddin, *Lamaat Parıltılar*, Çev: Saffet Yetkin, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.

İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi* çev: Mustafa Çağrıçı, Ankara 2012.

İbrahim Niyaz, *Tarihten Kısa Beyanlar*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988.

İz Mâhir, *Tasavvuf*, Kitabevi, Haz: M. Ertuğrul DÜZDAĞ, İstanbul 2012, 4. Baskı.

Kapesoğlu İbrahim, *Türk Milli Kültür*, Ötüken Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 1997.

Kara Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995.

Kara Mustafa, *Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

Kâşânî Abdürrezzak, *Letâifu'l- Alâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlham*, *Tasavvuf Sözlüğü*, Haz: Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

Kaşgarlı Mahmud, *Dîvanü Lugatit-Türk*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1981, c.1, 2, 3.

Keklik Nihat, Muhyiddîn ibn Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.

Kızıler Hamdi, *Cahidi Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi*, Tuku Yayınları, Ankara 2006.

Konuk Ahmed Avni, *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1998, c. III.

Köprülü Fuad, *Çağatay Edebiyatı md*, DİA , İstanbul 1988, C. 3.

Köprülü Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet Yayınları, 6. Baskı.

Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev: Şeyhülislam Hoca Sâdedin Efendi, Haz: M. Günyüzlü, İstanbul 2003.

Küçük Cevdet, *Türkiye md*, DİA, Ankara 2012, c. 41.

Küçük Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2004.

L. LİGETİ, *Bilinmeyen İç Asya*, Macarcadan çev: Sadrettin KARATAY, TDK Yayınları, Ankara 1998, 2. Baskı.

Liu-zhi-xiao, *Uygur Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1987, c.1, 2, 3.

Mahdûm Abid Nazar, *Sûfî Allâyâr ve Sebatü'l-Âcizîn'i*, İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (Danışman Prof.Dr. Kemal Yavuz, İstanbul 1993, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

-----**Mahmud Keşkerî (Kaşgarlı Mahmud)**, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1985.

- Maraş İbrahim**, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, Ötüken Neşriyatı, İstanbul 2002.
- Mehmet Emin Buğra**, *Şerkî Doğu Türkistan Tarihi*, Ankarak 1989.
- Mirza Muhammed haydar**: *Tarih-i Reşidî*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1983, Çince Neşri.
- Molla İsmetullah İbn Molla Ni'metullah**: *Tarih-i Müskiyun*, Milletler Neşriyatı, Pekin 1982.
- Molla Musa Sayramî**: *Tarih-i Eminiyye*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012.
- Molla Musa Sayramî**: *Tarih-i Hemidî*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2007.
- Muhammed Siddik Kaşgarî**, *Tezkire-i Ezizan*, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşkar 1988.
- Muhâsibî, Hâris b. Esedi**, *Nefis Muhâsebesinin Temelleri*, çev: Filiz Şahin, Hülya Küçük, İnsan yayınları, İstanbul 1998.
- Muhammetimin Abdüşkür**, *Kadimi Mekezi Asya*, XinJiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2002.
- Muti İbrahim**, *Uygurların islam'ı Kabul Ettikleri İlk dönemlerdeki İslam Medreseleri* (Makele), Divan 2002/1.
- Nasr Seyyid Hüseyin**, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev: Şafak Barkçın ve Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Ocak Ahmet Yaşar**, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- Öngören Reşat**, *Tasavvuf md*, DİA, Ankara 2011, c. 40.
- Öztürk Yaşar Nuri**, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1993.
- QARLUQ Abdureşit Jelil**, *Sarı Uygurların Türkiye Türklerine Yönelik Tutumları*, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2006/3.
- QARLUQ Abdureşit Jelil**, *Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine*, Türk Kültürü 2009/2.
- QARLUQ Abdureşit Jelil**, *Uygur Yenileşmesi Sürecindeki İstanbul Ekolünün Etkisi Üzerine*, Türk Kültürü 2010/1.

