ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA: FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ



II.Cilt

Türk'ün Tanrısı'ndan,
Tanrı'nın Türk'üne

Editör:
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: II

TÜRK'ÜN TANRISI'NDAN, TANRI'NIN TÜRK'ÜNE

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

Ankara-Türkistan, 2012

İnceleme
Araştırma
Dizisi

YAYIN NO: 12

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

Cilt II: Türk'ün Tanrısı'ndan, Tanrı'nın Türk'üne

Editör
Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı

Teknik Redaksiyon
Dr. Murat Yılmaz

Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara ; Türkistan : Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.
3 c. (1960 s.) ; 16x24 cm (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme- araştırma dizisi; yayın no: 12)
İçindekiler: c.1: Tanımadan Tanımlamaya – c.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne – c.3: Aydınlıktan Aydınlanmaya
ISBN: 978-9944-237-14-7 – Takım
ISBN: 978-9944-237-16-1 – Cilt-II
1-İslam–Orta Asya 2-Din ve Politika 3-İslamofobi I. Kafkasyalı, Muhammet Savaş
297.09584

Tasarım-Baskı
SFN
SFN Televizyon Tanıtım Tasarım
Yayıncılık Ltd. Şti.
Tel: 0312 472 37 73-74
www.sfn.com.tr

Baskı Tarihi : 2012
Baskı Yeri : Ankara -Türkistan

© Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Adres:
Taşkent Cad. 10. Sokak No: 30
06490 Bahçelievler/ANKARA
Tel : 0312 216 06 00
Faks : 0312 215 22 09
yayinlar@yesevi.edu.tr
www.yesevi.edu.tr



İçindekiler
Contents
Оглавление

Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi 647
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

The Emergence and Development of Islamic Sciences in Central Asia 683
Prof. Dr. Ahmet Yildirim

Появление и Развитие Исламской Науки в Центральнойазии..... 686
Профессор Доктор Йылдырым Ахмет

Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı Bağlamında Türk Mitolojisi ve Sözlü Kültüründe Süreklilik ve Değişme 691
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu

Continiuty and Chance in Turkish Mythology in the Context of Islamization in Central Asia 706
Prof. Dr. Ozkul Cobanoglu

Понятия Длительности и Изменений в Тюркской Мифологии и Языковой Культуре, Связанные с Распространением Ислама на Территории Средней Азии..... 709
Профессор Доктор Чобаноглу Озкул

Orta Asya'nın İlk Türk-İslâm Metinlerinde Kadim Gelenekten İslâmî Döneme Din Algısı: 'Türk Tanrısı'ndan 'Tanrı'nın Türkleri'ne 713
Doç. Dr. Serkan Şen

The Perception of Religion from the Ancient Tradition to the Islamic Era in the First Turk-Islam Texts of Central Asia: From "The God of the Turks" to "The Turks of the God"..... 731
Assoc. Prof. Dr. Serkan Sen

Религиозное Восприятие в Первых Среднеазиатских Тюрко-Исламских Текстах от Древних Традиций до Исламской Эпохи: От «Тюркского Бога» до «Тюрков, Принадлежащих Богу»..... 734
Доцент Доктор Шен Серкан

Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru ... 737
Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Turks in Central Asia and the Perception of Islam ... 766
Prof. Dr. Sonmez Kutlu

Тюрки и Исламские Представления в Средней Азии ... 769
Профессор Доктор Кутлу Сонмез

Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri ... 773
Prof. Dr. Dosay Kencetay

The Place of Hodja Ahmet Yesevi in Turkish-Islamic Philosophy ... 807
Prof. Dr. Dosay Kencetay

Место Ходжи Ахмета Ясави в Тюркско-Исламском Мировоззрении ... 811
Профессор Доктор Кенжетай Досай

Влияние Ислама на Развитие Архитектуры Мавераннахра VIII – Начала XX в. ... 815
Доктор архитектуры Юсупова Мавлюда Аминжановна

Maveraünnehir'de Mimarinin Gelişmesinde İslâm'ın Tesiri (VIII–XX Asrın Başları) ... 853
Dr. Mevlude Yusupova

Islamic Influence on Development of Architecture in Mavarannahr
(During the 8th – Early 20th Century) ... 856
Dr. Mevlude Yusupova

Orta Asya Türk-İslâm Âlimlerinin Müzik Alanındaki Öncülükleri ve
Sonraki Dönemlere Tesirleri ... 859
Doç. Dr. Fazlı Arslan

The Pioneering Turkish-Islamic Scholars from Middle Asian on Music and
Their Effects on the Pursuing Periods ... 898
Assoc. Prof. Dr. Fazli Arslan

Лидерствование на Музыкальной Сфере Центрально-Азиатских
Тюркско-Исламских Ученых и их Воздействие на Последующие Периоды ... 901
Доцент Доктор Арслан Фазлы

Basic Features of the Evolution of Islam in Xinjiang ... 905
Prof. Dr. Li Jinxin

Sincan Bölgesi'nde İslâm'ın Gelişiminin Temel Özellikleri ... 918
Prof. Dr. Li Cinşin

Основные Характеристики Эволюции Ислама в Синьцзяне ... 921
Профессор Доктор Жиншин Ли

Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri ... 925
Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık

Impact of Central Asian Islam on Islamization of India ... 975
Prof. Dr. M. Hanefi Palabiyik

Влияние Ислама Средней Азии на Принятие Мусульманства Индией ... 978
Профессор Доктор Палабыйык М. Ханефи



Afganistan'da İslâm'ın Gelişimi ve Hâkim Şehid El-Mervezi 981
Muhammed Âlem Hammad

Development of Islam in Afghanistan and Hakim Shaheed Al-Mervezi 1010
Muhammed Âlem Hammad

Развитие Ислама в Афганистане и Хаким Шахид аль-Марвази 1013
Хаммад Мухаммед Алем

Islam in Afghanistan 1017
Mohammad Daud Qaiumi

Afganistan'da İslâm 1030
Muhammed Davud Kayumi

Ислам в Афганистане 1033
Кауми Мохаммад Дауд

Türk Dünyasında Dinî Hayat Üzerinde Cengizli Etkisi 1037
Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu

Genghis Empire's Impact on Religious Life in Turkish Word 1053
Prof. Dr. Abdullah Gundogdu

Влияние Чингизидов ha Религиозную Жизнь Тюркского Мира 1056
Профессор Доктор Гундогду Абдуллах

Ислам у Казахов: Этапы Распространения, Специфика, Влияние 1061
Д.И.Н., Профессор Ковалская Светлана

Kazaklarda İslâm: Yayılma Devresi, Özellikleri ve Tesiri 1085
Prof. Dr. Svetlana Kovalskaya

Islam in Kazakhs: Distribution Period, its Specialities and Influence 1088
Prof. Dr. Svetlana Kovalskaya

Роль и Место Узбекских Ученых в Развитие Исламской Цивилизации 1091
Доктор Исторических Наук Профессор Уватов Убейдулла

İslâm Medeniyetinin Gelişmesinde Özbek İlim Adamlarının Rolü ve Yeri 1114
Prof. Dr. Ubeydulla Uvatov

The Role and Place of Uzbek Scientists in the Development of Islamic Civilization 1117
Prof. Dr. Ubeydulla Uvatov

Rus Çarlığı ve İngiltere'nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslâm Faktörü 1121
Prof. Dr. Azmi Özcan

Struggle for Influence between Russian Tsardom and England over Turkistan and the Islam Factor 1132
Prof. Dr. Azmi Ozcan

Борьба Между Российским Царизмом и Англией за Влияние в Туркестане и Исламский Фактор 1135
Профессор Доктор Озжан Азми

Роль Ислама в Формировании Гендерных Отношений в Узбекистане: От Истории к Современности 1139
Д.Ф.Н., Доц. Мадаева Шахноза

Özbekistan'da Cinsiyet İlişkilerinin Gelişiminde İslâm'ın Rolü: Tarihten Günümüze Kadar 1161
Doç. Dr. Şehnaze Madayeva

The Role of Islam in Shaping Gender Relations in Uzbekistan: From History to Modern Times 1164
Assoc. Prof. Dr. Shahnoza Madayeva

Шииты в Центральной Азии: Почитание Природных Объектов Среди Исмаилитов Бадахшана..... 1167
Василцов К. С.

Orta Asya'da Şiiler: Badahşan İsmailîlerinin Doğal Nesneleri Yüceltmesi 1201
K. S. Vasiltsov

The Shia Muslims of Central Asia: The Veneration of Natural Objects among the Ismailis of Badakhshan..... 1204
K. S. Vasiltsov

Культ Святых Как Фактор Формирования Этнорелигиозной Идентичности Мусульман Западной Сибири..... 1207
Селезнев Александр Г., Селезнева Ирина А.

Müslüman Batı Sibirya'nın Etno-dinî Kimliğinin Teşekkülünde Evliyalar Kültü..... 1262
Alexander G. Seleznev, Irina A. Selezneva

The Cult of the Saints as a Factor of Formation the Ethno-religious Identity of Western Siberian Muslims..... 1265
Alexander G. Seleznev, Irina A. Selezneva

The Historical Importance of Kazan Tatar Turks to the Late Ottoman Empire and the Ideas of Celal Nuri 1269
Assist. Prof. Dr. York Norman

Kazan Tatar Türklerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemleri'ndeki Tarihsel Önemleri ve Celal Nuri'nin Düşünceleri 1280
Yrd. Doç. Dr. York Norman

Историческое Значение Казанских Татар в Последний Период Существования Османской Империи и Идеи Джелаля Нури 1283
И.о. Доц. Док. Норман Йорк


KAZAKİS
Aktöbe
Karaganda
Balkaş
Guryev
Aral Gölü
Türkistan (Yesi)
Çimkent
Urgenç
Nukus
Hive
ÖZBEKİSTAN
Taşkent
Semerkant
Buhara
Karşı
DUŞANBE
TACİKİSTAN
TÜRKMENİSTAN
AŞKABAT
Kerki
Merv



Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım
SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

ÖZET

Pek çok medeniyetin ortaya çıktığı Orta Asya coğrafyası, sadece sahip olduğu coğrafi büyüklüğüyle değil, aynı zamanda sahip olduğu sosyal, siyasal ve kültürel özellikleriyle birlikte yeraltı ve yerüstü zenginlikleriyle dünyanın önemli bölgelerinden biridir. Dolayısıyla bölgenin her zaman belirleyici tarafı olduğuna inanılan din merkezli özelliğini unutmamak gerekir. Gerek İslâm'ın gelişmesinde gerekse nüfusunun çoğunun Müslüman olması itibariyle bölgenin din merkezli özelliğini ön plana çıkarmakta ve tarihi süreçte İslâm dini ve bilhassa İslâmî ilimlerle ilgili neler olduğu ve neler yapıldığıyla ilgili bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır

Orta Asya Coğrafyasının İslâm'la tanışması Hz. Ömer döneminde İslâm ordularının Horasan bölgesine yönelmeleriyle başlamış, böylece bölge İslâm'la ilk defa karşılaşmıştır. Daha sonra Hz. Osman döneminde de devam eden fetih hareketleri, özellikle Muâviye döneminde bütün Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin İslâm hâkimiyetine girmesiyle sonuçlanmıştır. Akabinde Mâverâünnehir'de tanınmış din bilginleri yetişmeğe

başlamış, Karahanlılar zamanında bilhassa Buhârâ ve Semerkand şehirleri başlıca ilim merkezleri haline gelmiştir. Böylece ilmî faaliyetlerin ve özellikle İslâmî ilimlerin gelişimine paralel olarak hemen hemen her şehirde bilginler yetişmiş ve neticesinde diğer İslâm coğrafyalarında olduğu gibi, bu coğrafyada bulunan bazı şehirler önemli ilim merkezleri, meşhur âlimlerin büyük çoğunluğunun nispet edildiği şehirler haline gelmiştir. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkand, Tirmiz, Şâş, Nesâ, Serahs. Nesef, Büst, Herat, Belh, İsferayin, Tus, Merv ve Nisabur'dur. Bu noktada Orta Asya'da genelde ilim ve eğitim özelde İslâmî İlimler konusunu; bölgenin İslâm medeniyeti dairesine girmelerinden itibaren ele almak durumundayız. Çünkü Orta Asya'da İslâm öncesine ait örgün eğitim müesseselerine tesadüf edemiyoruz. Bu coğrafya İslâm'ı kabul ettikten sonra İslâm medeniyetine mensubiyet bilinciyle ilmî incelemelere önemli bir yer vermiş ve hemen hemen bilimin bütün alanlarında söz sahibi bilginler yetiştirmiştir. Meseleye İslâmî ilimler açısından baktığımızda bu ilimleri iyi bilen büyük âlimlerin bu bölgede yetiştiğini; yine aynı zamanda Buhâra ve Semerkand medreselerinde binlerce talebenin İslâmî ilimler tahsil ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda tarihi verilere ve kaynaklara baktığımızda İslâm'ın yayılmasında düşünce ve eserleriyle rolü olan ve İslâm dünyasında fıkıh, hadis, kelâm, tefsîr, tasavvuf gibi İslâmî İlimlerde meşhur olan pek çok bilginin bu coğrafyalı olduğu ve bu ilimlerin gelişmesine çok emek ve gayret sarf ettiklerini görmek mümkündür. İslâmî ilimler deyince, İslâm'ın tabiatından çıkan, Kur'ân ve Sünnet'ten neşet eden tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini anlamak gerekir. Bölgedeki İslâmî İlimlerin her bir ilim dalıyla ilgili gelişmeleri baktığımızda: her bir ilim dalıyla ilgili pek çok şahsiyetin yetiştiği, eserleri yanında gerek yorum gerekse ortaya koydukları fikir ve anlayışlarıyla alanlarına katkılar sunmuşlardır. Orta Asya'da İslâmî ilimlerin teşekkülünde, özellikleri itibariyle yetişen müfessirlere bakıldığında onların, ilk neslin tefsir rivayetlerini toplama tarzında eserler telif ettikleri müşahede etmekteyiz. Bu anlamda bulundukları coğrafya ve genel olarak İslâmî ilimlerin teşekkül sürecine paralel bir gelişme içinde olduğunu söyleyebiliriz. Tam bir tefsir olarak bu coğrafyada telif edilen eserler olarak, İmâm Mâturîdî'nin *Tevîlâtu'l-Kur'ân*'ını, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını, Nesefî'nin *et-Teysîr*'ini görmekteyiz. Ancak bölgede yetişen müfessirler arasında tefsir ilminde tarihi süreçte en etkili olan şahsiyet Zemahşerî'dir. Bunun yanında eseri erken döneme ait olması, kendine mahsus özellikler arz etmesine ve Kur'ân'ı akıl çerçevesinde yorumlayan ilk kişilerden biri olarak kabul edilmesine rağmen Mâturîdî'nin eseri yeterince yaygınlaşmamıştır. Aynı durum bölgede yetişen bir başka Mâturîdî müfessir olan Nesefî'nin eseri için de söz konusudur.

İslâm'ın bölgede yayılmasından kısa süre sonra Orta Asya Türkistan coğrafyasında ortaya çıkan ilim merkezlerinde önemli muhaddisler yetişmiş-



tir. Hadislerin toplanması ve belli konulara göre tasnif edilmesi ilgili en ciddi çalışmaların bu bölgelerde yapılmışı olması bu gerçeği gözler önüne sermektedir. İlginç olan husus, hadisin anayurdu Hicaz olmasına rağmen, bu konuda en ciddi ve en önemli eserlerin Orta Asya Türkistan coğrafyasındaki Horasan-Mâverâunnehir bölgesinde verilmiş olmasıdır. *Kütüb-i Sitte* olarak tanıdığımız altı ana hadis kitabının müellifi de bu bölgenin insanlarıdır.

İslâm inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahiyden hareketle yazılan eserlerin bir kısmı Orta Asya Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kaleme alınmıştır. Sadece kelâmî eserler yazılmamış, İslâm'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları, bölgenin dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak Türkistan âlimleri tarafından yeniden yorumlanmıştır. Bu kültür havzasının en önemli başarılarından birisi, İslâm inancını sistemleştirerek ve aklî yollarla temellendirerek Mâturidilik adıyla bölgenin kültürel ve toplumsal yapısına uygun kelâmî bir sistemi üretmesidir. Mâturidilikle ilgili literatürün çok önemli bir kısmı burada ortaya çıkmıştır. Bölgede Mâturidî ve Eşarî ekolleri dışında Mutezile, İmamiyye Şiası, İsmaililik, Zeydilik gibi ekoller de, uzun süreli toplumsal taban edinemeseler de, belli ölçüde taraftar bulmuştur.

Orta Asya'da yetişen âlimlerinin daha yoğun biçimde İslâmî ilimler alanında fıkıh (hukuk) sahasındaki katkıları dikkati çekmektedir. Fıkıhta İslâm kaynaklarında Mâverâünnehir diye tabir edilen Türkistan bölgesi âlimlerinin özellikle, bugün İslâm dünyasında en yaygın fıkıh mektebi olan Hanefî fıkhının gelişmesinde katkıları büyük olmuştur. Hanefilik, altın çağını bu coğrafyada yaşamıştır. Bu bölgede yazılan fıkıh kitapları, Horasan, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslar'da dini-toplumsal hayatın işlediği fıkıh zeminini oluşturmuştur.

Tasavvuf alanında ise, bu kültürünün ilk mimarlarının bir kısmı bu bölgede yetişmiş, bölgenin İslâmlaşmasına ve İslâm kültürüne önemli katkılar sunmuşlardır. Bölgede tarih içinde Orta Asya'da tasavvufun nasıl anlaşıldığını, nelerin tartışıldığıyla ilgili tasavvufî birikimi ortaya koyan Orta Asya Türkçesi ile kaleme alınmış el yazması ve taş baskı birçok eser bulunmaktadır. Bunlar da bölgedeki tasavvufî birikimin yansımalarıdır. Bu yazı da zikredilen bilgiler çerçevesinde Orta Asya'da İslâmî ilimlerin doğuşu ve gelişmesine yönelik bir çalışmadır.

GİRİŞ

Arap Yarımadası'nın Hicaz bölgesinde doğmuş olan İslâmiyet, Hz. Peygamber hayatta iken Yarımada'nın hemen tamamına egemen olmuş ve civar devletlerle de temasa geçmişti. Bu manada olmak üzere Hz. Peygamber, Bizans Kayseri

Herakliyus'a İran Kisrâ'sına ve Mısır Sultanı Mukavkıs'a elçiler ve İslâm'a davet mektupları göndermişti. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başa geçen Halifeler de, İslâm'ı yayma işine büyük bir gayretle sarılmışlar ve yaklaşık bir asır zarfında bir ucu Atlas Okyanusu'na, diğer ucu Çin Seddi'ne varan büyük bir İmparatorluk vücûda getirmişlerdi. Gayet tabiîdir ki, bu ülkelerde yaşayan, farklı ırklara ve dinlere, değişik kültürlere mensup olan pek çok millet de bu yeni dine girmişti. İslâmiyet'i kabul eden herkes de, gönülden gelen bir iştiyakla bu dine sarılmış, onu korumak, yaşamak, yaşatmak ve yaymak için büyük gayret göstermişlerdir. Bir taraftan da bu yüce dinin bilimsel ürünlerini korumak, geliştirmek ve disipline etmek için çalışmışlardır. Bu dini kabul eden her kişi ve millet, gücü ve yeteneği oranında ona hizmetten geri kalmamıştır.[1]

Orta Asya Türk Dünyası ve Türk milleti de oldukça erken sayılabilecek bir dönemde bu dine intisap etmiş ve İslâm'a her alanda çok önemli hizmetler yapmışlardır. Cephede İslâm düşmanlarına karşı canlarını siper etmeleri yanında, bilim dünyasında da ciddi ürünler ortaya koymuşlar, İslâm dinine bilimsel anlamda da önemli katkılarda bulunmuşlardır. Pek çok alanda kaynak eser niteliğini hâiz eserler vücuda getirmişlerdir.[2]

Orta Asya Türk dünyasında genelde *ilim ve eğitim* özelde *İslâmî İlimler* konusunu; esas olarak, Türklerin İslâm medeniyeti dairesine girmelerinden itibaren ele almak durumundayız. Çünkü Türk dünyasında İslâm öncesine ait *örgün* eğitim müesseselerine tesadüf edemiyoruz. Zira anayurtları olan Türkistan'ın değişik yerlerinde çeşitli yerleşim mekânları -şehirler- bulunmasına rağmen, İslâm öncesi dönemde Türkler, daha ziyade göçebe bir hayat tarzı sürdürüyorlardı; dolayısıyla, yerleşik bir medeniyet ve hayat tarzı gerektiren müesseselere dayalı bir tahsil faaliyetini, ekseriyeti göçebe bir cemiyetin sürekli yer değiştirmeyi âdet hâline getirmiş yaşayış ortamında işletmek, pek tabiî olarak, kolay değildi. Bugün bu dönemden yazılı eserlerden ziyade sözlü (şifâhî) kültür ürünlerinin kalmış olmasının mühim bir sebebinin bu hayat tarzı olduğunu söylemek mümkündür.[3] Konu İslâmi ilimler olunca kısa da olsa Orta Asya Türkistan bölgesinin İslâm ile tanışmasından ve daha sonraki gelişmelerden kısaca da olsa bahsetmek durumundayız.

Bölgenin İslâm ile tanışması fetihler münasebetiyle veya daha sonra değişik zamanlarda Türkistan coğrafyasında yer alan Horasan ve Mâverâünnehir bölge-

---

1 Kemal Sandıkçı, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı", *Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, V, 702.

2 Kemal Sandıkçı, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı", V, 702 (Kısmen tasarrufla). Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, "Türk Dünyasında İslâmi İlimler", *Türk Dünyasında İslâmi İlimlerin Yeri Konulu Uluslararası Konferans*, 26-27 Nisan 2012, Türkistan-Kazakistan 2012, s. 134-148.

3 Bkz. Fahri Unan, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim",

http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)



sinin çeşitli şehirlerine İslâm ilimlerinin taşıyıcısı konumunda olan birçok sahabinin gitmesiyle olmuştur. Hatta giden sahabilerden orada yerleşenler, vefat edenler de vardır. Bunlar arasından hicret sırasında Müslüman olan, Hudeybiye sulhundan itibaren bütün önemli hadiselere katılan, Hz. Peygamber'in zekat tahsildarlığını yapan ve Rasûlullah'ın yakınları arasında yer almış olan Bureyde b. el-Husayb el-Eslemî (ö.63/683) Hz. Osman döneminde yapılan Horasan fethine katılarak Merv'e yerleştiği ve orada vefat ettiği bilinmektedir.[4] Yine Hakem b. Amr el-Ğifâr (ö.45-50/665-670)[5], Ebû Berze el-Eslemî (ö.65/685) ve Abdullah Hâzim el-Eslemî (ö.72/691) gibi sahabilerin Horasan'ın Merv şehrinde bulunduğu ve oraya defnedildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Sahabilerden Kusem b. Abbâs (ö.57/677) Hz. Peygamber'in (s.a.) mesajını buraya ulaştıran ve Semerkand'da vefat ettiği sahabiler arasında zikredilir.[6]

Sahabiler vesilesiyle İslâm'ın bölgede yayılmasından kısa süre sonra Karahanlılardan başlamak üzere, Gazneliler ve bilhassa Büyük Selçuklular zamanlarında Horasan-Mâverâünnehir-Horezm (Fergana, Mergınan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslâm medeniyetinin önemli kültür merkezi ve havzası haline gelmiştir. Bu kültür havzası, Avrasya'nın İslâmlaşma sürecinde ve sonrasında son derece etkili olmuştur. İslâm'ın ve bilimin ışığını kendilerine rehber edinin Türkler, kendilerine özgü ürettikleri dindarlık sayesinde pek çok milletin İslâm'la tanışmasına ve İslâm medeniyetinin şemsiyesi altına girmesine yardımcı olmuşlardır.[7] İnsanlığın bilimsel birikiminin bugüne taşınmasında ve yeni bilginin üretilmesinde genelde Türkistan Coğrafyasının özelde Türklerin önemli görevler üstlendiği görülür. (…) Müslüman olduklarında zengin bir bilim mirası ile karşılaşan Türkler, oldukça gelişmiş eğitim kurumlarıyla bunları başarılı şekilde özümsediler ve kısa sürede çeşitli alanlarda diğer milletlerle yarışabilecek düzeye geldiler.[8]

Orta Asya Türkistan coğrafyası İslâm'la şereflendikten sonra İslâm medeniyetine mensubiyet bilinciyle ilmî incelemelere önemli bir yer vermiş ve hemen hemen bilimin bütün alanlarında söz sahibi bilginler yetiştirmiştir.[9] Bununla ilgili olarak Fuat Köprülü, daha Karahanlılar zamanında Balasagun ve Kâşgar gibi bugünün Türkistan'ının doğu kıyısında yer alan şehirlerde İslâmî ilimleri iyi bilen büyük âlimlerin yetiştiğini; yine aynı zamanda Buhâra ve Semerkand

---

4 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubrâ*, VII, 8; İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's sahabe*, I, s. 286.

5 Ali Yardım, *Hadis I*, s. 148.

6 İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's sahabe*, III, 226-227; Ali Yardım,, *Hadis I*, s. 148.

7 Sönmez Kutlu, "Avrasya coğrafyasında Kadim Dini Bilginin Kaynakları ve Yeniden Üretilmesi Sorunu", http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu- (13.03.2012)

8 Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İSAM yay. İstanbul 2011, s. 184.

9 Bkz. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 197.

medreselerinde binlerce talebenin İslâmî ilimler tahsil ettiklerini ifade eder.[10] Burada İslâmî ilimler deyince, İslâm'ın tabiatından çıkan, Kur'ân ve Sünnet'ten neşet eden tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini anlıyoruz.[11]

Tarihi verilere ve kaynaklara baktığımızda İslâmî ilimlerin yani tefsîr, hadis, kelâm, tasavvufun oluşmasında bölgenin önemli yeri olduğu ve bu ilimlerde meşhur olan pek çok bilginin bu coğrafyada yetiştiğini ve bu ilimlerin gelişmesine çok emek ve gayret sarf ettiklerini görürüz.[12] Hatta bazı meşhur âlim ve düşünürlerin bu coğrafyalı olması dikkat çekicidir[13] ve üzerinde durulması gereken bir husustur. Böylece tabii süreç içerisinde Orta Asya Türkistan Coğrafyasında İslâmî ilimler oluşmaya başlamış ve her ilim dalıyla ilgili birikim ve eserler ortaya çıkmıştır. Böylece bölge İslâmî ilimlerdeki faaliyetleriyle İslâm düşüncesi içerisinde her zaman adından söz edilir bir seviyeye ve konuma ulaşmıştır. Şimdi bölgedeki her bir ilim dalıyla ilgili gelişmeleri görmeye çalışalım:

Tefsir İlmî

Bu bölgede Kur'ân'ın tefsiri ve te'vili hususunda pek çok çalışmalar yapılmış, bu bağlamda pek çok şahsiyet tefsir ilmiyle ilgili eserler vermiş, gerek yorum gerekse ortaya koydukları fikir ve anlayışlarıyla tefsir ilmine katkılar sunmuştur.[14] Şimdi bu bölgede yetişip tefsir ilmine katkı sunanların ismini ve eserlerini sunmanın tefsir ilminin bölgedeki geldiği durum hakkında fikir edinme açısından faydalı olacağını düşünüyoruz

Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdıh el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî (ö.181/797). Horasan'ın Merv bölgesindendir. İbn Mübârek'in tefsire dair

---

10 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "İslâm Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6042&/İslâm-Bilimlerinin-Doğuşu-ve-Gelişimi (13.03.2012)

11 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. baskı, İstanbul 1980, s..155. Ayrıca bkz. Fahri Unan, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim",

http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)

12 Bkz. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 197.

13 Bkz. Ahmet Yıldırım, "Orta-Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Din Alimlerinin Rölü", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, s. 135-167, Ankara-Türkistan, 2012.

14 Bölgede tefsir ilmiyle ilgili yapılan çalışmaların tespitinde İshak Özgel'in *Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri* adlı yayınlanmamış çalışmasından gerek kaynak gerekse isimleri belirleme hususunda önemli ölçüde istifade ettiğimizi belirtmek isteriz.



eserinin adı kaynaklarda *Kitâbu''t-Tefsîr* ya da *Tefsiru'l-Kur'ân* olarak anılmaktadır.[15]

Muhammed b. Yûsuf b.Vâkıd el-Firyâbî (ö.212/827) Firyâbî Belh yakınındaki Fâryâb'da doğmuş, buraya nisbetle Firyâbî olarak tanındığı gibi Türk asıllı[16] olduğu için Türkî nisbesiyle de anılmaktadır. Firyâbî'nin tefsirle ilgili *Kitâbu't-Tefsîr* çalışması kaynaklarında zikredilmektedir.[17]

Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kıssî (ö.249/863). Aslen Bağdatlı olup sonradan Semerkant yakınlarında Kıs denilen beldeye yerleşen veya Cürcan'da Keş köyünü vatan ittihaz etmiş ve oraya yerleşen Buharî'nin hocalarından olan müellifin[18] kaynaklarda *Sülâsiyyât, Müsned* ve *Tefsir*'inden bahsedilmektedir. Muhaddisliği yanında müfessir kimliğiyle bilinir.[19] Kaynaklarda *Tefsir*'inden bahsedilmektedir. İbn Hacer'in *İsâbe* adlı eserinde bu tefsirden alıntı yaptığı nakledilmektedir. *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı bu eseriyle ilgili Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirinden bazı rivâyetlerin Suyûtî'nin *ed-Dureru'1-Mensûr* isimli rivâyete dayanan eserinde bulunduğunu ifade ederek örnekler vermiştir.[20]

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. Muğîre el-Cu'fî (ö.256/870) Hadis küllîyatı içerisinde *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen altı meşhur hadis kitabının birincisi ve en meşhurunun aynı zamanda tefsir sâhibi bir zat olduğuna dair dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur. *Sahîh* adlı eseri, bu eserini gölgede bırakmıştır.[21] Ömer Nasûhî Bilmen onun tefsir ilmine katkısını şöyle anlatmaktadır. "Tefsire dâir büyük bir eser yazmış ise de, nüshası görülememiştir. (*et-Tefsîrü'l-Kebîr*[22]) Yalnız *el-Câmiu's-Sahîh* unvanlı kitabının bir kısmını tefsire tahsis etmiş olduğundan bu kısım, dâima ehl-i ilmin ellerini tezyin edip durmaktadır; İmâm-ı Buhârî, tefsire âid rivâyetleri en ziyâde Mücâhid b. Cübeyr'den nakl eder. Bunlar bâzı âyât-ı celîlenin tefsirine veya sebeb-i nüzulüne müteallik olan ahâdîs-i şerîfe'den veya Ashâb-ı Kiram ile Tâbiîn'in beyanâtından ibaret bulunmaktadır.[23]

---

15 Bkz. İbn Nedim Muhammed b. İshak, *el-Fihrist,* Beyrut 1997, s. 280; İbn Tağriberdî Ebu'l-Mehâsin Yusuf *en-Nücûmu'z-Zâhire,* Kâhire trs., II, 324; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 256; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Dımaşk, 1957, VI, 106; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 95, Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 111-117; Kemal Sandıkçı'nın *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, s. 414-416; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123-124

16 Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-ân*, Ysz. 1988,, II,. 653.

17 Ali Osman Koçkuzu, "Firyâbî Muhammed b. Yusuf", *DİA,* İstanbul 1996, XIII, 146.

18 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1973, II, 159.

19 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 41; Kehhâle, age, V, 66; Sezgin, *GAS*, I, 113; Dehlevî, age, s. 72-73.

20 Adil Nüveyhiz, *Mu'cem,* .I, 253.

21 Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, İstanbul 1996 (ilk baskı İstanbul 1311/1896), s. 31.

22 Brockelmann, *GAL*, 111, 179.

23 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1973, .I, 337.

Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889) Tefsirle ilgili *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*; Kur'ân-ı Kerîm'e yapılan saldırılara cevap mahiyetindedir. Kur'ân'ın gramer, kıraat ve lügat yönleri incelenmiştir. *Ğarîbu'l-Kur'ân*; *Tefsîru sûreti'n-Nûr* (Kahire 1343), *el-Müştebih mine'l-Hadîs ve'1-Kur'ân* adlı tefsire dair eserleri vardır. [24]

el-Firyabî, Cafer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd et-Türki, Ebu Bekr (ö.301/913) Eserleri arasında yer alan tefsirle ilgili *Fezâilu'l-Kur'ân* adlı eseri bulunmaktadır.[25]

İbnu'l-İhşîd Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Ma'cûr (Bagcûr) (ö.326/938) Soğd veya Fergana bölgesinde idarecilik yaparak daha sonra Bağdat'a yerleşen Türk asıllı bir aileye mensup[26] Mu'tezile âlimi olan İbnu'l-İhşîd'in, tefsir ile alakalı kitabının adı, *Kitâbü Nazmı (Nakli)'l-Kur'ân'*dır. Ayrıca *Kitâbu'l-İhtisârî Tefsîr li't-Taberî* adlı bir eser de ona nisbet edilmektedir.[27]

el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö.333/944). Büyük kelâm imâmı, Mâturidî mezhebinin kurucusu olan Mâturidî, aslen Semerkand'ın Mâturid nahiyesinden olup hayatı hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Semerkand'da 333/944 yılında vefat etti. *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserleri yanında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Tevîlâtü Ehli's-sünne, Tevîlâtü'l-Mâtürîdiyye* adlarıyla da bilinen eseri tefsiri bulunmaktadır.[28] Mâturidî, Kur'ân'ı akıl çercevesinde yorumlayan ilk kişilerden biri olarak kabul edilir. O, kendi dönemine kadar oluşan ve Ehl-i Sünnet çevrelerinde kabul gören kişisel görüş ve aklî te'villerle Kur'ân'ın tefsir edilmeyeceği fikrini yıkarak akıl yürütmeler yoluyla Kur'ân'ın yorumlanabileceğini (te'vil) gösterdi. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* adlı eserini bu yöntemle meydana getirdi. Eser, İslâm Düşüncesinde aklı esas alan dirayet yöntemi ile ilk tefsirlerden biri olarak görülür.[29]

---

[24] Abdülhamit Birışık, "İbn Kuteybe", *DİA,* İstanbul 1999, XX, 149.

[25] Adil Nüveyhiz, *Mu'cem,* I, 126; Mehmet Ali Sönmez, "Firyâbî Ca'fer b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 145.

[26] Mustafa Bilgin, *Tefsir'de Mutezile Ekolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991, s. 121.

[27] Adil Nüveyhiz, *Mu'cem,* I, 48;. Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşîd", *DİA*, İstanbul 2000, XX, 94.

[28] Bkz. D. B. Macdonald, "Mâturidî", *İA*, VII, 404-407; M. Tâvit et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturidî*", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, IV/ I-II, s. 2vd; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000., s. 271-284. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara, 1978; Kemal Işık, *Maturidî Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturdî*, İstanbul, 1984; M. Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Ankara 1991, s. 33-92; Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul 2003, s. 73-190.

[29] Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 205-206.



es-Sûlî, Ebû Bekir, Muhammed b. Yahya b. Abdillah b. Abbas b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatrancî (ö.335/946) Cürcân melikinin torunlarından olan es-Sûlî, 255-257 (869-871) yıllan arasında Bağdat'ta doğmuştur. Cürcan'ın Türk hâkimi olan Sûl-Tegin'in soyundan geldiği için Sûlî nisbesiyle tanınır. Kaynaklarda tefsir alanında yazdığı *eş-Şâmil fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı bir eserden bahsedilmektedir.[30]

el-Berde'î, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah (el-Berze'î) (ö.350/961) Azerbeycan'ın uç bölgelerinden birinin ismi olan Berde'a (Berze'a) ya nisbet edilen Mu'tezile müfessiri Azerî Türklerinden[31] belirtilen ve hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin tefsir ile ilgili eserinin adı, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân*'dır.[32]

eş-Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl el-Kebîr (ö.365/975) Mu'tezile mezhebine mensup dil, edebiyat ve hadis ilimleriyle ilgilenen müellif, 291/304'de Türkistan şehirlerinden Şâş'ta doğmuştur.[33] Mu'tezile i'tikadını savunulduğu Kaffâl'ın tefsirinin adı *et-Tefsîru'l-Kebîr'dir.* Bu eser Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinin ana kaynakları arasında yer alır.[34]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/9S3) Aynı zamanda fukahâdan olmasıyla ve *Tenbîhu'l-Gâfilîn, Bustânu'l-Ârifîn, Te'sîsü'n-Nezâ'ir, Hızânetü'l-Fıkh, el-Muhtelif fi'l-fikh, Hâşiyetü 'ale'l-Husûl ve en-Nevâzil fi'l-Fürû'* gibi eserleri bulunan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin, *tefsîri* ile müfessirler arasında mühim bir yer edinmiştir. [35]

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö.428/1037) Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğmuştur. Felsefe alanında şöhret bulmasına rağmen A'lâ, İhlâs, Nâs ve Felâk gibi bazı sûrelerle bir kısım âyetlerin tefsirini yapması hasebiyle bölgede tefsir ilmine de katkıda bulunmuştur.[36]

el-Kâşgârî, Ebû Abdillah Hasan b. Ali (ö.484/1091) Karahanlılar döneminin tanınmış Kur'ân tefsircilerinden biri olarak kabul edilir. Yazdığı 100 kadar eser içinde el-*Mukni' fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı kitabı son derece önemlidir. [37]

en-Nesefî, Ebû Hafs, Necmüddin, Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokman (ö.537/1142) Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Türk âlimleri arasında parlak bir nâsiyeye mâlik, fakîh ve fâdıl bir şahsiyet

---

30 Bkz. Adil Nüveyhiz, *Mu'cem*, II, 649.

31 Mustafa Bilgin, *Tefsir'de Mutezile Ekolü*, s. 124

32 Bkz. Adil Nüveyhiz, *Mu'cem,* II, 556.

33 Bkz. Adil Nüveyhiz, *Mu'cem*, II, 309.

34 Bkz. Mustafa Bilgin, *Tefsir'de Mutezile Ekolü*, s. 129,130.

35 Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, s. 31, 37-38.

36 Bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA,* İstanbul 1999, c. XX, s. 330.

37 Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 206.

olarak bilinen Nesefî'nin[38] tefsirle ilgili *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eseri bulunmaktadır. Nesefî'nin ayrıca *el-Ekmel ve'l-Etval fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri de tefsirle alâkalıdır.[39]

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed el-Hârizmî. (ö.538/1144) Türk asıllı meşhur tefsir, kelâm, hadis ve dil âlimi. Hârizm köylerinden Zemahşer'de doğdu.Tefsirle ilgili *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûnu'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl* adlı eseri meşhurdur. Kendinden sonraki tefsirleri etkileyen eser, ayetleri mu'tezilî fikirler doğrultusunda açıklaması, şazz kıraatlere yer vermesi, dil, belâğât açıklamaları, yer verdiği rivâyetleri mezhebini teyid için kullanması ve sûrelerin faziletine dair mevzu hadisler kullanma gibi özellikleriyle bazen tenkit bazen de takdir görmüştür. Ayrıca *el-Fâik fî garibi'l-hadîs, Esâsu'l-belâğa* adlı eserleri de bulunmaktadır.[40]

Ebû Abdillah Muhammed b. Abdirrahman el-Buhârî (ö.546/1151) Tefsirli ilgili muazzam bir eseri olduğu zikredilmektedir. [41]

el-Annâbî, Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed Zeyneddîn el-Hanefî el-Buhârî (ö.586/1189) Tefsirle ilgili bir çalışması olduğu kaynaklarda zikredilir.[42]

Cemâlü'd-dîn Ebû Abdillâh el-Belhî (ö.699/1299) Müfessir kimliğiyle bilinen müellif 80 ciltlik *Hafîl* adlı eseri ile meşhur olmuştur.[43]

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310). Büyük hanefî âlimi, müctehid. Nesef'te doğdu. Kirmân'da el-Kütbiyye ve es-Sultâniyye medreselerinde müderrislik yaptı. Bütün eserleri ulema nezdinde itibar gördü. Bağdat seyahatinden dönerken İzâc'da (Huzistân) vefat etti ve orada defnedildi. *Kenzu'd-dekâik*, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* adlı eserleri bilinmektedir.[44]

el-Gaznevî, Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed (ö.773/1370), Müfessir olarak bilinen müellif aynı zamanda fukahâdan biri olarak da bilinir. Gazneli olması hasebiyle Hind ulemâsından sayılmış bu sebeple tefsiri *Sirâcü'l-Hindî* (Hind'in Çerağı) adıyla meşhur olmuştur. Tefsiri dışında fıkhî konulara ve Arap diline tahsis edilmiş bulunan eserlerinden bâzıları şunlardır:*Şerh-i Muğnî, Şerh-*

[38] Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1973, I, 463.

[39] Bkz. Brocklemann, *GAL*, I, 427, *Supll,* I, 758

[40] Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 55; Nuri Yüce, "Zemahşeri", *İA*. İst. 1985, XIII, .509-514

[41] Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 206.

[42] Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 206.

[43] Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, s. 30.

[44] W. Heffening, "Nesefî", *İA*, IX, 199-200.



i Hidâye, Şerh-i Bedî'-i İbn Sağânî, Şerh-i Tâ'iyye-i İbn Fâriz, Şâmil fi'l-Fıkh, Gurre fî Şerh-i Mezheb-i Ebû Hanîfe.[45]

Orta Asya bölgesinde yetişen müfessirlerin bu yörede yetişip orada kalmadıkları, aslî vatanlarını bırakarak, İslâm dünyasının diğer beldelerine de gittikleri, tefsir ilmine katkıları sadece bu bölgeye has olmayıp bütün İslâm âlemine yayıldığı bilinmektedir. Özellikleri itibariyle bu coğrafyada yetişen müfessirlere bakıldığında onların, ilk neslin tefsir rivâyetlerini toplama tarzında eserler telif ettikleri görülmektedir. Bu anlamda bulundukları coğrafya ve genel olarak İslâmî ilimlerin teşekkül sürecine paralel bir gelişme içinde İbn Mübârek, Firyâbî, Kıssî, Buhârî'nin bu tarz eserleri olduğunu söyleyebiliriz. Bölgede tam bir tefsir olarak telif edilen eserler olarak İmâm Mâturîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ını, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Nesefî'nin *et-Teysîr*'ini görmekteyiz. Yetişen müfessirler arasında bölgede tefsir ilminde tarihi süreçte en etkili olan şahsiyet Zemahşerî'dir. Onu etkisi mezhep ayırımı olmaksızın birçok müfessire kaynak olmuş, üzerinde farklı mezheplerden müellifler ihtisar, şerh, haşiye ve cem şeklinde çalışmalardır. Ayrıca ilk nesilden olan Kıssî'nin tefsire dair rivayetlerinin Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserine kaynaklık etmiştir. Kaffâl eş-Şâşî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eseri Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ının ana kaynaklarından olmuştur. Râzî'nin isim zikrederek ondan yaptığı nakiller 270'in üzerindedir. Ayrıca Suyûtî'nin *Esrâru't-Tenzîl* isimli eserinde tenasüb konusuyla alakalı ilgili bazı hususları ondan naklettiğini belirtmektedir. Eseri erken döneme ait olması, kendine mahsus özellikler arz etmesine ve Kur'ân'ı akıl çercevesinde yorumlayan ilk kişilerden biri olarak kabul edilmesine rağmen Mâturîdî'nin eseri yeterince yaygınlaşmamıştır. Aynı durum bir başka Mâturîdî müfessir olan Nesefî'nin eseri için de söz konusudur.[46]

Hadis

İslâm'ın bölgede yayılmasından kısa süre sonra Orta Asya Türkistan coğrafyasında ortaya çıkan ilim merkezlerinde önemli muhaddisler yetişmiştir. Hadislerin toplanması ve belli konulara göre tasnif edilmesi ilgili en ciddi çalışmaların bu bölgelerde yapılmışı olması bu gerçeği gözler önüne sermektedir.[47]

---

[45] Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, s. 30. Bölgede tefsir ilmiyle ilgili yapılan çalışmalarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İshak Özgel, *Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri* (Yayınlanmamış çalışma), İshak Özgel, *Selçuklu Dönemi Müfessirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Bursa 1996. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 206; Fahri Unan, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim", http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)

[46] Tespitler ve özellikler için bkz. İshak Özgel, *Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri* (Yayınlanmamış çalışma),

[47] Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 208.

İlginç olan husus, hadisin anayurdu Hicaz olmasına rağmen, bu konuda en ciddi ve en önemli eserlerin Orta Asya Türkistan coğrafyasındaki Horasan-Mâverâunnehir bölgesinde verilmiş olmasıdır.[48]

Kütüb-i Sitte olarak tanıdığımız altı ana hadis kitabının müellifi de bu bölgenin insanlarıdır. Bu altı müellifin üçü Mâverâunnehir bölgesine mensuptur; Buharî, Buharalı, Tirmizî Tirmizli, Nesâî de Nesâlıdır. Diğer ikisi de Horasan'lıdır. Müslim Nisaburlu, Ebu Davud Sicistanlıdır. Altıncı müellif İbn Mâce de İran Kazvin'lidir.[49] Bunun dışında bu bölgelerde yaşamış pek çok hadisçi vardır. Mesela *Sünen* sahibi müelliflerder Dârimî Semerkantlı, Saîd b. Mansûr Merv'li, *Sahih* adlı eser tasnif edenlerden İbn Huzeyme Nisaburlu, İbn Hibban –eski Afganistan'da bulunan- Büst şehrinden olup Semerkand'da kadılık yapmıştır. Mervezî nisbesiyle anılan pek çok muhaddis vardır ki, Merv'li demektir.[50]

Şimdi bu bölgede yetişen muhaddislerin bir kısmının ismini ve eserlerini aşağıda zikretmek suretiyle onların bölge ve hadis ilmindeki durumları ve katkılarını görmüş olacağız.

İbrahim b. Tahman b. Şu'be el-Harevi el-Bâşâni en-Nisâbûri, Ebû Said (ö.163/780) Özellikle hadiste geniş bir ilme sahipti. Hadisle ilgili *Kitabu's-Sünne fi'l-Fıkh* adlı eseri bulunmaktadır.[51]

Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdıh el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî (ö.181/797). Hadis ilmiyle ilgili *Kitabu'l-Cihâd*,' *Kitâbu'z-Zuhd ve'r-Rekâik* adlı eserleriyle birlikte *Divân* adlı eseri meşhurdur.[52]

Beykendli Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî (ö.227/841) Yaşadığı asırda Buhârî dışında isminden söz ettiren bir muhaddis olarak tanınmaktadır.[53]

Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî (ö.229/844), Buhârî'nin hocası olup ilmî birikimi *Müsnedu's-sahâbe* adlı eseriyle tanınır.[54];

---

48 Ali Yardım, *Hadis I*, s. 148; Kemal Sandıkçı, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı", *Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, V, 703. Ayrıca bkz. Hasan Kurt, *Orta Asyanın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998.

49 Bkz. Ali Yardım, *Hadis I*, s. 148; Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703.

50 Ali Yardım, *Hadis I*, s. 148

51 Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis,* Ankara 1991, 387, 388

52 Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 256; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VI, 106; Sezgin, *GAS*, I, 95, Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, Ankara, 1986, s. 111-117; Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda…*,, s. 414-416; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*,

53 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 1036, Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703.

54 Bkz. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 64; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 1036, Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703.



İbn Râheveyh (Râhûye) Ebû Yakûb İshâk b. İbrahim b. Mahled el-Hanzelî el-Mervezî. (ö.238/853) *el-Müsned'i* yanında kaynaklarda zikredilen *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh* ve *Kitâbu't-Tefsîr* adlı eserleri vardır.[55]

Saîd b Mansûr b. Şu'be el-Mervezî el-Belhî et-Talkani Ebû Osman. (ö.227/842). Hadis ilmiyle ilgili *es-Sünen* adlı eseri meşhurdur. [56]

Ebû Abdillah Ahmed b. Harb en-Nîsâbûrî (ö.234/848).[57] Hadisle ilgili *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eseri olduğunu ise Kâtib Çelebi kaydetmektedir.[58]

Sureyc b. Yunuf b. İbrahim el-Mervezi, Ebu'l-Hâris (ö.235/849). Büyük muhaddislerdendir. Hadisle ilgili eserinin adı, *Kitabu's-Sünen*'dir,[59]

Kuteybe b. Said b. Cemîl b. Tarîf es-Sekafî el-Bağlânî el-Belhî (ö.240/855). Horasan'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerinden olup muhaddis ve fakih kimliğiyle tanınır. Memleketinde hadis ilminin yayılmasında büyük hizmeti geçmiştir. Bir müddet Bağdat'ta kadılık yapmıştır. *el-Avâlî fi'l-hadîs*, *Kitâbu't-Tabakât* ve *Kitâbu't-Tarîh* adlı eserleri vardır. Belh'in Beğlân kasabasında vefat etmiştir.[60]

Hennâd b. Serî b. Mus'ab et-Temîmî ed-Dârimî (ö.241/855) Kaynaklarda zühd konusunda büyük bir eseri olduğu zikredilmektedir.[61]

Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kıssî (ö.249/863). Semerkand yakınında bir şehir olan Kıss'e mensuptur. Hadisle ilgili *el-Muntehab* adlı eseri meşhurdur.[62]

Abdulvehhab b. Abdulhakem b. Nâfi en-Nesâî, Ebu'l-Hasan el-Varrâk (ö.251/865) Muhaddis, hafız, abid ve zâhid olarak bilinir. Hadisle ilgili *Kitabu's-Sünne* adlı eseri vardır.[63]

İbn Zencûye, Humeyd b. Mahled b. Kuteybe b. Abdillah el-Ezdî en-Nesâî (ö.251/865). Muhaddis ve fakih olarak bilinir. Nesâ'da sünneti ilk defa ortaya

---

55 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XI, 358-383; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 284; Sezgin, *GAS*, I, 109-110

56 Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, IV, 232; Sezgin, *GAS*, I, 104; Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, Ankara, 1986, s. 96-97; Ali Akyüz, *Said b. Mansûr Musannefi'nin Yeniden İnşaası*, İstanbul, 1997

57 İbnu'l-İmâd, age, II, 80.

58 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1422.

59 Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda*…,,, s. 417

60 Hatîb, age, XII, 464; Kehhâle, age, VIII, 128

61 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 509; İbnu'l-İmâd, *Şezârâtu'z-zeheb*, II, 104; Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrefe*, s. 51; Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma yay., Ankara 2005; s. 187-188.

62 Ziriklî, age, IV, 41; Kehhâle, age, V, 66; Sezgin, *GAS*, I, 113; Dehlevî, age, s. 72-73

63 Kemal Sandıkçı, age, s.430

koyup neşreden muhaddistir. *Kitâbu'l-Emvâl, Kitâbu't-terğîb ve't-Terhîb, Fedêu'l-a'mâl, el-Âdâbu'n-Nebeviyye* adlı eserleri vardır. [64]

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behrân b. Abdissamed et-Temîmî es-Semerkandî (ö.255/868). Hadisle ilgili *es-Sünen (el-Müsned)* adlı eseri meşhurdur.[65]

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. Muğîre el-Cu'fî (ö.256/870). *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan *es-Sahîh* adlı eseriyle birlikte hadis ilmiyle ilgili *el-Edebü'l-müfred*, *et-Târihu'l-kebîr*, *et-Târîhu's-sağîr*, *Kitâbu'd-Duâfâi's-sağîr*, *Kitâbu'l-Kunâ* adlı eserleri bulunmaktadır.[66]

el-Müslim, Ebu'l-Huseym Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö.261/875). *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan *es-Sahîh* adlı eseri meşhurdur.[67]

Ebû Bekr el-Esrem, Ahmed b. Muhammed b. Hani' et-Tai el-Horasanî el-İskâfî el-Bağdâdî (ö.261/875). *İhtilafu'l-Ulemâ*'yı bilir, ilel ve nesh ilminde mahirdi. Hadis ilmiyle ilgili *Kitabu's-Sünen* adlı eseri bulunmaktadır[68]

Ebû Zur'a Ubeydullah b. Abdulkerîm b. Yezîd er-Râzî (ö.264/878). Tenkitçiliğiyle bilinen Ebû Zur'a'nın kaynaklarda *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eserinin olduğu zikredilmektedir.[69]

Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888) *Kütüb-i sitte* içerisinde yer alan *es-Sünen* adlı eseriyle birlikte *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eseri de bulunmaktadır.[70]

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed Salih b. Haccâc Mervezî (ö.275/888). Zühdle ilgili *Kitabu'l-vera* adlı eseri bulunmaktadır.[71]

---

64 AhmetYıldırım, "İbn Zencûye", *DİA*, XX, 462-463.

65 Hatîb, age, X, 30; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XII, 224-228; Ziriklî, age, IV, 230; Sezgin, *GAS*, I, 114; Dehlevî, age, s. 92; Moh. Ben, Cheneb "Dârimî", *İA*, III, 485-86; Abdullah Aydınlı "Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman", *DİA*, VIII, 494-495; Ahmet Yıldırım, *Dârimî ve Sünen'i*, s. 8-14

66 Ziriklî, age, VI, 258; Kehhâle, age, IX, 52; Dehlevî, age, 184-190. Hayatı ile ilgili bazı eserler için bkz. bkz. Fuat Sezgin, Buhari'nin *Kaynakları* (İstanbul 1956).

67 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 194; Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 190192; A. J. Wensınck, "Muslim", İA, VIII, 821-822

68 Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda*…, s. 265

69 Talat Koçyigit, *Hadis Tarihi*, s. 263; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zur'a er-Râzî", *DİA*, X, 275.

70 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 55-59; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, XIII, 203-221; *Mîzân*, II, 433; IV, 451; İbnu'l-İmâd, age, II, 167; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 169-173; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 149-152; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd", *DİA*, X, 119-121.

71 Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed Salih b. Haccâc Mervezî *Kitabu'l-vera,* thk. Semir b. Emin Züheyrî, Riyad 1997, 208 s.



Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir el-Hanzalî er-Râzî (ö.277/890). *Tefsiru'l-Kur'an, el-Câmi fi'l-Fıkh, Ez-Zîne, Tabakâtu't-Tâbiîn* eserleriyle birlikte başka bir eserinin adı *Kitâbu'z-Zuhd*'dür.[72]

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî es-Sülemî (ö.279/892). *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan *el-Câmiu's-sahîh* (Sünen) adlı eseriyle birlikte *Kitâbu's-Şemâil* adlı eseri bulunmaktadır.[73]

Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd et-Temîmî ed-Dârimî es-Sicistânî (ö.282/893). *Kitâbu'r-redd ale'l-Cehmiyye* ve *er-Redd alâ Bişr el-Müreysî* adlı eseri meşhurdur.[74]

Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Saîd b. İbrâhim el-Kureşî el-Emevî el-Mervezî (ö.292/906).[75] Hadisle ilgili eserinin adı *Kitâbu'l-vera*'dır.[76]

Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/908). Hadisle ilgili *Kitâbu'l-verâ* adlı eseri olduğunu Kâtib Çelebi kaydetmektedir.[77]

İbrahim b. Ma'kıl (ö.295/908) Nesef'te ilk üç asrın allâmesi kabul edilir. Eserleri arasında *Müsned* ve *Tefsîr* bulunmaktadır.[78]

el-Firyabî, Cafer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd et-Türki, Ebu Bekr (ö.301/913) Hadise dair eserinin adı *Kitabu's-Sünen*'dir.[79]

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö.303/915). *Kütüb-i sitte* içerisinde yer alan *es-Sünen* adlı eseri meşhurdur.[80]

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (ö.311/924) Hadis, kelâm ve fıkıh âlîmi olan İbn Huzeyme'nin kay-

---

72 Bkz. Fuat Sezgin, *GAS*, I, 153; Âmir Ahmed Haydar, *ez-Zuhdu'l-kebîr*'e yazdığı giriş yazısı, s. 52; İbrahim Canan, "Ebû Hâtim er-Râzî", *DİA*, X, 150-151.

73 Ziriklî, age, VII, 213; Kehhâle, age, XI, 104; Dehlevî, age, s.196-199; A. J. Wensınck, "Tirmizî", *İA*, XII, 388-89.

74 Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XIII, 319-326; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VI, 254; Sezgin, *GAS*, I, 600-601; Abdullah Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 495-96

75 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, XIII, 527-28; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 162.

76 Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Saîd b. İbrâhim el-Kureşî el-Emevî el-Mervezî, *Kitâbu'l-vera*, thk. Semir b. Emin Zahirî, Riyad 1997, 208 s.

77 Katib Çelebi (Hacı Halife), *Keşfu'z-zunûn*, I-II, İstanbul 1941, II, 1469.

78 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 686; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* I, 115; Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703..

79 Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda*…, s. 292

80 Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 164; Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 200-201

naklarda pek çok eserinin olduğu zikredilir. Hadisle ilgili en meşhur eseri *es-Sahîh*'dir. [81]

el-Büceyrî, *Ebû Hafs* Ömer b. Muhammed b. Büceyr el-Hemedânî es-Semerkandî (ö.311/923) *el-Câmiu's-sahîh* ve *Tefsîr* adlı eserleri bilinmektedir.[82]

Abdurrahman b. Ebî Hâtim b. İdris et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî (ö.327/939) Meşhur te'lîfi *el-Cerh ve't-Ta'dil* dir.[83] Dâvûdî ve Suyûtî *Tabakâtu'l-mufessirîn* adlı eserlerinde *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eseri olduğuna zikretmektedirler.[84]

Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî, Ebû Said (ö.335/946), *el-Müsnedu'l-kebîr* adlı eseri meşhurdur.[85]

Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. Şuayb eş-Şuaybinî en-Nîsâbûrî (ö.357/967). Hâkim en-Nîsâbûrî'nin hocalarındandır. *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eseri olduğunu Kâtib Çelebi işaret etmektedir.[86]

Ebûbekr-eş-Şâşî (ö.366-976). Mâverâünnehir (Şaş)'lı Şâfiî mezhebinin önde gelen fakîh ve muhaddislerindendir. *Âdâbu'l-Kādî* adlı eseri bulunmaktadır.[87]

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî (ö.390/990). (Buhara) Buharâ'ın bir mahallesi olan Kelâbâz(Gülâbâd)'da [88] doğduğu için buraya nispet edilmiş Kelâbâzî diye anılmış ve meşhur olmuştur. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf*, *Maâni'l-Ahbâr*, *Kitâbu'l-Erbaîn fi'l-hadîs* adlı eserleri önemli eserleri arasında yer almaktadır.[89]

---

81 Bkz. Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahîh* i, Bursa 1989 (Basılmamış yüksek lisans tezi)

82 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 719; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* VII, 307; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 172, Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703.

83 Bkz. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl'e yazdığı takdim yazısı*, s. b-y; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 178-79.

84 Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Beyrut Tsz., I, 280.

85 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 848; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* XIII, 156; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 183, Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 704.

86 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1422.

87 Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, s. 34.

88 Kelimenin okunuşu, Buhârâ'nın bir mahallesi olduğu ve buraya nispet edilen bilginlerle ilgili olarak bkz. Fikret Karapınar, *Ebû Bekr el-Gülâbâdî (v.390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, Konya, 1999, s. 20-23, 44-48

89 Bkz. Ziriklî, age, VI, 184; Kehhâle, age, VIII, 222; Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, II, 54; Süleyman Uludağ, Kelâbâzî ve Ta'arruf, (Taarruf'un tecümesine yazdığı takdim yazısı); İstanbul, 1992, s. 11-49; Fikret Karapınar, *Ebû Bekr el-Gülâbâdî (v.390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, Konya, 1999, s. 49-84; Nusreddin Yılmaz, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturîdî'nin Mukayesesi*, Kayseri, 1990; Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf -Kelâbâzî Örneği,* Meydan Yayıncılık, İst. 2008.



el-Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî (ö.398/1008).Kelâbâzî'nin *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'frifeti ehli's-şika ve's-sedâd ellezîne ahrece îehüm el-Buhârî fî Câmi'* adlı eseri, Buhârî'nin 1525 râvisini alfabetik olarak ve kısa notlarla tanıtmakta olup Abdullah el-Leysî tarafından neşredilmiştir.[90]

el-Bîkendî, Ahmed b. Ali el-Buharî es-Süleymanî (ö.404/1013) Döneminde Mâverâünnehir'in en büyük otoritesi sayılan, küçüklü-büyüklü dört yüz eser yazdığı rivâyet edilen, bunlar arasında hadîs ricâline dair eseri de bulunmaktadır.[91]

el-Hâkimu'n-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Hamdeveyh (Hamdûye) ed-Dabbî en-Nîsâbûrî (ö.405/1014). *Târihu Nîsâbûr*, *el-Müstedrek*, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs, el-Medhal fi usûli'l-hadîs* önemli eserleri arasında zikredilir.[92] Ayrıca *Kitâbu'z-Zuhd* adlı eseri olduğunu Kâtib Çelebi işaret etmektedir.[93]

el-Berkanî, Ebûbekr Ahmed b. Muhammed el-Hârezmî (ö.425/1034). Fıkıh âlimlerinin önde gelenlerinden biri olarak da kabul edilen el-Berkanî, hicrî beşinci asrın muhaddisleri arasında yer alır. Harzem'in Berkan köyünden *Sahîhayn*'i bir araya toplayan ve bir de *Müstahrec* kaleme almıştır. *Kitâbu'l-Câmi'*adlı eseri *Câmi'u's-Sahîbeyn-i Burkānî* adıyla da bilinir. [94]

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmedb. Huseyn b. Ali b. Abdillah b. Mûsâ el-Husrevcirdî (ö.458/1066). Kaynaklar bine yakın eserinin olduğunu kaydetmektedir. Bazıları şunlardır: *es-Sunenu'l-Kubrâ, Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfat, Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr, Ahkâmu'l-Kur'ân*.[95]

Ömer b. Ali el-Leysî el-Buharî (ö. 466/1074). *Müsned*'i ve *Sahîhayn*'a yaptığı çalışmalarıyla tanınmaktadır.[96]

el-Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ (ö.516/1122). *Mesâbihu's-sunne, Kitâbu Şerhi's-sünne, el-Cem' beyne's-*

---

90 Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, X, 126¸ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 1027; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* VI, 145; Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 704..

91 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 1036; Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 703.

92 Zehebî,, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XVII, 162-177; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 101; Kehhâle, age, X, 238; Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 86-90

93 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1422.

94 Bkz. Zehebî, *Tezkire*, s. 1068; Kehhâle, age, I, 101; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., s. 35.

95 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 113; Kehhâle, age, I, 203; Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, 101-104

96 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, s. 1236; Ziriklî, age, V, 215; Kehhâle, age, VII, 297; Kemal Sandıkçı, *Türklerin Hadis İlmine Katkısı*, V, 704.

Sahîhayn, Tercümetu'l-ahkâm, et-Tehzîb, el-Kifâye, Meâlimu't-Tenzîl, Fetâvâ adlı eserleri bulunmaktadır.[97]

es-Sâğânî, Ebu'l-Fedâil Radiyuddîn Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan b. Haydar es- el-Kureşî el-Umerî el-Adevî el-Hindî (ö.650/1252) Muhaddis ve tanınmış hanefî âlimi. Mevr köylerinden Sâğân asıllı olup Sefer 577 (Haziren-Temmuz 1181)'de Lahor'da doğdu. *Meşâriku'l-envâr, er-Risâle fi'l-mevzûa* adlı eserleri meşhurdur.[98]

Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö.1014/1606). Hadis ilminde de olmak üzere 180 civarında kitap ve risale telif etti..[99]

Yukarıda örneklerden Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında çok sayıda muhaddis yetiştiği ve çeşitli kategorilerde çok sayıda eser verdikleri, bölgede ve bütün İslâm dünyasında hadis ilmini geliştirdikleri, zirveye çıkarıp çok önemli katkı sundukları görülmektedir. Bunun yanında tasnif ettikleri eserler yanında anlayış ve yorumlarıyla de hadislere yeni bir bakış açısı geliştirdikleri görülmesi gereken ayrı bir husustur.[100]

Kelâm

İslâm inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahiyden hareketle yazılan eserlerin bir kısmı Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kaleme alınmıştır. Sadece kelâmî eserler yazılmamış, İslâm'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları, bölgenin dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak Türkistan âlimleri tarafından yeniden yorumlanmıştır. Fakat bu kültür çevresinde yeni bir kelâmî gelenek doğmuştur. Bunun önderliğini Semerkand'ın bir köyünde doğan ve 333/944 yılında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî yapmıştır. Re'y Taraftarlığının Ebû Hanife'den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan İmam Mâturidî[101], *Fık-*

---

97 Bkz. Bağdadlı İsmail Paşa, age, I, 312; C. Brockelman, "Beğâvî", *İA*, II, 449; Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 104; Mevlüt Güngör, "Beğâvî, Ferrâ", *DİA*, V, 340-41; Ali Eroğlu, *el-Beğâvî ve Tefsirdeki Metodu*, Erzurum, 1987 (Basılmamış doktora tezi)

98 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XXX, 282-84. Geniş bilgi için bkz. Halid Zaferullah Daudi, *Şah Veliyyullah'tan Günümüze Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, İstanbul, 1995, s. 54-60

99 Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 166; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, V, 97; Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *DİA*, II, 403-405. Yukarıda zikredilen ve zikredilmeyen ilgili geniş bilgi için bkz. İshak Özgel, *Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri* , (Basılmamış çalışma)

100 Bkz. Ahmet Yıldırım, "Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 31 Mayıs 1 (Tebliğler Kitabı), s. 243-252, Haziran, 2007.

101 Mâtüridî'nin tefsir metodunu incelediği kitabında Dr. Ragıp İmamoğlu, Mâtüridî'nin zamanında Sünnî kelâmcı (ilahiyatcı) olarak fıkıhta Hanefî olan Mâtüridî ve Şafii olan Eş'arî'nin bulunduğunu ifade ettikten sonra, şunları yazar: "Muslihuddin Mustafa el-Kesteli (öl.



hu'l-Ebsat ve *el-Alîm ve'l-Müteallim* gibi Ebû Hanife'ye nispet edilen eserleri rivayet etmekle kalmamış gerek bu eserlerin sonraki nesillere aktarılmasında, gerekse bu metinlerde işlenen fikirleri geliştirerek köklü bir kelam ekolünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple Türkistan'da İmam Ebû Mansur el-Mâturidî öncülüğünde kurulan bu kelâmî gelenek Maturidilik olarak adlandırılır. Klasik kelâmın temel konuları arasında yer alan bilgi kuramı ilk defa sistemli bir şekilde burada oluşturulmuştur. Bu bilgi kuramına göre, doğru ve güvenilir bilginin üretiminde sağlam akıl, sağlam duyular ve doğru haber esastır. Mâturidî kelamının yükselme dönemine ait kelâmî edebiyatın büyük bir kısmı, Samanîler, Karahanlılar ve Selçuklular döneminin ilmi ve kültürel ortamında Türk müelliflerce kaleme alınmıştır.[102]

Bu kültür havzasının en önemli başarılarından birisi de, İslâm inancını sistemleştirerek ve aklî yollarla temellendirerek Mâturidilik adıyla bölgenin kültürel ve toplumsal yapısına uygun kelâmî bir sistemi üretmesidir. Bu sayede alimler, dini düşüncede çatışmaya sebep olacak dış kaynaklı anlayışlara karşı koyabilmeyi başarmışlardır. İkinci önemli başarısı da, İmam Mâturîdî tarafından, dini bilgi üretebilmek için gerekli olan bilgi kuramının oluşturulmasıdır. Bu bilgi nazariyesinde akıl, duyular ve haber sağlam, güvenilir ve doğru bilginin üretiminde esas olarak alınmıştır. Kadim dini bilginin üretilmesinde, bu kuram Avrasya'da uzun süre işletilmiş, ancak daha sonra bu akılcı bilgi kuramı terk edilmeye başlanmış ve gelenekçi-muhafazakar bir anlayış yer edinmeye çalışmıştır. Avrasya coğrafyasının her tarafında Mâturidîliği savunan ve onun görüşlerini destekleyen çok sayıda eser, şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bu eserlerin müelliflerinin % 90'nı Türk asıllıdır.[103] Samanîler, Karahanlılar ve Selçuklular döneminde Orta Asya ve Türkistan'da ortaya çıkan ve Mâturîdî mütekellim olarak bilinenlerden bazıları şunlardır:

901/1495) özetle diyor ki: Horasan, Irak, Şam ve daha birçok yerlerde Eş'arî mezhebi; Maveraünnehir bölgesinde ise, daha çok Mâtüridî mezhebi yayılmıştır. Mâtüridî, hocaları vasıtasıyla Ebu Hanife (80/150/669-767)'ye dayanıyor. İtikadda Mâtüridî mektebinin mensupları, çoğunlukla fıkıhta Hanefî olanlardır. Eş'arî mektebinin mensupları ise, fıkıhta ekseriyetle Şafiî'dir. Ayrıca Maveraünnehir fukahasına da, özellikle el-Mâtüridiyye deniliyordu. Mâtüridî, devrinde bu bölge fukahasının reisi olarak tanınmıştır." M. Ragıp İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Mâtüridî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu, Ankara 1991, s. 15; A. Vehbi, Ecer, "Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâtüridî'nin Yeri ve Etkisi"*, Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, V, 978-997.

[102] Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6018&/Timur-Dönemi-ve-Sonrası-Kelamî-Edebiyatın-Türkistan-Sahası-Kaynakları-(Yeni) (13.03.2012)f

[103] Bölgede yetişen Maturidî ve diğer mezheplere mensup Türk Kelamcılar için bkz. M. Şemseddin Yaltkaya, "Türk Kelâmcılar", *Dârul'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, V/2 (1932), s. 7-15; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları İst. 2004

İmâm Mâturidî, el-Hakîm es-Semerkandî (ö.342/953), Ebû Seleme es-Semerkandî (IV. Asrın ikinci yarısı), Ebû İshak es-Saffâr el-Buharî (ö.534/1139), Ebû Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1099), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), Nureddîn es-Sabûnî (ö.580/1184), Ömer en-Nesefî (ö.537/1142), Sıracüddîn el-Oşî (ö.575/1179), Menkübers b. Yalınkılıç et-Türkî (ö.652/1254), Ebû Hafs el-Gaznevî (ö.593/1197); Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), Sadru'ş-Şerîa es-Sânî (ö.747/1346). Hatta bazı aileler kelamcı yetiştirmekle ün salmıştır. Bu ailelerden yetişen kelamcılar, Mâturidî, Semerkandî, Nesefî, Saffar el-Buhârî, Pezdevî gibi aile adlarıyla anılmaktaydı. Bu alimlerin her birinin günümüze kadar ulaşmış önemli kelamî eserleri bulunmaktadır.[104] Bununla birlikte bölgede etkin ve yaygın olan Maturidî geleneğe ait yazma veya basılı eserleri, müelliflerinin ölüm tarihlerine göre bir listesini vermenin, kelam ilminin bölgedeki katkı ve etkisini görmemize yardımcı olacaktır:

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö.333/944),

a) *Te'vîlâtu'l- Kur'ân*, Thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr. (15 cildi yayımlandı.

b) *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.

el-Hakîm es-Semerkandî, Ebû'l-Kâsım İshak b. Muhammed (ö.342/953),

a) *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam*, İstanbul 1887.

b) *Risâle fi'l-Îmân*, İstanbul 1887.

Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buharî es-Semerkandî (ö. IV. Asrın ikinci yarısı), *Cümelü Usuli'd-Din*, thk.: Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.

er-Rustuğfenî, Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd (ö. 345/956),

a) *Kitâbu'l-İrşâd* (el-Mühtedî fî Usûli'd-Dîn).

b) *Kitâbu'l-Fevâid eş-Şeyh Ebî-l-Hasan 'Ali b. Sa'îd ar-Rustuğfenî*

en-Nisaburî, Ebû'l-A'lâ Sa'îd b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî (ö.432/1040), *Kitabu'l-İ'tikâd*, thk.: Seyit Bahçıvan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed (ö.493/1099), *Kitâbu Usûli't-Tevhîd*, thk. Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963.

---

[104] Sönmez Kutlu, "Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi Sorunu", http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu-(13.03.2012).



el-Keşşî, Ebû Şekûr es-Sâlimî, Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Hanefî (ö. V./XI yüzyılın II. yarısı), *Kitâbu't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd.*

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö.508/1114),

a) *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Claude Selame, Şam 1992; thk. Hüseyin Atay, Ankara 2003.

b) *Kitâbu't-Temhîd*, thk.: Abdulhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire 1987.

c) *Bahru'l-Kelâm*, Matbaatu'l-Meşrık, Mısır 1911.

es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr (ö.534/1139),

a) *Telhîsü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*.

b) *Ecvibetü'l-İmâm es-Saffâr el-Buhârî c)Esi'le fi'l-İ'tikâd*.

en-Nesefî, Ebu Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefi (ö.537/1142), *el-Akâid*, Kahire 1925; *el-Akâidü'n-Nesefiyye*, İstanbul 1293, İstanbul 1320, İstanbul 1331.

el-Lâmişî, Ebû's-Senaî Mahmûd b. Zeyd el- Hanefi el-Mâturîdî (ö. XI.-XII asır), *Kitâbu't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, thk.: Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1995. (İntişârât-I Ferheng-i Îrân Zemîn. Silsile-I Mütûn u Tahkikât: 9)

es-Semerkandî el-Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd b. Ömer b. Hasan b. Huseyin (ö. 552/1157), *Lubâbu'l-Kelâm*, thk.: M. Said Özervarlı, İSAM yayınları, Ankara 2005.

Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, Nâsırüddîn Muhammed b. Yusûf b. Muhammed b. Ali b. el-Alevî el-Hasenî el-Medenî (ö. 556/1161), *Kitâbu'l-Misdak*.

el-Uşî, Ali b. Osman (ö. 575/1179), *al-Kasîdetü'l-Lâmiyye fi't-Tevhîd*, İstanbul 1302/1884-85.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 580/1184),

a) *Kitâbu'l-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Şam 1979.

b) *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk.: Fethullah Huleyf, İskenderiye 1969.

c) *el-Müntekâ fî Ismeti'l-Enbiyâ*

d) *Kitâbu's-Sâbunî fi Usûli'd-Dîn*

e) *Muhtasâru'l-Kifâye*

f) *el-Kifâye fi'l-Usûl*

g) *el-Kifâye Şerhu'l-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*.

i) *el-Kifâye fi'l-Hidâye*.

el-Kasânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed (ö.587/1191),

a) *Usûlu't-Tevhîd*. (el-Mu'temed fi-l-Mu'tekad)

b) *Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm.*

el-Gaznevî, Ebû Hafs Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd (ö.593/1197),

a) *Ravzatu'l-Mütekellimîn*

b) *el-Müntekâ min Ravzati'l-Mütekellimîn* (1.eserin muhtasarı)

Ebû Şüca' en-Nâsırî, Menkübers Necmüddîn b. Yalınkılıç Abdullah et-Türkî (ö. 652/1254), *Burhânu's-Satı' Şerhi Akâdi't-Tahavî.*

er-Râmişî el-Buhârî, Hamîdüddîn ed-Darîr Ali b. Muhammed b. Ali (ö.666/1268), *Fevâid Şerhi'l-Bidâye*.

el-Habbâzî, Celâluddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hocendî (ö. 691/1292), *Kitâbu'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Nu: 1177.

es-Semerkandî, Ruknüddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulazîz (ö.701/1301-02), *Kitâbu'l-Akîdeti'r-Rukniyye fî Şerhi lâ İlâhe İllallah Muhammedü'r-Resûlullah*, thk.: Mustafa Sinanoğlu, İSAM yayınları, Ankara 2008.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310),

a) *el-Umde fî Usûli'd-Dîn*.

b) *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*. (Şerhu'l-Umde).

es-Sığnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Semerkandî (ö. 711/1311), et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd lî Ebû'l-Mu'în en-Nesefî.

Sadru'ş-Şerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Hanefî el-Buharî (ö.747/1346), *Ta'dîlu'l-Ulûm*. [105]

et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer (ö.792/1390).

a) *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tavdîh*,

b) *el-Mekâsıd*,

c) *Şerhu Mekâsidi't-tâlibîn*,

d) *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu't-Tasrîf*[106]

---

[105] Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6018&/Timur-Dönemi-ve-Sonrası-Kelamî-Edebiyatın-Türkistan-Sahası-Kaynakları-(Yeni) (13.03.2012)

[106] Ziriklî, age, VIII, 113; C. A ey, "Teftâzânî", İA, XII, 118-121; Süleyman Uludağ, *Sa'duddîn Taftazânî ve "Şerhu'l-Akâid"*, Şerhu'l-Akâid Tercümesine yazdığı takdim yazısı, İstanbul, 1982, s. 63-87



Türkistan'da Mâturidî ve Eşarî ekolleri dışında İmamiyye Şiası, İsmaililik, Zeydilik gibi ekoller de, uzun süreli toplumsal taban edinemeseler de, belli ölçüde taraftar bulmuştur. Fıkıhta Hanefiliği benimseyen Mutezile mezhebi de bu coğrafyada, özellikle Harezm'de etkili olmuş ve kendilerine özgü kelâmî bir edebiyat geliştirmiştir. Ancak bunlardan büyük bir kısmı bize ulaşmamıştır. Türkistan'da kelâmî alanda özgün eserlerin verilmesi ve belli bir seviyeye ulaşması Timur öncesi döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla Osmanlının kuruluş yıllarına kadar Mâturîdî geleneğini savunan ve bu geleneği Anadolu, Kafkasya ve Balkanlara taşıyan onlarca fakih ve mütekellim yetişmiştir. Maalesef bu geleneğin henüz tarihi ve edebiyatı günümüz araştırmacılarının ilgisini yeterince üzerine çekememiştir. Türkiye'de ve yurt dışındaki yazma kütüphanelerin tozlu raflarında günümüze ulaşan yüzlerce yazma, yayımlanmayı ve üzerinde çalışmayı beklemektedir.[107]

Fıkıh

Fuat Köprülü'nün ifadesiyle, *"Müşterek İslâm medeniyetinin en dikkate değer mahsullerinden biri de fıkıh (fikh) dediğimiz İslâm hukûku'dur. İslâmiyet dâiresine giren kavimler, evvelce ne gibi hukuk müesseselerine mâlik olurlarsa olsunlar, fıkıh hükümlerini kabûle ve ona bağlı kalmağa mecbûr oluyorlardı. Bununla beraber, eski hukûkî an'anelerin, asırlarca onlara tâbi olmuş kavimler tarafından kolay kolay unutulmayacağı pek tabiî idi; bu an'aneler İslâm fıkhının inkişâfı üzerinde te'sir icra ettiği gibi, meselâ Türk, Arap, Fars hukûkî vicdanlarının birbirinden farklı olması da, yine onun te'siri iledir."*[108]

Orta Asya Müslüman Türk Dünyasının ve Türk âlimlerinin İslâm kültür ve medeniyetine katkıları birçok alanda görülmekle birlikte, daha yoğun biçimde hukuk (fıkıh) sahasında dikkati çekmektedir. Hukukta İslâm kaynaklarında Mâverâünnehir diye tabir edilen Türkistan bölgesi âlimlerinin özellikle, bugün İslâm dünyasında en yaygın hukuk mektebi olan Hanefî fıkhının gelişmesinde katkıları büyük olmuştur.[109]

Türk halkları arasında özellikle Hanefî mezhebinin yaygın olmasının elbette bir takım sosyo-kültürel sebepleri vardır. Her şeyden önce gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İmam Hasan b. Ziyad gibi onun önde gelen öğrencilerinin yetiştirdiği birçok fakih özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş

---

[107] Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6018&/Timur-Dönemi-ve-Sonrası-Kelamî-Edebiyatın-Türkistan-Sahası-Kaynakları-(Yeni) (13.03.2012)

[108] M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Barthold), s. 146. (W. Bardhold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*[İzahlar kısmı, M. Fuad Köprülü'ye âit, TTK, Ankara 1973 (ilk baskı, İstanbul 140)

[109] Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serasî Örneği", *Türkler,* V, 712.

bölgelere giderek oralarda hocalarının görüş ve içtihadlarının tanınması, benimsenmesi ve yayılması için büyük gayret göstermişlerdir. [110]

Ebû Hanife'nin tabakat kitaplarında adı geçen 800'ü aşkın öğrencisinin önemli bir kesiminin, Ahvan, Isfahan, Hemedan, Rey, Cürcan, Nese, Merv (Bugünkü adıyla Mari), Buhara, Semerkant, Belh, Harizm gibi Irak'ın doğusunda yer alan ilim ve kültür merkezlerinden olduğu ifade edilmektedir. Bunların önemli bir kısmı gerek kendi bulundukları bölgelerde ders halkaları kurup talebe yetiştirerek gerekse kadılık görevi üslenerek Hanefiliğin yayılmasında önemli katkılar sağlamışlardır.[111] Ayrıca Ebû Hanife'nin öğrencisi İmam Muhammed'in bölgede yaygın olan eserleri ile değişik âlimler tarafından bu eserler üzerine yapılan şerhlerin de, Hanefî mezhebinin bölgede iyice kök salmasında büyük rolü olmuştur.[112]

Dolayısıyla hem Hanefî hukuk ekolünün geliştirilmesinde hem de onun İslâm âleminde en büyük ve en yaygın ekol haline gelmesinde özellikle Mâverâünnehir fakihlerinin katkıları büyük olmuştur. Genel olarak fıkhın özel olarak Hanefî fıkhının gelişme tarihinde, özellikle XI. ve XII. asırlardaki Mâverâünnehir fıkıh faaliyetleri mühim bir yere sahiptir.[113]

Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Mâverâünnehir, hemen hemen bütün temel İslâm bilimleri açısından olduğu gibi özellikle de hukuk (fıkıh) ilmi bakımından oldukça verimli bir bölge konumundadır. Daha ilk Müslüman oldukları günden itibaren Türkler arasından birçok fakih, müfessir, muhaddis, mütekellim ve mutasavvıf çıkmaya başlamıştır. Meselâ, ilk müstakil Müslüman Türk devletlerinden olan Karahanlılar devrinde Türklerin, Mâverâünnehir 'de özellikle İslâm hukukunun gelişmesinde büyük katkılar sağladıkları görülmektedir. Bu dönemde 300 kadar İslâm hukukçusu yetişmesi ve bunlara ait %98'i Hanefî fıkhına dair 350'den fazla eserin vucûda gelmesi dikkate şâyandır. Gerçekten tarih boyunca Mâverâünnehir, özellikle doğuya doğru yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de en büyük inkişafa ulaşan Hanefî fıkhının kalesi haline gelmiştir. Nitekim birçok meşhur Hanefî fakihinin, hep Mâverâünnehir bölgesine mensup oluşu bunun bir göstergesidir.[114]

Mâverâünnehir'de İslâm hukuku bakımından çok hareketli ve canlı bir dönemi teşkil eden Karahanlılar idaresinde yetişen fakihler, tabir caizse İslâm hukukunun

---

110 Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serasî Örneği", V, 712.

111 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1987, XVI, 3

112 Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serasî Örneği", *Türkler,* V, 712-713.

113 Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslâm Hukukçuları,* Ankara 1976, s. 306.

114 Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslâm Hukukçuları,* s. 305; Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği", *Türkler,* V, 713.



kurucuları rolünü üslenmişlerdir. Bu dönemde yetişen fakihle kendilerini özellikle Ebû Hanifenin öğrencileri Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den nakledilegelen kitapların tetkik, tedris ve şerhine vermişlerdir. Bu yüzden bölge halkının %99'u amelde Hanefî mezhebini, itikadde ise yine bir Hanefî alimi olan Ebû Mansur el-Maturîdî'ye nispetle Maturidî unvanıyla anılan itikadî mezhebini benimsemiştir. Şafiî fukahâsından çok az kimseye rastlanan bölgede Hanbelî ve Malikî ekollerinden ise hemen hemen hiçbir eser ya da fakihe rastlanmamaktadır.

X. ve XI. yüzyıl Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir 'inde Hanefî mezhebinin en üretken, en disiplinli ve en büyük temsilcilerinden birisi, hiç kuşkusuz, hukukçu olduğu kadar aynı zamanda usulcü ve münazaracı da olan Şemsüleimme es-Serahsî'dir.[115]

Diğer taraftan zikredilen bölgelerde yaşayan Türk halkları, muhtemelen Hanefîliği kendi örf ve adetlerine, hayat anlayışlarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Çünkü bu bağlamda Hanefîlik, dinin özellikle amelî yönünün anlaşılmasında re'y ve içtihada ağırlık vererek Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve telakkilerini nispeten yumuşatan ve farklı muhitlerce daha kolay benimsenebilen bir anlayışı temsil etmekteydi. [116]

Avrasya coğrafyasının fıkhî-amelî cephesini oluşturan Hanefilik, altın çağını bu coğrafyanın Türkistan bölgesinde yaşamıştı. Hatta başta Türkler olmak üzere diğer milletler, Hanefiliğe o kadar sıkı sıkıya bağlandı ki bazı tarihçiler onların İslâm'a girişinden "Hanefî dinine girme" olarak söz etmişlerdir. Maveraünnehir kültür havzası, genelde İslâm fıkhının, özelde Hanefî fıkhının gelişmesine önemli bir görev üstlenmiştir. Örneğin Karahanlılar döneminde toplam üç yüze yakın fakih çıkmış ve bunların büyük bölümü bu topraklardaki eğitim kurumlarında yetişmişti. Karahanlılar döneminde ilim merkezleri durumunda olan elliyi aşkın şehir vardı. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkand, Nesef, Kâş, Uşrusana, Ferğana'dır. Karahanlılar döneminde elliye yakın ilim merkezinde 125 kadar fakih yetişmiştir. Bunların 32'si Buhara, 12'si Semerkand, 10'u Merğinân, 10'u Nesef, 4'ü Oş'ludur. Müslüman olduktan sonra İslâm'a çok çabuk intibak eden Karahanlılar, Hanefî fıkıh tarihi açısından bir dönüm noktasını temsil eder. Bu dönemdeki fakihlerin tamamına yakınının,(kendileri Türk olmalarına rağmen) ismi Arapça'dır. Muhammed et-Türkî el-Balâsâğûnî ve Mahmûd es-Sâğûcî dışında Türkçe isme ve sıfata çok az rastlanır. Kavakçı, Karahanlılar döneminde 300'e yakın İslâm hukukçusu ve 350'ye yakın eserin kaleme alınmasını Türklerin sonraki tarihini etkilemesiyle ilgili şu tespitleri yapar:

"Müslüman Türklerin ilim ve irfanıyla İslâm'a ve hususiyle İslâm Hukukuna intibakları ve 300'e varan İslâm hukukçusu yetiştirmeleri, hatta onların fıkha

---

[115] Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği", *Türkler,* V, 713.

[116] Bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1987, XVI, 7; Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği", *Türkler,* V, 712-13.

dair eserlerinin 350'den fazla oluşu fevkalâde calib-i dikkattır. Bu hal onların ileride kuracakları Türk-İslâm İmparatorluklarına ne derece layık olduklarını göstermekte idi. Fetva kitaplarının 20 kadar olduğu 350'den fazla Fıkıh eserinin % 98'i Hanefî Fıkhına dâirdir. Filhakika, Mâvarâ' al-Nahr, Hanefî mezhebinin kal'ası olmuştur. Öyle ki, bu mezhebi, hususiyle Hanefî Fıkhını Mâvarâ' al-Nahr mezhebi ve Fıkhı saymak mümkün olsa gerektir. …."[117]

Bu bölgede yazılan fıkıh kitapları, Horasan, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslar'da dini-toplumsal hayatın işlediği fıkıh zeminini oluşturmuştur. Maveraünnehir fıkıh havzasında yazılan bu eserler, daha sonra bu bölgelerde yıllarca medreselerde okutulmuş, üzerine yüzlerce şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: el-Hakîm eş-Şehîd (ö.334/945)'in *el-Kâfî*'si[118]; Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090)'nin bu eseri şerhetmek için yazdığı *el-Mebsût*'u[119]; Kudûrî'nin (ö.428/1037) *el-Muhtasar*'ı; Ebû Muhammed es-Sadru'ş-şehid (ö.536/1141)'nın *el-Fetâvâ el-Kubrâ*'sı[120], Ebû Bekr es-Semerkandî (ö.538/1144)'nin *Tuhfetu'l-Fukâhâ*'sı[121], Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî (ö.556/1161)'nin *Multekâ fi'l-Fetâvâ*'sı[122], Alâuddîn el-Kâsânî (ö.587/1191)'nin *Bedâiu's-Sanâ'i fi Tertîbi'ş-Şerâi*'i[123], Kadıhan Fahruddîn el-Ferğânî (ö.592/1196)'nin *Fetâvâ*'sı[124], Burhanüddîn el-Merğînânî (ö.593/1197)'nin *el-Hidâye*'si[125], Ali el-Pezdevî (ö.482/1089-90)'nin *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*'ü[126] ve Sadru'ş-şerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346-7)'un *Tenkîhu'l-Usûl*'ü.[127]

---

[117] Bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslâm Hukukçuları,* Ankara 1976, s. 305-307.

[118] Bilgi için bkz. Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, İstanbul, 1951-55, II, 37

[119] Bilgi için bkz. Ziriklî, age, VI, 208; M. Hamidullah, "Serâhsî", *İA*, X, 502-507; es-Serâhsî Armağanı, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1965; Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği", *Türkler,* V, 714 -20.

[120] Bilgi için bkz. Bağdâdlı, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn,* I, 783.

[121] Bilgi için bkz. Bağdâdlı, İsmail Paşa, age., II, 90-92; Kehhâle, age., VIII, 228.

[122] Bilgi için bkz. Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, II, 94; Ziriklî, age., VIII, 22-23; Kehhâle, age, XII, 137.

[123] Bilgi için bkz. Ziriklî, age, II, 46; Kehhâle, age, III, 75.

[124] Bilgi için bkz..Ziriklî, age., II, 238; Th. W. Juynboll, "Kadı Han", *İA*, Cilt IV, s. 49.

[125] Bilgi için bkz. Heffening, "Merğinânî", *İA*, Cilt VII, 761; Hüseyin Karapınar, "Merğınânî ve Eseri Hidâye", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 1986, Cilt XXII, Sayı 2, s. 26-41.

[126] Bilgi için bkz: Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 2006, s. 38-39:

[127] Sönmez Kutlu, "Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi Sorunu",

http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu-(13.03.2012). Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 202-205.



Orta Asyadaki İslâmi İlimlerin gelişmesinde daha çok fıkıh (İslâm hukuku) sahasındaki alimlerin ve çalışmalarının dikkat çektiği bilinmektedir. Bu itibarla bölgede yetişen fıkıh alanındaki bazı önemli şahsiyetler hakkında bilgi vermeyi bölgeye ve alanlarına katkıyı görme açısından faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Ebû Mutî Hakem b. Abdullah b. Mesleme el-Belhî. (ö.199/814) Ebû Hanife'nîn yakın arkadaşı ve talebesi ve *el-Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserinin râvîsi. Belh'te onaltı yıl kadılık yaptı ve orada vefat etti.[128]

Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö.216/831). Mâveraünnehrin büyük hanefi âlimlerinden olup mezheb imamlarına muhalefet ettiği görüşleri ile bilinmektedir. Buhara'da vefat etti.[129]

es-Sebezmûnî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Kelâbâzî (ö.340/952). Mâveraünnehrin büyük hanefî âlimlerinden olup Buhara köylerinden Sebezmûn'ludur. Şah Veliyullah ed-Dihlevî onu "ashâbu'l-vücûh"dan sayar. Ebû Hanife'nin *Müsned*'ini tasnifinden başka *Keşfu'l-âsâri'ş-şenfe fimenâkibi EbîHanîfe* adlı bir eseri vardır.

eş-Şâşî, Ebû Ali Nizamuddin Ahmed b. Muhammed b. İshak (ö.344/955). Hanefi fıkıh âlimidir. Fıkıh usulüne dair önemli ve mütedavil bir eser olan *Usûlü'ş-Şâşî* ve *Husûlu'l-havâşî* adıyla yapılan şerhi basılmıştır.[130]

Rusteğfenî, Ebu'l-Hasan Ali b. Said (ö.345/956). Semerkand köylerinden Rusteğfen'li hanefi fıkıh ve kelâm âlimidir. Mâturidî'nin önde gelen talebelerinden olup *İrşâdu'l-mühtedî fîusûli'd-dîn, ez-Zevâid ve'l-fevâid (fî envâ'l'l-ulûm)* ve *el-Fetâvâ*a dlı eserleri vardır.[131]

el-Hinduvânî, Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Belhî. (ö.362/973). Belh'li büyük hanefi âlimidir. Belh'te Hindistan'dan getirilen köle ve cariyelerin indirildikleri Bâbu Hinduvân adlı mahalleye nisbetle Hinduvânî diye anılmaktadır. İlminden dolayı da kendisine Küçük Ebû Hanife denmiştir. 62 yaşlarında Buhara'da vefat etmiştir.[132]

el-Feşîdiyzecî, Ebû Ali Hüseyin b. Hıdr b. Muhammed en-Nesefî (ö.424/1033). Hanefî fıkıh âlimidir. Buhara'da vefat etti.[133]

---

128 Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1347, VIII, 223-225; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Ricâl,* Beyrut-Tsz, I, 574; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 414; Sönmez Kutlu, age, 216-218.

129 Zehebî, , *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, X, 157-158.

130 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1347, IV, 392; Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, I, 62

131 Ziriklî, age, V, 102; Kehhâle, age, VII, 99.

132 Bağdadlı İsmail Paşa, age, II, 47; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifîn*, X, 244

133 Bağdadlı, İsmail Paşa, age, I, 309.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsa (ö.430/1039). Hilaf ilminin kurucusu ve büyük Hanefi fakihi kabul edilen, Debûsî Buhara'da vefat etti. *Te'sîsu'n-nazar*, *Takvîmu'l-edille* adlı eserleri sahasında önemli eserlerdir.[134]

el-Mustağfirî, Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tezz en-Nesefî. (ö.432/1040). Mâverâünnehr hanefi âlimlerinin önde gelenlerinden olan Mustağfirî'nin muhaddis kimliği de bulunmaktadır. Nesef'te vefat etti. *Târîhu Neşef ve Keş, Delâilu'n-nübüvve, Fedâilu'l-Kur'ân, Ma'rifetu's-Sahâbe, Kitâbu'l-Münâsebât, Hutabu'n-Nebî* adlı eserleri bulunmaktadır.[135]

Nâsihî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbûrî (ö.447/1055). Büyük hanefî âlimi olup Sultan Mahmud b. Sebüktegin'in Buhara'da kâdilkudâtlığını yaptı. Buhara'da vefat etti. "Nâsıhî", dedelerinden "Nasıh" adlı birine nisbettir.

Halvanî, Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih, Şemsu'l-Eimme el-Buhârî (ö.448/1050). Buhara'da re'y ashabının imâmı, büyük hanefi müctehidir. Halvânî" (veya Halvâî), helva yapım ve satımına nisbettir.[136]

Hâherzâde, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin (Hasan) b. Muhammed el-Buhârî, Bekr (ö.483/1090). Mâverâünnehrin büyük hanefi âlimlerindendir. Kadı Ebû Sabit Muhammed b. Ahmet el-Buhârî'nin kız kardeşinin oğlu olduğundan "kız kardeşin oğlu" manasına "Hâherzâde" lakabını almıştır. Bu lakab, Mâverâünnehr bölgesinde tanınmış bazı âlimlerin kız kardeşlerinin oğlu olan bazı âlimler için kullanılmıştır. *el-Mebsût, et-Tecnîs Şerhu Edebi'l-kâdî, Şerhu'l-Câmii'l-kebîr, Şerhu Muhtasari'l-Kudûri, el-Muhtasar, el-Fetâvâ*.[137]

Zerencerî, Ebu'l-Fadl Şemsu'l-Eimme Bekr b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Buhârî. (ö.512/1118). Büyük hanefi âlimi olan Zerencerî, sahabi Câbir b. Abdillah'ln soyundan olup Buhara köylerinden Zerengir (Arapça'da Zerencer)'lidir. Memleketinde Küçük Ebû Hanife diye anılırdı. Buhara'da vefat etti, Kelâbâz'a defnedildi.[138]

Kirmânî, Ebu'l-Fadl Ruknuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî. (ö.543/1149). Tanınmış hanefî fıkıh âlimi ve Horasan bölgesinde hanefî ulemasının imâmı idi. Merv'de vefat etti. *et-Tecrîdu'r-Ruknî, Cevâhi-*

---

134 Ziriklî, age, IV, 248; Kehhâle, age, VI, 96; Sezgin, age, I; 456; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli Hukuk ve Ebû Zeyd ed-Debûsî*, Erzurum, 1980, Basılmamış Yüksek Lisans tezi

135 Zehebî, , *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XVI, 564; Bağdadlı, İsmail Paşa, age, I, 253; Ziriklî, age, II, 123; Kehhâle, age, III,150.

136 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XVIII, 177-178; Kehhâle, age, VII, 87.

137 Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, II, 76; Ziriklî, age, VI, 332; Kehhâle, age, IX, 253

138 Yakût, age, III, 138; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XIX, 415-417



ru'l-fetâvâ, Şerhu'l-Câmii'l-kebîr, Fetâvâ Ebu'l-Fadl adlı eserleri bulunmaktadır.[139]

el-Burhânu'l-Belhî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Muhammed el-Belhî (ö.548/1153). Büyük hanefi âlimi olarak bilinir. Belh tarafında Tahâristân köylerinden Sikender'de doğdu. Şam'da vefat etti.[140]

İmâmzâde, Sedîduddîn Muhammed b. Ebubekr, Ruknu'l-İslâm el-Buhârî es-Şerğî (ö.573/1177). Hanefi fıkıh âlimi, edib ve mutasavvıf olarak bilinir. Buhara'da müftülük ve vaizlik yaptı. Fıkhî konuları ve tasavvufî âdâbı içeren *Şir'atu'l-İslâm ilâ dâri's-selâm* adlı eseri bulunmaktadır.[141]

Akîlî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Ensârî (ö.576/1180). Buhara'lı büyük hanefî âlimi olan Akîlî'nin *Minhâcu'l-fetâvâ* adlı eseri bulunmaktadır.[142]

Attâbî, Ebû Nasr Zeynuddîn Ahmet b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî (ö.586/1190). Mâverâünnehr hanefî ulemasının önde gelenlerinden olup Buhara'nın Attâbiye veya Dâru Attâb mahallesine nisbetle anılır. İlk hanefî kaynaklarına dayanması itibariyle *el-Fetâva'l-Attâbiyye* adlı eseri önemlidir.[143]

Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâluddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdusseyyid b. Osman el-Buhârî (ö.636/1238).Tanınmış hanefi fıkıh âlimi olan Hasîrî, Buhara'da hasır dokunan bir mahalleye nisbetle bu nisbeyi almıştır. *Et-Tarîkatu'l-Hasîrîyye fî ilmi'l-hilâf beyne'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanefiyye* adlı eseri meşhurdur.[144]

Hamîduddîn ed-Darîr Hamîduddin Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmişî el-Buhârî (ö.666/1268). Büyük hanefi fıkıh, tefsir ve kelâm âlimi olarak bilinir. *Hâşiyetu'l-Hidâye (el-Fevâid)*, *Şerhu'n-Nâfi*, *Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye*, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* adlı eserleri bulunmaktadır.[145]

Lu'luî, Ebu'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed b. Davud el-Efsenecî el-Buhârî el-Lu'luî (ö.671/1272). Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi olan Lu'luî, Fıkıh ve kelâm yanında hadis, tefsir, usûl ve edebiyatta da vukuf sahibi idi. Tatar vakasında Buhara'da şehid edildi. Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Manzûmetu'n-Nesefiyye* adlı eserinin şerhi olan *el-Hakâik (Hakâiku'l-Manzûme)* adlı eseri bulunmaktadır.[146]

---

139 Zehebî, , *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XX, 206; Ziriklî, age, IV, 103

140 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XX, 276

141 Ziriklî, age, VI, 278

142 Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, I, 784; Ziriklî, age, V, 233; Kehhâle, age, VII, 316.

143 Bağdâdlı, İsmail Paşa, age, II, 406; Kehhâle, age, XII, 155

144 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XXIII, 53-54; Ziriklî, age, VII, 36

145 Bağdâdî, İsmail Paşa, age, I, 711; Kehhâle, age, VII, 217

146 Ziriklî, age, VIII, 60

Tasavvuf

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hızlanan fetih hareketleriyle İslâm kültürü bir taraftan Kuzey Afrika yoluyla Avrupa'ya, Endülüs'e, diğer taraftan Kuzey Arabistan tarîkiyle Güney Asya'ya, Türkistan'a ulaşmıştı. Bu askerî hareketlerle birlikte kültür ve medeniyetlerin "olmazsa olmaz" üç esası da yavaş yavaş oluşmaya başlamıştı: 1. İlim ve irfan, 2. Fikir ve felsefe, 3. Güzel sanatlar. İslâm medeniyetine bu esaslar açısından bakıldığı zaman karşımıza çıkan "kurucu" gruplardan biri de dervişler olmaktadır. Onlar fetih hareketlerinin gönüllü fedaileri ve gönül fatihleri oldukları gibi dönemin ilim, irfan, fikir, felsefe ve güzel sanatlarıyla da yakından ilgilenmiş, böylece örülmekte olan "koza"ya güçleri oranında güzellik ve sağlamlık katmışlardır.[147]

Bu bağlamda tasavvuf kültürünün ilk mimarlarından bir kısmı bu bölgede yetişmiştir. İbrahim b. Edhem, Şakik, Muhammed b. Fazl, Ahmed b. Hadreveyh Belh doğumludur. Fudayl b. İyaz, Bişr Hafî Merv'li olduğu gibi Hâtem-i Esam, Ebû Osman Hîrî, Hamdun Kassâr Nişabur'ludur.[148] Şu cümle ise Ferga-na'lı Vâsıtî'ye aittir:

"Sahte sofular edepsizliği ihlâs, nefislerinin oburluklarını nimetlerden meşru şekilde faydalanma, alçaklıkları celâdet haline getirdiler. Böylece "yolu" göremez duruma düştükleri için çıkmaza girdiler" [149] İslâmlaşma sürecinde bölge, zahid ve sûfilerin bölgeye taşıdığı İslâm düşünce ve yorumlarının muhtevasıyla ilgili unsurlarla doludur.[150]

Arapça konuşan bir toplumda ortaya çıkan İslâm kültürü farklı coğrafyalarda değişik dilleri kullanan milletlerle de yüz yüze gelmişti. Toplumların tarihlerinde zaman zaman görülen din değiştirme olayının büyük dalgalanmalara sebep olduğunu söylemek zor değildir. IX. yüzyılda Türk toplumunda başlayan bu ihtida hareketleri de benzer olaylarla birlikte büyüyüp gelişti. Söz konusu değiş-

147 Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi,* Cilt: 10, Sayı: 1, 2001, s. 9.f

148 Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", s. 14.. Bunlar dışında Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansur, Ebû Türâb en-Nahşebî, Muhammed b. Ömer el-Verrâk, İbrahim Semmas, Ebû Bekir Varrâk, Ebû Bekir Falizban, Ebu'l-Muzafer Tirmizî, Yûsuf Hemedânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Fadl el-Abbâs, Abdurrahman b. Alkame el-Leysî, Ebû Mûsâ İmrân b., Ebî İmrân es-Semerkandî, Sâlih b. Ca'fer, Fâris b. İsâ, Ebû Said el-Harrâz, Hakîm et-Tirmizî ve Hoca Ahmed Yesevî gibi meşhur sufiler bu coğrafyada yetişmiştir. Geniş bilgi için bkz.. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara 2010, s. 314-336; Ahmet Yıldırım, -"Sır Derya Havzasının İslâmlaşmasına Etkisi Olan Zahidler/Sûfiler", *İnnovasyalık Teknologıyalar Arkılı BilikteMamandar Kabuldastiru Meseleler Konulu Uluslar Arası Konferans,* 2010 Kazakistan/Çimkent, Bildiriler Kitabı, s. 378-384.

149 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi,* (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 156

150 Bkz. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 308-394.



şimin alt başlıkları incelenirken mutlaka ele alınması gereken konulardan biri de söz konusu dervişlerin faaliyetleridir. Bu gönül seferberliğinin ruhu ise Süfyân-ı Sevrî'nin şu cümlesinde saklıdır: "Türkistan'da ezan okumak Mekke'de namaz kılmaktan daha faziletlidir." [151]

Orta Asya Türk dünyasında oluşan ilk tarîkat Yesevîliktir. Dolayısiyle Türkistan ve Anadolu'da kurulup yaygınlık kazanan bütün tarikatlara ve tasavvufi ekollere doğrudan ve dolaylı olarak bu ekol tesir etmiştir. Yeseviye'den sonra bölgede ortaya çıkan dört ana tarîkat ve kurucuları şunlardır:

1. Kübreviye (Necmuddin Kübrâ, Hive'de doğdu, Moğollarla savaşırken 618/1221de şehid olmuştur. Kabri Türkmenistan'dadır)
2. Çeştiye (Muînuddin Hasan 633/1236'da Ecmer'de vefat etmiştir.)
3. Nakşibendiye (Bahâuddin Nakşbend, 791/1389'da Buhara'da vefat etmiştir)
4. Halvetiye (Ömer Halvetî 800/1397'de Herat'ta vefat etmiştir.) [152]

Bütün bunlarla birlikte tarihi süreçte bölgede tasavvufî birikimin yansımasıyla ilgili Orta Asya Türkçesi ile kaleme alınmış el yazması ve taş baskı birçok eser bulunmaktadır. Türkistan dervişlerinden günümüze yâdigâr kalan bu eserler, tarih içinde Orta Asyada tasavvufun nasıl anlaşıldığını, nelerin tartışıldığını, hangi konulara daha fazla önem verildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bunlar yeni araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu tür çalışmaların Orta Asya tasavvuf tarihi araştırmalarına yeni bir pencere açacağından şüphe yoktur.[153]

Sonuç olarak yukarıda örneklerde görüldüğü üzere Orta Asyada İslâm'ın kabulünden sonra İslâmî ilimlerin ortaya çıktığı ve çeşitli sebeplerle bölgeye uğrayan ve orada faaliyet gösteren pek çok bilgin ve şahsiyeti yetiştiği, bunun yanı sıra zengin bir kültür mirası oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Orta Asya'da İslâmî ilimlerle ilgili, sahasında zirve şahsiyetler ve çok değerli eserler ortaya çıktığı bilinmektedir. Bölgede zirve şahsiyetler ve çok değerli eserlerin çıkması genelde bölgeye ve İslâm'a, özelde İslâmî ilimlere çok önemli katkı sağlamış ve bu durum Orta Asya'yı İslâmi ilimlerin merkezi konumuna yükseltmiştir. Zaman zaman merkezi konumunu kaybetmiş ve arada kesintiler olsa da verdikleri katkının ve etkinin geçici olmadığı, bölgenin gelecek tarihi içindeki etkilerinin belirleyici bir mahiyet arz ettiği de dikkate alınması gereken önemli bir durum-

---

[151] Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", s. 9-10.

[152] Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", s. 11. Tasavvufun bölgedeki Sovyet dönemi ve sonrasındaki rolüne dair için bkz.: Süleyman Derin, "Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,* yıl 7, 2006, sayı 16, sayfa 7-39.

[153] Konuyla ilgili bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yadigar*, İnsan Yayınları, İst. 2011

dur. Dinî ilimler açısından bunun önemli bir tecrübe olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu tecrübeden bilhassa günümüz açısından gerektiği ölçüde istifade edildiğini söylemek zordur. Bu tecrübenin önemsenmesi bölgenin tarihteki yerini yeniden alması ve bu ilimlerin yeniden inşası açısından önemlidir. Ayrıca bölgeye yönelik din politikaları için bu hususun önemsenmesi hayati önem arz etmektedir. Orta Asya'yı tanımak ve bölgeye katkı sağlayabilmek için bu unsurun göz ardı edilmemesi elzemdir. Bu noktada öncelikli yapılması gereken, dinin doğru anlaşılması ve doğru öğretilmesi için İslâmi ilimlerin kaynaklarına inilerek onların günümüze yeni bir anlayış ve bakış açısıyla taşınması gelmektedir. Dinin doğru anlaşılması ve doğru öğretilmesi yönüyle bu, hayati önem arz etmektedir. Dolayısıyla kazanılan yeni bir anlayış ve bakış açısıyla ilim merkezlerinin yeniden açılması sahih dini bilginin yeniden üretilmesi açısından gereklilik arz etmektedir. Böylece İslâmî ilimlerin bir nebze de olsa bölgede yeniden ihyasına katkı sağlanmış olunacaktır.

KAYNAKLAR

AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Mukayeseli Hukuk ve Ebû Zeyd ed-Debûsî*, Erzurum, 1980, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi).

AKYÜZ, Ali, *Said b. Mansûr Musannefi'nin Yeniden İnşaası*, İstanbul, 1997.

AYDIN, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İst. 2004

AYDINLI, Abdullah, "Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman", *DİA*, Cilt VIII, s. 494-495.

AYDINLI, Abdullah, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, Cilt VIII, s. 495-96.

BARDAKOĞLU, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1987, Cilt XVI, s. 3.

BİLGİN, Mustafa, *Tefsir'de Mutezile Ekolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991.

BİLMEN, Ömer Nasuhi *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1973.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "İbn Kuteybe", *DİA,* İstanbul 1999, Cilt XX, s. 149.

BROCKELMAN, C., "Beğâvî", *İA*, Cilt II, s. 449.

BURSALI MEHMED TÂHİR, *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, (Haz. Sait Öztürk) İstanbul Kitapevi, İstanbul 1996 (ilk baskı İstanbul 1311/1896).

CANAN, İbrahim, "Ebû Hâtim er-Râzî", *DİA*, Cilt X, s. 150-151.

ÇELEBİ, Katib, (Hacı Halife), *Keşfu'z-zunûn*, Cilt I-II, İstanbul 1941.

DAUDİ, Halid Zaferullah, *Şah Veliyyullah'tan Günümüze Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

DÂVUDÎ, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Cilt I-II, Beyrut-Tsz.

DERİN, Süleyman, "Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,* yıl 7, 2006, sayı 16, sayfa 7-39.

EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdillah el-Esbehânî (ö.430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Asfiyâ*, Cilt I-X+Fihrist, Dâru'r-Reyhân li't-Turâs, Kahire Tsz.



ECER, A. Vehbi, "Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâtüridî'nin Yeri ve Etkisi"*, Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, Cilt V, s. 978-997.

ECER, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara, 1978.

EL-HAMEVÎ, Yakût, Ebû Abdillah Yakût b. Abdillah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Leibzig, 1870.

EL-MERVEZÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Saîd b. İbrâhim el-Kureşî el-Emevî, *Kitâbu'l-vera*, thk. Semir b. Emin Zahirî, Riyad 1997.

EL-YEMÂNÎ, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl'e yazdığı takdim yazısı*, s. b-y.

EROĞLU, Ali, *el-Beğâvî ve Tefsirdeki Metodu*, Erzurum, 1987 (Basılmamış doktora tezi).

ES-SERÎ, Hennâd, *Kitâbu'z-Zuhd*, thk. Abdurrahman Abdulcebbâr el-Ferîvâî, Kuveyt 1985.

ET-TANCÎ, M. Tâvit, "Abû Mansûr al-Mâturidî*", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, Cilt IV/ I-II, s. 2vd;

FERİD, Ahmed, *el-Bahru'r-raik fi'z-zühd ve'r-rakâik,* el-Mektebetu'l-tevfikiyye, Ysz. Tsz.

GÖKTAŞ, Vahit, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf -Kelâbâzî Örneği,* Meydan Yayıncılık*,* İst. 2008.

GÜNGÖR, Mevlüt, "Beğâvî, Ferrâ", *DİA*, Cilt V, s. 340-41;

HAMİDULLAH, M., "Serâhsî", *İA*, Cilt X, s. 502-507; es-Serâhsî Armağanı, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1965.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebûbekr Ahmed b. Ali (ö.463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1347.

HAYREDDİN, Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut-Tsz.

HEFFENİNG, "Merğinânî", *İA*, Cilt VII, s. 761;

IŞIK, Kemal, *Maturidî Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980.

İBN EBÎ HÂTİM, Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî (ö.327/939), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Cilt I-IX, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye-Beyrut (1952 Haydarâbâd baskısından ofset).

İBN HACER el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö.852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Cilt I-VIII, Beyrut, 1992.

İBN HACER, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Haz. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut 1994.

İBN SA'D, Muhammed (ö.230/844), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ (Kitâbu Tabakati'l-Kebîr)*, Cilt I-VIII+Fihrist, Dâru Sâdır, Beyrut Tsz.

İBNU'L-IMÂD, Abdulhayy b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Cilt I-X, Beyrut 1986.

İSMAİL PAŞA, Bağdadlı, *Hediyyetu'l-ârifîn*, Cilt I-II, İstanbul, 1951-55.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Ebû Dâvûd", *DİA*, Cilt X, s. 119-121.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Ebû Zur'a er-Râzî", *DİA*, Cilt X, s. 274-75.

KARA, Mustafa, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi,* Cilt: 10, Sayı: 1, 2001, s. 9.

KARAPINAR, Fikret, *Ebû Bekr el-Gülâbâdî (v.390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, Konya, 1999.

KARAPINAR, Hüseyin, "Merğınânî ve Eseri Hidâye", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 1986, Cilt XXII, Sayı 2, s. 26-41

KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara, 1976;

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Cilt I-XV, Dımaşk, 1957.

KELÂBÂZÎ, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut, 1983.

KELÂBÂZÎ, *Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ) İstanbul, 1979.

KETTÂNÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ca'fer (ö.1346/1927), *er-Risâletu'l-mustatrefe,* İstanbul, 1986.

KOÇKUZU, Ali Osman, "Firyâbî Muhammed b. Yusuf", *DİA,* İstanbul 1996, Cilt XIII, s. 146.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Tarihi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Barthold), s. 146. (W. Bardhold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*[İzahlar kısmı, M. Fuad Köprülü'ye âit, TTK, Ankara 1973 (ilk baskı, İstanbul 140)

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. baskı, İstanbul 1980.

KURT, Hasan, *Orta Asyanın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998.

KUŞEYRÎ, *Kuşeyri Risalesi,* (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981.

KUTLU, Sönmez, "Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi Sorunu",

http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu-(13.03.2012)

KUTLU, Sönmez, "İslâm Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6042&/İslâm-Bilimlerinin-Doğuşu-ve-Gelişimi* (13.03.2012)

KUTLU, Sönmez, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" *http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6018&/Timur-Dönemi-ve-Sonrası-Kelamî-Edebiyatın-Türkistan-Sahası-Kaynakları-(Yeni) (13.03.2012)*

KUTLU, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İSAM yay. İstanbul 2011.

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

KÜÇÜK, Raşit, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, Cilt I, s. 123-124.

MACDONALD, D. B., "Mâturidî", *İA*, Cilt VII, s. 404-407.

NÜVEYHİZ, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-ân*, Ysz. 1988

ÖZ, Mustafa, "İbnü'l-İhşîd", *DİA*, İstanbul 2000, XX, 94.



ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimler*, Ankara, 1990.

ÖZGEL, İshak, *Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri* (Basılmamış çalışma)

ÖZGEL, İshak, *Selçuklu Dönemi Müfessirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Bursa 1996.

SAMİ, Şemseddin, *Kamusu'l-A'lam*, İstanbul, 1306.

SANDIKÇI, Kemal, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı", *Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, Cilt V, s. 702

SANDIKÇI, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Diyanet Başkanlığı yay. Ankara 1991.

SEZGİN, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat yay., Ankara, 2000.

SEZGİN, Fuat, *GAS*, Cilt I-IX, Leiden, 1967.

SÖNMEZ, Mehmet Ali, "Firyâbî Ca'fer b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1996, Cilt XIII, s. 145.

TOSUN, Necdet, *Türkistan Dervişlerinden Yadigar,* İnsan Yayınları, İst. 2011.

STOREY, C. A., "Teftâzânî", *İA*, Cilt XII, s. 118-121.

ŞEKER, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.

ULUDAĞ, Süleyman, *Kelâbâzî ve Ta'arruf*, (Taarruf'un tecümesine yazdığı takdim yazısı); İstanbul, 1992.

ULUDAĞ, Süleyman, *Sa'duddîn Taftazânî ve "Şerhu'l-Akâid"*, Şerhu'l-Akâid Tercümesine yazdığı takdim yazısı, İstanbul, 1982, s. 63-87.

ÜNAN; Fahri, "Türk Dünyasında Bilim ve Eğitim",

http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik15.html (02.04.2012)

VELİYYULLAH, Dehlevî, Abdulaziz b. Şah, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, Ankara, 1986.

WENSİNCK, A. J., "Muslim", *İA*, Cilt VIII, s. 821-822.

WENSİNCK, A. J., "Tirmizî", *İA*, Cilt XII, s. 388-89.

YALTKAYA, M. Şemseddin, "Türk Kelâmcılar", Dâru'l-funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, V/2 (1932), s. 7-15

YARDIM, Ali, *Hadis I-II,* DEÜİF yay, İzmir 1992

YEPREM, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturdî*, İstanbul, 1984.

YERİNDE, Adem, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serasî Örneği", *Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi,* Ankara, 2002, V, 712.

YILDIRIM, Ahmet, "Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 31 Mayıs 1 (Tebliğler Kitabı), s. 243-252, Haziran, 2007.

YILDIRIM, Ahmet, "İbn Zencûye", *DİA*, Cilt XX, s. 462-463.

YILDIRIM, Ahmet, "Orta-Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Din Âlimlerinin Rölü", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Ankara-Türkistan 2012, s. 135-167.

YILDIRIM, Ahmet, "Türk Dünyasında İslâmi İlimler", *Türk Dünyasında İslâmi İlimlerin Yeri Konulu Uluslararası Konferans,* 26-27 Nisan 2012, Türkistan-Kazakistan 2012, s. 134-148.

YILDIRIM, Ahmet, "Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri", *Yeni Türkiye Dergisi Türk Tarihi Projesi*, Cilt V, 681-691, Ankara. 2002.

YILDIRIM, Ahmet, -"Sır Derya Havzasının İslâmlaşmasına Etkisi Olan Zahidler/Sûfiler", *İnnovasyalık Teknologıyalar Arkılı BilikliMamandar Kabuldastiru Meseleler Konulu Uluslar Arası Konferans,* 2010 Kazakistan/Çimkent, Bildiriler Kitabı, s. 378-384.

YILDIRIM, Ahmet, *Dârimî ve Sünen'i*, Bursa, 1990, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi).

YILDIRIM, Ahmet, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma yay., Ankara 2005.

YILDIRIM, Enbiya, *İbn Huzeyme ve Sahîh'i*, Bursa, 1989, (Basılmamış yüksek lisans tezi).

YILMAZ, Nusreddin, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturîdî'nin Mukayesesi*, Kayseri, 1990.

ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Ricâl*, Cilt I-IV, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Tsz.

ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb Arnaut-M. Nuaym Araksusî, Beyrut 1996.

ZEHEBÎ, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.



The Emergence and Development of Islamic Sciences in Central Asia

Prof. Dr. Ahmet Yildirim

ABSTRACT

The region of Central Asia, in which a lot of civilizations emerged, is one of the important regions in the world not only with its geographical size, but also with its social, political and cultural characteristics, and with it's under ground, over ground riches. Therefore, the region's being religion centered, which has always been believed to be the most deterministic side of the region, should not be forgotten. In order to put forward the region's religion centered characteristics due to most of its population's being Muslim, some information is required about what happened and what was done on the Islam religion and especially on Islamic sciences during historical period.

The encounter of Central Asia region with Islam started with the Islam armies' heading towards Khorosan region during the period of Umar ibn al-Khattab, and in this way, the region met Islam for the first time. Later, the conquest movements, which continued during the period of Uthman ibn Affan, resulted in all of the Khorasan and Transoxiana regions' falling under the

domination of Islam especially in the Muawiyah period. Afterwards, acknowledged theologists started to be raised in Transoxiana, during the period of Karahanids, especially the cities of Bukhara and Samarkand became major science centers. In this way, in parallel with the improvement of scientific activities and of especially Islamic sciences, nearly in every city, scientists emerged; and, as a result, like in other Islamic regions, some of the cities in this area became major science centers, and they turned into cities in which most of the acknowledged scientist are equaled. The most significant ones among those cities are Bukhara, Samarkand, Termez, Tashkent, Kanes, Sarakhs, Nesef, Bust, Herat, Balkh, Esfarayen, Tus(Tous,Toos), Merv, Nishapur. At this point, we have to handle the subject of generally science and education; and specifically Islamic sciences in Central Asia dating from the region's joining the circle of Islam civilization. Because, in central Asia, we cannot encounter with formal educational institutions that belong to the pre-Islamic period. After accepting Islam, this region put a lot of importance on scientific researches with the thought of belonging to Islam civilization; and, it raised knowledgeable scientists in nearly every area of science. When we look at the case from the perspective of Islamic sciences, it is known that the great scientists who knew those sciences thoroughly were raised in this region; and, that, at the same time, thousands of students studied Islamic sciences in madrasahs in Bukhara and Samarkand. In this respect, when we look at the historical data and sources, it is possible to see that a lot of scientists, who played a role in spreading Islam with their thoughts and works and, who are famous in Islamic world for Islamic sciences such as fiqh, hadith, ilm al - kalam, tafsir, sufism, are from this region and that they put a lot of endeavor and effort into the improvement of those sciences. When it is said Islamic sciences, we have to understand the sciences of tafsir, hadith, ilm al- kalam, fiqh, and sufism which emerged from the nature of Islam and were based on Qur'an and Sunnah. When we look at the development of Islamic sciences related to the every branch of science, it can be observed that a lot of the people who were related to every field of science made contributions to their fields with their interpretation, thoughts and understandings together with their works. When we look at the interpreters raised, in respect of their characteristics, within the entity of Islamic sciences in Central Asia, we observe that they put together the tafsir narratives of the first generation in the style of a collection of works. In this context, we can utter that they were in the phase of development in parallel with the region they are in, and, with generally the phase of formation of Islamic sciences. As thorough tafsir works complied in this region, we can count Abu Mansur al Maturidi's Tevilatu'l Qur'an, Al - Zamakhshari's Al- Kashshaaf, Nesefi's et- Teysir. However, Zamakhshari is the most influential person among the mufassirs of the region in the science of tafsir. Although his work belongs to the early period, it possesses its own unique characteristics and he is accepted as one of the first to interpret Qur'an in a lo-



gical framework, the work of Maturidi has never been widespread sufficiently. The same goes for the work of another Maturidi mufassir, Nesefi.

Shortly after the spread of Islam in the region, noteworthy muhaddises have appeared in the science centers emerging in Turkestan, Central Asia. This is best revealed by the fact that the most important studies regarding the collection of hadiths and classification of them into specific subjects have been made in these regions. Although Hejaz is the homeland to the hadith, the most critical and most important works on this subject have been written in Khorasan-Transoxania in the region of Turkestan, Central Asia. The six hadith books, known as al-Kutub al-Sıttah, have been written by the people of this region.

Some of the works, written for the determination of the principles of Islamic faith and disproof of the criticisms against it on the basis of logic and revelation, have been written by the mutakallimun trained in the region of Turkestan, Central Asia. Not only kalamic works were written but also works on faith, worship-proceeding and moral points were re-interpreted by Turkestan scholars in accordance with the religious and cultural structure and with the social needs. One of the most important achievements of this culture basin is its systemizing Islamic faith, basing it on rational ways and thus producing Maturidism, a kalamic system appropriate for the cultural and social structure of the region. The majority of the literature on Maturidism appeared here. Other than the schools of Maturidi and Esari, the schools such as Mutezile, Imamiye Sia, Ismailism, Zeydism were supoorted to some extent, however they did not have a long-term social support.

Islamic scholars trained in Central Asia are noteworthy mainly for their contributions in the field of fiqh (law) among other Islamic sciences. Islamic scholars of Turkestan (also called as Transoxania in fiqh and in Islamic sources) had great contributions to the development of Hanafi fiqh, the most common fiqh school of today's Islamic world. Hanafism had its golden age in this region. The fiqh books written in this region set the foundation of fiqh introduced by the religious-social life in Khorasan Anatolia, Balcans and the Caucasus

In regard to mysticism, a number of the first architects of this culture were trained in this region and they made great contributions to the region's Islamization and to Islamic culture. There are a great number of works (such as manuscripts and lithograps written in Central Asian Turkish) revealing the mystical experience about how is mysticism conceived and what is discussed in the region along the history. These are the reflections of the mystical experience in the region. This paper is a study dealing with the appearance and development of Islamic sciences in Central Asia (in the framework of the information said.)



Появление и Развитие Исламской Науки в Центральнойазии

Профессор Доктор Йылдырым Ахмет

РЕЗЮМЕ

Теография Центральной Азии, как источник многообразной культуры, считается значительной не только с точки зрения географического расположения но наряду с этим обладая социальными, политическими и культурными особенностями располагает также важными мировыми природными ресурсами. Благодаря чему следует постоянно учитывать общепринятую отличительную сторону этого региона коей является особенность религиозного центра. И потому чувствуется необходимость в сведениях, связанных с Исламской наукой, с Исламской религией в историческом процессе учитывая как необходимость многочисленности Мусульманского населения в развитии Ислама, так и особенность местности в качестве религиозного центра.

Знакомство с Исламом на территории Центральной Азии произошло во время правления Хазрет Умара с началом ориентации Исламской армии



в сторону Хорасана. Таким образом регион впервые встретился с Исламом. После этого в результате продолжавшейся и в период Хазрет Усмана завоевательской деятельности, в особенности в период Омеядов весь регион Хорасана и Мавераннахра вошел под Исламское управление и таким образом эти регионы впервые встретились с Исламом. Впоследствие в Мавераннахре выросли известные религиозные знатоки, во времена Караханитов в особенности Бухара и Самарканд превратились в главные религиозные центры. Таким образом параллельно научной деятельности и особенно развитию Исламских наук почти в каждом городе выросли ученые и в результате как и в остальных Исламских географиях расположенные в этой местности многие города превратились в важные научные центры и превратились в города с относительным большинством наличия известных ученых. Среди них наиболее важными стали Бухара, Самарканд, Тирмиз, Шаш, Неса, Серахс, Бюст, Херат, Белх, Исфераин, Тус, Тус, Мерв, Нисабур. С этой точки мы вынуждены брать во внимание в целом науку и просвещение особенно тематику Исламских наук в Центральной Азии с началом принятия в регионе Исламской культуры. Потому что в Центральной Азии до Ислама не встречались научные учреждения. Эта местность после принятия Ислама с сознанием причастности к Исламской культуре уделило большое внимание научным исследованиям и вырастило едва ли не во всех научных сферах ученых-знатоков. Если брать во внимание этот вопрос с точки зрения Исламских наук, широко известно то, что знатоки именно этих наук выросли в этом регионе и одновременно с этим периодом в Бухаринском и Самаркандском медресе получили образование тысячи учащихся. В этом отношении судя по историческим данным и источникам не трудно заметить то, что известные ученые Исламских наук таких как фикх, хадис, тафсир, келам, тасаввуф, сыгравшие огромную роль в распространении Ислама своими произведениями и идеями были выходцами этих окрестностей, приложившими большие усилия и труд в развитии этих наук. Под выражением Исламские науки необходимо понимать науки Исламского происхождения, источником которых является Коран и Сунна то есть тафсир(толкование), хадис(предания об изречениях пророка Мухаммеда(меиб), келам, фикх и тасаввуф). С точки зрения развития, связанных с каждой сферой Исламских наук, известно то, что в каждой из них выросли многочисленные личности, которые будь то своими произведениями либо комментариями вложили мыслями и пониманиями большой вклад в развитие отдельной сферы. Относительно формирования Исламских наук с точки зрения особенностей каждого из толкователей наблюдается то, что написанные ими произведения имеют стиль собранных первым поколением комментариев. В этом смысле можно отметить, что развитие происходило параллельно географии и в целом формированию

Исламских наук. К написанным в этих регионах произведениям имеющих значение полного толкования относятся книга Матуриди Тевилат-уль- Коран, Земахшери аль-Кешшаф, Насафи ат-Таусир. Однако самой влиятельной личностью в историческом процессе науки толкования в этой географии является Земахшери. Наряду с этим чье произведение относится к раннему периоду и отличается своеобразием- это Матуриди, являющийся одним из первых людей сделавших объяснение Корана в рамках разума и логики, но не нашедший широкого распространения. Точно такое положение относится к другому толкователю Матуриди произведениям Насафи, который также является выходцем этого региона.

В течение кратчайшего времени после распространения Ислама в научных центрах Туркестанской географии Центральной Азии выросли важные мухаддисы. Э ту истину показывает то обстоятельство, где самые серьезные труды относительно сбора и классификации хадисов по определенным темам были сделаны именно на этой территории. Одним интересным обстоятельством можно назвать то, что несмотря на то, что родиной хадисов является Хиджаз, в Хорасано- Мавераннахрском регионе Туркестанской географии Центральной Азии были написаны самые серьезные и самые важные произведения по этой теме. Известная нами книга Кутуб-и Ситте, состоящая из шести основных книг- хадисов тоже входит в число книг, изданных на этой территории.

Утверждение базиса Исламского вероисповедования а также некоторая часть произведений, направленных на искоренение необоснованной критики и написанных на основе откровения (вахий) и разума, были написаны именно знатоками, выходцами из Центрально-Азиатской Туркестанской географии. Это были не просто сухие сведения, в то же время Туркестанскими учеными были составлены по-новому анализы Исламской веры, поклонения, постановлений и нравственных законодательств, соответствующих социальным потребностям, религиозным и культурным потребностям региона, Самым важным успехом этого культурного бассейна считается основание сообразной социальной и культурной структуре региона, системы, носившей название Матуриди, сформированной на разумных основаниях путем систематизации Исламского вероисповедования. Очень важная часть литературы, связанной с Матуриди были выпущены именно здесь. В регионе помимо школы Матуриди и Ешари несмотря на длительные социальные трения, в некоторой степени собрали сторонников и такие направления как Мутезиле, Имамие Шиа, Исмаилилик, Зейдилик.

Достойным внимания является то, что ученые Центральной Азии централизованным образом внесли значительный вклад в сфере юриспруденции среди Исламских наук. В юриспруденции из Исламских



источников под названием Мавераннахр подразумеваются ученые Туркестанского региона, среди которых на сегодня самая распространенная в Исламском мире школа права коей является Ханафизм. Ханафизм прожил золотой век именно в этом регионе. Написанные на этой территории юридические книги образовали правовой законодательный фундамент религиозно-социальной жизни Хорасана, Анатолии, Балканов и Кавказии.

В сфере суфизма значительный вклад в развитие Ислама и Исламизации региона были внесены первыми архитекторами этой культуры. Из истории Центрально-Азиатского региона существуют многочисленные рукописи и каменные надписи, написанные Центрально-Азиатским тюркским языком разъясняющим происхождение суфизма, его восприятие, критика, в целом формирование суфизма на этой территории. И это все отражение суфисткого накопления в этом регионе. В этой работе записи, в рамках вышеприведенных сведений направлены на происхождение и развитие Исламских наук в Центральной Азии.



Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı Bağlamında Türk Mitolojisi ve Sözlü Kültüründe Süreklilik ve Değişme

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe Üniversitesi

ÖZET

Orta Asya Türklüğünün kültürel mirası, Dünyanın en eski, en zengin ve eşsiz geleneklerinden birisidir. Sovyet dönemi kültür mühendisliğinin bir sonucu olarak her ne kadar bugün kendilerini Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Karakalpak ve Uygur olarak nitelendirmeleri gittikçe ön plana çıkıyorsa da, bu Türk boyları aynı ağacın dallarıdır ve doğal olarak da aynı sosyo-kültürel yapıya ve soy köküne bağlıdırlar. Bu Orta Asyalı Türk boylarının ortak Türk kültür mirasına ve millet hayatına dair ortaklıkları ve benzerlikleri her halükarda boy ve yerel kültürel kimliklerine ait farklılıklardan fazladır. Orta Asyalı Türk boylarının, İslâmlaşma sürecinde aynı kültürel köke sahip olmaktan kaynaklanan ve millet hayatındaki sosyo-kültürel ortaklık ve paylaşımların genel hatlarıyla da olsa bir çerçevesini çizmek bu çalışmanın amaçlarından birisidir. Bu bağlamda, Orta Asya'nın İslâmlaşması sürecinde ortaya çıkan ve Türk

sözlü kültürüne ve mitolojisine yansıyan değişimler ve süreklilikleri tespit edip değerlendirmekse bir diğer amaç olarak tasarlanmıştır.

Türk kültürünün bu erken dönemde Çin, Hint, Arap ve Fars gibi dört güçlü kültür geleneğiyle etkileşime girdiği ve bu etkileşimlerin sonucu olarak pek çok zenginleşmenin yaşandığı aşikârdır. Bu etkileşimlerin bir neticesi olarak eşsiz veya nevi şahsına münhasır Orta Asya Türk gelenekleri ortaya çıkmıştır. Orta Asya Türklüğü, İslâmlaşma sürecinde de İpek Yolu'nun taşıdığı fikirlerden, hünerlerden de yararlanarak söz konusu kültürel geleneklerini daha da geliştirip zenginleştirmeyi sürdürmüştür. Türkler, İslâmiyet'i kabul etmezden önce nerdeyse Maniheizm, Musevîlik, Hrıstiyanlık ve Budizm gibi bütün evrensel dinleri tanımış ve kabul etmişlerdi.

Fakat, bütün bu süreçte ve bağlamda, Türk ilgilileri, geçmiş nesillerinin kültürel kazanım ve donanımlarını ustaca seçerek ve yeni oluşumlara yönelik olarak yeniden organize ederek yeni bir dünya düzeni ve görüşü denilebilecek halde işlemeye muvaffak oldular ki bunu en genel anlamda "Büyük Oğuz Bütünleşmesi" olarak adlandırıyoruz. Oğuz Bütünleşmesi, MS 7. ve 10. yüzyıllardan başlayarak ortaya çıkmış, zamanla belirginlik kazanmıştır. Büyük Oğuz Bütünleşmesi, esnek, dinamik bir yapı olarak bünyesinde meydana gelen sosyal ve kültürel değişmeleri adapte etmenin, pek çok yeniliği doku uyuşmazlığına düşmeden eklemlemenin ve aslının esaslarını koruyarak, tarih boyunca hemen her zaman temel kimlik yapıcı olarak iş gören geleneksel ve yerel dünya görüşüyle mecz ederek korumayı başarmanın adı olarak kendini ispatlamıştır. Bir başka ifadeyle, Oğuz Bütünleşmesi, Orta Asya Türklüğünün yabancı kültürler içinde eriyerek asimile olmalarının önüne geçen ve onların eşsiz ulusal kültürel kimliklerini koruyarak geliştirmelerini sağlayan belki de en önemli kültürel kazanım ve donanımının adıdır.

"Kutsal Kağan" kavramsallaştırması herhangi bir evrensel din gibi millet hayatında iş görmüş olan Türk üniversalizminin temel kaynağı ve kurucu ana fikridir. Türk üniversalizmine göre, kutsal kağanın meşruiyeti Gök Tanrı'dan gelmektedir. Dahası, bir kağan'ın, Göktanrı'nın istediği "gerçek hayat"ı -ki bu topluca "töre" olarak ifade edilirdi- yaşatmak ve yaymak üzere, insanlığı eğitmek ve yönetmek için seçilip yerzününe gönderildiğine inanılmaktaydı.

İslâm, Orta Asya'da yayılmaya başladığı zaman, Türkler hayat tarzı olarak, başta Maveraünnehr olmak üzere şehir ve kasabalarda toprağa yerleşik olarak yaşayanlar ile köylerde ve özellikle de bozkırda yaylak-kışlak hayatı yaşayan göçerevliler olmak üzere iki gruba ayrılıyorlardı. Bu nedenle Orta Asya'ya ulaşan İslâm ordularının ilk hedefi yerleşikler oldu ve klasik Roma stratejisi gereği işgal edilen ve yönetilen tarım-ticaretle uğraşanlar arasında İslâmiyet hızla yayıldı. Ancak, bozkırda yaşayan göçerevli



Türkler arasında İslâmiyet'in yayılışı yeni stratejiler gerektirdi. Bunların başlıcası da, Türklerin geleneksel dünya görüşleriyle yeni gelen dünya görüşü arasındaki bir uzlaşma ve bütünleşmeyi sağlamaktı. Büyük Oğuz Bütünleşmesi bağlamında, Oğuz Kağan, Dede Korkut gibi mitolojik kişilikler başta olmak üzere sözlü kültürel anlatmaların ve bunlara bağlı inanç ve uygulamaların "İslâmileştirilmesi" bu yolla da Türk kültürünün ve Türk kimliğinin korunması yoluna gidildiği görülmektedir. Bu süreçte başta "yatır" olarak adlandırılan İslâm öncesine ait ve atalar kültünün ve diğerlerinin pek çok elementi özellikle Sufizm yoluyla İslâmîleştirilmiştir.

Bugün, Orta Asya Türklüğünün çok büyük bir çoğunluğu ataları İslâmiyeti MS. 7. ve 10. yüzyıllar arasında kabul etmiş Sünni Müslümanlardır. Ancak Orta Asya Türklerinin inanıp uyguladıkları inançlar, İslâm-öncesi dini yaşayışın atalar kültü, su, hayvan, orman, ateş ve yeraltı kültlerinin söz konusu İslâmileştirmeler sonucu aldığı şekillerdir ve bu unsurlara özel bir vurgu yapılarak nasıl oluştukları ve insanların hangi nedenlerle bunları uyguladıkları ele alınmaktadır.

Günümüzde milliyetçiliğin özellikle de modern "ulus devlet" ve "millet"in oluşumu ve yayılımı üzerine temel tezlerden birisini oluşturan Benedict Anderson'un *Imagined Communities* adlı çalışmasında ileri sürdüğü bazı görüşleri, bize Türklerin İslâmiyeti kabul sürecini, özellikle de üzerinde yeterince durulmayan kültür değişmeleri yönüyle açıklayıcı mahiyette görünmektedir. Bilindiği gibi, Anderson'a göre, politik olarak kendini dışa vurma özgürlüğü elde eden toplumlar, kendilerini 'daima ölümsüz bir geçmişin ve sonsuz bir geleceğin' ifadesi olarak görmüşlerdir. Dahası, modern zamanlarda ulus devlete yürüyüşün sarıp sarmaladığı bu toplumlar; bir yandan gelecek zamanda bir ve bütünleşmiş bir yapı tasarımına yönelirken diğer yandan da unutulmuş gibi algılanan geçmişe ait tecrübelerini ve tarihselmişcesine tasarlanmış olmakla birlikte, gerçekte yeni inşa etmekte oldukları kimliklerini, mitoloji ve sözlü edebiyatlarına dair miraslarını form ve muhteva bakımından yenileyerek sağlamaktadırlar.[1]

Bu tür, mitoloji ve sözlü edebiyatı, dünya görüşünde meydana gelen paradigmatik temel değişmelere bağlı olarak yenilenerek kendi kökleri üzerinde inşası ve buna bağlı toplumsal kimliğin süreklilik kazanması sürecinin en yaygın olarak bilinen örneği, Avrupa'nın Rönesans'ı –yeniden doğuşu- olmakla birlikte, kanaatimizce yeryüzünde yaşayan milletlerin hemen hepsinin hayatında irili ufaklı sayısız örneğe sahiptir. Bir başka ifadeyle, dünyanın ve kâinatın nasıl bir mekanizma içinde işlemekte olduğuna dair algı anlamında, bir dünya görüşünden (worldview) kopuş ve bir yenisine bağlanış süreci, topyekün bir kültür gele-

[1] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2003.

neğinde ve onu hayata bağlayan ve bağlanan millet hayatında oluşumu ve özümsenmesi son derece zor, serbest ve zorunlu kültür değişmeleri meydana getirmektedir.

Meydana gelen kültürel değişmelerin özümsenip kabulüne veya reddine bağlı olarak kimlik ikizleşmeleri ve çatlamaları yeni kimlikler meydan getirebilmekte ya da eski kimliğin kökleri üzerine eklemlenip yenilenen yeni kimlikler oluşmaktadır. Buna bağlı olarak da, söz konusu süreç, bazı örneklerinde bir toplumsal kimliğin başka bir toplumsal kimlik içinde erimesiyle sonuçlanan asimilasyon veya yeni ve eski kültürel kimliklerin ustaca eklemlenmesiyle millet hayatında yeni bir entegrasyon sonucunu ortaya çıkarmakta ve kültürel sürekliliği sağlamaktadır. Söz konusu dünya görüşü oluşturmada ve yenilenmelere zorlamada en büyük yer, rol ve güç sahibi olan olgu olarak karşımıza din değiştirmeleri çıkar. Bu bağlamda İslâmiyet'in kabulü de, beraberinde Orta Asya[2] Türklerinin mitolojik ve sözlü kültürlerini yenilemelerini de getirmiş ve Türk kültür tarihinde farklı ölçeklerde de olsa pek çok örneği görülen bir kültürel yeniden doğuş hadisesidir. Çalışmamızın ele alıp üzerinde yoğunlaşacağı temel problematik de, bu süreçte yenilenen mitolojik ve sözlü kültürel elementleri ve bunların form ve muhtevalarına daha yakından bakıp süreklilik ve değişme açısından tespitlerde bulunmaktır.

Bilindiği gibi Türklerin İslâmiyet'i kabulü, 9. yüzyılda İdil Bulgarlarının (günümüz Kazan Tatarları ve Tataristan), Türk dünyasının ana arterine veya Orta Asya'ya uzak adeta ikinci dereceden bir bölgesinde Müslümanlaşmaları ve bir nevi şehir devleti mesabesindeki devletçiği hayata geçirmelerinden sarfı nazar edilirse, 10. yüzyılda ve Orta Asya'da gerçekleşmiştir. 10. yüzyılda kabaca bugünkü Türkmenistan'dan Yedisu'ya ve Doğu Türkistan'a hakim olan Türk ana kitlesinin temel sosyo-kültürel karakteristiğinin "Oğuzluk" olduğunu ya da bu alana yayılan Türk soylu toplulukların esas itibarıyla "Oğuz Kağan bütünleşmesi" içinde kimlik bulduklarını söylemek mümkündür[3].

Bugüne kadar modern ulus devlet oluşturma bağlamında nerdeyse tamamen tarihi bir belge niteliğinde ele alınan Oğuz Kağan Destanı'nın Uygur varyantı ve ona dayalı olarak inşa edilen kan bağına bağlı "Oğuzluk" ve "Oğuz boyları" birlik ve bütünlüğü olgusunu, tarihsel pek çok başka belgeyle de desteklenen bu

---

[2] Orta Asya veya İç Asya olarak da adlandırılan bu bölgenin sınırları, coğrafi özellikleri ve özet tarihi geçmişi ve buna dair en gelişmiş bibliyografya hakkında daha fazla bilgi için bkz. V. Vassiliy Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* (Çev. H. D. Yıldız), Ankara: TTK Yay., 1984; Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük.* Ankara: TKAE Yay., 1971; Rafis Abazov, *Culture and Customs of Central Asian Republics.* London: Greenwood Press, 2007; Istvan Vasary, *Eski İç Asya'nın Tarihi.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.

[3] Söz konusu ettiğimiz Oğuzluk olgusu ve Oğuz Bütünleşmesi'ne eklemlenen en son boylar arasında olan Kırgız ve Kazak Şecereleri'nde (Sançıra) bile kendisini en "dip ata" olarak dışa vurur.



arka planı inkar etme ya da tarihselliğini irdeleme meselesini bir yana bırakarak, dünya görüşü oluşturma ve buna bağlı olarak mitolojik ve sözlü kültürel elementlerin yenilenmesi bağlamında işevuruk bir biçimde yeniden okumak yararlı olacaktır. Buna göre, Oğuz Kağan bütünleşmesi, Türk dünyasında ve kültürel ekolojisi içinde yer alan pek çok topluluğun –kutsal kağan-[4] Oğuz'un tutup düzenleyiverdiği törenin çerçevesi içinde oluşturulan anayasa, yasa ve sosyo-kültürel düzen veya hayat tarzına entegre olarak dünya görüşlerini ve kimliklerini yenilemeleridir.

Türk kültür tarihinde özellikle de, Göktürkler dönemindeki yazılı tarihsel belgelere yansıdığı şekliyle, "kutsal kağan", Göktanrı tarafından seçilip göğe alınan, ağan ve "kut" verilerek yeryüzünde insanları, töresince yönetmek üzere tahta oturtulan kağandır. Hiç şüphesiz, prototiplerini Türklerin Güney Sibirya ormanlarından bozkıra çıkış ve göçerevli hayata başlamasıyla ortaya çıkan "kutsal kağan" fenomeninin Hunlar ve Göktürklerden başlayarak pek çok tarihsel örneği bilinmektedir. Bununla birlikte "kutsal kağan" kavramsallaştırmasının hemen hemen bütün ideolojik boyutlarıyla en mükemmel hali Oğuz Kağan Destanı'nın Uygur varyantında ifade edilmektedir, denilebilir. Burada, Gök Tanrı tarafından seçilmişliği olağanüstü doğumu ve büyümesiyle vurgulanan, kavmine musallat olan bir ejderhayı öldürerek onu kurtaran Oğuz Kağan, insanoğullarının millet millet, devlet devlet oluşturdukları sosyo-kültürel yapıları Gök Tanrının töresince düzenleyip yaşatmakla kendisini görevli görmekte ve bunu Gök Tanrı'ya karşı ödemesi gereken bir borç olarak bilmektedir. Gök Tanrı'nın kendisine kılavuz ve danışman olarak gönderdiği kutsal bir bozkurtun[5] peşinde ordusunun başına geçer ve ömrü boyunca uğraşıp didinerek dünyanın dört bir yanına sefer üstüne sefer ederek görevlendirildiği bu tanrısal "yüce dileği" gerçekleştirir.

Destana göre, Oğuz Kağan göğü ve yeryüzünü temsil ettiği düşülen iki mitolojik özelliklere sahip hanımla yaptığı evliliklerden altı evlada sahip olur ve bunların çocuklarından da, Türk dünyasını oluşturan nüfusun sayısal olarak çok büyük bir kısmını oluşturan 24 Oğuz boyu ürer. Destanın bu ve başta Kıpçak ve Kalaç gibi "kan itibarıyla Oğuz'un nesebinden olmayan Türk boylarının adlanışı ve ortaya çıkışıyla ilgili aktardıkları anlatılar da, doğrudan doğruya söz konusu boy ve kabilelerin köken mitleridir. Bu özellikleriyle de, bizzatihi Oğuz Kağan'ın kendisi Oğuz bütünleşmesini ve düzenini sağlayıp ortaya koyan mitolojik bir kültürel kahramandır. Ancak Oğuz bütünleşmesi dünya görüşü içinde

---

4 "Kutsal Kağan" fenomeninin kendini dışa vurduğu İslâm öncesi Türkçe kaynakların başında Göktürk Kağanlığı'nın yazılı metinleri gelir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri,* İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980.

5 Özkul Çobanoğlu, "Kılavuz Bozkurt Motifinin Tarihsel bağlamlarda ve Günümüz Alevi Bektaşi Tarikatlerindeki Yapısal ve İşlevsel Sürekliliği Üzerine Tespitler." *Kadri Eroğan: Hacı Bektaş Veli Armağanı*, G.Ü. Hacıbektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., 1997, s. 165-173.

Oğuz Kağan pek çok yazılı tarihsel kaynakta üzerinde ittifak edilmiş bir biçimde karşımıza "tarihsel" bir kahraman olarak çıkması veya çıkarılması, sadece sözlü kültürün özellikle de, klasik epik destan geleneği oluşumuna dair ileri sürülen bir tarihsel kahramanın ölümünden sonra yaşadıklarının destancılar eliyle destanlaştırılması veya mitleştirilmesi faraziyesiyle geçiştirilemeyecek kadar önemlidir. Özellikle de, Oğuz Kağan'ın başşehrinin 8., 9. ve 10. yüzyılda en kesif Oğuz kitlesinin yaşadığı Orta Asya'nın günümüz Kazakistan'ın güneyinde Sırderya (Seyhun) boyunda, Yesi şehri olarak verilişi, tarihsel gerçekliğin önemini bile çok sıradan kılacak kadar Türk kültür tarihi açısından ehemniyeti haizdir. Oğuz Kağan'ın başşehri olarak pek çok eski ve muteber kaynakta adı zikredilen Yesi şehri, günümüzde *Türkistan* adıyla yaşamaya ve Türk dünyasının, İslâmiyet öncesinde Hun, Göktürk, Uygur ve Kırgız hanedanlarının Ötüken'e verdiği manevi önemi ve mekii çağrıştıran ve hatta onu aşan bir biçimde Müslüman Türkler arasında sürdürmeye devam etmekte oluşu da aynı şekilde sıradışı öneme sahip bir gerçekliktir. Dahası, Türkistan şehrinin 25-30 kilometre kuzey doğusundaki Karadağ (Karatau) silsilesinde, Kentav şehri yakınlarındaki bir dağ günümüzde bile yörede yaşayan Kazak ve Özbek Türkleri arasında "Uguz (Oğuz) dağı" adını taşımakta ve karşısındaki dağın zirvesindeki taşın oyulması suretiyle yapılmış bir "han tahtı" olarak Oğuz Kağan'a atfedilen maddi kültürel deliller yukarıda işaret edildiği gibi mitolojik bir varlık, kültürü bir yerden ve halden alıp başka bir hale dönüştüren bir kültürel kahraman olarak Oğuz Kağan, algı ve yorumunu alt-üst edecek kadar "tarihsel"mişcesine somut bir gerçek olarak karşımıza çıkar.

Bu kültürel ve tarihsel delillerin tamamı tarihsel bir Oğuz ve Oğuz devletinin varlığının çok ötesinde bir anlam ve işleve sahip "Oğuz bütünleşmesi" kavramsallaştırması içinde anlaşılıp yorumlanmadıkça, siyasi ve idari tarihçilerin sonu gelmez hanedan çekişmelerini aydınlatma bağlamında sıradan bir "tarihsel materyal olma"ya mahkumdur. Oysa, Oğuz bütünleşmesi olarak adlandırdığımız olgu, Türk kültür tarihini günümüzde de yaşatan en temel sosyo-kültürel dinamik olarak, gündelik hayatımızdan mitolojik geçmişimizin başlangıcına kadar uzanmaktadır. Birçok yönüyle, eski Türk dünya görüşünden kopuşlara yol açan Manihezim, Budizm ve hatta daha küçük ölçekli de olsa Musevilik, Hristiyanlık ve Zerdüştlük gibi din değiştirmelerinin hercümerç ederek, bölüp parçalamak suretiyle oluşturduğu yeni sosyo-kültürel ve dinsel kimliklere sahip Türk dünyası ve kültür ekolojisinin Hun ve özellikle de Göktürk dönemi kültürel kökleri üzerinde yeni bir terkibe kavuşması ve millet hayatını çok büyük ölçüde bir araya getiren yenilenmenin, yenilenen kültürel terkibin adıdır, Oğuz bütünleşmesi.

Ancak yaygın olarak bilindiği üzere, Oğuz Kağan Destanı'nın Orta Asya Türklerinin İslâmiyeti kabul etmelerinden birkaç yüz yıl sonra Cengizliler döneminin ünlü tarihçisi Reşideddin tarafından derlenmiş ikinci bir varyantı daha



vardır[6]. Aradan geçen birkaç yüzyıl içinde Oğuzların tamamına yakını İslâmiyeti kabul etmiştir. Dahası, Karahanlılar, Selçuklular, Gazneliler ve Harzemşahlar örneklerinde görüleceği üzere son derece güçlü ve önemli devletler kurmuşlar. İslâmiyet'in geniş Türk topluluklarında daha da derinden özümsenmesini sağlayan bu yapılanmaların aynı zamanda Hindistan, Anadolu ve Deşti Kıpçak bölgelerinde de yayılmasında birinci dereceden rol üstlendikleri bilinmektedir. Oğuz Kağan Destanı'nın söz konusu ikinci varyantında Oğuz Kağan'ın geleneksel Türk dünya görüşüne dayalı "kutsal kağan"lık ideolojisinden uzaklaştığı görülür. Artık, geleneksel Türk dini veya Türk şamanizmi'nin Gök Tanrı'sının yerini İslâmiyet'in Allah'ı almıştır ve Oğuz Kağan'ın "kağan"lığının ve "kutsal"lığının, kısaca otoritesinin meşruiyet kaynağını Müslüman oluşu ve İslâmiyet'i yayması oluşturmaktadır. İslâmiyet öncesi varyantta karşımıza çıkan gökten inen mavi ışık içinde olması nedeniyle göğü temsil ettiği düşünülen kız ve gölde bir ağaç kovuğunda bulunması nedeniyle yer ve suyu ya da yer-suları (yir-sub) temsil ettiği düşünülen kız gibi Oğuz'un evlendiği mitolojik vasıflara ve geleneksel Türk dünya görüşünde ve mitolojisinde son derece önemli kültlere bağlanan kişilikler nerdeyse tamamen kaybolmuştur. Onların yerini Oğuz'un evlendirilmek istendiği amcasının kızları almıştır. Oğuz'un bu kızlardan birisini kendisine eş olarak seçerken dikkate aldığı tek ölçüt onların İslâmiyet'i kabul etmesidir.[7] Ancak bu bir cephesiyle son derece basit ve sıradan gibi görülebilen değişme aslında "Oğuz bütünleşmesine" benzer ve denk daha eski bir "Kıpçak bütünleşmesi"nin meydana getirdiği ve altkültürel ikizleşmenin temel farklılık ölçütü olan "üzerinden yedi kuşak geçmemiş evlenmelerin" yakın akraba oldukları kabulüyle gayrımeşru addedilişi gibi son derece önemli bir "töre belirleyici töre"nin Oğuz bütünleşmesinde kültürel meşruiyetini kaybederek akraba evliliğinin kültürel meşruiyetinin onaylanıp tasdik edilişini de içinde taşıdığı gözden ırak edilmemelidir.

Oğuz bütünleşmesinin İslâmiyet'in kabul edilmesinden sonra İslâmî değer ve sembolleri içermek suretiyle aldığı form ve muhteva özellikleri kadar, İslâm öncesinden ve belki de Türk mitolojisinin başlangıcından beri var olan kültürel elementlere İslâmî değer ve sembolleri çağrıştıracak biçimde muhteva yenilemeleri yapılmış ve bunlar gerektiğinde mitolojik ve sözlü kültürel unsurlarda doğrudan doğruya ve açık bir biçimde yansıtılmıştır. Özellikle, Oğuz bütünleşmesinin adeta kutsal kitabı ve temel eğitim, öğretim aracı olarak karşımıza çıkan "Oğuznâme" adlı kitap maalesef varlığından hatta okunmasına dair geleneksel özelliklerden pek çok tarihsel kaynağın söz etmesine rağmen bugüne kadar bulunamamıştır. Ancak bu ada bağlanan birkaç kırık dökük parçanın dışında

---

6 Bu ikinci Oğuz Kağan varyantı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Z. Velidi Toğan, *Oğuz Kağan Destanı,* (Yay. Haz. T. Baykara), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1972.

7 Zeki Velidi Toğan, *Oğuz Kağan Destanı*, (Yay. Haz. T. Baykara), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1972.

Oğuznâme geleneğinin ibda ve icra edildiği sosyo-kültürel bağlamlara ve bir yönüyle de olsa söz konusu eserin muhteva ve mahiyetine dair en önemli bilgi kaynağımız "*Kitabı Dede Korkut Ala Lisan-i Taife-i Oğuzan"* adlı eserdir. Bugün kısaca "Dede Korkut Hikâyeleri" olarak adlandırılan bu yazılı kaynak[8] sözünü ettiğimiz Oğuz bütünleşmesi adlı terkibin, bir tarihsel ya da tarihselleştirilmiş/mitleştirilmiş kahramanın adına, Göktürklerden, Karahanlılara hatta Osmanlılara kadar geçen yaklaşık 8 yüzyıllık Türk kültür tarihinin belki de en buhranlı döneminin yaşanan sosyo-kültürel çalkantıların katmanlar halinde kendini dışa vurduğu, tarihî ve efsanevî Oğuznâme'nin elimize geçen küçük bir kısmı olmakla beraber bütünü hakkında son derece net bir fikir veren bir sözlü edebiyat şaheseridir. Öyle ki, bu yazma eseri bir ozanın yer yer belki de ozanlar ozanı Dede Korkut'un sözlü icrasını dinleyerek yazıya geçirmiş intibaı bırakan anlatımı içinde Oğuz bütünleşmesi dediğimiz olgunun oluşumu ve Türklerin İslâmiyeti kabulüyle birlikte bu oluşumun Oğuz Kağan Destanı örneğinde olduğu gibi İslâmî bir form ve muhteva kazanarak kemâle erişini tek başına bu kaynaktan bile takip etmek mümkündür, denilebilir.

Öncelikle, söz konusu hikâye veya destanları koşup söylemiş olarak takdim edilen Dede Korkut veya Uluğ Türkistan'da adlandırıldığı şekliyle "Korkut Ata"[9], Oğuz'un bilicisi, bulucusu, gaipten haber vericisi sıfat ve toplumsal hizmetleriyle Göktanrı veya Türk şamanizminin temsilcisi bir kam hüviyetinde olduğunu söylemek mümkünken[10] aynı metin içinde Dede Korkut'un Mekke'ye gidip hacı olan ve Hz. Muhammed ile görüşüp onun "sahabesi" olarak takdim edildiği görülür. Bu iki yönlü derinleşme bize, B. Anderson'un toplum bazında 'daima ölümsüz bir geçmişin ve sonsuz bir geleceğin' şeklinde formüle ettiği tasarımlamanın sözlü kültürde sembolik bir bireyin şahsında gerçekleştirilmekte olduğunu göstermektedir.[11] Bu yolla, oluşturulan bu model üzerinden

---

[8] "Kitabı Dede Korkut Ala Lisan-i Taife-i Oğuzan" veya "Dede Korkut Hikâyeleri"nin mevcut yazmaları bulunuşları ve karşılaştırmalı okunuşları hakkında bkz. (Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı.* C. I. Ankara: TDK Yayınları, 1989; Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği.* Ankara: Akçağ Yayınevi, 2003.

[9] Ali Berat Alptekin, "Kazakistan'da Anlatılmakta olan Dede Korkut ile İlgili Efsaneler", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyonu Bildirileri I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 23-42.

[10] Nitekim şaman dualarında belki de, İslâmiyet'in kabulü öncesinde daha açık bir kam kimliğinin günümüze kadar saklanan izlerinden birisi olarak Korkut Ata'dan "su ayağı er Korkut" ifadesi son derece dikkat çekicidir. Aynı şekilde kam veya şamanların Kırgız ve Kazaklar arasında büründüğü form olan baksı/bakşıların dualarında Korkut Ataya "Ölü desem ölü emes tiri desem tiri emes, Ata Korkut avliya" (Fuzuli Bayat, *Korkut Ata.* Ankara: Karam Yayınları, 2003) diyerek müracaat etmeleri İslâmiyet'in kabulü öncesi ve sonrasında kamdan evliyaya dönüşümün izlerini dışa vurduğu açıkça görülebilir.

[11] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2003.



yeni kabul edilen dinin peygamberinden sonraki en üstün mertebeye kavuşmuş Dede Korkut "Oğuz'da sahabesi" olmak sıfatıyla aynı zamanda Oğuz Müslümanlığının hem köklülüğünün hem de birinci elden öğrenilmiş saf ve temizliğinin en kati ve ikna edici delillerinden birisi belki de birincisi olacaktır. Dahası, bu durum Oğuz bütünleşmesinin İslâmiyet'in kabulünden sonraki evrede de yeni dine göre evrilişinin bir göstergesi ve kökü üzerinde yenilenişinden başka bir şey değildir. Adeta Oğuz Kağan Destanı'nın Uygur varyantında Göktanrı dini üzre bir "başkam" veya "atakam" kisvesinde gördüğümüz Uluğ Türk'ün Müslümanlaşmasıyla karşı karşıya olduğumuzu düşündürtecek kadar işlevsel ve yapısal bir süreklilik olduğu taşımaktadır. Uygur varyantındaki Göktanrı'ya inanan Oğuz Kağan'ın İslâmiyet'in kabulünden sonra Reşideddin'in yazıya geçirdiği varyantta Allah'a inanan ve tabir caizse sıkı bir İslâm misyoneri kimliğinde yeniden tasarlanması, coğrafya veya toponomide de gerçekleştirilmiştir. Fahrettin Kırzıoğlu[12] başta olmak üzere pek çok araştırmacının Dede Korkut Hikayeleri'ndeki yer adlarını takip ederek tarihsel olarak anlatılan olayların nerede gerçekleştiğine dair Doğu Anadolu ve Kuzey Azerbaycan sahası üzerinde yoğunlaşan çalışmaları göz önünde bulundurarak, pek çok Dede Korkut Hikâyesi'nde karşımıza çıkan Karadağ (Karatau), efsanesiyle Karaçuk dağı ve özellikle de suyunun (Karaşık ırmağı) da, Oğuz Kağan'ın başşehri Yesi veya günümüz Türkistan şehrinin etrafında yer alışı söz konusu coğrafi adların da göç edilen coğrafyaya göçü ve yeniden tasarımlanıp kuruluşu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hikâyelerin yaratıcısı ve anlatıcısı sıfatıyla Dede Korkut, bu coğrafyada muhtemelen daha arkaik bir adla "Korkut Ata" olarak karşımıza çıkar[13] ve Türkistan şehrinin birkaç yüz kilometre uzağında Kızılorda'daki mukaddes türbesiyle tarihsel bir kimliğe bürünerek günümüzde de sözlü kaynaklarda anlatılan efsaneleriyle ve mucidi olduğu kopuz ve ibda ettiği düşünülen ölümsüz enstrümental beste olan adına bağlı "küyi" ile yaşamaya devam eder. Bu iddia ve anlatılar da doğrudan doğruya mitolojik karakteri haizdir ve Korkut Ata, "ölümden kaçmaya çalışan fani" hüviyetiyle, insanoğlunun çaresizliğini ortaya koyma bağlamında kültürel bir kahramandır. Söz konusu köken mitlerini meydana getiren bir "eren" olarak kültleşirken bu coğrafyada İslâmiyet'in 1000 yıllık yaşanmışlığına rağmen İslâmiliği çok belirgin olarak vurgulanmaz. Ancak 14. Yüzyılda yazıya geçirildiği düşünülen Dede Korkut Hikâyeleri'nde yukarıda işaret edildiği gibi Hz. Peygamberin "Oğuz'da sahabesi" olarak karşımıza çıkmakta olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu tür metinlerarasındaki farklılaşma ve değişmeler aslında "Oğuz bütünleşmesi"nin İslâmiyet'in kabul edilmesinden sonra yaşadığı mitolojik ve sözlü kültürel değişme ve dönüşmeleri açığa vurması bakımından önemlidir.

---

[12] Fahrettin Kırzıoğlu, *Dede Korkut Oğuznâmeleri*, Ankara: AKM Yay., 2000.

[13] Ali Berat Alptekin, "Kazakistan'da Anlatılmakta olan Dede Korkut İle İlgili Efsaneler".

Nitekim Dede Korkut Hikâyelerinde "Karaçuğun kaplanı"[14] başta olmak üzere birkaç değişik şekilde zikredilen "Karaçuk dağı", günümüzde de yörede yaşatılmakta olan "Karaçuk suyu"(Karaşık suyu) efsanevi özellikleriyle hikâyede yer alan "Karaçuk Çoban" ifadeleri yukarıda işaret edilen toponomik sürekliliklerden de önemli İslâmileştirme izleri taşımaktadır. Öncelikle buraya kadar çizdiğimiz tablo içinde Oğuz bütünleşmesi ve onun kurucusu Oğuz Kağan'ın ve Oğuzluk olgusunun içinde Türkistan (Yesi) şehrinin ve çevresinin ne kadar önemli ve adeta kutsal bir panteon oluşturduğunu ortaya koyduğumuzu düşünüyoruz. Bu bağlamda Orta Asya Türklerinin İslâmiyeti kabul etmeye başlamalarından birkaç yüzyıl geçtikten sonra 12. Yüzyılda doğrudan doğruya Hz. Peygamber tarafından –sahabesi Arslan Baba'ya emanet edilen "hurma" sembolizasyonu yoluyla- görevlendirilen Hoca Ahmet'in nedense başka bir yere değil de[15] Yesi'ye gelerek Yesevî'leşmesi daha dikkat çekici ve anlaşılır hâle gelmektedir. Hele hele Hoca Ahmet Yesevî'nin en önemli kerametlerinin[16] başında "Karaçuk Dağı"nı ortadan kaldırıp yok etmesi üzerinde tekrar tekrar durulup düşünülmeğe değer niteliktedir. Nitekim tarihi metinlerde var olduğundan bahsedilen bu adla bir dağ[17] bugün bölgede mevcut değildir. Oğuz Kağan'ın "taştan tahtını" bile muhafaza eden bu coğrafyada muhtemelen Cengiz Kağan'ın "Haldun Dağı"yla olan ritüelistik ilişkisine[18] benzer bir "kutsama" ve "tapınma"lar içermesi nedeniyle belki de atalar kültüyle ilişkili kutsal bir "kurgan"dan ibaret olan bu "dağ" Hoca Ahmet Yesevî'nin şahsında Oğuz bütünleşmesinin sufizm yoluyla kendini yenilemesi sürecinin son dönemecinde, İslâmileştirilememesi veya İslâmileştirme sürecini ket vurup durdurması ya da yavaşlatmaya yol açan karşı işlevleri nedeniyle yok edilmesi veya ortadan kaldırılması gereken bir maddi kültürel unsur olarak belirlendiği için ortadan kaldırılmış olmalıdır. Bu hem

---

14 Türkistan şehrinin sembolünün günümüzde de "Türkistan kaplan"ı olması dikkat çekicidir.

15 Hoca Ahmet Yesevi'yi Yesili gösteren kaynak da onun Buhara'da Şeyh Hemadanî'nin halifesi olduktan sonra döndüğünü anlatır. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

16 Bu onun tanınma veya "meydana çıkma vaktinin gelmesinin" bir işareti olan keramet halinde nakledilir. Dahası, Yesi Şehrinin hakimi Yesevi adlı bir hükümdarın yeterince av bulamadığı için bu dağı ortadan kaldırmak istemesi ve sonunda onun keramet göstererek ortadan kaldıran Hoca Ahmet'in onun adına izafeten "Yesevî" adıyla tanınması aslında Oğuz Kağan'ı çağrıştıracak şekilde bir hükümdar ve yeterince av bulamadığı için buna hiddetlenme motiflerinin örtmece unsurlar olarak işlevsellikleri dikkat çekicidir. Daha fazla bilgi için bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* s. 29-31.

17 Meselâ, Kaşgarlı Mahmut'un *Divanu Lügat it Türk*'e eklediği meşhur dünya haritasında Oğuz bölgesinde Türkistan yakınlarında Karaçuk Dağı'nı gösterdiği görülür. (Besim Atalay, *Divanü Lügat-it Türk Tercümesi,* C.I-IV, Ankara: TDK Yay., 1985; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 139.

18 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. J. Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* (Çev. A. Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yay., 1999.



geçmişin artık benimsenmeyen unsurlarının ortadan kaldırılması hem de o güne kadar tedricen ilerleyen İslâmileştirme karşısında yer alan geçmişe ait en önemli sembolik değerlerden birinin yeni oluşumun gücünü ve yerini gösterecek şekilde yok edilmesi ve İslâm'ın en güçlü ve sarsılmaz bir şekilde yerleştirilmesiyle eş anlamlı ve işlevli bir eylem olarak görülmelidir.

Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, İslâmiyet Orta Asya'ya geldiğinde ilk temas Göktürklerin son kağanları zamanında gerçekleşmiştir. Orta Asya Türklüğü 8. ve 10. yüzyıllar arasında Maniheizm ve Budizmin kabulü başta olmak üzere parçalanmalara uğrar güç kaybederken geleneksel Türk dünya görüşü kendini "Oğuz bütünleşmesi" çerçevesi içinde yenileyerek muhafaza ederken millet hayatının en resmi biçimde tezahür ettiği "il tutulacak yer" olan "kutsal Ötüken" de, yenilenmiş[19] ve Yesi'ye yani bugünkü Türkistan ve çevresine kayarak yeniden kurulmuştur. Türkler arasında İslâmiyet'in yayılıp güçlenmeye başlamasıyla da millet hayatının adeta kalbi konumundaki olan bu mukaddes bölge ve ona bağlı olarak meydana gelmiş sözlü kültür ve mitoloji başta kurucu kültürel kahraman Oğuz Kağan olmak üzere derece derece ve birer birer İslâmi bir muhtevaya büründürülmüş ve böyle uçsuz bucaksız bozkırlarda yaşayan göçerevli geniş Türk kitlelerinin İslâmiyeti kabul etmesi bir yönüyle kolaylaştırılarak diğer yönüyle de bu sürecin hızlanması sağlanmış olmalıdır. Bu süreçte muhteva olarak İslâmileştirilemeyen unsurlar muhtemelen "Karaçuk Dağı" örneğinde olduğu yeterli zaman geçtikten ve istenilen güce ulaşıldıktan sonra ancak "Tanrısal" güç ve onun onayı ile izah edilebilecek şekilde ortadan kaldırılmıştır.[20] Millet hayatındaki coğrafi ve manevi "merkez"in ele geçirilmesi ve buranın anlam ve işlevinin istendik değerlerle donatıldıktan sonra "taşra"nın çok daha kolayca elde edilmesi stratejisi, Orta Asya'ya ve Türklerin Müslümanlaştırılmasına yönelik olarak birkaç yüzyılda geliştirilmiştir.

Bilindiği gibi İslâmiyet Arap yarımadasında neşet edip yayılmaya başlayınca küçük bedevi toplulukları, Suriye'de, Mısır'da, İran'da hep toprağa yerleşik tarımcı topluluklarla karşılaştı ve buraları bir hamlede ele geçirip onların kutsallarını en büyük sembollerinden en küçük belirtilerine kadar zaptü rapt altına almaya yönelik klasik Roma stratejileriyle yayılmıştır. Ancak Orta Asya ve göçerevli karakteri ağır basan Türk dünyasında bu strateji işlevsizleşmiştir. Makedonyalı İskender'in anlatıla anlatıla bitirilemeyen bölgeye yönelik fütuhat hamlesine bile bıyıkaltı bir gülümsemeyle cevap verdiğinin izleri "Şu Destanı"nda hâlâ görülebilen çok büyük bir çoğunluğu bozkırda göçerevli bir hayat yaşayan

---

[19] Belki de Ötüken ile eş zamanlı olarak Batı Türklüğünün en eski zamanlardan beri "Ötüken"e denk bir kutsal mekanı da olabileceği ihtimali de vardır.

[20] Karaçuk Dağı'nın Hoca Ahmet Yesevî'nin duasıyla yağan yağmurlar ve oluşan küçük çaplı bir tufanla ortadan kalkmasını müteakip burada onun soyundan gelen insanların oturduğu bir Karaçuk Kasabası'ndan da bahsediliyorsa da günümüz de bu bölgede sadece Karaçuk (Karaşık) adlı akarsu vardır. Ne dağ ne de söz konusu şehir yoktur.

Türkler için bu strateji birçok nedene bağlı olarak işlemeyecek kadar işlevsizdi. Nitekim Türklerin yerleşik hayat yaşadığı tarım ve ticaretin ön planda olduğu, İran sınırından, Horasan'dan başlayarak Maveraünnehr bölgesinde klasik Roma stratejisine bağlı olarak ele geçirilen bölge ve şehirlerde İslâmiyet kolayca yayılmış ve birkaç kuşak içinde özümsenmiştir. Meselâ, Semerkant'ta, Buhara'da, Hive, Tirmiz, Mezarı Şerif ve Herat gibi Güney ve Batı Türkistanın yarısında İslâmiyet'in kabul edilmesi ve bu medeniyet dairesinde Buharî, Tirmizî, Maturudî, İbni Sina ve Farabi gibi İslâm ümmetinin haline ve geleceğine yön veren Müslüman Türk dehalar yetişmiştir. Ancak, bozkırla yerleşikliğin başladığı sınıra (Yesi/Türkistan) gelince iş değişmiş adını bildiğimiz ilk Türk filozofu olan Bilge Tonyukuk'un ifade ettiği gibi çok ve güçlü ordular karşısında uçsuz bucaksız bozkırda kaybolarak gelenleri yıpratmak ve uygun bir zaman ve zeminde yok ederek var olma stratejisi binlerce yıl Çin ordularına karşı olduğu gibi Müslüman Arap ordularına karşı da kolayca uygulanabilmiştir.

Bu bağlamda, Kuzeydoğu Türkistan'daki (Bugünkü Batı Moğolistan) tarihî ve efsanevî merkezin, Ötüken'in yavaş yavaş sükutuna giden süreçte özellikle Uygur Türklerinin hakimiyeti esnasında efsanevî Böğü Kağan'la başlayan Maniheizmin resmi din olarak kabulü ve daha sonra onu takip edecek olan Kırgız Türklerinin Ötüken'i ele geçirip işlevsizleştirmeleri, Doğu Türkistan'dan başlayarak Budizmin kabul edilip yayılışını takip eden Maveraünnehir bölgesinden başlayarak İslâmiyet'in yayılışı Türk dünyasının ideolojik olarak tarihte düştüğü en bunalımlı dönemdir. Oğuzluk olgusu ve Oğuz bütünleşmesi olarak çerçevesini çizmeye çalıştığımız sosyo-kültürel yapılanış kökenlerini bu büyük buhrandan alan sonsuza kadar bölünüp parçalanış tehdidine karşılık olarak verdiği bütünleşme ve bütünleştirme cevabıdır. Bu bizim top yekun bir tavır alış olarak görüp göstermeye çalıştığımız yapılanış hiç şüphesiz bir günün veya bir kişinin eseri değildir. Yüzlerce yıl içinde binlerce birbiriyle ilişkili ve bağımsız tarihsel olay ve kültürel olgunun netice bakımından bütüncül olarak ifadesidir.

Orta Asya Türklüğünün İslâmiyeti kabul etmeye başladığı 8. ve 10. yüzyıllar arasında Deşti Kıpçak Türklüğünün Hazar İmparatorluğu yapılanışı içinde büyük ölçüde stratejik nedenlerle –Hristiyan ve Müslüman müstevlilere karşı korunma ve farklılığını mündemiç varlığını devam ettirme amaçlı olarak- Musevîliği kabul etmesi hadisesi eş zamanlıdır ve dikkate alınmaksızın adeta birleşik su kapları gibi irtibatta olduğu Orta Asyanın İslâmlaşması anlaşılamaz. Bilindiği gibi Orta Asya Türklüğü İslâm ordularının geldiği dönemde Çin karşısında çok güçsüz bir dönemlerini yaşamaktadırlar ve bu tarihsel ve geleneksel ortak düşmana karşı İslâm orduları neredeyse "kurtarıcı" gibi algılanmış olmalıdır. Ancak şehirleri ele geçiren toprağa yerleşmiş Türkleri müslümanlaştıran bunların Samanoğulları, Karahanlılar ve Gazneliler gibi devletler kurmalarını sağlayan süreç her şeye rağmen Türk dünyasının sadece bir kısmıdır. Bu oluşumları da mündemiç olarak evrilip şekillenen Oğuz Kağan'dan başlayarak, Dede Korkut'a, varıncaya dek, İslâmî kahramanlara dönüşen panteonla birlikte Oğuz'un başşeh-



rinden Pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî'nin "mübarek şehri" Türkistan'a dönüşüm, Oğuz bütünleşmesinin nihaî olarak aldığı şekildir. Göktürk hanedanından sonra geçen 2 yüzyıllık "cihan hakimiyeti" fikrinden uzaklaşmak zorunda kalan dünya Türklüğünün tekrar bu iddiayla tarih sahnesine çıkan Selçuklu hanedanının arkasındaki güç ve kudret kaynağı da sözünü ettiğimiz mitolojik ve sözlü kültürel yenilenmelerle Oğuz bütünleşmesinin eriştiği kemâle yürüyüş halidir.

Dünya görüşündeki en yüksek varlık Göktanrı'dan İslâm'ın Görklü Allah'ına, "Tanrı"yı muhafaza ederek, Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğunu, Kur'anı Kerim'i onun "buyruğu" bilip başlarda öyle görünüyor ki çoğunlukla savaş öncesi "arı-duru sudan abdest alıp" iki rekatla başlayan ve zamanla daha ziyadeleşen ve istenilene erişen Namaz, Zekat ve Hacc ile bütünleşen bu İslâmlaşma, aslında Orta Asya Türklüğünün Hunlardan beri peşinde olduğu birleşme ve bütünleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte, geleneksel kam uygulamalarından olan "kurşun dökme"nin işlevselliği yüzünden gündelik hayattan atılamaması nedeniyle "üç kulhuvallahu (İhlas) ve bir elham (Fatiha)" eklenerek "Müslüman Türk işi" İslâmi bir uygulama kabul edilmesi gibi her yerde ve şeyde olan "iye" veya "ısı" gibi "tekin" ve tekin olmayan "sahipler" de zaman içinde önceleri "peri" ve "ferişte"leşip daha sonra da "cin"leşirken, Umay Ana inancından beri uygulanagelen başta "kutsal kayın" ağaçları olmak üzere "ağaçlara çapıt bağlayarak Tanrı'dan" envai çeşit dilek dileme hiçbir "şirk" derdine düşülmeden İslâmileşivermiştir. Göktanrı'ya ulaşan "ulu ak kam"lar, Dede Kokutvâri "alperen ozan"lara, hatta Yesevî model ve tarzında "Allah âşıkları"na ve "âşık tarzı"na, "akın"lığa dönüşüvermiş bunların bir haylisi "baksı" veya "bahşı" adıyla bilinegelmiştir. Doğum, evlilik ve ölüm tören ve ritüelleri de benzer değişim ve dönüşümlerle muhteva bakımından yenileşmelerle geleneksel olanlar bütünleşerek İslâmileşmiştir. Böylece, Araplaşmamış, Farslaşmamış "İslâmişleştirdik"çe, Türkleşmiş, gittikçe "Oğuz bütünleşmesi"ni de aşan bir çerçeve de "Türk"lükte bütünleşmiştir.

Öteyandan, İslâmiyet'in kabul edilmesiyle birlikte Orta Asya'da Oğuz bütünleşmesine eklemlenen ve yeniden kurulan mitolojik ve sözlü kültürel elementlerin bazıları da doğrudan doğruya İslâm medeniyeti dairesinde yer alan ve yeni dinle beraber yaşanılan coğrafyaya taşınan unsurlardır. Bunları örneklemek gerekirse, Çimkent yakınlarında yer alan Tufan ve Nuh peygamberle ilgili efsanenin geçtiği yer ve buradaki maddi kültürel unsurlar; Kırgızistan'ın Oş vilayetinde yer alan Süleyman dağı ve bu yöredeki efsanelerle, Doğu Türkistan'da Turfan'da yer alan Yedi Uyurlar; Türkistan şehrindeki Ukkaşe Ata ilk anda akla gelenlerdir. İslâmiyet öncesi'nin bir yönüyle mukaddes "atalar kültü" ve mukaddes (ıduk) "yer-su" (yir-sub) ve bunların "iyesi" (sahibi) ruhlar olarak karşımıza çıkan, "eren" ve "yatır"ların da, İslâmileşerek "mübarek zatların" evliya ve benzeri din ululârının "ata" ve "ana"ların "ziyaret" yerlerine dönüşmesi söz konusudur. Türk dünyasının hemen her yerinde mevcut olan onbinlerce "ziyaret

yeri" ve "türbe"lerin en azından bir kısmının oluşumu İslâmiyet'in kabulüne bağlı dönüşümlerin bir sonucu olmalıdır[21].

Sonuç olarak, Türklerin İslâmiyeti kabul ediş süreci yerleşik ve tarımcı Maveraünnehir bölgesinde yaşayanlarla göreçerevli bozkır Türkleri bağlamında farklılıklar göstermiştir. Yerleşik, tarımcı Türkler arasında yaşadıkları toprakların ve şehirlerinin İslâm ordularının eline geçmesiyle başlayan İslâmlaşma ve bu yeni medeniyet dairesinin gerekleri Arapça ve Farsça'nın öğrenilip işe koşulmasıyla sağlanmıştır. Bozkırda göçerevli hayata süre asıl büyük Türk kitlelerinin İslâmlaştırılması büyük ölçüde dışardan tesirler meydana getirmekten ziyade Oğuz Bütünleşmesi olarak adlandırdığımız sosyo-kültürel yapının kurucusu Oğuz Kağan, kam ve ozan temsilcileri başta olmak üzere temel sosyo-kültürel dinamiklerinin ve bunlara dair sözlü anlatıların muhteva ve form bakımından yenilenerek sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu mitolojik ve sözlü kültürel yenilenmelerde yerel ve geleneksel elementlerin İslâmileştirilmesinin yansıra İslâm mitolojisine ve sözlü kültürüne ait unsurlarında Orta Asya'da yaşanılmış tarihsel gerçeklermişçesine yeniden kurularak Türk kültürüne eklemlendiği ve bu yolla İslâmiyet'in kabulü ve özümsenmesi sürecinin hızlanmasının ve köklenmesinin sağlandığı görülmektedir. İslâmiyet'in Türkler arasında yayılma sürecinin başlangıcında Maniheizm, Budizm, Hristiyanlık ve Musevîliğin kabulü gibi çok yönlü ve etkileyici etmenlere bağlı tarihinin en karmaşık sosyo-kültürel buhranını görece çok zayıf devlet ve idarecilerin elinde parçalanmış olarak karşılayan Türkler, İslâmiyet'in kabul edilmesi ve geniş kitleler arasında yayılmasıyla birleşmiş bütünleşmiş bir yapıya kavuşmuşlardır. Bu bütünleşmiş yapıyı bir müddet sekteye uğratan Cengiz Kağan ve Cengizliler de, uzun vadede aynı dinamiklerin tesiriyle İslâmiyeti kabule hazırlanıp zorlanmış ve İslâmiyetin kabulü bu unsurların da Türkleşmesiyle neticelenmiştir.

[21] Türk kültüründe İslâmiyet'in kabul edilmesinden sonra da yaşayan Şamanist gelenekler için bkz. (Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler* I, II, Ankara: TTK Yay., 1991; J. Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* (Çev. A. Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yay., 1999; Şâkir İbrayev, "Korkut ve Şamanizm", *Kazakistan'da Dede Korkut,* (Ed. A. Nisanbayev), Ankara: AKM Yay., 2000, s.197-282; Rafis Abazov, *Culture and Customs of Central Asian Republics.* London: Greenwood Press, 2007). Orta Asya'da günümüzde yaşayan ziyaret yerleri ve özellikle sufilik konusunda bkz. Maria Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia.* London. Routledge, 2007.



KAYNAKLAR

ABAZOV, Rafis, Culture and Customs of Central Asian Republics. London: Greenwood Press, 2007.

ANDERSON, Benedict, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 2003.

ALPTEKİN, Ali Berat, "Kazakistan'da Anlatılmakta olan Dede Korkut İle İlgili Efsaneler." V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyonu Bildirileri I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997, s.23-42.

ARAT, R. Rahmeti, "Oğuz Kağan Destanı", Makaleler I, (Ed. O. F. Sertkaya), Ankara: TKAE Yay., 1987.

ATALAY, Besim, Divanü Lügat-it Türk Tercümesi, C.I-IV, Ankara: TDK Yay., 1985.

BARTHOLD, V. Vassiliy, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Çev. H. D. Yıldız), Ankara: TTK Yay., 1984.

BAYAT, Fuzuli, Korkut Ata. Ankara: Karam Yayınları, 2003.

ÇOBANOĞLU, Özkul, "Kılavuz Bozkurt Motifinin Tarihsel bağlamlarda ve Günümüz Alevi Bektaşi Tarikatlerindeki Yapısal ve İşlevsel Sürekliliği Üzerine Tespitler." Kadri Eroğan: Hacı Bektaş Veli Armağanı, G.Ü. Hacıbektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., 1997, s. 165-173.

ÇOBANOĞLU, Özkul, Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2003.

ERCİLASUN, A. Bican, "Şu Destanı", Milli Folklor Dergisi, S. 12, 1991, s. 6-11.

ERGİN, Muharrem, Orhun Abideleri, İstanbul: Boğaziçi Yay., 1980.

ERGİN, Muharrem, Dede Korkut Kitabı. C. I. Ankara: TDK Yayınları, 1989.

İBRAYEV, Şâkir, "Korkut ve Şamanizm", Kazakistan'da Dede Korkut, (Ed. A. Nisanbayev), Ankara: AKM Yay., 2000, s.197-282.

İNAN, Abdülkadir, Makaleler ve İncelemeler I, II, Ankara: TTK Yay., 1991.

KIRZIOĞLU, Fahrettin, Dede Korkut Oğuznâmeleri, Ankara: AKM Yay., 2000.

KÖPRÜLÜ, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

LOUW, Maria, Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. London. Routledge, 2007.

RASONYİ, Laszlo, Tarihte Türklük. Ankara: TKAE Yay., 1971.

ROUX, J. Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (Çev. A. Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yay., 1999.

TOĞAN, Z. Velidi, Oğuz Kağan Destanı, (Yay. Haz. T. Baykara), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1972.

VASARY, Istvan, Eski İç Asya'nın Tarihi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.



Continiuty and Chance in Turkish Mythology in the Context of Islamization in Central Asia

Prof. Dr. Ozkul Cobanoglu

ABSTRACT

The Central Asian Turkish cultural heritage as one of the oldest tradition of the world is very rich and unique. As a result of Soviet-era cultural engineering, the Central Asian Turks, had increasingly begun to think of themselseves as Kazaks, Kırgızs, Uzbeks, Turkmens, Karakalpaks and Uygurs etc. However, they are like different branches of the same tree, and naturally they have the same socio-cultural, racial, roots. They have more shared national cultural continiuties than tribal, local identical differences. To portray this common and shared national socio-cultural roots in the context of Islamization is one of the purpose of this paper. To show socio-cultural changes and continitues that is occured in the process of Islamization that reflected in the Turkish oral culture and myhthology is the orther purpose of this work.



It is well known fact that, the Central Asian Turkish culture as also greatly enriched by the interaciton led to the crystalization of at least four powerful traditions –Chinese, Indian, Arabic and Persian. This interaction led to the crystallization of unique Central Asian Turkish cultural traditions and customs. The Central Asian Turks devoloped their cultural traditions within the Islamic domain, wich further benefited from inflow ideas, thougts, and skills that traweled over the Silk road. For centuries before the Islamization era, the Turks, accepted almost all the main faiths or religions of the World, as Maniheism, Judaism, Christianity and Budism.

However, in this context and process, the Turkish authorities selectively combined the indegeneous cultural achievements of the past generations wich was percieved to be a new World order, and was named as the Great Integration of Oguz. The Great Integration of Oguz, proved to be flexible, dynamic, and capable of adapting to many socio-cultural changes and incorparating many new features without loosing its own traditional flovors and the roots of traditional and indegeneous worldviev wich functioned as all over the history as the main national identity maker. In other words, the Oguz Integration is one of the most important indegeneous cultural achievment of the Central Asian Turks which is the ideoloy that saved their distinctive national culture from a totaly collaps or assimilation in the foreign cultures. The creation of the Great Oguz Integration began emercing between the seventh and the tenth centuries.

The concept of "sacred *kağan*" is the main idea of this ideology and it has served as the main source of the Turkish universalism as any universal religion. According to the Turkish universalism, the legacy of the sacred kağan comes from the Sky god (Kök tengri). Moreover, a kagan was chosen and sent to the earth to educate and led to the mankind and make them to live the true life as the god wishes for them wich is called *töre*.

When Islam is started to influence the region the Turks were consist of two parts, as the settled in the towns and villages and the pastoral nomads. The majority of Turks were living pastoral nomadic life style in the steps and the other part were settled in the towns and villages. For this reason the first target was the settled Turks mainly in Maveraünnehr occupation of the land by Islamic armies between the eighth and the tenth centuries, ended Islamization of them. However, the nomadic Turks and their life style was the quite new for the expanders of Islam for this reason they devoleped a new strategy for their Islamization which is based on the reconceptionalization of their myhtology and oral culture which is done by the sufi orders.

Today, the overwhelming majority of the Central Asian Turks are Sunni Muslims whose ancestores turned to Islam between the seventh and the

sixteeenth centuries, though their beliefs incorparate significant influences of Pre-Islamic past such as devotion to ancestors, believes in mountain, forest, animals, water, fire, underground and sky sprits. The history of sufizm and veneration of saints in Central Asia, focusing in particular on the pre-İslâmic and the Islamic period. Special attention is given to the cults of the Turkic Myhthology such as devotion to ancestors, spirits and the practice of *yatır*s (ziyarets) describing their form, and the reasons why pepople perform them.



Понятия Длительности и Изменений в Тюркской Мифологии и Языковой Культуре, Связанные с Распространением Ислама на Территории Средней Азии

Профессор Доктор Чобаноглу Озкул

РЕЗЮМЕ

Культурное наследие среднеазиатских тюрков одно из самых древних, богатых и беспримерных в мире. Не смотря на то, что в современном казахском, киргизском, узбекском, туркменском, каракалпакском и уйгурском обществах очень заметны элементы культурного влияния советского периода, эти народы – ветви одного дерева и по своей природе связаны с одним социо-культурным корнем. Эта общность и сходство среднеазиатских тюрков, связанные тюркским культурным наследием и национальным образом жизни, превалируют над имеющимися различиями местного значения. Одной из целей данной работы является определить рамки социо-культурную общность и взаимодействие имеющих единый культурный корень среднеазиатских

тюркских племен в процессе их исламизации. Другой целью является определение и оценка изменений и хронологии, появившихся в процессе исламизации Средней Азии и отразившиеся в тюркское устной культуре и мифологии.

Начало взаимоотношений тюркской культуры с четырмя значительными культурами мира – китайской, индийской, арабской и персидской, привело к обогащению тюркской культуры. Еще одним результатом этого взаимодействия стало появление у среднеазиатских тюрков традиционного отношения к необычным, новым людям и личностям. Среднеазиатские тюрки, пользуясь в процессе исламизации возможностями Великого шелкового пути по передаче идей и искусства, сумели развить и усовершенствовать указанные выше культурные традиции. Тюрки в доисламский период в тех или иных регионах были знакомы и частично приняли различные мировые религии – манихеизм, христианство, буддизм и т.д.

Однако тюркские деятели настолько серьезно взялись за создание новообразований путем тщательного отбора культурных достижений прошедших поколений, что этот процесс можно назвать «Великое огузское объединение». Будучи гибкой и динамичной структурой, Великое огузское объединение гармонично адаптировало к себе возникающие в ее структуре социальные и культурные изменения, сохраняя при этом их новизну и сущность, доказав свою жизнеспособность и творческое начало. Другими словами, Великое огузское объединение стало важным показателем вхождения и ассимиляции среднеазиатских тюрков в чужие культуры с сохранением неповторимости и целостности своей и чужой культуры. Великое огузское объединение, начавшись в 7 и 10 веках, со временем получило более отчетливые очертания.

Концепция “Священный Каган” является основной идеей и источником тюркского универсализма, так как в своей национальной деятельности приоритет был отдан мировым религиям. Согласно тюркского универсализма, законность, то есть действительность «священного кагана» исходит от бога Тенгри. Желание бога Тенгри назначить кагана представлено в законах «торе», которые следует знати и распространять, потому что они призваны регулировать реальную жизнь человечества.

В период распространения ислама на территории Средней Азии, образ жизни тюрков можно разделить на два тип: оседлый, где население проживало в основном в городах и селах по берегам рек и в оазисах Мавераннахра, и кочевой, связанный с постоянным переездом от летних к зимним пастбищам и наоборот. Поэтому мусульманская армия, достигшая границ Средней Азии, в первую очередь была нацелена на оседлое население. Завоевании и управление занятыми территориями



осуществлялось в духе римской стратегии, в результате ислам быстро распространился среди населения, занимающегося сельским хозяйством и торговлей. Однако для распространения ислама среди кочевого тюркского населения была необходима новая стратегия. В первую очередь существовала необходимость создать компромисс между традиционным тюркским мировоззрением и новыми взглядами. В связи с этим Великое огузское объединение позволило связать новые взгляды и образ жизни с устными древнетюркскими легендами и преданиями об Огуз Кагане, деде Коркуте, «исламизировать» их образы, сохранив при этом их тюркскую сущность. Святые, существовавшие в доисламский период, являющиеся неотъемлемой частью тюркской культуры, были «исламизированы» благодаря активной деятельности суфиев.