Rahim Aziz, *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Tataristan Cumhuriyetinin Devlet Neşriyatı, Kazan 1923, c.1.

Recep Yüsüp: *Sultan Abdureşit Han ve Seyidiyye Hanlığı* (makale), Hoten Ali Darul-Muellimin Mektepi İlimi Jurnili 2001/2.

Renê Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Fransızcadan Çinceye çev: 魏英邦 Wei-ying-bang, 青海人民出版社 (Qing-hai Halk Neşriyatı), 西宁 Xi-ning 1991.

Ren-yi-fei, Yasin HUŞUR, *Uygurlar*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2014.

Sabit Abdurreşit, *Hazirki Zaman Uygur Yezikinin Terekkiyat Ceryani* (Çağdaş Uygur Yazısı'nın Gelişmeleri) (Makale), Xin-jiang Tezkiriçiliği Jurnalından Seçilmiş Makaleler, Milletler Neşriyatı, Pein 2014, c. 2, 2.kitap.

Saruca Bedri, *Allâyâr Sûfi'nin Fevzü'n-Necat'ı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi (Danışman Prof.Dr. Efrasiyap Gemalmaz, Van 1996, Basılmamış Doktora Tezi).

-----*Sebâtü'l-Acizin*, haz: Şeyh Muhammed Mûsa Türkistanî, Şam 1967.

-----*Sebâtü'l-Acizin*, Taşkent 1912, s. 5/11,12,13. beyitler.

Seyyid Hüseyin NASR, Oliver Leaman, *İslam Felsefe Tarihi*, çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011 2. Baskı, c.1.

Sinanoğlu Mustafa, *İman md*, DİA, İstanbul 2000, c. 22.

Sûfi Allahyâr, *Fevzü'n-Necat*, Kazan 1802.

Sunar Cavit, *Ana Hatlariyle İslam Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1978.

Sun-bing, Kumul Wang (Bey) Sarayındaki Dinî Mahkemenin İmtiyazı (Makale), Kumul Şehri'nin Tarihi Materalları Kitapçesi, Kumul 1995.

Sümer Faruk, *Tatar md*, DİA, c. 40.

Şerpidin Ömer, *Uygurlarda Klassik Edebiyat*, Xin-jiang Yaşlar (gençler) ve Ösmürler (çocuklar) Neşriyatı, Urumçi 1988.

Şükür Yalkun, *Sûfi Allahyar ve Tecnis* (makale), Bulak Jurnili, 1997/3.

Taşağıl Ahmet, *Doğu Türkistan md*, DİA, Ankara 2012, c. 41.

Tohti Muzart, *中世纪维吾尔社会(Ortaçağ Uygur Cemiyeti)*, Halk Neşriyatı, Pekin 2013.

Turan Şerafettin, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınları, İstanbul 2000.

Turgun Ömer, Abdukadir Abduvayit, *Hotende Yaşayan Ünlü Tabıblar*, Xin-jian Halk Sihhiye Neşriyatı, Urumçi 2003.

Türer Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1998.

-----*Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, c. 1.

TÜRKER Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TÜRK TARİH KURUMU, 1956, ANKARA.

Uludağ Sülayman, *Kalb md*, DİA, İstanbul 2001, c. 24.

Uludağ Süleyman, *İslam düşüncesinin yapısı*, Dergah yayınları, İstanbul 2012, 7. baskı.

Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996.

-----*Uygur 12 Mukamı*, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1993.

-----*Uygur Edebiyatı Tarihi*, Milletler Neşriyatı, Pekin 2006, c. 1, 2, 3, 4 ,5.

-----*Uygur Maarif Tarihinden Oçrikler*, Xin-Jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 1986.

-----*Uygurlar ve Garibî Yurttaki (Xi-yu) Diğer Türkî Halkların Kısaca Tarihi*, Xin-Jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2000.