В настоящий момент большая часть среднеазиатских тюрков – мусульмане-сунниты, принявшие ислам в 7 и 10 вв. Однако их верования являются формой исламизированных культов предков, воды, животных, лесов, огня и подземного царства. В статье обращается особое внимание на эти особенности и рассматривается каким образом так получилось и с какой целью используется.



Orta Asya'nın İlk Türk-İslâm Metinlerinde Kadim Gelenekten İslâmî Döneme Din Algısı: 'Türk Tanrısı'ndan 'Tanrı'nın Türkleri'ne

Doç. Dr. Serkan Şen
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ÖZET

Türklüğün dinî serüveni Türkçenin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda tarihî metinlerimizin arka planında yer alan Gök Tanrı, Budizm ve İslâm inanç sistemleri temel belirleyiciler olarak karşımıza çıkar. Alfabeden yazı türlerine, ödünçlemelerden imge tercihlerine, konu seçiminden içerik tespitine dek din- dil etkileşimi pek çok alanda kendini göstermiştir. Dil yalnızca kurallar bütünü olmayıp kültür aktarımının en etkin aracıdır. Kültür dediğimiz yaşam biçimlerini çağlar ötesine dil taşır. Bir milletin dünyayı kavrayış tarzı o milletin dil ürünlerine yansır. Toplumun geçmişin herhangi bir kesitindeki kültürel hayatını tayin etmek hususunda bize en emin ve doğru ipuçlarını sunan kaynak, o toplumun geçmişin o kesitinden kalan türü ne olursa olsun ya-

zılı eserleridir. Yazılı eserlerin özenle incelenmesi neticesinde toplumun arkasında saklı duran medeniyet tipini tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda Türk kültüründeki gelişim ve değişimin en yakın şahitleri dil yadigârlarıdır. Özellikle geçiş dönemlerinde oluşturulan Türkçe metinler, Türk milletinin kültür kodlarını tespit edebilmek açısından bir hayli önemlidir. Türklerin gönüllü ya da güdümlü olarak girdikleri farklı kültür dairelerinde din algılarında meydana gelen dönüşüm, onların dinî tutumlarını değerlendirebilmeye yönelik kıymetli veriler sunar. Türkçede dönüşüm sözcüğüne "Olduğundan başka bir biçime girme, başka bir durum alma, şekil değiştirme, tahavvül, inkılap" gibi anlamlar yüklenmiştir. Tanımından da anlaşılacağı üzere dönüşüm kavramının iki cephesi vardır. Birincisi, eskiyi tamamıyla geride bırakıp her yönüyle yeni bir hüviyet kazanmaktır. İkincisi ise, eskinin bir takım kabullerini yeninin uygun kalıpları içinde törpüleyerek muhafaza etmektir. Dönüşüm kavramının bu ikinci cephesinde eskiye dair kabullerin son derece köklü olması ve yeninin bu kabullere uygun kalıplarının bulunması gerekir. Yazımızda, büyük çoğunluğu Müslüman olan Türklerin girdikleri son din yani İslâm konusundaki algı ve tutumları dönüşüm kavramının ikinci cephesi esas alınarak incelenecektir. Orta Asya'da Müslümanlık öncesinde girilen Gök Tanrı ve Budizm inanç sitemlerindeki benimseyişlerinden hangilerinin İslâmî dönemde varlığının sürdürebilecek ölçüde köklü olduğu irdelenecektir. Çalışmada, Türklerin din algısında derinlik arz eden inanç ilkelerinin metinler üzerinden tespiti suretiyle Orta Asya ve İslâm konusunda yapılacak değerlendirmelere katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Türkçenin tarihî seyri içinde dilcilerin Karahanlı ve Harezm Türkçesi olarak nitelendirdikleri dönemlerde oluşan metinler, Orta Asya'nın İslâm çevresindeki ilk Türkçe ürünlerini teşkil eder. İslâm etkisindeki Orta Asya yazı dilinin birinci evresi Karahanlı Türkçesidir. XI-XII. yüzyıllar arasında varlık gösteren bu yazı dili Kaşgar, Balasagun gibi Doğu Türkistan kültür merkezlerinde şekillenmiştir. Orhon ve Uygur Türkçelerinin ardından Eski Türkçenin son evresini oluşturan Karahanlıca için Hakaniye Türkçesi terimi de kullanılmıştır. İslâmî dönemde Orta Asya'da gelişen Türk edebiyatının ikinci evresi ise Harezm Türkçesidir. XIII-XIV. yüzyılları kapsayan Harezm Türkçesi, günümüzde Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde bulunan Harezm bölgesinde Karahanlıca temelinde gelişmiştir. Oğuz, Kıpçak, Kanglı boylarının ağız özellikleriyle oluşan bu lehçe, Karahanlı ve Çağatay Türkçeleri arasında köprü vazifesi görür. Her iki dönemin metinlerinin belirleyici özelliği klasik Doğu Türkçesinin oluşumundan önce ortaya çıkmış olmalarıdır. Geleneksel İslâm düşüncesi temelinde şekillenen Doğu Türkçesi metinlerinde gözlenemeyen pek çok hususu Karahanlı ve Harezm Türkçesi metinlerinde tanıklamak mümkündür. Başka bir deyişle Türklerin bilinçaltında yatan din algısının bi-



linç düzeyine çıktığı belirgin bir alan olarak Karahanlı ve Harezm Türkçesi metinlerini gösterebiliriz.

Din eksenli kültürel dönüşümlerinin gözlendiği tarihî Türkçe kaynaklar incelendiğinde Türklerin dâhil oldukları en eski inanç sistemlerinden başlayarak dinin millî bir yorumuna meylettikleri görülür. Türk dilinin ilk yazılı ürünleri olan Orhon Yazıtlarında Tanrı, 'Türk Tanrısı' olarak geçmektedir. Bu durum Türklerin Yaratıcı ile aralarındaki bağı özel ve öznel değerlendirişlerinden kaynaklanır. Yaylacı Türk Budistleri, Uygur döneminde yoğun kabul gören Budizm'in dinî kabullerini sık sık göz ardı etmişlerdir. Böylelerinin içine korku salabilmek için cehennemin korkunç tasvirlerini içeren pek çok metin Uygurcaya tercüme edilmiştir. İslâmî dönemin ilk eserlerinden olan Divanü Lûgat-it-Türk, Türklerin Tanrı katındaki itibarını vurgulayan hadislerle başlar. Eserde, Türk'ün Tanrı'sı anlayışı yerini Tanrı'nın Türk'ü anlayışına bıraksa da aradaki özel bağ kendisini hissettirmektedir. Orta Asya'da kaleme alınan Türkçe ilk Kısassü'l-Enbiya'ya göre Nuh'un Yafes adlı oğlunun soyundan gelen Türkler yüce ve hürmet edilen olarak yaratılmışlardır. Onların bu üstünlüğü kıyamete dek sürecektir. İslâmî çevrede kendilerini Tanrı'nın seçkin kulu olarak telakki eden Türkler bu konumlarını dinin savunması ve yayılması için yaptıkları mücadelelerle yakından ilişkilendirmişlerdir. Bir asırlık gibi bir sürede İslâm'ı millî dini olarak görmeye başlayan bu millet, Müslüman olmayan soydaşlarını Türklük dairesinin dışına itebilmiştir.

Türklerin erken dönem İslâmî metinlerinde tasavvuf düşüncesinin göz ardı edilemez bir yeri vardır. Tasavvuf düşüncesine zemin hazırlayan mistik dünya görüşünün olgunlaşmasında Budist Uygurların önemli etkileri olmuştur. Türkler arasında dinin gelişme ve yayılma süreçlerinde din ulularının olağanüstü hayatlarını konu edinen menkıbelerden bir hayli faydalanılmıştır. Başta menkıbeler olmak üzere sözlü kültürle aktarılan dinî anlatılarda sade bir dil kullanılmıştır. Bunun yanında, İslâmiyet etkisindeki Türk edebiyatının yazıya geçirilmiş öncü ürünlerinde de arı Türkçeye rağbet gösterilmiştir. Orta Asya'nın ilk Türk-İslâm metinlerinde kadim gelenekten İslâmî döneme uzanan din algısında dikkat çeken bir başka husus ise Türklerin öteki dünya telakkilerinde ölülerine önemli bir yer ayırmalarıdır.

GİRİŞ

Bilinen en eski Türkçe sözcüklerden birisi *teŋri* "Tanrı"dır. Öyle ki sözcük *dingir* "Tanrı" biçiminde 5000 yıl öncesinde Sümerceye dahi geçmiştir[1]. *tengri* sözcüğünün Eski Türkçedeki *tegre* "çepeçevre", *tegirmen* "değirmen" sözcüklerinin kendisinden türediği **tegir-* "döndürmek, çevirmek, kuşatmak" eyleminin daha eski bir türü olan **teŋir-* eyleminden –i eki ile türemiş bir ad olduğu düşünülmektedir[2]. *teŋri*, ilk Türkçe metinlerde "Tanrı" ve "gökyüzü" kullanımlarıyla karşımıza çıkar. Hangi kullanımın daha eski olduğu tartışılsa da Türklerin Tanrı'yı göklerde tasavvur etmelerinin Tanrı ve gök arasındaki anlam aktarımına zemin hazırladığı düşünülmektedir. Yaratıcının göklerde tasavvur edilişinin izlerini İslâmiyet'i seçen Türk topluluklarında ilk dönemden itibaren gözlemlemek mümkündür. İslâmî devrede yazılmış Garib-nâme, Enisü'l-celîs gibi metinlerde yaratıcı kavramı, *Gök Tanrısı, Gök Tenrisi* biçimleriyle karşımıza çıkar[3]. Günümüzde, teoride Allah'ı mekândan münezzeh olarak kabul eden Müslüman bir Türk'ün sıkça başvurduğu "Yukarda Allah var" türünden kalıp ifadelerde de bu anlayışın izlerini sürebiliriz.

Eski Türkçede *tengri* sözcüğünün "Tanrı" ve "gök" için eşsesli kullanımı anlamlandırma güçlüklerini de beraberinde getirmiştir. Böylesi güçlükleri aşmaya çalışan bazı araştırmacılar söz-kültür çizgisinde önemli sapmalara yol açabilecek yaklaşımlar ortaya koyabilmişlerdir. İlgilisine malum olduğu üzere Orhon yazıtları *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan* ve *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* ibareleriyle başlar. İbarede *türük bilge kagan*'ın "Türk Bilge Kağan", *teg*'in "gibi", *yarat-*'ın "yaratmak", *bol-*'ın "olmak" anlamında anlaşılması hususunda bir sıkıntı yoktur. Bununla birlikte *tengri*'nin "gök" anlamının mı "Tanrı" anlamının mı geçerli olduğu ve sözcüğe gelen *-de* ekinin işlevi konusundaki farklı bakış açıları bulunmaktadır. Bakış açılarındaki farklılıklar Bilge Kağan'ın ilahî ya da semavî bir varlık olarak takdim edilebildiği kabullere kapı aralamıştır. Önemine binaen tabloyu özetlemede fayda vardır.

Seçenekler: *tengri* "gök – Tanrı" / *teg* "gibi" / *tengride* "gökte, gökten; Tanrı'da, Tanrı'dan (Tanrı tarafından)" / *bolmış* "olmuş, var edilmiş" **Bilge Kağan**

Önermeler: Tanrı gibi, Tanrı'dan olmuş → (İlahî) / Gök gibi, gökte olmuş → (Semavî) / Tanrı gibi gökte olmuş → (İlahî) > **Bilge Kağan**

Yukarıdaki önermeler ilk dönem Türkologları başta olmak üzere pek çok araştırmacı tarafından dillendirilerek yaygın kabuller halini almıştır. İlahî veya

---

1 Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi İle Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990, s. 31.

2 Talat Tekin, *Hunların Dili*, İstanbul, Doruk Yayınları, 1993, s. 11.

3 Azmi Bilgin, "Gök Tanrısı Terimi Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,* , cilt 2, sayı 4, 2005, s. 195.



semavî Bilge Kağan nitelemelerinin yerli ve yabancı pek çok yayında kullanılması şahısların ilahlaştırıldığı bir eski Türk toplumu algısını ortaya çıkarmıştır. Bu algı pek çok yönden eleştiriye açıktır[4]. Öncelikle *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan*, Köl Tigin (KT)[5] ve Bilge Kağan (BK)[6] yazıtlarının başlangıç ifadesi olup *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* ifadesinin paraleli konumundadır. Bu çerçevede Bilge Kağan, söze var oluşundan bahsederek başlamıştır. Orhon Yazıtları, Köktürk devletini yönetenlerin *beŋgü* "ebedi" mesajlarını içeren seçkin metinlerdir. Haddizatında böylesi özel metinlerin başında çeşitli vesilelerle var oluşa ve var edene göndermeler yapmak dönem için oldukça yaygındır. Budistler Buda'yı, öğretiyi ve kutsal cemaati selamlayarak söze başlarlar. Müslümanlar için her işin başı besmeledir. Türk devlet geleneğinden bir hayli etkilendiğini bildiğimiz Cengiz Han'ın, *münke tengriyin küçüdür* "Ebedi Tanrı'nın gücü ile" şeklinde besmelesi vardır. Kanaatimizce, burada Bilge Kağan, yaratılışına gönderme yapmaktadır. Yoksa yaratıcıya ortaklık söz konusu değildir. Bizzat Bilge Kağan'ın ağzından çıkan aşağıdaki sözler var etme ve kaderi belirleme süreçlerinin öznesinin Tanrı olduğu anlayışıyla dile gelmiştir:

- *üze kök teŋri asra yagız yer kılıntukda ekin ara kişi oglı kılınmış* "Üstte mavi gök (yüzü) altta (da) yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış" (KT D 1 [38,39] = BK D3 [62, 63]).
- *teŋri yarlıkadukın üçün özüm kutum bar üçün kagan olurtum* "Tanrı lütufkâr olduğu için, benim (de) talihim olduğu için, hakan (olarak tahta) oturdum" (KT G 10 [36, 37] = BK K 7 [58,59])
- *türük bodunug atı küsi yok bolmazun tiyin kaŋım kaganıg ögüm katunug kötürmiş teŋri il birigme teŋri türük bodun atı küsi yok bolmazun tiyin özümin ol teŋri kagan olurtdı erinç* "Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, babam hakanı ve annem hatunu yüceltmiş olan Tanrı, devlet veren Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, beni o Tanrı hakan (olarak tahta) oturttu, hiç şüphesiz" (KT D 25, 26 [44,45] u BK D 20-21 [68, 69]).
- *teŋri yarlıkaduk üçün özüm olurtukuma tört buluŋdakı bodunug itdim yaratdım* "Tanrı lütfettiği için, tahta oturduğumda dört bucaktaki halkları tanzim ettim ve düzene koydum" (BK K 9[58, 59]).

---

[4] Serkan Şen, "Orhon yazıtlarda Geçen *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan* ve *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* İfadelerinin Yeni Bir Yorumu", Ed. Cengiz Alyılmaz-Özgür Ay-Metin Yılmaz, *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*, Afyonkarahisar, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2010, s.251-259.

[5] Talat Tekin, "Köl Tigin Yazıtı", *Orhon Yazıtları –Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk-,* İstanbul: Simurg Yayınları, 1995, s. 33-55.

[6] Talat Tekin, "Bilge KağanYazıtı", *Orhon Yazıtları –Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk-,* İstanbul: Simurg Yayınları, 1995, s. 56-81.

- *teŋri yarlıkaduk üçün illigig ilsiretmiş kaganlıgıg kagansıratmış yagıg baz kılmış tizligig sökürmiş başlıgıg yüküntirmiş* "Tanrı (öyle) buyurduğu için devletliyi devletsiz bırakmış, hakanlıyı hakansız bırakmış, düşmanları bağımlı kılmış, dizlilere diz çöktürmüş, başlılara baş eğdirmiş" (BK D 13 [66, 67]).
- *içikdük üçün teŋri öl temiş erinç* "(Türk halkı yeniden) bağımlı olduğu için Tanrı 'Öl!' demiş olmalı" (T[7] B 2 [82, 83]).
- *teŋri yarlıkaduk üçün üküş teyin korkmadımız* "Tanrı buyurduğu için, (düşman) çok diye korkmadık" (T B 5-6 [90, 91]).

Yazıtlar incelendiğinde pek çok paraleline rastlayabileceğimiz[8] yukarıdaki ifadelerde yeri, göğü ve insanı yaratan; kağan ve soyunu tahta oturtan; orduları muzaffer kılıp devlet veren; ömrü ve ölümü takdir eden; üstün ve lütufkâr bir Tanrı algılaması ortaya çıkmaktadır[9]. Köktürklere ait dil malzemesinin bizlere sunduğu bu algılama tarzını tarihî kaynaklar da desteklemektedir. Örneğin Bizanslı Theophylact'e ait VII. yüzyıldan kalma bir belgede "Türkler olağanüstü bir biçimde ateşe saygı gösterirler, suyu ve havayı ululardır, toprağa yükünürler. Fakat yalnızca göğü ve yeri yaratana Tanrı derler ve ona taparlar" bilgisi verilmektedir[10]. Dönemin Tanrı anlayışı üzerine buna benzer pek çok veriyi inceleyen Jean Paul Roux "Eski Türk toplumunda çoğu yabancı gözlemcinin gördüğü şey, salt tek tanrıcılıktır"[11] yorumunu yapmaktadır.

Ortaya çıkan tabloda Bilge Kağan'ın var oluşunu Tanrı dışında bir yaratıcıya dayandırma ihtimali ya da Tanrı'nın lütufkârlığını kendi üzerine alma enaniyeti boşa çıkmaktadır. Gelinen noktada *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan* ve *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* ifadelerinin aşağıdaki şekilde anlaşılması daha isabetli görülmektedir:

Seçenek: *tengri* "gök" / *teg* "gibi" / *tengride* "Tanrı tarafından" / *bolmış* "var edilmiş" **Bilge Kagan**

Önerme: "(Tıpkı) gök gibi Tanrı tarafından var edilmiş Türk Bilge Kağan"

Dil içi çeviri ilkelerinden yola çıkarak yukarıdaki önermeyi "Göğü var eden Tanrı'nın var ettiği Türk Bilge Kağan" şeklinde anlayabiliriz. Böylesi bir yorum,

---

7 Talat Tekin, "Tunyukuk Yazıtı", *Orhon Yazıtları –Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk-,* İstanbul, Simurg Yayınları, 1995, s. 82-97.

8 Serkan Şen, "Orhon Yazıtlarında Geçen *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan* ve *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* İfadelerinin Yeni Bir Yorumu", s. 254-255.

9 *A.g.e.*, s. 255

10 Sencer Divitçioğlu, *Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI.-VIII. Yüzyıllar*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 79.

11 Jean-Poul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998, s. 99.



var oluşu ve var edeni öne çıkardığından özel metinlerdeki kutsallarla başlama geleneğiyle örtüşmektedir. Köktürklerdeki üstün Tanrı inancıyla çelişmemektedir. Yazıtların içeriğiyle uyuşmayan ilahî veya semavî Bilge Kağan algılamasını ortadan kaldırmaktadır. Yaratılmışlık açısından gök ve kağan arasında ilgi kurarak dolaylı yönden Bilge Kağan'ı ululamaktadır[12].

Eldeki veriler toplandığında İslâm öncesi Türk toplumunda din olarak göklerde bulunduğu düşünülen, tek ve kadir olan Tanrı'ya inanmayı esas alan bir inanç sisteminin varlığı ortaya çıkmaktadır. Bu inanç sisteminin adı Gök Tanrı İnanışıdır. Gök Tanrı İnanışının ibadet boyutuna dair tarihî Türkçe metinlerin bizlere sunabildikleri, bilgi kırıntılarından öteye geçememektedir. Yabancı seyyahların gözlemlerini[13] esas alan bazı kaynaklarda Eski Türklerin ateşe, suya, toprağa önem atfedildiği yazılmaktadır. Lakin bu türden uygulamaların din mi yoksa kültür mü olduğu; özel ya da genel kapsamlı olup olmadığı bilinmemektedir. Yazıtların dili bize açık olarak şunları söyler: Gök Tanrı inanışında Tanrı vardır, birdir ve göklerdedir. O, Türk'ün talihini, kutunu tayin eder. Bunun için Tanrı, Türk Tanrı'sıdır. *üze türük teŋrisi türük ıduk yiri subı ança etmiş türük bodun yok bolmazun tiyin bodun bolçun tiyin kaŋım ilteriş kaganıg ögüm ilbilge katunug teŋri töpüsinte tutup yügerü kötürmiş erinç* "Yukarıdaki Türk Tanrısı Türk'ün kutsal ülkesini şöyle düzene koymuş: Türk halkı yok olmasın diye, halk (var) olsun diye, babam İlteriş Kağan'ı ve annem İlbilge Hatun'u Tanrı, tepelerinden tutup yukarı götürmüştür" ifadesindeki "Türk Tanrı'sı" ibaresi bu doğrultuda anlaşılmalıdır. "Türk Tanrı'sı" nitelemesi, Tanrı'nın Türk'ün gözünde özel ve öznel bir konumunun olduğunun dile yansımasından başka bir şey değildir. Türk, yaratanına samimiliğini ve onunla arasındaki yakınlığı böyle ifade etmiştir. Günümüzde "Allah'ım", "Rabb'im" şeklindeki başlayan dualarda hitap unsuruna getirilen birinci tekil kişi iyelik eki Türk'ün ilahına dönük özel ve öznel hislerini yüklenen, içten gelen sahiplenme anlayışını taşıyan dil birimi olarak karşımızda durmaktadır.

Köktürk döneminde görülen Tanrının birliği anlayışının Uygur döneminde yoğun olarak kabullenilen Budist inanışta da varlığını sürdürdüğüne dair elimizde ciddi veriler bulunmaktadır. Fransa kralının emriyle Orta Asya'yı keşfe çıkan Wilhelm Von Rubruk'un seyahatnamesi bizlere bu hususta değerli bilgiler sunmaktadır. Yolu Budist Uygurların tapınağına düşen Rubruk başta Buda'nınkiler olmak üzere irili ufaklı heykelleri gördükten sonra görevli rahibe Tanrı olarak neye inandıklarını sorar. Rahib: "Biz sadece bir tanrıya inanırız" der. Rubruk devam eder "Onun maddi mi, manevi mi olduğuna inanıyorsunuz?". Karşılık: "Onun manevi olduğuna inanırız". Tekrar sorar: "Herhangi bir zaman onun insan suretine girmiş olduğuna inanır mısınız?". Cevap: "Hiçbir

[12] Serkan Şen, *A.g.e.*, 257

[13] Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türk Ülkeleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001, s. 78.

şekilde"[14]. Bu kayıt, Budizm'in muallakta bıraktığı Tanrı algısının Türk Budistlerinde Ötüken'den gelen bir ve manevi Tanrı inanışı ile doldurulduğuna işaret etmektedir. Haddizatında Türk Budistliği uygulamada Hint Budizm'inden önemli farklar gösterir. Bu inanışın Türkler arasında yayılması için din adamlarının gösterdiği yoğun çabalara karşılık Türkler, Budizm'i hayata aktarmada oldukça esnek davranmışlardır[15]. Budizm' in et yememe, canlı öldürmeme kaideleri Türk Budistliğinde âdeta yok sayılmıştır. Yabancı seyyah ve elçilerin Budist Uygur Türklerinin beslenme alışkanlığında etin yerine sık sık değinmeleri[16] bunu ortaya koymaktadır. Eski Uygurca yazmalarda avcılık ve kasaplıkla ilgili pek çok mesleğe tesadüf edilmesi de durumun başka bir göstergesidir[17]. Budizm' deki canlı öldürme yasağı ile Uygur minyatürlerindeki değişik silahları kuşanmış tipler çelişmektedir. Ayrıca Turfan Uygurlarının Çin'e karşı zaman zaman gerçekleştirdikleri kalkışmalar da[18] canlı öldürmeme kaidesini görmezlikten gelmek demektir. Tüm bunları alt alta koyduğumuzda ünlü kültür tarihçimiz Bahaeddin Ögel'in "Yeryüzünde et yiyen 'Yaylacı Budistler' ilk ve son kez Uygurlar olmuşlardır"[19] tespitinin ne denli isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Uygur döneminde Türk topluluklarının yoğun olarak ilgi gösterdiği Budizm'in İslâm dininin Türkler arasında yayılış tarzı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu etkilerin başında hiç şüphesiz Budist dönemde edinilen mistik tecrübe gelir. Türklerin Müslümanlığı tasavvuf yoluyla kabullenmelerinde sahip oldukları mistik birikimin rolü yadsınamaz. İslâmî dönemde züht ve tasavvuf kavramlarıyla hayat bulan mistisizm başta Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetleri olmak üzere, Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakayık gibi İslâmî dönemin ilk metinlerinde yoğun bir biçimde işlenmiştir.

İslâmî dönem Türkçe metinlerin öncü ürünlerini içeren Türk dili tarihi evresi Karahanlı Türkçesidir. Karahanlı Türkçesinin ilk eseri ise 1069 yılında Yusuf Has Hacip tarafından telif edilen Kutadgu Bilig'dir. Siyasetname türünde yazılmış olan eserin kahramanları ve kahramanların temsil ettiği değerler şöyledir: Hükümdar → Kün Togdı ≡ adalet, vezir → Ay Toldı ≡ baht, vezirin oğlu → Ögdülmiş ≡ akıl ve anlayış, Ögdülmiş'in kardeşliği → Odgurmış ≡ akıbet.

---

14 Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255*, Çev. Ergin Ayan, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001, s. 73.

15 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları I*,İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 88-89.

16 Özkan İzgi, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s. 57.

17 Serkan Şen, *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 34-54; 90-100.

18 Saadettin Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997, s. 68.

19 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları I*, s. 63



Odgurmış'ın temsil ettiği akıbetten kasıt ölüm ve sonrasıdır. Ona göre, insan ancak dünyadan yüz çevirirse ölüme ve ölüm sonrasında vereceği hesaba hazırlık yapabilir. Odgurmış'ın ömrü bu hazırlığı gerçekleştirebilmek için inzivayla geçmiş ve münzevi olarak hayata veda etmiştir. Buradan bakıldığında Odgurmış tam bir zahittir. Dolayısıyla, Türk'lerin İslâm muhitinde ürettikleri ilk metinde züht kavramı üzerinden tasavvuf düşüncesinin işlendiğini söylemek mümkündür. Karahanlı Türkçesinin bir başka eseri olan Atebetü'l- Hakayık'ın konu başlıkları tasavvuf merkezli esaslardan mülhem olarak şekillenmiştir. Dünyanın dönekliği; cömertliğin mehdi, hasisliğin zemmi; tevazu ve kibir; harisliğin yergisi; kerem, hilm ve diğer iyilikler böylesi başlıklardır. Eserde geçen *yime pendim al kel uzatma emel / emel asrasında busuglı ecel* "Gel yine öğüdümü dinle, fazla emel besleme, emelin altında ecel saklıdır"[20] dizeleriyle Budizm'in temel ilkesi olan "Elemler emellerin kızıdır" anlayışı arasındaki paralellik dikkat çekicidir.

Eski Uygur Türkçesi metinlerinin çok önemli bir kısmını Budist eserlerin Türkçeye çevirisi oluşturur. Denilebilir ki Budist Uygur edebiyatının ana kütlesi bir çeviri külliyatıdır. Bu çevirilerin dikkat çekici özelliklerinden birisi dinî terminolojideki Türkçecilik hassasiyetidir. Neolojizm yöntemiyle dilin kendi malzemesi yani eki kökü kullanılarak yeni terimler türetilmiş ve türetilen bu sözcükler metinlerde yaygın olarak kullanılmıştır[21]. Buddha "Buda" yerine *burkan*, nom "öğreti" yerine *törü*, tsuy "günah" yerine *yazuk*, çakir "öğreti çarkı" yerine *tilgen* gibi. Aynı türden Türkçecilik hassasiyetini Karahanlı Türkçesi özellikleri gösteren Türkçe İlk Kur'an Tercümesi'nde de gözlemek mümkündür. Tercümede Arapça kelimelerin hepsine doğrudan karşılık verilmiştir[22]. Allah = *Tangrı*, ilah = *idi*, rabb = *igitken*, cennet = *uçtmah*, cehennem = *tamug*, şeriat = *yaruk yol*, zekat = *agırlık* gibi[23]. Türkçe ilk Kur'an çevirileri üzerine çeşitli konular esas alınarak yapılan başka karşılaştırmalar sonucunda da Türkçecilik şuur ve kaygısının öne çıktığı görülmüştür[24]. Kur'an ve hadislerden beslenerek oluşan İslâmî dönemin bilinen ilk eseri Kutadgu Bilig'de de dinî terminoloji alanında Türkçeye meyil dikkat çekici düzeydedir. 6500 beyti aşan Kutadgu Bilig'de, yüz civarında Arapça, Farsça kökenli sözcük vardır. Sözcükler manzumenin gerektirdiği retoriğe göre seçilmiştir: *tapug ~ taat*, *törütigli ~ halik*, *yükün- ~ namaz*

---

[20] Reşit Rahmeti Arat, *Atebetü'l Hakayık,* Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992, s. 64.

[21] Şinasi Tekin, *İştikakçının Köşesi*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2001, s. 107.

[22] Emek Üşenmez, "İlk Türkçe Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1(1), *2006,* s. 71-88.

[23] Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi, Karahanlı Türkçesi (Giriş- Metin-Notlar-Dizin),* Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004, s. 805-890.

[24] Suat Ünlü, "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerinde Uhrevi *Yer Adları", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/2, Spring, 2011, s. 985-1032.

kıl- gibi Türkçe kökenli ya da ödünç sözcükler; ölçüye, bağlama göre serbestçe kullanılır[25]. Dinî kavramın, mevcut Türkçe söz varlığıyla karşılanamaması durumunda yeni terimler oluşturulduğu gözlenir. Örneğin, Kutadgu Bilig'in giriş kısmında bulunan dinî öğelerin yoğun olarak kullanıldığı tevhit ve münacat bölümünde elli civarında Türkçe terim kullanılmıştır. Özellikle yaratıcının sıfatları sıralanırken aynı zamanda Esma-ül Hüsna'ya karşılık gelen *bayat* "Evvel", *törütgen* "Halik", *keçürgen* "Gaffar", *ugan* "Kadir", *erklig* "Muktedir, *mungsuz* "Samed", *biligli* "Habir", tirig "Hayy", *belgülüg* "Zahir", kidin "Ahir" vb. sözcükler dikkat çekicidir. Bu türden terimlerin büyük bir bölümü, kaynaklarda dağınık olarak birkaç yüzyıl daha kullanıldıktan sonra terim niteliğini kaybetmiş ya da kaybolmuştur[26].

Eski Uygurca çeviri edebiyatında avdan ya da çatik adıyla karşımıza çıkan anlatılar / masallar Budist literatürün jâtaka türünü oluşturmaktadır[27]. Çatikler, Buda'nın hayatlarından herhangi birini konu edinir. Bilindiği üzere Budizm'de ruh göçü inanışı uyarınca canlılar birçok defa dünyaya gelirler. Bazen tanrılar âleminde, bazen cinler âleminde, bazen insanlar veya hayvanlar âleminde pek çok kez yeniden doğarlar. Yeniden doğuşlar nirvanaya ulaşıncaya kadar devam eder. Buda'nın bizzat kendisi de defalarca dünyaya gelmiştir. İşte çatikler, Budaların çeşitli hayatlarını, olağanüstü vakalarla süslü olarak anlatan masallardır. Konular genellikle evrendeki varlıkların mutluluğu için katlanılan fedakârlıklar etrafında şekillenir. İslâmî edebiyattaki menkıbeleri hatırlatırlar[28]. Budist Uygurların din anlayışındaki menkıbe kültürünü yansıtmaları açısından ilgiye değer metinlerdir. Türklerin inanç dünyasının şekillenmesinde menkıbe kültürünün izleri İslâmî dönemde de yoğun olarak görülür. Din büyüklerinin yaşamları ve olağanüstü davranışlarıyla ilgili anlatılar olarak tanımlanan menkıbeler ilk Türk-İslâm eserlerinin içinde önemli bir yere sahiptir. Orta Asya'da Karhanlıca'nın devamı olarak şekillenen Harezm Türkçesinin başlıca eserlerinden Kısasü'l-Enbiya (1310)[29] ve Nehcü'l-Feradis (1360)[30] kıssa nakilleri üzerine kurgu-

---

25 Süer Eker, "Kutadgu Bilig'de (teñri azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslâmi Terimlerin Kaynakları Üzerine", *bilig*, Yaz / 2006, 38, s. 103-122.

26 Süer Eker, "Kutadgu Bilig'de (teñri azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslâmi Terimlerin Kaynakları Üzerine", s. 109.

27 Mehmet Ölmez, "Kurze Überblick über die Buddhistische-Übersetzungsliteratur in Alttürkisch: Eski Türkçe Budist Çeviri Edebiyatına Kısa Bir Bakış", *Çağdaş Türk Edebiyatına Kısa Bir Bakış: Nevin Önberk Armağanı*, ed. Mehmet Ölmez, Ankara, Simurg Yayınları, 1997, s. 241.

28 Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, s. 249.

29 Aysu Ata, *Kısasü'l Enbiya (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

30 Janos Eckmann, *Nehcü'l Feradis Uştmahlarnıng Açuk Yolu: Cennetlerin Açık Yolu*, yay. Semih Tezcan- Hamza Zülfikar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.



lanan eserler olarak karşımıza çıkar. Din ulularının menkıbevî hayatlarının aktarıldığı İslâmiyet çevresindeki ilk eserler arasında Doğu Türkçesiyle yazılmış Uygur harfli Tezkire-yi Evliya[31] gördüğü büyük rağbet sonucu Batı Türkçesine de çevrilmiştir[32]. Öncü örneklerini Doğu Türkçesiyle yazılan eserlerde müşahede ettiğimiz veli menkıbeleri, Türk'ün Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan çizgide gelişen din algısında dün olduğu gibi bugün de belirgin motifler arasındadır.

Budist Uygurlarda yapılan herhangi bir hayrat veya vakıf işinden hâsıl olacak sevabın başkalarına intikal ettirilmesi âdeti vardır. Haddizatında Türklerde buna benzer bir âdet öteden beri mevcuttur. Savaşlarda öldürülen düşmanın ruhu, öbür dünyada öldürenin kölesi olsun diye bir taş dikilmek suretiyle galibe verilmiş olurdu. Galip daha sağlığında bunu sevdiği kimselere hediye edebilirdi. Kök-Türklerde balbalın başkalarına hediye edilmesi şeklinde tarif edebileceğimiz bu âdet, malzemeleri değişik olmakla birlikte, Budist Uygurlardaki *buyan evirmek* "sevabın tevcihi" uygulamasıyla örtüşmektedir. Uygurca metinlerin pek çoğunun sonunda bu eserin yazdırılmasından doğacak sevabın çeşitli kimselere veya müesseselere tevcih edildiğine dair kayıtlar vardır[33]. Türk-İslâm çevresinde mevlit duası ya da Kur'an tilaveti sonrasında, Hz. Peygamber'den başlayıp hayır sahibinin geçmişlerine dek uzanan sevap bağışlama geleneğinin *buyan evirmek* "sevabın tevcihi" uygulamasıyla benzerliği dikkate değerdir.

İlk Türk-İslâm metinleri arasında Dîvânu Lugâti't-Türk'ün ayrıcalıklı bir yeri vardır. Eser, Türk dilinin elimizdeki en eski sözlüğü olmasının yanında dönemin kültür hayatına dair içerdiği eşsiz bilgilerle de öne çıkmaktadır. Türklerin İslâm dairesinde verdikleri, bilinen, ikinci eser olup 1072-1077 yılları arasında Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılmıştır. Zamanın Türk'ünün dünyayı kavrayış tarzını yansıtması açısından son derece mühim bir dil yadigârı olan Dîvânu Lugâti't-Türk besmeleyle başlar ve şöyle devam eder:

Cömertlikte üstün, ihsanda merhametli Allah'a hamdolsun. O ki, en sağlıklıların hasta, hitabeti en kuvvetlilerin konuşmaktan aciz oldukları bir devirde, haram ile mubahı açıkça belirten ayrıntılı bir izahla, vahiyle birlikte Cebrail'i Allah yolunun yolcusu olan, mürşidi ve kandili olan yüce Muhammed'e (Allah'ın salat ve selamı onun, ailesinin ve şerefli neslinin üzerine olsun) gönderdi. İmdi, kul Mahmud ibn el-Huseyin ibn Muhammed el-Kaşgarî der ki:

---

31 Mutsumi Sugahara, *Tazkira-yı Avlıya in the Uyghur script Part I. Introduction and text in trancription*, Kobe, Department of Communication Studies, 2007.

32 Ayşegül Sertkaya, "Tezkire-i Evliyâ'nın Arap Harfli Yazması Uygur Harfli Bir Yazmadan mı Arap Harflerine Çevirildi?", Ed. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin, *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, 9-15 Nisan 2006 (Çeşme-İzmir) Bildiri Kitabı IV*, Ankara, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayını, 2007, s. 1847-1851.

33 Şinasi Tekin, "Buyan Evirmek (Sevabın Tevcihi)", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1966, s. 391.

"Talih güneşinin Türklerin burcunda doğduğunu ve Cenab-ı Hakk'ın Türk Hakanlığını göğün felekleri arasına yerleştirdiğini, onlara "Türk'' dediğini ve egemenlik verdiğini, onları çağın hakanları yapıp dünyaya hükmetmenin dizginlerini ellerine verdiğini, onları tüm beşeriyete memur ettiğini, doğruluğa yönelttiğini onlara katılanları ve onlar adına çabalayanları güçlendirdiğini böylece istedikleri her şeyi elde ettiklerini ve çapulcuların rezilliğinden kurtulduklarını idrak ettim. Anladım ki akıl sahibi her insan onlara katılmalıdır. Aksi halde onların ok yağmuruna maruz kalır. En iyisi gönüllerini almak, kulaklarına eğilmek suretiyle onlara yanaşmak ve onlarla kendi dillerinde konuşmaktır. Hasımlarından birisi onların tarafına geçerse, onu diğerlerinin hışmından korurlar, başkaları da onunla birlikte sığınabilirler, böylece kötülüğe uğrama korkusundan kurtulabilirler.

Buharalı imamlar arasındaki güvenilir bir kaynaktan ve Nişabur halkının bir imamından işittim. Her ikisi de aşağıdaki hadisi aktardı ve ikisinin de isnat zinciri Resulullah'a (Allah'ın salat ve selamı onun üzerine olsun) dayanıyor. Hz. Peygamber, kıyamet alametlerinden, ahir zaman azaplarından ve Oğuz Türklerinin ortaya çıkışından söz ediyordu. Dedi ki: "Türklerin lisanını öğrenin, çünkü onların saltanatı uzun sürecektir." Eğer hadis sahih ise - vebali boyunlarına olsun- Türkçeyi öğrenmek dinî bir vecibedir. Eğer sahih değilse, marifet bunu gerektirir"[34].

Eserin takdim kısmında verilen bu bilgilere göre Türk'e, İslâm çerçevesinde yeni bir tanım getirilmektedir. Kaşgarlı Mahmud'un sunuşuyla belgelenen bu tanım Dîvânu Lugâti't-Türk'ün *Türk* maddesinde daha da belirginleşir. Kaşgarlı, Türk'e dair şunları söyler: "…Biz diyoruz ki, Türk, Allah'ın verdiği bir addır. Bize ehli mübarekten Şeyh ve İmam el-Huseyin ibn Halef el- Kaşgarlı dedi, ona da İbn el-Garkı demiş … isnat zinciri Peygambere (sas.) dayanan bir hadise göre Allah ü Teala "Benim bir ordum vardır, Ona Türk adını verdim. Onları doğuya yerleştirdim. Bir halka kızarsam, Türkleri o halk üzerine musallat kılarım" diyor. İşte Türklerin bütün mahlukattan üstünlüğü şudur. Cenab-ı Hak onlara isim vermeyi kendi üzerine almıştır. Onları arzın en yüce ve en havadar yerine yerleştirmiştir. Onlara kendi ordum demiştir. Bunun yanında onlara güzellik, zariflik, incelik, terbiye, hüner, büyüklere saygı, sadakat, tevazu, haysiyet ve cesaret gibi her biri sayısız methi mazur gösterecek erdemlerini zikretmeye gerek yoktur"[35].

Çeşitli bölümlerinde pek çok paraleline rastlayabileceğimiz yukarıdaki görüşleri içeren Dîvânu Lugâti't-Türk, Abbasi halifesi Muktedi bi Emrillah'a sunulmuştur. Halifenin Kaşgarlı'nın değerlendirmelerini nesnel bulmaması kuvvetle muhtemeldir. Lakin hilafetin hamilerinin ya da hadimlerinin Tuğrul ve Çağrı

[34] Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lugâtti't-Türk*, Çeviri-Uyarlama-Düzenleme: Seçkin Erdi Serap-Tuğba Yurtsever, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 11.

[35] Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lugâtti't-Türk*, s. 606.



Bey'lerin; Sultan Alparslan'ların olduğu bir dönemde duruma itiraz etmesi pek mümkün değildir. Zira, hâl Kaşgarlı Mahmud'u doğrulamaktadır.

Dîvânu Lugâti't-Türk'ten aktarılan bu alıntılar başka bir gerçekliği daha ortaya koymaktadır. İslâm'ı seçen Türk topluluklarında "Türk Tanrısı" anlayışı, yerini "Tanrı'nın Türk'ü" anlayışına bırakmıştır. Bununla birlikte yaratıcı ile onun Türk kulları arasındaki bağın özelliği ve öznelliği algısı devam etmektedir. Bizzat yüce Tanrı tarafından kendisine ad verilen, egemenlik bağışlanan, yaratıcıya asker kılınan Türk, kendisine bahşedilen pek çok meziyetle Allahuteala'nın gözde kuludur. Günümüzde özellikle hacdan dönenlerden sıkça işittiğiniz "İslâm'ı en güzel bizler yaşıyoruz" şeklindeki tespitlerinin arka planında da bu anlayış yatar.

Orta Asya'da gelişen Türk-İslâm edebiyatının Karahanlıcadan sonra ikinci evresini oluşturan Harezm Türkçesi eserlerinde de Türk'ün kendini gözde kul olarak görme anlayışının izlerini sürebiliriz. Dönemin metinlerinden Rabguzi tarafından hazırlanan Kısasü'l- Enbiya adlı eser peygamberlerin yaşamlarını konu edinir. Eserde geçen Nuh kıssası konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Kıssaya göre Hz. Nuh'un üç oğlu vardır: Ham, Sam, Yafes. Türk'ler Yafes'in soyundandır. Nuh bahsinde şöyle bir olay aktarılır: "Bir gün Nuh aleyhisselam uyuyordu. Rüzgar esti ve Nuh'un elbisesini kaldırdı. Nuh'un edep yeri göründü. Ham onu görüp güldü. Sam Ham'a çıkıştı. Yafes durumu görüp elbisesiyle Nuh'un üzerini örttü. Allah bu uğursuz tavrından dolayı Ham'ın omurgasındaki döl yatağını kara kıldı. Onun çocukları kara oldular. Utancından hanımını elinden tuttu, deniz kıyısındaki çadıra girdi. Kamıştan ev yaptı. Onun soyu Hindular, Habeşiler, Zencilerdir. Ama Arap ve Acemin atası Sam'dır. Hz. Nuh, Ham'ı Hindistan'a yolladı. Sam'ı Arap ve Acem illerine gönderdi. Yafes'i ise Türkistan ülkesine gönderdi. Bütün Türkler Yafes soyudur. Yafes'in bu tavrı nedeniyle Türkler aziz (ulu, yüce) ve mükerrem (muhterem, hürmet edilen) oldular[36].

Kıssaya göre Türk'ün kul ve Allah indindeki itibarı ataları Yafes'in tavrına dayanmaktadır. Kısasü'l-Enbiya'da geçen Musa kıssasında Türk'ün bu itibarının bir başka kaynağı daha zikredilir. Kıssaya göre, Hz. Musa, Tur dağına gittiğinde Samir adlı büyücü ses çıkaran bir buzağı heykeli yapar. Hz. Musa'nın kavminden bazıları bu buzağıya tapmaya başlar. Buzağıya tapınanlar arasında Yehuda'nın (Hz. Yusuf'un kardeşlerinden biri) torunlarının yarısı da vardır. Yehuda torunlarının yarısının buza-

[36] Aysu Ata, *Kısasü'l Enbiya (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, s. 38: *bir kün nuh aleyhis'selam udıyur erdi yel esnedi nuh etegin kötürdü uvıt endamı açıldı ham anı körüp küldi sam hamga melamet kıldı yafes anı körüp tonı birle örtdi mevli teala anın şumlıkında hamnın ongurkasındakı nufteni kara kıldı oglanları kara boldı uyalmışda ewlügi elgin aldı tengiz kıragındakı otagga kirdi kamış birle ew kıldı andaguk urugları Hindular Habeşiler zengiler kamugı anıng urugı tururlar amma arab ve acemning atası sam turur hamnı hidustanga ıddı samnı arab ve acem vilayetınga yasfesni türkistan vilayetınga ıddı kamug türkler yafes urugı turur ol yoldın türkler aziz ü mükerrem boldılar (27r-27v [38])*

ğıya tapması, diğer yarısının tapmaması Yehuda'nın Yusuf'u öldürecekleri gün iki gönüllü oluşundan kaynaklanmıştır. Onun bu vasfı soyuna da yansımıştır. Torunlarının yarısı buzağıya tapınırken öteki yarısı tapınmamıştır. Şöyle bir söz vardır: Anne baba iyi olursa onların iyilikleri yedi göbek sonrasına dek erişir. Derler ki Mustafa (as) mektubu Türklere geldiğinde, hürmet ettiler, şüphesiz bu sebeple çocukları kıyamete dek hürmetli ve devletli oldular. Hindular Resul (as)'ın mektubunu horladılar, it boynuna astılar. Onun için onların (boyunlarını) bağlayıp satarlar[37].

Kısasu'l-Enbiya, Arapça'dan Farsça'ya oradan Türkçe'ye uyarlanmıştır. Arapça ve Farsça metinlerde yukarıda geçen bahislerin bulunma ihtimali son derece zayıftır. Rabguzi bu kısımlarda doğaçlama yapmış olmalıdır. Ona bu doğaçlamayı yaptıran algı ile Kaşgarlı Mahmud'a, Dîvânu Lugâti't-Türk' ün başında Türklere dair sözleri zikrettiren algı aynıdır. Bu algı, Türk'ün yüce yaratanın nezdinde kendini gözde kul olarak telakki edişidir.

Karahanlılar Orta Asya'da İslâm'ı kabul eden ilk Türk devletidir. Satuk Buğra Han'ın (öl. 955-956) hükümdarlığı döneminde Türkler geniş kitleler halinde Müslüman olmaya başlamışlardır. Karahanlı devri eserlerinden Dîvânu Lugâti't-Türk'ün yazılmaya başlandığı tarih 1072'dir. Millet hayatında hiç de uzun olmayan bir asırlık gibi bir sürede Türklerin İslâm'la tam manasıyla mezc oldukları görülmektedir. Öyle ki Dîvânu Lugâti't-Türk'teki hâkim anlayışa göre Türk olmanın ön şartı Müslüman olmaktır. Bu yargıyı destekleyen veriler arasında yukarıda yaptığımız açıklamaların yanı sıra Türk olduğu bilindiği halde kâfir olarak anılarak Türk dairesinin dışına çıkarılan boylara yönelik değerlendirmeler bulunmaktadır. Metinde, Budist Uygurlara yaklaşım son derece dikkat çekicidir. Müslüman Türkler, Müslüman olmayan Uygur soydaşları için Türk dahi dememişler onları *tat* olarak adlandırmışlardır[38]. *tatıg közre tikenig tüpre* "dikeni kökünden kesmeli, Uygur'u gözünden vurmalı" sözüyle onlara karşı husumetlerini dile getirmişlerdir. Bu husumet sözde kalmamış Uygurlar üzerine yaptıkları baskınlarla övünmüşlerdir. *beçkem urup atlaka / uygurdakı tatlaka / ogrı yawuz ıtlaka / kuşlar kebi uçtımız* "Atların üzerinde işaretlerimizi taşıyarak Uygur ülkesindeki tatlara, saklanan kötülük köpeklerine kuşlar gibi uçtuk"[39] ya da *kelginleyü aktımız / kendler üze çıktımız / furhan ewin yıktımız / burhan üze sıçtımız* "Üzerlerine sel gibi aktık, kentleri üzerine çıktık, puthanelerini yıktık, Buda (heykelleri) üzerine pisledik"[40] gibi manzumelerde, Türkler kâfir ırkdaşlarına karşı cihatlarını sanatlaştırmışlardır.

---

37 *A.g.e.*, s. 177: *aymışlar kaçan mustafa aleyhisselamnıng bitigi türklerge keldi erse kabul kıldılar agırladılar lacerem kıyametga tegi oglanları hürmetlıg devletlıg boldılar hindular resul aleyhisselam bitigini horladılar it boynınga astılar anıng üçün boyunların baglap satarlar (126r [177])*

38 Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, s. 540.

39 *A.g.e.*, s. 179.

40 *A.g.e.*, s. 303.



Türklerin Orta Asya'da İslâmi muhitteki ilk eserlerinde görülen Türk = Müslüman anlayışı Anadolu ve Balkanlarda Müslüman = Türk anlayışına dönüşmüştür. Anadolu coğrafyasında oluşan ilk Türk destanlarından biri olan Saltık-nâme bu hususta önemli bir kaynaktır. Coğrafyası Türkistan'a dek uzanan destanda, Yesevi dervişlerinden Sarı Saltık'ın XIII-XIV. yüzyıla ait menkıbeleri anlatılır. Eserin diliyle, kâfirlerin şu sözleri Sarı Saltık'ı tanımlar mahiyettedir. "*Bu Saltıh ne delü Türk imiş, halkı korkudurmış. Bunun kılıcı ağaçtan ola bu nice idebilür?*"[41]. Bu deli Türk'ün, Sarı Saltık'ın maceralarını içeren Saltık-nâme'nin pek çok yerinde, Türk, Müslüman karşılığında geçer. Aşağıda dönemin diliyle aktarılan alıntı bu duruma güzel bir örnektir. -Kendisinin Türk ve Müslüman olduğundan habersiz, onu Şerif olarak bilen İstanbul tekfuru Sameriyye ile Sarı Saltık, Eyyüb el Ensari'nin kabri başındadırlar:

…Şerif tekura eyitdi (söyledi):

- Bunı ben bilmezem. Bu ne kişidür, baŋa haber virüŋ, didi. Sameriyye dönüp eyitdi:

- Bu da Türk'dür. Amma Arab, adına Arap dilince Eyyub-i Ensari dirler. Muhammed'i bu evine alıp konuklamıştır. Sonra Yorgi zamanına gelürler Türkler bu hisara üşüşürler. Bu hisarın bir deliğinden iki kişi ile gelürler, içerü girürler, andan Ayasofya'ya girürler namaz kılurlar. Kâfirler görüp bunları tutmak isterler, öldürmege kasd iderler, kaçarlar. En sonra bu yirde gelüp heman bunları şehid ederler. (….) Birisi zindan kulesinde yatur ve biri dahı Balat'dadur. Anlarun birinün adı Ebu Cafer, biri Ebu Said'dür didi. Şerif eyitdi:

-Bunlar Türk ola siz niçün buŋa itikad idersiniz?[42].

Eserin başka pek çok bölümünde türdeşlerine rastlayabileceğimiz Türk ve Müslüman kavramlarının eşdeğer olarak kullanılması anlayışının altyapısı Orta Asya'nın ilk Türk-İslâm metinlerinde beliren kadim geleneğe dayanmaktadır.

Türk dili tarihi içinde Karahanlı ve Harezm Türkçesi olarak anılan dönemlere ait metinler Orta Asya'da vücuda gelen Türk-İslâm edebiyatının ilk eserlerini oluşturur. Bu dönemlere dair metinleri merkeze alarak yaptığımız mukayeseler sonucunda eriştiğimiz bulguları alt alta koyduğumuzda 'Türk Tanrısı evresinden 'Tanrı'nın Türkleri' evresine Türklerin din algısı üzerine şunları söylemek mümkündür.

1. Gerek 'Türk Tanrısı evresinde gerekse 'Tanrı'nın Türkleri' olarak kendilerini gördükleri dönemde Türkler, yaratıcının birliği ilkesine iman etmişlerdir. İslâm öncesi dönemdeki tek Tanrı inanışının İslâm'ın tevhit inancına uygunluğu, Türklerin Müslümanlığa dönük mensubiyet şuurla-

[41] Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem, *Saltık-nâme Cilt: I-II-III*, Ankara, Destan yayınları, 2007, s. 267.

[42] Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem, *Saltık-nâme Cilt: I-II-III,* s. 299.

rında derinleşmelerine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Türkler dâhil oldukları eski inanç sistemleri Gök Tanrı İnanışı ve Budizm'de olduğu gibi İslâm çevresinde de dinin milli bir yorumunu benimsemişlerdir. Günümüzde Türk Müslümanlığı şeklinde ifade edilebilen bu yorum erken dönem Türk-İslâm metinlerinde kendini hissettirir.

2. Ele aldığımız metinlere de yansıdığı üzere, Türkler samimi müminlerdir. Korkuya değil sevgiye dayalı bir din anlayışını benimsemişlerdir. Yüce Yaratıcı'yı sevmişler Yaratan'ın da onları sevdiğini düşünmüşlerdir. Bu bağlamda Tanrı ile aralarındaki bağı özel ve öznel olarak değerlendirip kendilerini "gözde kul" olarak telakki etmişlerdir. İslâm öncesinde, Orhon Yazıtlarında "Türk Tanrısı" hitabında vücut bulan Tanrı sevgisi, İslâmî çevredeki yazmalarda Tanrı'nın Türkleri sevip yücelttiğine ilişkin anlatılarla sıkça işlenmiştir. Türklerin din konusundaki hassasiyeti o denli yüksek bir düzeye erişmiştir ki Müslüman olmayan soydaşlarını Türk'ten saymamışlar; milliyeti ne olursa olsun Müslüman bir kimseye Türk diyebilmişlerdir. Bu hassasiyeti destanlarına dahi yansımıştır. İslâm öncesi destan kahramanlarından Oğuz Kağan, Müslüman olan Türkler arasında yeniden şekillendirilerek Allah davasına hizmet eden yiğit bir hükümdar olarak takdim edilmiştir.

3. Türk'lerin din algısında mistik motifler İslâmiyet öncesinden başlayarak var olagelmiştir. Denilebilir ki İslâm, Türkler arasında mistik bir anlayışla maya tutmuştur. İlk Türk-İslâm metinlerinden başlayarak bu gerçekliği tespit etmek mümkündür. Orta Asya'nın dinî hayatında son derce önemli bir yeri olan tasavvuf hareketi erken dönemlerden itibaren Türk edebiyatına yansımıştır.

4. Türk'ler dinlerinin tavır insanları olmuşlar, kendilerini Allah'ın askeri olarak görmüşlerdir. Bu durum metinlerde her vesileyle karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki dinin mülayim yüzü olan tasavvuftaki ermişlik, erenlik makamını dahi Türklerde alp-erenlik "savaşçı dervişlik" olarak yorumlanabilmiştir.

5. Toplumun kolay anlamasını sağlamak üzere ilk dönem dini metinlerinde arı bir Türkçe kullanılmıştır. İlk Türk-İslâm metinlerinde tespit edilen bu uygulama Türkçenin dinî terminoloji konusundaki yetkinliğini göstermesi açısından önemli bir karinedir.

6. Türkler arasında dinin yayılmasında sözlü gelenek son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Sözlü geleneğin etkileyici bir türü olarak menkıbeler, dinî metinler arasında önemli bir yer tutmuştur.

7. Türklerin din anlayışında ölen yakınlarının Tanrı nezdinde bağışlanabilmesinin çabaları her daim var olmuştur. Geçmişlerin ruhuna yapılacak hayır için örfe dayalı pek çok yöntem uygulanmıştır.



KAYNAKLAR

ARAT, Reşit Rahmeti, *Atebetü'l Hakayık,* Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.

ATA, Aysu, *Kısasü'l Enbiya (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

ATA, Aysu, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi, Karahanlı Türkçesi (Giriş- Metin-Notlar-Dizin),* Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.

BİLGİN, Azmi, "Gök Tanrısı Terimi Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,*, cilt 2, sayı 4, 2005, s.189- 197.

DEMİR, Necati ve Mehmet Dursun Erdem, *Saltık-nâme Cilt: I-II-III*, Ankara, Destan yayınları, 2007.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI.-VIII. Yüzyıllar*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

ECKMANN, Janos, *Nehcü'l Feradis Uştmahlarnıng Açuk Yolu: Cennetlerin Açık Yolu*, yay. Semih Tezcan- Hamza Zülfikar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.

EKER, Süer, "Kutadgu Bilig'de (teñri azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslâmi Terimlerin Kaynakları Üzerine", *bilig*, Yaz / 2006, 38, s. 103-122.

ERCİLASUN, Ahmet Bican, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004.

GÖMEÇ, Saadettin, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997.

İZGİ, Özkan, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

KÂŞGARLI, Mahmûd, *Dîvânü Lugâtti't-Türk*, Çeviri-Uyarlama-Düzenleme: Seçkin Erdi Serap-Tuğba Yurtsever, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 11.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları I*,İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

ÖLMEZ, Mehmet, "Kurze Überblick über die Buddhistische-Übersetzungsliteratur in Alttürkisch: Eski Türkçe Budist Çeviri Edebiyatına Kısa Bir Bakış", *Çağdaş Türk Edebiyatına Kısa Bir Bakış: Nevin Önberk Armağanı*, ed. Mehmet Ölmez, Ankara, Simurg Yayınları, 1997, s. 225-256.

ROUX, Jean-Poul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998.

RUBRUK, Wilhelm von, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255*, Çev. Ergin Ayan, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001.

SERTKAYA, Ayşegül, "Tezkire-i Evliyâ'nın Arap Harfli Yazması Uygur Harfli Bir Yazmadan mı Arap Harflerine Çevirildi?", Ed. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin, *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, 9-15 Nisan 2006 (Çeşme-İzmir) Bildiri Kitabı IV*, Ankara, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayını, 2007, s. 1847-1851.

SUGUHARA, Mutsumi, *Tazkira-yı Avlıya in the Uyghur script Part I. Introduction and text in trancription*, Kobe, Department of Communication Studies, 2007

ŞEN, Serkan, *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

ŞEN, Serkan, "Orhon yazıtlarda Geçen *teŋri teg teŋride bolmış türük bilge kagan* ve *teŋri teg teŋri yaratmış türük bilge kagan* İfadelerinin Yeni Bir Yorumu", Ed. Cengiz Alyılmaz-Özgür Ay-Metin Yılmaz, *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*, Afyonkarahisar, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2010, s.251-259.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türk Ülkeleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.

TEKİN, Şinasi, "Buyan Evirmek (Sevabın Tevcihi)", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara,Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1966, s. 390-401.

TEKİN, Şinasi, *İştikakçının Köşesi*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2001.

TEKİN, Talat, *Hunların Dili*, İstanbul, Doruk Yayınları, 1993.

TEKİN, Talat, *Orhon Yazıtları –Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk-,* İstanbul: Simurg Yayınları, 1995.

TUNA, Osman Nedim, *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi İle Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990.

ÜNLÜ, Suat, "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerinde Uhrevi *Yer Adları"*, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/2, Spring, 2011, s. 985-1032

ÜŞENMEZ, Emek, "İlk Türkçe Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1(1), *2006*, s. 71-88.



The Perception of Religion from the Ancient Tradition to the Islamic Era in the First Turk-Islam Texts of Central Asia: From "The God of the Turks" to "The Turks of the God"

Assoc. Prof. Dr. Serkan Sen

ABSTRACT

Religious adventure of the Turkishness has played an important role in the formation process of the Turkish language. Persuasion systems of Tengrism, Buddhism and Islam found in the background of historical texts seem as basic determiners in this context. Interaction between languages and religions demonstrates itself in lots of domain like alphabet, scripture classes, word borrowing, image choices, theme selection, content determination etc. Language is not only set of rules but also the most effective tool of transference of cultures to new generations. Unique life styles that are called as culture are carried over

by languages. The comprehension way of the world by nations reflects on their linguistic products. The most reliable sources which give hints us for determining cultural life of any time of a society's past are all scriptures of the society regardless of type. The civilization type hidden behind of a society can be identified by meticulous research on scriptures. In this context, the most dependable witnesses of developments and alterations in Turkish culture are tokens of the language. Turkish texts written in transition times are very important for ascertaining the cultural codes of the Turks. Transformations in the perception of religion of the Turks in different cultural circles that are entered regardless of whether force or voluntarily reveal valuable data for evaluating their attitudes toward religion. The word 'transformation'(dönüşüm) means "To change from original format to something different, to became in a different condition, alteration in shape, conversion, revolution" in Turkish. We can infer from the definition that the term has two sides. First, to leave the past behind and become totally new. Second, to preserve old convictions in new, modern patterns. Old convictions must be long-established and modern patterns which are suitable for these convictions must be found for the second side. The Muslim Turks' perceptions and attitudes towards their new religion, Islam, will be examined pursuant to the second side of the term 'transformation'. It will be analyzed which convictions in the belief systems of Tengrism and Buddhism that were accepted before Islam in Central Asia have enough impact to manage to survive also in the Islamic Era. Our goal with this article is contribution to deliberations about Central Asia and Islam with elucidation of creeds that are rooted in the religious perception of the Turks with using old texts.

Readings written in the epoch defined as the Turkish of Kara-Khanid (Karahanlı) and Kwarezm (Harezm) in the course of the history of the Turkish language by linguists are the first products of Turkish in the Islamic environment. The first phase of written language in Central Asia is the Turkish of Kara-Khanid. This written language which existed in XI – XII. Centuries was shaped in East Turkestan's cultural centers like Kashgar and Karabalasagun. Turkish of Kara-Khanid which is the last period of the ancient Turkish after Turkish of Orkhon and Uyghur is also named as Turkish of Hakaniye. The second phase in the Turkish literature improved in Central Asia during the Islamic epoch is the Turkish of Kwarezm. This Turkish dialect used in XIII-XIV. Centuries advanced on the basis of Kara-Khanid in Kwarezm region located in today's Uzbekistan and Turkmenistan. This language which is formed with dialect characteristics of Oghuz, Kipchak and Kangli tribes acted as a bridge between Kara-Khanid and Chagatai Turkish. Distinctive feature of these two languages' texts is their appearance before the formation of the clas-



sical eastern Turkish. Countless matter which can't be observed in the texts of eastern Turkish shaped on the base of Islamic thought can be found in the texts of Turkish of Kara-Khanid and Kwarezm. In other words, we can designate the texts of Kara-Khanid and Kwarezm Turkish as the domain where the religious perception which is rooted in the subconscious of Turks ascended to the conscious level.

When we examine the historical scriptures that we can observe cultural transformations based on religion, we realize that the Turks tend to experience religion according to their national interpretation starting with the first belief systems. God(Tengri) was referred as 'the God of the Turks' in Orkhon Inscriptions which is the first products of the Turkish language. This situation was caused by that the Turks consider relationship with the God as special and subjective. Transhumant Turkish Buddhists often neglected Buddhism's convictions intentionally. The scriptures which include the most horrible imaginations of the hell were translated into Uyghur to intimidate this kind of people. Divanü Lûgat-it-Türk which is the one of the first literary works of Islamic era starts with Turks' eminence in the before of the God. In this work, even though conception of 'the God of the Turks' turned into 'the Turks of the God', special connection with the God can be seen. The Turks who are descendants of Yafes, the son of Nuh, were created noble and respectable according to the first Turkish 'Kısassü'l- Enbiya' written in Central Asia. Their superiority will remain until the end of the world. The Turks who consider their selves God's distinguished subjects associate their superior position with their struggle for defense and expansion of religion. This nation who started to consider Islam as national religion only in one century could think non-Muslim cognates as non-Turkish.

Sufism had an important place in the Turks' early Islamic scriptures. Buddhist Uyghurs affected deeply progress of the mystic world view which formed the base of Sufism. The stories which were about extraordinary lives of religious pioneers were utilized in development and expansion process of religion among Turks. Simple expressions were used in religious narratives which were transferred by verbal tradition starting with stories. Furthermore, plain Turkish was also used in pioneer written products of Turkish literature which was under influence of Islam. Another matter in religious perception starting from ancient tradition to Islamic Era in the first Turk-Islam scriptures in Central Asia is that the Turks reserves important space for their dead people in their other world viewpoints.



Религиозное Восприятие в Первых Среднеазиатских Тюрко-Исламских Текстах от Древних Традиций до Исламской Эпохи: От «Тюркского Бога» до «Тюрков, Принадлежащих Богу»

Доцент Доктор Шен Серкан

РЕЗЮМЕ

История тюрков, связанная с их религиями, очень сильно повлияла на формирование тюркского языка. Поэтому на заднем плане любого исторического текста всегда стоят религиозные системы – тенгрианство, буддизм и ислам. От алфавита до письма, от сухих фактов до безграничного воображения, от выбора темы до определения содержания – во всех сферах присутствуют тесные взаимоотношения религии и языка. Язык – это не просто набор правил, это самое эффективное средство культурного общения. Образ жизни, называемый культурой, из эпохи в эпоху переносит язык. Способы познания мира тем или иным обществом обязательно отражаются на языковых продуктах нации. В вопросе определения культурной



жизни того или иного разреза исторического прошлого общества наиболее точным и надежным источником, независимо от того, в каком состоянии находятся останки этого разреза, являются письменные произведения. В результате тщательного изучения письменных произведений можно достоверно определить тип цивилизации, спрятанный в недрах данного общества. А потому языковое наследие есть самый важный свидетель развития и изменения тюркской культуры. Тюркские тексты, созданные в переходные периоды, имеют первостепенную важность в определении культурных кодов тюркской нации. Трансформации, происходившие с тюрками в связи с усвоением добровольно либо насильно религиозных перцепций различных культур, предоставляют нам ценные сведения для оценки их религиозных предпочтений. Тюркское слово, обозначающем трансформацию, обладает также следующим смыслом: «Обретение другого вида и состояния, изменение формы, эволюция». Отсюда следует, что у данного понятия есть две стороны. Первая – отбросить все старое и обрести новую личность. И вторая – частично принять старое и обработав, сохранить в новом. В трансформации второй вариант становится действительным только если старое имеет глубокие корни, а в новом присутствуют какие-либо установки, соответствующие и поддерживающее старое. В данной работе, опираясь на этот второй вариант понятия трансформации, мы изучаем связанное с исламом религиозное восприятие тюрков, которые в своем подавляющем большинстве являются мусульманами. Кроме того, будут рассмотрены элементы предыдущих религий – тенгрианства и буддизма, сохранившиеся в системе верований тюрков в эпоху ислама. Работа преследует цель дать свою оценку тематики, связанной со Средней Азией и исламом путем глубокого изучения текстов и на их основе – определения основ веры, формирующей религиозное восприятие тюрков.

В обзоре истории тюркских языков ясно показано, что тексты, созданные в период расцвета Хорезма и правления Караханидов, образуют первые языковые продукты тюркского языка мусульманской Средней Азии. Первой стадией письменного языка в Средней Азии, находящейся под влиянием ислама, стал тюркский язык государства Караханидов. Существовавший в XI-XII вв. это язык приобрел законченную форму в Восточном Туркестане, в таких центрах, как Кашгар и Баласугун. Караханидский диалект, ставший последней стадией древнетюркского языка, на котором написаны Орхоно-Енисейские памятники, еще называют языком тюркских каганов. В исламский период второй стадией тюркской литературы, развившейся в Средней Азии, стал хорезмский тюркский язык. Хорезмский язык, охватывающий XIII-XIV вв. стал основой для языка Караханидов на территории Хорезма, в настоящий момент являющейся территорией Узбекистана и Туркменистана. Этот тюркский диалект, образующийся из языковых особенностей огузов, кипчаков и канглы, выполнял роль моста между караханидским диалектом и чагатайским. Определяющие особенности текстов и того, и другого периода, скорей всего появились раньше, чем сформировался восточный тюркский диалект. Многие вопросы, незаметные в текстах на восточном тюркском

диалекте, сформировавшемся на основе традиционной исламской мысли, можно разрешить благодаря текстам на караханидском и хорезмийском диалектах. Другими словами, выход лежащего в подсознании религиозного восприятия тюрков на сознательный уровень, отчетливо представлен в текстах на караханидском и хорезмийском диалектах.

Изучая исторические тюркские источники, в которых можно было найти культурные трансформации, сфокусированные на религии, можно заметить, что они склонны истолковывать все религиозные системы, присутствовавшие у тюрков, с национальной точки зрения. В первых тюркских языковых источниках – Орхоно-Енисейских памятниках – понятие «бог» упоминается как «бог тюрков». Это происходит из-за того, что связь между Всевышним и человеком у тюрков оценивается субъективно и носит частный характер. Тюрки-кочевники, исповедующие буддизм, в период расцвета уйгуров не придавали большого значения религиозным элементам буддизма. Чтобы внушить им страх, многие тексты, содержащие устрашающее описание ада, были переведены на уйгурский язык. Одно из первых произведений исламского периода – Дивани Лугат-ит Тюрк, начинается с хадисов, заостряющих внимание значение тюрков в божественной структуре. В произведении вместо понятия «тюркский бог» использовано понятие «тюрк, принадлежащий богу», но не смотря на это все равно дается понять, что между ними существует особая связь. В первом в Средней Азии жизнеописании пророков на тюркском языке указывается, что тюрки, произошедшие от сына Ноя – Яфеса, достойны уважения и почитания. Причем это превосходство вручено им до самого судного дня. Тюрки, считающие себя избранными рабами Всевышнего в исламском мире, как бы оправдывая оказанное доверие, встали на путь борьбы и защиты религиозных устоев. В течении столетия эта нация, принявшая ислам как национальную религию, изгнало за пределы своей среды обитания своих соплеменников – немусульман.

В древнем периоде истории тюрков есть место, которое не дает покоя мистическим идеям исламских текстов. Период взросления мистического мировоззрения, ставшего основой для суфизма, подвергся сильному влиянию уйгуров-буддистов. В процессе развития и распространения религии среди тюрков было использовано множество легенд, темой которых была необыкновенная жизнь религиозных адептов. Вначале при пересказе этих легенд использовался простой, доступный язык. Вместе с этим под влиянием ислама первые произведения тюркской литературы переводились в письменную форму, что побудило к развитию интерес к тюркскому языку. Еще одним вопросом, привлекающим внимание к имеющемуся в первых среднеазиатских тюрко-исламских текстах религиозному восприятию от древности до исламского периода, является особое место, которое отводится в мировоззрении тюрков мертвым.



Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru

Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

ÖZET

İslam öncesinde Türk toplulukları, tarihi süreçte belli dönemlerde ve belli coğrafyada çeşitli dinlerle temasa geçti. Bir dini benimsemek istediklerinde genelde kendi iradeleri doğrultusunda karar verdiler. Ancak onlar, topluca gönüllerin sadece İslâm'a teslim ettiler. Türk toplulukları, İslâmiyet'i kabul ile birlikte tarihinde köklü ve önemli bir kültürel dönüşüm yaşadılar. Bu kültürel dönüşüm tecrübesini, kendi kimliklerini kaybetmeksizin başarıyla gerçekleştirdiler. Türkler, Allah'ın yüce mesajını benimsedikten sonra, onu kendi ufkuyla birleştirdi ve özümseyerek içselleştirip kendi kültürlerinin ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Türk toplumu bu tarihsel ve kültürel dönüşümü, canlı ve dirençli bir kültüre sahip olması sayesinde başardı.

Türklerin Müslüman olup İslâm toplumuna katılmaya başlaması, sadece Türk tarihinde değil, özelde İslâm tarihinde genelde de dünya tarihinde, dinî, askerî, toplumsal, siyâsî ve iktisâdî alanlarda etkileri bugün dahi devam eden köklü değişmelere yol açtı. Müslüman olmadan önce cihan hakimiyeti düşüncesine sahip olan ve özgürlüğü ülkü haline getiren Türkle-

rin, İslâmla şereflenmeleriyle, bu fikir "Allah'ın dinini yer yüzünde yayma (Î'lâ-yi Kelimetullah)" mefkuresine dönüştü. Selçuklularla başlayan ve Osmanlılarla üç kıtada hâkimiyet kuran Türkler'in bu başarısı, bazen onların savaşçılığına, bazen İslâm'a, bazen de bu ikisi dışında çeşitli sebeplere bağlandı.

Türklerin Müslüman olduktan sonraki dönemde, fetihlerle birlikte dünyanın en eski pek çok kültürüyle karşılaştılar, onlardan bazı unsurlar almaktan geri durmadılar, ancak bu yüzleşmelerde ve dönüşümlerde kendi iradesini ve istikametini asla kaybetmediler. Türkler, İslâm medeniyeti olarak tanımlanan medeniyetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmakla kalmadılar, dinî hayatın çeşitli alanlarına getirdikleri yeni ve özgün yorumlarla kendilerine özgü bir dindarlık geliştirdiler.

Türk dindarlığını tanımlamak için çok sık bir kullanılan "Türk İslâmı", "Arab İslâmı", "İran İslâmı" vb. kavramlar yanlış kullanımlara ve kavram karmaşasına sebep olmuştur. Öncelikle böyle bir kavramsallaştırma sosyolojik açıdan doğru değildir. Sosyolojik açıdan, mezhepleri bir kenara bırakırsak, genelde herhangi bir dinin herhangi bir toplum üzerinde veya bir cemiyet üzerindeki tezahürlerini esas aldığımızda, ortaya çıkan bu tezahür o dinin yeni bir formu değil, o toplumun o dini algılaması ve o dini benimsedikten sonra kendilerine özgü bir dindarlık söz konusudur. İslâm'ın Türk toplumu üzerindeki tezahürlerini esas aldığımızda da, Türklerin İslâm'la karşılaşmalarından itibaren kendilerine özgü üretmiş oldukları İslâm algısı ve bir dindarlık söz konusudur. Başka bir ifade ile Türklerin kendilerine özgü bir Müslümanlık anlayışları vardır. İslâm'ın Türk toplulukları üzerindeki tezahürlerini esas alarak konuşacak olursak bunun adına "Türk dindarlığı" veya "Türk Müslümanlığı" demek en doğrusudur.

Tarihsel süreçte İslâm'ı ilk benimseyen toplumların oluşturduğu dindarlığı incelediğimizde, bu dindarlığın pratik uygulamalar üzerinden amelî-fıkhî tezahürleri; inanç konusunda siyasi ve itikâdi tezahürleri; bireysel dini tecrübeler konusunda mistik ve tasavvufi tezahürleri görülmektedir. Bu dindarlığın fıkhî-amelî cephesini, pratik boyutunu Hanefilik, itikadî-inanç cephesini Maturidilik, tasavvufî ve ahlak boyutunu Yesevilik oluşturur. Böylece Türkler dini metinleri aklın verileriyle bütünleştirerek ahlak merkezli bir din anlayışının veya Türk dindarlığının temellerini attılar.

Hanefilik, II/VIII. asrın ortalarından günümüze kadar Türk toplumlarının dinî hayatlarında ve düşünsel faaliyetlerinde en fazla etkili olan fıkıh mezheplerinin başında gelmektedir. Kurulan ilk Müslüman Türk devletlerinde ve Maturidi-Hanefi Türk kültür coğrafyasında, hukuk, ekonomi, ceza kanunları, genelde bu mezhebin ilkeleri çerçevesinde düzenlenmiştir. Hanefiliğin Ebû Hanife sonrasındaki gelişimi açısından Kufe ve Bağdad merkezi bir yer tutar. Ancak Hanefiliğin altın çağına, Türklerin yoğunlukta olduğu Horasan ve Maveraünnehir coğrafyasında Türk yöneticilerin desteği, Türk fakihlerin büyük özverileriyle ulaşmıştır. Böylece Ha-



nefîlik Türk coğrafyasında yayılarak Horasan ve Maveraünnehir'de en büyük inkişâfına gerçekleştirmiştir. Hanefilik, adeta Orta Asya'da yeniden yazılmıştır.

Türklerin İslâm anlayışı ve dindarlık algısının inanç boyutunu Maturidilik oluşturmaktadır. Akıl taraftarlığının Ebû Hanife'den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan İmam Mâturîdî, Ebû Hanife'nin fikirlerini geliştirerek köklü bir kelam ekolünün oluşmasını sağladı. İslâm inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahyi birlikte kullanan bu ekol, Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kurumsallaştırıldı. Maturidilik, Hanefilikle birlikte Türk toplumları arasında yayıldı ve günümüze kadar korunmaya çalışıldı. Türkistanlı âlimler, meydana getirdikleri zengin edebiyatla Maturidiliği bu coğrafyada yaymakla kalmadı Balkanlar'a ve Kafkasya'ya kadar taşıdılar. Bununla birlikte İmam Mâturîdî'nin Türkistan'da sistemleştirdiği din anlayışının adı akılcı-hadari din anlayışıdır. Bu dindarlığın merkezinde insan gerçeği ve akıl vardır. Aklı ve insan olgusunu ihmal eden dindarlığı ve İslâm algılarını eleştirmektedir. Kısaca İmam Mâturîdî'nin fikirleri öncülüğünde oluşan Mâturîdîlik, Türk dindarlığının inanç boyutunu temsil eder.

Türk Müslümanlığının veya Türk din anlayışının önemli unsurlarından biri de bu dindarlığın mistik-tasavvufi boyutunu oluşturan Yeseviliktir. İslâm'ın Türk muakelesinden süzülmüş ahlak merkezli bir tasavvufî anlayış olan Yesevilik de, dışarıdan ithal edilmemiş olup Türklerin kendine özgüdür. Bu anlayış Müslüman Türklerde dindarlığın sûfî boyutunu, uzun süre Ahmet Yesevî'nin görüşleri etrafında şekillenerek oluşmuştur. Yesevilik, Nakşibendîlik ve Bektaşilik şeklinde bazı kırılmalar ve değişmelere maruz kalmışsa da, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşayan Türk boylarının dindarlığının tasavvufî boyutu olarak canlılığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Türklerin İslâm kimliği ve tasavvuru, genel olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olmak üzere üç temel unsurun iç içe geçmesiyle oluşmuştur. Günümüzde yeni nesillerin İslâm'a mensubiyet şuurunun canlı tutulması ve güçlendirilmesi için bu hususta bilimsel çalışmaların yapılması son derece önemlidir. Çünkü Türk toplumunun İslâm'la ilişkileri, son iki asırdır, büyük olumsuzluklarla ve tehditlerle karşı karşıyadır. Bu nedenle yeni köklü bir kültürel değişim süreci yaşayan Türk toplumunun, bu tarihsel tecrübeyi başarıyla atlatabilmesi için, Türk kültürünün ve İslâm'ın tarihsel süreçteki ufuk birlikteliğinin ortaya konulması ve toplumsal-dinî hafızamızın tazelenmesi geleceğimiz açısından hayat-memat meselesidir.

İslâm fetihlerinin Türkistan'a uzanması ve Müslümanların bu bölgeyi ele geçirmesiyle, Türkler ve Müslümanlar için yeni bir dönem başladı. Türklerin Müslüman olup İslâm toplumuna katılmaya başlaması, sadece Türk tarihinde değil, özelde İslâm tarihinde genelde de dünya tarihinde, dinî, askerî, toplumsal, siyasi ve iktisadi alanlarda etkileri bugün dahi devam eden köklü değişmelere yol açtı. Müslüman olmadan önce cihan hâkimiyeti düşüncesine sahip olan ve özgürlüğü ülkü haline getiren Türklerin, İslâm'la şereflenmeleriyle, bu fikir "Allah'ın dinini yeryüzünde yayma (Î'lâ-yi Kelimetullah)" mefkûresine dönüştü. Selçuklularla başlayan ve Osmanlılarla üç kıtada hâkimiyet kuran Türklerin bu başarısı, bazen onların savaşçılığına, bazen İslâm'a, bazen de bu ikisi dışında çeşitli sebeplere bağlandı.

Bir milletin din değiştirmesi bir anda gerçekleşen basit bir hadise olmayıp, pek çok yönü olan ve uzun yıllarda ve geniş bir coğrafyada meydana gelen karmaşık bir hadisedir. Türklerin Müslüman Arap ordularıyla karşılaşmaları halifeler dönemine kadar geriye götürülse de, Türk boylarının Müslüman olması uzun yüz yıllar aldı. Bununla birlikte her bir Türk boyunun İslâmlaşma süreci birbirinden farklı tarihlerde ve coğrafyalarda gerçekleşti. Talas Savaşı, bu süreçte önemli bir başlangıç noktası olmakla beraber, kesinlikle son nokta olmadı. Nitekim Selçuklulara kadar yerleşik hayata geçen veya yarı konar-göçer hayat yaşayan Oğuz boylarının büyük bir kısmı Müslüman olurken, henüz yerleşik hayata geçmemiş bazı boylarının İslâmlaşma süreci 16. asra ve hatta daha sonrasına kadar devam etti. Türklerin İslâm'a zaman zaman toplu ihtidaları ile ilgili bazı abartmalar olabilir; fakat bu toplu ve kendi iradeleriyle din değiştirme, onların kendi kişiliklerini, toplumsal mefkûrelerini İslâm'da bulmaları ve İslâm'ın yüce mesajına itaat etme kararlılıklarından kaynaklanmıştır.

Türkler, tarihi dokümanların bildirdiğine göre, İslâm olmadan önce de dindar ve ahlakî değerleri bulunan bir halktı. Kolay kolay din değiştirmediler. Din değiştirdikleri dönemler de büyük tarihi değişimlere sebep oldular. Yerleşik hayata geçmiş olanlar, konargöçerlere kıyasla İslâm'ı daha önce kabul ettiler. Onlardaki tek Tanrı inancı ve ahlak anlayışı, cihan hâkimiyeti mefkûresi ile İslâm'ın evrenselliği, yüce ahlakı ve bütün insanlığa kurtuluş sunma idealindeki uyum, bir ufuk buluşması olarak kendini gösterdi.

Türkler, İslâm'ın yayılmasında ve savaş meydanlarında gösterdikleri başarılar kadar, hem Müslümanların hem de insanlığın ilmî hayatının gelişmesine takdirle karşılanabilecek değerli katkılarda bulundular. Onlar, bu cihan hakimiyeti için gerekli kan ve kol kuvveti ile akıl, ilim ve siyaset adamını kendi imkanları içerisinde yetiştirdiler. Bunun sonucunda, kendi toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak bir dindarlık geliştirmeyi başardılar ve fethettikleri yerlerde din ve vicdan özgürlüğüne, insan haklarına büyük önem verdiler.

Müslüman Türkler, gazavat ruhunun güçlendirilmesine ve ilmin yayılmasına büyük önem verdiler. Gaza ve ilim öğrenmeyi ibadet olarak algıladılar. Öyle ki,



bu ikisi, kılıç ve kalemle sembolize edildi. Bu amaçla seyf ve kalem, seyfiye ve ilmiye adını taşıyan risaleler yazıldı. Gaza ve ilim, ribatlarda ve sınırlarda oluşturulan ordugâh şehirlerde birlikte öğretildi. Yusuf Has Hacib'in eserinde bu ikisi açık bir şekilde devletin bekası olarak görüldü: "Memleketi alan onu kılıç ile alır, ancak kalem ile tutulur (korunur). Memlekette hükmetmek icap ederse kalem ile edilir. Hangi şehir ve eyalet kalem ile idare edilirse, orada herkes kendi arzu ve nasibini bulur. İnsan, kılıç, kalem, bilgi ve akıl ile memleketi tanzim eder."[1] Âlimler, hem gazi, hem müderris, kadı ve fakih idiler. İlim, kadın erkek herkese farz, cehaleti ise haram kabul edildi. Cahil kalmak, haram ve büyük günah işlemek olarak görüldü. Gaziye Ayişeler ve Müftiye Fatımalar, bu zihniyetin sonucu olarak yetişti. Genel seferberlik durumunda savaşa katılmak ve cehaletini yenmek için ilim yolculuğuna çıkmakta, kadına büyük bir özgürlük tanıdılar. Kadın, kocasından izin almaksızın bu ikisine katılmayı dini bir görev bildi. İlim öğrenme hakkı, kocalık hakkına tercih edildi. Ancak bu zihniyet her zaman korunamadı.

Türklerin İslâm'a girdikten sonra oluşturdukları kendilerine özgü İslâm anlayışı ve bu anlayışın itikadî, siyasî, fıkhî, tasavvufî boyutları yeni bir yaklaşımla yeni bir değerlendirmeye tabi tutmayı ve daha üst bir bakışla dinî ve ilmî düşünce boyutunu genel hatlarıyla sunmayı amaçlamaktayım.

Bu sorunların analizine geçmeden önce, Türk toplumunun dindarlığını tanımlamak için çok sık bir kullanılan "Türk İslâmı", "Arab İslâmı", "İran İslâmı" vb. kavramlarla ilgili yanlış kullanımlara ve kavram karmaşasına dikkat çekmek istiyorum. Öncelikle böyle bir kavramsallaştırma sosyolojik açıdan doğru değildir. Sosyolojik açıdan, mezhepleri bir kenara bırakırsak, genelde herhangi bir dinin herhangi bir toplum üzerinde veya bir cemiyet üzerindeki tezahürlerini esas aldığımızda, ortaya çıkan bu tezahür o dinin yeni bir formu değil, o toplumun o dini algılaması ve o dini benimsedikten sonra kendilerine özgü bir dindarlık söz konusudur. İslâm'ın Türk toplumu üzerindeki tezahürlerini esas aldığımızda da, Türklerin İslâm'la karşılaşmalarından itibaren kendilerine özgü üretmiş oldukları İslâm algısı ve bir dindarlık söz konusudur. Başka bir ifade ile Türklerin kendilerine özgü bir Müslümanlık anlayışları vardır. İslâm'ın Türk toplulukları üzerindeki tezahürlerini esas alarak konuşacak olursak bunun adına "Türk dindarlığı" veya "Türk Müslümanlığı" demek en doğrusudur. Bilindiği üzere insanların ve kültürlerin birbirlerinden etkilenmeleri sosyolojik olarak kaçınılmazdır. Fakat güçlü kültürler karşı karşıya geldiklerinde güçlü kültür hangisi ise diğerini mutlaka dönüştürmek ister. Ama buna rağmen etkilenen kültür, diğerinden bir takım unsurlar almak suretiyle onu dönüştürüp kendi kültür kalıpları içinde ifade etme yoluna gider. Bu durum sosyolojide "içselleştirme". "özümseme" ve "dışsallaştırma" gibi kavramlarla ifade edilir.

---

[1] Bkz.: Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Ankara: TTK Yayınları, 1974, s. 2425-2428, 2711-2714.

Tarihsel süreçte İslâm'ı ilk benimseyen toplumların oluşturduğu dindarlığı incelediğimizde, bu dindarlığın pratik uygulamalar üzerinden amelî-fıkhî tezahürleri; inanç konusunda siyasi ve itikâdi tezahürleri; bireysel dini tecrübeler konusunda mistik ve tasavvufi tezahürleri görülmektedir. Bu dindarlığın fıkhî-amelî cephesini Hanefilik, itikadî-inanç cephesini Maturidilik ve ahlak boyutunu Yesevilik oluşturur.

Türklerin İslâm tasavvurunun önemli unsurlarından biri olan Hanefîlik, Ebû Hanife'nin fikirleri etrafında oluşan bir fıkıh mezhebinin adıdır. İsmini, mezhebin esaslarını belirleyen Ebû Hanîfe(150/767)'den almıştır. Ebû Hanife ve öğrencileri, itikadî ve fıkhî sorunların çözümünde akla ve akıl yürütme yöntemlerine önem vermeleri sebebiyle, Akıl Taraftarları (Rey Taraftarları) olarak adlandırıldılar. Hanefilik, İslâm'ın doğu coğrafyasıyla ve özellikle Türk bölgeleriyle özdeşleşmiş bir mezheptir. Farklı ırk ve milletleri içinde barındıran bu coğrafyada Hanefilik, özgürlüğe ve hoşgörüye önem vermesi, serbest düşünce ve görüşlere açık olması dolayısıyla, halkın yoğun ilgisiyle karşılaştı. Türkistan'da yerleşik hayatın köklü bir şekilde kurumsallaşması ve devlet geleneğinin yerleşmesi, İslâm'ın yayıldığı dönemde de bu hayat tarzının devamını gerekli kılmaktaydı. Bu sebeple bölgede kurulmuş olan, genelde merkezi otorite Abbasilere bağlı, özelde mahallî devletlerin çoğu, hukukî ihtiyacı karşılayacak sistem olarak Hanefiliği gördüler. Devlet geleneğine sahip toplumlar, kurdukları yeni devletlerde, çoğunlukla bu mezhebi tercih ettiler. Çünkü bu mezhep devletin ihtiyaç duyduğu iç hukuk ve devletler hukuku alanında son derece gelişmiş bir hukuk sistemine sahipti. Hanefilik, insana ve insani değerlere büyük önem veriyordu. İslâm'ı bir kabilenin dini olarak değil, bütün insanlığa gelen ilahî bir mesaj olarak anlıyordu. Türkleri bu mezhebe çeken, Ebû Hanife'nin din anlayışı, özgürlükçü ve hoşgörülü görüşleri olmuştur. Çünkü bu bölgede değişen siyasî ortamı ve yaşanan olayların gerçek sebeplerini ve sonuçlarını dikkate alarak halkın gerçek ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmeyi, mevcut şartlarla daha iyi mücadele edebilmeyi çok iyi başardı.

Türklerin Hanefiliği benimsemesinin siyasî, dinî, ekonomik ve toplumsal pek çok sebebi bulunmaktadır. Horasan ve Maveraünnehir halkı, Müslüman olmalarına rağmen, Ömer b. Abdilaziz dönemi hariç, Emevi yönetimine cizye ve harac ödemek zorunda bırakıldılar. Bu durumdan bölge halkı büyük rahatsızlık duymaktaydı. Bu yüzden onlar, Müslüman olduğunu söyleyenleri diğer Müslümanlarla eşit tutan ve kendilerinden cizye ve haraç yerine öşür ve zekat alınmasını söyleyen fakihlerin görüşlerine ve mezheplerine ilgi duymaya başladılar. Onlar bu sorunların çözümünde itikadî açıdan Mürcie'ye ve fıkhî açıdan da Hanefiliğe yöneldi. Birbiriyle sıkı işbirliği içinde olan bu iki mezhep, Emevilere karşı yürüttükleri mücadelede bölge halkının başarılı olmasında önemli rol oynadı. Özellikle Ebû Yusuf'un yeni fethedilen bölgelerde uygulanacak hukuku ele alan *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserini yazmasıyla, Müslüman olduğunu açıkça beyan eden ve Abbasi ihtilali ile önemli mevkiler elde eden Türk ve Fars asıllı



Müslüman kesim, ikinci sınıf vatandaş olmaktan ve Abbasilere cizye ve haraç ödemekten kurtuldu. Çünkü Ebû Yusuf, eserinde Müslümanlardan cizye alınamayacağını açıkça ortaya koymuştu.[2] Bölgeye tayin edilen Hanefî fakihler, büyük bir ihtimalle bu görüşe uygun hareket etti. Bu durum bölgedeki Türk ve İranlı toplulukların genelde İslâm'ı, özelde ise Hanefiliği benimsemesini etkileyen sebeplerden birisi oldu.

Hanefî ulema, Maveraünnehir'de güçlü bir ilmî gelenek oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda her taraftan eğitim için gelen genç kuşaklara bu geleneği aktaracak medrese, hankah ve ribatlarlar kurdu. Ebû Hanife, Maveraünnehir'de dinî ilimlerde yegane otorite olarak kabul edilmekteydi. Savaş ve barış döneminde hayat Hanefî esaslara göre düzenlenmişti. Bu sebeple bu kurumlarda yapılan eğitimde Ebû Hanife'nin itikadî ve fıkhî görüşleri özel bir ilgi görmekteydi. Yeni yetişen genç kuşak, her yaş ve kişiden ilim öğrenmeye ve düşmanla gazaya yönlendiriliyordu. İlim öğrenip başkasına öğretmenin 70 nebi sevabına[3]; ilim uğrunda hayatını kaybetmenin 70 şehit sevabına; ilmî bir konuyu öğrenmenin 200 gazve sevabına karşılık olduğu ve gazaya çıkanın bütün farizaları yerine getirmiş olduğu gibi hususlar peygamber sözü olarak telkin edilmekteydi. Ayrıca ilim, her yaştaki ve cinsiyetteki kişiden öğrenilmesi ve herkese öğretilmesi önerilir.

Bu gelenekte ilim ve gaza, yani kalem ve kılıç birbirini tamamlayan unsurlardı. Semerkanta'da bazı alimler gaza için özel gruplar oluşturuyor ve kendileri bu grubun başında savaşa çıkıyordu. Örneğin Amir b. İshak b. Ravehşe "Semerkant'ta Gâzîlerin lideri" (*Şeyhan min rüûsi'l-Guzât bi Semerkant*) olarak bilinirdi. Aynı şekilde İbrahim b. Şemmas Salih b. Cafer es-Semerkandî ve arkadaşları düşmanla gaza için gönüllü olarak sefere çıkıyorlardı. Semerkant tarihinde, Semerkant'ın sivil ve askerî hayatın iç içe olduğu bir kale şehir (*ribât*) olarak tanıtıldığı bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre Semerkant'ta, erkekler, kadınlar ve çocuklar, bu ribâtta yaşıyorlardı.[4] Nitekim İmam Maturidî, Semerkant yakınlarındaki böyle bir Ribat'ta, gaza için hazırlanan kimselere, muhtemelen temel İslâmî bilgileri ve gaza ile ilgili hukukî bilgileri öğretiyordu. Anadolu'ya göçlerle birlikte gelenler arasında kadı ve gâzî ünvanlarının birlikte kullanılması veya bu ünvanlı kişilerin yan yana bulunması Türkistan'daki bu geleneğin Anadolu'ya getirildiğini göstermektedir. Hanefi anlayış üzere eğitilen kadı ve gâzî grupları, Anadolu ve Rumeli'nin İslâmlaşmasında önemli görevler üstlenmiştir.

Felsefeyle ve bilimle uğraşan çevrelerde de, akla büyük bir önem vermesi dolayısıyla Hanefilik büyük ilgi uyandırdı. Örneğin Farabî ve İbn Sina, fıkıhta Hanefî mezhebini benimsemişti. Hatta "İbn Sina, Hanefî hukukçusu İsmail ez-

---

2 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, thk.: Hasan Abbâs, Beyrut 1985, s. 273.

3 en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkant*, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.s. 450.

4 Bkz.: en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkant*, s. 138, 191, 169, 339, 354, 445, 450, 466, 463.

Zâhid'ten İslâm Hukuku (*Fıkhı*) öğrendi. …. İbn Sina'yı etkileyen yalnız Hanefî hukukçu İsmail el-Zahid'ti."[5] Türkistan'da dinî eğitim görenler, çoğunlukla Hanefî mezhebi üzere eğitim almaktaydı.

Türkler ve Acemlerin Hanefiliği benimsemesinin en önemli sebeplerinden birisi de Hanefiliğin hukuk sisteminde örfe itibar etmesidir. Hanefilere göre, sağlam akıl (*akl-ı selîm*) ve selim tabiatça uygun görülen (*ma'rûf*) herhangi bir davranış, toplum tarafından tekrarlanan bir hal aldığında, ona örf adını verir. Bu şartları taşıyan örf, hukukî kural (*müeyyide*) koymakda birer kaynak olarak görülür. Bu yaklaşım, bölge halkının Hanefiliğe yönelmesinde etkili oldu. Sosyal ve psikolojik etkenlerin yanı sıra mahalli örf ve adetlere bağlılık, kişisel hak ve özgürlükleri önemseme, Hanefiliğin hem devlet düzeyinde, hem de Arap olmayan Müslümanların yanında değerini artırdı. Çünkü bu mezhep bölge halkının örf ve adetlerine, İslâm'ın temel kurallarıyla çelişmedikçe karşı çıkmıyordu. Bu durum halkın İslâm'a girmesini kolaylaştırıyor ve devletin halkıyla bütünleşmesini sağlıyordu.

Hanefilik, II/VIII. asrın ortalarından günümüze kadar Türk toplumlarının dinî hayatlarında ve düşünsel faaliyetlerinde en fazla etkili olan fıkıh mezheplerinin başında gelmektedir. Kurulan ilk Müslüman Türk devletlerinde ve Maturidi-Hanefi Türk kültür coğrafyasında, hukuk, ekonomi, ceza kanunları, genelde bu mezhebin ilkeleri çerçevesinde düzenlenmiştir. Bu sebeple Türklerin İslâmiyet ile olan ilişkileri, Hanefiliğin Türkler arasında yayılışının ve Türk fakihlerin Hanefiliğin gelişmesinde oynadıkları rolün ortaya konulmasıyla anlaşılablir. Hanefî mezhebini, sırf Ebû Hanife'nin fıkhî görüşleri ve tercihleri olarak anlamak doğru değildir. Bununla birlikte Hanefî fıkhının ürünleri, tarihsel gelişimi, kurumsal yapısı, sosyal tarihi ve coğrafi dağılımı da son derece önemlidir. Hanefiliğin Ebû Hanife sonrasındaki gelişimi açısından Kufe ve Bağdad merkezi bir yer tutar. Ancak Hanefiliğin altın çağına, Türklerin yoğunlukta olduğu Horasan ve Maveraünnehir coğrafyasında Türk yöneticilerin desteği, Türk fakihlerin büyük özverileriyle ulaşmıştır.

Hanefilik, Samanilerin iktidarı ele geçirişiyle birlikte Maveraünnehir Türkleri arasında önemli gelişmeler kaydetti. Semerkand ve Buhara, Samaniler döneminde Hanefiliğin önde gelen eğitim merkezlerinden birisi oldu. Daha sonra Harezm ve Cürcan'da pek çok kişinin eğitim gördüğü Hanefî medreseleri açıldı. Öyle ki bu medreseler Irak ve Batı İran'daki medreselerden farklı bir gelenek geliştirdi. Bazı batılı araştırmacılar bu geleneğe "Doğu Hanefî Geleneği" adını vermektedir.[6] Aslında bu fıkıh geleneğine, Türk-Hanefî geleneği demek de yan-

---

[5] İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi, 1995, s. 119.

[6] Wilferd Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât yayınları, 2003) kitabı içerisinde, s. 369.



lış olmayacaktır. Neticede Abbasiler döneminden başlayarak Horasan ve Maveraunnehir'de önemli Hanefî kültür havzaları oluştu. Hatta III./IX. asırdan itibaren Irak, Hanefî mezhebinin merkezi olmaktan çıktı, bu iki bölge onun yerine almaya başladı. Hanefi edebiyatında, bu bölgedeki gelişmelere ve Hanefi fakihlerin fıkhî görüşlerindeki farklılaşmalara Belh Meşayıhı, Buhara Meşayıhı, Semerkant Meşayıhı ve Fergana Meşayıhı olarak dikkat çekildi. Semerkant'ta Ebû Mansûr el-Mâturidî, Ebû Nasr el-İyâzî, Hakim es-Semerkandî gibi Türk alimler Hanefiliği destekledi ve yazdıkları eserleriyle onun gelişmesine önemli katkılar sağladı. Onların görüşleri, fıkıh kaynaklarında "Semerkant uleması" veya "Semerkad Meşayıhı" olarak kaydedildi.

Türkler arasında Hanefiliğin yıldızı, özellikle Karahanlılar ve Selçuklular döneminde parladı. Bu dönemde Orta Asya'da sosyal ve dinî hayat bu iki devletin resmi mezhebi olan Hanefi fıkhına göre işlemekteydi. X. asırla XIV. asır arasında yüzlerce Hanefi alim yetişti ve her birisi önemli eserler kaleme aldı. Hanefilik, Maturidiliğin teşekkülü ile yeni bir boyut kazandı. Öyle ki Maturidilik ile Hanefilik, birbirinden ayrılamayan etle tırnak gibi oldu. Bunun sonucunda bu iki mezhep, neredeyse Türk boylarının, birisi fıkıhta diğeri itikatta millî mezhebi haline geldi. Harzemşahlar döneminde de, Hanefîlik devletin resmi mezhebi olma niteliğini kazandı.

Hanefî fıkhı, en büyük gelişmeyi IX., X. ve XI. asırlarda Orta Asya'nın ilk Müslüman Türk Devletini kuran Karahanlılar döneminde kaydetti. Karahanlılar döneminde ilim merkezleri durumunda olan elliyi aşkın şehir vardı. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkand, Nesef, Kâş, Uşrusana, Ferğana'dır. Karahanlılar döneminde elliye yakın ilim merkezinde 125 kadar fakih yetişmiştir. Bunların 32'si Buhara, 12'si Semerkand, 10'u Merğinân, 10'u Nesef, 4'ü Oş'ludur. Bu bakımdan Müslüman olan ve İslâm'a çok çabuk intibak eden Karahanlılar dönemi, Fıkıh tarihi açısından çok önemlidir. Bu dönemdeki fakihlerin tamamına yakınının ismi Arapça'dır. Muhammed et-Türkî el-Balâsâğûnî ve Mahmûd es-Sâğûcî dışında Türkçe isme ve sıfata çok az rastlanır.[7] Hanefîliğin Türk coğrafyasında yayılarak büyük bir gelişme kaydettiğini batılı bir bilim adamı şu şekilde açıklamaktadır: "Mezhep (Hanefî mezhebi) bilhassa şarka doğru yayılarak, Horasan ve Maveraünnehir'de en büyük inkişâfına gerçekleştirmiştir."[8] Hanefilik, benim kanaatime göre, Orta Asya'da yeniden yazılmıştır. Kavakçı, Karahanlılar dönemi fıkıh çalışmalarının, Hanefilik tarihinde ne kadar etkili olduğu konusunda şu tespitleri yapar:

"Müslüman Türklerin ilim ve irfanıyla İslâm'a ve hususiyle İslâm Hukukuna intibakları ve 300'e varan İslâm hukukçusu yetiştirmeleri, hatta onların fıkha

---

7 Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972, 303-305.

8 Clement Huart, "Hanefiler" Maddesi, *MEB İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 1950, V/1, 212.

dair eserlerinin 350'den fazla oluşu son derece dikkat çekicidir. Bu hal onların ileride kuracakları Türk-İslâm İmparatorluklarına ne derece layık olduklarını göstermekte idi. Fetva kitaplarının 20 kadar olduğu 350'den fazla fıkıh eserlerinin % 98'i Hanefî Fıkhı'na dâirdir. Filhakika, Maveraünnehir, Hanefî mezhebinin kalesi olmuştur. Öyle ki, bu mezhebi, hususiyle Hanefî Fıkhı'nı Maveraünnehir mezhebi ve Fıkhı saymak mümkün olsa gerektir. … İslâm Hukukunun kendilerine halen dahi çok şey borçlu bulunduğu fakihlerin Karahanlılar devrinin ilim adamları olmaları ve Maveraünnehir'de bulunmaları yukarıdaki hükmümüzü teyid eder ve biz Türklere iftihar vesilesi olur."[9]

Türkler, özellikle Hanefî fıkhını ilmi doktrin halinde bize intikal ettiren Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin eserlerine 25'ten fazla şerh yazmışlardır. Bu sebeple bu mezheb, gelişmesini Maveraünnehir ulemasına borçludur. Genelde Fıkıh ilminin, özelde Hanefî mezhebinin gelişim sürecinde XI. ve XII. asırdaki Maveraünnehir'deki fıkıh faaliyetini, önemli bir dönem olarak görmek gerekir. Bu bölgenin fakihleri, İslâm Hukuku'na büyük katkıları olmuşsa da, Hanefi hukukunun kurucuları olmak gibi bir rol de üstlendiler. X. ve XI. yüzyılda Karahanlılar döneminde Hanefî fıkhının en üretken ve en büyük temsilcilerinden birisi, hukukçu olduğu kadar usulcü kimliğiyle de bilinen Türk bilgini Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090)'dir. O, fıkhî birikimini, ölümsüz eserler yazmak ve talebeler yetiştirmek suretiyle insanlığın hizmetine sundu. Onun *Mebsût* adlı otuz ciltlik hacimli eseri, ilk dönem Hanefî fıkıh kültürünü sonraki nesillere aktarma ve anlaşılmasını sağlama konusunda tam bir şaheserdir. Bu eserde, mezhebin fıkhî görüşleri delilleri ile birlikte açıklanmış ve sistemli bir şekilde tahlile tabi tutuldu. Bu yüzden de Hanefi mezhebi içerisinde mezhebin görüşlerini felsefî bir şekilde inceleyen ilk kişi olarak görüldü. Ayrıca onun Fıkıh usûlü ile ilgili eseri de, Hanefî metodolojisine ait kaleme alınan eserler arasında en iyilerinden birisidir.[10]

Selçukluların Müslüman olması, genelde İslâm medeniyeti özelde Türklerin dini düşünce tarihinde önemli gelişmelere sebep oldu. Çünkü onlar Orta Asya'dan başlayarak Horasan ve daha sonra Anadolu'yu kontrolleri altına aldı. Selçuklular, İslâm'ı Samaniler döneminde yetişmiş Hanefî-Maturidî bilginler kanalıyla öğrenmişti. Özellikle Ehl-i Sünnet'in akılcı grubu olarak ünlenen Hanefiliğe o kadar sıkı sıkıya bağlandı ki bazı tarihçiler onların İslâm'a girişinden "Hanefî dinine girme" olarak bahsettiler. Dolayısıyla onlar İslâmiyet'i kabul ettikleri andan itibaren Hanefî anlayışı benimsediler ve sürekli bu mezhebin mensubu olarak kaldılar. Hanefî olmaları sebebiyle fethettikleri ülkelerde, Ha-

[9] Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 305-307.

[10] Adem Yerinde, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsi Örneği", *Türkler,* III, 716-717.



nefî fıkhının öğretilmesi ve mensuplarını artırmak için yeni medreseler kurup başlarına Hanefî müderrisleri getirmişlerdir.

Osmanlı döneminde de Hanefilik büyük bir ilgi görmüştür. Yükseliş dönemlerinde Osmanlı vilayetlerinde kadıların vereceği hukukî kararlarında Hanefi fakihlerin görüşlerine dayanmaları istenmiştir. Diğer mezheplerin görüşleri tercih edildiği takdirde Osmanlı Şeyhülİslâm makamının onayından geçmesi şartı getirilmiştir. Osmanlı döneminde Hanefi ilmi çalışmaları, büyük ölçüde İslâm hukuku üzerinde yoğunlaşmış ve bu konuda geniş bir fıkıh literatürü gelişmişti. Anadolu'da ve diğer Osmanlı coğrafyasında meydana getirilen zengin fıkıh külliyatının büyük bir bölümü Orta Asya'da Türk fakihler tarafından yazılmış fıkıh eserleri ve onlar üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Orta Asyalı pek çok hukukçunun çok sayıda hukuk çalışmasının el yazmaları, Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu eserlerin pek çoğunun çoğaltıldığı yer de Anadolu toprakları olmuştur. Fıkıh Usûlü ve fürûu ile ilgili bu eserler, Osmanlı hukuk düşüncesinin oluşumunda ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Orta Asya'lı Türk Fakihlerince yazılan bu metinler, "Osmanlı âlimleri tarafından yazılan metinlerde esas alınmış, yapılan şerh, haşiye, tercüme, reddiye vb. çalışmalara konu olmuş, çeşitli eserlerde başvuru kaynağı olarak kullanılmış, padişah fermanı ile medreselerde verilen kitap listesinde yer almış, tereke kayıtlarına isimleri geçmiş, medreselerde ders kitabı olarak okutularak fıkıh eğitim ve öğretiminin bir parçası haline gelmiş ve kütüphane okuyucuları tarafından da en çok okunan eserler arasına girmiştir."[11] Furûu fıkıhta da, hicri VII. ve VIII. asırlarda dört ayrı Türk fakihi tarafından oluşturulan ve muteber metinler olarak görülen "Dört Temel Eser" (Mütûnu Erbaa), Hanefî fakihleri ve Osmanlı alim ve yöneticileri nezdinde kanun gibi sayılmış, bunlara aykırı fevta verilmesi hoş karşılanmamıştır. Özellikle Osmanlı fıkıh alimleri, furû çalışmalarını ve şerhlerini daha ziyade Maverâünnehirli Türk hukukçusu Merğınânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazmışlardır. Başka bir ifadeyle Osmanlı müderrislerinin üzerine en fazla şerh ve haşiye yazdığı eserler arasında birinci sırada *Hidaye* gelmektedir. Bilhassa *Hidâye* ve onun şerhi *Şerhü'l-Vikâye* Fatih medreselerinin fıkıh eğitiminin temel kitabıydı. Hanefî fıkhınının usul ve fürû eserleri Süleymaniye medreselerinde daha fazla yer edinmeye başladı. Fatih medreselerinde usûl-i fıkıhta Taftazânî'nin *Telvîh'i* okutulurken Süleymaniye medreselerinde daha çok Kudûrî, Kadıhan ve Bezzâzî, Molla Fenârî (834/1430), İbn Melek (797/1394) ve Kemâl Paşazade (941/1534) gibi Osmanlı dönemi Türk Hanefî hukukçularının yazdığı eserlerin okutulduğu görülür.[12]

---

[11] Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 216. s. 215-248.

[12] Ayşe Zişan Furat, *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, 135, 141-42.

Osmanlı döneminde oluşturulan fetva literatürü de, bütünüyle Orta Asya'da kurumsallaşan Hanefî fetva geleneğine bağlı olarak gelişmiştir. Devletin Hanefiliğe resmî bir statü kazandırması, XVI. Asırdan itibaren Orta Asyalı Türk fakihlerinin eserlerinden fetva derleme çalışmalarının artmasına sebep olmuştur. Muslihuddîn Musa b. Musa el-Amasî (938/1531) II. Beyazıd döneminde Şeyhülislâm'ın emriyle bu alimlerce yazılan on ayrı fıkıh eserinden istifade ederek *Mahzenü'l-Fıkh* adlı eserini yazmıştır.[13] XVI. Yüzyılda Osmanlı yönetimi, tayin ettikleri kadıların Hanefî mezhebinden en sahih görüşe göre hüküm vermelerini kanun maddesi haline getirmişler ve kadılara verdikleri beratlerde açıkça belirtmişlerdir: "Hanefî mezhebi imamlarından farklı görüşleri bulunan meselelerde gerektiği gibi araştırmada bulunarak en sahih görüşü bulup onunla amel eyle"[14] Hatta vilayet, sancak ve kaza müftülerine verdikleri fetvaların altına, hangi Hanefî klasik fetva kitabından alındığına dair not düşmeleri şart koşulmuş, bu şarta uymayanların görevden alınacağı bildirilmiştir.[15]

Osmanlı döneminin kuruluşundan itibaren klasik dönem Hanefî fıkıh eserleri üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade Arapça yazılmış ise de, 9./15. asırdan itibaren ve sonraki dönemlerde onların yerini Türkçe çalışmalar veya klasik kaynakların Türkçe'ye çevirisi almıştır. Örneğin Kutbuddîn İznikî (821/1412) Ebû'l-Leys Semerkandî tarafından yazılan ve üzerine Muslihuddîn Mustafa Karamânî (809/1406) ve Molla Fenârî tarafından şerhler yazılan *Mukaddime fi's-Salât* adlı eseri, bazı ilavelerle Türkçe'ye çevrilmiştir. Aynı dönemde Marğınanî'nin *Vikâyesi*, Devletoğlu Yusuf Balıkesîrî tarafından 1424 yılında nazım olarak Türkçe'ye çevrilerek sultanın, kadıların, müderris ve medrese öğrencilerinin istifadesine sunulmuştur. Böylece Fıkıh eserlerini Arapça yazma geleneği kırılmış ve klasik kaynakların Türkçe'ye çevrilmesinin yolu açılmıştır. Devletoğlu, bu eseriyle Osmanlı dönemi hukuk ilmine hem de Türkçe'nin ilim dili olarak yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.[16] Türk bilgini İmam Serahsî'nin Muhammed eş-Şeybânî'nin devletler hukuku ile ilgili *es-Siyerü'l-Kebîr*'ine yazdığı şerh, Osmanlı bilginlerinden Mehmed Münîb Ayıntabî tarafından 1796-7 senesinde Türkçe'ye çevrilmiş ve Sultan Mahmûd'un emriyle 1825 yılında İstanbul'da iki büyük cild halinde neşredilmiştir. Mehmed Tahir'in bildirdiğine

---

[13] Şükrü Özen, " Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 339. s. 249-378.

[14] Bu ifade Kanûnî'nin Budin Kadılığına atadığı Mevlâna Bedreddîne 953/1546 yılında verdiği Berat'ta geçmektedir. Bu ve diğer kayıtlarda Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak görülmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 113, 114, 85-86; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 90-94.

[15] Özen, " Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 341. s. 249-378.

[16] Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), 3, (5), 2005, s. 224, 234.



göre, bu eser Tanzimat sonrasında askeri kışlalarda uygun zamanlarda eğitim amacıyla okutulmuştur.

Hanefilik, Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin fıkıhtaki mezhebi olma imtiyazını hiçbir zaman kaybetmemiştir. Pek çok Türk mutasavvıfı köklü bir Hanefi eğitimi almıştır. Babası önemli bir Hanefi fakih olan Mevlana, babasından ve Belh Hanefî medreselerinden eğitim görmüştür. Kadiri halifelerinden Eşrefoğlu Rumi, eserlerinde diğer fıkıh mezheplerin yanı sıra Hanefiliğe önemli bir yer vermektedir. Anadolu'da yetişen önemli mutasavvıflardan birisi olan Şeyh Bedreddin, bir Hanefi Fakihidir ve Hanefî fıkıhı ile ilgili önemli eserler yazmıştır. Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya gelmeden önce Hanefî kültür havzasında yetişmiştir. Sonradan Kızılbaş ve Bektaşi olarak adlandırılan zümrelerin Anadolu'ya gelmezden önce ve geldikten sonraki ilk dönemlerde en çok etkilendikleri çevrenin Hanefi kültür çevresi olduğu tarihsel veriler tarafından doğrulanmaktadır. Bu tarihsel ilişki dolayısıyla, Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarında Hanefiliğin kurucusu Ebu Hanife'ye örnek bir insan olarak atıflarda bulunulur. Mesela, Elvan Çelebi, "Ebû Hanîfe'yi örnek ve ideal bir sufi tip olarak görür ve bundan dolayı Baba İlyas'ı, sufi hal ve tavırlarıyla ona benzetir.[17] Aleviler ve Bektaşilerin Ebu Hanife'ye bağlılıkları ve saygılarının bir sebebi de, Ebu Hanife'nin Emeviler ve Abbasiler döneminde Peygamber soyuna Ehl-i Beyt'e yapılan zulümleri karşı çıkması ve İmam Ca'fer'le olan dostlukları olmuştur. Bundan dolayı, İsmaililer, Zeydiler ve Sufiler, Numan (Ebu Hanife) ismini çocuklarına ad olarak koymuşlardır. Örneğin meşhur İsmaili Fakih Kadı Nu'man bunlardan birisidir. Sufi Dede Garkın'ın asıl adı da Numan'dır.

Hanefiliğin etkilerine ve Hanefi unsurlara Şehir Bektaşilerinin metinlerinde daha fazla rastlanmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve eserleri incelendiğinde, Hanefi bir derviş olduğu ve ibadetlerinde bu mezhebe göre amel ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kaygusuz Abdal, bir gün Cuma namazı kılındıktan sonra cemaata vaaz eden bir hatibin sakalı olmayanların Cennete giremeyeceğini, namaz kılmayanların hali şöyle olur, kılanların böyle olur gibi sözler söylemesi üzerine hiddetlenir ve Hatib'i eleştiren Salât-nâme[18] ile cevap verir. Kaygusuz Abdal, bu şiirinde namazla ilgili verdiği bilgiler, Ca'fer-i fıkhına veya Şafii fıkhına göre değil tamamen Hanefi fıkhına göredir. Kaygusuz Abdal'ın dinî bilgileri ve tasavvufî bilgileri Abdal Musa'dan aldığı dikkate alınırsa, öyle anlaşılıyor ki hocası ve şeyhi Abdal Musa günlük ibadetlerde ve fıkhî konularda Hanefî idi. Diğer taraftan Kaygusuz Abdal, Müzdelife'de akşam ve yatsıyı birleştirerek kıl-

---

[17] "Bunlarun var-idi kerâmâtı / Cümle ol bir Çalap 'inâyâtı/ Meselâ ol zamânda bir sufî/ Sanasın Bû Hanîfe-i kûfî ". Bkz.: Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye,* haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, 24.

[18] *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, haz.: Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, 141-142.

mıştır[19] ki Hanefiler akşam ve yatsı namazının Hacc yaparken Müzdelife'de birleştirilmesine ruhsat vermiştir. Bu durum, o ve onunla birlikte Hac yapan Bektaşilerin fıkıhta Hanefi olduğunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Kaygusuz, şiirlerinde abdest alırken Şiiler gibi çıplak ayağa mest etmeyi kabul etmemiş Hanefiler gibi ayakların yıkanmasını benimsemiş, namazın içindeki ve dışındaki şartlarla guslün tarifini Hanefi fıkhına göre vermiştir.[20] Kaygusuz Abdal'ın kültür çevresinin Hanefiliğini tekid eden en önemli tarihi delillerden birisi de, Abdal Musa Tekkesi'nde bulunan kitaplardır. Yüzden fazla kitabın bulunduğu bu kütüphanede, tıpkı diğer tarikatların kütüphanelerinde bulunduğu gibi, Hanefi fıkhına dair şu önemli fıkıh kitapları bulunmaktadır: *Mülteka* (Sunullah b. Sun'ullah el-Halebî'nin fıkıh kitabı), *Fetavâ-i Ali Efendi* (Çatalcalı Ali Efendi'nin Hanefi Fetvaları), *Risâle-i Birgivi* (Hanefi Fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Kudûrî* (Muhammed el-Kudûrî'nin fıkıh kitabı), *Risâle-i Vikâye* (Burhanuddîn İbn Sadru'ş-Şerîa'nın fıkıh kitabı), *Risâle-i Üstüvânî* (Üstüvani Mehmed Efendi'nin Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Merâh*[21]. Ebu Hanife'nin Kızılbaş Alevi çevrelerde veya Köy Bektaşilerinde de, sevilip sayıldığını ve İmamımız İmam-ı Azam olarak tanımlandığını gösteren bir başka doküman da, Sivas, Tokad ve Amasya civarında eskiden çokca okunan *Cebbar Kulu Kitabı*'dır. "İmamımız İmam-ı Azam rûhu için" ibaresi, sadece Sivas nüshasından çıkarılmıştır. Bu eserde Ebu Hanife'den diğer dini önderlerle birlikte şöyle bahsedilmektedir: "Kazâ-i hâcât, husûl-i hayr-ı murâdât, def'-i beliyyât, afv-i taksirât, rızâ-ı valideyn ve rızâi'llahi te'âlâ ve rızâ-yı habibullah rûhiçün, Çihâr-yar rûhiçün, Âl ü evlâd rûhiçün, Pirimüz Veysel Karanî rûhiçün, üstâdlarımuz, şeyhlerümüz ve mezhebimüz ulusu İmam-ı A'zam rûhiçün; enbiyâlar, evliyâlar rûhlariçün .... el-Fatiha."[22]Abdalların, Işıkların ve Torlakların desteğini alan Şeyh Bedreddin de Hanefi fıkhı ve Fıkıh usulüne dair eserler yazmış büyük bir Hanefi alimi ve kadısıdır. Hanefi Fıkhına dair eserleri arasında *Letâyifu'l-İşârât, et-Teshîl ve Câmiu'l-Fusuleyn* bulunmaktadır.[23] XIX. asrın başlarında yazılan Bektaşilere ait bir Sakka Fütüvvetnamesinde, Ebu Hanife'nin övüldüğü ve amelde Hanefiliğin teşvik edildiği görülmektedir. Tarihten gelen bu bağlılığın ibadetleri yerine getirmeye çalışan Alevi-Bektaşi çevrelerde hala devam ettiğini ve Hanefi mezhe-

---

19 *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 117.

20 Biz dört biliriz abdestin farzın / Gel öğrenmeye var ise kastın / Dirseklerin mail, yumalı destin/Vech ile ricleyn, yaştır, efendi". Bkz.: *Alevî –Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, haz.: İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, I, s. 241-242.

21 Kitapların orjinal listesi için bkz.: Süheyla Kurtulmuş Bilge, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşi Tekkeleri*, İstanbul 1975, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), 10-11. Ek: 39-40 (v. 56-57)

22 Cebbar Kulu, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-i Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savaş, Sivas 1997, 117.

23 Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfi Yurt yay., İstanbul 1999, (II. Baskı), s. 143-196.



bine göre amel edildiğini görmekteyiz. Yusuf Ziya Yörükân'ın Tahtacılar arasında yaptığı bir araştırmada, Kargın dedesinin şu sözleri bunun açık delilidir: "Şeriatta İmam-ı Azam mezhebinden, Tarikatta Ca'feri mezhebinden. 'Kitabın kavli de bu, *Menakıb*'ın kavli de bu."[24]

Türklerin İslâm anlayışı ve dindarlık algısının inanç boyutunu Maturidilik oluşturur. İslâm kültür ve medeniyeti açısından en önemli gelişmelerden biri Türkistan kültür çevresinde, IV./X. asırda yeni bir kelamî geleneğin doğmasıdır. Akıl Taraftarlığının Ebû Hanife'den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan İmam Mâturîdî, Ebû Hanife'nin fikirlerini geliştirerek köklü bir kelam ekolünün oluşmasını sağladı. Türkistan'da kurulan bu kelamî gelenek, onun adına nispetle Maturidilik olarak adlandırıldı. İslâm inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahyi birlikte kullanan bu ekol, Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kurumsallaştırıldı. Maturidilik, Hanefilikle birlikte Türk toplumları arasında yayıldı ve günümüze kadar korunmaya çalışıldı. Türkistanlı alimler, meydana getirdikleri zengin edebiyatla Maturidiliği bu coğrafyada yaymakla kalmadı Balkanlar'a ve Kafkasya'ya kadar taşıdılar.

Mâturîdî'nin görüşleri Semerkant'tan başlayarak Buhara, Nesef, Tirmiz, Pezdev, Serahs, Oş, Merğınan, Özgen gibi Fergana şehirleriyle, Merv, Belh, Nisabur, Cüzcan ve etrafında etkili olmaya başladı. Onun fikirleri, önce Semerkant Uleması veya sadece onun adına nisbetle zikredildi. Ancak ikiyüz yıl veya daha uzun bir süre sonra, Maturidilik'ten ve onun Ehl-i Sünnet'le ilişkisinden bahsedilmeye başlandı. Maturidilik olarak tanınıncaya kadar, İmam Mâturîdî ve onun görüşlerini benimseyenler, daha ziyade Hanefiler olarak tanındı. Bu sebeple Maturidiliğin Türkler arasında yayılışı, Hanefiliğin yayılışıyla birlikte oldu. Ebû Hanife'nin Türkler arasında tartışmasız bir lider olarak tanınması, İmam Mâturîdî'nin öne çıkarılmasını belli bir süre engelledi. Daha sonra Ebû Hanife'nin fikirlerine sadakati ve ondan hareketle yeni bir sistem geliştirdiği anlaşılınca Mâturîdî, bir mezhep imamı, hidayet önderi olarak tanımlanmaya başlandı. Mâturîdî, Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserenin rivayet zincirinde yer alarak bölgede yayılmasında büyük gayret gösterdi. Bunun neticesinde Ebû Hanife'nin eserlerindeki görüşler, ondan sonraki Türk bilginler tarafından Türk bölgesine uyarlanmaya çalışıldı. Örneğin Ebû Hanife'nin eserlerinde "şirk vatanında (*diyâru'ş-şirk*)" Kur'ân ve İslâm'ın dini yükümlülükleri hakkında herhangi bir bilgisi olmayan, fakat bir bütün olarak İslâm'ı kabul eden bir müslümanın durumu ile ilgili Ebû Hanife'ye nispet edilen ifade, sonraki Mâturîdî alıntılarda küçük bir harf değişikliği ile "Türk vatanı (*diyâru'-Türk*)"nda şeklinde değiştirildi."

[24] Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz.: Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 52, 117.

Bağdat'ta Büveyhîlerin yükselişe geçtiği, Taberistân'da Zeydilerin devlet kurduğu, İsmaililer/Karmatilerin Orta Asya'da, özellikle Nesef, Semerkant ve Bedahşan'da Samanileri tehdit edecek kadar güçlendikleri ve Fatımî-İsmaililerin Kuzey Afrika'da merkezi Mısır'da bulunan bir devlet kurdukları dönemde, yeni müslüman olan Türkler arasından İslâmî ilimlere vakıf Mâturîdî gibi birisinin çıkması, son derece şaşırtıcıdır. Çünkü Semerkant İslâm'la Mâturîdî'den yaklaşık iki yüz yıl önce tanıştı. Bu dönemin büyük bir bölümü ise, savaşlar, entrikalar ve siyasî çalkantılarla geçti. Üstelik Mâturîdî, diğer bilginler gibi, Nisabur, Rey, Bağdad, Basra, Mısır, Şam, Kufe ve diğer kültür merkezlerine seyahat etmememiş ve İslâm coğrafyasının merkezi konumundaki ilim çevrelerinde bulunmamış birisiydi. Mâturîdî, böyle bir dönemde ve bu kadar sınırlı ve zor şartlar altında, kendisini ilme verdi ve bütün Türk dünyasını etrafında toplayan ve kendi adıyla anılan itikadî bir mezhebin kurulması da büyük rol oynadı. Kaşgarî'nin *Dîvânu Lugati't-Türk*'ü Türk dili açısından, Farâbî ve İbn Sina'nın felseyle ilgili eserleri İslâm Felsefesi açısında ne kadar önemli ise, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vîlât*'ı da kelamî düşünce ve Türklerin dinî düşünce tarihî açısından o kadar önemlidir. Çünkü onun bu eserleriyle birlikte, akılcılık ve hoşgörü Türk din anlayışının temel taşları oldu. Maturidilik, hakim olduğu kültür havzasında, bugün dahi hikmetleri Türk boyları arasında ezbere okunan Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi büyük Türk mutasavvıflarının yetişmesine, Şiî/İsmailî fikirlerin etkisiz kılınarak Türk boylarının Hanefî-Maturidî çezgideki bir din anlayışı etrafında sıkı sıkıya kenetlenmesine ve Selçuklu ve Osmanlı adıyla bilinen büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırladı.

Hanefiliğin Türkler arasındaki zaferiyle birlikte, Maturidilik de güçlendi. Selçuklular döneminde Türkistan'ın hemen hemen her şehrinde İmam Mâturîdî ve görüşlerini savunan alimler ortaya çıktı ve önemli eserler yazdılar. Çünkü Mâturîdî, görüşlerini ve sistemini Doğu Hanefî geleneği üzerine bina etmiştir. O, kesin çizgilerle Semerkant'ın Hanefî topluluğu içerisinde kalmaya devam etti ve birkaç küçük mesele dışında oradaki meslektaşlarından hiçbir muhalefete maruz kalmadı. Bundan dolayı onun öğretisine eğer temelde Ebû Hanife'nin öğretisi olarak tanımlanmadıysa, genellikle Semerkant ulemasının öğretisi olarak göndermede bulunulmuş ve ancak asırlar sonra Maturidilik ismi mezhep için yaygın hale gelmiştir. Bu mezhep, IV./X. asırdan başlayarak bugüne kadar Türk kavimlerince benimsenen bir anlayış oldu.

Türk Dünyası'nın hemen hemen tamamının bu mezhebe bağlı olmasının pek çok sebebi bulunmaktadır. Öncelikle Maturidilik Türk kavimlerinin müslüman olmalarını ve Araplarla aynı haklara sahip olmalarını sağlayan Mürcie mezhebinin görüşleri üzerine kurulmuştu. Mürcie gibi onlar da bütün müslümanların, iman bakımından eşit oldukları fikrini benimsemiş ve amelleri imanın özüne dahil etmemişlerdi. Tek Allah'a inanmayı İslâm'a girmek için yeterli görüyorlardı. Ayrıca İslâm'ın gönülden benimsenmesi şarttı. Onlara göre, tek



Tanrı inancını taşıyan ve kendilerine ilahi mesaj gelmemiş İslâm diyarından uzakta yaşayan Türkler kurtuluşa erebilir ve Cennete girebilirdi.

Maturidiler, fıkıhta istisnasız Hanefiliği benimsediler. Mâturîdî'nin bir Türk alimi olması ve eserlerini yazarken bölgenin siyasî ve sosyal yapısını göz önünde bulundurması da Türkler arasında bu mezhebin yayılmasında etkili oldu. Bu noktada etkili olan bir diğer husus da, Mâturîdî'nin İslâm'ın siyasî amaçlar için bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkması ve dinin anlaşılmasında akla ve yoruma büyük önem vermesiydi. Öyle ki bu durum Türkistan'da çok sayıda filozof, sufî ve fakihin yetişebileceği geniş bir fikir özgürlüğünü beraberinde getiriyordu. Örneğin şiirlerini Türkçe yazan Ahmed Yesevî, böyle bir ortamda yetişti ve Doğu ve Batı Türkleri üzerinde günümüze kadar etkili olmayı sürdüren bir kimsedir. Türkler, Maturidilikle o kadar aynileşti ki, bu mezhep Hanefîlikle birlikte neredeyse millî bir kimlik haline geldi.

Maturidiliğin dışarıdan ithal bir fikrî sistem olmadığı, Türkistan'da Türk toplumunun ve Türk aklının ürettiği bir kelamî anlayış olduğu, konunun uzmanları tarafından benimsenen bir hususdur. Bu gerçeği, en güzel şekilde merhum Yusuf Ziya Yörükân şöyle dile getirmektedir: "Maturidilik, İslâm harsının Türk muakelesinden süzülmüş ve İslâm esaslarının Türkler tarafından işlenmiş din fikriyatına müstenid resmî mezheptir."[25] Türkler arasında propaganda ve dâîlik sistemi yoluyla ithal olarak yayılmak isteyen anlayışlar olmuştur. Bunlardan bazıları İsmailik gibi, Şiilik gibi, Haricilik gibi ekollerdir. Ama bunlar Türk kültüründe ve Türk din anlayışında kalıcı bir yer edinememişlerdir. Bunun sebebi Türk toplumun -ister göçebe olsun ister yerleşik hayata geçmiş olsun- güçlü bir medeniyete sahip olmasıdır. Göçebe olan kesimi bile bedevi bir hayat yaşamamaktadır. Onların hayat tarzı çölde yaşayan bir Arab'ın yaşayışından farklıdır. Bu sebeple onların sahip olduğu kültür ve medeniyete tarihçiler Bozkır medeniyeti adını vermişlerdir. Çünkü bu Türk toplulukları, bir yıl boyunca yapacağı her şeyi bilir ve belli bir plan dahilinde hareket eder. Bir mantık ve program söz konusudur. Burada bir akılcılık vardır. Bu toplumun inancında tarihçilerin ve coğrafyacıların söylediği gibi tek Tanrı inancı vardır. Nitekim XII. yüzyılda yaşamış olan Süryanî tarihçi Mikhail, bu gerçeği şu şekilde kaydetmiştir: "Türk milleti tek Tanrı'ya inanmakta idi. Arapların da tek Allah'a inanmaları Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerine sebep olmuştur."[26] Ancak bu İslâm'ın getirdiği gibi kurumsallaşmış ve tüm özelliklerini taşıyan bir tevhid inancı olarak görmek mümkün değildir. Ama bu bir tevhid inancıdır. Tek Tanrı inancı, devlet kuran Türklerin yazıtlarına ve destanlarına kadar yansımıştır. Mâturîdî, şirke bulaşmamış bir zihinle İslâm'a baktığı için, İslâm'ı sahih ve

---

[25] Yusuf Ziya Yörükân, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm,* Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara: Yol yayınları, 2005, s. 125.

[26] Abdülkerim Özaydın, "Türklerin İslâmiyeti Kabulü", *Türkler,* IV, s. 258; Süryanî Mikhail, *Chranique,* Trc. Chaber, (Paris 1910), III, 156'dan naklen)

özgün bir şekilde anlayabilmiş ve onu özümseyerek aklın diliyle İslâm'ı yorumlayabilmiştir. Başka bir ifade ile İslâm'ı aklın kalıpları içerisinde sistemleştirmiştir. Mâturîdî bu anlamda bir sistem bilginidir. Yani dünya görüşünü oluşturmaya bilgi kuramı kurmakla başlamıştır. Sonra tanrı tasavvuru, âlem tasavvuru, insan tasavvuru, ahlak tasavvuru gibi konular üzerinde durur. Bu bilgi kuramını sadece fıkıh ve tefsirde kullanmaz veya sadece kelamda kullanmaz. Bu bilgi kuramını İslâm'ın bütün farklı bilim dallarında kullanır. Bu durum onu bir sistem bilgini olduğunu açıkça ortaya koyar.

İmam Mâturîdî, meseleleri analiz ederken kurduğu bilgi kuramına ve onun ilkelerine bağlı kalarak onları analiz eder. Onun bilgi kuramında akıl, haber ve duyular olmak üzere bilginin üç temel kaynağı vardır. İncelediği her konuyu, bu bilgi kaynaklarından üçü ile, ikisini ilgilendiriyorsa ikisi, birini ilgilendiriyorsa biri ile temellendirmeye ve açıklamaya çalışır. Mesela iman konusu incelerken "*ve emme'l-aklu*" der, akıl açısından değerlendirir; "*ve emme's-sem'u*" der, vahiy açısından değerlendirir; "*ve emme'l-hissu*" der, duygular açısından değerlendirir. Buna rağmen Mâturîdî'ye göre bilgiyi elde etmenin farklı yolları bulunmakla birlikte bu bilgiyi kontrol eden merkez akıldır.

İmam Mâturîdî İslâm düşüncesinde ortaya çıkan din anlayışlarından akılcı-hadarî din anlayışını temsil eder. Başka bir ifade ile İmam Mâturîdî Türkistan'da sistemleştirdiği din anlayışının adı akılcı-hadari din anlayışıdır. Bu dindarlığın merkezinde insan gerçeği ve akıl vardır. Aklı ve insan olgusunu ihmal eden dindarlığı ve İslâm algılarını eleştirmektedir. Kısaca İmam Mâturîdî'nin fikirleri öncülüğünde oluşan Mâturîdîlik, Türk dindarlığının inanç boyutunu temsil eder.

Türk Müslümanlığının veya Türk din anlayışının önemli unsurlarından biri de bu dindarlığın mistik-tasavvufi boyutunu oluşturan Yeseviliktir. İslâm'ın Türk muakelesinden süzülmüş ahlak merkezli bir tasavvufî anlayış olan Yesevilik de, dışarıdan ithal edilmemiş olup Türklerin kendine özgüdür.

Ahmed Yesevî, Sir-derya boyunda, Taşkent ve çevresinde, Seyhun ötesindeki bozkırlarda büyük bir nüfuz kazandı. Onun etrafında toplananlar, İslâmiyet'e çok kuvvetli ve samimî bağlarla bağlanmış göçebe yahut köylü Türklerdi. Ahmet Yesevî, Arapça'yı ve Farsça'yı iyi bildiği halde, çevresindekilere, kolayca anlayabilecekleri ana dilleri ile hitap etmeyi tercih etti. Böylece daha etkili ve daha başarılı oldu. O, hece vezniyle ve de oldukça basit bir dille İslâm'ın ahlak boyutunu açıklayan "hikmet" adını verdiği tasavvufî dizeler yazdı.[27]

Sufî-mistik eğilim, İslâm öncesi dönemde Türklerde dindarlığı belirleyen ana çizgilerden biri idi. Sufilik, İslâm sonrasında da dindarlığı belirleyici olmaya devam etti. İslâm kaynaklı tasavvufî anlayış, IV./X. yüzyılda Türkistan'da etkili olmaya başladı. İslâm'ın evrensel ilâhî mesajı Müslüman Türklerin fetihleri ve

[27] Mehmet Demirci, " Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler,* V, s. 492.



ticaret kervanlarına katılan Buhârâ ve Semerkant medreselerinde yetişmiş dervişler ve alimler sayesinde göçebe Türkmenler arasına nüfuz etti. Türkler arasında şehirlerde İslâm'ın hızla yayılması diğer göçebe Türk kabilelerinin İslâmiyet'e girmesini de kolaylaştırdı. Türk halk sufiliği geleneği, Türkistan erenleri, Horasan erenleri ve Rum erenleri olmak üzere üç önemli evreden geçerek bugüne intikal etti. Ocak'ın da belirttiği gibi, "Türkistan erenleri, bunlar arasında Türklerin İslâm'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan en erken sufîlik geleneğini temsil eder. İşte Ahmed-i Yesevî (öl. 1167), bu geleneğin kurucusu sayılır ve bu yüzden de Pîr-i Türkistan diye nitelendirilir."[28]

Türk tasavvuf anlayışının, daha ziyade Türklerdeki toplumsal yapı ve sosyal hayatla iç içe olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Öyle ki bu anlayış, derinlikli felsefî bir düşünce sistemi yerine, toplumun isteklerini ön planda tutan ferdî bir eğitimi öngörür. Barış zamanlarında arazilerini işleyerek vergileriyle devlete katkı sağlayacak kadar dünya işleriyle meşgul olmayı salık verir. Ayrıca tekke ve zâviyeler yoluyla toplumun edep ve ahlak açısından eğitilmesiyle ilgilenir. Savaş durumunda, şeyhleri ve müridleriyle bu savaşlara katılarak milletin huzur ve güvenliğinin sağlanmasına katkıda bulunur.[29]

Müslüman Türklerde dindarlığın sufî boyutunu, uzun süre Ahmet Yesevî'nin görüşleri etrafında şekillenen Yesevilik oluşturmuştur. Bütünüyle Türklerin ahlak merkezli bir İslâm yorumu olan Yesevilik, Nakşibendilik ve Bektaşilik şeklinde bazı kırılmalar ve değişmelere maruz kalmışsa da, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşayan Türk boylarının dindarlığının tasavvufî boyutu olarak canlılığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Ahmet Yesevî, Hanefî mezhebine bağlı bir fakih ve sufi olarak, telkinleri ve görüşleriyle Türkler arasında Rafizilik ve Mutezilî fikirlerin yayılmasını engellemek, bu nevi ayrılık unsurlarını yok etmek için de büyük çaba sarfetti. Bu noktada onun Hanefî mezhebinden olmasının ayrı bir önemi vardı. Çünkü onun döneminde ve sonrasında Türk hükümdarlarının Hanefî-Maturidî akîdeye sıkı sıkıya bağlı oldukları, Sünniliğin ise Hanefilik yorumunu benimsedikleri bilinmektedir.[30] Ahmet Yesevî gibi onun dervişleri de Hanefîliğe bağlı kaldı. Yesevî dervişlerinin Hanefiliğe bağlılığı hem bu tarîkatın Türkler arasında yay-

---

[28] Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Millitlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (26-27 Eylül 1991)*, Ankara: Feryal Matbaası, 1992, s. 75 (s. 75-84)

[29] M. Necmeddin Bardakçı, " Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarîkatlar", *Türkler,* ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VII, 450, 454.

[30] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* yay.: Orhan Fuad Köprülü, 7. basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991, s. 18-19. Demirci, " Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler,* ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, V, 491.

gınlaşmasını, hem de Yesevîliğin pek çok tasavvufî örgütlenmede meşru bir çerçevede kalmasını sağladı. Yesevilik kültürü, Yesevî dervişleri ve onların ortaya koyduğu eserleri vasıtasıyla, İslâm mesajını Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya ve dünyanın dört bir bucağına taşıdı.

Ahmed Yesevî dönemine kadar, tasavvufî düşünce, tarîkat şeklinde kurumsal bir yapıya henüz kavuşmamıştı. Yani onun gibi pek çok sufi ve tasavvufî etkinliklerin gerçekleştirildiği tekkeler bulunmaktaydı; ama bu örgütlenmelerin tamamı henüz tarîkat olarak bilinen bir yapıya kavuşmamıştı. Ahmed Yesevî ve fikirleri etrafında Yeseviye olarak oluşmaya başlayan gelenek, tarîkat yapılanmasının ilk örneklerinden oldu. Bundan dolayı Yesevîlik, bütünüyle Türklerden taraftar edinen ilk İslâm tarîkatı olarak tarihteki yerini aldı. Bu tarîkat, kuruluşundan itibaren içinde doğup geliştiği sosyal, kültürel ve dinî yapının tesirinde kalarak önemli değişim ve dönüşümlere uğradı. Yeseviye geleneği, tarihsel süreçte, tıpkı diğer tarîkatlarda olduğu gibi, temel ilkelerde birleşen, ancak ayrıntılarda ayrışan birbirinden farklı çok sayıda alt kola ve şubeye ayrıldı. Yeseviliğin Türk toplumlarının tarihini ve dinî düşüncesini derinden etkileyen Nakşibendîlik ve Bektaşilik olmak üzere iki büyük kolu bulunmaktadır. Başlangıçta Yesevilik, Ocak'ın da dediği gibi, kuru zühdü kınayan, dünyayı küçümseyen, sevgiye dayalı ilahî aşkı kendine temel alan "Melâmetî-Kalenderî sûfîligin bütün özelliklerini yansıtıyordu". Daha sonra Nakşîbendilik süzgecinden geçti ve Nakşibendî geleneğe yakınlaştırılmaya çalışıldı.[31] Diğer taraftan Yeseviliğin başlangıçtaki sufi anlayışını Anadolu'ya taşıyan dervişler onu yeniden örgütledi. Bunlardan en güçlüsü Hacı Bektaş Veli ve atrafındaki örgütlenmedir. XV. asırdan sonra büyük değişime uğrayan Bektaşiliğin Yesevîlik algısı da gerçek Yesevilikten farklılıklar gösterir. Çünkü Bektaşilik de, Yeseviliğin sınırlarını zorlayan Şiî-Hurûfî unsurları içinde barındırmaya başladı ve Ahmed Yesevî'nin silik bir şahsiyet olarak ikinci plana atılmasına sebep oldu.

Türk dünyasında din anlayışını anlamak isteyenler bu üç sacayağını dikkate almak zorundadır. Türk dindarlığını, bugünden geriye gitmekle anlayamayız. Türk Müslümanlığını bu milletin kendi ürettiği, kendine özgü dini kültürü iyi kavramakla anlayabiliriz. Bunu kavramanın yolu Türk dindarlığında veya Türk Müslümanlığındaki insan tasavvuru ve ilmî zihniyeti kavramaktan geçer.

Türklerin İslâm tasavvurunda akla büyük önem verilir ve bu sebeple akıl sahibi insana güven söz konusudur. Bu insan, Allah'ın yaratırken kendisine akıl yetisi verdiği ve aklıyla doğruyu eğriyi ayırt edebilecek, iyiye kötüye karar verebilecek; bu insan, peygamber gelmese dahi, Mâturîdî'nin ifadesiyle, dinini (tevhid, ahlak ve ubudiyet) oluşturabilecek bir özelliğe sahiptir. Dinin temel unsurlarından Tevhid, Ahlak ve Ubudiyetin her üçü de akılla bilinebilir. Eğer Allah'ı bulamazsa ve ahlaklı davranmazsa insan bundan sorumludur. Mâturîdînin yo-

[31] Ocak, "Anadolu Türk Halk Sufîliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", s. 80.



rumlarında insanî olanla İslâmî olanı çatıştırmak değil onları uzlaştırmak esastır. Çünkü Mâturîdî'ye göre insan aklı Allah'ın insana verdiği en büyük mikyastır. Mesela, "vacibül-vücud", yani Allahın varlığının zorunlu olması insan aklının ürettiği bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde "vacibül-vücud" kavramı yoktur. Allah'ın varlığı ile ilgili bu hükmü, akıl koymuştur.

Türklerin İslâm anlayışı açısından insanın Allah tarafından en güzel şekilde yaratılmış olması son derece önemlidir. Eğer aklını kullanırsa her zaman hakikate ulaşma potansiyeline sahiptir ve ulaşabilir. Bu anlayışa göre hiç bir insan, "mutlak öteki değildir". Nitekim bu insan tasavvuru, Yunus'un deyimiyle, "Yaradılanı severiz, yaradandan ötürü" ilkesi şeklinde Türk tasavvuf anlayışına yansımıştır. İnsan, inanma ve inanmama özgürlüğüne sahiptir. Yani inanmak da bir haktır, inançsızlık da. İmam Mâturîdî, inanç özgürlüğüne kimsenin baskı yapma hakkının olmadığını ve imanın hür ve özgür iradeyle gerçekleşmesi gerektiğini şöyle açıklar: "*İman aklidir.*" Gerçekte iman, kesin bir bilginin tasdikinden ibarettir. Bu bakımdan her inananın inancını sağlam bilgi ve sağlam delilerle desteklemesi şarttır. Bunu başaramayan kimsenin taklit yoluyla inanması, mazur görülmez. Çünkü taklit dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun ölçüsü olamaz.[32] Ayrıca kendi özgür iradesi ve ihtiyarıyla gerçekleşmemiş bir iman hakiki iman olamaz. Mâturîdî'ye göre imandaki tasdikin delile dayanması gerekir, bu sebeple mukallidin tasdiki delilden yoksun ise, böyle bir tasdik kendisine fayda vermez. Taklit yoluyla inanan bir kimsenin imanı gerçek iman değildir. Her an diğer din mensupları tarafından doğru yoldan saptırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Asıl iman, güzelliğini ve hakikatini, kişinin kendi aklıyla ve düşüncesiyle bildiği imandır. Böyle bir imana sahip kişi, hiç kimse tarafından saptırılamaz. Eğer bir kimse imanını akli temellere göre oluşturmamışsa İmamı Mâturîdî'nin özgün görüşüne göre bu iman geçersizdir. Maturidilere göre ise geçerlidir, ama büyük günah işlemiş gibidir. Mâturîdî'nin akla olan vurgusunun Maturidilere tam olarak yansımasa da kısmen yansıdığını görmekteyiz.

Türklerin İslâm anlayışında ilme büyük önem atfedilmektedir. İlme gösterilen saygının Hanefiliğe, Maturidiliğe ve Yeseviliğe güçlü yansımaları olduğu görülmektedir. İmam Mâturîdî'ye göre, cahiller, "yaşayan ölüler" gibidir. Alimler ise "diri"dirler. İnkârda ısrarcı olan kimseleri cahiller olarak görmektedir. Hanefilik ve Yeseviliğin temel felsefesini incelediğimizde, bu ilmî zihniyetin bu iki geleneğe belli ölçüde yansıdığını görmekteyiz. Örneğin Ahmet Yesevi'nin bir dizesinde şöyle geçer: "*Cahille cehenneme bile yolculuk yapma*". Yine Hanefi-Mâturîdî fetva kitaplarına bu konuda yansımış bazı örnekler bulunmaktadır. En ilginç olanına Alaaddin Semerkandî'nin *Te'vilât*'a yazdığı şerhte rastlamaktayız. Onun ifadesinin birinci kısmı Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanmaktadır: "*el-ilmu farîzatun 'alâ külli Müslimin ve Müslimetin*: İlim kadın erkek herkese

[32] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/742), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet Vakfı yayını, 2002, s. 3.

farzdır." Hz. Peygamber'in bu sözü tarih boyunca sosyal hayata ve kurumlara yeterince yansıtılamamış ve kurumsallaştırılamamıştır. Alaeddin Semerkandî, hadisteki "*el-İlmü Farîzatun*" kısmını aynen benimsemiş, fakat buna şöyle bir ilave yapmıştır: "*ve'l-Cehaletü Harâmun*" [33]. İslâm düşünce tarihinde, bilebildiğim kadarıyla *cehalete haram* diyen kişi Alauddin Semerkandî'dir. Ondan önce böyle bir hükmün verilip verilmediğini bilemiyorum. Buna göre, bugün cahil olan veya cahil bırakılan, cehalete mahkûm olmuş insanlar tıpkı hırsızlık yapmış gibi ve başkalarının malını çalmış gibi günahkardır ve suçludur. Akla ve ilme verile bu değerin, kadınlar hakkında verilen fetvalara da yansıdığını görmekteyiz. Mesela *Fetâvayı Kadıhan* adlı bir fetva kitabında, "*Bir Müslüman kadın eğer kocasından dinini öğrenemiyorsa, o mahallede bu ilmi öğrenecek medrese yoksa kadın kocasından izinsiz olarak ilim yolculuğuna çıkar mı çıkmaz mı?*" sorunu fetva konusu olmuştur. Verilen fetvaya göre, "*kadının ilim öğrenme hakkı, zevcelik hakkından daha önemlidir ve kadın kocasından izin almadan ilim için başka bir yere gidebilir.*" [34]

Müslüman Türkler, gazavat ruhunun güçlendirilmesine ve ilmin yayılmasına büyük önem verdiler. Gaza ve ilim öğrenmeyi ibadet olarak algıladılar. Öyle ki, bu ikisi, kılıç ve kalemle sembolize edildi. Bu amaçla seyf ve kalem, seyfiye ve ilmiye adını taşıyan risaleler yazıldı. Gaza ve ilim, ribatlarda ve sınırlarda oluşturulan ordugah şehirlerde birlikte öğretildi. Alimler, hem gazi, hem müderris, kadı ve fakih idiler. Ancak bu zihniyet her zaman korunamadı.

Türklerin İslâm tasavvurunda, bir kadın babasından veya kocasından izin almadan iki amaçla kendi başına yola çıkabilir:

Genel seferberlik ilan edildiğinde Müslüman kadın kılıcını eline alıp savaşması gerekir. Anne-babasından, kocasından ve abisinden izin almasına gerek yoktur.

Müslüman kadın cehalete karşı savaşmak üzere, ailesinden izin almadan ilim yolculuğuna çıkar.

Bu ilmî zihniyet, bilinen örnekleri az olsa da, kadın fakihelerin yetişmesini mümkün kılmıştır. Büyük Müslüman kadın fakihelerden birisi Suriye'ye kadar eşiyle gelmiş burada ikamet etmiştir. Fatıma, bir fakihe kadın olarak babasıyla beraber fetvaların altına imza atmıştır. Alauddin Semerkandi'nin tek başına imza koyduğu fetvalara halk itibar etmemiş, kızı Fatıma'nın da imzasını görmek istemişlerdir. Ama bu, çok nadir bir örnek olarak kalmıştır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım Türk dindarlığının her üç alandaki tezahürleri o kadar iç içedir ki, sanki tek bir kimliğe dönüşmüştür. Anadolu'ya gelindi-

[33] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâti'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, III, 426-427.

[34] Bkz.: Fahruddîn Kadıhan, *Fetâvâ,* Bulak 1865, I, 374.



ğinde 18. Asırda Bektaşi *Erkanname*lerinde, İdil-Volga boyunda üretilen çeşitli kitaplarda bile hala "*itikatta Maturidiyim amelde Hanefiyim, tarikatte Yeseviyim"* ifadeleri yer almıştır. Ancak 16. asrın başlarından itibaren Safeviler Anadolu'da etkili olmaya başlamış ve Safevî devletinin kuruluşuyla birlikte Türk Müslümanlığında fay hattı oluşmaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle Şiilik Türk dini düşüncesini derinden etkilemeye başlamıştır. Özellikle konar-göçer hayat yaşayan Türk boyları üzerinde Şii-Batınî propagandacılar faaliyetlerini artırmıştır.

Hanefi-Mâturîdîlikte insan tasavvuru ile ilgili bir hususa daha dikkatlerinizi çekmek istiyorum. Bu anlayışa göre, "*İnsan muhteremdir. Çünkü Allah'ın onu en güzel şekilde yaratmıştır. İnsanların farklı düşünmesi, şirk koşması veya küfür fiilini işlemesi onu necis kılmaz.*" Kur'an-ı Kerim'de Mescid-i Haram'a girme konusunda bir ayette inançsızlar "necis" olarak tanımlanmaktadır.[35] Mâturîdî ayetin açıklamasında insanın necis olamayacağını, onun mükemmel bir şekilde yaratılmış olduğunu şu ifadeleriyle açıklamaktadır: "*İnsan necis bir varlık değildir, necis olan onun küfür fiili ve ibadetleridir.*[36]" Bu yaklaşım, oldukça ilginç bir yaklaşımdır. *"Kafirleri bulduğunuz yerde öldürünüz"* ifadesinin yer aldığı Tevbe suresinin 29. ayetine de aynı doğrultuda yorumlar. Mâturîdî'nin ayete getirdiği yorum şöyledir: "*Kafir küfründen dolayı öldürülmez*"[37]. Çünkü küfrün cezasını verebilecek ancak Allah'tır, küfrün cezası insana ait bir şey değildir. Küfür büyük bir suçtur, ama cezası bu dünyada değildir. Hanefilik, Matudilik ve Yeseviliğin insan tasavvuru konusunda aynı anlayışı paylaştığını görülmektedir. Ahmet Yesevi'nin kafirlerin insan onurunun korunması yönündeki şu sözü de bu konuda önemli bir kanıttır:

Kafir de olsa incitme anı
Huday ondan bîzar olur.

Fetihleri gerçekleştiren zihniyet, Türk Müslümanlığının bu hoşgörüsüdür. İnsana gösterilen saygı ve onun onurunun korunması sayesinde bu fetihler başarılabilmiştir. Ama maalesef, bugün Türk dünyası ve İslâm dünyası çatışmacı bir din anlayışı ile karşı karşıyadır. İnanmayan insanlar, muhayyel "ötekiler" olarak ilan edilmekte, onlarla savaşmak cihad olarak gösterilmektedir. Masum insanlar, İslâm adına veya Allahın rızasını kazanmak adına öldürebilmektedir. Böylece sadece insanî değerler değil İslâmî değerler de çiğnenmektedir. Her geçen gün dindarlık algımızda eleştiri ve akılcılık kaybolmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm anlayışının ve kadim dini bilginin Müslüman Türk halkın vicdanında tekrar yer edinebilmesi, dönüştürülmesi ve yeniden üretilmesi ve Vehhabilik,

---

35 9. Tevbe, 28.

36 el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/324.

37 el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/330-331.

Hizbü't-Tahrir gibi politik-baskıcı dinî hareketlerin halk üzerindeki olumsuz etkilerinin önlenebilmesi için bazı önerilerde bulunmak istiyorum:

Kadim dini bilginin kaynaklarına inilerek günümüze yeni bir anlayış ve bakış açısıyla taşınması gerekir. Gelenekçiler, dini sorunları Orta Çağ'daki din anlayışıyla; ateistler ise, din aleyhtarlığıyla çözüleceğine inanmaktadır. Bu iki yaklaşımın da değişmesi şarttır. Çünkü dinsiz bir hayat, tarih labaratuarında denenerek yanlışlığı ortaya çıktı. İnsanların dinsiz yaşaması mümkün değildir. Öncelikle dinin bir realite olduğu kabul edilmelidir. Onun temel değerlerinin bu bölge halkının içinde bulunduğu durum ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yeniden ifade edilmesine hayati bir meseledir. Evrensel bir din olan İslâm, teorik bakımdan buna açıktır. Çünki İslâm, son derece dinamik, gerçekçi ve yeniliklere açık bir dindir. Gerek teorisi, gerek pratiği ve hayata bakışıyla değişen sosyal ve kültürel şartlara ve farklara uymada üstün bir intibak kabiliyetine sahiptir.[38] Ancak dini düşüncede böyle bir ıslahatı yapabilecek uzmanlara ve ilahiyatçılara acilen ihtiyaç vardır. Öncelikle İslâm'ın temel kaynakları iyi bilen, Pedogoji, Din Pedegojisi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi eğitimi verecek eğitim kurumlarının oluşturulması son derece önemlidir.

Dini değerlerin yeniden ifade edilmesi ise, onun doğru anlaşılmasına ve doğru öğretilmesiyle mümkündür. Çünkü din oldukça hassas bir konudur. Türk dünyasında maddi ve manevi kalkınma ikisi birlikte gerçekleştirilirse, kalkınma hamlesi başarıya ulaşabilir. Manevi kalkınmanın başarılması da, dinin doğru öğrenilmesi ve doğru öğretilmesine bağlıdır. Din eğitimi ve öğretimi de yapılacak olan eğitim politikasından asla ayrı düşünülmemelidir. Bu sebeple din eğitimi veren medreseler, her bakımdan islah edilmelidir. Eğer günümüze güncellenmeden eski klasik kaynaklardaki bilgilerin olduğu gibi taşınması, Türklerin yaşadığı coğrafyada farklı mezhep ve din anlayışları arasında çatışma alanları oluşturacaktır.

İslâm'ın dünya görüşünü ve temel esaslarını ele alan kitaplar, alanın uzmanlarına hazırlatılarak halk, din konusunda doğru bir şekilde bilgilendirilmelidir. Bu iki bakımdan önemlidir. Birincisi şu anda bu coğrafyada dini düşüncede etkili olan bilgi kaynakları, ya çok eskiden yazılmış eski kitaplardır veya siyasal-ideolojik eserlerin yabancı dillerden yapılan tercümelerdir. Özellikle bazı aşırı akımlar, kendi eserlerini bölgedeki dillere çevirterek etkili olmak istemektedir.[39]

---

38 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996, 220.

39 Sovyet sonrası dönemde dini bilginin güncelleştirilmesine yönelik yazılan eserlerde Hanefî-Maturidî kaynaklara referans vermek yerine son zamanlarda Selefi zihniyette veya Harici zihniyetle yazılmış eserlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: 1-Ali Tantavi, *İmân*, 2-M. b. Cemil Zeyn, *Erkânü'l-İmân*, 3-M. Sadık-M. Yusuf, *İman*, 4- A. Macid Zindani, *Tevhid el-Ekber* (Özbekçe çevirisi). 5- *Mebâdiü'l-İslâm* (Özbekçe çevirisi), 6-Hizbu't-Tahrir'e ait Va'y Dergisi (Kırgızca ve Özbekçe çevirileri). Dini konularda eser yazan bazı mollalar, Seyyid Kutub'un *Tefsir'i* ve diğer bazı eserleri; Muhammed Kutub'un *Şübehât Havle'l-İslâm'ı*, Nedevi'nin *Siretü Hatemi'n-Nebi'si*, Mevdudi'nin *Mebâdiü'l-İslâm*, Mu-



Böylece başka bölgede yaşanan fikri ve siyasi bunalım, dini düşüncedeki bölünmüşlük bu bölgeye taşınmaya başlanmıştır. Bu sebeple dini düşüncenin yeniden yapılandırılması, kadim dini bilginin kaynaklarından hareketle olması ve buranın şartlarına göre yeniden yazılması daha doğru olacaktır.

Türk coğrafyasında geleneksel dindarlığın üç boyutu, bu coğrafyadaki milletlerin kendi şartları ve kültürler ortamı içerisinde yeniden güncelleştirilmesi şarttır. Bu süreçte, akıl ve vahiy, dini bilgi üretiminde iki temel kaynak olarak yeniden devreye sokulmalı ve İslâm'ın mezheplerden bağımsız tarihsel gerçekliği gözden kaçırılmamalıdır. Avrasya dindarlığının üç boyutu, bir gelenek olarak tarihsel arka planı oluşturabilir, ancak fikri zenginliğin önünde bir engel teşkil eden gelenekçiliğe dönüşmemesine özen gösterilmelidir. Bu durumda mezhebî anlayışlar, mezhepçiliği veya mezhep taassubunu, yani mezhep çatışmalarını doğurabilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal ihtiyaçlar ve bireysel tercihler insanların bir mezhebe bağlanmasını meşru kılabilir, ancak mezhepçilik yapmayı ve gelenekçilik yapmayı hiçbir gerekçe meşru kılmaz. Geçmişteki fikrî sistemleri bugüne aynen taşımakla sorunları çözemeyeceğimizin farkında olmalıyız. Çünkü günümüz sorunları geçmiştekinden oldukça farklı ve yeni sorunlardır, bunların çözümü yeni yöntem ve yaklaşımlarla mümkün olacaktır. Burada göz önünde tutulması gereken bir nokta da, din ile mezhep arasında veya dinin iman esaslarıyla mezhebi esaslar arasında mutlak bir ayrım yapmaktır. Bütün Müslümanlar için ortak nokta, İslâm'ın inanç esasları olmalıdır. Mezhebî esaslar ise, tarihsel süreçte oluşmuş beşeri ürünlerdir. Bunlar her zaman değişebilir ve yenilenebilir. Avrasya dindarlığının bu üç boyutu güncelleştirilirken, gelenekçilik ve mezhepçilik tuzağına düşmemeye dikkat edilmelidir. Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliği, bugüne aynen taşımak yerine tarihte onları şekillendiren akılcı ve hadarî zihniyeti yeniden canlandırmalıyız.

Medreselerdeki eğiticilerin ve cami/mescidlerde imam/molda olanların, hizmetiçi eğitim kurslarından geçirilmesinde büyük yarar vardır. Çünkü dışardan gelip faaliyet gösteren aşırı grupların ilk muhatabı mollalardır. Bu sebeple onların bilgi eksikliklerinin tamamlanması ve bölgede faaliyet gösteren din, mezhep ve aşırı akımlar konusunda bilgilendirilmesi son derece önemlidir.

---

hammed Naim Yasin'in *el-İman Haîkatuhu ve Merâtibuhu* ve benzeri eserleri özel ilgi duymaktadırlar ve dini bilginin güncelleştirilmesinde büyük ölçüde bu eserlerden yararlanmaktadırlar. Bazı eserler ise Kırgızca'ya ve Rusca'ya çevrilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: 1- Muhammed b. Cemil Zeyn, *Akîdetü'l-İslâmiyye,* Kırgızca'ya Çev.: Kudretullah, (Suudi Arabistan'da öğrenci); 2- Ali et-Tantavî, *O doç maya ! (Ey Kızım)*, çev. Şambetov Kılıç, 1995; 3- Abdülaziz b. Muhammed, *Stonujno znat o edinoboji, (Tevhid Konusunda Neler Bilmemiz Gerekir ?)*, Çev.: Vladimir Abdulla, Sank Peterburg 1997; 4-Ebû'l-Ala el-Mevdudî, *Obraz Jizni V İslâme*, *(Nizâmü'l-Hayât fi'l-İslâm)* çev. Araştırma Bölümü " Satlada ", Moskova 1993. (İslâmi Kütüphane)

Orta okullara ve liselere seçmeli Din Tarihi ve İman Sabagı dersleri koymak suretiyle İlahiyat Fakültesi düzeyinde eğitim almış kimselerin bu derslere girmelerinin sağlanması, gençliğin devletin resmi kurumlarında yetişmiş insanlar eliyle dini doğru bir şekilde öğrenme imkanı sağlanmış olacak ve gençlerin aşırı akımları benimsemesine engel olacak ve dini bütünlüğün korunması sağlanacaktır. Yalnız bunun için, en azından uzmanlara ders programları hazırlatılmalı ve bu programa uygun kitaplar yazdırılmalıdır. Böylece dini düşüncede bütünlük sağlanmış olacaktır. Aksi takdirde, bilgisizliği dolayısıyla, bölgede çatışmaya sebep olacak dış kaynaklı anlayışları benimseyenlerin sayısı artacaktır. Bir ülkede, bir anda dini haritada meydana gelecek değişiklikler pek çok siyasi ve sosyal bunalımlara sebep olacaktır. Böyle bir durumun önüne geçebilmenin ön şartı, gençlere İslâm'la ilgili doğru bilgiler vermektir.

Bunların gerçekleştirilmesi için, İslâm Araştırmaları Merkezi adıyla bir merkez açılması ve dini bilginin yeniden üretilmesi konusunda araştırmaların koordine edilmesine büyük bir ihtiyaç vardır. Bu merkez, özellikle Türk dindarlığının üç boyutu ile ilgili, yani Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik konusunda bilimsel bilginin yeniden üretilmesi için gerekli tarihsel bilgi ve belgelerin elde edilmesi, bilimsel toplantıların ve yayınların gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Bugün bu üç geleneğin tarihsel hafızası, ülkemizde ve Avrasya'nın çeşitli şehirlerinde veya şahıs ellerinde bulunan yazma eserlerde gizlidir. Bu geleneğe ait değerlerin yeniden keşfedilerek güncellenmesi ve yeni değerlerin üretilmesi bu coğrafyada yaşayan Müslüman topluluklar için son derece önemlidir. Mezhepçilik veya mezhep bağnazlığına düşmeden Kur'an'ın ışığında, günümüz insanlarının dini ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni dini bilginin üretilmesi, bu yolla sağlanabilir. Özellikle Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i Avrasya'da yaşayan dillere çevrilmeli ve Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i bu coğrafyada yeniden tasavvufî düşüncenin merkezine konulmalıdır. Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı Lügati't-Türk*'ü Türk dili ve lehçeleri açısından ne kadar önemliyse, bu iki eser de Avrasya coğrafyasının dini düşüncesi açısından o kadar önemlidir.

Türk coğrafyasında geçmişte yaşanan Kadimci-Ceditçi kutuplaşmasının Vehhabilik-Hanefilik kutuplaşmasından ayrı değerlendirilmesi gerekir. Kadimci-Ceditçi rekabeti, Hanefî-Maturidî kültürün, dini bilginin yeniden üretilmesi ve güncelleşterilmesiyle ilgili bu coğrafyaya ait bir olgudur. Bu rekabette Ceditçilerle Vehhabileri aynileştirerek, Avrasya dindarlığının modern döneme taşınmasında önemli rol oynayacak Ceditçiliği, Müceddidiyye/Yeni Müceddidiyye, Vehhabilik veya Selefiliğe kurban etmemek gerekir. Bu ikisi, mahalli örf ve adetlere dayalı dindarlığı ve Sufi çevrelerin pratiklerini eleştirmekte birleşseler de, eleştiri yönteminde birbirinden ayrılmaktadırlar. Birinciler bu uygulamaları aklın ve modern bilimin ilkelerine ters düşmekle eleştirirler; ikinciler ise Kur'an ve Sünnet'e dayanırlar ve bu tür davranışları ve uygulamaları



bidat olarak damgalarlar.[40] Bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, Avrasya coğrafyasında modern dönemde dini bilginin yeniden üretilmesinde, aslında Ceditçiler, Kadimciler ve Selefiler/Müceddidiyye olmak üzere üç ayrı yaklaşım birbiriyle rekabet etmektedir. Son zamanlarda sekülerizmi savunanlar da Ceditçiler safında yer almaya başlamışlardır. Muhtemelen din-siyaset ilişkisi Ceditçilerle Müceddidiyye arasındaki farklılığı netleştirme konusunda önemli bir rol oynayacaktır.

Türk dindarlığını şiddet imalarından kurtarabilmek için, bu geleneğin içerisindeki dini ve kültürel değerlerin genç kuşaklara eğitim yoluyla aktarılması son derece önemlidir. Bölgedeki gelişmelerden dinî düşüncenin şiddet imalı bir yapılanmaya doğru yöneldiği bilenen bir gerçektir. Resmi yetkililerden din görevlilerine varıncaya kadar herkes gençlerin şiddet yanlısı ve politik imalı dinî hareketlere yönelmesinden ve dinle meşrulaştırılan şiddet eylemlerine girişmesinden şikayetçidir. Bundan şikayet eden kimseler, öncelikle genç neslin dinî bilgiye olan ilgisine ve ihtiyacını bilimsel yollarla ve sağlam kaynaklarla tatmin etmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Türk toplulukları, İslâmiyet'i kabul ile birlikte tarihinde köklü ve önemli bir kültürel dönüşüm yaşadılar. Bu kültürel dönüşüm tecrübesini, kendi kimliklerini kaybetmeksizin başarıyla gerçekleştirdiler. Türkler, Allah'ın yüce mesajını benimsedikten sonra, onu kendi ufkuyla birleştirdi ve özümseyerek içselleştirip kendi kültürlerinin ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Türk toplumu bu tarihsel ve kültürel dönüşümü, canlı ve dirençli bir kültüre sahip olması sayesinde başardı. İslâm sonrası dönemde, fetihlerle birlikte dünyanın en eski pek çok kültürüyle karşılaştılar, onlardan bazı unsurlar almaktan geri durmadılar, ancak bu yüzleşmelerde ve dönüşümlerde kendi iradesini ve istikametini asla kaybetmediler. Meydana getirdikleri dinî, kültürel, siyasî ve toplumsal kurumlarla, İslâm toplumlarının kaderi ve geleceği üzerinde bin yıl boyunca önemli rol oynadılar. Ayrıca bugün İslâm medeniyeti olarak tanımlanan medeniyetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmakla kalmadılar, dinî hayatın çeşitli alanlarına getirdikleri yeni ve özgün yorumlarla kendilerine özgü bir dindarlık geliştirdiler. Bu dindarlığın pratik boyutunu Hanefilik, inanç boyutunu Maturidilik, tasavvufî boyutunu ise Yesevilik olarak örgütlediler. Böylece dini metinleri aklın verileriyle bütünleştirerek ahlak merkezli bir din anlayışının veya Türk dindarlığının temellerini attılar. Türklerin İslâm kimliği, genel olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olmak üzere üç temel unsurun iç içe geçmesiyle oluşturuldu.

---

[40] Bu ikisi arasındaki yaklaşım farkı için bkz.: Bahtiyar Babacanov-Aşirbek Müminov-Anke fon Kügelgen, *Disputes On Muslim Authority In Central Asia In 20th Century: Crıtıcal Edıtıon And Source Studıes" (XX.yy. Orta Asya Müslüman Din Adamlarının Polemikleri: Kritik Edisyon ve Kaynak Araştırması)*, **s.** 53-54.

KAYNAKLAR

Alevî –Bektaşi Şiirleri Antolojisi, haz.: İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998.

AYDIN, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi,* 5. baskı, Hars Yayıncılık, İstanbul 2005.

BABACANOV, Bahtiyar – MÜMİNOV, Aşirbek - VON KÜGELGEN, Anke, *Disputes On Muslim Authority In Central Asia In 20th Century: Crıtıcal Edıtıon And Source Studıes" (XX.yy. Orta Asya Müslüman Din Adamlarının Polemikleri: Kritik Edisyon ve Kaynak Araştırması)*, Almatı: Daik-Press yayınevi, 2007.

BARDAKÇI, M. Necmeddin, " Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarîkatlar", *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

BARDAKOĞLU, Ali, " Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâturîdî", Ebû Mansûr Semerkandî, Kayseri 1986, s. 45-46.

BİLGE, Süheyla Kurtulmuş, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşi Tekkeleri*, İstanbul 1975, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), 10-11. Ek: 39-40 (v. 56-57);

CEBBAR KULU*, Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-i Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savaş, Sivas 1997.

CİCİ, Recep, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 216. s. 215-248.

ÇELEBİ*,* Elvan, *Menâkıbu'l-Kudsiyye,* haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

DEMİRCİ, Mehmet, " Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Ebû Mansûr Semerkandî Mâturidî (862-944) *Kongres*i, Kayseri 1990.

EBÛ YUSUF, *Kitâbu'l-Harâc*, thk.: Hasan Abbâs, Beyrut 1985.

EYYÜB ALİ, A.K.M., Maturidilik. (Çev.: Ahmet Ünal). *İslâm düşüncesi tarihi (*ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, I, 295-310.

FURAT, Ayşe Zişan *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996

HUART, Clement, "Hanefiler" Maddesi, *MEB İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 1950.

İmam Mâturîdî ve Maturidilik (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, ve Maturidilik Mezhebi), Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât yayınları, 3. Baski, Ankara 2011.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi, 1995

KADIHAN, Fahruddîn, *Fetâvâ,* Bulak 1865.

KAVAKÇI,Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1972), s. 305-307. *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, haz.: Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.



KÜPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* yay.: Orhan Fuad Köprülü, 7. basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.

KUTLU, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturidî" *Dinî Araştırmalar*, 5\15 (1990), s. 5-28.

KUTLU, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru,* Diyanet Vakfi Yayini, Ankara 2011.

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 2002.

MADELUNG, Wilferd, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". (Çev.: Sönmez Kutlu). *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu), Kitabiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 369-383.

el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/742), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* (Çev.: Bekir Topaloğlu), Diyanet Vakfı yayını, Ankara 2002.

en-NESEFÎ, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), 2. Baskı, Tarih Vakfi Yurt yay., İstanbul 1999.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Millitlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (26-27 Eylül 1991)*, Feryal Matbaası, Ankara 1992, s. 75-84

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Türklerin İslâmiyeti Kabulü", *Türkler,* (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

ÖZEN, Şükrü, " Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 339. s. 249-378.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* 2. basım, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.

YERİNDE, Adem, "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsi Örneği", *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm,* Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Yol yayınları, Ankara 2005.

YÖRÜKÂN*,* Yusuf, Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz.: Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm,* Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara: Yol yayınları, 2005.

YUSUF HAS HACİB, *Kutadgu Bilig*, Ankara: TTK Yayınları, 1974



Turks in Central Asia and the Perception of Islam

Prof. Dr. Sonmez Kutlu

ABSTRACT

In the Pre-Islamic period, Turkish communities contacted with various religions in different periods and different geographies throughout the process. When they wanted to adopt a religion, they generally gave decision with their own will. However, they all together resigned themselves to Islam. Having accepted Islam, Turkish communities underwent a deep rooted and important transformation in the history. They had this cultural transformational experience without losing their own identities. Having accepted the glorious message of Islam, Turks combined it with their own horizon, adopted it, internalised and turned it into an inspirable part of their own cultures. Turkish community achieved this historical and cultural transformation thanks to having a dynamic and resistant culture.

Turks' becoming Muslim and starting to take part in the Muslim community caused fundamental changes not only in the Turkish history but also in Islamic history in special and the world history in general, whose



religious, military, social, political and economic impacts still continue to day. Having had the target of establishing the world emperorship and had the freedom as an ideal, Turks turned this idea into the purpose of "Spreading the religion of Allah Almighty all over the world (Ilây - ı *kelimetullah*). The success of Turks which started with Seljuks and reached the realm over three continents under the reign of Ottoman Empire was sometimes attributed to the fact that they were warriors, sometimes attributed to that that they were attached to Islam and sometimes it was attributed to both of them.

After they accepted Islam, Turks faced many cultures all over the world thanks to conquests, they adopted some of contributing causes of the conquered countries; however, they never lost their own wills and straight path through facing and transformation this process. Turks did not only make great contribution to the formation of the civilisation, which is known is Islamic civilisation but they also interpreted the religion newly and particularly and they developed the religious life according to their own lifestyles.

"Islam of Turkish", "Islam of Arabs" and "Islam of Iran" and similar concepts which are used to define the Islam applied by Turks have caused misunderstanding and contradiction of terms. First of all, this kind of conceptualisation is not a right one in terms of sociology. Living the sects a side, sociologically basing on the appearance of a religion or a sect in a society or a community is not a new form of the religion in question but it is that community's perception of that religion and developing a way of living according to that religion after they have accepted that religion. Basing on the appearance of Islam in Turkish communities, Turkish communities have had a perception of Islam and way of applying it since they time they accepted Islam. To base on the appearance of Islam on the Turkish communities, the right concept to use is "Turk's way of living Islam" or "the way of Turkish Muslims".

Analysing the religious application of first communities to accept Islam in the historical process, we see that the said applications of Islam has appearances caused by application- fiqh on practices, has influence of policy and that of faith on belief, and mystical as well as sufism influences on the individual religious experiences. Hanefism constitutes the fiqhi- application part of this religious interpretation, Maturidism constitutes the faith- belief part of this religious interpretation and Yesevism constitutes the mystic and moral dimensions of this interpretation.

Hanefism is school of religion, with regards of fiqh, which has been most influential on the religious life and intellectual activities of Turkish communities since ever the middle of 2nd /8th Century. In the first Turkish Muslim states and Turkish culture which was influenced by Maturid-

ism and Hanefism; law, economy and penal codes have generally been designed according to this school of Islam. After Ebû Hanife, the founder of this school, Hanefism developed in the centres of Kufe and Baghdad. However, Hanefism had its golden age in Khorasan and Maveraunnehir geographies where Turks are prevailing, thanks to the support of Turkish administrators and self-sacrificing of Turkish scribes (*faqihs*). Therefore, hannefism spread in the Turkish geography and had the greatest development in Khorasan and Maveraunnehir geographies. Hanefism was almost re-founded in the Central Asia.

Maturidi school constitutes the faith dimension of Turks' understanding of Islam and their perception of religion. Being one of the most important representatives of the advocators of ration after Imam Hanifi, Imam Maturidi developed Imam Hanifi's ideas and established a deep rooted school of Kelam (Discipline of theology of Islam). This school which applies both the revelation and ration together so as to determine the principles of Islamic faith and refute the critics to Islam was established in Turkmenistan and it was developed by its followers. The scholars of Turkmenistan spread the Maturidi school through their rich literature not only in this geography but also extended it to Balkans and Caucasia. Moreover, the understanding of religion which was institutionalised by Imam Maturidi in Turkmenistan is rationalistic- civilised understanding of the region. The reality of human being and reason underlie the centre of this understanding of Islam. The one who ignores the ration and human being criticise devoutness and perception of Islam. In short, Maturidi School which was established based on the ideas of Imam Maturidi represent faith dimension of Turk's perception of Islam.

One of the important elements of the way of Turkish Muslims and Turks' perception of Islam is Yesevism, which constitutes the mystic- sufistic understanding of Islam. Yesevism, which is a moral-cantered sufistic understanding that has gone through the Turks' understanding of Islam, was not imported; it belongs to Turks in origin. Shaped by the ideas of Ahmet Yesevi for a long time, this perception constitutes the sufistic dimension of Turk's understanding of Islam. Although Yesevism faced some changes such as Naqshbandi School and Bektaşi school, it still continues as a sufistic dimension of Turks' understanding of Islam in Central Asia, Anatolia, Balkans and Caucasia.

The Islamic Identity of Turks and their understanding of Islam has generally constitutes of interlock of three fundamental elements, which are Henefism, Maturidi School and Yesevism. Conducting scientific researches is very important so that the new generations keep their Islamic belief and strengthen it because the relationships of Turkish communities with Islam have been facing very big problems and threats.



Тюрки и Исламские Представления в Средней Азии

Профессор Доктор Кутлу Сонмез

РЕЗЮМЕ

Доисламские тюркские общества в своем историческом процессе развития в разные периоды и в разных географических широтах сталкивались и вступали в отношения с теми или иными религиями. И решая, принять им ту или иную религию, они полностью опирались на собственную волю. Однако всем обществом они добровольно приняли только одну религию – ислам. С принятием ислама тюркские народы вступили в новую культурную эпоху, причем пережили они ее не потеряв своей сущности и добившись заметных успехов. После того, как тюрки усвоили послание Всевышнего, они объединили его со своими стремлениями, прониклись всем сердцем и сделали неотъемлемой частью своей культуры. Тюркское общество смогло успешно пережить вступить в новую историческую и культурную эпоху благодаря наличию живой, устойчивой культуры.

Начало присоединения тюрков к мусульманскому обществу, после принятия ими ислама, оказало влияние религиозную, военную, общественную, политическую и экономическую сферы не только в истории самих тюрков, но и в истории ислама, да и всего мира, причем это влияние открыло дорогу коренным изменениям, продолжающимся до сих пор. В доисламский период ведущей идеей тюрков была власть над миром и безграничная свобода. Эта мысль, облагороженная исламом, превратилась в идею «Распространения религии Аллаха по всему миру». Успех этого предприятия начался с государства Сельджуков и был продолжен Османской империей, распространившей свою власть на трех континентах, и связывался он с воинственностью тюрков, с самим исламом и с другими внешними причинами.

После принятия ислама, тюрки, одерживая победы одну за другой, столкнулись с древнейшими культурами мира и переняли у них некоторые особенности, но при этом они никогда не теряли своей воли и выбранных направлений. Далее, тюрки приняли активное участие в формировании исламской цивилизации, внедряя религию во все сферы жизни, создав тем самым своеобразную, присущую только им религиозность.

В раскрытии тюркской религиозности было бы неправильным использовать не совсем верные понятия «тюркский ислам», «арабский ислам», «иранский ислам», а также смешивать эти понятия. Эти понятия неверны в первую очередь с точки зрения социологии. С точки зрения социологии, если оставить в стороне различные мазхабы и направления, за основу берутся признаки религии в обществе, при этом обнаруженные признаки не являются новой формой данного общества, эти признаки - присущая ему религиозность, ставшая результатом понимания и усвоения данной религии данным обществом. Другими словами тюрки обладают присущим только им пониманием ислама. Говоря о признаках ислама в тюркском обществе, было бы верным говорить «тюркская религиозность» либо «тюркское мусульманство».

Исследуя религиозность обществ, первыми в истории принявшими ислам, можно заметить признаки практического применения фикха; политические и догматические признаки в вопросах веры; мистические и суфийские признаки в вопросах личного религиозного развития. В этой религиозности практическую сторону фикха представляет ханафийский мазхаб, веру представляют матуриды, а суфизм и мораль – суфийское течение ордена Ясавийя. Таким образом, тюркские религиозные тексты объединились с плодами умозаключений и создали фундамент религиозного восприятия, центрированного на морали, то есть тюркскую религиозность.



Ханафизм, начиная с середины II/VIII века и по наши дни стал одним из главных мазхабов, наиболее сильно повлиявших на религиозную жизнь и умственную деятельность тюркского общества. В первых мусульманских тюркских государствах и в тюркских регионах распространения ханафийского мазхаба, юриспруденция, экономика и законы строились в основном на принципах этого течения. Центрами ханафизма с точки зрения его развития, после смерти Абу-Ханифы, стали Куф и Багдад. Однако ханафизм достиг своего «золотого века» в Хорасане и мавераннахре – местах плотного проживания тюркских народов, при поддержке тюркских правителей и активной деятельности тюркских специалистов по фикху. Таким образом ханафизм распространился среди тюрков и достиг своего расцвета в Хорасане и Мавераннахре. Объективно, история ханафизма в Средней Азии была переписана заново.

Вопросы веры в тюркском понимании ислама и религиозности представляли последователи имама Матуриди, который был сторонником разума, продолжил и развил идеи Абу-Ханифы, обеспечив формирование класса ученых-богословов. Этот класс, использовавший откровения и разум для определения основ мусульманской веры и опровержения критики, направленной против нее, был учрежден в Туркестане высокообразованными проповедниками. Учение Матуриди распространилось среди тюркского общества вместе с ханафизмом и до наших дней боролось за сохранение своих позиций. Туркестанские ученые, создав очень богатую литературу, не остановились в своем распространении учения только на этом регионе, они донесли его до Балкан и Кавказа. Вместе с этим религиозные понятия, систематизированные имамом Матуриди в Туркестане, являются простыми религиозными умозаключениями. В центре этой религиозности – человеческая реальность и разум. Критиковалась религиозность, пренебрегающая понятиями разума и человеческой сущности. Короче говоря, идеи Матуриди олицетворяют основные положения веры тюркской религиозности.

Еще одним важным элементом тюркского мусульманства или тюркских религиозных взглядов является учение Ясави, представшее суфийско-мистическую сторону тюркской религиозности. Это суфийское течение, выбравшее и соединившее в себе все лучшее из мусульманской и тюркской нравственности, не было экспортировано извне, став продуктом самой сути тюрков. Этот элемент тюркской религиозности сформировался на основе взглядов Ахмета Ясави. Учение Ясави не подвергалось серьезным изменениям, как это произошло с мировоззрением Накшибенди и Бекташи, но сумело сохранить до наших дней суфийскую сторону религиозности тюрков Средней Азии, Анатолии, Балкан и Кавказа.

Исламская сущность и представления тюрков, объективно сформировалась за счет взаимопроникновения трех основных элементов: учений Абу-Ханифы, Матуриди и Ясави. Для того, чтобы оживить и усилить чувство причастности к исламу у нового поколения в настоящий момент очень важно проводить тщательные исследования этого вопроса, потому что в последние два столетия взаимоотношения тюркских обществ с исламом. Поэтому для того, чтобы тюркское общество, переживающее процесс новых, коренных культурных изменений, смогло достичь успеха в этом начинании, жизненно необходимо для развития будущего освежить нашу общественно-религиозную память и поставить во главу угла историческое наследие тюркской и исламской культуры.



Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri

Prof. Dr. Dosay Kencetay
Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Bilim Merkezi Müdürü

ÖZET

Türk İslâm Medeniyetinin oluşumunda dönüm noktasını teşkil eden, eski Türk düşünce sisteminde de iman-ı nur ile yeni değerler âlemini açan Hoca Ahmet Yesevî, halkın hafızasında ve tarih sayfalarında derin iz bırakmıştır. Yesevî'yi tarihi kaynaklar, "Sultan-ı arifin", "Sultan-ı Türk", "Ahmed-i Sânî", "Asitane-i Saadet", "Kutbü'l Aktab", "Şeyhü'l meşayih", "pir-i Türkistan" ve "Hz. Sultan Hoca Ahmet Yesevî" olarak tanıtmaktadır.

Genelde, tarih hafızamızdaki Hoca Ahmet Yesevî şahsiyetinin yer almasında iki önemli gerçek vardır. Birinci olarak, Yesevî'nin, eski Türk düşünce sistemindeki, dairevî dönüşümsel düşünce tarzı temelinde oluşan ve ozan geleneği çerçevesinde gelişen Türkün Müslümanlık anlayışıyla özdeşleştirilmesidir; ikinci olarak da, Hoca Ahmet Yesevî'nin ilk Türk tarikatının temelini atan, kendine özgü öğreti ve ilim anlayışını oluşturan tarihî bir şahsiyet olmasıdır.

Yesevî'den önce de Türkler arasında sufiler ve din öğretmenleri olmuştur, ama onlar, eski Türk düşüncesi ve Kültürü zemininde İslâm'ı öğretmenin ve topluma sunmanın yeni yöntem ve öğretilerini oluşturamamışlardı. İslâm'ın gerçeği birdir, ama her kültürün dil, dünya görüş ilkeleri ile değişik cografik ve iklim şartlarında, farklı siyasî, hukukî, sosyal kurumları ve ekonomik özelliklerine göre Müslümanlık anlayış ve kalıplarının olması doğaldır. Bu din, kültür veya İslâm, millî gelenekler ilişkisinden kaynaklanan olgudur.

Yesevî düşüncesinin oluşum dönemi tarihî, dinî ve siyasî açıdan XI. yy.'dan önceki, Türklerin İslâm dairesi çerçevesinde çeşitli fırka ve mezheplerin zuhuruyla paralel gelişmekte olan, Abbasîlerden bağımsız bir siyasî oluşum olan Karahanlılar'ın gelişim devrine tekabül etmektedir. Bu dönem, Yesevî düşüncesinin oluşum dönemidir, Yesevî'nin yaşadığı ve Altın Ordu devletinin kuruluşuna kadar uzayan tarikatların gelişimi devri ise, Yesevî tarikatının ikinci evresi, yani, Türk tasavvuf cereyanının yaygınlaştığı dönemdir. Türk Müslümanlığının temeli ve özellikleri de işte bu, tarikatlar döneminden başlayacaktır. Kazak Türk devlet yapısı, hukukî ve idarî sistemi, sosyal dağılımı, eğitim ve öğretim ile tarîhi şecerelereriyle birlikte genetik silsile geleneği (*Nesebname*), kültürel ve dünya görüş tabakalarındaki değişim olguları, efsane, destanların konusundaki esas temeller, Yesevî öğretisi ve ilmi çerçevesinde yeniden oluşturulmuş ve geliştirilmiştir.

Yesevî'nin Varlığın Birliği ve Zikir teorisi Eski Türk Düşünce sistemi ile Türk tasavvufu arasındaki "doğal sohbet" sonucu oluşan hikmet türüdür. İslâm Düşünce tarihinde Vahdet-i Vücut anlayışı İbn Arabî'den önce Yesevî öğretisiyle birlikte oluşmuştur. Sebebi, insanlık tarihinde, ruhun, Mutlak Öz ile birliği amaç edinmesi, âlem, insan ve Allah arasındaki uyum ve uzlaşmanın ancak, ruh ile mümkün olabileceği anlayışı eski Türk düşüncesine özgüdür. Buradan da vahdet-i vücut anlayışının doktrinsel ve felsefî düzeye yükselmesinin İbn Arabî'den iki asır önceki Horasan ve Maveraünnehirdeki Eski Türk Düşünce zemininde oluştuğunu söylemek mümkündür. Sebebi, vahdet-i vücut, meselesinin en önemli olgusal özelliği ruhun hakikat olduğudur.

Yesevî düşüncesi, insan ve onun psikolojik özellikleri ile manevî olgunlaşması öğretisinin pratik ilkeleri ve ahlakî idelerini kapsayan ilimdir. Yesevî, insanın mahiyetini ruh olarak tanıyıp, onun psikolojik özelliklerini Kur'an ayetleriyle uyum ve birlik içerisinde ele alıp, manevî olgunluk öğretisinin pratik ilke ve ahlakî idelerini insan ve onun toplum hayatıyla bir bütün olarak değerlendirmektedir. Yesevî düşüncesi, insanın iç tecrübesinin de doğa gibi bilgi kaynağı olabileceğini gösteren hikmet felsefesidir. Onun hâl ilmi, insanî zihniyet ve "Ben"in kuvvetlerini bir merkeze toplama kabiliyetini göstermekte ve insanın olgunluğunu ahlakî özgürlük ile



tanımlamaktadır. Örneğin, kâmil insan öğretisinde, "Ölmeden Önce Ölmek" ve "Kendini Bil" ilkeleri ile insanın ruhunun niteliksel açıdan olgunlaşmasını epistemoloik yedi yakin kategorileriyle açıklamaktadır. Genelde, tasavvufta, ilâhî hakikati tanımanın üç derecesi, yani, ilm el-yakin, ayn el-yakin ve hakk el-yakin, yaygın olmakla birlikte, Yesevî düşüncesinde hakikati tanımanın, ism el-yakin, resm el-yakin, ilm el-yakin, ayn el-yakin, hakk el-yakin, hakikatü'l hakki'l-yakin, Allahü'l hakikati'l hakki'l-yakin gibi yedi derecesi mevcuttur. Bu yakin ile insan hem epistemoloik hem de ontolojik açıdan Varlığın Birliği ve hakikatine ulaşacaktır. İşte bu, Türk tasavvuf kültürünü diğer tasavvuf okullarından ayıran en önemli olgudur.

Yesevî düşüncesi, eski Türk düşüncesi sistemindeki üçlü evren anlayışı ve nizamıyla uyum içinde gelişen tasavvufî ve ahlakî felsefedir. Yesevî düşüncesinin özü ahlakî hürriyettir. Onun tasavvufî ve ahlakî felsefesinin önemi de insanın ahlakî özgürlüğe ulaşma yolundaki ilke ve ideleri net olarak göstermesinde yatmaktadır. Yesevî düşüncesinde, ahlakî hürriyete ulaşmak, "Hakk'ı bilmek için ilk önce kendini bilmek", "Ölmeden Önce Ölmek" ilkeleri ve kâmil insan öğretisi ile sistemleştirilmiştir. Kamil insan öğretisinin bilgisel ilkesi, hikmet, sohbet ve ahlak üçlü esasına dayandırılmıştır. İdesi de, aşk ile mana kazanan Varlığın Birliğine ulaşmaktır. Bu üç esas insanı nefsin esaretinden ve kendine yabancılaşmaktan kurtarmakta ve ahlakî olgunluğa kavuşturmaktadır.

Birinci olarak insanın olgunluğa ulaşması için gerekli bilgi ile donanması gerekmektedir. Bu bilginin kaynağı hikmettir. Hikmet, felsefe ve bilimden farklıdır. Hikmet, insanın aklı ve düşüncesi ile davranışlarını bir bütün olarak kapsayan bilgidir. İnsanı, ancak bu çeşit bilgi iç esaretten kurtarabilir. Yesevî hikmet ilminde, insan ve Allah'ı tanımanın kriterleri özel öğretilerle netleştirilmiştir.