Ülgener Sabri, *Zihniyet ve Din (İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri)*, Der Yayınları, İstanbul 1981.

V. R. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyaları*, çev: Erol Köroğlu, Engin Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

V.A. Abdullayev, *Özbek Edebiyatı Tarihi*, Okuvtuvçı Neşriyatı, Taşkent 1967.

W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Doğu Türkistan*, Karvan Yayınları, İstanbul 1981.

W. Barthold, *中亚突厥史 (Orta Asya Türkleri Tarihi)*, 中国社会科学出版社 (Çin Sosyal Bilimler Neşriyatı), 北京 (Pekin) 1984.

Wang-zhi-lai, *Atalmış (sözde) “Doğu Türkistan” Hakkında* (Makale), Xin-jiang Tezkiriçiliği Jurnalından Seçilmiş Makaleler, Milletler Neşriyatı, Pein 2014, c. 2, 3.kitap.

-----*Xin Jiang İslam Tarihiğe Dair Matiriyallar (Doğu Türkistan İslam Tarihine Dair Materyallar)*, Urumçi 1988, c. 1, Boğrahanlar Tezkiresi Bölümü.

-----*Xin-Jiang Küçük Kamusu: Xin-Jiang Maarifi*, haz: Adil Muhemmet, Xin-Jian Fen ve Teknoloji Neşriyatı, Urumçi 2012.

Yalçıgul Taceddin, *Risale-i Azize*, Huzur Neşriyatı, Kazan 2014.

Yalçıgul Taceddin, *Risâle-i Azîze*, Kazan 1850.

Yalkun Ruzi, *İli’da Yeni Maarif Nasıl Başlamıştır* (Makale), İli Deryası Dergisi, 2013/3.

-----*Yeni Türk Ansiklopedisi*, “Naksibendîlik” maddesi, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. 7.

Yıldırım Suad, *Kur’an’da Ulûhiyet*, İstanbul 1997.

Yılmaz Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul 1994.

Yüknekî Ahmet, *Etebetü’l Hekayik*, haz: Hemit Tömür, Tursun Ayup, Milletler Neşriyatı, Pekin 1980.

-----*Zhong-guo Musulmanlırı jurnili (Çin Müslumanları Dergisi)*, 2014/1.

-----*中国新疆地区伊斯兰教史 (Çin Xin-jiang Bölgesi İslam Tarihi)*, 新疆人民出版社 (Xin-jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 2000, c. 1, 2.

佐口透 Toru Saguçi (Japonya), *新疆穆斯林研究 (Doğ Doğu Türkistan Müslümanları Üzerinde Araştırmalar)*, Çince'ye çev: **章莹**, Xin-jiang Halk Neşriyatı, Urumçi 2012.

周国黎 : *伊斯兰教育与科学 (İslam Maarifi ve bilim)*、中国社会科学出版社 (Çin Sosyal Bilimler Neiriyatı)、北京 (Pekin) 1994.

李志常(Li-zhi-chang) : *长春真人西游记 (Chang-chun'un batı'ya seyaheti)*、河北人民出版社 (He-bei Halk Neşriyatı)、石家庄(Shi-jia-zhuang) 2001.

林幹 (Lin-gan), *突厥史 (Türk Tarihi)*, 内蒙古人民出版社 (İç moğolistan Halk Neşriyatı), 呼和浩特 (Hohot) 1988.

王柯 (Wang-ke): *东突厥斯坦独立运动 (Doğu Türkistan Bağımsızlık Hareketi)*、香港中文大学出版社 (Hong Kong Çin Dil ve Edebiyat Üniversitesi Neşriyatı)、Hong kong 2013.

-----*维吾尔族简史 (Uygurların Kısaca Tarihi)*、新疆人民出版社(Xin-Jiang Halk Neşriyatı), Urumçi 1989.