İkinci olarak, gerçek aşka dayalı doğal sohbettir. Yesevî'nin doğal sohbet yöntemi, Marksist diyalektiğin dayandığı "evrimin zorunluluğu" ilkesinden tamamen farklıdır. Türk Düşünce tarihinde eski Türk düşünce sistemi Yesevî ilminin doğal sohbet yöntemiyle olgu ve öz bakımından temel değişime uğrayıp, yeni medeniyet düzeyine yükselmiştir. Sonuçta, eski Türk düşünce sistemine göre insan, âlemin uyumu için hizmet ediyorsa, Yesevî ilminden sonra, âlem, insanın hizmetinde Allah tarafından yaratılmış bir varlık olarak tanınmaya başlamıştır. Çünkü insan, İslâm ruhuyla, "âlemin merkezine" dönüşmüştür. Başka bir deyimle, insan âlemin ruhu derecesine yükselmiştir. eski Türk düşünce sistemindeki âlemi istikamet ve evrenlere bölerek anlamlandırılmış değerler sistemi, Yesevî ilminden sonra birliğe ulaşıp, tüm âlem tabakaları, zeminler ve istikametler Allah'ın hakikatine dönüşüp, âlemin yapısındaki olgular ve özellikler doğrudan insanın ruhanî halleri ve psikolojik ve ahlakî makam-

ları olarak yeni bir anlayışa sahip olmuştur. Kısacası, âlem, insana dönüşmüş, âlemin makamlarını kat etmek de insanî ve manevî olgunluğa yükselmek ve ahlakî makamları aşmak olarak yeni anlam kazanmıştır. Eski Türk toplumunda insanının seçme hürriyeti söz konusu değildi. Yesevî ilminden sonra, insan hürriyeti, vicdan ve inanç meselesi önemli yere sahip olmuştur. Eski Türk düşünce sistemindeki "tümdoğacılık" anlayış, Yesevî düşüncesiyle birlikte Varlığın Birliği öğretisine dönüşmüştür.

Üçüncü olarak, Yesevî düşüncesinde, toplum ve siyasî hayat ve nizamın teminatı ahlaktır. Ahlak, genel olarak toplumun ve özel olarak insanın saadeti için gerekli ilkedir. Yesevî düşüncesinde, ahlak ve ahlakî görevlerin değer ölçüsü doğrudan insandır. Bu düşüncede iman dereceleri, aşk mertebeleri, ölüm çeşitleri, ömür türleri, yani, manalı ve manasız hayat meselesi, iç tecrübe ve psikoteknik özellikleri, cehalet ve bilgelik kavramları tasavvuftaki işk (aşk) açısından değerlendirilmiştir.

Yesevî düşüncesinde, dinî hoşgörü sadece din içi değil dinler arası, hatta dinler üstü bir gerçeğe dayandırılmıştır. Dinî hoşgörü olmazsa, insanlar arasında aşk da sevgi de sohbet de barış da sağlanamazdı. Yesevî insanların soy, dil, din özelliklerine bakmaksızın, onların "el-misâktaki" ruhanî birliğini bu dünyada da devam ettirmeyi amaçlayan özel bir ilim oluşturmuştur. Yesevî için yaratılış, sevgi, aşk olma isteğinden başka bir şey değildir. Onun düşüncesi, sadece Allah için sevmeye dayanan ve davet eden ilâhî aşktır. Bu yüzden de Yesevî düşüncesi, hümanizm doğasından kat kat üstündür ve derindir.

1. Ahmet Yesevî'nin Yaşadığı Devir

Ahmet Yesevî'nin hayatını, şahsiyetini ve tesirini anlatmadan önce, onun yetişmesinde, gelişmesinde siyasî, kültürel ve sosyal tesiri olan XI-XII asırlardaki Maveraünnehir'in genel durumunu gözden geçirmemiz gerekir. Çünkü, Ahmet Yesevî'nin yetişip yaşadığı devri, tasavvufu öğrendiği, ayrıca fikirlerini ve tarikatını yaydığı çevrelerin sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını dikkate almadan, genel durumunu tanımadan, onun kültürüne, hikmetlerinin dil özelliklerine, tarihî şartlarına nüfüz etmek zordur.

Geniş olarak adlandırdığımız, Bartold'un da kullandığı üzere, Türkistan coğrafyası içerisinde Sırderya, Aral Gölü etrafı, Yedisu, Issık Göl, Tanrı Dağlarının Güney bölgesi, Yarkent havzasındaki Kulca ve Kaşgar şehirleri yer almaktadır. Bu coğrafyalarda çeşitli Türk kabileleri yaşamaktaydı. Bu Türkler, Oğuz, Karluk, Kıpçak gibi büyük gruplardan oluşmuş idi. Bunların yanında Maveraünnehir ve Şaş havzasında tarımcılıkla uğraşan İran kökenli Soğduluk'lar da var idi.



Kaşgar'da kendi alfabeleri olan, Buddha dinine mensup Uygurlar yaşıyordu, Yedisu'nun güney batısındaki Şaş, İsfidcap[1] ve Balasağun şehirlerinde çok eskiden beri yaşamakta olan Türgeşlerden Tuhsu ve Argu boyları yerleşik hayat kültürüne sahiptiler. Bu boyların lisanı Kaşgarlı Mahmut'un ifadesiyle Soğdu diliyle karışmış durumdaydı.

Türk boylarından Karluklar Yedisu'da ve Doğu Tyan-Şan'da; Çiğillller Yedisu'nun güneyinde yaşamakta idi iseler de, sonradan Karluklar birliği içerisine dahil oldular. Yağmalar, Issık Göl'ün güneyinde Doğu Türkistan'da, yani Kaşgar'da yaşadılar. Sonra bu boydan, İslâm'ı ilk resmî devlet dini olarak kabûl eden meşhur Satuk Buğra Han (955-956) (Abdü'l-Kerim) çıkmıştır. Onun İslâmiyeti kabul etmesi Türklerin tarihinde ve hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur.[2] Ancak, Yesevî'nin yaşadığı XII. asra gelindiğinde bile, Türklerin büyük çoğunluğu Müslüman değildi. Hatta Müslüman olan Türklerle, Müslüman olmayanlar arasında şiddetli savaşlar cereyan ediyor, Müslüman olanlar diğerlerini kâfir olarak görüyorlardı.

Karahanlı devletinin ilk kuruluşunda merkezî idare sistemi zayıftır. 1041-1042 yılında Karahanlılar, Batı Karahanlı (başkenti Uzkent) ve Doğu Karahanlı (başkenti Balasağun) olarak ikiye bölündüler. Batı Karahanlıların hakîmiyetinde, olan, Maveraünnehir'deki Buhara, Semerkand ve Şaş gibi şehirlerde din âlimlerinin ve fakihlerin[3] otoritesi büyüktü. Çünkü, din adamları ilk günden beri hanedanlarla sıkı ilişki içindeydiler. Buhara medreseleri, Müslüman dünyasına Hanefî Fıkhı konusunda bir otorite merkezi hâline geldiler ve bu konuda din âlimleri yetiştiren bir merkez oldular. Karahanlılar döneminde, şehirlerde ilim, sanat, kültür ve edebiyatta önemli ilerlemeler olmuştur.[4] Bu dönemlerde çoğalan kervansaraylar vasıtasıyla Türkistan'da mal akımı kolaylaşmıştır. Böylece, ticarî faaliyetlerin yoğunluğu bölgede bilgi ve düşüncenin yayılmasına ortam hazırlamıştır.[5]

Nitekim İslâm'dan önce de bu bölgede İpek Yolu güzergahı bulunuyordu. Bu hususta, Richard Hartmann da Türkistan'ın İslâm fetihlerinden önce ve

---

1 Kemal Eraslan, "Ahmet Yesevî'nin Hayatı", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1989, s. 6.

2 Yusuf Balasagunskiy, *Blagodatnoe znaniye*, İzdanie: S.N. İvanov, s.496, Moskva,1983; Eraslan, *A.g.e.*, s. 2.

3 Bkz: Yusuf Ziya Kavakçı, *XI-XII a.a. Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976; Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İst. 1978, s.176

Kavakçı, eserinin 303-305 sayfalarında, Karahanlılar devrinde XI-XII asırlarda 300 civarında İslâm hukukçusu, onların da fikh'a dair 350'den fazla eserleri olduğu, ...fetva kitaplarının 20 civarında, 350'den fazla fıkıh eserin %98'i Hanefî fihkına dair olduğu ve Maveraünnehir hanef'i mezhebinin kalesı olduğunu anlatır.

4 Yusuf Balasagunskiy, *A.g.e.*, s. 504-505.

5 Mehmet Şeker (haz.), *Ahmet-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, İstanbul 1996, s. 90.

sonra, Uzakdoğu ile İran arasındaki işlek kervan yollarının kavşağında olduğunu, güneyden Hindukuş dağları üzerinden gelen bir ticaret yolunun da buraya kavuştuğunu, dolayısıyla bu bölgenin birçok kültür ve dinin beraber bir arada yaşadığı bir merkez olduğunu vurgulamıştır.[6]

Fuad Köprülü, Yesevî muhitinin eklektik düşünceye sahip olduğuna dikkati çekerken, Yesevîliğin geliştiği Argu, Hvarizm (Bakırğan, Uzboy) ve Ferğana illerinde, XI.-XII. yüzyıllarda, Türkler ile beraber İranlıların mevcudiyetine işaret eder. Zeki Velidi Togan da Yesevîliğin yayıldığı Sırderya, İlek ve Fergana bölgelerindeki Türklerin Mazdeizm veya Muğ dini, Mani, Sanavî veya Düalist mezheplere mensubiyetini[7] hatırlatır.

1040 yılındaki Dandanakan savaşında Mesut Gaznevî'nin askerleri Selçuklu hanedanından Tuğrul Bey'e (1038-1063) yenilmiştir. Bundan sonra Horasan, Batı İran, Azerbaycan ve 1055'te Bağdat Tuğrul Bey'in hakîmiyeti altına alınmıştır. Karahanlılar için bu bir tehlike yaratmıştır. 1089'da Melik Şah, Buhara ile Semerkand'ı ele geçirdi. Bu hadiseden itibaren Karahanlılar Selçuklulara tabi olmuşlardır.

Melik Şah'ın ölümünden sonra Selçuklu devletinde karışıklıklar zuhur etmeye başladı. Bu sırada Semerkand emiri, Aslan Han Muhammed İbn Süleyman (1120-1130) siyasî istikrarını elde etmeye çabalasa da iş tersine gitmişti. Çünkü, 1118 yılında Selçuklu tahtına Sultan Sancar oturdu ve Aslan Han yine ona tabi olmak zorunda kaldı. Batı Karahanlı devletinde din adamları ile aristokrasi arasında bitmez kavgalar başladığından Aslan Han ve devlet çökmeye yüz tutmuştu.[8] 1130'da Arslan Han ve Sancar Bey'in arası bozuldu ve Sultan Sancar Semerkand'ı aldı.

Batı Karahanlı devletinin çökmesiyle birçok şehirler kendi yönetimlerini bağımsız yürüttüler. Onlardan biri olan Âl-i Burhan (Sadır-i Cihan) ailesi Buhara iktidarını ellerine aldılar.[9] Sadırlar yüksek otoriteye sahip, Hanefî fıkıhçılarıydılar. Çok zengin ve aynı zamanda da Hanefî mezhebine bağlı çok sayıda âlimler yetiştirmiş bir aile olan Âl-i Burhan tarafından yönetilen Buhara, İslâm dünyasının muhtelif yörelerinden ve bilhassa Türkistan'ın her tarafından gelmiş ilim talipleriyle dolu medreseleriyle, Maveraünnehir'deki en dikkat çekici ilim ve kültür merkezi durumundaydı.[10]

---

6 Franz Babinger, *Der İslâm, Die Religionen der Erde III*, Münih, 1966, s. 129 (Omer Uluçay'ın zikredilmiş eserinden naklen); Mustafa Kılıç, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993, s. 225.

7 Esin, *A.g.e.*, s.176.

8 Bartold. W.W, *Bogra Han. İlek Han*. (statii)/Bartold V.V. Soçineniya, T. II (Ç.2). Moskva, 1964, s. 494.

9 *Istoriya Uzbekskoy SSR.*, Pod. Red. Ahunovoy M.A. i dr. T. I. Taşkent,1967. S.383.

10 Ahunovoy M.A. i dr, *A.g.e.*, s.383; Şeker, *A.g.e.*, s. 72,146



1130'de Karakıtaylar (Kidanlar) Balasagun'u ve Kaşgar'ı ele geçirdiler ve Buddhizm tekrar canlandı.[11] Bunlar, 1138'de Batı Karahanlı devletini Hodjent savaşında yerle bir ettiler. Buhara, Semerkand gibi şehirleri zaptettiler. Sadır Cihan ailesinin reisi Hüsameddin Ömer'i öldürdüler ve aileyi kendilerine tabi ettiler.

Bu dönemde Selçuklu devleti de kendi içinden zayıfladı; Oğuzların isyanları nedeniyle Sultan Sancar'ın otoritesi sarsılmaya başladı. 1141'de Katvan'da Sultan Sancar Karakıtay'a yenildi. Böylece, Karahanlılar ile Selçukluların Maveraünnehir'deki hakîmiyetleri sona ermiş oldu. En son Karahanlı kağanı Osman bin İbrahim 1112-1113'de Harzemşah Alaaddin Muhammed tarafından öldürüldü. Doğu Karahanlı devletini de Nayman Hanı Küçlük yok etti.

XII. asrın sonuna kadar bütün Türkistan ve Maveraünnehir Karakıtaylar'ın hakîmiyeti altına alınmış oldu.[12] Karakıtaylar'ın hanı, Gürhan unvanını taşıyordu. Dinleri Manihey idi.[13] Müslüman kaynaklarında Kuman diye geçer.[14] Manihey dininin edebî eserleri Soğdu dilinde yazılmıştır.[15] Karakıtaylar'ın hakîmiyeti altına alınan bu bölgede İslâm'ın yaygınlaşma hızı azaldı. Önceden Müslüman olmayanlar vergi öder iken, bundan sonra Müslümanlar vergi ödemeye başladılar.

Şüphesiz, XI-XII. asırlarda Maveraünnehir'deki kargaşalar, taht mücadeleleri, düşmanlık saldırıları ve bütün zorluklar, sıkıntılar fukara halkın omzuna bindi. Bütün bu olaylar, XI-XII. yüzyılların, "sakin, rahat ve "İslâm'ın yayılmasına elverişli bir dönem"[16] olduğu hükmünün doğru olmadığını göstermektedir. Gerçekten de XI-XII yy. Orta Asya ve Kazakistan'daki düşmanca saldırılar, zulüm, halkı kötü duruma düşürdü; ekinleri yakıldı, hayvanları zorla alındı, insanlar sürgüne gönderildi ve bir kısmı da öldürüldü.

İnsanlar hayatlarından ümitlerini kestiler.[17] Abdurrauf Fıtrat, "H.V-VI yüzyıllarda devam eden bu kavgalar (savaşlar) zengin beylerden daha çok alt tabakadaki insanlara acı çektirdi. Uzun süre devam eden savaşlarda aile reislerinin evlerinden senelerce uzak kalması, aile işlerinin sahipsiz ve tarlalarının boş bırakılması tabii olarak alt sınıfların eziyet ve sıkıntı çekmelerine neden oldu"[18] diyerek bu döneme objektif bir yaklaşımda bulunmuştur.

---

11 Esin, *A.g.e.*, s.176.

12 Bosword K. E., *Musulmanskiye Dinastii*, Moskva,1971, s. 159; Karaev O, *İstoriya Karahanfskogo Kaganata (X-XIII)*, Frunze 1983, s. 267, 269.

13 Bartold W. W., *Soçineniyba*, C.II, Iç., Obşiye rabotı po istorii Sredney Azii. Rabotı po istorii Kavkaza i Vostoçnoy Evropı, İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı, Moskva 1963, s. 50.

14 Bartold, *A.g.e.*, s. 52.

15 Bartold, *A.g.e.*, s. 216.

16 Koroglu N.G, *Uzbekskaya Literatura*, Moskva ty., s. 28.

17 Pılyev, *Fıtrat ve Yesaviy/San'at, (Aylık İctimaî, Siyasîy va Badî-Bezaklı Jurnal)*, s. 23-24.

18 Abdurrauf Fıtrat, "Ahmad Yassavî," *Yassavî Kim Edi*, haz.: Baybota Dostkaraev, Taşkent ty., s..23

Bu dönemin siyasî istikrarsızlığını, ahlâken çöküşe gidildiğini, toplumun huzursuzluğunu, o devrin edebiyatından da görebiliriz. Meselâ, Kutlu Bilig'in gayesi yeni ahlâkî düzen kurmaktır. Kutlu Bilig, devlet içindeki düzensizliği gidermenin, devleti adâletle idare etmenin, doğrudan Allah'a kulluk etmekle, adâletle, akıllı davranmaya bağlı olduğunu bildirmektedir. Asıl konusu akla dayanan Kutlu Bilig'e (Mutluluk İlmi), büyük Müslüman Medeniyeti ve felsefî düşüncenin mahsulü olan tasavvufun[19] da tesiri yansımıştır.

İbrahim Hakkulov da, "Yesevî, hikmetlerini, halkın başında birçok sıkıntıların, musibetlerin olduğu bir dönemde yaşamış ve yazmıştır. O, Türk devletleri olan, Karahanlılar ile Karakıtaylar'ın arasındaki savaşları ve onların dehşetli akıbetlerini görmüş, şiirlerinde bu facialara dair düşüncelerini de dile getirmiştir"[20] der. Tacikova, "Yesevî'nin eleştirileri ilk önce idarecilere ve din adamlarına yöneliktir... kendi yaşadığı toplumun düzenini, dinî-ahlâkî gayeler çerçevesinde tasavvufî hikmetleriyle yönlendirmeye çalıştı"[21] diyerek büyük düşünürlerin görüş ve yaklaşımlarının iyi anlaşılması için yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin bilinmesinin gerekliliğine işaret eder.

Düşünürlerin görüşleri üzerinde, yaşadıkları doğal, sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin belirleyici etkileri bulunduğunu ve onların yetişmesinde ve bilgi edinmesinde bu çevrelerin etkisinin olduğunu bir kez daha hatırlamak gerekir. Öte yandan düşünürler, görüş ve teorileriyle çevrelerini değiştirir ve sosyal değişimlere yön verirler.

Bartold, Moğol istilasından önceki Türkistan tarihini değerlendirirken, "...bu dönemlerde Türk dilinde ve mantığında yazılmış Ahmet Yesevî ve Süleyman Bakırğanî gibi şair mutasavvıfların Türk göçebelerine yönelik İslâm'a çağıran şiirlerinden başka Türk edebiyatı eserlerini göremiyoruz. Kutlu Bilig'e gelince XI. asrın Türk dilindeki eseridir, ama tamamen Türk kültürünün tarihî değerlerinden bahsetmiyor, tam tersine Farisî ruhla... süslenmiştir"[22] diye o dönemin edebî dilinde var olan durumu tespit etmektedir. Bugün bu tespitin doğru olmadığını ortaya koyan eserler de mevcüttür. Emel Esin de, "Ahmet Yesevî'nin Kutlu Bilig'i okumuş olması pek muhtemel ise de onun tesirinde değildi. Kutlu Bilig, Burkan ve Mani dinlerinin kültürlerinde, asırlarca, sanat ve edebiyat eserleri vererek incelmiş, istikrarlı bir Türk devlet ve edebiyat merke-

---

19 Babinger, *Der İslâm, Die Religionen der Erde III*, s.129. Bu eserde, Alman müsteşriki Richard Hartmann, sufîlik'in menşeleri hakkındaki araştırmasında, Orta Asya'daki tasavvufun Horasan ve Türkistan çevresinde geliştiğini ortaya koymuştur.

20 Ahmet Yesevî, *Ahmet Yesevî Hikmetleri*, haz.: İbrahim Hakkulov, çev.: E. S. Toplu, Ankara 1995, s. 13.

21 Tajikova K., *İslâm: Dünyetanım, İdeologiya, Sayasat*, Almatı 1989, s.121.

22 Bartold, *A.g.e.*, s. 256.



zinde yazılmıştı ve o merkeze hitap ediyordu"[23] diyerek yukarıdaki fikri teyit etmektedir. Köprülü, "Türkler İslâmiyetin birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemler vasıtasıyla aldılar... Çünkü, Türklere yabancı olmayan İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiler... Kutlu Bilig'e gelince, o mevzuu bakımından, İranlılar'ın Siyasetnameleri tarzındadır"[24]diyor.

Yine Bartold, "...Türk hanedanları yerli kültüre göre davrandı, saraylarında İranlı şairleri bulundurdular, kendileri de Farsça şiirler yazmışlardır"[25] diye Maveraünnehir Türk devlet idarecilerinin "yüksek kültür" anlayışlarını bildirmektedir.

A.Yesevî'nin yaşadığı devri kısaca özetlersek, diyebiliriz ki, bu coğrafyada inanılmaz derecede korkunç cinayetler işleyen Batınî ve Rafızî unsurlar, devleti içten kemirerek, yıkma noktasına getirmişlerdi. Müslüman halk geleceğinden endişeye düşmüştü. Diğer taraftan, dinine ve devletine bağlı halk, iktisadî sıkıntılar içinde kıvranıyordu. Çok geniş İslâm coğrafyasında haksız yere adam öldürmeler, baskınlar, soygunlar, yağmalar ve benzeri faaliyetler, Müslümanları, tabir caizse, canından bezdirmişti. Türkler dış düşmanlara karşı birleşmek yerine, lüzumsuz ihtilaf ve mücadelelerle birbirlerine zarar veriyorlardı. Aynı zamanda bunlar, İslâmiyet'i ve onun getirdiği yenilikleri henüz benimseyebilmiş değillerdi. Din âlimleri, Sünnî Hanefîler ve sufî tarikatlar arasında da sürekli kavga vardı.

2. Hayatı

Hoca Ahmet Yesevî'nin hayatını geçirdiği Maveraünnehir'deki Buhara ile Seyhun'un doğusundaki Sayram ve Yesi, onun doğumundan çok önce İslâm devleti sınırları içerisine girmiş, halkının büyük çoğunluğu Türklerden oluşan İslâm'ın yayıldığı bir bölgedir. Nitekim, Buhara ve Semerkand'ı içine alan Maveraünnehir, Emevîler devrinde fethedilmiş, bölge halkı Samanîler (819-1005) döneminde, özellikle Halife Mu'tasım (833-842) zamanında büyük çapta İslâmiyeti kabul etmiştir. 960'da muhtemelen Şaş ve Farab (Otrar) arasındaki hattın berisinde kalan Türklerden 200.000 (soy ve kabile) çadır, İslâmiyeti kabul ettikleri gibi, X. yüzyılın ilk yarısında Kaşgar ve Balasağun çevrelerinde İslâmiyet büyük oranda yayılmıştır. Dolayısıyla, Ahmet Yesevî'nin çocukluğunu geçirdiği ve daha sonra irşat faaliyetlerini yürüttüğü Yesi'nin de ondan en az bir buçuk asır önce İslâmlaşmıştığını veya İslâm'la tanışık olduğunu söyleyebiliriz.[26]

---

[23] Esin, *A.g.e.*, s.176.

[24] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981, s. 21-22.

[25] Bartold, *A.g.e.*, aynı yer; Ahmet Sardar, "Hazrati Hoca Ahmet Yesevî", *Şura Dergisi*, 1915. Ufa, s. 24.

[26] Yazıcı, "Hoca Ahmet Yesevî döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993, s. 382.

Sayram, Seyhun Nehri'nin sağ düzlüklerindedir. İslâm coğrafyacılarına göre Sayram aynı zamanda Isbicab/İsficab adını taşıyordu. Z.V. Togan, kelimenin aslının Sefid-Ab olduğunu, bunun da "ak su" manasına geldiğini yazmaktadır.[27] Makdisî, bu madde altında Sayram hakkında geniş bilgi vererek, kendi asrındaki şehri şöyle tanıtmaktadır: Isficab, büyük bir merkezdir. Mamurdur. Elbiseciler çarşısı vardır. Dört kapılı camii bulunmaktadır. Her kapının önünde bir ribat mevcuttur. Kapıları: Nucaket, Farruhan, Şakirâne ve Buhara isimlerini taşımaktadır. Fakirlere her gün katık ve ekmek verilir. 7000 dirhemlik çarşı geliri buraya tahsis edilmiştir. Bir rivayete göre de, 1700 ribat sayılmıştır. İsficab, cihat merkezidir. İbn Havkal da benzer ifadeleri kullanmakta ve şunları yazmaktadır: "... Verimli ve zengin bir şehirdir. Horasan ve Maveraünnehir'e haraç konulduğu halde, İsficab bundan hariç tutulmuştur. Civarında Bezahkes, Sûbânikes, Taraz, Otluk, Şilcî, Kûdûr, Sütkent, Şavgar (Şevgar), Safran ve Vesiç bulunmaktadır. XI. yüzyılda Argu ile Oğuz ili arasındaki sınır, Türk ordu şehri Sayram'dan geçiyordu..."[28]

İslâmiyet'in Maveraünnehir'de yayılması ile Sayram ön plana geçti. Nizamü'l-Mülk'ün yazdığına göre, Harun Reşid zamanında Sayram'da, bir ribat inşâ ettirilmiş ve şehrin ticarî hayatına canlılık kazandırılmıştır. Müslüman Türklüğün en eski câmilerinden biri de Sayram'da idi. Burada Hz.Ali evlâdından Şeyh İbrahim en çok hürmet gören evliya arasındaydı.[29] Sayram (İsficab) Samanî hükümdarı İsmail b. Ahmet'in (892-907) amcası Nuh b. Esed tarafından 838 veya 840'ta ele geçirilmiştir.[30]

Sayram'da kurulan ribatlar, onun o devirdeki İslâm hilâfetinin sınırında olduğunu bildirmektedir. Yukarıda İbn Havkal'ın Sayram'ı, Türk ordu şehri olarak nitelendirmesi de, bunun bir göstergesi gibidir. Nitekim, Yazıcı da Türkistan'da binlerce ribatın, Türklerin İslâmiyeti kabullerinde dikkat çekici rol oynadığını vurgulamaktadır.[31] Arapça "r-b-t" kökünden gelen bu kelimeye Kur'ân-ı Kerim'de Enfal Suresi'nin 60. ayetinde "min-ribâti'l-hayl" tamlaması içerisinde rastlanmakta ve tefsirlerde "kâfirlerle cihada hazır bulunan süvarilerin atlarını bağlayacakları yer"[32] anlamı verilmektedir. İslâm dünyasında H. II. yüzyıl ortalarına doğru görülen ve değişen zaman ve mekâna bağlı olarak fonksiyonları da az çok değişen ribatlar, önceleri İslâm devletinin sınırlarında kurularak İslâm'ın cihat emrini yerine getirdiğini düşünen ve tamamen gönüllülerden oluşan adamlarıyla İslâm sınır karakolları durumundaydılar. Daha sonra bu bölgelerde

---

27 Konukçu, Enver, "Sayram ve Yesi", *Milletlerarası Hoca AhmetYesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993, s. 250.

28 Konukçu, *A.g.m.*, s. 250.

29 Aynı yer

30 Yazıcı, *A.g.m.*, s. 382.

31 Yazıcı, *A.g.m.*, s. 379.

32 Yazıcı, *A.g.m.*, s. 379.



tarikatlar büyük gelişme gösterdiler. Artık ribatlar birer zaviye ve tekke durumuna dönüştüler.[33]

Zikrettiğimiz kaynaklara dayanarak tasvir ettiğimiz İsbicab/İsficab, Aksu, Akturbet[34], Akşehir, Sayram denilen şehir, bugünkü Güney Kazakistan'da, Şimkent şehrine 7 km. mesafededir. Ahmet Yesevî, işte bu şehirde dünyaya gelmişti.[35] O, hikmetlerinde[36] Türkistan'da doğduğunu ifade etmiştir. Ali Şir Nevayî'nin meşhur *Nefahatû'l-Üns* eserinde Ahmet Yesevî'nin mevlit ve menşei Yesi gösterilmektedir.[37] Tajikova da, "Türk toplumunda meşhur olan İbrahim Mahmud Şeyh'in oğlu Yesi şehrinde doğmuştur"[38] diyor. Aslında bu verilerin ilmî değerlendirilmeye tabi tutulması lâzım. Ahmet Yesevî'ye ait tarihî vesikaların az, mevcut kaynakların da genelde menkibevî sıfatta olması ve algılanması şimdilik buna cevap vermemize imkân vermiyor. Ancak, bunun gibi problemlerin gelecekte açıklığa kavuşacağını ümit ediyoruz.

Ahmet Yesevî'nin doğum yılı kesin olarak bilinmiyor. Eserlerinden çıkarılan sonuca göre "73 yıl yaşadığı ve 1166 senesinde öldüğü" şeklindeki bilgilerin ışığında, "1093 yılında doğduğu" kimi araştırmacılarca tespit edilmektedir.[39] Siracuddin Ahmet de Ahmet Yesevî'nin 125-133 yıl yaşadığı görüşünü ileri sürerek, onun H. 437-1041 Miladî yılında doğduğunu savunuyor.[40] Köprülü de kesin tarih söylemese de, XI. yüzyılın ilk yarısında doğduğu kanaatindedir.[41] Kemâl Eraslan da aynı kanaattedir.[42] Şafak Baran "Ahmet Yesevî" adlı makalesinde[43], Ahmet Yesevî'nin H. 496/M. 1103 tarihinde doğduğunu kaydeder. Hamid Gulamoğlu'nun tespitine göre o, 1097'de doğmuştur.[44]

---

33 Aynı yer

34 Ahmet Yesevî, *A.g.e.*, s. 31.

35 Köprülü, s. 61; Demirci, *A.g.e.*, s. 82; Hazinî, *Cevâhirû'l-Ebrar min Emvacî'l-Bihar*, haz.: Cihan Okuyucu, Kayseri 1995, s. 49.

36 "Doğduğum yer o kutlu Türkistan'dan" (Hikmet 16), s. 31.

"Adım Ahmet, Türkistan'dır ilim benim" (Hikmet 55), s. 76.

37 Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimû'l-Mahabbe min Şemâyimî'l-Fütüvve*, haz.: Kemal Eraslan, Ankara 1996, s. 383.

38 Tajikova, *İslâm, Dünyetanım, İdeologiya, Sayasat*, s. 100.

39 Demirci, *A.g.e.*, s. 85.

40 Pılyev, *A.g.e.*, s. 30'da; Fıtrat ve Yesaviy/San'at, (Aylık İctimaî, Siyasîy va Badî-Bezaklı Jurnal), S. 8, 1991, s. 1.

41 Köprülü, *A.g.e.*, s. 62.

42 Eraslan, *A.g.e.*, s. 7.

43 Şafak Baran, "Ahmet Yesevî", *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, Cilt 29, Sayı: 2, s. 3.

44 Hamid Gulamoğlu Nigmetov, "Yesevî'ye Ait Bazı Seneler", s. 74.

Ahmet Yesevî'nin doğum yılıyla ilgili sadece tahminden ibaret olan, bazı önemli görüşleri gözden geçirdik. Buna ilâve olarak, Aşirbek Müminov'un "Yeseviyye'nin Membaları, Menşei" adlı makalesinde,[45] Mulla Bekmuhammed Kazi Kalon'ın, "Sayram Şahrida Utgan Aziz Evliyalar..." (Taşkent, 1884: 43) ile Al-Kûraşî'nin *el-Cevahir el-Mudî'a fî Tabakât'al-Hanafiya* (I-II. Haydarabad 1914: 27) adlı eserlerden hareket ederek, "...O (Ahmet Yesevî), ilk tahsilini Hanefî fâkihi Bahaaddin İsficabî'den alır. Ondan sonra Otrar'a gider..." diyor. Biz de bu tespite dayanarak, "Bahâ'al-Din Abu'l-Ma'ali Muhammed b. Ahmad. fî Yusuf al-İsficabî, bir Maveraünnehir fakihi idi. O, Ubayd Allah al-Buharî al-Mahbubî'nin (doğ. H. 546/1151 M.) hocasıdır" şeklinde Ziya Kavakçı'nın eserinde[46] geçen verileri göz önünde bulundurarak, Ahmet Yesevî'nin XII. yüzyılın başında, yani M.1103'te doğmuş olabileceği tahmininde bulunuyoruz. Bu görüşümüzde Ubeydullah Mahbubî'nin (doğ. H. 576/1151 M.) de Ahmet Yesevî'nin de (M.1103-1166) hocası Bahaaddin İsficabî olduğunu hareket noktası olarak alıyoruz.

Ahmet Yesevî'nin Sayram'daki Türkeş boyundan gelen yerli bir Türk ailesinden çıktığı söylenir.[47] Fakat Köprülü[48] ve Eraslan[49] onun Hz.Ali soyundan geldiği kanaatindedirler. Buna ilâve olarak, Kazakistan'da, "Hocaganların birer daîn, din misyonerleri olduğu, din yayması, aynı zamanda ticaretle uğraşmak için buraya gelerek Sunakata, Savran, Yesi, Otrar, Talas (Taraz), Balasagun vs. şehirlere yerleştikleri, sonra da yerli halkla onun kültürünü, dilini benimseyerek, bu halkın içinde eriyerek Kazak olup, sonra da "hoca" adını aldığı kanaati yaygındır.[50] Bu konu, üzerinde tartışılması gereken önemli meselelerin başında gelmektedir.

Ahmet Yesevî'nin babası Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olup, çevresinde birtakım kerametleri ile tanınan ve Hz.Ali ahfadından olduğu kabul edilen Şeyh İbrahim adlı bir zattır. Annesi ise Şeyh İbrahim'in halifelerinden Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur (Türkistan'da Karaşaş Ana adı yaygındır). Ahmet, Şeyh İbrahim'in Cevher Şehnaz adlı kızından sonra dünyaya gelen ikinci çocuğu idi.[51] Önce annesini sonra da babasını kaybedince, ablasıyla birlikte Yesi'ye geldiler ve oraya yerleştiler.[52] Eraslan, Yesevî'nin ilk tahsilini Yesi'de Arslan

---

45 Aşirbek Müminov, "Yesevîyye'nin Membaları, Menşeyi", *Yesevîyye Tâlimi*, haz.: Mekemtas Mırzahmet, Türkistan 1996, s. 26.

46 Kavakçı, *A.g.e.,* s. 267.

47 Pılyev, *A.g.e.*, s. 30.

48 Köprülü, *A.g.e.*, s. 62.

49 Eraslan, *A.g.e.*, s. 7.

50 Kişibekob, *A.g.e.*, s. 72.

51 Eraslan, *A.g.e.*, s. 7.

52 Aynı eser., s. 7; Ömer Uluçay, *A.g.e.*, s. 146.



Bab'dan aldığını kaydediyor. Muminov ise ilk tahsilini Sayram'da Bahaaddin İsficabî'den aldığı, sonra da Otrar'a gittiği kanaatindedir. O sırada Arslan Bab, Otrar'da oturuyordu.[53] Pılyev ise Kaşifî'nin *Reşelâtü'l-ayn'l-Hayat* adlı eserine dayanarak, Yesevî'nin Arslan Bab'a mürid olduğunu, zahir ve batın ilimlerin sırlarını ondan öğrendiğini ve onun yanında tam on altı yıl hizmette bulunduğunu vurgulamaktadır. Pılyev'e göre, Ahmet Yesevî yirmi üç yaşında iken şeyhi Arslan Bab vefat etmiş ve Otrar'a defnedilmiştir.[54] Ahmet, yirmi yedi yaşında o devrin İslâm dinî merkezi olan Buhara'ya gider ve Yusuf Hamedanî'ye (1049-1140) intisab eder. Pılyev, bu hadisenin M. 1110'dan evvel gerçekleştiğini[55] söyleyerek Köprülü'yü tekrarlar. Eraslan ise Yesevî'nin Yusuf Hamedanî'ye intisabının 1110'dan sonra olduğunu kaydederek Köprülü'den farklı bir görüş iler sürer.[56]

Pılyev, Ahmet Yesevî ile ilgili bazı senelerde veya konularda çok cesaretli ve net ifadelerde bulunuyor. Örneğin, yirmi yedi yaşında Yusuf Hamedanî'ye intisab eden Yesevî, otuz yaşında artık onun halifesidir. Buhara'daki tarikatın başındadır. Otuz dört yaşında ise onun meşhur âlim, mütekellim, fakih derecesine yükseldiğini, otuz beş yaşında Şeyh'in izniyle (Hamedanî'nin) Yesi'ye döndüğünü ve orada Kıpçak, Oğuz ve Karlukların piri olduğunu ve böylece Türk tasavvuf ekolünün kurucusu olduğu kanaatindedir.[57] Pılyev, Ahmet Yesevî'nin tarihî şahsiyeti konusunda Köprülü ve Eraslan'ın tespitlerine göre daha mantıklı, daha makul çizgidedir. Çünkü, üçü de Ahmet Yesevî'nin yirmi yedi yaşında Buhara'ya gelerek, Yusuf Hamedanî'ye intisab ettiği noktasında birleşir. Ama Köprülü ve Eraslan ise, Yesevî'yi şeyhin ikinci halifesi Hasan Andakî'den (H. 555/1160 M) sonra[58], tahminen yetmiş sekiz yaşında, Yesi'ye döndüğü kanaatindedir. İkisi de intisab yaşı (yirmi yedi yaşı) *Divan-ı Hikmet*'ten alıyorlar ve aynı zamanda *Divan-ı Hikmet*'teki "63'te yere düştüm" tabirini göz önünde bulundurmak istemiyorlar. Bu kanaate göre de Ahmet Yesevî de kuyuyu (ğarı) Buhara'da yaptırmış olmalıdır. Fakat Eraslan, "Yesevî'nin bu kuyudan H. 562/M. 1166 yılına kadar çıkmadığı ve hücrede vefat ettiği muhakkaktır" diye, zaten menkıbeyle donanmış şahsiyete bir daha "mühür" vuruyor. Oysa Cebecioğlu, üçünün de dayandığı "ben 27 yaşında piri buldum"[59] şeklindeki mısradan, onun intisap ettiği şeyhin Yusuf Hamedanî olmadığı kanaatindedir.[60] Buna ilâve olarak Cebecioğlu'nun, "Ahmet Yesevî'nin

---

53 Müminov, *A.g.m.*, s. 26; 21 nolu dipnota bakınız; Pılyev, *A.g.e.*, s. 31.

54 Pılyev, *A.g.e.*, s. 31-32.

55 Aynı yer.

56 Eraslan, *A.g.e.*, s. 11

57 Pılyev, *A.g.e.*, s. 35.

58 Eraslan, *A.g.e.*, s. 12.

59 Ahmet Yesevî, *A.g.e.*, s. 11,

60 Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmet Yesevî ve Tasavvufî Anlayışı", *Ahmet-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, haz.: M. Şeker, İstanbul 1996, s. 189.

doğar doğmaz, dokuz saat duramayıp göğe uçması, onun tasavvufa ilk adım attığı gün yaşamış olduğu bir tecrübe şeklinde değerlendirmelidir. İnsanın ruhî tekamülünde aşkın, soyut düşünceye yatkınlık kazanabilmesinin ilmî olarak on bir yaşından sonraya ait bulunuşu gözönünde tutulursa, Ahmet Yesevî'nin bu manevî doğumunun, maddî doğuşa ait on bir veya onu takip eden yaşlarda vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Bu takdirde Arslan Baba ile 18-20 yaşlarında karşılaşmış ve ondan manevî emaneti almıştır"[61] şeklindeki görüşü, *Divan-ı Hikmet*'in gerek tasavvufî incelemelerle, gerek tarihî vesikalarla karşılaştırılabilecek eser olduğuna işaret eder. Ayrıca Cebecioğlu'nun görüşleri, yukarıdaki Pilyev'in, *Raşahat*'a dayanarak tespit ettiği hususlara uygunluk arz etmesi de bu fikrimizi kanıtlamak açısından çok önemlidir.

Ahmet Yesevî'nin hayatında Arslan Bab'ın[62] önemli yeri olduğunu *Divan-ı Hikmet*'ten de öğreniyoruz. Yesevîliğe dair yeni araştırmalar sonucunda birtakım problemlerin açıklığa kavuştuğunu söyleyen Müminov, Arslan Bab'ın XII. asırda Mübeyyidîler'in Otrar'daki manevî lideri olduğu görüşündedir. Üstadından Otrar Mübeyyidîlerinin kalıplaşmış doktrinini ve düzenini öğrenen Ahmet Yesevî, Yesi'ye kendi başına hizmet etmek için gönderilmiştir. (Mübeyyidîler'in söyleyişiyle "sufra tutmak" için).[63] Mübeyyidîler'in "sufra tutmak" doktrini Allah ilmi (Hikmet-i İlâhîyye) "saadet getirici ilim" olarak da bilinmektedir. Müminov'a göre, Arslan Bab'ın Ahmet Yesevî'ye sunduğu "hurma" yukarıda söylediğimiz "Hikmet-i İlâhîyye'yi, yani, saadet getirici ilmi" simgelemektedir.[64]

Ahmet Yesevî, bugüne kadar işlenmiş, alışılmış yaygın görüşe göre de Buhara'daki Yusuf Hamedanî'ye intisab etmiştir. Fuat Köprülü, Yesevî hakkında, "Şeyhinin büyük teveccühünü kazanarak, onun üçüncü halifesi olan Ahmet, ilk iki halifeden (Hasan Andakî (H. 466-M. 1073/H. 552-M. 1157), Abdullah Berkî (H. 555/1160-1161 M) sonra kendi postunu Abdülhalik Gücdüvanî'ye bırakarak Yesi'ye döndüğünü ve H. 562/1166-1167 yılında da vefat ettiğini söyler.[65] Ama Ahmet Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde Yusuf Hamedanî'den

---

61 Cebecioğlu, *A.g.m.*, s. 164.

62 Aynı eser.

"Yedi Yaşta Arslan Baba'ya verdim selam" (s. 4, Hikmet 1),

"Yedi Yaşta Arslan Baba'm arayıp buldu" (s. 7, Hikmet 2),

"Azrail gelip Arslan Baba'mın canını aldı" (s. 7, Hikmet 2),

"Gariplik de Arslan Babam arayıp buldu" (s. 31, Hikmet 16),

"Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük" (s. 33, Hikmet 18),

"Arslan Baba'mı sorsanız, Peygamber'e saygılı" (s. 34, Hikmet 18),

"Arslan Baba'ye köleyim, kölen olur Hoca Ahmet" (s. 17, Hikmet 29).

63 Müminov, *A.g.m.*, s. 27.

64 Aynı eser., s. 26, 27, 28.

65 Köprülü, *A.g.e.*, s. 72; Eraslan, *A.g.e.*, s. 12



bahsedilmez. Tersine Arslan Bab'dan sıkça bahsedilir. Köprülü, *Cevahirü'l-Ebrar*'da Arslan Bab'dan bahsedilmediğini, ama, Yusuf Hamedanî'den bahsedildiğini, Bektaşî ananelerinde ise Yusuf Hamedanî'den bahsedilmediğini belirtir.[66] Yaşar Ocak da *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da "Ahmet Yesevî, Nakşibendîlik süzgecinden geçmiş Ahmet Yesevî'dir" der.[67] Dolayısıyla, Köprülü'nün dayandığı kaynakların, gerçek Yesevîlik hakkında güvenilir bilgiye sahip olmadığı için, onun tahminlerinin de bugün geçersiz olduğu kanaatindedir".[68] Pilyev de aynı şekilde, "Yesevîliğe dair yeni vesikaların çoğalması, *İlk Mutasavvıflar*'daki araştırma ve incelemelerin ilmî seviyelerinin düşüklüğünü ve onların bugün çok eskimiş eserler olduğunu ortaya koymaktadır."[69] sonucuna varır. Yesevîlik üzerine araştırmalarını yoğunlaştıran Otrarlı Muhtar Kocaev de, "... Yusuf Hamedanî, yani Buharalı sofunun, Ahmet Yesevî'nin üstadı olduğu hakkındaki araştırmaları[70], tezleri tekrar incelemek lâzım geldiğini" savunursa da, Müminov, araştırıcılar arasında, "Hoca Ahmet Yesevî'nin Buhara'ya gidip orada okumasıyla ilgili yeni tahminlerin, örneğin, O. F. Akimüşkin'in, Ahmet Yesevî'nin Buhara'daki Hocaganiye fırkasını idare etmesinin mümkün olmadığını", Madelung'un da "Yesevî ile Yusuf Hamedanî'nin hiçbir zaman karşılaşmadığını savunan tezlerinin meydana çıktığını söyler".[71] Tabii ki, böyle tespitlerin zamanla belli olacağı, gerçeğin de kendi yerini alacağı zaten malûmdur. Yesevîlik üzerine, Türk Dünyası'nda bir araştırma merkezi olması lâzımdır ki, ortak bir sonuca varılsın. O da, bunun gibi görüşlerin etraflıca, dikkatle incelenmesine imkân sağlamakla kültürümüzü, tarihimizi tanımamıza vesile olacaktır. Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* eseri bugün için eskimiş olsa bile Yesevîlik kültürünü araştırmada öncü olduğu ve kaynaklık bakımından da yegâne eser olduğu kanaatindeyiz.

Menkibeye göre, Ahmet Yesevî'nin İbrahim isminde oğlunun olmuş ve o düşmanları tarafından öldürülmüştür.[72] Bu olayı Müminov şöyle anlatıyor: "Ahmet Yesevî'nin Yesi dergâhındaki yeniliği, onun Hanefilerle anlaşmak için gayret sarf etmesiydi. Başka bir dinin temsilcisi olan Kara Hıtaylar'ın (1125-1218) bu bölgeye zorla girmesi, İslâm'ın bütün fırkalarının güçlerini birleştirmeye itti. Fakat Ahmet Yesevî, işin başında, gelenekçi Hanefi ulemasından da Mübeyyidîlerden de büyük tepkiler aldı. Çünkü, bu iki fırka eskiden beri birbirlerine zıt istikamette olduklarını henüz unutmamışlardı. Bunu, eserlerinde

---

66 Köprülü, *A.g.e.*, s. 31; Dipnot 10.

67 Ocak, *A.g.e.*, s. 52.

68 Aynı eser., s. 60

69 Pılyev, *A.g.e.*, s. 6

70 Muhtar Kocayev, *Arıstan Baba Hoca Ahmet Yesevî'nin Üstadıdır*, haz.: M. Mırzahmetov, *A.g.e.*, s. 109.

71 Müminov, *A.g.m.*, s. 26-29.

72 Köprülü, *A.g.e.*, s. 40; s. 77.

Ahmet Yesevî'nin gelenekçileri (ulema) sert bir şekilde eleştirmesinden de anlıyoruz. Ahmet Yesevî'yi Yesi ahalisi de, Mübeyyizîler de koruyup kollamadı. Onlar "Ahmet Yesevî'yi taş ile dövmekle kalmaz, onun yaşı kemâle ermeyen gencecik oğlu İbrahim'i de öldürürler".[73]

Ahmet Yesevî'nin bundan başka Gevher Hoşnaz veya Cevher Şehnaz adlı bir kızı vardır ki, asırlardan beri kendilerini Hoca Ahmet Yesevî torunlarından sayan birçok kimselerin soyu ile bu kıza kadar gider.[74] Tarihte kendilerini Ahmet Yesevî'nin zürriyetinden geldiklerini iddia eden pek çok ünlü vardır. Özellikle Semerkantlı Şeyh Zekeriya, Üsküplü Şair Ata, Evliya Çelebi, Hafız Ahmet Yesevî-i Nakşibendî (17. asır) bunlardandır.[75]

Ahmet Yesevî'nin ölümü hakkında elimizdeki tüm kaynaklar H. 562-M. 1166 tarihini göstermektedirler.[76]

3. Şahsiyeti

Hikmet tarzının kurucusu olan, edebî şahsiyetinden ziyade, fikrî şahsiyetiyle, tarihî hayatından ziyade menkıbevî hayatıyla bilinen Ahmet Yesevî'nin bugünlerde tarihî şahsiyeti ile ilgili vesikalar, Orta Asyalı araştırmacılar tarafından ortaya konulmaktadır. Bu da yeniden bağımsızlıklarına kavuşan Orta Asya Türk toplumunun millî kimlik arayışı sonucundan kaynaklansa da diğer taraftan yetmiş yıl süre içinde ateist ideoloji baskısı altından yeni kurtulan bir toplumun manevî boşluğu doldurma ve aynı zamanda kendi fıtrat dinine sarılma çabasının sonucudur, diyebiliriz.

Yesevî ilminin temeli sufîlik, yani âşıklık ve onunla beraber "tevhit tadını almak" olarak tanımlanır. Yesevî ilminin anlamı ise "hakikate ulaşmak"tır. Amacı da ruhu, gönlü terbiye etmek, eğitmektir. Gönül de insanda olduğu için, Yesevî ilminin konusu insandır. Gayesi ise, onun kalbî, ruhî yönünü eğiterek, olgunlaştırarak kemâl derecesine ulaştırmaktır. Öyleyse, Yesevî ilmi insanın kendi kendisini incelemesine, tanımasına ışık tutmaktadır.[77]

---

73 Müminov, *A.g.e.*, s. 26-29.

74 Köprülü, *A.g.e.*, s. 77.

75 İsmail Yakıt, "Hoca Ahmet Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *Süleyman Demirel Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Isparta 1994, sayı: 1, s. 2.

76 A) Hazinatû'l-Esfiya'da Gulam Muhammed, Yesevî'nin vefat tarihini şu şekilde belirtmiştir:

Niz Ahmet Kaşif-i Hak Kunramak Hem bigu Ahmet Veli-i Cenneti "Ahmet Kaşif-i Hakk (Hak sedasını açan Ahmet) ebad hesabıyla H. 562=M. 1166. eder.

"Ahmet Veli-i Cenneti (Ahmet Cennetin Velisidir) ebad hesabıyla H. 562=M. 1166 eder.

B) Muhammedrahım Carmuhammedov, Ahmet Yesevî'nin 1228 yılında vefat ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Qoja Ahmet Yasaui., Diuani Hikmet., Almatı, 1993, b.10;

77 Kenjetay, *A.g.m.*, Aralık 1998. S: 2, s. 8.



Kendini tanıma kaidesi -kültürünü, dilini, tarihini ve dinini tanımak- Yesevî ilminin özüdür. Kendine dönmek, millî ruhumuzu, değerlerimizi korumaya, geliştirmeye tesir edici esas çözüm yoludur. Bugünkü ahlâkî ve ruhânî çöküşe uğramış hâlimizin, kanser hastalığına kapılan insanın kendi acısını uyuşturucu içmekle hafifleterek, ölümünü saat sayarak beklemesinden hiçbir farkı yoktur. Nefret yayılmış, suç işlemek bir meslek hâline dönüştürülmüş, rüşvet, işlerin görülmesinde önemli şart olmuş; zina, fuhuş, kadın-erkek arasında artık medenî ilişki anlamına dönüşmüş, içki ve kumar yüksek ahlâkî gayelerden sayılır hâle gelmişse bu toplum için çok olumsuzluklar söylenebilir.

İşte, çalışmamızın konusunu teşkil eden Yesevilik kültürü, ahlâkî öğretileri ve temsil ettiği görüşlerini incelemenin esas çekiciliği Yesevî'nin ve O'nun ilminin gerekliliğinde, güncelliğindedir. Ahmet Yesevî'nin şahsiyeti üzerine, A. Bodroğligeti sözüyle[78] başlamak istiyorum: "*Divan-ı Hikmet*'te Ahmet Yesevî'nin, Hz. Muhammed'i tasdik ettiği, sünnetine uyduğu ve başkalarının da böyle yaptıkları belirtilmiştir. Yesevî, Peygamber gibi konuşmuş, karar tecrübelerini onun karar ve tecrübesi gibi kabul etmiş, Peygamberin tercihleri gibi konuşmuştur. Bunlara ilâveten, Yesevî 63 yaşında iken ve Hz. Muhammed'ten 500 yıl sonra, O'nun ruhunu yaşatmış oldu".

Yesevî'nin mücadelesinin Müslümanlar arasında yüksek bir yeri vardır, fakat bu mücadele, İslâm tarihine paralel düşmez. Hz. Muhammed'in çöl Arapları için yaptıklarını, Yesevî, bozkır Türkleri için yapmıştır. Hazret-i Türkistan, peygamber misyonu ve şuuruyla gerektiği kalitede davranış göstermiştir. Her ne kadar Yesevî'nin yeni bir peygamber olmadığı ve yeni bir mesaj getirmediği ileri sürülüyorsa da Hz. Muhammed'in "Allah'ın adıyla" başlayıp yaptıklarını yaptı. Farklı bir zamanda, farklı bir coğrafyada, farklı bir dilde, farklı bir halka, aynı mesajı bir daha getirdi. Biz bunlara, aynı başarıda, sadelikte, derinlikte, aynı güven ve hareketle yapıldığını da ekleyebiliriz. Nitekim ben Ahmedim, bende "mim yoktur" diyor.[79]

Orta Asya'da, ynı anlamı, anlayışı ifade eden, "Medine'de Muhammed Türkistan'da Hoca Ahmet" ibaresi mevcuttur. Namık Kemâl Zeybek bu ibareyi, Türkistan'ın Hoca Ahmet Yesevî'ye bakış açısını ifade etmesi bakımından, son derece önemli buluyor.[80] Burada Ali Şir Nevaî'nin de Ahmet Yesevî hakkında, "...Türkistan ehlinin kıble-i duası"[81] şeklinde vermiş olduğu ifadesi de tezimizin bu konu üzerindeki hükmünü veya sonucunu aydınlatmaktadır.

---

78 "Hoca Ahmet Yesevî" adlı Ömer Uluçay'ın eserinden naklen, s. 37.

79 Hazinî, *Cevâhirû'l-Ebrar min Emvacî'l-Bihar*, s. 56.

80 Namık Kemal Zeybek, "Hedef Hoca Ahmet Yesevî Çizgisinde Birleşmek..." Röportaj: Hayatî Bice, *Türk Yurdu,* 6, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, s. 40-45.

81 Ali Şir Nevayî, *Nesayimü'l Mahabbe min Şemayimi'l Fütüvve*, haz.: Kemal Eraslan, Ankara, 1996, s. 383.

Ayrıca Gordlevskiy, Ahmet Yesevî'nin türbesini ziyaret etmenin Müslümanlar için yarı hacca denk olduğunu ve kuyusundan su içmenin de bir farz gibi olduğunu belirtir. Onun türbesinden bir avuç toprak almak da Müslümanı manen yüceltir gibidir[82] demektedir. H. Yaşar Ocak da, "Hoca Ahmet Yesevî demek, Türk Halk Müslümanlığı demektir"[83] diyerek aynı kanaati belirtmektedir.

Böylece Ahmet-i Sânî[84] olarak bilinen ilk Türk tarikatının kurucusu ve Türk Müslümanlığı'nın ilk mühim temsilcisi Hoca Ahmet Yesevî'nin eseri de "Defter-i Sanî" yani Türkistanlılar'ın Kur'ân'dan sonraki dinî kaynağı haline gelmiş ve kudsiyet kazanmıştır. Nasıl Nakşîler, İmam Rabbânî'nin eserine "Mektubat-ı Kudsiye" derlerse, Mevlevîler *Mesnevî*'ye "Mağz-ı Kur'ân" (Kur'ân'ın Özü ve Ruhu), hatta "Mesnevî-i Manevî-i Mevlevî Hest Kur'ân der Zebân-i Pehlevî" (Mevlânâ'nın Mesnevî-i Manevisi Fars dilinde bir Kur'ân'dır) derlerse, Gazalî'nin *İhyau Ulumiddin*'i için "Kâde'l-İhyâ en yakûne Kur'ânen" (Neredeyse İhya Kur'ân olacaktı) derlerse[85], *Divan-ı Hikmet* yani, Defter-i Sânî de, Türklerin gözünde Kur'ân'dan sonra ikinci bir manevi kaynaktır. Çünkü Türkler, *Divan-ı Hikmet*'e feyz-i İlâhî olarak bakarlar. Burada Meserret Diriöz'ün, "Hoca Ahmet Yesevî'nin Şiirleri Üzerine" adlı makalesindeki bir hadisede *Divan-ı Hikmet*'in kutsal sayıldığını ispatlayan olgular yer almaktadır. Bu hadiseyi kaynaklık bakımından önemli gördüğümüz için zikretmek istiyoruz.[86]

Şimdi *Divan-ı Hikmet*'e gelelim. Ahmet Yesevî veya Yesevîlik konusuna ilk defa eğilen, değerli Türk Edebiyatı Tarihçisi, büyük âlim Fuat Köprülü, *Divan-ı Hikmet* hakkında şunları söyler:

---

82 Gordlevkiy, Hodja Ahmad Yasaviy, s. 363.

83 Ocak, *A.g.e.*, s. 32.

84 "Ahmet-i Sânîdür ol sultân-ı Türk,
Hazinî, Cevâhirû'l-Ebrar min Emvacî'l-Bihar", haz.: Cihan Okuyucu, Kayseri 1995, s. 56

85 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, III. baskı, İstanbul 1994, s. 138-139.

86 Meserret Diriöz, "Hoca Ahmet Yesevî'nin Şiirleri Üzerine", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Ekim 1989, s. 17'de hadise şöyle anlatılmaktadır: Haydar Diriöz (müellifin eşi) anlatıyor: "Bir Konya ziyaretinde, bir grup oryantalist ile Konya'nın tarihî camîlerinden birisine girmiştik. Camîde namazını edâ eden bir yaşlı insan, bizlerle alakâdar olup, evine davette bulundu. İhtiyarın bizi cezbeden tarafı onun Türkistanlı oluşuydu. Tek odası var, fakir yaşlının odası bomboştu. Şark Türkçesiyle konuşuyormuş. Tamtakır çıplak odada, bezden yapılmış bir cüz kesesinde Kur'ân-ı Kerim gibi duvara asılı bir Kitab dikkatimizi çekti. "Bu nedir?" diye sorduk. İhtiyar: "Ahmet Yesevî Divanı" dedi. Duvardan indirttik. Büyük bir saygıyla çıkardı. Öptü, başına koydu. Bu manzarayı hiç unutamam. Nasıl manevî bir kudrettir ki, bu Kitab Ahmet Yesevî'nin ölümünden tam sekiz asır sonra, Türkistan'dan bu kadar uzak mesafede, bu kadar büyük bir saygı görüyordu? Bu fakir insanın, neden bu kadar zengin bir kalbe sahip olduğunu, o zaman anlamıştık"



Bugün, *Divan-ı Hikmet* nüshalarındaki manzumelerden hiçbiri Ahmet Yesevî'ye ait olmasa bile şurası muhakkaktır ki bu büyük sufî, halk edebiyatı şekilleri ile Türkçe hikmetler yazmış ve ondan sonra, Yesevî şairleri arasında, bu yolda manzumeler yazmak, mukaddes bir anane olmuştur. Bu bakımdan bugün, elimizde bulunan hikmetlerin, esasen Yesevî'ye ait olmamakla beraber, tabiî dil bakımından değil, fakat şekil ve ruh itibariyle onların asıl Yesevî'ye ait olanlardan farksız olacağına hükmedebiliriz?[87] İşte bundan dolayı hikmet adı verilen bu tasavvufî, ahlâkî şiir nevi vasıtasıyla, Ahmet Yesevî'nin edebî şahsiyetini ve telkin ettiği ideolojiyi -hatta tecrübî bir mahiyette de olsa- az çok anlamak kabildir.[88]

Bu alıntıda sadece bir-iki cümle değiştirmek istiyorum: *Divan-ı Hikmet* tamamen Ahmet Yesevî'ye aittir. *Divan-ı Hikmet*'teki "Defter-i Sanî" bir sıfat tamlaması değil, bir kavramdır. *Divan-ı Hikmet* veya Defter-i Sanî, Türkistanlılar için kutsal bir metindir. Yesevî yoluyla gidenler onu ezbere, vecd ile okumuşlardır. "Hikmet tarzı, Hikmet geleneği" ibaresini bu anlamda kabul etmek lâzım. Hikmet geleneği şifahî olarak da halen hayatını, kutsiyetini korumaktadır.[89] Buna delil olarak da Baymirza Hayt'ın, "Sovyetler döneminde bile, Bolşevizm Devrimi'nde de Yesevîliğin, onun geleneğinin gizli olarak, özellikle Türkistan kadınları tarafından yaşatıldığını anlatan makalesini ve Zeybek'in, "... Arslan Bab'ı ziyaret esnasında Özbekistan'dan gelen bir grup kadının Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerini ezbere okuduklarına şahit olduğunu bildiren ifadesini gösterebiliriz.[90] Nasıl Manas Destanı XIX. asırda Şokan Velikanov tarafından kayda döküldü ise *Divan-ı Hikmet* de Eraslan'ın[91] tespitine dayanırsak, XVI. asırda kayda dökülmüş olabilir. Manas Destanı'nı ezbere söyleyip, günümüze taşıyanlara "Manasçı" veya "Jırşı-Jırav (Ozan)" denilirse, *Divan-ı Hikmet*'i günümüze taşıyanlara da "Hikmetçi"[92] diyebiliriz. *Divan-ı Hikmet*'te yer alan, "Kul Hoca Ahmet, Hoca Ahmet, Miskin Ahmet, Yesevî" gibi isimlerin Ahmet Yesevî'ye verilen mahlaslardan olması da muhtemeldir. En azından bu mahlaslar "hikmet geleneğini" taşıyıcıların yani, "hikmetçilerin" mahlası olma ihtimali de kuvvetlidir. Türk kültür tarihinde şifahî olarak devam ettirilen "manasçıların, hikmetçilerin" veya genel olarak "ozan" geleneğinin araştırılması yukarıda değindiğimiz hususları aydınlığa kavuşturacaktır.

---

87 Köprülü, "Ahmet Yesevî Maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, C. I, s. 213.

88 Köprülü, *A.g.e.*, s. 214.

89 Baymırza Hayit, "Türkistan Kadınlarının Yesevîcilik Ananesi", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Kültür Bakanlığı HAGEM Yay., 183, Feryal Matb., Ankara 1992, s. 45-47.

90 *Yesevîlik Bilgisi*, haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa İsen,.., Ankara 1998, Ahmet Yesevî Vakfı Yay., s. III.,

91 Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî" Maddesi, *DİA.*, İstanbul 1989, II,160.

92 Diriöz, *A.g.m.*, s. 20.

Divan-ı Hikmet, Nakşîler tarafından süzgeçten geçirilmiş, değiştirilmiş görüşüne gelirsek, bu da yanlıştır. Olsa olsa Nakşîler, Yesevî'nin ününü, şanını-şöhretini, yaygın sevgi ve itibarını kullanmış olabilirler. Kullandılar da. Ama Yesevî yolunun takipçilerinin hafızasından hikmetleri nasıl değiştirebilirler ki? Nasıl süzgeçten geçirebilirler ki? Yazıya dökülen *Divan-ı Hikmet*'in değiştirilip, değiştirilmediğini tespit etmek için günümüzde yaşayan "hikmetçilerin" hikmetleriyle karşılaştırmak suretiyle buna da çözüm bulmak mümkündür.

Hikmetlerin ruhu ve manâsı Ahmet Yesevî'ye aittir. Metindeki kelimeler, ibareler değişmiş olabilir. Ama A. K. Borovkov, hikmet metinlerini inceleyerek, onun asırlar boyu işlenip, kalıplaşmış bir edebî tür olduğunu söyler. Önemli olanı da bizim için, manâsı ve ruhudur. Biz de Nakşîler gibi, onun bugünkü Kazakistan'daki sevgi ve itibarından istifade ederek, onun hikmetlerini bir köşetaşı olarak kullanıp, İslâm'ı yeniden, toplumumuza sunabiliriz.

Günümüzde Yesevî geleneği, yaşıyor ve o geleneği günümüze taşıyan dilimizdir. Her kültürün yaşamasında dilin önemi büyüktür. Dil, ortak duyguların yaşanmasında, birlik ve beraberliğin oluşmasında en önemli araçtır.[93] Her türlü yabancı istilâya rağmen, dilimiz bugün varlığını sürdürüyorsa, bunda Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinin rolü büyüktür. Çünkü hikmet, özlü söz, kelâm, Kelâmullahtır. Bunlar Allah'tan insana, insanlardan da topluma lüzumlu eğitim, bilgi aktarma, aydınlatma aracıdır. Ölümsüz söz, hikmetleri dilimizde söyleten O'dur.

Divan-ı Hikmet'in dilini, "Hakaniyye, Argu, Karahanlı dili, Çağatay" dili olarak ispatlayanlara karşılık, günümüzde bağımsızlığına kavuşan Orta Asyalı devletlerin âlimlerden biri "Hikmetlerin Dili" Türkmence,[94] birisi de tam Özbekçe[95] veya Kazakça'nın özüdür[96] şeklindeki sonuçlara varmaktadır. Onun için, dün olduğu gibi, dilimizi zaman ve mekân dilimlerine ayırmadan, *Divan-ı Hikmet*'in diline genel olarak Türkçe dersek bir şey kaybetmeyiz. Nitekim Ahmet Yesevî de, "İlim Türkistan, Dilim Türkçe"[97] demiyor muydu? Karahanlı dönemindeki büyük zatımız Mahmut Kaşgarlı da eserine "Divan-ı Lugât-it-Türk" demiyor mu? Bunlar benim dilim "Argu", "Hakaniyye" veya "Karahanlı dili" dememişlerdir. Ahmet Yesevî'nin edebî şahsiyetini yansıtan *Divan-ı Hikmet*'ten başka *Fakrnâme* adlı risâlesi de mevcuttur. Eraslan'a göre bu risâle, müstakil bir risâleden ziyade *Divan-ı Hikmet*'in mensur mukaddimesini andırmaktadır.[98] Ayrıca *Mirâ'tû'l-Kulub* adlı eseri de (Ahmet Yesevî'nin sufî Mehmet

---

93 Demirci, *A.g.e.,* s. 108.

94 Geldi Nazarov, "Hoca Ahmet Yasavı'nın Hikmetleri", *Muğallımlar Gazetesi*, 9 Haziran 1993.

95 Hakkulov (haz.), *Ahmet Yesevî (Hikmetleri)*, s. 14.

96 Rabiğa Sızdıkova, *Yasavi Hikmetlerinin Tilin Zerttev Jayı*, haz.: Mırzahmetov, *A.g.e.*, s. 18.

97 Ahmet Yesevî, *A.g.e.*, s. 76 (Hikmet 56); s. 92 (Hikmet 71).

98 Eraslan, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", *TDED.*, c. XVIII, İstanbul 1977, s. 45.



Danişmend tarafından toplanan sözleri) bulunmaktadır.[99] Bu eseri, Kazakistanlı araştırmacı Car Muhammedov[100] "Risâle" adı altında tanıtmıştır. Bir başka nushasını da Nejdet Tosun, *Mira'tü-l Kulub* adı altında yayınlamıştır.[101]

Hoca Ahmet Yesevî'nin tarihî şahsiyeti üzerine yoğunlaşan fikirlerin en önemlisini Müminov anlatmaktadır: "Ahmet Yesevî'nin Yesi dergâhındaki yeniliği, onun Hanefîlerle anlaşmak için gayret sarf etmesiydi. Başka dinin temsilcisi olan Karakıtaylar'ın (1125-1218) bu bölgeye zorla girmesi, İslâm'ın bütün fırkalarının güçlerini birleştirmeye itti". Burada Ahmet Yesevî birliğe, bölücülüğe karşı bütün İslâmî akım gruplarını hoşgörülüğe çağıran tarihî bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Devam ediyor: "Fakat Ahmet Yesevî işin başında gelenekçi Hanefî ulemasından da, Mübeyyidîlerden de büyük tepkiler aldı. Çünkü bu iki fırka eskiden beri birbirlerine zıt istikamette olduklarını henüz unutmamışlardı."[102] Buradan, Ahmet Yesevî'nin ne Sünnî, ne de Şiî ve ne de Mübeyyizî vs. taraftarı olmayıp yüce dinimiz İslâm'ın özü olan tevhit ve birlik taraftarı olduğu anlaşılmaktadır.

Yesevî'nin siyasî ve içtimaî düşüncelerinin özünde ahlâk vardır. O'na göre herhangi bir siyasî ve içtimaî hizmet ahlâkî prensiplere; insanı sevmeye, adâlete, doğruluğa, eşitliğe vs. dayanmalıdır. Ahmet Yesevî bu ölçüyü herkese: emire, zengine, fakire eşit olarak koyuyor. Böylece şekilde millî, özde İslâmî kimliği ile ortaya çıkan Ahmet Yesevî, o günün tarihi ve coğrafyası içinde kime efendi, kime kul olacağını bilmeyen şaşkın ve mustarip halk kitlesinin yol göstericisi ve önderi olma özelliğini kazanmıştır.

Yesevî ilminde, Allah'la insan arasında ölüm vardır. Ölmeden önce ölmek, Allah'a kavuşmanın bir şartı olduğunu bildiren Ahmet Yesevî, Korkut Ata efsanesinden de anlaşıldığı gibi, "ölümden kaçan, kurtuluş yolu arayan, toplumuna, İslâmî huzuru, insanî gayeyi tanıtmış ve ölüm tehlikesinden kurtulmak yolunda "Allah'a iman" esasını öğretmiştir. Toplumunu ve insanları ilâhî aşka, ihlâs ve samimiyete, insan sevgisine, hoşgörüye, kadın-erkek beraberliğine, çalışmaya, iş ve emeği yüceltmeye, ilim ve bilgi öğrenmeye, yaşamaya çağırmıştır.[103]

---

[99] Kemaleddin Hüseyin Harizmî, Mesnevî Şerhi (Farsça bu malumatı Fuat Köprülü vermektedir. Upsala Kütüphanesi, nr. 472'de kayıtlı mecmua, bunun hakkında bilgi için bkz. Le Monde Orientale, XXII, 1-3, Upsala 1928); Mustafa Uslu, (Pir-i Türkistan: Hoca Ahmet Yesevî makalesinden naklen), *A.g.m.*, s. 58.

[100] Car Muhammedulî, "Hoca Ahmet Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O'nun Bilinmeyen 'Risâle' Adlı Eserlerinin İlmî Değeri", *Milletlerarası Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı HAGEM Yay., Ankara 1992, s. 13-20.

[101] Necdet Tosun, "Mira'tü'l-Kulub", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. II. sy. 2 (Temmuz-Aralık 1997).

[102] Müminov, *A.g.m.*, s. 27.

[103] Zeybek, *Türk Olmak*, Ankara 1997, s. 38-40.

Köprülü, Yesevî'yi, "hakiki şairlik kabiliyeti ve lirizmden mahrum kuru bir ahlâkçı olarak değerlendirmektedir.[104] Hikmetlerinde iki önemli unsur vardır: birincisi, İslâmî, tasavvufî, diğeri millî unsurlar" diyor. Bize göre ise, hikmetlerde mazmun ve şeklin uyum sağlaması, eserin edebî görkemliliğinin, estetik değerinin yüksek olduğunun delilidir. İki kaynağı (dinî ve millî kaynakları) birleştirerek, güzel uyum sağlayan Yesevî hikmetlerinin edebî seviyesi yüksek olduğu için bunlar şöhret kazanmış ve geniş bir alana yayılmıştır. Ayrıca, "Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Dünyası'na en büyük hizmeti, eski Türk töre, yasa ve ahlâk değerleriyle, İslâmî kaide, şartları ve ahlâk esaslarını yakınlaştırıp, bağdaştırması olmuştur."[105]

"Orta Asya Sufîliği'nin temeli, Ahmet-i Yesevî ve Yesevîlik tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştı ki, sonraki sûfî cereyanlar, mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda görmüşlerdir"[106] değerlendirmesini yapan Ocak, ilk Türk tarikat kurucusunun tarihimiz ve kültürümüzdeki önemini bir daha vurgulamış bulunmaktadır.

Ahmet Yesevî, Türk diline dayanan bir Müslümanlığın yayılmasında büyük rol oynamış, böylece Türk birliğinin kurulmasında pek büyük hizmetleri olmuştur.[107] O, Allah'ın varlığı ve birliğine, İslâm dininin özüne ters düşmeyen eski Türk millî geleneklerini dışlamamış, onları müsamaha ile karşılamış, onların Türk-İslâm kültürüne renk katacak şekilde mâna ve değer kazanmasını temin etmiştir. Onun bu metodu, Türklerin büyük bir zorluk çekmeden Müslüman olmalarını temin ettiği gibi Türklüklerini kaybetmemelerini de sağlamıştır. Burada, Ahmet Yesevî'nin kendi ilmini geniş alana yaymasında ve İslâm'ı tanıtmada "davranış hürriyeti" usulü üzerine oturttuğunu söylemeden geçemeyiz.

Ahmet Yesevî, bir ruh terbiyecisi ve eğiticisidir. Yesevî'ye göre, her türlü ahlâkî kötülüğü temsil eden nefis, insanı Hak yolundan alıkoyar. Onu terbiye etmek, ahlâkî kötülüklerden arıtmak, iradeyi geliştirip nefsin kontrolünü sağlamak gerekir. Bunun için Yesevî, topluma insanı kazandırmak için çabalayan, eğitim mücadelesi veren mürşiddir, Pirî Türkistan'dır.

Ahmet Yesevî şiirleriyle, görüşleriyle ve ahlâkî yaşantısıyla Türklük âlemini derinden etkilemiştir. O, Türk ahlâkını, İslâm'ın yüceltici ruhuyla besleyerek pekiştirmiştir. "Ben, sen diyen kimselerden geçtim işte" diyen, Ahmet Yesevî birlik üzerinde durmuş ve ayrılık gütmeyi yermiştir. Hikmetlerinde vahdetin önemini vurgulamıştır. "O makamın tevhit adlı ağacı var". Bundan da onun tevhide verdiği değeri görmekteyiz. Tevhit ağacının meyvesinden tadanların

---

104 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1995, II. Baskı. s. 195.

105 Müjgan Cumbur, "Ahmet Yesevî'nin Ahî ve Gazileriyle Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993, s. 64.

106 Ocak, *A.g.e.*, s. 40.

107 Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, İstanbul 1997, VII. baskı. s. 11.



huzur bulacağını söylemiştir.[108] İnsanları toplumsal ahlâkın esasına, yani birliğe çağırmıştır.

Yesevî gibi bir şahsiyetin mirasının bir dönem veya devrin çerçevesinde kalmayacağına vakit şahittir. Mânalı ve hedefli yaşamı, derin mazmunla bedîî eser yaratıcılığı, gayreti, şahsiyeti, her bir kuşak için çok yönlü ve yeniden açıklanmaya devam eden, sürekli taşıp akan bir hazinedir. Yahya Kemâl: "Ahmet Yesevî'yi iyice incelemek lâzım. Bizim milliyetimiz onda gizlidir" derken çok haklıydı. Zira, Türk düşünce tarihi beklediğimiz seviyede incelendiğinde Yesevî'nin edebiyat, kültür, din, tasavvuf ve gelenekler, ırk ve dil ve hatta siyaset sahnesindeki derin ve güçlü nüfuzu günümüze kadar geldiğini müşahade etmek hiç de şaşırtıcı değildir."[109] Ahmet Yesevî ister Sünnî, ister Şiî-Batınî olsun, bilinen odur ki, Türklerin İslâmî inancı benimsemelerinde ve bu inancın şekillenip yayılmasında çok etkili velidir.

4. Tarikatı

Yesevîliği tanımak, Ahmet Yesevî'nin köklerini ve millî kimliğini öğrenmek amacıyla yüzyılımızın başından günümüze kadar birçok bilim adamı araştırma yapmıştır. Yesevilik kültürü hakkında söylenenlere göz attığımızda, bunların başında değerli bilim adamı, Türk edebiyatı tarihçisi Fuat Köprülü'nün araştırmaları gelmektedir.

Fuat Köprülü, Ahmet Yesevî'ye ait görüşlerini, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde işlemişti. Sonra da Nakşibendîlik ile Yesevîlik'in aynı esas vasıfları taşıdığı şeklindeki görüşünün, düzeltilmesinin lâzım geldiğini yeni araştırmalara dayanarak ilk defa, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* eserinde ileri sürmüş, daha sonra Ahmet Yesevî'nin sofîyâne şahsiyetini incelerken, gerek Yesevî tarikatının hüviyetinin gerekse de Babaî, Haydarî, Bektaşî ananelerinin ve Ahmet Yesevî hakkındaki rivayetlerinin, tarihî hakikatlere daha yakın olduğuna işaret etmiştir.[110]

A. Çubukçu ise, Köprülü'nün, "Ahmet Yesevî'nin heterodoks, yani genel İslâm kurallarının dışına çıkmıştır, hükmünün doğru olmadığına" işaret ediyor.[111] S. Eraydın da Köprülü'nün böyle kesin hüküm vermesini doğru bulmaz. Ona göre Köprülü, sadece Ahmet Yesevî'nin hayatı hakkında şüpheler olduğunu, şimdiye kadar yapılan araştırmaların kesin sonuçlar vermediğini, bu hususun kendisinden sonra da tetkike muhtaç bir durum arz ettiğini belirtmesi ye-

---

[108] Ahmet Yesevî , *A.g.e.*, s. 172.

[109] Yakıt, *A.g.m.*, s. 13.

[110] Köprülü, *A.g.e.*, s. 117, Dipnot no. 52; Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, II. baskı, s. 98, vd., Ankara 1972, s. 166 vd.

[111] Çubukçu, Erdem, Sayı: 21, C. 7, s. 822.

terli olurdu,[112] diye yakınırsa da, A. Ocak, "Heterodoks teriminin Hıristiyanlıkta olduğu gibi, "sapık İslâm" yani, Sünnî İslâm'a karşı bir anlayış olarak yorumlanması doğru değildir. Doğru olan, sosyo-kültürel yapıları, İslâm'ı henüz kabul ettikleri için, kitabî ve doktrinsel bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz etmeye -çok tabiî olarak- mâni teşkil ettiğinden, İslâm'ı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu yüzden de kitabî İslâm'dan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümrelerin inançları olarak anlamaktır"[113] der ve İslâmî araştırma sahasındaki muhafazakârlığa karşı çıkar. Yazar, bir taraftan, Hıristiyanlıktan, Batı kültüründen alınan "Heterodoks" gibi terimlerin İslâmî kültürü tam karşılayamadığını belirtmektedir. Gerçekten de başka kültüre ait terimleri kendi kültürümüze has olguları karşılamak için kullanmak doğru değildir. Çünkü böylesi bir anlayışla kendi kültürümüzü başka kültüre göre yorumlamış oluruz ki, bu bir büyük yanılgıdır.

Nakşî ve Bektaşî tarikatlarının, Yesevî tarikatından çıktığını ileri sürmek, anlaşılması zor bir tezdir. Çünkü bir şeyh, zıt iki mizacın, farklı tercih ve önceliklerin öncüsü, mümessili olamaz. Ancak, onun fikirlerinden yararlanmak mümkündür. Nakşî dervişleri Ahmet Yesevî'nin adını, etkisini kullandılar. Onun diliyle, kendi doktrinlerini söylediler. Fikir ve inançlarını böylece yaymak, taraftar bulmak daha etkindi. Maveraünnehir'deki Nakşibendîyye tarikatı hakkında araştırmalar, tetkikler yeterince ele alınmıştır. Bu durum, Nakşî tarikatları mensuplarının yazılı edebiyatları, vakıflık belgelerin, genel bilgilerin çokluğundan kaynaklanmıştır.

Babacanov'a göre, Yesevîlik hakkında yapılmış tarihî araştırmaların bugüne kadar sonuç vermemesi, vesikâların ve yazılı eserlerin çok az sayıda olduğundandır.[114] Bunun yanısıra Bartold'un, "Yesevîyye göçebelerin; Nakşibendiye şehirlilerin tarikatıdır" görüşünü başka bir üslûpla sunan Babacanov'u, "Yesevîlik ve Nakşibendîlik birbirine benzemiyor, Nakşibendîlik Sünnîlikten ayrılmıyor... Yesevîlik ise Orta Asya'da... ve Türkiye'de XIV. asırda Bektaşîliğe karıştı. Silsileleri bakımından Nakşibendîlik Ebû Bekr'e dayanırsa, Yesevîlik Hz.Ali'ye bağlanıyor. Nakşibendîliğin zikri, zikr-i hafî'dir, yani sessiz zikirdir. Yesevîliğin zikri ise, zikr-i erre (testere zikri), yani zikr-i cehriyye (yüksek sesli zikr)[115] diyen İrene Melikof desteklemektedir.

Yine Babacanov örnek getiriyor: "Herat Nakşibendîyye tarikatının sofisi Mevlânâ Abdal Gaffar'dan sormuşlar: "Sen Hocagân silsilesine hizmet ediyor-

---

112 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, IV. Baskı, İstanbul 1994, s. 326.

113 Ocak, *A.g.e.*, s. 54.

114 Babacanov, *Yasaviya i Nakşbandiya v Maverannahre*; İz İstorii Vzaîmootnoşenîî (ser. XV-XVI vv.), s. 76; haz.: Mırzahmetov, *A.g.e.*, s. 76.

115 Irene Melikof, "Ahmet Yesevî ve Türkler'de İslâmiyet", *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri,* Kültür Bakanlığı Hagem Yayınları, Ankara 1992, s. 66.



dun, şimdi niye Yeseviyye şeyhine hizmet ediyorsun?" O da cevaben, "Hocagân silsilesi sadece tüccarlıkla uğraşıyor, Cehriyye (Yesevîyye) silsilesine öyle şeyler ait değil, Allah'a hizmet ediyorlar"[116] diye, yanıtlamıştır. Bu cevaptan da iki tarikatın özelliklerini anlatan ipuçlarını yakalayabiliriz.

"Yesevîyye görüşleri de sonraları Tayfurîyye adıyla anılan Bistamî'nin görüşlerinden etkilenmiştir"[117] diyenler de vardır.

Bartold da, "Türkistan'ın evliyâsı, pîri Ahmet Yesevî, XII. asırda yaşamış mutasavvıftır, onun hikmetleri Orta Asya Türkleri arasında geniş alanda yayıldı. Ahmet Yesevî ve onun halifeleri hakkındaki bilgiler, onun Orta Asya mutasavvıflarının bozkır göçebelerine İslâm'ı yaymadaki yerinin büyük olduğunu gösteriyor; bunlar Yerlilere nazaran göçebelere çok tesirli oldu"[118] diyor.

Ahmet Yesevî hakkındaki bilgilerin menkibevî ve az olması, Köprülü'yü tabii olarak hatalı tespitlere sürüklemiştir. Örneğin bir yerde, "Ahmet Yesevî Buhara'ya giderek ilim tahsili yaptı, Yusuf Hamedanî'ye intisap etti, orada tarikatın başına geçti, irfanıyla bilgisiyle Hamedanî'nin üçüncü halifesi oldu, şöhret kazandı demekte,[119] başka bir yerde de Horasan ve Buhara, İran kültürünün hüküm sürdüğü bölgelerde Hoca Ahmet Yesevî ve Yesevîlik H. VIII (M. XV) asırlarda az çok duyulmaya başladı"[120] demektedir. Kanımce, Yesevi, adı geçen bölegede hem şohret kazanıyor ve hem az çok duyulmaya başlıyor, tespitleri bir tezattır.

Bir başka grup araştırmacılar, "Göçebe Türk muhitinde gelişen Yesevîlik, elbette eski Türk geleneklerinin oluşturduğu "norm ve değerler" ile karışmak; başka bir ifade ile Şamanlıktan gelen, hayatı şeklen Müslümanlaştırmak mecburiyetinde kalmıştır"[121] demektedirler. Yesevî tarikatında tasavvuf Şamanlıkla kaynaşmıştır. Onların cehrî zikir yapmaları, şarkı söylemeleri, raks etmelerini araştırmacılar tasavvufa Şamanlığın tesir etmesi olarak belirtiyorlar.[122]

Müminov, "Ahmet Yesevî fikirlerinin esasını Yusuf Hamedanî'ye dayandırmak, Yesevîyye ve Nakşbandîyye tarikatlarına dair bazı vesikaları ve problemleri dış görünüşe göre, sathî olarak mukayese etmeye, iki tarikatın da temelini Hocaganîyye tarikatında aramamıza sevk eder ki, bu yanlış bir tespit olur. Bu Hocaganîyye'ye dayandırma fikri Nakşbendîler tarafından ortaya atılmıştır ve onlara hizmet etmiştir. Bugüne kadar ulaşan bütün vesikalar bunu gösteriyor ve

---

116 Babacanov, *A.g.m.*, s. 80.

117 Belkıs Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, I. baskı, Ankara 1995, s. 25.

118 Bartold, *A.g.e.*, s. 251.

119 Köprülü, "Hoca Ahmet Yesevî Maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. Yay., C. I, İstanbul.

120 Köprülü, *A.g.e.*, s. 57.

121 Uluçay, *A.g.e.*, s. 195.

122 Tajikova, *A.g.e.*, s. 118.

Yesevîliğin gerçeğinin bilinmesinde çok mani olduğuna işaret etmektedir"[123] demekte ardından da, "Bağdat ve Horasan'daki tasavvuf ekollerinin Yesevîyye tarikatının oluşmasında o kadar tesir etmediğini, Yeseviyye tarikatının ilmi asırlara yayılan Türkistan Mübeyyidîleri'nin doktrini ile âdetlerinin devamı olmuştur"[124] sonucuna varmaktadır.

Bu görüşü destekleyecek mahiyetteki incelemeyi Togan'da buluyoruz: "Yesevîliğin yayıldığı Sırderya, İlek ve Fergana bölgelerindeki Türklerin Mazdeizm ve Muğ dini, mani veya "sanavî" (düalist) mezheplere mensubiyetini hatırlatır. Hikmetlerdeki tekerrür eden "Pir-i Mugan" tabiri, bir remiz olmakla beraber, Açıkça Batı Türkistan'daki "Muğlar" ile ilgilidir.[125] Bartold da, "Mübeyyidîlerin çoğu İlek (Ilak) köyleri arasında bulunuyordu"[126] diyor.

Ahmet Yesevî ve Yesevîlik üzerinde araştırma yapan Müminov, "Türk Manihaizm dininin ve Manihey edebiyatının meydana çıkışı, bu civarda çok eski asırlara uzanan Türk-İran ilişkilerinin derinleşmesinin tabiî neticesi idi. Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde de Manihey edebiyatına has, tür ve konulara rastlanır"[127] tespitini yapmaktadır. Bu görüşler üzerine Esin, şöyle bir değerlendirmede bulunuyor: "Yesevî'nin yaşadığı devirde Balasagun'da, Budist Karakıtaylar bulunuyordu ve Budizm tekrar canlanmıştı. Hikmetlerdeki bazı tabirleri Budist Türk metinlerinde de görmüştük. Meselâ, beşerî zaafları yenmiş veli anlamına "eren" tabiri, Yesevî tarikatındaki başı tıraş etmek usulü Budist "toyın"ların (rahip) âdeti idi. Hikmetlerin şekli ve bazı remizleri de Budist edebiyatını hatırlatır.[128]

Togan, "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmatlar" adlı makalesinde, Ahmet Yesevî'nin damadı ve halifesi Koca Süleyman İbn Barman Ata'nın Hocâ Rûşenâ'ı (Ethem Ata)nın torunlarından, onun da İslâmlaştırılmış bir Manihay azizi olduğunu ileri sürerek, Yesevîliğin Manihaizm'le bağdaştığını gösteren bir delil olarak gösteriyor.[129]

Burada tüm araştırmacılar Ahmet Yesevî'nin İslâm'ı yaymada ve öğretmede muhataplarına "davranış hürriyetini" tanıyarak ün kazandığını, dolayısıyla toplumun İslâm'ın evrensel değerlerini benimsediğini dikkate almıyor. Fakat Yesevîliğin en bariz hususiyeti Türk geleneğinden doğmuş olması noktasında bütün araştırıcılar hemfikirdirler.

---

123 Müminov, *A.g.m.*, s. 23.

124 Aynı eser., s. 27.

125 Emel Esin, "Ahmet Yesevî", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1989, s. 32.

126 Bartold, *A.g.e.*, s. 216.

127 Müminov, *A.g.m.*, s. 27.

128 Esin, *A.g.m.*, s. 32.

129 Togan, *A.g.e.*, s. 525.



Yesevîliğe dair yeni malûmat olarak kabul gördüğümüz bir eser de, Safiaddin Orun Koylakî tarafından H. 590/M. 1291 yılında Türkçeye tercüme edilen Nesebnâme'dir. Bu kaynağa dayanarak, Müminov şöyle bir beyanda bulunuyor: "Bugüne kadar İslâm araştırmacılarının gözünden kaçan birçok mesele, bu Nesebnâme'de yer almaktadır. "Sufra" terimine ilk önce bu kaynakta rastlanır. Bu kelime "sarı olmak, sarı" gibi anlamlara gelir. Nesebnâme'de "Sufradarlık", "Sufra tutmak" şekillerinde görülen kavram, "idrak etmek", "şakirtlere başlık etmek" anlamlarında kullanılır. Nesebnâme'deki bilgilere göre, ilk "sufra tutucular" Ahmet Yesevî'nin atası İshak Bab ile babası İbrahim Şeyh'tir. Ahmet Yesevî de Yesi'ye "sufra tutmak" için gönderilmiştir. Demek ki, "sufra tutmak" Yesevîyye Tarikatının ananevî bir mirasıdır."[130]

Bizim kanaatimize göre, yukarıda zikredilen "Nasabnâme" eserinde yer alan "sufra tutmak" kavramı "sofra tutmak" olarak algılanmalıdır. Çünkü sufra tutmak kavramı bir şey ifade etmiyor. Ayrıca metinde "sin" harfi "sad" olarak yanlış istinsah edilmiş de olabilir. Nitekim *Divan-ı Hikmet*'te yer alan "Hak sofrası yayıldı, nasip, pay alın"[131] şeklinde ifadeler geçmektedir. "Hak sofrası", "sofra tutmak" kavramlarının Allah'ın nasibi olan "hikmet'ten" pay almayı, öğrenmeyi gerçekleştiren bir müessese veya belli bir şahıs tarafından topluma sunulan öğreti olduğu anlaşılmaktadır. Kültürümüzde önemli yeri olan misafirperverlik, konuk ağırlamak, misafirlere özel sofra hazırlamak, emek kutsallığı gibi değerlerimizin İslâm ile beraber dinî tasavvufî kavram kazanması muhtemeldir. Burada Ahmet Yesevî'nin babasının sofrasını açmaya muktedir olup, "sofra tutma" zamanının geldiğini bildiren, bir menkıbeyi de hatırlatmakta yarar vardır.[132]

Görüldüğü gibi, Yesevîyye tarikatının menşei hakkında yapılmış incelemeleri karşılaştırarak sonuç almak şimdilik zordur. Çünkü yeterli malzemeye sahip değiliz.

Tarihte, Abbasîlerin iktidara gelişiyle İran, Orta Asya, Kuzey Afrika, Mısır vs. bölgelerde siyasî hüviyetteki birçok akımın meydana çıktığı bilinen bir gerçektir. Her bir akımın ilk başta siyasî gerekçelerle çıktığını ve sonradan da Kur'ân'a, dine dayalı felsefî yorumlar kazandığını göz önünde bulundurduğumuzda, Müminov'un ve Ocak'ın tespitlerine olumlu bakabiliriz. Ama bunlar da tahminlerden ibarettir. Ahmet Yesevî ve Yesevîliğe dair yeni vesikalar zuhûr

---

130 Müminov, *A.g.m.*, s. 24.

131 Ahmet Yesevî, *A.g.e.*, s.119

132 Bkz: Eraslan, "Ahmet Yesevî'nin Hayatı", *Türk Edebiyatı, Ekim*/89, s.39:" ...Yeside bir hükümdar Karaçuğ dağının kaldırılmasına emretmiş ve tüm evliyaları toplamışsa da sonuca varamamış. Bu haber Ahmet Yesevî'ye yetince, o ablasına aktarmış. Ablası da: "Babamın vasiyeti var, senin zamanının gelip, gelmediğini babamızın türbesi içinde bulunan bir sofra tayin edecektir. Eğer o sofrayı açabilirsen, zuhur zamanın geldi demektir, var, git!" demiş. Türbeye giden Ahmet sofrayı bulup aşmış, böylece zuhur zamanının geldiği anlaşılmış. Sofrayı yanına alıp Yesi'ye doğru hareket etmiş" .

etmeye başladı. Özellikle Orta Asya'da bulunan müesseseler tarafından ciddi araştırmalar yapılmaktadır. Yesevîliğe dair yeni malumat bulundukça yeni görüşlerin, tespitlerin ortaya çıkacağı muhakkaktır. Yine de, belirtilen kaynaktaki (Hazinî'nin *Cevâhîrü'l-Ebrâr min Emvâcî'l-Bihâr*) şekliyle, Yeseviyye ilkelerini bilmek yararlı olacaktır.

Yesevî Tarikatı Adabı: İki diz üstüne çöküp tevazu ve edebe riayet. Kendini herkesten alçak görmek. Herkesi kendinden üstün ve faziletli görmek. Bütün şeyh ve azizlerin huzurunda edepli ve sessiz durmak. Onların meclisinde izinsiz konuşmamak. Şeyhinin ve başka şeyhlerin velâyet sırlarını ve keramet rumuzlarını ifşa etmeyip, saklamak.[133]

Her tarikatta olduğu gibi, Yesevîyye tarikatında da müritlerin riayet etmesi gereken birtakım prensipler vardır. Bu prensipler her ne kadar, dışarıdan bakıldığı zaman, insanların hürriyetlerini kısıtlıyor gibi görünüyorsa da gerçekte bütün müesseselerin, barındırdığı insanların hayatlarını disipline etmek, arzulanan bir gayeye sevk etmek, cemiyete faydalı bir fert hâline getirebilmek için kurallar koymak tabii olmalıdır.[134] Yesevîyye tarikatına giren bir müridin riayete mecbur olduğu hususları on maddede toplayabiliriz:

1- Mürit hiçbir zaman kimseyi şeyhinden üstün bilmemeli ve ona mutlak teslim olmalıdır. 2- Mürit, zeki ve idrak sahibi olmalı, bu suretle de şeyhinin rumuz ve işaretlerini, açıklamaya lüzum gösterilmeden anlayabilmelidir. 3- Mürit, şeyhinin söz ve fiillerine razı olmalı ve ona itaat etmelidir. 4- Şeyhinin bütün hizmetlerinde çevik olmalıdır ki, rızası meydana gelsin. 5- Mürit, sözünde doğru, vaadinde sağlam olmalıdır. 6- Vefalı olmalıdır. 7- Bütün mal ve mülkünü, şeyhinin emrine amade kılmalıdır. 8- Şeyhinin sırlarını tutarak, ketûm davranmalı, herkese söylemekten sakınmalıdır. 9- Şeyhinin emir, teklif, vaaz ve öğütlerini göz önünde tutup asla ihmal etmemelidir. 10- Allah-u Tealâ'ya ulaşmak için, şeyhi yolunda canını vermeye hazır ve onun dostuyla dost, düşmanıyla düşman olmalıdır.[135]

Yesevîyye Tarikatının Önemli Hükümleri: Mârifetullah (insanların yaratılış sebebi). Mutlak cömertlik (maddî ve manevî). Gerçek doğruluk (sıdk). Hakk'al Yakin'de kaybolmak (Fena fî-İlâh). Tevekkül. Tefekkür.

Yesevîyye Tarikatında Şeyhliğin Rükûnları: İlme'l Yakin, Ayne'l Yakin ve Hakka'l Yakin'e ulaşma, İslâmî ilimlere derinliğine vukuf, Hilm (Yumuşak huyluluk), Sabır, Hakk'ın hoşnutluğunu kazanma gayreti, Gerçek İhlâs ve Allah-u Tealâ'ya yaklaşma arzusu (Kurbiyet).

---

133 Hazinî, *Cevâhîrü'l-Ebrâr min Amvâcî'l-Bihâr*, s. 83-84 (Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*'dan naklen, İstanbul 1994, s. 336).

134 Eraydın, *A.g.e.*, s. 336.

135 Hazinî, *A.g.e.*, s. 82-83.



Yesevî Tarikatının Vacipleri: Kemâl sahibi olmayı arzulama. Cenab-ı Hakk'a ulaşma isteği (vasıl-i İllâllah). Beyn'l havfı ve'r-Reca ve zikre mülâzemet.

Yesevî Tarikatının Sünnetleri: Cemaatle namaz, seherde uyanıklık, devamlı abdestli olmak, her an Hakk'ın huzurunda olduğunu düşünmek, Hakk'ı zikir ve salih kimselere itaat.

Yesevî Tarikatının Müstehabları: Arzuyla misafir gözetmek, kendi hâlince misafir kabul etmek, misafir ne kadar kalabalık olursa ganimet bilmek, misafirin fazla kalmasını te'min etmek, misafirin arzusunu yerine getirmek, bağlı bulunduğu şeyhine dua etmek.

Yesevîyye Tarikatında Halvet: Yesevî tarikatında, halvetin önemi ve kendisine has bir usûlü vardır. Ahmet Yesevî'ye göre halvet kelimesindeki harflerde birçok hikmetler gizlidir. Meselâ: (H) Hâlîden, (Lam) Leylden, (Vav) Vuslattan, (T) Hidayetten alınmıştır.[136] Halvet sırasında nefse ve şeytana ait olan hazlar yanıp mahvolmalıdır, insanın gönlü masivadan arınmalı ve Allah nuruyla dolmalıdır. Hazinî, Yesevîyye tarikatında halvetin ananevî şekillerini ve merasimini şöyle anlatıyor:

Mürşidin izniyle yapılacak halvet için bir gün önceden oruca başlanır. Halvet ârifesinde, sabah namazından sonra, tespih ve tahliller çoğaltılır. Bu zikirden sonra, saf bağlayıp, kıbleye karşı sekiz tekbir getirilir. Bundan maksat nefis ve heva ordusuna karşı açılan harbin başlangıcında Allah'tan yardım ve zafer dilemektir.

O günün ikindi namazından sonra, mabet ve halvet-hanenin delikleri, kapıları, bacaları kapatılır, böylece halvete girecek müridin, sülüküne hava ve soğuğun zarar vermesi önlenmiş olur. Daha sonra mürit, yapmakla görevli olduğu evrad, istiğfar ve ezkar ile güneş batıncaya kadar Allah-u Tealâ'ya yalvarır ve gözyaşı döker. Namaz kıldıktan sonra, yemek için eller yıkanır. Sofraya sıcak su getirilir. Bu su ile iftar edilir. Bundan böyle bir daha su verilmez. Daha sonra Ahmet Yesevî'nin kerametiyle bitmiş olan "Kara darı"dan halvet çorbası içilir. Kara darı bulunmadığı takdirde, çorba kızıl darıdan da yapılabilir.

Yemekten sonra Kur'ân-ı Kerim'den bir sure veya birkaç ayet okunur. Ayakta saf teşkil edilerek, yüksek sesle üç tekbir daha alınır. Sonra oturup, hürmet ve tazimle gece yarısına kadar Allah-u Tealâ'yı zikirle meşgul olunur.

Bu sırada halvet-hanenin ayrı bir bölümünde başlar tıraş edilir. Ustura ve taş hazırlanır, sonra üç tekbir alınır. Tıraştan sonra, halvet-hanenin içinde saf bağlanıp, önce kıbleden başlamak şartıyla dört tarafa üçer tekbir getirilir. Daha sonra halka teşkil edilip, zikre başlanır. Bu zikir, mum sönünceye kadar devam eder. Mum söndükten sonra, zarûrî olan uyku ihtiyacını gidermek için birkaç saat istirahat edilir.

[136] Hazinî, *A.g.e.*, s. 87.

Gece, gündüz bu minval üzere devam eden halvet tam kırk gün sürer. Bu esnada hicaplar kalkar, ilâhî nurlar inkişaf eder.[137] Halveti'n son günü, mutfak hademeleri, önce "destur" ile halvet-haneden çıkarak, kurbanlar keserler. Kesilen kurbanların kanları köpeklere verilmeyip, toprağa gömülür ve kemikleri saklanır.[138] Kesilen kurbanların boğazları kebap edilerek, soğuk su ile birlikte halvet ehline verilir. O gece halvet-haneden çıkılır, ihvanın evlerinde istirahat edilir. Sabah namazından sonra topluca zikre başlanır. Üç tekbir getirilip, Allah-u Tealâ'dan hayırlar talep edilerek, dua ve niyazda bulunulur. Sonra herkes kalb huzuru ile evlerine dağılırlar.[139]

Yesevî Tarikatında Zikr: Yesevî tarikatının zikri "cehrî"dir. Zikr-i minsârî adıyla da anılan bu zikir hakkında Şeyh Muhammed Gavs, şu bilgiyi vermektedir: "Zikr-i Erre (zikr-i Minsârî)nin yolu, iki elini, iki uyluğunun üzerine koyarak, nefesini de göbeğine doğru vererek "Ha" deyip, nefesi de göbek altından uzatarak, baş, bel, sırt aynı hizaya getirilmek suretiyle, şiddetle "Hayy" diyerek, zikre bu tarz üzere devam etmektir. Bir marangoz, tahtanın üzerinden nasıl bıçkıyı çekerek seslendiriyorsa, zikreden de kalbini düzeltmek ve temizlemek için, zikri, kalb tahtası üzerinde öylece çekmelidir.[140] Bazı şeyhler "Zikr-i Minsârî'yi -Ha, Hayy"; bazıları da "Allah" tarzında icra ederler. Zikr-i Erre, zikredenin hançeresinden, bıçkı sesine benzer bir sesin çıkması manasına geldiğinden dolayı, bu isimle yâd edilmiştir.

Şimdi genel olarak Yesevî tarikatının esaslarını sıralayabiliriz: Tevhit anlayışına dayalı tasavvufî görüş, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılık, şeriatı zarûrî gören bir anlayış, riyâzet ve nefis ile mücadele, halvet ve zikir.[141]

5. Halifeleri

Ahmet Yesevî, bütün İslâm tarikatlarındaki mevcut usûle riayet ederek, daha hayatında birtakım halifelerini muhtelif Türk sahalarına yollamıştır. Bunlardan birçoğu unutulmuşsa da asıl büyük şeyhlerin hatırası saklı tutulmuştur. Onun ilk halifesi, meşhur Arslan Bab'ın oğlu Mansur Ata (Ö. H. 594-M. 1197)'dır, yerine oğlu Abdülmelik Ata, sonra onun oğlu Tac Hoca (Ö. H. 596/M. 1199) geçmiştir ki, Zengi Ata'nın babasıdır. İkinci halifesi Harezmli Said Ata'dır (Ö. H. 615/M. 1218). Hakkında fazla bir malumatımız olmamakla birlikte, Yesevî'nin rehberliğinde çok büyük dereceye ulaştığı söylenmektedir.[142]

---

137 Hazinî, *A.g.e.,* s. 88.

138 Bu olaya Köprülü, Şamanlığın kalıntısı olarak bakmaktadır.

139 Hazinî, *A.g.e.*, s. 89.

140 Eraydın, *A.g.e.,* s. 338.

141 Uluçay, *A.g.e.,* s. 119-120.

142 Baran, *A.g.m.*, s. 7.



Üçüncü halifesi Süleyman Ata'dır (Ö. H. 582/M. 1186). Bu kimse, Sufîyâne şiirleri ve menkıbeleri ile Türkler arasında büyük şöhret kazanmıştır.

Mutasavvıfların biyografilerine ait eserlerde Irak, Horasan, Mavera ün-nehr sufîlerden ayrı olarak Türk şeyhleri diye zikredilen mutasavvıfların hemen hemen hepsi Yesevîyye tarikatına mensup şeyhlerdir.[143] Bundan başka, Hacı Bektaş ile Sarı Saltuk'u Ahmet Yesevî'nin Anadolu'ya manevî fetihler için yolladığı menkıbelerle destekli gerçekler hâlinde bilinmektedir.[144]

Ayrıca, Ahmet Yesevî'nin *Fakrnâme* isimli risâlesindeki muhteva ile Hacı Bektaş'ın *Makalat*'ının yer yer aynı derecede birbirine benzediği görülmektedir.[145] Bir diğer halife Şeyh Lokman-ı Parende'dir. Perendelik hizmetini ona Muhammed-i Hanefî oğlu Ahmet Yesevî vermiştir.[146] Ahmet Yesevî'nin Çoban Ata ve Kara Baba isimli meşhur müritleri de unutulmamıştır.[147]

Ahmet Yesevî şakirtlerinden Sufî Muhammed Danişmend Zernukî'yi Otrar'a, Sadr Şeyh'in zaman içinde Ahmet Yesevî'nin nezdinde kardeş mertebesine çıktığı bilinmektedir. Onu Koylak'a gönderir.[148] Aynı zamanda, Sufî Muhammed Danişmend, hocası Ahmet Yesevi ve Yeseviyye tarikatı hakkındaki önemli bilgilere haiz Mirâ'tü'l- Kulub'ün derleyicisidir.

Sonuç olarak, Ahmet Yesevî, bize göre, tasavvufun ilk dönemi ve ikinci dönemi arasında geçiş noktasında bulunmaktadır. Muhyiddin Arabî ile ilk dönem tasavvuf düşüncesi doruk noktasına ulaşmış ve Hak'la Hak olmak, Vahdet-i Vücut anlayışını geliştirmiştir. Hak'la Hak olanın, insan-ı kâmil'e, yetkin insana ulaşmasını simgelediği görüşü ise Ahmet Yesevî'nin hareket noktasını oluşturur. Ancak, Ahmet Yesevî'de en önemli noktalardan biri, insanın insan-ı kâmil'e ulaşmak için çaba gösterilmesi gereğidir. Bu çaba ise eğitimdir.

Eğitim temellerini içinde yaşadığı toplumun kültüründen alan Ahmet Yesevî, Türk töresini, Türk dilini tasavvuf düşüncesi ile birleştirmiş, bezemiş ve Türk tasavvufunun temeline ilk taşları koymuştur. Bu yüzden Ahmet Yesevî, tasavvufun hem ilk dönemine, hem de ikinci dönemine girebilen bir kavşak noktasıdır.[149]

Yesevî'den önce, Türkler arasında tasavvuf yoluna girmiş kimseler yok değildi; lâkin onlar, ya büyük İslâm merkezlerinde Acem kültürünün tesiri ile acem-

---

143 Köprülü, *A.g.e.*, s. 203.

144 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1968, II/92.

145 Hacı Bektaş Velî, *Makalat*, haz.: Esat Coşan, Ankara 1971, s. 30-34.

146 *Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî, Vilâyetname*, haz.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 5.

147 Alexandre A. Benningsen, *Sufî ve Komiser*, çev.: Osman Türer, İstanbul 1984, s. 266-267.

148 Müminov, *A.g.m.*, s. 26.

149 Temren, *A.g.e.*, s. 26.

leşmişler, yahut, yeni dinin umumîleşmesi için büyük Türk kitleleri arasına girerek orada unutulup gitmişlerdi; içlerinden hiçbiri, kendilerinden sonra da yaşayıp, devam edebilecek kuvvetli bir şey tesirine muvaffak olmamıştır.[150]

Ahmet Yesevî, Orta Asya Türk kabilelerinin Müslümanlaşmasında önemli rol oynamıştır.[151] Yesevîlik dilinin Türkçe olmasının da Türk çevresinde tesiri büyüktür. Yesevîliğin tesiri başlıca şu sahalarda olmuştur: 1- Kıpçak, yani bugünkü Kuzey Türkler, 2- Türkmen sahası, 3- Azerî sahası, 4- Batı Türkleri, yani Anadolu sahası, 5- Hindistan, 6- Afganistan.[152]

Bugün bile bu bölgelerde Yesevîliğe mensup olan kimseler vardır. Seyhun mıntıkası ile Özbek, Kazak bozkırlarında Ahmet Yesevî'nin ehemmiyeti asla eskimemiş ve hiçbir tarikat onun yerini tutamamıştır.[153] Yesevîlik, Yunus Emre'nin yetişeceği manevî ortamı hazırlamış ve onu da etkilemiştir. Hoca Ahmet Yesevî, Anadolu ve Rumeli'yi fetheden kuvvetlerin başında bulunan Horasan erlerinin manevî atası idi. Ondan beş asır sonra gelen Evliya Çelebî'nin (ö. 1681) Yesevî'yi büyük babalarından sayması boşuna değildir.[154] Ahmet Yesevî, İbn Arabî'yi bile tesiri altında bırakmış bir şahsiyettir.[155]

KAYNAKLAR

AHMET YESEVÎ, *Hikmetler*, haz.: İbrahim Hakkulov, çev: Erhan Sezaî Toplu, İstanbul 1995.

ALİ ŞİR NEVÂYÎ, *Nesâyimû'l-Mahabbe min Şemâyimî'l-Fütüvve*, haz.: Kemal Eraslan, Ankara 1996.

BABACANOV, *Yasaviya i Nakşbandiya v Maverannahre*, İz İstorii Vzaîmootnoşenîî (ser. XV-XVI vv.).

BABİNGER, Franz, *Der İslâm, Die Religionen der Erde III*, Münih, 1966

BALASAGUNSKİY, Yusuf, *Blagodatnoe znaniye. İzdanie*, S. N. İvanov, Moskva, 1983.

BARAN, Şafak, "Ahmet Yesevî", *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, Cilt 29, Sayı: 2.

BARTOLD, V.V., *Soçineniyba*, C.II, Iç., Obşiye rabotı po istorii Sredney Azii. Rabotı po istorii Kavkaza i Vostoçnoy Evropı, İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı;, Moskva 1963.

[150] Köprülü, *A.g.e.*, s. 117.

[151] Benningsen, *A.g.e.*, s. 85.

[152] Baran, *A.g.m.*, s. 13.

[153] Çağatay Uluçay, *İlk Müslüman Devletleri*, İstanbul 1965, s. 80; Köprülü, *A.g.e.*, s. 193-195.

[154] Diriöz, *A.g.m.*, s. 17.

[155] Baran, *A.g.m.*, s. 13.



BARTOLD, W. W, *Bogra Han. İlek Han*, (statii)/Bartold V.V. Soçineniya, T. II (Ç.2). Moskva 1964.

BENNİNGSEN, Alexandre A., *Sufî ve Komiser*, çev.: Osman Türer, İstanbul 1984.

BOSWORD, K.E., *Musulmanskiye Dinastii*, s. 159, Moskva,1971.

CAR MUHAMMEDULÎ, "Hoca Ahmet Yesevî'nin hayatı hakkında yeni deliller ve O'nun Bilinmeyen *Risâle* Adlı Eserlerinin İlmî Değeri", *Milletlerarası Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bak. Hagem Yayınları, Ankara 1992, s. 13-20.

CEBECİOĞLU, Ethem, "Hoca Ahmet Yesevî ve Tasavvufî Anlayışı", *Ahmet-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, haz.: M. Şeker, İstanbul 1996.

CUMBUR, Müjgan, "Ahmet Yesevî'nin Ahî ve Gazileriyle Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993.

DİRİÖZ, Meserret, "Hoca Ahmet Yesevî'nin Şiirleri Üzerine", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Ekim 1989.

ERASLAN, Kemal, "Ahmed Yesevî" Maddesi, *DİA*., İstanbul 1989, II,159-163.

ERASLAN, Kemal, "Ahmet Yesevî'nin Hayatı", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1989.

ERASLAN, Kemal, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", *TDED*., c. XVIII, İstanbul 1977.

ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 4. Baskı, İstanbul 1994.

ESİN, Emel, "Ahmet Yesevî", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1989.

ESİN, Emel, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*, İstanbul, 1978.

FITRAT, Abdurrauf, "Ahmad Yassavî," *Yassavî Kim Edi*, haz.: Baybota Dostkaraev, Taşkent ty.

GÖLPINARLI, Abdulbaki (haz.), *Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî: Vilâyetname,* İstanbul 1958.

GÜNGÖR, Erol, *Tarihte Türkler*, VII. Baskı, İstanbul 1997.

HACI BEKTAŞ VELÎ, *Makalat*, haz.: Esat Coşan, Ankara 1971.

HAYİT, Baymırza, "Türkistan Kadınlarının Yesevîcilik Ananesi", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Kültür Bakanlığı Hagem Yayınları, Feryal Matb., Ankara 1992, s. 45-47.

HAZİNÎ, Ahmed b. Mahmud b. Hacı Şah, *Cevâhirû'l-Ebrar min Emvacî'l-Bihar*, haz.: Cihan Okuyucu, Kayseri 1995.

İstoriya Uzbekskoy SSR., Pod. Red. Ahunovoy M.A. i dr. T. I. Taşkent,1967.

KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1968.

KARAEV, O., *İstoriya Karahanfskogo Kaganata,* (X-XIII), Frunze 1983.

KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI-XII a.a. Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976.

KILIÇ, Mustafa, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993.

KOCAYEV, Muhtar, *Arıstan Baba Hoca Ahmet Yesevî'nin Üstadıdır*, haz. M. Mırzahmetov.

KONUKÇU, Enver, "Sayram ve Yesi", *Milletlerarası Hoca AhmetYesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993, s. 250.

KOROGLU, N. G, *Uzbekskaya Literatura*, Moskva ty.

KÖPRÜLÜ, Fuat, "Ahmet Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB yay., c. I, s. 213.

KÖPRÜLÜ, Fuat, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, II. baskı, Ankara 1972.

KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, II. Baskı, İstanbul 1995.

KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981.

KURNAZ, Cemal ve diğerleri (haz.), *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı Yay., Ankara 1998.

MELİKOF, Irene, "Ahmet Yesevî ve Türkler'de İslâmiyet", *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri,* Kültür Bak. Hagem Yayınları, Ankara 1992, s. 61-69.

MÜMİNOV, Aşirbek, "Yesevîyye'nin Membaları, Menşeyi", *Yesevîyye Tâlimi*, haz.: Mekemtas Mırzahmet, Türkistan 1996.

NAZAROV, Geldi, "Hoca Ahmet Yasavı'nın Hikmetleri", *Muğallımlar Gazetesi*, 9 Haziran 1993.

NİGMETOV, Hamid Gulamoğlu, "Yesevî'ye Ait Bazı Seneler".

PILYEV, *Fıtrat ve Yesaviy/San'at, (Aylık İctimaî, Siyasîy va Badî-Bezaklı Jurnal)*, 1991.

QOJA AHMET YASAUİ, *Diuani Hikmet*, haz.: Muhammedrahım Carmuhammedov, Almatı, 1993.

SARDAR, Ahmet, "Hazrati Hoca Ahmet Yesevî", *Şura Dergisi*, 1915. Ufa, s. 24.

SIZDIKOVA, Rabiğa, *Yasavi Hikmetlerinin Tilin Zerttev Jayı*, haz.: Mırzahmetov.

Şeker, Mehmet (haz.), *Ahmet-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, İstanbul 1996.

TAJİKOVA, K., *İslâm: Dünyetanım, İdeologiya, Sayasat*, Almatı 1989.

TEMREN, Belkıs, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, I. baskı, Ankara 1995.

TOSUN, Necdet, "Mira'tü'l-Kulub", *İLAM Araştırma Dergisi* c. II. sy. 2 (Temmuz-Aralık 1997).

ULUÇAY, Çağatay, *İlk Müslüman Devletleri*, İstanbul 1965.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, III. baskı, İstanbul 1994.

YAKIT, İsmail, "Hoca Ahmet Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1994, Sayı: 1.

YAZICI, "Hoca Ahmet Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Kayseri 26-29 Mayıs 1993.

ZEYBEK, Namık Kemal, "Hedef Hoca Ahmet Yesevî Çizgisinde Birleşmek...", Röportaj: Hayatî Bice, *Türk Yurdu,* 6, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, s. 40-45.

ZEYBEK, Namık Kemal, *Türk Olmak*, Ankara 1997.



The Place of Hodja Ahmet Yesevi in Turkish-Islamic Philosophy

Prof. Dr. Dosay Kencetay

ABSTRACT

Hodja Ahmet Yesevi, who established the turning point in the formation of the Turkish Islamic civilization and who initiated the universe of new values with the light of faith in the old Turkish philosophical system left a deep trace in the memories of the public and in the pages of history. Ahmet Yesevi is presented by historical sources as, "Sultan-i-arif"(Sultan of the enlightened), "Sultan-i Turk" (Sultan of Turks), "Ahmad-i Sani"(Ahmad the Second), "Asitane-i Saadet"(Center of Felicity), "Kutbü'l Aktab"(Pole of the Poles), "Şeyhü'l meşayih"(Sheik of Sheiks), "pir -i Türkistan "(Master of Turkestan) and" Hz. Sultan Ahmet Yesevi "(Excellency Sultan Ahmet Yesevi).

In general, there are two significant facts indicating why the celebrated personality Hodja Ahmet Yesevi takes place in our historical memories. The first reason is that Yesevi is identified with Turks' understanding of Islam, emerging in old Turkish thought system on the basis of circular

transformational thinking, and maturing within the framework of folk poet tradition; The second reason is that Hodja Ahmet Yesevi is the historical figure who laid the foundation of the first Turkish sect and who formed its own unique doctrines and scientific understanding.

There emerged Sufis and theology teachers among Turks, but they had not been able to establish new methods of teaching Islam based on the ground of the old Turkish thought and culture and presenting it to the society. The truth of Islam is only one; but it is natural that every culture has its own language and principles of philosophy of life, different political, legal, and social institutions and economical patterns according to various geographical and climatic conditions, and an understanding of Islam depending on all these facts. This religion or culture, or in other words Islam is a phenomenon arising from the relationship of national traditions.

From the historical, theological and political aspects, the period of emergence of the philosophy of Yesevi corresponds to the period of Kara Hans developing in line with the emergence of various sects and parties within the frame of the Turkish-Islamic circle, which was a formation independent from that of Abbasids before the XI. century. This period was the period of the formation of the ideas of Yesevi; the period of development of sects in which Yesevi lived and extended to the time of the establishment of the State of the Golden Horde was the second phase of Yesevi sect, that is to say, it was the era when the Turkish Sufi movement gained popularity. The origin and the features of the so-called Turkish Islam begin from this period of Sects. The Kazakh Turkish state structure, its legal and administrative system, its social distribution, its education and training along with its genetic lineage tradition (Nesebname) and historical genealogy, its change patterns of the facts in the cultural and world-view layers, its legends, and the essential grounds of the subject matter of epics were all re-created and improved within the framework of the teachings and wisdom of Yesevi.

Yesevi's theory of Unity of Existence and Zikr (all creatures citing Allah's name) is a kind of wisdom emerged as a result "natural conversation" between the old Turkish Thought system and the Turkish Sufism. The Vahdet-i Vücut (wahdatul wujood: Allah is the only reality and nothing exists.) philosophy in the history of Islamic Thought had begun with the teachings of Yesevi before İbn Arabî stated it. The reason is that: in the history of mankind, the supposition that the soul aims to unify with the Absolute Self and that it is only possible with the soul to obtain harmony and reconciliation between the universe man and God is an idea originally belonging to old Turkish philosophy. Based on this, it is possible to say that the rise of the Vahdet-i Vücut (wahdatul wujood) concept to a doctrinal and philosophical level occurred in the basis of the old Turkish Thought in Khorasan and Maveraünnehir (Transoxiana) two



centuries before Ibn Arabi. The reason for this is that the most important factual property of Vahdet-i Vücut (wahdatul wujood) is that soul is a truth.

Yesevi philosophy is the science covering the practical principles and moral ideas of the doctrine and teachings of man and his psychological characteristics along with his spiritual maturation. Yesevi recognizes the true nature of man as soul, he studies the psychological features of man in unity and in accordance with the verses of the Holy Qur'an, and he evaluates the practical principles and the moral ideas of spiritual maturity doctrine as a whole with man and his social life. Yesevi thought is a philosophy of wisdom indicating that the inner experience of man may be a source of knowledge like the nature. His wisdom of demeanor shows the capability of collecting humane mentality and powers of "Self" in a single center and defines the maturity of man by means of moral independence. For instance, in his perfect man doctrine, he explains the qualitative perfection of the soul of man with the principles "Die before you really die" and ""Know yourself first" through the seven epistemological categories of recognition. Although, only three degrees of recognition of the divine truth, that is, 'ilm el-yakin (recognition by seeing), ayn el-yakin (recognition by feeling), and hakk el-yakin (recognition by experiencing), are common in mysticism in general, there are seven degrees of recognition of the divine truth known as ism el-yakin (recognition by name), resm el-yakin (recognition by imagining), ilm el-yakin (recognition by seeing), ayn el-yakin (recognition by feeling), hakk el-yakin (recognition by believing), hakikatü'l hakki'l-yakin(recognition by believing divine reality), Allah'ül hakikati'l hakki'l-yakin(recognition by believing divine reality of Allah) in Yesevi doctrine. Through these recognitions, man will reach the Unity and Reality of Truth both from the epistemological and ontological point of view. So, this is the most important phenomenon that separates the Turkish Sufi culture from the other Sufi schools.

Yesevi doctrine is the mystical and moral philosophy developed in accordance with tripartite conception of the universe and orderliness in the old Turkish thought system. The essence of Yesevi doctrine is moral freedom. The importance of mystical and moral doctrine of Yesevi lies in reflecting clearly the principles and ideas in man's attaining moral freedom. In Yesevi's philosophy, attaining moral freedom is systemized by the "Die before you really die" and ""Know yourself first" principles and the perfect man doctrine. The informational principle of perfect man doctrine is based on the tripartite essential composed of wisdom, talk, and morality. Its main idea is to reach through love to the Unity of Real Existence that acquired a meaning. These three main principles save man from becoming the slave of self and becoming self-alienated and thus make man reach moral maturity.

First, man should be equipped with the knowledge he needs for reaching maturity. The source of this knowledge is wisdom. Wisdom is different from phi-

losophy and science. Wisdom is the knowledge covering human reason, thought, and behavior as a whole. It is only this kind of knowledge that can save man from slavery within himself. In science of Yesevi wisdom the criteria for recognizing man and Allah is made clear by means of specific teachings

The second is natural talk based on true love. The natural talk method of Yesevi is completely different from the principle of "necessity of revolution" on which the Marxist dialectic is based. In the history of Turkish Philosophy, the old Turkish thought system underwent essential transformation in terms of phenomenon and essence by means of the natural talk method of Yesevi science and thus rose to the level of new civilization. As a result, if man is serving for the harmony of universe according to the old Turkish thought system, with the introduction of Yesevi doctrine. The universe came to be known as a being to be at the service of man created by Allah. That is because man changed into the "center of universe" by means of Islam Spirit. In other words, man rose to the level of the Islam spirit. In short, the universe turned into man; and covering the layers of dignity of the universe acquired a perception meaning to rise to spiritual and humane maturity and to cover the moral layers. In old Turkish society, one's freedom of choice people was out of discussion. After introduction of Yesevi thought, human freedom, matter of conscience and religion gained an important position. The "supernaturalism" in the old Turkish thought system, was transformed into the teaching of Oneness of Being after wisdom.

Third, the assurance of society and political life and order in Yesevi doctrine is morality. Morality is a necessary principle in general for the welfare of human society and in particular for the happiness of man. In Yesevi thought, the direct criterion for value of morality and moral duties is man. In this thought, the degrees of faith, levels of love, kinds of death, types of life span, that is to say, the issue of meaningful and meaningless life, inner and its psychotechnical characteristics, the concepts of ignorance and wisdom have all been evaluated in terms of love in Sufism.

In Yesevi thought, religious tolerance is based upon a reality existing not only in religion but also between religions and even beyond religions. Had the religious tolerance not existed, no love, no affection, no communication, and no peace could have been established among human beings. Yesevi established a special doctrine seeking to continue the spiritual unity of mankind that existed in "el-misâk"(at the time of Holy Convention) regardless of properties of race, language, and religion. To him, Creation is nothing more than affection and the desire to love. His idea is a divine affection depending on and calling for love for Allah's sake. Therefore, the idea of Yesevi is so many times superior to and deeper than the nature of humanism.



Место Ходжи Ахмета Ясави в Тюркско-Исламском Мировоззрении

Профессор Доктор Кенжетай Досай

РЕЗЮМЕ

Ходжа Ахмет Ясави, ставший одной из отправных точек становления тюркско-исламской цивилизации и основавший стройную систему ценностей в тюркской системе мышления и взглядов, оставил глубокий след как в памяти народа, так и в книге истории. Исторические источники называют А.Ясави «Правитель знающих людей», «Правитель тюрков», «Великий Ахмет», «Основатель счастья», «Старец Востока», «Наставник великих», «Туркестанский адепт», «Святой правитель Ходжа Ахмет Ясави».

В исторической памяти личность А.Ясави занимает особое место, имеющее под собой два фактора. Первый – А.Ясави внес изменения в систему мировоззрения древних тюрков и используя традиции поэтов-проповедников, сумел отожествить тюркское понимание мира и себя с исламом; второй – А.Ясави стал основателем одного из первых тюркских

суфийских орденов, при этом сумел создать присущее только ему учение.

До Ясави среди тюрков было достаточно суфиев и проповедников, однако они не смогли создать стройную систему и доступное, понятное для всех учение, где в тюркском мировоззрении и культуре фундаментом стал ислам. Одной из реалией ислама является то, что мусульманское мировоззрение и традиции в той или иной культуре формируются под влиянием языковых и социальных принципов, географических, климатических факторов, политических и экономических особенностей. Это естественно. Но в тоже время, источником существования и развития религии являются взаимоотношения культуры, национальных традиций и ислама.

С исторической, религиозной и политической точки зрения период формирования мировоззрения развивался параллельно с возникшими до 11 в. различными мазхабами и исламскими течениями среди тюрков. Этот период соответствал эпохе развития Караханидов, ставших независимым от Аббасидов формированием. Именно в этот период формировались идеи Ясави, а его орден развиваться до возникновения Золотой Орды, так как именно в тот момент орден Ясавийя вступил в новый этап – этап более широкого распространения среди тюрков. Фундамент и особенности тюркского мусульманства начинаются именно с периода деятельности этих орденов. Структура казахского государства, его юридическая и административная система, социальное распределение, образование, историческая родословная и традиции генетических генеалогический, акциденция изменений культурных слоев и видения мира, основы легенд и поэтических эпопей – все это сформировалось и развивалось в рамках учения Ясави.

Теория единства сущего и зикра является своего рода результатом «естественного общения» древнетюркской системы мышления и тюркского мистицизма. В истории исламской мысли понятие «Единства Всевышнего» возникло вместе с учением Ясави, даже раньше, чем эти взгляды высказал Ибн Араби. В истории человечества достижение Абсолютного Я, соединение мира, человека и Аллаха возможно через духовное развитие, это присуще древнетюркской мысли. Поэтому превращение понятия «Единства Всевышнего» в доктрину и философию за два века до Ибн Араби произошло в Хорасане и Мавераннахре, став фундаментом для древнетюркского мировоззрения. И наиболее важной особенностью стало то, что дух считался истинной реальностью.

Мировоззрение Ясави стало наукой, охватывающей практические и моральные принципы, формирующие духовное взросление человека и его психологии. Ясави говорит, что суть человека – это дух, и психологические особенности должны развиваться вместе с обществом



на основе положений Корана, только тогда взросление человека будет полноценным. Идея Ясави – это философия мудрости, показывающая, как внутренний единство опыта человека и природы становятся источником знаний. Его учение показывает, как разум человека и его «Я» соединяются в едином центре, порождая взросление, которое зависит от его нравственной свободы. Например, в совершенном обучении принципы «Умереть раньше смерти» и «Понять себя» раскрывают семь эпистемиологических категорий взросления человеческого духа. В своей основе в суфизме осознание Всевышнего имеет три уровня – научное, религиозное и истинное, тогда как в учении Ясави этих уровней семь – слышимое, видимое, научное, религиозное, истинное, достоверно истинное, истинное, достоверно от Аллаха. Эти понятия с эпистемиологической и онтологической точек зрения приводят к Единству Всевышнего и конечной истине. Это и есть главное отличие тюркского суфизма от других суфийских школ.

Мировоззрение Ясави – это суфийская, нравственная философия, развивающаяся в гармонии с системой древнетюркского мировоззрения, основанного на космическом триединстве и соответствующего порядка. Учение Ясави есть нравственная свобода. Значение его суфийской, нравственной философии отчетливо показывает принципы и идеи по достижению нравственной свободы. В идеях Ясави достижение нравственной свободы систематизировано в воспитании совершенного человека на принципах «Прежде чем познать Всевышнего – познай себя» и «Умереть раньше смерти». Принцип воспитания совершенного человека опирается на три столпа - мудрость, общение и нравственность. Идеи же ведут к любви, которая дает смысл в постижении Единства Всевышнего. Эти три столпа спасают человека от саморазрушения и отрицания себя, позволяя достичь нравственного созревания.

Во-первых, для взросления в первую очередь необходимы знания. Источник знаний – мудрость. Мудрость сосредоточена в хикметах – поэтических произведениях. Хикметы отличаются от философии и науки. Хикметы – это знания, охватывающие разум, мысли и поведение человека. Только получив такие знания, человек сможет избавиться от внутреннего плена. В хикметах Ясави представлены специальные критерии понимания Аллаха.

Во-вторых, естественное общение, основанное на истинной любви. Естественное общение Ясави является полной противоположностью принципам «вынужденной эволюции» в диалектической теории Маркса. В истории тюркской мысли система древнетюркского мышления путем естественного общения в соответствии с учением Ясави поменяло свою суть и личностный фундамент, создав новый уровень цивилизации. В результате если человек, согласно древнетюркской системе мышления,

трудится во благо гармонии мира, по учению Ясави, мир начинает осознавать человека как создание, служащее во имя Аллаха, в то же время, под влиянием духа ислама, становясь центром Вселенной. Другими словами человек поднимается до уровня мирового духа. Место в мире и Вселенная ранее воспринимались как раздельные понятия, но после Ясави эти понятия объединились, а все слои мира, все сущее превращается истину, данную нам Аллахом. В древнетюркском обществе у человека практически не было выбора. С появлением учения Ясави свобода человека, его совесть и вера стали главными понятиями в жизни человека.

В-третьих, идея Ясави есть нравственность, гарантирующая порядок в общественной и политической жизни общества. А нравственность в свою очередь, есть главный принцип счастья. В учении Ясави меркой ценности нравственности стал человек. Поэтому в суфизме вера, смерть, жизнь, многие осмысленные либо бессмысленные вопросы жизни, внутренний опыт и психотехнические особенности, безграмотность и интеллигентность оцениваются через понятия суфийской любви.

В идеях Ясави веротерпимость проявляется не только внутри религии, но и по отношению к другим религиям. Если не будет веротерпимости, то между людьми не будет любви, дружбы и общения. Ясави призывал вне зависимости от рода, языка, религии, продолжать духовное объединение людей. Для Ясави созидание – это прежде всего любовь. Любовь к Аллаху. Поэтому идеи Ясави глубже и выше, чем природа гуманизма.



Влияние Ислама на Развитие Архитектуры Мавераннахра VIII – Начала XX в.

Доктор архитектуры Юсупова Мавлюда Аминжановна
проф., зав. Отделом «Архитектуры» Института Искусствознания АН РУЗ

РЕЗЮМЕ

Культовое зодчество Узбекистана IX– начала XX вв. представляет собой значительное явление в истории мировой исламской архитектуры. В средние века здесь формируется мощная по творческому потенциалу школа зодчих, одна из выдающихся на мусульманском Востоке.

В начале VIII в. Центральная Азия была завоевана войсками Арабского халифата. Землям, расположенным к востоку от Амударьи, они дали название «Мавераннахр» – «то, что за рекой». Эти земли примерно совпадают с территорией современного Узбекистана. Привнесенный в Мавераннахр арабами Ислам становится главенствующей религией в регионе и имеет определяющее влияние на развитие и формирование особенностей архитектуры Мавераннахра.

В статье в краткой форме освещается эволюция исламской архитектуры на территории Мавераннахра на протяжении VIII– начала XX вв. Исходя из общих и основных тенденций этого процесса, материал представлен в хронологическом порядке по трем историческим периодам.

***В ранний период* (VIII- XIII вв.),** начиная с первых веков исламизации региона, в Мавераннахре появляются и получают развитие новые, присущие Исламу типы культовых сооружений: мечети трех видов (джума или джами, квартальные или гузарные, и намозгох), первые медресе, мавзолеи, ханака и хазира. Запрещенные Исламом изображения живых существ вытеснены растительным, геометрическим и эпиграфическим орнаментами.

Соборные мечети были двух вариантов. Первый, более распространенный вариант – представляли собой крупные сооружения с внутренним двором, окруженным колонной галереей. Второй вариант – это замкнутый зал с перекрытием на многочисленных деревянных колоннах или кирпичных столпах. Минареты при джума-мечетях поначалу строили из сырцового, а затем из жженного кирпича с арочным фонарем в завершении. Архитектура мавзолеев отражала тенденцию развития монументальной архитектуры Мавераннахра от центрической композиции здания к портально-купольной. Великолепные сооружения Бухары – мавзолей Саманидов (IX–X вв.), построенные в XII в. минарет Калян, мечети Магоки-Аттори и Намазгох являются одними из самых древних сохранившихся построек этого типа в Центральной Азии.

В период расцвета (XV-XVI вв.) получают дальнейшее развитие и кристаллизуются типы культовых сооружений Ислама. Достигают совершенства и канонизируются классические типы мечетей, ханака и медресе. Лучшими были: квартальная мечеть Балянд; соборные мечети Биби Ханым и Калян и др. Некоторые квартальные мечети XVI в. одновременно служили суфийскими ханака (Ходжа Зайн ад-Дина, Шохи Ахси).

Мавзолеи строили, главным образом, в период Амира Темура и Темуридов. Первый их тип – это портально-купольные, богато украшенные мозаикой и майоликой постройки (в ансамбле Шахи-Зинда), второй тип – двухкамерные мавзолеи-ханака или многокамерные мавзолеи-конгломераты в составе монументальных мемориальных комплексов.

Строительство мавзолеев прекращается при Шейбанидах – последователях ранних установлений Ислама и суфизма. С ростом в Мавераннахре популярности суфизма, в среде светской и духовной знати получает распространение тип захоронения без мавзолея – в хазира (погребальном дворике под открытым небом), что было присуще погребениям почитаемых суфиев. В особо почитаемых комплексах вне



стен, но вблизи дворика хазира сооружали монументальное здание ханака, поминальной мечети и др. (в комплексах Баха ад-Дина Накшбанда, Чор-Бакр, Касим-шейха и др.).

Это был период расцвета архитектуры суфийских ханака, которые в XV–XVII вв. были трех видов. *Первый*, или *ранний вид* – это ханака с крупным залом, обведенное с 1-2-3 сторон колонным айваном (Ходжа Порсо, Ходжа Зайн ад-Дина в Бухаре, Махдуми А'зам под Самаркандом). Более монументальным был *второй вид* – ханака в виде крупного портально-купольного здания с худжрами на его углах (ханака Баха ад-Дина Накшбанда, Касим-шейха, Хаким Мулло Мира в Бухарском оазисе). Наконец, *третий вид* – портально-купольные ханака, выстраиваемые смежно с мавзолеем в уже сложившихся мемориальных комплексах (ханака Хакима ат-Термизи в Термезе, Ходжа Абди-Даруна в Самарканде и Сайф ад-Дина Бохарзи в Бухаре).

В поздний период (XVII–XIX вв.), в связи с экономическим кризисом почти все типы культовых построек возводятся не столь монументальными и более скромными по масштабам. Квартальные мечети часто входят в гузарный центр дворовой структуры (Джафар Ходжа, Худжа Таббанд), иногда совмещают функции ханака (Куча бог, Джахр и др.). Соборные мечети строятся в основном второго типа – в виде замкнутого многоколонного зала с плоским деревянным перекрытием на деревянных колоннах (мечеть Джума в Хиве), иногда с прилегающим колонным айваном (мечети Джума в Коканде, Андижане и в Маргилане). Часто потолки зала и айвана соборных и квартальных мечетей украшаются многоцветными росписями с изысканным растительным узором, иногда в сочетании с геометрическим орнаментом (мечети Ферганской долины).

Суфийские ханака строились преимущественно первого типа – с колонным айваном в составе суфийского комплекса дворовой структуры. Эти ханака служили также мечетью прилегающего квартала (ханака-мечети в суфийских комплексах Халифа Ниязкул, Халифа Худойдот и др.). Мавзолеи, за редким исключением, представляли собой в поздний период скромное портально-купольное здание.

В течение рассматриваемого мусульманского периода в Мавераннахре сформировались и развивались региональные школы зодчества с самобытными локальными чертами. Созданные ими шедевры исламской архитектуры вместе с их фоновой исторической застройкой в городах Самарканд, Хива, Бухара и Шахрисябз как музеи под открытым небом включены в «World Heritage List» – список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО.

Средневековое зодчество Мавераннахра представляет собой значительное явление в истории мировой исламской архитектуры. Здесь сформировалась мощная по творческому потенциалу школа зодчих, признанная одной из лучших на мусульманском Востоке.

Историко-архитектурный фон в раннеисламское время

Архитектура раннеисламского времени во многом продолжала местные традиции, сложившиеся в предшествующее время. Ко времени арабских завоеваний в VII–VIII вв. наиболее крупными городами на территории Узбекистана были Бухара, Самарканд, Термез и др. Традиционно они состояли из трех частей: крепости – *диз*; города – *шахристана*; окружавших их торгово-ремесленных предместий – *рабадов*. Цитадель, укрепленная мощными сырцовыми стенами, размещалась внутри города, обнесенного оборонительной стеной (Самарканд) либо рядом с шахристаном (Бухара). В это время еще существовали древние стены, окружавшие оазисы. Так, например, Самарканд и его округу обводила стена – Девори-Киямат, Бухарский оазис – стена Кампирак, или Кампир-дувал.

В городах-ставках правителей возводились парадные дворцы с богато декорированными главными залами. Выделялись дворцы в Варахше под Бухарой и в древнем Самарканде на холме Афрасиаб.

В начале VIII в. Средняя Азия была завоевана войсками Арабского халифата: в 709 г. пала Бухара, в 712 г. – Самарканд. Земли, расположенные к востоку от Амударьи арабы назвали «Мавераннахр» – «то, что за рекой». Эти земли примерно совпадают с территорией современного Узбекистана. Арабы привнесли сюда Ислам, который со временем стал главенствующей религией в регионе.

Арабские наместники обновляли и заново отстраивали стены вокруг оазисов, развивали торговлю вдоль Великого Шелкового пути, способствовали экономическому и культурному развитию городов Центральной Азии.

К середине VIII в. при халифе Абдужаффаре Мансуре (754-775) был взят курс на привлечение к правлению местных аристократических династий. Первыми из них были *Бармакиды*, затем *Тахириды,* и с последней четверти IX в. – *Саманиды*. Освобождение Средней Азии от арабского владычества, способствовало возрождению местных культурных традиций, хотя уже под значительным влиянием Ислама, ставшего государственной религией всех последующих государств Мавераннахра.

В 875-999 гг. на территории Средней Азии было образовано государство Саманидов, объединившее под своей властью крупные сопредельные территории. Его экономика занимала одно из передовых мест среди стран Востока.



В целом, в IX–XV вв. города Мавераннахра процветали, благодаря активной торговле и культурному взаимообмену по Великому Шелковому пути. Оживленное общение Мавераннахра с исламскими странами Ближнего и Среднего Востока способствовало активному взаимовлиянию в искусстве, науке и архитектуре. Большое распространение получил арабский язык, он использовался в государственном делопроизводстве и в научной литературе. На арабском писали выдающиеся ученые-энциклопедисты Мавераннахра IX–X вв., внесшие значительный вклад в мировую науку, – ал-Хорезми, Абу-Али ибн-Сина (Авиценна), Бируни и др. Большой вклад в развитие духовности народов Востока внесли ученые Мавераннахра IX–X вв.– Имам ал-Бухари, Имам ат-Термези, ал-Матуриди и др.

Столица Саманидов – Бухара становится крупнейшим городом, которому, по сообщению автора X в. Джейхони, не было равного в Хорасане и Мавераннахре по величине и заселенности[1]. Так же интенсивно развиваются и другие древние города Мавераннахра, расположенные вдоль трасс Великого Шелкового пути – Самарканд, Хива, Шахрисабз, Термез, Карши, Ташкент, Маргилан.

При Саманидах, как и прежде, многие города состояли из крепости – *кухендиз*, древней части города – *шахристана* и предместий – *рабадов*, которые в этот период так же обносятся оборонительной стеной и включаются в черту города. Основные улицы рабада, где преимущественно селились торговцы и ремесленники, соединялись с воротами шахристанов. Главными узлами в планировке рабада были базары, иногда крытые или защищенные навесами от солнца. Рядом с ними располагались общественные и культовые сооружения – мечети, бани, караван-сараи и т.д.

На высоком уровне было благоустройство городов. Вода для питья и полива садов подводилась из ближайшей реки и распространялась посредством каналов и системой арыков по всему городу. Иногда этой цели служили водопроводы – *кубуры* из гончарных труб. Воду запасали в водоемах – *хаузах*, которые в основном устраивали в центре кварталов, иногда – в культовых и общественных центрах, при караван-сараях и медресе, иногда в купольных резервуарах – *сардобах*. В ряде крупных городов имелась система канализации: сточные воды из жилых помещений по кубурам отводились в водопоглощающие колодцы. Города Мавераннахра, хорошо обеспеченные водой, утопали в зелени садов. По данным ибн Хаукаля (X в.), в Самарканде «за небольшими исключениями нет ни одной усадьбы, где бы не было

[1] Н. Н. Негматов, *Государство Саманидов*, Душанбе, 1977, с. 25.

проточной воды, и лишь при немногих домах нет сада. … Весь город – все дороги и улицы его вымощены камнями»[2].

В раннеисламском зодчестве Мавераннахра использовались применявшиеся здесь издревле строительные приемы, материалы и конструкции. Основными строительными материалами в регионе были: *лёсс*, т.е. обыкновенная глина, которая использовалась в виде удлиненных высушенных комьев – *гуваля*; битой глины – *пахса* и сырцового кирпича. Для перекрытия помещений применялись деревянные балки, в большепролетных помещениях и в айванах – деревянные стоечно-балочные системы, а в монументальном строительстве – своды и купола.

Наряду с этим, с конца IX в. единичные особо значительные сооружения начинают строить полностью из жженого кирпича на глиняном, а также фрагментарно – на глино-ганчевом (*ганчхок*) и ганчевом растворах. При кладке конструкций, работающих во влажном режиме (бань, сардобов, мостов и фундаментов), использовался водоустойчивый известково-зольный раствор – «кыр».

В XI в. многие значительные и особо почитаемые культовые сооружения (мавзолеи и небольшие мечети) и минареты (Чор Сутун в Термезе) строят из жженого кирпича. Нередко поверхность сырцовых стен ряда прежних (мечети Диггарон, Чор-Сутун) или строящихся сырцовых зданий облицовывают жженым кирпичом.

В объемно-пространственном решении зданий все чаще используются портально-купольные композиции с все более крупными, устремленными ввысь куполами и выступающим вперед порталом.

Высокого уровня достигает и мастерство кирпичной кладки. В монументальном зодчестве этого периода жженый кирпич был как основным строительным, так и декоративным материалом. Поверхность фасадов часто выкладывали различным орнаментом – «в елку», парной кладкой по два кирпича и др. (мавзолеи Зул-Кифл, Султан Саодат).

На смену запрещенным в исламе изображениям живых существ, которые были широко распространены в стенописи и скульптуре домусульманской культовой и дворцовой архитектуры, теперь приходит декор с геометрическим, растительным и эпиграфическим орнаментом. Он выделяется на гладкой поверхности стен в виде резных, рельефных деталей и поясов, создавая богатую игру светотени. Монументальная каллиграфия с дальнейшим развитием почерков *куфи* и *несхи* играет еще большую роль в декоре зданий,

[2] Е.К. Бетгер, "Извлечение из книги «Пути и страны» Абу-л-Касыма Ибн-Хаукаля", *Труды Среднеазиатского Государственного университета,* Выпуск IV, Археология Средней Азии, Ташкент, 1957, с. 17.



усиливая художественное воздействие архитектуры. В целом она является важным источником информации о заказчике, исполнителе и дате строительства, а в мавзолеях – также о личности и датах жизни захороненного здесь лица.

В мусульманской архитектуре Центральной Азии, благодаря своей функциональной универсальности и максимальной приспособленности к местным климатическим условиям, в планировке зданий становится традиционной дворово-айванная композиция.

Она характерна для крупных монументальных жилых (дома и дворцы), культовых (медресе и джума-мечети) зданий, а также для торгово-гостиничных построек (караван-сараи и рабаты).

Итак, с утверждением Ислама в монументальном зодчестве Мавераннахра ведущую роль играют мусульманские культовые здания – мечети, минареты, медресе, мавзолеи и ханака. Их архитектура имела свои базовые типологические черты, но развиваясь, со временем совершенствовалась и приобретала новые особенности. Поэтому исламскую архитектуру Мавераннахра мы рассмотрим, исходя из основных тенденций ее развития, по трем следующим хронологическим периодам:

1. Ранний период (VIII–XIV вв.).

2. Период расцвета (XV–XVII вв.).

3. Поздний период (XVIII– начало XX вв.).

Ранний период (VIII–XIV вв.)

Самыми многочисленными объектами в исламском культовом зодчестве на всем протяжении его развития были ***мечети***.

Первые мечети в Мавераннахре появились в начале VIII в. Как и в других завоеванных арабами регионах, они устраивались на месте домусульманских культовых зданий в крепости или вблизи нее. К примеру, в Самарканде соборная мечеть была устроена к западу от цитадели на месте капища огнепоклонников. Она была перестроена при Саманидах и реконструирована в XI в. Тамгач Богра Ибрагимханом с увеличением ее площади в полтора раза.

С установлением Ислама мечети стали возводить также на территориях шахристана и рабадов. К примеру, в Термезе соборная мечеть была возведена в шахристане, а праздничная мечеть-намазгох – в рабаде.

«Специфический облик мечети складывается к концу VIII в., когда оформляются минарет, максура и михраб», затем появляется минбар для проповедника[3].

Ранние мечети на территории Узбекистана представляли собой замкнутое прямоугольное в плане помещение (*Мох*, или *Магоки-Аттори*, в Бухаре IX–XII вв., *Саполтепе* в Сурхандарье XI–XII вв., *Диггарон* в Хазаре) или навес (*Чор-сутун* в Термезе XI в.), в интерьерах которых мощные кирпичные столбы посредством арок несли многокупольное перекрытие. Крупные (соборные) мечети представляли собой двор, обведенный по периметру галереей на кирпичных столбах (мечеть *Арслан-хана* XII в. в Бухаре).

Непременным атрибутом каждой мечети была ориентированная на Мекку, т.е. на запад, *михрабная ниша*, декоративному убранству которой придавали особое значение. Например, по свидетельству очевидцев, «соборная мечеть Пайкенда славилась своим михрабом, который был позолочен и украшен драгоценными камнями; по своей позолоте он превосходил все прочие михрабы Мавераннахра»[4].

Стены мечетей, особенно в IX–XI вв., в основном возводили из сырца или глино-каркасными. При этом часто конструкции их перекрытия – арки, своды, купола и несущие их колонны – возводились из жженого кирпича (мечеть *Диггарон* XI в.). Позже сырцовые стены некоторых мечетей облицовывали жженым кирпичом, а с XII в. небольшие мечети строили полностью из жженого кирпича (*Магоки-Аттори* и *Намазгох* в Бухаре).

С утверждением Ислама в Мавераннахре, по функциям и архитектуре традиционно стали различаться три основных типа мечетей: *квартальные сооружения* для ежедневных пятикратных молитв, предназначенные для жителей определенного квартала; *джума*, или соборные мечети, для общегородских молений по пятницам; *праздничные мечети* – намазгох (идгох, мусалля) для молений два раза в год по праздникам Фитр и Курбан-хаит. Архитектура этих типов мечетей имела также свои особенности, характерные для каждого из вышеуказанных исторических периодов развития.

Квартальные или гузарные мечети VIII–XIV вв. не сохранились. До настоящего времени в значительно перестроенном виде дошли лишь несколько ранних мечетей, выстроенных полностью или частично из жженого кирпича, которые отчасти служили и квартальными мечетями. По местоположению и архитектуре к ним можно условно отнести архаичные

---

[3] О. Г. Большаков, "Масджид", *Ислам. Энциклопедический справочник,* под ред. Г. В. Милославского, Ю. А. Петросян и др., Москва, Наука, 1991, с. 160.

[4] В. В. Бартольд, "Географический очерк Мавераннахра", *Туркестан в эпоху монгольского нашествия,* Сочинения, том. I, Москва, Наука, с. 169.



столпно-купольные мечети Мох в Бухаре (IX–X, X–XII вв.) и мечеть в с. Диггарон (XI в.).

Как сообщает Наршахи (X в.), *мечеть Мох* в Бухаре была выстроена на месте зороастрийского храма, где задолго до Ислама дважды в год с поощрения местного царя по имени Мох продавали идолов[5]. По свидетельству Сам'ани (X в.), Мох был огнепоклонником, принявшим Ислам и превратившим в мечеть свой дом[6]. Мечеть Мох в IX–X вв. представляла собой четырёхстолпное здание с арочно-купольным перекрытием, украшенное резным ганчем с окраской и позолотой. Г.А. Пугаченкова предполагала, что стены ее были скорее всего из деревянного каркаса с сырцовым заполнением, а конструкции перекрытий – из жженого кирпича. Мечеть сгорела при крупном пожаре 937 г., на ее месте в XII в. была сооружена, с сохранением ее четырёхстолпного плана, новая мечеть, известная как *Магоки-Аттори*. От нее до настоящего времени сохранился лишь южный портал, фланкированный парными полугофрами и богато украшенный уникальным рельефным декором из фигурного кирпича, резной терракоты, выделенной местами голубой поливой и резного штука. В середине XIV в. мечеть ремонтировалась, а в середине XVI в. была значительно перестроена. В правление Абдулазизхана 1 (1540-1549) здесь, частью на старых фундаментах, с расширением площади, а также с сохранением древнего уровня пола и южного портала, – была возведена новая прямоугольная в плане мечеть. Ее перекрыли двенадцатью куполами на шести кирпичных столпах, расположение которых не совпадает с расстановкой четырех столпов мечетей IX и XII вв. Так как к XVI в. древняя мечеть была почти наполовину скрыта культурными наслоениями, с торца новой мечети был устроен на уровне дневной поверхности XVI в. восточный портал, от которого в мечеть вел длинный лестничный спуск. Ныне вдоль южного и западного фасада мечети устроена пониженная до уровня ее полов площадка, и основной вход устроен с древнего южного портала, куда ведет лестничный спуск.

Хорошо сохранилась *мечеть Диггарон* XI в. в селении Хазара в Бухарском оазисе, которая, вероятно, совмещала функции и квартальной, и соборной мечети. Почти квадратное в плане здание сооружено с массивными сырцовыми стенами, а конструкции перекрытий – из жженого кирпича. В интерьере четыре массивных цилиндрических столпа поддерживают мощные арки, несущие арочно-купольное и сводчатое перекрытие с крупным центральным куполом. Стены фасадов глухие, мечеть почти лишена декора.

---

5 Абу-Бакр Мухаммад Наршахи, *История Бухары*, Перевод Н. Лыкошина, под ред. В. В. Бартольда, Ташкент, 1897, с. 30.

6 Ш. С. Камалиддинов, *«Китаб ал-ансаб» Абу Са'да Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии,* Ташкент, Фан, 1993, с. 61.

Основной художественный эффект интерьера достигается его выразительной объемно-пространственной композицией.

Соборные или джума-мечети. Первая соборная мечеть в Мавераннахре была выстроена Кутейбой ибн Муслимом в 713 г. Он возвел ее в крепости г. Бухары на месте капища идолов и приказал жителям города собираться туда на молитву каждую пятницу[7].

Вторая соборная мечеть Бухары из-за тесноты и ветхости первой была построена в 770 г. между крепостью и городом (шахристаном) при наместнике Фазле ибн Яхъе. Он потратил много средств и усилий на ее возведение. Последующие правители, в том числе и амир Исмаил Самани, неоднократно расширяли эту мечеть. Аналогично строили и перестраивали первые джума-мечети и в других городах. К сожалению, они не сохранились до наших дней.

Уже в раннеисламское время соборные мечети Мавераннахра имели *два подтипа.* Первый из них имел *дворовую композицию*, где в центре крупного прямоугольного в плане здания устраивали обширный внутренний двор, обведенный по периметру колонной галереей, а на западе размещали михрабную нишу.

Представление об архитектуре соборной мечети XII в., относящейся к дворовой композиции, можно получить по сохранившимся остаткам здания, сооруженного Арслан-ханом с минаретом Калян (1127) в Бухаре на территории шахристана. Здание было уничтожено во время монгольских завоеваний в 1220-е гг., сохранились лишь фундаменты и нижние части стен, основания столпов мечети, а также уцелел ее знаменитый минарет Калян. Судя по остаткам, джума-мечеть XII в. имела колонную галерею вокруг внутреннего двора. Этот тип стал в последующее время классическим образцом для соборных мечетей Мавераннахра.

Второй, менее распространенный тип соборной мечети представлял собой здание, включавшее обширный *многоколонный зал*. Он имел многокупольное перекрытие на кирпичных столпах или плоскую деревянную балочную кровлю на деревянных или кирпичных колоннах. Наиболее ранняя из таких многоколонных мечетей XI–XII в. обнаружена археологами в Сурхандарье на городище Саполтепа. Мечеть занимала вытянутую овальную площадь 43х25 м, где выявлено около 50 квадратных в сечении столпов (90х90 см), регулярно расставленных с шириной шага в 3 м[8]. Вероятно, такую же композицию, судя

---

7 Абу-Бакр Мухаммад Наршахи, *История Бухары*, перевод Н. Лыкошина, под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897, с. 63.

8 Э. В. Ртвеладзе и др., "Древнейшая многоколонная мечеть Средней Азии", *Строительство и архитектура Узбекистана*, № 6, Ташкент, 1979, с. 21.



по описаниям, имела мечеть Саганиана, возведенная с колоннами из жженого кирпича и, вероятно, плоским балочным перекрытием[9].

Праздничные мечети – намазгох (мусалля, идгох). Первая мечеть-намазгох Мавераннахра была выстроена Кутейбой в Бухаре на площади Регистан, прилегающей к крепости с запада. Это было на заре исламизации края, и поэтому правоверным было приказано приходить сюда с оружием, чтобы враг не застал молящихся врасплох. Вскоре намазгох стала тесной, и Саманид Мансур ибн Нух (970-971) в полуфарсангах от крепости выстроил новую мусалля[10]. В 1119 г. из стратегических соображений и для удобства жителей Бухары, Арсланхан решил выстроить новую мечеть-намазгох вблизи города (чтобы жители были рядом в случае нападения врага). Намазгох была возведена у ворот Ибрагима (позже – *Шайх Джалол*), на землях царских садов Шамсабад, и была типичным образцом праздничных мечетей того времени. Она представляла собой монументальную стену из жженого кирпича с михрабной нишей и минбаром. С востока к ней примыкала обширная площадь для молений, обнесённая сырцовой оградой. Михраб, расположенный в центре стены, был богато декорирован резной терракотой, которая хорошо сохранилась. В XVI в. к михрабной стене была пристроена монументальная трехпролетная, столпно-купольная галерея с порталом в ее центре.

Минареты были непременным атрибутом соборной и иногда квартальной мечети и предназначались, главным образом, для созыва мусульман на молитву. Они имели весьма важное градостроительное значение: оживляли панораму города, служили надежным высотным ориентиром в его застройке, отмечая место общественного центра города с соборной мечетью, базарами, медресе и т.д.

В Центральной Азии более распространенным был тип минарета с круглым, утончающимся кверху с легким энтазисом стволом, увенчанным арочным фонарем и с винтовой лестницей внутри. Первые минареты не сохранились, но известно, что они возводились из сырца. С XI в. многие минареты уже возводились из жженого кирпича и украшались несколькими горизонтальными поясами рельефного декора и эпиграфики.

Неповторимым своеобразием выделяется единственный в Средней Азии гофрированный *минарет в Джаркургане,* на территории средневекового селения Чарманган, сооруженный в 1109 г. зодчим Али бин Мухаммадом Серахси. От некогда двухъярусного минарета ныне хорошо сохранился нижний ярус. Ствол его украшен шестнадцатью сомкнутыми полуколоннами-

---

[9] Ш. С. Камалиддинов, *«Китаб ал-ансаб» Абу Са'да Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии,* Ташкент, Фан, 1993, с. 56.

[10] Абу-Бакр Мухаммад Наршахи, *История Бухары*, перевод Н. Лыкошина, под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897, с. 68-69.

гофрами. Искусно выложенные «в елочку» гофры внизу несколько отступают друг от друга и сближаются меж собой кверху, где они перехвачены на высоте 20 м горизонтальной полосой эпиграфики. Коранические содержание надписи здесь не закончено, следовательно, в несохранившейся части ствола был еще один пояс с эпиграфическим орнаментом, завершавшим ствол под фонарем. Минарет сохранился на высоту 21,6 м при нижнем диаметре 5,4 м и верхнем – 4,1 м. Поражает безукоризненно тщательная орнаментальная кладка и в целом изысканный художественный облик минарета. По своему архитектурно-художественному решению джаркурганский минарет близок к минаретам северной Индии и Хорасана.

Наиболее значительным в Мавераннахре по своим конструктивным и художественным достоинствам был *минарет Калян* при одноименной соборной мечети в Бухаре. Его соорудили в 1127 г. с большим запасом прочности, и потому он сохранился почти на всю свою первоначальную высоту. Согласно местному преданию, мастер, соорудив основание постройки, скрылся на три года, чтобы фундаменты успели набрать прочность, а затем, вернувшись, закончил начатое строительство. Ствол минарета с нижним диаметром 9 м и верхним 6 м заключает столб – стержень и вьющуюся вокруг него винтовую лестницу. Минарет завершает 16-арочный фонарь, над которым устроен пышный, расклешенный кверху карниз – *шарафа* из нескольких рядов терракотовых сталактитов. Фонарь в своем основании слегка нависает над стволом и опирается на консоли, оформленные также в виде небольшого карниза – шарафа.

Минарет установлен на многогранном цоколе, основанном на мощном фундаменте с глубиной подземной части более 10 м. Вход в минарет устроен по перекидному мостику с крыши мечети Калян.

Обращают внимание безукоризненно тщательная орнаментальная кладка и высокохудожественный рельефный декор минарета, где в 14 ярусах горизонтальной разбивки почти не повторяется рисунок: ромбы, восьмиконечные звезды, куфические письмена и др. Минарет Калян («Великий»), самый высокий (почти 47 м) и один из самых ранних в Мавераннахре, ставший архитектурным символом Бухары и его главным высотным ориентиром, служил прообразом почти для всех возводимых до начала XX в. минаретов Бухарского оазиса.

Наиболее ранним ему подражанием является минарет, сооруженный спустя 70 лет (в 1197 г.) при ныне утраченной соборной мечети *в Вабкенте*. В архитектурном решении он идентичен Каляну. Однако, благодаря более стройным пропорциям ствола (диаметр в основании 6,2 м, в верхней части 2,8 м при высоте 40,3 м) вабкентский минарет кажется выше и выглядит изящнее, чем его прообраз – минарет Калян.



Мавзолеи – это традиционно многочисленный тип сохранившихся древних построек, которые оберегались из почитания к усопшему и не разрушались завоевателями из суеверного страха. Поэтому на примере сохранившихся в Мавераннахре мавзолеев IX–XII вв. можно рассмотреть эволюцию архитектуры и нового слагаемого стиля.

Самым ранним из них является мавзолей *Саманидов* в Бухаре, полностью выстроенный из жженого кирпича Исмаилом Самани между 874-907 гг. как династическая усыпальница. Мавзолей представляет собой центрическое по композиции и квадратное в плане (10,8х10,8, зал 7,2х7,2 м) однокамерное здание с одинаковыми фасадами, увенчанное сферическим куполом. По его углам на высоту стен выступают башни-*гулдаста*. Фасады завершены по верху арочной галереей. В интерьере переход к чаше купола осуществляет восьмигранник арок и парусов с оригинальными резными колонками в углах. Жженый кирпич использован как основной строительный и декоративный материал. Великолепен высокохудожественный декор фасадов и интерьеров мавзолея: отесанный кирпич выложен разнообразным ажурным рисунком – плетенкой, кружками, зубцами, переплетающимися лентами и др., что создает богатую игру светотени и придает необычайную легкость и изысканность этому в действительности весьма тяжеловесному строению. В центре каждого фасада устроен арочный проем, забранный в верхней части в прямоугольную раму. Здесь пока еще нет выступающего портала, однако эмбрионы его уже заложены в членениях фасадов и в декоре, где над входной аркой рельефом обозначен тимпан с крупными квадратными и треугольными медальонами. По справедливому мнению Г.А.Пугаченковой, «памятник этот всем своим образным строем обращен в будущее, хотя корни его глубоко уходят в давно культивированную местную почву»[11].

При последующем строительстве в Мавераннахре, с использованием особенностей этой бухарской постройки, начинает формироваться новый портально-купольный тип мавзолеев. При этом главный вход оформляется в виде портала, выступающего вперед и по высоте, где и концентрируется основной декор – рельефная выкладка кирпича, резные ганч и терракота.

Таков по архитектуре мавзолей в селении *Тим* Самаркандской области, выстроенный в 977 г. из жженого мелкоформатного кирпича. Он представлял собой небольшое однокамерное, портально-купольное сооружение (8х8,7 м.) В интерьере с оштукатуренными стенами оригинальна система подкупольных трехлопастных парусов с декоративными угловыми колонками.

Мавзолей в Тиме является как бы промежуточным звеном в эволюции архитектурного стиля от зрелой центрически-купольной композиции мавзолея

---

[11] Г. А. Пугаченкова, “Мавзолей Араб-ата*”, Искусство зодчих Узбекистана,* Вып. II, Ташкент, 1963, с. 104.

Саманидов к будущему портально-купольному типу мавзолеев, которые достигнут максимальной выразительности в XII–XIV вв.

Небольшой мавзолей *Мир-Саид Бахром* (ок. 1020) в Кермине представлял собой кубовидное купольное здание с развитым главным фасадом. Он весьма богато украшен рельефной орнаментальной кладкой кирпича со вставками резной терракоты, в которой имелись *гирихи* и надпись куфического письма в обрамлении арки. В интерьере переход к куполу оформлен в виде восьмигранника арочных парусов.

По архитектуре к ним близок мавзолей *Ак-Астана-баба* X–XI в. близ села Тельпак-Чинар в Сурхандарье. Это однокамерное, квадратное в плане (9х9 м) купольное сооружение центрической композиции. Поверхность его стен с фасадов и в интерьере выложена парной кладкой.

Оригинален по композиции мавзолей XI в. – *Шабурган-ата* близ Каракуля в Бухарском оазисе. Это октогональное купольное здание с сильно выступающим с юга порталом. Каждую из восьми граней мавзолея прорезал арочный проем, забранный в интерьере и с фасадов в прямоугольное обрамление. В помещении переход к куполу от углов восьмигранника осуществлен треугольными выносами кирпичной кладки.

Ряд мавзолеев XI–XII вв. сохранился на юге Узбекистана – в Сурхандарье.

Среди них в Термезском оазисе сохранились с некоторыми искажениями небольшие однокамерные купольные мавзолеи из сырцового кирпича. Это мавзолеи: *Туртаугумбаз* в Термезском районе; *Ходжа Рушнаи* близ дороги Термез-Ангор в Термезском районе; *Атаулла-эшон*, живописно расположенный на вершине одного из холмов под Шерабадом; *Уюкгумбаз*, с оригинально оформленным интерьером.

Однако мавзолеи известных почитаемых лиц строились в более монументальных конструкциях из жженого кирпича и нередко включали и другие разновременные постройки – смежную с усыпальницей поминальную мечеть и др.

К таким сооружениям можно отнести мавзолей-мечеть *Ходжа Иса-ата* XI–XII вв., близ Шерабада, посвященный знаменитому на мусульманском Востоке теологу, хадисоведу Мухаммаду ибн Иса ат-Термизи. Прямоугольный удлиненный план мавзолея включает четыре расположенных в виде анфилады помещения, три из которых в интерьере соединены меж собой широкими сквозными арочными проемами. Четвертое помещение – это вестибюль, ведущий в усыпальницу с саганой. Длинные фасады с кирпичной фактурой расчленены шестью арочными нишами в П-образном обрамлении.

Также к сложносоставным усыпальницам можно отнести мавзолей *Зул-Кифл* на острове Арал-Пайгамбар («Остров Пророка»), расположенном



посередине Амударьи, напротив развалин старого Термеза. Это четырехкамерная постройка сложной асимметричной планировки, состоящая из разновременных купольных помещений. В объемной композиции господствуют портал и обширный главный купол с консольно выступающими снаружи кирпичиками. По историческим данным (Махмуд ибн-Вали, XVII в.), здесь погребен полководец Аббасидов Исхак ибн Кундадж (992/993 гг.), но культовое место здесь существовало задолго до сложения архитектурного комплекса[12]. Зул-Кифл – прозвище коранического персонажа, которого связывают с ветхозаветными пророками Иезекиилем, или Исаией, или Авдеем.

Оригинален по архитектуре полуподземный мавзолей *Музлумхан-сулу* XIII в. на городище Миздахкан, близ г. Ходжейли в Каракалпакии. В его плане (30х25 м) выделяются большой крестовидный в плане и меньший залы, перекрытые пологими восьмигранными шатровыми куполами. В интерьерах сохранились фрагменты облицовки из светлой терракоты и голубых глазурованных деталей. Угловые трехлопастные паруса заполнены великолепными керамическими сталактитами с голубым поливным орнаментом. В обоих залах устроены полихромные майоликовые надгробия, вероятно XIV в., прекрасной работы, аналогичные надгробию Наджмеддина Кубро в близлежащем Куня-Ургенче.

Мавзолей *Сайида-Алауддина* в Хиве был сооружен на месте некоего домонгольского здания в первой трети XIV в. Здание, как бы вросшее в толщу культурных слоев, было возведено над погребением видного местного шейха Сайид-Аллауддина (ум. в 1303). Поначалу это был однокамерный, квадратный в плане (3,7х3,7 м) купольный мавзолей, к которому в XVIII в. с запада пристроили зиаратхану (6х6 м) с портальным входом с севера. В гурхане находится великолепное резное майоликовое надгробие XIV в. с многоцветной гаммой, плотным цветочно-растительным орнаментом и вязью арабских надписей.

Со временем в Исламе и, особенно в его мистико-аскетическом течении – *суфизме* получил распространение культ святых могил. Это обусловило сложение при захоронениях наиболее почитаемых духовных лиц (хадисоведов, суфийских шейхов и др.) многосоставных ***мемориально-культовых комплексов.***

Главная святыня Термеза – это мавзолей в комплексе *Хакима ат-Термези* – видного богослова IX в.*,* выступающего святым покровителем города, автора ряда сочинений мистико-философского характера, основателя дервишеского ордена “Хакими” (одного из двенадцати толков мистицизма)[13]. Хаким ат-

[12] Э. В. Ртвеладзе и З. А. Аршавская,” Архитектурный комплекс Зу-л Кифл”, *Строительство и архитектура Узбекистана*, №1, Ташкент, 1978, с. 13.

[13] Ш. С. Камалитдинов, Указ. соч., с.106.

Термези был захоронен вблизи своего ханака. Со временем над могилой был сооружен портально-купольный мавзолей, с куполом на четырех мощных арках и консольно-ячеистых парусах. К северо-востоку от мавзолея была выявлена цепь подземных сооружений буддийского монастыря III–IV вв., которые были реставрированы в IX–X вв. и, вероятно, использовались для уединения самим Хакимом ат-Термези и его последователями-суфиями.

В XI–XII вв. с севера к мавзолею пристроили поминальную мечеть в виде трехкупольной галереи, раскрытой тремя арками на небольшой дворик. Михраб мечети был украшен куфическими письменами из отесанного кирпича. Остальная поверхность стен и своды в интерьере мечети и мавзолея украшаются в XII в. резьбой по ганчу с изящным растительным, геометрическим и эпиграфическим орнаментом.

В начале XV в. к северо-востоку от мавзолея было возведено ханака с внушительным живописным куполом и двумя порталами. В мавзолее Хакима ат-Термези установлено мраморное надгробие-сагана – шедевр камнерезного искусства темуридской эпохи.

Мемориально-культовый комплекс *Султан Саодат* формировался на протяжении XI–XVII вв. у могил термезских сайидов. Он представляет собой ряд разновременных культовых сооружений – мавзолеев, мечетей, ханака, возведенных по периметру удлиненного двора и сочетающихся в целостную и лаконичную композицию. В наиболее древней, фронтально развернутой в сторону двора юго-западной части комплекса расположены два крупных однокамерных мавзолея X–XI вв. и между ними – глубокий сводчатый айван с михрабом, служивший поминальной мечетью.

Интерьеры и фасады мавзолеев украшены орнаментальной кладкой и резной терракотой на фоне кирпичной поверхности стен. На рубеже XIV–XV вв. портал айвана был надстроен в высоту и облицован многоцветным глазурованным декором. В XV в. к восточным фасадам мавзолеев были пристроены по одному квадратному в плане мавзолею. В дальнейшем композиция ансамбля развивается вдоль линии запад–восток возведением новых сооружений по сторонам удлиненного двора.

Многие мемориальные комплексы, особенно в XIII–XIV вв., включали мавзолей святого, поминальную мечеть и/или зиаратхану – зал для суфийских радений, совмещавший функции мечети, жилище шейха-преемника и его семьи, худжры последователей-муридов, комнаты для чтения Корана и обучения; странноприимные худжры для паломников, кухни, а также различные хозяйственные помещения, расположенные по периметру обширного двора, посередине которого нередко устраивали водоем-хауз.

Примерно таковыми были мемориальные комплексы при мавзолее Кусам ибн-Аббаса и Ходжа Абди Дарун в Самарканде, Сайф ад-Дина Бохарзи в



Бухаре и многие другие, которые посетивший их в 1333 г. марокканец Ибн-Батута называет привычным на его родине термином «завия».

Мемориально-культовый комплекс сложился при могиле известного суфия *Сайф ад-Дина Бохарзи*. Последователь суфийского братства Кубравия, ученик Нажм ад-дина Кубро шейх Сайф ад-Дин Бохарзи (1190-1261), мутаввали крупнейшего в свое время в Бухаре медресе Маъсудийе, был погребен рядом со своим прижизненным ханака в местечке Фатхабад под Бухарой. К первой трети XIV в. здесь сложился почитаемый суфийский комплекс дворовой структуры, включавший зиаратхану-ханака и усыпальницу шейха. Близ нее, «в ногах» шейха Бохарзи, в 1360-е гг. был захоронен принявший Ислам монгольский хан Буян-Кули.

Мавзолей *Буян-Кулихана* – это небольшое портально-купольное двухкамерное сооружение, в плане которого выделяются гурхана, зиаратхана и узкий обводящий их коридор. Запоминается великолепный декор его фасадов и зиаратханы из резной терракоты с ярко-голубой, белой и синей поливой. Рисунок декора составляют гирихи, тончайшие растительные узоры, хитросплетения арабских надписей и др. Это, пожалуй, наиболее яркий памятник Мавераннахра предтемуровского времени.

В Мавераннахре развивался также и другой тип мемориального сооружения – захоронения под открытым небом в погребальном дворике – *хазира,* огороженном стеной с портальным входом. Одно из них – хазира *Чашма Аюб* – расположено в 20 км от Бухары в Вабкентском районе. Здесь в XI в. у почитаемого источника, связанного с именем святого Хазрати Аюба (ветхозаветного пророка Иова), возникла его мнимая могила (*кадам-гох*). От ограждающей святое место стены хазира сохранился богато украшенный входной портал, фланкированный башенками гулдаста и содержащий дату строительства –1208 г., а также фрагмент прилегающей стены. Портал насыщен великолепным декором из ганча, резной терракоты, растительного и геометрического рисунка с вкраплениями голубой поливы, орнаментом в виде домусульманских символов – «свастик». Надпись на портале – «Пророк – мир ему! – сказал: Сначала я запрещал вам зиарат могил, теперь совершайте их зиарат!» [14]– объясняет и оправдывает распространение в это время культа святых могил.

Медресе. Термин *«медресе»* впервые упоминается в книге «История Бухары» Мухаммада Наршахи, где он пишет о медресе *Фарджека* в Бухаре, сгоревшем при пожаре 937 г.[15] В исторических источниках встречаются

[14] Чтение и перевод Б.Бабаджанова.

[15] Абу-Бакр Мухаммад Наршахи, *Указ. соч.*, с. 118.

упоминания о «многих (!) медресе Самарканда» X в.[16] Называются, в частности, медресе *Кадия ал-Хасана* и медресе *Ибрагима Тамгач Богрaхана*[17]. Последнее было выстроено у могилы Кусама ибн Аббаса и, вероятно, ремонтировалось в первой половине XII в. Султаном Санджаром. Здание известно также как медресе *Куссамийа*[18].

В Бухаре известны медресе *Абу Бакра ибн ал-Фадла* XII в. в квартале ал-Джадид и медресе *Арсланхана* в квартале Калабад. Наршахи упоминет еще об одном бухарском медресе XII в.: «Амир Бухары Тогрулбек, по прозвищу Куляртегин, из деревянных частей разрушенной мечети выстроил в Бухаре, недалеко от Чуба-и бакалян, мадрасу Куляртегин». Позже выстроивший его амир был здесь похоронен (ум. в 1102)[19].

Медресе раннего периода не сохранились, однако, по данным раскопок и вакфной грамоты, известна архитектура самаркандского медресе XI в. *Тамгач Богрaхана*. Это крупное (44x55 м) здание с прямоугольным внутренним двором, застроенным худжрами по периметру и айванами по его осям. Главный портальный вход в центре фасада вел в купольный вестибюль с боковыми проходами в угловые залы[20]. Судя по вакфному документу XI в., в медресе Тамгачхана изначально были предусмотрены общественные залы – мечеть, дарсхана, помещения для чтения Корана и изучения «адаба», что подтвердила и выявленная археологами планировочная структура здания. Следовательно, перестройки XII в., если таковые имели место, мало повлияли на его планировку. Медресе Тамгачхана уже в XI в. представляло собой вполне зрелый архитектурный тип, что говорит о том, что в Средней Азии медресе бытовали еще задолго до этого времени (судя по медресе Фарджека – не позднее начала X в.).

Период расцвета (XV–XVII вв.)

В период монгольского правления Мавераннахр, ввергнутый в нескончаемые междоусобицы, распался на мелкие, враждующие друг с другом владения. Лишь во второй половине XIV в., когда Амир Темур (1370-1405) твердой рукой объединил эти разрозненные владения в единое государство, установил политическую и экономическую стабильность в регионе вновь начали развиваться города, наблюдался подъему культуры, искусства и, в

---

16 Ш. С. Камалиддинов, *Китаб ал-ансаб" Абу Са'да Абдалкарима ибн Мухаммада ас Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии,* Ташкент, 1993, с. 157.

17 Н. Б. Немцева, Медресе Тамгач-Богрaхана в Самарканде (из археологических работ в ансамбле Шахи-Зинда), *Афрасиаб,* Вып. III, Ташкент, 1974, с. 132.

18 Ш. С. Камалиддинов, *Указ. соч.*, С. 82–83.

19 Абу-Бакр Мухаммад Наршахи, 1897, *Указ. соч,* с. 22.

20 Н. Б. Немцева, Указ. Соч. с. 133.



частности, архитектуры. Избрав столицей своей обширной империи Самарканд, Амир Темур переселяет сюда лучших мастеров. Совместно с местными зодчими, они возводят в столице и в других городах империи многочисленные монументальные сооружения, выдающиеся памятники культовой архитектуры.

Время правления Амира Темура и Темуридов (1370 -1500) характеризуется активным строительством мавзолеев и мавзолеев-ханака, крупных мечетей (*Биби-ханым* в Самарканде, *Калян* в Бухаре) и мемориально-культовых комплексов (*Гури-Амир* в Самарканде, *Дору-Саодат* в Шахрисабзе).

Следует отметить, что в XIV–XVII вв. большое распространение получает суфизм, адепты которого были приверженцами трех основных суфийских орденов – Накшбандия, Яссавия и Кубравия. В Мавераннахре особое значение имеет орден Накшбандия, гуманистические идеи и ритуальная практика которого были привлекательны для всех слоев населения. Во многом благодаря влиянию суфизма, архитектура Мавераннахра обретает самобытные, присущие только ему черты.

Амир Темур и его потомки, являвшиеся приверженцами суфизма и имевшие суфийских наставников – пиров, реконструировали многие *зиаратгохи* – святые места у могил ранних, наиболее почитаемых суфиев. Они придавали монументальность существовавшим сооружениям мемориальных комплексов либо возводили вместо обветшавших зданий новые – мавзолеи и суфийские ханака (*Занги-ата* в Ташкенте, *Сайф ад-Дина Бохарзи* в Бухаре, *Хакима ат-Термизи* в Термезе и др.).

В 1500 г. на смену Темуридам приходят Шейбаниды, создавшие первое узбекское государство со столицей сначала в Самарканде, затем (с 1533 г.) в Бухаре. С тех пор и до начала XX в. Бухара остаётся главной политической и культурной столицей Мавераннахра.

Наиболее известный правитель из Шейбанидов – Абдуллахан II, значительно расширивший границы своего государства, строивший много и повсеместно – дороги, караван-сараи, мосты, бани, а также многочисленные культовые сооружения – мечети, медресе, ханака и хазира-комплексы.

Шейбаниды, как и Темуриды, были приверженцами суфизма, но одновременно строгими ревнителями ортодоксального Ислама и Шариата. В их правление были категорически запрещены изображения живых существ в архитектурном декоре, почти прекратилось строительство мавзолеев. Отныне, согласно ранним заповедям Ислама, даже правителей хоронили скромно, под открытым небом, смиренно – «в ногах» его духовного (суфийского) наставника.

Следующая династия – Аштарханиды, правившие в 1601-1747 гг., – несколько изменила строительную политику. В отличие от Шейбанидов, они

строили не так много и не повсеместно, уделяя больше внимания возведению редких, но уникальных зданий и ансамблей, в которых явно прослеживаются черты подражания эпохе Темуридов. Так, для архитектуры XVII в. характерно создание крупных градостроительных ансамблей с трехсторонней застройкой площади в центре города (ансамбли *Ляби-Хауз* в Бухаре и *Регистан* в Самарканде). Кроме того, Аштарханиды более терпимо относились к изображениям живых существ, позволив украсить ими четыре крупных медресе XVII в.: *Надира Диван-беги* и *Абдулазизхана* в Бухаре, а также медресе *Шер-Дор* и *Надира Диван-беги* в Самарканде.

В целом, в период расцвета культового зодчества в XV–XVII вв., как и прежде, чаще всего объектами архитектурного строительства были **мечети**, особенно ***гузарные***, т.е. ***квартальные мечети***.

К примеру, в Бухаре в XVI в. насчитывалось более сотни квартальных мечетей. Традиционно они строились глино-каркасными, т.е. деревянный каркас стен заполнялся высушенными комьями глины – «гуваля» или сырцовым кирпичом. Купольный или колонный зал мечети обычно с одной, двух или трех сторон обводил айван на деревянных колоннах. Самыми ранними из сохранившихся квартальных мечетей не только в Бухаре, но и в Центральной Азии, являются два великолепных сооружения начала XVI в. – мечеть Балянд и мечеть-ханака Ходжа Зайн ад-Дина.

Мечеть *Балянд*, в отличие от других гузарных мечетей, была выстроена из жженого кирпича на высоком каменном стилобате, что послужило хорошей ее сохранности. Небольшая кубовидная постройка с Г-образным в плане колонным айваном была скромно оформлена с фасадов и обильно украшена декором внутри зала. В интерьере михрабную стену украшало мозаичное панно с изысканным растительным и эпиграфическим орнаментом. Панели стен из шестигранных плиток были расписаны золотом. Оставшуюся поверхность стен, а также подвесного, на железных цепях, деревянного потолка покрывала рельефная роспись с позолотой в технике «кундаль».

Мечеть-ханака *Ходжа Зайн ад-Дина*, также из жженого кирпича на высоком стилобате, с Г-образным айваном, весьма схожа по архитектуре и декору с мечетью Балянд. Но, в отличие от последней, это здание, совмещавшее функции суфийского ханака и квартальной мечети, было многокамерным и купольным, а также доминировало в комплексе с периметральной застройкой внутреннего двора с огромным хаузом. Его купольный зал насыщен декором: его панель – уникальный образец резной наборной мозаики XVI в.; прочая поверхность стен, парусов и ребристая чаша купола – покрыты росписью в технике «кундаль» голубым и синим цветом на позолоченном мелорельефном фоне.

Как отголосок древних традиций иногда строились более монументальные по архитектуре квартальные мечети с перекрытием многокупольного зала на



мощных кирпичных столпах. Такова мечеть *Кулбаба Кукельдаша* (1585-1586)[21] с мощной кирпичной колонной в центре зала, несущей четырехкупольное перекрытие. Снаружи, с севера и востока, к зданию примыкали айваны с плоским перекрытием на деревянных колоннах.

Но наиболее крупными строениями эпохи были ***соборные***, или ***джума-мечети***. Как отмечалось, джума-мечети дворовой композиции традиционно имели прямоугольный план с внутренним двором, обведенным по периметру кирпичной арочно-столпной галереей. На главной (продольной) оси устраивали парадный вход – *пештак*, а в глубине двора – купольное здание зимней мечети. На поперечной оси двора размещались сводчатые айваны.

Самой крупной не только в Центральной Азии, но и одной из крупнейших на мусульманском Востоке была соборная мечеть Амира Темура, названная *Биби Ханым*. Сооружать ее начали после индийского похода Темура в мае 1399 г. Прямоугольное в плане здание (83х62 м) включало внутренний двор, на углах его возвышались минареты.

Мощный высокий портал с пролетом арки в 18,8 м вел во двор, обведенный арочно-купольной галереей на мраморных колоннах и кирпичных столбах. На каждой из остальных трех осей двора было размещено по квадратному в плане залу мечети с порталом и высоким бирюзовым куполом. Самым большим был зал, расположенный в глубине двора, напротив главного входа. Высота его с куполом достигала 44 м, фасады украшали мозаика и резные мраморные вставки. Интерьеры почти сплошь были покрыты росписью и позолотой. Архитектура мечети Биби Ханым позже имела влияние при строительстве соборных мечетей *Кок-Гумбаз* в Шахрисабзе и *Калян* в Бухаре.

Джума-мечеть *Калян* в Бухаре была второй по величине в Мавераннахре. Ее выстроили заново у подножия древнего минарета Калян – на основаниях мечети, сооруженной Караханидом Арсланханом в 1221 г.

Перестроенная в XV в., она представляла собой образец типичной соборной мечети, сложившейся к этому времени в Мавераннахре. Прямоугольный двор застроен многокупольной (288 куполов) галереей на кирпичных столбах. На четырех осях двора размещены портальные айваны. На главной (продольной) оси расположен портальный вход, и в глубине двора находился зал мечети, крытый крупным двойным куполом. Из них внешний сфероконический бирюзовый купол был вознесен на высоком барабане и главенствовал в застройке центра Бухары. Богатый декор мечети составляли кирпичные и кашинные мозаики и майолики. В первой половине XVI в. была перестроена и декорирована входная часть здания, и в этом виде здание сохранилось до настоящего времени. В зимнем зале мечети был создан и мозаичный михраб изумительной красоты, подписанный мастером Баязидом Пурани.

[21] О. А. Сухарева, *Квартальная община позднефеодального города Бухары*, Москва, с.183.

Крупная соборная мечеть *Ходжа Ахрара* в Ташкенте также имела дворово-айванную структуру и купольную максуру в западном конце двора. Ныне на ее месте сооружена новая джума-мечеть.

В 1579-1580 гг. к северу от медресе Гаукушон шейхом Ходжа Са'адом была выстроена вторая по величине в Бухаре соборная мечеть *Ходжа Калон*. Это была традиционная по архитектуре джума-мечеть с арочно-столпной галереей по периметру двора и портально-купольным залом на его продольной оси в глубине двора.

Необычна по архитектуре мечеть *Волида-и Абдулазизхон* в ансамбле Хаузи-Нау, выстроенная в правление Абдулазизхана I (1540-1550) по его указу[22]. Она служила и соборной, и квартальной мечетью. Вероятно, поэтому в ее архитектуре смешаны приемы, характерные как для квартальных (внешний айван на деревянных колоннах), так и для соборных (внутренний двор с арочно-столпной галереей и купольным залом на его западе) мечетей.

Мечети-намазгох имели типичную для периода расцвета более монументальную, чем в ранний период, архитектуру. В пригородной зоне строились новые мечети-намазгох, изредка перестраивали древние постройки этого типа.

Мечеть-намазгох *Бухары*, выстроенная Арсланханом еще в 1119 г., была дополнительно декорирована в правление Амира Темура (в конце XIV в.); сохранилась лишь полоса надписей в технике резной поливной терракоты. В XVI в. Абдуллаханом II пристроена к михрабной стене трехпролетная арочно-купольная галерея на высоком стилобате. Центральная часть галереи, перекрытая куполом на пересекающихся арках, по фасаду выделена порталом с майоликовым декором и наборными мозаичными тимпанами.

В Карши в XVI в. и в Самарканде в XVII в. были построены новые мечети-намазгох с аналогичной портально-купольной галереей при михрабной стене. Мечеть-намазгох Самарканда была больше в размерах. Портал ее значительно выше боковых трехарочных крыльев. Центральный запортальный отсек перекрыт изящным куполом на высоком барабане, который несут четыре взаимопересекающиеся арки.

Минареты XVI века имели свои ярко выраженные региональные черты. В Бухарском оазисе в период расцвета и в последующее время, как уже отмечалось, они стилизовали архитектуру минарета Калян, только в уменьшенном масштабе. Даже самые крупные из них были в 2–2,5 раза меньше своего прототипа. Поэтому главным высотным ориентиром Бухары остался минарет Калян XII в., а выстроенные позже минареты города служили

[22] Б. Бабаджанов, Эпиграфические памятники Бухары, (Проблемы и перспективы изучения), *Общественные науки в Узбекистане,* Ташкент, Фан, № 9-11, 1997, с. 159.



высотной доминантой лишь в прилегающих кварталах или в архитектурном комплексе.

Схожий с Каляном по облику и пропорциям минарет *Гаукушон* (1579-1580) высотой 19,5 м. был увенчан двенадцатиарочным фонарем. Он доминировал по высоте в одноименном комплексе и так же, как Калян, соединялся с крышей прилегающей соборной мечети Ходжа Калон посредством кирпичного моста-перехода.

Менее известный минарет, сооруженный ходжа Са'адом Джуйбари в 1585–1586 гг.[23] при Таш-мечети в *с. Вангази*, был самым монументальным и высоким из возведенных в рассматриваемое время (высота около 24 м). Ствол его (нижний диаметр – 3,8 м) украшен шестью поясами рельефной кладки и завершается восьмиарочным фонарем.

Добавим, что из всех минаретов XII–XVI вв. в Средней Азии на свою первоначальную высоту сохранились только минареты Бухарского оазиса. Минарет Калян, к примеру, подвергшийся в начале XX в. обстрелу артиллерийскими снарядами при взятии Бухары красногвардейцами, устоял даже при значительных повреждениях его ствола и фонаря.

Медресе. К началу XV века сложился среднеазиатский тип медресе с внутренним двором, по периметру которого располагались: худжры в один-два этажа; сводчатые айваны, в угловых частях главного фасада – мечеть и дарсхана. Вход в здание и во двор оформляли порталы, углы здания закрепляли минареты или башни-гулдаста. В зависимости от величины здания, на оси дворовых фасадов устраивали: в крупных медресе – четыре портальных айвана, в средних – два, в малых – один. Они служили летней аудиторией и оживляли монотонную застройку замкнутого двора.

Примерно по этой схеме внуком Темура Улугбеком, «ученым на престоле», были выстроены три медресе: в Бухаре (1418), Самарканде (1417) и Гиждуване (1437), – которые, включая также сооруженное Ходжа Ахраром медресе в Ташкенте (1451), являются наиболее ранними из сохранившихся в Средней Азии. Их архитектура свидетельствует, что этот тип зданий в Мавераннахре, претерпевший с XI века определенную эволюцию, к началу XV века выработал некие свои канонические черты.

Медресе *Улугбека в Бухаре* (1417-1419) является первым по времени из трех его медресе и древнейшим из сохранившихся в Мавераннахре. Судя по надписи на тимпане портала, его зодчим был Исмаил ибн Тахир ибн Махмуд

---

[23] Б. Бабаджанов ,"Извлечения из Бадриддин Кашмири. Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман",. Ркп. ИВ АН РУз, инв. № 2094. Л. 290. а, б, *Дополнения по эпиграфике и истории памятников архитектуры Бухарской обл.,* Архив Института искусствознания АН РУз., ИА (М), №1152/1. Ташкент, 1992, с. 13.

Исфахани. На входной двери медресе было начертано: «Стремление к знаниям – обязанность каждого мусульманина и мусульманки». Необычайно стройны и изысканны пропорции здания. Его прямоугольный план (41,6х50 м) заключает внутренний двор (25х25 м), застроенный худжрами в два этажа, на продольной оси во дворе размещаются два портальных айвана. Здесь уже явлены черты самобытной бухарской школы: на главном фасаде, пониженные крылья по сторонам высокого портала впервые в Мавераннахре раскрыты наружу двухъярусными арочными лоджиями; на углах фасада устроены не традиционные при Темуридах минареты, а выступающие на три четверти на высоту боковых крыльев башни-гульдаста.

Медресе *Улугбека в Самарканде* – самое крупное из выстроенных им медресе. Прямоугольный план (81х56 м) включает внутренний двор, его по периметру обводят худжры в два этажа (верхний утрачен). В глубине двора располагался многостолпный зал – жамоатхана. На тимпане богато украшенного мозаиками и резным мрамором входного пештака выделяется декор с крупными синими звездами. Они, вероятно, символизируют увлечение Улугбека астрономией. Здесь, в отличие от бухарского медресе, главный фасад не раскрыт лоджиями, а представляет глухую стену. Традиционными для эпохи Темуридов здесь были высокие минареты на углах здания и ребристые купола над залами, прилегающими к главному фасаду.

В составе многих медресе в помещении над вестибюлем-миансараем, примыкавшим к главному входному порталу, устраивали библиотеки. Заказчиков, меценатов строительства, и изредка зодчих – хоронили в угловом зале мечети либо в другом крупном, специально предназначенном для этого помещении.

На основе этого, сложившегося в Средней Азии стиля были возведены медресе разных региональных школ, в первую очередь *бухарской* и *самаркандской школ* XVI–XVII веков, послужившие основой для развития зданий этого типа в последующее время.

Медресе *Улугбека в Гиждуване* (1433 г.), на границе Бухарского оазиса с Самаркандским, было возведено больше в традициях самаркандской школы. Однако и здесь углы постройки фланкируют, на бухарский манер, не высокие минареты, а трехчетвертные башни-гульдаста. Влияние Самарканда здесь проявлено глухими стенами главного фасада, а также устройством вдоль главного фасада прямоугольных залов с перекрытиями на мощных параллельных арках.

В XVI в. в столичной Бухаре при интенсивном строительстве формируются новые специфические черты бухарской школы: для устройства самостоятельных входов в угловые кельи срезаются углы внутреннего двора; входная ниша пештака получает пятигранную форму; углы фасада до уровня боковых крыльев закрепляются башнями-гульдаста; для освещения угловых



залов в зените купола устраиваются световые фонари; купола залов часто сооружаются на несущей системе пересекающихся арок и щитовидных парусов.

Такова примерно, с теми или иными вариациями, архитектура богатого декором и выразительного по объемной композиции медресе *Мир-и Араб* (1536), где в угловом зале захоронены шейх Абдаллах Йамани, прозванный Амир-и Арабом, и его мюрид – правитель Мавераннахра Убайдуллахан; медресе *Кукельдаш* (1568–1569), где впервые в Центральной Азии медресе было раскрыто наружу арочными лоджиями второго этажа не только на главном, но и на боковых и тыльном фасадах; медресе *Абдуллахана* (1589–1590), где зал мечети расположен диагонально для точной ориентации его михраба на Мекку (запад), а за порталами устроены два эффектных купольных дворика, обведенных худжрами.

Весьма своеобразно медресе *Надир Диван-беги* (1622), фасад которого запоминается красочным тимпаном, украшенным крупными фантастическими птицами, когтящими лань.

Одним из крупнейших в XVII в. было медресе *Абдулазизхана* (1652) с богатым и весьма разнообразным декором в виде сталактитов, майолики, мозаики, стенописи и др.

В XVII в. правитель Самаркандского вилайета (области) Ялангтуш-Бахадур много строит в Самарканде, начинающем соперничать со столичной Бухарой в монументальности и пышности декора возводимых сооружений. Ялангтуш перестраивает архитектурный ансамбль на площади Регистан в Самарканде.

Еще в XV в. Улугбек соорудил на этой площади под своим именем противолежащие в приеме «кош» медресе и ханака. Третью сторону площади замыкал караван-сарай Мирзои. Спустя два столетия, на месте обветшавшего ханака Улугбека возвели медресе *Шир-Дор*, а на месте караван-сарая Мирзои – медресе *Тилля-Кори*, заключившее в свои стены городскую соборную мечеть.

Медресе *Шир-Дор*, крупное двухэтажное медресе, 15 лет строилось зодчим Абдул-Джаббаром и было закончено в 1635-1636 гг. Оно зеркально отражает противолежащее ему медресе Улугбека. Похожим был и план, в котором выдержаны основные размеры и пропорции, не повторено лишь вытянутое помещение жамоатханы в глубине двора. Медресе Шир-Дор выделяется огромным мозаичным панно на тимпане входного портала, где в геральдической композиции изображены тигры с человеколиким солнцем за спиной, настигающие лань. Этот сюжет послужил основанием для названия медресе – «Шир-Дор» (хотя слово «шир» переводится как «лев», а не «тигр»).

Медресе *Тилля-Кари*, замыкающее площадь Регистан с третьей стороны, строилось в течение 1646-1660 гг. Ялангтуш Бахадур решил соорудить при этом медресе крупную общегородскую соборную мечеть, поскольку к этому

времени мечеть Биби Ханым стала приходить в упадок. План мечети имеет крестовидный купольный зал в центре и отходящие от него крыльями отсеки в виде трехрядных галерей с куполами на мощных восьмигранных устоях. Центральный крупный купол мечети вознесен на высоком барабане, поэтому виден издалека.

В интерьере мечети стены над мозаичными панно и купол покрывает богатейшая золоченая роспись «кундаль». Отсюда и название постройки – «Тилля-Кари», «раззолоченная».

Мавзолеи и мемориально-культовые комплексы. Мавзолеи активно сооружали в эпоху Амира Темура и Темуридов. Существовали две их основных разновидности – однокамерные портально-купольные здания, иногда со склепом (ряд мавзолеев в комплексе Шахи-Зинда) и сложные по планировке и объемно-пространственной композиции двух- и более камерные мавзолеи. Почти все они входили в состав мемориально-культовых комплексов-зиаратгохов.

Ансамбль *Шахи-Зинда* начал формироваться издревле в Самарканде у мнимой могилы двоюродного брата пророка Мухаммада – Кусам-ибн-Аббаса, по народной легенде – «живого царя», т.е. «Шахи-Зинда». Период основной застройки комплекса пришелся на XIV–XV вв., хотя сооружение его длилось вплоть до начала XX в. Ансамбль представлял собой узкую дорожку-коридор по линии север–юг, застроенную с двух сторон портально-купольными мавзолеями и другими зданиями, богато декорированными полихромным глазурованным декором. Наиболее ранними из сохранившихся здесь были – мавзолеи *Безымянный* и *Ходжа Ахмада* (мастер Фахри Али) (60-е гг. XIV в.), фасады которых украшала высокохудожественная майолика и мозаика со сложным растительным и геометрическим орнаментом с преобладанием голубого цвета. По объемной композиции и богатству декора в некрополе также выделяются мавзолеи конца XIV в. Амир-заде, Шади-Мулк-ого, Ширин-бика-ого и др.

Заметно отличается от них по объемной композиции и планировке необыкновенно стройный и изящный в пропорциях, прямоугольный в плане мавзолей *Ишрат-хана.* В центре его за порталом выделяется зал, перекрытый куполом на весьма высоком цилиндрическом барабане, основанном на системе четырех пересекающихся арок.

В эпоху Темура и Темуридов мавзолейное строительство достигает своего апогея. Нередко усыпальницы входят в состав архитектурных комплексов. Таковы, например, шахрисябзские мавзолеи *Шейха Куляля* и *Эмира Тарагая* в комплексе Дору Тиловат и, конечно, шедевр среднеазиатского зодчества – мавзолей самого Темура *Гури-Амир*, возведенный в 1404 г. в комплексе Мухаммад-Султана на юге уже существовавшего к XIV веку комплекса.



Первоначально комплекс состоял из медресе и ханака царевича Мухаммад-Султана, обращенных главными фасадами на квадратный в плане, четырехайванный двор с высокими стенами и четырьмя стройными двухзвеньевыми минаретами на углах. Во двор комплекса вел стройный портал, украшенный кашинной мозаикой работы Мухаммада-бини Махмуда Исфахани. Напротив входа, в глубине двора, Темур возвел для своего внука Мухаммад-Султана мавзолей, в котором впоследствии был похоронен и сам, и отсюда усыпальница получила название «Гури-Эмир» – «могила Амира». Необыкновенно живописна объемная композиция этого восьмигранного мавзолея с ребристым куполом на высоком цилиндрическом барабане, украшенном текстами геометризированного письма. В интерьере над высокими панелями из оникса, поверхность стен, парусов и чаши купола покрыта сине-золотым рельефным орнаментом в технике «кундаль». Захоронения Амира Темура и его сыновей и внуков находятся в ногах его суфийского шейха-наставника Сейида Береке.

Среди многосоставных мемориальных комплексов можно назвать ташкентские зиаратгохи – Занги-ата и Шейха Ховенди Тахура.

Комплекс *Занги-ата* исторически сложился в XIV–XIX вв. близ Ташкента на основе захоронения почитаемого суфия Ай Ходжи (ум. в 1258)[24]. Комплекс состоит из трех территорий: обширного старого сада с хаузом, беседками и дарвазаханой (1915); основной исторической части – замкнутого трапециевидного двора с мавзолеем Занги-ата, застроенным по периметру; древнего кладбища с мавзолеем Амбар-биби.

В первой половине XV в. Мирзо Улугбек пристроил к мавзолею крупный входной портал и с востока – еще одно крупное портально-купольное здание халимхана. Декор порталов составляют резная мозаика и майолики, в интерьерах – панели из шестигранных голубых майоликовых плиток.

Комплекс *Шейха Ховенди Тахура* в Ташкенте формировался на протяжении XV– начала XX в. и включал около двух десятков культовых сооружений, свободно расположенных на обширной территории с садами, парками и хаузами. Он был основан у могилы шейха Ховенди Тахура Богустани (ум. в 1355) – дяди влиятельного шейха Ходжа Ахрара и являлся главным «святым местом» Ташкента в XV– первой половине XVI в. От XV в. здесь сохранились мавзолеи Калдиргачбия (однокамерный, с шатровым куполом), перестроенный двухкамерный мавзолей Юнусхана (основан в 1487) и многокамерный мавзолей-ханака Юнусхана (1487-1502).

Как сказано, в этот период в регионе широко распространяется идеология суфизма. Соответственно этому развивается и архитектура ***суфийских ханака***.

[24] В. А. Булатова и Л. Ю. Маньковская, *Памятники зодчества Ташкента*, Ташкент, изд. «Гафура Гуляма», 1983, с. 76.

Следует отметить, что и сам суфизм, изначально аскетичный и демократичный, претерпевает в этот период существенную трансформацию. Суфии все активнее сотрудничают с власть предержащими и обогащаются за счет пожертвований, а строителями ханака все чаще выступают правители Мавераннахра. В XV в. эта трансформация суфизма начинает отражаться в архитектуре ханака, вероятно, по следующим причинам.

Во-первых, ханака дворового типа при мавзолеях, характерные для раннего периода, обращаются теперь в мемориально-культовые центры, где новые захоронения суфиев осуществляются, согласно требованиям Шариата, под открытым небом в *дахмах* (прямоугольных погребальных платформах), а само значение ханака распространяется не на весь комплекс зданий, а на входящее в него сооружение с обрядовым залом.

Во-вторых, это связано с распространением в Мавераннахре ордена Накшбандия, пиры которого отвергали возведение мавзолеев над захоронениями[25], а городской характер и ритуальная практика ордена не требовали большого числа жилых и странноприимных худжр со службами при них. Орден Накшбандия проповедовал необязательность отшельничества и бродяжничества, тихий зикр, более приличествующий богатым и солидным муридам ордена, а также жизнеутверждающий девиз: «Руки – труду, а сердце – Богу», т.е. призыв жить созидательной жизнью и при этом стремиться к познанию Бога и воспитать в себе «инсан-и камил» – совершенного человека. Последователями этого ордена были не только ремесленники и торговый люд, но и богатые горожане, аристократы, включая самих правителей, а также известные поэты и ученые. Например, могущественные правители государства Амир Темур, Шахрух, Абдулазизхан, Абдуллахан и другие, поэты Абдурахман Джами и Алишер Навоий, миниатюрист Камол ад-Дин Бехзад и др.

Таким образом, члены ордена могли жить в своих семьях и собираться в ханака лишь для совместного проведения ритуалов (молитв, проповедей шейха, хуфия зикр, ночных бдений и др.), иногда – для обучения или для периодических трапез (худои), что не требовало большого числа жилых и подсобных помещений. Поэтому для удобного доступа здания ханака строили

[25] К примеру, главы ордена Накшбандия Баха ад-Дин Накшбанд, Ходжа Ахрар (ум. в 1490) были захоронены под открытым небом – в дахме, устроенной в хазире, и вскоре здесь возник погребально-поминальный комплекс многодворовой структуры. Позже этому примеру следовали не только шейхи, но и правители. Последние, выражая свое смирение, часто завещали скромно похоронить их под открытым небом – в дахме, «в ногах» своего непосредственного пира или давно ушедшего главы ордена. Например, ханы Мавераннахра – Абдулазиз I и Абдуллахан II захоронены в дахме у могилы Баха ад-Дина Накшбанда. В предшествующее время многие Темуриды, в том числе отец Темура амир Тарагай и сам Амир Темур, также были похоронены «в ногах» своих пиров, но не в дахмах, а по традиции XIV– начала XV в. – в монументальных мавзолеях.



не только в уединенных загородных комплексах при могиле пира, но иногда и в центре города (в Самарканде, Бухаре и др.).

По архитектурному решению зданий XV–XVII вв., можно выделить три типа ханака.

Первый, или *ранний тип* – это ханака с крупным залом и худжрами на углах, обведенное с двух или трех сторон колонным айваном (этот тип впервые вводится нами в типологическую классификацию)[26]. Данный тип ханака, генетически связанный с обычными жилыми домами, в которых устраивали свою обитель ранние суфии, к началу XV в. приобрел в результате эволюции более монументальные формы. Так, судя по вакфному документу, ханака, выстроенное в культовом комплексе Мухаммада Ходжа Порсо в Бухаре (1407-1408), «включает в себя айван на северной, восточной и южной сторонах. Ханака построено из жженого кирпича, ганча и горного камня (санги-кух)» и, вероятно, было купольным[27]. Это одно из ранних свидетельств о разновидности ханака с колонным айваном, которая была распространен в XII-XIV вв. и бытовала в регионе параллельно с последующими видами ханака вплоть до начала XX в.

Среди ханака XV–XVII вв. первого типа с колонными айванами можно назвать: ханака *Ходжа Порсо*, *Ходжа Зайн ад-Дина* и *Хазрати Имам* в Бухаре, а также *Суфи Дехкон* в Бухарской области; ханака с плоским перекрытием зала на колоннах (с колонным залом) – *Шояхси* и *Мавлоно Шариф* в Бухаре, *Махдуми Аъзам* под Самаркандом.

Более распространенным в XV–XVII вв. был *второй тип ханака* – в виде портально-купольного здания с крупным подквадратным или крестовидным в плане залом-зикрхана в центре и худжрами в 2-3 яруса по его сторонам или углам (изредка с 2-3-сторонней галереей). Зал для суфийских ритуалов нередко перекрывали куполом на четырех пересекающихся арках; иногда четыре пересекающиеся арки, как ребра жесткости, армировали саму оболочку купола (в ханака *Баха ад-Дина*) либо несли небольшой купол на высоком стройном барабане (ханака *Касим-шейха* и *Хазрати-Имам*).

Иногда худжры размещались по сторонам зала в 2-3 яруса – в мощных пилонах входного портала (*Хаким-Мулло-Мир* в Ромитане). Эти монументальные ханака возводились в основном правителями и богатыми

---

[26] M. Yusupova, "The Architecture of Sufi Complexes in Bukhara", *Bukhara :The Myth and the Architecture*, Attilio Petruccioli (eds), Cambridge, Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology, Rome, "Art. Aldo Palombi", 1999, p.127.

[27] Центральный Государственный Историчский Архив Узбекистана, Ф. И-323, N 1291/16 (30). *Вакфный документ на медресе Ходжа Порсо в Бухаре*. Чтение и перевод Б. Бабаджанова, л. 290, а.

меценатами при могилах почитаемых суфиев в XVI в. – *Баха ад-Дина Накшбанда* и *Абу Бакра Са'ада* под Бухарой, *Касим Шейха* в Кермине и др. Изредка портально-купольные ханака размещались на центральной городской площади, к примеру, в XV в. – ханака *Улугбека* на площади Регистан в Самарканде, а в XVII в. – ханака *Надира Диван-Беги* на площади Ляби-хауз в Бухаре[28].

Третий тип ханака – это однокамерные портально-купольные здания продольно-осевой композиции, выстраиваемые смежно с мавзолеем в уже сложившихся мемориальных комплексах. Таково ханака, расположенное на параллельной оси с мавзолеем Хакима ат-Термизи в Термезе, а также ханака, возведенные при Темуридах на одной оси с меньшим по размерам мавзолеем Ходжа Абди-Даруна в Самарканде и с мавзолеем Сайф ад-Дина Бохарзи в Бухаре (14, с.109).

Поздний период (XVIII– начало XX вв.)

В этот период в Мавераннахре существуют три ханства – Бухарское, Хивинское и Кокандское. В стремлении к захвату соседних территорий они ведут постоянные феодальные войны, ввергающие в перманентный кризис экономику, торговлю, ремесло и строительное дело. Относительное оживление культурной жизни, интерес к зодчеству и градостроительству наблюдается лишь в краткие паузы затишья и шаткого мира в столицах и крупных городах ханств, таких, как Коканд, Бухара, Ташкент, Маргилан и др. Однако сравнительно большее развитие, чем в других регионах Мавераннахра, архитектура получает на территории Хивинского ханства и, в частности, в его столице – Хиве.

Хива – один из старейших городов Средней Азии, насчитывающий 2500-летнюю историю. Древние этапы его урбанизации утрачены либо погребены под толщей культурных слоев. Это был крупный и укрепленный город уже в X-XII вв. Разгромленная и опустошенная монголами в 1221 г., Хива возрождается в XIV-XV вв., постепенно становится главным городом южного Хорезма, а с XVII в. – столицей Хивинского ханства. Экономический кризис в XVIII в. приводит к упадку Хивы, но усилиями ханов Кунградской династии город вновь оживает и достигает наивысшего расцвета в конце XVIII–XIX вв. Сохранившиеся сооружения Хивы возведены большей частью в это время. Город традиционно делился на три части, это были: *Ичан-кала* – древний внутренний город, прямоугольный в плане (650х400 м); *Куня-Арк* – старая

[28] М А. Юсупова, "Суфийские обители Узбекистана (эволюция и типология архитектуры)", *Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации,* Ташкент, 2007, с. 293.



крепость, расположенная у западных ворот; и окружающий их внешний город, – *Дишан-кала*, овальный в плане (2,5х1,5 км), вытянутый с запада на восток.

В Ичан-Кала прослеживается четкая градостроительная структура: две взаимопересекающиеся осевые улицы ведут к четырем воротам. Вдоль улицы, соединяющей западные ворота (Ата-Дарваза) и восточные ворота (Палван-Дарваза), были возведены наиболее значимые сооружения Хивы.

В *крепости Куня-Арк* самой высокой точкой является холм Акших-бобо. По преданию, он связан с местом отшельничества святого шейха Мухтара Вали (XIV в.).

Культовое зодчество трех ханств основано на общих для Мавераннахра традициях зодчества, но при этом в архитектуре и типологии сооружений прослеживаются самобытные региональные черты. Для культовой архитектуры позднего периода характерны меньший масштаб зданий, сравнительно с предшествующим периодом, их конструкции решаются в менее монументальных формах. Преимущественно они строятся с плоской по деревянным балкам кровлей на деревянных колоннах, с 2-3 сторонними айванами и нередко совмещают в одном здании функции мечети и ханака, либо квартальной и соборной мечети.

Соборные или ***Джума-мечети*** возводятся в городах Хорезма и Ферганской долины в основном второго типа – в виде замкнутого многоколонного зала с деревянными стоечно-балочными конструкциями, где плоское деревянное перекрытие несут резные деревянные колонны, как в Джума-мечети в Хиве XVIII в. В городах Ферганской долины к такому колонному залу с 1-2 или 3-х сторон непременно пристраивали колонный айван. К примеру, в джума-мечетях XVIII–XIX вв. в Коканде, Андижане, Маргилане и др.

Джума-мечеть в Коканде была самой крупной в долине и представляла собою продолговатое строение (97,5х25,5 м) в виде огромного колонного айвана с расписными потолками и с выделенной в его центральной части зимнего помещения.

Примерно такую же композицию имеет *Старая джума мечеть Маргилана* (XIX в.), которая ценна как сохранившийся тип традиционной джума-мечети, образец высокохудожественного декора работы местных мастеров.

Джума-мечеть Ханака в Маргилане 1790-1791 гг. реставрирована в 1865 г. К зимнему залу пристроен значительно вытянутый с севера на юг айван. В зале перекрытие поддерживают четыре грузные колонны с большими сталактитовыми капителями.

Наиболее значительной и уникальной среди многоколонных мечетей Средней Азии была *Джума-мечеть* в Хиве (1789) с минаретом высотой 32,5 м.

Ее крупный трапециевидный план (55х46 м) включает единственный зал, перекрытый плоской балочной кровлей на 212 деревянных колоннах. Здесь использованы разнотипные по стилю, формам и резьбе колонны, сохранившиеся от утраченных зданий X–XVIII вв.

Из мечетей Бухары этого времени примечательны украшенные изысканной полихромной росписью потолков: мечеть Субхан-Кулихана конца XVII в. в крепости Арк с колонным залом и айваном, а также расположенная рядом с Арком на площади Регистан изящная по архитектуре и декору мечеть Боло-Хауз, куда иногда приходил молиться Эмир Бухары. К ее купольному залу 1712 г. в 1914-17 гг. пристроили айван на высоких тонких колоннах с крупными сталактитовыми капителями.

Квартальные мечети для ежедневных пятикратных молитв обычно имели молельный зал, обведенный с 1-2-3-х сторон колонным айваном.

Среди квартальных мечетей Хивы XVIII–XIX вв. отметим мечети – *Саид-ата* и *Хасан-Мурад-кушбеги* с односторонним айваном, выразительную по местоположению и архитектуре *Ак-мечеть* с купольным залом и трехсторонним айваном. Квартальные мечети *Богбонли*, *Ата-Мурад-Матриза-кушбеги* и *Хасан-Мурад-кушбеги* выстроены в традициях хивинского жилого дома, где в огороженном дворике расположены напротив друг друга характерные для Хорезма высокий улуг-айван и низкий терс-айван.

Квартальные мечети Ферганской долины выделяются богатой, многообразной и порой весьма изысканной полихромной росписью деревянных потолков зала и айванов. В этом смысле показательны росписи мечетей *Ходжа Порсо*, *Чакар*, *Шрмонпаз* в Маргилане, *Гиштлик* в Коканде и др.

Интересны локальные черты поздних мечетей Маргилана, отчасти присущие и другим мечетям Ферганской долины. В Маргилане иногда айван и зимний зал мечети находятся рядом на одной оси и составляют прямоугольный план, вытянутый в направлении север–юг (мечети *Арифбайвачча*, *Кафтарлик* и др.), при этом главный фасад здания ориентирован на восток и раскрывается в сторону прилегающего двора[29]. Иногда площадь айвана превышала площадь зимнего зала.

Минареты наиболее монументальные и высокие в поздний период строились в Хиве. Они имели свои ярко выраженные локальные особенности: их строили не только при мечетях, но и при медресе. Для позднего периода они были весьма высоки и монументальны; отличались рядом региональных черт в оформлении и устройстве фонарей и, отчасти, в применении видов декора.

Как уже отмечалось, в минаретах бухарской школы зодчества фонари были шире ствола минарета и нависали над ним. Эта консоль и расклешенное

[29] M. Yusupova, "Architecture of Margilan", *Margilan - 2000*, Tashkent, 2007, p. 157.



завершение фонаря оформлялось сталактитами. Напротив, в хивинских минаретах тело фонаря не выступало за ствол, но являлось как бы его продолжением. Декор часто составляли горизонтальные майоликовые паруса, и даже столбообразное завершение как небольшой куполок иногда покрывалось глазурями. Таковы минареты Джума-мечети, комплекса Саид Шеликарбая и др.

В начале XX в. Хива обогатилась новым высотным ориентиром. Рядом с небольшим одноэтажным медресе был выстроен стройный и самый высокий в Хиве (45 м) минарет Исламходжа богато украшенный поясами кирпичной кладки и майолики.

В других регионах Мавераннахра в это время минареты возводили в виде небольших сооружений этого типа при квартальных мечетях и в составе мемориальных комплексов. Крупнее них были минареты, выстроенные во дворах джума-мечетей Мавераннахра (в Коканде и др.). К примеру, в Андижане во дворе комплекса Медресе-и Джами в 1877 г. был сооружен самый высокий в Ферганской долине минарет высотой 32 м.

Суфийские ханака и комплексы в рассматриваемый период связаны с еще большим распространением учения ат-Тасаввуф и дальнейшей профанацией суфизма. Экономический и политический спад обусловил мельчание и размеров ханака. Например, в Бухарском оазисе это в основном небольшие купольные или, иногда, плоскокровельные (на деревянных колоннах) здания с обводящими их с двух сторон Г-образными колонными айванами, часто совмещавшие функции квартальных мечетей. Нередко такие ханака, наряду с одноэтажными худжра, дарвазахана, тахаратхана и др., входили в периметральную застройку двора, составляя комплексы – общежития суфиев. Таковы, в частности, в Бухаре ханака в комплексах – *Халифа Худайдот*, *Халифа Ниязкул*, а также мечети-ханака – *Куи-ханака*, *Шояхси* и др.

Мавзолеи и мемориально-культовые комплексы также имели свои региональные черты. К примеру, в Хиве, в отличие от других регионов Мавераннахра, практика устройства хазира-комплексов под открытым небом не была столь распространена. В ее мемориальном зодчестве предпочтение отдавалось строительству мавзолеев, что прослеживалось и в более ранние периоды. Самым древним из сохранившихся зданий Хивы является скромный портально-купольный мавзолей *шейха Сейида Ала ад-Дина*, выстроенный известным мистиком Амиром Кулялем в XIV в., в интерьере которого сохранилось великолепное майоликовое надгробие XIV в.

От XV–XVI вв. в Хиве сохранился купольный мавзолей *Уч-Овлия* с высоким порталом над захоронением трёх учёных старцев.

Наиболее значимый в Хиве мемориальный комплекс *Пахлаван-Махмуда* возник при мавзолее XIV в. суфийского шейха, народного борца и поэта

Пахлаван-Махмуда (ум. ок. 1325), канонизированного как святой покровитель города и самой Кунградской династии. Этот монументальный по архитектуре комплекс с захоронениями ханов Кунградской династии сложился значительно позднее – в течение 1810-1913 гг.

Сначала у могилы святого разрослось кладбище. Вход в комплекс – дарвазахана – выстроил в 1701 г. Шах-Ниязхан. В 1810 г. Мухаммад-Рахимхан после удачного похода на Кунград начал коренную перестройку комплекса. Мавзолей святого включили в новое крупное многокамерное здание, которое поднялось в глубине небольшого, обстроенного по периметру двора. Интерьеры этого здания, содержащие надгробия хивинских ханов в ногах почитаемого шейха облицованы майоликами пышного растительного «хивинского» узора местными мастерами. Главный зал увенчал самый большой в Хиве голубой купол, господствующий в силуэте города. Строительные надписи донесли до нас имена многих мастеров.

В этот период по всей территории Мавераннахра продолжают строить новые и получают развитие прежние многочисленные мемориальные комплексы-зиаратгох у могил почитаемых знаменитых и малоизвестных местных святых, многие из которых были суфиями. Эти зиаратгох преимущественно имели дворовую или многодворовую композицию, часто с хаузом в центре двора.

Своеобразием архитектуры отличаются мемориальные комплексы Маргилана со строениями несколько архаического облика – *Кафтарлик* с мавзолеем *Пур Сиддика*, *Ходжа Магиз* и др.

Продолжается также строительство новых ***медресе*** и минаретов в крупных городах Мавераннахра, однако черты монументальности присущи в это время только хивинским сооружениям. Медресе Хивы, в целом, традиционны по устройству, но при этом в их архитектуре выделяются следующие своеобразные черты: устройство перед главным фасадом медресе небольшого дворика (в медресе *Мухаммад-Рахимхана*, *Мазари-Шариф*, *Юсуп-Ясаулбоши*); иногда возведение перед главным входом высокой суфы, в фасадной части которой по периметру располагались торговые лавки (*Кутлуг-Мурад-инак*); расположение минарета на углу медресе рядом его купольным залом (медресе *Мухаммад-Аминхана* и минарет *Кальта-минор*, медресе и минарет *Шейх-Каландар-бобо* и др.)[30].

Самым ранним из исламских университетов Хивы в XVII в. было медресе *Араб-Мухаммадхана*, сооруженное в 1616– 1618 гг. в честь переноса столицы ханства из Куня-Ургенча в Хиву и перестроенное в XIX в. Одним из древних

[30] M. Yusupova, "Hiva – Buyuk Ipek Yolu Uzerinde Antik Kent: Mimari Ozellikleri", *Ipek uolu medeniyetleri*, Turk dunyasi mimarlik ve sehircilik kurultayi, Bildiriler kitabi-III, Ankara, 2010, 348 b.



является как бы вросшее в землю медресе *Ходжамбердыбий* (1688), более известное как *Хурджум*. Рядом с ним возвышались медресе *Аллакулихана* и *Кутлуг Мурад Инак*. Со временем «вросло в землю» и другое старое сооружение Хивы – медресе *Ширгази-хана* (1718-1720), расположенное к югу от почитаемой гробницы Пахлаван-Махмуда.

Наиболее нарядным и крупным было медресе *Мухаммад-Аминхана*, выстроенное напротив Куня-Арка в 1851-1855 гг., раскрытое лоджиями на всех фасадах и богато декорированное майоликой, резьбой по дереву и др. У главного фасада высится мощная основа минарета Кальта-Минар («Короткий минарет»), облицованная поясами глазурованного декора. Он был задуман Мухаммед-Аминханом как самый высокий в Средней Азии. Но честолюбивые планы хана не сбылись – он пал в битве с туркменами, и минарет диаметром 14,2 м. и высотой возведённой части 26 м остался недостроенным.

Менее монументальными, но также своеобразными по архитектуре были медресе Ферганской долины, где входящие в их состав мечети в виде отдельного здания с айваном размещали в углу или на стороне внутреннего двора. Эти мечети выделяются богатым полихромным декором многоярусных потолков и резных колонн зала и айвана. Таковы медресе Маргилана *Саид Ахмад Ходжи* конца XIX в. и медресе с мечетью *Газийён* (Козиен) начала XX в. и др. К таким сооружениям можно отнести также крупный комплекс медресе-и Джами в Андижане конца XIX в. включавший медресе, мечеть и высокий минарет во дворе.

Можно назвать также здания Коканда: крупное медресе *Норбутабия* (52 х 72 м), конца XVIII в., где на осях внутреннего двора (38х38 м) были сооружены порталы, а во входной части – монументальный зал мечети с куполом, опирающимся на вершины четырех мощных пересекающихся арок.

Необычным по архитектуре было другое кокандское медресе – *Миён Хазрат* (1861), состоящее из трех дворов. Миён Хазрат выстроил его, употребив наследство, полученное им из Пакистана. В плане медресе два двора находятся на оси восток–запад, с юга к ним примыкает третий двор, куда ведет парадный вход – типичная для долины дарвазахана, в виде портально-купольного сооружения. По периметру южного двора (32х26 м) выстроены худжры, в его южной части сооружена многоколонная, квадратная в плане мечеть. Рядом с ней возвышается небольшой минарет диаметром около 3 м и высотой около 8 м.

Заключение

В заключение можно сделать следующие выводы по каждому из трех выделенных здесь исторических периодов.

В ранний период (VIII- XIII **вв.**), начиная с первых веков исламизации региона, в Мавераннахре появляются и в дальнейшем получают развитие новые, присущие Исламу типы культовых сооружений: мечети трех видов (джума, намозгох и гузарные), первые медресе, ханака, мавзолеи и хазира. Запрещенные Исламом изображения живых существ вытеснены растительным, геометрическим и эпиграфическим орнаментами.

Соборные мечети были двух вариантов. Первый, более распространенный вариант – это крупные сооружения дворовой структуры, где по периметру внутреннего двора устраивали деревянную стоечно-балочную галерею. Второй вариант – это замкнутый зал с перекрытием на многочисленных деревянных колоннах или кирпичных столпах. Минареты при джума-мечетях поначалу строили из сырцового, а затем из жженного кирпича с деревянным арочным фонарем в завершении. Позже, во избежание пожаров, фонари минаретов стали возводить также кирпичными. Великолепные бухарские мечети XII в. – Магоки-Аттори, Намазгох, а также минарет Калян, выстроенный вместе с утраченной джума-мечетью Арсланхана, – являются одними из самых древних сохранившихся сооружений этого типа в Центральной Азии. Архитектура мавзолеев отражала тенденцию развития монументальной архитектуры Мавераннахра от центрической композиции здания к портально-купольной.

В период расцвета (XV-XVI вв.) получают дальнейшее развитие и кристаллизуются типы культовых сооружений Ислама. Достигают совершенства и канонизируются классические типы мечетей, ханака и медресе. Лучшими были: квартальная мечеть Балянд; соборные мечети Биби Ханым и Калян, мечети-намазгох в Бухаре, Карши и Самарканде. Некоторые квартальные мечети XVI в. одновременно служили суфийскими ханака (Ходжа Зайн ад-Дина, Шохи Ахси).

Мавзолеи строили, главным образом, в период Амира Темура и Темуридов. Первый их тип – это портально-купольные, богато украшенные мозаикой и майоликой постройки (в ансамбле Шахи-Зинда), второй тип – двухкамерные мавзолеи-ханака или многокамерные мавзолеи-конгломераты в составе монументальных мемориальных комплексов.

Строительство мавзолеев прекращается при Шейбанидах – последователях ранних установлений Ислама и суфизма. В Мавераннахре в среде светской и духовной знати получает распространение тип захоронения без мавзолея – в хазира (погребальном дворике под открытым небом), что было присуще захоронениям почитаемых суфиев. В пределах хазира, вдоль его стен, нередко возводились поминальные мечети (в хазира Абд ал-Халика Гиждувани, Ходжа Ахрара Вали и др.). В особо почитаемых комплексах вне стен, но вблизи дворика хазира сооружали здания ханака, мечетей и медресе для обучения и проживания суфиев (в комплексах Баха ад-Дина Накшбанда, Чор-Бакр, Касим-шейха и др.).



Это был период расцвета архитектуры суфийских ханака, которые в XV–XVII вв. были трех типов. *Первый*, или *ранний тип* – это ханака с крупным залом, обведенное с 1-2-3 сторон колонным айваном (ханака Ходжа Порсо и Ходжа Зайн ад-Дина в Бухаре, Махдуми Аъзам под Самаркандом). Более монументальным был *второй тип* – ханака в виде крупного портально-купольного здания с худжрами на его углах (в Бухарском оазисе – ханака Баха ад-Дина Накшбанда, Касим-шейха, Хаким Мулло Мира). Наконец, *третий тип* – портально-купольные ханака, выстраиваемые смежно с мавзолеем в уже сложившихся мемориальных комплексах (ханака Хакима ат-Термизи в Термезе, Ходжа Абди-Даруна в Самарканде и Сайф ад-Дина Бохарзи в Бухаре).

В поздний период (XVII–XIX вв.), в связи с экономическим кризисом почти все типы культовых построек возводятся не столь монументальными и более скромными по масштабам. Квартальные мечети часто входят в гузарный центр дворовой структуры (Джафар Ходжа, Худжа Таббанд), иногда совмещают функции ханака (Куча бог, Джахр и др.). Соборные мечети строятся в основном второго типа – в виде замкнутого многоколонного зала с плоским деревянным перекрытием на деревянных колоннах (мечеть Джума в Хиве), часто с прилегающим колонным айваном (мечети Джума в Коканде, Андижане и в Маргилане). Часто деревянные потолки зала и айвана соборных и квартальных мечетей украшаются многоцветными росписями с изысканным растительным узором, иногда в сочетании с геометрическим орнаментом (мечети Ферганской долины).

Суфийские ханака строились преимущественно первого типа – с колонным айваном в составе суфийского комплекса дворовой структуры. Эти ханака служили также мечетью прилегающего квартала (ханака-мечети в суфийских комплексах Халифа Ниязкул, Халифа Худойдот и др.). Мавзолеи, за редким исключением, представляли собой в поздний период скромное портально-купольное здание.

В течение рассматриваемого мусульманского периода в Мавераннахре сформировались и развивались региональные школы зодчества с самобытными локальными чертами. Созданные ими шедевры исламской архитектуры вместе с их фоновой застройкой в исторических центрах городов Самарканд, Хива, Бухара и Шахрисябз как музеи под открытым небом включены в «World Heritage List» – список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

АРШАВСКАЯ, Зоя и др., *Средневековые памятники Сурхандарьи*, Ташкент, 1982

БАБАДЖАНОВ, Бахтияр, Эпиграфические памятники Бухары, (Проблемы и перспективы изучения), *Общественные науки в Узбекистане,* Ташкент, Фан, № 9-11, 1997.

БАРТОЛЬД, Василий В, “Географический очерк Мавераннахра”, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия,* Сочинения, том. I, Москва, Наука, с. 169.

С. 114-237

БЕТГЕР, Е. К., "Извлечение из книги «Пути и страны» Абу-л-Касыма Ибн-Хаукаля", *Труды Среднеазиатского Государственного университета,* Выпуск IV, Археология Средней Азии, Ташкент, 1957, с. 13-38.

БОЛЬШАКОВ Олег Г., "Масджид", *Ислам. Энциклопедический справочник,* под ред. Г. В. Милославского, Ю. А. Петросян и др., Москва, Наука, 1991.

БУЛАТОВА, Вера и Маньковская, Лия, *Памятники зодчества Ташкента*, Ташкент, изд. «Гафура Гуляма», 1983.

КАМАЛИДДИНОВ, Шамсиддин С., *«Китаб ал-ансаб» Абу Са'да Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии,* Ташкент, Фан, 1993.

МАНЬКОВСКАЯ, Лия, *Типологические основы зодчества Средней Азии (IX–начало XX в.),* Ташкент, Фан, 1980.

НАРШАХИ, Абу-Бакр Мухаммад, *История Бухары*, перевод Н. Лыкошина, под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897.

НЕГМАТОВ, Н. Н., *Государство Саманидов*, Душанбе, 1977.

СУХАРЕВА, Ольга. А, *Квартальная община позднефеодального города Бухары*, Москва, 1976.

РТВЕЛАДЗЕ, Эдвард В, и др., "Древнейшая многоколонная мечеть Средней Азии", *Строительство и архитектура Узбекистана*, № 6, Ташкент, 1979.

РТВЕЛАДЗЕ, Эдвард и АРШАВСКАЯ, Зоя, "Архитектурный комплекс Зу-л Кифл", *Строительство и архитектура Узбекистана*, №1, Ташкент, 1978.

ЮСУПОВА, Мавлюда, "Суфийские обители Узбекистана (эволюция и типология архитектуры)", *Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации,* Ташкент, 2007, с. 291-296.

YUSUPOVA, Mavlyuda, "The Architecture of Sufi Complexes in Bukhara", *Bukhara :The Myth and the Architecture*, Attilio Petruccioli (eds), Cambridge, Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology, Rome, "Art. Aldo Palombi", 1999, p.121-132.

YUSUPOVA, Mavlyuda, "Architecture of Margilan", *Margilan - 2000*, Tashkent, 2007, p. 149 - 173.

YUSUPOVA, Mavlyuda, " Hiva – Buyuk Ipek Yolu Uzerinde Antik Kent: Mimari Ozellikleri", *Ipek uolu medeniyetleri*, Turk dunyasi mimarlik ve sehircilik kurultayi, Bildiriler kitabi-III, Ankara, 2010, 346-351 b.

Архив Института искусствознания АН РУз. Б. Бабаджанов ,"Извлечения из Бадриддин Кашмири. Раузат ар-ризван ва хадикат ал-гилман", Ркп. ИВ АН РУз, инв. № 2094. Л. 290. а, б, *Дополнения по эпиграфике и истории памятников архитектуры Бухарской обл.,* ИА (М), №1152/1. Ташкент, 1992, с. 13.

Центральный Государственный Историчский Архив Узбекистана, Ф. И-323, N 1291/16 (30). *Вакфный документ на медресе Ходжа Порсо в Бухаре*. Чтение и перевод Б. Бабаджанова, л. 290, а.



Maveraünnehir'de Mimarinin Gelişmesinde İslâm'ın Tesiri (VIII–XX Asrın Başları)

Dr. Mevlude Yusupova

ÖZET

IX-XX. asrın başındaki Özbekistan kültürel mimarlığı İslâm dünyası mimarlığı tarihinde önemli yer tutmaktadır. Orta asırda buralarda Müslüman Doğu'nun en üstün sanat potansiyeline sahip kuvvetli mimarlık mektebi teşekkül etmiştir. VIII. asrın başında Orta Asya, Arap halifesinin askerleri tarafından zapt edilmiştir. Amuderya'nın doğusunda kalan topraklara onlar "Maveraünnehir" "nehrin ötesindekiler" demişlerdir. Bu topraklar yaklaşık olarak bugünkü Özbekistan topraklarına denk gelmektedir. Araplar tarafından Maveraünnehir'e getirilen İslâm, bölgenin egemen dinine dönüşür ve Maveraünnehir mimarisinin oluşmasında ve gelişmesinde belirleyici rol oynar.

Makalede VIII. asırdan XX. asrın başlangıcına kadar geçen sürede Maveraünnehir bölgesindeki İslâm mimarlığının gelişmesi kısa bir şekilde anla-

tılmıştır. Bu sürecin genel ve temel eğilimden yola çıkarak, materyal kronolojik usulle üç tarihi devrede sunulmuştur.

***Erken devir** (VIII-XIII. asırlar)*, bölgenin İslâmlaşmasının ilk asırlarından başlayarak Maveraünnehir'de İslâm'a ait yeni dinî yapılar ortaya çıkmaya ve gelişmeye başlamıştır. Bunlar mescitlerin üç çeşidi (cuma veya cami, mahalle veya namazgâh), medrese, türbeler, hanakalar ve hazirelerdir. Bunların tezyininde İslâm tarafından yasak edilmiş canlı mahlûk resimleri yerine bitki, geometrik ve epigrafik desenler gelmiştir.

Kubbeli mescitlerin iki varyantı olmuştur. Birincisi ve en yaygın olan varyantı, sütunlu galeriyle çevrilmiş iç avlusuyla büyük yapı oluşturmaktadır. İkinci varyant, bu tuğla sütunlardan veya ağaç kolonlardan oluşan kapalı salondur. Cuma mescitlerinin minareleri ilkin pişmemiş ham tuğlalarla, daha sonraları pişmiş, yanmış kerpiçlerle kemerli fenerle bitirilmiştir. Mozole mimarlığı Maveraünnehir'in anıtsal mimarlığının merkezi kompozisyondan portal-kubbe şekline gelişme sürecini yansıtmaktadır. Buhara'nın görkemli yapımı Samanidler mozolesi (IX-X. asırlar), XII. asırda inşa edilmiş Kalyan minaresi, Magoki-Attori ve Namazgoh mescitleri bu tür yapıların Orta Asya'da muhafaza edilmiş en eskilerindendir.

Kalkınma devresinde (XV-XVI. asırlar) İslâmi mabetler ve yapıların türleri billurlaşma ve yeni gelişme göstermiştir. Mescit, hanaka ve medreselerin klasik tipleri mükemmelleşme ve kurallaşma evresine ulaşmıştır. Bunlar arasında Balyand mahalle mescidi, Bibi Hanım ve Kalyan külliyeli mescitleri en iyileri idi. XVI. asrın bazı mahalle mescitleri aynı anda sufilerin hanaka hizmetini görmüştür (Hoca Zeyn ad- Din, Şohi Ahsi).

Mozoleler genellikle Emir Timur ve Timuridler devrinde yapmışlardır. Bunların ilk tipleri mozaik ve majolikayla zengin süslenmiş portal-kubbeli (Şahi Zinda'yla uyum içindeki) yapılar, ikinci tipleri anıtsal abidevi kompleks bünyesindeki iki odalı türbe hanakaların veya birçok odalı birleşik türbelerden oluşmuştur.

Türbelerin inşaatı İslâm'ın erken dönemi ile sofilerin izleyicileri olan Şeybanidler devrinde son bulmuştur. Maveraünnehir'de sofizmin yaygınlaşmasıyla dindar kesim ile soylu asilzadeler arasında türbesiz - hazire (açık havada avluda defedilme) türü yayılmaya başlamıştır. Duvarın dışındaki özel saygı gösterilen komplekslerde, hazire avlusuna yakın yere hanakanın anıtsal yapısını, anma töreni düzenlenen mescit (Bahaddin Nakşibend kompleksi, Çor-Bakr, Kasım şeyh)inşa etmişlerdir.

Bu sofi hanaka mimarisinin parlak devridir ki XV-XVII. asırlarda onların üç tipi vardır. İlki veya erken tipi 1-2-3 tarafından kolonlu eyvanla çevrilmiş büyük salonlu hanakalardır (Hoca Porso, Buhara'daki Hoca Zaynaddin, Samarkand yakınlarındaki Mahdumî Azam). İkinci tipi biraz daha anıtsal olmuştur. Köşeleri hücreli büyük portallı-külliyeli yapı ha-



nakalar olmuştur. Nihayet, üçüncü tipi anıtsal komplekslerde oluşmuş mozoleyle bitişik portallı-külliyeli hanakalardır (Termez'deki Hakim at-Termezi hanakası, Semarkand'daki Hoca Abdi-Darun ve Buhara'daki Sayf ad-Din Boharzi).

Son dönemde (XVII-XIX. asırlar), ekonomik krizler nedeniyle hemen hemen tüm dinî yapılar eskisi gibi şaşaalı ve abidevi değil, çapı ile boyutu daha mütevazı idi. Mahalle mescitleri daha çok avlu bünyesinin merkezî mahallesine dâhil olmaktadır (Cafer Hoca, Huca Tabband), bazen de hanaka vazifesini görmektedir (Kuça bog, Jahr vs). Külliyeli mescitlerin daha çok ikinci tipleri inşa edilmektedir: ağaç sütunlar üzerine düz tahta tavanlı çok sütunlu kapalı salon şeklinde (Hive'deki Cuma mescidi), bazen de bitişikteki sütunlu eyvanlı (Margilan, Andijan ve Kokand'daki Cuma mescitleri). Mahalle ve külliyeli mescitlerin salonları ile eyvanlarının tavanları çok renkli resim, ince, zarif bitki motifleriyle süslenmiş, bazen de geometrik desenle ahenk sağlanmıştır.

Sufi hanakaları çoğunlukta ilk tiplerde yani avlu yapısı sufilik kompleksinde sütunlu eyvanlar şeklinde inşa edilmiştir. Bu hanakalar bitişik mahalle için mescit vazifesini de görmüştür (Halifa Niyazkul, Halifa Hudoydot sufi komplekslerindeki hanaka mescitleri). Mozoleler, bazı istisnalar hariç, son dönemde mütevazı portallı-kubbeli yapılar teşkil etmiştir.

Ele aldığımız Maveraünnehr'in Müslüman devrinde özgün yerel özelliğiyle bölgesel mimarlık mektebi oluşmuş ve gelişmiştir. Onların oluşturduğu İslâmi mimarinin şaheserleri Semerkand, Hive, Buhara ve Şehrisebz şehirlerinin arka planındaki tarihi yapılar açık hava müzesi olarak UNESCO'nun «World Heritage List» kültürel mirası listesine dâhil edilmiştir.



Islamic Influence on Development of Architecture in Mavarannahr (During the 8th – Early 20th Century)

Dr. Mevlude Yusupova

ABSTRACT

Cult architecture of Uzbekistan of the 9th – early 20th centuries is a significant achievement in the history of world Islamic architectural heritage. During the Middle Ages, a strong and potentially creative school of architects was formed here, being one of the most outstanding in the Muslim East.

In the beginning of the 8th century, Central Asia was conquered by the Arab Caliphate. The Arabs referred to the lands eastward of the Amu-Darya river as "Mavarannahr", which meant "beyond the river". This territory approximately coincides with the location of modern Uzbekistan. The Arabs introduced Islam that became the major religion in the region and influenced the development and formation of architectural specifics of Mavarannahr.



This article provides a brief account of the evolution of Islamic architecture in Mavarannahr in the period between the 8th and the early 20th centuries. Based upon the general and major tendencies, the material is presented in chronological order covering three historical periods.

During the early period **(8th – 13th centuries),** beginning from the first centuries of Islamisation of the region, new types of characteristic of Islam cultic constructions appeared and developed, such as: mosques of three types (Juma or Jamie, Guzar or Quarter and Namazgoh mosques), first Madrassahs, Mausoleums, Khanaqahs and Hazirahs. Banned by Islam depictions of living creatures in ornaments were superseded by vegetative, geometrical, and epigraphic patterns.

Cathedral mosques were of two variants. The first, more widespread variant represented large constructions with inner courtyards, surrounded with columned galleries. The second variant was the closed hall with overlapping on numerous wooden columns or brick pillars. Minarets at Jamie-mosques first were built from mud brick, and then from fired brick with arch lantern on the top. Architecture of mausoleums reflected the tendency of Mavarannahr monumental architecture developed from centric compositions to portal-domed compositions. Amazing Bukhara constructions –Samanids mausoleum (9th-10th centuries), and twentieth century Kalyan minaret, Magoki-Attory and Namazgoh Mosques are among the oldest survived such-type buildings in Central Asia.

During the flourishing period (15th – 16th centuries) types of Islamic cultic constructions are further developed and 'crystallized out'. Classical types of Mosques, Khanaqahs and Madrassahs reached their perfection and acquired the canonical statute. The best examples were a quarter Baland Mosque, Bibi Khanym and Kalyan Jamie Mosques etc. Some quarter Mosques of 16th century served as Sufi Khanaqahs as well (Hodja Zayn ad-Din, Shohi Ahsi).

Mausoleums were mostly built within the Amir Timur and Timurids period. Their first type included portal-domed constructions, richly decorated with tiles and majolica (Shohi Zinda ensemble), the second type represented double-chamber mausoleums-khanaqahs or multi-chamber mausoleums-conglomerates within the monumental memorial complexes.

Construction practice of mausoleums was terminated under the Sheybanids, the followers of early regulations of Islam and Sufism. With Sufism gaining more popularity in Mavarannahr, another burial type gained acceptance among the secular and religious elite, that without a mausoleum, but in hazirah (in the burial yard under open sky), which was an attribute of honored Sufis' burial grounds. In most esteemed architectural complexes, beyond the walls of a Hazirah, but in close prox-

imity to its yard, monumental buildings of Khanaqahs, memorial Mosques and others were erected (in complexes of Baha ad-Din Naqshband, Chor-Bakr, Qasim-Sheikh, etc).

It was a blossoming period of Sufi Khanaqahs architecture, which consisted of three types in the15th –17th centuries. The first or early type represented Khanaqahs with a large hall, surrounded from 1-2-3 sides with a pillar ayvan (Hodja Porso, Hodja Zayn ad-Din in Bukhara and Mahdumi A'zam near Samarkand). Comparatively more monumental was a second type representing Khanaqahs in the form of a large portal-domed building with hujras at the corners (Khanaqah of Baha ad-Din Naqshband, Qasim-Sheikh, Hakim Mullo Mir in the Bukhara oasis). Finally, the third type included portal-domed Khanaqahs, built adjacent to a Mausoleum within already existing memorial complexes (Khanaqahs of Hakim at-Termizi in Termez, Hodja Abdi-Darun in Samarkand and Sajf ad-Din Bokharzi in Bukhara).

During the late period (17th – 19th centuries), in connection with the economic recession almost all types of cult buildings are constructed not so monumental and on a rather more modest scale. Quarter Mosques are becoming a part of a Guzar center of the courtyard structure (Jafar Hodja, Hodja Tabband), sometimes they combine the functions of Khanaqahs (Kocha bog, Djahr and others). Jamie Mosques are usually built according to the second type, in the form of a closed multi-column hall with flat wooden roofing (Juma Mosque in Khiva), sometimes with an adjacent columned ayvan (Juma Mosque in Kokand, Andijan and Margilan). Ceilings of Jamie and quarter Mosques are often decorated with multicolor paintings with fine vegetative ornaments, sometimes in combination with geometrical patterns (Mosques of the Ferghana valley).

Sufi Khanaqahs were mostly of the first type, built with columned ayvans within Sufi complexes of the courtyard structure. These Khanaqahs served as guzar Mosques of nearby quarters (in Halif Niyazkul, Halif Hudoydot complexes etc). Mausoleums, with rare exception, represented modest portal-domed buildings in later periods.

During the concerned historical Islamic period, regional architectural schools with unique local features were formed and developed in Mavarannahr. Masterpieces of Islamic architecture created by such schools together with their background historical buildings in towns of Samarkand, Khiva, Bukhara and Shahrisabs as an open sky museums are included into «World Heritage List» by UNESCO



Orta Asya Türk-İslâm Âlimlerinin Müzik Alanındaki Öncülükleri ve Sonraki Dönemlere Tesirleri

Doç. Dr. Fazlı Arslan
Erciyes Üniversitesi
Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü

ÖZET

Bu çalışmada, geniş anlamıyla Orta-Asya topraklarında tespit edilen bazı Türk-İslâm bilginlerinin müzik alanındaki çalışmaları, bu alandaki öncülükleri ve sonraki dönemlere etkileri ele alınmıştır. Müslüman Türkler, bilimin birçok sahasında olduğu gibi müzikte de eserler vermişler ve insanlığın oluşturduğu medeniyet zincirine en sağlam halkalardan birini de onlar eklemişlerdir. Bu çalışmada müzikbilimsel çalışmalarını ele alacağımız isimler şunlardır: Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîruddîn-i Tûsî, Safiyyüddîn-i Urmevî, Kutbuddîn-i Şîrâzî, Emir Hüsrev, Abdülkadir-i Merâgî, oğlu Abdülaziz, torunu Mahmud, Hüseyin Baykara, Alişah b. Hacı Büke ve Bora Gazi Giray. Aşağıda görüleceği üzere bu ilim, devlet ve sanat insanları müziğe ve bilimine dünya ölçeğinde, orijinal katkılar sağlamışlardır.

İslâm dünyasında Kindî ile başlayan müzik teorisi çalışmalarına Fârâbî, büyük bir katkıyla devam etmiş ve müzik biliminin temellerini atmıştır. Doğu'da ve Batı'da adından övgüyle söz ettiren Fârâbî'nin eseri *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr* (Büyük Müzik Kitabı) yüzyıllar boyunca yazılanlara kaynaklık etmiştir. Eserinde yer verdiği sazlarla ilgili detaylı bilgiler, eserin ihtişamına ihtişam katmıştır. Ancak ne yazık ki Fârâbî yüzyıllar sonra Türk müziğini Yunan'dan almak gibi bir ithama maruz kalmıştır. Bu çalışmada Fârâbî'nin eserinin muhtevasına değinilerek bu eleştirilerin haklı olup olmadığı hususunda kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Fârâbî ve müzik eseri hakkında hem Doğulu hem Batılı yazarların değerlendirmelerinden örnekler verilmiştir. Daha sonra İbn Sinâ da büyük ölçüde Fârâbî'den yararlanarak kaleme aldığı müzik çalışması ile, müzik biliminin o asırda yeniden ele alınmasını ve sonraki yüzyıllara naklini sağlamıştır. İbn Sînâ'nın eserinin muhtevasını da kısaca ele alarak bu eserlerin antik Yunan kaynakları ile ilişkisine değinilmiştir.

İbn Sînâ'dan sonra 13. yüzyıla kadar onun ayarında bir müzik bilimciye rastlanmadığı ortaya çıkıyor. 13. yüzyılda ise Tûsî, Urmevî ve Şîrâzî, bu yüzyılı dolduran üç büyük isimdir ve müzik alanında eşsiz çalışmalara imza atmışlardır. Tusi, müzik alanında bir sayfalık risalenin sahibidir. Müziğin temel kavramlarını ele almıştır. Urmevî, müzikte sistemci okulun kurucusudur ve bu yönüyle, yüzyıllar boyunca kıtalar ötesi şöhrete sahip olmuştur. İyi bir hattattır, bürokrattır. İki saz icad etmiş, eserlerinde besteler notaya almıştır. Şîrâzî ise müzik biliminde yaptığı bir yenilikle dünyada ilkler arasına girmiştir. Müzik notasyonunda nüans terimlerini/dinamikleri kullanmıştır. Batı'da 1597'de ilk kez kullanılan bu terimleri Şîrâzî üç asır önce kullanmış ve bunları da Kur'an tecvidinden iktibas etmiştir.

Daha sonraki dönemlerde tespit edilen bazı isimlere ve müzik çalışmalarına yer verilmiştir. Özellikle Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevai hamiliğinde yapılan çalışmalar önemlidir. Bu bölge Herat sanat bölgesidir ve birçok alim ve sanat adamı bu iki şahsın çevresinde yetişmiş ve eserler kaleme almışlar. Alişah b. Hacı Büke, Abdülkadir-i Meragi, oğlu ve torunu ve Hüseyin Baykara bunlardandır.

Bu çalışmada yer verdiğimiz Herat sanat merkezi dışından diğer isimler, Emir Hüsrev ve Bora Gazi Giray'dır. Emir Hüsrev, kültürler arası köprü vazifesi görmüş önemli bir ilim adamıdır. Hem Hindistan hem Türk, Arap ve İran müzik kültürlerini, bir araya getirerek yeni açılımlar yapmış müzikte yeni makamlar, yeni tarzlar, usûller ve sazlar icat ederek Hindistan'da ve civar ülkelerde adından söz ettirmiş büyük bir mutasavvıf, edebiyatçı, şair ve din âlimidir.

Gazi Giray'a gelince hem besteleriyle hem saz icracılığı ile ün yapmış bir sanat ve aynı zamanda devlet damıdır. Gazi Giray hakkında da hem tarih



hem de müzik kaynaklarından örnekler verilerek eserlerinin müzikalitesi hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Bütün bu isimler bizlere Müslüman Türklerin müzik alanında hem teorik hem pratik açıdan orijinal çalışmalar yaptıklarını göstermektedir.

1. Doğu'da Müzik Biliminin Temelleri Fârâbî (ö. 950) ile Atılıyor

Birçok Müslüman düşünür ve filozof gibi Fârâbî de müziği riyazî ilimlerin bir dalı olarak görmüş ve ilimleri sınıflandırırken ona önemli bir yer vermiştir.[1] Fârâbî'nin müzikle ilgili birkaç eseri yanında en önemlisi 930'larda yazdığı *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*'idir. Fârâbî'nin müzik bilimi alanına yaptığı katkılar ancak bu hacimli eser incelendiğinde anlaşılabilir. Hakkında Türkiye'de yazılan birkaç makalenin sağlıklı değerlendirilebilmesi için, o çalışmalar Fârâbî'nin bizzat yazdıklarıyla birlikte ele alınmalıdır.[2]

Eserin içeriğini özetle vererek değeri üzerinde duralım: Fârâbî eserinde, lahn (melodi) kavramının genel ve özel anlamı, mûsîkî sanatının çeşitleri: Ameli ve Nazarî Mûsîkî, melodilerin doğuşu, mûsîkî âletlerinin ortaya çıkışı, insan için tabii melodiler, aralık oranları, cisimlerde seslerin ve melodilerin oluşturulması, seslerdeki tizlik ve pestliğin nedenleri, iki nağme arasındaki aralık, telin bölünmesiyle oluşan aralıklar, oktav, dörtlü vs., uyumlu ve uyumsuz aralıkların ortaya konması, tam dizi, tam dizi içerisindeki dörtlü aralıkların tertibi, oktav veya iki oktav içindeki nağmelerin isimleri, tam dizilerde değişebilen ve değişmeyen nağmeler, tam dizilerde tekrar edilen cins ve aralıkların çeşitleri, cinslerin karışımıyla oluşan nağmeler, İntikāl (seyir) ilkeleri, îkâ´ ve çeşitleri, meşhur enstrümanlardan nağme elde etme tarzı, ud, dört telli udda kullanılan dizi, uddaki aralıklar ve aralarındaki ilişkiler, udda notalar arası uyumlar, ud tellerinde tam bir dizinin elde edilişi, uddaki basit akort şekilleri ve karmaşık akortlar, Bağdad Tanburu: perdeleri, aralıkları, akordu, yeni icracıların Bağdad Tanburunu kullanım şekli vb. Horasan Tanburu: tanburdaki düzenli ve değişken perdeler, değişken perdelerin farklı düzeni ile elde edilen cinsler, üflemeli sazlar, üflemeli sazlardaki tizlik pestlik sebepleri, rebâb, rebabdaki nota yerleri, yaygın olan akort şekli, rebâb-ud ve rebâb-tanbur karşılaştırması vb., mi'zefler (kanun, santur vb. sazlar) hakkında bilgiler, ritim ve kalıpları vb.[3] konular üzerinde dur-

---

1 Rauf Yekta, *Türk Musikisi,* Pan yay., İstanbul 1982, s. 27.

2 Üngör, "Fârâbî'nin Musiki Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Sempozyumu,* AKM yayını, Ankara 1990, s. 61-105; Süheyl Ünver, "Fârâbî'nin Udu", *Musiki Mecmuası,* no: 146 (Nisan 1960), 419-421; Etem Üngör, "Fârâbî ve Arel", *Musiki Mecmuası,* sayı. 219 (Haziran 1966), s. 83-85; Süreyya Agayeva, "Fârâbî`nin Kitâb`ül-Musiki`el-Kebîr Eserinin İçindekileri", *Musiki Mecmuası,* sayı, 443, 4; sayı, 444, 22; sayı, 445, 8.

3 el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr,* (Thk. ve Şerh, Ğattâs Abdülmelik Haşebe, Müracaa ve Tasdîr, Mahmûd Ahmed el-Hıfnî) Kâhire, 1967; A. Hakkı Turabi, "Fârâbi'nin Mûsiki Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası*

muştur. Bu konular kendisinden önce hiçbir eserde bu detaylarla ele alınmış değildi. Eser bu açıdan önemlidir ve İslâm dünyasında müziğin bilimine dair en detaylı katkıları yapmıştır. Bu fikri birçok yazar ifade etmiştir.

Ne dediler? Fârâbî'nin müzikbilimsel açıdan tarihte önemli bir mevkii tuttuğu bir gerçektir. Farmer'in ifadesiyle "Günümüze kadar müzik teorisine *en büyük katkıyı* sağlamış"[4] olan Fârâbî'nin eserinde sazlarla ilgili olarak o güne kadar görülmemiş detaylı bilgiler yer alır. Farmer'ın Doğu-Batı müziği ayırımı yapmadığını vurgulamak gerekir. Hem iyi bir riyaziyeci hem de saz icracısı olması hasebiyle Greklerin hatalarını tekrarlamamıştır.[5] Farmer'a göre onun eseri antika/modası geçmiş bir çalışma değil, günün ihtiyaçlarına cevap vermek için tasarlanmıştır.[6] Yine ona göre sazlarla ilgili verilen dikkatli bilgiler aşırı derecede değerlidir.[7] Amnon Shiloah'a göre "Müzik teorisi konusunda İslâm dünyasındaki çalışmaların en anlaşılır ve sistemlilerinden biridir."[8] Yine Farmer'a göre, ud için belirtilen perdeler İslâm dünyasında yaygın olan ses sitemini ifade ederken Bağdat Tanburu, İslâmiyet öncesi ses sistemine dayanmaktadır. Horasan Tanburu ise daha sonra Safiyyüddîn ve sonraki müzisyenlerin ele aldıkları on yedi perdeli ses sisteminin eski şeklini yansıtması bakımından oldukça önemlidir.[9] Will Durant'a göre bugün elimize ulaşan bu konudaki Yunan kaynaklarından daha üstün olduğu kabul edilmese bile onlara eşdeğer kabul edilir.[10] Eserin içeriği ile ilgili naklettiğimiz bu ifadeler onun orijinalliğini göstermek için yeterlidir sanırım.

Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr'in Avrupa'da çok sayıda çeviri ve özeti yapılmışken maalesef yayımlanmış bir tercümesi Türkiye'de yoktur. Türk Tarih Kurumu'nda Taceddin Örs imzalı bir tercümenin müsvedde halinde olduğunu biliyoruz. Oysa Batı'da J.G.L Kosegarten eserin belli bölümlerini tercüme ve analiz etmiş; 1844'te eserin giriş kısmını Almancaya çevirmiştir. Soriano Fuertes 1853'te bazı bölümleri İspanyolcaya çevirmiştir. 1880'de ise J.P.N Land, eserin bazı bölümlerini Felemenkçeye, 1883'te ise eserin enstrümanlarla ilgili bölümünü Fransızcaya çevirmiş; 1934'te Farmer tarafından *Collection of Arab Writers on Music* adlı eserde, *Kitâbu'l-Mûsîkā'l-Kebîr*'in bazı bölümleri İngilizceye

---

Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay., Ankara 2005, s. 53-54; Tüm başlıklar için bkz. Rızvanoğlu, *Fârâbî'de İka´ Teorisi*, MÜSBE, Doktora Tezi, 2007, s. 23 vd.

4 *The Sources of Arabian Music,* Leiden 1965, s. 28.

5 Ahmet Hakkı Turabi, "Fârâbi'nin Mûsiki Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", s. 50.

6 *Historical Facts,* USA: Arno Press, 1978, s. 261.

7 *A History of Arabian Music,* London 1929, s. 154.

8 Amnon Shiloah, *The Theory of Music In Arabic Writings*, München 1979, s. 104.

9 *Historical Facts,* s. 232 vd.; M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı, (Ses Sistemi)* Doktora Tezi MÜSBE, 2001, s. 74.

10 Will Durant, *İslâm Medeniyeti,* (trc. Orhan Bahaeddin) Elips Kitap, Ankara, 2004, s. 97.



tercüme edilmiştir. Eserin Fransızca'ya tam metin olarak tercümesi D'erlanger tarafından 1930'da (bir bölümü 1935) yapılmıştır.[11] İlk kez Arapça şerhi 1967'de Ğattâs Abdülmelik Haşebe ve Mahmud Ahmed el-Hıfnî tarafından yapılmıştır.[12] Fârâbî'nin eşsiz bir nazariyatçı olduğunu bildiren müzik tarihi ve teorisi kaynakları, aynı zamanda onun çok iyi bir icracı olduğuna dair efsanevi anlatımlar, rivayetlerle doludur.[13]

Fârâbî ve ondan önce yazan Kindî'nin, eski Yunan eserlerinin bir süzgeçten geçirilerek Doğu'ya nakledildiği dönemin yazarları olarak görülebilir. Bu durum bazı Türk yazarlar tarafından şarkiyatçıların da etkisiyle yanlış anlaşılmıştır. Fârâbî, eserinde müziğin matematiksel ve fiziksel esaslarının tespiti konusunda Greklerden yararlanmıştır. Nitekim müziğin bu esasları Doğu'da yeni tespit edilmeye başlanmıştı. Ancak Fârâbî, Greklerden aldığı bilgileri "eksik" bulduğu için eserini kaleme aldığını ifade ediyordu. Yukarıda yaptığımız alıntılarda da görüldüğü gibi eserin yerel ve orijinal yönleri bir tarafa atılarak, sadece Yunan müzik nazariyesini ele aldığı için ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Öztuna, Safiyyüddîn-i Urmevî'yi ele alırken Fârâbî'nin ölmüş Yunan müzik nazariyelerini anlattığını, bu durumun Urmevî ile onunla son bulduğunu belirtir.[14] Etem Üngör de Sadettin Arel'i Fârâbî ile mukayese ediyor ve Fârâbî'yi yeriyor. Ona göre "Fârâbî yazdığı müzik eserlerinde büyük bir hataya düşerek Grek musiki sistemini Türk musikisine uygulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla tutulan bu yanlış yol onu çıkmaza sokup istenileni de vermediği gibi kendisinden Arel'e kadar geçen bin yıl içinde yaşamış yüz binlerce musikiye eğilenleri kendisi gibi yanlış yollara sevk etmiştir. Bunun son örneklerinden biri de Ziya Gökalp'tir."[15] Oysa Grek müzik eserleri Doğu'nun birçok eseri için kaynaktı.[16] (Öklid, *Sectio Kanonis,* Batlamyus *Harmonics*; Aristoksenos *Armonikon Stoikheion* vb.) Grek hikmetşinasları Fârâbî'nin olduğu gibi İbn Sînâ'nın da Urmevî'nin de kaynağı idi. Urmevî, *Şerefiyye* adlı eserinin ilk cümlesinde bunu açıkça ifade ediyordu. Ondan sonra yazılan birçok eserde Fârâbî'den aynen alıntılar yapılmaktadır. Urmevî, Merâgî vb. yazarlar eserlerinde defalarca Fârâbî ismini anarlar. Urmevî ve Merâgî tüm yazarlardan çok Fârâbî'ye atıf yapar. Yine mesela cinsler (dörtlü ve beşli aralık bölünmeleri) konusunda Urmevî bütünüyle Fârâbî'den yararlanmış ve daha detaylı olarak işlemiştir. Olası

---

11 Baron Rodolph D'erlanger, "Grand Tarité de La Musique" *La Musique Arabe,* c. I, II, Paris. 1930, 1935.

12 M. İsmail Rızvanoğlu, *Fârâbî'de İka' Teorisi,* s. 16 (George Dimitri Sawa *Music Performance Practice in the Early 'Abbasid Era'dan* nakillerle)

13 Neşe Can, "Osmanlı Dönemi Türkçe Müzik Yazmalarında Fârâbî" *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi,* c. 24, sayı: 2 (2004), s 211.

14 Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi, Teknik ve Tarih,* İstanbul 1987, s. 74.

15 Etem Üngör, "Fârâbî ve Arel", s. 13.

16 M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı, (Ses Sistemi)* Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2001, 37.

bütün bölünmeleri göstermiştir. Bunları neden veriyoruz? Yunan müziğini Türk müziğine uyarlayarak bir suç işlediyse, bu suçu, görüldüğü gibi tüm yazarlar işlemiştir. Üstelik Fârâbî asrında günümüzde kullandığımız içerikte bir Türk müziği mi vardı? Artık biliniyor ki Şark'ın temel müzik kaynakları incelenmeden varılan bu yargılarda 19. yüzyıl şarkiyatçılarının fikirleri de son derece etkili olmuştur. (Yalnızca yazılı kaynaklara dayanarak yazan Avusturyalı Kiesewetter, Belçikalı Fetis, Fransız A. G. Villoteau, İngiliz Hatherly vb.) Bu hususta önemli bir yazıyı kaleme alan Bülent Aksoy bu şarkiyatçıların, üstüne iddialı fikirler kaleme adlıkları musikileri dinleme zahmetinde bile bulunmadıklarını vurgular. Aksoy'a göre şarkiyatçıların başvurdukları temel kaynaklar, Şark'ta 9 ve 14. yüzyıllar arasında yazılan eserleridir. Bu dönem Türk, İran, Arap müziklerinin henüz ayırt edici yerel kimliklerini kazanmadıkları bir dönemdir. Yani o dönem yerel "ulusal" üsluplar henüz oluşmamıştır ve bütün İslâm dünyasında geçerli olan bir müzik vardır o yüzyıllarda. Henüz Osmanlı'nın haberi yok iken 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Avrupa kütüphanelerinde yerel geleneğe mal edilmeyecek uluslararası kuramcıların -Fârâbî, Urmevî, Şîrâzî gibi- eserlerini bulmak mümkündü.[17] Aksoy'un makalesinde vardığı sonuç erken Cumhuriyet dönemi Türk aydınlarının Türk müziği hakkında söylediği bütün fikirler daha önce Şarkiyatçılar tarafından dile getirilmiştir. Hatta denebilir ki bazı Türk aydınlar yaptıkları tenkitlerde Şarkiyatçılardan bir adım daha öteye gitmişlerdir: Gökalp'e göre Fârâbî müziği Bizans'tan almıştı. Aksoy'a göre Doğu Roma yerine kullanılmaya başlayan Bizans terimi de bir 19 yüzyıl icadıdır. Avrupa siyaseti daha 18 yüzyılda Yunanların eski Yunan (Helen) soyundan geldiğine karar vermişti. Kültür seviyesinden bakılınca da bütün bir Avrupa kültürü eski Yunan'a dayanıyordu. Her şey eski Yunan'dan çıkmıştı. Bizans onun ortaçağdaki devamıydı, yeni Yunanlar da Bizans'ın mirasçısıydılar. Türkler bütün kültürlerini Bizans'tan almışlardı. Bu toplu ithalata Türk müziği de dâhildir.[18] Bu kadar bilinçli bir saptırma Batı'nın bilimsellik şemsiyesi altında gelince bu bombardımandan kurtulmak nasıl mümkün olabilirdi, düşünmek gerekiyor.

Fârâbî'ye karşı yazılan bu fikirleri değerlendiren ciddi bir çalışma da bildiğimiz kadarıyla yoktur. Ziya Gökalp'ın Türk müziği hakkındaki fikirlerini tenkit eden Rauf Yekta'nın birkaç satırını istisna etmek isterim. Orada Yekta, "Tıpkı sair riyazî ilimlerin sabit kanunları gibi bütün insanların teğanniyatına hâkim olan tabii kanunları tetkik ve tespit eden, Şark'ta ve Garp'ta değişmeyen düsturları ihtiva eden" matematiksel esasları Fârâbî'nin naklettiğini ifade ediyordu. Yukarıda da isimleri geçen birkaç eski Yunan müellifinin adını verdikten sonra

[17] Bülent Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar,* Pan, İstanbul 2008, s. 161.

[18] Aksoy, s. 165.



Ziya Gökalp'ın dediği "Bizans'tan Şark musikisi alma" sözünün tamamen esassız ve manasız olduğunu vurgulamıştır Yekta.[19]

2. Müzik Biliminin Sonraki Dönemlere Naklinde Büyük Hizmet İbn Sînâ (ö. 1037) İle Devam Ediyor.

İbn Sînâ da müzik alanında diğer alanlarda yazdıklarından geri kalmayan birkaç eser kaleme almıştır. XI. yüzyılın müzik nazariyatı ve anlayışını günümüze aksettirmesi bakımından büyük önemi haizdir. En önemli ve hacimli olan eseri *Kitâbu'ş-Şifâ* içinde Cevâmiu İlmi'l-Mûsikâ bölümüdür. *Kitâbu'n-Necât* içinde Muhtasar fi İlmi'l-Mûsikâ bölümü diğer bir çalışmasıdır. Diğer bazı eserlerinde de müzikle ilgili önemli bilgiler vermektedir.

İbn Sînâ selefi Fârâbî gibi kuramcıdır. Fârâbî'nin çizgisini sürdürür. Bir yerde ondan kesin çizgiyle ayrılır. Fârâbî'nin sükût ettiği, müziğin astroloji ile ilişkisi konusunda İbn Sînâ tamamen retçidir. İbn Sînâ *Cevâmiu İlmi'l-Mûsîkâ*'nın girişinde bu durumu açıkça belirtir: "Burada gök cisimleri ve insan nefsinin huyları (ahlak) ile müzikal ses aralıkları arasında kurulan benzerliklere iltifat etmeyeceğiz. Zira bu görüş ilimlerin konularını birbirinden ayırt edemeyen asli olanla olmayanı birbirinden ayırt edemeyen, felsefeleri eskimiş bir grubun yoludur. Bu görüşleri ayıklamaksızın miras olarak almışlardır."[20] Bu fikriyle İbn Sînâ Grekleri de eleştiriyor aslında. Ancak şu unutulmamalıdır ki İbn Sînâ'nın kabul etmediği nokta, müzik-gök cisimleri ilişkisi idi ki zaten bu hususta Fârâbî de bir fikir beyan etmemiştir. Ancak Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın eserleri -devamla Urmevî, Şîrâzî ve Merâgî'de de aynı durum geçerlidir- müziğin matematiksel, fiziksel temelleri üzerine kurulu olduğu için bu alanda Greklerin etkisi, anılan tüm bilginlerin eserlerinde vardır. İbn Sînâ da ikinci makalenin girişinde müzikal aralıkların toplanması, çıkarılması konusuna gelince bu konuda okurlara Öklid'in *al-Kanon*-Sectio Canonis'ini incelemelerini tavsiye eder.[21] Öklid'e ve Batlamyus'a bizzat atıfta bulunur, Pisagor'u ise dolaylı olarak zikreder. Sonuç olarak birçok Doğu müzik eseri birbirini geliştirerek kaleme alınmıştır. İbn Sînâ'nın müziği üstüne doktora tezi hazırlayan Turabi'nin ifadesiyle, İbn Sînâ müzik nazariyatında Fârâbî'nin çizgisini sürdürmüştür. Şunu, altını çizerek vurgulamak istiyorum ki Müslüman bilginlerin müzik biliminde Greklerin matematiksel esaslarını takip etmeleri Grek müzik nazariyatını olduğu gibi naklettikleri anlamına gelmez. Üstelik bir kültürün, bir toplumun müziği, sadece birtakım matematiksel oranlardan oluşmuş bir diziden ibaret değildir. Yaşayan Arap müzikolog Mahmud Guettat'ı burada anmak istiyorum. Ona göre müziklerin ayırt edici özellikleri, kurgusunda, melodik ve ritmik düzenlenişinde, çalgı-

---

[19] Rauf Yekta, "Ziya Gökalp Bey ve Milli Mûsikîmiz Hakkındaki Fikirleri", *Servet-i Fünûn,* no: 1480, (1925) s. 91.

[20] İbn Sînâ, *Mûsikî,* (cev. Ahmet Hakkı Turabi), Litera yay., İstanbul 2004, s. 1.

[21] İbn Sînâ, *Mûsikî,* s. 26.

larda, vokal veya enstrümantal icra özelliklerinde, icrasına ve dinlenişine özgü estetikte ve müziğin sosyolojisindedir.[22] Müzikte Pisagor'un, Öklid'in matematiğinden yararlanmakla Türk müziği Yunan'dan alınmış olmuyor. Bu, detayları düşünülmeden sarf edilmiş bir fikirdir. Müslüman bilginler Grek etkisinde kalsalar da onlardan aldıklarını kendi bilgileri, yerel müzikleri ile zenginleştirmişler, Şark'a ait özel bir müzik bilimi meydana getirmişlerdir.

İbn Sînâ'nın eserinde ele aldığı konular genel olarak şöyledir: Ses, sesin özellikleri, müziğin tanımı tizlik ve pestlik sebepleri, uyumlu uyumsuz aralıklar, aralıkların toplanması, çıkarılması, bölünmesi, cinsler ve türleri, skala/ses merdiveni, intikal/notaların peşpeşe dizilme kuralları, (inici çıkcı, orta bölgeden başlayan, atlamalı vs.), îkâ´, îkâ´ın dil ile ifadesi, şiir ve vezinleri, melodi kompozisyonu, müzik aletleri (İbn Sînâ bunları sınıflandırır. Telli perdeli olanlar, telli perdesizler, telli yaylılar vb.) Diğer yazarlar gibi "kâmil" olarak adlandırdığı ud ve perdeleri, oranları hakkında bilgiler.[23]

3. 13. Yüzyıl: Müzik Biliminde Yenilikler Asrı ve Üç Bilgin

İbn Sînâ'dan 13. yüzyıla gelinceye kadar yaklaşık iki asırlık zaman dilimi müzik teorisi açısından adeta sessiz bir dönemdir. Tabii ki bu dönemde de eserler yazılmaya devam edilmiştir ancak İbn Sînâ ayarında bir isme ve esere rastlamıyoruz. Bunda da, o devirde nizam ve sükûnun Orta Asya ve civarında kuvvetli ve devamlı bir hükümet tarafından tesis edilememiş olmasının etkisi olduğu söylenir.[24] 13. yüzyıla gelince bu yüzyılın üç büyük bilgini önemli bir boşluğu doldurmuş ve etkileri yüzyıllar sürecek eserler vermişlerdir.

13. yüzyılın üç büyük bilgini, Nasîruddîn-i Tûsî, Safiyyüddîn-i Urmevî ve Kutbuddîn-i Şîrâzî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan aldıkları müzik teorisini, yaşadıkları döneme ait yeni müzik bilgilerini de ekleyerek daha sitemli hale getirmişlerdir. Tûsî diğer ikisinin hocasıdır, onlara çalışmalarında öncülük etmiştir. Urmevî ise kendinden hemen sonra gelen Şîrâzî'yi ve sonraki yüzyıllardaki birçok yazarı derinden etkilemiş bir müzik adamıdır. Şîrâzî ise Urmevî'yi ana kaynak olarak kullandığı müzik eserinde müzik bilimine birtakım yenilikler getirmiştir. Müzik alanındaki bu eserler, bu yenilikler Bağdat, Semerkant, Herat bölgesinden, Merâga'ya oradan Osmanlı topraklarına kadar etkisini yüzyıllardır sürdürmüştür.

Tûsî, müzikle ilgili risalesini çok kısa yazdığı (bir varak) için konu ile ilgili sınırlı bilgiler vermiş bu sebeple etkisi diğerleri kadar olmamıştır ancak onun İslâm bilim ve medeniyet tarihindeki yeri, etkisi herkesçe bilinmektedir. Yazdıkları çok sınırlı da olsa adeta haleflerini kısa bir metinle teşvik etmiş, devamını

---

[22] Mahmoud Guettat, "Araplar ve Türkler Arasındaki Müzikal Ortak Yaşam", *Türkiye'de Müzik Kültürü,* AKM Yay., Ankara 2011, s. 262.

[23] İbn Sînâ, *Mûsikî,* 1-108.

[24] Bkz. Rauf Yekta, *Türk Musikisi*, s. 48. Öztuna, *Türk Musikisi Teknik Tarih,* s. 72.



onların getirmeleri yönünde bir emir vermiş gibidir. Nitekim Urmevî'nin, *Kitâbu'l-Edvâr* adlı eserini onun emriyle yazdığını biliyoruz. Şîrâzî de Tûsî'nin öğrencisidir ve *Dürretü't-Tâc*'ın müzik bölümünü de büyük ölçüde Urmevî'den istifade ederek yazmıştır.

Bu üç müellifin eserleri, ses sistemi, aralıklar ve oranları, müziğin matematiksel esasları üstüne yazılması sebebiyle önemlidir. Ortak özellikleri sistemci olmalarıdır. Owen Wright sistematist teorinin Urmevî'nin *Kitâbu'l-Edvâr* ve *er-Risâletü'ş Şerefiyye*'sinde ve Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc*'ında yer aldığını belirtir.[25] Farmer da Urmevî ve Şîrâzî'yi sistemci okulun ilkleri arasında sayar.[26]

Bu üç müelliften Tûsî ve Urmevî'nin müzik eserleri Türkçeye tercüme edilmiş[27] ancak Şîrâzî'nin eseri üzerinde Türkçe bir çalışma yapılmamıştır. Bu üç müellifin eserlerinde ortaya koyduklarını, müzikal detaylara fazla girmeden kısaca vereceğiz.

a. Bilginlerin Hocası Tûsî (1201-1274)

Tûsî, riyazi ilimlerde zirvede olan bir filozoftur. Geometri çalışmaları sebebiyle Türk Öklidis'i olarak adlandırılmıştır. Matematik ilmine yaptığı önemli katkılardan dolayı "el-muhakkik" unvanını kazanmıştır. Grek diline vukûfu sayesinde birçok Yunan matematik ve astronomi eserlerini Fars ve Arap dillerine çevirmiştir. Kelâm, hukuk, ahlak, müzik, fizik gibi diğer ilim dallarında da yazmıştır. Bundan dolayı kendisine, her şeyi bilen manasına "hoca" ve insanlığın hocası anlamına gelen "üstâdu'l-beşer" denmiştir. Ayrıca Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "üçüncü muallim (el-muallimü's-sâlis) olarak adlandırılmıştır.[28]

Tûsî'nin müzik risâlesi, Farmer'ın verdiği bilgiye göre, onun matematik çalışmaları arasındadır. Farmer, bu eserin bir nüshasının Paris Bibliotheque Nati-

---

[25] Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music,* Oxford 1978, s. 1.

[26] Henry George Farmer, *A History of Muslim Philosophy, Music,* bölüm. LVIII, s. 1151. (http://www.muslimphilosophy.com/hmp/index.html)

[27] Fazlı Arslan, "Nasîruddîn et-Tûsî ve Mûsikî Risâlesi", *Dini Araştırmalar,* sayı: 26, Ankara 2006; Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Abdülmümin Urmevî ve Kitâbu'l-Edvâr'ı,* Kubbealtı, İstanbul 1999; Fazlı Arslan, *Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi,* Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2007.

[28] Hamit Dilgan, *Büyük Türk Alimi Nasîreddin et-Tûsî,* İstanbul 1956. s. 5-6; Nasîru'd-dîn et-Tûsî, *Risâle Der Resm Vo Âyîn-e İlhânî,(Devlet Finansı Üzerine Düşünceler)* Farsça Metin ve Türkçe İngilizce Trc. Mehmet Bayraktar, Ankara, 1988, s. 6; Tûsî ve eserleri için bkz. Hondmir Herâtî, Gıyasuddîn b. Hümamüddîn el-Hüseynî, *Habîbu's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer,* Türk Tarih Kurumu Yazmaları, nr. Y/538, vr. 51a; Fahreddin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sîna, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 1985, s. 13 (Olguner Tûsî'nin Türk olup olmadığına ilişkin tartışmalara değinir ancak Hamit Dilgan ve L. Karpinski gibi o da Türk olduğu kanaatini paylaşır).

onale'de bulunduğunu yazmaktadır.[29] Zekeriyya Yusuf'un belirttiğine göre *Risâle fî İlmi'l-Mûsikâ,* Paris Milli Kütüphanesi 2466 numarada, çeşitli konularda risaleler içeren başlıksız bir yazmanın çerisinde (vr. 197-198) bir bölümdür ve dünyadaki tek nüshadır. Risale'yi şerh ederek yayınlamıştır.[30]

Tûsî, bu risalesinde; müzik ilmini te'lif (beste/kompozisyon) ve îkâ´ olmak üzere iki kısma ayırmış ve te'lifin tanımını yapmıştır. Müzikte aralık terimini tarif etmiş ve bir ezgide kullanılan aralıkları "iki oktav"dan başlayarak büyükten küçüğe doğru sıralamıştır. Büyük aralıklar olarak nitelendirdiği ve oranlarını verdiği aralıklar şunlardır: İki oktav, oktav ve beşli (Oktav ve beşliden sonra gelen oktav ve dörtlü aralığı yanlışlıkla atlanmış olabilir) oktav, beşli, dörtlü. Bu beş aralık ismini verdikten sonra, sadece bu aralıklarla uyumlu, kulağa hoş gelen melodi üretilemeyeceğini, bunun için "küçük aralıklar" olarak adlandırdığı ara seslerin gerekli olduğunu vurgulamıştır: 5/4'ten 46/45'e kadar devam eden aralıkları ise "küçük aralıklar" olarak tanımlar ve küçük aralıklar içerisinde en uyumlu olanının 9/8 oranlı "tanînî" aralığının olduğunu belirtir. Tûsî'nin risalesine hâkim olan konu aralıklar (eb´ad) konusudur. Bunun dışında müzikal uyum, sesler arası uyumlu intikal ve îkâ´ Tûsî'nin risâlesindeki diğer kavramlardır. İkâ´ konusunda Tûsî herhangi bir usûl ismine yer vermez, sadece şiirdeki veznin îkâ´ ile uyumlu ilişkisine dikkat çeker.[31]

b. Sistemci Okulun Kurucusu Safiyyüddîn-i Urmevî (1216-1294)

1216 yılında Urmiye'de doğan Safiyyüddîn, çocuk yaşta Bağdat'a gitmiş, Mustansıriyye Medresesi'nde (kuruluş tarihi. 1233) muhâdarât, edebiyat, Arap dili, hat ilimlerini tahsil etmiştir. Sonra Musta´sım'ın (ö.1258) kütüphanesinde müstensih, Alauddin Ata Melik el-Cüveynî (ö.1282) ve kardeşi Şemsuddin el-Cüveynî (ö. 1284) zamanında divan-ı inşada devletin en üst düzey yazışmalarını yapan kâtip ve bu vezirlerin nedimi olmuştur. İyi ud icracısı, bestekâr, iki saz mucididir. Müzik teorisi ile ilgili iki dev esere imza atmış, bu alanın en önde gelen isimlerinden birisidir. Kiesewetter tarafından Şarkın Zarlino'su (1517-1590) olarak adlandırılmış,[32] ortaya koyduğu on yedi perdeli ses sistemi birçok yazar tarafından savunulmuş, geliştirilmiş asırlar boyunca bütün yazma müzik eserlerinin temel kaynağı olmuş, ortaya koyduğu sistem Endülüs'ten Çin'e ve Orta Afrika'dan Kafkaslara kadar geniş bir sahada müzik teorisyenlerin üzerinde

---

29 Farmer *The Sources…*, s. 47.

30 *Risâletu Nasîriddîn et-Tûsî fî İlmi'l-Mûsikâ,* Kâhire 1964; Bir nüsha da A. Hakkı Turabî'nin kaydına göre, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi nr. 2114'tedir. Bkz. *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 145.

31 Bkz. Zekeriyya Yusuf, s. 12-14; Fazlı Arslan, "Nasîruddîn et-Tûsî ve Musiki Risâlesi", *Dini Araştırmalar,* sayı, 26, Ankara 2006; Bu çalışmamızda Tûsî'nin bu risâlesi tercüme edilmiş ve risâlede verilen bu aralıklar porte üzerinde gösterilmiştir.

32 Farmer, *The Sources,* (Introduction), XXIV.



derin tesirler bırakmıştır.[33] Bu sistem Hubart Parry tarafından "sistemlerin en mükemmeli"[34] olarak değerlendirilmiştir. Öztuna'ya göre "Hem Türk hem İslâm âlemi ondan önce ve ondan sonra onun çapında bir musiki âlimi yetiştirememiştir."[35]

Urmevî ne getirdi eserlerinde? *Kitâbu'l-Edvâr* ve *Şerefiyye*'si tam metin olarak Türkçeye de tercüme edildiğinden detaylar için adı geçen çalışmalara başvurmayı tavsiye ederek burada sadece *Şerefiyye* adlı eserindeki bazı dikkat çekici hususlara işaret edeceğiz.

Şerefiye beş makâleden oluşur. Mukaddimenin ilk cümlesi Allah'a hamd, Resulüne salât ve selamdır. Arkasından gelen cümlede şöyle diyor Urmevî: *"Bu eser eski Yunan filozoflarının ortaya koyduğu metot üzere, ancak onların ve onlardan sonrakilerin eserlerinde bulunmayan faydalı bilgiler ekleyerek yazdığım bir risaledir."*[36]

Birinci makâlede, akustik konusuna değinmiştir. Sesin oluşumu, duyulması, sesin hançerede ve enstrümanlarda nasıl meydana geldiğini, sesin tiz ve pest olmasının sebeplerini açıklar. İkinci makâlede bir teli on iki kısma bölerek harflerle işaretlemiş ve bunların birbirlerine oranlarını açıklamıştır. Bu aralıkları adlandırmış ve bunlardan uyumlu ve uyumsuz olan aralıkları belirtmiştir. Üçüncü makâlede ise ikinci makâlede tespit ettiği aralıkların nasıl toplanacağını ve çıkarılacağını anlatmıştır. Aynı makâlede müzikte dizilerin temelleri sayılan dörtlü ve beşli cinsleri cetvellerle göstermiş, bunları adlandırmış bunların da uyumlu ve uyumsuzlarını açıklamıştır. Dördüncü makâlede de üçüncü makâlede adlandırdığı dörtlü ve beşli aralıkların farklı şekillerde bir araya getirilmesiyle tam diziler oluşturmuş ve bunlardan kendisinin "devir" adını verdiği bazı makam dizilerini tespit etmiştir.[37]

Urmevî, ortaya koyduğu on yedi perdeli diziyi nasıl tespit ettiğini hem *Kitâbu'l-Edvâr*'ında hem de *Şerefiyye*'de anlatmıştır. Bu tespit metodu sonraki birçok müzik yazmasında aynen tekrarlanmıştır. Bu işlem eski ve yeni birçok çalışmada da yer almaktadır.[38] 17 perdeli ses dizisi şudur. Perde adları ebced ile adlandırılmıştır.

---

33 Can, M. Cihat, s. 85.

34 Henry George Farmer, "Safiy-ed-din", *İA*, İstanbul, 1967, X, 64; Farmer, "Music", *The Legacy of Islam,* Oxford University Press, 1931, s. 368.

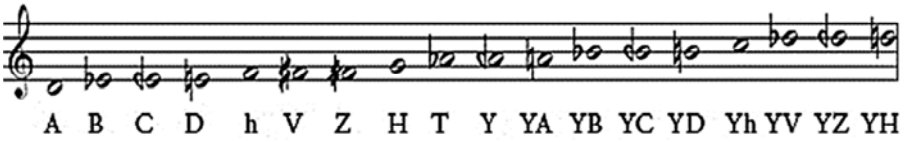
35 Öztuna, *Türk Musikisi,* s. 74.

36 Arslan, *Safiyyüddîn,* s. 265.

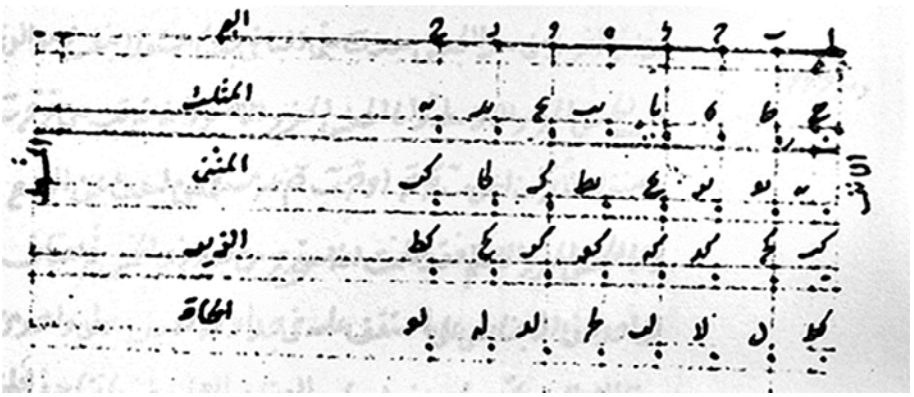
37 Arslan, *Safiyyüddîn*, s. 272-368.

38 N. Uygun, s. 66-67 ve, 136-145; Ahmet Çakır, Alişah *b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 63; Tekin, Hakkı, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si,* Basılmamış Doktora Tezi, Niğde, 1999, s. 72-73;

Günümüz notasyonu ile:



Urmevî, perdeleri ebced notası ile ud resmi çizerek göstermiştir. Hatta udun tellerinin, yaygın kullanılan dörtlü akort yerine başka şekilde akortlanıp çalınabileceğini ancak bunun için usta olmak gerektiğini vurgulamıştır. Müziğin pratiğine ilişkin bu tür bilgileri ihmal etmemesinde Urmevî'nin icracılığı ve bestekârlığının katkısı büyüktür. Kendisinin yüz otuz bestesinin bulunduğu ve bunların farklı ülkelerde bile meşhur olduğu kaynaklarda kayıtlıdır.[39] Ayrıca bestelerinin de zamanın şarkıcıları tarafından okunduğunu biliyoruz. Bir gün şarkıcı Lehaz, Musta´sım'ın huzurunda bir şarkı söyler halife bunu çok beğenir. Şarkının sahibini sorar, o da, "Hocam Safiyyüddîn'indir" der. Aslında Safiyyüddîn-i Urmevî, Musta´sım'ın kütüphanesindedir ve halife onun bu yönünden habersizdir. Bunun üzerine Urmevî, halifenin huzuruna çağırılır.[40] Bu olay Urmevî'nin, zamanında hem meşhur bir bestekâr hem de öğrencileri olan bir üstat olduğunu da gösteriyor.



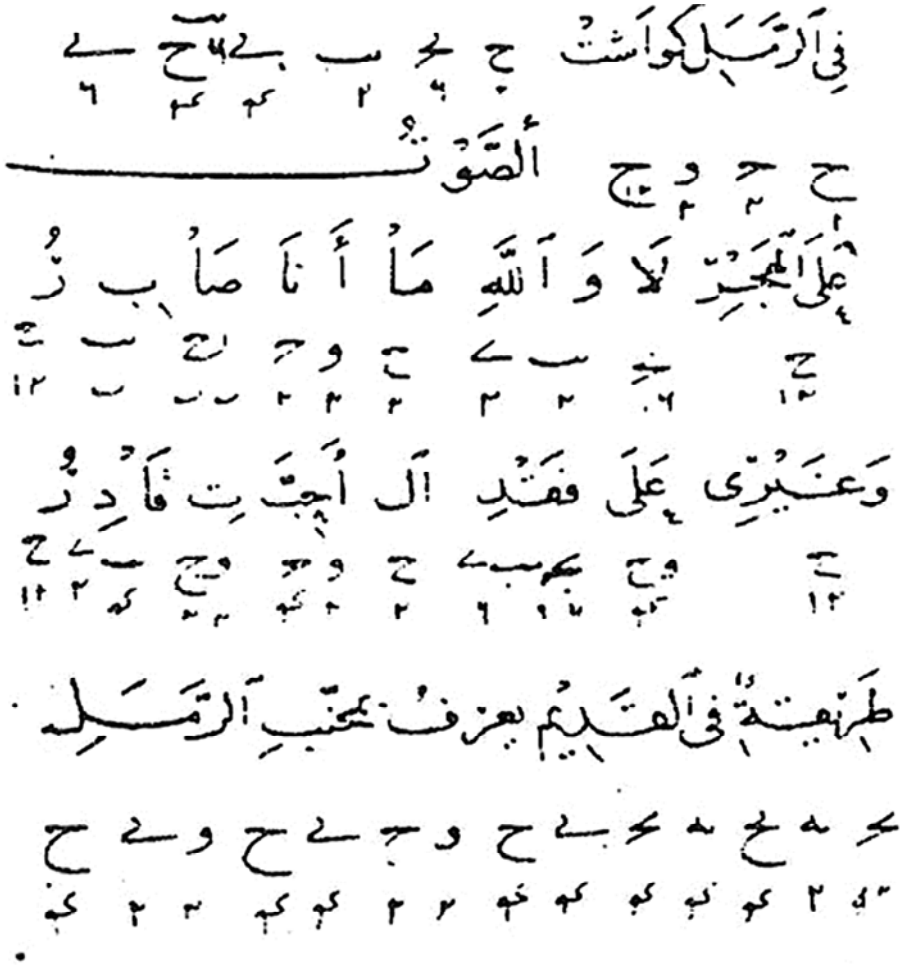
Urmevî'nin Şerefiyye Risâlesi'nde ud perdeleri,
(Paris Bibliothèque Nationale Arabe 2479, vr. 34a)

Ayrıca bkz. Yalçın Tura, *Türk Musikisinin Meseleleri,* İstanbul, 1988; s. 182-185; Can, s. 156-157; Murat Bardakçı, *Meragalı Abdulkadir,* İstanbul, 1986, s. 56-57.

39 Bkz. İbnu Fadlillah el-Umerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Ebsâr,* Frankfurt 1998, X, 310; E. Neubauer, "Safi al-Din al-Urmawi", *EI,* Leiden 1995, X, 806.

40 Bkz. Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât,* II, 39-40.

Urmevî'nin yaptığı besteler günümüze ulaşan en eski örneklerdir. *Edvâr*'da geveşt ve nevruz makamlarında iki sözlü bestesi ve farklı makamlarda dokuz ezgi örneği ve *Şerefiyye*'deki iki sözsüz beste, müzik tarihimizin en eski eserleridir. Üstte notalar altta süreleri yer almaktadır ve notada zaman problemini de ilk kez bu şekilde Urmevî çözmüştür. Bu ezgi örnekleri günümüz notasyonu ile gösterilmiştir. [41]

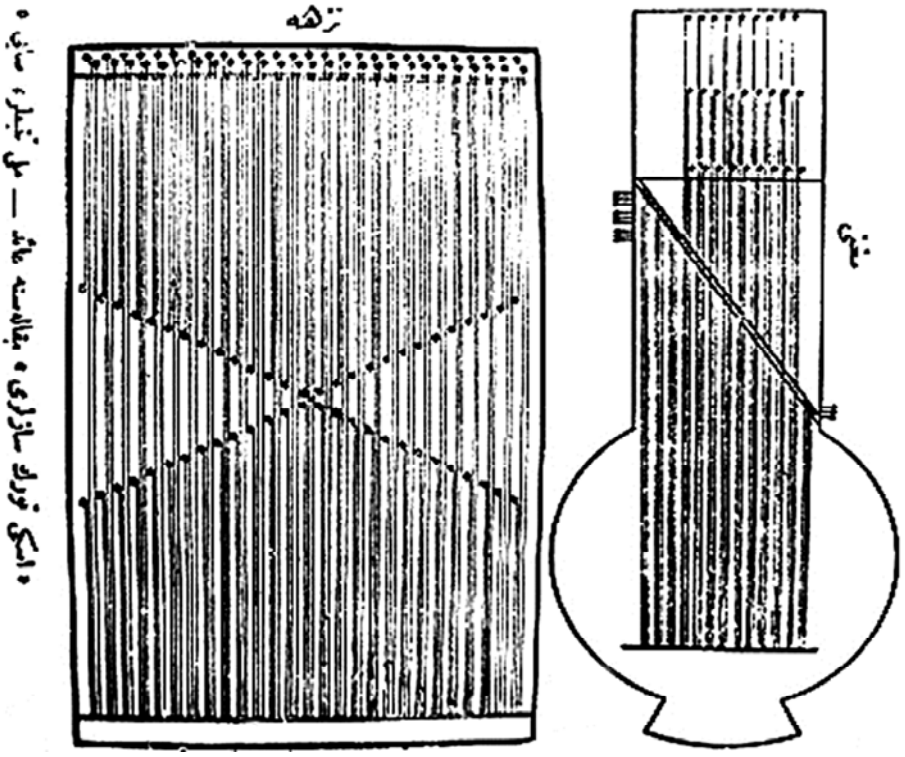


*Kitâbül-Edvâr*dan Gevaşt makamında Remel Savt

Urmevî'nin iki saz icat ettiğini söylemiştik. Rauf Yekta, Ahmed oğlu Şükrullah'tan naklen bu sazlar hakkında geniş malumat vermiştir. Aynı yerde sazların şekilleri de çizilmiştir:[42]

41 Bkz. Uygun, s. 243 vd.

42 Rauf Yekta, "Türk Sazları" *Milli Tetebbular Mecmûası,* c. II, sayı. 5, s. 236-239.



Urmevî'nin eserleri Türkçeye tercüme edilmiş, hakkında çeşitli incelemeler yapılmış, tartışılmıştır. Günümüzde de müzik alanında hemen her bilimsel çalışmanın vazgeçilmez isimlerinden biridir o. Mesela en son yapılan çalışmalardan birinde Doğu'da müzik tarihi boyunca ses sistemi üzerinde iki ekol oluştuğu, bunlardan birinin Urmevî'nin on yedi perdeli sistemi diğeri ise Rauf Yekta'nın yirmi dört perdeli sistemi olduğu ifade edilmiştir.[43]

[43] Gözde Çolakoğlu, Geleneksel Türk Müziği Ses Siteminde Ana Dizi, Tam Aralık, Bir Sekizlinin Bölünmesi, Makam Sınıflaması Sorunlarına Genel Bakış ve Çözüm Önerileri, http://www.arsiv2007.musikidergisi.net/?p=185



Urmevî'nin Şerefiyye Risâlesi'nde Uşşak devri perdeleri,
(Nuruosmaniye 3460, vr. 53b)

c. Urmevî'nin Takipçisi Müzikte Önemli Yenilikler Üstadı Kutbuddîn-i Şîrâzî (1236-1311)

Urmevî'nin takipçisi 13. yüzyılda parlayan bir yıldız olan diğer isim Kutbuddîn-i Şîrâzî'dir. Şîrâzî Selçukluların en büyük şehirlerinde önemli görevlerde bulunan ilim adamı[44] aynı zamanda diplomattır.[45] 1236'da Şîrâz'da doğmuş,

[44] Muineddin Süleyman'ın Kayseri'deki medresesinde meşhur âlim riyaziyeci, filozof Kutbeddin Şîrâzî'nin hocalık ettiği kaydedilmiştir. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye,* Ötüken, İstanbul 2005, s. 541; Yine Turan onun Sivas'ta da kadılık ve müderrislik yaptığını belirtir. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti,* s. 493; Kahire ve Tebriz Türk imparatorluk saraylarında bulunmuştur. Öztuna, *Türk Musikisi Teknik ve Tarih,* s. 74.

[45] Ahmet Teküder 1282'de sulh için yüksek şahıslardan oluşan bir elçi heyetini Mısır sultanı Kalavun'a gönderiyor. Heyetten birisi de Sivas kadısı meşhur âlim filozof Kutbeddin Şîrâzî'dir. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye,* s. 593.

1311'de Tebriz'de vefat etmiştir. Tıpçı bir aileden gelmektedir. Tıpla ilgili ilk bilgileri, zamanın ünlü hekimlerinden, Şîrâz'daki Muzafferî Hastanesinde göz hekimi olan babasından almıştır. Dinî ilimler, tıp ve tasavvuf konularında eğitilmiş olan Şîrâzî, babasının vefatı üzerine Muzafferî Hastanesindeki görevine getirildiğinde 14 yaşındadır. 1260 yılında Merâga'ya gitmiş Tûsî'nin ders halkasına katılmış daha sonraları Bağdat'a geçmiş bir süre Nizamiye Medresesinde kalmıştır. 1271'de Konya'ya gelen Şîrâzî, Mevlânâ ile görüşmüş, Malatya kadısı tayin edilmiş, Sivas'ta bulunmuş, Gök Medrese'de ders vermiş, sonra Tebriz'e yerleşmiş 1311'de vefat etmiştir.[46]

Şîrâzî, Mantık, Felsefe, tabii ilimler, Geometri, Astronomi, Aritmetik ilimlerinde yazdığı *Dürretü't-Tâc li Ğurreti'd-Dîbâc* adlı ansiklopedik eserinin bir bölümünü müziğe ayırmıştır. Bu müzik risalesinde büyük ölçüde Urmevî'yi takip etse de, notasyonda, Urmevî'de de olmayan, o güne kadar dünyada başka örneği görülmemiş bir yenilik getirmiştir. *Dürrretü't-Tâc*'ın muhtevası sair yazma eserler gibidir. Onun detaylarına girmeyeceğiz. Sadece Şîrâzî'nin risalesinde yer alan bir beste ve bu beste üzerindeki notasyon nüansları üzerinde duracağız ve bu yenilikte Şîrâzî'nin ilham kaynağını belirteceğiz.

Şîrâzî, eserinde Urmevî'nin on yedi perdeli ses sistemini devam ettirir.[47] Risalesinde Urmevî ile aynı ebced notasını kullanır ancak notada bazı nüans terimlerine yer verir. Rauf Yekta, *Şehbal*'deki "Kitâbet-i Mûsikîyye Târihine Bir Nazar" başlıklı yazısında Şîrâzî'nin bazı nüans terimleri kullandığını ve bu terimlerin hâlâ müziğimizde ihmal edildiğini belirtmiştir.[48] Bir de Owen Wright Şîrâzî'nin bu notasyonuna *The Modal System of Arab and Persian Music* adlı eserinde yer vermiş ve Şîrâzî'nin bestesini günümüz notasyonu ile yazmıştır.[49]

---

46 Bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn,* II, 406-407; George Sarton, *Introduction To The History of Science,* II, 1017-1020; Azmi Şerbetçi, "Kutbuddîn-i Şîrâzî", *DİA*, XXVI, 487.

47 H. G. Farmer, *The Sources of Arabian Music,* Leiden 1965, s. 51; Aynı yazar *A Hıstory Of Arabian Musıc,* London 1929, s. 204.

48 Bora Uymaz, *Şehbal'de Musiki Yazıları,* YLT, İzmir 2005, s. 17. (Rauf Yekta'nın "Kitâbet-i Mûsikîyye Târihine Bir Nazar II" başlıklı yazısı, *Şehbal* s. 11 (14 Eylül 1909). Bu yazının tıpkıbasımı Popescu-Judetz'in *Kevserî Mecmuası* (Çev. Bülent Aksoy, Pan 1998) başlıklı çalışmasında da yer almaktadır. Bkz. s. 62.

49 *The Modal System of Arab and Persian Music,* London 1978, s. 231-244; Şîrâzî'yi inceleyen ve *The Modal* kitabını Urmevî ve Şîrâzî üzerine kuran Owen Wright, *Dürretü't-Tâc*'in BM. Add. 7694 ve Indiana Office Ethé 2219-2220 nüshalarını kullanıyor çalışmasında. Biz bu çalışmamız için *Dürretü't-Tâc*'in, Ayasofya nu. 2405 (müellif hattı vr. 198a-b), Ragıp Paşa nu, 838 (vr. 166b-167a), Damad İbrahim nu. 815, (vr. 358b-359a) Damad İbrahim nu. 816, (vr. 160a-b) nüshalarını inceledik ve bu nüansların kullanıldığını müşahede ettik.



Popescu-Judetz de büyük ölçüde Wright'ın kitabından faydalanarak Şîrâzî notası hakkında değerlendirmeler yapmıştır.[50] Nota sayfası ektedir.[51]

Daha önce nota örneğinde görüldüğü gibi, Urmevî'nin notasında, üstte ebced harfleri ile perdeler, onların altında süreleri yer alıyordu. Şîrâzî'nin notası görüldüğü gibi daha ayrıntılıdır. Nota cetvelinin başında "hafîf" usûlünde ve muhayyer-i hüseynî makamında olduğu yazılıdır. Cetvelin üstünde yer alan metinde, ezgi Urmevî'ye atfediliyor. Bu ifadeden iki şey anlaşılabilir: Urmevî'nin bestelerinin o dönemde meşhur olduğu bilgisi de dikkate alınırsa[52] bizzat bestenin ona ait olduğu veya 17 perdeli ses dizisini sistemleştiren Urmevî olduğu için dizinin ona ait olduğu. Nota cetvelinin başında şiirin tam metni de şöyledir:

Yâ melîken bihî yatîbu zamânî,
Düm mede'd-dehri râkiden fil emânî,
Lâ berihte'z-zemâne fî zılli ayşin,
Âminen min tavâriki'l- hadesâni.

Türkçesi yaklaşık olarak şöyledir:

Ey kendisiyle hoş vakitler geçirdiğim sultanım
Sonsuza dek umutlarınla keyfine bak, dinlen
Geri kalmayasın yaşamaktan huzur dolu bir hayat
Gece ve gündüzün (kem gözlerin) musibetlerinden emin.

Cetvelde birbirine paralel 5 satır, dikey 16 sütun bulunmaktadır. En üstte Urmevî sisteminin A'dan (elif), (yv) ye kadar, (elifi sol-rast kabul edersek evc perdesi) on altı perdesi yazılmıştır. Cetvelin sağında belirtildiği gibi on beş nota satırı yer alıyor.

Her bir nota satırındaki beş satırdan ilki, Cedvel-i nağamât: Eserin notaları gösteriliyor, İkincisi, cedvel-i nakarât: Vuruşlar gösteriliyor. Owen Wright'ın notasında da görüldüğü gibi her bir sütun bir sekizliğe karşılık yazılmış, yani tek satırda 16 tane sekizlik bulunuyor. Üçüncüsü: Cedvel-i cumû-ı muhtelit. Eser içerisindeki çeşitli dizileri gösteriyor. Mesela 3. satırda rûy-ı ırak, 12. satırda

---

50 *Türk Musıki Kültürünün Anlamları,* (çev. Bülent Aksoy), Pan, İstanbul 1998, s. 25. Ayrıca bkz. Wright, "Qutb al-Dīn [Mahmūd ibn Mas'ūd al-Shīrāzī], *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* XX, 691-692; Bu notanın giriş kısmı ayrıca *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*'in "Arab Music" başlığı altında da yer almakta ve Şîrâzî'nin notasyonuna değinilmektedir. c.1, s. 808.

51 Bu nota sayfası hakkında detaylı bilgi için bkz. Fazlı Arslan, "Qur'ân's Tajwid at Qutb al-Din al-Shirâzi's Music Notation", *International Journal of Humanities and Social Science,* vol. 1. no. 10 (August 2011), pp. 209-216.

52 El-Azzavî, *el-Mûsika'l-Irakiyye fi Ahdi'l Moğol ve't-Türkman*, Bağdat 1951, s. 27; Arslan, *Safiyyüddîn,* s. 20.

hisar, ısfehan (iki ses 13. satırda), 13-14. satırlarda zengüle dizisinin var olduğu belirtiliyor. Dördüncüsü: Cedvel-i ahvâl-i nağamât. Nağmelerin hâlleri (notation nuances) gösteriliyor. Notasyondaki en önemli ayrıntı bu nüanslardır kanaatimizce. Beşincisi: Cedvel-i taksîm-i şi'r. Bu son satırda güfte taksimatı yapılıyor. Her perdenin altına şiirin hangi bölümünün geleceği yazılıdır.

Onuncu nota satırına gelindiğinde ilk nota satırına dönüleceği belirtiliyor. İlk satıra dönüşte güftenin ikinci beytine başlanıyor. Sonuna kadar (1-15) devam ediliyor. Sonra tekrar 5. satıra dönülerek 10. satırda eser tamamlanıyor. Güftenin bittiği yerde uzun terennümler dikkat çekiyor. Ayrıca notaların, vuruşların ve şirin güftesinin aynı cetvel üzerinde gösterilmesi bir orkestrasyon düşüncesinin işaretleri sayılabileceğini belirtmek gerekir.

Şîrâzî'nin Notasyonu ve Dünyada Bir İlk: Ahvâl-i Nağamât (Nüanslar)

Şîrâzî'nin notasyonunda yer alan nüanslar Arapça olarak şöyle yazılmıştır:[53]

Med: مد Uzatmak. Bir notadan sonra devamında nota yoksa med işaretini görüyoruz. Bu, med işaretinin bittiği yere kadar aynı notanın çalınacağını gösterir.

Vakf: وقف Durma işareti/Sus. Vakfın olduğu yerlerde nokta değil de yuvarlak he'ye benzer bir işaret (cezm) kullanılmıştır. (Örnek 9 ve 10. nota satırı)

Sâkin: ساكن Son sesi harekeli (üstün, esre veya ötre) değil harekesiz olan hecelerde kullanılmıştır. Dördüncü satırın sonu.

Cehr: جهر Açık, aşikâr, yüksek sesle icra anlamına gelir.

Müşedded: مشدد Şiddetli. Wright, sforzando'ya (sf) denk geldiğini belirtir. Bilindiği gibi sf sesi birden çoğaltarak, gürleştirerek icraya işaret etmektedir.

Müşedded ve Cehr: مشدد و جهر Wright buna fortissimo (ff) demiştir. Müşedded ile cehrin yan yana kullanımı sadece ikinci nota satırında görülüyor. Wright'ın da cehr olarak okuduğu bu kelime için diğer nüshalara da bakıldı ancak tam olarak ne olduğu çıkarılamadı. Cehr değil de başka bir kelime olabilir. Bu kelime cehr ise ve müşedded ile birlikte Wright'ın da belirttiği gibi çok güçlü, şiddetli (fortenin iki katı) anlamında olabilir.

Hufût: خفوت Sözü gizleyip yavaşça söylemek, sesi alçaltmak anlamına gelir. Piyano.

[53] Owen Wright, bu nüanslardan bazılarının günümüzde kullanılan nüanslardan hangilerine karşılık geldiğini de yazmıştır. Şöyle ki; cehr yerine forte (f), müşedded yerine sforzando (sf), müşedded ve cehr birlikte kullanıldığında fortissimo (ff), hufut yerine piano (p), mufahham karşılı olarak da rinforzando (rfz), muhtelesi de notanın altına bir nokta koyarak yani Sataccato yerine kullanmıştır. Wright'ın yaptığı kelimlerin delaletine göre yaklaşık kavramı belirtmektir. Şîrâzî'nin tam olarak neyi kastettiğini tahmin edebilmek için kelimelerin sözlükten karşılıklarına bakılarak yaklaşık bir yorum yapılabilir.



Mufahham: مفخم Wright tarafından rfz (rinforzando) ile gösterilen bu kavramın sözlük anlamı, sesi kalınlaştırmak, harfleri yaymadan kaba ve kalın telaffuz etme anlamına gelir.

Muhteles: مختلس Bu Arapça kelime bir şeyi çabucak kapmak anlamına gelmektedir. Wright'ın, notanın altına veya üstüne bir nokta koyarak gösterdiği bu kavram notanın süresinin kısaltılacağını gösterir. Sataccato yerine kullanıldığı belirtilmiştir.[54]

Şîrâzî'den önce ve onun yaşadığı asırda, Urmevî'nin eserlerinde ve Tûsî'nin kısa risalesinde bu nüanslar yoktur. Aslında ebced harfleri ile notaların tespiti çok eski tarihlidir. Eserleri günümüze gelmiş ilk isim Kindî, ebced notası kullanmış bazı melodi kalıplarını nota ile tespit etmiştir.[55] Aslında detaylı notasyon konusunda daha eski tarihli kaynaklarda bilgiler bulmak mümkün ancak bunlarda nüanslara ilişkin bir açıklamaya rastlanmıyor. Bu hususta Isfehânî'nin *Kitâbu'l-Eğânî*'de naklettiği şu cümleler konumuz açısından önemlidir: "İshak el-Mevsılî bir beste yapıp halife İbrahim b. el-Mehdî'nin dikkatine sunmak üzere bu besteyi, şiiri, ritmi, parmak baskı yerleri, pozisyonları, taksimatı, bölümleri, nağme çıkış yerleri, karar perdeleri ve ölçüleri ile ona yazdı."[56] Bu cümlelerden anlıyoruz ki meşhur müzik adamları eserleri notaya alma konusunda gayret göstermektedir. Notasyona ilişkin bu detaylar gerçekten önemlidir ancak bir örneği elimizde olmadığı için bu konuda daha fazla söz söylemek imkânsız.

Batı'da o tarihlerde müzik notasyonunda nüanslar kullanılıyor muydu? Batı'da bu nüansları ilk defa Giovanni Gabrieli'nin (ö. 1612) kullandığını ancak XVII. yüzyıla kadar nadiren kullanıldığını, XVIII. yüzyılda yaygınlaştığını görüyoruz. Notada nüans geleneğinin Mannheim ekolüyle ve Viyana'da Haydn-Mozart-Beethoven zinciriyle zirveye ulaştığı ve XVIII. yüzyılda artık evrensel denebilecek noktaya vardığı görülüyor. Mannheim ekolü gelinceye kadar, piano ve forte nüanslarının derecelendirilmesi (örn. ppp, fff) görülmemiştir.[57] Bu bilgiler ışığında Batı'da nüansların pian ve forte gibi en basit şekilleri yazılı olarak 1597 yılından eskiye gitmediği anlaşılıyor.

---

54 Wright, s. 233; Nüanslar için ayrıca bkz. Muhiddin Sâdık, *Mûsikî Nazariyyâtı,* Suhûlet Kütüphanesi, İstanbul tsz, s. 71-72; Mahmut R. Gazimihal, *Musıki Sözlüğü,* MEB. İstanbul 1961, s. 175.

55 Turabi, *El-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,* YLT, s, 75-77; Farmer'in notası için bkz. *Historical Facts For The Arabian Musical Influence,* New York 1970; s. 346-347.

56 Turabi, s. 75. (Kitâbü'l-Eğânî'den naklen)

57 http://en.wikipedia.org/wiki/Dynamics_(music) Detaylı bilgi için bkz. Donald Jay Grout, Claude V. Palisca, *A History of Western Music* (Grout & Palisca, 6. baskı, 2001) s. 211, 266 ve 456; Matthias Thiemel, "Dynamics", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* 2002, c. VII, s. 820-824.

Yaptığımız tetkikler sonucunda Şîrâzî'nin esin kaynağının Kur'an tecvîdindeki tilavet nüansları olduğunu düşünüyoruz. Kur'an tilaveti ile ilgili nüanslar neydi?

Şîrâzî'nin kullandığı nüansların ilham kaynağının Kur'an tecvîdinde ve kıraat kitaplarında çok daha önceden tespit edilen tilavet nüansları olduğu kanaatindeyiz. Tecvîd kitaplarında Şîrâzî'de geçen bu nüansların/kavramların olup olmadığına baktık ve bu nüans terimlerinin hepsinin kullanıldığını gördük. Bunlar Şîrâzî'nin kullandığı terimlerle birebir aynı veya aynı kökten geliyor. Şöyle ki:

Med ve kasr tecvîd ilminde en önemli yeri işgal eder. *Med,* lugatte uzatma, çekme manasına gelir. Tecvîdde kısaca med harflerinden bir harf sebebiyle sesin uzun okunması şeklinde tarif edilir.[58]

Vakf durmak, kesmek anlamına gelir. Tecvîdde kat' da bunun yerine kullanılır.[59] Vakfta aslolan sükûn üzere vakıf yapmaktır. Hareke üzerine vakıf olunmaz.[60]

Sâkin, sükûn ile aynı köktendir. Lügatte durmak, sakin, hareketsiz olmak kımıldatmamak manalarınadır. Istılahta ise harfin harekesiz olması hâline denir. Alameti cezm denilen işarettir.[61]

Cehr, açık, aşikâr okumak, yüksek sesle konuşmak anlamına gelmektedir.[62] Lügatte "cehera bi'l-kelam" sesini yükselterek sözü konuşmak, "cehîr" kuvvetli ses, "michar", mikrofon, "cehverî", yüksek tiz sesli gibi değişik biçimlerde kullanılmaktadır.[63] Cehrin zıddı olarak hems (sesi gizlemek) de kullanılmıştır.[64]

Şiddet, lugatte kuvvet ve perklik manasınadır. Şiddetli telaffuz edilmesi gereken harflere de hurûf-ı şedîde denmiştir.[65]

Hufut, (hafete) kökünden, sözlükte, sözü gizleyip yavaşça söylemek, sesini alçaltmak, okurken sesini yükseltmemek (cehrin zıddı) anlamlarına gelmektedir.

---

58 Mehmet Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerîmin Tecvidi ve Tilâveti,* Erzurum 2001, s. 82. Meddin kısımları ve ayrıntılar için bkz. s. 86 vd.

59 Mehmet Adıgüzel, s. 144; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi,* İşaret yay., İstanbul 1990, s. 183.

60 Celaleddin Karakılıç, *Tecvid İlmi,* Ankara 1972, s. 70.

61 Karakılıç, s. 78.

62 Adıgüzel, s. 43; Karakılıç, s.34.

63 *El-Müncid,* Dâru'l-Meşrık, 1969, s. 106, Tâhâ sûresi 7. ayette cehr ve hafy kullanılır. "Sen sözü açığa vursan da, (techer) gizlesen de Allah için birdir. Çünkü O, gizliyi de bilir, ondan daha gizli olanı da."

64 Karakılıç, s. 35.

65 Karakılıç, s. 36.



Tecvîdde buna yakın olarak hafdu's-savt "sesi kısmak" terimi kullanılır. Zıddı ise raf' veya cehrdir.[66]

Mufahham, tefhîm ile aynı kökten ism-i mefûldür. Tefhîm, lügatte bir şeyi kalın etmek manasınadır. Terim olarak ise bir harfi kalın okumaya denir.[67] Kalın okunması gereken harflere de hurûf-ı mufahhame adı verilmiştir.[68] Zıddı ince okumak anlamında "tarkîk"tir.[69]

Muhteles ihtilâstan ism-i mefûldür. O da lugatte bir şeyi zorla almak, alıp kaçmak manasındadır. Kıraat ıstılahında ise harekenin ekserisini telaffuz etmek, harekenin üçte ikisini nutk edip üçte birini terk etmektir.[70]

Kuran tecvîdindeki bu tilavet nüanslarının müzikte kullanılan nüansların esin kaynağı olduğu düşüncemizi destekleyen bir diğer husus ise şudur: Şîrâzî'nin eseri Farsça yazıldığı hâlde bu terimler tamamen Arapçadır. Bunda Arapça tecvîd kitaplarının yoğunluğunun etkisi olsa gerektir. Bütün bunlara ek olarak şunu da vurgulamak gerekiyor ki bizzat tecvîdin anlamına ve tecvîd ilminin konularına bakılırsa müzikle iç içe girdiği görülecektir: "Tecvîd…kıraat ilminde, kuvvet, zayıflık, yumuşaklılık, tumturaklılık, sadelik vs. bakımlardan çıkış yerlerine göre, her harfin hakkını vererek telaffuz etme manasına gelmektedir…Tecvîd'in gayesi ilahi kelâmın okunuşunda, dili her türlü hatadan alıkoymaktır."[71]

Yukarıdaki terimlerin birçoğunun kaynağı da bizzat Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisleri ve uygulamalarıdır. Tecvîd ve kıraat kitapları yazılmadan önce de bu terimlerin birçoğunun ya bizzat aynısı veya başka bir sıygasının bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde var olduğunu görüyoruz. Çünkü Tecvid ilim olarak pek tabiidir ki Hz. Peygamber zamanında yoktu ancak Kur'an'ı tecvîdle okuyan Hz. Muhammed onun kurallarını da sema' yoluyla ashabına öğretmişti.[72] Dolayısıyla müzikteki nüansların asıl kaynağının da İslâm peygamberi olduğunu söylemek zor değildir.

---

66 Kıraat kitaplarında hangi ayetlerde sesin yükseltilip hangilerinde alçaltılacağı detaylarıyla yer almaktadır. Karakılıç, s. 134; Ahmet Madazlı, *Kur'ân Okuma Âdâbı,* s. 24-25; Nûn-ı muhfât için bkz. Karakılıç, s. 14; Adıgüzel, s. 9.

67 Karakılıç, s. 47.

68 Adıgüzel, s. 59, lam-ı mufahhame/kalın okunan lam s. 60; Tetik, s. 186

69 Karakılıç, s. 48.

70 Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları,* İstanbul 1997, s. 72. Zümer Sûresi 7. ayette ayetin "…ve eğer şükrederseniz sizden razı olur" bölümünde "yerdahu" kelimesinde hu hecesini kısa okumak buna örnektir. Tetik, s. 181.

71 Moh. Ben Ceheneb, "Tecvîd" *İA,* MEB, İstanbul 1974, XII, 106-107

72 Tetik, 23.

Bu nüans terimlerini, Hz. Peygamber'in hangi hadislerinde ve sahabenin hangi uygulama ve yorumlarında bulabiliyoruz? Şöyle ki; Kur'an'ı tertîl ile okuma zorunluluğu ayetle sabittir.[73] Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in nasıl Kur'an okuduğu sorulduğunda o "Gayet latif bir tertîl ile ağır ağır okurdu." demiştir. Karakılıç, bu rivayeti ve tertîli şöyle yorumluyor. Karakılıç'ın ifadesinde geçen, okuyuşla ilgili terimlerin birçoğunun Şîrazî'de geçtiğini görüyoruz. Şöyle diyor Karakılıç: "Bu hadis-i şeriften anlaşıldığı üzere Kur'an'ı tecvîd ile okumak farzdır. Çünkü Hz. Peygamber (sav) Kur'an'ı Cebrail'in okuduğu tecvîd ile yani idğamıyla, izharıyla, *ihfa*sıyla, iklabıyla, *med*leriyle, *teşdîd*iyle, *tahfîf*iyle, terkîkiyle, *tefhîm*iyle ve harfleri müstahakkıyle, sıfatıyla, mahreciyle okurdu. Bundan sonra da ashabına aynen bu tarîk ile öğretti ve onlara "Kur'an'ı benden öğrendiğiniz gibi okuyunuz." diye emretti."[74] Sema' yoluyla bu öğretim sahabeden de tabiîne, tabiînden etbau't-tâbiîne kadar devam etmiştir.[75] Tecvîd ilminin gayesi de zaten "Fasihlerin fasihi olan fem-i risâletten duyulduğu üzere Kur'an telaffuzunda en olguna varmaktır."[76]

Bir başka örnek: Hz. Ali'ye tertil nedir? diye sorulduğunda: "Harflerin tecvîd "ibtida" ve "*vakıf*"larını tanımaktır." cevabını veriyor.[77] Bir başkası, Enes b. Mâlik'e Hz. Peygamber'in nasıl Kur'an okuduğu sorulduğunda "*Uzatılması* gereken harfleri uzatırdı." diyor.[78] Bir başka hadiste "Kur'an-ı Kerîm *tefhîm* ile indirildi."[79] (Nüanslarda "mufahham" geçiyor) buyurulmaktadır. Kur'an'ı tefhîm ile okumak sünnettir. Tefhîm, harfleri uzatıp yaymaksızın dolgun bir sesle okumaktır. Halimi (ö. 1012)'ye göre bu hadisteki tefhîm, Kuran'ı erkek sesine yakışır bir tarzda ve tonlu bir sesle okumak anlamına gelmektedir.[80]Yine bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e Kur'an okurlarken seslerini *yükseltmeleri* ve *alçaltmaları* yönünde tavsiyelerde bulunmasıdır.[81]

Aslında yukarıda verilenler dışında istenirse Tecvid'den müziğe aktarılacak başka terimler de çıkarılabilir. Şöyle Kur'anın hüzünlü bir sada ile okunmasını (tahzîn-i sadâ) isteyen Hz. Peygamber'dir.[82] Kur'an'da hangi ayetlerin hüzünlü, hangilerinin olağan ses tonuyla okunması gerektiği Hz. Peygamber'den rivayet

---

73 Müzzemmil, 4.

74 Karakılıç, s. 16.

75 Bu talim süreci ve detayları için bkz. Tetik, s. 55-61; Hüsnî Şeyh Osman, *Güzel Kur'an Okuma, (Hakku't-Tilâveh),* (Çev. Yavuz Fırat), Ankara 2005, s. 30.

76 Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi,* Bahar Yayınevi, İstanbul 1958, s. 5.

77 Sağman, s. 6.

78 Tetik, s. 22.

79 Madazlı, s. 19.

80 Madazlı, s. 19.

81 Madazlı, s. 27.

82 Madazlı, s. 23-24.



edilen hadislere dayalı olarak tecvîd kitaplarında detayları ile yer almaktadır.[83] Bu vb. terimler de müziğe nakledilebilir.

Şîrâzî'den çok önce tecvid ilminin önemli ölçüde geliştiği ve kurallarının sabitleştirildiği de bir gerçektir. Bunun için yazılan birkaç eseri örnek vermek istiyorum. Burada verilen örnek eserler ve kıraat âlimlerinin vefat tarihlerine bakıldığı zaman bu husus açıkça görülecektir. İlk düzenli sesbilim çalışması kabul edilen el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'ye (ö. 791) ait "*Kitâbu'l-Ayn*"dır.[84] el-Halîl'in bu kitabını, Sîbeveyh (ö. 180/796)'in "*el-Kitâb*"ı izlemiştir.[85] Tecvîd ilminde ilk eseri tasnif eden, *"el-Kasîdetü'l- Hâkâniyye fi't-Tecvîd"*in sahibi Mûsâ b. 'Ubeydullâh b. Hâkân (ö.937)'dır.[86] Bu eser, Kur'ân'ın güzel okunmasına dâir yazılmış 51 beyit içerir. Tecvîd ve kırâat üzerine çok sayıda eser yazan İmâm Dânî (ö. 1052) de bu eseri şerh etmiştir. Onun bu konudaki diğer eseri, *"et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd"* adlı risâlesidir. *"el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye"* den sonra bize ulaşan en eski eser, kırâat imamı Ebû Hasan 'Alî b. Ca'fer es-Sa'îdî el-Mukrî (ö. 1069)'nin *"et-Tenbîh 'ale'l-Lahni'l-Celî ve'l-Lahni'l-Hafî"* adlı risâlesidir. Tecvîd ilmine dâir bize ulaşan en geniş eser, Arapça ve Kur'an ilimleri konusunda pek çok eserin de sahibi olan kırâat imamı Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 1045)'ye ait *"Kitâbü'r-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâ'e ve Tahkîki't-Tilâve"* adlı eserdir.[87] Kıraat ile ilgili eserlere gelince tarihçiler bu konuda ilk isim olarak Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 839)'ı anarlar. Ses konusunda ulaşılan ilk eser ise, yedi farklı kıraatı ilk ortaya koyan, İbn Mücâhid (ö. 936)'e ait *"Kitâbü's-Seb'a"* dır. Ondan sonra her birindeki kıraat imamlarının sayısı farklı olsa da onu takip eden ve onun metodunu izleyen pek çok kırâat Kitâbı yazılmıştır.[88] Meşhur kıraat âlimlerinin ilki ve en sonuncusu, İbn Âmir (ö.736) ve Kisâi (ö. 805)'dir. Yedi kıraat imamından biri olan Abdullah İbn Kesir'in (ö. 737) râvîlerinden en son vefat eden Kunbûl'dür. (ö. 903)[89] Halef b. Hişam el-Basri 10. kurrâdır. (ö. 844). Bu âlimlerin vefat tarihlerine baktığımız zaman 9. asra kadar kıraat ile ilgili Hz. Peygamber'den alınan usûl ve tatbikatın büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla

---

83 Karakılıç, s. 135 vd.

84 Ahmet Yüksel, "İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği", OMÜİFD, sy, 24-25, Samsun 2007, s. 135 vd.

85 13. asra kadar yazılan çok sayıda kitap listesi için bkz. Muhammed Hassân Et-Tayyân, "Araplarda Sesbilim (Fonetik)", (Trc. Ahmet Yüksel), OMÜİFD, sy, 17, Samsun 2004, s. 303 vd.

86 Bu eserin tercümesi için bkz. Keziban Yağmur, *Ebu Muzahim Musa b. Ubeydullah b. El-Hakani el-Bağdadi'nin Hayatı, Eserleri ve "el-Kasidetü'r-Raiyye (el-Hakaniyye) İsimli Eserinin Tercüme, Tahlil ve Değerlendirilmesi,* Lisans Bitirme Tezi, Kayseri 1999.

87 Et-Tayyân, 313-314.

88 Et-Tayyân, 312-313.

89 Tetik, s. 61-70.

Şîrâzi'nin bu nüansları tecvidden aldığı ve aynı zamanda bunların kendinden sonra ortaya çıkmadığı açıkça görülmüş oluyor.

4. Dehli'de[90] Bir Türk Dehası: Türk, İran ve Arap Müziğini Mezceden Emir Hüsrev (ö. 1325)

Hüsrev'in babası Seyfeddin Mahmud aslen Türkistanlıdır. Bu sebeple Emir Hüsrev'i de bu yazıya dâhil ettik. Babası, Moğol istilası sebebiyle Celaleddin Harzemşah ile beraber Hindistan'a göç etmiştir. 1253 yılında Dehli'nin kuzeyinde Muminpur (Patiyali) kasabasında doğmuştur. Hüsrev, babası ve onun vefatı sonrasında da dedesi vesilesiyle Dehli'de saray çevresindeki çok sayıda ilim ve devlet adamından yararlanmış ve iyi bir şekilde eğitilmiştir. Müzik eğitiminde bu çevrenin de katkısı büyüktür. Şair, mutasavvıf, edip, tarihçi, dilci ve müzik üstadıdır. Kendisi sadece bir müzik teorisyeni değil aynı zamanda müzik pratiğini de iyi bilen birisidir. Öyle ki saraydaki müzik adamlarını beğenmeyecek ve onların belli bir müzik standardına kavuşmaları, komplike sazları çalabilmeleri ve en güzel melodileri telif edebilmeleri için eğitilmeleri gerektiğini vurgulayacak kadar bilgilidir.[91] Erkan Türkmen tarafından hakkında yazılan bir kitapta onun müzik yönüne de bir bölüm ayrılmıştır.[92] Bu konuda yazılmış önemli bir makalenin sahibi de Hüsrev'i büyük Türk dâhisi olarak niteleyen N. A. Baloch'tur. Detaylı bilgi için adı geçen eserlere başvurmayı tavsiye ederek burada musikişinaslığı ile ilgili bazı hususları nakledeceğiz.

Emir Hüsrev, Hindistan, Pakistan, İran, Rusya hatta Afganistan gibi ülkelerde, şair, tarihçi ve musikişinas olarak meşhur olmuş Doğu'nun en tanınmış simalarındandır. Türkiye'de yeterince tanınmamış olmasının sebebi, coğrafyanın uzak olması mıdır bilemeyiz ancak bu değerli ilim ve sanat adamının eserlerine bakıldığı zaman, ülkemizde de hakkında çok fazla çalışmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Erkan Türkmen'e göre o, Hindistan, Pakistan, Türkiye arasında kültür köprüsünü kurmuştur: Çünkü Türk'tür, Farsça yazmıştır, Hint bülbülüdür. Bu durum bize bir hususu daha gösteriyor: Coğrafi mesafeler kültürleri birbirinden koparmaya yetmiyor. Dehli Türk Sultanlığı, bir bakıma Gazne Devleti'nin devamı olduğu için o topraklarda bile Türk kültürü, müziği, sanatı kendine yer bulmuş ve diğer kültürleri de etkilemiştir. Hüsrev'in sanat ve müzik anlayışına bakıldığı zaman bunu görüyoruz. Hindistan'da Türk, İran ve Arap müziği birbirine karışarak yaşamıştır. Gazneli Mahmud'un Hindistan'a girmesi ve yanında

---

90 Batılı kaynaklarda Delhi.

91 N. A. Baloch, "The Great Turk Genius Amir Khusraw and His Accomplishments In Music", *Erdem,* sayı 25 (Ankara 1996), s. 161-174. (Bu makale aynı zamanda Foundation for Science Technology and Civilisation tarafından da yayımlanmıştır.

http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?TaxonomyTypeID=13 (15 Haziran 2012)

92 Erkan Türkmen, *Emir Hüsrev-i Dihlevi'nin Hayatı Eserleri ve Edebî Şahsiyeti,* AKM yayını, Ankara 1989, s. 69-75.



müzik adamlarını da götürmesi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi büyük müzik teorisyenlerinin yazdıklarının o topraklara kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Hüsrev'in müzikle ilgili yazdıkları nerdedir? *Î´câz-ı Hüsrevî* (Baloch'un makalesinde *Resâilu'l- Î´câz*) adlı eserinin ikinci risalesinde yer alan "İnşi'âb Usûl ve Furû-i Mûsîkî" başlıklı bir bölüm müzikle ilgilidir. Bu alanda başka yazılar da kaleme almasına rağmen günümüze sadece bu eser intikal etmiştir. Hüsrev ne getirmiş müzik alanında? Hüsrev'in tasavvuf üstadı, Nizameddin Evliya'ya bağlı olup sema ehli olması, onun sofilere hitap eden besteler yapmasına sebep olmuştur. Bu besteleri, Hint müzik sistemi ile Fars, Arap ve Türk sistemlerini harmanlayarak meydana getirmiştir. Yine o, Farsça gazellerinin bahirlerini Hint müziğine uydurarak usûller çıkarmıştır. Bu usûller, Hindistan'da gazel okumanın esası olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Şimdi "terane" olarak bilinen "talana" daha önce tan ve tana sözleri ile icra edilirmiş ancak Hüsrev bunu geliştirerek dar a a, dar tan, dar tan gibi anlamlı sözler ilave etmiştir. Gazelleri de saray müziğinin bir parçası idi. Halk müziğinde olduğu gibi Hüsrev, divan müziğinde de Fars, Arap ve Türk menşeli makamları Hint ragalarıyla karıştırmak suretiyle yeni makamlar meydana getirmiştir. Hüsrev birçok makamları Hindistan'da tanıtmış ve onları başka Hint makamlarıyla karıştırarak geliştirmiştir. Bu makam isimleri temel kaynaklarıyla birlikte Erkan Türkmen'in kitabında mevcuttur.

Hüsrev, karıştırdığı bu makam ve ragalara uygun bir de "sitar" adında bir müzik aleti icat etmiştir. Hint müziğinde daha önce bulunan çift gövdeli Vina'nın sapını andıran fakat gövde ve çalış usûlü tamamıyla bağlama (kopuz veya tanbura) ya benzemektedir. Bağlamada olduğu gibi mızrapla çalınan üç telli ve 17 perdesi vardır. Sitar adından dolayı hakkında tartışmalar olsa da William Jones'e (1746-1794) göre bu alet Hüsrev'in icadıdır. Hatta sitara eşlik eden iki küçük davul veya darbuka (tabla) da ona mal edilmektedir.

Bu bilgiler ışığında bakıldığında Hüsrev'in Türk müzik kültürünü, tekniğini diğer müziklerle de harmanlayarak Hindistan'da yeni bir müzik ortaya koyduğu belli oluyor. İcadı olan hem usûllerde, hem makamlarda, hem sazlarda Türk zevkinin izlerini görebiliyoruz. Dikkat edilirse mızrapla çalınan bağlama benzeri üç telli sazı 17 perdelidir ve 17 perdeli sistem ilk kez Urmevî tarafından sistematize edilmiş ve yüzyıllar boyunca geniş toraklarda, kültürlerde hâkimiyet sağlamıştır. Bu da gösteriyor ki Urmevî'nin ortaya koyduğu ses sitemi Hüsrev ile Hindistan'a kadar yayılmıştır. Netice itibarıyla Türk, İran, Arap ve Hint milletlerinin ortaklaşa anlayabilecekleri bir müzik tarzının yaratıcısı Hüsrev'dir. Hüsrev'in diğer yönlerinin yanında müzik yönünün de olması günümüzde Hindistan'da yazılan müzikle ilgili her eserde adının şükranla anılmasına vesile olmaktadır. Tıpkı Urmevî'nin adının ülkemizde bu yönüyle anılması gibi.

5. Herat Bölgesi Sanat Merkezinden İsimler:

Abdülkadir-i Merâgî (ö. 1425 Herat) Oğlu Abdülaziz ve Torunu Mahmud.

Özellikle 15. yüzyılda Semerkant ve Herat bölgesi büyük bir sanat merkezi durumundadır. Bölgede, Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevaî'nin öncülüğünde birçok ilim ve sanat adamı yetişmiş ve bunlar Osmanlı ülkesinde de büyük ilgi uyandırmıştır. Birçok şair, şiirde Çağatay tarzının etkisi altında kalmıştır. Aynı etki müzikte de kendini göstermiş kabul edilir.[93] Bu bölgenin en meşhur isimlerinden birisi Abdülkadir Merâgî'dir. Merâgî, Celayirliler, Timurlular ve Osmanlıların hizmetinde çalışmış büyük bir müzik adamı, hafız, hattat, ressamdır. 1335 yılında Merâga'da doğmuş olmalıdır. İlk eğitimini babasından almış, daha sonra Tebriz'e gitmiş orada müzik ve Kur'an bilgisi ile tanınmış, 1373 yılında Celayir sultanı Şeyh Üveys'in sarayındaki müzik adamları arasına alınmıştır. Bu sarayda her gün bir nevbet-i müretteb besteleyip hepsini icra ederek büyük bir üne kavuşmuştur. Müzik teorisi alanında yedi eser yazmış önemli bir nazariyecidir. Bu eserlerden en önemlileri, *Camiu'l-Elhan, Kenzu'l-Elhân, Makasıdu'l-Elhan, Şerhu Kitâbi'l-Edvâr*'dır. Bu eserler üzerinde Türkiye'de çalışmalar yapılmıştır.[94]

Merâgî'nin Memlûk ve Osmanlı saraylarıyla da ilişkisi olmuştur. *Makâsıdu'l-Elhân*'ı II. Murad'a ithaf etmiştir. Farmer, onun 1423 yılında Osmanlı sarayına geldiğini ve sonra Semerkant'a döndüğünü yazıyor ancak Murat Bardakçı onun Osmanlı'ya gelmediğini kaydediyor.[95] *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi* yazarları Farmer'a katılırlar ve o dönemde İran ve Maveraünnnehir'den çok sayıda âlim ve sanatkârın Anadolu'ya geldiğini ve Abdülkadir Merâgî'nin oğlu müzisyen Abdülaziz'in de II. Murad'ın sarayında çalışmış olmasını bu ilişki için güçlü bir kanıt olarak ortaya koyarlar.[96] Ünlü Türkolog, lisancı Necip Asım Bey de *Malumat*'taki "Musiki-i Osmanî" başlıklı yazısında Merâgî'nin Fatih'le görüşmek için Konya'ya geldiğini yazmıştır.[97]

Merâgî, hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde "üstat, hace, geçmiş zamanların şan ve şerefi" unvanlarıyla anılmıştır. Büyük bir udî, yazar ve teorisyen olan Merâgî, Osmanlı klasik müziğinin de babası sayılmıştır. Birçok

---

93 M. C. Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı,* s. 5-6.

94 Murat Bardakçı, *Meragalı Abdülkadir,* Pan Yay., İstanbul 1986; Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhan'ı,* Doktora Tezi, MÜSBE, 207; Cemal Karabaşoğlu, *Abdülkadir-i Merâgî'nin Mekasidu'l-Elhân Adlı Eseri,* MÜSBE, 2010; Kubilay Kolukırık, *Abdülkadir-i Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatındaki Yeri,* Ank. ÜSBE, 2009. Ayrıca bkz. Nuri Özcan, "Türk Mûsikîsinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir Merâğî", *Türkler,* Cilt VIII. Ankara 2002, s. 900-904.

95 Bardakçı, s. 43-46.

96 Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi,* s. 6.

97 25 Kanun-ı Evvel 1313, sayı 115, s. 1285-1287.



yeni usûl tertip etmiştir. Bu usûllere *Fevâid-i Aşere* adlı eserinde yer vermiştir. Aynı zamanda saz mucididir. *Makâsıdu'l-Elhân'*da kendi icadı olan kâse ve levhalara yer verir.[98]

Abdülkadir'in oğlu Abdülaziz ve torunu Mahmud da müzik bilgini ve nazariyecidir. Abdülaziz'in Fatih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği Farsça *Nekâvetü'l-Edvâr* bu alanda yazdığı önemli bir eserdir. Eser içerisinde Fatih'i metheden bir şarkıyı kendi icat ettiği iki makamla kaydetmiştir. Türkiye'de birkaç yazma nüshası bulunan eser üzerinde detaylı bir inceleme yapılmamıştır.[99] İkinci Bayezid devri ortalarında vefat etmiş olmalıdır.

Abdülaziz'in oğlu Mahmud ise sahasında yazdığı iki eserle müzik tarihine damgasını vurmuştur. İki eserden biri olan *Mahâsılu'l-Elhân* günümüze ulaşmamıştır. (Mustafa Yeşil'e göre *Makâsıdu'l-Edvâr* olabilir) Diğeri *Makâsıdu'l-Edvâr*, II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Türkiye'de birkaç yazma nüshası bulunmaktadır.[100] Bu eserler içerik ve üslûp olarak kendilerinden önce yazılanları büyük ölçüde tekrar etmiştir. Urmevî'nin eserlerinde olduğu gibi ses bahsi, sesin oluşum ve duyulması ile ilgili açıklamalar, aralık hesaplamaları, aralıkların meydana getiriliş kuralları, uyumlu uyumsuz aralıklar, daireler, tellerin ahengi, ritimler vb. konular birbirine yakın anlatımlarla yer alır. Her eserdeki orijinal yön, yazarlarının, kendi yaşadıkları dönemlerdeki müzik pratiğini eserlerine taşımalarıdır. Yeni bir usûl (ritim kalıbı), yeni makamlar gibi. Bazen sazlarla ilgili tasnifat, detaylı anlatımlar bu teorik kaynakları birbirinden ayırıyor. Bazıları tamamen kuramsal bazıları biraz daha felsefi, astrolojik anlatımlarla yazılmış olabiliyor. Herhâlükârda günümüze kadar gelebilen bu teorik eserler Rauf Yekta ile beraber Türk klasik müziğinin teorik temelleri için temel kaynak olarak kullanılmışlardır.

6. Nureddin Abdurrahman Câmî (ö. 1492)

Horasan'ın Câm şehrinde doğan Abdurrahman Câmî, küçük yaşta babasıyla birlikte Herat'a gitmiş ve Nizamiye Medresesinde öğrenim görmüştür. Büyük bilginlerden ilim ve feyz almış, Uluğbey zamanında Semerkant'a giderek Bursalı Kadızâde Rumî'den riyaziyat dersleri almıştır. Câmî'nin hayatında da Hüseyin Baykara'nın önemli bir yeri vardır. Hüseyin Baykara kendisi için bir medrese yaptırır ve Câmî orada Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okutur. Edebiyat, tasavvuf, tefsir, hadis, gramer alanlarında eserler yazan Câmî, müzik alanında da bir risale yazmıştır: Risale, bir mukaddime, iki kısım ve bir hatimeden ibarettir.[101] İBB Atatürk Kitaplığında *"Kitâbu'l-Mûsikî"* ünvanlı, 70 sayfalık rika´ yazıyla bir nüshası

---

98 İhsanoğlu vd, s. 7; Bardakçı, s. 108 vd.; Karabaşoğlu, s. 76.

99 İhsanoğlu vd, s. 22; Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, I, 12.

100 Mustafa Yeşil, "Türk Musikisi İçin Bir Bibliyografya Denemesi", *Musiki Mecmuası,* sayı: 221, s. 139.

101 Öztuna, *TMA,* I, 170; Yeşil, s. 137.

mevcuttur. (No: K5) Rauf Yekta (ö. 1935) bu eseri tercüme etmiş, hususi destgâhında basmıştır. Bu tercümenin bir bölümü (K5'te sayfa 23'e kadarı) elimizdedir. Câmî'nin eseri son dönemlere kadar adından söz ettirmeyi başarmış ve müzikte sistemci ekol olarak bilinen Fârâbî ve Urmevî ekolünün sistematik anlayışını devam ettirdiği için, onu, bu ekole dâhil edenler olmuştur.[102]

Bu eserin muhtevası şöyle özetlenebilir: İnsanın güzel sese duyduğu ihtiyaç, insan nefsine hoş tesir edecek olan nağmeler, bunun için eski Yunan'dan beri yapılan çalışmalar, müzik terimi ve bunun anlamı, nağme tarifi, aralık, cins, cem´ terimlerinin anlamları, uyumlu uyumsuz aralıklar, tel üzerinde aralıkların bulunması, udun akordu, cinsler, birçok makam, avaze ve şubenin ud üzerinde nasıl çalınacağını anlatan çizimler, ritim konusu ve hatimede makamların insan üzerindeki tesirleri. Eserin en önemli yanı birçok makamın hangi perdelere basılarak çalınacağını göstermesidir. Kenan Verdemir'in tezinde kullandığı Nuruosmaniye Kütüphanesi nüshasında bu çizimlerin olmadığını ancak İBB Taksim Atatürk Kitaplığı K5 nolu nüshada bunların bulunduğunu belirtmekte yarar görüyorum.

7. Müzisyen ve Sanat Hamisi Türkistan Hakanı Hüseyin Baykara (ö. 1506).

Yılmaz Öztuna'nın ifadesiyle Herat müzik mektebini temsil eden Hüseyin Baykara, hem bir musikişinas hem sanatsever bir devlet adamıdır. Ona göre zamanımıza tek bir notası kalmıştır.[103] Temsil ettiği müzik ekolü sonraki yüzyıllara kadar varlığını sürdürmüş ve Osmanlı'nın son dönemlerinde bile müzik tartışmalarında adı anılır olmuştur. Şöyle ki, Necip Asım, Türk müziğinin kökeni sorununu yazmaya, millî müzik tartışmalarını yani Türk'e ait olan müziğin hangi müzik olduğunu *Malumat*'taki yazılarıyla gündeme getirirken ilginç bir şekilde Hüseyin Baykara'nın adını anar ve asıl Türk müziğinin Hüseyin Baykara yolundaki şiirler ve besteler olduğunu ifade eder. "Musiki-i Osmanî" başlıklı yazısında Fatih devrinden bahsederken, o devirde Timur ailesinden Hüseyin Baykara ile Osmanlı devleti arasında şiir ve sanat münasebetlerine değinir ki bu münasebetlerin siyasi münasebetlerden daha fazla olduğunu ifade eder. Hem Fatih'in hem de Hüseyin Baykara'nın sanat ve ilim yönleri olduğunu, bu sebeple onların, ilim ve irfan sahibi kişilere sığınak olduklarını yazar. Böylece iki memleket arasında, fakat ekseriya oradan Osmanlı'ya sanatkârların çokça gelip gittiğini, Molla Câmî ile Hoca Abdulkadir-i Merâgî'nin de Fatih'i ziyaret kastıyla Konya'ya kadar geldiklerini belirtir. Der ki; "Kaldı ki Hüseyin Baykara ile

[102] Ozan Yarman, "Makam Kuyumcuları", *Saz ve Söz*, sayı: 7, (Nisan 2009) (http://sazvesoz.net/sayi7.php); Câmî'nin Rauf Yekta çevirisi ve detaylı biyografisi için bkz. Kenan Verdemir, *Câmî'ye Ait Risâle-i Mûsikînin Rauf Yekta Bey Tarafından Çevirisi*, YLT, İstanbul 1998.

[103] Yılmaz Öztuna, *TMA,* I, 357.



veziri Ali Şîr Nevâî[104] aynı zamanda bestekâr idiler. Güzel ayinler icra ederlerdi. Hatta bizim tarihlerde o güzel bezmleri vasf için 'Şöyle bir ayin-i Baykara oldu ki…' diye söze başlanırdı. Bu tabir henüz unutulmamıştır."[105]

Bu yazıda Necip Asım, Osmanlı'da müziğin varlığını, canlılığını koruduğunu ortaya koyarken, Osmanlı müziğinin de köklerine inmeye çalışır. Konuyu Hüseyin Baykara'ya, Herat'a, Ali Şir Nevâî'ye götürmesinin altında bu düşünce yatar. Sultan I. Selim'in de sanatçıları muhafaza edip hatta askerlikten muaf tuttuğunu belirtirken, onun İran'dan birçok sanatkârı İstanbul'a naklettiğini, bunlar arasında müzik adamlarının da bulunmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade eder. Bunların Osmanlı padişahlarına, müzik ve diğer sanatlar açısından katkıları olduğundan söz eder.

Doğu Türklerinin müzikte en ileri gittikleri devre ve ekol, Öztuna'nın ifadesiyle "Herat musiki mektebi" olarak adlandırılır. Bu ekol Hüseyin Baykara'nın saltanatı zamanında (1470-1506) en zirve dönemini yaşamıştır. Bu devirde Horasan'da Türk müziği çok gelişmiş, büyük üstatlar yetişmiş, yukarıda Necip Asım'dan yaptığımız nakilde de görüldüğü üzere Osmanlı müziğine tesir etmiş önemli nazarî eserler yazılmıştır.[106]

8. Alişah b. Hacı Büke

Orta Asya menşeli müzik teorisyenlerinden biri de Alişah'tır. Doğum-ölüm tarihleri ve hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Herat'ta Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevâî himayesinde yetişmiştir. Kendisi müzik alanında *Mukaddimetü'l-Usûl* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu Farsça eseri Ali Şir Nevâî'nin isteği ile yazmış ve kendisine takdim etmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan bu eser hakkında Ahmet Çakır doktora tezi hazırlamıştır. Eserin içeriği şu konulardan oluşmaktadır: Adı her ne kadar usûllerle ilgili olduğu izlenimini uyandırsa da eser kendinden önce yazılan müzik teorisi eserleri ile aynı muhtevaya sahiptir. Elhan (ezgi, melodi) ve ikâ´ diye iki başlık halinde yazılmış, ancak anlatımda elhân ve ikâ´ iç içe verilmiştir. Sesin tarifi, aralık ve çeşitleri, dörtlü beşli aralıklar, oktavın meydan getirilişi, uyum uyumsuzluk konusu, nedenleri, avâzeler,

---

[104] Necip Asım, Ali Şir Nevâî'nin *Muhakemetü'l-Lügateyn* adlı eserini bastırmış ve bir de yazarın hâl tercemesini yazmış. Bunu da belirtir. Ali Şir Nevai'nin Farsçayla Türkçeyi mukayese ettiği bu eser Necip Asım'ın önsözü ve Veled Çelebi'nin Osmanlı Türkçesine çevirisiyle 1897 yılında basılmıştır. Bkz. Tuncay Böler, "Necip Asım Yazıksız ve Türk Diline Katkıları", *Selçuk Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* sayı 25, (Bahar 2009) s. 199; Hakan Cucunel, *"Türk Dil Devriminin Ulus Devlet Olma Sürecine Katkısı"*, AÜSBE, YLT Ankara 2004, s. 53 vd.

[105] *Malumat*, 25 Kanun-ı Evvel 1313, sayı 115, s. 1286.

[106] Öztuna, *TMA*, I, 341.

şubeler, dizilerdeki ortak sesler, udun akordu, usûller, Günün değişik saatlerinde musiki icrası.[107]

Alişah diğer birçok müzik teorisyeni gibi kendinden önce yazılanlardan büyük ölçüde istifade etmiştir. Özellikle Fârâbî'nin ud bahsinden. Sonra İbn Sînâ, Safiyyüddîn Urmevî, Şîrâzî, Merâgî. Hem bu bilginlerin eserlerinin Orta Asya'da tanınmasında ve yayılmasında ve sonraki dönemlere, Osmanlı müzik yazarlarına kadar etkisinde büyük rol oynamıştır. [108]

9. Devlet Adamı ve Müzisyen Gazi Giray Han II (ö. 1607)

I. Devlet Giray'ın (ö. 1577) oğlu II. Gazi Giray, 1554 yılında doğmuş, 1607'de ölmüştür. Kabri Bahçesaray'dadır. Gösterdiği kahramanlıklar sebebiyle "Bora" lakabıyla da anılır. Biyografisi için aşağıdaki kaynakları[109] tavsiye ederek müzik yönüne geçiyoruz.

Başarılı bir devlet adamı ve asker olmasının yanında, sanatçıları, bilginleri koruyan, iyi bir şair, hattat ve bestekârdır. Halîm Giray'ın (1772-1824) Gülbün-i Hânân'ında[110] Gazi Giray'ın mûsikî yönü şu cümleyle belirtilir: "Fenn-i edvârda (mûsikî ilmi) manendi Fârâbî, imam-ı zaman ve âlât-ı mûsikîyden enva-î sâz icrâda nadire-i devrân olup te'lif eylediği nakş ve kâr ve beste ve şarki-i şirin kârın adedi perde-i tâdâdı güzâr etmiştir."[111] "Fârâbî dengi bir mûsikî bilgini" nitelemesinden onun sadece bir icracı değil müzik ilmini de bildiğini çıka-

---

107 Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Buke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. 1999, s. 8-9.

108 Çakır, s. 1.

109 Halim Giray, *Gülbün-i Hânân,* Matbaa-i Amire, İstanbul 1287, s. 27-34; Abdulğaffar Kırımî, *Umdetü't-Tevârih,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1343, s. 114-117; Halil İnalcık, "Gazi Giray II", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, 451-452; *DİA*'da edebi yönünü yazan Mustafa Uslu, Gazi Giray'ın mûsikîşinaslığının edebi yönünden de önde olduğunu ifade etmektedir. c. XIII, 452. Hasan Ortekin, *Kırım Hanlarının Şeceresi,* Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1938; Hammer-Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi,* Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, VIII, 113; Bursalı Mehmet Tahir, *Kırım Müellifleri,* Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1990, s. 23-24; *Solak-zade Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1989, II, 651; *Peçevi Tarihi,* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1982, II, 235-237; C. M. Kortepeter, *Gazi Giray II, Khan of The Crimea and Otoman Policy in Eastern Europe and the Caucaus, 1588-94* Reprinted from The Slavonic and East European Review, Vol: XLIV, No. 102, January 1966.

110 Bkz. Muzaffer Ürekli, "Gülbün-i Hânân", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 235-236.

111 Halim Giray, *Gülbün-i Hânân,* s. 32; Sadi Çögenli, Recep Toparlı'nın yaptığı tıpkıbasımda şu ifade yer alır: *"Gazi Giray fenn-i mûsikîye de vakıf idi. Her türlü çalgıyı çalabilir idi. Gazi'nin birçok şarkıları, besteleri vardır. Aşağıdaki şiirler muma ileyhin âsârından intihap olunmuştur."* Bkz. *Gülbün-i Hanan Yahut Kırım Tarihi,* Necm-i İstikbal Matbaası, 1327, s. 65; İsmail Hikmet Ertaylan, bu baskıdan alıntı yapmıştır. *Gazi Geray Han Hayatı ve Eserleri,* Ahmet Said Basımevi, İstanbul 1958, s. 63.



rabiliriz. Bestelerini inceleyince, dinleyince "zamanın imamı" nitelemesine iştirak etmek zor değil. O asırdan kalan altmışın üzerinde peşrev ve saz semai sahibidir. Gülbün'deki bu ifadeden Gazi Giray'ın hem bestekâr hem de sazende olduğu anlaşılmaktadır. Şarkılar değil de hep saz eserleri bestelemesi onun saz icracısı olduğu yönündeki ifadeyi desteklemektedir. Mûsikîşinaslığından bahseden diğer örnek İsmail Hikmet Ertaylan'dır (1899-1967). Ertaylan, "Tercüme-i hâlinden bahseden tezkire ve tarihlerin şehadetlerine göre güzel ve canlı şarkılar da yazıyor, besteler de yapıyor, çeşit çeşit sazları da muvaffakiyetle çalıyordu."[112] demektedir. Türkiye'de müzik kaynaklarımızda da adı hep övgüyle anılır Gazi Giray'ın. Rauf Yekta Bey, *Türk Musikisi*'nde Fahte usûlüne örnek olarak Gazi Giray'ın hüzzam peşrevinin ilk hanesini şu övgüyle vermiştir: "Türkler tarafından çok sevilen aşağıdaki parça Kırım hanlarından olup 1587-1607 arasında memleketi Türklerin hâkimiyetinde iken saltanat sürmüş olan Gazi Giray Han'a ait klasik bir eserin birinci hanesidir."[113] Aynı şekilde Suphi Ezgi (1869-1962) *Ameli ve Nazari Türk Musikisi*'nin 1, 2 ve 4. Ciltlerinde Gazi Giray'ın peşrev ve saz semailerini örnek gösterirken ondan övgü ile söz eder.

Öztuna,[114] TMA'da Gazi Giray'ın 62 adet bestesini zikreder ve "Hüzzam, Şedd-i Araban, Bayati Araban, Gülizar makamlarının onun terkibi olduğunu düşünüyorum." der.[115]

Gazi Giray'ın besteleri hakkında Etem Ruhi Üngör de[116] detaylı liste verir. Üngör, Asan Refat'ın *Kırım Tatar Yırları*'nı[117] ana kaynak olarak kullandığı makalesinin ilk bölümünü doğal olarak Gazi Giray'a ayırmıştır. Üngör, bu çalışmada Kırım Mûsikîsini Klasik, Halk, Dini mûsikî, Marşlar, Çalgılar, Yayınlar olmak üzere altı başlık altında incelemiş ve başlıkların ilki Klasik Mûsikî başlığına şu cümlelerle başlar: *"Bugün Türkiye'de Kırım Mûsikîsi denilince ilk akla gelen bestekâr II. Gazi Giray Han'dır."*

---

112 Ertaylan, s. 64.

113 Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi,* s. 115.

114 Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi,* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1998, s. 205.

115 Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, I, 300.

116 Etem Ruhi Üngör, "Bir Türk Soyu Olan Kırımlı Tatarların Mûsikîsi" *Sanatı, Tarihi, Edebiyatı ve Mûsikîsiyle Kırım,* Ed. Oktay Aslanapa, Yeni Türkiye, Ankara 2003. s. 210-212. Üngör 69, Öztuna ise 62 besteyi, makam ve usûlleri ile verir.

117 Asan Refat, *Kırım Tatar Yırları*, Kırım Devlet Neşriyatı, 1932.



En meşhur eserlerinden birisi Mahur Peşrev'in ilk hanesi ve teslimi

Bestelerindeki evrensellik hakkında Selahattin İçli'nin şu değerlendirmesini vererek bitiriyorum. "Süleymaniye Camii'ne nasıl hayransak, ne kadar eski olursa olsun onun muhteşemliğine, büyük estetik ve dengesine hayranlığımız değişmiyorsa, aynı şekilde Gazi Giray'ın eserleri de takdirimizi toplamaya devam edecektir. Bu eserler derslerde öğrencilere örnek olarak verilecek başyapıtlardır. "[118]

Sonuç

Yukarıda adı geçen bilginlerin, sanat ve devlet adamlarının ortaya koydukları ve onların yüzyıllar sonra yazılanlara kaynaklık ettikleri göz önünde bulundurulduğunda Türk İslâm bilginlerinin sair alanlarda olduğu gibi müzik alanında da çağlarını aşan ürünler meydana getirdikleri açıkça görülüyor. Ne yazık ki takip eden asırlarda, bu yazarların teorilerinden, sonraki nesillerin yeteri kadar istifade edip müzik bilimini geliştirdiklerini söylemek zor. Özellikle 15. yüzyıldan sonra yazarlar, eski bilginlerin -Urmevî, Fârâbî gibi- adlarını sık sık andılar ve onlara hürmet ifade etmekle yetindiler. Bu durum diğer ilimler açısından da böyleydi tabii ki. Yani İslâm bilim tarihine bakıldığı zaman 9 ve 13. yüzyıllardaki hızlı terakki sonraki asırlarda durağanlaşmış ve gerilemiş görünüyor. Bundan müzik bilimi de nasibini almıştır.

13. yüzyıl müzik teorisi açısından önemli bir dönemdir. Sonraki yüzyıllara baktığımız zaman birçok müzik eseri Urmevî ile aynı çizgidedir. Urmevî'nin

[118] Taner Kayan, "Gazi Giray Han ve Müzisyenliği Üzerine Dr. Selahaddin İçli İle Bir Sohbet" *Emel,* s. 174 (1989), s. 27-28;



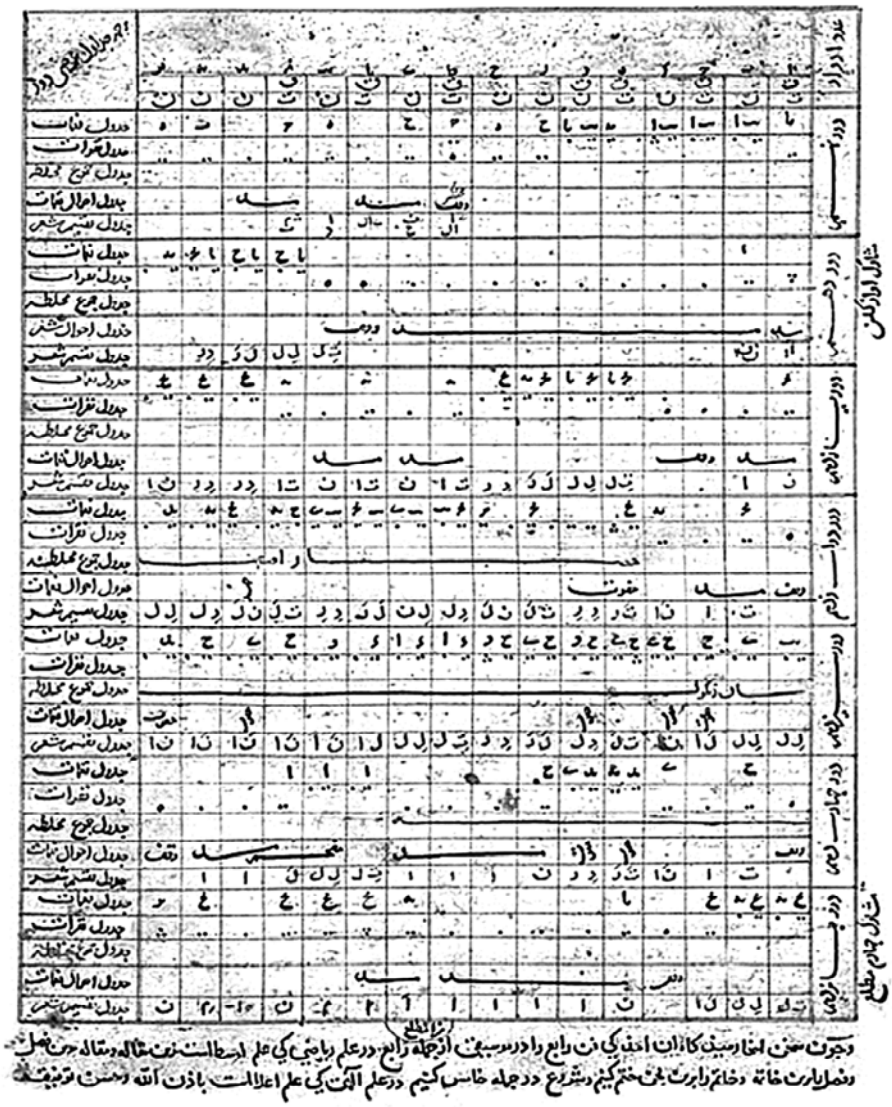
sistemi, Şîrâzî'nin notasyondaki yeniliği detaylı bir şekilde incelenerek onun üzerine -çelişkilere düşülmeden- sistemli çalışmalar yapılsaydı bugün Türk müzik bilimi ve pratiği çok daha farklı bir konumda olurdu. Merâgî'yi, kısmen de olsa 15. yüzyıl müzik yazarlarını dışarıda tutarsak, Rauf Yekta'ya kadar bu durağanlık sürüp gitti. Yekta, bu sistematiği kullanarak yeni müzikbilimsel çalışmalara imza attı ve ses dizisini yirmi dört aralık olarak tespit etti. Sonra birçok müzik bilimci farklı ses sistemleri ortaya koydular. Rauf Yekta ile canlanan müzik teorisi çalışmaları Cumhuriyetin ilanından sonra, resmi ideoloji Osmanlı musikisi aleyhine tavır aldığı için sekteye uğradı. Bazı eğitim kurumlarının kapatılması, resmi eğitimde Türk müziğinin yasaklanması yeni canlanan müziği tökezletti. Bu müzik siyaseti doğal olarak bu alandaki akademik çalışmaları da kendi haline bıraktı. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra artan Doğu-Batı mücadelesi, alafranga-alaturka kavgası bu yüzyılın son çeyreğine kadar sürdü. Kültür hayatımızın merkezine oturan, bu alaturka-alafranga kutuplaşması oldu.[119] Her alanda olduğu gibi müzikte de bu ikilik, toplumdaki diğer gelişmelere engel olacak derecelere vardı. Keşke Fârâbî ve Urmevî asırlarında olduğu gibi sadece bilimsel kaygı olsaydı. Urmevî müziğin Türk'ü Arap'ı ile değil bilimi ile ilgileniyordu. Ne Doğu ne de Batı, ne sanat ne halk müziği kaygısı vardı.

Osmanlı'nın son dönemi basınında müzik üstüne yapılan tartışmalarda da görüyoruz ki Fârâbî ve Urmevî'nin yazdıklarından o kadar uzaklaşılmış ki İstanbul'da onları anlayacak nerdeyse hiç kimse kalmamıştır. 1888 yılında, zamanın meşhur yazarlarından Ahmet Mithat Efendi müziğin ilim yönünün ihmal edildiğinden şikâyet eden sayfalar dolusu yazılar kaleme alıyordu. Eski yazma müzik eserlerini anlama güçlüğünden söz ediyordu. Asırlar boyunca müzik biliminin terk edildiğini ve bu ilmin ıstılahlarının bile kendi zamanında bilinemeyecek durumda olduğunu vurguluyor ve terk edilmiş bu ilmin ihyası için bir yardım eli uzatılmasını bekliyordu.[120] Günümüzün bilim ve sanat insanlarına düşen görev, geçmiş bilginlerimizi iyi tanımaları, onlardan devraldıkları ilim mirasını iyi anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaları ve "Her şeyi Batı'dan almışız" şeklinde tebarüz eden özgüvensizlik psikolojisine kapılmamalarıdır.

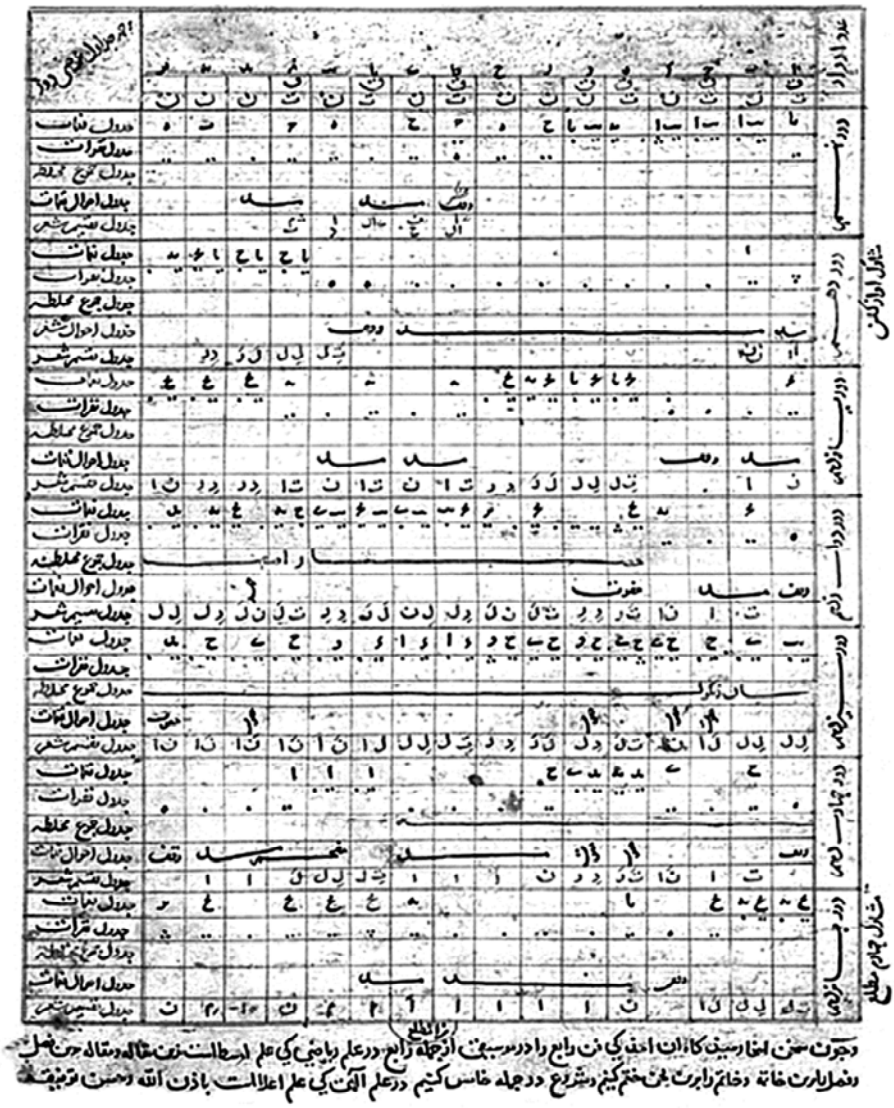
---

[119] Bülent Aksoy, *Geçmişin Musıki Mirasına Bakışlar*, s. 283.

[120] Ahmet Mithat, *"Islahat-ı Mûsikîyye"*, Tercüman-ı Hakikat, nr. 3012, (4 Temmuz 1888).



Dürretü't-Tâc Ayasofya nu. 2405, vr. 198a.



Dürretü't-Tâc Ayasofya nu. 2405, vr. 198a.

KAYNAKLAR

ADIGÜZEL, Mehmet, Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti, Erzurum 2001.

AGAYEVA, Süreyya, "Fârâbî`nin Kitâb`ül-Musiki`el-Kebîr Eserinin İçindekileri", *Musiki Mecmuası,* sayı, 443, 4; sayı, 444, 22; sayı, 445, 8.

AHMET MİTHAT, *"Islahat-ı Mûsikîyye"*, Tercüman-ı Hakikat, nr. 3012, (4 Temmuz 1888).

AKSOY, Bülent, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar,* Pan, İstanbul 2008.

ARSLAN, Fazlı, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Mûsikîsi Siyasetinde Necip Asım", *Doğu Araştırmaları,* sy, 3, 2009/1.

ARSLAN, Fazlı, "Nasıruddin et-Tûsî ve Musikî Risalesi", *Dinî Araştırmalar,* sy, 26, Eylül-Aralık 2006.

ARSLAN, Fazlı, *Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi,* Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2007.

ARSLAN, Fazlı, "Qur'ân's Tajweed at Qutb al-Din al-Shirâzi's Music Notation", *International Journal of Humanities and Social Science,* vol. 1. no. 10 (August 2011), pp. 209-216.

ASAN REFAT, *Kırım Tatar Yırları*, Kırım Devlet Neşriyatı, 1932.

EL-AZZAVÎ, Abbas, *el-Mûsika'l-Irakiyye fî Ahdi'l Moğol ve't-Türkman*, Bağdat 1951.

BARDAKÇI, Murat, *Meragalı Abdulkadir,* Pan, İstanbul, 1986.

BALOCH, N. A., "The Great Turk Genius Amir Khusraw and His Accomplishments In Music", *Erdem,* sayı 25 (Ankara 1996), s. 161-174.

EL-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn Âsâru'l-Musannifîn,* İstanbul, 1951, c. II.

BÖLER, Tuncay, "Necip Asım Yazıksız ve Türk Diline Katkıları", *Selçuk Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* sayı 25, (Bahar 2009).

CAN, M. Cihat, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı, (Ses Sistemi)* Doktora Tezi MÜSBE, 2001.

CUCUNEL, Hakan, *"Türk Dil Devriminin Ulus Devlet Olma Sürecine Katkısı"*, AÜSBE, YLT Ankara 2004.

ÇAKIR, Ahmet, Alişah *b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.

ÇERGEL, Muhammed Ali, *Raûf Yektâ Bey'in İkdâm Gazetesi'nde Neşredilen Türk Mûsikîsi Konulu Makâleleri,* YLT, İstanbul 2007.

D'ERLANGER, Baron Rodolph, "Grand Tarité de La Musique" *La Musique Arabe,* c. I, II, Paris. 1930, 1935.

DİLGAN, Hamit, *Büyük Türk Alimi Nasîreddin et-Tûsî,* İstanbul 1956.

DONALD JAY GROUT, Claude V. Palisca, *A History of Western Music* (Grout & Palisca, 6. baskı, 2001).

EL-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr,* (Thk. ve Şerh, Ğattâs Abdülmelik Haşebe, Müracaa ve Tasdîr, Mahmûd Ahmed el-Hıfnî) Kâhire, 1967.



ERTAYLAN, İsmail Hikmet, *Gazi Geray Han Hayatı ve Eserleri,* Ahmet Said Basımevi, İstanbul 1958.

DAİBER, H., F.J. Ragep, "Al-Tûsî, Nasîr Al-Dîn", *The Encyclopedia of Islam,* Leiden, 2000, c. X.

DURANT, Will, *İslâm Medeniyeti,* (trc. Orhan Bahaeddin) Elips Kitap, Ankara, 2004.

FARMER, H. George, *A History Of Arabian Music,* London 1929.

FARMER, H. George, *The Sources of Arabian Music,* Leiden 1965.

FARMER, H. George, *Historical Facts For The Arabian Musical Influence,* New York 1970.

FARMER, H. George, "Safiy-ed-din", *İA*, İstanbul, 1967, c. X.

FARMER, H. George, "Music", *The Legacy of Islam,* Oxford University Press, 1931.

GAZİMİHAL, Mahmut R., *Musıki Sözlüğü,* MEB Yay., İstanbul, 1961.

GAZİMİHAL, Mahmut R., *Konya'da Musiki*, Ankara 1947.

GUETTAT, Mahmoud, "Araplar ve Türkler Arasındaki Müzikal Ortak Yaşam", *Türkiye'de Müzik Kültürü,* AKM Yay., Ankara 2011.

HALİM GİRAy, *Gülbün-i Hânân,* Matbaa-i Amire, İstanbul 1287.

HAMMER-PURGSTALL, *Osmanlı Devleti Tarihi,* Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, VIII.

HONDMİR HERÂTÎ, Gıyasuddîn b. Hümamüddîn el-Hüseynî, *Habîbu's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer,* Türk Tarih Kurumu Yazmaları, nr. Y/538.

HÜSNÎ ŞEYH OSMAN, *Güzel Kur'an Okuma, (Hakku't-Tilâveh),* (Çev. Yavuz Fırat), Ankara 2005.

İBN SÎNÂ, *Mûsikî,* (cev. Ahmet Hakkı Turabi), Litera yay., İstanbul 2004.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin vd., *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi,* Ircica, İstanbul 2003.

İNALCIK, Halil, "Gazi Giray II", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklu Tarihi,* MEB, İstanbul 1992.

KÂHYA, Esin, "Selçuklu Döneminde Bilim", *Anadolu Selçuklu Şehirleri ve Uygarlığı Sempozyumu Bildiriler*, Konya 2009.

KARABAŞOĞLU, Cemal, *Abdülkadir-i Merâgî'nin Mekasidu'l-Elhân Adlı Eseri,* MÜSBE, 2010.

KARAKILIÇ, Celaaleddin, *Tecvid İlmi,* Ankara 1972.

TANER KAYAN, "Gazi Giray Han ve Müzisyenliği Üzerine Dr. Selahaddin İçli İle Bir Sohbet" *Emel,* sayı. 174 (1989).

KIRIMÎ, Abdulğaffar, *Umdetü't-Tevârih,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1343.

KOLUKIRIK, Kubilay, *Abdülkadir-i Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatındaki Yeri,* Ank. ÜSBE, 2009.

C. M. KORTEPETEr, *Gazi Giray II, Khan of The Crimea and Otoman Policy in Eastern Europe and the Caucaus, 1588-94* Reprinted from The Slavonic and East European Review, Vol: XLIV, No. 102, January 1966.

KUTBEDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ, *Dürretü't-Tâc'*Ayasofya nu. 2405 (müellif hattı), Ragıp Paşa nu, 838, Damad İbrahim nu. 815, Damad İbrahim nu. 816.

MADAZLI, Ahmet, *Kur'an Okuma Âdâbı,* DİB yay., Kayseri 2001.

THİEMEL, Matthias, "Dynamics", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* 2002, c. VII.

MEHMET TAHİR (BURSALI), *Kırım Müellifleri,* Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1990.

NASÎRU'D-DÎN ET-TÛSÎ, *Risâle Der Resm Vo Âyîn-e İlhânî,(Devlet Finansı Üzerine Düşünceler)* Farsça Metin ve Türkçe İngilizce Trc. Mehmet Bayraktar, Ankara, 1988.

NEUBAUER, E., "Safi al-Din al-Urmawi", *EI,* Leiden 1995, c. X.

OLGUNER, Fahreddin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sîna, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 1985.

ORTEKİN, Hasan, *Kırım Hanlarının Şeceresi,* Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1938.

ÖGEL, BAHAEDDİN, *Türk Kültür Tarihine Giriş,* Ankara 1987, c. 8.

ÖZCAN, Nuri "Türk Mûsikîsinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir Merâğî", *Türkler,* Cilt VIII. Ankara 2002, s. 900-904.

ÖZTUNA, YILMAZ, *Türk Musikisi, Teknik ve Tarih,* İstanbul 1987.

ÖZTUNA, YILMAZ, *Osmanlı Devleti Tarihi,* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1998.

PAKALIN, M. Zeki, "Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü Musiki Maddeleri", *Musiki Mecmuası*, sayı; 396 (Ekim 1982).

Peçevi Tarihi, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1982, c. II.

POPESCU-JUDETZ, Eugenia, *Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme,* (Çev. Bülent Aksoy), Pan, İstanbul, 1998.

POPESCU-JUDETZ, Eugenia, *Türk Musıki Kültürünün Anlamları,* (çev. Bülent Aksoy), Pan, İstanbul, 1998.

RIZVANOĞLU, M. İsmail, *Fârâbî'de Îka´ Teorisi*, MÜSBE, Doktora Tezi, 2007.

SADIK, Muhiddin, *Mûsikî Nazariyâtı,* Suhûlet Kütüphanesi, İstanbul, tsz.

SAĞMAN, Ali Rıza, *Sağman Tecvidi,* Bahar Yayınevi, İstanbul, 1958.

SEZİKLİ, Ubeydullah, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhan'ı,* Doktora Tezi, MÜSBE, 2007.

Solak-zade Tarihi, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1989, c. II.

SARTON, George, *Introduction To The History of Science,* Washington, 1931. c. II.

ŞERBETÇİ, Azmi, "Kutbuddîn-i Şîrâzî", *DİA*, c. XXVI.

ET-TAYYÂN, Muhammed Hassân, "Araplarda Sesbilim (Fonetik)", (Trc. Ahmet Yüksel), OMÜİFD, sy, 17, Samsun 2004.

TURA, Yalçın, *Türk Musikisinin Meseleleri,* İstanbul, 1988.

TURABİ, A. Hakkı, "Fârâbî'nin Mûsiki Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yay., Ankara 2005.

TANRIKORUR, Cinuçen, "Türkiye'de Müzik" *Musiki Mecmuası*, sy, 396 (Ekim 1982).

TEMEL, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları,* İstanbul 1997.



TETİK, Necati, *Kıraât İlminin Ta'limi,* İşaret Yay., İstanbul 1990.

TURABİ, Ahmet Hakkı, *El-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,* YLT, İstanbul 1996.

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti,* Ötüken, İstanbul 2003.

TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye,* Ötüken, İstanbul 2005.

TÜRKMEN, Erkan, *Emir Hüsrev-i Dihlevi'nin Hayatı Eserleri ve Edebî Şahsiyeti,* AKM yayını, Ankara 1989.

USLU, Recep, "Selçuklu Topraklarında Müzik", *Anadolu Selçuklu Şehirleri ve Uygarlığı Sempozyumu Bildiriler*, Konya 2009.

USLU, Recep, Selçuklularda Müzik ve Literatürü, *Türkler,* İstanbul, 2002, c. VI.

UYGUN, Nuri, *Safiyyüddîn Abdülmümin Urmevi ve Kitabu'l-Edvâr'ı,* Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.

UYMAZ, Bora, *Şehbal'de Musiki Yazıları,* YLT, İzmir 2005.

ÜNGÖR, E. R., "Fârâbî'nin Musiki Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Sempozyumu,* AKM yayını, Ankara 1990, s. 61-105.

ÜNGÖR, E. R., "Fârâbî ve Arel", *Musiki Mecmuası,* sayı. 219 (Haziran 1966), s. 83-85.

ÜNGÖR, E. R., "Bir Türk Soyu Olan Kırımlı Tatarların Mûsikîsi" *Sanatı, Tarihi, Edebiyatı ve Mûsikîsiyle Kırım,* Ed. Oktay Aslanapa, Yeni Türkiye, Ankara 2003.

ÜREKLİ, Muzaffer, "Gülbün-i Hânân", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 235-236.

ÜNVER, Süheyl, "Fârâbî'nin Udu", *Musiki Mecmuası,* no: 146 (Nisan 1960), 419-421;

VERDEMİR, Kenan, *Câmî'ye Ait Risâle-i Mûsikînin Rauf Yekta Bey Tarafından Çevirisi*, YLT, İstanbul 1998.

WRİGHT, Owen, Christian Poché, Amnon Shiloah, "Arab Music", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* c.I.

WRİGHT, Owen, "Qutb al-Dīn [Mahmūd ibn Mas'ūd al-Shīrāzī], *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* c. XX.

WRİGHT, Owen, *The Modal System of Arab and Persian Music,* London 1978.

YARMAN, Ozan, "Makam Kuyumcuları", *Saz ve Söz*, sayı: 7, (Nisan 2009) (http://sazvesoz.net/sayi7.php);

YEŞİL, Mustafa, "Türk Musikisi İçin Bir Bibliyografya Denemesi", *Musiki Mecmuası,* sayı: 221.

YEKTA, Rauf, "Kitâbet-i Mûsikîyye Târihine Bir Nazar II" *Şehbal* s. 11 (14 Eylül 1909).

YEKTA, Rauf, "Ziya Gökalp Bey ve Milli Mûsikîmiz Hakkındaki Fikirleri", *Servet-i Fünûn,* no: 1480, (1925).

YEKTA, Rauf, "Türk Sazları" *Milli Tetebbular Mecmûası,* c. II, sayı. 5, s. 236-239.

YEKTA, Rauf, *Türk Musikisi,* Pan yay., İstanbul 1982.

YÜKSEL, Ahmet, "İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği", OMÜİFD.



The Pioneering Turkish-Islamic Scholars from Middle Asian on Music and Their Effects on the Pursuing Periods

Assoc. Prof. Dr. Fazli Arslan

ABSTRACT

In this paper, the studies in the music field of some of the Turkish-Islamic scholars identified in the Central Asia area, their pioneering roles in this field and their effects on the pursuing periods are investigated in general. Muslim Turks created many works in the field of music as they did in the many different fields of science and they provided one of the strongest rings for the chain of civilization created by the humanity. The scholars on whose works we are going to focus are listed below: al-Fārābī, Ibn Sīnā, Nasīr Dīn al-Tūsī, Safī al-Dīn al-Urmawī, Qutb al-Dīn al-Shirāzī, Amir Husraw, Abd al-Kadīr al-Maragī, his son Abd al-Azīz, his grandson Mahmoud, Huseyin Baykara, Alisah b. Haci Buke and Bora Gāzī Giray. As it will be seen in the following lines, these people of science, politics and arts made original contributions to the music and science on the world caliber.



Al-Fārābī resumed the studies on theory of music, which took its roots with al-Kindī, with a great contribution and he laid the foundations of the science of music. al-Fārābī's renown book, both in the East and in the West, *Kitāb al-Mūsīkā al-Kabīr* (The Great Book of Music) became the source of many works for many centuries. The detailed account in his book considering the instruments increased the magnificence of his work beyond imagination. However, unfortunately, after centuries, al-Fārābī was blamed for having taken the sources of Turkish music from Greek roots.

In this study, a brief evaluation was made on whether these criticisms are righteous or not by concentrating on the content of his work. Considering al-Fārābī and his musical work, some examples of the evaluations of both Eastern and Western critics were included.

Following al-Fārābī, Ibn Sīnā also provided reemergence of the music as a science in his age and he provided the transition of this significance into the following centuries through his studies on music written mostly inspired by al-Fārābī. By briefly discussing the content of Ibn Sīnā's book, the relation of this book with the ancient Greek sources was evaluated.

After Ibn Sīnā, right to the 13th century, it is seen that no musical scientist in his caliber had come to the fore. However, in 13th century, al-Tūsī, al-Urmawī, al-Shirāzī were the three great scholars, who created magnificent works in the field of music.

Al-Tūsī had a one page tract written on music, in which he evaluated the fundamental concepts of music. Al-Urmawī was the founder of systematic school in music and he gained a transcontinental fame due to his system. He was an excellent calligrapher and bureaucrat. He invented two musical instruments, he wrote his musical compositions in his works. al-Shirāzī gained his place among the pioneers in the world through a breakthrough he made in science of music. He employed the terms and dynamics of nuance in musical notation. These terms, which were first employed in the West in 1597, were employed by al-Shirāzī three centuries before their use in the West and he adopted these terms and their use from the tajweed of Qur'an.

Some names and musical studies encountered in the following periods were also included in the study. Particularly, the studies carried out by the patronage of Huseyin Baykara and Ali Shir Nevāī are of great significance. This circle is the Herat art circle and many scholars and artists, who were trained within this circle, composed many great works. Alishah b. Haci Buke, Abdülkadir-i Merāgī, his son and grandson and Huseyin Baykara were among those scholars and artists.

Amir Husraw and Bora Gāzī Giray are among the names included in this study other than the scientist and artists within the Herat art centre. Amir Husraw was an important scientist, who functioned like a bridge between cultures. He made new developments by combining Indian, Turkish, Arabic and Persian cultures. He was a great musician, literary man, poet and religious scholar, who created new modes, new styles, manners and instruments through which means he gained fame in India and its surrounding areas.

As for Gāzī Giray, he was an artist gained fame both thanks to his compositions and instrument player, as well as a statesman. In the study, some evaluations were made considering the musical quality of his compositions by providing examples both from historical and musical sources. All these figures indicate that Muslim Turks have carried out original works both theoretical and practical.



Лидерствование на Музыкальной Сфере Центрально-Азиатских Тюркско-Исламских Ученых и их Воздействие на Последующие Периоды

Доцент Доктор Арслан Фазлы

АННОТАЦИЯ

В этой работе берется за основу получившие утверждение в Центрально-Азиатской территории в широком смысле деятельность в музыкальной сфере тюркско-исламских знатоков их преимущества в этой сфере и вохдействия на последующие периоды. Мусульманины-Тюрки подобно тому как во многие сферы науки они внесли определенный вклад также и в музыке оставили свои произведения дополнив твердыми кольцами культурную цепочку человечества. В этой работе будут упоминаться имена следующих авторов музыкально-научных трудов: Фараби, Авиценна, Насируддин-и Туси, Сафиуддин-и Урмеви,. Кутбуддин-и Ширази, Амир Хусрев, Абдулькадир и Мераги, оглу Абдульазиз, торуну Махмуд, Хусаин Байкара, Алишах б. Хаджи Буке и Бора Гази Гирай. Как выяснится в

последующем эта наука вложила оригинальный вклад мирового масштаба в музыкальное и культурное наследие.

Фараби продолжил теоретические музыкальные труды, начатые в Исламском мире Киндием и сформировал фундамент музыкальной науки.Известное на Западе и Востоке произведение Фараби Китабуль Мусикал- Кебир (Большая Музыкальная Книга) в течение столетий была источником для многих произведений. Подробная информация в его произведении о сазе(восточный музыкальный инструмент) придало еще более красочность его произведению. Однако к сожалению спустя столетия Фараби подвергли обвинению, что он заимствовал Тюркскую музыку у Греков. В этой работе коснувшись содержания этого произведения, сделана краткая оценка относительно этой критики. Приведены примеры анализов о музыкальных произведениях Фараби, как Европейских так и Восточных авторов. Позже Авиценна широко используя труды Фараби, создал свой труд оживил музыкальную науку той эпохи и вложил усилия для того, чтобы передать их следующим поколениям. Вкратце были рассмотрены содержания трудов Авиценны и разъяснены их взаимосвязь с Греческими источниками.