耿世民 (Geng-shi-min)、*古代突厥文碑铭研究 (Eski Türk Mengütaş Yaitlari Araştırmaları)*、中央民族大学出版社 (Merkezî Milletler Üniversitesi Neşriyatı)、北京 (Pekin) 2005.

EKLER:

1. Harâbe'ye Dönüşen Doğu Türkistan Medreseleri:

KAPAKLA MEDRESESİ (Tive Kasabası/Karakaş/Hoten)



Dersliği ve Cami

Talib (Öğrenci) Odası

Müdderis Evi

**(Ailesiyle beraber
kalıyorlarmış)**

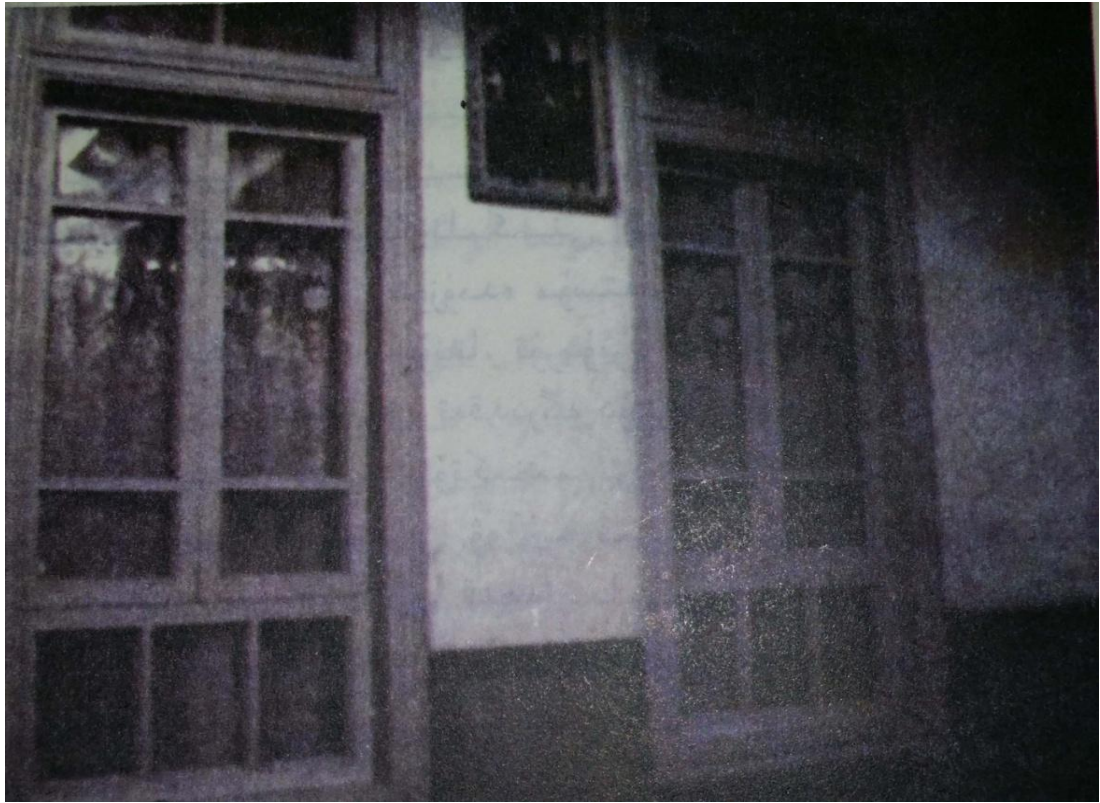


Havuz

**(Medrese Avlusun
Tam Ortasında)**

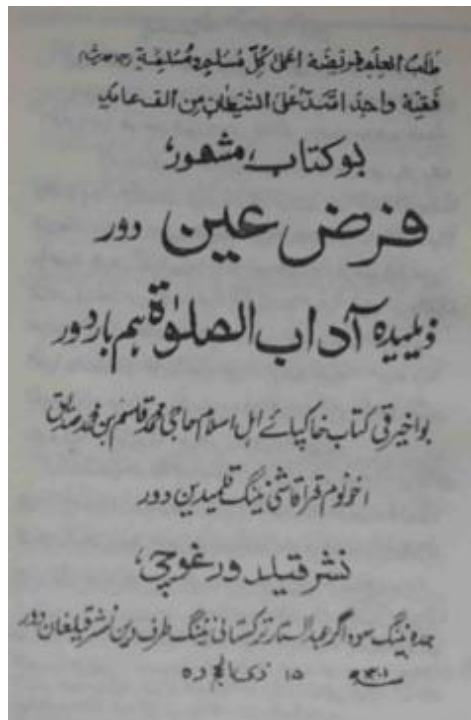


**Şahlık İşan Hoca Medresesi (Mekteb) 1936
(Karakaş/Hoten)**



Halise Hanım Kızlar Medresesi (Mekteb) 1936
(Karakaş/Hoten)

2. Doğu Türkistan Medreselerinde



Okutulan Kitablardan Bazıları:

Mühimmetü'n Li Evladi Müslimin
(Muhammed Kasım Karakaşî)



Mübeyyen-i İslam
(Sultan Zûhîrddin Muhammed Babur)