Как выясняется, после Авиценны до 13-го столетия такого как он музыкального знатока не было. В 13-ом веке Туси, Урмеви и Ширази три больших личностей, пополнивших музыкальную арену оригинальными трудами. Туси владелец одного музыкального произведения. Внес вклад разъяснением основных понятий музыки. Урмеви является создателем систематичной школы в музыке в этом направлении его слава распространилась за пределы континента. Он хороший каллиграф и бюрократ. Изобрел два саза и записал нотами свои произведения. Тогда как Ширази вошел в первые ряды тех кто принес новизну в музыкальную культуру. В музыкальных нотах он использовал нюансные термины\ динамику. Эти термины, впервые использованные в Европе в 1597-ом году были применены Ширази тремя столетиями раньше, которые он перенял из грамматики Корана.

В последующие периоды производились труды по утвержденным именам и музыкальным трудам. Особенно очень важны труды, сделанные Хусейном Байкара и Али Шер Навои. Этот регион называется Хератским сектором искусства, многие культурные деятели и ученые вокруг этих личностей, создав различные произведения. Среди которых Алишах б.Хаджи Буке, Абдлькадир-и Мераги, сын и внук и Хусейн Байкара.

В этой работе другие имена, не относящиеся к Хератскому сектору искусства это Эмир Хусрев и Бора Гази Гирай. Эмир Хусрев влиятельный ученый, способствовавший развитию межкультурного моста. Он объединил Индийскую, Тюркскую, Арабскую и Иранскую музыкальную культуру и создал новые стили, мелодии и сазы а также



известен в Индии и других ближайших к нему странах как большой писатель, поэт, суфист и религиозный деятель.

Что же касается Гази Гирай, своими мелодиями и новыми мотивами в сазе известный культурный и государственный деятель. О Гази Гирай, предоставляя его исторические и музыкальные источники были сделаны анализы относительно музыкальности его произведений. Все эти имена показывают о том, что тюрки мусульманины, как в практическом так и теоретическом плане сотворили ориинальные произведения.



Basic Features of the Evolution of Islam in Xinjiang

Prof. Dr. Li Jinxin
Xinjiang Academy of Socail Sciences, Urumqi

ABSTRACT

The article summarises four principles of the religious evolution in Xinjiang.

1. Multi-religion coexistence has been the most fundamental feature of the religious evolution in Xinjiang from early times to present day. It is determined by the fact that Xinjiang lies in a crossroad of eastern and western cultures and many ethnic groups have dwelled and migrated in this land. This process can be divided into four stages:

a. Natural and Shaman worship in ancient times (before Christ); these primitive religious concepts have a lot to do with the living environment, production and lifestyles of the early settlers in the west region, and the makeup of various racial and ethnic tribes. The formation of their religious concepts was subject to their social presence and it is a profound traditional ideology and culture accumulated for many centuries of the ethnic minorities and had had significant impact on the distribution of other religions.;

b. Early Times. (Around Christ – the 10th century); It is a period of multi-religion coexistence with Buddhism dominating, and Xian, Taoism, Jin and others. Buddhism was first introduced to Hotan around the 1st century before Christ. Buddhism gradually expanded after the 2nd century and entered a time of prosperity from Wei and Jin dynasty to Tang and Song dynasty, forming a western-region Buddhist culture of town states with Yutian, Qici and Gaochang as typical examples. This brilliant culture left a great number of cultural and artistic artifacts and antiques, which created a western-region Buddhism with rich Chinese western features.

c. Middle Ages (the 10th-19th century) Islamic spread and decline of Buddhism in a multi-religion coexistence period. Islam gradually replaced those old religions like Buddhism and became the national faith of the Uyghurs and Kazaks who dominated the local population. The process consists of 3 stages:

1. In the 10th-11th century, Islam's initial entry to the Kashgar region. Karahanlı rulers destroyed the Buddhist nation of Yutian in a war pushing Islam forward to Qarqan/Qiemo and Aksu areas and confronting the Buddhist Huihu nation of Gaochang for many years.
2. In the 14th-15th century, with some Chagatay Mongolian rulers'advocacy, in particular, Tuhru Temir Khan's support, Islam marched to the northern edge of the Tarim Basin, Turpan basin and Hami areas establishing its comprehensive status among ancient Uygurs.
3. In the 16th-17th century the Kazak and Kirgyz people generally accepted Islam.

d. A framework of Islam, Buddhism (includeing Tibetan Buddhism), Christianity, catholic church, orthodox church in a multi-religion presence in modern and contemporary times.

2. Most religions in Xinjiang are of foreign origins, mostly from Central Asia. They all went through a process of getting naturalized and localized. Foreign religions can be divided into the following categories:

Of Indian cultural origin, like Buddhism.

Of Persian- Arabian cultural origin, like Xian, Moni and Islam.

Of Roman cultural origin, like Christianity,Catholic,Orthodox, Jin (a heterodoxy branch of Christianity);

Of inland Chinese cultural origin, like Taoism .



These religions of different cultural origins hold various doctrines and etiquettes, historic backgrounds, social settings and cultural environments. They all carried strong their own regional features but had to mingle and exchange with the local social systems and cultural practices in new areas, thus branded with local cultural signs.

3. Religious evolution and some religions's ups and downs in history, to a large extent, resulted from the attitudes of the feudal ruling class towards the faiths. There are many reasons for the growth or decline: objective factors, social ones, religious changes. One of the key causes is that feudal rulers always took advantage of religions, supporting one and suppressing the others.

4. The several major transformations of Xiniang religions had something to do with the connection between the religious evolution and the ethnic migration and integration. Such change resulted in boosting ethnic blending and development. Some migratory peoples brought in their own religions and cultures while others took the local ones. So we can find a regional similarity under the same linguistic setting along with a religious diversity. Such similarity helped a great deal to make ethnic groups merge and develop. Islam played a very critical role in boosting such ethnic exchange and integration as a culture and ideology.

Xinjiang Uyghur Autonomous Region lies in the northwestern frontiers of China, widely known as "western region" in ancient times, and it is a major passage on the famous "Silk Road". Xinjiang is the largest province in area in China, at 1.66 million square kilometers, accounting for one sixth of the country's total area. A wide range of 47 ethnic groups live in Xinjiang at present. Thirteen of them have lived here for many generations and have a population of 19.25 million. The Uyghurs dominate the composition with 8.2566 million people while the non-Chinese ethnic minorities account for 10.9696 million people. There is a big variety of landscape as well: high snow-capped mountains, huge rivers with running torrents, thick and deep forests, endless arid deserts and Gobi covered with sand and gravels, green praires and lively ranches, and prosperous oases and plains blessed with rich resources.

The great Tianshan Mountains stand in the middle of Xinjiang dividing this vast land into two different geographical sectors with their own unique features. Northern Xinjiang lies between the Tianshan Mountains and the Altay mountains with a higher contour, mostly plains and a cold climate. There is a basin area called Zhungar, in the center of which is the Gurbantugut Desert. A large number of rivers and lakes of various volumes from the northern slope of the Tianshan Mountains and the southeastern slope of the Altay Mountains feed the oases in oases and

meadows around the Basin. The Yili River and the Erqisi River are the biggest ones in northern Xinjiang. The areas they flow through have been turned into grassy meadows with sufficient water supply where the nomadic tribes have taken advantage of as their vital living space since early times.

The part between the Tianshan Mountains and the Kunlun Mountains is referred to as Southern Xinjiang with a well-known Tarim Basin in the center. The second largest desert in the world, the Taklimakan desert, is situated right in the heart of the basin. Along the outskirts of the Tarim Basin are many oases of varied size. Many rivers flowing down from the Tianshan Mountains, the Kunlun Mountains and the KaraKunlun Mountains toward the basin have merged into the biggest inland river in China – the Tarim River. This river travels through the very deep parts of the desert before reaching its destination – the Lopnur Lake. This mysterious lake is dried up already now. The Tarim river area was one of the birth places of the ancient civilizations in Xinjiang.

Southern Xinjiang has a very dry climate and very small rainfall volume. However, the water from melted snow in the mountains can be used to irrigate the oases, so this land had been developed as a farming area since very early days. The several large oases around the edge of the Tarim Basin such as Yutian, Qarqan, Kashgar, Zarapshan, Aksu, Kuqa, Yanqi, Turpan, Hami and so on, have held a big amount of fertile agricultural land coming in all shapes and directions. These oases are blocked by huge or small deserts from each other, posing as individual small town states in ancient times.

Xinjiang is located right in the heartland of the immense European and Asian continent. It borders with Mongolia in the northeast, with Russian federation in the north, with Kazakhstan, Kyrgyzstan and Tajikistan in the west, with Afghanistan, Pakistan and India in the south forging a long borderline of about more than 5600 km. There is a valley around dozens of kilometers wide in the east leading to the Hexi Corridor in Gansu province and other inland parts of China. The ancient Silk Road went through this Hexi Corridor to reach Hami, then all the way from the southern brink of the Tarim Basin, the Lopnur Lake, to Yutian, Kashgar, then out of Tsong (Long Onion) Ridge--the Pamir mountains- before arriving in Central Asia.

The Silk Road split into 2 branches in Xinjiang : the south route went down through Hotan. The north route passed the northern edge of the Tarim Basin, then Kuqa and Turpan. In the north of the Tianshan Mountains there is another old-time trading route called "silk road on the grassland", which started from Turpan, then went through the Tianshan Mountains and Jimsar county,went all the way westward to the Chuy river and Talas river (in Kyrgyzstan) and down south into Central Asia. In addition, the northern part of the Tianshan Mountains, the Mobei (Northern desert) Mongolia, and the upstream of the Yenisa river (in Russia) had transport paths for nomadic



tribes' migration and rotational grazing since early times. The ancient Silk Road was not only a channel of trade and business, but also a route of exchange and distribution for eastern and western cultures. The ancient religions and cultures of Xinjiang were produced, spread and evolved with this unique geographical background and the Silk Road as their historic stages.

The basic features of the religious evolution in Xinjiang can be summarised as the following four points:

The most fundamental feature of the religious evolution in Xinjiang is coexistence of several religions, which is determined by the fact that Xinjiang lies in a crossroad of eastern and western cultures and many ethnic groups have dwelled and migrated in this land.

Xinjiang has been involved with many religions going on in coexistence since early times. The religions in this land have been quite complicated and have their own characters of evolution. In history, besides natural worship and the Shaman faith, Buddhism, Xian faith, Jin, Moni, Catholic church, Taoism and Islam have been present over here. Buddhism and Islam have existed longer, reaching more regions, and exerting more impact than other religions. It can be argued that different religions came up in different times; different ethnic groups follow different or the same religions; people of one ethnic origin follow one religion or other religions. Various religions have different distribution lengths, coverage areas, and different influence and status in ethnic social lives. After the 14th century Islam was promoted extensively and gradually be observed by the absolute majority of the Uyghurs, Kazaks, Kyrgyzs and other peoples. Meanwhile, the Mongolians in Xinjiang turned to Tibetan Buddhism. Some religions did not vanish completely like Jin. After the reunification of Xinjiang in the Qing dynasty, in particular, since the 1860s, as other ethnic groups moved into Xinjiang, the basic feature of multi-religious coexistence in Xinjiang has never been changed.

Multi-religious coexistence in Xinjiang can be attributed to Xinjiang's internal causes and external objective environment.

First of all, Xinjiang is located in the heartland of the Asian continent and closer to Europe. Many races and tribes have dwelled and mixed here over a long history, such as the Saizhong, Tuhuoluo, Sut,etc from the Indian-European linguistic branch; Qiang, Han, Tibetan from the Chinese-Tibetan branch; Usun, Yuezhi, Hun, Kanju, Dinlin, Ujie, Roran, Tila, Turkic, Huihu, Qidan, Jigas, Monglians from the Altay branch. Some of them have lived in the western regions (a Chinese term referring to Xinjiang)and are thus considered as indigenous peoples; others moved into Xinjiang later in the process of national migration or other causes. Some groups settled down in Xinjiang and inhabited with the locals; some kept moving but left their cultures here. After a long period of exchange, integration and evolution, an ethnic composition of

13 ethnic groups came into being gradually in Xinjiang, which includes Uygur, Han, Kazak, Hui, Monglian, Kirgyz, Tajik, Manchurian, Xibo, Uzbek, Russian, Dawur and Tatar. Such a continuous coexistence, migration and integration evidently resulted in a multi-ethnic regional culture. It is a social basis for a multi-religion coexistence since the early times in Xinjiang.

Secondly, Xinjiang (along with Central Asia)has been at the edge of Han chinese culture, Indian culture, Iranian-Persian culture, western Asain-Arabian culture and Greek-Roman culture, or in other words, at the meeting point of all these cultures. Before the sea routes were developed, Xinjiang was a necessary route of transport and trade,as well as culture exchange, between the east and the west, known as an intersection of civilizations. Religions were definitely one of human cultural exchanges as one form of ancient philosophy and art, and spread to this melting-pot land via the east-west trade flow. The three main religions and many others had been widespread and integrated in Xinjiang. This demonstrated the historic impact of its special geographical location and offered an external environment for religious coexistence in Xinjiang.

Religious coexistence shows various features in four different periods:

i. Before Christ: The ancient Xinjiang inhabitants worshiped all sorts of natural phenomena like the sun, the moom, the stars, wind, rain, thunder, lightning, mountains and rivers ; some animals and plants were idolized as well, like the wolf worshiped by nomadic people and wheat by farming communities. The king of rats was worshiped in ancient Yutian （Keriya); the tribal clans had their own totems like the wolf, eagle, lion, camel or deer; there was also worship for reproduction and ancestors. Shaman was one of the primitive religions widely observed by ancient inhabitants in Xinjiang. "all things have spirits" and worship for Shaman wizards dominated the thinking of ancient people for a long time and we can find some trails even today. Primitive worship and Shaman prevalence are commonly demonstrated in folklore tales, archaeological discoveries, and ethnic customs going on today.

ii. Ancient Time (Christ – 10th century): In the 70s or 80s before Christ Buddhism was first introduced to Yutian marking the turn from worshipfor nature to man-made religion. It is a period of multi-religion coexistence with Buddhism dominating. Buddhism gradually expanded after the 2nd century and entered a time of prosperity from Wei and Jin dynasty to Tang and Song dynasty, forming a western-region Buddhist culture with Yutian, Qici and Gaochang as typical examples. Buddhism was also spread in the north of the Tianshan Mountains and influenced the herdsmen's ideology. Meanwhile a Persian religion- Xian (worshiping fire) was also observed in the western region (referred to as Xinjiang). Historic documents from Wei and Jin dynasty like < western region records > noted that the general public worshiped Xian or Buddhsim in Shula, Gaochang, Yutian and Yanqi, which fully indicates the status of Xian in



the area. Another Persian religion – Moni existed in this region as well though little can be found about its entry time and distribution information. The Huihu believing in Moni moved over here after the 9th century and helped promote this faith.Jin came in about the 6th-7th century and grew popular in Song and Yuan dynasty,covering places like Shula, Zarapshan, Yutian, Luntai, Gaochang, Hami and Almali with bishops and churches. It also had a great number of believers among nomadic tribes in the north. Taoism followed some Chinese immigrants moving west to Xinjiang and prevailed in some areas with a considerable Chinese population like Gaochang, Hami and Loulan.

iii. Middle Ages (10th – 19th century): This period is marked by the entry of Islam and decline of Buddhism. Islam was first introduced to the Kashgar region in the early 10th century and then moved east steadily. The process consists of 3 stages: 1. in the 10th-11th century, Islam's initial entry to the Karahan dynasty. Karahan rulers destroyed the Buddhist nation of Yutian in a war pushing Islam forward to Qarqan/Qiemo and Aksu areas and confronting the Buddhist Huihu nation of Gaochang for many years. 2. in the 14th-15th century,with some Chaktay Mongolian rulers'advocacy,in particular, Tuhru Temir Khan's support, Islam marched to the northern edge of the Tarim Basin,Turpan basin and Hami areas establishing its comprehensive status among ancient Uygurs. 3. in the 16th -17th century the Kazak and Kirgyz people generally accepted Islam. During this process Buddhism declined and died out gradually. Meanwhile the Wilat Mongolians took the Tibetan Buddhism and Jin held some minority believers until the 19th century. So multi-religion coexistence has remained unchanged since.

iv. Modern Times: Since Qing dynasty reunited Xinjiang, more ethnic diversity emerged with several religions going on. At present the people in Xinjiang believe in Islam, Buddhism (including the Tibetan branch), Taoism, Christianity, Catholic church and Orthodox church.

2. The prevalent religions mostly have a foreign origin from Central Asia; all these non-native religions went through a process of mixing and integrating with local ethnic traditions and customs–so-called naturalization and localization.

Foreign religions can be divided into the following categories:

of Indian cultural origin, like Buddhism.

of Persian- Arabian cultural origin, like Xian,Moni and Islam.

of Roman cultural origin, like Christianity, Catholic, Orthodox, Jin (a heterodoxy branch of Christianity);

of inland Chinese cultural origin, like Taoism.

These religions of different cultural origins hold various doctrines and etiquettes, historic backgrounds, social settings and cultural environments. They all carried strong their own regional features but had to mingle and exchange with the local social systems and cultural practices in new areas, thus branded with local cultural signs. Buddhism is called Chinese Buddhism in the Chinese regions, and called Tibetan Buddhism in the Tibetan and Mongolian regions; it's called upper part of southern Buddhism in the Thai areas of Yunan province. This is a typical example of foreign religions naturalized and localized.

In ancient Xinjiang Buddhism came over and produced a western-region Buddhism with rich local features, which resulted from Buddhism integrating with local ethnic cultures. Such features have been demonstrated not only in the Buddhist document translation and etiquettete transformation, but also in Buddhist culture like statues, murals, artistic figures, music and dancing. Regional Buddhism reflects their own magnificent cultural traditions in their unique styles, for instance, Yutian Buddhist culture standing for the southern route of the Great Silk Road, Qiuci standing for the northern route, Gaochang Buddhist culture and Gaochang Huihu Buddhist culture standing for Turpan Basin.

Islam displays different features in spreading among various ethnic groups in Xinjiang. It took Islam over 500 years to be generally accepted in the Uygur region and Islam has had significant impact on social, political, economic and cultural sectors in southern Xinjiang while playing a huge part in forging modern Uygur ethnic identity and enhancing its growth. Meanwhile this process witnessed Islam and the Uygur society adjusting and integrating with each other. Especially the spreading of Sufism mixed some old-time customs like ancestor worship, cemetery worship and "all things have spirits", Xian fire worship, Shaman practices with Islam doctrines to produce some Uygur Islamic features, which are displayed vividly in the"Mazar/cemetery worship" events prevailing in southern Xinjiang.

Islamic practices among the Kazaks and Kirgyzes take on another appearance. Some tribal rules managed to be kept along in the process of converting to Islam and remained a dominant factor over the religion. Religious clergymen have no jurisdiction. Little emphasis is placed on building mosques or observing prayers or fasting due to their migrant nomadic lifestyle. Baks – wizards - still play a certain role but their curses come with some Islamic slogans. Their casual religious practice differs from the stiff observance of Islamic rules in the Uygur and Huizu populations. The Tajiks are Shiites and rarely fast or go to Mecca for pilgrimage. Instead they travel to Bombay, India to worship Ajahan, spiritual leader of the Ismail branch. Most people only pray on holidays. Their religious leaders are called Ichan and their descendants are followed by their believers as well. It's the way the Tajiks practice their Islam.



So it can be concluded easily from such features that the naturalization and localization of foreign religions in Xinjiang is inevitable and only through this could the religions stand firm in this new land and manage to expand further.

On the other hand, coexistence of several religions caused all of them to affect each other. Gaochang Buddhism absorbed Confucianism and Taoism from inland China enriching their own ideology and thus created a unique high-level Buddhist civilization. Since the Huihu moved in Moni was brought into the western region. Gaochang Huihu rulers allowed Buddhism, Moni, Xian and Jin to develop and mingle with one another forming a natural mixture of integrated cultures. After converting to Buddhism the Huihu put some Moni thinking into Buddhism. The names of Moni gods were used to call the gods of Buddhism, demonstrating their "God is Buddha" belief. In the 13th century the French traveler *Rubluke* found that some Jin believers had been greatly affected in terms of religious etiquettes and customs by the local Muslims who they lived with. He was confused by their church procedures different from the western counterparts. This fact serves as a good example of various religions influencing each other.

Islam had been impacted by other religions in the process of spreading though it has quite strict doctrines and regulations. The wall paintings and sculptures in some mosques in southern Xinjiang still reflect ancient Buddhist arts styles. For instance, the Jaman Mosque in Yakan County carries some colorful patterns of lotus, clouds and golden halos (all Buddhist signs)on its ceiling beams. Some ancient Islamic buildings keep aboriginal architecture instead of the Arabic "square base plus round dome" design. Some were even built right on the sites of abandoned buildings of Buddhism or other religions. There is a beggars' clan of Sufism in southern Xinjiang whose members grow long messy hair and never groom themselves. They detest the current life to an extreme extent, never marry, breed, settle or work. They just ramble all about begging. Such people can be traced back to the traveling monks of Buddhism long ago. "Baksi", "Dahon", and "Pirhon" in the Uyghur and Kazak customs can be traced back to previous Shaman wizards; fire worship and Noruz Festival came from Xian originally. All these phenomena are trails of multi-religious coexistence in Xinjiang, of which Shaman is a deeply-rooted indigenous ideology in the western region. Shaman and many folk customs and cultural phenomena arising from Shaman have made up a part of the native peoples'traditions and cultures and affected significantly the religions that arrived later.

3. In the history of Xinjiang religions some faiths flourished while others vanished; there are many reasons for this: objective factors, social ones, religious changes. One of the key causes is that feudal rulers always took advantage of religions, supporting one and suppressing the others.

Religious evolution and social history have advanced hand in hand, and been under control of social systems and economic life. Religion, as a part of ideology in feudal societies, served the interests of feudal ruling class. The fate of religions had been subject to the choice of feudal rulers. Buddhism came into Xinjiang and first gained worship and support of the feudal ruling class in various areas. The royals in Yutian, Shula, Qiuci, Shanshan and Gaochang were the first ones to convert to Buddhism and made great efforts to advocate the faith. Therefore Buddhism was able to spread fast and prosper in the region. This fact demonstrated that the city states in the south of the Tianshan Mountains had developed into feudal systems with their social economy and external exchange further expanded, Shaman and other aboriginal faiths of natural worship no longer suitable for the new social situations; the hierarchy, gods and Buddha theory in Buddhism served better the interestes of the ruling class in the region. The general public was also happy to accept such preachings as "ever-lasting souls, life cycles, effect-cause rule, paradise ". The new social scenarios created basic conditions for promoting Buddhism. On the other hand, Buddhism provided extensive doctrines and philosophy and a more diverse culture. Social advancement undoubtedly calls for more pursuit of spiritual cultural life. Buddhist culture replacing the local primitive religions was a positive social evolution. The ruling class satisfied their own vanity and built up their images and ruling status by constructing many temples, statues and Buddhist ceremonies. So the rulers in the region first converted to Buddhism and vigorously promoted the new Buddhist culture. In addition, many Buddhists along the Silk Road were engaged in business and trade and could exercise certain influence on the authorities. They adopted local languages for religious events making it more accessible to the rulers and ordinary people.

The spread of Islam in Xinjiang came with a complicated background. The first introduction in the 10th century and expansion in the 14th century both witnessed an important historic stage of ethnic blending and evolving in Xinjiang. In the mid-9th century the Huihu moved into Xinjiang and built the Karahan dynasty when there was a messy composition of ethnic groups and religions with different oral and written languages and internal conflicts in the ruling class making the state very unstable. Then Satuk Bugrahan from the Karahanlı ruling class used Islam as a unifying banner to defeat the opposition and consolidate the royal authority by expanding with military strikes to western Xinjiang. Their choice of converting to and promoting Islam was totally for political purposes.

In the 14th century Xinjiang faced a similar political situation when the Mongolians in the mid-river region had become Turkic and Islamic. The Mongolian Chagatay descendants ruling Xinjiang kept their nomadic heritages away from farming areas and towns with a tense relationship with the oppressed peoples like the Uygurs. Tuhru Timur Khan and other Mongolian successors ruled



their kingdom with Islam. They pushed the Mongolians to convert to Islam first and sprawled east by force to most parts of Xinjiang pressing the residents in Kuqa, Turpan and Hami to accept Islam. During the process ethnic merging took place, e.g. some Mongolians were assimilated by the Uygurs with Islam working as a bond.

It is not accidental that both Karahanlı rulers and Chagatay Mongolian descendants adopted Islam to serve their political goals. This proved that in that chaotic historic situation Islam doctrines and ideology worked more effectively to erase the opposition and strengthen a central government than other religions. Furthermore, one-god theory, simple mosque routines and etiquettes, and unique preachings helped Islam spread more extensively.

The spreading process of Islam went along with the gradual termination of Buddhism and other religions in Xinjiang. Buddhism died out because of eviction by Islam and its internal causes. In fact Buddhism in Qiuci and Gaochang had already begun to decline from the peak before Islam cut in. After the 10th century warfare remained constant causing economic downturns. Turpan was devastated and Buddhism, which relied heavily on agriculture, started to decline. The Buddhist sites still accommodated many temples and a large class of monks. The monks did not engage in production and depended on farmers for a well-off living. At religious events the temples staged extravagant ceremonies which put heavy pressure on local economies. Some high-class monks were big landlords possessing a huge amount of production assets like slaves, servants and broke farmers. This intensified the resentment between the classes and made the poor public lose faith in Buddhism. So when Islam came in, they gave up their traditional religion and tried to seek spiritual comfort in this new faith.

4. The key evolutions in Xiniang religions had something to do with ethnic migration in the region, which resulted in ethnic integration.

In ancient times the nomadic peoples were always on the move. Every migration led to some adjustments in the ethnic structures and impacted social politics, economy and culture. As for religions, some migrant peoples brought in their religions and cultures while others accepted local ones. Diversity was created and regional or linguistic similarity also emerged to help integrate various ethnic groups.

From the late 3rd century to the mid-2nd century before Christ, there was a major ethnic migration. The Huns defeated the Yuezhi and forced them to move to the north of the Tianshan Mountains from the west of Hexi Corridor. Therefore the indigenous nomadic Sai people had to move south and cross the Pamir before reaching Kashmir. The Usun meanwhile migrated west to the Ili river area from Dunhuang. The Yuezhi suffered more attacks from the Huns and moved further to the Amu River occupying Daxia and building Guishuang dynasty. This dynasty and Kashmir were both Buddhist centers then delivering

Buddhism as a major source to Xinjiang and making it a common faith around the Tarim Basin. There was a mixed ethnic composition around the Tarim basin, including Persian-speaking Sai and Sut, Chinese-Tibetan speaking Qiang and Chinese; over the long process of cohabiting and working together, these peoples of different complexions and languages mingled and exchanged forming nationals of several regional town states, like residents of Qiuci, Yutian, Shula, and Gaochang. Their common faith – Buddhism functioned as a bond to unite them all. The westward migration of the Huihu people in the mid-9th century is one of the most important events in Xinjiang history. Since the move the Huihus had turned into the main components of the present-day Uyghurs who live in Xinjiang as a majority group. This involves a long processs of adopting the Turkic language and going the Uyghur way.

The Huihus who moved into the Turpan area brought Moni to the land before converting to Buddhism later, which helped quicken the process of their integration with the local Gaochang and Qiuci natives. This formed new ethnic groups like Xizhou Huihus and Gaochang Huihus. A tribe of Huihu moved to the west of Tsong Range and united with other Turkic tribes in building the Karahanlı dynasty. They accepted Islam and spread it to the western and southern parts of the Tarim Basin. During this process the ethnic groups in the dynasty blended with each other and formed a new ethnic commonwealth made up of the Turkic tribes and natives in the Tarim Basin with a common faith of Islam – the Karahanlı people.

After the 13th century, along the Mongolian conquest of the western region, a large number of Mongolians moved into Xinjiang. In the later 14th -16th century the Mongolian Chagatay rulers enforced Islam so that the ancient Uyghurs in the south of the Tianshan Mountains came to foster their common language, both oral and written, and cultural customs and so on. This is how the modern Uyghurs came into being and most of the foreign Mongolians also merged with the Uyghurs. Islam played a very critical role in boosting such ethnic exchange and integration as a culture and ideology.

Looking through the whole evolution of the religions in Xinjiang, we can tell that it is a very objective historic process. Either multi-religion coexistence or coversion from one religion to another was subject to the current political and economic developments in the social and historical settings, and was linked to the connection of all the ethnic groups' developments in Xinjiang. Therefore, when we research on the evolution history of the religions in Xinjiang, we must follow the principles of historic materialism, respect the facts and truth, discover the social and historic roots in the religious evolution and elaborate the religions, which is a really scientific attitude for academic research.



BIBLIOGRAPHY

JINXIN, Li, *Religious Evolution in Xinjiang*, Xinjiang People Press, 2003.

Islamic history in Xinjiang, China, Urumqi, Xinjiang People Press, 2000.

JINXIN, Li, *Brief History of Islamic Dynasties in Xinjiang*, Religion and Culture Press, 1999.

JINBAO, Zhou and Qiu LIN, *Religious Culture on the Silk Road*, Urumqi, Xinjiang People Press, 1998.

LJ RRSR XPP 2009.

LIANGTAO, Wei, *History of Buddhism in the Western Region*, Urumqi, Xinjiang People Press, 2001.



Sincan Bölgesi'nde İslâm'ın Gelişiminin Temel Özellikleri

Prof. Dr. Li Cinşin

ÖZET

Bu makale Sincan'daki dinin gelişim tarihini dört aşamada özetlemektedir. Birincisi, birçok dinin bir arada bulunması eski zamanlardan bu yana Sincan'daki dinin gelişmesinin temel özelliği sayılır ve dört kısma ayrılabilir: 1) Eski zamanlarda (M.Ö) doğaya tapma ve Şamanizm inancı; bu, eski zamanlardaki İslâmi kavramlar ile batı atalarının yaşam biçimleri, üretim ve yaşam tarzı ile farklı yerleri kapsayan farklı milletler ve kabilelerin oluşması birbiriyle çok ilişkilidir. Dinî kavramların oluşması onun toplumsal varlığına bağlıdır, eski zamanlardaki din kavramları ve özellikle de Şamanizm inancı ile buralardan gelişerek ortaya çıkan birçok halk gelenekleri ve inançlar, küçük milletlerin geleneksel ideolojisi ile kültürüne ve öbür dinlerin yayılmasına çok derin bir etki bıraktı. 2) Antik dönem(Yaklaşık 10.yy), Budizmin daha etkili olduğu Zerdüştlük, Taoizm, Nestorianizm gibi birçok dinin bir arada bulunduğu dönemdir. Millattan önce yaklaşık 1. yüzyılda Budizm Wada'ya girmiştir, 2. yüzyıldan sonra yavaş yavaş Asya'nın tarım havzasında gelişme-



ye başlar, Wei Hanedanından Tang ve Song'a kadar batı budizm döneminde, Hotan, Kuça, Dao olmak üzere Asya'nın batıdaki budizm kültüre dönüşerek, görkemli bir medeniyet yaratmışlar, çok sayıda kültürel ve sanatsal anıt ve eserler bırakmışlardır. Ülkede batı bölgelerin özellikleriyle zengin bir "Batı Budizmi" oluşmuştur. Orta Çağ dönemi (10. ve 19. yüzyıllar arası), İslâm dininin geldiği ve özelliklerine göre gelişen başka dinlerin bir arada bulunduğu dönemdir, aynı zamanda bu dönem İslâmın Sincan'daki Kazak, Uygur gibi etnik grubların Budizm ve benzeri eski dinlerin yerini aldığı tarihî bir süreçtir. Bu süreç genellikle üç aşamaya ayrılır. İlk olarak, 10.yüzyılın başında İslâm, önce Karahanlar bölgesine girer, sonra da yavaş yavaş doğuya doğru yayılır, 11. yüzyılda ise Karahan döneminin erken devir aşamasında Karahan hükümdarı savaş yoluyla Hotan'ı fetheder, İslâmın Aksu sınırlarına kadar yayılmasına yardımcı olur. Gaochang Uygur Krallığı ile uzun vadeli çatışmaya dönüşür. İkincisi ise, 14-15.yy arasında Moğolistan Kralı Çağatay döneminde İslâm Tarım Havzasının kuzey tarafına ve Turfan, Hami bölgelerine kadar yayılır; Uygur etnik grubunun genel dini olarak kabul edilir. Üçüncüsü, 16 ve 17.yy'da kazak ve Kırgız etnik grupları da tamamen İslâm dinini kabul etmişlerdir. 4) Çağdaş İslâm, Budizm (Tibet Budizmi dâhil), Taoizm, Hıristiyanlık, Katolik ve Ortodoks gibi birçok dinlerin bir arada bulunduğu bir yapıdır.

İkincisi, Sincan'da yayılan din genellikle "yabancı dindir", esas olarak Orta Asya'dan gelmiştir. Bu "yabancı dinler" Sincan'a girdikten sonra hem yerel halkın geleneksel kültürü ve adetleriyle bütünleşmiş hem de kamulaştırma ve bölgeselleşme sürecine uyarlanmıştır. "Yabancı dini" aşağıdaki gibi dört tipe ayırabiliriz: Birincisi, Hint kültürü tipleri. Örneğin Budizm; ikincisi, Arabistan-Fars kültürü tipleri, örneğin Mecusiyye (Zerdüştlük), Maniheizm, İslâm; üçüncüsü, Roma kültürü tipleri, örneğin Katolik, Ortodoks ve Hıristiyan sapkınlar ve din öğretimleri dâhil olmak üzere Nie Stowe okulu; dördüncüsü, orta ovaları kültür tipleri, örneğin Taoculuk (Taoizm). Dinin bu farklı kültürel tipleri sadece dinî öğretiler, inançlar ve ritüeller bakımından değil, aynı zamanda oluşturdukları tarihî geçmiş, sosyal sistem, farklı kültürel ortam v.b. özellikler açısından da farklılık gösterir. Başlangıçta hepsi oldukça güçlü yerel farklılıklara sahipti, ama dışarıya doğru yayılırken kaçınılmaz bir şekilde farklı bölgelerle, farklı etnik grupların sosyal sistemleriyle, kültürel uygulamalarıyla tanıştı ve böylece bu bölge milletlerinin kültürel izlerini zapt etti.

Üçüncüsü, Sincan dinlerini tarihî açıdan incelediğimizde bazı dinler önemli hâle gelmiş, bazı dinler de yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Bu yükselme ve ortadan kalkmanın nedenlerinin çeşitli sebepleri vardır, hem nesnel çevrenin etkileriyle toplumun iç etkenleri hem de dinin kendisinde ortaya çıkan değişiklikler bulunmaktadır. Bunların arasında, feodal egemen sınıfın dini kullanması, belli bir dine destek göstermesi, darbe

vurması ve dışlaması bu yükseliş ve alçalmaları getiren önemli nedenlerden biridir.

Dördüncüsü, Sincan'ın dinî inançlarının farklılaşmasında Batı milletlerinin göç hareketlerinin de belirli bir bağlantısı vardır. Bu değişimlerin sonucu halkın bütünleşmesinin gelişmesini teşvik etmiştir. Batı bölgelerdeki eski göçebelerin göç hareketleri sık sık karşılaşılan bir durumdur. Dinî inançlarda, bazı göçmen milletler kendi dinlerini ve kültürlerini de beraber getirdiler, bazıları ise yerel din ve kültürü kabul ettiler. Dinî çeşitliliğin yanı sıra, aynı dil ve bölge koşulları altında yakınlık da bulunmaktadır. Bu yakınlık, etnik entegrasyon gelişiminde önemli bir role sahiptir. Bir ideoloji ve kültür olan İslâm, bu ulusal iletişim ve uyumun teşvik edilmesinde çok önemli bir role sahiptir.



Основные Характеристики Эволюции Ислама в Синьцзяне

Профессор Доктор Жиншин Ли

РЕЗЮМЕ

В настоящей статье изложено понимание о закономерности истории развития религии в Синьцзяне по четырем аспектам. Во-первых, сосуществование многих вероисповеданий с древних времен является основной особенностью эволюции религии в Синьцзяне, которая характеризуется географическим положением точки пересечения разных культур Востока и Запада и где с древних времен совместно проживали и переселялись многие этнические группы. Можно разделить на четыре этапа: 1) Поклонения природе и шаманизму в древние времена (до н.э.); эти первобытные представления религии и среды обитания Западных предков, их производства и образ жизни, а также расовое распределение в различных регионах и состав племени тесно связаны между собой. Формирование религиозных идей зависит от их

общественного бытия. Первобытные представления религии, в особенности представления о вере шаманизма и отсюда происходящие многие народные обычаи и убеждения, являются накоплением традиционной идеологической культуры национального меньшинства, которые оказали глубокое влияние на распространение других религий. 2) Древние века (около 10век н.э.) – это период, сосуществования многих вероисповеданий, включая несторианство, даосизм, зороастризм и других, основанных на буддизме. Буддизм приблизительно в 1ом веке до н.э. вошел в Ваду, спустя два века в Таримской впадине постепенно развивался, период с династии Вэй до династий Тан и Сун и является процветающим периодом Западного буддизма. В это время сформировались буддийские культуры, в качестве Хотана, Кучи, Гао; создались великолепные цивилизации, и остались многочисленные культурные и художественные памятники. Образовался богатый местными особенностями западного региона «Западный буддизм». 3) Средневековый период (с 10 до 19 века) – это период введения ислама, период специфического развития сосуществования многих вероисповеданий, также исторического процесса перехода таких основных наций Синьцзяна как казахи и уйгуры из буддизма и других древних религий в ислам. Этот процесс в основном делится на три этапа: первый, в начале 10го века ислам сначала вошел в Караханский регион, а затем постепенно распространился в сторону востока; в 11ом веке в раннем переходе караханской династии, караханский правитель с помощью войны покорил Хатанских буддистов, и привел к тому, что ислам распространился до границы Аксу, и долго противостоял с королевством Гаучан. Второй, в 14-15вв по выводу правителя Монголии Чагатая ислам распространился к северу от бассейна реки Тарим до Турфана и Хамитского района, и ислам в уйгурской национальности установился в качестве основного вероисповедания нации. Третий, в 16-17вв, казахская, киргизская национальности всеобщее приняли ислам. Четвертый, современный ислам, буддизм (в том числе тибетский буддизм), даосизм, христианство, православие, католицизм и др. составляют структуру вероисповедования.

Во-вторых, распространенные религии в Синьцзяне в основном «иностранные религии», вошедшие через Центральную Азию; после того как эти «иностранные религии» вошли в Синьцзян, все соединились традиционной культурой и обычаями этих регионов, местных наций, адаптировались к процессу национализации и регионализации. «Иностранных религий» можно разделить на

несколько типов: первый-это тип индийской культуры, например, Буддизм. Второй тип персидско-арабской культуры, такие как зороастризм, манихейство, ислам; третий тип римской культуры, такие как христианство, в том числе католики, православные и еретики христианской секты 聂斯托里группировки, то есть поклоняющиеся иконам; четвертый тип средней культуры, например, даосизм. Эти типы религий разных культур отличаются не только религиозными учениями, обрядами, но и созданным историческим фоном, социальной системой, культурной средой; сначала они все отличались относительно сильным местным колоритом, но распространяясь на наружные местности, все неизбежно абсорбировались с разными регионами, социальным строем разных народов, обычаями разных культур, тем самым захватили культурные отпечатки этих регионов и народов.

В-третьих, в истории религии в Синьцзяне, некоторые религии поднялись, некоторые религии исчезли; есть много причин этих подъемов и падений, как воздействие объективной среды, и внутренние факторы общества, так и изменения в самой религии. Среди них, использование религии феодалами правящего класса, принятие и поощрение той или иной религии, или их отношение к принятию удара и подверганию к остракизму и является одной из важнейших причин создающих изменений подъемов и падений.

В-четвертых, в некоторых важных изменениях в религиозной веровании, Синьцзян всегда придерживал определенную связь с миграционными движениями наций западных регионов; результаты этих изменений способствовали развитию интеграции народа. Миграционные движения древних кочевников в западных регионах были обычными явлениями. В религиозных верованиях, некоторые мигрирующие народы принесли свою религию и культуру, в то время как некоторые из них приняли местную религию и культуру. Помимо разнообразия религиозных убеждений, существует еще и конвергенция, на основе территории и условии однородного языка. Эти конвергенции играют наиважнейшую роль в развитии межэтнической интеграции. Ислам, будучи идеологией и культурой, в поощрении такого вида национального общения и интеграции, играет немаловажную роль.



Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri

Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Türkistan'ı/Orta Asya'yı anavatan olarak kabul eden Türkler, bir yandan çeşitli sebeplerle civar ülke ve kıtalara evlatlarını gönderirken, bir yandan da Arap akınlarıyla gelen İslâmiyet'i kabul ederek, kısa süre sonra onun hem çok yönlü bayraktarlığını yapmış hem de koruyuculuğunu üstlenmiştir. Böylesine özellik gösteren coğrafyalardan biri de, Hindistan Yarımadası'dır. Hindistan-İran coğrafyası, Ortaçağ Mısır-Suriye'sinde olduğu gibi, tarihte İran'a veya Hindistan'a hâkim olan devletlerin yönetiminde el değiştirmiş görünmektedir. Hindistan-Türk devri de bunun tipik bir örneğidir ve İran'dan Hindistan yarımadasının güneylerine kadarki bölgede bugün bile yaşayan çok sayıdaki Türk/Müslüman nüfusunun varlığı, ortaçağdaki yapının kısmen de olsa halen daha devam ettiğini göstermektedir.

Müslüman Türklerin Anadolu'ya girişleriyle (440/1048 Pasinler Savaşı) Hindistan'a girişleri (Gazneli Sultan Mahmud'un ilk seferi 390/1000), aşağı yukarı aynı tarihlerde gerçekleşmesine rağmen, her nedense Hindis-

tan Türk tarihi hakkındaki çalışmalar zayıf kalmıştır. İmparatorlukları göz önüne alırsak, Anadolu ne kadar Türk ise, Babürlülerin sonuna kadar (1275/1858), Hindistan'ın da, o kadar Türk olduğu kabul edilmelidir. Çünkü Gazneliler, Delhi Sultanları ve Babürlüler gibi büyük devletler bölgede yaklaşık dokuz asır hüküm sürmüşlerdir.

Ordusunun çoğunluğu ve yönetici kadrosu Türk olmakla birlikte, tebaasının büyük çoğunluğunun Türk olmamasından dolayı, Türklerin tarihte kurmuş oldukları bazı devletlerin kurulduğu mekânların, devletlerin yıkılmasından kısa bir zaman sonra, Türk ve hatta Müslüman nüfusunu kısmen veya tamamen kaybettiğini görmekteyiz. Hindistan ve Anadolu coğrafyaları bu açıdan çok şanslıdır ve üzerinden hiç eksilmeyen Türk/Müslüman devletlerine sahip olmuşlardır. Bu durumun tabii sonucu bugün, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve Bangladeş devletleridir.

V/XI. asırdan sonra Hindistan yarımadasında kurulan ve en büyüklerini Türkistan/Orta Asya kökenli Türklerin oluşturdukları devletler sırasıyla şunlardır: Gazneliler, Gurlular, Delhi Sultanları, Keşmir Sultanları, Gucerat Sultanları, Cavnpur Şarkî Sultanları, Malva Sultanları, Behmenîler, Handeş Farukî Sultanları, Babürlüler, Afganistan Şahlığı, İngiliz Hâkimiyeti ve Hindistan Cumhuriyeti. Tabii bunların yanında, tarih boyunca Hindu devletler de sürekli yer almışlardır.

Müslümanların cihat ruhuyla yürüttükleri fetih faaliyetleri, 92/710 tarihinden itibaren İran üzerinden Hindistan'a yönelmiş, fakat kuzey bölgelerinden öte gidilemediği gibi, kalıcı bir İslâmlaşma da sağlanamamıştır. Hindistan'ın kuzey sınırlarında bulunan Karahanlılar ve sonradan Gazneli Devleti'ni kuracak olan Türkistan/Orta Asya kökenli Türkler, Sünni ve Hanefi Samaniler aracılığıyla İslâmiyet'i benimsemiştir.

Fetihlerle bölgeye gidip yerleşen bu Türkistan/Orta Asya kökenli Türklerin, Hindistan'ı İslâmlaştırmakla beraber kendi kültürlerini ve diğer birçok gelenek ve özelliklerini de bölgeye taşıdıklarını görmekteyiz. Çalışmamızda bölgede hüküm süren Türkistan/Orta Asya kökenli Türkler tarafından kurulmuş olan Türk devletlerinin büyüklerinden Gazneliler (392-583/1001-1187), Delhi Sultanları (Memluklar, Halaçlar, Tuğluklar) (603-817/1206-1414) ve Babürlüler (933-1275/1526-1858) örneklendirilerek, Türkistan/Orta Asya kökenli Sünni-Hanefi Türklerin Hint-İslâm kültür ve medeniyetindeki rolü ve etkileri ele alınmıştır. Çünkü Hindistan Türk imparatorluğu Gazneli Mahmud'dan XII/XVIII. asrın ikinci yarısına kadar daima dünyanın büyük devletleri arasında yer almış, hatta zaman zaman ehemmiyet bakımından dünyanın ikinci veya üçüncü devleti olmuştur. Bu etkileri siyasi ve askerî etkiler ile dinî ve kültürel etkiler olmak üzere iki başlık altında ele almaya çalıştık.



Türkistan/Orta Asya kökenli Türklerin, Hindistan'ın büyük çoğunlukla Ehl-i Sünnet ve Hanefi çizgisinde İslâmlaşmasında ve Hint-İslâm kültür ve medeniyetinin ortaya çıkmasında son derece baskın ve önemli rolleri olmuştur. Abbasi Halifesiyle olan tâbî-metbû ilişkileri ve Şii Fatımilerin tekliflerine kapalılık ve neredeyse tüm zamanlarda Şii ve Rafızilerle mücadeleler, buradaki Türk devletlerinin temel siyaseti olmuştur. Yine buradaki Türk devletlerinin ana hedefi, bütün Hindistan'ı ele geçirmek ve İslâm dünyasının topraklarını birleştirmektir. Bölgede sergilenen koruyuculuk ise, bir yandan Moğol saldırılarına ve diğer yandan ise Hindulara karşı olmuştur.

Bölgede fetihlerin başladığı ilk zamanlardan itibaren yapılmakta olan iskanlar, bölgeye getirilen âlim, sûfî ve diğer halkın ihtiyaç duydukları cami ve medreselerin inşasını da mecbur kılmıştır. Bu durum bölgeyi fetheden Türklerin zaten kalıcı olduklarının da göstergesidir. Böylece bölgede yaşayan ve gelişen ilmî faaliyetlerle kendilerini gösteren büyük İslâm âlimleri, sûfîleri ve ortaya koyan tüm dinî ve ilmî eserler, Müslüman Türk devletlerinin aracılığıyla olmuştur. Bu eserler, felsefe, tarih, coğrafya, astronomi, matematik, kimya, tıp, eczacılık gibi alanlar ile dinî ilimlerin her türlüsünü içermektedir.

Arapça ve Farsça bölgede din ve edebiyat dili olurken, çok sayıda şairin ve edibin de hükümdarların saraylarında ve himayelerinde olduklarını müşahede etmekteyiz. Bunlar klasik Fars edebiyatının şaheserlerini bu dönemlerde ortaya koyarlarken, Türkçe de bundan nasiplenmiş ve bölgeye yayılmıştır. Bunun en önemli göstergesi ise Urduca ve Hint dillerindeki Türkçe kelimelerdir.

Türk tesiri, yönetimden sokağa Hint hayat tarzının birçok cephelerinde göze çarparken, sanayi, ticaret ve denizcilikte de fark edilebilir. Mimarî ve güzel sanatlarda da Türk tesiri geniş ve derindir. Kâğıt imalinde, ciltçilikte, cam, deri ve bazı kimyasal sanayi kollarında, bugün dahi bu tesir göze çarpar. Birçok kimselerin aksi iddialarına rağmen lotus çiçeği biçimindeki kubbelerin, ilk Müslüman camileriyle Orta Asya'ya ve oradan da Türklerle Hindistan'a girdiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Hindistan'a giden seyyahların dikkatini çeken en önemli husus Hint-Türk mimarisidir.

Yarımadadaki müstakil Müslüman devletlerin (Pakistan, Afganistan ve Bangladeş) mevcudiyeti, Türklerin bölgedeki tesir ve kalıcılığının en önemli göstergelerindendir.

GİRİŞ

Çalışmamız "Orta Asya ve Hindistan Yarımadası" olmak üzere iki bölge ekseninde "İslâm, İslâmlaşma ve tesir" kavramları etrafında şekillenecektir. Buna göre çalışmada Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya sakinleri/menşeli olan Türklerin rolü, Türklerin dinî geleneklerinin bölgedeki tezahürü ve bölgede bu tesirle kendini gösteren Türk-İslâm kültürü üzerinde durmaya çalışılacaktır.

Türkler ve Anayurt Orta Asya

Altay-Ural dağları arasındaki bölge, hatta Hazar Denizi'nin kuzey ve kuzeydoğu bozkırlarının Türklerin anayurdu olarak tespit edilmesi mümkündür. Kafesoğlu'na göre, Kuzey Altayların hemen batısında (Minusinsk bölgesi) ortaya çıkarılan Afanasyevo (MÖ. 2500-1700) ve Andronovo (MÖ. 1700-1200) kültürlerinden bilhassa ikincisinin temsilcileri olan topluluk, savaşçı Türk topluluğunun prototipidir.[1] Bu topraklar bugün yine Türk Devletlerine ait topraklarıdır ve ezici çoğunlukla halkı Türk'tür.

Tüm dünya tarihi boyunca "savaşçı" olarak bilinip bulundukları coğrafyalara da kendilerini böyle kabul ettiren ve daha çok hayvancılıkla geçimlerini sağlayan Türkler, kuraklık, salgın gibi tabii olayların etkisiyle göç etmek zorunda kalmışlardır. Otlakların yetersiz kalması veya nüfusun artması, Türkleri, iklimi ve coğrafyası müsait yeni bölgelere göçe sevk etmiştir. Toprağın artan nüfusu besleyemez hâle gelmesi veya hayvanlar için yeterli otlakların kalmaması, iktisadî düzeni sarstığı zaman, Türkler, kendi yaşantılarına uygun, tabiatın zengin ve nüfusun nispeten az olduğu bölgelere yönelmişlerdir.[2]

Hayvancılıkla geçinen yarı göçebe Türklerin yeni yurt edinme biçimleri de genellikle iki türlü olmuştur: Yeni vatan kurma maksadını güden büyük çaptaki fetih hareketleriyle yeni bölgelerin ele geçirilmesi ve iktisadi sıkıntılar sebebiyle yabancı devletlerde hizmet gören Türk gençlerinin belli bir müddet sonra o devlette söz sahibi olmaları.[3]

Türklerin Tarih Boyunca Yayıldıkları Bölgeler: Türkler çağlar boyunca çeşitli adlar verdikleri devletlerinin egemenlik sınırını doğuda Büyük Okyanus'a, batıda Avrupa içlerine, kuzeyde Sibirya buzullarına, güneyde Hindistan içlerine ulaştırmışlardır. Genel kabule göre MÖ. VIII. yüzyıldan MS. V/XI. yüzyıla kadar Türkler sürekli hareket halinde olmuşlardır. Özellikle milattan sonra olan

---

1 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (Boğaziçi Yay., 6. baskı), İstanbul 1989, s. 47-48. Ayrıca bkz. Z. Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (Enderun Yay., 3. baskı), İstanbul 1981, s. 7-10.

2 Togan, s. 140-149; Kafesoğlu, s. 53-54.

3 Bkz. Kafesoğlu, s. 49-53. Ayrıca bkz. Togan, s. 105-116.



göçler daha geniş çaplı olmuş ve önemli tarihi sonuçlar doğurmuştur. Bu yayılmanın ve göçlerin safhaları ana hatları ile kısaca şöyledir:

MS. II. yüzyılda Hunlar, Orhun bölgesinden Güney Kazakistan bozkırlarına ve Türkistan'a; 350 yıllarında Ak-Hunlar Afganistan ve Kuzey Hindistan'a göç ettiler.

Hunlar, Oğuzlar, Sabarlar, Kıpçaklar 374'ten sonraki yıllarda Avrupa'ya; 461-465 yıllarında Güneybatı Sibirya'dan Güney Rusya'ya ve aynı dönemde Aral'ın kuzeyinden Kafkaslara göç ettiler.

VI. yüzyılın ortasında Avarlar, Orta Asya'dan Orta Avrupa'ya; 41/669 yılından itibaren Bulgarlar, Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlara ve Volga nehri kıyılarına; 215/830'dan itibaren Macarlar ve bazı Türk boyları Kafkasların kuzeyinden Orta Avrupa'ya göç ettiler.

226/840'tan sonra Uygurlar Orhun bölgesinden İç Asya'ya; IV/X. ve V/XI. yüzyıllar arasında Peçenek, Kuman (Kıpçak) ve Oğuzların bir kolu olan Uz'lar, Doğu Avrupa'ya ve Balkanlara göç ettiler.

IV/X. yüzyılda Oğuzlar Orhun bölgesinden Seyhun nehri kıyılarına ve V/XI. yüzyılda Maveraünnehir üzerinden İran, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya göç ettiler.

Afganistan ve Kuzey Hindistan'a göç edenler Akhunlar (Eftalitler) Devletini kurmuşlardır. V/XI. yüzyılda kalabalık Oğuz boyları Anadolu'ya yoğun olarak göç etmeye başladılar. Bunun sonucunda Anadolu'da Türk Tarihi başlamıştır. Batıya yapılan göçler Hazar Denizi ve Karadeniz'in kuzeyinden olmuş, Balkanlar ve Orta Avrupa'ya kadar gidilerek buralarda Hunlar-Avarlar-Bulgarlar-Macarlar-Peçenekler-Kumanlar-Oğuzlar çeşitli devletler kurmuşlardır.

Türklerin tamamı Orta Asya'dan göç etmemiş, kalanlar Hun, Göktürk, Uygur gibi güçlü devlet ve İmparatorluklar kurmuşlardır.[4]

Orta Asya'da İslâmiyet

Burada Türklerin Müslüman oluşlarına ve bunun sürecine temas etmeyi düşünmüyoruz. Ancak Şaman veya Budist medeniyetinden İslâm Medeniyetine giren Türkler, IV/X. yüzyıldan itibaren artık bambaşka bir tonda ve seyirde tarih sahnesinde yerlerini alacaklardır.

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, Orta Asya'da da İslâmiyet'in yayılmasında en etkili iki unsurdan bahsedilmektedir ki, birincisi tüccarlar ve ikincisi de tasavvuf erbabıdır. Bu hususta Ahmet Yesevî ve müritlerinin yeri ve önemi son derece büyüktür.[5] Türkler İslâmiyet öncesi dini geleneklerinden bir kısmını yeni

---

4 Bkz. Togan, s. 149-180; Kafesoğlu, s. 51-52.

5 Bkz. Nâdirhan Hasan, "Orta Asya'da İslâm'ın Gelişmesi ve Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Bu Gelişmedeki Tarihî Hizmetleri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 65-70; Osman Türer, "Hoca Ahmed-i Ye-

dinlerine uyarlamak suretiyle de varlıklarını korumuşlardır ki, bunlardan biri şüphesiz türbeler ve türbelere gösterilen saygılardır. Bunun çok sayıda örnekleri olmakla birlikte, sadece bugün de ziyaretgâh olarak kabul gören hakkında efsaneler anlatılan bir şahsiyet olarak Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu Kusem'in Semerkand'daki kabrine gösterilen saygıyı örnek vermeyi yeterli görmekteyiz.[6]

Yine Orta Asya'da meskûn Müslüman Türkler eliyle geliştirilen dinî ve gayri dinî ilimler, tüm İslâm dünyası kadar Hindistan'da bulunan Türk-İslâm devletlerine de sirayet etmiş ve gelişme ve bilime katkılarına oradan da devam etmiştir.[7] Türkistan (Orta Asya) bölgesinde yaşayan âlimlerin etnik kimliklerini tam olarak tespit etmek mümkün değilse de, en azından bölgenin tefsir, hadis, fıkıh, kelam, Arap ve Fars dili ve edebiyatı, İslâm felsefesi gibi İslâmi ilimlere katkısının çok büyük olduğunu unutmamalıdır.[8]

Orta Asya Türklerinin İslâm tasavvurlarını inceleyen Sönmez Kutlu, bu tasavvurla oluşan, gelişen dindarlığın pratik boyutunu "Hanefilik"in,[9] inanç boyutunu "Maturidilik"in[10] ve tasavvufî boyutunu ise "Yesevilik"in[11] oluşturduğunu ifade etmektedir.[12]

---

sevî'nin Türk- İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 12, ss. 11-27.

6 Bkz. Hasan Kurt, "Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabî: Kusem b. Abbas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, ss. 565-579.

7 Bkz. Mustafa Demirci, "Türk-İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri (X-XIII. yy.), *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 77-86.

8 Bkz. Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Fıkıh Kelam ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri-Fıkıh Kelam ve İslâm Felsefesinin Türk Asıllı İlk Öncüleri*, (Yedikubbe Yay.), Konya 2008; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Matematik Tıp Eczacılık ve Astronomi İlminin Gelişmesinde Türklerin Yeri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2008; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri-Tefsir ve Hadis İlminin Türk Asıllı İlk Öncüleri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2008; Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri-Hilafet Ülkeleri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2004; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türklüğünün Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri-Harzem Dil Ekolü*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2004; Ahmet Yıldırım, "Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 243-252; Sandıkçı, Kemal, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı",, *Türkler*, ss. V, 702-709.

9 Bkz. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, (İsam Yay.), İstanbul 2011, s. 97-121.

10 Bkz. Kutlu, s. 143-154. Ayrıca bkz. Wilferd F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", (Çev. Muzaffer Tan, Kitabiyat Yay., Yay. Haz. Sönmez Kutlu,) *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Ankara 2003, ss. 305-368.

11 Bkz. Kutlu, s. 167-179.



Hikmetlerinde geçen bir şiirinde Ahmed Yesevi, "Murşıtlıklı da'wa kılur şartın bilmes/Halal haram sünnet bid'et farkın bilmes/Bu-Hanife mezhebinde hergis yürmes/Diger bid'et mezheplerdin yürürler-e." derken, Hanefi mezhebinden olduğunu bizzat vurgulamaktadır.[13] Her ne kadar bir fakîh-mutasavvıf olarak Ahmed Yesevi'nin Maturidi olup olmadığı çok net değilse de, Ehl-i Sünnet olduğu, çevresindeki hükümdarların Hanefi-Matuuridi olduğu ve fikirleriyle de Şii ve Mutezilî cereyanlarla mücadele ettiği kesindir.[14]

Togan, "Orta Asya Türk tarihinde milâdî 800 senelerinden başlayıp 1500 senelerine kadar devam eden 'İslâm çağının yükseliş devri'ni, kısa olarak, evvelâ Ön Asya kavim ve medeniyetlerinin Türk illerini istilâsı, sonra da Türklerin, bu medeniyeti benimseyerek, o istilâyı geri çevirmesi ve kendisinin cihan mikyasında bir hükümranlık devri geçirmesi şeklinde tavsif edebiliriz." diyerek değerlendirmekte ve bunun neticeleri hakkında şu yorumları yapmaktadır:

"Türk tarihinin İslâm çağındaki yükseliş devrinin karakteristik cihetlerini şu şekilde hülâsa edebiliriz:

1. 6-7nci asırlarda Göktürklerin tekmil Asya ve Doğu Avrupa'nın beynelmilel siyasetinde oynadıkları büyük faal rolün tesiriyle husule gelen mühim hâdiselerden biri, bu tesirin Ön Asya'da Arap kalkınmasının Sasanî İran'ı yıkarak Arap hâkimiyetini Orta Asya'ya kadar tevsi eylemesine yol açmış olmasıdır.
2. Türkler İslâmiyet'i din olarak kabul ederek, onun cihanşümul bir din şeklini almasına ve milletlerarası medenî münasebetlerin kolaylaşmasına ve sadeleşmesine sebep olmuşlardır.
3. Milâdî 999 senesinde Mâverâünnehr'in Türkler tarafından işgal edildiği günden başlayıp, vaktile Arap istilâsı zamanında Orta Asya'da pek fazla çoğalan Ön Asya kavimleri ve İranlılar siyasi sahneden atılmışlar, bu zamanda artık mütecanis bir vahdet teşkil eden Türkler, Asya ve Doğu Avrupa'da hâkim olmuşlar; devlet idare sistemleri askerî feodalizm olmasına rağmen, kendileri de bu medenî hayatı yaşatmak işinde bilfiil çalışmışlar ve orta çağın medenî hayatının son inkişaf safhalarının 'Orta Asya'da Müslüman Türk medenî hayatı' şeklini almasını temin etmişlerdir."[15]

---

[12] Yapılan birçok araştırma, bölgede tarikat faaliyetlerinin hiçbir zaman eksik olmadığını ortaya koymaktadır. Örnek olarak bkz. Alexandra Bennigaen, "Orta Asya'da Tarikatlar", (Çev. Osman Türer), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı: 11, ss. 211-225.

[13] Bkz. Mertol Tulum, "Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi", *İlmî Araştırmalar*, 1999, sayı: 7, ss. 201-214, s. 212. Ayrıca bkz. Kutlu, s. 164, 167.

[14] Bkz. Kutlu, s. 167.

[15] Togan, 103-104.

Türklerin anavatanı olarak kabul edilen ve Orta Asya diye ifade edilen Türkistan bölgesinde, günümüzde yer alan Kazakistan-Kırgızistan-Özbekistan devletlerinde cari mezhebin çoğunlukla hâlen daha Sünnilik ve Hanefilik[16] olması da konumuz açısından önemlidir.

Hindistan'da Türkler

Müslüman Türklerden hemen önce Hindistan ve civar bölgelerinde, unvanlarına "Caypâl" veya "Rây" veya "Raca" denen[17] Hintli hanedanlıklar ile birlikte Sakalar, Kuşanlar, Eftalitler ve Akhunların bakiyesi olarak yaşayan Halaç ve Karluk Türkleri mevcuttur.[18] Bu hususta Köprülü, "Samanoğulları'nın son devirlerinde ve Gazneliler zamanında İran'ın bilhassa şark mıntıkalarında, esasen oldukça kalabalık olan Türk unsuru bir kat daha çoğaldı. Bugünkü Afganistan, Sîstân ve Horasan sahalarında daha İslâm istilasından evvel mevcut olan, Halaç, Karluk, Oğuz ve Kûmiçi gibi muhtelif Türk unsurları, Eftalitlerin hâkimiyeti zamanından beri buralarda yaşamakta idiler; daha Gaznelilerden evvel buralardaki birçok askerî faaliyete iştirak eden bu Türk kabilelerinin daha sonraki faaliyetleri hakkında da, tarihî kaynaklarda birtakım tafsilata tesadüf edilmektedir. Etrafı kesif Türk kabileleri ile meskûn olan Büst şehrinin Togan, Baytuz gibi Sâmânîlere tabi olan Türk Beyleri Simcûrîlerin asıl ıktâları, Halaçların asıl vatanı olan Kûhistan olup, Türk kuvvetine istinad ettiğini görüyoruz."[19] demektedir.

Yine bunun en açık delillerinden biri Gazneli Devletini kuranların Türklüğüdür. Sebüktegin'in Pend-Nâme'sine göre, Emîr Sebüktegin Türkistan'da Barshanlılar denen kabiledendir.[20] Kaynakların tamamı, Sebüktegin'in "Türk

---

16 Bkz. Şefaettin Severcan, "Günümüz Orta Asya Türk Dünyası ve İslâm (Kazakistan-Kırgızistan-Özbekistan)", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 27-34, s. 29

17 Bkz. *Mucmelu't- Tevârih ve'l- Kısâs*, (Tashîh: el-Meliku'ş- Şu'arâ Behâr, Himmet: Muhammed Ramazan), Tehrân 1318/1900 (Gazneliler kısmı 386-406 arasındadır.), s. 422.

18 Bkz: Togan, s. 149-150; Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi I-III*, (TTK Yay., 2. baskı,), Ankara 1987, s. I,54-121; Bayur, "Ortaçağda Türkler ve Hindistan", *III. Türk Tarih Kongresi,* 1943, ss. 130-155; Enver Konukçu, *Kuşanlar ve Akhunlar Tarihi,* Ankara 1973; M. Fuad Köprülü, "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar", *Belleten*, Temmuz 1944, c. VIII, sayı: 31, ss. 421-452; R. N. Frye-A. Sayılı, "Selçuklulardan Evvel Ortaşarkta Türkler", *Belleten,* Ocak 1946, c. X, sayı: 37, ss. 97-131; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri Devletler ve Hanedanlar I-V*, (Kültür Bak. Yay.), Ankara 1989-1996, s. I,823. Ayrıca Bkz. D. Ali Akbulut, *Arap Fütuhatına Kadar Maveraünnehr ve Horasan'da Türkler (MÖ 2.-MS 7. YY'a Kadar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1984; M. Tezcan, *Kuşanlar Tarihi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1996, "Kuşanların Milliyeti Meselesi" başlığı: s. 346-367.

19 Bkz. M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I-II*, (Ötüken Yay.) İstanbul 1989, s. II,21, 347 vd..

20 Bkz. Şebânkâreî, Muhammed b.'Ali, *Mecma'u'l- Ensâb fi't- Tevârîh*, (Tashîh: Mir Hâşim Muhaddis, 2. Baskı), Tehrân 1376, s. 36-41; Erdoğan Merçil, "Sebüktegin'in Pend-Nâme'si (Tanıtma, Farsça Metin ve Türkçe Tercümesi)", *İslâm Tetkikileri Enstitüsü Dergisi*, 1975, c.



Köle" olarak Sâmânî Emîri Alptegin tarafından satın alındığını ifade ederek,[21] Sultan Mahmud'a ait şu nesebi zikrederler: Mahmud b. Sebüktegin b. Cûk Kara Beckem b. Kara Arslan b. Kara Mellet b. Kara Yağmân b. Fîrûz b. Yezdicerd b Şehriyâr el-Fâris.[22] Ebû'l- Gazi Bahadır Han ise, tartışılabilecek bir iddiasında, "Sultan Mahmud Gazneli'nin babası Sebüktegin Kayı halkından olup, onu Türkmenler esir ederek tacire sattılar" derken,[23] Sebüktegin'in nesebinin Osmanlılar gibi "Kayı Boyu"ndan olduğunu ifade etmektedir.[24]

Bölgede kurulan devletlerin bir kısmının Türk olup olmadığı hakkında birtakım tartışmalar varsa da,[25] buradaki Müslüman hâkimiyeti, XIII/XIX. yüzyıla kadar hemen hemen hep Türk devletleri aracılığıyla sağlanmış ve bölgedeki dinî, ilmî, mimarî, kültürel ve sosyal faaliyetlerin neredeyse tamamı bu Müslüman Türk devletleri sayesinde gelişmiştir.

VI, cüz: 1-2, ss. 202-232, s. 227; Nizâmülmülk, Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî, *Siyâset-Nâme (veya Siyeru'l- Mulûk)*, (Çev. ve Haz.: M. Altay Köymen, Kültür Bak. Yay.), Ankara 1982, s. 135; M. Fuad Köprülü, "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar", ss. 421-452.

21 Bkz. Curfâdekânî, Ebû'ş- Şeref Nâsıh b. Zafer b. Sa'd, *Tercüme-i Târîh-i Yemînî*, (Tashîh ve Tahşiye: Ali Kavîm), Tehrân, 1334/1915, s. 31; Nizâmülmülk, s. 135; el-Cüzcânî, Ebû'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabakât-ı Nâsırî I-II*, (Tashih ve Ta'lik: Abdu'l- Hayy Habîbî, 2. baskı), Kâbil 1963, s. I,226; Reşiduddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih (c. 2. cüz 4)*, (Sa'y ve İhtimam: Ahmed Ateş, TTK Yay.), Ankara 1957, s. 3-5; Reşiduddin Fazlullâh, *Oğuz Destanı*, (Çev. Z. Velidi Togan, Enderun Yay., 2. baskı), İstanbul 1982, s. 75-76, 111-112; Şebânkâreî, s. 37; Firişte, Muhammed Kâsım Hinduşâh, *Târih-i Firişte (veya Gülşen-i İbrâhimî) I-II*, Taşbaskı, byy., ts., s. I,18; Nizâmuddin-i Ahmed, Hâce, *Tabakât-ı Ekberî I-II (veya Tabakât-ı Ekber-Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî)*, (Tashih: M. A. I. C. S.), Calcutta 1927, s. I,5; el-Bedâyunî, Abdu'l- Kâdir b. Mulûk Şâh, *Müntehâbu't-Tevârih I-II*, (Tashîh: Mevlevî Ahmed Ali), Kalkutta, 1865-1869, Calcutta 1898, s. I,14; Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hând Şâh, *Târih-i Ravzatu's- Safâ I-XI*, Tehrân 1338/1919-1339/1920, s. IV,86; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*, Cambridge 1931, s. 34; A. Y. Yakubovsky, "Gazneli Mahmud, Gazne Devletinin Menşei ve Karakteri Meselesine Dair", (Çev. Ahmed Caferoğlu), *Ülkü Mecmuası,* 1939, c. XII, XIII, sayı: 72-76, sayı: 75, s. 241.

22 Bkz. Reşiduddin, *Câmi'u't- Tevârih,* s. 3-5 ve *Oğuz Des.*, s. 75-76, 111-112; Cüzcânî, I,226; Şebânkâreî, s. 37.

23 Bkz. Ebû'l- Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime Türklerin Soy Kütüğü*, (Çev. ve Haz. Muharrem Ergin, Tercüman 1001 Temel Eser), İstanbul ts., s. 57.

24 Bkz. Öztuna, s. I,826. Ayrıca bkz. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (Çev. Yıldız Moran, E Yay., 2. baskı), İstanbul 1984, s. 29-30.

25 Bkz. Öztuna, s. I,823-885; Enver Konukçu, "XIII-XVI. Yüzyıllarda Hindistan'da Türk Kurucular ve Hanedanlar", *Erdem*, c. IX, sayı.: 27, ss. 1177-1181; Salim Cöhçe, "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", *Türkler*, ss. VIII,689-730; İqtidar Husain Sıddıqui, "Gurlular", *DİA*, XIV,207-211; S.A.H. Haqqi, *Hindistan'daki Türk Tesiri İlk Dönem 1206-1414*, (METU Yay.), Ankara 1984, s. 24; Kutupşahiler hakkında bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, (Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 76.

Mahatma Gandhi'nin (1869-1948) dediği gibi, 'Hindistan'ın bir ana ve onun sahip olduğu iki çocuğundan birinin Türkler, diğerinin ise Hintliler olduğu' düşünüldüğünde, Hindistan'daki sosyo-kültürel her mirasın -İngiliz işgaline kadar- Türk ve Hint eseri olduğu kabul edilecektir. Bugün Hindistan'ın ve oradaki Müslümanların, varlıklarını ve medeniyetlerini tamamen Türklere borçlu olduklarını düşünmekteyiz. İslâmiyet açısından baktığımızda da, Hint İslâmî mirasının hemen tamamının, Türk devletlerinin katkısıyla oluşması da bu iddiamızı desteklemektedir. Bölgede isim ve eserleri zikredilen her âlim, mutasavvıf, sanatçı vb.nin, varlığının sebebi neredeyse bu Türk devletleridir. Söylemek istediğimiz husus, bu kişilerin Türk olup olmaması değil, bu kişilerle oluşan ve gelişen Hint-İslâm medeniyetinin, Türklerin veya Türk devletlerinin katkısıyla olduğunu vurgulamaktır.[26]

V/XI. asırdan sonra Hindistan yarımadasında kurulan Müslüman devletler sırasıyla şunlardır: Gazneliler (392-583/1001-1187), Gurlular (391-612/1000-1215), Delhi Sultanları (Memluklar, Halaçlar, Tuğluklar) (603-817/1206-1414), Keşmir Sultanları, Gucerat Sultanları, Cavnpur Şarkî Sultanları, Malva Sultanları, Behmenîler, Handeş Farukî Sultanları, Babürlüler (933-1275/1526-1858), Afganistan Şahlığı, İngiliz Hâkimiyeti ve Hindistan Cumhuriyeti. Tabii bunların yanında tarih boyunca Hindu devletler de sürekli yer almaktadır.

Hindistan'da İslâmiyet

Hindistan'da Türkler, ilkçağlardan itibaren görülse de, İslâmiyet'in girişi Emevîler zamanında Muhammed b. Kâsım'ın Sind fetihleriyle başlamıştır (92/710). Fakat bölgede İslâmiyet'in kalıcılığı Türk Gazneliler Devleti'yle (392-583/1001-1187) başlamış ve Babürlüler Devleti'nin (933-1275/1526-1858) bölgenin hâkimiyetini İngilizlere bırakmasına kadar 858 sene İmparatorluklar eliyle devam etmiş ve günümüzde de bölgedeki Müslüman devletler aracılığıyla varlığını sürdürmektedir.

Bu bölgelere İslâmî tebliğin ilk olarak dört Halife zamanında geldiği, İran'ın tamamının bu dönemde İslâmlaştığı ve Emevîler döneminde de bu faaliyetin yayılarak Maveraünnehr ötesine ulaştığı malumdur. Ancak daha sonraki dönemlerde ötelere ulaşan fetihlere aynı şekilde devam edilemediği gibi, fethedilen her yerde de tam bir hâkimiyet sağlanamamıştır. Hemedân, Kazvîn, Rey, Azerbaycân, Merv, Belh ve Nişâbûr dâhil bütün Horasan (21/641-22/642) ile Kirmân, Mekrân ve Sîstân Halife Ömer zamanında fethedilmiştir (23/643).[27]

[26] Öztuna, burada kurulan Türk devletlerinin tamamının Sünni-Hanefi olduğunu, fakat bir kısmının ise Afganlaşmış Türk olduklarını, ayrıca hepsinin resmi dil olarak Farsçayı kullandıklarını söyler. Bkz. Öztuna, s. I,824, 828, 834, 838, 839, 841, 842, 844, 849.

[27] Bkz. Öztuna, s. I,77.



Halife Osman zamanında da seferlere devam edilmiş (39/659),[28] Afganistan ve Pencap 44/664 yılında fethedilmiştir.[29] Daha sonra akınlar biraz kuzeye yönelerek, 87/705-97/715 yılları arasında, Buhara, Semerkand, Fergana dâhil bütün Maveraünnehr, Kaşgar ile bazı Afgan ve Hint şehirleri fethedilmiş ve Multan içlerine kadar girilmiştir.[30]

Fetih yılından (22/642) itibaren valilerle idare olunan Horasan eyaleti, önce Tâhirîler (206/821-261/875), sonra Saffârîler (253/867-906/1500) ve daha sonra da Sâmânîlerin idareleri altında yönetilmiştir.[31] Pakistan (Sind), bir ara kısmen Hinduların eline geçtiyse de Karmatîlerin işgaliyle durum değişmiştir. Sind'e ilk İsmaîli Dâîsi 270/883 yılında gelmiş ve Fâtımî Halifesi 'Aziz'in bir miktar askerle gönderdiği İbn Şeyban, 367/977 yılında Multan'ı almış ve böylece hutbenin Fâtımî Halifesi adına okunmasını sağlamıştır.[32] Ancak bundan sonra Gaznelilerin bölgeye yaptıkları seferler ve fetihlerle, bölgede Sünnilik ve bilhassa Hanefilik yerleşecektir.

İslâm'ın girdiği her bölgede olduğu gibi bu bölgede yayılmasında da etkili olan unsurlar şunlardır: Evlilikler ve evlat edinme gibi sosyal sebepler; İslâm'ın hoşgörüsü, âlimler, dervişler, sûfîler ve genel olarak tarikatlar yoluyla gerçekleştirilen tasavvufî ve dinî faaliyetler, geleneksel inançların yetersizliği ve bünyele-

---

28 Bkz. Öztuna, s. I,180; Recep Uslu, "İslâm Orduları Tarafından Fethinden Selçuklular'a Kadar Afganistan", Afganistan Üzerine Araştırmalar, (Yay. Haz.: Ali Ahmetbeyoğlu), İstanbul 2002, ss. 1-26, s.1-3.

29 Bkz. Öztuna, s. I,105.

30 Bkz. Öztuna, s. I,108; Jean Souvaget, *İslâm Dünyası Kısa Kronolojisi*, (Çev. F. Reşit Unat-S. Kemal Yetkin, 2. Baskı), Ankara 1963, s. 14-15; Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, s. 110. Ayrıca bkz. T. W. Arnold, *İntişârı İslâm Tarihi*, (Çev. Hasan Gündüzler, 2. baskı, Akçağ Yay.), Ankara 1982, s. 209-221, 256-296; Zekeriya Kitapçı, *Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler*, Konya 1988, s. 87; Pani Pati, Mevlânâ Şâh Muhammed İsmail, *İslâm Tarihi*, (Çev. Ali Genceli, Toker Yay.), İstanbul 1992, s. 614-619.

31 Bkz. Öztuna, s. I,160, 706-712. Tahiriler hk. Bkz. Hasan Kurt, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara 2002 ve Samaniler hk. Bkz. Aydın Usta, *Samaniler Devleti'nin Kuruluş Devri*, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv., Sosyal Bilimler Enst. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1999; Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni*, (Yeditepe Yay.), İstanbul 2008.

32 Bkz. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, s. I,94; T. W. Haig, "Multan", *İA*, VIII,578; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (3. Baskı), Ankara 1988, s. 265-266; Ahmet Ocak, "Karmatîlik ve Hindistan'a Yayılması Karşısında Gazneliler", *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, Malatya 2001, sayı: 1, ss. 33-45.

rinde taşıdığı problemlerin çözümlenmesi, Müslüman idaresinin etkisi, ekonomik sebepler, Hindistan'daki sosyal yapı/kast sistemi.[33]

Böylece Hulefâ-i Râşidûn döneminden Gazneliler dönemine kadar geçen süre zarfında gerek başlangıçta sûfîler ve tüccarların tebliği yoluyla, gerekse savaş yoluyla kuzey Hindistan bölgesinde pek çok başarılı fetihler gerçekleşmiş, fethedilen bölgelerdeki halktan pek çok kimse İslâmiyet'i seçerek Müslüman olmuştur. Ayrıca fetihler boyunca yürütülen iskân ve göç faaliyetleri de Hindistan'ın İslâmlaşmasına hız kazandırmıştır.[34]

Bugün Hindistan yarımadasında yer alan ülkelerden Hindistan, Afganistan, Pakistan ve Bangladeş ülkeleri ile muhtemelen buralarla bağlantılı olarak Müslüman olan ülkelerden Endonezya, Malezya, Brunei ve Maldiv ülkelerinde yaşayan Müslüman halkın tamamına yakını Sünni ve Hanefi'dir.

Türklerin Bölgedeki Tesirleri

Bölgeye gelip yerleşen Türkistan/Orta Asya kökenli Türklerin, Hindistan'ı İslâmlaştırmakla beraber kendi kültürlerini ve diğer birçok gelenek ve özelliklerini de bölgeye taşıdıklarını görmekteyiz. Şimdi yukarıda ismi geçen Türk devletlerinin büyüklerinden Gazneliler (1001-1187), Delhi Sultanları (Memluklar, Halaçlar, Tuğluklar) (1206-1414) ve Babürlüler (1526-1858) örneklendirilerek, Türklerin Hint-İslâm kültür ve medeniyetindeki rolü ve etkileri ele alınacaktır. Çünkü "Hindistan Türk imparatorluğu Gazneli Mahmud'dan XII/XVIII. asrın ikinci yarısına kadar daima dünyanın büyük devletleri arasında yer almış, zaman zaman ehemmiyet bakımından dünyanın ikinci, hatta üçüncü devleti olabilmiştir."[35] Bu etkileri siyasî ve askerî etkiler ile dinî ve kültürel etkiler olmak üzere iki başlık altında ele almaya çalışacağız.

1. Siyasî ve Askerî Tesirler

İslâmiyet'in diğer birçok yerde olduğu gibi Hindistan'da da fetih, ihtidâ, kolonileştirme ve göçler yoluyla yayıldığını söylemiştik.[36] İhtidâ, yukarıda kısmen temas ettiğimiz üzere, dinî, tasavvufî ve ticarî münasebetler yoluyla kendiliğinden gelişen bir süreç iken, kolonileştirme ise, fetihlerden sonra yapılan iskân faaliyetlerinin getirdiği yayılma hareketleridir.

---

[33] Örnekleri için bkz. Haticetül Kübra Taşcı, *Hindistan Coğrafyasında İslâmiyet'in Yayılması*, (Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri), Rize 2010, ss. 21-60.

[34] Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları,* s. 110-113; M. Aziz Ahmed, *Siyasi Tarihi Meseleleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*, (Çev. Tansu Say, Tercüman Gazetesi 1001 Eser Yay.), byy. ts., s. 63-64.

[35] Bkz. Öztuna, I,841.

[36] Bkz. K. A. Nizami, "Hindistan-Din", *DİA*, XVIII,85.



Hindistan'daki Müslüman Türk hâkimiyeti, ilk defa Gaznelilerle başlamış ve Abbasi halifesinin Gaznelilerle kurduğu ilişki, sonraki Türk devletleriyle de aynen devam etmiştir.[37] Karahanlılar, Sâmânîler vasıtasıyla Müslüman oldukları gibi, Gazneli Devletinin asıl kurucusu sayılan Sebüktegin de köle olarak Sâmânîlerin memleketine gelince Müslüman olmuştur.[38]

Uzun tarihi boyunca değişik ırklardan çeşitli kavimlerin istilâsına uğramış ve istilâcılar için âdeta bir çıkmaz sokak teşkil etmiş olan Hindistan'ın, çok karışık bir etnik yapıya sahip olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Ülkenin en eski halklarından biri koyu renkli Dravidler ve Avustraloidlerdir. Daha sonra bu topraklara milâttan önce II. binyılın ortalarında Hint-Ârî kökenli beyazlar, milâttan önce VI. yüzyılda Persler, IV. yüzyılda Yunanlılarla Makedonlar, ardından Akhunlar (Türkler), Moğollar ve Afganlar gelmiştir. Değişik ırk, dil ve dinden insanların gelişi ve tamamının veya bir kısmının mevcut halkla karışarak buraya yerleşmesi, Hindistan'da dil ve kültür bakımından büyük bir çeşitliliğe yol açmıştır. Ülkede konuşulan dillerin sayısının 1600 kadar olması da bu çeşitliliğin en önemli delili sayılmalıdır.[39] Günümüzde eğitim görmüş her Hintlinin genelde üç dil birden öğrenmek zorunda olduğu göz ardı edilmemelidir: Birincisi resmî dil olan İngilizce, ikincisi kendi yerel lehçesini içeren dil, üçüncüsü de kendi eyaletinde konuşulan dil.[40]

Müstakil İslâm devletlerinin ortaya çıkışının Abbasiler zamanında vuku bulduğu malumdur. Bu dönemde ortaya çıkan devletlerin sultanları, halifenin güçlü olup olmamasına bakmaksızın, Peygamberin vekili gördükleri halifeye karşı her zaman bağlılık arz etmişlerdir. Bu dönemdeki Türk devletleri tarafından -zaman zaman aksama ve çatışmanın yol açtığı kırgınlık olsa da-[41] Abbasi halifesine karşı herhangi bir saygısızlık gösterilmediğini, bağlılık alameti olarak hutbede halifenin isminin okunduğunu ve sikkelerde halifenin isminin yazıldığını bilmekteyiz. Bunların arasına Hindistan'daki Türk devletlerinin yöneticile-

---

37 Bu hususta geniş malumat ve daha sonraki dönemde bölgede meydana gelen gelişme ve tartışmalar için bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 7-101.

38 Bkz. Arnold, s. 218-9; Togan, s. 152.

39 Bkz. Sırrı Erdinç, "Hindistan-Fizikî ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, XVIII,71. Ayrıca bkz. http://www.indembassy.org.tr/html/sayfa6.htm. 10.05.2007.

40 Bkz. Refik Turan-Fatma Ahsen Turan, "Hindistan'a Yapılan Bir Araştırma Gezisi ve Balabanlar", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2005, yıl: XII, sayı: 35, s. 119.

41 Gazneliler için bkz. Key Kâvûs, Unsuru'l-Me'âlî b. İskender b. Kâbûs b. Vaşmgîr, *Kâbûs-Nâme (Nasîhât Nâme)*, (Tahkik: Reuben Levy), London, 1951, s. 119-120; Hamdullâh-ı Müstevfî, Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Kazvînî, *Târih-i Güzide*, (Tahkik: Abdülhüseyn Nevâî), Tehran, 1336-9/1917-20, s. 351, Şibli-i Nu'mânî-i Hindî. *Şi'ru'l-'Acem ya Târîh-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İrân I-V*, (Farsçaya çev.: S. Muhammed Takî Fahr Dâ'î Geylânî), Tahran 1335/1916, I,84

rini de dâhil edebiliriz.[42] Hatta bastırılan sikkelerin üzerinde görüldüğü şekliyle ve kaynakların verdiği bilgilere göre sultanların, saltanata çıktıkları zamandaki halifenin ismini, halifenin ölümünden sonra bile zikretmeye devam etmişlerdir.[43]

Gaznelilerden daha fazla Hindistan'ı etkileyen, orada Türk hâkimiyetini XIII/XIX. asra kadar sökülemez bir şekilde kuran ve bölgede önemli sosyal, ekonomik ve siyasal değişikliklere yol açmış olan devlet, Delhi Sultanlığı (Hindistan Türk Memlukları)'dır. Delhi Sultanlığı, "bugünkü bütün Pakistan ile Hindistan'ın şu eyaletlerini ihtiva etmekteydi: Güney Pencâb, Racastân, Gucerât, Delhi, Ağra, Ûd, Allahâbâd, Bihâr, Bengal, Assâm, Mâlwa. Bu topraklar 2.840.000 km^2'nin üzerindedir ve 1981'de üzerinde yaklaşık 595 milyon nüfus yaşamaktaydı. Gazneliler ve Gurluların fütûhâtının geçici mi, kalıcı mı olduğu, Brahman Hindularla Müslüman Türkler arasında münakaşalı idi. Memluklar, bunu münakaşa mevzuu olmaktan çıkarmışlardır. Memlukların 90 yıl içinde üç deha sahibi hükümdar yetiştirmeleri, bu zemini hazırlamıştır: Aybey (603-607/1206-1210), İltutmuş (607-634/1210-1236) ve Balaban (665-685/1266-1286). Sonra gelen Kalaç hanedanından Sultan Alaaddin Muhammed (696-716/1296-1316) gibi büyük bir dâhi, eseri tamamlamış, Güney Hindistan'a (Dekken) nüfuz edemeyen Memlukların imparatorluğunu Seylan'ın karşı yakasına kadar götürmüş, tarihte ilk defa olarak Hindistan kıtasını tek bir devlet halinde birleştirmiştir."[44] İkinci birlik ise, Babürlü Ekber Şah zamanında (1556-1605) sağlanacaktır. Hindistan'ın Moğol istilâsından kaçan kişi ve âlimlere kucak açmasıyla, ilim ve kültür alanında önemli gelişmeler kaydedilmiş, ticaret hayatı canlanmış ve özellikle Delhi her açıdan zamanın en büyük merkezlerinden biri haline gelip milletlerarası bir hüviyet kazanmıştır.[45]

Mısır'da Memlukların Aynu Câlûd zaferinde Moğolları durdurması gibi, geçici de olsa Moğolların Hindistan'a sızmasını, Sultan Balaban'ın oluşturduğu savunma hattı engellemiştir. Tuğluk sultanı Gazi Melik, yirmi dokuz Moğol akınını püskürtmekle büyük bir saygınlık kazanmış, bu yüzden ve Hindu irtidat ve ayaklanmalarını bastırdığı için 'Gazi' unvanını almıştır.[46]

---

42 Bkz. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, (Ankara Okulu Yay.), Ankara 2002, s. 70-78.

43 Bkz. Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, 129-139. Bu durum Moğol istilasından sonraki süreçte Delhi sultanlarında da görülmektedir. Bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 15-19.

44 Bkz. Öztuna, I,834.

45 Bkz. Azmi Özcan, " Hindistan-Tarih", *DİA*, XVIII,76.

46 Bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 24, 27-28.



Muhammed b. Tuğluk'un İslâm Birliğini kurmayı planladığını, ancak buna yönelik faaliyetlerinin, Timur'un saldırılarıyla sonuçsuz kaldığını görmekteyiz.[47] Şeklen de olsa Abbasî ve Osmanlı hilafetine olan bağlılık aynı zamanda Sünnilik açısından da önemli olmuş ve hatta Sünni İslâm'ı tek bir birlik olarak düşünen sultanlar da bulunmuştur.[48]

Delhi Türk Sultanlığı'ndan sonra Hindistan'da en çok etkili olan Türk devleti Babürlülerdir. 913/1507 yılında, padişah unvanını alan Bâbür, kendisini Timur'un en büyük varisi ilan etti. Ele geçirdiği yeni toprakları sadık beyleri arasında paylaştırdı. İdare ve orduyu düzene soktu. 925/1519'da Sind Irmağı'nı geçerek Pencab yöresinde hâkimiyet kurdu. 929/1522'de Sind ve Belücistan arasındaki bölgeye de hâkim oldu. 931/1524'de Delhi Sultanı İbrahim Ludî'nin kuvvetlerini yendikten sonra Lahor'a girdi. Bundan sonra Delhi'ye giren Bâbür, 933/1526'da Hint-Türk İmparatorluğu'nu kurmuş oldu. 934/1527'de putperest Hindulardan oluşan bir orduyu yenince "Gazi" unvanını aldı.

Bâbür, Delhi'den sonra Ağra'yı da alıp burasını başkent yaptı ve 935/1528'de Luknov ve Bengal'i de ele geçirdi. Fakat 936/1529 sonlarına doğru hastalanarak 937/1530'da başkent Ağra'da öldü. Bâbür, kendisinin ve askerlerinin Türk oluşu ile iftihar eden, adil, koruyucu bir hükümdardı. Kendisini beylerine ve kumandanlarına sevdirmişti.

Babasının ölümü üzerine tahta çıkan Hümâyûn 26 yıl saltanat sürdü. Fakat saltanatının ilk yıllarında tahtına göz dikenlerle ve babasının yendiği düşmanlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Öte yandan, Ludî hükümdarı Mahmud Ludi, Afgan emirleri ve bazı racalar ile birleşerek Hümâyûn'a karşı harekete geçti. Gucerat hükümdarını da hareket için tahrik etti. Fakat Hümâyûn Şah ikisini de yendi. Ancak çok geçmeden kardeşleriyle arasında kavga çıkınca, Şah Tahmasb'a (Safevilere) sığınmak zorunda kaldı. Daha sonra Kâbil, Kandehar ve Bedahşân'ı geri aldı. Babası Bâbür gibi o da Kâbil'i üs yaparak yeniden fetihlere başladı. 963/1555'te büyük Afgan ordusunu yenerek Delhi'ye girip, kardeşleriyle anlaşarak yeniden İmparatorluğa hâkim oldu. Hümâyûn Şah, Tahmasb'dan yardım görse de Şiiliğe itibar etmemiş ve Safevileri kendi devletinin geleceğini tehdit eden bir tehlike olarak görmüştür. Onun için Osmanlı Padişahı Kanuni Sultan Süleyman'a "Padişah Baba" diye hitap eden mektuplar yazmıştır. 28 Şubat 1556 günü ölmüştür.

Yerine on dört yaşında tahta çıkan Ekber Şah, 49 yıl saltanat sürdü. Yirmi yaşında kadar devlet idaresinde başyardımcısı ve yetkili olan atabeyi Bayram Han'ı zorla emekli ederek Hacca gönderdi ve bundan sonra ülkenin tek hâkimi

---

47 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 29-31.

48 Bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 61. Bu hususta ayrıca bkz. Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, (Asam Yay.), Ankara 2000, s. 65-125.

oldu. Güçlü bir teşkilat kurdu. Ayaklanmaları ve dağılmaları önledi. 986/1578'de Bengal, 989/1581'de Kâbil, 996/1587'de Keşmir, 1001/1592'de Sind ve 1003/1594'de Kandehar'ı tam olarak itaat altına aldı. Ekber Şah zamanında, sarayda, Hint tesiri artmaya başladı. Haremine aldığı Hintli kadınların tesiri ve hoşgörüsü ile Hinduların da vatandaş sayılarak asker ve devlet memuru olmalarını sağladı. Müslümanlarla Hindular arasında eşitlik sağlanınca ülkede gerginlikler azaldı. Birçok bakımdan eşitlik sağlandığı için azınlığın çoğunluk üzerindeki hâkimiyeti bir mesele olmaktan çıkmış, fakat yine de toplumsal açıdan beklenen olamamıştı. Ekber Şah, 1012/1603'te hastalanmış ve 1014/1605'te ölmüştür.

Daha sonra tahta çıkan Selim Cihangir Şah, yirmi iki yıl saltanat sürdü. Adil, fakat zevk ve eğlenceye düşkün bir hükümdar idi. Hemen hemen hiçbir askerî başarı elde edemedi ve Kandehar şehrini İranlılara kaptırdı. Devletin ileri gelenleri de kendi nüfuzlarını arttırmak için mücadele etmekten başka bir şey yapmadılar. Cihangir'in yaptığı en önemli iş Ağra ve Lahor arasındaki yol idi. Zayıf iradeli bir hükümdar olan Cihangir zamanında saray ve entrikalarına kadınlar da karışmaya başladılar. Gevşek yönetimi yüzünden oğulları ile arası açıldı.

İngilizlerin, Hindistan ticaretine el atmaları ve Gucerat'ın Surat limanında tüccarlarının yerleşeceği bir yer açmaları da Cihangir zamanına rastlamaktadır (1022/1613). İngiltere'nin bir köprübaşı olarak kullandığı bu liman, zaman içinde İngilizlerin bütün ülkeyi ele geçirmesini sağlayacaktır. Cihangir, tahttan indirileceği bir sırada öldü ve oğlu Hürrem Şah, 'Şah Cihan' adı ile tahta çıktı (1038/1628).

Evrengzib'in (I. Alemgir'in) 1119/1707'ye kadar süren saltanat döneminde, imparatorluk en geniş sınırlarına ulaştı ve Hindistan'ın tamamı Türk hâkimiyetine girdi. Evrengzib, koyu bir Müslüman, cesur bir komutan, iyi bir idareci ve yeniliklere açık bir devlet adamı idi. Taht kavgasına girişen kardeşlerini ortadan kaldırdı. Evrengzib, Türk ve Müslüman dünyası ile iyi ilişkilerde bulunmuş, komşuları ile önemli bir meselesi olmamıştır. Halktan alınan vergileri azaltmış, düzeni ve huzuru sağlamıştı. Fakat onun zamanında Hindistan ticaretine İngilizlerden sonra Hollandalılar da el atmış, Gucerat limanlarında onlara da bazı imtiyazlar verilmişti. Ülkesinde gittikçe çoğalan yabancı şirketlerin sömürücü tutumlarından şikâyetçi idi, ama kendi ticaret gemilerini Hint Denizi'nde korsanlara karşı İngilizler koruduğu ve Hindistan'ın ekonomik menfaatleri onları hoş tutmayı gerektirdiği için, gümrük vergilerini arttırmaktan başka bir şey yapamadı.

Evrengzib, Hindistan'ın en adil hükümdarı olarak isim yaptı. En büyük kusuru, Türkistan'dan yeteri kadar Türk askeri getirmemiş olmasıdır. Çünkü Türkistan askerleriyle hem çoğunluğun baskısına hem de ülkeyi ele geçirmeye çalışan Batılılara karşı daha güçlü ve başarılı olacaktı. Evrengzib, 1119/1707



yılında öldü ve bütün Türk devletlerinde kötü bir gelenek halini alan taht kavgaları yine başladı.

Evrengzib'den sonra, kabiliyetsiz şehzadelerin birbirlerine düşmeleri, racaların isyanı ülkeyi sarstı ve gerileme başladı. Nihayet oğullarından I. Bahadır Şah tahta çıktı. Fakat onun zamanında Racputlar isyan ettiler. Sih'ler de başkaldırdı ve büyük karışıklıklar yarattılar. Bu kargaşalıktan yararlanan Afganlılar bağımsızlıklarını ilan etmekte gecikmediler.

1136/1723'te 'Delhi' ve 'Haydarabad' şahlıkları olmak üzere ülke ikiye ayrıldı. Bu durumdan yararlanan İran (Avşar) hükümdarı Nadir Şah 1152/1739'da Kuzey Hindistan'ı ve Delhi'yi zapt etti. Çok büyük ganimet aldı. Hint-Türk İmparatorluğu'nun hazinesinden o zamanın parasıyla 700 milyon rupilik kısmına el koydu. Fakat Bahadır Şah'ın torununu yerine bıraktı.

1161/1748'de bu defa Afganlı Ahmed Şah Hindistan'a girdi. Sind, Pencap ve Keşmir eyaletlerini hâkimiyeti altına aldı.

Artık Babürlü hâkimiyeti iyice zayıflamış, sınırları daralmıştı. 1174/1760'ta II. Alemgir Şah, veziri tarafından öldürüldü ve yerine II. Şah Âlem geçti. Bu şah, ülkeye gittikçe yayılan İngilizlerle savaştı. Ancak 1178/1764 Baksar Savaşında yenilgiye uğrayınca, İngilizler idareye hâkim oldular ve bundan sonra gelen hükümdarlar bir İngiliz memuru olmaktan ibaret kaldılar.

1180/1766'da, Allahabad Anlaşması'yla pekişen İngiliz hâkimiyetinden sonra bazı direnişler, isyanlar oldu. Mesela 1274/1857'de büyük 'Sipahi İsyanı' çıktı. Ama İngilizler bu isyanı da bastırdıktan sonra 1275/1858'de bütün Hindistan'ı İngiliz İmparatorluğu'na kattılar. 1294/1877'de Kraliçe Victoria resmen Hindistan İmparatoriçesi ilan edildi.

Babürlüler kurdukları bu cihan devletiyle Hindistan'ın yaklaşık tamamında, İslâm medeniyetini sahiplenmişler, korumuşlar ve onu yaymışlardır. Babürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Bâbür Şah'ın vefatı zamanında devletin sınırları 2.659.305 km^2 kadar iken (1981'de bu topraklarda 413.120.000 kadar bir nüfus vardı), Âlemgîr zamanında İmparatorluğun en yüksek sınırları 4.985.198 km^2'ye erişmiştir (ki, 1981'de bu topraklarda yaşayan nüfus 935.818.000 kadardı).[49]

Hindistan'da Gazneli Sultanı Mahmud'dan (388/998) son Babürlü sultanı II. Bahadır Şah'a (1275/1858) kadar 73 Türk hükümdarı gelip geçmiştir.[50]

[49] Bkz. Öztuna, I,855-856.

[50] Bkz. Öztuna, I,884.

2. Dinî ve Kültürel Tesirler

Hindistan'a Türklerin ve İslâmiyet'in girerek bir daha çıkmazcasına yerleşmesinin Gaznelilerle başladığını ve onların bıraktığı Sünni geleneğin,[51] günümüze kadar aynen devam ettiğini söylemiştik. Bu bağlamda Abbâsî Hilâfetine cidden ve samimiyetle bağlı bir politika sürdüren Sultan Mahmud, tabi kılmak için kendisiyle irtibat kuran Mısır Fâtımî Halifesi ve elçilerine meyil ve iltifat etmemiştir.[52] Hatta Nizamülmülk'e göre, Sultan Mahmud'un devletinin memuriyetlerini Horasanlılara vermesinin nedeni, onların Hanefi veya Şafii olmalarıdır.[53]

Sultan Mahmud, Hindistan seferlerinde asıl gaye olarak 'cihad'ı gözetmiş[54] ve oraya, tartışmalı olsa da, genel olarak kabul edildiği üzere 17 sefer düzenlemiştir.[55] Hindistan'a yapılan bu seferlerde çeşitli vesilelerle Karmatîler cezalandırılmış, Hindistan kapıları Müslümanlar için kolaylaşmış, Hindistan-Horasan

---

51 Sünni geleneğin devamı mezhepler ve tarikatlar yoluyla olmuştur. Bu hususta ayrıca bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul 2002; Mehmet Demirci, "Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler*, ss. V,489-497; Saffet Sarıkaya, "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *Türkler*, ss. V,498, 508; A. Vehbi Acer, "Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâturidî'nin Yeri ve Etkisi", *Türkler*, ss. V,518-526; A. Turan Yüksel, "Ahmed Yesevî: Hayatı, Eserleri, Fikir ve Tesirleri", *Türkler*, ss. V,545-551, Necmeddin Bardakçı, "Şâh-ı Nakşibend ve Türk Dünyasındaki Etkileri", *Türkler*, ss. V,552-560.

52 Bkz. Curfâdekânî, Ebû'ş-Şeref Nâsıh b. Zafer b. Sa'd, *Tercüme-i Târih-i Yemînî*, (Tahkik: Cafer Şi'ar), Tehrân, 1345, s. 237-9; Gerdîzî, Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Hayy b. ed-Dehhâk b. Mahmûd, *Zeynu'l-Ahbâr*, (Tahkik: Abdülhayy Habibi), İrân, 1347/1928, s. 181; İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târih I-XII*, (Tahkik: C. J. Tornberg), Beyrut 1385/1965, IX,340; Fasîh, Ahmed b. Celâluddîn Muhammed-i Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî I-II*, (Tahkik: Mahmud Ferruh), Meşhed, 1341/1922, II,116; Nizâmuddin-i Ahmed, Hâce, *Tabakât-ı Ekberî I-III*, Calcutta, 1927, I,10.

53 Bkz. Nizâmulmülk, s. 83.

54 Bkz. Erdoğan Merçil, "Gazneliler'in Hindistan Siyaseti", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İÜEF Tar. Ar. Der.*, İstanbul 1991, ss. 547-561. Hindistan seferleri ile ilgili en menfi görüş Yakubovsky'ye ait olmakla birlikte Avrupalı müelliflerin hemen hepsi "Hindistan seferlerinin gayesinin mâlî kazanç, ganimet ve haraç elde etmek olduğu" kanaatindedirler. Merçil'in mezkur makalesinde verdiği Avrupalı müelliflerin isimlerine, görüşleri çok aşırı olmasa bile, Hudgson da eklenebilir. Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni I-III*, (Red. ve Yay. Yaz.: Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1993, II,41.

55 Tüm seferler için bkz. Curfâdekânî, 155-253; Gerdizî, 177-192; İbnu'l-Esîr, IX,179-246. Baloch, Sultan Mahmud'un 12 veya 13 sefer yaptığını, bu sayıyı müsteşriklerin abarttığını ve Hindistan seferlerinin her yıl değil, zaman zaman ve sadece Hindular üzerine değil, Kusdar, Multan ve Sind gibi Müslüman yöneticilerin üzerine yapıldığını da söyler. Bkz. N. A. Baloch, "Gazneliler'in Hakimiyeti ve Lahor Krallığı Müessesesi", çev.: Esin Kahya, *Erdem*, c. VII, sayı: 20, Ocak 1991, s. 554-555; M. Hanefi Palabıyık, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-,* Ankara 2007, yıl: 11, sayı: 32, ss. 139-152.



ticaret yolu iyice açılıp gelişmiş, bölgede birçok yere camiler yapılarak hocalar tayin edilmiş, bu seferlerden dolayı da Hintlilere bir yılgınlık ve Sultan Mahmud korkusu yerleşmiştir.

Sultan Mahmud'un Hindistan seferleri hakkında yapılan yorumları değerlendiren Salim Cöhçe, "Hindistan'ın her dönemde bir servet ve köle kaynağı olarak görüldüğü doğrudur. Ancak, belki şaşılacak bir hadise, ama bu ülkede İslâmiyet en güçlü şekilde Gazneli Mahmud'un seferleri esnasında yayılmış ve Bengale hariç o devirde ulaşılan sınırların dışına da hiçbir zaman çıkamamıştır. Dolayısıyla bu seferler, bugünkü Hindistan'ın demografik yapısını daha o zamanlar değiştirip yeniden şekillenmeye zorlarken, önceleri aynı bölgede temasa geçtiği bütün kültürleri yutan Hinduizm'i de, bu defa Türk kültürü karşısında aciz kalmaya mahkûm etmiştir. Buna rağmen Mahmud'un Hindistan'da Kuşan ve Akhunlar gibi bir imparatorluk kurmaya teşebbüs etmemesi, bölgede Türk hâkimiyetinin esaslı bir şekilde tesis edilmesini belki de yüz elli yıl geciktirmiştir. Ama bu ülkede daha sonra hâkimiyet kuracak olan Türklere sonuçları kalıcı bir şekilde nasıl hareket edileceğine dair ilk örnekleri gösteren de yine Gazneli Mahmud olmuştur." demektedir.[56] "Gaznelilerin Türk ve İslâm tarihindeki başlıca rolü, kuzey Hindistan fütuhatına yol açarak İslâm dinine Pencâb'da kuvvetli bir dayanak noktası elde etmesi ve daha sonraki Hindistan fetihlerine bu suretle sağlam bir zemin hazırlamış olmasıdır. Ayrıca Gazneliler Hind dünyası kültürü ile doğrudan doğruya temas kuranlar olarak tarihe geçmişlerdir. Yıllar sonra Pakistan Devleti'nin kurulmasında da birinci derecede etken olmuşlardır. Sultan Mahmûd ve Mes'ûd'un şahsiyetleri ise halkın zihinlerinde büyük Müslüman ve halk kahramanları olarak yerleşmiştir. Mahmûd daha sonraki İran edebiyatında da meşhur bir şahıs, adalet ve insaf timsali bir hükümdar olarak yer almıştır."[57]

Vergi konularında zaman zaman değişik uygulamalara gidilmişse de, İslâm hukuku bölgede hüküm süren Türk ve gayr-i Türk tüm Müslüman devletlerce tatbik edilmiştir.[58] Geleneğe uygun olarak hac zamanı Kâbe'ye hediyeler gönderilmesi de ihmal edilmemiştir.[59]

Ancak gerçek anlamda Müslüman-Hint toplumu Kuzey Hindistan'ın Gurlular tarafından fethedilmesinden sonra oluşmuştur. Ele geçirilen yerleşim böl-

---

[56] Cöhçe, "Gazneli Mahmud Dönemine Kadar Hindistan'da Türk Varlığı", s. 987

[57] Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989, s. 94; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, s. 41.

[58] Bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 112-116.

[59] Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk I-XVIII*, (Tahkik: Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ), Beyrût, 1412/1992, XV,171; İbnu'l-Esîr, IX,340, 350; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 46.

gelerinde yapılan camiler, ihtida hareketleri için önemli birer merkez teşkil etmekteydi. Bir yerin fethinin hemen arkasından her tarafa dervişler göndererek İslâm'ın tanıtılması, Hindistan'da İslâmiyet'in gönüllü ihtidalar ve sûfîlerin faaliyetleriyle yayıldığını göstermektedir. Kaynaklarımızda, ileride bahsedeceğimiz sûfîlerin bu alandaki başarılarını gösteren birçok olay nakledilmektedir.[60]

Hindistan'da İslâmiyet'in yayılmasında etkili olan bir diğer faktör de VI/XII ve VII/XIII. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Müslüman ailelerdir. Bunlar, o sıralarda gelişimini sürdüren Delhi Sultanlığı'na gereken idarî kadroları sağlamakta ve ülkeye kültürel canlılık katmaktaydılar. Çünkü bu ailelerin önemli simaları hemen bir dinî-kültürel tesir sahası oluşturmakta ve oturdukları yerin etrafında camiler, medreseler, tekkeler, zaviyeler ortaya çıkmaktaydı. Hemen hemen Hindistan'ın bütün önemli iskân yerlerinde bunlardan bir veya birkaç aile bulunmaktaydı. Kaynaklarda, Moğol baskısı yüzünden Hindistan'a göç eden ve Bedâûn, Sâmâne ve Biyâne gibi şehirlere yerleşen ailelerden bahsedilmektedir. Kast dışı ve düşük kastlı Hinduların kitleler halinde ihtidası, Moğol baskısı, bitmeyen göçler, erken zamanlarda kurulan Müslüman-Arap kolonileri ve sûfîlerin faaliyetleri, değişik Müslüman grupların topyekûn bir sosyal varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan gelişmelerdi.[61]

3. Dil Tesiri

Ethem Bilgin, bir makalesinde[62] Hintçeden Türkçeye geçmiş olan birtakım kelimeleri vererek, bu kelimelerin hemen hepsinin Hindistan'ın tarihî ihraç ürünlerinden olduğunu, bunun da kelime alışverişinin tüccarlar vasıtasıyla ekonomik alanda vukuunu gösterdiğini iddia eder. Ona göre bu ticarî kervan yolculuklarına İslâm sûfileri, seyyah-derviş olarak katılmış ve İslâm dinini tebliğ etmek üzere dünyanın en uzak köşelerine kadar gitmişlerdir. Çiştiyye, Şuttariyye, Nakşibendiyye dervişleri, Hindistan ve Malay adalarına giderek yerli ahalinin dillerini öğrenip onların hayatlarına karışmış olduklarından, o ülkeleri, dışarıdan gelip fetheden ve başka dil konuşan mutaassıp fatihlere göre halk arasında İslâm'ı daha ziyade yaymışlardır. İslâm dininin âlemşümul olması da işte bu sûfîler sayesindedir. Hangâhlar, cemaâthâneler ve zâviyelerde yaşayarak, tarımla geçimlerini sağlayan bu mutasavvıflar, bölgede bugünkü Afganistan, Batı Pakistan, Hindistan, Doğu Pakistan (Bengal), Himalayalar, Çin, Malezya, Endonezya, Maldiv adalarına kadar yayılma göstermişlerdir. Yine Bilgin'e göre, bölgede Çiştiyye, Nakşibendiyye ve Kadiriye birinci derecede, Hululiyye,

---

60 Haqqi, s. 38-39.

61 Bkz. K. A. Nizami, XVIII,86.

62 Ethem Bilgin, "Güney Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü", http://www.sadabat.net/makale/guneyasyadaİslâminyayilisi.htm,.10.05.2007. Tasavvufî tesir konusunda ayrıca bkz. Emel Esin, "Sind, Bengale ve Hindistan'da İlk İslâmî Devir Türk Devletleri", *Tarihte Türk Devletleri I-II*, Ankara 1987, I,333.



Hallâciyye, Tayfûriyye, Harrâziyye, Hâfîfiyye, Seyyâriyye, Muhasibiyye, Tüsteriyye, Hakîmiyye, Nûriye, Cüneydiyye, Kassâriyye tarikatlarının da, ikinci derecede faaliyet gösteren tarikatlar olduklarını ve ikincilerin sadece yöresel faaliyetlerde bulunabildiklerini ifade eder. Bu tarikatların hemen hepsinin Sünni karakterli olduğu bilinmektedir.

Bir konferansında konuyu "Urducada Türkçenin İzleri" başlığıyla dil açısından ele alan Erkan Türkmen, Hindistan'da Türklerin varlığı düşünüldüğü zaman, ilk olarak akla Gazneli Mahmud'un geldiğini söyler. Gazneli Mahmud'un Hindistan'a girmesiyle Türk-Hint ilişkilerinin canlandığını belirten Türkmen, Mahmud'un ordusunda Türk, Afgan, Hintli, İranlı ve Arap askerlerinin bulunması nedeniyle, Hindistan'da ortak kültür ve farklı dillerin birbirleriyle kaynaştıklarını vurgular. Türkmen konferansında özetle şunları söylemektedir: "Mahmud'un sarayında 4000 Türk askeri vardı. Bunlar Lahor'a yerleşmişlerdi. Pencab yöresinde kullanılan Pencabî dilinde Türkçenin izlerine rastlanır: 'Sayın baba', 'saygıdeğer ihtiyar', 'baci', 'abey' (ağabey) vb.. Kuzey ve Güney Hindistan'ın tamamında Türklerin egemenliği olmasına rağmen, bu yörelerde ne yazık ki, resmi dil Farsçadır. Çünkü Türkçenin, daha çok saray dili olarak kullanılması, Türklerin başka dillere aşırı derecede saygı göstermesi, Farsçanın aruz veznine daha yatkın olması ve özellikle Türkçenin Hint-Avrupa dillerinden farklı olması bunda etkili olmuştur. Türkçe ve Farsça şiirler yazan Bâbür Şah'ın devri, Urducanın altın çağı sayılır. Bâbür Şah Hindistan'da Türk dili ve kültürünü yaymak için çok uğraştı, fakat onun evlatları Farsçayı tercih ettiler. Delhi kalesinde yerleşen Türk komutanları ile Hint ve İranlıların birleşmesiyle yeni bir dilin doğmaya başladığını görmekteyiz. Bu karma dil (Rehta), Sultanın bulunduğu Ordu-yu Mualla'da meydana geldiği için Ordu Dili olarak adlandırılmıştır. Bâbür'ün sarayında Bahram Sakka Buharî ve Bayram Han gibi büyük Türk şairleri de vardı. Daha sonra İnşâullâh İnşâ ve Saâdet Han Rengin gibi Urduca yazan şairler, Türkçe şiirler yazmışlar ve mülemmâlar düzenlemişlerdir. Neticede Urducaya Türkçe, Farsça ve hatta Arapça kelimeler Türk sultanları vasıtasıyla girmiş oldu. Bu kelimelerin telaffuzu aynen Türkçedeki gibidir. Urducada 'kıyma', 'elçi', 'aybek', 'beg' gibi öz Türkçe kelimeler de vardır. Bazı kelimeler aynı olduğu halde değişik anlamlara gelebilir. Örneğin: 'Hasta' Türkçede 'sıhhatini yetirmiş kişi' demek, oysaki Urducada 'gevrek' (nân-ı hasta: gevrek ekmek) ve Farsçada ise 'yorgun, argın' demektir. Aynı şekilde 'zor' Türkçede 'kolay olmayan' veya 'güç' anlamında olup, Urducada sadece 'baskı' anlamındadır. Görülüyor ki, Hindistan ve Pakistan'da Türk Dili ve kültürünün etkisi oldukça büyüktür ve bu konuda henüz yeterince çalışmalar yapılmamıştır. Hindistan yarımadasında yapılacak çalışmaların, Orta Asya Türk Cumhuriyetleriyle Türkiye arasındaki bağları daha da güçlendireceği kanısındayım."[63]

[63] Erkan Türkmen, "(Konferans Özeti)",

Gerek Hindistan'da kurulan Türk devletlerinin ve gerekse Selçukluların Farsçayı resmî dil olarak kullanmalarının, hanedan üyeleri ve Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin ve bilim dili Arapçadan sonra genel olarak ve edebiyat dili olarak Farsçanın kullanılmasının, mezkûr devletlerin coğrafyasında İran kültürünün yayılması ve benimsenmesine yol açtığı, bölgenin ve halkın İranlaştığı ve İran kültürünü canlandırıp yaydıkları iddialarına katılmadığını ifade eden Ahmet Kartal konuyu ele aldığı makalesinde[64] özetle şunları söylemektedir:

Türklerin bulundukları bölgede hem hanedan üyeleri olarak hem de şairler olarak Farsçanın yaşama ve gelişmesine katkıda bulundukları bir gerçektir. Fakat gerek şiirlerdeki millî ve dinî unsurlar ve gerekse çeşitli konuların işlenişi açısından meseleye bakılınca, aslında geleneksel Türk kimliğinin muhafaza edildiği ve Türklük bilincinin alabildiğine bu şiirlerde yer aldığı çok sayıdaki örnekle sergilenebilir. Şiirlerdeki edebî zevk ve şiirlerin işlenişinin, şairlerin etnik kökenleriyle birlikte incelenmesi Türk ve Fars şiir farkı ve yapısını ortaya koyacaktır. Diğer yandan Fars kültürünün hâkimiyetini iddia eden araştırmalar, belli bir önyargıyla ve birtakım fikirlerin empozesi için ortaya atılmış iddialar olup, dikkatle incelenmelidir.

Babürlüler devri, Türk dili tarihi açısından ele alınınca da karşımıza çıkan en önemli husus, Türkçenin Çağatay Lehçesi'nin devamlılığının Bâbür Şah ve imparatorluğu vasıtasıyla sağlanmasıdır.[65]

Bugün dil dışında *yemek, tatlı ve bazı inançlar* bakımından görülen benzerliklerin de, Türk tesiri ile olduğunu düşünmemek için bir sebep görmemekteyiz.[66]

---

http://www.neu.edu.tr/tr/main.asp?sayfa=news/YDU%20VAKIF.10.05.2007. Dil tesiri konusunda ayrıca bkz. Erkan Türkmen, "Türkçe İle Urduca Arasındaki İlişkiler", *Türk Dili*, c. XLIX, sayı: 397, Ocak 1985, s. 25-37; Erkan Türkmen, "Urducada Türkçe Kelimeler", *Türk Dili*, c. XLIX, sayı: 399, Mart 1985, ss. 157-171; Esin, I,333-334; Turan-Turan, s. 120. Hindistan'da Türk hükümdarlarının Türklük bilinci ve yarımadadaki Türkçe hakkında ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, "Hindistan'da Türk Dili ve Edebiyatı", (Çev.: Senail Özkan), *Türk Dünyası Araştırmaları*, Haziran 1983, sayı: 24, ss. 165-172; Haqqi, s. 37.

64 Ahmet Kartal, "Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Saraylarındaki Edebî Faaliyetler Üzerine Düşünceler", *Bilig*, Bahar 2001, sayı: 17, ss. 55-68; Kartal, "Türk-Fars Edebî İlişkileri", *Türk Edebiyatı Tarihi I-IV*, ed.: T. Sait Halman vd., Ankara 2006, I,300-318. Bu konuda ayrıca bkz. Adnan Karaismailoğlu, "İslâmiyet Sonrasında İlk Farsça Şiirlerde Türkler", *Türkler, ss.* V,903-913; Sadık Armutlu, "Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Edebî Gelenek", *Türkler,* ss. V,872-879; Azmi Bilgin, "Gazneliler Döneminde Dil ve Edebiyat (962-1183), *Yeni Türkiye, Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı,* Ocak-Şubat 2002, sayı: 43/I, s. 338-342; Azmi Bilgin, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Kültür ve Medeniyet/Gazneliler 962-1186), *Yeni Türkiye*, *Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı,* Ocak-Şubat 2002, sayı: 43/I, s. 625-629.

65 Bkz. Bilal Yücel, "Nevâyî-Bâbür Çağının Tarihi ve Edebî Şahsiyetleri", *Türkler*, ss. V,804-811; Péri Benedek, "Bâbür İmparatorluğu'nda Türkçe", *Türkler*, ss. V,812-818.



Türkler Vasıtasıyla: Yönetim Geleneği, Arapça, Farsça, İlim ve Sanat

Hindistanlı bir bilim adamı "Türkler Hintlilere hakikatte ne vermişlerdir?" sorusunu sorarak, şöyle cevaplandırır: "Benim bu soruya cevabım şu olacaktır: Sevgileri ve sempatileri daima mevcut olmakla beraber Türkler, Hintlilere sahip oldukları her şeyin en iyisini vermişlerdir. Öyle ki, Hint kültür mirasına katkıları mühim bir yer işgal etmektedir. Hindistan'a, o güne kadar bilinmeyen bir hükümet sistemi ve idarî meselelerde tatbikî kolaylıklar getiren Türklerdir;[67] fikrî, edebî ve ruhi faaliyetlerin kapılarını açan yine Türklerdir ve nihayet onların zamanındadır ki, dinî müsamaha ve içtimaî eşitlik meydana gelmiş ve halk, ilk defa olarak ibadetlerini serbestçe yerine getirip, hayat tarzlarını kendi inanç ve fikirlerine göre tanzim etme imkânını bulmuştur. Böylece Türk medeniyeti, tarihimizin Orta Çağlarında, Hindistan'a büyük çapta tesir etmiştir."

"Ortaçağın ilk devirlerinde Türklerin Hintlilere getirdikleri en mühim yeniliklerden birisi de, demokrasi ve tek Allah gibi mefhumlar yerleştiren İslâmiyet ve esas kanunlardır."

"İslâmiyet, Hindistan'a kütle halinde giren Türklerle, hicrî beşinci asırda ve Arap fütuhatı durduktan sonra gelmiş ve takriben sekiz asır kadar Hint hayat ve tefekkürünü, bilhassa Kuzeyde tesiri altında tuttuktan başka, Hint medeniyetinin sentezine yeni unsurlar ilâve etmiştir. Hindistan'da Türk hanedanları tesis eden Orta Asya Türkleri, muhakkak ki İslâmiyet'in öncüleriydi; fakat bunların Arap kültürünü temsil etme gibi bir iddiaları yoktu. Bir raddeye kadar, İslâmiyet'in fıkıh, ilahiyat ve içtimaî müesseseleri bir yana bırakılacak olursa, Delhi'de oturan Sultanların kültürlerinin Türk kültürü olduğu iddia edilebilir. Hindistan'da Zahireddin Bâbür tarafından yeni bir Türk sülâlesinin tesisiyle (ki buna Hintliler tarafından yanlış olarak Moğol hanedanı denir) Hindistan'da Türk kültürü yeniden gelişmiştir. Bâbür ve Delhi tahtına oturan muakkipleri Arap ve İran kültürünün tesiri altında oldukları ve bir dereceye kadar da Hintlileşmelerine rağmen, esas kültürleri Türk'tü ve bu kültürün hususiyetlerini muhafaza etmişlerdir. O devirde Arapçanın mollalar ve aydınlar zümresi tarafından din, ilahiyat ve fıkıh gibi ilimler için öğrenildiği varit ise de, Arap medeniyetinin Hindistan üzerinde hemen hemen hiç denecek kadar az tesiri olmuştur. Hindistan'a asıl tesir etmiş olan Türk kültür ve medeniyetidir ki, bunun tesirlerini hâlâ sadece Luknow ve Delhi gibi eski merkezlerde değil, fakat dokumacılık sanatında ve bizzat ismini Türkçeden alan Urdu lisanının çeşnisinde görmekteyiz. Bugün dahi, cenubî Hindistan'ın bazı kısımlarında İslâm dininden olanlara Müslüman yerine "Türkoğlu" ve lisanları olan Urducaya da Türklerin lisanı demek olan "Turk-a-Mata" dendiğine hayret edeceksiniz sanırım.

---

66 Bkz. Turan-Turan, s. 120-122.

67 Yönetim mirası hk. ayrıca bkz. Esin, I,330 vd..

Fakat Türklerin Hintlilere verdiği en önemli şey, Yunan, Bizans, Arap, Roma, İran, Çin ve Hint kaynaklarından derledikleri ilmî ve teknik malûmattır. Belki de ne Çinliler, ne Yunanlılar, ne Araplar ve ne de Romalılar bu hususlarda Hindistan'a bu kadar çok şey vermemişlerdir. Bu zaman zarfında ise Arap ve Fars lisanları, o devrin en zengin ve değerli bilgilerini hazmetmiş bulunuyorlardı. Âdeta, insanın içinden dış dünyaya bakıp da muasır ilmî ve teknik malûmatı elde edeceği bir pencere vazifesi görüyor ve bugün İngilizce, Fransızca veya Rusçanın gördüğü vazifeyi ifa ediyorlardı. Türkler, Hindistan'a geldikleri zaman beraberlerinde Arap ilminin hazinelerini de getirmişler ve bütün Temürlüler devri boyunca da Orta Asya'daki Arap tedris sistemi, Hindistan'da hâkim olmuş ve tıpkı Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi, bütün dinî ve müspet ilimlere ait kitaplar Arapça olarak ve Orta Asya'da kaleme alınmıştır. Böylece bu tedris sistemi de Hindistan'a Türkler tarafından intikal ettirilmiştir. Astronomi, matematik, kimya, tıp, coğrafya ve diğer ilimlerde de Hintli talebelere aşılanan ve bugüne kadar gelmiş, Türkler tarafından getirilmiş olan bilgidir. Bir zamanlar Bâbür, Ekber ve Şah Cihan'ın kütüphanelerinin raflarını süslemiş olan binlerce yazma bugün, Hindistan'da muhtelif kütüphanelerde ve şahsî koleksiyonlarda, Yunan, Arap, Türk ve Hint kültürlerinden bize intikal eden zengin mirasın bir parçasını teşkil etmektedir. Türklerin Hintlilere verdiği ilmî hediyelerin en pratik örneğini, tıp veya bizim bugün "Yunanî tıp" dediğimiz ilim dalında görüyoruz. Yunanî tıp, bugün Hindistan'da bundan beş yüz sene evvel olduğu kadar revaçtadır ve tatbik edilmektedir. Modern tıp ile aynı menşeden inkişaf edip, Hipokrat ve Galen'in prensiplerine dayanan bu tıp, muayyen bir devreye kadar bir ilim olarak inkişaf etmiş ve sonra inkıraza uğramıştır. Diğer taraftan, esas tıp ilmi ise Avrupa'da gelişmiş ve bugünkü ilerlemeleri kaydetmiştir. Türkler, Yunanî tıbbın Hindistan'da bugünkü tatbik sahasının genişliğine hayret edeceklerdir ki, bu husus sadece bu fennin ucuzluğundan ve kütlelere tatbik imkânından doğmaktadır."

"Türklerin Hint kültürüne en büyük katkıları dil hususunda olmuştur; Hindistan'a gelip hâkimiyet kuran Türkler, Farsçaya ve hatta Arapçaya vâkıf oldukları hâlde gündelik hayatlarında, teşekkül etmiş nazım şekilleri, ifade gücü ve güzelliğiyle sadece Hint lisanları üzerinde derin bir tesir yapmakla kalmayıp, aynı zamanda daha sonra Urdu adı verilen yeni bir lisanı da meydana getiren, Türkçeyi kullanıyorlardı. Türkologlar, Dr. M. Hamidullah'ın da dediği gibi, Türkçenin, ismi de Türkçe olan Urdu dili üzerinde silinmez bir tesir bıraktığını ilgiyle kaydedeceklerdir. Bu sadece Türkçe menşeli yüzlerce kelime ile ilgili olmayıp, bizzat lisanın yapısında da kendini göstermektedir. Bir lisandan diğerine yapılacak harfî bir tercüme bu hususu açıkça gösterecektir. Bu şayanı dikkat bir husustur zira tarihî durum göz önüne alınırsa, Fars tesirinin daha çok olması icap ederken Urdu, Farsçadan ziyade Türkçeye yakındır. Bunun yanı sıra, Urdu ve Sindî, Gujratî, Bengalî, Malayan ve hatta Telagu ve Temil gibi Hint lisanları da Türkçeden o kadar etkilenmişlerdir ki, Pencabî, Kaşmirî, Sindî ve Urdu o devrin Türk yazı şeklini tamamen benimsemişlerdir. Hindistan'ın kıyı bölgele-



rinde ve Sind'de Arap tesirleri müşahede edilmekle beraber, Hindistan'ın Kuzey ve Orta bölgelerinin, Orta Asya'dan gelip, Türk oldukları muhakkak olan ve bir dereceye kadar Arap ve Fars kültürü tesiri altında olan bir halk tarafından derin bir şekilde tesir altında tutulduğu muhakkaktır.

Türk tesiri, Hint hayat tarzının birçok cephelerinde göze çarpar. Bu bilhassa sanayi, ticaret ve denizcilikte fark edilebilir. Mimarî ve güzel sanatlarda da Türk tesiri geniş ve derindir.[68] Kâğıt imalinde, ciltçilikte, cam, deri ve bazı kimyasal sanayi kollarında, bugün dahi bu tesir göze çarpar. Birçok kimselerin aksi iddialarına rağmen lotus çiçeği biçimindeki kubbelerin, ilk Müslüman camileriyle Orta Asya'ya ve oradan da Türklerle Hindistan'a girdiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Aynı durum mozaikler için de varittir. Türkler, bütün etrafımızda da müşahede ettiğimiz gibi, kültürel hayatımıza olduğu kadar idarî sistemimize de tesir etmişlerdir. Hindistan'ın idarî teşkilatı ilk defa Timur imparatorluğu tarafından tesis edilen temellere istinat etmektedir. Maratha federasyonu dahi, Hind Temürlüleri tarafından tesis edilmiş olan örneğe göre çalışmıştır.

Türklerin Hindistan'a, din felsefesi, içtimaî ve siyasî düşünce mevzularında getirdikleri yenilikler de o devir için küçümsenemez. Tek Tanrı, sosyal adalet ve kardeşlik gibi mefhumlar muhtelif sahalarda tesirler icra etmişlerdir. İslâmiyet'in, Hindistan'da Türklerle yayıldığı bir hakikattir. Bu itibarla bizim, İslâmî anlayışımızın Arap veya Fars anlayışından çok, Türklerinkine yakın olduğunu söylemek mecburiyetindeyim.

Şunu da ilâve etmeme müsaadenizi rica ederim ki, bugün Hindistan'ın maddî hayatı üzerinde geniş tesir etmekte olan muasır Avrupa ve Amerika medeniyetleri, Romalılara, Yunanlılara ve Araplara olduğu gibi, bir raddeye kadar Türklere de bazı şeyler borçludur. Bu şartlar altında, Türk-Hint münasebetlerinin sadece hissî bağlarla yoğrulmuş olmadığını belirtmekle bahtiyarım. Bu dostluğun kökleri tarihtedir ve Türklerle Hintliler, birbirlerine tarihî olduğu kadar kültürel bağlarla da merbutturlar; bu itibarla Türk-Hint dostluk münasebetlerinin istikbalde hiçbir veçhile karanlık olmamasını temenni ederim."[69]

Gaznelilerin Kültürel Tesirleri

Günümüzde gezi veya başka bir sebeple Hindistan'a giden insanların gözüne çarpan tarihî ve kültürel eserlerin ve bunlarla oluşan geleneklerin birçoğunun

---

68 Sanat ve mimari bilhassa resim tesiri konusunda bkz. Esin, I,334 vd.

69 Akmal Ayyubi, "Hint Kültürü Üzerinde Müslüman Türk Tesirleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1959-1960, c. III, cüz: 3-4, ss. 206-210. Aynı şekilde Hindistanlı bir başka bilim adamının konuyla ilgili çalışması için bkz. S.A.H., Haqqi, *Hindistan'daki Türk Tesiri İlk Dönem 1206-1414*, METU Yay., Ankara 1984.

altında Türklerin yattığını görmekteyiz.[70] Bu durum, Hindistan'ı geçen asırda ziyaret etmiş olan bir Avrupalının ifadesiyle, yarımadaya "Türklerin Hindistan'ı" denmesini haklı çıkarmaktadır.[71]

Köprülü, Gaznelilere ait bir takım özellikleri, onların tarihî rollerini ifade sadedinde şöyle izah eder: "…Tamamıyla askeri bir teşkilattan ibaret olup millî bir esasa dayanmayan bu Türk saltanatı, içerden veraset kavgalarıyla ve dışarıdan Selçukîler ve bilhassa Gurîler gibi kuvvetli rakiplerle uğraşması sebebiyle uzun bir hayata sahip olamamıştır. Bu Türk saltanatının Türk ve İslâm tarihindeki başlıca rolü, kuzey Hint fütuhatına yol açarak İslâmiyet'e Pencap'ta kuvvetli bir dayanak noktası vücuda getirmesi ve Sultan Muizzuddin'in daha sonra Hint'teki büyük fütuhatına bu suretle sağlam bir zemin hazırlanmış olmasıdır."[72] Fakat sadece bununla da yetinilmemiş, ilaveten ilmî ve kültürel faaliyetlerde de bulunulmuştur.

Gazneliler devri için zikredilmesi gereken meşhur âlimler arasında tarih yazıcıları gelmektedir. Bunlardan biri olan Ebû'n-Nasr el-Utbî (350-432/961-1040), 421/1021 senesine doğru meşhur eseri *Kitâbu'l-Yemînî*'yi tamamlayarak Sultan Mahmud'un veziri Şemsu'l-Kufât el-Meymendî'ye sunmuştur.[73] Diğer bir tarihçi de *Târîh-i Beyhakî (*veya *Târîh-i Mesûdî)*'nin yazarı Ebû'l-Fazl el-Beyhakî (386-470/996-1077) olup, 421/1021 tarihinden itibaren 19 yıl Gaznelilerin Divân-ı Risâletinde hizmet vermiştir. Onun, saray hayatı, devlet idaresi ve memuriyetler hakkında verdiği kıymetli malumatlar, hem de hepsinin bizzat yakın şahidi olarak, bize sunulmaktadır.[74] *Zeynu'l-Ahbâr* adlı eserin müellifi olan Abdu'l-Hayy Gerdîzî (400?-445/1009?-1053 sonrası) de eserini 442/1050

---

70 Bunu Hindistan'ı tanıtan gezi programlarına ait internet sitelerde de görebiliriz. Örnek olarak bkz. Orhan Gedikli, "Hindistan'da Türk İzleri 1-2",

http://www.ufukotesi.com/yazigoster.asp?yazi_no=20070388.22.05.2007; Murat Özsoy, "Hindistan", http://www.bigglook.com/biggtravel/MuratOz/in*DİA*01.asp. .22.05.2007; Fahri Özparlak, "2004 yılında Dünya Ekonomilerindeki Gelişmeler ve Türkiye Ekonomisindeki Durum ile 2005 yılı Beklentileri".

http://www.kto.org.tr/tr/dergi/dergiyazioku.asp?yno=364&ano=48..22.05.2007. Ayrıca bkz. Turan-Turan, s. 115-144.

71 Louis Rouselet, "Türkler'in Hindistan'ı", *Hayat Tarih Mecmuası*, (Çev.: M. A. Kayabal), yıl: 1968, sayı: 8, ss. 63-69; sayı: 9, ss. 29-34; sayı: 10, ss. 77-80.

72 Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Anadolu İstilasına Kadar Türkiye Tarihi*, (Yay. Haz. M. Hanefi Palabıyık, Akçağ Yay.), Ankara 2005, s. 150 (Metin kısmen sadeleştirilmiştir).

73 Bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Çev. Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yay.), Ankara 1990, s. 20-21; Şemseddin Günaltay, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342, s. 117; M. Nazım, "Utbi", *İA,* XIII,83.

74 Bkz. Barthold, "Beyhakî", *İA,* II,282-284; Tahsin Yazıcı, "Beyhakî", *DİA,* VI,63-64.



yılında Gazneli Sultanı Abdurreşîd'e ithaf ettiği bilinmektedir.[75] İbn Hassûl da (v. 450/1058), Rey'in Gaznelilerin eline geçmesiyle birlikte Sultan Mahmud'un himayesine girmiş bir âlimdir.[76] Ebû Mansûr es-Se'âlebî hakkında bilinen tek şey *Gureru's-Siyer* veya *Kitâbu'l-Gurer fî Siyeri'l-Mulûk ve Ahbârihim* adlı tarih kitabını Sultan Mahmud'un kardeşi Nasr'a ithaf etmiş olmasıdır.[77] Devrin meşhur edip ve kâtiplerinden biri olan Ebû'l-Feth-i Büstî (v. 401/1010), Sebüktegin'in Büst şehrini ele geçirmesiyle ona hizmete başlamıştır.[78]

Sultan Mahmud'un tarihe olan ilgisini ve tarih bilgisini gösteren, âlimleri kabul edip, onlara ikram ve saygısından bahseden birçok rivayet vardır.[79] Yine Sultan Mahmud, çevresindeki sûfîleri ziyaret eder onlarla oturup konuşur, ihtiyaçlarını görür,[80] âlimlerle sohbet meclisleri tertiplerdi.[81]

Sultan Mahmud'un kardeşleri ve oğulları da iyi bir tahsil görmüşler,[82] âlimlere ilgi göstermişler, çok sayıda tekke, ribat, medrese ve mescit yaptırmışlar-

---

75 Bkz. Barthold "Gerdizi", *İA,* IV,766; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*, Cambridge, 1931, s. 5-6; Orhan Bilgin, "Gerdizi", *DİA,* XIV,29-30.

76 Bkz. Şadi S. Kucur, "İbn Hassul", *DİA*, XX,29.

77 Bkz. C. Brockelmann, "Seâlebî", *İA*, X,226; Barthold, *Türkistan*, s. 20. Seâlebî'nin 'Âdâbu'l-Mülûk' adlı eseri, 'Hükümdarlık Sanatı' adıyla Türkçeye de çevrilmiştir (çev.: Sait Aykut, İnsan Yay, İstanbul 1997).

78 Bkz. Curfâdekânî, s. 33-5; İbnu'l-Esîr, IX,220; Fasîh, II,114; E. G. Browne, *A Literary History of PersİA I-IV*, Cambridge, 1956, I,98-100; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi I-VI*, (Çev.: İsmail Yiğit vd.), İstanbul 1985-1987, IV,329.

79 Bkz. İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân I-VIII,* (Tahkik: İhsân'Abbâs), Beyrût 1968, V,180 vd; es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ I-X*, (Tahkik: M. Muhammed et-Tenâhî-A. Muhammed el-Halû), Kâhire 1386/1967, V,316; İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Ali b. Zeyd-i Beyhakî, *Târih-i Beyhak*, (Tahkik: Ahmed Behmenyâr), byy., 1317, s. 185 vd.; İbnu'l-Esîr, IX,350, 371-2; Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh I-II*, (Çev., N. Lugal), İstanbul 1990, s. 63; İbn Ebî 'Useybi'a, *Kitâbu Uyûni'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ I-II*, (Tahkik: İ. ed-Dehhân), Kahire 1882, I,322; Hamdullâh-ı Müstevfî, s. 397; Şibli-i Nu'mânî, I,97; Togan, s. 79; Aydın Sayılı, "*İbn Sina'da Astronomi ve Astroloji*", *İbn Sina Doğumunun 1000. Yılı Armağanı*, (Neşr., A. Sayılı), Ankara 1984, s. 190.

80 Bkz. Hândmîr, Gıyâsuddin-i Hümâmüddin el-Hüseynî, *Dustûru'l-Vüzerâ*, (Tahkik: Sa'îd Nefîsî), Tehrân 1317/1899, s. 141.

81 Bkz. İbn Hallikan, V,177 vd..

82 Bkz. el-Beyhakî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn, *Târîh-i Beyhakî (veya Târîh-i Mes'udî)*, (Tahkik: Ali Ekber Feyyâz), Meşhed, 1350/1931, s. 164; İbnu'l-Esîr, IX,131, X,167 vd; el-Cüzcânî, Ebû 'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabakât-ı Nâsırî I-II*, (Tahkik: Abdu'l-Hayy Habîbî), Kâbil, 1963, I,231; Nizâmuddin-i Ahmed, I,32; el-Bedâyunî, I,35; Hasan Enverî, *Istılâhât-ı Divânî-i Devre-i Gaznevî ve Selçûkî*, Tehrân, 1355/1936, s. 7 vd..

dır.[83] Abdullah b. Mukaffâ'nın Pehlevice'den Arapçaya çevirdiği '*Kelile ve Dimne*', Behramşah'ın emriyle Farsçaya tercüme edilmiş ve adı geçen kitabın İran ve Hindistan'da genel yaygınlığı elde etmesi, o günden itibaren başlamıştır.[84] Sultan Mesud'un ilmi sevip âlimleri himaye ettiğinin en büyük delillerinden biri, Birûnî'nin bazı kitaplarını kendisine ithaf etmesidir.[85]

Gazneliler döneminde görülen yoğun ilmî faaliyetlerden birisi de, bol miktarda medresenin açılması ve bu yolla hem ilme, hem de dine hizmet edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasında en görkemli eğitim hizmeti veren medreselerin de ilk defa Sultan Mahmud zamanında tesis edilmiş olduğunu söylemek istiyoruz. Bu medreselerde bir taraftan matematik, astronomi, fizik, tıp vs., diğer taraftan da dinî, ahlakî ve sosyal konular okutulmaktaydı.[86]

Bu dönemde Nişabur yanında Beyhak'ta da inşa edilmiş pek çok başka medrese mevcuttu.[87] Kaynaklar, Sultan Mahmud'un Gazne Camii yanına inşa ettirdiği medresede okuyan talebeler ve hocalar için bir vakıf tesis ettiğini ve bu yolla bol aylık ve yıllık vermek suretiyle onların maişetini temin ettiğini haber vermektedir.[88]

Gazneliler zamanında pek çok kütüphane tesis edilmiştir ki, bunların kıymet ve ehemmiyeti hakkında kaynaklar oldukça bol bilgi vermektedir. Sultan Mahmud'un yukarıda bahsettiğimiz Gazne Camii'nin civarına yaptırdığı medrese aynı zamanda bir kütüphane idi. Dâru'l-'Ulûm adlı bu medrese ile birlikte,

---

83 Bkz. İbnu'l-Esîr, IX,487; Devletşah, I,160; Mübarek Galip, *Hindistan'da Türk Hükümdarları*, İstanbul, 1341, s. 9.

84 Bkz. Senây-i Gaznevî Behram Şah'ın şairlerinden olduğu gibi cülûsunda kaside söyleyen Seyyid Hasenî Gaznevî'de bu cümledendir. Bkz. Reşiduddin, II,219; Hamdullâh-ı Müstevfî, s. 401, 706; Nizâmuddin-i Ahmed, I,34; Fasîh, II,221; Şibli-i Nu'mânî, I,163, Devletşah, I,129; Kafesoğlu, s. 378. Kaynaklarımız Kelile ve Dimne'nin mütercimi'nin İmam Nizâmuddîn Nasrullâh b. Abdulhamîd Ebû'l-Me'âlî veya Üstad Ebû'l-Mehâmid-i Gaznevî olduğunu kaydederler.

85 M. Nazım, "Mes'ûd", *İA*, VIII, s. 134.

86 Bkz. Oktay Aslanapa, "Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Merkezleri", *Türk Kültürü*, c. III sayı: 1-2, Ekim 1963, s. 34, 36; Osman Turan *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1993, 4. baskı, s. 332.

87 Bkz. İbn Funduk, s. 195, 205.

88 Bkz. Curfâdekânî, s. 250; Beyhakî, s. 53. Bu hususta Rıza Nur; "Onikinci Hindistan seferinden sonra, Sultan Mahmud bu seferden elde edilen ganimeti Gazne'nin imarı için harcamış, orada cami medrese, hamamlar, saraylar, çarşılar, su yolları vs. yaptırmıştır. Bu camilerden birinin bütün tarzları mermer ve granit olup ismi 'Arûsetu's-Semâ'dır. Buradaki medreselere îradlar ve hocalar tayin etmiş, kıymetli kitaplarla gayet zengin kütüphaneler yaptırmıştır." demektedir. Bkz. Rıza Nur, Türk Tarihi I-XII, (Yay. Haz, E. Kılıç), İstanbul 1979, IV181.



kapının yanında içinde antika eşyalar, nadir ve eşi bulunmayan eserlerin toplandığı bir binayı âdeta bir müze olarak tesis etmişti.[89]

Sultan Mahmud, Gazne'yi, o tarihte hiçbir yerde benzeri olmayan saraylar, camiler, suyolları ve daha başka sosyal yardımlaşma müesseseleriyle süslemiştir. 1005'de başlayan meşhur Hindistan seferlerinden sonra memleketinin imarına gayret sarf etmiştir.[90] Öncelikle başkent Gazne'yi abidevî eserlerle süslerken, burada gayet büyük bir akademi de tesis etmiş, bunu büyük gelirlerle pek çok imkâna kavuşturmuştur. Gazne, özellikle Mahmud zamanında, sadece şair ve ediplerin değil, müderris, vaiz, hatip ve medrese talebelerinin de toplandığı eşsiz bir ilim merkezi olmuştur.[91] Gazneliler zamanında daha sonraları başkent olarak kullanılan Lahor şehri de, Gazne'den sonra ikinci bir ilim ve irfan merkezi olmuş ve orada da medeniyet yükselmiştir.[92] Âlim ve ediplerin himaye edilmesi, hiç şüphesiz, ilmî ve edebî bir eğitim ve terbiye alan sultanların[93] hamiyetperver ve ilimperver karakterleriyle ilgilidir. Buna bizzat hükümdarların ilmî ve edebî faaliyetleri de şahittir. Mesela, sultanlar kendi devirlerinde isimleri duyulan meşhur âlim ve edipleri saraylarına toplamaktan geri kalmamıştır. Bîrûnî, Ebû Nasr Mansûr el-Irakî ve Hasen Ebû'l-Hayr b. Hammâr bu şekilde saraya çağrılan âlimlerdendir.[94] Saray astronomu ve astrologu olarak bilinen el-Birûnî, kendisine Hinduizm'in çeşitli yönlerini inceleme fırsatı sağlayan Hindistan seferi de dâhil, Sultan Mahmud'la birlikte pek çok savaşa katılmıştır. 424/1032'de tekrar Gazne'ye dönerek hemen hemen *Kitâbu't-Tefhîm* kadar meşhur olan "*Tahkîk Mâ li'l-Hind*"i yazmıştır.

Gazne sarayının baş şairi olarak bilinen Unsurî (350-432/961-1040), saray kasidecisi olan Ferruhî-yi Sîstânî (v. 430/1038), Esedî-i Tûsî (v. 466/1073),

---

89 Bkz. Curfâdekânî, s. 250; İbn Hallikan, II,158; en-Nizâmî el-'Ârûzî, Ahmed b. Ömer b. Ali es-Semerkandî, *Çehâr Mâkâle*, (Tahkik: Muhammed Kazvînî-Muhammed Mu'în), Tehrân 1334/1955, s. 151 vd.; el-Hüseynî, Sadrettin Ebû'l-Hasen Ali b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye,* (Çev.: N. Lügal), Ankara 1943, s. 5; İbnu'l-Esîr, IX,435 vd.; Şibli-i Nu'mânî, I,45; Browne, II,96 vd.; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Neşr., O. Köprülü-N. Pekin, Ötüken Yay.), İstanbul 1986, s. 183; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, (Çev.: O. Bahaeddin), İstanbul s. 33.

90 Bkz. Süheyl Ünver, "İbn Sina'nın Yaşadığı Senelere Ait Resimli Bir Eser", *Belleten*, Ocak-Mart 1961, c. XXV, sayı: 97, s. 18.

91 Bkz. Kafesoğlu, s. 364, 371.

92 Bkz. Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, s. 164.

93 Bkz. Ukaylî, Seyfeddîn Hâcî b. Nizâm, *Âsâru'l-Vûzerâ*, (Tahkik: Mîr Celâleddîn Huseynî Ermevî), Tehrân, 1337, s. 152; Nâsıruddîn-i Münşî-i Kirmânî. *Nesâimu'l-Eshâr min Letâimi'l-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ*, (Tahkik: Mîr Celâleddin Hüseyn Ermevî), Tehrân, 1378/1958, s. 41; Enverî, s. 7.

94 Bkz. en-Nizâmî el-'Ârûzî, s. 151 vd.; Browne, II,96 vd.; H. İ. Hasan, IV,275; Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi I-IV*, (Çev.: S. Tuğ), İstanbul 1989, III,732.

Mesudî-yi Sa'd-i Salmân (434?-515/1042?-1121), Minuçihr-i Damğânî (v. 432/1040), Senâî (465?-536/1072?-1131), Osman-ı Muhtarî (v. 451?/1159?), Ebû'l-Ferec-i Rûnî (v. 492/1098) ve Seyyid Hasen-i Gaznevî (v. 505/1111) gibi isimler de bu devir için zikredilebilecek meşhur şairlerdendir.

Şair ve edip Nâsır-ı Hüsrev, 394/1003'te doğdu, 422/1030 tarihinde, yani daha 28 yaşına varmadan evvel Belh'de Gazneli Mahmud'un, sonra da oğlu Mesud'un hizmetlerinde bulunmuştur.[95] el-Hakim Yahya b. Muhammed el-Gaznevi el-Müneccim el-Müzehhib,[96] Ebû Bekr b. Furek,[97] Ebû Sa'd Muhammed b. Mansûr b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali el-Cevlekî,[98] Ebû Nasr Ahmed b. Ali b. İsmail Mîkâlî ve iki oğlu Ebû'l-Fadl Ubeydullâh ve Ebû İbrahim İsmail, Ebu Cafer Muhammed b. Musa b. Ahmed b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib, Ebu'l-Berekât Ali b. el-Hüseyin Ali b. Cafer b. Muhammed el-Alevî, Herat kâdîsı Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn Dâvudî meşhur alimlerdi. Ebû Mansûr Ahmed b. 'Abdu's-Samed eş-Şîrâzî,[99] Abdurrab b. Mansur el-Gaznevi,[100] Şafii fakihi Ebû Ali Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa Ebû Muhammed es-Serahsî, Ebû Turâb Ahmed b. İsâ b. Tâhir b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Ali b. el-Hasen b. Ali b. Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib, İmam Abdurrahman b. Ebî Şureyh b. Ahmed b. Muhammed el-Ensarî, Fakîh İsmail b. Ahmed b. İbrahim b. İsmail Ebû Sa'd el-İsmailî, İmam Ebû Abdillah Hüseyn b. Muhammed b. Halîm el-Halîmî, Ebû Ali el-Hasen b Ali ed-Dukâk[101] devrin en ileri gelen zahit, âlim ve şahsiyetlerindendir.

Kerrâmî âlimi Ebû Bekr Muhammed, Nişabur reisliği ile görevlendirilmiş,[102] Ebû'l-Hasan el-Aksâsî de 413/1022'de Sultan Mahmud'un hacca gönderdiği kafilede yer almıştır.[103]

Âlimlerin yanında Gazneli devri mutasavvıfları ve tasavvuf hayatı hakkında da önemli bilgilere sahip bulunmaktayız.[104] Ebu'l-Hasan Harakânî dönemin en

---

95 Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "*Nâsır-ı Hüsrev*", *Atatürk Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Araştırma Dergisi*, 1986, sayı: 15, s. 140; Ayrıca bkz. Abdülvehhab Tarzi, "Önsöz", *Nâsır-ı Hüsrev-Sefernâme*, (Neşr., A. Tarzi), İstanbul 1988, ss. I-XXX; E. Berthels, "Nâsır-ı Hüsrev", *İA*, IX,96 vd..

96 Bkz. İbn Funduk, s. 242.

97 Bkz. M. Şerafettin, "*Kerrâmîler*", *Darulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Nisan 1929, citl: III, sayı: 11, s. 6 vd..

98 Bkz. Sehmî, *Târihu Cürcân*, (Tahkik: M. Abdulmu'id Hân), Beyrut 1407/1987, s. 454.

99 Bkz. Curfâdekânî, s. 253, 262, 265, 269, 273 vd..

100 Bkz. Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhatu's-Sudûr ve Ayetu's-Surûr I-II*, (çev.: A. Ateş), Ankara 1957, II,444.

101 Bkz. Fasîh, II,104, 105, 107, 111, 116, 118.

102 Bkz. Curfâdekânî, s. 392 vd..

103 Bkz. İbnu'l-Esîr, IX,325.



meşhur mutasavvıflarındandır.[105] Şeyh Ebû'l-Hasan Ali Gaznevî (öl. 465/1072), "*Keşfu'l-Mahcûb li Erbâbi'l-Kulûb*" adlı kıymetli bir eser bırakırken,[106] Horasan'ın en meşhur şeyhi olarak bilinen ve Hoca Ahmed Yesevî'nin de hocası olan Yusuf-i Hemedânî, ömrünü Herat'ta geçirmiş, 535/1140'da Merv'de vefat etmiştir.[107] Yusuf-i Hemadânî'nin şeyhi ise Ebû Ali-i Fâremedî idi. Ünlü İslâm âlimi Gazali de, bu Ebû Ali'ye intisap etmiştir.[108] Şeyh Ebû Yakub Yusuf da Merv'deki mutasavvıflar içerisinde yer alan âlimlerdendir.[109] Sufîlerden Ebû'l-Hasen Ali b. Osman el-Hucvîrî'de (391-465/1000-1072) Gazneli olup Lahor'da vefat etmiştir.[110] Sûfî Ebu'l-Kasım Ahmed b. İshak b. Musa ise Dandanakan'lıdır.[111] Ebû'l-'Alâ Muhammed b. Ali b. Hassûl Safiyy el-Hazreteyn,[112] sûfî, şair ve Melameti şeyhi olan Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr (440/1048) da Gazneli devri âlim ve mutasavvıflarındandır.[113] Onun babası bir saray yaptırmış, sarayda duvarlara, dostu olan Sultan Mahmud'un askerlerinin ve fillerinin resimlerini işletmiştir.[114] Bu dönemde sûfîlerin kaldıkları ribatlardan da bahsedilmektedir. Mesela Gazneli sûfî Abdurrezzak, "*Attâb*" ribatında kalmaktaydı.[115]

Böyle bir devlette ilmî ve edebî faaliyetler kadar sanatla ilgili çalışmalar da dikkat çekici bir mahiyeti haizdir. Bunların bir kısmından bahsetmek istiyoruz.

Topkapı Sarayı kütüphanesinde bulunan "*Varaka ve Gülşah*" adlı yazma hikâyeyi, İran şairi Ayyukî, manzum bir eser haline getirerek Sultan Mahmud'a ithaf etmiştir. Yetmiş varaklık bu eserde yetmiş bir minyatür vardır ve bu eserin

---

104 Bkz. Kasım Kufralı, "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkir Muhiti", *IV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 10-14 Kasım 1948, Ankara 1952, ss. 261-282

105 Bkz. S. Uludağ, "Harakânî", *DİA*, XVI,93 vd.; Devletşah, I,106. Hayatı ve menkıbeleri için bkz. Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Çev.: S. Uludağ), İstanbul 1991, s. 670 vd.; Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Harakânî (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)*, Kars, 2004; Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm*, (Neşr. Ş. Kantarcı), Ankara 1997.

106 Bkz. Agah Sırrı Levent, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ankara 1988, s. 230.

107 Bkz. İbn Hallikân, VII,78 vd.; Devletşah, I,161; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yay.) Ankara 1991, s. 64 vd..

108 Bkz. Devletşah, I,162.

109 Bkz. Devletşah, I,165.

110 Bkz. S. Uludağ, "Hucvîri", *DİA*, XVIII,458 vd..

111 Bkz. B. Zahoder, "*Dendanekan*", (Çev.: İ. Kaynak), *Belleten*, 1954, c. XVIII, sayı: 72, s. 585.

112 Bkz. Râvendî, II,439 vd..

113 Bkz. T. Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, X,220 vd.; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 126; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 21 vd.; Browne, II,265 vd..

114 Bkz. İ. Agah Çubukcu, *Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler,* Ankara 1987, s. 32, 43.

115 Bkz. İbnu'l-Esîr, X,302.

tezhip ve minyatürlerini yapan, Gazne'de Sultan'ın saray nakışhânesinde çalışan Mahmud namında nakkâş bir ressamdır.[116]

Musiki'nin Hindistan'da dinî ayinlerde kullanılması geleneği eskilere dayanmaktadır. İslâmiyet'in yayılması ile Türk, İran ve Arap musikisi de Hindistan'da etkili olmaya başlamıştır. Yalnız bu etkinin ne kadar geriye gittiği bilinmemektedir. Ancak Sultan Mahmud'un Hindistan'a girmesi ve beraberinde musiki üstatlarını getirmesi, böyle bir akımın başlangıcına esas olarak alınabilir.[117] Bu üstatlar Farabî ve İbn Sinâ gibi müzikologların Yunan musikisinden istifade ederek yazdığı nazariyeler ve eski Arap ile İran musikisi sistemlerini de beraberlerinde getirip Hindistan'da yeni mektepler açarak bu akıma hız kazandırmış iseler de, Türk musikisi sisteminin hâkimiyeti günümüze kadar sürmüştür.[118]

Sultan Mahmud, çağrısına uymayıp kaçan Ebû Ali Sînâ'nın resmini, ressam Ebû Nasr Mansûr el-Irakî'ye yaptırmış ve diğer ressamlar vasıtasıyla bu resmi çoğalttırarak bütün eyaletlere göndermiştir. Bundan maksat İbn Sînâ'nın aranması ve tutuklanarak Gazne'ye gönderilmesini sağlamaktır.[119] Nitekim İbn Sina, Emir Kâbûs'un yanına gittiğinde, Emir, onu, Sultan Mahmud'un gönderdiği resimlerden tanıyacaktır.[120] Ayrıca Sultan Mahmud, sarayını kendisi, ordusu ve fillerinin resimleriyle süslemiştir. [121] Bazı kısımları günümüze kadar gelen bu saray, Sultan Mahmud ve oğlu Mesud tarafından yaptırılan Leşker-i Bazar Sarayı'dır. Sarayın üç kısmı bilinmesine rağmen, en önemli kısmı Mahmud tarafından yapılan 'Güney Kasrı'dır. Eser, Türk kıyafet ve kültürü için önem arz eden çeşitli figür ve süslemelerle doludur. Oğlu Mesud'un da tahta geçmeden önce, odalarının duvarlarını İran ve Hint kaynaklarındaki aşk sahnelerinin resimleriyle müzeyyen bir köşk yaptırdığından bahsedilir. Leşker-i Bazar Camii, Arusu'l-Felek Camii Sultan Mesud III Camii, Arslan Cazip Türbesi, Rıbat-ı Mahi, Rı-

---

116 Bkz. Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984, s. 191.

117 Sultan Mesud'un ordusu ile Tirmiz'de Ceyhun nehrinde, gemilerde kale kutvali (muhafız) Kutluğ Tegin tarafından hazırlanan bir eğlencede üçyüz mutrib ve tabl-zen, kadın şarkıcıların sesleri ve kadın-erkeklerin ayaklarını yere vurarak raks ettiklerine dair bilgiler, Hindistan'da eski Türk rakslarının devam ettirildiğini göstermektedir. Bkz. Beyhaki, s. 311.

118 Bkz. Erkan Türkmen, *Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Ankara 1989, s. 69 vd..

119 Bkz. en-Nizâmî el-'Ârûzî, s. 152.

120 Bkz. en-Nizâmî el-'Ârûzî, s. 156; Bazı günümüz araştırmacılarına göre, bu rivayet uydurmadır. Bkz. Sayılı, s. 186 vd..

121 Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ın babası da yaptırdığı sarayın duvarlarına, dostu olan Sultan Mahmud ile askerleri ve fillerinin resimlerini nakşettirmişti. Bkz. Attar, s. 796; S. Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 3. baskı, Ankara 1965, s. 85-86.



bat-ı Çâhe, Sultan Behramşah Minaresi, Sultan Mesud III Minaresi ve Sarayı da Gazneliler devri için zikredilmesi gereken diğer önemli mimari eserlerdir.[122]

Mahmud zamanında bütün ülkenin özellikle Gazne, Nişabur, Belh, Herat gibi şehirlerin imarından, cami, medrese, saraylar, çarşılar, bahçeler vs. gibi imar eserlerinden, bolluk ve güzelliklerinden muasır tarihçiler övgü ile bahsetmektedirler.[123] Belh'de 'Bâzâr-ı Âşikân' adlı bir çarşının yaptırılmış olduğu ve İlik Han'ın şehri işgal ettiği zaman, halkın karşı koyması sebebiyle bu çarşıyı yakmış olduğu, bundan dolayı da, Mahmud'un ahaliyi azarladığı Beyhakî'nin kayıtları arasındadır.[124] Ayrıca Gazne dolaylarında Mahmud'a atfedilen birçok sulama kanalından ve Bend-i Mahmudî denen bir barajdan da bahsedilmektedir.[125]

Sultan Mahmud, Hz. Ali'nin torunlarından Ali b. Mûsâ er-Rızâ ile halife Harun er-Reşîd'in Tus'da bulunan türbelerini de onarmıştır Kendisi Ceyhun nehri üzerinde, oğlu Mesud ise Gazne'de birer köprü yaptırmıştır.[126]

Delhi Sultanlarının Kültürel Tesirleri

Delhi Sultanları sanat, mimari, ilim ve kültürün gelişmesine büyük ölçüde katkıda bulunmuşlar, birçok şair, bilgin, yazar ve sanatkârları himaye etmişlerdir. Birçok imar faaliyetleri ile bugün bile varlıklarını koruyan abidevî eserler yapmışlar ve ayrıca çok sayıda yeni şehirler inşa etmişlerdir. Onların yaptırdıkları eserlerin çoğu Delhi şehrinde olmakla beraber günümüze kadar gelememiştir. Kutbeddin Aybeg, 'Kutb Minâr' ismi ile anılan meşhur muhteşem minareyi yaptırmağa başlamış, ancak 79 m. yükseklikteki bu minare Şemseddin İltutmuş tarafından tamamlatılmıştır. Aybeg, Cayna mabedleri enkazını kullanarak şu andaki görünüşü bile muhteşem olan 'Kuvvetu'l-İslâm' isimli camii yaptırmıştır. Bu camiin yanında bulunan İltutmuş'un zengin tezyinatlı türbesi, kızı Raziyye Sultan tarafından yaptırılmıştır. Balaban'ın türbesi de mimarî bakımından zikre değer bir yapıdır. Alâeddin Halacî ise 'Kuvvetu'l-İslâm' Camiine ''Alâ-î Dervâze' adı verilen güzel bir kapı ilâve ettirmiştir (711/1311). Bu devirde Hindistan'daki Müslüman mimarisi Selçuklu teknik ve üslûbunun etkisi altında kalmıştır. O, aynı zamanda 'Kutb Minâr'in benzeri ikinci bir minare yaptırmaya başlamışsa da bu gerçekleşmemiştir. 'Alâeddin'in türbesi ve medresesi de

---

122 Bkz. Merçil, *Gazneli Devleti Tarihi*, s. 94; Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 115-117; Yetkin, İslâm Mimarisi, s. 83-86; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 43-56; W. Durant, s. 138 vd.; Esin Kahya-H. Gazi Topdemir, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim", *Türkler, ss.* V,593; C. E. Bosworth, "Ghazna", *EI²*, II,1049;

http://www.bilgio.com/sanattarihi/content/view/68/28/.10.05.2007.

123 Bkz. Curfâdekânî, s. 249.

124 Beyhakî, s. 729.

125 Bkz. Bayur, *Hind. Tar.*, I,241; Merçil, *Gazneli Devleti Tarihi*, s. 94; Nuhoğlu, s. 33.

126 Bkz. Merçil, *Gazneli Devleti Tarihi*, s. 94.

'Kuvvetu'l-İslâm' camiine bitişiktir. Tuğluklulardan Fîrûz-şâh, Alâ'eddin tarafından yaptırılmış olan 'Havz-ı 'Alâ'î'nin kenarında kubbeli, muhteşem bir türbeye gömülmüştür. Fîrûz-şâh'ın kendisi de birçok imar faaliyetlerinde bulunmuş, bilhassa eski abidelerin tamir ve ihyasına büyük alâka göstermiştir. Hisar ve Conpur gibi birçok meşhur şehir kurmuş ve tamir ettirmiştir. Ayrıca Fîrûz-âbâd adıyla Delhi'de yeni bir şehir inşa ettirmiştir. Bu şehrin güneyinde 'Havz-ı Hâss' denilen büyük havuzun kenarında büyük bir medrese yaptırmıştır. İnşa ettirdiği şehirlere ilave olarak, kırk cami, otuz saray ve hastane, su deposu, hamam, köprü gibi halkın yararlanabileceği birçok binalar; medreseler yaptırmış, bağlar ve bahçeler kurdurmuştur. Firuz'un Hisar bölgesini sulamak için, hem Cemnu hem Sütlec'den yüzlerce kilometre uzunluğunda suyolları yaparak Gecne ve Sint vadilerinden aynı yere su akıtması ve milyonlarca dönümlük kurak ve çöllük toprağı işlenebilecek bir duruma getirmesi önemli faaliyetlerindendir.

Kutbeddin Aybeg, Delhi dışında, günümüze iki minaresi kalan bir camii de Ecmer'de yaptırmıştır. İltutmuş ise Bedâûn'da 'Havz-ı Şemsî' adıyla anılan bir havuz ve Hindistan'ın en büyük camilerinden 'Cami-i Mescid'i, Nâgor'da ise çok güzel bir dervâze (tâk) ve Beyânâ'da bir cami inşa ettirmiştir. Balaban ise Kayl'da bir minâr yaptırmıştır. Halaciler'den Alâeddin, Çitor'da Gamberî nehri üzerinde bir köprü, Kutbeddin Mübarek ise Beyânâ'da bir mescid inşa ettirmiştir. Muhammed b. Tuğluk ise Conpur, Fethâbâd ve Hisar şehirlerinde birçok binalar, Mahmûd Şâh ise İriç'de bir 'Ulu Cami' yaptırmıştır.[127]

Yoğun ilmî faaliyetlerin de görüldüğü bu dönemde, tarih alanındaki çalışmalar, Delhi sultanlarının himayeleri ile gittikçe gelişmiş ve Farsça, Hindistan'da altın çağını yaşamıştır. Fahreddin Mübarekşah Merv-i er-Rûdî, *Târih-i Fahreddin Mübarekşâhî*'yi, Hasan Nizami, *Tâcü'l-Meâsir'i* yazarak, Delhi sultanlığının ilk tarihlerini meydana getirmişlerdir.

Nâsıreddin Kabaca ve Şemsî Sultanları devrinde yaşayan Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsırî'yi* telif etmiştir. Bu eser, Delhi sultanlıklarının kuruluşları ve gelişmeleri hakkında ilk ve en tafsilâtlı tarihtir. Mevlâna Ziyaeddin Baranî'nin 761/1359'da tamamladığı *Tarih-i Firuzşahî,* ise hem Kalaçlar ve hem de Tuğlukluların ilk zamanları için en önemli eserdir. Hâce Abdullah İsemî, Hind şehnamesi sayılan *Fütûhu's-Selâtîn'i* telif etmiştir. Firdevsî'yi örnek alarak yazılan bu tarih, diğer anakaynaklar yanında, değerli bilgileri ihtiva etmektedir. Hindistan'a gelerek, burada bir müddet kalan meşhur Seyyah İbn Battuta, *Rıhle*'sinde Tuğluklar hakkında şahsi gözlemlerine dayanan bilgiler vermektedir. Şems-i Sirâc-i Afîf, VIII/XIV. asırda yaşamış büyük tarihçilerden olup, Baranî'nin eserinin devamı olan *Tarih-i Firuzşahî'yi* yazmıştır. Eser, 790/1388 yılına kadarki Tuğluklular tarihini ihtiva etmektedir. Firuzşah tarafından telif edilen *Fütûhat-ı Firuzşâhî* de

[127] Bkz. İnci Macun, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari ve Resim Sanatı", *Türkler, ss.* V,882-884; Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 56-58; Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 200-202.



bu devrin önemli kaynakları arasındadır. Yahya b. Ahmed Sirhindî, Seyyidîler devrinde yaşamış, Muizeddin Mübarekşah'a ithaf ettiği *Tarih-i Mübarekşahî'si* ile şöhret bulmuştur. Onun çağdaşı olan Muhammed Bihamid Han da 842/1438'de *Tarih-i Muhammedî*'yi tamamlamıştır. Nimetullah'ın *Mahzen-i Afganî*'si ile Ahmed Yadigâr'ın *Târih-i Selâtin-i Afgan*'ı da önemli eserler arasındadır.

Delhi sultanlıkları zamanında edebiyat zirveye ulaşmıştır. Sadreddin-i Ali, Fahreddin-i Kavas, Hamideddin-i Raca, Mevlâna Arif, Ubeyd-i Hakim, Şihâb-i Ensarî, Sadr-ı Bastı, Bahaeddin-i Uşî, Necmeddin Hasan-ı Sencerî, Bedr-i Çaç, Hasan-ı Şiczi ve Emîr Hüsrev bu devirde şöhret bulmuş büyük şairler arasındadır. Bedr-i Çaç, Taşkent'ten Hindistan'a gelmiş ve daha çok bu lakap ile tanınmış olup, *Kasâid-i Bedr-i Çaç'ı* telif etmiştir. Maveraünnehr'den Hindistan'a Şemsîler devrinde göç eden Emir Hüsrev Dihlevî, bu devrin en önde gelen şairidir. 'Hindistan'da Farsçayı en iyi yazan Türk' olarak şöhret bulan Emîr Hüsrev Dihlevî (651-726/1253-1325)[128], *Kirânu's-Sa'deyn, Miftâhü'l-Fütûh, Hazâinü'l-Fütûh, Devâl Rani ve Hızır Han, Nuh Sipihr, Tuğluknâme, Tâcü'l-Fütûh, Tarih-i Dehlî* gibi eserlerin müellifidir. 27 Eylül 726/1325'deki ölümüne kadar çok sayıda eser kaleme almış ve Balabanlı, Kalaçlı ve Tuğluklu sarayının gözdesi olmuştur. Divanları; *Tuhfetu's-Sigar, Vasâtü'l-Hayat, Gurretü'l-Kemâl, Bakîye-i Nâkiye* ve *Nihayetü'l-Kemâl'dir.* Hamse tarzında yazdığı eserler de; *Matla'ü'l-Envar, Şirin ü Hüsrev, Âyine-i Skenderî, Heşt Behişt* ve *Mecnun u Leylâ'dır.* Tarihçiliği yanında edebî alanda eser veren Baranî de, *Senâ-î Muhammedî, Salât-ı Kebir, İnayetnâme-i İlâhî, Meâsir-i Sâdât, Hasretnâme* ve *Fetâvâ-yı Cihândârî*'yi telif etmiştir. Sonuncu eser, devlet idaresi hakkında olup, bir nevi siyasetnâme özelliğini taşımaktadır. Malva fatihi Aynülmülk Multânî de *İnşâ-ı Mahrû*'yu, Firuzşah zamanında yazmıştır. Muhammed Sadr-ı Ala Ahmed Hasan Debîr de Hindu hikâyelerini ihtiva eden *Besâtînü'l-Üns* ile, bu türde ilk sırayı almaktadır.

Ferideddin Mes'ûd, Sadreddin b. Bahâeddin Zekeriyâ, Bedreddin Gaznevî gibi şeyhler, Hamîdeddin, Bedreddin Dımaşkî, Hüsâmeddin gibi tıp bilginleri yetişmiştir. Delhi sultanları devrinin ünlü sûfîleri arasında Türk asıllı Nizâmeddin Evliya (öl. 726/1325) ve Şeyh Nûreddin Türk'ü de sayabiliriz.[129]

VI/XII ve VII/XIII. yüzyıllarda Hindistan'daki İslâm düşüncesi, dinî ilimlerin değişik dallarında Hindistan dışında ortaya konulmuş klasik eserlere dayanmaktaydı. VII/XIII. yüzyılda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin Hindis-

---

[128] Emir Hüsrev-i Dihlevi hk. bkz. Erkan Türkmen, *Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Ankara 1989.

[129] Bkz. Enver Konukçu, "Hindistan'daki Türk Devletleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, IX,458-460; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, s. 337-338; Hikmet Bayur, "Orta Çağ'da Türkler ve Hindistan", s. 152-153; Aslanapa, *Türk Sanatı*, s. 57-58.

tan'a girmesiyle dinî düşüncede bir dalgalanma görülür. Fîrûz Şah Tuğluk zamanında (752-791/1351-1388) *Fusûsü'l-Hikem* yaygın şekilde okunmaktaydı. Mevlânâ'nın Mesnevi'si de tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuştur. Seyyid Ali Hemedânî, Şerefeddin ed-Dihlevî, Mes'ûd Bek ve Mahdum el-Mehâimî devrin önde gelen ilim adamları ve mutasavvıfları idi.

Sultan Muhammed b. Tuğluk'un İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmesi, siyasî ve dinî meselelerde, özellikle de mutasavvıflarla ilişkilerde kendini hissettirmiştir. İbnü'l-Arabî ile İbn Teymiyye'nin görüşleri arasındaki çatışma, ulema ve Tuğluklu sultanlarının mutasavvıflarla mücadelesine varmıştır.

Hindistan tarihinin fıkıh literatürü açısından en verimli çağı olan VIII/XIV. yüzyılda yazılmış çok sayıdaki eser, doğrudan doğruya, dinin temellerini zayıflattığı kabul edilen vahdet-i vücûdcu görüşlere karşı kaleme alınmıştır denebilir. Dönemin ünlü sûfîlerinden Çırâğ-ı Dehlî bu iki görüş arasında denge kurmaya çalışmıştır. Ancak IX/XV ve X/XVI. yüzyıl Hindistan'ında ortaya çıkan yeni mezhep ve felsefelerin pek çoğu vahdet-i vücûdcu esaslara dayanmaktadır. Şüttâriyye tarikatı ve Bakti (Bhakti), Revşeniyye (kurucusu Bâyezîd-i Ensârî) hareketleri gibi dinin zahirinden ziyade bâtınına önem veren bazı hareketler bu anlayışın tezahürleridir. Gavsiyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed Gavs da Hindu felsefesini ve yoga prensiplerini sûfî geleneğine uyarlamaya çalışmıştır.[130]

Babürlülerin Kültürel Tesirleri

Babürlü hükümdarları, şehzadeleri ve hanedanın birçok üyeleri edebiyat ve güzel sanatlar ile bizzat kendileri de ilgilenmişlerdir. Hanedanın kurucusu Bâbür gerek edebiyat ve gerekse güzel sanatlar sahasındaki eserleri ile büyük bir dikkat çeker. O iyi saz çalar ve besteler yapardı, aynı zamanda çok iyi bir hattattı. Hatt-ı Bâbürî adıyla yeni bir yazı icat etmişti. Minyatür, nakış ve tezyinî sanatların, değerli taşların da mütehassısı idi. Seçkin sporcu, yüzücü, atıcı, silahşor, süvari idi. Fevkalade şekilde Türkçe, Farsça, Arapça, ve Moğolca öğrenmiş, fakat eserlerinin hepsini Türkçe yazmıştır. Bâbür, Çağatay edebiyatının en güzel ve orijinal eserlerini vermişti. Onun Çağatay Türkçesi ile yazdığı eserleri şunlardır: *Bâbur-nâme, Aruz Risalesi, Mübeyyen, Risale-i Vâlidiye Tercümesi, Divan.*[131] Sultan Hümâyûn da şiir ile uğraşmış olup bir de Türkçe ve Farsça *Divan'ı* vardır.[132] Bâbür'ün diğer oğlu Kâmrân da Türkçe ve Farsçada şair olup *Divân* sahibidir.[133] Şah Cihan'ın diğer oğlu Dârâ Şükûh ise, Lahor valiliği esna-

130 Bkz. Abdülhamit Birışık, "Hindistan-Din", *DİA*, XVIII,86.

131 Bkz. Öztuna, I,850; Ömer Tuğrul İnançer, "Türklerdeki San'atkâr Hükümdârlara Dâir", *Türkler*, ss. V,842-843.

132 Bkz. Öztuna, I,861.

133 Bkz. Öztuna, I,858.



sında Keşmir'de Fenâ Mahall adlı bir saray yaptırmıştır. Türkçe, Arapça, Farsça, Hintçe ve Sanskritçe bilen Dârâ Şükûh, *Divan* sahibi olup, hattât, nakkâş, minyatürcü, filozof, âlim, mütercim ve müelliftir. *Upanişadlar*'ı *Sırr-ı Ekber* adıyla Farsçaya çevirmiştir. Bu çeviri Latince ve Fransızcaya çevrilerek, batılılarca da Hint klasiklerinin tanınmasına vesile olmuştur. Ayrıca *Sekînetü'l-Evliyâ, Risâle-i Hakk-nâme, Tarîkat-ı Hakîkat, Divân (İksir-i A'zam), Hasenâtü'l-Ârifîn, Mükâleme-i Bâbâ Lâl ve Dârâ Şükûh, Mecma'u'l-Bahreyn* adlı eserleri yazmıştır. Yine *Yoga-Vaşista, Gîtâ, Prabâdha-Çandradaya*'yı Farsçaya tercüme etmiş olup, bu eserler de batı dillerine çevrilmiştir.[134] Sultan Âlemgîr ise, tefsir, hadis, fıkıh âlimi ve hattât olup, Türkçe, Arapça, Farsça ve Hintçe bilmektedir. *Fetevâ-yı Âlemgiriyye (Fetevâ-yı Hindiye)*'yi telif ettirmiştir.[135] Cihandâr Şah'ın çocuklarından İffet-ârâ Begüm de, Urduca, Farsça ve Türkçede *Divân* sahibi olup, şair, ansiklopedist ve dört adet Türkçe eser sahibidir.[136]

Hümâyûn'un kızkardeşi Gülbeden Begüm de *Hümâyûn-nâme* ismiyle Farsça bir tarih, yine hanedandan Bâbür'ün teyze çocuğu Mirza Muhammed Haydar Duğlat da *Tarih-i Reşîdi* adıyla bir tarih kitabı[137] kaleme almıştır. Ekber'in oğlu Dânyâl, Türkçe, Arapça, Farsça ve Hintçede şair olup, 'Rahîm' mahlasını kullanmıştır.[138] Şah Cihan'ın oğlu Cihan-ârâ Beğim, mutasavvıf ve şair olup, *Mûnisü'l-Ervâh* ve *Sâhibiyye* adlı Farsça eserleri vardır.[139]

Babürlü hanedan mensupları birçok şair ve ilim adamını himaye etmişler ve saraylarında yer vermişlerdir. *Habibü's-Siyer* yazarı meşhur tarihçi Hondmîr, Delhi'ye gelmiş, Bâbür ve Hümâyûn'un yanında ve seferlerinde bulunmuş, ayrıca *Kanûn-ı Hümâyûn* adlı eseri yazmış ve Hindistan'da ölmüştür. Hümâyûn'un ibrikçisi Cevher *Tezkiretü'l-Vâkı'ât* adlı Farsça bir eser kaleme almıştır. Yine Bâbür ve Hümâyûn'un hizmetinde bulunan Bâyezid Bayat, *Tarih-i Hümâyûn* yahut *Muhtasar ve Hatırât* adıyla bir eser yazmıştır. Ekber de gerek ilim adamları ve gerekse şairleri sarayında himaye etmiştir. Onun devrinin meşhur bilginleri beş kısma ayrılmakta ve 140 kişiyi bulmaktaydı. Bunlar arasında Şeyh Mübarek Nagorî, Türkistanlı meşhur Hoca Ahrar'ın torunu Hoca Abdüşşehîd, Şeyh Selîm Çiştî, Şeyh Muhammed Gavs gibi bilginler önde gelenler arasındadır. Ekber devrinin ünlü şâiri Fevzî olup, öteki önemli şâirler, Urfî, Nazîrî ve Zuhûrî'dir. Bu devrin meşhur şairlerinin çoğu İran ve Türkistan'dan

---

134 Bkz. Öztuna, I,873.

135 Bkz. Öztuna, I,876.

136 Bkz. Öztuna, I,882.

137 Bu eser, İngilizce çevirisinden Türkçeye henüz çevrilmiştir: Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidî, Birinci El Tarihî Kaynaklar, Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi*, çev.: Osman Karatay, Selenge Yay., İstanbul 2006.

138 Bkz. Öztuna, I,868.

139 Bkz. Öztuna, I,873.

gelmedir ve büyük kısmı da Türk'tür. Ekber devrinin önde gelen tarihçileri; Ebulfazl Allâmî, Hâce Nizâmuddîn Ahmed ve Abdülkadir Bedâyûnî idi. Ebulfazl Allâmî, *Ekber-nâme* ve *Ayin-i Ekberî* adlarında iki değerli eser vücuda getirmiştir. Ayrıca Hicretin 1000. yılı dolayısıyla Ekber'in emri ile bir heyet tarafından *Tarih-i Elfî* adıyla Farsça bir eser yazılmıştır. Cihangir devrinin baş şâiri Tâlib Âmûlî idi. Şâh Cihan devrinde ise Sâib adlı şâirin önde geldiğini görmekteyiz. Yine bu hükümdar zamanında en meşhur tarihçi, *Padişâh-nâme* yazarı Abdülhamîd-i Lahorî idi. Âlemgîr devrinde ise, şiirleri ile Mirza Abdülkadir Bedîî dikkati çekmektedir. Âlemgîr, devrinin tarihinin yazılmasını, bilinmeyen sebeplerle yasaklamıştı. Onun tarihçisi Münşi Muhammed Kâzım'ın *Âlemgîr-nâme'si* bu sebeple onuncu yılda durmuştur. Hâfî Hân'ın *Müntehabü'l-Lübâb'ı* ise gizlice yazılmıştır. Muhammed Sâkî Müsta'id Hân da Âlemgîr'in ölümünden sonra, saltanatını özet olarak *Meâsır-ı Âlemgîrî'*de kaleme almıştır. Babürlü hükümdar ve asilzadelerinin Hind edebiyatının gelişmesinde çok büyük yardımları olmuştur. Ayrıca özellikle Ekber ve Cihângîr devrinde Hindulara gösterilen büyük müsamaha, Hindular tarafından çok güzel edebî ürünlerin ortaya konmasına sebep olmuştur. Ayrıca Hint ve Sanskrit dilinden birçok eser Farsçaya tercüme ettirilmiştir.

Babürlü hükümdarları Hindistan'da birçok imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bâbür Hindistan'da beş yıl gibi kısa bir süre geçirmesine rağmen, yine bazı eserler yaptırmaya zaman bulabilmiştir. Pânîpat zaferini ebedileştiren Kâbil-şâh camii, Sambhal camii ve Ağra camii bunlar arasındadır. Hümâyûn devrinde birçok binalar yaptırılmış ise de, bunlardan pek azı ayakta kalmıştır. O, Ağra'da yıkık durumda bulunan bir cami ile Fethâbâd camîini inşâ ettirmiştir. Ekber de uzun süren saltanatı zamanında pek çok eser yaptırmıştı. Bu devrenin başlıca eserleri arasında; Hümâyûn türbesi, Şemseddîn Eteke Hân türbesi, Ağra kalesi, Lahor kalesi, Fetihpur-Sikrî şehri, bu şehirdeki Cami-i Mescîd, Şeyh Selîm Çiştî türbesi, Bülend Dervâze (yüksek kapı), Gwailor'da Muhammed Gavs türbesi, Conpur köprüsü, Ağra kalesinde Cihângîr-i Mahal sarayı, Allâhâbâd'da Çaliş Sîtûn köşkü gibi eserleri zikredebiliriz. Ayrıca Ekber, Sikandra'daki türbesini hayatta iken başlatmış, fakat bu eser Cihângîr tarafından değişiklikler ile tamamlattırılmıştır. Cihangir'in mimarlık alanındaki çalışmaları nispeten azdır. Onun en büyük eserleri, doğu Bengal'da yeni bir eyalet merkezi olan Dakka'da inşa edilmiştir. Ayrıca Lahor'da Motî Mescidi'ni (İnci Camii) yaptırmıştır. Devrinin en meşhur eseri, hemen hemen tamamı beyaz mermerden yapılmış olan kayınpederi İtimâduddevle'nin Ağra'daki türbesidir. Cihangir'in Lahor yakınındaki Şâh-dere'deki türbesi de kayınpederininkinin bir benzeridir ve ondan daha büyüktür. Şâh Cihan devrinde Babürlü mimarisi en parlak devrini yaşamıştır. Onun en önemli eserlerinden birisi, eşi Ercümend Bânû Begüm için 1630'da ölümünden sonra Ağra'da inşa ettirdiği türbesi eşsiz 'Tâc Mahal'dir. Osmanlı mimarlarından üstad Mehmed İsa Efendi'nin planı üzerine yapılan ve bugün de güzelliğini koruyan Tâc Mahal yirmi iki yılda tamamlanmıştır. Şâh Cihan, Ağra ve Lahor kalelerinde birçok eserler yaptırmıştır. Ayrıca



Delhi'de Şâhcihân-âbâd ismiyle yeni bir şehir yaptırmıştı. Şâh Cihân, Ağra kalesinde daha eski devirlerden kalan bazı yapıları yıktırıp, yerlerine yenilerini inşâ ettirdi. Vatikan devletinin büyüklüğündeki bu kalenin önemli kısımları, Dîvân-ı Âm ve Dîvân-ı Hâs'dır. Lahor kalesinde de birkaç mermer anıt yaptırmıştır. Onun devrinin önemli eserlerinden birisi de Delhi'deki La'l Kıl'a (Kızıl Kale)'dır. İstanbul'daki Topkapı Saraylar topluluğunun bir çeşit benzeridir. Kaleye iki kapıdan girilir. Halkın girişi Lahor kapısındandır. Bu saraylara ilave olarak, Cumne nehrinden bir kanal vasıtasıyla sağlanan akarsular ve bahçelerin güzelliğinden de bahsetmelidir. Âlemgîr devrinde mimarî yönden bir çöküş başlamakla beraber, o da eserler inşâ ettirmekten geri kalmamıştır. Benares'de bir cami, Delhi kalesindeki Motî Mescid'i, Lahor'da Padişâhî Mescid'i onun eserleri arasındadır. Ayrıca Evrengâbâd'da eşi için yaptırmış olduğu türbede, daha küçük ölçüde olmak üzere, Tâc Mahal başarı ile taklit edilmiştir. Babürlüler devrinde resim ve minyatür sanatı da çok büyük gelişme göstermiştir.[140]

Bütün ülkeye hitap edecek ortak bir dinî kimlik arayışında olan Ekber Şah, kendi Dîn-i İlâhî düşüncesini geliştirirken geniş ölçüde vahdet-i vücûdcu görüşlerden faydalanmıştır. Ekber Şah'ın bu yöndeki müdahaleleri sert tepkilere yol açmıştır. Bu tepkiler bir taraftan Abdülhak ed-Dihlevî gibi âlimlerin hadis ve fıkıh eserleriyle, bir taraftan da İmâm-ı Rabbânînin Nakşibendiyye hareketiyle ortaya konulmuştur. Ekber Şah'tan sonra gelen sultanlar bu etkiyle Ekber'in düşüncelerinden uzaklaşmışlardır. Özellikle Şah Cihan ile oğlu Evrengzîb, tamamen İmâm-ı Rabbânî'nin fikirlerini benimsemişlerdir. Bununla birlikte iki farklı dinî anlayış mevcudiyetini korumakta olduğu için, XII/XVIII. yüzyılda Hindistan ulemasının bu iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Şah Veliyyullah ile Hâce Mîr Nâsır ve Gulâm Yahya gibi Nakşibendî şeyhleri bunlar arasındadır. Şah Veliyyullah'ın en büyük eseri *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* Hindistan'da İslâm düşüncesinin klasikleri arasında yer alır.

Şah Veliyullah, ictihad ruhu ile dar anlamdaki mezhepçiliğin ve taassubun karşısında olmuş; Kur'an'ı, kendisi Farsçaya, oğulları Abdülkâdir ed-Dihlevî ile Reffuddin ed-Dihlevî de Urducaya çevirerek Müslümanlara İslâm'ın ana kaynağına ulaşabilme imkânı sağlamışlardır. Ayrıca oğullarıyla birlikte hadis ilmi çalışmalarına da yoğunluk kazandırmış ve bu alana önemli katkılarda bulunmuştur.[141]

Halil Toker, Babürlü hükümdarı Bahâdur Şah'ın (1253-1275/1837-1858), eğitimini, Lâl Kil'a'da II. Şah Âlem'in denetiminde büyük titizlikle almış oldu-

---

[140] Bkz. Merçil, *Müs. Türk. Dev.*, s. 370-373; Konukçu, "Hindistan'daki Türk Devletleri", IX,530-535; Macun, ss. V,884-889; Laura Parodi, "Hindistan Timuroğulları Mimarisi ve Sanatı", (Çev.: Kezban Acar), *Türkler*, ss. V,891-899; Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 58-59, 85-86, 174, 199-201; Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 203-211; Özcan, " Hindistan-Tarih", *DİA*, XVIII,77.

[141] Bkz. Birışık, XVIII,86-87.

ğunu söyleyerek, onun çeşitli fen ve diğer ilimleri tahsil ettiğini ifade eder. O, ilim ve edebiyata büyük alâkası bulunan, Farsça, Urduca dillerinde şiirler söyleyen ve ayrıca Çağatay Türkçesine de vâkıf olduğu bilinen dedesi II. Şah Âlem'in (1173-1221/1759-1806) sohbetlerine katılmış, böylece şiir ve edebiyata ilgisi artmıştır. Nitekim dedesinin etkisiyle Urduca ve Farsçanın yanında bölgesel dillerden Brac Bhâşa ve Pencâbî dillerini de öğrenmiş; bu dillerle şiirler de kaleme almıştır.[142] Bahâdur Şah'ın, çeşitli mücadeleler sonucunda tahta oturmasından sonra, şiire olan alâkası sebebiyle saraydaki şiir meclisleri daha da canlanmış; her tabakadan ve her şiir ekolünden şairler bir araya gelmiş ve Nasîr, Mümin, Gâlib ve Zevk gibi ünlü şairler bu meclislere iştirak etmeye başlamışlardır.[143]

Bahadır Şah tarafından Timurlu tarihini yazmak üzere görevlendirilen ve daha sonra veliaht Mirzâ Fahrû'nun üstatlığına atanan Mirzâ Esedullah Han Gâlib, daha önce vefatına kadar meliku'ş-şuara Zevk'in yaptığı gibi Bahâdur Şah'ın şiirlerini tashih etmeye başlamış ve 1274/1857 ayaklanmasının hezimetle sonuçlanmasına kadar da bu görevine devam etmiştir.[144] Hattât, bestekâr, edebî ve dinî eser sahibi olan Bahâdur Şah Zafer'in *Gülistan Şerhi* ve ayrıca Urduca dört *Divan*ı bulunmaktadır.[145]

Burada bahsedilmesi gereken çok önemli dinî ve kültürel tesirlerden bir başkası da Hindistan'da ortaya çıkan dinlere Müslüman Türklerin katkılarıdır. İslâm'ın Allah inancındaki açıklık ve berraklık Hintlileri cezbetmeye başlamıştı. Bunun yanında, hak ve adalet ölçüsüne dayanan, kast ayrımını reddeden, insanlar arasında eşitliği esas alan, takvadan başka üstünlük tanımayan, sultan ile köle arasında fark görmeyen İslâm'ın cihanşümul esprisi, Hinduların gönüllerinde ihtilale yol açmıştır.[146] Bir kısmı bu dine bağlanırken, bir kısmı da kendi kültürlerinden kopamayarak Hinduizm ile İslâm'ı uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu konuda, IX/XV. yüzyılın ikinci yarısında kendini kabul ettiren ilk büyük isim, Kabir (Kebir), (839-924/1435-1518) olmuştur. Kabir Hinduizm'in bazı önemli kavram ve düşüncelerini muhafaza etmekle beraber 'bir tek Tanrı' inancını yerleştirmeye çalışmıştır. Kabir'den sonra aslında Müslüman bir hükümdar olan Ekber Şah (942-1014/1542-1605), dinî olmaktan daha çok felsefî bir monoteizm içinde Hristiyanlık ve Yahudilik de dâhil, Hindistan'da bulunan bütün dinleri uzlaştırmayı denemiştir.

---

142 Bkz. Halil Toker, "Hint-Türk İmparatorluğu'nun Son Temsilcisi Bahâdur Şah Zafer (1189-1279/1775-1862), *Nüsha*, yıl: IV, sayı: 12, Kış 2004, s. 60.

143 Bkz. Toker, s. 69.

144 Bkz. Toker, s. 69.

145 Bkz. Toker, s. 71-72, Öztuna, I,884.

146 Haqqi, s. 38.



Fakat bu denemelerin en ilgi çekicisi ve kalıcısı, Kebir'in açtığı yolda yürüyen, onu sistemleştirerek bugünkü 'Sihizm'in ortaya çıkmasını sağlayan Nanak'ınki (874-946/1469-1539) olmuştur. Sihizm, Hindistan'da bazı gelişmeler sonucu X/XVI. yüzyılda ortaya çıkmış, İslâm ve Hinduizm karışımı dinî bir harekettir. Bazılarına göre, Yahudilik bir yana bırakılırsa, Sihizm, siyasal yönden bir ulusun oluşumunu hazırlayan tek din durumundadır. Çünkü Sihizm'in, tarihteki rolü dinsel olmaktan çok siyasal olmuş ve tıpkı Yahudiliğin olduğu gibi, Sihizm'in de yaşama gücünü, siyasal bağımsızlık ortadan kalkınca gösterdiği görülmüştür. Günümüzde Hint dinî ve siyasî hayatında önemli bir yer tutan bu dinî hareketin 6-7 milyon mensubu vardır. Hindistan'a bağlı millî bir dinî hareket olmakla beraber, Sihizm'in dünyanın çeşitli yerlerinde üyeleri bulunmaktadır.[147]

Sonuç

Türklerin Hindistan yarımadasına ilk girişleri, milattan önceki birinci yılda olmakla beraber, etkili ve kalıcı olmaları Müslüman Türklerin girişiyle başlamıştır. İslâmiyet'in Hindistan yarımadasında VIII. yüzyılın başlarından itibaren yayılması, ilk önceleri Arap fatihler ve daha sonra da İranlı mahalli hanedanlar vasıtasıyla olurken, daha sonra ve esaslı bir şekilde bu vazifeyi Türkistan/Orta Asya kökenli Türkler üstlenmişlerdir. Türklerin Anadolu'ya girişleriyle Hindistan'a girişleri, aşağı yukarı aynı tarihlerde gerçekleşmiştir. İmparatorlukları göz önüne alırsak, bazı açılardan Anadolu ne kadar Türk ise, Babürlülerin sonuna kadar (1275/1858), Hindistan'ın da, o kadar Türk olduğu kabul edilmelidir. Bu bağlamda, ülkemizde Hindistan Türk tarihi hakkındaki ilmî ve akademik çalışmaların maalesef yok denecek kadar az olduğunu, bu hususta çok sayıda akademik çalışmaların yapılmasının gerekliliğini hatırlatmak istiyoruz.

Bölgede çok sayıda Müslüman devlet kurulmasına ve hâkimiyet sürmelerine rağmen, bunlardan imparatorluk olan, etkili ve kalıcı tesirleri bulunan Türkistan/Orta Asya kökenli Türkler tarafından kurulmuş olan üç büyük devletten bahsetmek durumundayız: Gazneliler (392-583/1001-1187), Delhi Sultanları (Memluklar, Halaçlar, Tuğluklar) (603-817/1206-1414) ve Babürlüler (933-1275/1526-1858). Çünkü Hindistan Türk imparatorluğu Gazneli Mahmud'dan XII/XVIII. asrın ikinci yarısına kadar daima dünyanın büyük devletleri arasında yer almıştır. Hindistan'da Gazneli Sultanı Mahmud'dan (388/998) son Babürlü sultanı II. Bahadır Şah'a (1275/1858) kadar 73 Türk hükümdarı gelip geçmiştir.

Türkistan/Orta Asya kökenli Türklerin, Hindistan'ın İslâmlaşmasında ve Hint-İslâm kültür ve medeniyetinin ortaya çıkmasında son derece baskın ve önemli rolleri olduğunu söylemek ve bunu dinî, ilmî, sosyal ve kültürel tüm alanlarda görmek mümkündür. Bu bölgede yaşayan büyük İslâm âlimleri ve

[147] Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1993, s. 100-107.

ortaya koydukları tüm eserler, Türkistan/Orta Asya kökenli Müslüman Türklerin kurdukları devletlerinin aracılığıyla olmuştur. Ehl-i Sünnet/Sünni-Hanefi düşüncesi ve tasavvufî düşüncenin birçok kolu da, bölgedeki kalıcılığını mezkûr devletlere borçludur. İslâm düşüncesine tesir eden birçok Ehl-i Sünnet/Sünni-Hanefi fakih ve mutasavvıf, ortaçağda bu bölgeden beslenip yayıldıkları gibi, modernleşme döneminin birçok düşünürünün de yine bu bölgeden çıktığı görülmektedir. Bunun sebebi, Türkistan/Orta Asya kökenli Müslüman Türklerin kurdukları Türk devletleri aracılığıyla buraya yerleşen hoşgörünün ve düşünce serbestliğinin yetiştirdiği insan tipinde aranmalıdır.

Hindistan'a giden seyyahların dikkatini çeken en önemli husus Hint-Türk mimarisidir. Bu alanlardaki etkiler ve faaliyetler, mimari alanlardaki eserlerin hâlen Hindistan yarımadasını baştan aşağı süslemelerinde kendini göstermektedir. Minyatür ve resimde de, Hint-Türk devletlerinin bilhassa Babürlülerin büyük bir payı vardır.

Urducanın zuhuru, gelişmesi ve Hint dillerindeki Türkçe kelimeler, bölgedeki Türk devletlerinde konuşulan ana dilin ve hatta şair ve ediplerin Türkçeyi kullandıklarının işareti olarak kabul edilmelidir.

Ayrıca yarımadadaki müstakil Müslüman devletlerin (Pakistan, Afganistan ve Bangladeş) mevcudiyeti ve diğer Müslüman toplulukların tebaa olarak varlıklarını devam etmeleri de, Türklerin bölgedeki tesir ve kalıcılığının göstergelerindendir.

KAYNAKLAR

ACER, A. Vehbi, "Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâturidî'nin Yeri ve Etkisi", *Türkler,* ss. V,518-526

AHMED, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, (Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay.), İstanbul 1995

AHMED, M. Aziz, *Siyasi Tarihi Meseleleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*, (Çev. Tansu Say, Tercüman Gazetesi 1001 Eser Yay.), byy. ts.

AKBULUT, D. Ali, *Arap Fütuhatına Kadar Maveraünnehr ve Horasan'da Türkler (MÖ 2.-MS 7. YY'a Kadar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1984

ARMUTLU, Sadık, "Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Edebî Gelenek", *Türkler*, ss. V,872-879

ARNOLD, T. W., *İntişârı İslâm Tarihi*, (Çev. Hasan Gündüzler, 2. baskı, Akçağ Yay.), Ankara 1982

ASLANAPA, Oktay, "Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Merkezleri", *Türk Kültürü*, c. III, sayı: 1-2, Ekim 1963

ASLANAPA, Oktay, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 43-56

AYYUBİ, Akmal, "Hint Kültürü Üzerinde Müslüman Türk Tesirleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1959-1960, c. III, cüz: 3-4, ss. 206-210



BALOCH, N. A., "Gazneliler'in Hakimiyeti ve Lahor Krallığı Müessesesi", çev.: Esin Kahya, *Erdem*, c. VII, sayı: 20, Ocak 1991

BARDAKÇI, Necmeddin, "Şâh-ı Nakşibend ve Türk Dünyasındaki Etkileri", *Türkler,* ss. V,552-560.

BARTHOLD, W. W., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Çev. Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yay.), Ankara 1990

BARTHOLD, W.W., "Beyhakî", *İA*, II,282-284

BARTHOLD, W.W., "Gerdizi", *İA*, IV,766

BAYUR, Hikmet, "Ortaçağda Türkler ve Hindistan", *III. Türk Tarih Kongresi,* 1943, ss.130-155

BAYUR, Hikmet, *Hindistan Tarihi I-III*, (TTK Yay., 2. baskı,), Ankara 1987

BENEDEK, Péri, "Bâbür İmparatorluğu'nda Türkçe", *Türkler,* ss. V,812-818.

BENNIGAEN, Alexandra, "Orta Asya'da Tarikatlar", (Çev. Osman Türer), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı: 11, ss. 211-225

BERTHELS, E., "Nâsır-ı Hüsrev", *İA*, IX,96 vd..

BİLGİN, Azmi, "Gazneliler Döneminde Dil ve Edebiyat (962-1183), *Yeni Türkiye, Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı,* Ocak-Şubat 2002, sayı: 43/I, s. 338-342

BİLGİN, Azmi, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Kültür ve Medeniyet/Gazneliler 962-1186), *Yeni Türkiye*, *Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel Sayısı,* Ocak-Şubat 2002, sayı: 43/I, s. 625-629.

BİLGİN, Ethem, "Güney Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü", http://www.sadabat.net/makale/guneyasyadaİslâminyayilisi.htm,.10.05.2007

BİLGİN, Orhan, "Gerdizi", *DİA,* XIV,29-30.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "Hindistan-Din", *DİA*, XVIII,86

BOSWORTH, C. E., "Ghazna", *EI²*, II,1049

BROCKELMANN, C., "Seâlebî", *İA*, X,226

BROWNE, E. G., *A Literary History of Persia I-IV*, Cambridge, 1956

CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (Çev. Yıldız Moran, E Yay., 2. baskı), İstanbul 1984

CÖHÇE, Salim, "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", *Türkler*, ss. VIII,689-730

CURFÂDEKÂNÎ, Ebû'ş- Şeref Nâsıh b. Zafer b. Sa'd, *Tercüme-i Târîh-i Yemînî*, (Tashîh ve Tahşiye: Ali Kavîm), Tehrân, 1334/1915

CURFÂDEKÂNÎ, Ebû'ş-Şeref Nâsıh b. Zafer b. Sa'd, *Tercüme-i Târih-i Yemînî*, (Tahkik: Cafer Şi'ar), Tehrân, 1345

ÇİFTÇİ, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Harakânî (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)*, Kars, 2004

ÇUBUKCU, İ. Agah, *Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler,* Ankara 1987

DEMİRCİ, Mehmet, "Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler*, ss. V,489-497

DEMİRCİ, Mustafa, "Türk-İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri (X-XIII. yy.), *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 77-86

DEVLETŞÂH, *Tezkire-i Devletşâh I-II*, (Çev., N. Lugal), İstanbul 1990

DURAK, Neslihan, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, (Asam Yay.), Ankara 2000

DURANT, Will, *İslâm Medeniyeti*, (Çev.: O. Bahaeddin), İstanbul

EBÛ'L-GAZİ BAHADIR HAN, *Şecere-i Terâkime Türklerin Soy Kütüğü*, (Çev. ve Haz. Muharrem Ergin, Tercüman 1001 Temel Eser), İstanbul ts.

EBU'L-HASAN HARAKÂNÎ, *Nûru'l-'Ulûm*, (Neşr. Ş. Kantarcı), Ankara 1997

EL-BEDÂYUNÎ, Abdu'l- Kâdir b. Mulûk Şâh, *Müntehâbu't-Tevârih I-II*, (Tashîh: Mevlevî Ahmed Ali), Kalkutta, 1865-1869, Calcutta 1898

EL-BEYHAKÎ, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn, *Târîh-i Beyhakî (veya Târîh-i Mes'udî)*, (Tahkik: Ali Ekber Feyyâz), Meşhed, 1350/1931

EL-CÜZCÂNÎ, Ebû'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabakât-ı Nâsırî I-II*, (Tashih ve Ta'lik: Abdu'l- Hayy Habîbî, 2. baskı), Kâbil 1963

EL-HÜSEYNÎ, Sadrettin Ebû'l-Hasen Ali b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye,* (Çev.: N. Lügal), Ankara 1943

EN-NİZÂMÎ EL-'ÂRÛZÎ, Ahmed b. Ömer b. Ali es-Semerkandî, *Çehâr Mâkâle*, (Tahkik: Muhammed Kazvînî-Muhammed Mu'în), Tehrân 1334/1955

ENVERÎ, Hasan, *Istılâhât-ı Divânî-i Devre-i Gaznevî ve Selçûkî*, Tehrân, 1355/1936

ERDİNÇ, Sırrı, "Hindistan-Fizikî ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, XVIII,71

ESİN, Emel, "Sind, Bengale ve Hindistan'da İlk İslâmî Devir Türk Devletleri", *Tarihte Türk Devletleri I-II*, Ankara 1987

ES-SUBKÎ, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ I-X*, (Tahkik: M. Muhammed et-Tenâhî-A. Muhammed el-Halû), Kâhire 1386/1967

FASÎH, Ahmed b. Celâluddîn Muhammed-i Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî I-II*, (Tahkik: Mahmud Ferruh), Meşhed, 1341/1922, II, 116; Nizâmuddin-i Ahmed, Hâce, *Tabakât-ı Ekberî I-III*, Calcutta, 1927

FERİDEDDİN Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Çev.: S. Uludağ), İstanbul 1991

FİRİŞTE, Muhammed Kâsım Hinduşâh, *Târih-i Firişte (veya Gülşen-i İbrâhimî) I-II*, Taşbaskı, byy., ts.

FRYE, R. N.,-A. Sayılı, "Selçuklulardan Evvel Ortaşarkta Türkler", *Belleten,* Ocak 1946, c. X, sayı: 37, ss. 97-13

GEDİKLİ, Orhan, "Hindistan'da Türk İzleri 1-2",

http://www.ufukotesi.com/yazigoster.asp?yazi_no=20070388.22.05.2007

GERDÎZÎ, Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Hayy b. ed-Dehhâk b. Mahmûd, *Zeynu'l-Ahbâr*, (Tahkik: Abdülhayy Habibi), İrân, 1347/1928



GÜNALTAY, Şemseddin, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342

HAIG, T. W., "Multan", *İA*, VIII,578

HAMDULLÂH-I MÜSTEVFÎ, Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Kazvînî, *Târih-i Güzide*, (Tahkik: Abdülhüseyn Nevâî), Tehran, 1336-9/1917-20

HÂNDMÎR, Gıyâsuddin-i Hümâmüddin el-Hüseynî, *Dustûru'l-Vüzerâ*, (Tahkik: Sa'îd Nefîsî), Tehrân 1317/1899

HAQQİ S.A.H., *Hindistan'daki Türk Tesiri İlk Dönem 1206-1414*, (METU Yay.), Ankara 1984

HASAN, Hasan İbrahim, *Siyasi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi I-VI*, (Çev.: İsmail Yiğit vd.), İstanbul 1985-1987

HASAN, Nâdirhan, "Orta Asya'da İslâm'ın Gelişmesi ve Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Bu Gelişmedeki Tarihî Hizmetleri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 65-70

HITTI, Philip, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi I-IV*, (Çev.: S. Tuğ), İstanbul 1989

HODGSON, G. S., Marshall, *İslâm'ın Serüveni I-III*, (Red. ve Yay. Haz.: Metin Karabaşoğlu), İstanbul 1993

http://www.bilgio.com/sanattarihi/content/view/68/28/.10.05.2007.

http://www.indembassy.org.tr/html/sayfa6.htm. 10.05.2007

İBN EBÎ 'USEYBİ'A, *Kitâbu Uyûni'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ I-II*, (Tahkik: İ. ed-Dehhân), Kahire 1882

İBN FUNDUK, Ebû'l-Hasen Ali b. Zeyd-i Beyhakî, *Târih-i Beyhak*, (Tahkik: Ahmed Behmenyâr), byy., 1317

İBN HALLİKAN, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân I-VIII,* (Tahkik: İhsân'Abbâs), Beyrût 1968

İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk I-XVIII*, (Tahkik: Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ), Beyrût, 1412/1992

İBNU'L-ESÎR, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târih I-XII*, (Tahkik: C. J. Tornberg), Beyrut 1385/1965

İNANÇER, Ömer Tuğrul, "Türklerdeki San'atkâr Hükümdârlara Dâir", *Türkler,* ss. V,842-843

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, (Boğaziçi Yay., 6. baskı), İstanbul 1989

KAHYA, Esin-H. Gazi Topdemir, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim", *Türkler,* ss. V,593

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, "İslâmiyet Sonrasında İlk Farsça Şiirlerde Türkler", *Türkler,* ss. V,903-913

KARTAL, Ahmet, "Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Saraylarındaki Edebî Faaliyetler Üzerine Düşünceler", *Bilig*, Bahar 2001, sayı: 17, s. 55-68

KARTAL, Ahmet, "Türk-Fars Edebî İlişkileri", *Türk Edebiyatı Tarihi I-IV*, (Ed.: T. Sait Halman vd.), Ankara 2006, ss. I,300-318

KEY KÂVÛS, Unsuru'l-Me'âlî b. İskender b. Kâbûs b. Vaşmgîr, *Kâbûs-Nâme (Nasîhât Nâme)*, (Tahkik: Reuben Levy), London, 1951

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Fıkıh Kelam ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri-Fıkıh Kelam ve İslâm Felsefesinin Türk Asıllı İlk Öncüleri*, (Yedikubbe Yay.), Konya 2008

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Matematik Tıp Eczacılık ve Astronomi İlminin Gelişmesinde Türklerin Yeri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2008

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri-Tefsir ve Hadis İlminin Türk Asıllı İlk Öncüleri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2008

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya Türklüğünün Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri-Harzem Dil Ekolü*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2004

KİTAPÇI, Zekeriya, *Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler*, Konya 1988

KİTAPÇI, Zekeriya, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri-Hilafet Ülkeleri*, (Yedi Kubbe Yay.), Konya 2004

KONUKÇU, Enver, "Hindistan'daki Türk Devletleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, IX,458-460

KONUKÇU, Enver, "XIII-XVI. Yüzyıllarda Hindistan'da Türk Kurucular ve Hanedanlar", *Erdem*, c. IX, sayı.: 27, ss. 1177-1181

KONUKÇU, Enver, *Kuşanlar ve Akhunlar Tarihi,* Ankara 1973

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar", *Belleten*, Temmuz 1944, c. VIII, sayı: 31, ss. 421-452

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Neşr., O. Köprülü-N. Pekin, Ötüken Yay.), İstanbul 1986

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yay.) Ankara 1991

KÖPRÜLÜ,, M. Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I-II*, (Ötüken Yay.) İstanbul 1989

KÖPRÜLÜZÂDE Mehmed Fuad, *Anadolu İstilasına Kadar Türkiye Tarihi*, (Yay. Haz. M. Hanefi Palabıyık, Akçağ Yay.), Ankara 2005

KUCUR, Şadi S., "İbn Hassul", *DİA*, XX, 29.

KUFRALI, Kasım, "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkir Muhiti", *IV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 10-14 Kasım 1948, Ankara 1952, ss. 261-282

KURT, Hasan, "Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabî: Kusem b. Abbas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, ss. 565-579

KURT, Hasan, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara 2002

KUTLU, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, (İsam Yay.), İstanbul 2011

LEVENT, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ankara 1988

MACUN, İnci, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari ve Resim Sanatı", *Türkler, ss.* V, 882-884



MADELUNG, Wilferd F., "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", (Çev. Muzaffer Tan, Kitabiyat Yay., Yay. Haz. Sönmez Kutlu,) *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Ankara 2003, ss. 305-368

MANTRAN, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981

MERÇİL, Erdoğan, "Gazneliler'in Hindistan Siyaseti", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İÜEF Tar. Ar. Der.*, İstanbul 1991, ss. 547-561

MERÇİL, Erdoğan, "Sebüktegin'in Pend-Nâme'si (Tanıtma, Farsça Metin ve Türkçe Tercümesi)", *İslâm Tetkikileri Enstitüsü Dergisi*, 1975, c. VI, cüz: 1-2, ss. 202-232

MERÇİL, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989

MERÇİL, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991

MÎRHÂND, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hând Şâh, *Târih-i Ravzatu's-Safâ I-XI*, Tehrân 1338/1919-1339/1920

MİRZA Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidî, Birinci El Tarihî Kaynaklar, Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi*, çev.: Osman Karatay, Selenge Yay., İstanbul 2006

Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kısâs, (Tashîh: el-Meliku'ş- Şu'arâ Behâr, Himmet: Muhammed Ramazan), Tehrân 1318/1900 (Gazneliler kısmı 386-406 arasındadır.)

MÜBAREK GALİP, *Hindistan'da Türk Hükümdarları*, İstanbul, 1341

NÂSIRUDDÎN-İ MÜNŞÎ-İ KİRMÂNÎ. *Nesâimu'l-Eshâr min Letâimi'l-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ*, (Tahkik: Mîr Celâleddin Hüseyn Ermevî), Tehrân, 1378/1958

NAZIM, M., "Mes'ûd", *İA*, VIII,134

NAZIM, M., "Utbi", *İA*, XIII,83

NAZIM, Muhammed, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*, Cambridge 1931

NİZAMİ, K. A., "Hindistan-Din", *DİA*, XVIII,85

NİZÂMUDDİN-İ AHMED, Hâce, *Tabakât-ı Ekberî I-II (veya Tabakât-ı Ekber-Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî)*, (Tashih: M. A. I. C. S.), Calcutta 1927

NİZÂMÜLMÜLK, Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî, *Siyâset-Nâme (veya Siyeru'l-Mulûk)*, (Çev. ve Haz.: M. Altay Köymen, Kültür Bak. Yay.), Ankara 1982

NUR, Rıza, Türk Tarihi I-XII, (Yay. Haz, E. Kılıç), İstanbul 1979

OCAK, A. Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992

OCAK, Ahmet, "Karmatîlik ve Hindistan'a Yayılması Karşısında Gazneliler", *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, Malatya 2001, sayı: 1, ss. 33-45

ÖZCAN, Azmi, "Hindistan-Tarih", *DİA*, XVIII

ÖZPARLAK, Fahri, "2004 yılında Dünya Ekonomilerindeki Gelişmeler ve Türkiye Ekonomisindeki Durum ile 2005 yılı Beklentileri". http://www.kto.org.tr/tr/dergi/dergiyazioku.asp?yno=364&ano=48..22.05.2007

ÖZSOY, Murat, "Hindistan",

http://www.bigglook.com/biggtravel/MuratOz/in*DİA*01.asp. .22.05.2007

ÖZTUNA, Yılmaz, *İslâm Devletleri Devletler ve Hanedanlar I-V*, (Kültür Bak. Yay.), Ankara 1989-1996

PALABIYIK, M. Hanefi, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-,* Ankara 2007, yıl: 11, sayı: 32, ss. 139-152.

PALABIYIK, M. Hanefi, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, (Ankara Okulu Yay.), Ankara 2002, s. 70-78.

PANI Pati, Mevlânâ Şâh Muhammed İsmail, *İslâm Tarihi*, (Çev. Ali Genceli, Toker Yay.), İstanbul 1992

PARODI, Laura, "Hindistan Timuroğulları Mimarisi ve Sanatı", (Çev.: Kezban Acar), *Türkler, ss.* V, 891-899

RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhatu's-Sudûr ve Ayetu's-Surûr I-II*, (çev.: A. Ateş), Ankara 1957

REŞİDUDDİN FAZLULLÂH, *Câmi'u't- Tevârih (c. 2. cüz 4)*, (Sa'y ve İhtimam: Ahmed Ateş, TTK Yay.), Ankara 1957

REŞİDUDDİN FAZLULLÂH, *Oğuz Destanı*, (Çev. Z. Velidi Togan, Enderun Yay., 2. baskı), İstanbul 1982

ROUSELET, Louis, "Türkler'in Hindistan'ı", *Hayat Tarih Mecmuası*, (Çev.: M. A. Kayabal), yıl: 1968, sayı: 8, ss. 63-69; sayı: 9, ss. 29-34; sayı: 10, ss. 77-80.

SANDIKÇI, Kemal, "Türklerin Hadis İlmine Katkısı",, *Türkler,* ss. V,702-709

SARIKAYA, Saffet, "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *Türkler*, ss. V,498, 508

SAYILI, Aydın, "*İbn Sina'da Astronomi ve Astroloji*", *İbn Sina Doğumunun 1000. Yılı Armağanı*, (Neşr., A. Sayılı), Ankara 1984

SCHIMMEL, Annemarie, "Hindistan'da Türk Dili ve Edebiyatı", (Çev.: Senail Özkan), *Türk Dünyası Araştırmaları*, Haziran 1983, sayı: 24, ss. 165-172

SEÂLEBÎ, 'Âdâbu'l-Mülûk', (çev.: Sait Aykut, İnsan Yay.), İstanbul 1997

SEHMÎ, *Târihu Cürcân*, (Tahkik: M. Abdulmu'îd Hân), Beyrut 1407/1987

SEVERCAN, Şefaettin, "Günümüz Orta Asya Türk Dünyası ve İslâm (Kazakistan-Kırgızistan-Özbekistan)", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu-31 Mayıs-1 Haziran 2007*, Isparta 2007, ss. 27-34

SIDDIQUİ, İqtidar Husain, "Gurlular", *DİA*, ss. XIV,207-211

SOUVAGET, Jean, *İslâm Dünyası Kısa Kronolojisi*, (Çev. F. Reşit Unat-S. Kemal Yetkin, 2. Baskı), Ankara 1963

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, "*Nâsır-ı Hüsrev*", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edb. Fak. Araştırma Dergisi*, 1986, sayı: 15

ŞEBÂNKÂREÎ, Muhammed b. 'Ali, *Mecma'u'l- Ensâb fi't- Tevârîh*, (Tashîh: Mir Hâşim Muhaddis, 2. Baskı), Tehrân 1376

ŞERAFETTİN, M., "*Kerrâmîler*", *Darulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Nisan 1929, citl: III, sayı: 11



ŞİBLİ-İ NU'MÂNÎ-İ HİNDÎ. *Şi'ru'l-'Acem ya Târîh-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İrân I-V*, (Farsçaya çev.: S. Muhammed Takî Fahr Dâ'î Geylânî), Tahran 1335/1916

TARZİ, Abdülvehhab, "Önsöz", *Nâsır-ı Hüsrev-Sefernâme*, (Neşr., A. Tarzi), İstanbul 1988, ss. I-XXX

TAŞCI, Haticetül Kübra, *Hindistan Coğrafyasında İslâmiyet'in Yayılması*, (Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri), Rize 2010

TEZCAN, Mehmet, *Kuşanlar Tarihi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1996

TOGAN, Z. Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (Enderun Yay., 3. baskı), İstanbul 1981

TOKER, Halil, "Hint-Türk İmparatorluğu'nun Son Temsilcisi Bahâdur Şah Zafer (1189-1279/1775-1862), *Nüsha*, yıl: IV, sayı: 12, Kış 2004

TOSUN, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul 2002

TULUM, Mertol, "Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi", *İlmî Araştırmalar*, 1999, sayı: 7, ss. 201-214

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, 4. baskı, İstanbul 1993

TURAN, Refik-Fatma Ahsen Turan, "Hindistan'a Yapılan Bir Araştırma Gezisi ve Balabanlar", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2005, yıl: XII, sayı 35

TÜMER, Günay -Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1993

TÜRER, Osman, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk- İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 12, ss. 11-27

TÜRKMEN, Erkan, "(Konferans Özeti)",

http://www.neu.edu.tr/tr/main.asp?sayfa=news/YDU%20VAKIF.10.05.2007

TÜRKMEN, Erkan, "Türkçe İle Urduca Arasındaki İlişkiler", *Türk Dili*, c. XLIX, sayı: 397, Ocak 1985, ss. 25-37

TÜRKMEN, Erkan, "Urducada Türkçe Kelimeler", *Türk Dili*, c. XLIX, sayı: 399, Mart 1985, ss. 157-171

TÜRKMEN, Erkan, *Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Ankara 1989

UKAYLÎ, Seyfeddîn Hâcî b. Nizâm, *Âsâru'l-Vûzerâ*, (Tahkik: Mîr Celâleddîn Huseynî Ermevî), Tehrân, 1337

ULUDAĞ, S., "Harakânî", *DİA*, XVI,93

ULUDAĞ, S., "Hucvîri", *DİA*, XVIII,458

USLU, Recep, "İslâm Orduları Tarafından Fethinden Selçuklular'a Kadar Afganistan", Afganistan Üzerine Araştırmalar, (Yay. Haz.: Ali Ahmetbeyoğlu), İstanbul 2002, ss. 1-26

USTA, Aydın, *Samaniler Devleti'nin Kuruluş Devri*, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv., Sosyal Bilimler Enst. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1999

USTA, Aydın, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni*, (Yeditepe Yay.), İstanbul 2008.

ÜNVER, Süheyl, "İbn Sina'nın Yaşadığı Senelere Ait Resimli Bir Eser", *Belleten*, Ocak-Mart 1961, c. XXV, sayı: 97

YAKUBOVSKY, A. Y., "Gazneli Mahmud, Gazne Devletinin Menşei ve Karakteri Meselesine Dair", (Çev. Ahmed Caferoğlu), *Ülkü Mecmuası,* 1939, c. XII, XIII, sayı: 72-76, sayı: 75

YAZICI, Tahsin, "Beyhakî", *DİA*, VI, 63-64

YAZICI, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, X, 220 vd.

YETKİN, Suut Kemal, *İslâm Mimarisi*, Ankara 3. bsk., 1965

YETKİN, Suut Kemal, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984

YILDIRIM, Ahmet, "Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu (I: 2007: Isparta)*, 2007, ss. 243-252

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, (3. Baskı), Ankara 1988

YÜCEL, Bilal, "Nevâyî-Bâbür Çağının Tarihi ve Edebî Şahsiyetleri", *Türkler, ss.* V, 804-811

YÜKSEL, A. Turan, "Ahmed Yesevî: Hayatı, Eserleri, Fikir ve Tesirleri", *Türkler, ss.* V, 545-551

ZAHODER, B., "*Dendanekan*", (Çev.: İ. Kaynak), *Belleten*, 1954, c. XVIII, sayı: 72.



Impact of Central Asian Islam on Islamization of India

Prof. Dr. M. Hanefi Palabiyik

ABSTRACT

Turkistan / Central Asia is considered to be the homeland of the Turks who on the one hand sent his children for various reasons to countries and continents, one the other hand accepted Islam from the Arab invasions, soon carried flag of Islam and undertaken the protection of it. India Peninsula is one of the region representing properties of such geography. India-Iran geography, as in medieval Egypt-Syria, seems to be changed hands among the states dominating in Iran, and India. India-Turkey period is such an example of this situation. The presence of a large number of Turkish / Muslim populations from Iran to the south of the Indian peninsula indicates that the medieval structure still continues at least partially.

Although, the entrance of Muslim Turks to the Anatolia (440/1048 Pasinler War) and to the India (first attack of Sultan Mahmud, Ghaznavids 390/1000) occurred at the same period, studies about India

Turk history has been stayed very poor. Taken in to consideration of empires, the degree of Turkishness of India should be accepted as of Anatolia until the end of Babur (1275/1858). Because the great powers such as the Ghaznavids, the Delhi Sultans Babur ruled for about nine centuries in the region.

Though, the majority of the army and the administrative staff were the Turks, since the vast majority of subjects lack of Turks, we see that Turkish and Muslim population partially or completely lost after the collapse of states established by Turks. Indian and Asian geographies are very lucky in this respect and have become unfailing Turkish / Muslim states. The result of this situation is the current countries named as India, Pakistan, Afghanistan and Bangladesh.

After V / XI century, the states established by the Turks in the Indian peninsula being the elders of Turkestan / Central Asian states are respectively: the Ghaznavids, Gurlus, Delhi Sultans, Sultans of Kashmir, Gujarat Sultans, Cavnpur the East Sultans, Sultans of Malva, Behmenîs, Handeş Faruki Sultans, Babur, Afghanistan Shah, British Sovereignty and the Republic of India. Next to them, of course, Hindu states have taken place continuously throughout the history.

Activities carried out in the spirit of jihad conquest, Muslim, from the date 92/710, oriented to India via Iran, but could not move to the northern regions, thus a permanent Islamization could not achieved. Located in northern India, Turkestan, who will Karajans and later Ghaznavid Empire / Central Asian Turks and Hanafi Sunni Islam, adopted Islam through Samanids.

We see that Ethnic Turks of Turkestan/Central Asia settled in the area by conquests, carried many other traditions and characteristics of their own culture to the region together with Islamization of the India. In our study, by exemplifying the elders of the Turkish states established by Turkistan / Central Asian Turks,Ghaznavids (392-583/1001-1187), Delhi Sultans (Mamluks, Halaches, Tughluks) (603-817/1206-1414) and Babur (933 - 1275/1526-1858), the role and effect of Turkistan / Central Asian originated Sunni-Hanafi Turks on Indo-Islamic culture and Civilization are discussed. Because, the Turkish empire in India, from Sultan Mahmud to the second half of the century XII / XVIII had been among the world's major states, even the second or the third state in the world in terms of importance from time to time. We tried to deal with these effects under two headings as religious and cultural influences, political and military influences.

Turkistan / Central Asian Turks had been extremely dominant and played an important role in Islamization of India mostly along the lines



of Ahl al-Sunnah, and the Hanafi and the emergence of the Indo-Islamic culture and civilization. Of course, the close relationship with Abbasid caliph, the closure to the Shiite Fatimids proposals and struggles with the Shia and the Rafızis for almost all times had been the basic policy of the Turkish states here. The main objective of the Turkish states, here again, to conquer the whole territory of India and to unite the Islamic world. Exhibited protection in the region, however, had been against the Mongol attacks on the one hand and on the other hand the Hindus.

Housing related to orders being made in the region from the earliest times of conquest began, by introducing scholar, mystic, and the other people had brought out the necessity of construction of mosques and madrassas in the region. This situation is the indication of the fact that in the conquered areas Turks were permanent. Thus, scientific activities and developing the great Islamic scholars, revealing sufis and all the religious and scientific works, had been occurred through the Turkish Muslim states. These works included all forms of religious sciences in fields such as art, philosophy, history, geography, astronomy, mathematics, chemistry, medicine, pharmacy.

We observed that while Arabic and Persian were the language of the religion and literature in the area, a large number of poet, and writer were under the auspices of the palaces of rulers. While these were classic masterpieces of Persian literature of these periods, Turkish was effected from that and also spread to the region. The most important indicator of that situation is the Turkish words in Indian and Urdu languages.

Turkish influence could be noticed from the administration to the street in the Indian way of life besides industry, trade and navigation. In architectural and fine arts, influence of the Turkish is wider and deeper. In the manufacture of paper, paper binding, glass, leather and some chemical industries, this influence stands out even today. Despite the claims of many of those, it would not be wrong to claim that with first Muslim mosques lotus-shaped domes entered to Central Asia and from there to India with Turks. The most important issue to the attention of travelers from India is Indo-Turkish architecture.

The existences of the independent Muslim states (Pakistan, Afghanistan and Bangladesh) in the peninsula are the most important predictors of persistence of Turkish influence in the region.



Влияние Ислама Средней Азии на Принятие Мусульманства Индией

Профессор Доктор Палабыйык М. Ханефи

РЕЗЮМЕ

Тюрки, считающие свое исторической родиной Туркестан и Среднюю Азию, с одной стороны по разным причинам отправляли своих сынов в окружающие страны и континенты, а с другой под влиянием арабского нашествия приняли ислам и в течении короткого промежутка времени встали во главе и приняли на себя роль его защитников. Одним из регионов, обладающих своеобразными особенностями в этом процессе, стал полуостров Индостан. На территории Индии и Ирана, как и в средневековых Египте и Сирии, власть переходила то к одному, то к другому государству, расположенному на индийско-иранской территории. В период владения Индией тюрками структура населения сильно менялась и до сих пор от Ирана до южных оконечностей Индостана до сих пор проживают тюрки-мусульмане.



Приход тюрков-мусульман в Анатолию (440/1048 г.) произошел примерно в тот же период, что и их поход на Индию (первый поход султана Махмуда Газневи в 390/1000 г.), однако работ, посвященных истории тюрков в Индии крайне мало. Если принять во внимание империи, то насколько была тюркской Анатолия, настолько же тюркской можно считать и Индию до конца правления Бабуридов (1275/1858 г.), потому что Газневиды, султаны Дели и Бабуриды правили в этом крае около девяти веков.

Большая часть армии и управления составляли тюрки, однако из-за того, что основная масса не была тюрками, после развала государств, созданных тюрками, тюркское, а зачастую и мусульманское население на этих территориях постепенно полностью либо частично исчезало. Индия и Анатолия с этой точки зрения имело больше шансов и здесь были созданы очень сильные тюркско-мусульманские государства. Естественным результатом этого процесса стали такие страны, как Индия, Пакистан, Афганистан и Бангладеш.

После V/XI века на полуострове Индостан самыми крупными государствами, основанными тюрками – выходцами из Средней Азии стали: государство Газневидов и Гуридов, Делийский султанат, Кашмирский султанат, Гуджератский султанат, султанат Восточный Джанпур, Малвинский султанат, султанат Хандеш Фаруки, государство Бахманидов и Бабуридов, Афганские шахи, английское правление и Республика Индия. Естественно в этой истории постоянно присутствовали и коренные индийские государства.

Победы мусульман, движимых джихадом, привели их в 92/710 году из Ирана в Индию, однако здесь они не смогли далеко продвинутся за пределы северных территорий, потому на этих территориях не получилось создать крепкие исламские корни. Находившееся на севере Индии государство караханидов, а позднее – созданное среднеазиатскими тюрками государство Газневидов, приняли ислам, то есть его ханафийский мазхаб и стали суннитами благодаря Саманидам.

Мы видим, что тюрки – выходцы из Средней Азии и Туркестана, благодаря победному шествию в глубь Индии, принесли сюда не только ислам, но и многие свои особенности и традиции. В нашей работе приведены примеры правления тюрков – выходцев из Средней Азии и Туркестана: Газневидов (392-583/1001-1187), Делийских султанов (Мамлюков, Халач и Туглуков) (603-817/1206-1414) и Бабуридов (933-1275/1526-1858) и описана роль и влияние среднеазиатских тюрков-суннитов на индо-исламскую культуру и цивилизацию. Тюркские империи Индостана начиная со второй половины XII/XVIII века, то есть с периода правления Махмуда газневи, были среди самых крупных и значительных государств мира, а иногда занимали вторую-третью

строчку среди самых влиятельных держав. Мы разбили это влияние на две группы: военно-политическое влияние и религиозно-культурное влияние.

Среднеазиатские/туркестанские тюрки играли пожалуй наиболее важную роль в исламизации Индостана, принятии местным населением ханефитского мазхаба суннитского толка и образовании своеобразной индо-исламской культуры. Основной политикой местных тюркских государств являлось условное подчинение Аббасидскому халифату и противостояние влиянию шиитов – Фатимидов и Рафизидов. Опять же, основной целью местных тюркских государств являлось завоевание Индии и объединение ее со всем исламским миром, а защита региона включала в себя не только стычки с индийцами, но и борьбу с монгольским нашествием.

С приходом тюрков в регион начали прибывать ученые, суфии и другой народ, которому требовалось не только жилье, строительство которого шло полным ходом, но и мечети и медресе. Это показатель того, что тюрки пришли сюда чтобы остаться. Таким образом, великие исламские деятели и суфии, творившие в этом крае, а также все религиозные и научные произведения, стали возможными только благодаря тюрко-исламским государствам. Эти произведения включали в себя не только религиозные темы, но и знания по философии, истории, географии, астрономии, математике, химии, медицине, фармацевтике и т.д.

Арабский и персидский языки стали языками религии и литературы, поэтому во дворцах правителей было много ученых, поэтов и писателей. И хотя в пример ставились шедевры классической персидской литературы, тюркские языки используя этот пример быстро распространились в регионе. Имеется много фактов присутствия тюркских слов в урду и других индийских языках и диалектах.

Тюркское влияние очень заметно в индийском образе жизни, в частности в промышленности, торговле, мореходстве. Очень глубоко тюркское влияние в архитектуре и искусстве. До сих пор бросаются в глаза элементы этого влияния в бумажном деле и книгопечатании, в некоторых химических отраслях. И можно утверждать, что купола в виде цветка лотоса вначале с первыми мусульманскими мечетями появились в Средней Азии, а оттуда, через посредничество тюрков, попали в Индию. Больше всего путешественников в Индии привлекает тюрко-индийская архитектура.

Наличие мусульманских стран (Пакистан, Афганистан и Бангладеш) на полуосторове Индостан, является одним из важных показателей влияния тюрков в данном регионе, сохранившееся до настоящего времени.



Afganistan'da İslâm'ın Gelişimi ve Hâkim Şehid El-Mervezi

Muhammed Âlem Hammad
Diplomat, Afganistan İslâm Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı

ÖZET

Afganistan'da İslâm'ın gelişimi 642'de başlamış ve 662 yılına kadar devam etmiştir. O günkü Afganistan halkı Araplara karşı yirmi yıla yakın savaşmışlardır. Afganistan siyasi, kültürel, iktisadi ve zirai açıdan çok gelişmiş, ticaret bakımından Hindistan, Çin ve Orta Asya ülkeleri arasında bir köprü görevini üstlenmiştir. Sonunda İslâm'la şereflenmiştir. Nüfusun çoğunu Müslümanlar teşkil etmekte ve yirmi binden fazla Musevi ve başka dinlere mensup kişiler yaşamaktadır. Afganistan'da Müslümanlar ikiye ayrılmıştır. Birinci grup Sünni olup hâkim görüş Hanefi mezhebidir. İkinci grup ise Şiilerde ise hâkim görüş Caferi mezhebidir.

Türklerin Müslüman olmaları hem Türk hem de İslâm tarihi açısından son derece önemli bir olaydır. Türkler Müslüman olmak ve kendi millî yapılarına uygun bir dine girmekle tarih sahnesinde yeni atılımlar yapmak için yeni bir inanç ve heyecan buldular. Nitekim Müslüman olduktan sonra Türklerin gerek Orta Asya ve Ön Asya'da ve gerekse Hint ya-

rım adasında kurmuş oldukları Gazneli, Selcuklu ve Osmanlı, devletleri tarihin tanıklık ettiği ender büyük devletlerdendir. Müslümanlığı kabul etmeyen Türkler sayıca çok azdır. İslâm'ı benimsemeyen Türk milletinin büyük bir çoğunluğu ise tarih içinde benliğini koruyamayıp başka milletlerin içinde yok olmuşlardır. Ayrıca birçok Türk beyleri İslâm ordularına katılınca Orta Tiyaşan'da yerleşmiş bulunan Karahanlılar'ın güçlü Hakanı Saltuk Buğra Han "Abdulkerim" adını alarak (361/945) yılında İslâm'ı kabul etmiş ve böylece Türk tarihinin mukadderatını değiştirmiştir. 940-960 sanaları arasında, ise Kazakıstan başta olmak üzere bu çevrede yaşayan çok kabileler topluca İslâm'ı tercih etmişlerdir.

Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri İslâm tarihi bakımından da önemli bir gelişme olmuştur. Bunun hukuk tarihi açısından da önemli sonuçları olmuştur. Kendilerini İslâm'ı korumak için Allah'ın ordusu kabul eden Türk milleti, sadece cephelerde kılıç sallamamışlar, aynı zaman İslâm dininin her meselesinde en doğru ve uygun olanı anlatabilmek için İslâm'ı Araştırmalara da büyük hizmet vermişlerdir. Özellikle hukuk alanında ilk etapta yaptıkları hizmetlere bir iki cümle ile değinmekte yarar vardır. İslâm hukukunun en önemli kaynaklarından peygamberin hadislerinin doğru nakillerle bir araya getiren altı büyük hadisçinin, hepsi da Türk olup çoğu Karahanlılar döneminde yaşamışlardır. Bunun yanında diğer hukuk ekollerini de reddetmemekle birlikte, zamanın maslahatına en uygun olan Hanefi mezhebinin esaslarını izah eden yüzlerce eser ortaya koymuşlardır.

Hicri IV. yüzyılda bölgenin siyasi ve ilmi durumu ise Hakim Şehid el-Mervezi döneminde, İslâm dünyasında merkezi otoriteyi temsil eden Abbasi hükümeti gücünü kayb etmiştir. Dolaysile çok sayıda İslâm devletleri ortaya çıkmış. Bunlardan biri ise, Orta Asya'nın siyasi ve medeni tarihi bakımından önceden arz etmiştir. Onlardan birisi Samaniler devletidir ki, cocukları tarafından kurulmuştur.

Kuzey Afganistan'ın Belh civarındaki Saman bölgesinin beyi olan Samanhudah ya da Samanhudat lakâbını taşıyan bu kişi, düşmanlarının baskısıyla oradan kaçmaya mecbur kalarak Horasan Valisi Esed b. Abdullah'ın himayesine sığınmış, Zerdüşt dinini bırakarak İslâm'ı seçmiştir, Samanhudat'ın dört torunu olup Horasan'da Abbasilere hizmet etmiş, Halife Me'mun de hizmetlerinin karşılığı olarak Semerkand'ı, Ferğana'yı, Sas, ve Herat'ı vermiştir. Bunlar da daha sonra Afganistan'daki Tahirî Devleti'ni kendi egemenlikleri altına aldılar. Halife Mu'temed'in 874'te tüm Maveraünnehir'in yönetimini verdiği Ahmet'in oğlu I. Nasır, Samanîlerin ilk hükümdarı kabul edilir. Kardeşinin ölümü üzerine Maveraünnehir emiri olan İsmail, Harezm'i Saffarîler'den evvel işğal etti. Bundan dolayı Saffarîler ve Samanîler arasında muhalefet şiddetlendi. İsmail, (286/899) yılında Belh savaşında Saffarîleri yenerek Horasan'a egemen oldu. Taberistan'ı Rey ve Kazvin'i Samanî topraklarına katarak ve (ö.



295/ 907) yılında vefat etti. Daha sonra babasının yerine geçen Ahmet, bügünkü İran sınırları içinde bulunan Sistan ve Bestî'yi Saffarîler'den aldı. X.y.y. ortalarından başlayarak iç çekişmeler Samanî devletini sarstı. Bunun arkasından da Ahmet, (ö.301/ 913) yılında sarayın köleleri tarafından katledildi. Yerine geçen oğlu II. Nâsır, (ö. 331/ 942) Nuh'un ölümünden sonra devletin çöküşü hızlandı. Daha sonra da oğlu I. Nuh padişah oldu. Nuh (ö.343/954), hocası olan Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi vezirliğe getirdi. Çok yönlü bir âlim olan Hâkim Şehîd el-Mervezî bir takım siyasi nedenlerden dolayı (ö.334/945) öldürüldü.

Daha Nâsır zamanında hissedilmeye başlayan otorite boşluğu, oğlu Nuh'un zamanında daha açık bir şekilde ortaya çıkmış I. Nuh'un vefatından sonra oğlu Abdulmelik devlet idaresini ele aldı. Abdulmelik (ö.350/ 961) ve Mansur (ö.365/975) dönemlerinde iç çatışmalar birbirini izledi. Mansur ölünce yerine 13 yaşında olan II. Nuh tahta getirildi. Sonra II. Nuh'un oğlu II. Mansur (ö.387/ 997)'un kısa süren saltanatı döneminde de birçok olaylar meydana geldi.

II. Nuh bir taraftan Karahanlı Buğra Han'a karşı koyarken, diğer taraftan da komutanları Faik ve Ebû Kâsım Simcur ile uğraşmak zorunda kaldı. II. Nuh, yardımını istediği Gazneli Sebüktekin'den gerekli desteği bulamamış, aksine Gazneli Mahmud ile iş birliği yapan kendi, ordusunun komutanları Faik ile Bektüzün'ünde desteği ile tahttan indirilmiş ve yerine kardeşi II. Abdulmelik (ö.389/ 999) tahta çıkarılmıştır. Gazneli Mahmud bu olaya müdahale ederek, Merv ve civarında meydana gelen iç karışıklıkları sona erdirerek Horasan'ı ele geçirmiş ve Abdulmelik'i oradan kovmuştur. Abdulmelik Buhara'ya çekilmiş, çok geçmeden Karahanlılar Maverâünnehir'i istila etmiştir. Daha sonra Mansur, Buhara halkını savaşa teşvik etse de bir sonuç alamadı ve Nâsır'ın ordusu (ö.389/999) da hiçbir direnişle karşılaşmadan, Abdulmelik ile Samanîlerin efradını esir alarak Fergana'da Özkent (Özcand) şehrine gönderdi. Böylece Samani Devleti tarihe karışmış oldu.

Nâsır b. Ahmed tarafından kurulan, Samanîler Devleti 261-387/677-999 yılına kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu dönem ise, Orta Asya'da İslâm medeniyeti ve kültürünün gelişmesine etken olan bir başlangıç noktası olmuştur.

GİRİŞ

Afganistan'nın dini genel olarak İslâm'dır. Nüfusun çoğunu Müslümanlar teşkil etmekte ve yirmi binden fazla Musevi ve başka dinlere mensup kişiler yaşamaktadır. Afganistan'da Müslümanlar ikiye ayrılmıştır. Birinci grup Sünni olup hâkim görüş Hanefi mezhebidir. İkinci grup ise Şiilerde ise hâkim görüş Caferi mezhebidir.

Nitekim Afganistan, gerek Kâbilşah, Samaniler, Timuriler, Selçuklular ve Gazneliler olsun, Orta Asya'da İslâm medeniyeti ve kültürünün gelişmesinde başlangıç noktası olmuş, ilmî canlılık ve gelişmeler önemli ölçüde müessir olmuştur. Bazı devlet adamlarının ilmi ve ilim adamlarını desteklemesi suretiyle ilmî faaliyet devam etmiştir. Afganistan siyasi, kültürel, iktisadi ve zirai açıdan adeta Araplar nezdinde önemli ve ender ülkelerden biri sayılırdı. Çünkü o dönemki Afganistan ziraat ve su açısından Araplar için önemliydi. Şehirler gelişmiş ve ticari bakımından Hint, Çin, İran ve Orta Asya arasında köprü görevini yapmaktaydı. Keza Afganistan'da derebeyleri hüküm sürüyordu. Bu nedenle Afganistan'da İslâm'ın tam olarak hâkim olması icin savaş yirmi yıla yakın sürmüştü. Savaşların, sürekli değişen politik dengelerin ve buna bağlı olarak biçimlenen kültürel unsurların söz konusu olduğu böyle bir yüzyılın analizi, şüphesiz karanlıkta kalmış pek çok konuya ışık tutacaktır. Bu nedenle döneme dair bulunabilecek en ufak bir ipucu, en küçük bir araştırma dahi araştırmacılar için çok büyük önem taşımaktadır.

Afganistan'da çoğu beylik yönetiminden ziyade daha güçlü bir siyasi otorite olmadığından dolayı değişik mezhep imam ve hükümdarları, Afganistan'da yeni dinin gelişimini kendi inanç ve siyasi otoritelerinin yok olacağı düşüncesindeydiler.

Ama çoğunlukla, İslâm'ı kabul etmeleri her ne kadar kolay olmasa bile İslâm 'da birlik ve beraberliğin olması, zengin ve fakirin bir sofrada yemek yiyip ve aynı safta namaz kılması, kölelerin hâkimliğe yükselmesi ve takva dışında hiç kimsenin kimseden üstünlüğünün olmadığını bilen, Hulefa-i Raşidin zamanından 642-662 yılına kadar devam eden savaşın sonunda, yepyeni düzen getiren Araplara karşın, Afganistan'ın, değişik görüşlere sahip imam ve derebey hükümdarları tarafından teslimiyet sevgisini sergileyerek İslâm'la şereflendiler. İslâm tarihine bakarsak bu coğrafyada o günden bugüne değin İmam Ebu Hanife, Ebu Ali Sina, Ebu Muslim Horasani, Farabi, Celaleddin Muhammed Belhi Rumi, Alişir-i Nevaî, Gevher Şadbegüm, Rabia-i Belhi gibi nice İslâm şair, edip ve âlimleri yetişmiş ve eserler bırakmışlardır. Bu alandaki incelemelerin azlığı da göz önünde bulundurunca, Hanefi olan, Hâkim Şehid el- Mervezi'nin aşağıda kısaca tanıtımını yapacağımız çalışması daha bir önem kazanmaktadır.[1]

1. Hicri IV. Yüzyılda Bölgenin Siyasi ve İlmi Durumu

Hâkim Şehid el-Mervezî'nin yaşadığı devirde, İslâm dünyasında merkezi otoriteyi temsil eden Abbasî devleti bu gücünü kaybetme sürecine girdiğinden dolayı birçok İslâm devletinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birisi olan ve Orta Asya'nın siyasi ve medeni tarihi bakımından önem arz eden devletlerden biri olan Samanîler devleti, (874/1458)de Samanhudah ya da Samanhudat adlı kişinin çocukları tarafından kurulmuştur.

[1] Mir Gûlam Muhammed Gûbar, *Afğanistan Der Mesir-i Tarih*, Kabil 1366, s. 66 -74.



Kuzey Afganistan'ın Belh civarındaki Saman bölgesinin beyi olan Samanhudah ya da Samanhudat lakâbını taşıyan bu kişi, düşmanlarının baskısıyla oradan kaçmaya mecbur kalarak Horasan Valisi Esed b. Abdullah'ın himayesine sığınmış, Zerdüşt dinini bırakarak Müslüman olmuştur.[2] Samanhudat'ın dört torunu Nuh, Ahmet, Yahya ve İlyas Horasan'da Abbasilere hizmet etmiş, Halife Me'mun de hizmetlerinin karşılığı olarak Nuh'a Semerkand'ı, Ahmet'e Ferğana'yı, Yahya'ya Sas, (Taşkent) İlyas'a Herat'ı vermiştir. Bunlar da daha sonra Afganistan'daki Tahirî Devleti'ni kendi egemenlikleri altına aldılar. Halife Mu'temed'in 874'te tüm Maveraünnehir'in yönetimini verdiği Ahmet'in oğlu I. Nasır, Samanîlerin ilk hükümdarı kabul edilir. Kardeşinin ölümü üzerine Maveraünnehir emiri olan İsmail, Harezm'i Saffarîler'den önce işgal etti. Bundan dolayı Saffarîler ve Samanîler arasında muhalefet şiddetlendi. İsmail, (286/899) yılında Belh savaşında Saffarîleri yenerek Horasan'a egemen oldu. Taberistan'ı Rey ve Kazvin'i Samanî topraklarına kattı ve (ö. 295/ 907) yılında vefat etti. Daha sonra babasının yerine geçen Ahmet, günümüzde İran sınırları içinde bulunan Sistan ve Bestî'yi Saffarîler'den aldı. X.y.y. ortalarından başlayarak içteki karışıklıkla Samanî devletini sarstı. Bunun arkasından da Ahmet, (ö.301/ 913) yılında sarayın köleleri tarafından katledildi. Yerine geçen oğlu Nâsır II, (ö. 331/ 942) Nuh'un ölümünden sonra devletin çöküş süreci hızlandı. Daha sonra da oğlu Nuh I. padişah oldu. Nuh (ö.343/954), hocası Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi vezirliğe getirdi. Çok yönlü bir âlim olan Hâkim Şehîd el-Mervezî bir takım siyasi nedenlerle (ö.334/945) öldürüldü.[3]

Daha Nâsır zamanında hissedilmeye başlayan otorite boşluğu, oğlu Nuh'un zamanında daha açık bir şekilde ortaya çıktı. I. Nuh'un vefatından sonra oğlu Abdulmelik devlet idaresini ele aldı. Abdulmelik (ö.350/ 961) ve Mansur (ö.365/975) dönemlerinde iç çatışmalar birbirini izledi. Mansur ölünce yerine 13 yaşında olan

---

[2] Muhammed Fuat Köprülüzâde, *Samanoğulları*, Başvekalet Matbaası, Ankara, s.45, (t. y.);Gûbar, Mir Gûlam Muhammed, *Afğanistan Der Mesir-i Tarih*, Kabil 1366, s. 97; Edhem, Halil, *Dûvel-iİslâmiyye Tarihi*, Milli Matbaa-i İstanbul 1345/1927, s. 176; İbrahim, Kafesoğlu,*İslâm Ansiklopedisi*, *"Samaniler"*, md, V. F. Büchner, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988 ;10/140; Müneccimbaşı, Derviş Ahmed, *Sahâfiyi'l-Ahbâr*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1285,s.244/245;İbn Kesîr, İmâddin Ebî'- l-Fedâ İsmâil İbn Ömer,Bidâye ve'n Nihâye, Mısır 1932,II/45-48;el-Hamevî,Ya'kut b. Abdullah er- Rûmî el-Bağdadî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906/1324,V/12; Kurt Hasan, *Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları,AÜİFD,*XLIV, Sayı,2, A.Ü.Basımevi, Ankara 2003,109-129,s.110-111.

[3] Gûbar, *A.g.e.*, s. 97-101; Gerdizî, Ebû Saîd Abdulhay b. ez-Zuhâk ibn Mahmud, *Zeynû'l-Ahbâr*Tahran 1347, s.154-155 ; Abbas Perviz, *ez-Arab Tâ Diyaleme*, Çaphâne-i Ali Ekber, Tahran 1338, s. 883 ; Edhem, Halil, *Dûvel-i İslâmiyye*, *A.g.e.*,s.176; ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, e*s-Siyer-u A'lâmi'n- Nûbelâ*, Beyrut 1404/1984, VI/92-93;el-Isfehanî, Hamze b. el- Hasan, *Târîh-i Seni Mulûku'l-Ard ve'l- Enbiyâ*, Beyrut (t.y.), s.178; Kurt, *A.g.e.*,s.112-113.

II. Nuh tahta getirildi. Sonra II. Nuh'un oğlu II. Mansur (ö.387/ 997)'un kısa süren saltanatı döneminde de birçok olaylar meydana geldi.[4]

II. Nuh, bir taraftan Karahanlı Buğra Han'a karşı koymayı çalışırken, diğer taraftan da komutanları Faik ve Ebû Kâsım Simcur ile uğraşmak zorunda kaldı. II. Nuh, yardımını istediği Gazneli Sebüktekin gerekli desteği bulamamış, aksine Gazneli Mahmud ile iş birliği yapan kendi, ordusunun komutanları Faik ile Bektüzün'ünde desteği ile tahttan indirilmiş ve yerine kardeşi II. Abdulmelik (ö.389/ 999) tahta çıkarılmıştır. Gazneli Mahmud bu olaya müdahale ederek, Merv ve civarında meydana gelen iç karışıklıkları sona erdirerek Horasan'ı ele geçirdi ve Abdulmelik'i oradan çıkardı. Abdulmelik Buhara'ya çekildi. Çok geçmeden Karahanlılar Maverâünnehir'i istila ettiler. Daha Mansur, Buhara halkını harbe teşvik etse de bir sonuç alamadı ve Nâsır'ın ordusu (ö.389/999) da hiçbir direnişle karşılaşmadan, Abdulmelik ile Samanîlerin efradını esir alarak Fergana'da Özkent (Özcand) şehrine gönderdi. Böylece Samani Devleti tarihe karışmış oldu.[5]

Nâsır b. Ahmed tarafından kurulan, Samanîler Devleti 261-387/677-999 yılına kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu dönem ise, Orta Asya'da İslâm medeniyeti ve kültürünün gelişmesine etken olan bir başlangıç noktası olmuştur.

A. Hicri IV. Yüzyılda Maveraünnehir'de İlmi Hayat

Samanîler Devleti, Orta Asya'da İslâm Medeniyeti ve Kültürünün gelişmesinde olan bir başlangıç noktası olmuş, ilmî canlılık ve gelişmeler önemli ölçüde müessir olmuştur. Bazı devlet adamlarının ilmi ve ilim adamlarını desteklemesi suretiyle ilmî faaliyet devam etmiştir. Mesela (260-389/877-999) yılları arasında İslâm coğrafyasının büyük bir bölümünde hüküm süren Samanoğulları; Farsça ve Arapçayaçönem vermişler; ilmî ve edebî hareketin kuvvet kazanması için yardımlarını esirgememişlerdir. Bu dönemde; Irak'ta Bağdat, Basra ve Kûfe, İran'da Rey ve İsfahan, ilim merkezleri olmuştur.[6] Bu bölgelerde, hadis ve fıkıh sahasında çok sayıda yetişen ilim adamı pek çok eserler yazarak ilmi değişik bölgelere taşımışlar, böylece ilme büyük hizmet etmişlerdir. Mesela, 261-389/874-999 yılları arasında Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde hüküm süren Samaniler; yukarıda zikredilen tarihler arasında Lahor'dan Semerkand, Irak ve İsfahan'a kadar hükmeden Gazneliler ve Mısır'da hükmeden Fatımiler,

---

4 Taşköprülüzâde, *A.g.e.*, s.4; Gerdizî, *A.g.e.*, s. 155; Müneccimbaşı, e.g.e. s. 249-253; ez-Zehebî, *es-Siyer,* XVI/514; Erçil Erdoğan, *Büyük İslâm Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul 1988, *Samanîler"*, md, VII/70-75.

5 Taşköprülüzâde, *A.g.e.*,s. 4-7; Gûbar, Mir Gûlam Muhammed, Afğanistan Der Mesir-i Tarih, Kabil 1366, s. 98; Edhem, *A.g.e.*,s.176-178; Müneccimbaşı, *A.g.e.*,s.274-276; ez-Zehebî, e*s-Siyer*, XVI/515; V.F. Büchner " Sa*maniler"*, md, İ.A.X/142.

6 Köprülüzâde, *A.g.e.*, s. 1-4.



başta İslâmi ilimler olmak üzere diğer ilim dallarına önem vermiş, âlim ve edipleri gözetmişlerdir.[7]

Bu dönemde ilmin gelişmesindeki önemli etkenlerden biri de kütüphaneler olmuştur. Özellikle Halep, Buhara ve Gazne şehirlerindeki kütüphaneler devrin önemli kütüphaneleri arasında yer almıştır. Halep'te Seyfüddevle (356/967) tarafından kurulan ve Arapça kaynak eserlerin toplandığı[8] kütüphane pek çok ilim adamına hizmet vermiştir. Meşhur filozof İbn Sîna (ö.428/1036)'nın "Çok odalı bir eve girdim, her odada sandıklar dolusu kitaplar vardı. Her ilim dalına ait kitaplar, ayrı ayrı odalarda idi. Kitapların fihristini incelerken, kimsenin bilmediği ve benim de önceden görmediğim eserlere rastladım"[9] dediği bu kütüphaneyi, Ebû Selh el-Hamdûnî (425/1033) yılında İsfahan'ı ele geçirdikten sonra yeniden zenginleştirmiştir. Hamdûnî, Alâûddevle'nin yanında çalışan meşhur filozof İbn Sina'nın kitaplarını da ilave ederek Gazne'de kurduğu bu kütüphane, Gur hükümdarı el-Hüseyn el-Gurî'nin askerleri tarafından yakılıncaya kadar önemini korumuştur.[10]

B. Mervezî'ye kadar Hanefi Mezhebinin Tedvin Süreci

Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye gönderilen Abdullah b. Mes'ud'un orada bulunan diğer sahabilerle birlikte ortaya koyduğu ilmî gayreti Kûfe'nin kısa sürede bir ilim merkezi hâline gelmesini sağlamıştır. Bu yüzden Kûfe'de ilmi ile temayüz etmiş pek çok kimse mevcuttur. Tabiînden Alkame b. Kays (ö.62/682) ve Esved b.Yezid (ö.75/694) bunların en başında gelmektedir. Bunlardan sonra İbrahim en-Nehâî (ö.96/714),Hammad b. Ebî Süleyman(ö.120/737), Ebû Hanife (ö.150/767) ve Züfer (ö.158/774), Ebû Yusuf (ö.182/798), İmam Muhammed (ö.189/804) ve diğer öğrencileri bu zincirin halkalarını oluşturmuştur. Kûfeli Rey taraftarlarının görüldüğü gibi kesintisiz olarak tespit edilen fıkıhtaki hocalarının durumundan da anlaşıldığı üzere peygamberin fıkhını büyük hukukçulardan öğrenmiştir.[11]

Hanefi mezhebinin oluşumuna giden bu yolda en büyük pay İbrahim en-Nehai'nin olmuştur. Çünkü mezhebin temel ilkelerini ortaya ilk olarak Nehai koymaya başlamıştır. Başka bir ifade ile mezhebin temelini İbrahim en-Nehai atmış, Hammad b. Ebû Süleyman ise bu temeli devam ettirmiş, üst yapısını

---

7 *A.g.e.*, s. 144-145.

8 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mukaddemât ve Mebahis fî Hadarâti'l-Arab ve'l-İslâm*, Dımeşk 1974-1394, s. 219.

9 Kehhâle*, Mukaddemât,A.g.e.*, s. 231-232.

10 İbnu'l- Esir, İzuddin Ebî'l-HasanAli b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fît-Târih,* Kahire, 1348, VII/6-7; Taşköprülüzâde, *A.g.e.*,s.4; Gerdizi,s.155.

11 Ali Şafak*, İslâm Hukukun Tedvini, Atatürk Üniversitesi Basımevi-Erzurum 1997,s.61-63*; Kavakçı Yusuf Ziya*, Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir, İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, s. 14-15.

Ebû Hanife tamamlamıştır. Bu yapılanmanın tezyinatını ise Ebû Yusuf ve İmam Muhammed yapmışlardır. Daha sonraki bilginlerin yaptıkları bazı değişiklikler temel yapıyı değiştirecek mahiyette olmamıştır.

Bunlar arasında İmam Muhammed, Hanefi mezhebinin oluşumuna katkı sağlayan belli başlı temel taşlarından birisi olmuştur, Hanefi mezhebinin günümüze kadar ulaşmasında en büyük role sahip olmuştur. Çünkü o, ilk defa Hanefi ekolünün görüşlerini yazıyla tespit (tedvin) etmiş, yani kitaplarını yazmıştır. Eğer bu kitaplar olmasaydı belki de bugün Hanefi mezhebi yaşanmıyor olacaktı. Pek çok âlim, dönemlerinde ilmî otoritesi olmalarına rağmen, görüşlerinin günümüze kadar intikal etmemesi nedeni ile bugün sadece birkaç satırlık nakillerle tanınır olmuşlardır. Fakat Hanefi mezhebi böyle olmamış, İslâm dünyasında sürekli olarak büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Bu konumunu da büyük ölçüde Şeybani'ye borçludur.

Ebû Hanifenin öğrencilerinden olan İmam Muhammed, ikinci hicri yüzyılda temayüz etmiş önemli bir şahsiyettir. O, Irak ve Hicaz ekollerine ait ilmî materyali toplamayı başarmış fıkıh ile ilgili birçok eseri kaleme almıştır. Bu bakımdan o fakih olmanın yanında aynı zamanda hadisçidir. Ancak o, amacı sadece hadisleri toplamak olan sıradan bir hadisçi değil, aynı zamanda bu hadisleri fıkhı problemlerin çözümünde birer araç olarak kullanan bir fakihtir. Medineli âlimlerle yaptığı ilmî münazaraları bazı eserlerine yansıtmak suretiyle fıkh-ı-mukaren (mukayeseli hukuk) yönteminin yerleşmesinde önemli bir payı olmuştur. Ayrıca usûli fıkhın kurucusu sayılan İmam Şafii'nin, Şeybanî ile ilmî müzakerlerde bulunduğu ve onun eserlerini tatkik ettiği dikkate alındığında Şeybanî, Şafii fıkhının kendisine çok şey borçlu olduğu bir şahsiyettir.

El-Asl, ez-Ziyadat, el-Camiu'l-Kebir, el-Camiu's-Seğir, es-Siyeru'l-Kebir ve es-Siyeru's-Seğir isimli eserleri neşredilmesine, hatta, *es-Siyeru'l-Kebir* isimli eseri Prof. Dr. Majid Khadduri tarafından, *The Islâmic Law of Nations*; *es-Siyeru's-Seğir'i* ise Mahmood Ahmed Ghazi tarafından *The Shorter Book on Muslim International Law*, ismi ile İngilizceye çevrilmiş olmasına rağmen, İmam Muhammed'in kaleme almış olduğu eserleri henüz tam ve kapsamlı tahkiki yapılarak ilim dünyasına kazandırılamamıştır. Hâlbuki bu eserler, Hanefi fıkhının aslını oluşturmuş ve üzerine çok sayıda şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. eş-Şeybanî bazı eserleri, Haydarabad'da bulunan "*Lecnetu İhyai'l-Meârifi'n-Nu'maniye*"nin kararları, bir dönem bu cemiyetin başkanlığını yapan Ebû'l Vefâ el-Efgani'nin de şahsi gayretleri ile tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak bu çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Dünyanın çeşitli yerlerinde dağınık durumda bulunan İmam Muhammed'in eserleri henüz bir araya getirilmemiş ve bir merkezde toplanmamıştır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu da yazma hâlinde İstanbul'daki Süleymaniye kütüphanesindedir. Bu durum, daha sonraki dönem-



lerde yazılmış şerhlere gösterilen alaka ve ihtimamın, bu şerhlerin aslını oluşturan Şeybani'nin eserlerine gösterilmediğini ortaya çıkarmaktadır.[12]

İslâm tarihinde çok sayıda mezhebin ortaya çıktığı görülmektedir. Hanefi mezhebinin tedvin sürecini şu şekilde aktarmamız mümkündür. İmam Muhammed b. el-Hasan (ö.189/805) Ebû Hanifenin yanında dört sene öğrencilik yapmış, ondan öğrendiği meseleleri tespit ve tedvin etmiş olan İmam Muhammed, hocasının ölümü üzerine, aynı metodu takip eden Ebû Yusuf'un derslerine devam etmeye başlamıştır. Ondan hem fıkıh hem de hadis dersi almıştır. Bilhassa fıkıhta, hocası Ebû Yusuf'a çok şey borçludur. Gerek Ebû Hanife'den gerekse de Ebû Yusuf'tan aldığı hadis kültürünü Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Şam ve Irak diğer ilim merkezlerinde elde ettiği ilimle en yüksek seviyeye çıkarmıştır. Hadis ve tefsirde kuvvetli bir âlim ve Arap dilinde bir hüccet olmuştur. Bu husus, mezhep taassubuna düşmemiş olan ulemanın ittifakı ile sabittir. İmam Muhammed, ilmî gayelerle yaptığı seyahatleri neticesinde pek çok hocalarından hadis öğrenmiştir. Ezcümle, Süfyan b. Said es-Sevri,Mis'ar b. Kidâm Malik b. Miğvel, Ömer b. Zerr el-Nemdani ve başkalarından çok istifade etmiştir.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf gibi iki büyük hocasından fıkıh dersi alan ve onların tesiriyle reyci olan İmam Muhammed fıkıhta hocalık mertebesine ulaşmış ve hocalarının vefatından sonra fıkıh riyaseti kendisine kalmıştır. Daha 20 yaşında iken Kûfe'de bir ders halkası teşkil etmiştir. Bundan sonraki derslerinde de hocalarının usulünü devam ettirmiştir. Nitekim el-Mebsut, el-Camissağir ve el-Siyerü's sağir adlı eserlerinde üstatlarının fıkıhlarını rivayet eder. Başka kitaplarında ise Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un kavillerini zikretmekle birlikte en çok kendi reylerini neşretmektedir.[13]

Halife el-Mehdi, Ebû Yusuf'u (166/783) senesinde Bağdat'a kadı tayin etmiş, Ebû Yusuf vefat edinceye kadar bu görevine devam etmiştir. Harun Reşid onu baş kadı (kâdul-kudât) tayin etmiştir. Ebû Yusuf kadılık vazifesine başladıktan sonra Hanefi fıkhının pratik olarak tatbik edilmesini sağlama imkânı bulmuştur. Ebû Yusuf, kendi ictihatlarını hadislerle temellendirerek mezhebin hadis taraftarları arasında da tutunmasına imkân sağlamıştır. Fakat devlet adamlarına yakın olduğundadır ki, hadisçiler ondan pek fazla rivayette bulunmamıştır.

İmam Muhammed'in ilmî şöhreti İslâm dünyasınca tanınınca, uzak diyarlardan (Orta Asya'nın Türk âlimleri) fıkıh öğrenmek üzere birçok kimse Kûfe'ye gelmiş ve ondan fıkıh öğrenmişlerdir. Ondan feyiz alan birkaç isim zikredelim: Ahmet b.Hafs el-Kebir el-İclî Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-

---

[12] Eroğlu Muhammed, *İmam Muhammed eş-Şeybani, Nesebi, Hayatı ve İlmi, İslâm Medeniyeti, Dini, İlm, Fikri Aylık Mecmua,* yıl 2. sayı 20, Mayıs-Haziran 1969, s. 31.

[13] Kavakçı, *A.g.e.*, s. 15.

Cüzcani [14](Afganistan, Cüzcan ili) İmam Muhammed'in altı kitabını ele aldığımız bu zatlar vasıtası ile hâkim Şehid el-Mervezî bu eserleri *"el-Kâfi"* adlı eser olarak tekrar derlemiştir.[15]

Hukuk yönünden ilim zinciri şöyledir: Ebû'l Fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Belhi Hâkim Şehid el-Mervezî, (ö.334/945) Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el Maturidi (ö.333/944),[16] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik el-Ezdi et-Tahavi (ö.321/933)[17] Ebû Said Ahmed b. Hüseyin el-Berdai (ö.317/929),[18] Ebû Hazim Abdulhamid b. Abdulaziz (ö.292/905),[19] Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe b. Esed Es-Sekafi el-Bekravi el-Basri (ö.270/884),[20] Ebû Abdullah Muhammed b.Şuccâ es-Selci (ö.266/879),[21] Ebû Bekr Ahmed b.Ömer eş-Şeybani el-Hassaf (ö.261/874), [22] Hilal b.Yahya b.Müslim el-Besri (ö.245/858),[23] Ebû Muhammed Yahya b. Ekrem B. Muhammed b. Katan et-Temimi el-Mervezi el-Bağdadi (ö.243/857),[24] Ebûl Velid Bişr b. Velid. b. Halid el-Kindi (ö.238/852),[25] Muhammed b.Semâa b.Ubeydullah b. Hilal et-Temimi el-Kûfi (ö.233/847),[26] Ebû Musa b. Eban b. Sadaka (ö.221/836),[27] Ebû Abdurrahman Bişr b. Ğiyas b. Abdurrahman el-Merisi el-Adevi el-Bağdadi (ö.218/833),[28] Ebû Hafs el-Kebir Ahmed b. Hafs el-Buhari (ö.216/831),[29] İsmail b. Hammad b. Ebû Hanife (ö.212/827),[30] Ebû Ali Hasan b. Ziyad el-Enbari el-Lu'lui el-Kufî

---

14 Muhammed Mahrus Abdullatif,el-*Meşâyih-u Belh Mine'l-Hanefîyye*, Bağdat 1979/1367, I/88.

15 Eroğlu,*A.g.e.*, s.31-34.

16 el-Leknevi, Muhammed b. Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behîyye fi- Terâcimi'l-Hanefîyye*, Mısır (t.y.), s.195; İbn Kutluboğa, *A.g.e.*,s.59

17 İbnü'l-Esir, *el-Lubab,* II 276; İbnü'l-İmad, Şehabeddin Ebî'l-Falâh, *Şezerâtu'z-Zeheb,* Beyrut 141/1989,IV/262.

18 el-Kureşi, *A.g.e.*,I/163.

19 ez-Zehebi*, es-Siyer*, XIII/539.

20 ez-Zehebi, *es*-Siyer, XII / 599-605; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-Â'lâm,* 2. Baskı, (t.y.).II / 34.

21 İbn.Kutluboğa, *A.g.e.*,s.55; Kehhale,*A.g.e.*, X/64

22 ez-Zirikli, *A.g.e.*, I/178; Kehhale, *A.g.e.*, II/35.

23 ez-Zirikli, *A.g.e.*,IX/95; *GAS*, *A.g.e.*, I/435.

24 ez-Zehebi, *es-Siyer*, XIII/5;el-Leknevi, *A.g.e.*,s. 224.

25 ez-Zehebi,*es-Siyer,* X/673-976.

26 Kehhale, *A.g.e.*,X/57;el-Leknevi, *A.g.e.*, s.170

27 ez-Zehebi*, es-Siyer*, X/440;ez-Zirikli, *A.g.e.*,VI/283.

28 ez-Zehebi, *es-Siyer*, X/199-203;el-Leknevi, *A.g.e.*,s.54.

29 ez-Zehebi, *es-Siyer*, X/157-158; el-Leknevi, *A.g.e.*,18-19.

30 el-Kureşi, *A.g.e.*,I/148-149;el-Leknevi, *A.g.e.*,s. 46.



(ö.204/819),[31] Ebû Muti Hakem b.Abdullah b.Mesleme el-Belhi(ö.199/814),[32] Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcani (ö.200/815), [33] Ebû Sufyan Vekî' b.el-Cerrah b. Melih b. Âdi er-Ruvasi el-Kûfi (ö.197/812),[34] Ebû Ömer Hafs b.Ğiyas b.Talk en-Nehaî el-Kûfi (ö.194/810), [35] Ebû'l Munzir (Ebû Âmr)Esed b. Âmr b. Âmir el-Kuşeyri el-Beceli el-Kûfi (ö.190/806),[36] Ebû Abdullah Muhammed b. l-Hasan b. Ferkat eş-Şeybani (ö.189/805),[37] Ebû Said Yahya b. Zekeriya b.Ebi Zaide (Meymun)el-Kûfi el-Hemedani (ö.183/799),[38] Ebû Yusuf Yakup b.İbrahim b. Habib b.Sa'd b. Habta el-Kûfi el-Ensari (ö.182/798),[39] Ebû Abdullah Kasım b.Ma'n b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ud el-Huzelî el-Mes'udî el-Kûfi (ö.175/791),[40] Ebû İsme Nuh b. Ebi Meryem el-Kureşi el-Mervezi (ö.173/789),[41] Ebû'l-Huzeyl Züfer b. Huzeyl b. Kays el-Enbari (ö.158/775),[42] Ebû Hanife el-Numan b.Sabit (ö.150/767), kesintisiz olarak tespit edilen, fıkıhtaki hocalarının durumundan da anlaşıldığı üzere Hâkim eş-Şehid Peygamberin fıkhını Kûfeli, rey taraftarı olan bu büyük hukukçulardan öğrenmiştir.

C. Mervezî'nin IV. Yüzyılda Maveraünnehir'deki Rolü

Türklerin Müslüman olmaları hem Türk hem de İslâm tarihi açısından son derece önemli bir olaydır. Türkler Müslüman olmak ve kendi millî yapılarına uygun bir dine girmekle tarih sahnesinde yeni atılımlar yapmak için yeni bir inanç ve heyecan buldular. Nitekim Müslüman olduktan sonra Türklerin gerek Orta Asya ve Ön Asya'da ve gerekse Hint yarım adasında kurmuş oldukları Gazneli, Selçuklu ve Osmanlı, devletleri tarihin tanıklık ettiği ender büyük devletlerdendir. Müslümanlığı kabul etmeyen Türkler sayıca çok azdır. İslâm'ı benimsemeyen Türk milletinin büyük bir çoğunluğu ise tarih içinde benliğini koruyamayıp, başka milletlerin içinde yok olmuşlardır. Ayrıca birçok Türk beyleri İslâm ordularına katılınca, Orta Tiyaşan'da yerleşmiş bulunan Karahanlılar'ın güçlü Hakanı Saltuk Buğra Han "Abdulkerim" adını alarak (361/945)

---

31 ez-Zehebi, *es-Siyer*, IX/543-545;*GAS,A.g.e.*, I/433

32 el-Leknevi, *A.g.e.*,s. 68;*GAS, A.g.e.*,I/414

33 ez-Zehebi, *es-Siyer,* X/194-195;es-Sem'anî, *el-Ensab,* III/483.

34 ez-Zehebi, *es-Siyer*, IX/140-168; *GAS*, *A.g.e.*,I/ 96-97.

35 ez-Zehebi, *es-Siyer,* IX/22-34; el-Kureşi, *A.g.e.*,I/221.

36 el- Kureşi, *A.g.e.*,I/140; el-Leknevi, *A.g.e.*,s.44-51.

37 el-Leknevi, *A.g.e.*,s.163;Kehhale, *A.g.e.*, IX/207.

38 ez-Zehebi, *es-Siyer*, VIII/337-341.

39 İbn Kutluboğa, *A.g.e.*, s. 81; el-Leknevi, *A.g.e.*,s. 225.

40 ez-Zehebi, *es-Siyer*, VIII/190-191.

41 el-Kureşi, *A.g.e.*,II/7-8 ; el-Leknevi, *A.g.e.*,ss. 221-222.

42 ez-Zehebi, *es-Siyer*,VIII/38-41; el-Kureşi, *A.g.e.*,II/207-209.

yılında İslâm'ı kabul etmiş ve böylece Türk tarihinin mukadderatını değiştirmiştir. 940-960 sanaları arasında, ise Kazakıstan başta olmak üzere bu çevrede yaşayan çok kabileler topluca İslâm'ı tercih etmişlerdir.[43]

Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri İslâm tarihi bakımından da önemli bir gelişme olmuştur. Bunun hukuk tarihi açısından da önemli sonuçları olmuştur. Kendilerini İslâm'ı korumak için Allah'ın ordusu kabul eden Türk milleti, sadece cephelerde kılıç sallamamışlar, aynı zaman İslâm dininin her meselesinde en doğru ve uygun olanı anlatabilmek için İslâmi araştırmalara da büyük hizmet vermişlerdir. Özelikle hukuk alanında ilk etapta yaptıkları hizmetlere bir iki cümle ile değinmekte yarar vardır. İslâm hukukunun en önemli kaynaklarından peygamberin hadislerini doğru nakillerle bir araya getiren altı büyük hadisçinin, hepsi da Türk olup çoğu Karahanlılar döneminde yaşamışlardır. Bunun yanında diğer hukuk ekollerini de reddetmemekle birlikte, zamanın maslahatına en uygun olan Hanefi mezhebinin esaslarını izah eden yüzlerce eser ortaya koymuşlardır.[44]

Kınalızade Ali Çelebi'nin yaptığı tasnife göre, V. Tabaka Hanefi hukukçularının içinde özellikle şu iki Türk hukukçu zirveye yükselmiştir. Bunlardan birincisi Muhammed Maturidi'dir.(ö.333/944) İmam Maturidi İslâm hukukunun en büyük ekolü olan Hanefi mezhebini benimsemiştir. Karahanlılar itikadî mezheb olarak ise, kendi içlerinden çıkan Maturidi mezhebine tabidirler. İkincisi ise İmam Muhammed'in eserlerini sistematik olarak derleyen ve özetleyen Ebu'l-Fadl Hâkim Şehîd el-Mervezî (ö.334/945)'dir.[45] Bu büyük hukukçu, *Zâhiru'r-Rivaye* ya da *Mesâilu'l-Usûl* diye meşhur olan eserleri İmam Muhammed'in altı kitabını, *el-Kâfî fi-Furûi'l-Hanefiyye* adı altında toplamışdır. Bu eser Hanefi mezhebinde İmam Muhammed'in eserlerinden sonra gelen temel kaynaktır.[46]

Kısaca Karahanlılar döneminde, Semerkend, Keş, Buhara, Serahs ve Merv gibi Türkistan şehirleri birer ilim merkezi hâlini almıştır. Hanefi mezhebinin temel esasları en ince detayına kadar bu merkezlerde incelenmiştir.[47]

2. Hâkim Şehîd El-Mervezi'in Hayatı

A. el-Mervezî'nin Hayatı

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin tam adı, lakabı ve künyesi, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Hâkim Şehîds el-Mervezî el-Belhî es-Sülemî'dir.[48]

---

43 Aydın, *A.g.e.*,s.25-29, Cin, *A.g.e.*,s. 69.

44 Kavakçı, *A.g.e.*,ss. 305-307.

45 Aydın, *A.g.e.*,s. 27 ; Cin, *A.g.e.*,s. 70.

46 Aydın, *A.g.e.*,s.27; Cin, *A.g.e.*,s. 70,104-105.

47 Cin, *A.g.e.*,s. 106.



Hâkim Şehîd el-Mervezî'den bahseden kaynaklarda onun ismi değişik şekillerde verilmektedir. En çok kullanılan isim, lâkap ve künyeleri arasında "el-Hâkim eş-Şehîd"[49] "el-Hâkim el-Mervezî[50] "Muhammed el-Hâkim"[51] "eş-Şehid"[52] "Muhammed b. Muhammed b. Ahmed"[53] "Ebû'l-Fadl, Muhammed b. Muhammed"[54] "el-Hâkim"[55] "el-Vezir"[56] "el-Mervezî"[57] isimleri yer almaktadır. El-Mervezî'den bahseden kaynakların kendisi hakkında farklı isim ve unvanlar kullanmalarının müellifin taşıdığı farklı özelliklerden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

"el-Hâkim", el-Mervezî'nin lakâbıdır. O' *el-Kafî* eserinde ayrıca Ebû'l-Fadl "el-Hâkim" lakâbını kullanmıştır. kelime olarak "hüküm veren" anlamındaki "el-Hâkim" lakâbının kullanılmış olmısı, uzun süre Buhara'da kadılık yapmış olmasından kaynaklanmaktadır.[58] İncelediğimiz kaynaklarda "*el-Hâkim*"

---

48 el-Leknevî, *A.g.e.*,s.185;ez-Zehebî, *Târîhi'l-İslâm*, XXV/113;İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X1/2- 15;Gerdizî,*A.g.e.*,s.154;İbn Abidin,Muhammed Emin,*el-Mecmu'atu'r-Resâil*, Beyrut(t.y.), Hayder A bad, ed-Dekkân, 1332, II/112;Kehhâle,*Mu'cemu'l-Mû'ellifîn*,XI/185;el-Kureşî, MuHyiddin Ebî MuhammedA b.Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'ldîyye*, Hayder med b. Abdullah b.Muhammed b.Muhammed, *Târihî Nişabur,*Tahran, Kütüphane-i-İbn Sinâ (t.y.),s.109;Hayreddin,(t.y.,b.y.),- *el-A'lâm,*VII/242;Taş Kubrazâde, Mevlânâ İslâmuddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Muslihiddin,*et-Tabakâtu'l-Fukahâ,*Musil 196, s.57;Özel,Ahmet,*Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990,s.32,41,43;İbn Kutluboğa, Zeyniddin Ebî'l-Kâsim, et-*Tâcu't-Terâcim*,Beyrut 1412/1992, s.231;Çelebi,Kâtib, *Keşfu'z- Zunûn*,Behîyye,İstanbul1951,II/1851;Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifîn*,Behiyye, İstanbul 1955, II/37;el-Kefevî,*KetâibuA'cemi'l-Ahyâr*,Süleymaniye Kütüphanesi,Atif Ef.no.630,129/A;es-Subhani,

Ca'fer, *el-Mevsûat-u Tabakâti'l-Fukahâ*, Dâru'l-İhyâ, Beyrut (t.y.), IV/453.

49 el-Kureşî, *A.g.e.*,II/722; Kubrazâde, *Tabakâtu'l-Fukâha*, s. 57;et-Temimî, Takiyuddin b. Abdulkadir, *Tabakâtu's-Senîyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye*,Riyad 1403/1983, I/36;Çelebi, *A.g.e.*,1378/1851,II/1202.

50 ez-Ziriklî, *A.g.e.*, VII/242;es- Subhanî, *A.g.e.*,IV/453.

51 Kehhâle, *el-Mu'cemi'l-Müellifîn*, XI/185.

52 İbnu'l-Esîr, *el-Lûbab*, II/35; Keskîoğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Müftüoğlu Yayıları, İstanbul 1969, s. 99.

53 el-Leknevî,*el-Fevâidu'l-Behîyye*, s.185;İbnu'l-Cevzî, Ebî'l-Ferec,Abdurrahman b.Ali,*el-Muntazâm fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ûmem*, Hadarabad ed-Dekkân 1357,VIII/237;ez-Zehebî, *Târîhi'l-İslâm*,XXV/113; el-El-Kureşî, *A.g.e.*,III/313;İbn Kutluboğa, *A.g.e.*,s. 231.

54 Gerdizî, *A.g.e.*,s. 154; Abbas Perviz, *A.g.e.*,s. 883; Gûbar, *A.g.e.*,s. 101.

55 el-Kureşî, *A.g.e.*,II/112.

56 el-Kureşî, *A.g.e.*, II/112.

57 Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b.Suudi'l-İslâmiye 1983/1403, III/99.

58 el-Kureşî, *A.g.e.*,II/113.

lakâbını kullanan veya Hâkim unvanıyla tanınan başka şair ve yazarlar da vardır.[59] Hâkim Şehîd'e verilen "Mervezî" lakabı ise kendisinin Merv vilayetinde doğup ve büyümesinden dolayıdır.[60]

Müellifin "*el-vezir*" unvanına gelince: Bu kelime, Arapça ve Farsçada bakan ve yardımcı mânâlarında kullanılmaktadır. Samanoğullarından olan Nâsır b. Ahmed'in emir olan oğlu I. Nuh, hocası Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi vezirlik mertebesine getirmiştir. Bundan dolayı el-Mervezî "*el-vezir*" lakâbını almıştır[61].

Müellife isnad edilen lakap ve unvanlardan birisi de "*eş-Şehîd*"dir. Şehîd kelimesi, Arapça'da Allah yolunda öldürülen demektir. el-Mervezî vezirlik yaptığı sırada çıkan iç isyan ve ayaklanmalarda öldürüldüğü için Şehîd lakâbıyla anılmaktadır.[62] Muhammed Abdulhay el-Leknevî ve Ömer Rıza Kehhâle gibi müellifler Hâkim Şehîd el-Mervezî için "*el-Belhî"* lakabını da kullanmışlardır.[63] Çeşitli ilim dallarında sayısız ulemâ yetiştirmiş olan *"Belh"*[64] şehri, Horasan'ın önemli şehirlerinden biri ve başkentidir. Bundan dolayı bu lakâb yukarıda zikrettiğimiz kişiler tarafından kullanılmış olabilir.

Unvanlarının, çeşitli hususiyetlerini belirten değişik kullanılış şekillerine rağmen, el-Mervezî'nin "el-Hâkim eş-Şehîd" lakâbıyla tanınmış olduğu, kendisinden bahseden kaynaklarda da belirtilmektedir. Çalışmamızda, *"Hâkim Şehîd el-Mervezî"* lakabını kullanmayı tercih ettik.

Hâkim Şehîd el-Mervezî, (241/855) yılında bugünkü Türkmenistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan *"Merv"* şehrinde dünyaya gelmiştir.[65]

Fuad Sezgin bu doğum tarihi hakkında diğer araştırmacılara karşı çıkmaktadır. Çünkü bu araştırmacıların söylediğine göre Hâkim Şehîd el-Mervezî, İmam Ahmed b. Hanbel'den doğrudan değil; Ebû Recâ Muhammed b. Hamdûye el-Hûrekanî, vasıtası ile rivâyette bulunduğunu söylemektedir. Çünkü Ebû Recâ, İmam Ahmed'den Hâkim Şehîd el-Mervezî ise Ebû Recâ'dan ders aldığını söylemektedir[66]. Bu duruma göre Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin doğum tarihini kesin olarak tespit etmek zor görünmektedir.

---

59 Bkz.ez-Ziriklî, *A.g.e.*,VII/244; Kehhâle, *A.g.e.*,XI/180.

60 ez-Ziriklî, *A.g.e.*,VII/242; es-Semânî, *el-Ensab,* III/478.

61 el-Kureşî, *A.g.e.*,II/113.

62 el-Kureşî, *A.g.e.*,II/113; Keskioğlu, *A.g.e.*,s. 99.

63 el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behîyye*, s.185; Kehhâle, *A.g.e.*,XI/185.

64 Bkz. *Türk Ansilopedisi*, *"Afganistan"*,md,I/178,madde yazanları belirtilmemiştir.Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1976, II/178; Barthold, Vasili Valademir viç, *Türkistan Nâme*, İran 1352, II/196-198.

65 Gözübenli Beşir, *"Hâkim", md, D.İ.A..* XV. 195.

66 Sezgin, *Târîhi'l-Turâsi'l-Arabî*, III/99; *GAL*, Leiden E.J. Brill 1967, I/443.



Klasik ve Çağdaş biyografi ve Ensab kaynaklarında, göre Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin, eski Sovyetler Birliği'nden ayrılarak müstakil bir devlet hâline gelen Türkmenistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde önemli yerleşim birimi olan Merv vilayetinde doğduğu ve Merv âlimlerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Ancak onun Merv'in hangi köy ve kasabasında doğduğuna dair, ne kendi eserlerinde, ne de ondan bahseden diğer kaynaklarda herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır.[67]

Merv, Maverâünnehir'in en önemli şehirlerinden biri olup bugün Türkmenistan sınırları içinde Marı yönetiminde yer alan bir Orta Çağ kentidir. Merv şehri eskiden Mergu ve Mouru adlarıyla geçmekteydi. VII. yüzyılda ismi ihtilaflı bir Müslüman komutan tarafından fethedilerek Abbasi yönetimi altında Horasan'nın başkenti olarak yeniden inşa edilmiştir. Merv, bu dönemden sonra Abbasî yönetimi altında İslâm öğreniminin büyük bir merkez hâline gelmiştir.[68]

Merv, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin yaşadığı dönemde ilmî faaliyetin çok yoğun bir şekilde cereyan ettiği şehirlerden biri olmuştur. Özellikle bu bölgede yetişip farklı ilim dallarında temayüz eden âlimler bütün İslâm dünyasında itibar görmüştür.[69]

Kanatimizce, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ailesinin ilme teşvikinin yanında Maverâünnehir bölgesinin, ilmî faaliyetin yoğun olduğu şehirlerden biri olan Merv'de doğup büyümesi ve çevre bölgelerden gelen ender şahsiyetlerle görüşmesi gibi etkenler Hakîm Şehîd el-Mervezî'nin yetişmesinde önemli rol oynamışlardır.

B. Ders Aldığı Hocaları

Hâkim Şehîd el-Mervezî, ilimle iştigal eden bir ailede yetişmiş ve küçük yaşlarda ailesi içinde ilim tahsiline başlamış ayrıca birçok alimden de hadis dersleri almıştır.[70] İlk tahsilini kendi memleketi olan Merv'de Ebû Recâ Muhammed b. Hamdûye el-Hûrekânî (ö.306/918)'den yapmıştır.[71]

Hâkim Şehîd el-Meervezî, Merv'deki hocalarından ders aldıktan sonra, Merv dışındaki ilim adamlarından da istifade etmek için ilmî seyahatler yapmıştır. Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar,

---

67 Sezgin, *Tarîh,* III/99;es-Semânî, el-*Ensab,* III/478; ez-Ziriklî, VII/242; Merv alimi olmasına rağmen bazı kaynaklarda ise Sülemi lakabından dolayı o'nun arap asıllı olduğu rivayetedilmektedir. Ma'ruf, Naci,*Urubetu' l Ulema,* I. Baskı, Irak 1974/1394,I/415; Kınalızade, Ali Çelebi'nin yaptığı tasnifatine göre Hâkim Şehîd el Mervezî'nin Türk hukukçularından olduğu ifade edilmektedir. Cin Halil, Akgündüz Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, 2. Baskı, Konya 1995,s. 70.

68 el-Hamevî, *A.g.e.*,VII/34; es-Semânî, Ebî Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr, e*l-Ensâb*, Beyrut 1408,V/265.

69 el-Hamevî, *A.g.e.*,VII/37; İbn Makûla, Beyrut (t.y.), *el-İkmal*, VII/313.

70 es-Semânî, e*l-Ensâb*, III/478.

71 ez-Zehebî, *es-Siyer,* XIV/253;es-Subhanî, *A.g.e.*, IV/453.

onun, Merv'de Ebû Recâ Muhammed b. Hamdûye el-Hûrekânî,[72] Yahya b. Sasûye ez-Zûhelî[73] gibi alimlerin meclisine katılıp yazdığını kaydetmişlerdir.[74]

Hâkim Şehîd el-Mervezî, kendi memleketi olan Merv'den başka Buhara, Nişabur, Rey, Bağdat, Kûfe, Mekke ve Kahire gibi ilim merkezlerini dolaşmıştır.[75] Hâkim Şehîd el-Mervezî, Buhara'da Muhammed b. Saîd en-Nevcâbâzî, Ebû'l-Kâsım Hammad b.Ahmed b. Hammad el-Hasan b. Sûfyan en-Nesevî Abdullah b. Mahmud es-Sadî'[76] den, Nişabur'da Abdullah b. Şîrûye, Rey: İbrahim b. Yusuf el-Hisincanî, Bağdad'da Heysem b. Halef ed-Dûrî, Abdullah Ahmed b. el-Hasan es-Sûfî, Kûfe'de Ali b. Abbas el-Becelî, Mekke'de Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Kahire'de Ali b. Ahmed b. Süleyman el-Mısrî[77] gibi alimlerden ilim tahsil etmiştir.

Hâkim Şehîd el-Mervezî ilim amaçlı olmak üzere İslâm coğrafyasının değişik yerlerini gezdikten sonra memleketi olan Merv'e dönmüş ve daha sonra Buhara'da kadılık yapmıştır. Vezirlik makamına ulaşınca tekrar Merv'e dönmüştür.

Hâkim Şehîd el-Mervezî, yaşadığı dönemde Buhara ve civarının en meşhur âlimleri arasında yer almıştır. Fıkıh yanında, hadis alanındaki geniş bilgisi sebebiyle ayrıca bir muhaddis olarak kabul edilmiş, hadis konusunda da kendisine başvurulan önemli bir bilgin kabul edilmiştir.

C. Yetiştirdiği Öğrenciler

Bu çok yönlü bilginin pek çok öğrenci yetiştirdiği kuşkusuzdur. Ancak Hanefi Tabakat kitaplarında el-Mervezî'nin iki öğrencisinin adı özellikle yer almaktadır. Örneğin İbn Kutluboğa, *et-Tacu't-Teracim* isimli Hanefi bilginlerine tahsis ettiği kitabında Hâkim Şehîd el-Mervezî'den ders alan öğrenciler arasında; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Hamdûye b. Mueym, el-Hâkim en-Nisabûrî el-Hafızı'l-Kebîr[78] ile el-Hâmid Ebû Muhammed Nuh b. Nasr[79] gibi âlimlerin ismini zikretmektedir.

---

72 ez-Zehebî, *es-Siyer*. XIV/253-254.

73 İbn-Kutluboğa, *A.g.e.*,s. 231.

74 İbnu'l-Esîr, *el-Lûbâb*, II/35;el-Kureşî, *A.g.e.*,II/113;İbn-Kutluboğa, *A.g.e.*,s. 231;es-Subhanî, IV/453.

75 ,ez-Zehebî, *Târîhi'l-İslâm*, XXV/113; ez-Zehebî *,es-Siyer*, XIV/257-258,261-262;Ibnu'l-Esîr,*el-Lûbab,*II/35;el-Kureşî, *A.g.e.*, II/113;İbn Kutluboğa, *A.g.e.*, s.231; es-Subhanî, *A.g.e.*, IV/453*;DİA*,XV195-1196;Sezgin, *Târîhi't- Turâsi'l- Arabî*,I/332; İbn İmâd, IV/18.

76 es-Semânî, *el-Ensâb*, III/477.

77 es-Semânî, *el-Ensâb*, III/477;İbn Kutluboğa, *A.g.e.*, s. 231.

78 ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVII/162-177; İbn İmâd, V/33-35; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I/454-457.

79 İbn Kutluboğa, *A.g.e.*,s. 232.



D. İdari ve Siyaî Görevleri

Hâkim Şehîd el-Mervezî Samanîler döneminde uzun süre Buhara'da kadılık yapmıştır. Bu görevi sırasında adaletiyle meşhur olmuş, özel hayatındaki örnek şahsiyeti ile de halkın sevgisini kazanmıştır. Bu görevde iken Samanilerin Horasan Emiri Nasr b. Muhammed'in oğlu Ebû Muhammed Nuh (I.Nuh) başta olmak üzere birçok devlet adamı onun derslerine devam etmiştir. Bu dönemde otorite boşluğu artınca Nuh idari işlerde kabiliyeti olan hocasını vezirliğe tayin etmiş ve bundan sonra âdeta bütün devlet işlerini ona bırakmıştır. Bu görevi esnasında da ilmî faaliyetinden geri kalmayan Hâkim Şehid el-Mervezî, idarî açıdan zaman zaman bazı devlet adamlarının tenkitlerine mâruz kalmıştır.[80]

E. Ölümü

Tabakat kitaplarında ve bazı Farsça kaynaklarda Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölüm yeri olarak farklı yerler zikredilmekle beraber şehid ediliş gerekçesi iç isyanlara dayandırılması konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Buna göre iç isyanların ve devletin dağılma alametlerinin görülmeye başladığı I. Nuh döneminde maaşların ödenmesinde ve erzak dağıtımındaki gecikmeler nedeniyle veziri sorumlu tutan askerler bir gece ayaklanmış ve Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi öldürmüşlerdir. Bazı güvenilir kaynaklarda ayaklanmalar sırasında bütün olaylardan sorumlu tutulan, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin idam edilmek üzere ihtilal yapan askerlere teslim edildiği de ileri sürülmektedir.[81] Bazı rivâyetlere göre ise, Hâkim Şehîd el-Mervezî, gece namazında iken gürültü seslerini duyunca ihtilal yapıldığını öğrenmiş ve secdede iken şehîd edilmiştir.[82]

Kaynaklarda, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölümü ile ilgili üç ayrı tarih ileri sürülmektedir.

Kureşî, Kutluboğa, Semânî, Ziriklî, Kehhâle, Sezgin ve Hayreddin Karaman gibi müellifler, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölüm tarihini (ö.334/945) Rebiulevvel ve Rebiulâhir aylarını vermekte iken[83] İbnu'l-Esîr ve Gerdizî (ö.335/946) ve İbnu'l- Esîr ayrıca Cemadi'l-Ulâ ayını[84], Leknevî ise iki tarih (ö. 334/945), (ö. 344/ 955) olarak vermektedir.[85]

---

80 Abbas Perviz,*A.g.e.*, s. 883;Gerdizî, *A.g.e.*, s.154;ez-Zehebî,*Târîhi'l-İslâm*, XXV/113; İbn Kutluboğa, *A.g.e.*, s. 232; el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behîyye*, s.186; Müneccimbaşı, s.253;Keskioğlu, s.99;es-Subhanî, *A.g.e.*, IV/453.

81 Gerdizi, *A.g.e.*, s. 155. İbnu'l-Esir, *el-Kamil,* VI/319.

82 es-Semânî, *el-Ensâb*, III/478. İbnu'l-Esir, *el-Kamil,* VI/319.

83 el-Kureşî, *A.g.e.*, II/314;ez- Ziriklî, *A.g.e.*, VII/242;İbn Kutluboğa, *A.g.e.*, s. 232;Sezgin, *A.g.e.*, III/99; Hayreddin Kahraman, *İslâm Hukuku Tarihi,* Nesil Yayınları İstanbul (t.y.), XVII/259 ; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Mezhepleri Tarihi,* Ankara Basımevi 1965, s.174.

84 İbnu'l-Esir, *el-Kamil,*VI/319;Gerdizî, *A.g.e.*, s.155;Par Mırkhond, *Histoire Des Samanıdes*, Imprimerie Ryale,Paris 1845, *M.DGGGXLV*, s. 34.

85 Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behîyye*, s. 185-186.

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin kendi eserlerinden, yazma olan *el-Kafî*'nin bir boş sayfasında "ölümü: 344" şeklinde bir not vardır. Bu notun *el-Kafî*'nin müstensihi tarafından yazılmış olma ihtimali kuvvetlidir. Yine aynı boş sayfada, Kureşî'nin isimli eserinden, nakil ile "ölümü: 334"[86] şeklinde de ayrı bir not vardır. Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölüm tarihi hakkındaki bu farklılığın nereden kaynaklandığını tam olarak bilememekteyiz. Bu durumda, söz konusu tarihlerden hangisinin doğru olduğu hakkında tam olarak bir şey söylemek mümkün değildir.

Netice olarak söz konusu üç tarihten birisini tercih etmemize yardımcı olacak bir delilimiz olmadığından (ö.334/ 945) (335 veya 344) tarihlerinden birisinin Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölüm tarihi olarak kabul etmek durumundayız.

Kaynaklarımızda, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin ölüm yeri de tam olarak bilinmemektedir, öldürüldüğü iki ayrı mekân belirtilmektedir.

Ziriklî, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin, Rey şehrinde[87] öldürüldüğünü ileri sürerken,[88] Kureşî, Gerdizî, İbn Esîr, Sezgin ve Abbas Perviz gibi müellifler ise, onun Merv'de Şehîd edildiğini ve aynı mekânda defnedildiğini belirtmektedirler.[89]

Bir rivâyete göre de, bugünkü Türkmenistan'ın Merv şehrinde olan Nurkedan, Tenûrkeran veya Surkedan'ın mezarının başında defnedildiği belirtilmektedir[90].

3. Hâkim Şehîd El-Mervezî'nin Eserleri

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin hayatından bahseden kaynaklar, onun çok yönlü bir âlim olup, birçok önemli eser yazdığını belirtilmektedir. Yaptığımız araştırmalarda onun sekiz civarında eserini tespit edebildik. Ancak onun yazdığı eserlerinden *el-Kafî fî Furûi'l-Hanefîyye* dışındaki eserlerinin günümüze kadar ulaştığı tespit edilmemiştir.

Burada onun ismini tespit edebildiğimiz eserlerini tanıtacak ve bu eserlerini de yazma hâlinde olanlar ve kaynaklarda ismi geçtiği hâlde ulaşılamayanlar olarak iki ana başlık altında alfabetik olarak tanıtmaya çalışacağız. Bunu ele alırken de yazma olanlarından da sadece ulaşabildiklerimizi tanıtacak, diğerlerinin ise kaynaklarına işaret etmekle yetineceğiz.

---

86 Bkz. Hakim eş-Şehîd, *el-Kafî*, 1005-III+240.

87 el-Hamevî, *A.g.e.*, IV/355.

88 ez-Ziriklî, *A'lâm*, VII/242.

89 el-Kureşî, *A.g.e.*, III/314;İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, II/35;Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, III/99; Abbas Perviz, *A.g.e.*, 885.

90 el-Kureşî, *A.g.e.* III/314. el-Hemevî, *A.g.e.*, III/107; A. Yakubovskıy *"Merv"*, md, *İ.A,* VII/774.



A. Yazma Halinde Olan Eserleri

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin konu, kapsam ve içerik bakımından en önemli eseri, çalışmamıza konu teşkil eden *el-Kafî fî Furuî 'l-Hanefîyye* adlı fıkha dair eseridir.

el-Kafî'nin yazma nüshaları incelendiğinde Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin diğer eserlerine nispetle oldukça geniş olduğu görülür.

el-Mervezî bu eserine hem "*el-Kafî"* hem de "*el-Muhtasar*" ismini verdiği gibi ondan bahseden kaynaklarda da, bu eser, iki farklı isimle zikredilmektedir.[91]

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kaf'i* adlı eserinin incelememize konu olan nüshası 460, vr. h. 1130, Rabiû'l-Evvel ayının 7'sinde, Salı günü saat 5'te müstensih tarafından yazılarak bitirilmiştir.[92] Ancak çalışmamıza esas aldığımız İstanbul Süleymaniye 288 no'lu nüshasında müstensihin adı belirtilmemektedir.

Zamanında Maveraünnehir bölgesinde etkisi geniş bir alana yayılmış bir İslâm âlimi olan Hâkim Şehîd el-Mervezî, tamamen fıkıh muhtevalı olan eserini, fıkıh müntesiplerine kolaylık sağlamak gayesiyle yazmıştır. Müellif eserinde kendinden önceki âlimleri tespit ve onlarla olan münasebetlerini ortaya koymayı ayrıca hedeflemiştir. Eserin yazılış gayesine uygun olarak iki amaç hedeflediği görülmektedir. Buna göre;

a) İmam Muhammed'in, *Zâhiru'r-Rivâye* kitaplarını birleştirip tekrarlarının çıkarılıp, konuların fıkıh bablarına göre tanzim edilmesi.

b) Kolayca okunmasını temin için özlü ve muhtasar sunulması.[93]

el-Kafî, sade ve anlaşılır bir Arapça ile yazılmıştır. Müellifin de belirttiği gibi, *el-Kafî* 'yi herkesin kolayca anlayabilmesi esas gaye olduğu için konular fıkıh bablarına göre ayrılıp sade bir üslup kullanılmıştır.

Muhtelif kütüphanelerde tespit edebildiğimiz on beş (15) adet el yazma nüshadan sadece birkaçında istinsah tarihi vardır ancak bu nüshalar arasında müellif tarafından yazılan asıl nüsha belli değildir.

---

91 el-Leknevî,*el-Fevâidu'l-Behîyye,* s. 185; İbn Abidin, *Mecmuâtu'r-Resâil*, I/20-21;el-Kureşî, *A.g.e.*, III/313-315;Carl Brockılman,*GAL* (*Geschichte Des Arabischen Litterature)*, Leiden, E.J.Brill,1967, I/182.

92 el-Mervezî, *el-Kâfî Fî Furûi'l-Hanfefîyye,* Hacı Beşir Ağa, 288 bölümünde, 460, vr.

93 Hâkim Şehîd, I, vr.; Keskioğlu, *A.g.e.*,s. 99; Çağatay, *A.g.e.*, s. 174.

el-Kafî'nin kütüphanelerde bulunan yazma nüshalarının bulunduğu yer, varak sayısı ve tespit edebildiğimiz istinsah tarihi aşağıda gösterilmiştir:

a. Süleymaniye Kütüphanesinde Olanlar:

	İsim	Demirbaş No.	Varak	Tarih
1.	Sezer	735	356	Yok
2.	Sezer	734	356	Yok
3.	Hamidiye	545	471	Yok
4.	Ayasofya	1362	429	1047 [94]
5.	Ayasofya	1363	432	1027
6.	Süleymaniye	580	667	Yok
7.	Şehîd Ali Paşa	912	596[95]	964
8.	Damad İbrahim646	632	Yok	
9.	Hacı Beşir Ağa288	460	1130	
10.	Molla Çelebi	68	450	yok

b. Atıf Efendi Kütüphanesi III + 1 nüsha

	İsim	Demirbaş No.	Varak	Tarih
11.	Atıf	1005	240	Yok[96]
	Atıf	1005	349	Yok
	Atıf	1005	336	Yok

c. İstanbul Millet Kütüphanesinde Olanlar

İsim	Demirbaş No.	Varak	Tarih	
12.	el-Kafî	922	392	955
13.	el-Kafî	923	601	Yok
14.	el-Kafî	993	225	Yok

d. Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesindeki Nüsha

	İsim	Demirbaş No.	Varak	Tarih
15.	Raşit	228	1953.	Cilt**

---

94 Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî* eserinde III/99; *GAS,* I/443 sayfasında tarihini 1147 olarak belirtmektedir.

95 Sezgin, *Târîhi't-Turâsil-Arabî isimli* eserinde bu kitabın varak sayısını 569 olarak belirtmektedir. Bkz. Sezgin, III/99; *GAS*, I/443. Ancak doğrudan mezkûr kitap üzerinde yaptığımız araştırmada varak sayısının 569 olarak değil 596 olduğunu tespit ettik.

96 İncelediğimiz Atıf Efendi Kütüphanesinde *el-Kafî* bir nüsha 3.ciltten oluşmaktadır. Demirbaş no'su 1005 olup hiçbirinin tarihi intinsahı yoktur. Bkz. Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî* III. cilt 100. Sayfa, da, III.ciltten oluşan *el-Kafî* nin sadece I.cildinden 240 varak olan nüshasının istinsah tarihinin tarihini 714 hicrî olarak belirtmiştir. GAL, I/443.



Bir fıkıh kitabı olan *el-Kafî,* Hanefî mezhebinde İmam-ı Muhammed'in kitaplarından sonra gelen temel kaynaktır. Bu konuda Hâkim Şehîd el-Mervezî, İmam Muhammed'in eserlerinden istifade ederek *Zâhirü'r Rivâye* ve *Nadiru'r Rivâyetleri* ve derlediği bilgileri kendine göre bir metotla bu eserinde bir araya getirmiştir.

Müellif *el-Kafî*'nin giriş kısmında şöyle demektedir:

و صلى الله على سيد نا محمد و على ا له و صحبه و سلم تسليما بســم الله الرحمن الرحيم.
وا لصلاة وا لسلام على سيد نا محمد و على ا .وا لعا قبة للمتقين .الحمدالله رب ا لعا لمين.امين كثيراً
قد ا ودعت كتا بى هذا معا نى ...قا ل ا بو ا لفضل محمد بن احمد ا لحا كم رضى الله عنه .له الطيبين
محمد بن ا لحسن فى كتبه ا لمبسوط و ما فى الجوا مع ا لمؤلفة مع اختصا ر كلامه و حذ ف ا لمكرر
من مسا يله قا صدا تسهيل سبل ا لراغبين فى حفظه و تخفف ا لمؤن عنهم فى كتا بته و قرا ته و
حمله فى ا لسفر و ا لحضر والله ولى ا لنفع به وا لعصمة من ا لزلل فيه عنه

Müellifin, ifadesinden de anlaşıldığı üzere eseri kendisinin okuduğu fakihlerin eserlerinde yer alan bilgilerin bir araya getirilmesi suretiyle yazılmıştır. Ancak bu bilgiler alınırken eserin muhtevası geniş tutulmuştur.

B. el-Mervezî'ye Nisbet Edildiği Halde Yazma Nüshaları Tespit Edimeyen Eserler:

1. *el-Münteka*[97]
2. *el-Gurer*[98]
3. *el-İrşâd*[99]
4. *el-Mustahlâs mine'l-Câmi'*[100]
5. Usûlu'l-Fıkh[101]

C. *el-Kafî* Üzerine Yapılmış Çalışmalar:

el-Kafî üzerine bir kaç şerh yapılmıştır. Bunlar içerisinde en çok rağbet gören Ebû Muhammed b. Ahmed'in *el-Mebsût* isimli 30 ciltlik şerhtir.

Hnefi literetüründen faydalanarak tespit edebildiğimiz *el-Kafî* şerhler aşağıda sıralanmış ve kısaca tanıtılmıştır:

** *el-Kafî*'nin Kayseri Raşit Efendi Kutuphanesindeki bu nüshaların sadece üçüncü cildi mevcut olup, birinci ve ikinci ciltleri bulunmamaktadır.

97 el-Leknevî, en-*Nâfi'l-Kebir,* s. 17.

98 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1202.

99 İbn Abidin, *Mecmuâtu'r-Resâil*, I/21.

100 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II/37.

101 es-Semânî, *el-Ensâb*, III/478.

a. el-Mebsût:

el-Kafî Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö.483/1090), tarafından el-Mebsut isimli bir şerh kaleme alınmıştır. Serahsî bu kitabının mukeddimesinde ve kitabının muhtelif bölümlerinde satır aralarında Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin hayatını çok kısa bir şekilde anlatmıştır.[102]

b. Ahmed b. Mansur el-İsbicâbî (ö.480/1087) *Şerh Ahmed*.[103]

c. İsmâil b. Yakub el-Enbarî el-Mûtekellim (ö.331) *Şerh İsmail*.[104]

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklarda adı geçen bu iki şahsın eserlerine ulaşamadık. Önceden bahsettiğimiz gibi, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin İmam Muhammed'in ayrı ayrı olan altı eserini "*el-Kafî fi Furûi'l- Hanefîyye* "adıyla bir araya getirmesi, Şeybanî'nin tekrarlarını çıkarıp, onun görüşlerini derli toplu olarak, sistematize etmesi itibariyle önem arz etmektedir.

Hâkim Şehîd el-Mervezî, İmam Muhammed'in *Zâhiru'r- Rivâye* olarak adlandırılan el-Asl, Ziyadat, Camiû'l-Kebir, Camiû's-Seğir, Siyeru's-Kebir ve Siyeru's-Seğir kitaplarını birleştirip tekrarları çıkararak, konuları fıkıh bablarına göre tanzim etmiştir. Serahsî'nin el-Mebsut isimli ile el-Kâfî'ye yaptığı şerh, şerhu slubundan ziyade müstakil bir eser olduğu kanaati uyandırmaktadır. Örneğin *el-Kafî*, İmam Muhammed'in altı eserinden oluşan *Zâhiru'r-Rivâyetleri* derleyip ihtisar eden bir eserdir. Ancak, Serahsî *el-Mebsût* isimli eserinde, *Zâhiru'r- Rivâyetleri* derleyip okuyuculara kolaylık olsun diye geniş bir şekilde şerh etmiştir. Nitekim Hanefî fakîhlerinin ekseriyetle *Zâhiru'r-Rivâyet* kapsamındaki eserleri diğerlerinden farklı bir kategoride mütalaa ettiği görülmektedir.

Birçok kaynak Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kafî*'sini ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'unu *Zâhiru'r- Rivâyetleri* bir araya getiren eserler olarak kabul etmiştir.[105]

Söz konusu bu eserler altı eseri ihtisar etmesine rağmen, bu eserlerin telif edilme maksatları *Zâhiru'r-Rivâyetleri* bir araya getirmek değil, belki de İmam Muhammed'e ait müstakil eserleri biraraya toplamaktır. Örneğin her iki müellif de İmam Muhammed'e ait olduğuna kesin kanaat getirdikleri *Nadiru'r-Rivâye* adlı eserlerini de çalışmalarına dâhil ederek, esas aldıkları metinlerin meşhur ve mütevâtir senetlere sahip olma şartını dikkate almamışlardır. Her iki müellif de *Zâhiru'r- Rivâyetin* dışında, İmam Muhammed'e ait olduğu tartışmalı olan

---

[102] es-Serahsî, *Mebsût*, I/3-4; et-Temimî, *A.g.e.*,1/36; İbn Abidin, *Mecmuâtu'r-Resâil*, I/20-21;.Sezgin, *Târîhu't- Turâsi'l-Arabî*, II/93.

[103] Katip Çelebi, *A.g.e.*,1378;.Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II/94; et-Temimî, I/36.

[104] Katip Çelebi, *A.g.e.*,1378.

[105] Katip Çelebi, *A.g.e.*,1378; İbn Abidin, *Ukûdu Resmi'l-Muftî*, s. 20.



Kitâbu'ş-Şurut ve *Kitabu'l-Hiyel* ile Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leyla* eserlerini de özetleyerek kendi eserlerine eklemişlerdir.[106]

Aynı şekilde Serahsî, zikrettiğimiz eserler dışında Hâkim Şehid el-Mervezî'nin eserinde yer vermediği İmam Muhammed'in önceden kaleme alıp, daha sonra eserlerinde yer vermediği *Kitâbu'r-Radâ* adlı eseri *el-Kesb* isimli eseri ile de *el-Mebsût*'a dâhil etmiştir.[107]

---

[106] Hâkim eş-Şehîd, 454, 457, vr; es-Serahsî, *A.g.e.*, XXX/128, 167, 209; *el-Mehâric fi'l-Hıyel*, İmam Muhammed'e nispet edilen *el-Mehâric Fi'l-Hıyel* ismindeki eser, Orientalist Joseph Schacht tarafından 1930 yılında Leipzig'de neşredilmiştir. Kitap toplam 140 sayfadan oluşmaktadır. Ancak bu kitabın sadece 86 sayfası söz konusu kitaba aittir. Geriye kalan kısmı ise es-Serahsî'nin el-Mebsut'undaki *"Kitabu'l-Hıyel"*inden alıntıdır. es-Serahsî, XXX/209- 244. *el-Mehâric Fi'l-Hıyel*'in İmam Muhammed'e ait olduğunu belirtenler yanında, ona ait olamayacağını söyleyenler, bazı nakillerde bulunarak bu görüşü savunmaktadır. Bkz. Kevserî, Muhammed Zahid, *Bulûğu'l- Emânî Fi Sîreti'l- İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî,* Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1355, s. 65; Ayrıca Zehebi, Et-Tahavî'nin Muhammed b. Semâa'ya dayandırdığı bir isnatla *Kitabu'l-Hıyel'i* İmam Muhammed'in bizzat kendisinin reddettiği şeklindeki rivayeti zikretmektedir. Bkz.Zehebi, *Menâkıbu Ebî Hanife ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen,* (Thk Muhammed Zahid el-Kevseri ve Ebu'l-Vefa el-Efğanî), Daru'l-Kutubi'l-Arabı, Mısır (t.y.), XXX/209.Fakat Elimizdeki mevcut kitabın sonunda, İmam Muhammed, *el-Mehâric Fi'l-Hıyel'i,* s. 86. kitabın Ebû Yûsuf'a ait olduğuna dair ifade bulunmaktadır. İfade aynen şöyledir: "اذه ليحلابتكرخأ نع فسويبا يذلا يمسيب وقعين بم يهاربا ةمحر هللا جراخملا" yani kitabın başında Muhammed b. el-Hasen'in ismi geçtiği halde, sonunda Ebû Yûsuf'un ismi yazılıdır. Kitabın aidiyeti hususundaki bu belirsizliğin giderilmesi ancak onun iyi bir tahkikinin yapılmasıyla mümkün olacaktır. Cüzcani, kitabın İmam Muhammed ve *Hiyel* kitabın İmam Muhammed'e ait olmadığını ifade sadedinde şöyle diyor; *"Cahiller imamı küçük düşürmek için böyle bir kitabı o'na isnat etmektedir"* der. Ali ŞAFAK, s. 89. Kitabın metodu, genelde soru cevap şeklinde olup bu yönüyle İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Asl*'ındaki metoduna çok benzemektedir. İlk bakışta sanki Asıl'dan bir bölüm izlenimi vermektedir. Fakat böyle olmasına rağmen bazıları, *Kitabu'l-Asıl*'dan müstakil ve onda bulunan *"Kitabu'l-Hıyel"* bölümünden farklı olduğu görüşünü savunmaktadır. "İslâm Medeniyeti Dergisi, *İmam Muhammed Şeybânî'ye tahsis ettiği özel sayısının İstanbul Kütüphanesindeki Mevcut Yazma Eserleri",* isimli makalede bkz. *İslâm Medeniyeti,* 20,ss. 44-49, İstanbul 1969. İmam Muhammed'in eserlerini tanıtan kitap veya makalelerin bir kısmı el-Mehâriç'ten ya hiç haberdar olmadıklarından ya da kitabın aidiyetinin ihtilaflı olmasından dolayı hiç bahsetmemektedir. Kitaba konu olan Hıyel, Arapçada, "maharet, çare, kurnazlık, aldatma" anlamlarına gelirken, *Mu'cemu'l-Vasit,* S. 209. Türkçe "aldatmak, yanıltmak, çıkar sağlamak, oyun düzen, dolap, desise ve antrike" gibi anlamlara gelmektedir. *Türkçe Sözlük,* Türk Dil Kurumu, İstanbul 1992, I/645. Oysa kitapta geçen Hıyel için anlamlardan farklı olarak, zor durumda kalan insanların problemlerini çözmek amacıyla o zor durumdan kurtaracak çaredir denilebilir. Yoksa İmam Muhammed'in aldatma, yanıltma, anlamına gelen 'Hıyel'i (Hileleri), zekat konusunda da örnekleri görüldüğü gibi, Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed el-Hasen, *Kitabu'l-Hucce, alâ Ehli'l-Medîne,* (Thk. Mehdi Hasen el-Kelanî), Âlamu'l-Kutup, 3. Baskı, Beyrut 1403/19- 83, I/473. kesinlikle kabul etmemektedir.

[107] es-Serahsî, XXX/244, 287.

Ayrıca İmam Muhammed'in bazı eserlerinin zahir rivayet olarak kabul edilmesi Ebû Süleyman el-Cüzcanî ve Ebû Hafs el-Kebir gibi önde gelen öğrencileri sayesinde olmuştur. Onlar İmam Muhammed'in eserlerini titizlikle aktarmışlardır. Serahsî'nin yazdığı mukaddimeler, İmam Muhammed' in "*el-Kesb*" adlı eserinin rivayet olmaması gerektiğini şöyle açıklamıştır: "*Bu eser İmam Muhammed b.Hasan'ın tasnifatındandır, fakat meşhur olmamıştır. Çünkü onu ne Ebû Süleyman ne de Ebû Hafs dinlemişlerdir. Bundan dolayı Hâkim Şehîd el-Mervezî de muhtasarına (el-Kafi' ye) bu eserleri (el-Kesbi ve er-Rada'yı) almamıştır."*[108]

Rivayete göre Serahsi, bir kuyuda hapsedilmiş, öğrencileri her gün kuyunun etrafında toplanıp onun hukuk derslerini dinlemek suretiyle yazmaya devam etmişlerdir. Ayrıca Serahsi' nin yanında herhangi bir kitabın da bulunmadığı, derslerini irticalen yazdırdığı da kaydedilmektedir.[109] Bu yüzden bu eserlerin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eserini, ezberden dikte ettirdiği düşünüldüğü takdirde el-Mebsut'un, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kafî fî- Furui'l-Hanefîyye* adlı eserinin şerhi olmadığı; her ikisinin ayrı ayrı eserler olduğu; ya da Serahsî'nin, Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfî isimli çok iyi hıfz ettiği ve ezbere bildiği; el-Mebsut'una temel aldığı el-Kâfî metnini, ezberden öğrencilerine dikte ettirdiği düşünülebilir.

Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kafî* adlı eserin el-Hudud bölümünde müellif, *(kâle Muhammed b. el-Hasan*) dedikten sonra *(Babu Mükatebeti'l-Mükateb*) adlı bir başlığa yer vermiştir. Serahsî ise *el–Mebsut*'unda böyle bir

---

[108] es-Serahsi, XXX/128,287,244.İsminden de kolayca anlaşılacağı üzere kazanç yolları konusunu işleyen İmam Muhammed'in bu kitabını es-Serahsî *Mebsut*'unda XXX/244-287 kendisine ait şerhle birlikte rivayet etmektedir. Ayrıca Muhammed b. Semâa'nın (ö.233/847) İmam Muhammed'dankitabı rivayet ettiğini, *el-Kesb*'in İmam Muhammed'in kitabından olduğunu, ancak Ebû Hafs(ö.217/832), ve Ebû Süleyman el-Cuzcanî'nin (ö.200/815) bu Kitabı İmam Muhammed'den dinlemedikleri için meşhur olmadığını ve bu yüzden de Hâkim Şehîd el-Mervezî *el-Kâfî*'sinde zikretmediğini ifade etmektedir. Es-Serahsî, XXX/244. Süheyl Zekkar tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser, 1400/1980 yılında Şam'da 136 sayfa olarak neşredildiğini belirtilmiştir. Bkz. *Mu'cemu'ş- Şamil*, III/417. *Kitabu'r Radâ,* bu kitap İmam Muhammed'e aidiyeti hususunda Hanefi âlimleri değişik Görüşlere sahiptirler. Bunlardan bazıları, İmam Muhammed'in üslubuna uymadığı ve bu yüzden de Hâkim Şehîd el-Mervezî (ö.334/945) *el-Kâfî*'sine almadığı gerekçesiyle İmam Muhammed'in kitaplarında olmadığı ileri sürülmüştür. Fakat Hanefi âlimlerinin çoğunluğu, bu kitabın İmam Muhammed'in ilk Yazdığı eserlerden olduğu görüşünü savunmuşlardır. es-Serahsî (ö.490/1096) de kitabın İmam Muhammed'e ait olduğunu söyleyen çoğunluğun görüşüne meyletmiş ve İmam Muhammed'in kitaplarının çoğunu ilk defa yazdığını ve kitabın da iki defa yazılarından olduğunu söylemiştir. Es-Serahsî XXX/287. Serahsî ayrıca, bu kitabı *Mebsut*'unda rivayet etmek suretiyle, es-Serahsî,XXX/287-309. günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

[109] Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri,* Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 68.



başlık kaydetmediği gibi konu ile ilgili herhangi bir bilgiye de yer vermemiştir.[110]

Yine Serahsî *Babu'ş-Şehadet fi'l-Kazf* bölümünde bütün dillerde yapılan iftiranın ceza gerektirdiğini [111] söylerken, *el-Kafi*'de böyle bir görüşe yer verilmemiştir.

Bize kadar gelen ilmî gelenekte İslâmi ilimler ile ilgili eserlerin her biri müstakil bir kitap sayılarak isimleri bağımsız bir şekilde tespit edilmiştir. Çünkü bu tür eserlere müellif ya da musannifleri, müstakil isimler vermişler yahut o konu ve mevzu ile ilgili önceden yazılmış ve o konuya esas teşkil etmiş olan eserle bağlılığı ifade eden bir isim tamlamasıyla eserlerini adlandırmışlardır. Böyle eserlerin çoğu haşiye, şerh, talik ve telhis olduklarını açıklayan bir isim taşımaktadır.[112] Ancak, el-Mebsutta Serahsî'nin, bu eserinin el-Kâfî'nin şerhi olduğuna dair sarih bir bilgi yer aymadığı gibi, el-Mebsut müstekil, orijinel bir isim vermiştir.[113]

Bu iki husus, el-Mebsut'un, el-Kâfî'nin tam bir şerhi olduğu konusunda tereddüt uyandırmaktadır. Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin el-*Kafî* adlı eserinin diğer ismi *el-Muhtasar*'dır. Nitekim bazı kaynaklarda Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin eserinin adı *el-Kafi*[114] olarak belirtilirken bazı kaynaklarda *el-Muhtasar*[115] olarak zikredilmektedir.

Sonuç

Afganistan'da İslâm'ın gelişimi 642'de başlamış ve 662 yılına kadar devam etmiştir. O günkü Afganistan halkı Araplara karşı yirmi yıla yakın savaşmışlardır. Afganistan siyasi, kültürel, iktisadi ve zirai açıdan çok gelişmiş, ticaret bakımından Hindistan, Çin ve Orta Asya ülkeleri arasında bir köprü görevini üstlenmiştir. Sonunda İslâm'la şereflenmiştir. Nüfusun çoğunu Müslümanlar teşkil etmekte ve yirmi binden fazla Musevi ve başka dinlere mensup kişiler yaşamaktadır. Afganistan'da Müslümanlar ikiye ayrılmıştır. Birinci grup

---

110 Hâkim Şehîd, 110-113, vr.

111 es-Serahsî, IX/114.

112 Mesela, ez-Zemahşarî, *el- Keşşaf an Hakaik etTenzil*; İbnü'l-Munzir, el- *İnsaf;* İbnü'l-Maktum, *ed-Dürrü'l Lakit*; Şirazî, *Futûhu'l-Gayb;* İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar.*

113 *el-Kafi*, ve *el-Mebsut* isimli eserler, *Zahiru'r-Rivaye* ile ilgili çalışmalar olmakla beraber isimleri bağımsızdır. Bu tür çalışmalar yukarıdaki iki örnekle sınırlı değildir.

114 el-Kureşî, *A.g.e.*, III/313; GAL, I/182.

115 es-Serahsî, *A.g.e.*, I/3;el-Leknevî, *A.g.e.*,185; İbn Abidin, *Mecmuâtu'r - Resall,* I/20-21. İstanbul'da bulunan *Süleymaniye Kütüphanesindeki* Hakim Şehid'e aid el-*Kafî ve el-Muhtasar* isimli eserleri incelememiz sonucu, isimlerinin ayrı metinlerinin ise aynı olduğunu gördük.

Sünni olup hâkim görüş Hanefi mezhebidir. İkinci grup ise Şiilerde ise hâkim görüş Caferi mezhebidir.

Türklerin Müslüman olmaları hem Türk hem de İslâm tarihi açısından son derece önemli bir olaydır. Türkler Müslüman olmak ve kendi millî yapılarına uygun bir dine girmekle tarih sahnesinde yeni atılımlar yapmak için yeni bir inanç ve heyecan buldular. Nitekim Müslüman olduktan sonra Türklerin gerek Orta Asya ve Ön Asya'da ve gerekse Hint yarım adasında kurmuş oldukları Gazneli, Selcuklu ve Osmanlı, devletleri tarihin tanıklık ettiği ender büyük devletlerdendir. Müslümanlığı kabul etmeyen Türkler sayıca çok azdır. İslâm'ı benimsemeyen Türk milletinin büyük bir çoğunluğu ise tarih içinde benliğini koruyamayıp başka milletlerin içinde yok olmuşlardır. Ayrıca birçok Türk beyleri İslâm ordularına katılınca Orta Tiyaşan'da yerleşmiş bulunan Karahanlılar'ın güçlü Hakanı Saltuk Buğra Han "Abdulkerim" adını alarak (361/945) yılında İslâm'ı kabul etmiş ve böylece Türk tarihinin mukadderatını değiştirmiştir. 940-960 sanaları arasında, ise Kazakıstan başta olmak üzere bu çevrede yaşayan çok kabileler topluca İslâm'ı tercih etmişlerdir.

Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri İslâm tarihi bakımından da önemli bir gelişme olmuştur. Bunun hukuk tarihi açısından da önemli sonuçları olmuştur. Kendilerini İslâm'ı korumak için Allah'ın ordusu kabul eden Türk milleti, sadece cephelerde kılıç sallamamışlar, aynı zaman İslâm dininin her meselesinde en doğru ve uygun olanı anlatabilmek için İslâm'ı Araştırmalara da büyük hizmet vermişlerdir. Özellikle hukuk alanında ilk etapta yaptıkları hizmetlere bir iki cümle ile değinmekte yarar vardır. İslâm hukukunun en önemli kaynaklarından peygamberin hadislerinin doğru nakillerle bir araya getiren altı büyük hadisçinin, hepsi da Türk olup çoğu Karahanlılar döneminde yaşamışlardır. Bunun yanında diğer hukuk ekollerini de reddetmemekle birlikte, zamanın maslahatına en uygun olan Hanefi mezhebinin esaslarını izah eden yüzlerce eser ortaya koymuşlardır.

Mesela: Hakim Şehid el- Mervezi (ö. 334 / 945) Samanoğulları döneminde yaşamış önemli bir ilim ve devlet adamıdır. Bir Hanefi fakihi olan Hakim Şehid el – Mervezi, fıkıh ile ilgili, kaynaklarda adı geçen yedi eseri tepit edilmiştir. Mesela *el-Kafî* ve el-Mervezî'ye nisbet edildiği hâlde yazma nüshaları tespit edilmeyen eserler: 1. *el-Münteka* 2. *el-Gurer*. 3. *el-İrşâd* 4. *el-Mustahlâs mine'l-Câmi* 5. Usûlu'l-Fıkh'tir.

el-Kafi Üzerine Yapılmış Çalışmalar: el-Mebsût isimli 30 ciltlik şerhtir.

II. Hicri IV. Yüzyılda bölgenin siyasi ve ilmi durumu ise Hakim Şehid el-Mervezi döneminde, İslâm dünyasında merkezi otoriteyi temsil eden Abbasi hükümeti gücünü kayb etmiştir. Dolaysile çok sayıda İslâm devletleri ortaya çıkmış. Bunlardan biri ise, Orta Asya'nın siyasi ve medeni tarihi bakımından önceden arz etmiştir. Onlardan birisi Samaniler devletidir ki, cocukları tarafından kurulmuştur.



Kuzey Afganistan'ın Belh civarındaki Saman bölgesinin beyi olan Samanhudah ya da Samanhudat lakâbını taşıyan bu kişi, düşmanlarının baskısıyla oradan kaçmaya mecbur kalarak Horasan Valisi Esed b. Abdullah'ın himayesine sığınmış, Zerdüşt dinini bırakarak İslâm'ı seçmiştir, Samanhudat'ın dört torunu olup Horasan'da Abbasilere hizmet etmiş, Halife Me'mun de hizmetlerinin karşılığı olarak Semerkand'ı, Ferğana'yı, Sas ve Herat'ı vermiştir. Bunlar da daha sonra Afganistan'daki Tahirî Devleti'ni kendi egemenlikleri altına aldılar. Halife Mu'temed'in 874'te tüm Maveraünnehir'in yönetimini verdiği Ahmet'in oğlu I. Nasır, Samanîlerin ilk hükümdarı kabul edilir. Kardeşinin ölümü üzerine Maveraünnehir emiri olan İsmail, Harezm'i Saffarîler'den evvel işğal etti. Bundan dolayı Saffarîler ve Samanîler arasında muhalefet şiddetlendi. İsmail, (286/899) yılında Belh savaşında Saffarîleri yenerek Horasan'a egemen oldu. Taberistan'ı Rey ve Kazvin'i Samanî topraklarına katarak ve (ö. 295/ 907) yılında vefat etti. Daha sonra babasının yerine geçen Ahmet, bügünkü İran sınırları içinde bulunan Sistan ve Bestî'yi Saffarîler'den aldı. X.y.y. ortalarından başlayarak iç çekişmeler Samanî devletini sarstı. Bunun arkasından da Ahmet, (ö.301/ 913) yılında sarayın köleleri tarafından katledildi. Yerine geçen oğlu II. Nâsır, (ö. 331/ 942) Nuh'un ölümünden sonra devletin çöküşü hızlandı. Daha sonra da oğlu I. Nuh padişah oldu. Nuh (ö.343/954), hocası olan Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi vezirliğe getirdi. Çok yönlü bir âlim olan Hâkim Şehîd el-Mervezî bir takım siyasi nedenlerden dolayı (ö.334/945) öldürüldü.

Daha Nâsır zamanında hissedilmeye başlayan otorite boşluğu, oğlu Nuh'un zamanında daha açık bir şekilde ortaya çıkmış I. Nuh'un vefatından sonra oğlu Abdulmelik devlet idaresini ele aldı. Abdulmelik (ö.350/ 961) ve Mansur (ö.365/975) dönemlerinde iç çatışmalar birbirini izledi. Mansur ölünce yerine 13 yaşında olan II. Nuh tahta getirildi. Sonra II. Nuh'un oğlu II. Mansur (ö.387/ 997)'un kısa süren saltanatı döneminde de birçok olaylar meydana geldi.

II. Nuh bir taraftan Karahanlı Buğra Han'a karşı koyarken, diğer taraftan da komutanları Faik ve Ebû Kâsım Simcur ile uğraşmak zorunda kaldı. II. Nuh, yardımını istediği Gazneli Sebüktekin'den gerekli desteği bulamamış, aksine Gazneli Mahmud ile iş birliği yapan kendi, ordusunun komutanları Faik ile Bektüzün'ünde desteği ile tahttan indirilmiş ve yerine kardeşi II. Abdulmelik (ö.389/ 999) tahta çıkarılmıştır. Gazneli Mahmud bu olaya müdahale ederek, Merv ve civarında meydana gelen iç karışıklıkları sona erdirerek Horasan'ı ele geçirmiş ve Abdulmelik'i oradan kovmuştur. Abdulmelik Buhara'ya çekilmiş, çok geçmeden Karahanlılar Maverâünnehir'i istila etmiştir. Daha sonra Mansur, Buhara halkını savaşa teşvik etse de bir sonuç alamadı ve Nâsır'ın ordusu (ö.389/999) da hiçbir direnişle karşılaşmadan, Abdulmelik ile Samanîlerin efradını esir alarak Fergana'da Özkent (Özcand) şehrine gönderdi. Böylece Samani Devleti tarihe karışmış oldu.

Nâsır b. Ahmed tarafından kurulan, Samanîler Devleti 261-387/677-999 yılına kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu dönem ise, Orta Asya'da İslâm medeniyeti ve kültürünün gelişmesine etken olan bir başlangıç noktası olmuştur.

Mesela (260-389/877-999) yılları arasında İslâm coğrafyasının büyük bir bölümünde hüküm süren Samanoğulları; Farsça ve Arapçaya çok önem vermişler; ilmî ve edebî hareketin kuvvetlenmesinde yardımlarını esirgememişlerdir. Bu dönemde; Irak'ta Bağdat, Basra ve Kûfe, İran'da Rey ve İsfahan, ilim merkezleri olmuştur. Bu bölgelerde, hadis ve fıkıh sahasında çok sayıda yetişen ilim adamı pek çok eserler yazarak ilmi değişik bölgelere taşımışlar, böylece ilme büyük hizmet etmişlerdir. Mesela, 261-389/874-999 yılları arasında Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde hüküm süren Samaniler; yukarıda zikredilen tarihler arasında Lahor' dan Semerkand, Irak ve İsfahan'a kadar hükmeden Gazneliler ve Mısır da hükmeden Fatımiler, başta İslâmi ilimler olmak üzere diğer ilim dallarına önem vermiş, sayılamayacak kadar âlim ve edipleri yetiştirmiştir. Bu dönemde ilmin gelişmesindeki önemli etkenlerden biri de kütüphaneler olmuştur. Özellikle Halep, Buhara ve Gazne şehirlerindeki kütüphaneler devrin önemli kütüphaneleri arasında yer almıştır. Halep'te Seyfüddevle tarafından kurulan ve Arapça kaynak eserlerin toplandığı kütüphane pek çok ilim adamına hizmet vermiştir. Meşhur filozof İbn Sîna (ö.428/1036)'nın "Çok odalı bir eve girdim, her odada sandıklar dolusu kitaplar vardı. Her ilim dalına ait kitaplar, ayrı ayrı odalarda idi. Kitapların fihristini incelerken, kimsenin bilmediği ve benim de önceden görmediğim eserlere rastladım" dediği bu kütüphaneyi, Ebû Selh el-Hamdûnî (425/1033) yılında İsfahanı ele geçirdikten sonra yeniden zenginleştirmiştir. Hamdûnî, Alâûddevle' nin yanında çalışan meşhur filozof İbn Sina'nın kitaplarını da ilave ederek Gazne'de kurduğu bu kütüphane, Gur hükümdarı el-Hüseyn el-Gurî'nin askerleri tarafından yakılıncaya kadar önemini korumuştur.

KAYNAKLAR

ABDULLATİF, Muhammed Mahrus, el-*Meşâyih-u Belh Mine'l-Hanefiyye*, Bağdat 1979/1367.

BARTHOLD, Vasili Valademireviç, *Türkistan Nâme*, İran 1352, II/196-198.

BROCKELMAN, *GAL* (*Geschichte Des Arabischen Litterature)*, Leiden, E. J. Brill, 1967.

CA'FER, *el-Mevsûat-u Tabakâti'l-Fukahâ*, Dâru'l-İhyâ, Beyrut (t.y.).

CİN, Halil, Akgündüz Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, 2. Baskı, Konya 1995

ÇELEBİ, Kâtib, *Keşfu'z- Zunûn*, Behîyye,İstanbul1951, II/1851; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifîn*, Behiyye, İstanbul 1955, II/37;

EDHEM, Halil, *Dûvel-i İslâmiyye Tarihi*, Millî Matbaa-i İstanbul 1345/1927

EL-HAMEVÎ, Ya'kut b. Abdullah er- Rûmî el-Bağdadî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906/1324

EL-ISFEHANÎ, Hamze b. el- Hasan, *Târîh-i Seni Mulûku'l-Ard ve'l- Enbiyâ*, Beyrut (t.y.)

EL-KEFEVÎ, *Ketâibu A'cemi'l-Ahyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Ef. no.630, 129/A



EL-KUREŞÎ, MuHyiddin Ebî Muhammed, b.Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'ldîyye*, Hayder med b. Abdullah b.Muhammed b.Muhammed, *Târihî Nişabur,* Tahran, Kütüphane-i-İbn Sinâ (t.y.)

EL-LEKNEVİ, Muhammed b. Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behîyye fi- Terâcimi'l-Hanefîyye*, Mısır (t.y.)

ERÇİL, Erdoğan, *Büyük İslâm Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul 1988, *Samanîler"*, md

EROĞLU, Muhammed, *İmam Muhammed eş-Şeybani, Nesebi, Hayatı ve İlmi, İslâm Medeniyeti, Dini, İlm, Fikri Aylık Mecmua, Yi*l 2., sayı 20., Mayıs-Haziran 1969

ES-SEMÂNÎ, Ebî Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr, e*l-Ensâb*, Beyrut 1408

EZ-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, e*s-Siyer-u A'lâmi'n-Nûbelâ*, Beyrut 1404/1984

GERDİZÎ, Ebû Saîd Abdulhay b. ez-Zuhâk ibn Mahmud, *Zeynû'l-Ahbâr*Tahran 1347

GÖZÜBENLİ, Beşir, *"Hâkim", md, D.İ.A..* XV. 195.

GÛBAR, Mir Gûlam Muhammed, *Afganistan Der Mesir-i Tarih*, Kabil 1366

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri,* Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.

HAYREDDİN, *el-Â'lâm,* 2. Baskı, (t.y.).II / 34.

İBN KESÎR, İmâddin Ebî'- l-Fedâ İsmâil İbn Ömer, Bidâye ve'n Nihâye, Mısır 1932

İBNU'L- ESİR, İzuddin Ebî'l-HasanAli b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fît-Târih,* Kahire, 1348 - *el-Lubab,* II 276

İBNÜ'L-İMAD, Şehabeddin Ebî'l-Falâh, *Şezerâtu'z-Zeheb,* Beyrut 1989

KAFESOĞLU, İbrahim, *İslâm Ansiklopedisi*, *"Samaniler"*, md, V. F. Büchner, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1988

KAVAKÇI, Yusuf Ziya*, Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir, İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mukaddemât ve Mebahis fi Hadarâti'l-Arab ve'l-İslâm*, Dımeşk 1974-1394

KURT, Hasan, *Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları, AÜİFD,*XLIV, Sayı, 2, A.Ü. Basımevi, Ankara 2003

MÜNECCİMBAŞI, Derviş Ahmed, *Sahâfiyi'l-Ahbâr*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1285

OSMAN, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Müftüoğlu Yayınları, İstanbul 1969

PERVİZ, Abbas, *ez-Arab Tâ Diyaleme*, Çaphâne-i Ali Ekber, Tahran, 1338.

SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suudi'l-İslâmiye 1983/1403.

ŞAFAK, Ali, *İslâm Hukukun Tedvini*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1997.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Muhammed Fuat, *Samanoğulları*, Başvekâlet Matbaası, Ankara.

Türk Ansiklopedisi, *"Afganistan"*, md. I/178, madde yazarları belirtilmemiştir. Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1976.



Development of Islam in Afghanistan and Hakim Shaheed Al-Mervezi

Muhammed Âlem Hammad

ABSTRACT

The development of Islam in Afghanistan started in 642 and lasted until 662. The people of Afghanistan of that time fought against Arabs almost for twenty years. Afghanistan developed in political, cultural, economic, and agricultural fields, and served as a bridge between India, China and Central Asian countries in terms of trade. Eventually it was honoured by converting to Islam. Most of the population is Muslims and in addition more than twenty thousand Jews and believers of other religions live in the country. Muslims are divided into two groups in Afghanistan The first group is Sunnis and the dominant sect is Hanafi sect. The second group is Shiites and al-Jaafari sect is the consensus view.

Conversion of Turks to Islam is an extremely important event in the history of Turks as well as that of Islam. By accepting Islam and converting to this religion which best fitted their national character, Turks found a



new faith and passion for making new attempts in the scene of history. As a matter of fact, Ghaznavid, Seljukid and Ottoman states that Turks founded in Central Asia, Asia Minor and Indian Peninsula are among the rare big empires witnessed in history. The number of Turks who did not accept Islam is very small. The vast majority of Turkish natives who did not accept Islam was not able to preserve their national identity and vanished among other nations. In addition, when many Turkish Beys joined the armies of Islam, Saltuk Khan, the powerful Khaqan of Karakhanids who had settled in the Middle Tianshan district, converted to Islam in the year (361/945) taking the name "Abdulkerim" and thus changed the destination of Turkish history. So many tribes living in this environment, especially in Kazakhstan preferred to Islam en masse of in the years between 940-960.

Conversion of Turks to Islam had been an important development also from the point of the history of Islam. This had significant consequences in terms of legal history as well. Turkish nation considering themselves as Allah's army to protect Islam, fought at the fronts in battles but at the same time they provided a great service in the field of Islamic research to explain what is the most accurate and appropriate in every issue of Islam. It is worth mentioning in a sentence or two especially their services in the field of law in the first place. All of the six major religious-narrators collecting true hadiths of the Prophet were Turks and most lived during the Karakhanid reign. In addition, although not rejecting other law schools of the time, they produced hundreds of works explaining the principles of the Hanafi sect which was the most suitable practice at that time.

While studying the political and economic status of the region at the time of Shaheed Hakim al-Mervezi, it is seen that during the IV. Century of Hegira, Abbasid government, representing the central authority in the Islamic world had lost its power. Therefore many Islamic states were founded. One of them is the state of Samanids, which was established by his children.

This person with the nickname “Samanhudah” or “Samanhudat” was compelled to flee from there due to the oppression of his enemies and took refuge under the protection of the governor of Khorasan Assad b. Abdullah and he chose to leave Zoroastrian religion and to convert to Islam. Samanhudat had four grandsons and they served Abbasids in Khorasan and in return for their service they were given the cities of Samarkand, Fergana, Sas and Herat by Caliph Me'mun.. These four grandsons of Samanhudat then seized the sovereignty of the Tahiri State in Afghanistan. Nasser I., son of Ahmad who was given the governance of all Maveraünnehir (Transoxiana) region in 874 A.D. by Caliph Mu’temed, is considered to be the first monarch of Samanids. Ismail who became the

Emir (ruler) of Maveraünnehir (Transoxiana) on the death of his brother occupied Harezm before Saffarids. Therefore, the opposition between Saffarids and Samanids became intensified. Defeating Saffarids in the battle of Balkh in 899 A.D. Ismail grasped the sovereignty on Khorasan. He passed away in 907 A.D., after adding the regions of Tabaristan, Rey and Qazvin into his territory. Then, Ahmet, coming to throne after his father, took from Saffarids the cities of Besti and Sistan within the boundaries of current Iran. Beginning from the X. century A.D. internal conflicts debilitated the Samanid state. Following these, Ahmet was murdered by the slaves in the palace in 913A.D. The decline of state accelerated after the death of his son Nuh Nasser II.in 942 A.D. Later, his son Nuh I. came to the throne. Nuh (d. 954 A.D.)appointed his master Hakim Shaheed al- Mervezî as his vizier. Hakim Shaheed al- Mervezî who was a versatile scholar was murdered for some political reasons in 945 A.D.

The authority gap beginning to be felt during the reign of Nasser emerged more clearly during the rule of Nuh I. and after the death Nuh, his son, Abdulmelik undertook the state administration. Internal conflicts followed one another during the periods of Abdulmelik (d. 961 A.D.) and Mansur (d. 975 A.D.) periods. When Mansur died, his 13-year-old.son Nuh II. was ascended to the throne. Then, many events happened in the short-lived reign of Mansur II.(d. 997 A.D.), son of Nuh.

Nuh II. had to deal with his commanders Faik and Abu Qasim Simcur while defying Karahanli Bugra Khan. Noah II. was not able to get the necessary backing from the Ghaznavid Sebüktekin from whom he sought support wants to help, but in contrast he was dethroned with the support of his commanders Faik and Abu Qasim Simcur who collaborated with Mahmud of Ghazna and his brother Abdulmelik II. (d. 999 A.D.) was brought to the throne. Mahmud of Ghazna intervened this situation, ended the internal chaos in and around Merv conquered Khorasan, and sent Abdulmelik away from there. Abdulmelik II retreated to Bukhara, and Karahans soon invaded Maveraünnehir (Transoxiana). Later, although Mansur encouraged his people for war he could not get a result and Nasser's (d. 999 A.D.) army captured Abdulmelik and the members of Samanids without facing any resistance and sent them to the city of Özkent (Özcand). Thus, the State of Samanids came to be vanished.

State of Samanids founded by Nasser b. Ahmed in 387 A.D. continued its sovereignty until 999 A.D. This period was a starting point as a factor effecting the development of Islamic civilization and culture in Central Asia.



Развитие Ислама в Афганистане и Хаким Шахид аль-Марвази

Хаммад Мухаммед Алем

РЕЗЮМЕ

Развитие ислама в Афганистане началось в 642 г. и продолжалось до 662 г. В тот период афганский народ в течении двадцати лет боролись с арабами. Афганистан был высокоразвитым государством в политическом, культурном, экономическом и сельскохозяйственном плане, а также выполнял роль торгового моста между Индией, Китаем и Средней Азией. В конце концов в Афганистане стали чтить ислам. Сейчас большая часть населения – мусульмане. Кроме этого, есть последователи Ветхого Совета и других религий. В Афганистане мусульмане делятся на две группы. Первая – сторонники ханафитского мазхаба суннитского толка. Вторая – шииты джафарийского масхаба.

Принятие тюрками ислама стало очень важным событием как для тюркской истории, так и для истории ислама. Став мусульманами, тюрки нашли религию, полностью соответствующую их национальной сути,

что позволило им более активно выйти на мировую арену. В результате, после принятия ислама тюрки создали крупнейшие государства Средней и Передней Азии и на полуострове Индостан, среди которых государство Газневидов, Сельджуков и Османская империя. И только небольшая часть тюрков является немусульманами. Не принявшие ислам тюрки так и не смогли сохранить в истории свою национальную сущность и растворились среди других народов. После того, как несколько влиятельных тюркских властителей присоединились к армии мусульман, в 361/945 году каган расположенного на территории Тянь-Шаня государства Караханидов, Салтук Бугра Хан принял ислам и получил мусульманское имя «Абдулкерим», тем самым фактически изменив судьбу тюрков. В 940-960 гг. тюрки Средней Азии, в первую очередь Казахстана, начали большими группами переходить в ислам.

Принятие тюрками ислама дало новый толчок историческому развитию этой религии, в частности истории права. Тюркская нация, взявшая на себя роль войска Аллаха и защитников ислама, не только размахивала мечем, но и проводила основательные исследования с целью более точно и правильно распространять ислам. Было бы полезным в двух-трех словах затронуть их достижения в области мусульманского права. Одним из самых верных источников исламского права являются хадисы пророка. Шесть наиболее известных и достоверных собирателей хадисов были тюрками, жившими в эпоху Караханидов. Вместе с этим не отрицались и другие направления в мусульманском праве, в результате на свет появились сотни произведений по праву, опирающиеся на наиболее распространенный мазхаб – ханафитский.

Во II-IV веках по мусульманскому летоисчислению, в период Хакима Шахида аль-Марвази, политическая ситуация сложилась так, что халифат Аббасидов, представляющий собой центр исламского мира, потерял былое влияние и на свет появилось несколько исламских государств. Одним из них стало государство Саманидов, возникновение которого было продиктовано политической и социальной историей Средней Азии.

В окрестностях Балха, что в Афганистане, а именно в районе Саман, проживал человек по прозвищу Саманхудах или Саманхудат, который под давлением неприятеля был вынужден перебраться к правителю Хорасана Эсаб бин Абдуллаху. Здесь он отказался от огнепоклонства и принял ислам. Четыре внука Саманхудата служили у Аббасидов. Халиф Мамун, оценивая их заслуги, передал в их управление Самарканд, Бухару, Шаш и Герат. Позднее они покорили государство Тахиридов в Афганистане. Сын Ахмеда, Насыр I, которому в 874 году халиф Мутамад передал власть над Мавераннахром, считается первым властителем Саманидов. После смерти брата, эмир Мавераннахра



Исмаил раньше Саффаридов завоевал Хорезм, в результате чего усилилась борьба между Саффаридами и Саманидами. İsmail в 286/899 году в битве при Балхе разгромил Саффаридов и стал правителем Хорасана. После этого он завоевал Табаристан и присоединил к территории Саманидов города Рей и Казвин. Однако в 295/ 907 году скончался и на его место пришел сын – Ахмет, который отобрал у Саффаридов Систан и Бестии, которые в настоящий момент находятся на территории Ирана. Начиная с середины X века внутренние раздоры стали причиной развала империи Саманидов. Вслед за этим в 301/913 году Ахмет был убит дворцовыми слугами. После смерти Насыра II (умер в 331/942), пришедшего на смену Ахмету, развал государства ускорился. Падишахом стал его сын Нух I. Учитель Нуха (дата смерти 343/954 г.) Хаким Шахид аль-Марвази стал визирем. Будучи очень многосторонним человеком, из-за своей активной деятельности он был убит по политическим причинам в 334/945 году.

Еще во времена Насыра началось чувствоваться отсутствие сильного лидера. Эта ситуация обострилась в период правления Нуха, после смерти которого власть получил его сын Абдульмалик. Во времена Абдульмалика (дата смерти 350/961 г.) и Мансура (дата смерти 365/975 г.) внутренние столкновения следовали одно за другим. После смерти Мансура на престол взошел Нух II. После смерти Мансура на престол поставили Нуха II, которому было всего 13 лет. Вслед за ним правителем Мансур II, краткое правление которого ознаменовалось значительными событиями.

Нух II с одной стороны был вынужден бороться с Карахнидом Бугра Ханом, а с другой – разбираться с полководцами Фаиком и Абу Касым Симджуром. Нух II обратился за помощью к Газневиду Себуктекину, однако поддержки не нашел. Более того, был смещен с престола Махмудом Газневидом, с которым до этого заключил договор о сотрудничестве. Смещение произошло при поддержке полководцев Фаика и Бектузуна. На смену ему на престол был посажен его брат - Абдульмелик II (дата смерти 389/999 г.). Махмуд Газневи выступил против и потушив все очаги внутренних распрей на территории Мерва и его окрестностей, захватил Хорасан и изгнал Абдульмелика. Абдульмелик перебрался в Бухару. Вскоре караханиды покорили Мавераннахр. Мансур подстрекал к войне народ Бухары, но из этого ничего не вышло. Войска Насыра (дата смерти 389/999 г.), не встречая никакого сопротивления, взял в плен Абдульмалика и представителей рода Саманидов, после чего отправил их в город Узкент, расположенный в Ферганской долине. Таким образом государство Саманидов прекратило свое существование.

Государство Саманидов, созданное Насыром бин Ахметом, просуществовало с 261/387 г. по 677/999 год. Этот период стал началом значительного развития исламской цивилизации и культуры в Средней Азии.

Например в период с 260/389 г. по 877/999 г. Саманиды, правившие на большей части мусульманского мира, придавали большое значение персидскому и арабскому языку, оказывали поддержку развитию науки и литературы. В этот период центрами науки становятся Багдат, Басра и Куф в Ираке, Рей и Исфахан в Иране. В этом регионе ученые, глубоко изучившие хадисы и фикх, пишут великие произведения и распространяют знания по все стране, беззаветно служа науке. Например Саманиды, правившие в 261-389/874-999 гг. на территории Хорасана и Мавераннахра, а также Газневиды, владевшие огромной территорией от Лахора до Самарканда, Ирака и Исфахана, а также властители Египта Фатимиды за указанный выше период придавали значения не только наукам ислама, но и другим отраслям, воспитав и вырастив несметное количество ученых и литераторов. Одним из важных факторов развития науки стали библиотеки. Самыми главными были библиотеки в Халебе, Бухаре и Газе. Библиотека Халеба, созданная Сейфуддевле и собравшая огромное количество арабских источников, послужила многим ученым. Великий философ Авиценна (дата смерти 428/1036 г.) писал об этой библиотеке следующее: «Я вошел в дом с множеством комнат, в каждой комнате был полный сундук книг обо всем на свете. По каждой науке книги находились в разных комнатах. Изучая список книг, я увидел много неизвестных мне, да и не только мне, названий». В период правления Абу Салх аль-Хамдуни в 425/1033 году, после завоевания Исфахана, библиотека был значительно дополнена. Хамдуни открыл библиотеку в Газе, которую дополнил работами Авиценны, трудившегося вместе с Алауддевле. Библиотека была одной из самых значительных вплоть до того, пока не была сожжена Гурским правителем.



Islam in Afghanistan

Mohammad Daud Qaiumi

Deputy of International Affairs at the Center for Strategic Studies,
Ministry of Foreign Affairs of Afghanistan.

ABSTRACT

In the development of Afghanistan from a tribal confederation till today's state religion and politics have been intimately connected. Islam has been the means for unifying the country and for sanctioning both the absolute monarchy in the beginning of the last century and for the 're-sacralization' of the state by the Islamist movement. Islam reached Afghanistan during the seventh century and gradually replaced the existing religions, Zoroastrianism, Buddhism and Hinduism. Islam spread rapidly all over the country with exception of the eastern part, Nuristan, where the inhabitants converted only in the end of the 19th century. Today, 99 per cent of all Afghans are Muslims. Islam is the basic cultural identity and defines the frame of reference for social morals, rights and obligations for all Afghans, regardless of ethnic origin. Islam influences all parts of life; in politics, in education, in science, in daily life at home, in the mosque, at office or in the field - references to the Koran and to the hadiths justify and motivate actions and opinions. "Few Muslim peoples in the world observe the rituals and the piety of Islam with such regularity and emotion as the Afghan"

There is no doubt Islam influenced all aspects of life in Afghanistan. It shape the way of life in this country, because it gives order to all aspects of life; spiritual, economical, social, political etc. Afghan people in every steps of their life follows the orders which offered by Islam. Afghans are among the rare nation in the world that other ideologies could bring little changes in their mind, but this was Islam religion which shaped other ideologies in this country.

During the centuries other nations, especially South Asians and Central Asian countries were imitated in Islam from Afghanistan. The presence of well known Islamic scholars such as; Imam Fakhr Razi, Khauja Abdullah Ansari, Maulana Jalaludding Balkhi, Sanaei Ghaznawi, khauja Mouenuddin Cheshti and many others corroborate this idea.

During the modern era when the ideologies come from across the world, again it was Islam which competes with these antagonistic ideologies, and finally the only ideology which conquered in this field was Islam.

Now after the fall of Taliban who have a very narrow and raged interpretation of Islam, which was difficult to implement in the modern era, the Afghan people adopted a moderate interpretation of Islam. The youth today are not only blinding imitator the raged interpretation of Islam which propagating by Mullahs, but they want to research by themselves and follow the successful one like Egypt and Turkey.

Sufism specially the Cheshti school of thought was one of the highly influential patterns in Afghanistan ad subcontinent during the centuries. This school of thought emphasized in harmony, coexistence and peace among different sect and religion. The follower of this school of thought believes in humanity. To them the man is the center of all values. Even today the monuments of Cheshti's saint are visited by the followers of different religion in India; example is the monument of Khauja Moinuddin Cheshti in Ajmer of India.

We can evaluate in two different aspects; hard reading and soft reading. By soft reading of Islam, Islam is compatible to modernity. It emphasize on human values which guarantee the prosperity of all human being. It emphasize on justice, equality, decentralization of economic and political powers. Hard reading of Islam evaluated in the Muslims practice, which in practice at least in Afghanistan looks that it is very far away from the real philosophy of Islam itself. In practice Muslims all over the world especially in Afghanistan rarely practice the real values of Islam which are the human values. That's why the Muslims faces problems like poverty, political crises, crises of Identity and many other problems.

It is important to illustrate the various manifestations of Islam in Afghanistan in order to provide the background for the emergence of Islamism



there. Although the categorization of Islam into schools and trends can be uncomfortable and often misleads rather than directs, it is necessary if one is to understand the dynamics that are now playing out in Afghanistan. The designations that follow are not necessarily represented by distinct groups or individuals, nor are the terms themselves distinct; rather, some of the terms may overlap and be used together in various combinations to describe groups or individuals. It is only by identifying these categories that it becomes possible to determine how they influence or interact with the Islamists who are the focus of this paper. In this way, one can also deduce how those who are not part of the Islamist movement might view Islamist groups with varying degrees of hostility, sympathy, or indifference. Moreover, an understanding of these designations is vital to the construction of broader categories and trends that may be applicable today.

INTRODUCTION

Islam played a key role in the formation of Afghan history. Despite the Mongol invasion of Afghanistan in the early thirteenth century which has been described as resembling "more some brute cataclysm of the blind forces of nature than a phenomenon of human history," even a warrior as formidable as Genghis Khan did not uproot Islamic civilization, and within two generations his heirs had become Muslims. An often unacknowledged event that nevertheless played an important role in Afghan history (and in the politics of Afghanistan's neighbors and the entire region up to the present) was the rise in the tenth century of a strong Sunni dynasty - the Ghaznavids. Their power prevented the eastward spread of Shiism from Iran, thereby insuring that the majority of the Muslims in Afghanistan and South Asia would be Sunnis.

Islam is a central, pervasive influence throughout Afghan society; religious observances punctuate the rythmn of each day and season. In addition to a central Friday mosque for weekly communal prayers which are not obligatory but generally attended, smaller community-maintained mosques stand at the center of villages, as well as town and city neighborhoods. Mosques serve not only as places of worship, but for a multitude of functions, including shelter for guests, places to meet and gossip, the focus of social religious festivities and schools. Almost every Afghan has at one time during his youth studied at a mosque school; for many this is the only formal education they receive.

Because Islam is a total way of life and functions as a comprehensive code of social behavior regulating all human relationships, individual and family status depends on the proper observance of the society's value system based on concepts defined in Islam. These are characterized by honesty, frugality, generosity, virtuousness, piousness, fairness, truthfulness, tolerance and respect for others.

To uphold family honor, elders also control the behavior of their children according to these same Islamic prescriptions. At times, even competitive relations between tribal or ethnic groups are expressed in terms claiming religious superiority. In short, Islam structures day-to-day interactions of all members of the community.

Islam is the official state religion of Afghanistan, with approximately 99.7% of the Afghan population being Muslim. About 80-89% are Sunni Islam and belong to the Hanafi Islamic law school while 10-19% are Shi'a, majority of whom follow the Twelver branch with smaller numbers of Ismailia.

1. Early History

During the Khelafat Omar Faroq and Osman ibn Affan for the first time Islam entered in Afghanistan. At the end of the 7th century, the Umayyad Arabs entered into the area now known as Afghanistan after decisively defeating the Sassanians in Nihawand. Following this colossal defeat, the last Sassanid Emperor, Yazdegerd III, who became a hunted fugitive, fled eastward deep into Central Asia. In pursuing Yazdegerd, the route the Arabs selected to enter the area was from north-eastern Iran and thereafter into Herat where they stationed a large portion of their army before advancing toward eastern Afghanistan. The Arabs exerted considerable efforts toward propagating Islam amongst the locals.

A large number of the inhabitants of the region of northern Afghanistan accepted Islam through Umayyad missionary efforts particularly under the reign of Hisham ibn Abd al-Malik and Umar ibn AbdulAziz. Later, the Samanids propagated Sunni Islam deep into the heart of Central Asia, as the first complete translation of the Qur'an into Persian occurred in the 9th century. Since the 9th century, Islam has dominated the country's religious landscape[1]. Islamic leaders have entered the political sphere at various times of crisis, but rarely exercised secular authority for long. The remnants of a Shahi presence in Afghanistan's eastern borders were expelled by Mahmud of Ghazni during 998 and 1030. The Ghaznavids were replaced by the Ghurid Dynasty who expanded the already powerful Islamic empire. During this period Islam spread in India also Believed to be first built during the Ghurids in the 12th century, the Friday Mosque of Herat is one of the oldest mosques in Afghanistan.

2. Politicized Islam

Prior to the religious opposition generated by the Soviet invasion in 1979, Islamic leaders generally only entered the political sphere at various times of crisis but rarely exercised secular authority for long.

[1] Habibi Abdul Hai, *The History of Islamic thought in Afghanistan*, p 76.



The first systematic employment of Islam as an instrument for state-building was introduced by Amir Abdur Rahman (1880–1901) during his drive toward centralization. He decreed that all laws must comply with Islamic law and thus elevated the Shariah over customary laws. The ulama were enlisted to legitimize and sanction his state efforts as well as his central authority.[2]

His successors continued and expanded Amir Abdur Rahman's policies as they increased the momentum of secularization. Islam remained central to interactions, but the religious establishment remained essentially non-political, functioning as a moral rather than a political influence. Nevertheless, Islam asserted itself in times of national crisis. And, when the religious leadership considered themselves severely threatened, charismatic religious personalities periodically employed Islam to rally disparate groups in opposition to the state. They rose up on several occasions against Amanullah Shah (1919–1929), for example, in protest against reforms they believed to be western intrusions inimical to Islam.

The 1931 Constitution made the Hanafi Shariah the state religion, while the 1964 Constitution simply prescribed that the state should conduct its religious ritual according to the Hanafi School. The 1977 Constitution, declared Islam the religion of Afghanistan, but made no mention that the state ritual should be Hanafi. By 1978, the government of the Peoples Democratic Party of Afghanistan (PDPA) openly expressed its aversion to the religious establishment. This precipitated the fledgling Islamist Movement into a national revolt; Islam moved from its passive stance on the periphery to play an active role.

Politicized Islam in Afghanistan represents a break from Afghan traditions. The Islamist Movement originated in 1958 among faculties of Kabul University, particularly within the Faculty of Islamic Law which had been formed in 1952 with the announced purpose of raising the quality of religious teaching to accommodate modern science and technology. The founders were largely professors influenced by the Egyptian Muslim Brotherhood, a party formed in the years of 1930 that was dedicated to Islamic revivalism and social, economic, and political equity. Their objective is to come to terms with the modern world through the development of a political ideology based on Islam. The Afghan leaders, while indebted to many of these concepts, did not forge strong ties to similar movements in other countries.

The liberalization of government attitudes following the passage of the 1964 Constitution ushered in a period of intense activism among students at Kabul University. Professors and their students set up the Muslim Youth Organization (Sazmani Jawanani Musulman) in the mid-1960s at the same time that the leftists were also forming many parties. Initially communist students outnum-

[2] *Ibid*, p 101.

bered the Muslim students, but by 1970 the Muslim Youth had gained a majority in student elections. Their membership was recruited from university faculties and from secondary schools in several cities such as Mazari Sharif and Herat. These professors and students became the leaders of the Afghan Resistance in the 1980s.

3. Communist rule and Mujahideens

The 1979 Soviet invasion in support of a communist government triggered a major intervention of religion into Afghan political conflict, and Islam united the multiethnic opposition to the atheist regime. With the takeover of government by the People Democratic Party of Afghanistan in April 1978, Islam had already become central to uniting the opposition against the communist ideology of the new rulers. As a politico-religious system, Islam is well-suited to the needs of a diverse, unorganized, often mutually antagonistic citizenry wishing to forge a united front against a common enemy; and war permitted various groups within the mujahidin to put into effect competing concepts of organization.

With the departure of foreign troops and the long sought demise of Kabul's leftist government, The Islamic State of Afghanistan finally came into being in April 1992. This represented a distinct break with Afghan history, for religious specialists had never before exercised state power.

4. Islam and Unity

Islam lays great stress on the importance of unity. The Islamic concept of Towhid is the other name of the unity of humankind. The corner stone in Islam is the unity of God. Allah's unity teaches us the message that we should not divide humans into sections and sects. Almighty Allah in the Quran says that the division of people in the races and clans is only for their introduction. The best one out of them is the man of piety. It is a religion to all humans regardless of color, race and language. It is a religion that tolerates other religions and orders its followers to respect and protect all humans." According to a Hadith of the Prophet all persons belong to Adam and Adam was from soil. The racial discrimination has been strictly prohibited in Islam. In the last sermon from the Mount of Arafat the Prophet had clearly announced that no Arab has any superiority over a non-Arab; or the white over the black. This is the reason that in Muslim countries we do not find racial discriminations.[3] Islam gives clear injunctions for the respect, safety, security and prosperity of the non-Muslims as well. Unity teaches peace, equality and paternity. The absence of unity brings and breeds disruption, devastation and disputes. Islam ordains protection of non-Muslims simply to show the respect for the Canons of divinity and humanity. God is not only of the Muslims. God is the God of all human beings. The

[3] Ibn Kaser, *Albedaya Walnahaya*, p. 167.



unity of all humans is the ultimate aim of the teachings of Islam. The doctrinal and ideological differences should not lead to war or bloodshed. Man is a thinking creature. Prophet said: "The juristic scholar who receives two rewards for every correct decision and even one for every incorrect one, for he is endeavoring with all his effort to reach the correct decision." The difference of opinion must be positive. It should not lead to prides and prejudices of priests. It should be decent difference on the bases of logic like the differences of Philosophers. The Quran discusses the concept of unity on three levels. Foremost is the unity of humanity. The Quran in Sura Al-Hujurat (The Inner Apartments) says: "O, Mankind! We have created you from a male and a female, and made you into nations and tribes that you may know one another. Verily, the most honorable of you with Allah is the one who has piety." (49:13). The Quran nowhere addresses the Muslims. Either it addresses the believers (momineen) or the people (Annas). The Quran on second level refers to the unity of the people of the Books: the Jews, the Christians and the Muslims- In Sura Al-e-Imran the Quran says:" O, people of the Book! Come to a word that is just between us and you, that we worship none but Allah, and that we associate no partners with him, and that none of us will take others as lords besides Allah. Then if they turn away, say; Bear witness that we are Muslims" (3:64). The fifth verse of the Sura The Clear Evidence and the forty eighth verse of Sura The Table Spread also shed light on the unity of the people of the Book. Then on third level the Quran asserts on the unity of the Muslims. In Sura Al-e-Imran the Quran says; "And hold fast, all of you together to the rope of Allah, and be not divided among yourselves." (3:103). Then Quran condemns sectarianism and regards it shirk (polytheism). The Quran again in Sura Al-e-Imran says: "O ye who believe! Fear Allah as He should be feared and die not except in a state of Islam." This verse clearly ordains that instead of adhering to Sunnism, Shiasim or Wahabism we should strongly adhere to Islam. In Mishqat Sharife there is a tradition of the Holy Prophet which says; "The Muslims are like a body; if one limb aches, the whole body aches." Then the Messenger of Allah says; "whoever does not care about the affairs of the Muslims is not one of them." From the above Quranic facts we deduce the result that Islam believes in the unity of all humans and preaches peace, justice and equality. Religion is to serve humankind. Religion has come to reform and unite humans, not to divide them.[4] We must condemn extremism and terrorism in the name of religion and unite humankind if we believe in the unity of God.

5. Role of Islam in Unity of Afghan Society

For Afghans, Islam represents a potentially unifying symbolic system which offsets the divisiveness that frequently rises from the existence of a deep pride in

[4] *Op-cit*, p. 115.

tribal loyalties and an abounding sense of personal and family honor found in multi tribal and multiethnic societies such as Afghanistan.

Islam is a central, pervasive influence throughout Afghan society; religious observances punctuate the rhythm of each day and season. In addition to a central Friday mosque for weekly communal prayers which are not obligatory but generally attended, smaller community-maintained mosques stand at the center of villages, as well as town and city neighborhoods. Mosques serve not only as places of worship, but for a multitude of functions, including shelter for guests, places to meet and gossip, the focus of social religious festivities and schools. Almost every Afghan has at one time during his youth studied at a mosque school; for many this is the only formal education they receive.[5]

Because Islam is a total way of life and functions as a comprehensive code of social behavior regulating all human relationships, individual and family status depends on the proper observance of the society's value system based on concepts defined in Islam. These are characterized by honesty, frugality, generosity, virtuousness, piousness, fairness, truthfulness, tolerance and respect for others. To uphold family honor, elders also control the behavior of their children according to these same Islamic prescriptions. At times, even competitive relations between tribal or ethnic groups are expressed in terms claiming religious superiority. In short, Islam structures day-to-day interactions of all members of the community.

Now Islam is an address round which all Afghan can combine together if they go to the real philosophy of Islam. But now unfortunately Islam affected by superstation in the country. To have a modern and prosper society the Afghan people should go to the real reading (soft reading) of Islam.

6. Sufism

Sufism may have some influence in Afghanistan, in both rural and urban settings, especially among the middle classes of larger villages, town and cities.

Three Sufi orders are prominent: the Naqshbandiya founded in Bukhara, the Qadiriya founded in Baghdad, and the Cheshtiya located at Chesht-i-Sharif east of Herat. Among the Naqshbandi, Ahmad al Faruqi Kabuli, born north of Kabul, acquired renowned for his teachings in India during the reign of the Moghul Emperor Akbar in the sixteenth century. Another famous Qadiriya pir named Mawlana Faizani came to prominence in the 1960s and 1970s, and was a leading critic against the creeping influence of communist philosophy. Jailed

[5] Abdul Karim Soroosh, *The Tradition and the Modernity*, p. 164.



in the mid-70s, Mawlana Faizani disappeared when the khalqis came to power and remains missing to this day.[6]

The Cheshtiya order was founded by Mawdid al-Cheshti who was born in the twelfth century and later taught in India. The Cheshtiya brotherhood, concentrated in the Hari River valley around Obe, Karukh and Chehst-i-Sharif, is very strong locally and maintains madrasas with fine libraries. Traditionally the Cheshtiya have kept aloof from politics, although they were effectively active during the resistance within their own organizations and in their own areas. Today the Cheshtiya has millions of followers in India. This school of thought emphasize on harmony, coexistence and peace among all the people. Herat and its environs have the largest number and greatest diversity of Sufi branches, many of which are connected with local tombs.

Afghanistan is unique in that there is little hostility between the ulama (religion scholars) and the Sufi orders. A number of Sufi leaders are considered as ulama, and many ulama closely associate with Sufi brotherhoods. The general populace accords Sufis respect for their learning and for possessing karamat, the psychic spiritual power conferred upon them by God that enables pirs to perform acts of generosity and bestow blessings (barakat). Sufism therefore is an effective popular force.

6. 1. Chishti order of Sufism started from Afghanistan

(a) When is the Urs of Khwaja Moinuddin Chishti held?

The 797th Urs of Khwaja Moinuddin Chishti, also known as Gharibnawaz, is going to be held from 25th to 30th of June at Ajmer, depending on the sighting of the moon. The Urs is held from 1st to 6th day of Rajab, which is the seventh month of the Islamic calendar. Being a lunar calendar the months begin only when the first crescent of a new moon is sighted.

(b) What is Urs?

Urs is the death anniversary of a Sufi saint. It is observed at the saint's dargah or tomb. The word Urs is derived from the Arabic word for wedding. It is believed that the relationship between sufi saints and God was of divine love. Hence their death is considered as 'wisaal' or union. That is why their death is celebrated rather than mourned.[7] The Urs of other Sufi saints like Nizamuddin Auliya and Khwaja Bandanawaz Gesu Daraz is also celebrated at their respective tombs in Delhi and Gulbarga. The programmes include recitations from the Quran, devotional music (qawwalis) and holding a mela (fair). People from different faiths commonly attend the Urs.

---

[6] Abdul Hamid Islampoor, *Thinking on the obstacles of the Islamic awakening in Afghanistan*, p. 67.

[7] *Ibid,* , p. 87.

(c) Who was Khwaja Moinuddin Chishti?

Moinuddin Chishti was born in 1141 in Iran. According to legend, he renounced his material belongings after coming in contact with Shaikh Ibrahim Qunduzi, a revered Sufi of that time. He visited nearly all the great centres of Muslim culture and acquainted himself with important trends in Muslim religious life. Later he became a disciple of the Chishti saint Uthman Haruni and accompanied him in his extensive travels of the Middle East, visiting Mecca and Medina. His followers believe that after a dream in which Prophet Muhammad blessed him, he turned towards India. Following a brief stay in Lahore he finally settled down in Ajmer.[8] During the reign of Emperor Akbar, who revered the Sufis, Ajmer emerged as an important centre of pilgrimage in India.

(d) What is the Chishti order of Sufism?

The Chishti Order is a Sufi order which arose from Chisht, a small town near Herat, in western Afghanistan. It was founded by Abu Ishaq Shami in about 930 CE (Christian Era). Before returning to western Asia he trained and deputed the son of local emir, Abu Ahmad Abdal, under whose leadership the Chishtiyya flourished as a regional mystical order. Moinuddin Chishti is credited with laying its foundations in India. Other famous saints of the Chishti Order are Qutbuddin Bakhtiar Kaki, Fariduddin Ganjshakar, Nizamuddin Auliya and Alauddin Ali Ahmed Sabir Kalyari.

(e) What is Sufism?

Sufism is one of the mystical orders that grew out of Islam. Classical Sufi scholars define it as a science whose objective is the reparation of the heart and turning it away from all else but God. Sufism became prominent during the period of early Umayyad Caliphate (661-750 CE). The Sufi movement has spread to several continents over a millennium. It has considerable following in India and Kashmir is a prominent base.

7. Islam and Modernity

"The reformist spirit of the times was especially evident in the emergence from Egypt to Southeast Asia of an Islamic modernist movement that called for a "reformation" or reinterpretation (ijtihad) of Islam."

Islamic modernism was both an attempt to provide an Islamic response to the challenges presented by European colonial expansion and an effort to reinvigorate and reform Islam from within as a way to counter the perceived weakness and decline of Muslim societies in the 19th and early 20th centuries.

[8] Tabari, *History of Nations and Kings*, p. 56.



Islamic modernists argued that Islam and modernity were compatible and "asserted the need to reinterpret and reapply the principles and ideals of Islam to formulate new responses to the political, scientific, and cultural challenges of the West and of modern life." The reforms they proposed challenged the status quo maintained by the conservative Muslims scholars (ulama), who saw the established law as the ideal order that had to be followed and upheld the doctrine of taqlid (imitation / blind following). Islamic modernists saw the resistance to change on the part of the conservative ulama as a major cause for the problems the Muslim community was facing as well as its inability to counter western hegemony.[9]

Jamal al-Din al-Afghani (1838–97) is regarded as one of the pioneers of Islamic modernism. He believed that Islam was compatible with science and reason and that in order to counter European power the Muslim world had to embrace progress.[10]

Conclusion

In the development of Afghanistan from a tribal confederation till today's state religion and politics have been intimately connected. Islam has been the means for unifying the country and for sanctioning both the absolute monarchy in the beginning of the last century and for the 're-sacralization' of the state by the Islamist movement (Olesen, 1995). Islam reached Afghanistan during the seventh century and gradually replaced the existing religions, Zoroastrianism, Buddhism and Hinduism. Islam spread rapidly all over the country with exception of the eastern part, Nuristan, where the inhabitants converted only in the end of the 19th century. Today, 99 per cent of all Afghans are Muslims. Islam is the basic cultural identity and defines the frame of reference for social morals, rights and obligations for all Afghans, regardless of ethnic origin. Islam influences all parts of life; in politics, in education, in science, in daily life at home, in the mosque, at office or in the field - references to the Koran and to the hadiths justify and motivate actions and opinions. "Few Muslim peoples in the world observe the rituals and the piety of Islam with such regularity and emotion as the Afghan"[11]

There is no doubt Islam influenced all aspects of life in Afghanistan. It shape the way of life in this country, because it gives order to all aspects of life; spiritual, economical, social, political etc. Afghan people in every steps of their life follows the orders which offered by Islam. Afghans are among the rare nation in

---

9 *Ibid*, Abdul Karim Soroosh, p. 37.

10 Abu Daud Sonan, p. 94.

11 A. Rashid, *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, London, New York I. B. Tauris Publishers, 2000.

the world that other ideologies could bring little changes in their mind, but this was Islam religion which shaped other ideologies in this country.

During the centuries other nations, especially South Asians and Central Asian countries were imitated in Islam from Afghanistan. The presence of well known Islamic scholars such as; Imam Fakhr Razi, Khauja Abdullah Ansari, Maulana Jalaludding Balkhi, Sanaei Ghaznawi, khauja Mouenuddin Cheshti and many others corroborate this idea.

During the modern era when the ideologies come from across the world, again it was Islam which competes with these antagonistic ideologies, and finally the only ideology which conquered in this field was Islam.

Now after the fall of Taliban who have a very narrow and raged interpretation of Islam, which was difficult to implement in the modern era, the Afghan people adopted a moderate interpretation of Islam. The youth today are not only blinding imitator the raged interpretation of Islam which propagating by Mullahs, but they want to research by themselves and follow the successful one like Egypt and Turkey.[12]

Sufism specially the Cheshti school of thought was one of the highly influential patterns in Afghanistan ad subcontinent during the centuries. This school of thought emphasized in harmony, coexistence and peace among different sect and religion. The follower of this school of thought believes in humanity. To them the man is the center of all values. Even today the monuments of Cheshti's saint are visited by the followers of different religion in India; example is the monument of Khauja Moinuddin Cheshti in Ajmer of India.

We can evaluate in two different aspects; hard reading and soft reading. By soft reading of Islam, Islam is compatible to modernity. It emphasize on human values which guarantee the prosperity of all human being. It emphasize on justice, equality, decentralization of economic and political powers. Hard reading of Islam evaluated in the Muslims practice, which in practice at least in Afghanistan looks that it is very far away from the real philosophy of Islam itself. In practice Muslims all over the world especially in Afghanistan rarely practice the real values of Islam which are the human values. That's why the Muslims faces problems like poverty, political crises, crises of Identity and many other problems.

It is important to illustrate the various manifestations of Islam in Afghanistan in order to provide the background for the emergence of Islamism there. Although the categorization of Islam into schools and trends can be uncomfortable and often misleads rather than directs, it is necessary if one is to understand the dynamics that are now playing out in Afghanistan. The designations

[12] *Identity of Afghanistan*, p. 167.



that follow are not necessarily represented by distinct groups or individuals, nor are the terms themselves distinct; rather, some of the terms may overlap and be used together in various combinations to describe groups or individuals. It is only by identifying these categories that it becomes possible to determine how they influence or interact with the Islamists who are the focus of this paper. In this way, one can also deduce how those who are not part of the Islamist movement might view Islamist groups with varying degrees of hostility, sympathy, or indifference. Moreover, an understanding of these designations is vital to the construction of broader categories and trends that may be applicable today.

REFERENCES

HABİBİ ABDUL HAİ, The History of Islamic thought in Afghanistan.

IBN KASER, Albedaya Walnahaya.

Identity of Afghanistan.

Introduction to the study of schools of Fegheh.

ISLAMPOOR ABDUL HAMİD, Thinking on the obstacles of the Islamic awakening in Afghanistan.

SAHİH Ahbkhari.

SAHİH Muslim.

SHALTOOT SHAİKH MAHMOOD, Islam as the rule of life.

SONAN Abu Daud.

SOROOSH ABDUL KARİM, the Tradition and the Modernity.

TABARİ, History of Nations and Kings.

TAFSER of Ibn Kaser.

TAFSER Tabari.

The Holy Quran.



Afganistan'da İslâm

Muhammed Davud Kayumi

ÖZET

Kabile konfederasyonundan bugünkü devlet yapısına kadar Afganistan'ın gelişiminde, din ve politika birbiriyle yakından bağlantılı olmuşlardır. İslâm, geçen yüzyılın başında ülkeyi birleştirmek ve mutlak monarşiyi sağlamak için ve devletin "tekrar kutsallaşmasını" sağlamak için bir araç olmuştur. İslâm Afganistan'a yedinci yüzyılda gelmiş ve oradaki mevcut dinler olan Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm'in yerini almıştır. İslâm kısa sürede bütün ülkeyi sarmıştır, bunun tek istisnası mukimlerinin 19. Yüzyılın sonunda İslâm'a girdiği Nuristan'dır. Bu gün, Afganistan nüfusunun yüzde 99 Müslüman'dır. İslâm, etnik kökeni ne olursa olsun bütün Afganlar için kültürel kimliğin kaynağını oluşturmakta ve sosyal ahlakın, haklar ve yükümlülükler ile ilgili referansların çerçevesini oluşturmaktadır. İslâm, siyasette, eğitimde, bilimde ve evdeki günlük hayatta, camide, işte ve sahada olmak üzere hayatın tüm alanlarını etkilemektedir- Kuran ve hadise yapılan atıflar faaliyetlere ve düşüncelere zemin hazırlamakta ve onları motive etmektedir. "Dünyanın çok az ye-



rinde, İslâm'daki ibadetler ve dindarlık Afganistan'daki kadar düzenli ve heyecanla takva ile uygulanmaktadır."

İslâm'ın Afganistan'da hayatın her yönünü etkilediği şüphesizdir. İslâm, bu ülkedeki hayat şeklini şekillendirmektedir çünkü ruhani, ekonomik, sosyal, siyasi vs. olmak üzere hayatın her alanını düzenlemektedir. Afgan insanları, hayatta attıkları her adımda İslâm'ın emirlerini uygulamaktadırlar. Afganistan, diğer ideolojilerin sadece çok az etkiye sahip olduğu dünyadaki nadir ülkelerden biridir ancak İslâm dini bu ülke içinde diğer ideolojileri şekillendiren bir dindir.

Diğer yüzyıllarda, diğer milletler, özellikle Güney Asya ve Orta Asya Ülkeleri, Afganistan'dan İslâm'ı taklit ettiler. Çok bilinen İslâm âlimlerinden İmam Fakr Razi, Hace Abdullah El-Ansari, Mevlana Celaleddin Rumi (Belhi), Senai Gaznevi, Hace Müinüddin Çişti gibi daha birçok âlimin varlığı bu fikri güçlendirmektedir.

Dünyanın her tarafından ideolojilerin geldiği modern çağda, muhalif ideolojilere karşı mücadele eden ve nihai olarak bu alanı fetheden de İslâm'dır.

Şimdi, İslâm'ı modern çağda uygulanması zor olan dar bir çerçeveden ve şiddet tarafından yorumlayan Taliban'ın çöküşünden sonra, Afgan milleti İslâm'ın ılımlı yorumunu benimsedi. Bu gün gençler sadece, Molla'lar tarafından propagandası yapılan İslâm'ın hiddetten yana yorumunun bağlı taklitçileri değiller, onlar aynı zamanda kendileri araştırıp Mısır ve Türkiye gibi başarılı olanı takip etmek istiyorlar.

Tasavvuf, özellikle Şisti düşünce ekolü, Afganistan'daki en etkili ekollerden biridir ve asırlardır kıtada geniş yer kaplamaktadır. Bu ekol, farklı mezhep ve dinlerin uyum içinde yaşamaları, bir arada var olma ve barışı vurgulamıştır. Bu düşünceni takipçileri, insan sevgisine inanıyorlar. Onlara göre insan, bütün değerlerin merkezindedir. Bu gün bile Hindistan'da Çisti'nın kurucu âliminin mezarlığı farklı dinlerin mensupları tarafından ziyaret edilmektedir; bunun örneği Hindistan'ın Ajmer kentindeki *Hace* Müinüddin Çişti'nin anıt mezarıdır.

İki farklı yönü değerlendirebiliriz: sert okuma ve yumuşak okuma. İslâm'ın yumuşak okuması ile İslâm, modernite ile uyumludur. Tüm insanların refahını garanti altına alan insani değere vurgu yapmaktadır. Adaleti, eşitliği, ekonomide ve siyasette ademi merkeziyetçiliği vurgulamaktadır. İslâmi uygulamalardaki sert İslâmi okuma ise en azından Afganistan'da gerçek İslâm felsefesinden oldukça uzaktır. Uygulamada, tüm dünyadaki Müslümanlar, özellikle Afganistan'dakiler insani değerler olan İslâmi değerleri çok az uygulamaktadırlar. Müslümanların fakirlik, siyasi krizleri, kimlik bunalımı ve başka birçok problemle karşılaşmasının nedeni budur.

Afganistan'daki İslâmcılığın ortaya çıkışının arka planını sunmak için farklı İslâmi manifestolarla ilgili bilgi vermek gerekmektedir. İslâm'ın ekoller ve trendler olarak kategorilere ayrılması rahatsız edici olmasına ve yol göstermekten ziyade yanlışlığa sevk etmesine rağmen, Afganistan'daki mevcut dinamikleri anlamak için bunlar gerekli şeylerdir. Aşağıda belirtilenlerin belli bir grup veya kişi tarafından temsil edilmesi gerekmediği gibi kendileri de belirgin tabirler değillerdir. Bundan ziyade, bazı tabirler birbirini kapsayabilir veya gruplar ya da kişileri tanımlamak için farklı şekillerde birlikte kullanılabilirler. Bu kategorileri tanımlamakla, bu kategorilerin makalenin odağındaki İslâmcıları nasıl etkilediği veya iletişim sağladığı konusunda tespit yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu yolla, insan İslâmi hareketlerin bir parçası olmayanların İslâmi grupları farklı derecedekileri değişen derecelerde düşmanlık, sempati veya umursamazlık içinde gördükleri konusunda bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Ancak, belirtilen bu sıfatları öğrenmek, bugün var uygulanabilir olan daha geniş kategorilerin ve trendlerin oluşturulması için bir gerekliliktir.



Ислам в Афганистане

Кауми Мохаммад Дауд

РЕЗЮМЕ

В развитии Афганистана от конфедерации племен до современной государственной структуры, религия и политика были тесно связаны друг с другом. Ислам стал средством объединения страны, обеспечив в начале прошлого века абсолютную монархию и «повторное освящение» государственности. Ислам появился в Афганистане в седьмом веке и вытеснил такие религии, как Зороастризм, буддизм и индуизм, в короткий срок охватив всю страну. И только жители Нуристана приняли ислам в конце 19 века. В настоящий момент 99% населения Афганистана – мусульмане. Какими бы ни были этнические корни афганцев, ислам является основой их культурной сущности, образуя рамки существующей в стране социальной морали, прав и обязанностей. Ислам влияет на политику, образование, на повседневную жизнь, в мечетях, на работе и во всех остальных сферах жизни социума. Принципы, представленные Кораном и хадисами, образуют фундамент мышления и деятельности, мотивируют эти процессы. «В мире мало мест, где бы вера и религиозность мусульман настолько упорядочена и

исполняется настолько воодушевленно и тщательно, как это делается в Афганистане».

Несомненно, ислам влияет на все сферы жизни в Афганистане. Ислам придает форму и содержание жизни страны, потому что регулирует все сферы этой жизни – духовную, экономическую, социальную и т.д. Афганцы, на каждом этапе своей жизни стараются выполнять повеления ислама. Афганистан – одна из немногих стран, практически не подверженная веяниям посторонних идеологий, наоборот – ислам в этой стране придает форму другим идеологиям.

В различные века различные страны, особенно в Южной и Центральной Азии, подражали Афганистану в вере и богослужениях. Жизнь и деятельность таких известных исламских деятелей, как Имам Факр Рази, Хаджи Абдуллах Аль-Ансари, Мевлана Джелаледдин Белхи Руми, Сенаи Газневи, Хаджи Муинуддин Чишти только подтверждают все вышесказанное.

В настоящее время со всех сторон мира прибывают различные идеологии, а ислам в свою очередь борется против всех этих оппозиционных идеологий и несомненно побеждает.

Сейчас, после падения движения талибов, очень узко, с позиции силы трактовавших ислам и фактически препятствовавших его современному распространению, афганский народ принял его умеренную трактовку. Современная молодежь в настоящий момент не повторяет за муллами их пропаганду, они сами тщательно изучают ислам, желая идти по пути, избранном Египтом и Турцией.