Gülîstân

Ali Şîr Nevâî

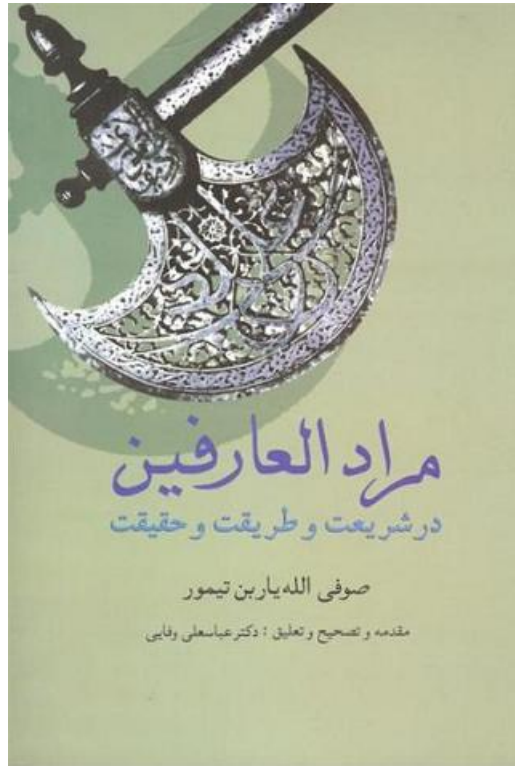
Nevâî

Şeyh Seîdî

3. Sûfî Allahyâr'ın Eserleri:



Sebatü'l-Acizin
Taşkent 1912



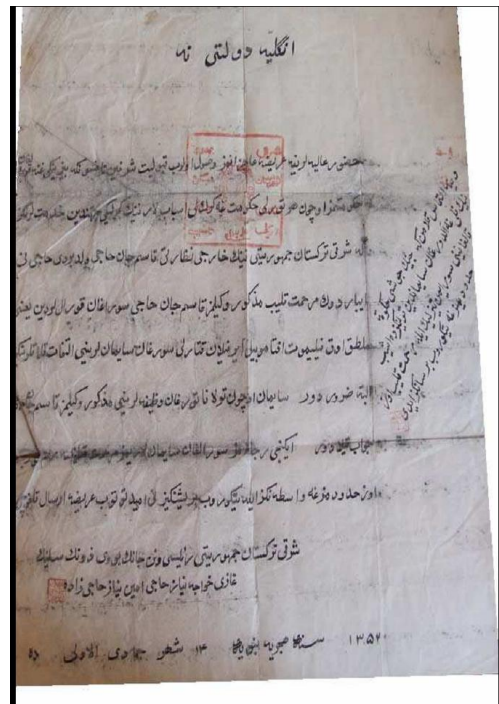
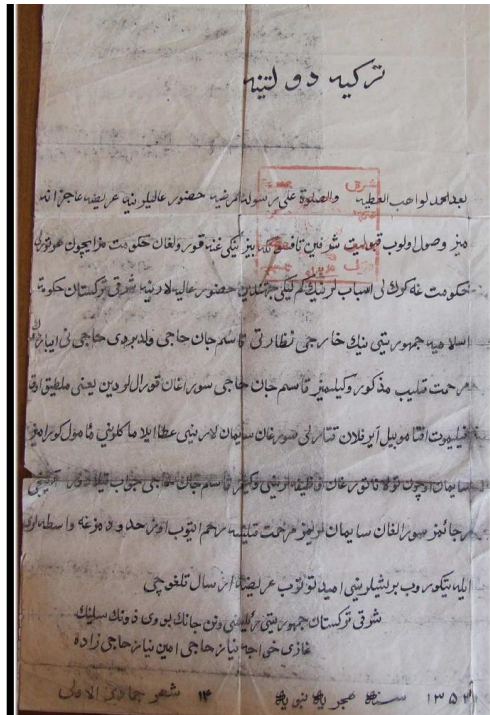
Fevzü'n-Necat (Siracü'l-Acizin)
Kazan 1802



Murâdü'l-Ârifin
Tehran 2008

Meslekü'l-Muttakin
Hoten ? (El Yazı)

4. Doğu Türkistan Vesikâlarından Bazıları:



1933'deki Şerki Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti Cumhurreîsi Hoca Niyaz Hacı'nın İngiltere ve Türkiye Devletleri'ne gönderdiği yazı

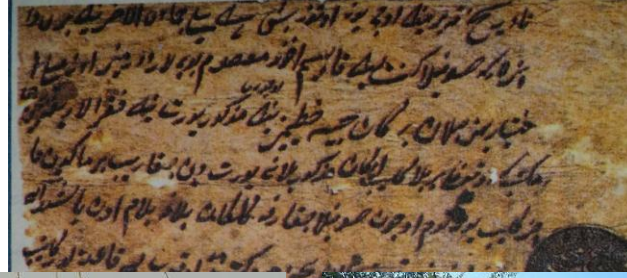