Суфизм в Афганистане представлен несколькими орденами, самый распространенный среди них – группа последователей идей Чишти, которые в течении веков охватили значительную часть материка. Этот орден проповедует толерантность между мазхабами и религиями, мирное совместное сосуществование. Последователи этих идей верят в гуманизм, любовь к человеку. Согласно этого учения, человек есть центр всех ценностей. В настоящий момент гробница основателя ордена – Хаджи Муинуддина Чишти, находящаяся в Аджмере, Индия, стала объектом поклонения представителей различных религий.

Мы можем дать оценку двум различным сторонам: жесткая и мягкая трактовка. Мягкая трактовка ислама создает гармонию между этой религией и современностью, заостряя внимание на человеческих ценностях, гарантирующих благополучие всех людей, и центрируясь на справедливости, равноправии и гуманизме в экономике и политике. Жесткая трактовка ислама очень далека от реальной исламской философии Афганистана. При реализации такой трактовки настоящие ценности ислама применяются в минимальных количествах, отчего



мусульмане сталкиваются с бедностью, политическим кризисом и потерей личности.

Для того, чтобы представить перед вами закулисье возникновения мусульманства в Афганистане, необходимо дать общую информацию о различных манифестах в исламе. Не смотря на то, что разделение ислама на категории по школам и трендам в крайней степени неудобно и приводит к серьезным заблуждениям, это сделать просто необходимо, чтобы понять имеющуюся динамику в Афганистане. Некоторые указанные ниже толкования и выражения не требуют представления той или иной группы или лица, другие – не являются столь же ясными и очевидными. Более того, некоторые толкования могут охватывать друг друга либо совместно, в различных формах, применяться для характеристики групп и лиц. Статья сфокусирована не только характеристике указанных категорий, но и на определении влияния исламистов на эти категории и их взаимодействие. Таким образом, человек может сделать вывод, что те, кто не считает себя принадлежащими исламу, относятся к различным мусульманским группам в разной степени с симпатией либо ненавистью и пренебрежением. Однако определение тех или иных характеристик необходимо для формирования используемых в настоящий момент категорий и трендов.



Türk Dünyasında Dinî Hayat Üzerinde Cengizli Etkisi

Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu
Ankara Üniversitesi
D.T.C.F. Tarih Bölümü

ÖZET

Cengiz Han yönetiminde Moğol İmparatorluğu'nun kuruluşu, dünya tarihinde kendi türünde benzersiz bir olaydır. Uzak Doğudan Ön Asya ve Doğu Avrupa'ya kadar olan geniş Avrasya bölgesindeki ülkeler, tarihinde ilk kez tek bir hanedanın hâkimiyetinde birleşmişlerdir. Cengiz Han, Makedonyalı Büyük İskender'in yerleşik dünya adına yürüttüğü küresel bir dünya yaratma ülküsünü, bu kez daha büyük bir ölçekte göçebe dünya adına gerçekleştirmiştir.

Cengiz Han, dünya tarihinin en parlak figürlerinden biri olmakla birlikte en kalıcı etkilerini Türk dünyasında bıraktığı gibi, Cengiz İmparatorluğunun kuruluşu da en çok Türklerin tarihini etkilemiştir. Buna bağlı olarak 13. yüzyıldan itibaren Türklerin yaşadıkları bölgelerde yeni bir dönem başlamıştır. Özellikle Orta Asya Türkleri için Cengiz bir Milat kabul edilmelidir. Bu yeni dönem siyasi hayattan, dini, kültürel, sosyal ve etnik hayata bilinen her şeyin baştan aşağı değiştiği bir dönem olmuştur.

Orta Asya'da modern zamanlarda egemen olan hiçbir siyasi güç, Cengiz etkisine erişen bir iz bırakmamıştır. Bu, tüm modern çağın teknolojik gücünü kullanan Rus ve Sovyet dönemleri için de geçerlidir. Bugünkü Orta Asya etnik yapısı büyük oranda Cengiz eseridir diyebiliriz. Doğrudan bu dönemin ürünü olan Tatar, Özbek, Kazak, Nogay gibi yeni etnik oluşumlar yanında Kıpçak, Kongirat, Mangıt, Nayman gibi alt etnik guruplar bile bu süreçte yeniden üretilmişlerdir.

Cengiz İmparatorluğunun dini yapısı diğer bozkır imparatorluklarından farklı değildi. Farklı dini telkinlere açık olması yanında kurumsallaşmadan söz edemeyeceğimiz bu yapıda bozkır yaşam biçimiyle iç içe geçmiş olan ve kadimden gelen Tengricilik önceliğini korumaktaydı. Bu dönemde Bozkır dini telakkilerinin daha çok Türk soylu kamlar tarafından temsil edildiğini görmekteyiz. Nayman, Öngüt gibi Türk kabileleri Nesturi Hıristiyanlıkla çok erken temas kurmuş olmalarına karşın rüzgâr çıkarmak, yağmur yağdırmak gibi savaşların kaderini belirleyen tabiatüstü güçlere sahip kamları ile de dini hayat üzerinde etkin bir konumda idiler. Temuçin, 1206 kurultayında Cengiz unvanını alarak Türk ve Moğol bütün bozkır halklarını birleştirdiği büyük kurultayda Türk soylu şaman Kökçü'nün büyük desteğini görmüştür. O, Cengiz Han'ın iktidarının temellerinin bozkır dini telakkilerine göre oluşmasında hayati bir rol ifa etmişti. Bu katkısı nispetinde de kağan nezdinde büyük bir itibar görmüş olmasına karşın Şaman Kökçü'nün dini gücünü siyasi işlere karıştırmaya başlaması üzerine katledilmekten de çekinilmemiştir. Bu bozkır devletlerinin laik karakterini göstermesi bakımından ilginçtir.

Bozkır halkları, göğün gizil güçlerinden duydukları endişe sebebiyle sadece kendi din adamlarına değil, tabiatüstü güçleri olabileceğine inandıkları tüm dinlerin ruhanilerine karşı da ölçülü ve saygılı davranmaktaydılar. Cengiz İmparatorluğunda da Kerait, Nayman ve Öngütlerden Nesturi, Uygur ve Kıtayların Budist ve Maniheist rahiplerini, Çin'in Taoist sihirbazlarını, Katolik misyonerleri, Tibetli Lamaları, Müslüman mollaları kendi kamlarından ayrı görmemişlerdir. Bu değişik dinlerin temsilcilerine karşı gösterdikleri saygı sayesinde Tanrının gazabından emin oluyorlardı. Bu durum bozkıra özgü hoşgörünün kaynağını oluşturmaktaydı.

Cengiz İmparatorluğu medeni hayatında doğu yönünde gelişirken Kitay, batı yönünde ise Uygur tecrübesinden faydalanmıştır. Daha önce Çin'de hâkimiyet kurmuş olan Kitayların elde ettiği tecrübe Yüan hanedanının Çin'deki varlığını beslerken Uygur tecrübesi ise Orhun ve Turfan gibi eski Türk medeniyeti izlerinden imparatorluğun İslâm dünyasında var olmasını sağlamıştır. İmparatorluğun muazzam idari yapısı Cengiz'in yasası ve Uygur müşavirlerin bileşeninden oluşuyordu.

Cengiz'le birlikte yerleşik dünya ile bozkır dünyası arasındaki kaybolmaya yüz tutmuş olan sınırlar yeniden belirgin bir hale gelmiştir. Bu süre



zarfında Türkler Karluk, Uygur, Karahanlı dönemlerinde başlayıp Selçuklu, Harezmşahlar dönemlerinde gelişen ziraatçı ekonomi ve yerleşik kültür ile olan ilgilerine rağmen kadim bozkır ananelerini güçlendirdiler. Cengiz tarafından yeniden üretilen ve güncellenen Bozkır dünyasının kendi dini telakkileri yanında Bozkır halklarının Hıristiyanlık, Budistlik, Müslümanlık gibi diğer yerleşik kurumsal dinlerle olan ilişkisi ise kendi içinde çok özgün çağrışımları bünyesinde taşır. Cengiz oğulları ve hanedan üyeleri arasında Nasturi Hıristiyan, Budist olanlar görülmekle birlikte imparatorluğun Lama Budizmi'ne giren Kubilay kolu dışında kalan diğer bölümleri İslâm'a teslim olacaktır. Çin'de ve Moğolistan'da Yüan Hanedanı olarak anılan Cengiz'in küçük oğlu Tuli'nin soyunda gelen hanlar iktidarı elinde tuttu. Bu hanlar, güçlerinin dayanağı olan ordularının Çinli halk kitleleri arasında eriyip gitmelerini görmek istemediklerinden Çin'de durum diğer Cengizli oğullarından farklıydı. Kendilerini Çinlilerden uzak tutma çabası, Moğolların, devletin yeğlediği bir din olarak Tibet Lamacılığını benimsemelerine yol açtı. Bununla birlikte çok çeşitli inanışlar, İslâmlık, Hıristiyanlık, Şamanizm ve öteki dinler sarayda temsil edilmeye devam etti. Bu uzak duruş Cengiz Han'ın Çin'e akınlarını başlattığı tarihten bir buçuk yüzyıl sonra kendilerini silip süpüren Ming hanedanının iktidara gelişini kolaylaştırdı. Bozkırda, Doğu Avrupa'da ve Orta Doğu'da İslâmlaşma aynı zamanda Türkleşme olarak da Tasavvufî Türk dindarlığının başarısı sayılabilir. Özellikle Yesevi karakterli bu tasavvufi dindarlık, hemen aynı tarihlerde Cengiz'in kuvvetle belirginleştirdiği bozkır değerlerine bağlı halkların Deşt-i Kıpçak ve Anadolu'da kuracakları cihan imparatorluklarının itici manevi gücünü oluşturmuştur. Bunun en iyi iki temsilcisi olan Altın Orda ve Osmanlı Devletlerindeki dini yapı bu bakımdan büyük benzerlik gösterir. Din siyaset ilişkileri de bu sürecin bir parçası olarak İslâm uygarlığına özgün bir yorum katmıştır. Zaten daha Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte kendini gösteren bu yorum Cengiz sonrasında özellikle Orta Asya'da din siyaset ilişkisinde seküler bir anlayışı temsil eder. Eski Türk örfi hukuku bu dönemde Cengiz yasası olarak karşımıza çıkar. Bu tecrübe İslâm dünyasında laik geleneklerin oluşturulması ve gelişmesi için temel oluşturmuştur. Bugün İslâm dünyasında laik devlet anlayışının Türk cumhuriyetlerince temsil edilmesi bu bakımdan anlamlıdır.

CENGİZ İSTİLÂSI ÖNCESİNDE İSLÂM DÜNYASINDA GENEL SİYASİ DURUM

Cengiz öncesi İslâm dünyası ise bütünüyle kendisini yutacak olan tufandan habersiz karmaşık bir manzara gösteriyordu. *Selâhaddin Eyyubî*'nin 1193 yılındaki ölümünden sonra *Eyyubî Devleti* parçalanmıştı. Onun halefleri kendi aralarında ve Anadolu Selçuklu Sultanları ile mücadele halinde idiler. Eski ihti-

şamını yitirmiş olan Abbasi Halifeliği *En-Nâsır Li-Dînillah* zamanında (1180-1225) nispeten saygınlık kazanmışsa da bu, kalıcı bir durum değildi. Zira doğuda halifeliğe karşı, gittikçe daha genişleyen ve daha büyük bir ehemmiyet kazanan *Hârezmşâh II. Alâeddin Muhammed* (1200-1220), *Herat, Belh, Cüzcan, Sistan, Toharistan, Maveraünnehir, Belucistan, Kazvin* ve *Azerbaycan* gibi eski halife topraklarını halifeliyi hiç sayarak ele geçirmişti. *II. Alâeddin Muhammed,* babası *Sultan Tekiş*'ten 1200 yılında güçlü bir askerî ve idarî teşkilata sahip bir imparatorluk devralmıştı. Hızla büyüyen imparatorluğunu annesi *Terken Hatun* ile paylaşmak zorunda olması başlıca meselelerinden biri idi. Doğu sınırında Kara Hitaylar ve Guriler gibi devletler yanında *Kıpçaklar* gibi yerel güçlere karşı yoğun bir askeri harekât ile meşgul bulunuyor olsa da yönünü Irak'a çevirmesine kimse mani olabilecek durumda değildi. Hârzemşâhların Abbasi halifeliği ile giriştiği mücadele Batı'daki Papalar - imparatorlar mücadelesine benzer bir vaziyet kazanmış, adeta bir *Halife - Sultan* mücadelesine dönüşmüştü. Yine de bu dönemde hadiselerden yaklaşık bir buçuk asır sonra eserini yazmış olan Mirhond'a dayanarak Halifenin Cengiz Han'ı böyle bir sefere teşvik ettiğine dair ileri sürülen görüşler pek gerçekçi görünmemektedir.

Bu dönemin önemli bir unsuru da bozkırı büyük oranda doldurmuş olan Kıpçaklardı. Kazakistan'ın orta ve kuzey batı kısmından Hazar'ın kuzey düzlüğüne, Sir Derya ile İdil, Ten (Don) ırmakları arasında Kafkasya, Kırım ve Ukrayna'ya kadar olan sahada gevşek bir kabile federasyonu hâlinde hareket ediyorlardı. Bu sahada doğudan *Oğuzları* iterek onların yerini almışlardı. Bu dönemde bu bölge onların adıyla *Deşt-i Kıpçak* olarak anılmaya başlamıştı. Buradaki diğer Türk topluluklarını da bünyesine katan Kıpçaklar, Hârezm, Rusya, Bizans, Mısır ile yoğun temas hâlinde bulunuyorlardı. Hârezmşah İmparatorluğu ve Mısır Memluklarının önemli bileşenleri oldular. Bu şekilde bir yandan Türkistan'da İslâm dünyası tarafından özümsenmekte iken diğer yandan Rus Kinezleri ile giriştikleri uzun mücadeleden sonra Karadeniz'in kuzeyinde Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlığın çekim alanına girmiş bulunuyorlardı. Cengiz istilası göçebe Kıpçakların yerleşik dünya tarafından özümsenme sürecini inkıtaya uğratmış onları yeniden göçebe dünyaya kazandırmıştır. Sonuç olarak bu Deşt-i Kıpçak'ta İslâm'ın lehine olacaktır.

13. Yüzyılın sonuna doğru *Anadolu Selçuklu Devleti* Anadolu'nun rakipsiz en büyük gücü olarak öne çıkmıştı. 1192 yılında *II. Kılıç Arslan*'ın ölümü ardından tahta çıkan *I. Gıyaseddin Keyhüsrev* 1211 yılına kadar fasılalarla tahtta kaldı. 1196- 1204 yılları arasında ise ağabeyi *II. Süleyman Şah*'a tahtı bırakmak zorunda kalmıştı. İkinci hükümdarlığı döneminde ülkeyi ticaret yollarının kavşağı haline getirdiği gibi merkezi bir yönetim kurmayı da başardı. Onun halefleri olan oğulları doğuda Cengiz kasırgasının esmeye başladığı bu dönemde askeri ve siyasi başarılarını iktisadi zenginlikle taçlandırmışlar Anadolu'yu boydan boya bayındır bir ülke yapmışlardı. Bunlardan 1211- 1220 yılları arasında *I.*



İzzeddin Keykavus, o tarihten sonra da *I. Alaaddin Keykubad* fırtına öncesi sessizliğinde Anadolu'ya bir altın çağ yaşatacaklardır.

Uzun ve yıkıcı seferleri ardından *Haçlılar*, Doğu'da esaslı bir toprak kazancı elde edememişlerse de bölgede rakip siyasi teşekküller arasındaki mücadelelerde önemli siyasi bir aktör konumundaydılar. Haçlı Seferlerinin en umulmadık mağdurlarından biri ise *Doğu Roma İmparatorluğu* olmuştu. 1204 yılında *Latinler*, İstanbul'u ele geçirerek esaslı bir tahribat yaptılar. İstanbul'daki bu Latin egemenliği 1261 yılına kadar sürecektir. Doğu Roma o zamana kadarki nüfuz sahasının sadece bazı kısımlarında tutunabilmiştir. Bizans'ın parçaları ise *İznik*'te, *Epir*'de ve *Trabzo*n'da ayrı birer devlet olarak birbirleriyle mücadele halinde, Latinlere ve Türk kıskacına karşı varlığını sürdürme gayretinde idiler.

Cengiz İstilası ve Sonrası

Cengiz istilası başladığında İslâm dünyası imamesi kopmuş tespih taneleri gibi, farklı merkez kaç eğilimler etkisi altında bulunuyordu. Kısa bir süre sonra başına geleceklerden habersiz, aşırı bir iyimserlik hâli yaşıyordu. Bu iyimser havanın oluşmasında, Türkistan'daki parçalanmış siyasi yapının yarattığı muhataralı vaziyet karşısında, Cengiz'in Müslümanlar için tercih edilir bir hami gibi görünmesinin büyük payı vardı. Öncelikle *Kaşgarya* bölgesinin *Karahanlı* bakiyesi küçük Müslüman beylikleri *Kara Hitay* tahakkümüne yenik düşmüşlerdi. Kara Hitay hükümdarı Gur Han'ın damadı olan *Nayman Küçlüg*'ün devleti kayın pederinin elinden fiilen ele aldığı 1211- 1218 yılları arasındaki hâkimiyeti, Müslümanlar için tam bir felakete dönüşmüştü. Küçlüg, Kaşgar ve Hotan Müslümanlarını, Hıristiyanlık veya Budizm'i tercih etmeye zorlamaktaydı. Hatta buna direnen din adamlarını öldürüp medrese kapısında haça gerdirmişti. Benzer vahşet olaylarının etkisi ile Cengiz'in Küçlüg üzerine gönderdiği gözde komutanı *Cebe*, Kaşgarya'ya girdiği zaman Müslümanlar tarafından bir kurtarıcı gibi karşılanmıştır. *Atamelik Cuveyni* Kaşgar bölgesi Müslümanlarının Cengiz ordularını Allah'ın bir lütfu olarak alkışladıklarını nakleder.

Putperest Cengiz'in Müslüman Harzemşahlar ile ilişkisinin bozulması da Müslümanlar bakımından iyimserlik havasını bozmayacaktadır. Kendi hanedanı içerisinde bölünmüş ve Halife ile can düşmanı hâline gelmiş *Hârzemşah Muhammed*'in idaresi, Müslüman tebaa için disiplinli, yağmayı yasaklayan Cengiz idaresi karşısında daha cazip görünmüyordu. Hatta halife *En-Nasır*'ın Muhammed Harzemşah'a düşmanlığı Cengiz'i ona tercih edecek dereceye varmış bulunuyordu. Bu durum İslâm dünyasını bölünmüş ve güçsüz bırakmıştır. Başlangıçta Cengiz, Batı'da İslâm dünyası ile ilişkilerini son derece rasyonel bir çizgide tutmak istemiş hatta Muhammed Harzemşah ile güvene dayanan saygın düzeyde ticari ve siyasi ilişkiler kurmayı denemiştir. Bunun nişanesi olarak 1218 yılında Muhammed Harzemşah'a biri dışında tamamı Müslüman tüccarlardan oluşturduğu bir elçilik heyeti göndermiştir. Bu heyetin *Otrar*'da vali *İnalcık Kadırhan* tarafından küstahça mallarının yağmalanıp öldürülmesi İslâm dünya-

sının mihveri durumundaki Harzemşahlar için sonun başlangıcı olacaktır. Cengiz'in bunun tazmin edilmesi talebi karşısında Harzemşah Muhammed'in aynı küstahlığı paylaşan umursamaz tavrı, Cengiz'i Harzemşah ülkesi konusunda yapacakları konusunda yeterince tahrik edici idi. Harzemşah Muhammed'in putperest göçebelere karşı "cihad" silahını kullanarak ülkede birliği sağlayabileceğini varsayan değerlendirmeler ise siyasi gerçeklikle uyuşmamaktadır. Siyaseten bölünmüş, kararlılık ve tutarlılıktan uzak bir ülkeyi, dini gayretle ayakta tutmak hiçbir dönemde mümkün olmamıştır. Cengiz, istila bittikten sonra Sultan Muhammed'in yerini aldığından bahisle Semerkand'da hutbenin kendi adına okutulmasını istemiş imam, kadı ve müderrislerden oluşan Müslüman ruhanilere *yarlıg* vererek vergiden muaf tutmuştur. Bu durum Cengiz'in İslâm dinine doğrudan bir düşmanlığa sahip olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Türkistan'ın fethinin tamamlanmasından sonra Cengiz 1224'te Türkistan şehirlerinin idaresini *Mahmut Yalavaç* adında yerleşik bir Türk'e vermişti. Yalavaç Cengiz'den aldığı yarlıkla şehrin idaresini ve gelirlerini merkezi kağanlık adına yürütüyordu. Bu yetki daha sonra oğlu *Mesut* başta olmak üzere Yalavaç ailesinin elinde kaldı. Dolayısıyla hanlık içindeki şehirlerin idare ve varidatı hanlık idaresi dışında bulunuyordu. Bu Çağatay hanlığının iktisadi olarak gelişip, medeni yükselişine engel olacaktır. Daha sonra arada Timur gibi büyük cihangirlerin çıkmasına rağmen bozkır feodalizminin Türkistan'ın siyasi hayatını esir almasına sebebiyet verecektir.

Cengiz ordularının ele geçirdikleri İslâm şehirlerinde yaptığı katliamlar İslâm karşıtlığından değil onlara özgü savaş yöntemi olması ile ilgisi vardır. Harzemşah ülkesinin istilası, Müslümanları Cengiz imparatorluğunun doğrudan nesnesi hâline getirecektir. İstilânın o dönem İslâm kaynaklarında biraz da abartılarak kaydedildiğini farz etsek bile bilhassa Abbasi sonrası İslâm uygarlığının yeniden neşvünema bulabileceği yeni merkezlerinin Cengiz orduları tarafından çiğnenerek işlevini yitirdiği gerçeğini göz önünde tutmamız gerekir. İslâm uygarlığı adına Cengiz sonrası dönem için söylenebilecek bu kayıplar İslâm'ın yayılması bakımından söylenemez. Cengiz imparatorluğunun kuruluşunun Avrasya bütününü bir yasa etrafında birleştirmesi sayesinde Orta Asya'da derin kökleri bulunan İslâm dini yayılmaya devam ederek Altın Orda ve Çağatay sahalarında olduğu gibi Hıristiyanlık ve Budizm gibi rakip dini yapılar karşısında yeni egemenlik alanları kazanmıştır. Öyle ki Çarlık hâkimiyeti altında bile *Çuvaşlar, Kazaklar ve Kırgızlar* arasında 19. Yüzyılda bile İslâmiyet yayılmaya devam etmiştir. İmparatorluğun ilk dönemlerinde Müslümanların, bozkır inanışları ile çelişen suyla abdest alma ve hayvan boğazlanmasındaki uygulamalardan kaynaklanan çatışmalar yaşanmıştır. Ancak yarım asırlık bir süre zarfında *Altın Orda, Çağatay, İlhanlı* sahalarında İslâmiyet kati bir şekilde üstünlüğünü ilan etmiş ve Cengiz'in torunları olan hanlar şehirler kurup, hayratlar yapan gayretli Müslümanlar hâline gelmişlerdir. İslâmiyet'in Maveraünnehir başta olmak üzere İran, Doğu Türkistan, Horasan, Afganistan, Anadolu, Harezm ve idil- Ural boyunda kuvvetle geri gelişinde Müslümanların kıtalar arası ticarette elde etikleri üstün



mevkiinin büyük rolü bulunuyordu. Küresel ticaretin canlanması ise garip bir ikilem olarak Cengiz yasasının getirdiği sert düzenin ürünüydü. Ebulgazi Bahadır Han, Cengiz çağında ticaret yolları üzerindeki "Cengiz barışını" yani güvenliği "O *vakit İran ile Turan arası öyle güvenli idi ki, eğer bir kişi batıdan doğu ya başına bir tepsi altını koyup yürüse, hiç kimse ona saldırmaya cesaret edemezdi"* diye ifade eder. Müslüman tüccarlar, bu iktisadi güçlerini Cengiz hanlarına karşı kullanmaktan çekinmiyorlardı.

Kıpçaklar: Cengiz sonrası dönemde Türk dünyasında en belirgin dönüşümü yaşayan kavimlerden biri de Kıpçaklardır. Gevşek bir göçebe kabile konfederasyonu şeklinde yerleşik dünyanın sınırları ötesinde varlığını hissettiren Kıpçaklar, istila öncesinde İslâm, Katolik ve Ortodoks dünyası tarafından özümsenme sürecinde bulunuyordu. İslâm dünyasında özellikle Harzemşah sahasında devletin bileşenlerinden biri olmak ayrıcalığı ile kimliklerini nispeten koruyabilme imkânına sahiptiler. Ancak, Katolik ve Ortodoks dünya ile temas halinde olan Kıpçak toplulukları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. 14. Yüzyılda derlenmiş olan ünlü *Codex Cumanicus* bu dönemin hatırasını taşır. Ortodoks dünya ile temasa geçmiş olan Kuman Kıpçakların uzun mücadelelerden sonra kendinden önceki ve sonraki bozkır kavimlerinin pek çoğunun başına geldiği gibi kalabalık Slav kitleleri içerisinde özümsenmesi an meselesi idi. Kuman-Kıpçakların 1223'ten önce Rusların tesiriyle Ortodoksluğa geçtikleri biliniyor. *Cebe* ve *Sübütay* tarafından ele geçirilip öldürülen, Kuman başbuğlarının taşıdığı Hıristiyan adlar bunun bir göstergesidir. Bunlar *Konçak*'ın oğlu *Yuri* ve *Kebek*'in oğlu *Danyil*'dir. Cengiz'le birlikte bozkır dünyası ile yerleşik dünya arasındaki kaybolmaya yüz tutmuş olan sınırlar yeniden belirginleşmiştir. Bu durum burada özellikle Rusluk tarafından giderek kendine bağlanan Kuman-Kıpçakların yeniden bozkır dünyasının bir parçası haline dönüştürülmeleri şeklinde intaç etmiştir. Batu ile başlayan bu yeni dönemde Kıpçakların yönetici tabakası imha edilmekle beraber eski Kıpçak ili etnik bakımdan varlığını korumuş, Altın Orda düzeninde hanlığın asli unsurları sıfatıyla eskiden olduğu gibi bozkır dünyasının mümessilleri olarak kalmışlardır. Öyle ki, Altın Orda'nın İslâm kaynaklarındaki adı, *Kıpçak Sultanlığı*dır.

Cengiz imparatorluğu dâhilinde din değiştirme ile ilgili bütün rivayetlerde daha önce Bozkır halklarının din değiştirme rivayetlerindekine benzer temel hususlar karşımıza çıkar. Bu hususlar, halkının inancını kendi tercihlerine göre şekillendirmek isteyen bir siyasi önder, bu siyasi önderi o dine girmesi konusunda etkileyen keramet sahibi bir ruhani ve diğer dinlerin ruhanileri ile yapılan dinler arası bir münazara şeklinde özetlenebilir. Bu münazaralar Cengiz ve halefleri zamanında sık sık tekrarlanmıştır. Bunlardan birinde 1251- 1259 yılları arasında Büyük kağan olarak gördüğümüz Cengiz'in torunu *Münge*, 1255 yılında Karakurum'da huzurunda Budist ve Taoistler arasında böyle bir münazaraya nezaret etmişti. Cengiz oğlanları aile üyeleri farklı dinlere meyletmiş olsalar da bütün dinlere eşit uzaklıkta kalma siyasetini hep özenle korudular. Münge,

huzuruna kabul ettiği *Fransickan papaz William of Rubruck*'a bütün dinlerin bir elin parmakları gibi olduğunu söylemişti. Bu durum Cengiz oğullarının İslâm'a teslim olmalarına kadar devam etmiştir. Bu İslâmlaşma sürecinde de din değiştirmede gördüğümüz söz konusu hususlar benzer şekilde varlığını korumaktadır. Ancak bu din değiştirmenin sadece İslâmlaşma olarak değil aynı zamanda Türkleşme olarak da tanımlanabileceğini belirtmek gerekir. Söz konusu İslâmlaşma ve Türkleşme, Kaşgarya'dan İdil- Ural sahasına kadar geniş bozkırda yeni kavmi teşekküllerin yapı taşında belirgin bir ayıraç olacaktır. Özellikle *Özbek* etnogezinin oluşumu bu konuda benzersizdir. Bu konuda üzerinde özenle durulması gereken katalizör işlevi gören Türk tasavvuf akımlarıdır.

Sufizm: Büyük sûfilerin temsil ettiği tarikatlar XI. yüzyıldan itibaren, önce Irak, ve Horasan'da güçlü bir şekilde kendilerini göstermeye başlamışlardır. Harzemşahların kuruluş ve gelişme devri olan 12. yüzyılda ise artık iyice teşkilâtlanmış bir şekilde ortaya çıkmış bulunuyorlardı. Bunlar, bütün İslâm dünyasında maddi ve manevi her alanda dini, siyasi, sosyal, kültürel bakımdan büyük rol oynamaktaydılar. Bu dönemde Harezm bölgesi, merkezi bir hüviyet kazanmıştır. Nitekim etraflarında çeşitli sosyal sınıflara mensup yüzlerce hatta binlerce mürid toplayan tasavvuf ulularına ve bunların bağlı olduğu tasavvuf mesleklerine, Harzemşahlar Devletinin yayılmış olduğu muhtelif bölgelerde, irili ufaklı hemen her şehir, kasaba ve köylerde rastlanmaktaydı. Bu yüzyılda konar-göçer Türklerin İslâmlaşmasında büyük rol oynayan Hoca Ahmed Yesevî, Sir Derya ve çevresinde yayılmaya başlayan tarikatıyla birlikte muhtelif başka büyük tarikatların oluşumunda etkili olmuş, Türk dili ve kültürünün hüküm sürmeye başladığı Maveraünnehir ve Harezm sahalarından Yesevi dervişleri vasıtasıyla Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Balkanlara kadar uzanarak bu geniş sahada derin izler bırakmıştır.

Cengiz Han ile birlikte Türklerin yaşadığı sahalarda bu yeni dönem özellikle doğu Türklüğü üzerinde milat derecesinde etkili olmuştur. Şehir hayatının büyük darbe yediği bu yeni devrede, Harezm'in dini hayatında tek geçerli meslek olarak tasavvufî cereyanlar ayakta kalabilmiştir. Deşt-i Kıpçak ahalisi üzerinde esas etkili olan tarikat yine *Yesevîlik* idi. Bir Türk sufîsi tarafından halis bir Türk çevresinde kurulan bu ilk büyük Türk tarikatı, başlangıçta *Sir Derya* havalisinde *Yesi- Taşkent* civarında kuvvetle yerleşmiş, sonra Türk dil ve kültürünün güç kazandığı Maveraünnehir ve Harezm sahalarında tutunup buralardan da bozkıra yayılmıştır. Harezm'de bu işlevi üstlenen Yesevîlik merkezi ise Bakırgan yahut Bakırgan-Ata şehri olmuştur. Bu şehir, *Ahmed Yesevî*'nin edebiyat sahasında ilk ve en tanınmış takipçisi olan Hoca Süleyman Bakırganî'nin adını taşır. Ahmed Yesevî'nin üçüncü halifesi olan bu Süleyman Hâkim Ata, Harezm'de oturarak, çevresini irşad etmiş ve "dervişane Türkî dilde hikmetli ve ibretli sözler" söyleyerek şöhret kazanmıştı. Onun adına izafe edilen ve İdil- Ural ve Türkistan Müslümanları arasında çokça okunan *Bakırgan Kitabı* Yesevîliğin Ha-



rezm üzerinden Altın Orda sahasındaki İslâmlaşmaya ne derece katkısı olduğu hakkında bir fikir verecek mahiyettedir.

Cengiz sonrasında etkisini koruyan diğer bir tarikat ise *Necmeddîn Kübrâ* (1145 – 1221) tarafından Harezm'de kurulup gelişen *Kübrevîlik* tarikatıdır. Bu tarikat, Cengiz İmparatorluğunu oluşturan dört ulustan biri olan Cuci Ulusunun İslâmlaşmasında büyük vazife icra edecektir.

Dört Cengiz Ulusu

Cengiz'in 1227 yılında ölümü ardından imparatorluğu genişlemeye devam etmiştir. Cengiz'in dört oğlu daha babaları hayatta iken kağanlığın asli unsurları olan kabileleri ve onların hayvanlarının otlaklarını içine alan uluslara sahip olmuşlardı. Bu paylaşım şüphesiz imparatorluğun bölünmesi demek değildi ancak zaman içerisinde koca imparatorluğun dörde bölünmesine esas olacaktır. Bu bölünme ise imparatorluğun biri dışında üç parçasının İslâm'a teslim olmasını kolaylaştıracaktır.

Altın Orda: Cengiz'in büyük oğlu Cuci, babasından altı ay kadar önce bir sürek avında ölmesi ile ona bırakılan İrtiş ırmağının batısında Moğol atlıların gidebildiği yere kadar olan topraklarda onun oğulları Cuci Ulusunu kurdular. Cuci küçük kardeşleri ve babası ile mesafeli bir ilişki kurmuş idi. Cuci Ulusu'nun başına bizzat Cengiz'in tavassutu ile *Sayın Han* unvanı ile *Batu* geçirilmiştir.

Cuci Ulusu bir kabile konfederasyonu şeklinde kurulmuş idi. Bu bozkır feodalizminin tabi bir sonucuydu. Buna göre devlet ve ülke hanedanın ortak malı sayılmakta, özel hukuka ait olan uygulamaların kamu hukukuna taşınması anlamına gelmekteydi. Buna bağlı olarak hanedanın özel hayatı kamu hukukunun bir parçası haline gelmekteydi. Bozkır feodalizminde siyasi yapı federasyon veya konfederasyon şeklinde teşkilatlanmaktaydı.

Atilla'yı çağrıştıran büyük bir enerji ile 1237 tarihinde başlanan ve 1241'de tamamlanan Batu idaresindeki Batı seferi sonucu Bulgar Hanlığı, Kıpçak Bozkırları, Rusya ve Doğu Avrupa'nın tamamı ele geçirilmiş oldu. Rus Knezlikleri Altın Orda hâkimiyetine alınarak, Hıristiyan bir toplumun ve onun siyasi teşekkülünün doğulu bir güç tarafından hâkimiyet altına alınması ilk olması bakımından Batılı tarihçilerce çok önemsenmektedir. Ele geçirilen tüm bu bölgeler Batu'nun idaresine verildi. Batu idaresinde gerçekleşen batı seferi Cengiz şehzadelerinin (oğlanlarının) katıldığı bir sefer olmuştu. Böylece Altın Orda devleti fiilen kurulmuş oluyordu. Başkenti *Volga (İtil)* ırmağının ayağında *Saray* şehri idi.

Batu 1256'da ölünce yerine geçecek olan oğulları bir talihsizlik eseri olarak art arda öldüler. Bunun üzerine kardeşi Berke'nin hükümdar olduğu görülür. Berke Altın Orda hanları içinde ilk Müslüman olan hükümdar olduğu için

önem taşır. Bu dönemde Yesevi ekolünde tasavvufî İslâm Altın Orda sahasında güç kazanmış, göçebeler arasında hızla taraftar bulmuştur. On yıl kadar süren Berke dönemi Altın Orda'nın kurumsal yapısının oturduğu ve istikrarın sağlandığı dönem olarak bilinir.

Fransiskan papazı Rubruck, Batu'nun saltanatının son yıllarında 1253 yılında büyük kağan Münge'nin huzuruna gitmek için Altın Orda arazinden geçmek zorunda kalmıştı. Bu sırada "*Seracen*" diye tanımladığı Müslümanlarla karşılaşmış olmasını şaşkınlıkla rapor etmiştir. Altın Orda üç ulus içerisinde İslâm'a ilk teslim olan Cengizli kısmıdır.

Altın Orda Hanlığı ile ilgili çalışmaların Türk dili, tarihi, kültürü bakımından olduğu kadar Rusya tarihiyle ilgili olarak da ne kadar öneme sahip olduğu, konunun uzmanlarınca çok iyi bilinmektedir. Çağdaş Türk dünyasıyla ilgili yapılacak çalışmalarda, Altın Orda dönemi, kilit bir konumdadır. Bu dönem, Altın Orda Hanlığının dağılması ardından ona tehallüf eden (*Kazan, Kırım, Sibir, Astarhan, Kasım hanlıkları ve Nogay Ordası* gibi)siyasi teşekküllerin yaşam sürelerini de içine alır. Altın Orda adeta bir etnik üretim laboratuarı işlevi görmüştür. *Tatar, Nogay, Kazak, Özbek, Karakalpak* gibi bugünkü çağdaş Orta Asya'nın Müslüman Türk halkları bu laboratuarın ürünüdür. *Sovyet* sonrası ortaya çıkan *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerin*in ortak tarihi geçmişi muazzam Altın Orda coğrafyasını karşımıza çıkarmaktadır. Bu coğrafyanın Sovyet coğrafyası ile örtüşmesi konuyu daha da anlamlı kılmaktadır. Bu bakımdan Sovyet dönemini anlayabilmek için de bu dönemi iyi anlamak zarureti vardır. Sovyet sonrası ortaya çıkan siyasi tabloda Müslüman Türk cumhuriyetleri dışında Rusya Federasyonu sınırları içinde yaşayan ve ülke nüfusunun %15-20'sini teşkil eden Türk halkların (*Ural, İdil, boyu, Sibirya, Kırım, Moskova, S. Peterburg Tatarları ve Kuzey Kafkasya'nın bazı halkları*) İslâmî geçmişlerinin Altın Orda ile bağlantısı düşünülürse, konunun önemi daha iyi anlaşılır.

Altın Orda'nın İslâmlaşmasından söz ederken bozkır kültürüne bağlı hayvancı ekonomiyi icra eden, konar-göçer veya göçebe Türk-Moğol hâkim unsurları göz önünde tuttuğumuzu belirtmek gerekir. Bu İslâmlaşmayı sadece bir din değiştirme hadisesi olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Bunu, Avrasya genelindeki hem büyük etnik benzeşme tabanını oluşturan ve bu tabandan ayrışmalara yol açan, hem de dönemin devletler hukukunda iç ve dış siyaseti belirleyen bir etken olarak da görmek gerekir.

Söz konusu bozkır ahalisinin büyük oranda tasavvufi bir karakterde gerçekleşen bu İslâmlaşma sürecinde özellikle iki merkez dikkati çekmektedir. Bu merkezlerden birincisi 10. Asrın başında ilk Müslüman Türk muhiti olma ayrıcalığına sahip olan ünlü İbn Fadlan'ın vardığı orta İdil boyundaki *Bulgar*dır. İkincisi ise özellikle de Türk medeni hayatının bütün kodlarını ihtiva eden *Harezm* bölgesidir.



Altın Orda sahasındaki İslâmlaşmanın yerli kaynaklara yansıyışı, tasavvufî güçlü bir ideolojik alt yapı üzerinde ve evliya kültü temelinde efsanelerle örülerek karşımıza çıkar. Burada üç husus üzerinde özenle durulmaktadır. Bunlardan ilki Cengiz'in Harzemşahlar ülkesini ele geçirirken, Şeyh Necmeddin Kübra'nın Harzemşah Muhammed ve Moğol istilacılara karşı tutumu ile ilgili olanı, ikincisi Berke Han'ın Müslüman oluşu, üçüncüsü ise Özbek Han'ın Müslüman oluşuyla ilgili rivayetlerdir. Ebulgazi, Özbek Han'ın halkını İslâm'a girdirmesi nedeniyle bu adla anıldıklarını vurgular.

Bu sözünü ettiğimiz hususlar aynı zamanda Orta Asya Türk- İslâm tasavvufunun, Cengiz istilasının yıkıcı etkisine karşı yürüttüğü başarılı karşıt ideolojik mücadelenin en çok kullanılan propaganda malzemesini oluşturuyordu. Bunun en tipik rivayetlerini toplamış olan Abdulgaffar Kırımî eserinde; "*Cengiz'in kafir-i bî-iman ve zümre-i mecûsdan olmasına rağmen her dine iltifat ettiğini söyler ve Harezm seferine çıkarken bu bölgede bulunan Şeyh Necmeddin El-Kübra'ya zarar gelmesini önlemek amacıyla şeyhe bölgeden ayrılması için haber gönderdiğini"* belirterek Cengiz Han'ın Müslüman din büyüklerine olan saygısını vurgulamak istemiştir.

Altın Orda hükümdarlarından ilk defa olarak *Berke Han*'ın (1257-1267) Müslüman olduğu bilinir. Berke Han'ın Müslüman oluşu yerli kaynaklarda efsanevi bir karakter kazanmıştır. Onun Müslüman oluşu Kübrevî şeyhi Şeyh Necmeddin Kübra'nın müridi *Seyfeddin el Harezmî (Bakarzî)*, etkisinde olmuştur. Bu yolla bu tarikat bağlıları üstatlarını öldürenlerden, onların barışcıl bir şekilde yavaş yavaş Müslümanlaşmalarını sağlayarak bir çeşit intikam almış oluyorlardı.

Ötemiş Hacı'da ve Aldülgaffar Kırımî'de anlatılan Özbek Han'ın din değiştirmesi 14. Yüzyılda Cengiz istilasının yıkıcı etkisi geçtikten sonra imparatorluğun asli unsuru olan atlı savaşçıların, yani askeri unsurların din değiştirmeleri daha doğru anlatımla İslâm'a girmeleri konusunda çarpıcı bilgiler verir. Burada bir karşılaştırmanın olması bu dönemde İslâm'ın rekabetle yayıldığını gösterir. Bu İslâmi telakki tasavvufi bir telakkidir. Gaza cihat anlayışı ile bağlantılıdır. Bu dini dönüşüm büyük bir heyecan yaratmıştır. Buna bağlı olarak efsaneler üretilmiştir. Bu hadisede yukarıda ifade edildiği gibi Cengiz oğlanları yine bir dini müzakereden geçtikten sonra din değiştirirler. Bu kez keramet sahibi ruhani *Baba Tökles*'tir. Ancak bu Cengiz oğullarının son din değiştirmesi olarak kalacaktır.

Ünlü Tancalı seyyah *İbn Batuta*, 1333 yılında Özbek Han'ı ve hanlığın bu dönemdeki merkezi *Saray Berke* şehrini ziyaret etmiştir. Doğu Avrupa ile Orta Asya'yı birleştiren bu şehir hakkında bize ayrıntılı bilgiler bırakmıştır. Buna göre sulama kanalları, bahçeleri, geniş caddeleri, gelişmiş ticareti, mescitleri ile büyük bir İslâm şehridir. Bu şehirde her milletten ve dinden insanlar güvenle ve özgür bir biçimde yaşamaktaydılar.

XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Türk Sûfizmi'nin yeniden hızlı bir genişleme dönemine tanıklık edilir. Cengiz istilasının başlangıçtaki yıkıcı etkisi geçtikten sonra Türk sufî hareketi, bu bağlamda İlhanlı hâkimiyeti altındaki Anadolu bölgesi ile Altın Orda sahasında yeni bir yayılma imkânı bulmuş oluyordu. Bu hareket, Özbek han zamanında siyasi birliği sağlamada İslâmlaşmanın arkasındaki itici güç olarak görünürken, Anadolu'da Osmanlı'yı rakip beylikler arasında öne çıkaran *gaza – cihad* anlayışını besleyen bir kaynak durumundaydı. Bu bağlamda, Altın Orda sahası sûfizminin ürünü olan söz konusu Bakırgan Kitabı'ndaki şiirlerle, Anadolu'da vücuda getirilen dini tasavvufi edebiyatın ürünleri ile karşılaştırıldığında konu, anlam ve şekil benzerlikleri dikkat çekici boyuttadır. Bu bağlamda, İdil- Ural Türklerinin tasavvufi eserleriyle *Mevlid, Emir Sultan, Ahmediye - Muhammediye ve Yunus Emre* şiirleri gibi Türkiye Türklerinin severek okuduğu eserler arasındaki şekil ve muhteva benzeşmesi hemen göze çarpmaktadır. Bu eserlerin geniş kapsamlı karşılaştırılmalı değerlendirilmelere muhtaç olduğunu belirtmeliyiz.

İlhanlılar: Cengiz Han'ın en küçük oğlu *Tuli*, *otçigin* yani ocağın bekleyicisi olarak görüldüğü için ulus taksiminde *Tula – Onon- Kerulen* ırmakları arasında kalan baba yurdunda kalmıştı. Onun çocuklarından Münge Batu'nun desteği ile 1251 yılında büyük kağan olmuştur. Onun oğullarından Kubilay, 1260 yılında kardeşi Arık Buka'yı tasfiye ederek Tibet Lamaizmini kabul edecek olan Çindeki *Yuan* hanedanının kurucusu olurken diğer oğlu *Hülagü* ise 1258 yılında Ön Asya tarihinde derin izler bırakacak olan İlhanlı Devleti'ni kurmuştur. İran'ın Moğol orduları tarafından kesin olarak fethi *Celâleddin Harzemşah*'ın 1231 yılında tasfiye edilmesinden sonra vuku bulmuştur.

Cengiz dalgası Anadolu'ya 1243 yılında Kösedağ savaşıyla vurmuştur. Ancak Cengiz selinin ilk dalgaları daha önce *Alaaddin Keykubad* çağında Anadolu kıyılarına yaklaşmış bulunuyordu. Cengiz önünden kaçan Türkistan'ın hayvancı iktisadiyat dışındaki ziraatçı ve zanaatkâr yerleşik halkı, dalga dalga Azerbaycan ve Diyar-ı Rum'a yani Anadolu'ya ulaştılar. Bu gelenler arasında yüksek fikirli âlim ve edipler de bulunuyordu. Bunların en meşhurlarından biri 1222 yılında önce Karaman'a ardından Selçuklu merkezi Konya'ya ulaşan *Mevlana Celaleddin Rumî* idi. Şüphesiz Anadolu'nun Küçük Asya özelliği bu şekilde daha belirginleşmiştir. Anadolu'da bu şekilde meydana gelen halita, Osmanlı gibi bir cihan imparatorluğunu yaratacak verimli bir saha oluşturmuştur.

İran'daki Moğol orduları komutanı olan Baycu Noyan'ın 1243 yılında Anadolu Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubad'ın oğlu *II. Gıyaseddin Keyhüsrev*'i *Kösedağ* savaşında ağır bir şekilde yenilgiye uğratması ardından Anadolu, Alaaddin Keykubad çağında elde ettiği maddi ve manevi onca birikimiyle birlikte İlhanlıların bir eyaleti hâline geldi. Anadolu'nun zenginlikleri uzun süre İlhanlı devletinin maliyesini besleyecektir. Bu yüzden Anadolu'da ortaya çıkan Türk siyasi birliği, bir buçuk asır kadar sekteye uğradı. Ancak İlhanlı hâkimiyeti sadece felaketten ibaret değildir. Anadolu Türkleri bu dönemde bozkır aidiyet-



lerini tazeleme fırsatı buldular. Osmanlı müesseselerinin ortaya çıkışında İlhanlı etkisi bir dönem Zeki Velidi Togan ve Köprülü arasında yüksek düzeyli bir tartışma konusu olmuştu. *Otağ-ı hümayun, Yasağ-ı Sultanî, Bitikçi, İl Yazıcısı* gibi Osmanlı Klasik döneminin temel ıstılahları, İlhanlı hâkimiyeti ile canlanan bozkır aidiyetlerinin ürünüdür. Bunun dışında İlhanlı hâkimiyeti Anadolu'da bozkır hayatını yeniden yapılandırmıştır. Bozkır devletleri tebaasını etnik ve dini tabanda değil, iktisadi faaliyet tercihlerine göre taksim etmekteydi. Bu taksimat hayvancı veya ziraatçı olma durumuna göre belirleniyordu. Hayvancılar bu yapının asli unsurları olmaktaydılar. İşte İlhanlı hâkimiyeti devrinde Anadolu kır hayatı yeniden örgütlenerek yeniden üretilmiştir. Daha sonra Osmanlı kır hayatında karşımıza çıkan *Boz Ulus, Ulu Yörük* gibi teşkilatlar da İlhanlı eseri olmalıdır.

Hülagü, Selçuklu çağından beri suikastlar yolu ile işlediği siyasi cinayetler ile İslâm dünyasında büyük akisler uyandırmış olan *İsmailî*lerin ele geçirilmeyen ünlü *Meymunduz* ve *Alamut k*alelerini ele geçirerek Sünni İslâm dünyasını büyük bir beladan kurtarmıştır. Ancak Hülagü, 1258 yılında *Irak-ı Arab*'da tutunmuş olan Sünni Müslümanların halifesi *El- Musta'sim* üzerine Bağdat'a yürüyerek halifeyi feci bir şekilde öldürmekten de geri durmamıştır. Bu şekilde Abbasi halifeliğinin kurtulabilen bir oğlu Memluklara sığınarak 1516'da Osmanlıların fethine kadar Mısır'da Memluk Sultanları himayesinde kalacaktır. Hülagü ve ailesinin Hıristiyanlara yakınlığı ve Ön Asya'da İslâm egemenliğini yıkması nedeniyle, İlhanlı hâkimiyeti Hıristiyanlarca coşkuyla karşılanmıştır. Ancak İlhanlılar 13. yüzyılın sonunda 1295 yılında *Gazan Han*'ın tahta geçmesi ile İslâmiyet'e teslim olacaklardır. İlhanlılar ile Altın Orda arasında ta Cengiz zamanından kalma ihtilaflar iki Cengiz ulusunu amansız bir mücadeleye düşürmüştür. Özellikle Harezm, Azerbaycan üzerinde iki devlet arasında anlaşmazlık çoğu kere savaşla sonuçlanmıştır. Bu mücadele küresel bir bloklaşmaya dönüşecektir.

Haçlı seferleri sırasında Doğu Akdeniz'e yerleşen Latinler burada kurmuş oldukları siyasi teşekküller yanında doğu-batı ticaretini de tekelleri altına almışlardır. Bu hususta İtalyan şehir cumhuriyetleri önemli rol oynamışlardır. Böylece Haçlı seferleri ile Akdeniz'deki ticari hâkimiyet yeniden Hıristiyan dünyasının eline geçmişti. Diğer yandan Papalık, kutsal sayılan yerleri elinde tutmayı başaran Memluk devletine karşı siyasi ve ticari ambargo koydurmuştur. Bu uygulama ile Memluk Devleti için, Avrupa'dan satın almakta olduğu demir, zift, kereste ve Kıpçak köle ticareti yolu da kapanmış oluyordu. *Altın Orda- Memluk* devletleri karşısında *İlhanlı- Bizans- Papalık* bloklarına ticari alanlarda *Cenevizliler* ile *Venedikliler* de katılacaklardır.

Çağatay Hanlığı: Türkistan tarihinin yakın dönemini belirleyen diğer Cengizli teşekkülü de Çağatay hanlığıdır. Cengiz'in devletini oğulları arasında yaptığı taksimatta oğlu Çağatay'a Afganistan'ı da içine alan tüm Türkistan düşmüştü. Cengiz ulusları içinde gelişimini en geç tamamlayan Çağatay Hanlığı olacak-

tır. Hanlığın sınırları doğuda Uygurların önemli merkezi olan *Beşbalık*'tan batıda *Amuderya*'ya kadardır. Kuzeyde Altın Orda ile İli Irmağı'ndan Yedi-su havzasını içine alacak şekilde sınır oluşturuyor, oradan *Sır-Derya*'ya kadar uzanıyordu. Hanlık merkezi İli Irmağı havzasıydı. Hanlığın yazlık ve kışlık olmak üzere iki başkenti vardı. Yazlık başkenti Almalık yakınındaki *Kuyaş* yaylağı, kışlık başkenti *Yedi-su*'daki Kayalık mevkisi idi. Bu başkentler şehir olmaktan çok göçebelerin toplandığı ve hanın karargâhının bulunduğu bir merkez hüviyetindeydi. Çağatay Hanlığı'nın diğer Cengiz ulusları arasında iki temel özelliği dikkat çeker. Bunlardan biri, bu hanlığın diğer uluslar içinde Cengiz yasasına en çok riayet eden olmasıdır. Diğer özelliği ise, hanlığın kendi siyasi sınırları içinde sadece bozkır bölgesine hâkim olmasıydı. Dolayısıyla hanlık içindeki şehirlerin idare ve varidatı hanlık idaresi dışında bulunuyordu. Bu hanlığın iktisadi olarak gelişip, medeni yükselişine engel olacaktır. Hanlığın siyasi düzeni bir kabile federasyonu idi. Hanlığın kendi tarihinde en parlak dönemi *Duva Han* zamanıdır (1277-1307) ki, bu otuz yıllık iktidarı merkezi otoritenin hüküm sürdüğü parlak dönemdir. Duva Han'dan sonra Cengiz devletlerinde hâkim olan bozkır feodalizminin sonucu olarak iç çekişmeler, kabileler arası mücadele ve taht kavgaları sürüp gitmiştir.

Hanlık daha çok Doğu Türkistan'daki İslâmi yapının tesirinde İslâmiyet ile tanışmıştır. Bu da *Mübarek Şah Han* (1251-1261) zamanına denk gelir. Çağatay Hanları içinde ilk Müslüman olan handır. İslâmiyet bu dönemde Hanlık içinde yayılmaya başlamıştır. Ancak İslâmiyet'in hanlık dâhilinde ideolojik hâkimiyeti ve kesin olarak yerleşmesi *Kazan Timur Halilullah Han* zamanındadır. (1340-1345) *Kazan Timur Han*'ın dönemi Altın Orda sahasında yoğun İslâmlaşma faaliyetini yürüten Özbek Han döneminin sonuna denk gelir ki, bu dönem bilhassa Yesevî ekolünden mutasavvıfların tüm Türk dünyasında faaliyetlerini artırdıkları ve faaliyetlerine güçlü siyasi destek buldukları dönemdir. Bu İslâmlaşmanın Çağatay Hanlığı'na etkisini hissettirdiği Kazan Timur Han zamanında başkent Taşkent'e yakın Karşı şehrine nakledildi. Bu hanlığın üzerindeki İslâmi tesirleri artırmıştır. Çağatay Hanlığı'nın batı ve doğu olarak ikiye ayrılmasından sonra bu isim Türk unsurunun hâkim olduğu batı kısmında kalmış ve Türkistan'da bu dönemden sonra gelişen edebi Türkçe *"Çağatayca"* olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Kazan Timur Halilullah Han'dan sonra hanlık yönetiminde feodal beylerin hâkimiyeti giderek artacak ve hanlar bu emirlerin elinde sadece bir kukladan ibaret kalacaktır. Ülkenin gerçek hâkimi bu emirler ve onların destekçisi Müslüman ruhaniler olacaktır. Bu durum *Timur*'un gelişine kadar devam edecektir. Timur (1370- 1405) zamanında yüksek bir medeniyete ve güce ulaşan Çağatay Hanlığı, Timur'un çocukları zamanında Deşt-i Kıpçak'tan gelen Altın Orda'nın askeri unsurları olan Özbekler tarafından ele geçirilecektir. Türkistan'dan sürüldükten sonra Hindistan'a gelerek kendilerine yeni bir imparatorluk kuran Timur'un soyundan Babür, Çağatay adını buraya da getirmiştir.



Yukarda izah edildiği şekliyle Cengiz manevi hayattan siyasi hayata olmak üzere hemen her alanda Türk dünyasının tamamında derin izler bırakmış, her şeye rağmen Cengizli etkisi, bilhassa Orta Asya'da hâkimiyet telakkilerinden sosyal ve etnik dokuya, varlığını 20 yüzyıla kadar devam ettirmiştir. Siyasî meşruiyet buralarda ancak Cengiz soyundan gelmekle mümkün olabilmişken Batı'da Oğuz soyundan gelen Türkler, Cengiz ananesini "*âl-i Cengiz oyunu*" şeklinde küçümseyerek daha eski Oğuz ananesine sığınmışlardır.

KAYNAKLAR

Abdullah GÜNDOĞDU, "Altın Orda Sahasında İslâmlaşma ve Sonuçları", *Proceedings of The Second International Symposium on Islamic Civilasition in Volga-Ural region*, Kazan, 24- 26 June 2005, İstanbul, 2007, s. 1-17.

Abdülgaffar KIRIMî, '*Umdetü'l-Ahbar* ('Umdetü't-Tevarih), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Yazmalar Koleksiyonu, No: 2331, 258a-b; söz konusu eser Necip Asım Beg tarafından Medhal ve ilavelerle TTEM'nın ilevesi olarak neşredilmiştir.

AKDES Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara, 1972.

A. Yu. YAKUBOVSKİY, *Altın Ordu ve Çöküşü*, Çev. Hasan Eren, TTK yay., Ankara, 1992.

A. Z. V. TOGAN, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", *Türk Hukuk ve Iktisat Tarihi Mecmuası*, I (1931).

A. Z. V. TOGAN, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yay., İstanbul, 1991.

A. Z. V. TOGAN, *Bugünkü Türk İli (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, Cilt 1, Enderun Yay., İstanbul,

Bakırgan Kitabı, haz. Ferit Yahin, Tatarstan Kitap Neşriyatı, kazan, 2000.

BERTOLD SPULER, *The Muslim World, A Historical Survey,* Part II (Mongol Period), translated by F. R. C. Bagley, Leiden, E. J. Brill, 1969.

BERTOLD SPULER, *İran Moğolları (Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350),* Çev. Orhan Köprülü, TTK Yay., Ankara, 1987.

CLAUDE CAHEN, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler,* Çeviren Yıldız Moran, e yayınlan, Istanbul, 1994.

DENİS SİNOR, "The Uighur Empire of Mongolia", *Studies in Medieval Inner Asia,* Brookfield, Vennont: Ashgate Publishing Company, Variorum Collected Studies Series, 1997.

DEVİN DEWEESE, *Islamization And Native Religion inthe Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical And Epic Tradition,* The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1984.

EBULGAZİ BAHADIR HAN, *Şecere-i Türk (Histoire des Mogols et des Tatar),* Baron Desmaison neşri, St. Petersburg, *1871, 1874.*

HALİL İNALCIK, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültür ve Teşkilât", *Türk Dünyası El Kitabı,* Cilt: 1, (Ankara, 1976), s. 457-476.

Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî*, İbn Batuta Seyahatnamesi,* (2 Cilt,Çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2004.

İBRAHİM KAFESOĞLU, *Harzemşahlar Devleti Tarihi,* TTK Yay., Ankara, 1984.

JEAN PAUL ROUX, *Orta Asya (Tarih ve Uygarlık),* Çev. L. Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999.

JEAN RİCHARD, "La Conversion de Berke et les Debuts de I'Islamisation de la Horde d'Or", *Revue des Etudes Islamiques,* xxxv (1967), 173-178.

KAARE GRÖNBECH, *Kuman Lehçesi Sözlüğü,* Çev. K. Aytaç, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992.

M. F. KÖPRÜLÜ, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ötüken Yay., İstanbul, 1981.

M. F. KÖPRÜLÜ, "Harizmşahlar", *İA,* C. 5, İstanbul, 1977.

M.F. KÖPRÜLÜ, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1985

M. BARON C. D'ohsson, *Moğol Tarihi,* Haz. E. Kalan, Q. Şüküroc, İQ Yay., İstanbul, 2006.

Mustafa KAFALI, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri,* İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1976

Ötemiş Hacı (Çengiz- Name), Haz. İ. Kamalov, TTK Yay., Ankara, 2009.

Ramazan ŞEŞEN, *İbn Fadlan Seyahatnamesi,* Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010.

RENE GROUSSET, *Bozkır İmparatorluğu (Attila, Cengiz Han, Timur),* Çev. R. Uzmen, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1980.

Sechin JAGCHİD - Paul HYER, *Mongolia's Culture and Society,* Boulder, Colorado: Westview Press, 1979.

V. V. BARTHOLD, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Haz. K. Y. Kopraman-İ. Aka, TTK Yay., Ankara, 2006.

V. V. BARTHOLD, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* Haz. H. D. Yıldız, TTK Yay., Ankara, 1990.

V. V. BARTHOLD, *Türk - Moğol Ulusları Tarihi,* Çev. Hasan Eren, TTK Yay., Ankara, 2006.



Genghis Empire's Impact on Religious Life in Turkish Word

Prof. Dr. Abdullah Gundogdu

ABSTRACT

The establishment of Mongol Empire under Genghis Khan was an unprecedented event in the history of world. The countries in the vast Eurasian area, from Far East to Asia minor and Eastern Europe, were combined under the reign of a dynasty for the first time in the history. Great Alexander's ideal to create world on the name of the traditional world was continued by Genghis Khan at a greater scale on behalf of the nomadic world.

Genghis Khan was not only one of the most predominant figures in the history of the world but also he left the longest impression on Turkish world. The establishment of Genghis Empire also had most impact on Turkish history. Therefore, a new era started in the regions where Turks were living, since ever the 13th century. Genghis is accepted as a milestone for the Turks living in Central Asia. In this new area everything, from political life to religious, cultural, social and to ethnical life changed

completely. In modern times, No political power in Central Asia has not had an impact as much as that of Genghis. This is also valid for Russia and Soviet Union, which made use of the technological power of the modern age. It can be said that the ethnical structure of Central Asia has been substantially shaped with the impact of Ghengis. As well as such ethnical formations as Tatar, Uzbek Kazakh, Nogai, which were the direct consequences of that period, sub-ethnical groups such as Kypchak, Kongirat, Manghit and Nayman came into being in this process.

The religious structure of Genghis Empire was different from that of other steppe empires. Inspired by different religions, this structure which was not institutionalised had priority of Tengriism which was integrated with the steppe lifestyle and which was ancient. We see that the consideration of steppe religion was rather represented by the Turkish originated kams.

Although such Turkish tribes as Nayman and Ongud got contact with Nestorian Christians in earlier, kams who were believed to have such super natural powers as letting the wind blow and letting the clouds rain and determine the result of the wars were predominant in the religious life. In the Council of 1206, in which Temuçin gained the title of Genghis and in which he brought together all of Turk and Mongolian steppe people, Temuçin was greatly supported by Turkish originated shaman Kökçü. He played a critical role in basing the ruling of Genghis Khan on the ground of inspirations of steppe religion. Although his contribution was highly appreciated by the ruler, there was not any hesitation to kill him after he interfered the political issues. This is interesting in terms of showing the secular character of the steppe countries.

Because of their fear of the secret powers of the sky, the steppe peoples were careful and respectful not only to the clergymen of their own religion but also to those of all religions which they believed to have supernatural powers. In Genghis Empire they made no difference between Nesturi priests of Kerait, Nayman and Ongud, Buddhist priests of Uighur and Khitan Budhists and Maniheist priests, the Chinese Taoist magicians, Catholic missioners, Tibetan Lamas, Muslims' mullahs. They considered themselves ensured against the wrath of God thanks to their respect of different religions. This fact constitutes the origin of the tolerance particular to steppe.

Genghis Empire developed in civilisation from eastern perspective; it made use of Uighur's experiences in Kitay and west. The experience of Kitays, which had achieved dominance in Chinese, especially made contribution to the existence of Yuan dynasty in China while the experience of Uighur let the empire to be existent in Islamic world through the heritage of such ancient Turkish civilisations as Orhun and Turfan. The



perfect administrative structure of the empire consisted of the components of Genghis law and Uighur advisors.

With Genghis, the vague borders between the world of settlement and the steppe world became evident. In this period, in spite of the agriculture economy and their relationship with the culture of settlement which started with Karluk, Uighur and Karakhanid state and developed with Seljuk and Kharzem Shah state, Turks strengthened their steppe traditions. The relations of steppe people with Christianity, Buddhism and Islam which were the settled institutionalised religions as well as their relations with their own religious considerations of steppe world which were reproduced and updated by Genghis includes very particular associations. Although there were Nasturi Christians and Buddhists among Genghis's sons and members of the dynasty, all of the empire resigned themselves to Islam thereafter accept for the Kubilai branch which accepted Lama Buddhism. The khans who were decedents of Tuli, youngest son of Genghis, which was known as Yuan dynasty in China and Mongolia, remained as rulers. As these khans did not want their armies which were the source of their power to be melted away by the Chinese people masses, their condition in China was different from that of other descendents of Genghis. Their efforts to protect themselves against Chinese caused the Mongolians to accept Tibetan Lamaism which was preferred by the state. However, very different believes, Islam, Christianity, Shamanism and other religions were continued being represented in the palace. Their keeping themselves away caused Ming dynasty, which destroyed them, to come to power one an half centuries after Genghis khan attacked Chine. Islamisation, also Turkishisation, in Steppe, Eastern Europe and Middle East can be considered as the achievement of Turkish sufism. Especially this sophistic religiousness which has the characteristics of Yesevi became the driving moral force for the world empires to be established in Kipchak lands and Anatolia, at the same time, by the people who were very attached to steppe values which were clearly determined by Genghis. The religious structure in Golden Horda and Ottoman Empire, which are two examples fort he values mentioned above, have similarities in this regard. As a part of this process, the relationship between religion and politics made a unique interpretation in the Islamic civilisation. This interpretation which appeared just when Turks became Muslim, represent a secular understanding in the relationships between religion and politics after Genghis, especially in Central Asia. The old Turkish traditional law here appears as the Genghis law. This experience made basis for the secular traditions to come into being and develop in Islamic world. That secular state understanding is represented in Turkish states in the Islamic world today is important in this regard.



Влияние Чингизидов на Религиозную Жизнь Тюркского Мира

Профессор Доктор Гундогду Абдуллах

РЕЗЮМЕ

Создание Монгольской империи во времена правления Чингисхана является единственным в своем роде событием мировой истории. Страны обширного региона Евразии, протянувшегося от Дальнего Востока до Передней Азии и Восточной Европы, впервые были объединены в руках одного властителя. Александр Македонский в свое время создал глобальный мир для оседлых стран, теперь же Чингисхан создал еще большую страну для кочевых народов.

Чингисхан не только одна из самых неординарных фигур мировой истории, но и человек, основавший империю, оставившую самый крупный след в истории тюрков, в следствие чего начиная с 13 века в местах проживания тюрков начался новый исторический период. В частности для тюрков Средней Азии нашествие Чингисхана может восприниматься как начало



новой эры. В этот период стал эпохой изменений не только в политической жизни, но и в религии, культуре, социальной и этнической жизни. Ни одна политическая сила в истории Средневековой Азии не оставила такого следа, какой оставил Чингисхан. Это касается и новой эпохи, связанной с Россией и Советским Союзом, использовавшими современные технологические силы. Можно сказать, что современная этническая структура Средней Азии в какой-то степени является продуктом прихода Чингисхана. Продуктом той эпохи стало появление таких этнических образований, как татары, узбеки, казахи, ногайцы, а также формирование подгрупп этих формирований – кипчаков, коныратов, мангутов, найманов и т.д.

Религиозная структура империи Чингисхана не отличалась от структур других степных империй. Не смотря на то, что империя была открыта для различных религиозных течений, приоритет в ней отдавался тенгрианству – религии, пришедшей из древности и пропитавшей кочевой образ жизни. В этот период степные религиозные представления в большей степени выражали шаманы тюркских племен. Найманы, онгуты и другие тюркские племена имели давние связи с представителями несторианского направления христианства, но это никак не влияло на особое положение властителей природных сил – шаманов, умеющих вызывать дождь, ветер, определять результат войны, что ставило религиозную жизнь в особое положение. Темучин, получивший на объединившем тюркские, монгольские и другие степные племена курултае 1206 года титул Чингисхан, получил серьезную религиозную поддержку в лице шамана Кокчу – выходца из тюрков. Он сыграл жизненно важную роль в создании основ правления Чингисхана согласно степных религиозных представлений. Но как только шаман, опираясь на заслуженное от правителя доверие, начал вмешиваться в политические дела, хан не постеснялся его незамедлительно ликвидировать. Этот факт очень интересен для описания характера степного государства.

Степные народы чувствовали опасение перед скрытыми небесными силами, поэтому относились с уважением и тактом не только к своим религиозным деятелям, но и к духовной составляющей всех религий, верящих в сверхъестественное. В империи Чингисхана с одинаковым почтением относились к несторианцам от караитов, найманов и онгутов, к китайским и уйгурским монахам-буддистам и манихеям, к китайским последователям Тао, католическим миссионерам, тибетским ламам и мусульманским имамам. Благодаря этому уважению к

представителям различных религий они были уверены в божественной благосклонности. Такая ситуация сформировала источник присущей степной цивилизации толерантности.

Цивилизация империи Чингисхана развивалась в восточном направлении, а источником западного и китайского влияния стал уйгурский опыт. Опыт каракитаев, бывших властителями Китая, питал правление династии Юань, а опыт уйгуров со следами древнетюркских цивилизаций Орхона и Турфана обеспечил существование империи в исламском мире. Огромная машина, управляющая империей, состояла из смеси законов Чингисхана и уйгурских секретарей.

Вместе с приходом Чингисхана вновь стали более отчетливыми границы между оседлым и кочевым миром, которые уже начинали стираться. В следствие этого, несмотря на то, что сельскохозяйственная экономика, получившая свое начало в период правления карлуков, уйгуров и караханидов, получила развитие во времена тюрков-сельджуков и хорезмшахов, древние кочевые традиции и законы степных народов оставались очень сильными. Степные народы, имевшие собственные, созданные и усиленные Чингисханом религиозные взгляды, но тем не менее их отношение к другим религиям – христианству, буддизму, мусульманству, имело своеобразную ассоциативную структуру. Среди потомков Чингисхана можно было увидеть и несторианцев, и буддистов, впрочем, кроме Кубилая и его потомков, исповедовавших ламаизм, остальные чингизиды перенимали ислам. В Китае и Монголии правила династия младшего сына Чингисхана – Тулии, причем истории она известна как династия Юань. Эти ханы не желали, чтобы армия, на которую они опирались, ассимилировалась и растворилась в китайском народе. Поэтому положение этих чингизидов отличалось от других. Стараясь держаться подальше от китайцев, они были вынуждены отдать предпочтение тибетскому ламаизму. Однако в народе присутствовало очень много представителей различных верований, в частности ислама, христианства, шаманизма и т.д. Это желание держаться подальше привело к тому, что через полторы сотни лет, после того как Чингисхан захватил Китай, к власти пришла династия Минг. Исламизация степей от Восточной Европы до Среднего Востока, а также отуречивание стало заслугой суфийской деятельности тюркских религиозных деятелей. Эта религиозность, особенно последователей Х.А.Ясави, стала толкающей духовной силой огромной империи и народов, проживающих на территориях Дешт-и Кипчак и Анатолии. Самые главные ее представители –



Золотая Орда и Османская империя – с точки зрения религии имели схожую структуру. Религиозно-политические отношения, будучи частью этого процесса, внесли своеобразный вклад в исламскую цивилизацию. Более того, тюрки, как только приняли ислам, в вопросах взаимоотношений религии и политики представляли на территориях Средней Азии секулярное мировоззрение. Древнетюркское традиционное право в этот период предстает перед нами в виде Ясы Чингисхана. Такой опыт стал фундаментом для создания и развития секуляризированных традиций в исламском мире. В современном исламском мире понятие секуляризированного государства представляет именно Турецкая Республика.



Ислам у Казахов: Этапы Распространения, Специфика, Влияние

Д.И.Н., Профессор Ковалская Светлана

Кафедры Истории Казахстана Евразийского Национального Университета им. Л.Н. Гумилева, КАЗАХСТАН / КФ МГУ им. М.В.Ломоносова

РЕЗЮМЕ

Геополитическое положение Казахстана во многом определило его историю, участие в межцивилизационном диалоге, в обмене культурными ценностями, в развитии народов и государств. Открытая и обширная зона казахских степей являла собой взаимодействие и пересечение различных культур, племен, этносов, кочевого и оседлого населения, а также конфессий. В частности уникальность религиозной ситуации на территории Казахстана состоит в том, что различные конфессии традиционно уживались, а не приходили на смену друг другу. Всего известно шесть основных религий, сосуществовавших в нашем регионе в различные исторические эпохи – буддизм, зороастризм, тенгрианство, христианство, манихейство, ислам. В разное время и по-разному, проявлялась особенность религиозной идентичности, характерной как для древних насельников Великой степи, так и для современных их потомков.

В нынешних условиях востребован именно объемный взгляд на национальную историю, совместные исследования специалистов различных общественных наук (историков, религиоведов, философов этнологов, культурологов, социологов, политологов и т.д.). Интерес к тематике, связанной с изучением религиозной ситуации как в древности так и на современном этапе, стремительно возрастает в историческом контексте изучения развития идентичности и стремлении предотвратить конфликтные толкования прошлого.

В рассуждениях о том, что считать «истинно» казахским духовным и религиозным наследием, мнения исследователей существенно различаются. Одни исследователи считают, что доисламские пласты казахской культурной жизни давно растворились в исламоязычном пространстве. Другие утверждают, что стержнем духовной жизни и культуры казахского этноса являются доисламские верования. По нашему мнению, анализ этапов распространения ислама на территории Казахстана позволит лучше понять специфику исламизации казахов, а также определить степень влияния данного фактора на современную внутриполитическую ситуацию и внешнеполитическую стратегию Республики Казахстан.

Процесс проникновения ислама растянулся на несколько столетий. В конечном итоге казахи осознали себя мусульманским народом суннитского толка, ханифитского мазхаба.

Особенности, присущие начальному этапу распространения ислама в Казахстане, в значительной степени определили природу процессов исламизации в дальнейшем. Ислам получил наибольшее распространение в юго-восточной части Казахстана, что находит свое отражение и сегодня. Взаимодействие разных культурных традиций неизбежно порождало синкретизм, характерный для всего доисламского культурного слоя. Древнетюркские верования, соединившись с исламом, составили впоследствии культурную основу традиционного уклада жизни казахского общества. Основную роль в обращении кочевников в ислам на раннем этапе сыграли суфийские миссионеры. Это и предопределило преобладающее влияние в кочевой среде неортодоксального ислама, в котором органично соединились элементы традиционных доисламских и суфийских представлений.

Начиная с XVIII века, положение ислама среди казахов во многом определялось российской религиозной политикой, которую нельзя назвать последовательной. Первоначально соблюдалось статус-кво в отношении религиозной жизни казахов, затем исламизация стала поощряться различными государственными мерами, которые сменились политикой сдерживания исламизации региона и отдельными попытками

христианизировать казахов, что по большому счету не увенчалось успехом.

Советский период также весьма неоднозначен в вопросе отношения к религии вообще и к исламу в частности. С одной стороны, формируется атеистическое советское государство, с другой, время от времени государство идет на уступки в отношении религиозных конфессий. В целом для советской власти была характерна прагматическая религиозная политика, которая менялась в зависимости от политической конъюнктуры. Активность «исламского фактора» стала внушать серьезные опасения властям и государственная политика по отношению к исламу постепенно приобретает более жесткий характер. Советское государство прямо или опосредованно контролировало жизнь религиозных общин, и активно вмешивалось в религиозную жизнь своих подданных.

Начиная с 90-х годов XX века можно говорить об «исламском возрождении» или, если быть более точным, о новом этапе исламизации казахов. Показательно, что ярче всего этот процесс проявился в сфере официального ислама, активизации исламской догматики, культовой практики. В 1990 году было открыто первое в истории Казахстана самостоятельное мусульманское духовное управление (муфтиат), начато строительство и реконструкция мечетей, создана сеть исламского образования, издается исламская казахскоязычная газета «Иман», впоследствии преобразованная в журнал «Ислам алемы», стала выпускаться и распространяться исламская пропагандистская литература. Впервые в 1990 году Коран был опубликован в переводе на казахский язык.

Республика Казахстан является светским государством, в котором не допускается создание политических партий и профессиональных союзов на религиозной основе. Религиозные объединения не должны преследовать политические цели и задачи. В то же время сегодня в Казахстане появляются политически ориентированные религиозные организации, использующие исламскую атрибутику и идеологию суннизма ханбалитского мазхаба – ваххабиты, исмаилиты и др.

В государственной символике и официальном протоколе отсутствуют религиозные атрибуты. Секулярный курс Казахстана, проводимый им во внутренней политике, отражается и в его международных связях. Казахстан является членом различных международных структур, в том числе европейских (ОБСЕ), и азиатских (ОЭС). Изначально была продекларирована многополюсность внешней политики РК: «ориентация на Запад и Восток».

В 1995 году Казахстан вступил в ОИК (Организация исламской конференции), а в 2011 председательствовал в ней. Прагматический подход здесь был доминирующим, так как сотрудничество с этой организацией имеет в первую очередь экономическую направленность в рамках финансовой помощи Исламского банка развития, одного из органов ОИК.

В результате распространения ислама и его проникновения во все поры повседневной и социально-политической жизни казахов, мы можем утверждать, что ислам сегодня является одним из элементов казахской идентичности, наряду с языком, родовой принадлежностью, осознанием собственного статуса как государствообразующего этноса. При этом на индивидуальном уровне возможны различные вариации идентичности, в том числе в плане осознания и характеристики места и роли ислама в казахском обществе.

Геополитическое положение Казахстана во многом определило его историю, участие в межцивилизационном диалоге, в обмене культурными ценностями, в развитии народов и государств. Открытая и обширная зона казахских степей являла собой взаимодействие и пересечение различных культур, племен, этносов, кочевого и оседлого населения, а также конфессий. В частности уникальность религиозной ситуации на территории Казахстана состоит в том, что различные конфессии традиционно уживались, а не приходили на смену друг другу. Всего известно шесть основных религий, сосуществовавших в нашем регионе в различные исторические эпохи – буддизм, зороастризм, тенгрианство, христианство, манихейство, ислам. В разное время и по-разному, проявлялась особенность религиозной идентичности, характерной как для древних насельников Великой степи, так и для современных их потомков.

В нынешних условиях востребован именно объемный взгляд на национальную историю, совместные исследования специалистов различных общественных наук (историков, религиоведов, философов этнологов, культурологов, социологов, политологов и т.д.), выявление предпосылок позитивного сосуществования народов, их совместного движения к диалогу и добрососедству. Интерес к тематике, связанной с изучением религиозной ситуации как в древности так и на современном этапе, стремительно возрастает в историческом контексте развития идентичности и стремлении предотвратить конфликтные толкования прошлого.

В рассуждениях о том, что считать «истинно» казахским духовным и религиозным наследием, мнения исследователей существенно различаются. Одни исследователи считают, что доисламские пласты казахской культурной жизни давно растворились в исламоязычном пространстве. Другие



утверждают, что стержнем духовной жизни и культуры казахского этноса являются доисламские верования[1]. По нашему мнению, анализ этапов распространения ислама на территории Казахстана позволит лучше понять специфику исламизации казахов, а также определить степень влияния данного фактора на современную внутриполитическую ситуацию и внешнеполитическую стратегию Республики Казахстан.

Распространение ислама на территории Казахстана охватывает не одно столетие. Можно выделить несколько этапов этого процесса. Первый охватывает **период VIII-XII веков**, когда арабское завоевание привело к смене религиозной парадигмы на значительной территории Казахстана. Начало исламизации региона обычно связывают с вторжением войска арабского полководца Кутейба ибн Муслима на юг Казахстана в 714 году[2]. Тюргешская конница во главе с Абу Музахимом (Бодливым) противостояла арабской экспансии, поддерживала тюрков Мавераннахра, и арабы были вынуждены уйти. Убийство же Музахима ослабило власть тюргешей и арабский наместник Наср ибн Сейяр практически восстановил прежние владения. Вместе с воинами и миссионерами в регион приходила и новая вера. Тюрки оказались между двух огней, так как с востока в это же время наступали китайцы, которые захватили Суяб и дошли до Шаша (Ташкента). В 751 году недалеко от г.Тараза состоялось Атлахское сражение, которое длилось пять дней и закончилось полным разгромом китайских войск. При этом арабы также не смогли удержать свои позиции в Таласской долине и отступили в Шаш. Только подавление восстания Муканны (776-780 гг.), по мнению ряда исследователей, способствовало консолидации сил арабов и окончательному утверждению ислама в Мавераннахре[3]. Так постепенно Казахстан вошел в состав, так называемого, пространства dar ul-Islam (страна мира) и стал частью Арабского халифата.

Караханидское государство впервые приняло ислам в качестве государственной религии, и тюрки добровольно взяли в руки «Коран». Это произошло в период правления Богра-хана Харуна б.Мусы в 960г. В первую очередь мусульманство распространилось в городах. Мусульманские ученые ибн Хордадбек, ибн Хаукаль, аль-Макдиси пишут о тюрках-мусульманах, называют города и характеризуют мечети, как обязательные из городских застроек. Например, обнаруженная археологами соборная мечеть в городище

---

1 Султангалиева, А. «Эволюция ислама в Казахстане», *Центральная Азия и Кавказ*, Издательский дом Швеция, №4 (5), 1999.

2 *История Казахстана с древнейших времен до наших дней* в 5-ти томах, Т.1, Алматы, Атамура, 1996, С.339-341.

3 История Казахстана с древнейших времен до наших дней в 5-ти томах, Т.1, Алматы, Атамура, 1996, С.480.

Куйрук-тобе датируется X-XIII вв. Мечеть и минарет стали и новыми символами административной власти и религиозной преданности властей.

Начиная с X века, на территории Казахстана распространяется мусульманский погребальный обряд и уже к XI-началу XIII века он становится господствующим на юге Казахстана и в Семиречье. Наиболее ранние мусульманские некрополи открыты в Отрарском оазисе и датируются IX-X вв. В XI-XIIвв. на некрополях появляются монументальные сооружения – мавзолеи (например, Айша-Биби, рядом с г.Таразом). При этом весьма широко сохраняются языческие культы, и ислам отнюдь не исчерпывал духовно-религиозные представления населения тогдашнего Казахстана.

К IX-XII вв. на территории Казахстана широкое распространение получает арабский язык и письменность. Поскольку Халифат в ту пору олицетворял престижную цивилизацию и самую передовую систему образования, то приобщение к исламу открывало для честолюбивых тюрков большие культурные и политические перспективы на международной арене. В этот же период формируются первые казахстано-среднеазиатские мусульманские научные центры, появляются библиотеки. На арабском языке писал выдающийся ученый Востока, энциклопедист Абу Наср аль-Фараби (870-950 гг.)[4]. Огромную ценность представляют также произведения Юсуфа Баласагуни «Кутадгу Билик» (Благодатное знание) и Махмуда Кашгари «Диван-лугат-ат тюрк» (Словарь тюркских наречий)[5].

Примечателен тот факт, что Махмуд Кашгари, создавая свой труд «Диван Лугат ат-Турк» в XI веке видел свою главную задачу в презентации тюркского мира миру исламскому. «…Аллах Всевышний вознес светило удачи к созвездиям тюрков!», подчеркивает Махмуд Кашгари[6].

Его карта мусульманского мира представлена в виде замкнутого круга, в центре которой он расположил тюркские города – Барсхан, Шаш, Фараб, Испиджаб и др., четко показывает средневековому читателю координаты тюркского протяженного пространства. Тюрки для него часть территории Дар-уль ислама, а не просто часть внешнего мира. Такое включение тюркского ареала в пространство Дома мира (Дар-уль ислама) а, следовательно, противопоставление его Дар-уль харму, способствовало постепенному укреплению в сознании как насельников Казахстана так и других мусульман представлений о единстве региона с исламским миром.

---

4 А.Х. Касымжанов, *Великий мыслитель из Отрара. Аль-Фараби о разуме и науке,* Алма-Ата, 1975, С.5-22.

5 Ю. Баласагуни, *Благодатное знание,* Ленинград, 1990.; *Диван Лугат ат-Турк* / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой, Алматы, Дайк-Пресс, 2005.

6 *Диван Лугат ат-Турк* / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой, Алматы, Дайк-Пресс, 2005, с.54.



С произведений Махмуда Кашагри и Юсуфа Баласагуни начинается особый период письменной тюркской литературы, который можно условно назвать тюрко-мусульманским. Произведения были написаны или на арабском языке или арабской вязью, начиналось и заканчивалось произведение словами благодарения Аллаху, в содержании текста можно найти немало примеров нового императива поведения, характерного для истинного мусульманина и т.д.

Период XIII-XVIII вв. характеризуется широким распространением суфизма на территории Казахстана. Ярчайшим тому подтверждением являются проповеди Ахмета Яссави и, в последствие, формирование суфийского ордена Яссавийа. После смерти духовного лидера под непосредственным руководством Эмира Тимура в Туркестане был построен мавзолей в честь Ахмета Яссави. В сборнике стихов «Диван-и-Хикмет» (Книга премудростей) Яссави проповедует любовь к Всевышнему, смирение и аскетизм[7]. Среди его учеников наиболее известен Бакыргани, который также оставил сборники наставлений «Хаким Ата» и «Конец света»[8]. Учителем и наставником самого же Ахмета Яссави был Арыстанбаб, именно он научил его «тысячам зикр». В иерархии мусульманских святых Средней Азии и Казахстана, согласно воззрениям казахов, Арыстанбаба занимает верхнюю ступеньку. Эту позицию подтверждает и существующая традиция паломничества, согласно которой сначала необходимо поклониться родителям Ахмета Яссави, затем посетить мазар Арыстанбаба и только потом могилу самого Яссави. «Переночуй на могиле Арыстанбаба, только потом проси у Ходжа Ахмеда», говорят казахи. При этом троекратное паломничество к мавзолею Ходжи Ахмета Яссави практически приравнивается к паломничеству в Мекку, что, безусловно, противоречит нормам ислама, но прекрасно отражает специфику современного существования ислама среди казахов и вызывает немало споров среди мусульманских священнослужителей.

В период правления хана Узбека (1312-1340) государственной религией Золотой Орды был провозглашен ислам, что, по мнению Л.Н.Гумилева, стало настоящим потрясением, стоившим орде существования[9].

В период Казахского ханства подробных сведений о мусульманизации степи нет, хотя разрозненные данные встречаются достаточно часто. Например, выдающийся представитель средневековых казахских “трубадуров”, доблестный воин Доспамбет (XVI век) совершил паломничество в священную Мекку. Кожаберген-жырау (наставник Бухар-жырау) учился в

---

[7] Н. Нуртазина, *«Диуани-и Хикмент Яссави» как источник по истории духовной культуры средневекового Казахстана,* Алматы, Қазақ университеті, 1998,с.20-32.

[8] М.С. Орынбеков, *Духовные основы консолидации казахов*, Алматы, Аркаим, 1997, с.148-150.

[9] Л.Н. Гумилев, *Меня называют евразийцем*, Алма-Ата, Жалын, 1991, с.12.

Бухаре и пользовался почетом среди народа не только как батыр и поэт, но и как мусульманский учитель. Интересно в этом плане проследить к кому обращаются в своих толгау (размышлениях) казахские жырау. Если в XV веке чаще можно было услышать «Наша жизнь и смерть от Тенгри», то в произведениях Бухар-жырау (XVIII в.) мы встречаем буквально следующее: «Первое Вам пожелание – жить, как велел Аллах»[10]. Специфика распространения ислама среди казахов как раз состоит в теснейшем переплетении с тенгрианскими представлениями и обычаями, большинство из которых присутствуют в казахской национальной культуре по сей день. В частности практически все обряды семейного цикла, помимо похоронного, практически полностью сохранили тенгрианское происхождение.

Уникальным, на наш взгляд, является произведение конца XVII - начала XVIII веков, известное под условным названием «Трактат о святых Мадинат ал-Байда и Испиджаба», переведенное с чагатайского на русский язык востоковедом Тулибаевой Ж.М[11]. Сочинение состоит из трех частей, посвящено истории города Сайрам, в нем также описаны погребения известных святых города. Уникальность данного произведения состоит, на наш взгляд в том, что оно переносит центр мусульманского мира непосредственно в Сайрам (Урунгкент, Мадинат ал-Байда, Испиджаб). Автор подчеркивает, что город появился из рая, что именно над ним воссиял божий свет, что он был поднят на небо и благословлен Аллахом, что молитва, прочтенная в этом городе сильнее чем молитва, отправленная в Каабе, что люди, живущие в этом городе проживут прекрасную жизнь, имея божье благословение. К сожалению, данное произведение пока не получило должного внимания со стороны историков или специалистов религиоведов и не вошло в активный научный оборот. При этом текст говорит сам за себя и демонстрирует нам попытку утверждения априорной исламской самоидентификации части населения Казахстана и восприятие региона не только как исключительно мусульманского, но, даже претендующего на уникальность и первенство. Последнему не мало способствовала активная деятельность суфиев и суфийских общин на территории Казахстана вплоть до XVIII века, когда большие тарикаты стали постепенно исчезать в связи с медленным, но уверенным укреплением официального ислама. Это и предопределило преобладающее влияние в кочевой среде неортодоксального ислама, в котором органично соединились элементы традиционных доисламских и суфийских представлений.

XVIII-начало XIX века отличает некоторый спад во внутренней религиозной активности региона. В свою очередь Российская империя начинает не только покровительствовать исламу, но и активно его продвигать

[10] Бухар жырау, «Пожелание», *Поэты пяти веков*.-Алматы: Жазушы, 1993, с.66.

[11] *Трактат о Сайраме,* Астана, Изд-во НЦАиИ, 2007.



в степь. Созданное в 1788 году Оренбургское магометанское духовное собрание – муфтиат, было призвано руководить деятельностью мусульманских общин России, включая Казахскую степь[12]. С одной стороны ислам становился идеологическим прикрытием для власти. С другой – незнание языка вызывало большие трудности в общении с казахским населением у российских чиновников и офицеров. Поэтому в качестве переводчиков стали активно привлекать казанских татар, которые уже были российскими подданными и достаточно русифицировались, хорошо зная при этом тюркское наречие. При Екатерине II было начато строительство временных и постоянных мечетей вдоль военных линий в крепостях Оренбург, Верхнеуральск, Троицк, Петропавловск и в ставках казахских владетелей. По указу императрицы 1785 года барону Игельстрому предписывалось в Младшем казахском жузе строить мечети и школы, печатать Коран и учебники, посылать татарских мулл на службу в казахскую степь[13]. В России по приказу Екатерины II в типографии Российской Академии наук впервые был напечатан полный арабский текст Корана в 1787 г. Это издание было повторено в 1789, 1790, 1794, 1796, 1798 гг[14].

Следующий период охватывает **XIX-начало XX века**, когда религиозная активность растет стремительно и ислам постепенно становится средством борьбы за национальную самобытность и независимость. С именем хана Джангира связывают усиление внедрения ислама в жизнь казахов. Строительство медресе и аульных начальных мектебов, направление детей на учебу в Астрахань, Саратов и Казань, в Неплюевский кадетский корпус в Оренбурге, в котором было специально открыто 10 вакансий для детей из Внутренней (Букеевской) Орды, стали частью политики Джангира. Причем, что интересно, он занимался наймом мулл среди татар Казани, Уфы, Оренбурга, Астрахани. Особенно много в Букеевской Орде было казанских мулл, которые смогли создать привилегированную и в определенном смысле изолированную социальную группу. Муллы состояли при каждом родовом султане и старшинах и сочетали обязанности письмоводителя и религиозного наставника. Некоторые из них содержали «шабарманов» (исполнителей поручений) и «кызметкеров» (помощников) для связи с ханской канцелярией и аульными коллективами. Муллы были традиционно освобождены от налогов, телесных наказаний и многих других повинностей. Этот факт, например, вызвал широкое возмущение народных масс в период реквизиции «инородческого населения» на тыловые работы в 1916 году.

---

[12] Литвинов, П.П., «Религиозная политика российской власти в центральной Азии», *Центральная Азия в составе Российской империи*, Москва, Новое литературное обозрение, 2008, С.235.

[13] *Ислам в Российской империи*, Москва, ИКЦ Академкнига, 2001, с.49-51.

[14] Р.Г. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва, Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.

Джангир ввел также должность Ахуна – главного религиозного идеолога в Орде, строил мечети и буквально заставлял казахов их посещать. Ничего подобного никогда прежде не было. Так как большинство новаций Джангира не имели под собой глубокой общественно-политической основы, в том числе и в сфере расширения исламского влияния на казахское население, то они вызывали различные эмоции – от недоумения до вооруженного протеста, что подтверждает восстание под руководством И.Тайманова и М. Утемисова. Но исламизация делала свое дело, и ислам постепенно проникал во все контексты жизни казахского общества.

«…В кочевом обществе казахов Коран безоговорочно почитался Священной Книгой, ханы и бии давали клятвы на Коране, и существовала абсолютная вера народа в чудодейственную, магическую силу этой Книги. За дастарханом неизменно читался Коран, произносились благословения – бата (казахское "бата" или "батика" произошло от названия первой суры Корана – Фатиха"). В доме каждого казаха, над самым почетным местом (тором) висела бережно завернутая в белое полотно Священная Книга, а миниатюрные образцы Корана в кожаных футлярах батыры и ханы брали с собой на войну, храня святыню за пазухой», – подчеркивает казахстанский историк и религиовед Назира Нуртазина[15].

В начале XX века казахи стали подчиняться только что созданному Уфимскому муфтиату. Хадж в Мекку перестал быть чем-то неординарным для желающих его совершить. Количество выданных специальных разрешений казахским паломникам на хадж в Мекку росло год от года[16]. Руководство империи выработало точный маршрут по доставке своих подданных на Аравийский полуостров через Одесский порт, с конкретным определением квоты участников. При этом «степной путь» существовал практически всегда, хотя и был значительно более опасен и длителен для паломников.

Практически повсеместно в Казахстане стали строиться мечети, медресе и мектебы, хотя власти искусственно создавали ряд серьезных бюрократических препятствий на этом пути, что естественным образом породило появление так называемых тайных мусульманских школ и мечетей. Дело в том, что постепенно имперская Россия от политики покровительства перешла к ограничению создания новых духовных учреждений и строгому контролю над процессом мусульманизации края. Такой поворот в российской религиозной политике был вызван изменением геополитической ситуации, традиционно непростыми отношениями с Турцией, активным внедрением идей панисламизма в умы российских мусульман и пр. Поэтому на рубеже XX века

[15] Н. Нуртазина, «Признать кочевника мусульманином», 16 Января 2007 http://www.ia-centr.ru/archive/commentsfedf.html?id=325 (Опубликовано 16 Января 2007).

[16] *Ислам в Казахстане: паломничество (XIX- начало XX),* Алматы, Баспарлар ұйі, 2009.



распространение ислама в Казахстане становится крайне нежелательным для интересов России. Империя предпринимает запоздалые попытки внедрить христианских миссионеров в казахскую степь, пытается внести раскол между священнослужителями различных конфессий, используя для этого различные методы, в том числе и экономические механизмы и т.д. Но ничто не может повернуть ход истории. Исламизация казахов развивается стремительно и уже практически не зависит от политики империи. Религиозная жизнь казахов постепенно становится самоорганизующейся системой.

К сожалению, точных данных о численности мусульманских учебных заведений на начало века нет, но определенную динамику в этом процессе все-таки можно проследить. Так, например, в 1891 году в Семиреченской области было 64 мектеба и медресе с общей численностью учащихся 1251 человек, то к 1897 году их уже насчитывалось 88 и 12835 соответственно. В Акмолинской области в 1896 годы было 13 мектебов и медресе с 547 учащимися, то к 1917 году 15 и 970 соответственно[17]. Учебным пособием в этот период служил «Шариат-ул-иман» или «Иманшарт». Среди татарских и арабских книг можно назвать «Бадауам», «Ахир-заман», «Крык-кадис», «Фикха-Кайдани», «Хафтияк», «Суфи-Аллаяр», «Чар-Китаб» и др. В мектебах в основном учились казахские мальчики от 8 до 17 лет. В медресе шли те, кто хотел углубить свои религиозные знания. Поступившие в медресе называли «талибулильм» (домогающиеся знаний) или «шакирдами» (учениками)[18].

Кроме того, казахская молодежь получала образование в духовных учебных заведения российских мусульманских центров. Особенной популярностью пользовались медресе Хусайния в Оренбурге, Мухамедия в Казани, Галия в Уфе, Расулия и Уазифа в Троицке. Муллы западных и северных областей Казахстана в основном учились в татарских медресе. Их привлекали медресе деревни Стерлибашево (бывшего Стерлитамакского уезда Уфимской губернии), медресе деревни Каргалы (бывшего Оренбургского уезда Уфимской губернии), медресе «Зейнулла-иман медресеси» в Троицке. Из среднеазиатских исламских центров особенно престижными были Бухарские медресе. Однако российские власти всячески препятствовали расширению влияния выпускников среднеазиатских мусульманских образовательных центров на население Казахстана, впрочем, как и тамошних проповедников и миссионеров, считая их слишком фанатично настроенными и не только не способствующими пробуждению чувства российской идентичности, но и полностью его отторгавшими. Предпочтение при этом по-прежнему отдавалось татарским муллам, как более законопослушным и прогнозируемым

---

[17] Н. Сабитов, *Мектебы и медресе у казахов*, Алма-Ата, Изд-во АН Казахской ССР, 1950, с. 16-17.

[18] *История Казахстана с древнейших времен до наших дней* в 5-ти томах, Т.3, Алматы, Атамура, 2000, С.526-527.

священнослужителям. Таким образом, можно констатировать, что назначенные муллы были только в северных, северо-западных и частично северо-восточных областях Казахстана, но их не было в южных и юго-восточных областях региона. В них муллами мечетей и учителями в медресе были только частные лица, получившие образование в местном медресе или медресе Средней Азии.

Наряду с развитием религиозного образования активно развивалось и духовное книгопечатание. В типографиях Оренбурга, Уфы, Казани, Санкт-Петербурга, Троицка, печатались книги религиозного содержания. Большую роль в распространении книги сыграли типографии Шамсудина Хусаинова и братьев Каримовых[19]. В начале XX века обе типографии объединились в совместное предприятие в Оренбурге. Особенно популярны среди казахов-мусульман были произведения в жанре «хиссы». Например, «Салсам», «Бедир», «Закром», «Сияр-шериф», «Сеит-Баттал» и др. Жанр хиссы активно использовался и при составлении книг в память об усопших, что становилось особенно популярным в начале XX века. Хаджи – лица, совершившие паломничество в Мекку и Медину, традиционно пользуются огромным уважением. Умереть в пустынях Аравии, не выдержав тягот хаджа, считалось у казахов подвигом и приравнивалось к мученической смерти героя.

В казахском традиционном обществе существовали две основные социальные группы: ак-суйек и кара-суйек. К первой группе относятся султаны, ханы – потомки Чингиз-хана (*торе*); а также – *кожа* – потомки пророка Мохамеда или, что более реально, потомки арабских завоевателей. Более популярно мнение, что они потомки суфиев. Принадлежать к этим подгруппам можно было только по праву рождения и, таким образом, они превращалась в наднациональные. Границы группы четко обозначены, не прозрачны и практически не проницаемы. К сожалению, до конца проблема формирования подгруппы кожа до сих пор не разработана. Мы бы хотели дать краткую характеристику существующим в литературе подходам. Кроме уже обозначенных, можно еще привести ряд объяснений: кожа – это потомки мусульманских святых. А именно родственники Мохаммеда по линии его дочери Фатимы и зятя, «4-го праведного» халифа Али, а иногда и всех хашимитов, ведущих родословную от прадеда Пророка – Хашима и курайшитов – ветвь легендарного предка Пророка Курайша. Второе объяснение: кожа – потомки халифов Абу Бакра и Умара, а также Усмана и Али, но не от дочерей Мохаммеда. Потомков халифов Усмана и Али от дочерей Пророка именуют сейидами. Однако у Пророка только от Али и Фатимы были внуки. Еще одно объяснение, что все кожа – это потомки

[19] Рахимкулова, М.С., «След купцов Хусаиновых и мусульманского купечества на Оренбургской земле», *Край Оренбургский праведной дорогой ислама*, Оренбург, издательство «Орлит-А», 2007, с.95.



четырех друзей Мохаммеда. Есть и такое объяснение, что кожа – потомки пришлой знати, которые смешивались с местной доисламской знатью[20].

Вторая социальная группа представлена большим разнообразием – от биев до шаруа. Причем, часть духовной элиты также продуцировалась данной группой. Например, суфии, ишаны, дервиши. Последних, наряду с улемой и джадидами, мы можем отнести к традиционной духовной казахской элите. Говоря об улеме, необходимо подчеркнуть, что она была частью иерархизированной элиты. Как правило, представители улемы имели формальное исламское образование, а также находились в тесном контакте с местными правителями.

Ишаны были своего рода представителями в народе от ислама. Свою легитимность они принимали от легендарных и, как правило, доисламских персонажей (Зенги-баба, например и др.). Формальную доктрину ислама они либо не знали вообще, либо знали плохо. Если в ауле был ишан, престиж аула резко повышался, так как именно ему доверяли проведение всех основных ритуалов семейно-бытового цикла. Община наделяла ишанов землей, водой, они имели также ряд преимуществ перед остальными. Иногда ишаны охраняли мазары или другие святые места. Постепенно ишаны стали передавать свою власть по наследству и появились целые семьи ишанов. В эпоху всеобщей паспортизации, уже в советское время многие титулы, в том числе и ишан, стали частью имен или фамилий. Царизм всегда относился с подозрением к подобного рода священнослужителям. Наряду с ишанами власти пытались оградить население от влияния дервишей и суфиев. Это не случайно, помимо религиозных поисков, данные группы были потенциально опасны властям, так как именно в этих общинах формировались первые настроения протеста. Некоторые ишаны, либо суфии, были лидерами национально-освободительных движений. Например, в 1881 году Гокпектинское восстание возглавил ишан Курбан-мират, а в 1898 году ишан Модали стал лидером Андижанского восстания. Правда, для Казахстана такие проявления практически не характерны. Что касается суфиев, то к восемнадцатому веку большие тарикаты постепенно исчезли и количество суфиев в степи сократилось. Это можно объяснить, прежде всего, распространением и усилением позиций ортодоксального ислама.

В целом необходимо отметить роль элиты, в особенности ее духовной части, на формирование представлений о регионе и его соотнесения с тем или иным культурно-историческим пространством. К этой части населения обычно относят уже упомянутых выше суфиев, а также представителей рода кожа, мусульманских священнослужителей – улемов, ишанов, а также кадимистов и

[20] Абашин, С., «Ислам и культ святых в Средней Азии», *Этнографическое обозрение*, Москва, №2, 2001, с.128-131.

джадидов[21]. Каждый из них внес свою лепту в формирование и видоизменение такого понятия как «милла». Нам важен тот факт, что термин милла, первоначально обозначающий мусульманскую общину, постепенно трансформировался в понятие «нации». Необходимо подчеркнуть также роль и степень влияния российской государственной религиозной политики, пусть и не всегда продуманной и последовательной, на процесс формирования идентичности своих мусульманских подданных.

Приблизительно с середины XIX века стала формироваться новая группа духовной элиты – джадиды. Это были дети богатых и, что главное - знатных родителей. Социальная функция представителей ак-суйек, фактически формально отстраненных от власти, по-прежнему понималась как божественная гарантия социального порядка, а во-вторых, сохранялось их привилегированное положение в казахском обществе, особый этикет общения и т.д. Значительная часть ак-суйек пришла в сферу культуры, образования, науки, медицины и т.д. Джадиды были одними из них. Они имели духовное и светское образование, много путешествовали, стремились улучшить жизнь в крае, разобравшись в причинах отставания от общемирового процесса. Главный акцент они переносили в сферу образования, писали первые учебники, открывали новометодные школы, сами преподавали. Значительное внимание джадиды уделяли женскому образованию. Ибрай Алтынсарин был одним из первых, кто организовал училище для девушек-казашек в Иргизе. Позднее женские училища с интернатами были открыты в Тургае в 1891, в Кустанае в 1893, в Актобе в 1896.

Не отрицая успехов европейской цивилизации, представители интеллектуальной элиты пытаются провести их через призму мусульманского мировоззрения, доказывая, прежде всего себе, что ислам не противоречит, а во многом предвосхищает научно-технические открытия XX века.

В каком-то смысле джадидизм являл собой "хождение в народ". Без поддержки государства надеяться на особые успехи этого начинания было бы бесполезно. Лидер российского тюрко-мусульманского общества Исмаил-бей Гаспринский так писал в своей статье "Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения": "Да, любезные соотечественники русские, нам нужны знание и свет: так примитесь же серьезно и дайте нам света и знаний, знаний и света; иначе господство ваше, станет ниже китайского, ибо известно, что у них искусство господства доведено до совершенства и механизм его верно и мерно движется вокруг одной и той же точки в течение тысячелетий…"[22].

---

[21] Муминов, А., «Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии», *Центральная Азия и Кавказ, Издательский дом Швеция,* №4 (5), 1999.

[22] Исмаил-бей Гаспринский, «Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения», *Ислам в Российской империи,* Москва, ИКЦ «Академкнига», 2001, с.338.



Процесс инкорпорации высших слоев российского мусульманства в состав российского дворянства начался еще в екатерининское время. В результате уже к концу девятнадцатого века в России насчитывалось примерно 70 тысяч мусульман – потомственных дворян и классных чиновников (с семьями), что составляло около 5% от общего числа дворян империи. Положение мусульманской знати в казахской степи и Туркестане складывалось иначе, чем в европейской части России или в Поволжье. В азиатских районах не сложилась система сословных дворянских учреждений для мусульманской знати вплоть до 1917 года, а затем данный процесс был прерван большевистскими реформами. Кочевая знать сохраняла собственность на скот; при этом, все чаще и в больших масштабах становилась земельным собственником, благодаря российским реформам; служила на военной и гражданской службе; получала чины, ордена, звания, что, в конечном итоге, давало возможность приобрести статус личного дворянина.

Достаточно широко в новое время мусульманская знать стала заниматься предпринимательской деятельностью. И, хотя данное занятие зачастую не выходило за рамки традиционного мелкотоварного оборота и приносило скромный доход, были среди мусульманской знати и представители крупного капитала. Так, например, можно упомянуть мусульманские купеческие династии Хусаиновых в Оренбурге, Акчуриных в Казани, Дебердеевых в Уфе, семья Кошагуловых в Акмолинске. Помимо прочего, мусульманская знать часто выполняла дипломатические или чиновничьи функции[23]. К сожалению, мы не располагаем точными данными по казахской мусульманской элите, что еще раз показывает слабую разработанность проблемы социальной структуры казахского общества вообще и мусульманской в частности.

Мусульманская культура все основательнее впитывалась в поры казахского общества, а ислам постепенно становился этническим признаком, символом борьбы за освобождение от колониальной эксплуатации. Доказательством тому могут послужить многочисленные примеры.

Мы уже упоминали о том, что мусульманский похоронный обряд (жаназа) одним из первых распространился на территории Казахстана. Соблюдались пищевые ограничения и правила личной гигиены (ритуальное омовение «тахарат»). Казахи веками не употребляли алкогольные напитки, не знали азартных игр. Неукоснительно соблюдался мусульманский обряд обрезания, обряд бракосочетания (неке). Народ отмечал мусульманские праздники Ораза Айт, Курбан Айт и др.

Арабизмы в казахском языке – это слова, относящиеся главным образом к сфере религии и науки, философии и права, литературы и искусства.

---

[23] Франк, А., «Татарские муллы среди казахов и киргизов», *Культура, искусство татарского народа,* Казань, 1993, с.124-131.

Например, ақиқат (истина), ар (совесть, честь), рух или аруах (дух), махаббат (любовь), бақыт (счастье), қайыр (добро, благо), қасиет (святость, благодать), адам (человек), отан (родина), мәдениет (культура), ақыл (разум), пікір (идея, мысль), гылым (наука), мектеп (школа), кітап (книга), қалам (перо) и т.д.

Влияние мусульманства прослеживается и в казахских обычаях имянаречения (с чтением в ухо младенца "азана" – священных слов Корана). Лично-собственные имена арабо-иранского происхождения в казахском языке разделяются на две группы: а) имена, связанные с исламской религией, с именами и эпитетами божества, пророков, имамов, халифов; б) имена, образованные из разговорно-бытовой лексики. Исламская религия имела огромное влияние на антропонимию. В связи с принятием ислама изменились обычаи и традиции наречения детей, отчасти вытеснялись языческие имена, но многие из них употребляются и по сей день. Например, наряду с арабо-иранскими именами Алдаберген, Кудайберген (богом дан) употреблялись Танирберген, наряду с Камария (Луна), Шамсия (солнце) – Айдай (луноподобная), Кунай (солнце и луна) и др. Арамейские имена, т.е. имена еврейских пророков, проникли в казахский именник из арабского языка через религиозные книги или проповеди. Например, Ибраим (Авраам), Смайил (Исмаил), Даут (Давид), Жакып (Якоб), Сулеймен (Соломон), Муса (Моисей), Матыбай (Матфей). Безусловно, заимствованные имена подверглись фонетическим изменениям, в результате чего приобрели различные варианты. Например, от Авраам – Абрамбай, Ибрагим, Ибрайым, Ыбырай, Ыбыраш; от Гайша – Кайша, Айша; от Гали – Кали, Али, Уали; от Юсуп – Жусип, Нусип, Дусин, Тусип, Тусып и т.д.[24]

Многие казахские пословицы и поговорки генетически восходят к хадисам Пророка и суфийским афоризмам. Имеются исламизированные образцы обрядовых песен, айтысов, большой корпус сказок и легенд, восходящих к арабо-персидским новеллам, притчи о дервише Ходже Насреддине, а также напрямую связанные с историей ислама религиозные и романтические поэмы (қисса, хиқая).

Отношение к богатству, скоту, а также к слугам у казахов было облагорожено и поставлено под контроль этики: баи регулярно платили мусульманский "зякет" – "очистительный" налог в пользу бедных, занимались благотворительностью; по шариату нельзя было бить и истязать животных и рабов. В то же время в религии казах был более моралистом и практиком, так как в его религиозном сознании центральными были понятия «Құдайшылық» (богобоязненность) и «Адамгершілік» (человеколюбие). Темы нравственного подвига, практической религиозности, щедрой благотворительности его волновали больше, чем богословские спекуляции и абстрактная философия.

[24] Т. Джанузаков, *Ваше имя?,* Алма-Ата, Қазақстан, 1989.



Большинство из перечисленного в условиях независимости зазвучало с новой силой и с новым наполнением.

Нельзя не заметить, что отношение к исламу среди казахов в среде национальной интеллигенции было далеко неоднозначным. Достаточно вспомнить критику мусульманства и исламского духовенства со стороны Ч.Ч.Валиханова, который не видел в исламе не просто ничего позитивного, а характеризовал ислам как нечто разрушающее казахскую национальную самобытность[25]. Засилье бухарских, хивинских, казанских мулл, догмы шариата и адата, ставшие оплотом патриархально-родовых предрассудков, отрицательное влияние татаризации, арабизации на развитие казахского языка, на духовный облик нации подвергали резкой критике и деятели партии «Алаш». Газета «Казах» выступала за отделение религии от школ и от государства, против религиозного экстремизма, провозглашая равенство перед законом, отстаивая неприкосновенность личности и её свободу.

Абай и Шакарим – это вершины одухотворенного мусульманского сознания казахского народа, творчески ответившего на все вызовы новой эпохи, но и они не могли не писать о противоречиях в религиозной жизни казахов. В 38 слове «Книги слов» Абай подробнейшим образом рассуждает о ликах Всевышнего, о муллах и ишанах, об истинной и ложной вере[26].

Постепенно стало весьма популярным утверждение среди самих казахов об их арабском происхождении. Эти настроения становились особенно популярными в связи с усилением влияния в регионе таких течений как пантюркизм и панисламизм. Иметь монгольские корни в своем активе становилось как бы неудобно, а арабское происхождение, являясь на тот момент более престижным, открывало многие двери. Надо было обладать достаточным авторитетом и силой убеждения, чтобы аргументировано противостоять этому, становящемуся весьма популярным, мнению. Убедительным мог быть только человек, обладающий огромным авторитетом и славящийся своими знаниями, и этим человеком был Абай. По мнению абаеведов, мыслитель много рассуждал над этой темой. Его позиция сводилась к следующему тезису: «Нам нечего стесняться своего монгольского происхождения». Но, к огромному сожалению, работы Абая по этногенезу казахов не сохранились.

В своей философско-теологической работе «Основы мусульманства», изданной в 1910 году в Казани, Шакарим призывает систематизировать основные положения ислама, сделать понятными и удобными для преподавания на казахском языке в мектебах и для самостоятельного

---

[25] Валиханов, Ч.Ч., «Следы шаманства у киргиз*», Собр.соч. в 5-ти томах*.-Т.4, Алма-Ата, 1985; Валиханов, Ч.Ч., «О мусульманстве», *Собр.соч. в 5-ти томах*.-Т.4., Алма-Ата, 1985.

[26] Абай, Слова назидания, Алматы, Өнер, 2006, С.80-110.

изучения. Выступает в роли мусульманского экзегета, занимаясь толкованием основных положений шариата. Одним из первых Шакарим перевел отдельные тексты Корана на казахский язык. До Шакарима подобную попытку предпринял Ибрай Алтынсарин, написав в 1884 году своеобразный учебник по исламу для учащихся русско-казахских школ.

Опыт политической борьбы, помимо прочих возможностей, казахская интеллектуальная элита приобретала также участвуя в выборах, а затем в заседаниях I и II Государственной Думы. Среди казахских депутатов был один мулла – Шахмардан Кошегулов из Акмолинской области. Некоторые казахские депутаты сотрудничали с мусульманской фракцией Государственной Думы. В начале века возникли мусульманские политические партии – Иттифок-муслими, Шура-Улема, Шура-ислами, членами которых были и казахские интеллигенты.

Призывы к преодолению безграмотности, стремлению к знаниям, которые откроют путь к цивилизованному миру, помогут сохранить себя как нацию, вот основное содержание произведений казахских авторов начала века. Общественное сознание казахов было неоднозначным, представляло собой сложное явление, находившееся на перепутье истории. Это ни в коем случае не означало отказа от мусульманства, так как именно ислам к началу XX века превращается в своего рода лозунг идейного противостояния русификаторской политики, становится ведущей силой национально-освободительного движения мусульман России.

Казахские степи, вместе с расположенным севернее сибирским регионом, можно по праву считать северным «форпостом исторического распространения мусульманской религии» и в то же время «анклавом ислама», так как географически они «отдалены не только от исторической родины – Ближнего востока, но и от других ареалов его распространения»[27]. При этом на рубеже XIX – начала XX века сохранялась и все более усиливалась степень включенности региона в единое общероссийское политическое, социально-экономическое, социокультурное и со временем языковое пространство благодаря усилиям как самого государства так и его жителей. В следствии чего казахские степи оставались в зоне общероссийского воздействия еще многие годы, в том числе и на протяжении всего советского периода, сохраняя в определенном смысле данное влияние и сегодня.

Советский **период 1917-1991гг.** весьма неоднозначен в вопросе отношения к религии вообще и к исламу в частности. С одной стороны, формируется атеистическое советское государство, с другой, время от времени государство идет на уступки в отношении религиозных конфессий. В целом для советской

[27] Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири, В 3-х томах, Т.1, Тюмень, Колесо, 2007,с.12.



власти была характерна прагматическая религиозная политика, которая менялась в зависимости от политической конъюнктуры.

Чтобы как можно быстрее привлечь на свою сторону верующих мусульман, большевики в первые годы своей власти шли на большие уступки, в то же время активно вели антирелигиозную пропаганду. Например, в январе 1921 года пятница в Туркестане была объявлена выходным днем, мусульманам вернули Османский Коран, в то же время активной антирелигиозной пропагандой занимался «Союз безбожников» и другие, им подобные. Постепенно политика уступок была свернута. Уже в 20-е годы начали закрывать медресе, в 30-е арабская письменность была заменена латиницей, а в 40-е гг. кириллицей, был запрещен хадж, из личных библиотек были изъяты книги на арабском языке, многие священнослужители были арестованы и осуждены на большие сроки или расстреляны. В первые десятилетия советской власти практически повсеместно были полностью уничтожены джадиды.

В годы Великой Отечественной войны произошла резкая перемена в религиозной политике, она стала куда более гибкой. Необходимо было найти силы противостоять внешнему врагу. Одной советской пропагандистской работы становилось явно недостаточно, а религия могла укрепить дух народа, придать уверенности в неотвратимости будущей победы. В 1943 году было восстановлено Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, были открыты некоторые мечети. С 1944 года вновь разрешили хадж для избранных. После окончания войны политика в отношении религий вновь сменилась противоположным вектором.

К 70-м годам XX века в СССР была выработана устойчивая политика по отношению к зарубежным мусульманским нефтяным странам. Основой дальнейших контактов с этими странами были определенные гарантии советского руководства стабильного положения мусульманского населения в Советском союзе. Вопросы религии были смягчены, начался процесс возрождения имен средневековых мусульманских ученых, поэтов, политических деятелей, постепенно расширялась сеть религиозных учебных заведений. В советское время именно семья стала защитным механизмом, оберегающим человека от жестокостей тоталитарного режима. Уникальность ситуации заключалась в том, что многие даже в отсутствии священной книги и глубины знаний шариата сумели сохранить свою религиозную идентичность. Например, похороны по мусульманскому обычаю, мазары являли собой свидетельства сугубо личного внутреннего мира, не тронутого советской моралью. Кланово-племенные структуры прошлого позволили законсервировать национальную самость, позволившую с новой силой проявить себя в период независимости.

С 1991 года положение существенно меняется, хотя государство внимательно следит и пытается регулировать религиозную ситуацию в стране. Еще в 1990 году в Алма-Ате было образовано самостоятельное Духовное управление мусульман в Казахстане. Хотя данное управление входило в общесоветскую исламскую иерархию, оно больше не подчинялось Ташкентскому мусульманскому духовному управлению Средней Азии. Это был первый шаг к официальному признанию исламского элемента в национальном наследии казахов. Началось возвращение верующим культовых зданий, строительство новых мечетей, создана сеть исламского образования, стала издаваться исламская казахскоязычная газета «Иман», впоследствии преобразованная в журнал «Ислам алемы», активно начала публиковаться и распространяться исламская пропагандистская литература. Впервые в 1990 году Коран был опубликован в переводе на казахский язык. В процессе возрождения ислама в Казахстане заметную роль сыграли мусульманские государства. Так Саудовская Аравия помогла издать 400000 экземпляров Корана на казахском языке и обеспечила бесплатный проезд паломникам. Кувейт выделил средства на строительство в Атырау большой мечети, а также заключил ряд договоров на строительство нефтедобывающих и нефтеочистительных заводов.

Ведущим течением ислама в Казахстане является суннизм ханафитского мазхаба, характеризующийся терпимостью к инакомыслящим, использованием местного обычного права, применением в правовых вопросах свободного индивидуального суждения и суждения по аналогии. Он исповедуется не только казахами, но и уйгурами, узбеками и многими другими. Шиизм в Казахстане представлен в основном верующими азербайджанцами. Исламская община в целом представлена 17 тюркоязычными этническими группами. Кроме того, к мусульманам относятся ираноязычные таджики и курды, а также дунгане и вайнахи (чеченцы и ингуши), что составляет примерно от 61% до 75% всего населения Казахстана. По данным Духовного управления мусульман, в республике насчитывается около 9 млн. человек 24 национальностей, исповедующих ислам[28]. На различных сайтах и интернет-ресурсах можно найти данные о количестве казахстанцев-мусульман, которые колеблются в пределах от 7,5 до 11 миллионов чечловек[29]. Такой разброс в процентном выражении и цифрах вполне понятен. В Казахстане к 2003 году имелось 1648 мусульманских религиозных объединений, действовало 1534 мечети. В 2006 году эти цифры составили 1753 и 1757 соответственно. Духовное управление мусульман в настоящее время возглавляет Верховный муфтий Абсаттар кажы Дербисали, известный ученый-арабист, профессор. На Международной конференции

[28] В. Иванов и Я. Трофимов, *Религии в Казахстане*. Справочник, Алматы, Аркаим, 2003.

[29] *Ислам и его влияние на постсовесткий Казахстан*, http://yvision.kz/post/79072; *Религия в Казахстане*, http://www.kazakhstanlive.ru/country/soc/religy/; Н. Джамеков, «Экстремизм и терроризм: новые вызовы», 28 сентября 2011, http://adal-kz.info/article/экстремизм-и-терроризм-новые-вызовы.



евразийской исламской шуры он был избран первым заместителем председателя этой организации.

Республика Казахстан является светским государством, в котором не допускается создание политических партий и профессиональных союзов на религиозной основе. Религиозные объединения не должны преследовать политические цели и задачи. В то же время сегодня в Казахстане появляются политически ориентированные религиозные организации, использующие исламскую атрибутику и идеологию суннизма ханбалитского мазхаба – ваххабиты, исмаилиты и др. Набирает силу такое радикально-религиозное течение турецкого происхождения как нурсизм. В Казахстане проявляют свою деятельность такие религиозные экстремистские организации, как партия "Хизб-ут-Тахрир" ("Исламская партия особождения"), движения "Таблиги Джамаат" (общество исламских улемов), "Тирихатшилар". Эти объединения отличаются отрицанием свободы мнений в религии, фанатической строгостью при соблюдении обрядовых и правовых норм шариата, что способствует распространению радикальных идей исламского фундаментализма и вносит дестабилизирующий фактор во внутриполитическое развитие страны.

В целом для исламской общины Казахстана характерен ряд противоречий. В частности не все мусульманские религиозные объединения зарегистрированы и подчиняются ДУМК. Наличие или отсутствие регистрации дает разные цифровые данные и вносит некоторую путаницу в процесс изучения динамики конфессионального развития Казахстана. Можно проследить и другие линии напряженности. Например, в результате того, что достаточно долгое время казахи не имели собственного муфтиата, а подчинялись татарским, узбекским, таджикским имамам, возникали противоречия среди отдельных представителей духовенства различной этнической принадлежности; между казахскими имамами различных регионов Казахстана; между представителями высшего духовенства в зависимости от места получения теологического образования (будь то Египет, Тунис, Алжир, Марокко, ОАЭ; или Турция и Пакистан; или страны Центральной Азии, Россия или собственно Казахстан)[30]. Так, например, причиной распространения салафизма члены ДУМК называют промывание мозгов» казахским студентам в арабских странах и деятельность культурного центра Саудовской Аравии в Алматы.

Образовательная деятельность религиозных объединений весьма активна. Из высших религиозных учебных заведений в Казахстане действует Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Институт повышения квалификации имамов при ДУМК, Международный исламский университет «Руханият». Кроме того, практически при всех крупных мечетях действуют курсы

[30] Е.Ж. Назарбаев, «Основные тенденции развития межконфессиональных отношений в современном Казахстане», 21 Июля 2002, http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1027241100 (Опубликовано 21 Июля 2002).

по изучению основ Корана и арабского языка. Один из последних русскоязычных переводов Корана осуществила известный российский религиовед Валерия Порохова, мусульманка по вероисповеданию[31].

В силу взвешенной межконфессиональной политики казахстанского лидера, сегодня в Казахстане обеспечены практически все условия для свободного вероисповедания основных мировых религий. В сентябре 2003 года в Астане состоялся Первый Съезд лидеров мировых и традиционных религий и теперь он проводится регулярно. Участники форума приняли декларацию, в которой отметили свою приверженность таким вечным ценностям, как толерантность, истина, справедливость и любовь. Мусульманские лидеры первого форума были представлены генеральным секретарем Всемирной исламской лиги Абдаллу бен Абдель Мухсин Аль-Турки, Верховным имамом Аль-Азхар Шейхом Мухаммад Саидом Тантауи, председателем совета улемов Индии Мауланом Мухаммадом Раби Надви. То, что на призыв принять участие в форуме с каждым годом откликается все большее количество представителей фактически всех крупнейших религий мира (из Азии, Америки, Ближнего Востока и Европы), свидетельствует о международном признании Казахстана в качестве страны, развивающейся по пути демократии, последовательно выступающей за мир и межконфессиональное согласие. Подтверждением этому также служит и тот факт, что в 2011 году Республика Казахстан председательствовала в Организации Исламской Конференции.

Республика Казахстан является светским государством, в котором не допускается создание политических партий и профессиональных союзов на религиозной основе. В государственной символике и официальном протоколе отсутствуют религиозные атрибуты. Секулярный курс Казахстана, проводимый им во внутренней политике, отражается и в его международных связях. Казахстан является членом различных международных структур, в том числе европейских (ОБСЕ), и азиатских (ОЭС). Изначально была продекларирована многополюсность его внешней политики: «ориентация на Запад и Восток». Залогом успеха диалога является также постоянное изучение мирового опыта развития и взаимодействия культур, религий, особенностей государственной политики различных полиэтнических и поликонфессиональных государств по укреплению межконфессионального согласия и межэтнического единства.

В целом процессы, связанные с религиозным возрождением, следует рассматривать как объективные. Современная религиозная ситуация в Казахстане имеет тренд к усложнению, так как к традиционным религиозным конфессиям активно добавляются нетрадиционные религиозные течения, в которые активно вовлекается и казахское население. Последнее, в свою очередь, не может не вызывать опасений со стороны мусульманского духовенства.

---

[31] В. Порохова, *Коран. Перевод смыслов и комментарии,* Москва, РИПОЛКЛАССИК, 2008.



В результате распространения ислама и его проникновения во все поры повседневной и социально-политической жизни казахов, мы можем утверждать, что ислам сегодня является одним из элементов казахской идентичности, наряду с языком, родовой принадлежностью, осознанием собственного статуса как государствообразующего этноса. При этом на индивидуальном уровне возможны различные вариации идентичности, в том числе в плане осознания и характеристики места и роли ислама в казахском обществе.

БИБЛИОГРАФИЯ

АБАЙ, Слова назидания, Алматы, Өнер, 2006.

АБАШИН, С., «Ислам и культ святых в Средней Азии», *Этнографическое обозрение*, Москва, №2, 2001,с. 128-131.

БАЛАСАГУНИ Ю., *Благодатное знание,* Ленинград, 1990.

БУХАР ЖЫРАУ, «Пожелание», Поэты пяти веков.-Алматы: Жазушы, 1993.

ВАЛИХАНОВ, Ч.Ч., «Следы шаманства у киргиз*», Собр.соч. в 5-ти томах.*-Т.4, Алма-Ата, 1985.

ВАЛИХАНОВ, Ч.Ч., «О мусульманстве», *Собр.соч. в 5-ти томах*.-Т.4., Алма-Ата,1985.

ГУМИЛЁВ, Л.Н., *Меня называют евразийцем*, Алма-Ата, Жалын, 1991.

Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой, Алматы, Дайк-Пресс, 2005.

ДЖАМЕКОВ, Н. «Экстремизм и терроризм: новые вызовы», 28 сентября 2011, (Опубликовано 28 сентября 2011).

http://adal-kz.info/article/экстремизм-и-терроризм-новые-вызовы

ДЖАНУЗАКОВ, Т., *Ваше имя?,* Алма-Ата, Қазақстан, 1989.

ИВАНОВ В. и Я. ТРОФИМОВ, *Религии в Казахстане*. Справочник, Алматы, Аркаим, 2003.

ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ: ПАЛОМНИЧЕСТВО *(XIX- начало XX),* Алматы, Баспарлар ұйі, 2009.

ИСЛАМ В РОССИСКОЙ ИМПЕРИИ, Москва, ИКЦ Академкнига, 2001.

ИСЛАМ НА КРАЮ СВЕТА. *История ислама в Западной Сибири,* В 3-х томах, Т.1, Тюмень, Колесо, 2007.

ИСЛАМ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ПОСТСОВЕТСКИЙ КАЗАХСТАН, http://yvision.kz/post/79072

ИСМАИЛ-БЕЙ ГАСПРИНСКИЙ, «Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения» *Ислам в Российской империи,* Москва, ИКЦ «Акадмекнига», 2001.

ИСТОРИЯ КАЗАХСТАНА *с древнейших времен до наших дней* в 5-ти томах, Т.1, Алматы, Атамура, 1996.

ИСТОРИЯ КАЗАХСТАНА *с древнейших времен до наших дней* в 5-ти томах, Т.3, Алматы, Атамура, 2000.

КАСЫМЖАНОВ, А.Х., *Великий мыслитель из Отрара. Аль-Фараби о разуме и науке,* Алма-Ата, 1975.

ЛАНДА, Р.Г., *Ислам в истории России*, Москва, Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.

ЛИТВИНОВ, П.П., «Религиозная политика российской власти в центральной Азии», *Центральная Азия в составе Российской империи*, Москва, Новое литературное обозрение, 2008.

МУМИНОВ, А., «Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии», *Центральная Азия и Кавказ,* Издательский дом Швеция, №4 (5), 1999.

НАЗАРБАЕВ, Е.Ж., «Основные тенденции развития межконфессиональных отношений в современном Казахстане» 21 июля 2002, http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1027241100 (Опубликовано 21июля 2002).

НУРТАЗИНА, *Н., «Диуани-и Хикмет Яссави» как источник по истории духовной культуры средневекового Казахстана,* Алматы, Қазақ университеті, 1998.

НУРТАЗИНА, Н. «Признать кочевника мусульманином», 16 Января 2007 http://www.ia-centr.ru/archive/commentsfedf.html?id=325 (Опубликовано 16 Января 2007).

ОРЫНБЕКОВ, М.С., *Духовные основы консолидации казахов*, Алматы, Аркаим, 1997.

ПОРОХОВА, В.М., *Коран. Перевод смыслов и комментарии,* Москва, РИПОЛКЛАССИК, 2008.

РАХИМКУЛОВА, М.С., «След купцов Хусаиновых и мусульманского купечества на Оренбургской земле», *Край Оренбургский праведной дорогой ислама*, Оренбург, издательство «Орлит-А», 2007, с.91-96.

РЕЛИГИЯ В КАЗАХСТАНЕ, http://www.kazakhstanlive.ru/country/soc/religy/;

САБИТОВ, Н., *Мектебы и медресе у казахов*, Алма-Ата, Изд-во АН Казахской ССР, 1950.

СУЛТАНГАЛИЕВА, А., «Эволюция ислама в Казахстане», *Центральная Азия и Кавказ*, Издательский дом Швеция, №4 (5), 1999.

ТРАКТАТ О САЙРАМЕ, Астана, Изд-во НЦАиИ, 2007.

ФРАНК, А., «Татарские муллы среди казахов и киргизов», *Культура, искусство татарского народа*, Казань, 1993, с.124-131.



Kazaklarda İslâm: Yayılma Devresi, Özellikleri ve Tesiri

Prof. Dr. Svetlana Kovalskaya

ÖZET

Kazakistan'ın jeopolitik durumu birçok açıdan onun tarihini, uygarlıklar arası diyaloglara katılmasını, kültürel değerlerin mübadelesini, halklar ile devletlerin gelişmesini beraberinde getirmiştir. Açık ve engin Kazak stepleri çeşitli kültür, kavim, etnik grupların, göçebe ve yerleşik halkların, ayrıca din ve inançların kesiştiği ve etkileşimde bulunduğu bir yerdir. Kazakistan topraklarındaki dinî durumun özelliği şudur ki çeşitli dinler birbirinin yerine gelmekten ziyade birbiriyle uyuşmuştur. Bölgede çeşitli dönemlerde yan yana yaşamış altı esas din olarak Budizm, Mecusilik, Tengri, Hıristiyanlık, Maniheizm, İslâm bilinmektedir. Büyük bozkırın eski sakinlerinde olduğu gibi günümüzdeki nesillerinde de dinî özdeşlik çeşitli zamanlarda değişik şekilde kendini göstermiştir.

Günümüzde millî tarihe geniş bakış açısı, değişik sosyal ilim dalı uzmanlarının ortak araştırmalarını gerektirmektedir (tarihçi, ilahiyatçı, filozof, etnolog, kültürolog, sosyolog, siyaset bilimcisi vb.). Günümüzdeki ve

geçmişteki dinî durumu araştırmayla ilişkin konuya ilgi, özdeşliğin gelişimini araştırma tarihle bağlantılı olarak ve geçmişin ihtilaflı yorumunu önleme emeli büyük bir hızla artmaktadır.

Kazakların manevi ve dinî miras olarak neyi "hakiki" telakki edecekleri konusunda araştırmacıların fikirleri farklılaşmaktadır. Bazı araştırmacılar, Kazakların İslâm öncesi kültür hayat katmanları çoktan İslâm dairesinde eriyip gitmiştir demektedir. Diğerleri Kazak halkının manevi ve kültür hayatının ana temeli olarak İslâm öncesi inanç olduğunu ileri sürmektedirler. Bizim kanaatimize göre Kazakistan topraklarındaki İslâm'ın gelişme devrelerini analiz etmek Kazakların İslâmlaşma özelliğini iyi anlamamıza, ayrıca Kazakistan Cumhuriyeti'nin günümüzdeki haricî siyasi stratejisini ve dâhilî siyasi durumuna bu etkenin tesir etme derecesini teşhis etmeye imkân sağlamaktadır.

İslâm'ın nüfuz etme süreci birkaç yüzyıl sürmüştür. Netice itibariyle Kazaklar kendilerinin Hanefi mezhebindeki Sünni halk olduğunun bilincine varmıştır. İslâm'ın Kazakistan'da yayılmasının ilk devrelerine has özellikler İslâmlaşma sürecinin niteliğini önemli bir ölçüde belirlemiştir. İslâm en çok Kazakistan'ın güney-doğu bölgesinde daha fazla yaygınlık kazanmıştır ki bu günümüzde de kendini göstermektedir. Çeşitli kültürlerin temasları kaçınılmaz bir biçimde İslâm öncesi tüm kültürel hayata özgü senkretizm doğurmuştur. İslâm'la birleşmiş eski Türk inançları Kazak toplumunun geleneksel yaşam tarzının kültürel temelini oluşturmuştur. Göçebelerin İslâm'a girmesinde ilk evrede sufi misyonerleri büyük rol oynamıştır. Bu da göçebe ortamda gayri Ortodoks İslâm'ın tesirini önceden belirlemiş, İslâm öncesi geleneksel öğeler ile sufi anlayış organik bir şekilde birleşmiştir.

XVIII. asırdan itibaren Kazaklardaki İslâm'ın durumu daha ziyade Rusya'nın –tutarlı denilemeyecek- dinî politikası tarafından tayin edilmiştir. İlkin Kazakların dinî hayatına ilişkin statükoya uymaya çalışılmış, sonra İslâmlaşma çeşitli devlet tedbirleriyle teşvik edilmiştir. Bu daha sonraları bölgelerin İslâmlaşmasını frenleme siyasetiyle ve Kazakları Hıristiyanlaştırmak isteyen münferit teşebbüslerle değişmiştir. Bu da beklenen neticeyi vermemiştir. Sovyet devresinde din konusunda ve bu arada İslâm'a ilişkin muğlâk hareket edilmiştir. Bir taraftan ateist Sovyet devleti teşekkül edilmekte, diğer taraftan devlet ara sıra dinî inançlara taviz vermektedir. Genel olarak Sovyet iktidarına pragmatik dinî politika özgü idi ki bu da zaman zaman siyasi konjonktüre göre değişkenlik göstermiştir. "İslâm" faktörünün aktivitesi yönetime ciddi kuşku salmış ve İslâm'a ilişkin devlet politikası gittikçe daha sert tutuma dönüşmüştür. Sovyet devleti doğrudan ve dolaylı olarak dinî örgütlerin faaliyetini kontrol etmiş ve yurttaşların dinî hayatına aktif bir şekilde karışmıştır.



XX. asrın 90'lı yıllarından itibaren İslâmi dirilişten veya daha net bir ifadeyle telaffuz edersek Kazakların İslâmlaşmasında yeni bir çığırdan söz edebiliriz. Bu sürecin resmî İslâm'da, İslâm dogmasının aktivitesinde, ibadet uygulama alanında görülmesi manidardır. 1990'da Kazakistan tarihinde ilk olarak müftülük açılmıştır. Mescitlerin tamir ve inşası, İslâmi eğitim ağı oluşmuş, daha sonraları "İslâm dünyası" dergisine dönüştürülmüş Kazakça "İman" gazetesi yayımlanmaya, İslâmi propaganda içeren kitaplar basılıp dağıtılmaya başlamıştır. 1990'da ilk defa Kuran-ı Kerim Kazakçaya tercüme edilerek basılmıştır.

Kazakistan Cumhuriyeti dinî temele dayanan siyasi parti ve sendika birliklerinin oluşmasına izin vermeyen laik devlettir. Dinî birliklerin siyasi amaç ve görev gözetmemesi gerekmektedir. Ayrıca günümüzde Kazakistan'da İslâmi alametleri ve Sünnilerin Hambeli mezhebinin ideolojisini istimal eden Vahabist, İsmaili vb. siyasi yönlü dinî örgütler ortaya çıkmaktadır. Devletin nişanlarında ve resmî protokolde dinî emareler mevcut değildir. Kazakistan'ın dâhilî siyasette yürütmüş olduğu seküler çizgi onun uluslararası ilişkilerine de yansımaktadır. Kazakistan Avrupa (AGİT) ve Asya (EKO)'da birçok uluslararası kurumlara üyedir. Evvela Kazakistan Cumhuriyeti dış politikasının "Batı ve Doğu'ya yönelik" çok yönlü olduğunu ilan edilmiştir.

1995'te Kazakistan İKT (İslâm Konferansı Teşkilatı/İslâm İşbirliği Teşkilatı)'ye üye olmuş, 2011'de başkanlığını yapmıştır. Burada pragmatik yaklaşım hâkim olmuştur, zira mezkur örgütle iş birliği öncelikle İKT'nin kurumlarından biri olan İslâm Gelişme Bankasının mali yardımlar çerçevesindeki ekonomik yönelmeye ilişkindir.

İslâm'ın yayılışı ve onun Kazakların günlük ve sosyal-siyasi yaşamlarına nüfuz etmesi neticesinde denilebilir ki, İslâm artık dil, kavim, kendilerinin devlet kurucu millet olduğunun şuurunda olması gibi Kazakların kimliğini, özdeşliğini belirleyen öğelerin bir parçasıdır. Hem de İslâm'ın Kazak toplumundaki rolü ve yerini betimlemek ve kavramak dâhil olmak üzere, bireysel düzeyde özdeşliğinin çeşitli biçimi olabilir.



Islam in Kazakhs: Distribution Period, its Specialities and Influence

Prof. Dr. Svetlana Kovalskaya

ABSTRACT

The geopolitical position of Kazakhstan has determined its history, its participation in dialogues between the civilisations, its Exchange of cultural values and development of peoples and the state, in many respects. Open and wide Kazakh steps have been the ground for various cultures, tribes, ethnic groups, nomadic and settled peoples and for the religions and believes. The feature of Kazakh soils in terms of religion is that religions did not replaced one another but they co-existed. It is known that six main religions, which are Buddhism, Magi, Tengri, Christianity and Islam- co-existed from time to time in our country. The descendents have the same characteristics in terms of religion with their ancestors from time to time.



Considering the national history from a broad point of view requires the researches to be conducted by different social sciences (history, theology, philosophy, ethnography, cult urology, sociology, political sciences and etc.). with regard to conducting a research on its religious condition in the past and that of today, the purpose for prevention for contradictory of the interpretation of past increases day by day.

The researchers' opinions about what Kazakhs should consider as "basic" as a spiritual and religious heritages conflict. Some researchers state that the Kazakhs' pre-Islamic cultures and lifestyles have melted in the Islamic have already melted in the Islamic ones whole some others claim that the pre-Islamic believes of Kazakhs constitute the main basis for their spiritual and cultural lives. We believe that analysing Islam's distribution periods in Kazakhstan will make us understand the Islamization characteristics of Kazakhstan and determine its influence level over today Kazakhstan's foreign policy strategy and interior political condition.

The process of Islam's having influence continued for several centuries. As a result, Kazakhs have been aware that they are Sunni Muslim people of Hanefi school. Characteristics of Islamisation which was peculiar to the first periods of Islamisation was determined to a definite extent. Islam was more prevailing in the Southeast of Kazakhstan, which can also be seen today. The contact of many different cultures inevitably led to secterism which belongs to the Pre-Islamic cultural life. The old Turkish believes which have been combined with Islam constitute the cultural basis for the traditional lifestyle of Kazakh people. Sufi missioners played an important role in Nomadic people's accepting Islam in the first stage of Islamisation. This predetermined the high influence of anti-orthodox Islam in nomadic environment so that pre-Islamic cultural elements and Sufi understanding have had an organic combination.

As from XVIII century, the Islamic life of Kazakhs was determined by the Russian's policies regarding religion, which cannot be considered consistent. First of all, Kazakhs were enforced to obey the statuesque regarding their religious lives, and then Islamisation was encouraged together with different precautions applied by the state. Later, it was replaced with the individual efforts for preventing the Islamisation of the region and Christianisation of Kazakhs, which did not give the expected consequences. During the Soviet Union period, the policies regarding religion were unclear. Atheist Soviet Union was built on one hand and the state made compensation regarding the religious issues in some conditions. In general, Soviet unit applied a pragmatic religious policy, which changed from time to time according to conjuncture. The activity of "Islamic factor" brought serious suspect to the administration and the state had a policy regarding Islam that got stricter day by day. Soviet state, di-

rectly or indirectly controlled the activities of religious organisations and actively intervened the religious lives of its citizens.

An Islamic revival or more accurately a new period started in the Islamisation of Kazakhs in '90s in the century XX. It is meaningful that this process was observed in formal Islam, in dogmatic activities of Islam and in the field of pray implementation. Mufti's Office was opened in Kazakhstan in 90s for the first time in history. Renovation and construction of mosques started, a network for Islamic education was made, daily "Iman" was published in Kazakh language, which was changed as the journal of "İslâm Dünyası (Islamic World)" and literature was published and distributed for Islamic propaganda.

Republic of Kazakhstan is a secular state which does not allow political parties and trade unions established on religious basis to be established. Religious unions must not have religious purposes and duties. Moreover, Vehabist, Ismailist and etc. religious organisations which apply Islamic rules and adopt the ideology of Hambeli school of Sunni Islam have recently emerged in Kazakhstan. There are not religious marks in the symbols of the state and state protocol. The interior policy which is applied by Kazakhstan at home also reflects its international relations. Kazakhstan is a member state of many international organisations in Europe (OSCE) and Asia (ECO). First of all, it was declared that the foreign policy of Republic of Kazakhstan is versatile towards "West and East".

In 1995, Kazakhstan became member to OIC (Organisation of Islamic Conference) and it preceded the organisation in 2011. Here, it acted pragmatically because its relationship with the said organisation started for the purpose of economical issues within the supports provided by Islamic Development Bank, which is an institution under OIC.

As a result of distribution of Islam and its becoming influent on the daily life and social-political lives of Kazakh people, it can be said that Islam is a part of the elements which determines the language, tribes and the awareness that they have identities to establish states, which determine the identity of Kazakh people.



Роль и Место Узбекских Ученых в Развитие Исламской Цивилизации

Доктор Исторических Наук Профессор Уватов Убейдулла
Директор Международного Центра Имам ал-Бухари. Узбекистан

Нация, которая взрастила таких великих личностей, как Мухаммад аль-Хоразми, Абу Райхон Беруни, Ибн Сино, Мирзо Улугбек, Имам ал-Бухари, Имам ат-Термизи, Бахоуддин Накшбанди, Алишер Навои, внесших свой бесценный вклад в человеческую цивилизацию, прославивших на весь мир нашу страну и навечно запечателевших ее в истории, может безгранично гордиться их именами.

Ислам Каримов
Президент Республики Узбекистан

РЕЗЮМЕ

Отмечая огромную роль наших учёных в развитие мировой цивилизации Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов сказал: «Нация, которая взрастила таких великих личностей, как Мухаммад аль-Хоразми, Абу Райхон Беруни, Ибн Сино, Мирзо Улугбек, Имам ал-Бухари, Имам ат-Термизи, Бахоуддин Накшбанди, Алишер

Навои, внесших свой бесценный вклад в человеческую цивилизацию, прославивших на весь мир нашу страну и навечно запечателевших ее в истории, может безгранично гордиться их именами».

На самом деле наша земля вырастила много выдающихся мыслителей и учёных, которые внесли огромный вклад в развитие гуманитарных, естественных и точных наук. Их имена и бесценные труды хорошо известны не только на Востоке, но и во всём мире. В качестве примера можно привести древние рукописи и энциклопедические произведения биобиблиографического характера, которые содержат такие имена как ал-Бухари, ас-Самарканди, ат-Термези, ан-Насафи, ал-Кеши, ал-Паздави, ал-Хорезми, ал-Шаши, ал-Фергани, ал-Маргинани и многие другие, имеюшие непосредственное отношение к древним городам, чего нельзя сказать ни об одном другом уголке земного шара.

С достижением в республике независимости в 1991 году возникло новое и весьма примечательное выражение — «Узбекистан - родина выдающихся ученых». Именно независимость дала огромную возможность для изучения жизни и научно-духовного наследия учёных, внесших большой вклад в развитие исламской цивилизации.

Известно, что в X веке в мусульманском мире повсеместное признание получили имена шести наиболее авторитетных мухаддисов, среди которых достойное место занимают выдающиеся наши соотечественники имам ал-Бухари (810-870) и имам ат-Термизи (824-892) .

Великий имам ал-Бухари оставил человечеству колоссальное наследие. Его энциклопедические труды имеют непреходящее значение не только для мусульман, но и для всего человечества. Ибо, по мнению имама ал-Бухари, достижения человеческой мысли, сконцентрированные в науке и культуре, должны использоваться для блага и процветания всех людей. В его главном труде «Ал-Джами ас-сахих» («Сборник достоверных хадисов») с необыкновенной тщательностью собраны хадисы пророка Мухаммада, которые охватывают все стороны человеческой жизни и проповедуют высокую нравственность, любовь к Родине, честность, справедливость, призывают к борьбе с невежеством и искоренению всякого зла на земле. Что касается его другого ценного труда под названием «Ал-Адаб ал-муфрад» («Жемчужина воспитания»), то он служит воспитанию нравственно совершенного человека, необходимого для любого общества.

Что касается имама ат-Термези, то для его становления как учёного несомненно, оказал огромное влияние великий мухаддис имам ал-Бухари, который являлся его учителем и соратником. В свою очередь имам ат-Термези оставил после себя богатое научное духовное наследие.



В своих трудах ат-Термези одним из первых использовал некоторые термины относительно передачи хадисов; К примеру, говоря о достоверности каждого из них, он непременно употреблял конкретные термины: «сахийх» (правильный, достоверный), «хасан» (хороший, одобряемый), «гарийб» (странный, маловероятный), «заийф» (недостаточный, слабый) и т. д.

Среди его трудов особое место занимает фундаментальный труд “ал-Джамиъ ал-кабир” (“Большой сборник хадисов”), который также известный под названиями “ал-Джамиъ ас-сахийх”, “Джамиъ ат-Термези” или “Сунан ат-Термези”. Благодаря этому труду ат-Термези приобрел признание на всем мусульманском Востоке, и труд этот повсеместно признан одним из шести достоверных сборников хадисов пророка Мухаммада. Другим ценным сочинением имам ат-Термези является его труд “аш-Шамаил ан-набавиййа” (“Достоинства Пророка”), полностью посвященный жизнеописанию пророка Мухаммеда. Как важный и оригинальный источник о жизни и деятельности пророка Мухаммада, этот труд ат-Термези постоянно привлекает внимание ученых и исследователей всего мира.

Другим известным учёным, вышедщим из г.Термиза является ал-Хаким ат-Термези (820-912). Значение Ал-Хаким ат-Термези для науки, особенно суфизма определилось главным образом его сочинениями, число которых приближается к восьмидесяти. Изложенные в них учения о «душе», ее «состояниях» и «движениях», о способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о страдании как очищении и т. п. оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Высшим доступным человеку знанием Ал-Хаким ат-Термези считал мистический «гносис» (ма'рифа или хикма), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. В отличие от обычного знания ('илм), сводящегося к истолкованию и применению положений шариата, «гносис» постигает тайный смысл вещей и в конце концов саму «божественную сущность». Если 'илм можно обрести в процессе обучения, то ма'рифа — это милость, которую бог дарует своим избранникам. Сфера и время применения 'илм ограниченны, тогда как ма'рифа не имеет пределов. «Гносис» доступен лишь тем людям, чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к богу.

Основателем теологической школы (калам) Мавераннахра является Имам ал-Матуриди (870-944). Он является автором более десяти сочинений по различным аспектам религии ислама. Среди них наиболее известные «Китаб ат-тавхийд», «Тавийлат ал-Куран» или «Тавийлат ахл ас-сунна». «Китаб ат-тавхийд» посвящен теологическим вопросам, в нем

особенно обстоятельно разьясняются принципы теории познания (назарият ал-ма'рифа). В вопросе веры (акида) все мусульмане – сунниты ханафитского толка (мазхаба) придерживаются теологическим правилам имам ал-Матуриди.

Крупнейшим представителем суфизма в Средней Азии является Бахауддин Накшбанд (1318-1389), который является одним из основателей суфийского братства накшбандийа (хваджаган). Учение Накшбанда распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полу оседлых местных племен, прочно закрепившихся в его время в Средней Азии. Следует особо отметит, что учение Бахауддин Накшбанда хорошо известно не только в Мавераннахре, но и во многих странах мира.

Известно, что по решению Международной исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) Организации Исламская коференция город Ташкент в 2007 году был объявлен столицей исламской культуры. Весьма справедливо, что на нынешнем этапе общемирового развития и признания в Узбекистане исламских общечеловеческих идей Ташкент был удостоен этой высокой чести за огромный вклад, вложенный им в дело бережного сохранения исторических памятников исламской культуры и приумножения наследия ислама.

Вышеизложенные сведения наглядно свидетельствуют об огромном вкладе научно-духовного и религиозного наследия узбекских ученых и мыслителей в сокровищницу мировой культуры, в том числе исламской цивилизации.

Отрадно отметить, что более двадцати лет тому назад (1991 г.) на политической карте мира возникло новое независимое государство - Узбекистан и что мы, узбекистанцы, в подлинном смысле этого слова, весьма счастливый и удачливый народ, поскольку его ценность, прежде всего, определяется занимаемым местом в истории, степенью развития науки, образования и культуры, а также тем вкладом, который он внес в общемировую копилку цивилизации. С этой точки зрения общепризнанно, что наш народ является обладателем богатой и полной событиями, происходившими на протяжении тысячелетий, славной истории, носителем весьма своеобразных национальнх ценностей, научного, культурного, духовного и религиозного наследия. Отсюда, в частности, вышли известные во всем мире великие ученые, вызывавшие восхищение и удивление людей своими непревзойденными сочинениями.

Перелистывая древние рукописи и энциклопедические произведения биобиблиографического содержания, мы убеждаемся и в том, что здесь можно



встретить имена сотен и даже тысяч известных ученых, носивших псевдонимы по месту своего происхождения. Это, например, такие, как ал-Бухари, ас-Самарканди, ат-Термези, ан-Насафи, Кеши, Паздави, ал-Хорезми, Ташканди, ал-Фергани, ал-Маргинани и многие другие, имевшие непосредственное отношение к нашим городам, чего нельзя сказать ни об одном другом уголке земного шара. Эти личности вложили неоценимый вклад в мировую сокровищницу цивилизаций, прославив, тем самым, наш народ, вследствие чего мы можем высоко и гордо держать свою голову. Вот почему, куда бы нас ни забросила судьба, если узнают, что мы являемся соотечественниками и наследниками столь прославленных ученых, на нас смотрят с огромным уважением, почтением, благоговением и большим интересом.

С достижением в республике независимости возникло новое и весьма примечательное выражение — «Узбекистан - родина великих ученых». Данное словосочетание не может быть столь же равноценно использовано и по отношению к другим мировым регионам. Так, нет веских причин применить это лестное выражение к полуторамиллиардному Китаю или миллиардной Индии. Нет оснований так сказать и о весьма развитих странах мира - США, Великобритании, Германии, России, Франции, Японии и т.д.

В связи этим приводим краткие сообщения о жизни и плодотворной деятельности некоторых выдающихся ученых нашей страны, которые жили в средние века и своими ценными и уникальными трудами внесли огромный вклад в развитие исламской цивилизации.

Имам ал-Бухари (810-870)

Главная священная книга мусульман – Коран как уникальный в своем роде памятник мировой литературы имеет большое историко-культурное значение. По своим масштабам воздействия на духовное и общественное развитие народов Востока он принадлежит к культурному наследию всего человечества. Вместе с тем созданный за короткое время Коран, естественно, не смог охватить все стороны правовых и нравственных вопросов мусульманской общины. Поэтому в конце VII —начале VIII в. в идеологии ислама появляется второй после Корана источник — хадис — предание о пророке Мухаммаде, его изречения, наставления, указания, а также свидетельства его близких, родственников и сподвижников о жизни и деятельности, высказываниях и наставлениях пророка. Собирателей, комментаторов и распространителей хадисов называли мухаддисами. Хадисы вкупе с Кораном являются главными источниками мусульманского вероучения, его идейно-богословской основой.

Бурное развитие хадисоведческая наука получила в IX в., когда ученые разных стран Востока, в том числе Средней Азии, основательно занимались сбором хадисов, приводя их в научную систему. Хадисоведение зачастую становилось профессиональным занятием многих людей. С середины VIII до середины XI в. по меньшей мере около 400 авторов проводили исследования в

этой области. Позднее хадисоведение стало разветвляться на особые дисциплины.

При сборе хадисов особое значение придавалось их достоверности, так как в силу различных классовых и социальных противоречий нередко появлялись неверные, искаженные, даже выдуманные хадисы. Особая заслуга мухаддисов заключалась в том, что при сборе и изучении хадисов они тщательно их перепроверяли и записывали только после уточнения первоисточников. К X в. в мусульманском мире повсеместное признание получили имена шести наиболее авторитетных мухаддисов. Весьма примечательно, что почти все они — уроженцы Мавераннахра и Хорасана. В этой плеяде достойное место занимает имам ал-Бухари.

Среднеазиатские мусульмане многих поколений всегда гордились тем, что он родился в Бухаре — одном из самых славных городов региона, в богобоязненной, праведной и благочестивой семье. Его отец Исмаил, будучи весьма образованным человеком своего времени и страстным поклонником науки, приглашал крупных ученых, известных знатоков хадисов в качестве учителей для своего сына. Первым учителем имама ал-Бухари был внук правителя Йемена Иаман Абдулла аль-Муснадий ибн Мухаммад ибн Джаъфар.

Уже в 11-летнем возрасте ал-Бухари вступал в научную дискуссию с одним из своих учителей — Дахилом и даже исправлял некоторые ошибки, которые тот допускал в письме или устной речи.

При изучении хадисов имам ал-Бухари придерживался определенной системы, тщательно проверял достоверность каждого хадиса, его соответствие Корану и Сунне. В 16 лет он знал наизусть книги таких знаменитых мухаддисов, как Ибн ал-Мубарак и Вакиъ ибн ал-Жаррах.

В совершенстве овладев религиозными знаниями у себя на родине, имам ал-Бухари отправился в Мекку в сопровождении матери и брата Ахмада, которые, по завершении всех обрядов хаджа, вернулись домой. Он же остался там с целью дальнейшего, еще более глубокого изучения хадисов. В Мекке ал-Бухари учился у таких видных исламских богословов, как Абу ал-Валид Ахмад ибн Мухаммад ал-Азраки и Исмаил ибн Салем ас-Саид. Затем он отправляется в Медину для посещения гробницы пророка Мухаммада. Именно у могилы пророка ал-Бухари начинает писать первые свои произведения — книгу о сподвижниках Мухаммада а затем и свою знаменитую «Историю», где перечисляет многих передатчиков хадисов и «Казая ас-сахобати ват-тобъеийн».

Эти две книги дают нам достаточное представление о широчайшем кругозоре и образованности ученого, а также о том, как прекрасно знал он биографии передатчиков хадисов. Например, Абу Саид Махмуд аш-Шафеи говорил: «Мне довелось слышать высказывания более 30 ученых Египта,



которые утверждали, что книгу «История» имама аль-Бухари должен знать каждый мусульманин на этом свете».

Прожив год в Медине, ал-Бухари отправляется путешествовать с целью собирания и изучения хадисов. Пять лет его жизни протекли в Басре, неоднократно он бывал в Мекке, где каждый раз встречался с многочисленными мухаддисами и учеными. Дважды ученый посещал Сирию, Египет, Катар, шесть лет провел в Хиджазе, много раз бывал в Куфе и Багдаде. Ал-Бухари нередко предпринимал длительные и изнурительные поездки только ради того, чтобы встретиться хотя бы с одним мухаддисом. Плодом его многолетних глубоких исследований явился труд, включающий биографические данные о 1080 богословах, у которых имам ал-Бухари непосредственно брал хадисы.

Где бы ни бывал этот прославленный еще при жизни ученый, его встречали с радостью и почтением. И его честь организовывались собрания ученых мужей. Абу Сахл Махмуд Ибн Наср писал: «Я побывал в Басре, Шаше, Хиджазе, Куфе. В этих городах я встречался с учеными. Я не видел там ни одного человека, который считал бы себя выше имама ал-Бухари». Во многом поразительные успехи ал-Бухари как собирателя хадисов были определены новизной и совершенством научно исследовательской методики, примененной им. «Я, -подчеркивал он, -не писал так,.! как это делали предшествующие мне авторы. Я прежде всего спрашивал имя передатчика, узнавал, к какой семье он принадлежит, честен ли, каковы его способности». Если те или иные факты вызывали сомнения, то имя соответствующего мухаддиса не включалось в список передатчиков. Мухаммад ибн Набий по этому поводу вспоминал: «Как-то у аль-Бухари спросили о том, каким методом он пользовался при сборе хадисов». Он ответил: «Я выбросил десять тысяч хадисов одного ненадежного передатчика, чтобы мои сведения были достоверны».

Начитанность и общая эрудиция ал-Бухари не могут не вызывать глубого восхищения. Достаточно сказать, что он, например, знал наизусть почти все хадисы, зафиксированные крупнейшими мухаддисами, и их соответствующие суждения.

Природа одарила имама ал-Бухари гениальными врожденными способностями, необычайной памятью. Он всегда защищал правду и резко выступал против тех, кто искажал истину. Он был очень скромен, никогда не стремился к нарочитой славе. Единственной его страстью и целью в жизни было служение Аллаху, истине. Не гоняясь за суетными благами этого мира, за богатством, ученый оказывал щедрую моральную и материальную поддержку тем, чьи помыслы были действительно направлены на получение знаний, утверждение истины. На протяжении всей своей жизни страстно и бескомпромиссно он защищал знания. После возвращения имама в родную Бухару вокруг него сплотилось много людей, искренних подвижников

мудрости и знания. В мечети и дома он неустанно распространял Сунну пророка. Его авторитет по вопросам, касающимся хадисов, был общепризнан и непререкаем.

Однажды эмир бухарский Халед ибн Ахмад аз-Зухли послал за имамом ал-Бухари с распоряжением явиться к нему во дворец со своими трудами. Ученый ответил посланнику: «Скажи эмиру, что я не буду унижать знание и не приведу его к дверям дворца». Услышав такой дерзкий ответ, эмир пришел в гнев и приказал имаму покинуть Бухару. Трудно, очевидно, привести другой пример подобного мужества. Ради знания и истины он как настоящий ученый готов был пожертвовать всем.

Покинув родной город, имам ал-Бухари отправился в Самарканд. Дойдя до села Хартанг, он остановился у родственников. Здесь до него дошли слухи о колебаниях и спорах, возникших среди жителей Самарканда по поводу возможности допущения его въезда в этот город. Это глубоко ранило чуткую душу ученого, причинив ему тяжкие страдания, и скоро его не стало.

Великий имам оставил после себя колоссальное наследие. Значение его энциклопедических трудов для мусульман непреходяще. Ал-Бухари любил повторять слова пророка Мухаммада: «Умерший человек останется жить среди людей только в тех случаях, если он оставит после себя науку, которой они воспользуются...»

Ученый мечтал о таком будущем, когда знание будет служить человеку, создавая изобилие на земле, ибо все в мире создано для человека, и то, что создает сам человек, также является общественным достоянием. По мнению имама ал-Бухари, достижения человеческой мысли, сконцентрированные в науке и культуре, должны использоваться для блага и процветания всех людей.

Самое ценное в человеке, согласно ал-Бухари,— это его высокая нравственность и чистая совесть. В 270-м хадисе, приведенном им в «Аль-Адаб ал-Муфрад» («Жемчужины благонравия»), сказано: «На весах жизни самое дорогое —чистая прекрасная человеческая- нравственность». В 288-м хадисе записано, что четыре качества, данные человеку, «не повредят ему и должны сопуствовать ему всю жизнь. Это высокая нравственность, правдивость, честность и чистая пища».

В своем главном труде «Ал-Джами ас-Сахих» («Сборник достоверных хадисов») ученый обращает особое внимание на необходимость развития науки, руководствуясь в первую очередь теми положениями Корана, в которых говорится, что всевышний Аллах «поднимает достоинство того, кто вредит, и того владеет ученостью — ведь Всемогущий Аллах велел нам просить у него повысить знания» (Сура 58. Препирательство, аят 11). Причем важно заметить, что понятие «знание» охватывает здесь все области науки и

культуры. Ал-Бухари считал, что «как нет предела для познания Великого Аллаха, так и учености нет предела, то есть она бесконечна в своих открытиях».

Творческое наследие имама ал-Бухари было всегда неиссякаемым источником мудрости для ученых всего мира, в том числе и западных. Хадисы пророка, собранные ученым, отражают все стороны человеческой жизни и проповедуют высокую нравственность, любовь к Родине, честность, справедливость, призывают к борьбе с невежеством и искоренению всякого зла на земле. Не может никого оставить равнодушным хадис из «Ал-Адаб ал-муфрад», в котором сказано, что человек должен быть неизменно великодушным и добрым по отношению к своему соседу, не причинять ему боль и страдание.

Этот неутомимый исследователь хадисов пророка Мухаммада всегда поражал людей своей ученостью, культурой и добротой. Он мечтал об избавлении людей от страданий — последствий зла, несправедливости и невежества. Для имама ал-Бухари знание - богатство, цена которого выше любых драгоценностей. Он считал, что наиболее состоятелен тот, кто много путешествовал, учился и больше всех знает. Деньги приносят добро их обладателю лишь в том случае, если используются для достойных дел, знания же всегда обогащают людей, поднимают их культуру. Об этом сказано в хадисе, приводимом в главе «Китабул-илм» из «Ал-Джами ас-Сахих»: «Можно позавидовать двум качествам человека: первое — когда Аллах дает ему богатство и делает для него легким его расходование на благие дела, и второе - когда дает ему мудрость и тот следует ей и учит этой мудрости людей».

В книге «Ал-Джами ас-Сахих» примечательны следующие высказывания пророка: «Мусульманин с мусульманином — словно единое здание, где взаимно поддерживаются все его части» И далее: «Однажды подошел к Пророку один человек с просьбой помочь ему. Пророк повернулся в сторону сидящих мусульман и сказал: «Удовлетворите просьбу вашего брата получите вознаграждение Аллаха». Согласно ал-Бухари, взаимопонимание, сотрудничество и дружба во имя мира, торжества высокой морали и справедливости — это те принципы, на которых всегда должны строиться отношения между людьми.

Всемирно известная книга этого выдающегося ученого — «Ал Джами ас-Сахих» — итог поистине титанической работы. Она состоит из 160 разделов и 3450 глав. В нее ал-Бухари включил хадисы от 283 передатчиков. К ней написано более 100 комментариев (многие из них остались рукописными), к которым в свою очередь — многочисленные глоссы и сокращенные варианты. Многие ученые переписывали этот труд полностью или частично. Некоторые же каллиграфы переписке этой книги посвящали всю свою жизнь.

В книгохранилище Института востоковедения им. Беруни имеется много изданий знаменитого «Сахиха», вышедших в свет в Каире, Бомбее, Дели, Стамбуле. Что же касается рукописей, то их общее число достигает здесь десяти полных и неполных экземпляров.

Празднование 1998 году 1225-летнего (по хиджре) юбилея имама Абу Абдуллы ибн Мухаммада ибн Исмаила ал-Бухари стало событием международного значения. В книге –альбом, посвященной этому юбилею Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов отметил: «Хазрат имам ал-Бухари первым в мусульманской истории возродил истинный смысл хадисов пророка Мухаммада. В какой бы стране мусульманского мира не поминалось имя имама ал-Бухари, то в первую очередь на память приходит священное имя Мухаммада ибн Исмаила, хотя в древней Бухаре родились и выросли сотни ученых, носивших имя ал-Бухари. Независимость вернула нам имена десятков и сотен ученых и мыслителей, таких как имам ал-Бухари, которые внесли большой вклад в развитие ислама, богословия и восточной философии. В связи с юбилеем по инициативе Президента Ислама Каримова возведен величественный мемориальный комплекс у гробницы Имама ал-Бухари, посещение которого мечтает каждый мусульманин.

Имам ат-Термези (824-892)

Среди мухаддисов достойное место занимает имам Абу Иса Мухаммад ат-Термези. Полное имя этого мухаддиса Мухаммад ибн Иса ибн Савра ибн Муса ибн ал-Даххак Абу Иса ас-Суллами ал-Буги ат-Термези. Родился он в 210 г.х. (824 г.) в селе Буг – ныне Шерабадский район Сурхандарьинской области Республики Узбекистан близ Термеза, в небогатой семье. По свидетельству письменных источников и исторических памятников, в то время Термез, подобно Бухаре, Самарканду, Насафу и Хорезму, был одним из крупных центров науки и культуры мусульманского Востока. Не случайно первоначальное образование ат-Термези получил в этом городе, где прошли его детские и юношеские годы. Своими редкими способностями, хорошей памятью и жаждой к знаниям он резко выделялся среди сверстников. С раннего возраста ат-Термези проявил большой интерес к различным наукам, особенно к изучению хадисов Пророка. В дальнейшем для совершенствования своих знаний он совершал длительные поездки по странам Востока, долгое время жил в Мекке и Медине. Во время путешествий он встречался со многими известными учеными, учился у таких выдающихся мухаддисов, как имам ал-Бухари, имам Муслим, имам Абу Дауд, Кутайба ибн Саъийд и др.

Большое влияние на ат-Термези, несомненно, оказал великий мухаддис имам ал-Бухари, который являлся его учителем и соратником. По сообщению источников, встреча двух великих мухаддисов состоялась между 863-868 гг. в Нишапуре, где ал-Бухари жил и преподавал хадисы в медресах после возвращения из путешествий по странам Востока. Во время их



многочисленных бесед состоялись научные дискуссии, о пользе которых ат-Термези с большой благодарностью вспоминал в своем главном труде “ал-Джамиъ ал-кабир” (“Большой сборник хадисов”). Тесное сотрудничество двух ученых, надо полагать, началось с этого времени и плодотворно продолжалось до смерти имама ал-Бухари (в 870 г.). О крепкой приверженности ат-Термези к своему учителю и соратнику свидетельствует арабский историк Шамсуддин аз-Захаби (1274-1348), автор известного труда “Тазкират ал-хуффаз” (“Книга о хафизах, знающих Коран наизусть), где он приводит слова одного местного ученого: “Так сильно оплакивал ат-Термези смерть своего учителя ал-Бухари, что окончательно ослеп и до конца жизни жил слепым”.

В свою очередь у ат-Термези были многочисленные ученики в различных городах Востока, среди которых выделялись такие крупные ученые, как Абу Хамид ал-Марвази, Ахмад ибн Юсуф ан-Насафи, Абу-л-Харис Асад ан-Насафи, Макхул ибн Фадл, Хайсам ибн Кулайб аш-Шаши, Абу-л-Хасан ас-Самарканди и многие другие. После возвращения из путешествий по странам Востока ат-Термези занимался творческой работой и воспитанием учеников. Умер имам ат-Термези в 279 г. х. (892 г.) в родном селении Буг, где и был похоронен. Место его погребения считается священным и является местом посещения верующих.

Имам ат-Термези оставил после себя богатое научное духовное наследие. В течение всей жизни он скрупулезно собирал хадисы и проделал громадную работу по их научному и систематическому изложению. Ряд трудов ат-Термези посвящен непосредственно хадисам и их различным аспектам. Прежде всего следует отметить его, упомянутый выше, фундаментальный труд “ал-Джамиъ ал-кабир” (“Большой сборник хадисов”), также известный под названиями “ал-Джамиъ ас-сахийх”, “Джамиъ ат-Термези” или “Сунан ат-Термези”. Благодаря этому труду ат-Термези приобрел признание на всем мусульманском Востоке, и труд этот повсеместно признан одним из шести достоверных сборников хадисов пророка Мухаммада. К этому труду ат-Термези написан ряд комментариев, и как ценный источник он неоднократно переиздавался.

Другим ценным сочинением имам ат-Термези является его труд “аш-Шамаил ан-набавиййа” (“Достоинства Пророка”), полностью посвященный жизнеописанию Пророка. Как важный и оригинальный источник о жизни и деятельности Пророка Мухаммада, этот труд ат-Термези постоянно привлекает внимание ученых и исследователей всего мира. К нему составлены комментарии на арабском, персидском и других языках. Кроме того, труд переведен на турецкий, персидский и узбекские языки. В Ташкенте в библиотеке Управления мусульман Узбекистан имеется ценная рукопись «аш-Шамаил ан-набавиййа», относящаяся к XV в. В 1980 г. она была издана по заказу упомянутого Управления с кратким предисловием, написанным покойным муфтием Зияуддинханом ибн Ишаном Бабаханом. Этот труд ат-

Термези, состоящий из 408 хадисов, можно сказать, является подробным жизнеописанием пророка Мухаммада. Первая часть хадисов целиком посвящена описанию внешности Пророка. Согласно автору, это был человек среднего роста — не длинный, не короткий, плечистый; руки мясистые, покрытые волосами; ладони широкие, нос с острой, еле заметной горбинкой; лоб широкий, глаза большие и т. д.

Вторая часть хадисов характеризует внутренний мир Пророка, его нравственные и человеческие качества: он — идеал нравственности — был одинаково вежлив в обращении со всеми, как со взрослыми, так и с детьми, с женщинами и мужчинами, богатыми и бедными; в быту и семейных делах он был активным помощником своих жен; он прощал виновных, когда они просили прощения, был корректен со всеми, первым обращался с приветствием к людям, которых встречал и т. д.

Некоторая часть этих хадисов встречается и в трудах других авторов, однако они разбросаны, изложены бессистемно. Особая заслуга ат-Термези заключается в том, что с большим усердием и тщательностью он собрал все свои хадисы на эту тему в единую книгу, что, безусловно, делает его труд весьма ценным по сравнению с аналогичными трудами других авторов.

Кроме отмеченных двух известных сочинений, ат-Термези составил еще около десяти трудов по различным отраслям науки, К их числу относятся: «ал-Илал фи-л-хадийс» («Отклонения в хадисах»), «Рисала фи-л-хилаф ва-л-джадал» («Трактат по разногласию и диалектике»), «ат-Та'рих» («История»), «Китаб аз-зухд» («Книга о благочестии»), «Асма ус-сахаба» («Имена сподвижников пророка»), «ал-Асма ва-л-куна» («Имена и прозвища») «Китаб ал-Осар ал-мавкуфа» («Книга об отдельных преданиях»); К сожалению, большинство из них по различным причинам до наших дней не сохранилось. На основании названий трудов ученого, можно сделать вывод о том, что его интересы были весьма разнообразны.

Труды ат-Термези, кроме хадисов, затрагивали еще ряд отраслей гуманитарных наук (особенно филологии, истории и т. д.) и поэтому многие исследователи его творческого наследия считают ат-Термези не только выдающимся мухаддисом, но и авторитетным филологом, внесшим значительный вклад в развитие литературного арабского языка. Кстати сказать, все свои труды имам ат-Термези писал только на арабском языке. В них немало факткческого материала об исторических событиях тех времен, ценные сведения об ученых, мухаддисах и богословах, живших и творивщих в той эпохе. В своих трудах ат-Термези одним из первых использовал некоторые термины относительно передачи хадисов; К примеру, говоря о достоверности каждого из них, он непременно употреблял конкретные термины: «сахийх» (правильный, достоверный), «хасан» (хороший, одобряемый), «гарийб» (странный, маловероятный), «зайиф» (недостаточный, слабый) и т. д.



Труды ат-Термези, особенно приведенные в них хадисы, имеют большое воспитательное и нравственное значение, ибо они призывают людей, с одной стороны, к доброте, благородству, милосердию, справедливости, честности, взаимопониманию, уважению в отношении женщин и родителей и т. д., а с другой,— резко осуждают обман, ложь, лицемерие, высокомерие, вражду, предательство, насилие и другие отрицательные явления. Поэтому интерес к личности и деятельности этого ученого не случаен. Сейчас же когда коренным образом меняется наше отношение к религии, к ее богатому культурному наследию, обращение к его трудам вполне оправдано. До сих пор в исламских учебных заведениях мира труды имама ат-Термези относятся к числу основных учебных пособий и являются настольной книгой для многих ученых, а также религиозных, общественных и государственных деятелей мусульманских стран. После приобретения независимости над гробницей имам ат-Термези построен великолепный мемориальный комплекс в дань уважения его светлой памяти. А также следует отметить, в 1990 году благодаря поддержке Президента И.А.Каримова у нас широко, с участием зарубежных ученых, был проведен 1200-летний юбилей великого *мухаддиса* имама Абу Иса Мухаммада ат-Термези. В память об этой дате в Ташкенте была проведена международная научная конференция на тему «Наследие имама ат-Термези и современность», участникам которой И.А. Каримов направил приветственное послание со словами о том, что сегодня духовное наследие имама ат-Термези обрело свою ценность не только у представителей религии, но и в мировом масштабе среди ученых и широких слоев населения. Его произведение “Ал-Жомиъ ас-сахих” и по нынешний день считается одним из главных источников в хадисоведении. Непревзойденные качества этого великого ученого и религиозного деятеля того времени и сегодня способствуют позитивному решению возникающих задач.

Ал-Хаким ат-Термези (820-912)

Его полное имя Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ал-Хаким ат-Термези – крупнейший представитель среднеазиатского суфизма, а также фикха и истории. Родился в городе Термезе. Согласно «автобиографии», он с восьми лет усердно занимался религиозными науками. Двадцати восьми лет от роду отправился в Мекку. Вернувшись из паломничества, Ал-Хаким ат-Термези стал на суфийский путь: уединялся от людей, умерщвлял плоть, изучал мистические трактаты. Среди его суфийских учителей называют известных среднеазиатских шейхов Абу Тураба ан-Нахшаби, Йахйу ал-Джалла', Ахмада б. Хадра-вайхи и др. Большую роль в судьбе Ал-Хаким ат-Термези сыграла его жена, очевидно полностью разделявшая его взгляды. Проповеди и сочинения Ал-Хаким ат-Термези, прежде всего «'Илал аш-шари'а» и «Хатм ал-аулийа'», в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о «любви к богу», о различных категориях мистиков, о «печати святых», существующей наряду с «печатью пророков», вызвали недовольство некоторых факихов и власть

имущих. Спасаясь от их гонений, Ал-Хаким ат-Термези вынужден был перебраться в Балх, затем в Нишапур, где приобрел многочисленных сторонников. Когда в результате изменения политической ситуации противники Ал-Хаким ат-Термези вынуждены были эмигрировать, он смог вернуться в родной город. Там он и умер, окруженный многочисленными учениками и последователями. Среди них заслуживают упоминания в первую очередь Абу 'Али ал-Джузджани и Абу Бакр ал-Варрак.

Значение Ал-Хаким ат-Термези для науки, особенно суфизма определилось главным образом его сочинениями, число которых приближается к восьмидесяти. Изложенные в них учения о «душе», ее «состояниях» и «движениях», о способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о страдании как очищении и т. п. оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Высшим доступным человеку знанием Ал-Хаким ат-Термези считал мистический «гносис» (ма'рифа или хикма), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. В отличие от обычного знания ('илм), сводящегося к истолкованию и применению положений шариата, «гносис» постигает тайный смысл вещей и в конце концов саму «божественную сущность». Если 'илм можно обрести в процессе обучения, то ма'рифа — это милость, которую бог дарует своим избранникам. Сфера и время применения 'илм ограниченны, тогда как ма'рифа не имеет пределов. «Гносис» доступен лишь тем людям, чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к богу. Такими людьми Ал-Хаким ат-Термези считал суфийских «святых». Именно «гносисом» они отличаются от прочих верующих.

Вероятно, Ал-Хаким ат-Термези был первым, кто теоретически обосновал суфийские представления об аулийа', почти уравняв их «в правах» с «посланниками» (русул) и «пророками» (анбийа'). Его идеи о соотношении «пророчества» и «святости», об иерархии «святых» в суфизме получили развитие у таких ученых как Ибн 'Араби, который нередко включал в свои сочинения большие фрагменты из трактатов Ал-Хаким ат-Термези.

Как отмечают исследователи, Ал-Хаким ат-Термези был, вероятно, знаком с буддийскими, христианскими и манихеискими учениями, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Отдавая должное глубине его знаний и широте кругозора, современники дали ему почетное прозвище ал-Хаким (Мудрец).

После приобретения независимости в 1991 году в Узбекистане было уделено большое внимание научному и глубокому изучению жизни и творчества Ал-Хаким ат-Термези. Некоторые труды ученого были переведены на узбекский язык, в результате чего они стали достоянием широкой общественности. А также заново был перестроен мемориальный комплекс Ал-Хаким ат-Термези который стал местом посещения многих мусульман.



Имам ал-Матуриди (870-944)

Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ал-Ханафй ас-Самаркандий - основатель школы в каламе, последователи которой назывались матуридитами (ал-матуридийа) родился в селении Матурид (или Матурит), близ Самарканда. Исламским наукам – каламу и фикху учился у ханафитских ученых в Самарканде, где впоследствии сам преподавал фикх и калам. Умер в Самарканде. Учение ал-Матуриди получило распространение преимущественно среди ханафитов Мавераннахра. Ал-Матуриди приписывают трактаты в опровержение каррамитов, рафидитов и му'тазилитов. Ряд вопросов калама он и его последователи решали в духе аш'аритских представлений о реальности и извечности сущностных атрибутов бога (знания, могущества и т. п.), об извечности Корана в отношении его «смысла» и возникновении его во времени в отношении словесного выражения этого смысла, о возможности лицезрения бога праведниками в потустороннем мире без уточнения характера такого лицезрения, о том, что все человеческие действия «творятся» богом и что человек «присваивает» их (касб) благодаря своей воле и способности. Однако в отличие от аш'аритов ал-Матуриди и его последователи признавали извечность не только сущностных атрибутов бога, но и атрибутов действия, вслед за му'тазилитами подчеркивали наличие у человека свободы выбора (ихтийар), в частности способности выбирать между двумя противоположностями (ал-истита'а ли-д-диддайн), в духе «крайних» мурджиитов сводили веру к словесному признанию Аллаха, не связывая ее с какими-либо деяниями, религиозными обрядами и т. п.

Он является автором боле десяти сочинений по различным аспектам религии ислама. Среди них наиболее известные «Китаб ат-тавхийд», «Тавийлат ал-Куран» или «Тавийлат ахл ас-сунна». «Китаб ат-тавхийд» посвящен теологическим вопросам, в нем особенно обстоятельно разьясняются принципы теории познания (назарият ал-ма'рифа). В вопросе веры (акида) все мусульмане – сунниты ханафитского толка (мазхаба) придерживаются теологическим правилам имам ал-Матуриди. Тем не менее следует отметить, что жизнь и творчество имам ал-Матуриди протекала в основном в Самарканде, он никуда не выезжал как многие другие учение того времени. Видимо поэтому его труды и теологические учения не распространились за пределами Мавараууннахра. После его смерти известный учений из Насафа Абул Муъин ан-Насафи (1027-1114) духовный (заочный) ученик Имам ал-Матуриди – ознакомившись с богатым и ценным научном наследием имам ал-Матуриди широко распространил его учения, можно сказать, по всему мусульманскому миру. В своем главном труде «Табсират ал-адилла фи усул ад-дийн ала тарикати Аби Мансур ал-Матуриди» он по всем пунктам разьяснил сущность и основные положения учения имам ал-Матуриди, что сыграло большую роль в распространении научного духовного наследия имам ал-Матуриди во всех частях мусульманского мира.

Благодаря независимости Узбекистана внимание жизни и творчеству имам ал-Матуриди коренном образом изменилось. О них написано много статей и брошюр, исследователями Республики широко ведутся научные работы, защищены несколько диссертацие по данным вопросам. В 2000 году по решению правительство Узбекистана в Республике широко отмечалось 1130 летия со дня рождения ученого. В Ташкенте и Самарканде прошли торжественные мероприятия и была организована международная конференция с участием многочисленных зарубежных ученых, изучающих жизни и научно духовного наследия имам Абу Мансур ал-Матуриди.

Бахауддин Накшбанд (1318-1389)

Бахауддин Мухаммад ибн Бурханаддин Мухаммад ал-Бухари, широко известный' как Ходжайи бузург и Шахи накшбанд— крупнейший представитель среднеазиатского суфизма XIV в. От его ремесла (накшбанд — чеканщик) происходит название суфийского братства накшбандийа, вместе с тем традиция братства не считает его основателем: он — пятый в цепи руководителей накшбандийа. Духовным основателем (и первым в линии силсила) накшбандийа считается ходжа Юсуф ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), который воспитал ал-Гиждувани — основателя школы хʷаджаган.

Накшбанд родился в семье ремесленника в селении Касри хиндуван (впоследствии переименованном в его честь в Касри 'арифан), умер в родном селении. Его отец был ткачом и чеканщиком (накшбанд). Основную роль в судьбе Накшбанд сыграл дед, имевший прочные связи с суфиями, он и пробудил у внука интерес к мистике. Первым наставником Накшбанд был шайх Мухаммад Бабайи Самаси, который незадолго до смерти (ум. в 1340 г.) приказал своему халифу Амиру Сайиду Кулалу (ум. в 1370 г.) взять Накшбанд к себе в ученики, ввести в общество дарвишей ходжаган и обучить его правилам их мистического Пути. Согласно традиции братства, Накшбанд прошел духовную инициацию (руханийа) с помощью Абдулхалика ал-Гиджувани, которого он увидел во сне и который направил его к Сайиду Кулалу, но Накшбанд пришел к последнему как увайси, т. е. мистиком, постигшим истину Пути без помощи руководителя. В то же время, согласно устойчивой легенде, получившей отражение в Макамати Амир Сайиид Кулал Шихабаддина ибн бинти Амир Хамзы (XV в.) и Анис ат-талибин ва 'уддат ас-саликин (или Макамати Бахауддин Накшбанд) Салаха ибн Мубарака ал-Бухари (XIV в.), Накшбанд сам пришел к нему, убедившись в тщете всего мирского. Затем в течение семи лет он проводит в услужении у 'Арифа Диггирани, после чего обучается у местных шайхов Касим-шайха и Халил-ата (у последнего в течение 12 лет). Почти всю жизнь Накшбанд прожил в Бухаре и окрестных селениях. Дважды совершил хаджж.

В источниках Накшбанд представлен проповедником довольства малым и добровольной бедности (он зарабатывал на хлеб своим трудом,



довольствовался старой циновкой и разбитым кувшином и считал грехом для суфия иметь слуг или рабов). После смерти Накшбанд постепенно был признан святым и ходатаем перед богом, чудодеем и покровителем Бухары. Накшбанд был канонизирован, и его культ получил широкое распространение как в Средней Азии, так и в сопредельных странах, а мавзолей над его могилой, воздвигнутый в 1544 г. Шайбаниханом 'Абд ал-'Азизханом, стал исключительно популярным местом паломничества: считалось, что трехкратное посещение его могилы заменяет хаджж в Мекку и Медину.

Встав во главе общины, идущей по Пути ходжаган, Накшбанд заложил организационные основы будущего братства накшбандийа, которые окончательно оформились уже при его преемниках. Он возродил и продолжил традиции и взгляды 'Абдулхалика ал-Гидждувани, воспринявшего идеи течения маламатийа и соединил в своем учении положения двух школ местного мистицизма - Ахмада ал-Яссави (ум. в 1166 г.) и 'Абдулхалика ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.). Учение Накшбанд распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полу оседлых местных племен, прочно закрепившихся в его время в Средней Азии.

Накшбанд отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения (сама') с музыкой, пением и танцами, громкий (джахр) зикр. Он считал бесполезной силсилат ал-барака («цепь благодати»), передающей святость руководителю братства от его основателя, т. к. барака даруется любому мистику непосредственно богом, отсюда его отрицание необходимости «видения патрона» во время медитации (мушахада). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, и жизнь-синобиум в обители - его основные требования. Суфий должен строго следовать сунне Пророка, его сподвижников и выполнять все предписания шари'ата. Основа пути Накшбанд — страстное влечение к Истине и тихий (хафи, хафийа) зикр («Выбей, вырежи в своем сердце поминание имени божьего»). Тихий зикр может быть также коллективным. К восьми принципам (калимат-и кудсийа) ал-Гидждувани он добавил еще три (эти одиннадцать положений стали основными принципами братства накшбандийа): 1. Вукуф-и замани— временная остановка. Постоянный контроль за тем, как суфий проводит свое время: если праведно, пусть благодарит бога, а если неправедно, то в соответствии с содеянным пусть просит прощения. 2. Вукуф-и 'адади— остановка для исчисления. Контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный зикр отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой. 3. Вукуф-и калби — сердечная пауза. Представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме бога.

После приобретения независимости Республики Узбекистан в 1993 году был проведен юбилей по случаю 675 летия со дня рождения одного из основоположников суфийского братства Бахауддина Накшбанда. В свези с юбилеем возведен величественный мемориалный комплекс над могилой ученого не далеко города Бухары.

Махмуд аз-Замахшари (1075-1144)

Следует отметить еще одну важную особенность вопроса, связанный с огромным вкладом узбекских ученых в развитие исламской науки и культуры, в целом исламской цивилизации. Дело в том, что вышеуказанные прославленные в научном, духовном и религиозном отношениях ученые, достигшие мировой известности, вышли не только из имёющих многовековую историю древних и седоволосых городов - Бухары, Самарканда, Насафа (Карши), Термеза, Хивы, Шаша (Ташкента), Кеша (Шахрисабза), Маргилана и других городов, но и из отдаленных кишлаков нашего отечества. Яркий тому пример - селение Замахшар в Хорезме со своеобразной древной историей и культурой, где почти десять веков тому назад (в 1075 г.) на свет появился ученый-хорезмиец Махмуд аз-Замахшари.

Несмотря на физическое увечье (из-за неизлечимого недуга он с детства был лишен одной ноги), он своим блестящим умом, высокими научными достижениями и гениальностью обрел мировую известность. Современники наделяли его весьма лестными эпитетами и прозвищами: "*Устоз уд-дунйо"* («Учитель всего мира»), *"Устоз ул-араб вал-ажам"* («Учитель арабов и неарабов»), *"Фахру Хаворазм"* («Гордость Хорезма»), *"Каъбат ул-адаб"* и, в том числе, *"Жоруллох" (*«Сосед Аллаха»). Ни одного ученого в мире так не величали, что свидетельствует о высочающим уважении к нашему соотечественнику и его необыкнавенному авторитету.

Следует отметить, что с начала IX века на территории нынешного Узбекистана появляются крупные научные и культурные центры, где трудятся большая группа крупных ученых, как видно из выщеуказанных примеров по различным наукам ислама. И среди этих работ исследования велись и в рамках арабского языка и его грамматики (на котором писали свои труды не только ученые гуманитарных наук, но и ученые естественных и точных наук. Из них можно назвать Мухаммад ал-Хорезми, Ахмад ал-Фаргани, Абу Райхан ал-Беруни, Абу Али ибн Сина и др.) Благодаря кропотливому труду наших ученых была разработана грамматические вопросы (синтаксис, морфология, лексикография) и этимология арабского языка.

Здесь, прежде всего, следует указать книги хорезмийца Абул Касым Махмуда аз-Замахшари (1075-1144 гг.). Его произведения "Ал-муфассал", "Мукаддимат ал-адаб", "Ал-Анмужаз", посвященные глубокому разбору грамматики арабского языка, и являлись учебными пособиями по изучению



арабского языка как на Востоке, так и в Европе. Его же произведение “Асос ал-балога” (“Основы ораторского искусства”) также посвящено арабскому языку, использованию и подбору арабских слов для общественных выступлений.

Известно, что по решению Международной исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) Организации Исламская коференция город Ташкент в 2007 году был объявлен столицей исламской культуры. Весьма справедливо, что на нынешнем этапе общемирового развития и признания в Узбекистане исламских общечеловеческих идей Ташкент был удостоен этой высокой чести за огромный вклад, вложенный им в дело бережного сохранения исторических памятников исламской культуры и приумножения наследия ислама.

В связи с этим знаменательным случаем в Государственном музее истории Темуридов АН РУз в Ташкенте была организована выставка под названием “Ташкент – столица исламской культуры”. В экспозициях данной выставки под названием “Из сокровищницы редкостных рукописей” из числа произведений Махмуда аз-Замахшари представлен известный труд ученого *“Ал-Кашшоф”* (датируется XIII-XIV вв.), посвященный толкованию Корана, а также словарь на четырех языках (арабском, персидском, тюркском и монгольском) под названием *“Мукаддамат ул-адаб”,* является свидетельством пристального внимания общественности нашей республики к огромному научному и духовному наследию великого ученого. Здесь же демонстрируется и ценнейший рукописный экземпляр упрощенного варианта данного комментария аз-Замахшари под названием *“Анвор ат-Танзил ва асрор ат-таъвил”* кази Насируддина ал-Байзави (ум. в 1291 г.), известного ученика Махмуда аз-Замахшари. Хотя об этом трудно говорить, однако в советский период из-за проводившейся тогда негативной политики представители широкой общественности не только не слышали об именах Махмуда аз-Замахшари и других ученых, но и не имели ни какого-либо представления об их жизненном пути, научном и духовном наследии.

Жизненная философия - предмет весьма интересный, хотя жизнь и наследие этих великих ученых на протяжении прошлых столетий скрупулезно изучались как на Востоке, так и на Западе. Например, известно, что их произведения переводились на различные языки и уже на этой основе осуществлялись научные исследования. Имена этих ученых были весьма популярными за рубежом, но в своем родном краю они оставались чужими и безвестными. Иначе говоря, их жизнедеятельность неизменно находилась в центре внимания мировой научной общественности.

Между тем существуют и такие великие понятия, как «правда» и «справедливость», которые не могут зачеркнуть никакие темные силы. Благодаря Создателю, в конце 80-х годов прошлого столетия усилиями

первого руководителя нашей республики И.А. Каримова, его самоотверженности, целеустремленности и твердости решений были восстановлены прошлое нашей истории, духовные и национальные ценности, богатое наследие великих наших предков.

Первостепенную важность на современном этапе развития общества обрели вопросы, связанные с восстановлением нашего далекого прошлого, национальных и религиозных ценностей, отношением людей к богатому и древнему, как мир, духовному наследию, что, в частности, стало возможным благодаря обретенной независимости. Так, на уровень государственной политики были подняты задачи, связанные с глубоким и скрупулезным изучением жизнедеятельности великих ученых прошлого, создававших свои бессмертные творения зачастую вдали от родины, в этом аспекте, за годы независимости в республике уже сделано немало, что было достигнуто благодаря мудрой и неутомимой политике Президента Узбекистана И.А. Каримова и правительства нашей страны. Следует отметить, что работы столь значительного масштаба по восстановлению национального наследия, исторического прошлого, изучению жизнедеятельности этих великих ученых не проводились ни в одном государстве мира.

Особое внимание сегодня уделяется широкой популяризации общечеловеческих ценностей, религиозным наукам - прочной основы культуры и духовности, изданиям на узбекский язык священного Корана, переводам на этот же язык произведений, посвященных изложению хадисов о Пророке Мухаммаде, глубокому проникновению этих ценностей в сознание людей в их общественной и духовной жизни, образованию в 1999 году Ташкенте Исламского университета и многим другим вопросам. В указе Президента Узбекистана об открытии в Ташкенте Исламского университета отмечалось также о создании в его составе рукописехранилища с наиболее значимыми первоисточниками, основной задачей которого предполагались сбор и систематизация бесценных научно-духовных и религиозных жемчужин, создававшихся на протяжении многих веков нашими великими предками и, частично, хранившихся за рубежом, их доведение на должном уровне до последующих поколений, проведение на этой основе глубоких научных исследований и т.д. Именно эти, не только научного содержания, но и огромной важности прикладные задачи ныне осуществляются в Ташкентском Исламском университете. Сегодня в хранилище насчитываются около трехсот рукописей, примерно около четырехсот литографированных изданий и несколко тысяч произведений современности, на основе чего ведутся глубокие исследования с целью их последуюшего и широкого введения в научный обиход. Численность этих книг благодаря зарубежным дарам и приобретаемости у населения, изо дня в день безмерно возрастает.