XX. yüzyıl'ın başlarında Çinliler Doğu Türkistan'ın farklı bölgelerinde Xue-tang (Çince okul) açmaya başlamış ve yerli Müslüman Türklere yönelik baskı uygulayarak çocuklarını Xue-tang'lara göndermeye zorlamışlar. Bu yazı çocuğunu Xue-tang'a göndermek zorunda kalan bir baba'nın, mecburî değil kendi arzusuyla gönderdiği söylenen bir senettir.



5.Doğu Türkistan Mezarlarından Bazıları:

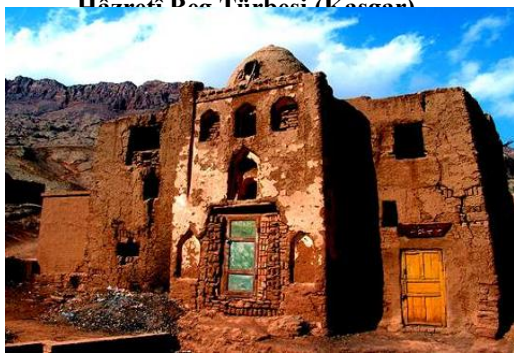
Afâk Hoca Türbesi (1) (Kaşgar)

Afâk Hoca Türbesi (2) (Kaşgar)



İmamî Ceferî Sadık Türbesi (Hoten)

Tuğluk Tımürhan Türbesi (Gulca)



Turfan Tuyuk Mezarı (Eshabü'l Kehf)

Maza Tağ Mezarlığı (Hoten)