Наиболее редкостным памятником, хранящимся в данной библиотеке, безусловно считается переписанный в VII столетии под руководством халифы



Усман ибн Аффона (575-656) экземпляр рукописи «Мусхафи Усмана». Известно, что из общей численности этой священной книги - шести экземпляров, переписанных во времена халифы Усман ибн Аффона куфическим способом письма, один хранится в Ташкенте, в библиотеке Управления мусульман Узбекистана. Благодаря усилиям руководства университета, именно подобный экземпляр, изготовленный из оленьей кожи, соотносимый с тем временем и созданный куфическим способом письма, а также насчитывающий 652 страницы текста, производит на зарубежных гостей и ученых, посещающих данный университет, неизгладимое впечатление. С удовлетворением следует воспринять и то обстоятельство, что из этого редкостного экземпляра на вновь открывшейся в Государственном музее истории Темуридов АН РУз выставке проиллюстрирован ряд его страниц.

Наибольшую ценность представляет редкостный экземпляр рукописи, хранящийся в рукописехранилище исламского университета и экспонируюшийся на выставке в музее, - это весьма известное произведение крупного ученого по науке фикх Бурханиддина ал-Маргинани (1118-1197) "*Ал-Хидоя*" (переписано в XVIII столетии). Следует отметить, что в книгохранилище университета находятся еще пять рукописных экземпляров данного труда, а также написанные к нему комментарии, подробно освещающие вопросы фикха течения ханафиитов. Здесь же хранятся и экземпляры рукописей, имеющие хорошую сохранность, - это *"Фикх ал-Кайдони"* Лутфуллаха ан-Насафи ал-Кайдони и *"Маслак ал-муттакийн"* Суфи Аллаяра, посвященные исламскому правоведению, а ныне, в числе других, представленные на выставке в качестве экспонатов музея, которые в дальнейшем могут способствовать научным исследованиям.

Особое место здесь занял и такой бесценный источник, как известная рукопись произведения *"Сахих"* имам Муслим ибн ал-Хаджажа (821 - 875)-одного из авторов шести сборников и достоверных хадисов о Пророке Мухаммаде и преданного ученика выдающегося мухаддиса имама ал-Бухари. Данная рукопись, состоящая из 426 листов и переписанная черными чернилами красивым почерком сульс в 2004 г., была преподнесена в библиотеку университета жительницей город Ташкента Махбубой Саидовой. Хотя дата ее создания и не указана, но, если исходить из качества бумаги, способа письма и других признаков, ученые и специалисты пришли к единому мнению, что рукопись можно датировать XVII столетием.

Среди экспонатов выставки - и рукопись известного произведения *"Ал-Акоид"*, посвященного догматам религии и принадлежащего перу наставника Бурханиддина ал-Маргинани, жителя Насафа (ныне Карши), известного ученого Нажмиддин Умар Абу Хафса ан-Насафи (1068-1142). Небольшой по объему, этот труд играл весьма важную роль в деле широкого проникновения в массы и сердца людей идей течения ханафиитов, руководителем которого являлся известный ученый и религиозный деятель имам Абу Мансур ал-

Мотуриди (870-944). Данное бесценное сочинение, написанное ровным и плавным языком, издавна играло важную роль в качестве учебного пособия для обучения религиозным знаниям в медресах и университетах не только Средней Азии, но и многих стран Востока.

Наряду с этим, на пути процветания науки и образования, в частности религиозных наук, у нас в стране осуществляется множество дел и проводятся мероприятия по изучению жизнедеятельности таких великих исторических личностей, как имам ал-Бухари, Абу Иса ат-Термези, Махмуд аз-Замахшари, ал-Хаким ат-Термези, Ахмад ал-Фаргани, Ахмад Яссави, Нажмиддин Кубро, Бахоуддин Накшбанд, Абу Мансур ал-Матуриди, Бурханиддин ал-Маргинани, Абдулхалик ал-Гиждувани, Джалалиддин Мангуберди, Амир Темур, Мирзо Улугбек, Захириддин Мухаммад Бабур и многих других, вокруг их захоронений возводятся величественные и прекрасные архитектурные памятники, воплотившие в себе высокие образцы восточного, великолепного и роскошного исламского искусства для увековечения памяти наших великих предков, восстановления их исторического прошлого. Почему мы решили приступить к воссозданию этих великих имен с первых дней нашей независимости? Отвечая на данный вопрос, Президент Узбекистана И.А. Каримов говорит о том, что дорогие для нас имена великих личностей, их бесценное творческое наследие тесно и неразделимо связаны со священной для нас исламской религией. Иначе говоря, как религию мы не воспринимаем без этих великих имен, так и эти великие имена - без религии.

Сегодня созданы необходимые предпосылки для того, чтобы весь наш народ, в том числе и подрастающее поколение, получали удовлетворение и наслаждение от безмерно богатого наследия этих великих мыслителей с тем, чтобы молодежь достигала уровня зрелости и совершенства именно в такой духовно обогащенной среде, впитывая общечеловеческую философию исламской религии и великие идеи этих исторических личностей, т.е. мы стремимся дать не только светские знания, но и воспитывать их на основе хадисов имама ал-Бухари, учения Накшбанди, наставлений и добрых советов ат-Термези, а также мудрости Ахмада Яссави.

Таким образом, ныне оказавшиеся в забвении веков священные имена наших великих предков полностью восстанавливаются, а их богатое научное и духовное наследие, имеющее мировую значимость, благодаря достигнутой независимости, мудрой и взвешенной политике руководства нашей республики, гордо и полновластно шагает по миру, напоминая всем о том, что есть такая великая и могучая страна, как Узбекистан.

С целью научного изучения богатого наследия основоположника науки о хадисах, нашего великого соотечественника имама ал-Бухари и научно духовного наследия других ученых, внесших несравненный вклад в развитие пропаганды исламской религии среди нашего народа и всемирной



общественности, на основе сохранении и почитании наших исконных национальных ценностей, а также обогашения духовного мира и нравственности молодого поколения, укрепления убеждений, для усиления чуства любви и преданности к Родине в молодежи, был создан Международный центр Имама Бухари, в соответсвии с Указом Президента Республики Узбекистан Ислама Каримова, от 23 мая 2008 года.

Вышеизложенные сведения наглядно свидетельствуют об огромном вкладе научного духовного и религиозного наследия узбекских ученых и мыслителей в сокровищницу мировой культуры, в том числе исламской цивилизации.

БИБЛИОГРАФИЯ

Свет из глубины веков. (группа авторов). Ташкент, Издательство “Шарк”, 1998.

Ислам. Энциклопедический словарь. Москва, “Наука” Главная редакция восточной литературы. 1991.

Ислом энциклопедияси, (А.Ҳ.). Тошкент, “Ўзбекистон миллий энциклопедияси” давлат илмий нашриёти, 2004.

Ўзбекистон буюк алломалар юрти, (биринчи китоб). Тузувчи ва нашрга тайёрловчи проф.Убайдулла Уватов. Тошкент, “Маънавият”, 2011.

ГАИПОВ, Наим, “Научно-духовные мысли Централной Азии: некоторые направления и вклад в мировую цивилизацию”, Ташкент, Издательство “Узбекистан”, 2009.

БАБАХАНОВ, Ш. З. “Великие мухаддисы о мире и дружбе между народами”, Ташкент, Издательство народного наследия имени Абдуллы Кадыри, 1998.

“Ташкент – столица исламской культуры 2007 года (Исламские рукописи Ташкентских коллекции)”, Ташкент, 2007.

Из истории общественно – философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. Ташкент, Издательство “Фан”, 1991.



İslâm Medeniyetinin Gelişmesinde Özbek İlim Adamlarının Rolü ve Yeri

Prof. Dr. Ubeydulla Uvatov

ÖZET

Dünya uygarlığının gelişmesinde ilim adamlarımızın önemli rolünü vurgulayan Özbekistan Devlet Başkanı İslâm Kerimov şunları söylemiştir: "Muhammed Al-Harzemşah, Ebu Reyhan Biruni, İbn Sina, Mirza Ulugbek, İmam Buhari, İmam-Tirmizi, Bahaeddin Nakşibendi, Ali Şir Nevai gibi uygarlığa değerli katkılarda bulunan, ulusumuzu dünya çapında ünlü ve ülkemizi sonsuza dek tarihte betimlemiş böyle büyük şahsiyetler yetiştiren ulus, onların isimleriyle sonsuz gurur duyabilir".

Aslında, topraklarımız sosyal, ve tabii bilimlerin gelişmesine büyük bir katkı yapmış birçok önemli bilim adamları, düşünür yetiştirmiştir. Onların isimleri ve paha biçilmez eserleri sadece Doğu'da değil tüm dünyada tanınmıştır. El-Buhârî, el-Samarkandi, at-Tirmizi en Nesefî, el-Keshi, el-Pazdavi, el-Harezmi, el-Shashi, el-Fergani, el-Marginani gibi doğrudan antik kentlerle ilişkili adlar içeren bibliyografik nitelikteki ansiklopedik



eserler ve eski el yazmaları için dünyanın başka bir yerinde olmadığını söyleyebiliriz.

1991 yılında ülkenin bağımsızlığını kazanmasıyla yeni ve çok çarpıcı bir kavram –Özbekistan, bilim adamlarının vatanı- oluşmuştur. Asıl bağımsızlık İslâm medeniyetinin gelişimine büyük katkılarda bulunmuş ilim adamlarının hayatını, ilmi-manevi mirasını okumak için önemli bir fırsat vermiştir.

X. yüzyılda, İslâm dünyasının her yerinde en çok itibar sahibi altı muhaddisin ismi tanınmıştır. Onların içinde bizim yurttaşlarımız İmam Buhari (810-870) ve İmam-ı Tirmizi (824-892) hak ettiği yeri almıştır.

Büyük İmam El-Buhârî insanlık için muazzam bir miras bırakmıştır. Onun ansiklopedik çalışması sadece Müslümanlar için değil bütün insanlık için büyük önem taşımaktadır. İmam el-Buhârî'nin görüşüne göre, bilim ve kültür alanında yoğunlaşmış insan düşüncesinin başarıları, tüm insanların yararı ve refahı için kullanılmalıdır. Onun en başlıca eseri "Al-Jami al-Sahih"te (sahih hadisler derlemesi) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadisleri olağanüstü titizlikle toplanmıştır. Hadisler insan hayatının bütün yönlerini kapsayarak, yüksek ahlak, vatan sevgisi, dürüstlük, adaleti nasihat etmekle beraber dünyadaki tüm kötülükleri ortadan kaldırmaya ve cehaletle mücadeleye davet etmektedir. Onun "Al-Edeb el-mufrad" (eğitim incisi) başlıklı diğer bir değerli çalışması herhangi bir toplum için gerekli olan mükemmel insanı yetiştirmeye hizmet etmektedir. İmam at-Tirmizi'ye gelince, onun bir bilim adamı olarak anılmasına, şüphesiz onun üstadı ve arkadaşı olan büyük muhaddis İmam al-Buhari'nin büyük bir etkisi vardır. Buna karşılık İmam at-Tirmizi kendinden sonra da zengin bilimsel manevî miras bırakmıştır. El-Tirmizi kendi çalışmalarında hadislerin rivayetine ilişkin bazı kavramları ilk olarak kullanmıştır. Örneğin, onların her birinin güvenilirliği hakkında konuşurken, sahih (doğru, sağlam), hasan (iyi, tasvip edilebilinir), garib (olası, garip), zayıf (yetersiz, zayıf) ve buna benzer somut terimleri kullanmıştır.

Ayrıca onun çalışmalarının arasında "el-Camiî es-sahih", "el-Camiî at-Termezi" ya da "Sünen el Termezi" olarak bilinen "al-Camiî el-Kebir" temel eseri özel bir yere sahiptir. Bu eser sayesinde at-Tirmizi Müslüman Doğu'da tanınmış ve bu eser Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) altı güvenilir hadisler mecmuasının biri olarak her yerde kabul edilmiştir. İmam at-Tirmizi'nin diğer bir eseri "Al-Şamail en-nabaviyya" tamamen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) biyografisine adanmıştır. At-Tirmizi'nin bu eseri Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hayatı ve faaliyetine ilişkin önemli ve özgün bir kaynak olarak tüm dünya bilim adamları ile araştırmacıların sürekli ilgisini çekmiştir.

Tirmiz şehrinin diğer tanınmış bilim adamı El-Hakim el-Tirmizi (820-912)'dir. Al-Hakim el-Tirmizi'nin bilim için değeri, özellikle tasavvufta seksene yaklaşan yazılarıyla taayyün etmiştir. Bu eserlerde ortaya konulmuş "ruh" hakkında ilim, onun "durumu" ve "harekâtları", kendini mükemmelleştirme yöntemleri ve nefsani içgüdüleri, ihtirasları dizginleme, ızdırabı tathirleşme olarak kabul etme ve buna benzer ilimlerin daha sonraki sufizm psikolojisi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Al Hakim at-Tirmizi insanın erişilebilir en yüksek ilim olarak, insanların kalplerindeki "ilahi ışık" ile özdeşleştirdiği, mistik "marifeti" (marifet veya hikmet) görmüştür. Şeriat kaidelerini yorumlamaya ve onu tatbik etmeye yönelen geleneksel ilimden farklı olarak mistik "marifet" eşyaların mahfi anlamlarını ve netice itibariyle "ilahi hakikati" anlamaya yöneliktir. İlim, öğrenme sürecinde elde edilebilir, marifet ise İlahi lütufla seçilene verilmiş bir ihsandır. İlmi kullanma ve tatbik etme alanı sınırlı ise, marifette böyle bir sınırlandırma yoktur. Mistik "marifet" ruhları dünyevi ihtiyaçlardan arınmış ve fikirleri Allah'a yönelmiş insanlara açıktır.

Maveraünnehir'de Teoloji (kelam) mektebinin kurucusu imam al-Maturudi (870-944)'dir. O İslâm dininin çeşitli yönleriyle ilgili ondan fazla eserin sahibidir. Onların arasındaki en ünlüleri "Kitabü'l-tevhid", "Taviylat el-Kur'an" veya "Taviylat Ehl-i sünne"dir. "Kitâbu'l-tevhid" teolojik konulara ayrılmıştır, onda özellikle tanım (el-Nazar marifet) teorisinin ilkeleri etraflıca anlatılmaktadır. İnanç konusunda (Akida) Hanefi mezhebini takip eden tüm Sünni Müslümanlar İmam-ı Maturidi'nin teolojik kurallarına uymaktadır.

Orta Asya'da tasavvufun büyük temsilcisi, Sufizmde Nakşibendî (Hacegan) tarikatın kurucusu Bahaeddin Nakşibendî (1318-1389)'dir. Nakşibendî'nin Orta Asya'da temelli yerleşmiş göçebe ve yarı yerleşik yerel kabileler arasında Sünni İslâm'ı yayma ve güçlendirmede büyük rolü olmuştur. Ayrıca Bahaeddin Nakşibendî ilminin sadece Maveraünnehir'de değil aynı zamanda dünyanın birçok ülkesinde bilindiğini özellikle vurgulamak gerekiyor.

İslâm Konferansı Teşkilatının eğitim, bilim ve kültür meseleleriyle ilgilenen uluslararası örgütünün (ISESCO) kararıyla Taşkent'in 2007 yılında İslâm kültürünün başkenti olarak ilan edildiği bilinmektedir. İslâm'ın evrensel fikirlerinin Özbekistan'da bugünkü aşamada küresel gelişimi ve tanınması, İslâm mirasını çoğaltmada ve İslâm kültürünün tarihsel anıtlarının özenle korunmalarına katkılarından dolayı Taşkent'i, oldukça haklı olarak bu yüksek onura layık görmüştür.

Çalışma neticesinde elde edilen veriler açıkça Özbek ilim adamı ve düşünürlerin ilmî-manevi ve dinî mirasının İslâm medeniyeti de dâhil olmak üzere dünya kültür hazinesine büyük katkı sağladığını göstermektedir.



The Role and Place of Uzbek Scientists in the Development of Islamic Civilization

Prof. Dr. Ubeydulla Uvatov

ABSTRACT

Emphasizing the important role of our scientists in the development of world civilization, the President of Uzbekistan Islam Karimov said: "The nation that raised such personalities as Muhammad Al-Khorezm, Abu Rayhon Biruni, Ibn Sina, Mirzo Ulugbek, Imam Bukhari, Imam al-Tirmidhi, Bahouddin Naqshbandi Alisher Navoi who contributed to civilization and who represented our nation throughout the World and thus symbolized our country forever can always feel proud

In fact, our country has grown up many important scientists and philosophers who greatly contributed to the development of social, positive, and natural sciences. Their names and their invaluable works have been recognized not in the East but all over the world. As an example we may mention encyclopedic works with bibliographical characteristics involving names directly related to ancient cities and also antique manuscripts such as al-Bukhari, al-Samarkandi, at-Termezi an Nasafi, al-Keshi, al-

Pazdavi, al-Harezmi, al-Shashi, al-Fergani, and al-Marginani. Such kinds of works cannot be mentioned in any other part of the world.

In line with the country's gaining independency in 199, a new and striking concept - "Uzbekistan - Homeland of Scientists" has been formed. True independence brought a wonderful opportunity for reading the life and the intellectual and spiritual heritage of the scientists who contributed greatly to the improvement of Islamic Civilization.

Names of six muhaddiths gained great reputation all over the Muslim World in the X. century. Among them, our citizens, Imam al-Bukhari (810-870) and Imam Tirmidhi (824-892) occupy the place they deserve.

Great Imam al-Bukhari left an enormous legacy for humanity. His encyclopedic study carries great importance not only for Muslims but also for all humanity. In the opinion of Imam al-Bukhari, achievements of human thought concentrated on scientific and cultural fields should be used for the benefit and well-being of all people. In his major work "Al-Jami al-Sahih" ("True Hadith Collection"), the hadiths of Prophet Muhammad (p.b.u.h.) were collected with extraordinary care. Covering all aspects of human life, hadiths have continued to advise high morality, patriotism, justice, and honesty, to eliminate all the evils in the world and to fight against lack of knowledge. Another precious work he wrote, titled "Al-Adab al-mufrad" ("pearl of education"), serves to cultivate a perfect individual needed by any community. When it comes to Imam at-Termizi, certainly his master and friend, the great hadith scholar Imam al-Bukhari had a huge impact in the process of his becoming a scientist. Likewise, Imam at-Termizi left after him a rich intellectual spiritual legacy. Al-Termizi used in his own work for the first time some of the concepts related to the narration of the hadiths. : For instance, while talking about the reliability of each of the hadiths he used the terms "sahih (true)" (right, reliable), "hasan (nice)" (good, approvable), "garib (unusual)" (likely, odd), "zayıf (weak)" (poor, unsatisfactory), and some other similar concrete terms.

In addition, his main work "al-Jamaa el-Kebir" also known as "al-Jami al-Sahih", "al Jamaa at-Termezi" or "Sunan al Termezi" occupies a special position among all his works. Thanks to this work, at-Termez came to be well-known in the Muslim East and this work has been recognized everywhere as one of the six reliable collections of the hadith of Prophet Muhammad (p.b.u.h).

Imam at-Termizi's other work, "Al-Shamail en-nabawiyya" was completely dedicated to the biography of Prophet Muhammad (p.b.u.h.). This work of At-Termezi has continuously attracted the attention of researchers and scientists all over the world.as an important and original study on the life and achievements of Prophet Muhammad (p.b.u.h.).



Another well-known scientist from the city of Termez is al-Hakim al-Termizi (820-912). The value of Al-Hakim al-Termizi for the science world came to be apparent especially by means of his approximately eighty writings in the field of Sufism. The science proposed in these works about “Soul”, the “state” and “operations” of the soul, its self-perfecting methods, its ways of controlling its own concupiscent instincts and ambitions as well as the science considering pain as purification and other similar sciences later had a huge impact on the psychology of Sufism. Al Hakim at-Termizi saw as highest attainable knowledge the mystical "ingenuity" (talent or wisdom) that he consubstantiated with the "divine light" in people's hearts. The mystical "ingenuity" tends to understand the secret meanings of things and eventually the “divine truth” as distinct from traditional science seeking to interpret the principles of shariah and to apply the shariah. If one can acquire intelligence in the process of learning, then ingenuity is a gift given to those selected by divine grace. If the space to use and apply intelligence is limited, then there is no such a limitation for "ingenuity". Mystical "ingenuity" spirits are purified from worldly needs and they are open to individuals whose ideas are turned to Allah.

The founder of the theology (kalam) College in Maveraünnehir (Transoxiana) is Imam al-Maturudi (870-944). He is the author of more than ten works on various aspects of Islam. Among them the famous one is “Kitab al-Tawhid", "Tawiylat al-Qur'an" or " Taviylat ahl al-sunnah". "Kitab al-tawhid" is reserved for theological issues; and in this book, especially the principles of the theory of definition (al-Nazar Ingenuity) are described in detail. Sunni Muslims practicing Hanafi sect in terms of Faith (Aqīdah) follow the theological rules cited by Imam-i Maturidi.

The great representative of Sufism in Central Asia, and the founder of the Naqshbandi (Hacegan) sect in Sufism is Bahauddin Naqshbandi (1318-1389). Naqshbandi science played an important role in his time in spreading and strengthening Sunni Islam among half- settled and nomadic local tribes of Central Asian origin. In addition, it must be emphasized that the teachings of Bahauddin Naqshbandi were known not only in Maveraünnehir (Transoxiana) but also in many other countries of the world.

It is known that the city of Tashkent was proclaimed as the capital of Islamic culture in 2007 by Islamic Conference’s International Organization branch dealing with Educational, Scientific and Cultural issues (ISESCO). Tashkent was awarded this high honour quite rightly as a result of the recognition and global development of the universal ideas of Islam in Uzbekistan for the contribution of the city of Tashkent in improving the Islamic Heritage and preserving the historical monuments of Islamic Culture.

The data above clearly show that the scientific-spiritual and religious heritage of Uzbek scholars and philosophers made great contributions to the world's cultural treasures including Islamic civilization.



Rus Çarlığı ve İngiltere'nin Türkistan Üzerinde Nüfuz Mücadelesi ve İslâm Faktörü

Prof. Dr. Azmi Özcan
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Rektörü

ÖZET

Türkistan coğrafyası tarih boyunca jeopolitik açıdan önemli bir bölge olmuştur. Her ne kadar coğrafi keşiflerin ardından ticaret yollarının değişmesiyle birlikte bölgenin ekonomik ve kültürel canlılığı kaybolmaya başlamışsa da sömürgecilik yarışında bölgede hâkimiyet kurma mücadelesi oldukça yoğun bir hâl almıştır. XVIII. yüzyılda bölgenin siyasi hâkimiyeti Buhara, Hive ve Hokand Hanlıklarının elindeydi. Bu üç hanlık arasında devam eden rekabet, Türkistan'ın zaten kötüye giden iktisadî ve siyasi durumunu daha da kötüleştiriyordu.

Hanlıkların nüfusu çoğunlukla Özbek ve Taciklerden oluşmaktaydı. Kazaklar, Türkmenler, Kırgızlar ve Uygurlar ise daha az sayıda idi. Göçebe olan Kazaklar, Türkmenler ve Kırgızlar daha çok sınır boylarında geleneksel kültürel yaşamlarını ve iktisadî faaliyetlerini sürdürmekteydi.

XVI. yüzyılın sonlarından bütün dünyada taşların yerinden oynaması sonucuna meydana gelen büyük değişimler, Türkistan'ın kaderini de doğrudan ve derinden etkilemiştir. Hindistan'ın İngiliz sömürge siyaseti içinde çok büyük önem arz etmesi ve bu önemin giderek artması ve buna mukabil Rus Çarlığı'nın Türkistan üzerinden Hindistan'a uzanmaya çalışması sonucunda bölgede İngiliz ve Rus nüfuz mücadelesi başlamıştır. Rusya öncelikli olarak Doğu–Batı ticaretinin kontrolünde etkin olmak için Hazar'ın batı ve güney sahillerinde ticaret merkezleri oluşturarak Avrupalılar gibi koloniler kurmaya çalışmıştır. Ruslar aynı zamanda Hindistan'ı ele geçirmek için birçok plan yapmışlardır.

İngilizlerle Ruslar arasında vuku bulan bu nüfuz mücadelesi, Türk hanlıkları için ise bir ölüm kalım meselesi halini almıştır. XVI. yüzyılın ortalarında Kazan ve Astrahan'ı alan Ruslar, bu kazançlarına Buhara, Hive ve Hokand Hanlıklarına ait toprakları da ilave edebileceklerini düşünmüşler, ticaret ve diplomasiyle başlayan ilk teşebbüsler sonradan güzergâhın güvenli bir hâle getirilmesi çalışmalarıyla devam ettirilmiştir. Çar'ın suikasta uğramasıyla gerçekleştirilemeyen Buhara ve Hive'yi ele geçirerek Hindistan'a ulaşmak için teşebbüste bulunma projesi sonradan yine gündeme gelen bir yol haritasıydı.

Bütün bu gelişmeler üzerine, İngilizler Hindistan'daki nüfuz alanlarını müdafaa etmek için çeşitli tedbirler almışlardır. Ancak tam bu aşamada kendi aralarında önemli bir ihtilafa düşerek Afganistan'ı işgale girişmişler, bu işgal harekâtı bölgede İngiliz güvenilirliğine büyük bir darbe vurmuştur. İngilizlerin bu stratejik hatası Ruslara arzu ettikleri fırsatı sağlamış ve ortaya çıkan kargaşadan istifade ederek önemli mevziler kazanmışlardır.

İngilizlerin Türkistan politikasının Rus yayılmacılığı karşısında yeterince aktif olmadığı ortadadır. İngiliz kamuoyunda Rus ilerleyişinin Hindistan'daki İngiliz çıkarlarını ne ölçüde tehdit edebileceği konusunda bir görüş birliği sağlanamamıştır. İngilizlerin bu başarısızlığında Rusların işgallere hız vermek için İngiliz askerlerinin Hindistan'da ayaklanmalarla uğraştığı zamanları iyi kollaması, Rus askerlerinin Hokand ve Buhara hanlıkları topraklarında en önemli ilerlemeleri sağladıkları dönemde İngiltere'de hükümet değişikliği yaşanması gibi faktörler etkili olmuştur. Hatta bazı Liberal Parti mensupları, Rusların Türkistan'a girerek büyük bir maceraya atıldığını, buradan kısa bir süre sonra çıkmak zorunda kalacağını iddia ediyor, bazıları ise aslında Rusların Hindistan'da Müslüman Türk komşulardan daha tercihe şayan olabileceğini iddia ediyorlardı. Ancak kamuoyunun büyük bir kısmının Rus ilerleyişinden kaygı duyması İngiliz hariciyesinin harekete geçmesi için yeterli olmuştur.

Rusların yayılma hareketi sonucunda XIX. yüzyılda ulaştıkları Afganistan, İngiltere ve Rusya'nın Asya'daki yayılma mücadelelerinin kesişme noktalarından birisi olmuş, Rusların İran'ı nüfuzları altına alarak Afganis-



tan üzerinden Hindistan'ı tehdit eder bir konuma gelmeleri İngilizleri daima telaşlandırmış ve tedbir almaya sevk etmişti. İngilizler bu süreçte önce Kâbil'i işgal etmiş daha sonra ise işgali kaldırarak Afganlarla anlaşma imzalamışlardı. Ancak Afganlılar İngilizlere bir türlü güvenemedikleri için sık sık gerginlikler yaşanmıştı. Bu arada bir başka tedbir olarak da Rusların ortak düşmanı olan Osmanlı ile ittifak arayışlarına girilmişti.

1854 Kırım savaşı sırasında Osmanlı Devleti ile ittifak olmasının sağladığı olumlu duyguların siyasi sonuçlara yönelmesi İngiltere'nin bu andan sonra sıkı sıkıya takip ettiği bir gelişmedir. İngilizler bu girişimleri neticesinde 1857 Hind ayaklanmasında Osmanlı devletinin Hindistan Müslümanlarına destek vermemesini sağlarken aynı zamanda Türkistan'daki Rus yayılmacılığına karşı Osmanlı Padişah halifesinin itibarından faydalanmak için girişimlerde bulunmuşlardır. Hindistan hükümetinin arşiv kayıtlarında bu amaçla Hindistan'a gönderilen ve orada Müslüman emirler ve sultanlarla görüşerek onları Ruslara karşı uyaran pek çok isimden bahsedilmektedir.

Coğrafi keşiflerin ardından ticaret yollarının değişmesi, Orta Asya'nın can damarı olan İpek yolunun önemini yitirmesine yol açmış, buna bağlı olarak bölgenin ekonomik ve kültürel canlılığı kaybolmaya başlamıştı. Buna rağmen kızışmakta olan sömürgecilik yarışında bölgede hâkimiyet kurma mücadelesi de giderek çetinleşmekteydi. XVIII. yüzyıla gelindiğinde bölgenin siyasi hâkimiyeti Buhara, Hive ve Hokand Hanlıklarının elindeydi. Bu üç hanlık arasında devam eden rekabet, Türkistan'ın zaten kötüye giden iktisadî ve siyasi durumunu daha da kötüleştiriyordu.

Hanlıkların nüfusu çoğunlukla Özbek ve Taciklerden oluşmaktaydı. Kazaklar, Türkmenler, Kırgızlar ve Uygurlar ise daha az sayıda idi. Göçebe olan Kazaklar, Türkmenler ve Kırgızlar daha çok sınır boylarında geleneksel kültürel yaşamlarını ve iktisadî faaliyetlerini sürdürmekteydi. Hokand Hanlığı 1710 yılında Şahruh tarafından, Hive Hanlığı ise XVI. yüzyılın başlarında Yadigar Han'ın oğulları İlbars ve Baybars'ın Özbek kabilelerinin başına geçerek Harizm'i fethetmesiyle kurulmuştu.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren dünya ölçeğinde yaşanan büyük değişimler, Türkistan'ın kaderini de doğrudan ve derinden etkileyecekti. Nitekim coğrafi keşiflerin ardından Güney Asya'da İngiltere, Hollanda ve Fransa tesis ettikleri şirketler aracılığıyla sömürgecilik faaliyetlerine başlamışlardı. Özellikle Hindistan'ın İngiliz sömürge siyaseti içindeki öneminin giderek artması, buna mukabil Rus Çarlığı'nın Türkistan üzerinden Hindistan'a uzanmaya çalışması sonucunu doğurdu ve bölgede İngiliz ve Rus nüfuz mücadelesine yol açtı. Rusya Doğu–Batı ticaretinin kontrolünde etkin olmak için Hazar'ın batı ve güney sahillerinde ticaret merkezleri oluşturarak Avrupalılar gibi koloniler kurmak istedi.

Ruslar aynı zamanda Hindistan'ı ele geçirmek için de defeatle planlar yapmış en son II. Katerina'nın oğlu Paul tarafından 20.000 kişilik bir ordu yola çıkarılmış fakat bu ordu Volgayı geçerken perişan olmuştu.

İngilizlerle Ruslar arasındaki bu nüfuz mücadelesi, Türk hanlıkları için ise bir ölüm kalım meselesi halini alacaktı. Rus Çarlığı Türkistan'ı doğal nüfuz alanı olarak görürken bunu aynı zamanda İngilizlerin dünya işgaline karşı bir tepki olarak değerlendiriyorlardı. Bunun yanı sıra Ortodoksluğu genişletmek, Kudüs'ü kurtarmak ve Doğu'yu medenileştirmek de geniş Rus beklentileri arasındaydı. İngilizler her şeyden evvel Hint Yarımadası'nın güvenliğinin teminatı peşindeydiler. Dolayısıyla bu iki sömürgeci devletin menfaatleri ve bunlar için mücadele etme azimleri, Türkistan hanlıklarının istiklâl ve istikbâlleri konusunda belirleyici oldu[1].

Ruslar, XVI. yüzyılın ortalarında Kazan ve Astrahan'ı almışlardı. Bu kazançlarına Buhara, Hive ve Hokand Hanlıklarına ait toprakları da ilave edebileceklerini düşünüyorlardı. Ticaret ve diplomasiyle başlayan ilk teşebbüsler, Kazak stepleri içine doğru uzanan, onlarca kale ve istihkâmdan oluşan güvenli bir yol ağının inşasıyla sürdürüldü. Napolyon, Hindistan yolunu tehdit etmek amacıyla Mısır'ı işgal altında tuttuğu günlerde Çar da Buhara ve Hive'yi ele geçirerek Hindistan'a ulaşmak için teşebbüste bulunmayı hedefliyordu (1801). Çar'ın suikasta uğramasıyla gerçekleştirilemeyen bu proje, haleflerinin devraldıkları ve yeniden deneyecekleri bir yol haritasıydı.

Bu yol haritasının bir parçası olarak Ruslar, İranlıları Afganistan'a, Hindistan'a ve Türkmenlerin yaşadığı bölgelere doğru genişlemeye teşvik ediyor ve ortaya çıkan kargaşadan faydalanmanın yollarını kolluyorlardı.

Bunun üzerine, İngilizler Hindistan'ı müdafaa etmek için çeşitli tedbirler almaya karar verdiler. Ancak tam bu aşamada kendi aralarında önemli bir ihtilafa düşerek Afganistan'ı işgale giriştiler. İngilizlerin bu işgal harekâtı bölgede İngiliz güvenilirliğine büyük bir darbe vurdu. İngilizlerin bu stratejik hatası Ruslara arzu ettikleri fırsatı sağladı ve ortaya çıkan kargaşadan istifade edip, 1841 yılında Turgay'ı ve 1846'da Kazalinsk Kalesini işgal ederek, daha sonraki harekâtları için önemli mevziler kazandılar[2].

Ancak Ruslar Türkistan'da asıl önemli adımlarını bir süre sonra, İngiliz ve Fransızların desteğiyle Osmanlılar karşısında Kırım Savaşı'nda (1854-1856) yenilmelerinin ardından attılar. Balkanlar ve Kafkasya'da ilerlemeleri durduru-

---

1 S. Sabol, "Orta Asya'da Rus-İngiliz Rekabeti", *Türkler*, c. XVIII, s. 587-595; Mehmet Saray, "Hîve Hanlığı" Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, XVIII, 167-170; Yılmaz Karadeniz, "İran ve Türkistan'da İngiliz-Rus Mücadelesi (1856-1869), *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, Sayı: 20, s. 53-68.

2 Mehmet Saray, Türkistan'da Rus İngiliz Rekabeti, İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, s. 400-407; S. Sabol, *A.g.m.*, s. 587-595.



lan Ruslar bunu Türkistan'da telafi etmek için 1864 yılında Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetindeki geniş bozkırları, Evliyaata, Çimkent ve ertesi yıl Taşkent ve 1866'da Cizak ile Hucend'i işgal ettiler. Hokand Hanı Hudâyâr 1868 yılında yapılan bir anlaşma ile Rus hakimiyetini kabul edince bunu kabullenemeyen bölgedeki Müslüman ahali büyük bir ayaklanma çıkardı. Halk Polat Bey'i han ilan etti. Polat Bey Hokand'ı 1875 yılının güz aylarında geri almayı başardı. Ancak Ruslar birkaç ay sonra, 8 Ocak 1876 tarihinde, Endican'ı işgal ettiler. Şubat 1876'da Hokand Hanlığı'na ait toprakları Fergana eyaleti adıyla ilhak ederek Türkistan genel valiliğine bağladılar. Bu adıma rağmen bölgede Ruslara karşı direniş sürdürüldü. Rus işgalini bir türlü kabullenemeyen Türkler, Nakşi ve Kadiri şeyhleri öncülüğünde 1917 yılındaki Ekim devrimine kadar 6 defa ayaklandılar. Ruslar hepsini kanlı bir şekilde bastırdılar.

Hokand bölgesini böylece hâkimiyetleri altına alan Ruslar, 1868'e kadar Buhara topraklarının önemli bir kısmını ve Hive'yi de 1873 yılında ele geçirdiler. Buhara, Hokand ve Hive hanlıkları Ruslar tarafından işgal edilirken İngilizlerden ciddi bir yardım görmediler. Hanlıklar, aynı tarihlerde Kafkaslar ve Balkanlardan Rusların askeri baskısına maruz kalan Osmanlılardan da yardım istemişler, ancak ciddi bir destek alamamışlardı[3].

İngilizlerin Türkistan politikasının Rus yayılmacılığı karşısında yeterince aktif olmadığı ortadadır. İngilizlerin bu başarısızlığında Rusların işgallere hız vermek için İngiliz askerlerinin Hindistan'da ayaklanmalarla uğraştığı zamanları iyi kollaması, Rus askerlerinin Hokand ve Buhara hanlıkları topraklarında en önemli ilerlemeleri sağladıkları dönemde İngiltere'de hükümet değişikliği yaşanması gibi faktörler etkili olmuştur[4].

Öte yandan bunlardan daha önemli bir faktör ise İngiliz kamuoyunda Rus ilerleyişinin Hindistan'daki İngiliz çıkarlarını ne ölçüde tehdit edebileceği konusunda bir görüş birliği olmamasıydı. Bazı Liberal Parti mensupları, Rusların Türkistan'a girerek büyük bir maceraya atıldığını, buradan kısa bir süre sonra çıkmak zorunda kalacağını iddia ediyor, bazıları ise aslında Rusların Hindistan'da Müslüman Türk komşulardan daha tercihe şayan olabileceğini iddia ediyorlardı. Ancak kamuoyunun büyük bir kısmının Rus ilerleyişinden kaygı duyması İngiliz hariciyesinin harekete geçmesi için yeterli olacaktı.

İngilizler öncelikle Petersburg'taki elçileri vasıtasıyla Rus hükümetinden bir açıklama talep ettiler. Ardından 1869 tarihinde İngiliz ve Rus hariciye nazırları Heidelberg'te buluştu. Bu buluşmada iki ülkenin nüfuz bölgeleri arasında bir tampon bölge oluşturulması yönündeki kararın ayrıntıları ve mahiyeti üzerinde uzun süre uzlaşma sağlanamamıştır. Bu görüşmeler sırasında Ruslar işgal ve ilerlemelerini sürdürmüş, bölgedeki hâkimiyetlerini iyice pekiştirmişlerdir. Bu

[3] Mehmet Saray, Hîve Hanlığı, s. 167-170.

[4] Yılmaz Karadeniz, *A.g.m.,* s. 53-68.

son işgallerle birlikte Afganistan sınırına dayanan Ruslar, artık İngilizlerle anlaşmanın zamanının geldiğine karar vermişlerdir.

Bu itibarla Afganistan XIX. yüzyılda İngiltere ve Rusya'nın Asya'daki yayılma mücadelelerinin kesişme noktalarından birisi olmuş, Rusların İran'ı nüfuzları altına alarak Afganistan üzerinden Hindistan'ı tehdit eder bir konuma gelmeleri[5] İngilizler'i daima telaşlandırmıştı. İngilizler Afganlıları Rusların ihtirasları hakkında uyardılar ve bölgede kurulacak bir Sünni Müslüman cephe ile bu ihtirasların önüne geçilebileceği hususunda iknaya çalıştılar fakat nihayetinde askeri ve idari olarak doğrudan Afganistan'a yerleşmeye karar verdiler. 1842 Eylül'ünde İngiliz ordusu Kabil'i yeniden işgal etti ve bu süreçte on binlerce Afganlı öldürüldü. Ancak İngilizler bu intikam seferinden hemen sonra Hindistan'a dönerek Afganistan'ı terk ettiler. Afganlılar 1855 ve 1857'de İngilizlerle anlaşmalar imzalayarak İran ve Rus tehdidine karşı destek sağlamayı tercih etti. Bu bir anlamda İngiliz nüfuzunu da kabul etmek demekti. Ancak Afganlılar İngilizlere bir türlü güvenemedikleri için sık sık gerginlikler yaşanıyordu. Bu sırada Hindistan Genel Valisi Lord Lytton kaybedilen Afgan desteğinin sorumluluğundan endişelendiği Ruslara karşı aynı duyguları paylaştığı İstanbul'daki İngiliz sefiri Henri Layard'ın yardımıyla Osmanlılardan destek arama yoluna gitti.

Osmanlılar tam bu sırada yeni başlamış olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın (93 Harbi) sıkıntıları ile uğraşmaktaydılar. Bir taraftan da iki cephede savaş devam ederken Kafkasya, Orta-Asya ve Afganistan müslümanlarının Rusya'ya karşı ayaklanma projeleri üzerinde düşünülmekteydi. Böylece Ruslar arkadan da sıkıştırılacak ve baskı altına alınacaklardı. Osmanlıların bu çerçevedeki faaliyetleri modern zamanlardaki en önemli ilk ve o kadar da dramatik Pan-İslâmik teşebbüslerden birisidir.[6] Evvela, Afganistan Emiri Şir Ali Han'ın (1863-1879) savaşa katılmasını sağlamak için 1877'nin ilkbaharında bir heyet gönderilmesi kararlaştırıldı.[7]

---

5 G. L. Evans, On the Practibilty of an Invasion of British India, London 1829; M. Saray, *Afganistan ve Türkler*, İstanbul 1997, s. 52-53.

6 Mahmud Celaleddin Paşa, *Mirat'i Hakikat*, (nşr.) İ. Miroglu, İstanbul 1983, s. 310-313. Paşa'ya göre bu işe kafa yoran devlet ileri gelenleri, kuvvet toplama sırasında, Rusya'ya tabi Çerkez kabilelerinin ve Dağıstan kavimlerinin isyana teşvik edilmesi fikrini de ortaya atıp, bu yolla büyük ümitlere kapılmışlardı. O sıralarda İstanbul'da bulunan bazı Abaza ve Dağıstan ileri gelenleri de bu fikri teşvik edince hemen bu yolda faaliyetlere başlanmış, fakat "Doğu memleketlerinde girişilen bu tahrikler, boşuna birtakım müslüman kanı dökülmesine sebep" olmuştur. Başlangıçta II. Abdulhamid de bu mesele hakkında tereddütlerini açıklamış ve eğer oralardaki insanlar, Ruslar'a karşı direnebilecek durumda değiller ise onların felaketinden Allah katında sorumlu olmamak için bu işten vazgeçilmesini istemiştir. Ancak görüldüğü gibi aksi şekilde ikna edilmiştir. *İrade Dahiliye*, 61133, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

7 Layard'dan Disraili'ye, 20 Haziran, 1877, D. E. Lee, "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877", *Journal of Modern History*, XIII, 1941, s. 341.M. Celaleddin Paşa, A.g.e., s. 310-313. Layard'dan, Lytton'a, tel., 8 Haziran 1877 FD, Sec. 1878, no. 6, National Archives of



Heyetin gönderilmesi için hazırlıklar tamamlanırken, son anda bir güçlük ortaya çıktı. İngiliz Dışişleri ile Hindistan Müstemleke Bakanlıkları, böyle bir tutumun kendi tarafsızlıkları ile bağdaşmayacağı gerekçesiyle projeyi tasdik etmiyorlardı.[8] Mamafih Lytton ayrıca "projenin durdurulmasının bütün Müslümanlar tarafından, Rusya korkusuyla Türkiye'ye karşı alınmış düşmanca bir karar" olarak telakki edileceği kanaatini taşıyor, dolayısıyla da İngiliz çıkarları için son derece önemli olan böyle bir girişimin reddedilmesi neticesinde doğacak tehlikelerden sorumluluk kabul etmeyeceğini belirtiyordu.[9]

Öte yandan, Layard'ın teminatı üzerine, Bâb-ı Âli ulemâdan Ahmed Hulûsi Efendi'yi Afganistan'a gönderilecek heyetin başkanı olarak görevlendirdi.[10] Layard'la varılan mutabakat üzere, Ahmed Hulûsi Efendi, Rusya'nın İslâm düşmanı olup müslüman memleketleri mahvetmek istediğini Afganistan Emiri'ne anlatacak ve Emir'in Ruslar'la yakınlaşmayıp bilakis Halife'ye destek olmasını isteyecekti. Bunun yanı sıra, Emir'e ayrıca Osmanlı Devleti'nin dostu olan İngilizlerle iyi geçinmesi tavsiye edilecekti.[11]

Layard ve Lytton'un Osmanlı heyeti ile bu derece ilgilenmeleri her ikisinin de Rusya'nın ihtirasları ve "Pan-İslâm hareketi" ile ilgili benzer endişelere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.[12]

Hazırlık safhasında böylesine girişimlerde bulunan Osmanlı heyeti, Afganlı Emir'e ziyaretinin gayesini açıkladı:

İslâm'ın en büyük düşmanı olan Rusyalıların Orta Asya'da şimdiye kadar yapmış oldukları istila hareketleri ve Türkistan taraflarında ehl-i imana karşı gösterdikleri gaddarca davranışların esas gayesi oralarda bulunan İslâm hükü-

---

India (NAI). Layard'ın bu raporunun bazı bölümleri için, bkz., M. Celaleddin Paşa, A.g.e., s. 318. Layard'dan Disraili'ye, 20 Haziran, 1877, D. E. Lee, "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877", Journal of Modern History, XIII, 1941, s. 341.

8 I O' den FO' e, 14 Haziran, 1877, aynı yer. Malet'den Lord Tenterton'a 23 Haziran, 1877, FD, Sec. Mar. 1878. no. 6-63, NAI.

9 Hindistan Hükümetinden(GI) İngiliz hükümeti Hindistan Bakanlığına (SSI), tel 23 Haziran, 1877, aynı yer; D. E. Lee, "A Turkish mission...", s. 346. SSI'den. GI' ne, tel. 24 Haziran, 1877. Viceroy'dan Layard'a, 20 Haziran. 1877, aynı yer.

10 Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi İstanbul'un eski kadılarından idi. Hakkında bilgi için, bkz. Y. H. Bayur, Hindistan Tarihi, III, s. 438. dn. 3. Heyet üyeleri arasında Mektubizâde Ahmed Behai Efendi (ö. 1307), Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi (ö. 1307) ve bir Afgan'lı olan Lal Şah da vardı. M. Baysun, "Şirvani-zade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar", İ Ü E F Tarih Dergisi, IV, Eylül, 1952, s. 147-148.

11 Layard'dan Viceroy'a, tel. 19 Haziran, 1877, FD, Sec. Mart, 1878, no. 6-63, NAI; M. Celaleddin Paşa, A.g.e., s. 319; M. Cahit Baysun, A.g.m., s. 148-149.

12 Lytton' dan Temple'ye (Bombay Valisi), 26 Temmuz, 1877, Lytton Papers, India Office Records (IOR), E. 218/ 19, II. FD, Sec. Mar. 1878, no. 146-190, NAI.

metlerinin tamamını mahvetmektir. Rusyalının birkaç İslâm hükümetini mahvettikten sonra işi Afganistan'a kadar ilerletmiş olduğundan Padişahımız efendimizin halife olmak sıfatıyla bütün Müslümanların sığınağı ve başı olarak en son emelinin Asya'daki Müslüman kütleleri arasında bir yardımlaşma ve birlik kurma olduğu ve benim vazifemin de esasen bu hayırlı işi yürütmek olduğu bildirildi. Afganistan'ın coğrafi mevkii itibariyle tabii rakibi İran Devleti olmakla beraber Türkistan'daki İslâm devletlerini istila pençesine alarak ilerleyen Rusya'dan daha çok sakınmak ve perişan olan hükümetlerin esef verici hallerinden ders almak icab edeceği ve buna göre İslâmlar arasında bağlantı ve birlik kurmakla birlikte Afganistan'ın Osmanlı Devleti'nin dost ve müttefiki bulunan İngiltere Devleti ile eskiden olduğu gibi dostça münasebetlerde bulunmasının ilk tedbirlerden olacağı ve Rusyalının Osmanlı Devleti ile halen harbde bulunduğu şu sırada bu taraflarda kuvveti az olduğundan bunu fırsat bilerek hemen Buhara ve Hive'nin kurtarılması yollarına girilmesinin münasip düşeceği ve buna Buhara halkı ile Türkistan kabilelerinin de yardımda bulunacağı imkan dahilindedir..

Padişah-Halife'nin böyle bir heyetine layık görülmekten son derece duygulanmış görünen Emir'in verdiği cevabın beklentilere uygun olmadığı Ahmet Hulusi'nin raporundan anlaşılmaktadır:

Küçük bir hükümdar olmasına rağmen İslâm'ın halifesi tarafından kendisine böyle halis bir niyetle sefir gönderilmesinden dolayı son derecede müteşekkir olduğunu bildiren Emir, Afganistan ahalisinin hemen hepsinin Sünni Müslüman bulunduğu cihetle Osmanlı Devleti'nin duacısı olduğunu ve kendi hükümetinin dahi Devlet-i Âliyyenin bir parça müstemlekesi olduğunu söyledikten sonra Rusyalıların gaddarca düşünceleri malum ve tasdik edilmiş olmakla beraber, İngiltere Devleti'nin hilelerinin dahi sayılamayacak kadar çok olduğunu ve kendilerine daima suret-i haktan görünüp bizi mahvetmek derecesine kadar gittiğini ve hatta eski dostluğun semeresi olarak bu defa Kandehar hududuna on saat mesafede bulunan Afganistan'a bağlı Kuetta'ya asker sevk edip niyetinin Kabil'i almak olduğunu ve Rusya'nın dahi asıl gözünün Hindistan'da olduğunu ve yolu üzerinde bulunan Hokand ve Buhara emirliklerini de bu sebepten zabt ve istila etmiş bulunduğunu ve Buhara'nın başına gelen felaketi önceden keşfedip bunun giderilmesi çaresine bakılması için Buhara Emirine dostane ihtarda bulunarak arada bir birlik tesisi için çok gayret göstermiş ise de maalesef bir fayda vermediğini, kendisinin nihayet dört beş seneden beri uykuyu da terk ederek gece gündüz asker toplamakla meşgul bulunduğunu ve İran'ın dahi kendisine karşı olması cihetiyle şimdi Afganistan'ın üç kuvvetli düşman arasında kaldığını fakat bunlardan en ziyade zararlı olanının İngiltere olduğunu, bu sırada Rusya ile savaşa girmenin güçlüğünü uzun uzun anlattı. Ancak bunlardan hangisi savaşa teşebbüs ederse ona var kuvvet ile mukabele edeceğini ve kendisinin Rusya ile asla bir ittifak ve ittihadının mevcut olmadığını, İngiltere'nin ise asıl maksadının Afgan hükümetini nüfuz altına alarak Afganistan'ın Rusya'ya



karşı cephe almasına kendisinin müsaade etmediğini göstermek ve bu suretle Afganistan'ı nüfuzu altına almak olduğunu, Rusya'nın da buna karşı bozgunculuğu ve hilekârlığı Afganistan'ın müstakil bir hükümet olarak hiçbir tarafa tabiiyyeti bulunmadığını isbata çalıştığını belirtti. Bu sebepten kendisinin iki hilekâr arasında kaldığını söyledi. [13]

İlerleyen yıllarda Türkistan topraklarının kaderi İngiltere ve Rusya arasındaki ilişkilerle netleşti. 1887 yılında gerçekleşen anlaşmayla Rusların Türkistan'daki hâkimiyeti tescil edilirken aynı zamanda İngilizler Afganistan'a yönelik bir işgal girişimini savaş ilanı sayacağını belirterek Hindistan'la ilgili kaygılarını netleştirmiş oldu. Nitekim 1891 anlaşmasıyla sınırlar tayin edildi.[14]

İngiliz ve Ruslar Türkistan politikalarının tespit ve icrası için bölgeye sık sık heyetler göndermişlerdir. Bu tür heyetlerin üyesi olan şarkiyatçı, diplomat, tüccar ve istihbaratçıların bilgi toplamak, siyasi ve askeri durumu öğrenmek, ticari imkânları araştırmak, yerli halkı birbirlerine karşı mücadeleye teşvik etmek gibi pek çok işlevi vardı. Her iki devlet de kimi zaman bu tür misyonlar yerine konsolosluklar açmayı da tercih edebiliyorlardı[15].

Hindistan'ın güvenliği sağlanmış olsa da, Türkistan'ın Rus hâkimiyetine terk edilmesi İngiliz siyaseti için bir başarısızlık olmuştur. Bir grup İngiliz liberal siyasetçinin Rusların kısa bir süre sonra bu bölgelerden çıkmak zorunda kalacağı yönündeki öngörüleri çok büyük bir yanılgıya dönüşmüştür. Çar ordularının yayılmacı emellerine, Kırım Harbi'yle Balkanlar ve Kafkasya'da geçici de olsa set çekilmiş olması, onları Türkistan'a yöneltmiş ve adeta dinamizmlerini burada göstermelerine yol açmıştı.

19. yüzyıla gelindiğinde İngiltere ve Rusya Orta Asya'nın kontrolünü ele geçirmek için karmaşık bir nüfuz mücadele içine girdiler. İran, Afganistan ve Türkistan toprakları üzerinde İngiltere ve Rusya'nın yoğun olarak dolaylı veya doğrudan siyasi ve iktisadî bir mücadelesi söz konusudur. Rusya, İran ve Afganistan üzerinden güneye sarkarak sıcak denizlere inmek, Türkistan topraklarını ise işgal ve hâkimiyet altına alarak Güney Asya'daki İngiliz nüfuz ve sömürge sahasına yaklaşmak istiyordu. Dolayısıyla bu iki sömürgeci ülkenin hedefleri ve menfaatleri hem İran hem de Türkistan hanlıklarının istiklâl ve istikbâlleri için büyük bir tehlike ve yıkım oldu. Uluslararası siyasetin ve bölgenin diğer güçlerinden Osmanlı, Fransa, İran, Çin ve Afganistan da, şöyle veya böyle, bu nüfuz

---

[13] Emir ve Elçi arasındakı görüşmelerin metni bkz. (Bâb-ı Âli'ye rapor edildiği şekliyle), İrade Hariciye, 16873, BOA. İrade için ayrıca bkz. M. Saray, Türk Afgan Münasebetleri, İstanbul 1982, s. 16-22. Sultan ve Emir'in karşılıklı mektupları için, bkz. M. Baysun, A.g.m., s. 156-158. D. E. Lee Elçinin İngilizler'le ilgili söylemesi gereken şeyleri söylememiş olabileceğini yazmaktadır. "A Turkish mission...", s. 351. Fakat bu doğru değildir.

[14] Mehmet Saray, Türkistan'da Rus İngiliz Rekabeti, s. 400-416.

[15] Yılmaz Karadeniz, *A.g.m.,* s. 53-68; S. Sabol, *A.g.m.,* s. 587-595.

mücadelenin bir parçası oldu. Orta Asya Türk hanlıkları için bir ölüm kalım savaşı olan bu nüfuz mücadelesi İngiltere, Fransa, Çin ve Rusya için nüfuz bölgelerini genişletme, sömürgecilik payını artırma ve kendi nüfuz sahalarını koruma gayretiydi. Osmanlı, İran ve Afganistan için ise tarihi bağları nedeniyle bölge üzerinde bir hak ve sorumluluk iddiasıydı.

İngiltere'nin Türkistan'daki İslâm politikasında bütün bu süreç içerisinde Rusya ile rekabeti ve Rusya'nın Hindistan'ı tehdit ihtimali büyük ölçüde belirleyici olmuştur. Müslümanlar arasında 1854 Kırım savaşı sırasında Osmanlı Devleti ile ittifak olmasının sağladığı olumlu duyguların siyasi sonuçlara yönelmesi İngiltere'nin bu andan sonra sıkı sıkıya takip ettiği bir gelişmedir. Nitekim bu durum 1857 Hind ayaklanmasında Osmanlı devletinin en azından Hindistan Müslümanlarına destek vermemesini sağlarken[16] aynı zamanda Türkistan'daki Rus yayılmacılığına karşı hem bir Müslüman zone oluşturmak hem de oradaki Müslümanlar arasında Osmanlı Padişah halifesinin itibarından faydalanmak için defaatle girişimlerde bulunmuştur. Hindistan hükümetinin arşiv kayıtlarında bu amaçla Hindistan'a gönderilen ve orada Müslüman emirler ve sultanlarla görüşerek onları Ruslara karşı uyaran pek çok isimden bahsedilmektedir. Bu isimler bazen bölgede tanınmış Müslüman birisi veya bir İngiliz seyyah veya bir şarkiyatçı kimliğinde olabiliyordu. 1870'lerin sonunda Afganistan'a gönderilen Osmanlı elçisi projesinde de olduğu üzere İngiltere bu dönemde hanlıklar arasında Osmanlı himayesinde bir ittifaka teşvik ederek Rusları durdurabileceğini düşünüyor, bu gerçekleştirebilmek için de İslâm dünyasındaki pek çok nüfuzlu şahsiyetten Türkistan hanlıklarına mesaj gönderilmesini sağlıyordu.[17]

KAYNAKLAR

SABOL, S., "Orta Asya'da Rus-İngiliz Rekabeti", *Türkler*, c. XVIII, s. 587-595.

SARAY, Mehmet, "Hîve Hanlığı", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, XVIII, s. 167-170.

KARADENIZ, Yılmaz, "İran ve Türkistan'da İngiliz-Rus Mücadelesi (1856-1869), *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, Sayı: 20, s. 53-68.

SARAY, Mehmet, "Türkistan'da Rus İngiliz Rekabeti", *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, s. 400-407.

G. L. Evans, *On the Practibilty of an Invasion of British India*, London, 1829.

SARAY, Mehmet, *Afganistan ve Türkler*, İstanbul, 1997.

CELALEDDIN PAŞA, Mahmud, *Mirat'i Hakikat*, İ. Miroglu (nşr.), İstanbul, 1983.

[16] Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İÜEF İslâm Tetkikleri Cemiyeti Dergisi*, c. IX, 1995.

[17] M. Naeem Qureshi, Pan Islam in British Politics, Leiden, 1999, s. 20-21.



LEE, D. E., "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877", *Journal of Modern History*, XIII, 1941.

BAYUR, Y. H., Hindistan Tarihi, III.

BAYSUN, M., "Şirvani-zade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar", *İ Ü E F Tarih Dergisi*, IV, Eylül 1952.

SARAY, Mehmet, *Türk Afgan Münasebetleri*, İstanbul, 1982.

ÖZCAN, Azmi, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İÜEF İslâm Tetkikleri Cemiyeti Dergisi*, c. IX, 1995.

QURESHİ, M. Naeem, *Pan Islam in British Politics*, Leiden, 1999.



Struggle for Influence between Russian Tsardom and England over Turkistan and the Islam Factor

Prof. Dr. Azmi Ozcan

ABSTRACT

The geography of Turkistan has always been a geopolitically important region throughout the history. Although the region's economic and cultural vitality was lost because of the change of trade routes after geographical discoveries, the struggle for having the domination on the region highly increased in competition for colonisation. Bukhara, Hive and Hokand khanates had domination over the region in the XVIII century. The competition among these three khanates worsened the economic and political condition of Turkistan which had already been bad.

Most of the population of khanates consisted of Uzbeks and Tajiks. Kazakhs, Turkmen, Kyrgyz, and Uyghur were less. The nomad Kazakhs,



Turkmen and Kyrgyz people were dealing economic activities and living according to their traditions at the boundary dimensions.

Big changes which came into being in late XVI century as a result of the fact that the game was redesigned in the whole world had a direct and high influence on the destiny of Turkistan. Because of the fact that India was very important in England's colonisation policy and this importance gradually increased and Russian Tsar wanted to reach India over Turkistan, the struggle for influence started between England and Russian in the field. First of all, Russia established colonies, like Europeans, on the west and south costs of the Caspian Sea so as to have control over the East-to-West trade. Russians also made many plans to invade India.

This struggle of influence between England and Russia turned into a life-or-death struggle for the Turkish khanates. Having conquered Kazan and Astrakhan in the middle of XVI century, Russia thought that they could also conquer Bukhara, Hive and Hokand khanates. The attempt which started with trade and diplomacy continued with effort to provide the route security. The project of reaching India by means of conquering Bukhara and Hive which was not realised because the Tsar was assassinated was a route plan that was put on agenda later.

After all of these developments, England took different precautions to continue its influence in India. However, at this point they came into conflict among themselves and they conquered Afghanistan. This conquest greatly damaged the security of England. This strategic mistake of England provided the Russia with the opportunity it had desired; therefore, making use of the conflict which came into being, Russia had great advantages.

It is clear that England's policy for Turkistan was not active enough against Russia's expansionist policy. The English common opinion had not a consensus about to what extend the advance of Russia would damage the interests of England in India. Such factors such as the fact that Russians took action for speeding up the invasions during the time when English troops were dealing with revolts in India and that the English government changed when the Russian troops had the most rapid advancement on the territories of Hokand and Bukhara khanates had influence on the failure of England. Even some members of Liberal Party claimed that Russians had a bad adventure by entering Turkistan and that it would have to retreat within a short time. Also, some claimed that Russians were preferable to the Turkish Muslim neighbours in India. However, worry of the English community about Russia's advancement was a sufficient reason to cause the Ministry of Foreign Affairs to take an action.

As a result of England's expansion policy, Afghanistan, which was reached by England in XIX century, became an intersection point for England and Russia in their struggle for expansion in Asia. Russia's having influence on Iran and threatening India through Afghanistan always worried England. In this period, England firstly conquered Kabul but then it retreated and had an agreement with Afghanistan. However, there were often tensions because Afghans did not trust in England. As another precaution, England looked for ways to had alliance with Ottoman Empire, which was common enemy of Russians.

The alliance of Ottoman Empire and England during Crimean War of 1854, which led to political results, was a development which was closely followed by England. Against Russia's expansion in Turkistan, on one hand England got Ottoman Empire not to give support to Indian Muslims during the Indian Revolt in 1857, on the other hand it made efforts to make use of the good reputation of Ottoman Caliphate for this issue. Indian government's achieve reveal many names whom were sent to India that the purpose and who met Muslim commanders and sultans to warn them against Russians.



Борьба Между Российским Царизмом и Англией за Влияние в Туркестане и Исламский Фактор

Профессор Доктор Озжан Азми

РЕЗЮМЕ

Туркестан в течении всей истории был важным регионом с точки зрения геополитики. Не смотря на то, что с началом географических открытий начали меняться торговые пути и регион стал терять свое экономическое и культурное значение, в колониальном соперничестве борьба за управления данными территориями приобрела насыщенный характер. В XVIII веке политическая власть в крае принадлежала Бухарскому, Хивинскому и Кокандскому ханствам. Конкуренция между этими тремя ханствами ухудшало итак слабое экономическое и политическое развитие Туркестана.

Большую часть населения ханств составляли узбеки и таджики. Гораздо меньше было казахов, туркменов, киргизов и уйгуров. Будучи кочевниками, казахи, туркмены и киргизы вели традиционный культурный и политический образ жизни на приграничных территориях.

В конце XVI века глобальные изменения, происходившие в мире, глубоко повлияли и на судьбу Туркестана. Большое значение, придававшееся английскому колониализму в Индии, и ответные действия российского царизма, пытавшегося пробиться к Индии через Туркестан, привели к тому, что в регионе между Россией и Англией началась борьба за сферы влияния. С целью получения контроля над торговлей между Востоком и Западом, Россия в первую очередь создала торговые центры на западном и южном побережье Каспийского моря, создавая колонии, подобные европейским. Одновременно с этим русские строили планы по захвату Индии.

Происходившая между Россией и Англией борьба за сферы влияния стала одним из самых проблематичных вопросов для тюркских ханств. В середине XVI века русские подчинили Казань и Астрахань, и нацеливались на захват территорий Бухарского, Хивинского и Кокандского ханств. После первых попыток, начавшихся с торговли и дипломатии, они продолжили расширять первые успехи. Проект подчинения Индии после завоевания Хивы и Бухары, который осуществление которого остановилось из-за покушения на царя, вновь встал на повестке дня.

В ответ на это англичане предприняли различные меры для защиты и укрепления своего влияния в Индии. Однако как раз в этот период из-за неожиданного конфликта им пришлось ввязаться в войну в Афганистане. Эта военная операция нанесла жесткий удар по английскому авторитету в регионе. Эта стратегическая ошибка англичан дала шанс России, которая воспользовалась возникшим беспорядком и заняла выгодные для себя позиции.

Политика англичан в Туркестане не была столь активной из-за российского экспансионизма. В английском обществе так и не сложилось единого мнения на опасность для интересов Англии, представляемую русским продвижением в Индию. Кроме этого, сработали такие факторы, как неудачи англичан, тщательное выжидание момента Россией, когда английские войска будут заняты подавлением восстания в Индии, при этом русские начали ускоренное продвижение вглубь территорий Кокандского и Бухарских ханств именно в тот период, когда английское правительство переживало кардинальные изменения. Как ни странно, некоторые представители либеральной партии даже утверждали, что русские, войдя в Туркестан, через некоторое время сами уберутся оттуда, другие доказывали, что русские предпочтут остаться со своими тюркскими соседями и не будут вмешиваться в мусульманские дела Индии. Однако большая часть представителей общества, переживавшая за действия русских, считало



достаточным привести в действие структуры, отвечающие за международные дела Англии.

В результате активного продвижения, в XIX веке русские достигли Афганистана, ставшего точкой пересечения английский и российских интересов. После подчинения своему влиянию Ирана, Россия угрожающую для Индии позицию через Афганистан, что стало причиной постоянного беспокойства Англии, которая начала лихорадочно принимать ответные меры. Англичане, занявшие Кабул, позднее вывели оттуда войска и подписали с Афганистаном договор. Однако в Афганистане ситуация оставалась крайне напряженной из-за того, что афганцы не доверяли англичанам. Англия, в качестве ответной меры, начала искать союза с Османской империей, являющейся врагом России.

В период Крымской войны в 1854 г. появились политические факторы, положительно повлиявшие на возможность создания подобного союза с Османской империей, в результате чего Англия тщательно контролировала этот процесс. Эта деятельность принесла свои плоды: Англия обеспечила невмешательство Османской империи в восстание мусульман в Индии в 1857 году, а также воспользовалась званием османского падишаха «халиф всех мусульман» для противостояния русским в их захвате Туркестана. В правительственном архиве Индии имеется немало сведений о том, как Англия направляла своих эмиссаров в Индию для переговоров с мусульманскими правителями с целью поднять их на борьбу против русских.



Роль Ислама в Формировании Гендерных Отношений в Узбекистане: От Истории к Современности

Д.Ф.Н., Доц. Мадаева Шахноза

Национальный Университет Узбекистана, Кафедра История Философии и Логики

РЕЗЮМЕ

В постсоветском Узбекистане, как и в других регионах Центральной Азии, на протяжении уже больше двадцати лет, идёт процесс осмысления и обоснования отдельных направлений государственного строительства, включая процесс национальной идентификации. Двадцать лет – достаточный срок, чтобы выявить и проанализировать итоги независимого существования центрально-азиатских стран. Эти итоги являются не только результатом планируемых и ожидаемых шагов власти, но и следствием тех процессов, которые проходили спонтанно, помимо желания правительств или возникали из-за осадков долгих застойных времён. Современное состояние гендерных отношений и переплетающаяся с ним проблема женской религиозной идентичности тоже являются одним из аспектов непредвиденных последствий, требующих детального изучения

закономерностей массовой религиозной идентичности населения Узбекистана.

В статье «Роль Ислама в формировании гендерных отношений в Узбекистане: от истории к современности», женская мусульманская религиозность, ее трансформация в современном Узбекистане рассматривается через контекст формирования гендерных отношений. Цель данной работы - изучать особенности религиозной идентичности населения, роль ислама в социальной организации гендерных отношений, в частности – представления населения о мусульманской этике и эстетике, значение этих представлений в формировании религиозной идентичности. Постановка проблемы в таком контексте поможет представить фактор социализации ислама, его слияние с ментальностью и традиционализмом и в конце концов его роль в качестве политического маркера на фоне исторически сложившихся ситуаций.

Данная тема важна, потому что она затрагивает все стороны жизни социума – от повседневного быта людей до государственной политики. В ней наиболее полно проявляется новая роль ислама в регионе, а также вероятные перспективы и тенденции развития узбекского общества в целом. Ибо, без анализа религиозной ситуации в республике, доминирующая роль в которой принадлежит исламу, понять и проанализировать современную ситуацию в Узбекистане, социо-культурный контекст происходящих здесь процессов невозможно. Ислам, как идеологическая и как религиозно-политическая система с единством мировоззрения и практики, прежде всего, находит своё отражение в ментальном восприятии верующих. Кроме того, ислам, посредством социализации, в течение многих веков истории смог воздействовать на общество больше, чем религия и вера, он смог организовать политическую и управленческую систему синкретизируя в себе национальные обычаи и идеологию.

Объяснять гендер с точки зрения равноправия или феминизма по отношению к Узбекистану не очень просто. Здесь больше всего уместно растолковать специфику гендера именно с точки зрения половых ролей индивидов. В этом большая доля религии ислам, которая смогла сформировать своеобразную специфику социальных стереотипов.

В освещении темы, смысловая конструкция изучаемой проблемы построена по историческому ракурсу, синтезируясь в двух взаимосвязанных проблемах – ислам и гендер. Ислам, распространившийся на территории современного Узбекистана с VIII-X вв., являлся на протяжении последующего тысячелетия господствующей религией народов Центральной Азии. Вторжение в ислам со стороны Советской власти, продолжавшееся с разной степенью интенсивности с



середины 20-х по середину 80-х годов, не смогло вытравить ислам из сознания местного населения, которое продолжало сохранять приверженность к мусульманским традициям. Ретроспективный подход к истории ислама в Центральной Азии, собственно в Узбекистане с точки зрения контекста формирования гендерных отношений выявляет определённые этапы, показывающие специфические черты смены характера этих отношений.

По анализу многих источников, в Центральной Азии в до исламском периоде можно было видеть высокую активность женщин в социальной жизни.

Ислам, хотя и сам был призван для того, чтобы обеспечить социальную защиту прекрасному полу человечества, после вторжения в Центральную Азию образовал такой тип стереотипов, который в скором времени породил обособление и изолированность женской половины от общественной жизни.

Построение советского общества способствовало секуляризации общества в принудительном порядке, в последствии чего происходило отчуждение от ислама и национальных ценностей. В этот период прослеживается усиление активизации роли женщин в социальной жизни посредством социальных институтов.

Не смотря на то, что советский период стал своеобразной преградой между религией и обществом, в период независимости происходит массовое обращение к своим национальным, религиозным истокам. В этом обращении больше всего проявляется новый тип религиозного возрождения, внутри которого содержатся разнообразные типы религиозных идентичностей.

В статье по мере возможности детально изучены закономерности и обстоятельства, которые формировали эти этапы, для построения общей картины о влиянии ислама на формирование гендерных стереотипов. Изучались факты, связывающие гендерные характеристики доисламского и после исламского периода.

Возрождение ислама, распространение его идеи, радикализация некоторых мусульманских организаций – все это является реальностью современной мировой политики и, в то же время, мощным фактором, влияющим на различные аспекты идеологической и культурной жизни Узбекистана, история и современность, которого неразрывно связаны с состоянием и развитием ислама.

Изучая современную ситуацию на фоне гендерных отношений и женской религиозной идентичности традиционного общества Узбекистана, в статье делается вывод о будущей интеграции Узбекистана. Будущее Узбекистана остаётся под большим вопросом

дилеммы в интеграции в восточных странах, как Иран, Пакистан, Египет и Саудовская Аравия и прозападную интеграцию, включая Россию и Китай. Таким образом, рассмотрев историю гендерных образований можно увидеть, что наблюдается политизация ислама. Проявления политического экстремизма и терроризма, имеющие место в жизни зарубежных мусульманских стран, стали реальностью и для Центральной Азии. Следует понимать то, что нужно проводить серьезные религиоведческие исследования, по-другому подойти к подготовке кадров-богословов, соответствующим образом реагировать на изменения в религиозно-политической обстановке в странах региона.

История рассмотрения гендерных отношений, роль ислама в образовании этих отношений и в формировании разнообразных аспектов «женского вопроса» в Узбекистане представляют определённые сложности. В намёке Э.Саида, вставившего высказывание К.Маркса в качестве эпиграфа в своей книге, «они не могут представлять себя, их должны представлять другие» - существует большая доля правды. И в этой попытке «представлять себя», даже в настоящее время, чувствуется огромный разрыв между западом и востоком, парадигмами, которые давно уже стали причиной ассоциации антагонизма и исламафобии, полярного ориентализма. Действительно существуют нюансы, которые должны восприниматься и пониматься не на теоретическом уровне. Есть вещи, которые должны пониматься эмпирическими знаниями или посредством ментального стереотипа.

Цель настоящей работы заключается в том, чтобы рассмотреть особенности религиозной идентичности населения, роль ислама в социальной организации гендерных отношений, в частности – представления населения о мусульманской этике и эстетике, значение этих представлений в формировании религиозной идентичности. Возможно, постановление вопроса в таком контексте поможет представить фактор социализации ислама, его слияние с ментальностью и традиционализмом и в конце концов его роль в качестве политического маркера на фоне исторически сложившихся ситуаций. Рассматриваемая проблема представляет собой некоторые отдельные направления, которые изучались, и изучаются до сих пор как самостоятельные объекты. Для примера, хочется упомянуть некоторые исследования, которые были близки к этой теме[1]. Мы с вами попытаемся объединить эти области и объяснить, что представляет из себя гендер на фоне влияния ислама.

[1] Leyla Ahmad. Women and gender in Islam. Historical Roots of a Modern debate. – New Haven & London: Yale University Press. 1992; Вагабов М.В. Ислам, женщина, семья. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1994; Камр М. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle&London: University of Washington Press, 2006; Тохтаходжаева М. XX век глазами женщин Узбекистана. Москва. Евроазия, 2007.



Гендер – социальный пол, определяющий поведение человека в обществе и то, как это поведение воспринимается. Это то полоролевое поведение, которое определяет отношение с другими людьми. С точки зрения структурной социологии, и в полном соответствии с традицией Дюркгейма, пол сам по себе есть явление социальное, поэтому использование термина «гендер» представляет собой плеоназм (бесконечное повторение слов «мужчина и женщина»), но его использование призвано подчеркнуть, что речь идет о социологическом подходе к вопросу пола, когда речь идет о широкой дискуссии[2].

У гендера существуют бесконечно много понятий, связано это с тем, что сам объект имеет вековую историю и до сих пор является востребованной темой. В общественных науках есть такое парадоксальное явление, что во многих случаях научные понятия тоже переживают определенную инкарнацию. Научные понятия со временем дополняются, иногда плавно меняются или же, по мере обстоятельств, несут в себе больше смысла, чем было заложено в начале. Таким образом, я не ошибусь, если скажу, что понятие гендер на сегодняшний день представляет собой больше понятие равноправия мужчин и женщин, которое в большинстве случаев понимается и принимается неразрывно с понятием феминизма.

Объяснять гендер с точки зрения равноправия или феминизма по отношению к Узбекистану не очень просто. Здесь больше всего уместно растолковать специфику гендера именно с точки зрения половых ролей индивидов. В этом большая доля религии ислам, которая смогла сформировать своеобразную специфику социальных стереотипов.

Узбекистан в Центральной Азии занимает второе место по географическому объёму и первое по численности населения. На сегодняшний день, имея мегаполис-столицу, как Ташкент, с восьми миллионами жителями, в этой стране имеется уже больше, чем 29 миллионов населения. 55% этих чисел занимают женщины. По новым подходам изучения истории в постсоветском пространстве формирование национальности узбек, как народности уходит в глубь трёх тысячелетий. А распространение ислама в Центральной Азии приходится к началу VIII века минувшего тысячелетия.

Сводить проблематику влияния ислама на гендерные отношения является не простой проблемой. В этом есть необходимость уточнения некоторых нюансов, связанных с периодизацией этого феномена под влиянием социальных факторов:

1. В Центральной Азии, как доказывают многие источники, до принятия ислама можно было видеть высокую активность женщин в социальной жизни.

[2] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда, Москва, Изд. «Наука», 1991. с.37-41.

2. Ислам, хотя и сам был призван для того, чтобы обеспечить социальную защиту прекрасному полу человечества, после вторжения в Центральную Азию образовал такой тип стереотипов, который в скором времени породил обособление и изолированность женской половины от общественной жизни.

3. Построение советского общества способствовало секуляризации общества в принудительном порядке, в последствие которой происходило отчуждение от ислама и национальных ценностей. В этот период прослеживается усиление активизации роли женщин в социальной жизни посредством социальных институтов.

4. Не смотря на то, что советский период стал своеобразной преградой между религией и обществом, в период независимости происходит массовое обращение к своим национальным, религиозным истокам. В этом обращении больше всего проявляется новый тип религиозного возрождения, внутри которого содержатся разнообразные типы религиозных идентичностей.

Каждый из этих пунктов, пережил и переживает до сих пор в себе определённое взаимоотношение ислама и гендера, имеет ли это прогрессивное или регрессивное последствие с точки зрения влияния ислама или нет, является де-факто в историческом процессе. А закономерности и обстоятельства, которые формировали эти этапы, требуют детального изучения для построения общей картины о влиянии ислама на формирование гендерных стереотипов. Конечно, наш взор сегодня обращен к современности, но для логической последовательности я бы хотела остановиться вкратце и на предыдущих этапах.

Богатые материалы доисламского периода единогласно показывают, что гендерные стереотипы Центральной Азии, частично территории Узбекистана, характеризовали особую роль женщины в социальной жизни. Теоретические обобщения в некоторых анализах по гендерным отношениям описывают это как высокое социальное положение женщины с сакрализацией ее статуса в культуре древней Центральной Азии[3].

Анализ письменных, археологических материалов, богатый объём словесного фольклора показывают доминирующую роль женщины в социальной жизни в древней Центральной Азии. Женщине принадлежала очень важная роль в политической жизни, она занималась государственными и военными делами, экономической деятельностью, её статус нередко

[3] Жумаев Александр. Гендер и культура.
www.undp.uz/en/download/index.php?type=publication&id=75...



признавался в обществе более высоким, чем положение мужчины[4]. Имена и деяния некоторых женщин-правительниц и воительниц сохранились в анналах среднеазиатской истории: царица Томирис, Спаретра, правительница Бухары Хатун и другие.

В древних иранских источниках, скифы, саки и сарматы, назывались "туранцами". Великий персидский поэт Фирдоуси в X веке писал в своей «Шахнаме» о войне между оседлыми иранцами и кочевыми туранцами. Иранцы жили в городах и селах, и они были патриархальные, их женщины имели мало прав. Тем не менее, туранцы были кочевниками. В отличие от иранцев, у них сохранялись сильные следы матриархата. Туранские женщины участвовали в войнах и часто они находились под властью - не короля, а королевы. Образ знаменитой массагетской королевы Томарис встречается в произведениях античного историка Геродота.

Этот тривиальный рассказ даётся во многих источниках[5]. По версии Геродота, примерно в 530—529 гг. до н. э. ахеменидский царь Кир, покорив множество стран, отправился в поход на массагетов. Кир начал поход перейдя Аракс (а, возможно Амурдарью) и решающее сражение произошло в Кызылкумах. Массагетами в то время правила вдова их царя — Томирис. Кир отправил посла к царице с предложением выйти за него замуж и объединить два народа в одно государство без всякого боя. На что массагетская царица ответила отказом. Первый бой завершился победой массагетов, которых возглавил сын Томирис — Спаргапис. По массагетским обычаям, победа всегда обмывалась, воспользовавшись этим, персы подкинули ночью им сильное вино, в результате чего массагетские воины оказались опьянёнными. Этим воспользовался Кир, захватив в плен одну третью часть войска массагетов и сына царицы — Спаргаписа. В плену тот покончил с собой. Согласно, поздним легендам, в решающей битве участвовали и женщины, девушки-саки, которые бросились с самой царицей в битву в последний решающий момент. Этот бой Геродот назвал «самым жестоким и великим». Кровавый бой завершился победой массагетов. Отрубив голову Кира и наполнив кожаный мешок его кровью Томирис при всех воскликнула: «Ты хотел крови, так пей её до дна!», — и бросила его голову в этот мешок.

В статье азербайджанского учёного «Легенды об Амазонок, как бесстрашные воины женщины в жизни и в быту» Фарид Алакбарли образ Томарис напрямую связывает с античными амазонками, назвав её туранской Амазонкой: Такая, как знаменитая туранская королева известная как Томарис

---

[4] Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва, МГУ, 1948, с. 325-331; Пьянков И.В. Общественный строй ранних кочевников Средней Азии по данным античных авторов. // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. Краткие тезисы докладов на конференции. Ноябрь 1975 г. Ленинград, 1975. с. 84-91.

[5] Сулайманова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, «Ўзбекистон», 85-б

типичная королева Туран - амазонок[6]. Фазила Сулайманова, узбекский учёный, которая посвятила многие годы своего творчества компаравистике античной, западной и восточной литературы даёт сведения о том, что образ Томарис олицетворял в себе высокие морально этические идеалы истории массагетов. Вероятно, благодаря этому в произведении римского мыслителя V века Павеля Орозия «История против язычников» она занимает место на священном Алтаре[7].

В статье, «Легенды об Амазонок, как бесстрашные воины женщины в жизни и в быту» есть еще очень ценная информация, которая связана с мифологией узбекского народа. Фарид Алиакберли пишет: «*Эти* сорок *вооруженные девицы во главе с королевой Огуз настоящие амазонки. Из этих фактов можно сделать вывод, что информация об амазонках в древнегреческих источниках не является чистой фантазией. Прототипы амазонки - скифо-*саков *и Огуз-*Кипчак *племен - действительно жил в древнем и средневековом Азербайджане. В миниатюрах, изображенных* в *этих историях мы находим образы Ширин и другие. Они оборудованы всем необходимым для боя - мечи, луки, стрелы и щиты*.»[8]. Сорок девиц, о которых упомянул Фарид Алакбарли, имеют большое место в устном народном творчестве узбекского народа – в сказках, в мифах и в сказаниях. На территории Ферганской долины в горах Шахи Мардона существует гора, которая называется «Кирк киз», что в переводе обозначает «Сорок девиц». Мифы об этих девицах непосредственно связаны с амазонками, т.е., чтобы защитить себя они скрывались в пещере одной из гор Шахи Мардана и остались там вечно живыми. А образ Ширин, которая была упомянута в статье, как царица Амозонок трансформировалась на произведения Алишера Наваи как героиня «Фархад и Ширин».

Конечно, имеется очень много фактов связывающие гендерные характеристики доисламского периода и это продолжается вплоть до самого вхождения ислама на территорию Узбекистана: «В средние века, скифы-саки и Огуз-кыпчаки назывались туранцами и женщины-воины были характерны для всех из них. Оба типа среднеазиатской цивилизации – степная и городская – демонстрировали высокий уровень женской культурной деятельности в обществе»[9].

---

6 Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005, p. 77

7 Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. - Тошкент: Ўзбекистон,1997. 91-б

8 Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005, p. 75.

9 Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005, p. 76.



Например, в начале VIII века Бухарой на протяжении 15 лет управляла женщина по имени Хатун, мать будущего бухархудата Тахшады: «Мухаммад, сын Джафара, говорит: Бухар-Худат-Бидун умер, и после него остался грудной сын, по имени Тахшада. Женщина, которая была матерью Тахшады, вступила на престол и 15 лет была царицей. В ее царствование в Бухаре стали появляться арабы. Каждый раз царица заключала с ними мир и платила дань. Говорили, что в ее время не было человека мудрее ее: она мудро управляла, и подданные ее были ей преданны»[10].

Несмотря на то, что дамы исчезли после 7-го века, когда ислам был введен в регионе, данные в фольклоре о том, что женщины-воины иногда существовали в кочевых тюркских племен из Центральной Азии … до 10-12-го *века.*[11].

Но для дальнейшего расположения ситуатцией мудрость и договоры были недостаточны. Потому что миссионерская политика распространения ислама в Центральной Азии, основывалась больше на насилие и принуждения, чем на согласие и мир. Это мнение подтверждается и в работе Александра Жумаева «Гендер и культура»: «Между культурой древности, раннего и зрелого средневековья нет прямой преемственности гендерной традиции. Разрыв, образованный в результате насильственного утверждения в Средней Азии (прежде всего – в ее городской культуре) монотеистической религии ислама, привел к гендерному дисбалансу в культуре»[12]. С распространением Ислама в Центральной Азии, гендерная специфика края, которая отличалась ярко выраженными активностями женщин, постепенно начинает терять свой первоначальный облик. Здесь и появляется воображение, что возможно, в доктринах ислама существуют сильные ограничения по отношению прав и свободы женщин. Этот вопрос является одним из ключевых вопросов этой работы, которая и во многих исследованиях стала неразрешённой. Потому что, во многих источниках, в первую очередь в самом Коране, подтверждается, что в исламе всегда имелось особое демократичное отношение к женщинам[13]. Вслед за Коранам, как последующая доктрина ислама, хадисы тоже стали содержать более основательные прояснения разрешающие проблемы женщин.

---

[10] Мухаммад Наршахи. История Бухары. Восточная литература: http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Narsachi/text1.phtml (пер. Н. Лыкошина) Текст воспроизведен по изданию: Мухаммад Наршахи. История Бухары. Ташкент. 1897, - С 16.

[11] Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005, p. 77.

[12] Жумаев Александр. Гендер и культура. *www.undp.uz/en/download/index.php?type=publication&id=75..- C. 261.*

[13] См: Куръони карим. Тошкент, “Тошкент ислом университети” нашриёти, (Таржими ва изоҳлар муаллифи Абдулазиз Мансур), 2001. 2/ 221-223, 226-237, 240-241, 4/ 3-4-, 19, 25, 34-35, 128-130, 5/5, 24/32-33, 30/21, 33/4,6,36-38, 49-53, 58/ 1-4, 60/ 10-11, 65/ 1-7, 66/ 1-5.

В вопросах касающихся получения знаний, разделения наследства, обеспечения социальной помощи в случае развода или смерти мужа основы шариата всегда содержали в себе нормы, которые обеспечивают полную социальную защиту женщин. Кроме того, ислам сам возродился на той земле, где было чрезмерно жестокое обращение к женскому полу. Поэтому логическая конструкция доктрин была направлена на то, чтобы предотвратить чудовищное злодеяние, на которое было способно человеческое существо. Расхождения между реальным опытом ислама в формировании гендерных отношений в Центральной Азии и его доктрин объясняется по разному. В статье «Гендер и культура» пишется, что «в современной научной литературе не существует однозначной оценки роли и значения ислама применительно к гендерному вопросу в культуре. Разброс мнений можно свести к двум основным позициям: 1) взаимоисключающей – от полного отрицания какой-либо положительной роли и до признания его исключительно прогрессивного значения; 2) противоречивой – признающей неоднозначность и противоречивость, как самой теологической базы ислама, так и его культурно-исторического опыта».

Автор статьи в то же время утверждает, «что при рассмотрении данного вопроса необходимо учитывать наличие противоречий внутри самого ислама, его теологическую неоднородность, многообразие его источников, динамику исторического развития, различия между городским и степным (кочевым) типами ислама, несовпадения между теорией и практикой, смену тенденций в различные исторические эпохи и.т.д.». Если учитывать все те положения, которые автор привёл как фактор порождающий одностороннее развитие гендерных отношений, то нужно также иметь в виду и историческое развитие христианства, которое пережило такие же закономерности, как и ислам. М.Вебер в своём произведении «Протестантская этика и дух капитализма»[14] говоря о том, что великие религиозные традиции положили начало формированию своеобразного пути прогресса Востока и Запада, высказывает мнение, что иудаизм, ислам, католицизм и протестантизм оказали большее влияние на рационализацию социальной жизни, чем индуизим, буддизм и конфуциизм; что в природе форм данных религий больше присутствует особенность не отчуждения от мирской жизни, а наоборот приближение к нему и овладевание им. Но с другой стороны, если отношение к любой религии, если даже она по своей природе и особенностям несёт в себе мирской, рациональный и толерантный характер, не будет регулярно направляться в правильное русло и подвергаться идеологической агитации, то в природе верующих в данную религию начнут проявляться настроения аскетизма и религиозного фундаментализма. Именно такое же толкование на примере Ближнего Востока находит своё подтверждение в исследовании

[14] Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. http://www.kara-urza.ru/books/Veber/Protestant001.html



Лейла Ахмед. В своем фундаментальном труде, «Женщина и гендер в Исламе» (1992) Лейла Ахмед утверждает, что женщины на Ближнем Востоке подвергаются репрессивной практике из-за распространенности патриархальных интерпретаций Ислама, а не самого Ислама. Подчинение женщины в древнем Ближнем Востоке, похоже, стали институциональной с ростом городского населения и в частности с возрождением архаического государства[15]. Кроме этого она приводит и другие аргументы, которые стали источником дискриминации женщин. Это происходит из того, что позиция в Коране по отношению к женщинам дается в двух расходящихся между собой голосах:

1. Этическая структура, которая выступает за моральное и духовное равенство всех людей;
2. Иерархическая структура, в основе мужского и женского отношения, признаку пола или сексуальной иерархии.

Переходу от демократических принципов гендерного диалога исламских доктрин к дискриминации женщин послужила иерархическая структура, дав возможность фундаменталисткой интерпретации роли женщины в обществе. Т.е., появление Корана, и мифология вокруг пророка, и доктрины, лежащие в Коране, пока еще не были гарантом того, что последствующие обстоятельства будут течь строго по направлению и принципам ислама. Всё дело зависело от социализации религии в том месте, где она родилась. Здесь ещё следует уточнить такой момент, что ислам как монотеистическая религия в этой социализации усилила свои функции в выполнении задачах теократического мусульманского государства. «В силу религиозного характера норм шариата, - пишет А.Ф.Шебанов, - всякое правонарушение, посягающее на государственный порядок, всякое выступление против правителей рассматривалось вместе с тем как преступление против религии, а всякое отступление от религиозных установлений считалось преступлением против государства»[16]. Приводя это высказывание Л.Р.Сюкияйнен пишет, что «одновременно такой подход помогает выявить и другую важную черту социально-психологического механизма его реализации, объясняющую высокую эффективность его регулирующего воздействия на поведение мусульман, которые на практике во многих случаях относились и относятся к нормам мусульманского права как к религиозным предписаниям[17].

---

[15] Leila Ahmed. Women and gender in Islam. Historical Roots of a Modern debate, New Haven & London: Yale University Press. 1992. p.11.

[16] См. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманские право. Москва, Изд. «Наука», 1986. с.!2.

[17] Сюкияйнен Л.Р. Мусульманские право. Москва, Изд. «Наука», 1986. с.!2.

Как выше было сказано, ислам родился в андроцентрическом*, женоненавистном обществе. Не смотря на первые признаки сопротивления на установление Ислама, общество стало подчеркивать институционализацию гендерной иерархии в Исламе, умолкнув голос справедливости и правосудия. Ислам, таким образом, как религия, стала оружием политически доминирующей элиты, т.е. мужского общества. И в такой же форме перешёл и в Центральную Азию. Более того, в миссионерской политике больше всего применялась сила и принуждения, которые способствовали к уничтожению стереотипов, составляющих ментальную среду Центрально-азиатских народов.

Аббасиды в укоренизации ислама применяли разные способы, от уничтожения целых племён, до вознограждения за принятие ислама. В итоге эта политика стала давать свои плоды только посредством толерантности. Т.е религия, которая имела только первоначальный источник как Коран, в течении исламизации Центральной Азии стало пополняться другими основапологающими источниками ислама как хадисы и иджма и т. Основные фундаментальные направления, защищавшие в исламе основную идею «тавхид» от мутазилизма, вобравшее в себя аристотелевские принципы построения мира, начала ставиться на ноги именно в Центральной Азии. В то же время эти источники стали обогащаться теми ценностями, которые почтились здесь. Переход от зароастризма к исламу синтезировал ценностную ориентацию народа, трансформировав историческую память в лоно новой веры. И поэтому даже в хадисах женский вопрос стал занимать больше место, чем в самом Коране, конкретизируясь в почтении роли женщины в качестве матери, дочери, супруги и.т.д. Таким образом, неразрывность объекта веры и женщины реформировалась в новом свете и за фоном новой религии.

Исторические источники конца XIX начала XX вв. единогласно подтверждают, что в этот период, чем этническая, территориальная или какие либо другие виды идентичностей доминировала религиозная идентичность. А гендерные отношения всё больше уходило в сторону дисбаланса за счёт узурпации женшинь. В то же время и в источниках мыслителей самого региона[18] и за пределами[19] Туркестана религиозное просветительство населения отмечается на самом низком уровне.

---

* **Андроцентризм** - глубинная культурная традиция, сводящая общечеловеческую субъективность (общечеловеческие субъективности) к единой мужской норме, репрезентируемой как универсальная объективность, в то время как иные субъективности, и прежде всего женская, репрезентируются как собственно субъективности, как отклонение от нормы, как маргиналия. Таким образом, андроцентризм - это не просто взгляд на мир с мужской точки зрения, а выдача мужских нормативных представлений и жизненных моделей за единые универсальные социальные нормы и жизненные модели.

18 Дилшод Барно, Анбар Отин. Ўзбек шоиралари баёзи.// Рисолаи фалсафаи сиёкон. – Тошкент, "Фан", 1994. 163-б. Айний С. Асарлар. 8 жилдлик. Тошкент, Ўзадабийнашр, 1963. 1-жилд: Маҳмудхўжа Беҳбудий. Бизни кемиргувчи иллатлар//Танланган асарлар. Тошкент



В произведении А.Вамбери «Путешествие по Средней Азии» описывается интересный случай. Женщина, проданная своим мужем старому человеку, обращается к путешественнику: « - Хаджи мой! Ты читал книги, скажи мне, есть ли где написано, что мусульманин может продать свою жену, которая ему рожала детей?». Дальше он пишет: «Я отвечал, что это считается грехом, но … у него (имеется в виду мужчина, покупавший эту женщину, - прим. Ш.Мадаева) есть сильная рука у кази калана (верховного судьи) в Карши и он уверен в своей безопасности от преследований»[20]. Здесь можно отметить два момента, во-первых, в этот период человек, считавший себя мусульманином мог продать свою жену, считая что он имеет на это моральное право. Во-вторых, законы шариата в данный момент исказились до такой степени, что верховные судьи могли защищать права человека, совершавшего скверный поступок. В литературе, посвященной изучению судебно-правовой системы, подтверждается это явление: «Особо важную роль во всей деятельности судей и казиев играли муфтии. Они основываясь на законы шариата и судебный опыт, вели различные рассуждения и оказывали своё влияние на то, что казии могли выводить решения, с большой выгодой для себя. Поэтому решение казийских судов зависело не от их личных убеждений, основанных на знание и опыт, а больше на суждения и влияние муфтиев»[21]. Последствия таких решений в судьбе Туркестанских ханств описывается в книге Б.М.Бабаджанова «Кокандское ханство: власть, политика, религия». Правитель Кокандского ханства в первой половине XIX века Мадали-хан, сын правителя Умар-хана, желает жениться на вдове своего отца, но улемы не могли найти ответа на этот вопрос. Автор пишет, «В конце концов, они поняли, что «исламскими методами» (*бе-рах-и ислам*) этой проблемы не решить. Тогда Мадали-хан, как пишет автор, вызвал к себе «улемов с печатями» (мухр-и ‘улама’ – те, кто может подтверждать богословские решения своей печатью) и потребовал, чтобы они написали требуемый ривает»[22]. Этот случай стал

“Маънавият”, 1999: Чўлпон. Адабиёт надур. Тошкент. Чўлпон нашриёти, 1994: Абдурауф Фитрат. Шарқ сиёсати. Бухоро, 1992: Нажот йўли. Тошкент, “Шарқ”, 2001.

[19] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Санктпетербургъ. 1865; Логофет Д. Бухарское ханство под ресским протекторатом. В 2х т. Санкт – Петербург. Б.И., 1911; Страна бесправия – Спб. Б.И., 1909: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Ленинград, Изд-во “АН СССР”, 1927. - Leonid Pavlovic Hfnjgjvs Materialen zur Kulturgeschicfhte der Uzbeken aus der Jahren 1928-1930 // Mit begleitenden Worten des Sammlers herausgegeben und eingeleitet von Jakob Taube. Turkologika 25, Harrassowitz Verlag. 2001. – 380 s.; Галузо П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, изд. “Коммунист ун-та”, 1935: Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Москва, изд. “Наука”, 1974.: Древные авторы о Средней Азии. Ташкент, Спб, 1939.

[20] Вамбери А. Петешествие по Средней Азии.- Санктпетербург, 1865. с. 113.

[21] Бакиров Ф. Чор туркистонида Суд, шариат ва одат. Тошкент, “Фан”, 1967. 31-б.

[22] Бабаджанов Б.М. Кокандское ханства: власть, политики, религия. Токио-Ташкент, изд. “TIAS”, 2010. –С. 585.

поводом прессинга и похода Бухарского правителя Амира Насруллоха на Коканд, В некоторых источниках деструктивный характер религиозной идентичности обуславливается с ограничением правовых норм населения: «Следование указаниям мулл было исходным для любых жизненных поступков. Мусульманство способствовало закреплению бесправного положения женщины, которая веками оставалась в пределах ичкари (женской половины дома), выходила закрытая паранджой, имела чрезвычайно узкий круг общения»[23].

В XIX веке религиозная идентичность под видом мусульманства стала создавать образ «восточного человека»: «…Одним из важных направлений развития ориентализма в XIX веке было выделение сущностных представлений о Востоке (Orient) – его чувственности, склонности к деспотизму, спутанной ментальности, привычке к неаккуратности, отсталости – в некое отдельное и не подвергаемое сомнению целое»[24]. Такая точка зрения западного ориентализма создавалась не только сквозь призму биологического детерминизма. Не смотря на то, что Восток охватывает народы, верующих в разные виды религий, основное клеймо было выставлено Исламу. Эдвард Саид в своей книге «Ориентализм: Западные концепции Востока», приводит мнение разных исследователей, занимающихся исследованием Востока. Критикуя их, Саид пишет: «В творчестве каждого из названных … выдающихся ориенталистов присутствует в высокой степени тенденциозное – в четырёх случаях из пяти даже откровенно враждебное – видение ислама, как если бы каждый видел в исламе отражение собственной излюбленной слабости» [25]. Принимая во внимание критический анализ западного ориентализма Саида, изложенный в вышеупомянутой книге, ставшей бестселлером XX века, следует принять во внимание и точку зрения самих деятелей Туркестана, проживших в конце XIX и начале XX века, о природе религиозности жителей края. Религиозная идентичность жителей Туркестана подвергается критическому анализу в трудах просветителей XIX века и джадидов, вышедших на общественно-идеологическую арену конца XIX и начала XX вв.

Поэтесса Анбар Атын в своём небольшом трактате «Философия нищих» (Рисолаи фалсафаи сиёхон) пишет о трех группах людей способствующих к порождению религиозного фанатизма и аскетизма в мировоззрении соотечественников: 1) религиозные деятели; 2) поэты, писавшие стихи в теологическом направлении; 3) суфии проповедующие отказ от мирской

---

[23] Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Москва, изд. "Наука",1974. с. 26.

[24] Эдвард В.Саид. Ориентализм: Западные концепции Востока. Санкт – Петербург, изд. "Русский мир", 2006. с. 317.

[25] Эдвард В.Саид. Ориентализм: Западные концепции Востока. Санкт – Петербург, изд. "Русский мир", 2006. с. 323.



жизни. Называя жителей края обладателями черной судьбы, Анбар Атын подтверждает: « Если масса, взяв на себя учение суфиев и шейхов, воздерживается анализировать положение групп невежественных людей, и при этом оставляет всё на суд божий, так и стирается с лица земли лишившись всякой благодати»[26].

Такого же мнения придерживается и Абдурауф Фитрат в своих многочисленных произведениях, посвящённых анализу жизни жителей Туркестанского края. В своём социологическом труде «Семья» он пишет о том, что многие этнические болезни как анемия, физическая слабость, детская смертность, бездетность происходят от того, что нация подвержена религиозному фанатизму и невежеству. В то же время именно в его произведениях очень сильно прослеживается анализ гендерного аспекта религиозной идентичности. Он утверждает, что нет будущего у страны, где женская половина лишена возможности получать светское образование[27]. Нужно отметить, что явление джадидизм, «удивительно прогрессивное» по выражению историка Адиба Халида, не могло не иметь свой предшествующий механизм как Туркестанское просвещение и народно-освободительное движение, и последующие результаты, как Туркестанская автономия. Один из аспектов прогрессивности был в том, что джадиды видели в религиозной идентичности деструктивность не самого ислама, а социальных механизмов, которые ведут к неправильной трактовки религии: «Прогресс и цивилизация были универсальным явлением для джадидов, воспринимаемые всеми обществами на исключительном состоянии последовательных усилий и просвещении. В исламе не было ничего, что мешало мусульманам присоединится к современному миру»[28]. В произведениях джадидов основным фактором, деструктирующим религиозное мировоззрение, указывается отказ общества от светских знаний, дилетантское отношение к основам религии. Ещё одна важная черта в этом учении в том, что, сформированный в течении нескольких веков, иррационализм и религиозный фанатизм масс изменил не только отношение к исламской религии, но и оказав своё отрицательное влияние на социально-экономическое развитие жизни народов Туркестана изменил их образ мышления так, что сформировал такой метод мышления, который не мог выйти за рамки определённых стереотипов. В результате чего фундаментализм у местного населения развил такие качества как привязанность к обычаям и традициям, местничество, стремление к выполнению религиозных обрядов и обычаев, даже если им приходилось

---

[26] Дилшод Барно, Анбар Отин. Ўзбек шоиралари баёзи.// Рисолаи фалсафаи сиёҳон. – Тошкент, “Фан”, 1994. 163-б.

[27] Фитрат. Оила. Тошкент, “Маънавият”, 1998. 61-62-б.

[28] Adeeb Khalid. The politics of Muslim Cultural Reform. – Berkeley – Los Angeles – London, University of California press. 1998. p. 105.

испытывать финансовый недостаток. В джадидизме указывается, что основной причиной такого масштабного распространения отрицательного влияния религиозного фундаментализма является уничтожение научно-творческой жизни. Именно поэтому эти мировоззрения в научном круге, изучающем джадидское учение, называют движением религиозного реформирования.

Что касается современности, многие исследования по изучению религиозных проблем в Узбекистане, создают определённое представление о гендерной характеристике традиционного общества. В работах таких известных авторов, как С.П. Поляков и Г.П. Снесарев[29], религиозно-общинная ритуальная обрядность в Центральной Азии, в частности на территории Узбекистана, исследовалась непосредственно в связи с религиозными женскими ритуальными практиками. Такой же подход прослеживается в работах современных исследователей – таких, как Д. Кандиоти и Н. Азимовой, Х. Фатхи[30]. В этих работах как общепризнанный факт звучит такая мысль, что изучение разных аспектов религиозности в центральноазиатском обществе удобно и эффективно проводить на примере женщин, женского статуса и женской идентичности. Это часто обосновывается особой женской готовностью к восприятию ислама не так к религии а как источника веры. Исторические корни этого феномена связаны с тем, что женщины испокон веков, будучи хранительницами очага и семьи, больше всего были связаны с разными религиозными ритуалами, верованиями и культами[31].

Социологические исследование, проведенные в Узбекистане 2004 г., по 2011 г. показывает, что данная установка и в современное время остаётся в силе[32]. Во многих ответах, характеризующих религиозную веру молодежи,

---

[29] Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // Советская этнография. 1957, № 2; Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960; Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. Москва, изд. «Наука», 1989; Поляков С.П. Бытовой ислам и консервативность сельской локальной общности в Средней Азии. - Этносоциальные проблемы сельских миграций. Мовква, 1990.

[30] Kandiyoti D., Azimova N. The communal and the sacred: women's worlds of ritual in Uzbekistan // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004, No 10; Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle&London: University of Washington Press, 2006; Fathi H. Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaire dans l'İslâm postsovietique. Paris: Maisonneuve&Larose/ IFEAC, 2002; Фатхи Х. Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии // Расы и народы. Вып.32. Москва, 2006.

[31] Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005, p. 75.

[32] Опрос был проведен среди 700 студентов разных ВУЗов Узбекистана, 50% респондентов составляли студентки.



религиозность женщин была выражена очень сильно. На вопрос, который звучал «как вы оказали бы помощь близкому человеку, попавшему в беду?», 33% респонденток ответили «просила бы помощь у бога», а на вопрос о признаках, характеризующих религиозного человека, 51% из них обозначили ответ «терпение», в то время как мужская часть опрошенных показали результат 25% на первый вопрос, 41% – в на второй.

На вопрос «в чём или в ком вы нуждаетесь, когда у вас будет упадок настроения?» больше 60% женской аудитории ответили «в бога», тогда как так же ответили 50% мужчин. Это позволяет говорить о том, что при равных политических условиях женщины традиционно религиознее мужчин, больше думают о вере и боге.

В то же время анализ опроса показал, что респондентки хуже знают, к какому мазхабу они относятся, чем респонденты, хотя этот показатель среди мужчин тоже относительно невысок: у мужчин соответственно 47% опрошенных, у женщин – 33%. Показатель того, что около 50% женщин получали свои первые религиозные знания от родителей, бабушек и дедушек (тогда как у мужчин этот показатель составляет 38%), имея также в виду то, что родители этого поколения молодёжи были воспитаны в советский системе образования, где в основном господствовала атеистическая идеология, говорит о том, что религиозная вера у женской части молодёжи не основана на фундаментальных религиозных знаниях.

Современная женская религиозность в начальных этапах независимости представила из себя ту базу, которая была унаследована от советского периода. Т.е. «последовавшая в советское время уже на всей территории Центральной Азии борьба с религией привела к уничтожению религиозной литературы, закрытию религиозных учебных заведений, физическому устранению носителей “теоретического ислама”. Все это привело к фактической трансформации ислама, и он был низведен до уровня “бытового ислама”[33]. И в этой новой форме проявления религиозной идентичности и гендерных отношений после независимости тоже выявились те унаследованные стереотипы, которые были взяты от досоветского периода. В возрождении религиозности больше проявилась ценностное отношение к исламу, стимулированное исторической памятью, чем компетентное и осознанное обращение к ней. Отказ от идеологии атеизма и лояльное отношение к свободе совести, провозглашённые в республике, способствовали своего рода «религиозному ренессансу» и проявились в форсированном развитии религии и религиозных организаций. Поэтому современные религиозные течения быстро нашли свою поддержку в религиозно-культурной жизни традиционного общества.

---

[33] **Муминов А. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии.** ***Алманах. Ислам в СНГ, №5, 1999.***

Марианна Камп в своей книге «Новая женщина в Узбекистане» справедливо заметила, что «вхождение в хиджаб», т.е. распространение среди молодых узбекских девушек и женщин с 1991 г., когда была провозглашена независимость Узбекистана, новой религиозной одежды никак не связано с национальной культурой, поскольку современные хиджабы не имеют отношения к традиционной паранджe, в которой ходили женщины вплоть до 1930-х гг.[34]

Как я уже упомянула, явление «вхождения в хиджаб», или ношения хиджаба, вначале означало усиление женской религиозности или «возвращения» к традициям, но затем оно само стало оказывать существенное влияние на трансформацию структуры и природы самой религиозности. Со временем ислам стал диктовать духовное, бытовое и ритуальное поведение и образ жизни женщин. Особую роль в пропаганде этих религиозных правил играют авторитетные лица среди женщин махалля, которые называются «отын», это специальные женщины, хорошо знающие религиозную литературу, умеющие читать Коран, интерпретировать хадисы и религиозные притчи[35].

Многие из современных «новых» отын прошли хорошее религиозное образование. Под их влиянием существенным образом стала меняться ритуальная практика в махалля. На религиозные обряды «Бибимушкул-кушод», «Бибисешанба», о которых много писалось этнографами и историками[36] и которые представляли собой традиционную форму женских сообществ, на сегодняшний день многие женщины смотрят как пережиточные формы религиозных обрядов или как ритуалы, не входящие в рамки ислама. Сегодня женские сообщества, постоянно практикующие религиозные ритуалы, стали называться «эхсон», т.е. «дарить, угощать во имя аллаха». Похоронные обряды, которые начинались со смертью покойника и заканчивались последним ритуалом, посвященным годовщине смерти, тоже стали называться «эхсон», а проведение этих ритуалов по старому поминальному порядку на седьмой, двадцатый и сороковой дни стало восприниматься как неисламское. Если в ритуалах «Бибимушкул кушод», «Бибисешанба» прежние отын больше всего были заняты деталями ритуала, т.е. подготовкой и раздачей ритуальной пищи, чтением «дуо», то в эхсон «новые» отын основное внимание уделяют

---

[34] Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle&London: University of Washington Press, 2006, p.233-237.

[35] См.: Fathi H. Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam // Central Asian Survey. 1997, № 16(1). P. 27-43; Крэмер А. Отин // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. Москва, 2001. с. 77-79.

[36] См.: Крэмер А. Биби Сешанба // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып.4. Москва, 2003. с. 17; Крэмер А. Мушкул Кушад // Там же. с. 56.

воспитательно-просветительской работе в религиозном направлении, в частности занимаются агитацией среди женщин практики ношения хиджаба.

В повседневной жизни современного узбекского социума эхсон становится влиятельным институтом, через который можно управлять и диктовать поведение женщин, стиль одежды, религиозный образ мышления, даже бытовой образ жизни женщин махалля. Взгляды и поведение этих фигур – отын и особо религиозных («исломий») женщин – больше продиктованы не «традициями» и «традиционной» религиозностью, а идеологией, политикой, заимствованными представлениями определённых религиозных течений о том, что такое ислам и что такое женщина-мусульманка. В некоторых пропагандах отын можно встречать таких вызовов, которые направлены на доведение до минимума экономических нужд семьи и оставшихся денег раздать нуждающимся, или пропагандировать женщин состоятельных семей, чтобы их мужья взяли под опёкой вдовы или незамужних женщин, чтобы они не были вынуждены не аморальные поступки из-за житийных нужд. Это говорит о том, что новая форма религиозной идентичности женщин в себе несут трансформации гендерных изменений, активно проявляя из себя идеологию нетрадиционных религиозных течений выступавших за социальную справедливость и равноправие фундаменталисткого толка. С точки зрения анализа гендера, можно сказать, что возродившаяся форма религиозности постсоветского периода стала предпосылкой углубление дисбаланса между мужчиной и женщиной. А на самом деле, новая форма гендерных отношений стало основным фактором в усилении активности женщин на фронте формирование новой религиозной идентичности, в котором ислам стал маркером политического противостояния. Именно через этого маркера традиционное общества Узбекистана стало делится на «исламий» (исламский) и «ноисломий» (неисламский). Вслед за этим и будущее Узбекистана остаётся под большим вопросом дилеммы в интеграции в восточные страны как Иран, Пакистан, Египет и Саудовская Аравия и прозападную интеграцию включая Россию и Китай. Таким образом, по рассмотрению истории гендерных образований можно увидеть что, наблюдается политизация ислама.

Это связана с тем, что Узбекистан, как и другие центральноазиатские государства, с распадом Союза стал сферой новой "Большой Игры" региональных и международных держав и ислам начал рассматриваться большинством из них как сила, способная содействовать или, наоборот, препятствовать осуществлению их интересов в регионе: «В зависимости от того, в каком аспекте - позитивном или негативном - рассматривают эти "центры сил" исламизацию Узбекистана, их соответственно можно подразделить на две группы: те страны, которые хотели бы видеть Узбекистан "более исламским" (в соответствии с собственной моделью исламизации), и те, для которых Узбекистан был бы более желателен в качестве светского

государства, в котором ислам выполнял бы только роль культурной традиции, не "задевая" при этом экономической и политической сферы государства»[37].

Политический экстремизм и терроризм, имеющие подрывную силу в жизни зарубежных мусульманских стран, стали реальностью и для Центральной Азии. Тенденции исламизации традиционного общества Узбекистана, вызванные либерализацией духовной жизни в конце 90-х гг., уже фактически исчерпали свой процесс, но все еще продолжают действовать внешние факторы, заинтересованные в усилении в республике позиций неортодоксального и политизированного ислама с целью дестабилизации обстановки в республике и усиления в ней своего влияния. Эти силы способны оказывать как непосредственное, так и косвенное влияние, будучи вовлеченными в афганский конфликт.

В последнее время светской властью Узбекистана используются огромные духовные возможности мусульманской религии, способной открыть новые грани ее миротворческого и конструктивно-созидательного, гуманистического потенциала. Думается, что именно обращение к позитивным началам ислама, равно как и других религий, позволит успешно решить задачу по интеграции народных умонастроений в официальную идеологию государства. Одновременно, это позволит избавить ислам как часть духовной жизни нации от многих необоснованных нападок, порождаемых действиями его невежественных последователей. В этом ещё следует понимание того, что нужно проводить серьезные религиоведческие исследования, по-другому подойти к подготовке кадров-богословов, соответствующим образом реагировать на изменения в религиозно-политической обстановке в стране.

БИБЛИОГРАФИЯ

АБДУРАУФ ФИТРАТ. Шарқ сиёсати. Бухоро, 1992.

АБДУРАУФ ФИТРАТ. Нажот йўли. Тошкент. «Шарқ»нашриёти, 2001.

АБДУЛЛАЕВ Е. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане//| Межконфессиональный диалог, 16.06.2011,

http://www.İslâmsng.com/uzb/dialogue/2101 (Accessed 20. June 2011).

ADEEB KHALID. *The Politics of Muslim Cultural Reform*. – Berkeley – Los Angeles – London, University of California press. 1998.

АЙНИЙ С. Асарлар. Тошкент, «Ўзадабийнашр» нашриёти, 1963. 1-т.

БАБАДЖАНОВ Б.М. Кокандское ханства: власть, политики, религия. Токио-Ташкент, Изд. "TIAS", 2010.

[37] Абдуллаев Е. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане//| Межконфессиональный диалог, 16.06.2011,

http://www.İslâmsng.com/uzb/dialogue/2101 (Accessed 20. June 2011).



БАКИРОВ Ф. Чор туркистонида Суд, шариат ва одат. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1967.

БАРТОЛЬД В.В. История культурной жизни Туркестана. Ленингред. Изд. «АН СССР», 1927.

ВАМБЕРИ А. Путешествие по Средней Азии. Санктпетербургъ, 1865.

ГАЛУЗО П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, Изд. «Коммунист ун-та», 1935.

ДИЛШОД БАРНО, АНБАР ОТИН. Ўзбек шоиралари баёзи.// Рисолаи фалсафаи сиёҳон. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1994.

Древные авторы о Средней Азии. Ташкент, Спб, 1939.

ДЮРКГЕЙМ Э. О разделении общественного труда, Москва, Изд. «Наука», 1991.

ЖУМАЕВ АЛЕКСАНДР. Гендер и культура.

www.undp.uz/en/download/index.php?type=publication&id=75...

KAMP M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle&London: University of Washington Press, 2006.

KANDIYOTI D., AZIMOVA N. The communal and the sacred: women's worlds of ritual in Uzbekistan.*Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2004, № 10.

КРЭМЕР А. «Отин» *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Выпуск 3. Москва, 2001. С. 77-79.

КРЭМЕР А. «Биби Сешанба» *Ислам на территории бывшей Российской империи.* Выпуск.4. Москва, 2003.

КРЭМЕР А. «Мушкул Кушад» *Ислам на территории бывшей Российской империи.* Выпуск.4. Москва, 2003.

LEYLA AHMAD. Women and gender in Islam. Historical Roots of a Modern debate. –

New Haven & London: Yale University Press. 1992.

Leonid Pavlovic Hfnjgjvs Materialen zur Kulturgeschicfhte der Uzbeken aus der Jahren 1928-1930 // Mit begleitenden Worten des Sammlers herausgegeben und eingeleitet von Jakob Taube. Turkologika 25, Harrassowitz Verlag. 2001.

ЛОГОФЕТ Д. Бухарское ханство под ресским протекторатом. В 2х т. Санкт – Петербург.Б.И., 1911.

ЛОГОФЕТ Д.Страна бесправия. Спб. Б.И., 1909.

ЛУРИЯ А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Москва, Изд. «Наука», 1974.

МАҲМУДХЎЖА БЕҲБУДИЙ. Бизни кемиргувчи иллатлар//Танланган асарлар. Тошкент, «Маънавият» нашриёти, 1999.

МУМИНОВ А. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии. *Алманах. Ислам в СНГ, №5, 1999*.

МУХАММАД НАРШАХИ. История Бухары. Восточная литература: http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Narsachi/text1.phtml (пер. Н. Лыкошина) Текст воспроизведен по изданию: Мухаммад Наршахи. История Бухары. Ташкент, 1897

ПОЛЯКОВ С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. Москва, Изд. «Наука», 1989.

ПОЛЯКОВ С.П. Бытовой ислам и консервативность сельской локальной общности в Средней Азии. Этносоциальные проблемы сельских миграций. Москва, Изд. «Мысль», 1990.

ПЬЯНКОВ И.В. Общественный строй ранних кочевников Средней Азии по данным античных авторов // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. Краткие тезисы докладов на конференции. Ноябрь, 1975. Ленинград, 1975. с. 84-91.

СНЕСАРЕВ Г.П. «О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма» *Советская этнография.* № 2, 1957.

СНЕСАРЕВ Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. Москва, 1960.

СУЛАЙМОНОВА Ф. Шарк ва Ғарб. Тошкент, «Ўзбекистон» нашриёти, 1997.

СЮКИЯЙНЕН Л.Р. Мусульманские право. Москва, Изд. «Наука», 1986. с.!2.

ТОЛСТОВ С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва, «МГУ», 1948.

ТОХТАХОДЖАЕВА М. XX век глазами женщин Узбекистана. Москва, Изд. « Евроазия», 2007.

FATHI H. Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaire dans l'İslâm postsovietique. Paris. Maisonneuve&Larose/ IFEAC, 2002.

ФАТХИ Х. Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии // Расы и народы. Выпуск 32. Москва, 2006.

FARID ALAKBARLI. Farid Alakbarli. «Amazons Legends in History Fearless Women Warriors in Life and Lore». *Azerbaijan international. Spring*. Vol. 13, No 1, 2005.

FATHI H. «Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam»*Central Asian Survey*. № 16(1). 1997.

ЧЎЛПОН. Адабиёт надур. Тошкент, «Чўлпон» нашриёти, 1994.

ЭДВАРД В.САИД. Ориентализм: Западные концепции Востока. Санкт – Петербург, Изд. "Русский мир", 2006.

ҚУРЪОНИ КАРИМ. Тошкент, "Тошкент ислом университети" нашриёти, (Таржими ва изоҳлар муаллифи Абдулазиз Мансур), 2001.



Özbekistan'da Cinsiyet İlişkilerinin Gelişiminde İslâm'ın Rolü: Tarihten Günümüze Kadar

Doç. Dr. Şehnaze Madayeva

ÖZET

Sovyetler sonrası Özbekistan'da Orta Asya'nın diğer ülkelerinde de olduğu gibi, yirmi yıldan fazla bir zaman zarfında ulusal kimlik kazanılması süreci dâhil olmak üzere, ulus inşasının tamamlanması ve temellendirilmesi süreci devam etmektedir. Orta Asya ülkelerinin bağımsız yaşamlarının sonuçlarının meydana gelmesi ve tanımlanması için 20 yıl yeterli bir süredir. Bu sonuçlar sadece iktidarın planladığı ve beklediği adımlarının neticesi olmadan, hükümetlerin isteği dışında, kendiliğinden olup biten süreçlerin ya da uzunca süren durgunluk süresi çökeltilerinin de neticesidir. Cinsiyet ilişkilerinin çağdaş durumu ve onunla iç içe olan kadının dinî kimliği sorunu da öngörülemeyen sonuçların bir yönü olup Özbekistan nüfusunun kitlesel dinî kimliği kurallarının detaylı incelenmesini gerektirmektedir.

"Özbekistan'da cinsiyet ilişkileri oluşmasında İslâm'ın rolü: Geçmişten günümüze kadar" adlı makalede kadın Müslüman dindarlığı, onun çağdaş Özbekistan'da şekil değiştirmesi, cinsiyet ilişkilerinin biçimlenmesi bağlamı aracılığında ele alınmaktadır. Bu çalışmanın amacı, nüfus dindarlık kimliğinin özelliklerini, özellikle nüfusun Müslüman ahlak ve estetiği hakkında fikirlerini, bunların dindar kimlik biçimlenmesindeki önemini tespit etmektir. Çalışmanın bu bağlamda hazırlanması İslâm sosyalleştirilmesi etkenini, onun zihniyet ve gelenekselcilikle kaynaşmasını ve eninde sonunda onun arka planda tarihten oluşmuş hâllerde politik işaretleyici rolünü tahmin etmede yardımcı olacaktır.

Bu tema önemlidir, çünkü toplum hayatının - insanların günlük hayatından devlet politikasına kadar - her yönüne dokunmaktadır. Temada İslâm'ın bölgedeki yeni rolü, Özbek toplumunun genel olarak gelişmesinin olası olanak ve eğilimleri tezahür etmektedir. Zira ülkenin dinî durumunu analiz etmeden ki dominant din İslâm'dır, Özbekistan'ın çağdaş durumunu, burada olup biten süreçlerin sosyokültürel bağlamını anlamak ve analiz etmek imkânsızdır. İslâm, dünya görüşü ve pratik birliği ile ideolojik ve dinî-politik sistem olup önce inananların zihinsel algılarında yansır. Bunun dışında, İslâm, sosyalleştirme aracılığıyla tarihin birçok yüzyılları içerisinde din ve inanca nazaran toplumu daha çok etkileyebilmiştir ve kendini ulusal gelenekler ve ideolojiyle bütünleştirerek politik ve yönetim sistemini organize edebilmiştir.

Cinsiyeti (gender) Özbekistan'a bakarak hak eşitliği ve feminizm açısından açıklamak kolay değildir. Burada en çok yerinde olacak şey cinsiyet özelliğini bireylerin cinsiyet rolleri açısından yorumlamaktır. Özgün sosyal stereotipleri biçimlendirebilmiş İslâm dininin bunda payı büyüktür.

Konunun aydınlatılmasında, incelenmekte olan sorunun semantik yapısı tarihî bakıma göre, aralarında bağlı olan iki sorun - İslâm ve cinsiyet- sentezlenerek düzenlenmiştir. Çağdaş Özbekistan topraklarında VIII ve X. yüzyıllarda yaygınlaşmış olan İslâm, bunu izleyen bin yıl boyunca Orta Asya halklarının egemen dini olmuştur. 20'li yılların ortasından ta 80'li yılların ortasına kadar Sovyetlerin şiddeti değişen derecelerde İslâm'ı baskı altına almaları Müslüman geleneklerine bağlılıklarını sürdüren yerel nüfusun bilincindeki İslâm fikrini bitirememiştir. Orta Asya İslâm tarihine geriye dönüp bakmak, özellikle Özbekistan'da cinsiyet ilişkilerinin biçimlenmesi bağlamı açısından bu ilişkilerin karakter değişiminin özel yönlerini gösteren belli etapları meydana çıkarmaktadır.

1. Birçok kaynağın analizi neticesinde, Orta Asya'da İslâm öncesi devirde kadınların sosyal hayatta çok aktif oldukları görülür.

2. Aslında insanlığın güzel cinsini himaye etmeye eğilimli olan İslâm, Orta Asya'yı istila ettikten sonra stereotiplerin öyle bir çeşidini oluş-



turmuştur ki, onlar kısa zamanda kadınların toplum hayatından ayrılmalarına ve izole olmalarına neden olmuştur.

3. Sovyet topluluğunun yaratılması toplumun zorunlu olarak laikleşmesine neden olmuş, bunun sonucu olarak da İslâm'dan ve ulusal değerlerden feragat edilmiştir. Bu dönemde sosyal hayattaki kadın rolünün sosyal enstitüler aracılığıyla daha aktifleştiği görülmüştür.
4. Sovyetler devrinin din ve toplum arasında kendine özgü bir engel olmasına rağmen, bağımsızlık döneminde ulusal, dinî kökenlerine kitlesel dönüş yaşanmıştır. Bu dönüşte en çok görülen yeni tip dinî rönesans olup onun içinde birçok farklı tip dinî özdeşlik bulunmaktadır.

Makalede, İslâm'ın cinsiyet ilişkilerinin biçimlenmesine etkisinin genel durumunu ortaya çıkarmak amacıyla, imkân olduğu kadarıyla, bu etapları teşkil eden belli kurallara uygunluk ve koşullar, İslâm öncesi ve sonrası dönem cinsiyet niteliklerini birleştiren olgular incelenmiştir.

İslâm'ın uyanışı, onun düşüncelerinin yayılması, bazı İslâm örgütlerinin radikalleşmesi bunların hepsi çağdaş dünya politikasının gerçekleridir ve bununla beraber, tarihi ve bugünü İslâm'ın durumu ve gelişimine bağlı olan Özbekistan'ın ideolojik ve kültürel hayatının çeşitli yönlerini etkileyici kuvvetli etkendir.

Çağdaş durum, arka planda cinsiyet ilişkileri ve Özbekistan geleneksel toplumunun kadın dinî özdeşliği bütün olarak incelenen söz konusu makale, Özbekistan'ın gelecek entegrasyonu hakkındaki sonuca varmaktadır. Özbekistan'ın geleceği ikilem karşısında ve büyük soru işareti altında kalmaktadır: İran, Pakistan, Mısır ya da Suudi Arabistan gibi doğu ülkeleri entegrasyonu mu ya da Rusya ve Çin gibi Batı yanlısı olan ülkeler entegrasyonu mu? Böylece, cinsiyet biçimlenmesi tarihini inceleyerek İslâm'ın politikleşmesini görmek mümkün olmaktadır. Diğer Müslüman ülkelerinde bulunan dinî aşırıcılık ve terör Orta Asya için de bir gerçek hâline gelmiştir. Ciddi dinî araştırmalar yapılmasının gerektiğini anlamak, ilahiyatçı kadro hazırlanmasına farklı yaklaşmak ve ülkenin dinipolitik değişimlerine uygun tepki göstermek gerekmektedir.



The Role of Islam in Shaping Gender Relations in Uzbekistan: From History to Modern Times

Assoc. Prof. Dr. Shahnoza Madayeva

ABSTRACT

The comprehension and foundation of definite directions of state building including the process of national identity is in the process for more than twenty years in post-Soviet Uzbekistan, as in other regions of Central Asia. Twenty years is sufficient enough in order to reveal and analyze the results of the independent life of Central Asian countries. These results are not only the result of planned and expected steps of government, but also a consequence of the processes that took place spontaneously, in addition to the will of governments, or cause of aftertaste of long lasted stagnant period. The current state of gender relations and its intertwined problem of women's religious identity is also an aspect of the unintended consequences which require a detailed study the nature of mass religious identity of population in Uzbekistan.



In the paper named "The Role of Islam in forming the gender relations in Uzbekistan: from history to modernity," Muslim woman's piety, its transformation in a modern Uzbekistan is viewed through the context of the formation of gender relations. The purpose of this paper is to study the characteristics of religious identity of population, the role of Islam in the social organization of gender relations, in particular - the forming the people' notion about Muslim ethics and aesthetics, the meaning of these conceptions in the formation of religious identity. Arrangement of the problem in this context will help to imagine the factor of socialization of Islam, its merging with the mentality and traditionalism, and finally its role as a political marker on the background of historical situations.

This topic is important because it touches on all aspects of social life - from everyday life of people to government policy. It displays completely new role of Islam in the region, and the probable perspectives and development trends of Uzbek society. For understanding and analyzing the current situation in Uzbekistan, the socio-cultural context of the processes occurring, it is necessary to analyze the religious situation in the republic, in which the dominant role belongs to Islam. Islam as an ideological and a religious-political system with a unity of outlook and practice, initially is reflected in the mental perception of the faithful. Moreover, Islam could influence on society for many centuries through the socialization of society more than a religion and faith. Islam could organize the political and administrative system by syncretization of national customs and ideology.

It is not easy to explain gender from the point of view of equality and feminism in relation to Uzbekistan. It is more appropriate to explain the specifics of gender from the point of view of gender roles of individuals. Here is the large deal of the religion of Islam, which could form a specific kind of social stereotypes.

Illuminating the topic, the semantic structure of the given problem is constructed according to the historical perspective by synthesizing the two related issues – Islam and gender. Islam spread on the territory of modern Uzbekistan in the 8^{th}-10^{th} centuries, and has been Central Asian people's dominant religion over the next millennium. The invasion of Soviet regime on Islam, which lasted with varying degrees of intensity since the middle 20th to middle 80th, could not eradicate Islam from the minds of local population, who continued to save their devotion to Muslim traditions. The retrospective approach to the history of Islam in Central Asia, in particular in Uzbekistan in the context of the formation of gender relations reveals the certain stages, showing the specific features of change in the character of these relations.

1. According to the analyses of multiple sources, in Central Asia in the period before Islam, one can see women's high activity in social life.
2. Though Islam was meant to ensure the social protection for women, after the invasion to Central Asia it formed such kind of stereotypes, which separated and isolated women from society.
3. The building of Soviet society contributed to the secularization of society by force, in consequence there was an estrangement from Islam and national values. During this period it is observed the activation increase of the women's role in social life through social institutions.
4. Despite the fact that the Soviet period was a kind of barrier between religion and society, in the years of independence there occurred a mass conversion to their national and religious origins. This conversion shows mostly a new kind of religious revival, which contains various types of religious identities.

This paper covers as far as possible in details the laws and circumstances that formed these stages in order to draw the general picture of the influence of Islam on the formation of gender stereotypes. We studied the facts bounding the gender characteristics of the pre-Islamic and post Islamic period.

The revival of Islam, the spread of its ideas, the radicalization of some Muslim organizations, all of this - is a reality of contemporary world politics, and at the same time is a powerful factor which influence on various aspects of the ideological and cultural life of Uzbekistan, history and modernity, which is inextricably linked to the condition and development of Islam.

By studying the current situation against the background of gender relations and women's religious identity of the traditional society of Uzbekistan, the paper gives conclusion about the future of integration in Uzbekistan. The future of Uzbekistan remains a big question dilemma in integration with Eastern countries as Iran, Pakistan, Egypt and Saudi Arabia, and Western integration including Russia and China. Thus, considering the history of gender formations, one can see that there is a politicization of Islam. The manifestations of political extremism and terrorism taking place in the lives of foreign Muslim countries, has become a reality in Central Asia. It should be understood that it is necessary to carry out serious religious research, change the approach while training theologians, respond appropriately to changes in the religious-political situation in countries of the region.



Шииты в Центральной Азии: Почитание Природных Объектов Среди Исмаилитов Бадахшана

Василцов К. С.
Музей РАН Санкт-Петербург – РОССИ́ЙСКАЯ ФЕДЕРА́ЦИЯ.

РЕЗЮМЕ

Тема настоящей статьи природные объекты культа и их почитание среди исмаилитов Западного Памира (Горно-Бадахшанская автономная область Республика Таджикистан). Большинство населения Западного Памира исповедует ислам шиитского толка и принадлежит к исмаилитской его ветви. Исмаилизм является одним из наиболее крупных направлений шиитского ислама. Исмаилиты проживают на территории Индии, Пакистана, Афганистана, Таджикистана, Танзании, Кении, государств Персидского залива, Ирана, Ливана, Сирии, а также в странах Евросоюза, США и Канаде. Возникнув в VIII в. в результате раскола по вопросу наследования имамата, исмаилитская община вскоре превратилась во влиятельную религиозно-политическую силу на Ближнем Востоке. Исмаилиты выработали собственную религиозно-философскую доктрину, отличную, во многом, как от суннитской, так и шиитской традиции.

Особенности географического положения и исторического пути развития Западного Памира естественным образом сказались на формах бытования ислама в этом регионе, конкретном проявлении тех или иных общемусульманских норм и представлений в условиях Горного Бадахшана. На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни памирского общества. Вобрав в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историческим и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обрел специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры.

В Бадахшане исмаилитская община связывает свое происхождение с именем фатимидского *да'и*, философа, поэта и путешественника Насири Хусрава (ум. 1080). Исмаилитская традиция в Бадахшане складывалась под влиянием иранской низаритской ветви исмаилизма и шире — других шиитских течений (исна-ашариты, карматы), мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), локальных религиозных культов, представлений и верований, что в конечном итоге привело к формированию собственно памирской исмаилитской традиции (*панджтани*).

Сходный во многих своих проявлениях с другими районами Центральной Азии, равно как и землями, входящими в *дар ал-ислам*, культ святых на Памире имеет свои особенности, отражающие специфику религиозной и политической истории этого региона. К почитаемым святым (кроме арабского *аулийа* на Памире также используется перс. / тадж. термин *бузург*ан) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории (‘Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-Абидин и др.), исмаиилитских *да'и* (Насири Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбари Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубарак-и Вахани), *пир*ов (Саййид Йусуф ‘Али Шах и др.). Имеют свою дифференциацию и сами места поклонения: почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пир*ов обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазар-и Шах Бурхан*, *мазар-и Саййид Джалал*); термин *кадамджой* относится, по преимуществу, к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрат-и* ‘Али, легендарный конь ‘Али Дул-Дул, Зайн ал-Абидин); природные объекты культа (например, старые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*.

У памирцев камни наделены священными качествами, связанными с особым происхождением, формой, местом положения или приписываемыми им целебными свойствами. Обращает на себя



внимание также то обстоятельство, что у почитаемых камней памирцы производят священнослужения, отправляют молитвы и совершают обрядовые действия. Это наводит на мысль о камне, как о некоем прообразе храма или молельного места. Есть основания полагать, что в раннем исламе в мечетях вместо михрабной ниши ставились камни.

Почитаемые источники воды или родники и само их происхождение, связываются зачастую с персонажами мусульманской сакральной истории, исмаилитскими *да'и* или местночтимыми святыми.

Почитание того или иного источника мотивируется его связью с персонажами мусульманской священной истории или проповедниками исмаилизма, местными праведниками хотя, конечно, вода занимает одно из центральных мест в культовых и обрядовых практиках также и других религиозных систем, является самостоятельным объектом почитания, играет существенную роль в различного рода ритуалах.

Почитание деревьев санкционировано исламом, хотя истоки его следует, разумеется, искать в древних домусульманских верованиях. Версия об особой святости плодовых / фруктовых деревьев имеет свое обоснование в мусульманских преданиях, согласно которым их родиной был *бехешт* (рай). Во многих случаях почитание деревьев связывается с деятельностью какого-либо святого мужа.

Мотивы почитания таких святых мест определяются набором мифологических сюжетов, которые объясняют происхождение святого объекта и необходимость почитания святынь, указывают на структуру обрядовой практики с ними связанной.

Природные святые места часто относят к сфере народной религиозности, тем самым противопоставляя их другой категории — искусственно созданных или антропогенных мест поклонения, которые в большей степени имеют отношение к традиции нормативного (книжного) ислама. Следует отметить, тем не менее, что грань между народными и нормативными религиозными практиками является весьма зыбкой, более того, народные религиозные практики оказывают существенное влияние на нормативную религиозную традицию, определяют во многом конкретные модели и механизмы религиозной культуры. Это положение находит, как представляется, свое подтверждение при детальном рассмотрении культурных (антропогенных) святых мест. Обращает на себя внимание локализация *мазар*ов с могилой святого, которые очень часто располагаются вблизи почитаемых святынь естественного происхождения — источников воды, отдельных деревьев или рощ, необычных по своим размерам и форме камням. Первичными в данном случае являются, очевидно, именно до-исламские природные святыни, которые придают большую семантическую наполненность и значимость

появившейся здесь позднее могиле святого. Кроме того, при создании сакрального пространства какого-либо антропогенного святого объекта, воспроизводятся аналогичные или, по крайней мере, весьма близкие по своему характеру приемы и действия освящения места, которые совершались или до сих пор совершаются на объектах культа, имеющих естественное происхождение, например, возжигание лучины, возлияние масла или курение благовоний.

Вплоть до сравнительно недавнего времени Памир для европейцев продолжал оставаться своего рода *terra incognita*. Географическая изолированность этого высокогорного региона от равнинных территорий, а также суровые климатические условия немало способствовали тому, что практически до конца XIX столетия Памир все еще оставался малоизвестным остальному миру. Впрочем, и теперь, несмотря на успехи как российских (советских), так и зарубежных исследователей в деле изучения истории, материальной и духовной культуры населяющих Горный Бадахшан народов, многие стороны жизни горцев не нашли по тем или иным причинам должного освящения в этнологической и востоковедной литературе.

Вплоть до XI в., т. е до образования исмаилитского-низаритского государства в Аламуте, Западный Памир не был полностью исламизирован, а местное население оставалось верным различным древним верованиям и культам.

В знаменитом сочинении *Худуд ал-'алам*[1] есть такое упоминание: «Город Сикашим (современный Ишкашим) является столицей области Вахан. Обитатели ее являются огнепоклонниками (*габракан*) и мусульманами, и правитель Вахана (*малик*) обитает здесь. Хамдуд (современный Хандуд в Афганистане) — это место, где располагаются святилища идолов (*бутхана-йи вахани*)»[2]. Действительно в селении Хандуд в афганском Вахане и поныне существуют развалины замка, который некоторые исследователи считают буддийским храмом.

Существуют также развалины замков доисламских правителей Вахана и на таджикской стороне, из которых самым знаменитым является Кала-йи Ках Каха (с. Намадгут), крепость названа по имени правителя. Широко распространена следующая легенда: арабское войско под руководством 'Али и

---

[1] *Худуд ал-'алам мин ал-машрик ила ал-магриб* («Книга о пределах мира от востока к западу») — географический трактат неизвестного автора, самый ранний образец географического сочинения на персидском языке. Составлен около 928 г. См.: Hudud al-'Alam, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H. — 982 A.D. Tr. and explained by V. Minorsky. Oxford, L., 1937.

[2] *Iloliev A.* The Isma'ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims. NY, 2008. P. 45.



его сыновей Хасана и Хусайна пришло в Вахан, чтобы завоевать область *сийах-пушей* или *аташпараст* и ее правителя Ках-Каха (*кафир-и сийах-пуш* и обратить их в веру Мухаммада. В конце концов, ‘Али успешно справился с этой задачей и вместе с сыновьями возвратился в Аравию. После их пребывания остался лагерь, где они отдыхали между сражениями, превратившийся впоследствии в священное место[3]. В целом, что касается доисламских правителей Вахана, то их обыкновенно называют *аташпараст*, т. е. огнепоклонники, они носили черные одежды, и брали себе в жены своих сестер и дочерей[4].

Сейчас сложно сказать определенно, когда исмаилитский *да‘ва*[5] начал распространяться на Памире[6]. Насколько мы можем судить на основании сведений, таких авторов как Ибн ан-Надим (ум. 995), ас-Са‘алиби (ум. 1038), Низам ал-Мулк (ум. 1092), в правление династии Саманидов (872—999), особенно во времена *амир*а Насра б. Ахмада Самани (914—943) исмаилитская (карматская)[7] пропаганда довольно активно велась в Центральной Азии под руководством *да‘и*[8] Мухаммада б. Ахмада ан-Насафи (ум. 943), особенно в Бухаре и Самарканде[9].

В Бадахшане исмаилитская община связывает свое происхождение с именем фатимидского *да‘и*, философа, поэта и путешественника Насири Хусрава (ум. 1080). Впрочем, о подробностях его миссионерской деятельности на Памире (в местной традиции получившей название *да‘ват-и насир* судить

---

3 Ук. соч. P. 43.

4 История Горно-Бадахшанской автономной области. Душанбе, 2006. Т. 1. С. 176.

5 *Да‘ва* — «призыв» к исламу, у шиитов — принятие доктрины имамата.

6 Подробнее об организации фатимидского *да‘ва* см., например, *Дафтари Ф.* Да‘ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов // Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006. С. 82—100.

7 Карматы (ал-караматийа) — название последователей одного их ранних направлений исмаилизма. Название этого движения связывают с именем исмаилитского проповедника Хамдана ибн ал-Аш‘аса, носившего прозвище Кармат (Карматуйа). Начало активных действий карматов относят, как правило, к концу IX в. Наибольшего успеха движение достигло в Бахрейне, где в 899 г. было основано независимое карматское государство с центром в г. Лахса (ал-Ахса’). Карматы развивали «внутреннее» (*ал-батин*) учение ранних исмаилитов. Карматы ввели строгую систему обучения (*ат-та‘лим*). Философско-богословская доктрина карматов во многих чертах испытала влияние философского кружка «Чистые братья» (Ихван ас-Сафа’). Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 132—133. (Далее - ИЭС)

8 *Да‘и* — букв. призывающий, термин, которым называют проповедника в некоторых мусульманский общинах. Среди мусульманман-шиитов речь шла о принятии доктрины имамата. В качестве специального термина использовался в среде исмаилитов при Фатимидах и во время существования государства Аламут.

9 *Iloliev A.* Ук. соч. P. 78.

также весьма непросто. В большинстве своем наши сведения имеют характер более легендарный, нежели исторический, в строгом смысле этого слова, и потому, требуют осторожного к себе отношения и проверки. Так или иначе, по собственным словам Насири Хусрава, в 1064 г. он уже находился в Йумгане, куда был приглашен местным правителем по имени ʻАли б. Асад[10]. Очевидно, что исмаилитская община Бадахшана не утратила связи с единоверцами в Иране, о чем, в частности, свидетельствуют рукописные собрания исмаилитских сочинений, относящиеся к до-аламутской литературной традиции[11]. Со взятием монголами крепости Аламут и разгромом государства низаритов в Иране начинается новый период в истории общины, в которой в результате раскола выделяются две ветви — *касимшахи* и *мухаммадшахи*[12]. Памирские исмаилиты принадлежали к ветви *мухаммадшахи*[13]. В период *давр ас-сатр*[14] распространение исмаилизма на Памире продолжили различные исмаилитские *даʻи*, вынужденные по политическим причинам скрываться от преследований монголов. Так, в Шугнане нашли убежище выходцы из Ирана Шах Хамуш, Шах Маланг и Шах Кашан, в Вахане — Шах Камбар и Шах Исам ад-Дин.

Исмаилитская традиция в Бадахшане складывалась под влиянием иранской низаритской ветви исмаилизма и шире — других шиитских течений (исна-ашариты, карматы), мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), локальных религиозных культов, представлений и верований, что в конечном итоге привело к формированию собственно памирской исмаилитской традиции (*панджтани*)[15].

В большинстве районов Центральной Азии святое место называют либо арабским термином *мазар*, либо арабо-персидским *зийаратгах*. К настоящему времени в отечественном востоковедении и этнографической науке накоплен довольно большой фактический материал о культе святых (ар. *аулийа*) и местах поклонения в Центральной Азии. Прежде всего, следует упомянуть

---

10 О нем см.: Encyclopedia Iranica. Vol. 1., *s. v.* ʻAli b. Asad.

11 *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. М., 2001. С. 120.

12 Ветвь мухаммадшахи прекратила свое существование в XVIII в. Подробно см. *Ivanow W.* A Forgotten Branch of Isma'ilis // The Journal of Royal Asiatic Society. L., 1938. P. 56—79.

13 Известно, что один из имамов линии мухаммадшахи Рази ад-Дин на два года установил свою власть в Бадахшане (1507—1509), затем был разбит местным тимуридским правителем. *Ioliev A.* Ук. соч. P. 34. *Искандаров В.* Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств: XV — первая половина XIX в. Душанбе, 1983. Скудость фактических данных не позволяет сколько-нибудь подробно проследить историю низари мухаммадшахи на Памире, впрочем, бадахшанская историографическая традиция относит объединение двух ветвей низаритов к первой трети XVIII в. Там же. P. 38

14 *Давр ас-сатр* — период сокрытия, когда имамы скрыты от своих последователей.

15 *Панджтан* (тадж.) — «пять священных особ», *ахл ал-байт*, т. е. Мухаммад, ʻАли, Фатима, Хасан, Хусайн.



работы О. А. Сухаревой, Г. П. Снесарева, В. Н. Басилова, Р. Я. Рассудовой, С. Н. Абашина, В. Л. Огудина, Р. Р. Рахимова, Н. С. Терлецкого и др., в которых рассматриваются обычаи и обрядовые практики, приводятся легенды и другие фольклорные материалы, связанные со святыми местами и культом святых. Специально тему почитания святых и святилищ на Западном Памире затрагивали в своих трудах А. А. Бобринской, М. С. Андреев, И. И. Зарубин, М. С. Кисляков, Т. Каландаров.

Сходный во многих своих проявлениях с другими районами Центральной Азии, равно как и землями, входящими в *дар ал-ислам*, культ святых на Памире имеет свои особенности, отражающие специфику религиозной и политической истории этого региона. К почитаемым святым (кроме арабского *аулийа* на Памире также используется перс. / тадж. термин *бузурган*) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории (‘Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-Абидин и др.), исмаилитских *да‘и* (Насири Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбари Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубарак-и Вахани), *пир*ов (Саййид Йусуф ‘Али Шах и др.). Имеют свою дифференциацию и сами места поклонения: почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пир*ов обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазар-и Шах Бурхан*, *мазар-и Саййид Джалал*); термин *кадамджой* относится, по преимуществу, к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрат-и* ‘Али, легендарный конь ‘Али Дул-Дул, Зайн ал-Абидин); природные объекты культа (например, старые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*.

В настоящей работе мы рассмотрим некоторые природные места поклонения Западного Памира, а также связанные с ними мифологические и фольклорные сюжеты.

1. Горы, расступающиеся скалы, камни и груды камней

Неподалеку от расположенного в верховьях Гунда кишлака Имома находится высокая гора, которую местные жители называют Ломиён. Издали гора привлекает к себе внимание необычной расцветкой, связанной с образовавшими ее горными породами. По словам местных жителей, с горы стекают семь ручьев, а у ее подножья находится родник. Гора связана с именем имама Мухаммада Бакира[16], который, как следует из местных легенд, скрывался от своих врагов на вершине этой горы. Весной и летом ручьи несут с горы в долину разноцветные камушки, которые используются в лечебных целях (их прикладывают к больным

[16] Мухаммад ал-Бакир, Абу Джафар ‘Али б. Хусайн б. ‘Али б. ‘Аби Талиб (ум. ок. 732 г.) — пятый шиитский имам, всю свою жизнь провел в Медине, признается как шиитами, так и суннитами выдающимся богословом, знатоком шиитского права и догматики.

местам). В случае возникновения каких-либо затруднительных жизненных ситуаций, люди, обращаясь к горе, возносят молитвы[17].

В архиве И. И. Зарубина хранится рукопись написанного на фарси сочинения «Сказание о *мазар*ах Кухистана» (*Хикайат-и мазарха-йи Кухистан*)[18]. В этом сочинении приводится, в числе прочих, легенда, связанная с упомянутой горой и Мухаммадом Бакиром: «Первым из числа *авлийа*, поселившимся в Кухистане, был человек, которого называли Имам. Некоторые из числа местных жителей просили его принять имамат, некоторые же пребывали в сомнении относительно этого. Его счастливое имя было имам Мухаммад Бакир. Имам приехал сюда из Хорасана на белом верблюде и поселился на том месте, где теперь мазар. Прожив некоторое время, имам однажды обнаружил пещеру, а около нее источник. И объявил жителям, что удаляется в эту пещеру, однако в случае если их постигнет какое бы то ни было бедствие: война, мор, голод, он всегда вернется к ним на помощь; для этого они должны будут прийти сюда, зарезать перед пещерой барана и потом кричать как азанчи. "На этот клич я выйду к вам". Сказав это, имам удалился в пещеру, которая за ним замкнулась. Через некоторое время недоверчивые жители долины решили проверить слова имама. Совершили все по его словам. Имам появился из пещеры, сидя на лошади, и спросил народ, что им нужно. Смущенные жители объяснили причину вызова. Имам разгневался и сказал: "В наказание за ваше неверие, пусть долина по временам будет *гун* (юж.-перс. *ган* — куча, собранная), а по временам *паришон* (рассеянная)"»[19].

Легенды об уходящем в сокрытие (*гайб*) в скале (пещере) святом имеют широкое хождение на Памире. В долине Бартанга существует *остон* под названием Мушкилкушо (букв. «избавляющий от затруднений»), расположенный неподалеку от к. Йемц. Территория *остон*а огорожена, на территории растет старое дерево (лох / тадж. *сизд*). По правую и левую руку от калитки, ведущей на территорию комплекса, в стене сделаны ниши, в одной из которых сложены камни. Сам *остон* представляет собой закрытую пещеру, в правом углу которой сложены камни черного цвета, рядом также стоит

---

[17] Согласно другим легендам, эта гора связывается с именем Имама Зайн ал-Абидина или полководца Абу Муслима. См. *Розенфельд А. З.*, *Колесников А. И.* Материалы по эпиграфике Памира // Эпиграфика Востока. Вып. 23. М., 1975. С. 94.

[18] ИВР РАН. Архив И. И. Зарубина. Ф. 121. Оп. 1. Л. 336. Автор сочинения неизвестен. Что касается датировки документа, то дату его составления следует, по всей видимости, отнести к началу — первой трети XX в. В этом небольшом по объему трактате приводятся сведения о некоторых популярных на Памире *мазар*ах, легенды с ними связанные, предания об *аулийа* и проповедниках исмаилизма. Подробнее о рукописи см. *Т. Каландаров.* Оид ба як дастхат аз бойгонии И.И. Зарубин // Ахбори академияи илмхои чумхурии Точикистон. Силсилаи филология ва шаркшиноси. № 2. Душанбе, 2011. С. 108-115. (на тадж. языке).

[19] Фолклори Помир. Ч. II. Душанбе, 2005. С. 221—223. (далее - ФП)



сделанный из камня светильник. Перед входом в помещения *остон*а весит изображение ‘Али и портрет Ага-хана IV. У дорожки, ведущей к *остон*у установлено небольшое сооружение, поверх которого лежит камень. *Остон* Мушкилкушо связан с расположенными выше по течению р. Бартанг *остон*ами в к. Басид, к. Сипонч (Ходжа-йи Нураддин). Согласно легенде, *хазрат-и* ‘Али прибыл в Бартанг из Мургаба верхом на белом верблюде. Во время его появления в Йемце, кишлак насчитывал двадцать семь домов. Когда жители кишлака приблизились к нему, скала раздвинулась и ‘Али исчез (ушел в сокрытие, *гайб*). После этого события от скалы еще долгое время исходил свет. Вышел *хазрат-и* ‘Али в долине Хингоу в образе *хазрат-и* Бурха[20]. Название *остон*а связано с его лечебными функциями: жители сначала касаются камней, а затем своих больных мест, что, как считается, способствует исцелению.

Образ Мушкилкушо широко распространен в мусульманских преданиях в Центральной Азии, часто в виде женского персонажа Биби Мушкилкушо (Госпожа-разрешительница затруднений)[21].

Возвращаясь вновь к сюжету о сокрытии в горе (пещере), можно провести некоторые параллели с почитаемыми местами других районов Центральной Азии. А. Симонов, например, приводит такие сведения: «В горах между Ошем и Араваном в стороне от дороги расположен небольшой кишлак, близ которого находится могила святого Таш-ата, давшего имя этому селению. Здесь, на высокой, совершенно отвесной скале, построен надмогильный мавзолей святого, соединенный узким, крытым проходом с глубокой расщелиной в скале. По преданию, Таш-ата был одним из знаменитейших предводителей войск правоверных, умерший и погребенный в этом кишлаке. Когда настанет время изгнать русских из края, Таш-ата восстанет из могилы, соберет войско и выгонит их… Года три тому назад собралась в Таш-ата огромная толпа туземцев, в несколько тысяч человек и начала горячо молится святому, прося его восстать и явить свое могущество. Но видно, не пробил еще час изгнания русских, или моления правоверных были недостаточно усердны, только ожидаемого чуда не произошло, да к тому же местные власти, узнав о собравшихся, поспешили их разогнать. По некоторым сведениям Таш-ата и теперь время от времени выходит из могилы и на белом коне скачет оп горам; гул от копыт его коня далеко разносится по окрестности, но видеть самого

---

[20] Хазрати Бурх – популярный в Центральной Азии мифологический персонаж, *вали*. О нем см. *Кисляков Н. А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. № 1—2. М., 1934. С. 181-190. *Рахимов Р. Р.* Таджики: за что они камни и пещеры почитают? // Иран-наме. С. 147—177.

[21] Подробнее об этом *остон*е, а также Биби Мушкилкушо см.: *Терлецкий Н. С. Остон* «разрешающий затруднения» (некоторые сведения об одном из мест паломничества и поклонения Западного Памира) // Иран-наме. I. 2011. С. 146—157.

всадника удостаиваются лишь немногие, известные своей праведностью имамы»[22]. Кроме того, существуют многочисленные легенды, связанные с этой пещерой: рассказывают, например, что святой имам уходил в четверг через пещеру в Мекку и возвращался оттуда в пятницу[23]. Однажды по зову Аллаха, он ушел в пещеру и не вернулся. По словам *шейх*а *мазар*а, есть люди, которые видели живого Имам-Ату. Они при молитве впадали в сон и выходили через пещеру на берег реки. На берегу их иногда встречал белобородый старик[24].

Современный исследователь В. Л. Огудин, со слов *шейх*а *мазар*а, записанных им в 1990 г., приводит следующую легенду: «Здесь когда-то жил человек по имени Тош-Додо. Он первым поселился в этих местах. Жена его жила в Оше. Тош-Додо сеял рожь. Однажды он увидел, что поле вытоптано, а посевы поедены. Тош-Додо стал караулить, вскоре увидел коня и вспугнул его. Конь пошел к скале, и вдруг перед ним открылась пещера. Конь вошел в нее, Тош-Додо за ним. В пещере сидел человек и точил кетмень. Он спросил у Тош-Додо: "Зачем ты гонишься за конем? Разве он сделал тебе что-нибудь плохое?"… Потом человек сказал: "Расстели свой платок". Тош-Додо расстелил свой поясной платок, и человек насыпал в него опилки от кетменя. Выйдя из пещеры, Тош-Додо выбросил все из платка и отправился к своей жене. Он рассказал ей о встрече, показал свой платок и вдруг увидел, что один кусочек железа остался, но сделался золотым. Тош-Додо побежал к пещере, но золота, в том месте, где он высыпал опилки, не нашел. Пещеры тоже не было, скалы сошлись»[25].

Рассказы о святилище Чил-Устун (Ферганская долина), нередко связаны с именем святого Курбан-аты: «Это был святой человек, знавший секреты пещер. В то время, когда Курбан-ата жил среди людей, в пещере был узкий проход к скале. Сейчас этого прохода нет, он закрылся. Когда Курбан-ата собрался уйти от людей, он сказал своему родственнику, жившему в роще Чарвак-Дувана: "Если у тебя появится крайняя необходимость во мне, то позовешь меня, и я выйду из пещеры" — и скрылся в глубине входа. Родственник очень горевал, что не видится со святым и однажды позвал его. Зачем звал? Признался, что просто хотел его видеть. Курбан-ата предупредил, чтобы тот больше так не поступал. Второй раз. Третий — не вышел совсем. С тех пор Курбан-ата приходит только к тем, у кого есть необходимость. В

---

22 *Огудин В. Л.* Мазар Таш-Ата (Имам-Ата) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. 1. М., 1990. С. 109.

23 *Маматкулов М. М., Юсупов М. Ю., Арипов К.* Некоторые данные о пещерах Чильмайрама. Карст Западного Тянь-Шаня. Ташкент, 1972. С. 67.

24 *Огудин В. Л.* Ук. соч. С. 112.

25 Там же.



пещере находится много его незримых спутников. Сам Курбан-ата гойиб. Он пребывает в пещере и в роще»[26].

Интересно, что подобный сюжет имеет широкое хождение не только среди мусульман. М. Грей, описывая некоторые ритуальные и обрядовые действия современных зороастрийцев, отмечает: «Для иранца-зороастрийца лето начинается с паломничества к святыне *Пир-и сабз*, представляющей собой вырубленный в толще горы грот. Это отдаленное место, самая священная и наиболее посещаемая зороастрийцами горная святыня. Легенды, связанные со святыней, сообщают о наступающем арабском войске, которое в этой местности преследовало Никбану, дочь Сасанидского царя Яздигерда III. Опасаясь захвата, она просила Ахура Мазду защитить ее от врага. В самый последний момент гора чудесным образом открылась и предоставила ей защиту… Здесь возле источника святой воды растет огромное и древнее дерево, которое, согласно легенде, использовала Никбану как трость, а капли воды, появляющиеся весной в гроте горы, являются слезами печали Никбану»[27].

Образ расступающейся скалы, принимающей внутрь человека, присутствует и в ряде других легенд. Сходные мотивы обнаруживаются и в других странах, нередко, в связи с преследованиями на почве религии[28]. В

---

[26] *Огудин В. Л.* Пещера Чиль Устун // Этнографическое обохрение. 2002. № 1. С. 68.

[27] *Gray M.* Zoroastrian Sacral Sites. http://www.sacredsites.com.

[28] Ср., например, европейские легенды о возвращающемся императоре: «Фридрих отправляется с войском в Святую Землю, десять суток длится осада Иерусалима, который, наконец, взят, главным образом, при помощи сына одного баварского мельника, сражавшегося под именем Bundschuh. Папа Александр, желая предать императора, велит одному живописцу тайно снять его портрет, который посылает султану. Получив портрет и узнав о желаниях папы, султан велит следить за императором, который попадает в плен вместе с своим капелланом в то время, когда отойдя от своих, они вздумали искупаться. В начале Фридрих не сознается, кто он, выдает себя за императорского thürhueter über landt, но он уличен портретом и письмом папы. Его и его товарищей держат взаперти, во всем остальном они не терпят нужды. Люди Фридриха не знают, куда он девался, и подозревая, что он утонул, возвращаются в большом горе домой. Целый год не выбирают нового императора, надеясь, что Фридрих вернется. Через год он, действительно, выкупается из плена и, вернувшись назад, жалуется князьям, собравшимся в Нюрнберге, на вероломство папы, идет с большим войском на Рим, где, впрочем, мирится с папой и просит у него отпущения. Под конец император исчезает; не известно, куда он делся, или где погребен; но крестьяне и чернокнижники говорят, что он живет где-то в горе и со временем выйдет оттуда, накажет попов и повесит свой щит на сухом дереве, которое султан велит зорко хранить» (Веселовский 1876:99). Сюжет о возвращающемся императоре повторяется в других западноевропейских сказаниях. В Чехии, например, вместо Фридриха упоминается Вячеслав: «он сидит со своими рыцарями в горе Бланик, или в Белой горе у Праги, или в горе Вошкобер; иные предания называют вместо Вячеслава — Ульриха, Либо Вука с Розенберга, Стоимира… В Норвегии ту же роль играет Олаф Тригвасон; в Швеции — Vidrek Verland-

одних случаях святые, верующие мусульмане убегают от своих преследователей[29], в других, наоборот, святых других религий преследуют мусульмане.

Нередко *остон*ы устраиваются в непосредственной близости от почитаемой горы, как, например, Остон-и Кухи Ла'л (Мазар Ходжа-йи Ла'л) (кишлак Сист, Ишкошимский район). Он располагается на ровной местности под сильно разросшимся старым деревом — ивой (согласно информанту, дереву 300 лет), которое, как можно предполагать, также является объектом культа. Само святилище представляет собой квадратное в плане сооружение без крыши, стены которого сложены из камней. Высота стен около полутора метров. В боковых стенах имеются проемы — проход во внутреннюю часть. На фасаде *остон*а выделена полукруглая ниша, высота стен которой чуть превосходит высоту остальной его части. Нишу венчают рога горного козла. Слева от ниши на стене располагается камень круглой формы, с правой стороны — светлый камень с заостренными краями. На выровненном основании ниши лежат несколько небольших камней округлой формы, а также камней со слоистой структурой. Здесь же паломники оставляют приношения, а также зажигают лучины и светильники. Заднюю стену *остон*а образует ствол разросшегося дерева, под сенью которого протекает ручей. По всей вероятности именно дерево являлось сакральным центром святилища.

---

son, в Дании — Jon (Gjode, Joden) Opsal или Holger Danske». Непосредственно с этими легендами связаны и сказания о расцветающем дереве: «У Зальцбурга, в долине Вальса, недалеко от Унтерсберга, где по преданию покоится Фридрих, либо Карл Великий, стоит дикая груша, которая никогда не цвела и не приносила плодов; несколько раз ее срубали, но она вырастала. Когда же она расцветет и даст плод, тогда в окрестностях дерева произойдет великая сеча, в которой добрые победят злых; крови будет так много пролито, что она наполнит обувь сражающихся. Покоящийся в Унтерсберге император выйдет из горы, и Баварский князь повесит свой щит на дерево» (там же. С. 119). Можно сравнить с другой легендой: «Будет время, когда на Чехию нападут враги, которые опустошат нашу страну. Чехов останется в живых лишь столько, что все они будут в состоянии укрыться под навесом одной повозки; Прага будет сравнена с землею, и возница, проезжая по местности нынешнего Ринга (в Альтшадте), скажет с грустью, хлопая бичом: "Здесь стоял когда-то славный город Прага"! Когда же опасность будет наиболее велика, тогда зазеленеют и расцветут сухие деревья на берегу Бланица, король Вячеслав выйдет из горы верхом на белом коне с своим войском и победит врагов в великой сече» (там же. С. 124). Легенды эти, как отмечает А. Н. Веселовский, имеют всего скорее восточное, т. е. византийское происхождение. См.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал министерства народного просвещения», 1875, № 4—5, 1876, № 2—3, 1877, № 2, 5.

[29] В восточной части долины Хадрамаут в Южной Аравии находится могила коранического пророка Худа: спасаясь от преследования врагов, Худ попросил у Аллаха защиты. Перед ним разверзлась скала, в которую он вошел. Затем она закрылась, оставив небольшую щель. См.: *Пиотровский М. Б.* Худ // Мифы народов мира. М., 1992. С. 162.



Зийарат к этому *мазар*у проходит по пятницам. По сведениям информантов, светильники также зажигались здесь и перед выходом на летовку. В это же время варили похлебку и делали подношения. *Остон* датирован XIX—XX вв. Он тесно связан с расположенной близ селения горой — Кух-и Ла‘л — древними выработками, в которых добывались шпинель-форстеритовые образования (бадахшанские рубины). Ходжа-йи Ла‘л является покровителем данного месторождения. Существует несколько легенд, объясняющих, кто скрывается под этим именем. Ходжа-йи Ла‘л, обыкновенно, носит имя Сулайман. Согласно одному преданию, он идентифицируется с *хазрат-и* Сулайманом (библ. Соломон), обладавшим особой силой и властью над злыми духами — дэвами (*див*ами), и заставлявшим их работать здесь на добыче рубинов. По другой версии Сулайман потерял в этих местах свой драгоценный перстень, а дэвы занимались его поисками. Согласно третьей, Сулайман первым стал добывать здесь рубины, и затем стал покровителем добытчиков драгоценных камней. Во многих преданиях говорится, что на месте святилища стоял его шатер (*хирга*). По версии, рассказанной нашим информантом, Сулайман был обычным человеком, его дальним предком, который был хранителем данного *остон*а[30].

С культом гор близко связан культ камней. На Западном Памире, в различных его областях, существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни имеют свою дифференциацию, связанную с наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков, надписей[31].

Согласно приводимым А. А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях *чирог*и, возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого рода камня, будет услышана[32]. На расспросы исследователя «горцы неохотно и сбивчиво передавали, что камни освящены в честь какого-нибудь святого, уважаемого человека или чтятся в память какого-нибудь события из жизни этих святых

---

[30] Полевые материалы автора. 2008. (далее - ПМА).

[31] Большинство древних петроглифов представляют собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы. Не менее часто встречаются изображения раскрытой ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки ʻАли, либо же символизирует «святой семейство», *панджтан*: Мухаммад, ʻАли, Фатима, Хасан, Хусейн.

[32] *Бобринский А. А.* Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908. С. 110.

мужей, события, связанного с данным местом или даже с данным камням»[33]. В современных условиях иногда приходится сталкиваться с ситуацией, когда местные жители затрудняются объяснить мотивы почитания того или иного мегалитического культового объекта.

Тем не менее, обыкновенно, почитание святого места регламентируется определенным набором сюжетов, которые воспроизводятся в различных мифологических преданиях. Святилище Виздочжир (к. Тусиён, букв. шугн. «камень пращи»; *жир* — камень, *виздоч* — праща) располагается на пологой местности и представляет собой огороженный участок прямоугольной формы. Стены *остон*а сложены из камней без раствора. Длина сторон ограды — около 2—3 метров; наибольшая высота — приблизительно 1,5 метра. Стена с трех сторон (снизу и с боков) огораживает почитаемое старое дерево. В нижней стене сделана небольшая ниша, в которой лежит камень темного цвета округлой формы. На одном из углов этой каменной ограды лежит крупный камень овальной, практически круглой, формы.

Предание гласит, что однажды Шох-и Тирандоз, сидя на вершине одной из гор (гора так и называется Шох-и Тирандох), увидел на месте, где теперь находится *остон*, корову, которая поедала урожай. Дабы отогнать ее, праведник бросил в нее большой круглый камень, который сохранился до наших дней и почитается паломниками. По одной из версий камень бросил Шохбурхан, по другой — Шох-и Тирандаз (Шой Тирандоз). Шой Тирандоз является одним из *гайби* — небесных стражей Памира. Согласно местным представлениям, он назначает управителей этого мира. Раз в 170 лет он стреляет в правителя, и если его стрела поражает змеиную душу, она сразу падает в *дуззах* — ад, а если попадает в человека с львиным сердцем, тогда он возносится в *бешт* — рай[34].

Святилище Хатжир (к. Тусён; букв. с шугн. «камень с надписью», *хат* — надпись), расположенное на северо-западе от кишлака, близ дороги, ведущей

---

[33] Там же. С. 109.

[34] Высота горы Шох-и Тирандоз достигает 5274 м над уровнем моря. Она расположена в восточной части долины реки Шахдара. С названием горы связаны различные легенды. Согласно одной из них, зафиксированной нами в 2007 г., в давние времена на вершине этой горы жил правитель, который заботился о безопасности жителей этой долины. Однажды иноземцы напали на одно из этих селений, ограбили его жителей и скрылись. Это разгневало правителя, и когда грабители, остановившись на перевале стали делить захваченную добычу, правитель обрушил на них град стрел из своей горной крепости. Отсюда и происходит название данной горы. Добавим, что местные жители верят в сверъхестесвенную силу этой горы, о чем недвусмысленно свидетельствует, например, часто произносимая клятвенная формула: *Ми pīс Šoyi-tīrandoz* — «Я обращен лицом к горе Шох-и Тирандоз» (что, сделаю то-то, или не совершал того-то). ПМА, 2007. Ср.: *Булбулшоев У. Т.* Микротопонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010. С. 73.



на сенокосы жителей селения, представляет собой камень средних размеров, с нанесенной на него надписью на арабском языке, выполненной белой краской: «لا اله الى الله يا على يا محمد» (Нет бога, кроме Аллаха! О ‘Али, о Мухаммад!) Часть надписи стерта от ритуальных прикосновений рук паломников и следами от стекающего масла, которым верующие поливают камень во время *зийарат*а.

Местность, в которой располагается *остон*, пользуется недоброй славой. Согласно местным поверьям, она — место обитания злых духов — *див*ов. Опасаясь их, люди старались не ходить здесь без большой надобности. Считается, что для защиты людей от злых духов некий мулла нанес на камень надпись и с тех пор он почитается как *мазар*. Рядом находится место, которое именуется «монгольскими могилами», где действительно имеются остатки человеческих захоронений. По преданию, некий монгольский полководец Джули прибыл на Шахдару с большим войском. Местные жители дали им отравленную пищу, отведав которой монголы умерли, и были погребены в этом месте.

Остон Пир-и Фоук Мухаммад Парвози (к. Даршай, Ишкошимский район) расположен на каменистом склоне горы, спускающейся в долину, на краю кишлака у дороги, идущей вдоль р. Пяндж. *Остон* отделен от дороги довольно длинной каменной стеной, обмазанной глиной. Зубчатая стена, а также ворота, ведущие во внутреннее пространство, украшены многочисленными рогами горных козлов и баранов. Задняя и боковые стены меньшей высоты выложены из камней без раствора. Какие-либо постройки отсутствуют. Святилища представляют собой несколько нагромождений из камней с многочисленными рогами, положенными сверху вместе с камнями небольшого размера слоистой структуры. В верхней части святилища расположено сооружение из крупных плоских камней, образующих нишу, в которой зажигаются светильники. Над нишей водружен шест.

Остон Туг-и Имам Хусайн (букв. Знамя имама Хусайна), расположенный у дороги от кишлака Козидех на Багуш, сложен из камней (в основном плоской формы) и представляет собой невысокое (около 1 м) чуть вытянутое прямоугольное сооружение. Сверху на *остон*е лежит камень необычной формы. Согласно местной легенде, в этом месте имам Хусайн (сын халифа ‘Али) совершил *гайб* и вознесся на небо.

Отголоски почитания камней в том или ином виде встречаются также и в других районах Центральной Азии. Н. А. Кисляков зафиксировал интересные ритуалы, совершаемые паломниками во время *зийарат*а к *мазар*у святого Бурха: паломник «спускался с лошади и, сложив молитвенно руки, читал одну или две суры Корана. Затем, поднявши камешек с земли, он клал его на один из больших камней, которые находятся здесь в изобилии. Весь этот участок пути был покрыт такими большими камнями с десятками и сотнями лежащих

на них маленьких камешков»[35]. Этот обряд носит название *салом* (т. е. приветствие), после его выполнения паломник вновь «садился верхом на лошадь и вешал себе на шею камчу или поясной платок в знак своего унижения»[36]. Далее Н. А. Кисляков сообщает, что один из сопровождавших его представителей местной знати признался, что «в прошлом году он не исполнил вышеуказанного обряда, за что был жестоко наказан: упал с лошади во время сайги и разбился. Так сильна вера в могущество святого Бурха»[37]. Цель совершения этого обряда более или менее очевидна: действие (*салом*) подразумевает приветствие объекта культа и загадывание паломником желаний. К слову сказать, в Турции существуют так называемые камни намерений (*нийет ташлары*), которые закапывают у могил, чтобы выявить добрые или злые намерения тех или иных людей[38]. Можно также предположить, что камень в обряде *салом* выполняет функции маркера, разграничивающего священное пространство, центром которого является почитаемый *мазар хазрат-и* Бурха, и окружающий ландшафт. Вероятно, сходную функцию выполняли камни в ритуале, на который обратил внимание А. А. Бобринский: «На вершинах перевалов мы всегда находили кучу сложенных камней. Каждый, поднявшись на перевал, считает своим долгом положить камень в эту кучу, тем самым свидетельствуя, что и он просит или благодарит Бога за благополучный переход перевала»[39]. В данном случае, камни определяют границы «страшного места». Пространство, в восприятии традиционной культуры неоднородно, в нем наряду со священными и нейтральными существуют также и «страшные» места, где человек менее защищен и подвергается опасности со стороны злых сил. Например, в топонимике Памира часто встречается название *дивлох* (букв. место, где обитают *див*ы) — обыкновенно, это высокогорный участок, где, согласно местным поверьям, проживают *див*ы, способные нанести вред человеку. В современных условиях, когда кишлаки разрослись, *дивлох* часто входит в число «районов» селения, там строятся дома, обрабатываются участки земли и т. д.

В свете сказанного выше об обряде *салом* большой интерес представляет использование камней в одной из молитвенных формах *зикр*а (он называется *хатл ал-х^{в}аджагон*), практикуемой *тарикат*ом накшбандиййа[40]. Во время

---

35 *Кисляков Н. А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. № 1—2. М., 1934. С. 181.

36 Там же.

37 Там же.

38 *Schimmel A. A.* Deciphering the Sighs of God. A Phenomenological Approach to Islam. NY, 2004. P. 123.

39 *Бобринский А. А.* Ук. соч. С. 108.

40 *Накшбандийа* – строго суннитское суфийское братство, получившее название от Баха' ад-дина Накшбанда (1318-1389). К XV в. обители *накшбандийа* существовали практически во



отправления *зикр*а используется 10 крупных и 100 маленьких камней. Кроме *шейх*а в *зикр*е участвует не менее семи человек. После молитвенного обращения участников *зикр*а к *шейх*у, он кладет по правую руку от себя шесть камней, а каждому участнику *зикр*а дает по одному маленькому. Затем читается «Фатиха» и камни возвращают *шейх*у. После это 79 маленьких камней раздаются *закир*ам, а *шейх* оставляет себе 21 камень. После этого читается славословие пророку столько раз, сколько камней находится у участника *зикр*а. Затем все читают 94 *сур*у. После *шейх* распределяет между участниками 21 камень и читается 112 *сур*а. Затем *шейх* читает ее еще десять раз, а затем использует десять камней, при этом на каждый камень приходится 100 прочтений. Затем эта же *сур*а читается еще 1001 раз, и шесть камней вновь размещаются справа от *шейх*а. Сам он держит в руках один камень. Все участники читают «Фатиху», а затем еще семь раз *сур*у «Илхас». После чего все камни возвращаются *шейх*у. Заканчивается *зикр* чтением трех молитв. Использование камней в этой молитвенной форме имеет самостоятельную и мнемотехническую функцию. «Смысл зикра, пишет Ш. М. Шукуров, состоит в духовно-муслительной концентрации всего многообразия сферы mundus imaginalis (*ʻалам-и мисал*), что есть сфера *малакут*, и числовой константы 100, т. е. сто маленьких камней, и ее трансформацию в сферу *джабарут* (десять больших камней) и сферу *лахут*[41] (один большой камень)»[42]. Последний большой камень подразумевает духовное сердце (*калб*), *шейх*а, Совершенного человека.

Широко распространено почитание отдельных камней (или группы камней), отличающихся необычной формой, напоминающих свои видом

всех крупных и средних городах Центральной Азии. Братство сыграло существенную роль в деле исламизации Центральной Азии, киргизских родов, казахских племен и населения Восточного Туркестана. Учение *накшбандийа* сочетает в себе традиции «умеренного» городского мистицизма и элементы кочевого «тюркского» суфизма, сохранившего отдельные черты шаманских верований тюркских народов. ИЭС. С. 187-8.

41 Термины *малакут*, *джабарут*, *мулк* часто встречаются в средневековых мусульманских по богословию, космологии, в комментариях к Корану. Несмотря на непостоянство и взаимозаменяемость этих терминов в трактатах различных авторов, наиболее распространенной была схема устройства мироздания, согласно которой *малакут* – это идеальных сущностей-архетипов (*джавахир*, *маʻани*), *джабарут* – мир духовных сущностей, *мулк* – предметный, чувственно постигаемый мир. Основой такого рода деления служили, с одной стороны, представления о изоморфном строении мира и человека (*малакут* – разум, *джабарут* – душа, *мулк* – тело) и платоновская теория идей, воплощающихся в образах материального мира – с другой. *ʻАлам-и мисал* – мир прообразов, «промежуточный» мир (в этом значении иногда еще используется термин *барзах*). Этот мир наделен одновременно свойствам двух противоположных сторон единой реальности – идеальной и материальной (*лахут* и *насут*). ИЭС. С. 154-5.

42 Подробнее см. *Шукуров Ш. М.* Образ Храма. М., 2002. С. 125—128. Кроме того см.: *Хисматуллин А. А.* Суфийская ритуальная практика. СПб, 1996. С. 86—87, 68—76, 90.

людей или животных. На летовке в к. Тусён нам довелось увидеть каменную гряду, носящую название Чилдохтарон (Сорок девушек). Согласно местной легенде, это фигуры сорока девушек (или невест), которые спасаясь от афганцев, добрались до этого места и окаменели.

На территории Центральной Азии, а также в Иране, Афганистане и Турции *чилтан* (сорок мужей) / *чилдохтарон* относятся к одной из наиболее популярных категорий святых. Размер этой группы обязательно составляет сорок человек. Согласно преданиям их возглавляет пророк Хизр[43]. Народные представления о *чилтан*ах, к слову сказать, довольно противоречивые, собраны и проанализированы в известной работе М. С. Андреева, к которой мы и отсылаем читателей[44]. На Западном Памире также имеет хождение немало легенд связанных с *чилтан*ами, весьма и весьма рознящиеся между собой. Так, Т. С. Каландаровым на Памире было зафиксировано любопытное предание о происхождении *чилтан*ов. По словам его информанта, праведные *чилтан*ы берут свое происхождение со времен *шейх*а Мансури Халлоджа[45]. Однажды *шейх* Мансур пришел в город, где царствовал правитель-немусульманин. В это время умирала одна из его приближенных, правитель вздыхал и, воздевая руки к небу, повторял: «Ах! Какая участь ожидает ее впереди!». В конце концов Мансур сказал: «То, что вы говорите — ошибка. Участи загробной жизни не существует». Правитель потребовал от Мансура доказательств его слов. Тогда шейх попросил раскопать могилу той женщины и положить на грудь умершей мешочек с пшеном. Условились следующим образом, если поутру пшено будет неразбросанным, это будет доказательством правоты *шейх*а Мансура, в противном случае *шейх*а повесят. Ночью Мансуру было видение, в котором кто-то ругал его: «Немусульмане боялись только

---

[43] Хизр (ал-Хидр) — пророк, учитель пророка Мусы. Имя Хизра в Коране не упоминается, однако нередко считается, что Хизр был наставником Мусы (см.: 18:60—82). Образ Хизра, вобравший в себя черты различных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока, получил широкое как в мусульманском книжном предании, так и фольклоре. Буквальный перевод его имени («зеленый»), по всей видимости, подразумевает его связь с растительным миром. Кроме того, Хизра считают покровителем морских путешественников, он также почитается как дух речных вод и колодцев. В Центральной Азии *хазрат-и* Хизр нередко представляется в образе благочестивого старца. См.: *Пиотровский Б. М.* Хадир // Мифы народов мира. М., 1980—1982. С. 576.

[44] *Андреев М. С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 334—348.

[45] Мансури Халлодж — ал-Халладж, Абу ал-Мугнис ал-Хусайн б. Мансур (ок. 858—922) — знаменитый суфий, казненный за свои проповеди. Противники ал-Халладжа обвиняли его в публичном чудотворстве, в притязаниях на самообожетсвление, в проповеди мистической любви к Богу (*ʼишк*). В 922 г. суд, возглавляемый маликитским *кади* Ибн Йусуфом, признал его карматским проповедником и вынес смертный приговор. В суфийской философии идеи ал-Халладжа оказали наибольшее воздействие на Шихаб ад-Дина Сухраварди (1155—1191), Ибн ʻАраби (1165—1240), поэта Джалал ад-Дина Руми (1207—1273). ИЭС. С. 269—271.



участи загробного мира, а ты раскрыл им тайну. Теперь они будут притеснять мусульман». Мансур проснулся, отправился на кладбище и, взяв мешочек, положенный накануне на грудь женщины, разбросал пшено вокруг могилы. Как было условлено договором, *шейх*а казнили. После того, как его душа покинула тело, уста покойного произнесли: «Я есть Бог, воздаю хвалу ʻАли, немой, но вокруг друга воздаю хвалу ʻАли». Правитель приказал сжечь труп, а прах разбросать над рекой Шур. Так и было сделано. В результате уровень воды в реке немедленно поднялся. Один из учеников *шейх*а выпил из реки чашу воды, и река вновь вошла в свое русло. От реки к дворцу правителей был прорыт канал. Когда вода успокоилась, люди увидели, что по каналу плывет цветной шар из пены. Этот шар говорил человеческим голосом те же слова, что и *шейх* Мансур. Дочь царя и сорок ее служанок испили эту пену и вскоре почувствовали, что они беременны. Сперва, правитель приказал было казнить всех девушек, включая и свою дочь, однако после того, как она рассказала, что произошло, он изменил свое решение. Спустя девять месяцев дочь правителя родила сына. Этот ребенок был *хазрат-и* Шамс (Шамс ад-Дин Мухаммад)[46]. Все сорок служанок также родили мальчиков, от которых пошли *чилтан*ы[47]. Приведенная выше легенда представляет интерес в нескольких отношениях: она связывает происхождение *чилтан*ов с именем знаменитого Мансура ал-Халладжа, а также подчеркивает связь с ним низаритского имама Шамс ад-Дина Мухаммада. В научной литературе неоднократно отмечалось, что в пост-аламутский период своей истории иранские исмаилиты сблизились с суфизмом и часто использовали в своих произведениях суфийскую терминологию. Характерно и то, что такие известные персидские поэты-мистики как Руми, Шамс-и Табризи, ʻАбд Аллах Ансари чрезвычайно популярны на Памире и нередко причисляются памирскими исмаилитами к своим единоверцам[48]. Завершая разговор о *чилтан*ах, стоит отметить, что на Памире количество *мазар*ов, связанных с ними, не столь велико. Существует описание святилищ *чилтан* в к. Ваздара (Рошткалинский р-н)[49], к. Цорж (Рошткалинский р-н)[50], в к. Зонг (Ишкашимский р-н)[51]. Типологически

---

[46] Насколько это следует из работы Т. С. Каландарова, речь идет, вероятно, о Шамс ад-Дине Мухаммаде Зардузе (ум. ок. 1030) — низаритском имаме, в действительности бывшем сыном последнего правителя Аламута Рукн ад-Дина Хуршаха (ум. 1257).

[47] *Каландаров Т. С.* Шугнанцы. М., 2004. С. 403—405. Мы приводим эту легенду с некоторыми сокращениями, сохраняя по возможности авторский стиль.

[48] О исмаилитско-суфийских отношениях см., например, *Дафтари Ф.* Исмаилитско-суфийские отношения в Персии в первые века после Аламута и при Сефевидах // Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006. С. 186—201.

[49] См. *Бубнова М. А.* Охранна природно-культурных заповедников долины Шахдары (Западный Памир). Душанбе, 1996. С. 33. *Каландаров Т. С.* Ук. соч. С. 403.

[50] *Бубнова М. А.* Археологическая карта Таджикистана. Горно-Бадахшанская автономная область. Западный Памир. Душанбе, 2007. С. 169.

близкими представлениям о *чилтан*ах являются, вероятно, представления об окаменевших женихе и невесте. Горные луга в к. Анджин и Бодомдара, а также в гора к. Тусиен носят название *Хунчат нивунч* (шугн. «жених и невеста»). Эти названия связаны с местами, где находятся вертикально стоящие камни, или горы, вершины которых по форме напоминают стоящих людей. Обыкновенно, считается, что эти камни являются окаменевшими женихом и невестой. Более всего распространена легенда, согласно которой жених и невеста ослушались наставления родителей и были превращены в камень.

В различных областях Памира имеет широкое хождение сюжет о драконах, превращенных в камень. О подобном камне, находящемся неподалеку от кишлака Сиднев (Шохдара) рассказывают такую легенду: «В далекие времена в к. Сиднев появился громадный дракон, который чинил вред людям. Из-за него люди не могли свободно ходить из одного кишлака в другой. Придя в отчаянье, люди стали молить Бога, чтобы он избавил их от дракона. Однажды в пятницу в кишлаке появился человек по имени Тирандоз. Он вступил в поединок с драконом и победил его. Потом он взял дракона и бросил его на вершину горы, где тот и превратился в камень»[52]. На летовке у к. Ямг (Вахан) находится большой камень, который называют Шотор санг («верблюжий камень»). Согласно местному преданию, «однажды *сеййид* отправился на верблюде на летовку. По пути верблюд сбросил седока и тот умер. Через некоторое время жители кишлака принялись искать *сейид*а. Издали они заметили верблюда, стоящего над телом хозяина. Приблизившись, люди увидели, что верблюд, по велению Бога, превратился в камень»[53]. Подобного рода представления нашли свое отражение в микротопонимике Западного Памира. Например предгорье около кишлака Анджин носит название Аждалбун – «подножье дракона». Согласно местной легенде, в

---

[51] Об этом святилище зафиксирована такая легенда: «Святыня чилтан находится в кишлаке Зонг. Жил там один бездетный человек. Он очень хотел иметь детей. Однажды он молил бога, чтобы он послал ему хотя бы одного ребенка. В это время проходил какой-то незнакомец. Он начал расспрашивать его. Тот открыл ему свою душу. Незнакомец дал ему свой посох и сказал: "Возьми мой посох и окуни в воду, ты тогда добьешся своего". Человек выполнил все, что хотел незнакомец. Через некоторое время у него появилось сразу сорок сыновей. Он посоветовался с женой, и они решили оставить у себя только одного сына, а остальных отправить в кишлак Жуй. Прошло некоторое время. Сыновья подрастали. Кормили их дикие звери своим молоком. И вот однажды, единственный оставшийся сын сказал: "Отец, я хочу увидеть своих братьев. Отведи меня туда". Отец взял сына и отправился в путь. Но случилось несчастье. Они забрали его единственного сына. Старик долго плакал и убивался. Наконец, к нему вернулись все сорок сыновей. С тех пор это место называется чилтан». ФП. С. 237—238.

[52] ПМА, 2007.

[53] ПМА, 2008.



далекомпрошлом под скалой, мимо которой проходила дорога, появился дракон. Это чудовище начало убивать всех, кто проходил мимо его жилища. Слух об этом распространился по всей долине и люди стали бояться приблизиться к этому месту. Тогда на помощь людям с небес спустился ангел, который обезглавил дракона и подбросил его голову вверх. Падая она ударилась о скалу, оставив на ней отпечаток. С тех пор местность, расположенную под горой стали называть Аждалбун – «подножье дракона». Топонимы, связанные с названиями враждебных людям сил, которые были уничтоженны святыми (а в большинстве случаев это *хазрат-и* ‘Али) часто встречаются на всей территории Бадахшана. Похожий топоним Аждалсед – «камень дракона» зафиксирован в Баджувском ущелье. В Вахане около селения Ширгин лежит огромный плоский камень, который местные жители, рассеченный по всей длинне. Жители Вахана называют его «камнем дракона». В долине Гунд, недалеко от селения Шишусп, находится камень, который местные жители считают окаменевшим драконом, убитым ‘Али[54].

Иранское слово *санг* (камень) или тюркское *таш* нередко, как указывает в своей статье Р. Р. Рахимов, являются составным компонентом названия *мазар*ов в древних оседло-земледельческих районах Центральной Азии: «Это, к примеру, два культовых объекта с одним и тем же названием Ходжа-йи Санг («Господин / святой камень»), а также Санг-и Джунбон («Неустойчивый / качающийся камень») на Зеравшане, Санг-и Кавутак (Зеленый камень) и Ходжа-йи Сангвот-и Вали («Господин / святой Всезнающий каменный вал») в Гиссаре и Ходжа-йи Санг-и хок («Ходжа Камень с землей») у истоков Варзобдарьи»[55]. Главной достопримечательностью комплекса Испид Булан в Ферганской долине является святой камень Таш-мазар[56]. Этот перечень можно было бы продолжить и далее. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что указанные *мазар*ы, по всей вероятности, по своему происхождению восходят к доисламскому культу камня (в качестве примера можно привести близкую территориально и исторически родственную традицию народов Гиндукуша: «Следует заметить, что в неисламских верованиях Дардистана не фигурировали никакие статуи или деревянные сооружения больших или меньших размеров. Имелись грубо сложенные из камня алтари, каменные скамьи (или стенки), парные камни (один стоящий и один лежащий камень), а также менгиры, которые приносили туда и там устанавливали, причем в этих случаях им приписывали сверхъестественную силу. Кроме того, существовало

---

[54] *Булбулшоев У.Т.* Ук. соч. С. 74.

[55] *Рахимов Р. Р.* Таджики: за что они камни и пещеры почитают? // Иран-наме. С. 147—148.

[56] *Абашин С. А.* Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 87.

почитание отдельных примечательных камней и даже целых скал»[57]), позднее они стали ассоциироваться с именем того или иного мусульманского святого, и, потеряв самостоятельное значение в качестве непосредственного объекта поклонения, превратились в часть культового комплекса.

Почитание камней также связано с той ролью, которая отводится им в народной медицине. В Вахане в к. Ширгин находится камень, который как считают местные жители, обладает целебными свойствами. О нем рассказывают такую легенду: «В кишлаке Ширгин существует большой камень желтого цвета, который называют Санг-и аждахор. Между жителями кишлака постоянно происходили распри, и в наказание Бог послал в ту местность дракона. Каждую неделю люди приносили ему на берег реки сорок корзин лепешек, овцу и человека. Дракон пожирал их. Однажды очередь дошла до семьи, которая состояла только из отца и его дочери. Отец собрал сорок корзин лепешек, взял овцу и дочь, и отправился на берег реки. Оставив их там, он в горе вернулся домой. Девушка осталась на берегу ждать дракона. Неожиданно, к ней подошел юноша и спросил, почему она плачет. Девушка ответила ему, чтобы он поскорей уходил отсюда, иначе дракон также заберет его. Юноша сказал ей не беспокоиться и попросил разрешения остаться здесь отдохнуть. После чего положил голову ей на колени и заснул. Спустя некоторое время девушка заметила, что вода в реке заволновалась, затем пожелтела, потом покраснела и, наконец, стала черного цвета. Девушка заплакала, и ее слеза упала на щеку юноши, отчего он проснулся. Юноша выхватил меч, ударил по голове дракона и разрубил его на две части. Девушка вернулась домой. Сбежавшиеся соседи испугались, что девушка сбежала и теперь дракон съест всех жителей кишлака. Тогда девушка рассказала, как все произошло. Выслушав ее, все отправились на берег реки. Там они увидели юношу с обнаженным мечом и дракона, который был весь в крови. Дракон спросил у юноши: "Что мне теперь делать, броситься обратно в воду или выйти на берег"? Юноша ответил: "Если выйдешь на берег, тогда ты превратишься в камень, если бросишься в реку, я вновь ударю тебя своим мечом". Дракон вышел на берег, а молодой человек, коснувшись его рукой сказал: "Превратись в камень". Вонзил свой меч в землю и стал читать намаз. Затем, он вытащил меч из земли и из того места забил родник»[58]. Родник этот, как и камень, в который превратился дракон местные жители считают целебным. Что же касается юноши, то, по словам наших информантов, им оказался *хазрат-и* 'Али. Нужно сказать, что применение камней в лечебных целях известно практически повсеместно в Центральной Азии. Например, в долинных районах Таджикистана существуют так называемые *харсанг*и, которые представляют собой большие отколовшиеся куски скалы со

[57] *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 222.

[58] ПМА, 2008. Ср. ФП. С. 240—242.



сложенными на них кучами мелких камней. Этим камням приписывается целебное свойство: существует убеждение, что такие камни излечивают от кожных заболеваний. Процедура излечения такова: человек должен поднять маленький камушек поблизости от отколовшейся скалы, прочитать молитву, провести камушком по пораженному месту и положить его на *харсанг*[59].

В. Л. Огудин в своем исследовании о святыне Тахт-и Сулейман (Трон Соломона) на северо-западной окраине г. Ош, рассказывает о трехметровом наклонном камне, входящем в ритуальный комплекс Тахт-и Сулейман. Согласно его данным, если по этому камню прокатится три раза, то можно избежать болезни почек[60]. В той же работе он пишет о камне, на котором по преданию сидел пророк Сулейман: «этот камень буквально отполирован суеверными бездетными женщинами, которые скользят по наклонной плоскости»[61].

Камни и их таинственная сила притягивала к себе не только, разумеется, памирцев: В той или иной степени почитание камней сохраняется в мусульманском мире, хотя еще такой известный богослов, как, например, Ибн Таймиййа, боролся против традиции касаться камня с отпечатком ноги Мухаммада в Дамаске[62]. Ярким примером почитания камней в исламе, является главная святыня мусульман Ка‘ба, которую, согласно одному *хадис*у называют «правой рукой Бога». Считается, что первоначально Ка‘ба была белого цвета и почернела впоследствии от прикосновений рук грешников[63].

Таким образом, у народов Центральной Азии, и у памирцев, в частности, камни наделены священными качествами, связанными с особым происхождением, формой, местом положения или приписываемыми им целебными свойствами. Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что у почитаемых камней памирцы производят священнослужения, отправляют молитвы и совершают обрядовые действия. Это наводит на мысль о камне, как о некоем прообразе храма или молельного места. Есть основания полагать, что в раннем исламе в мечетях вместо михрабной ниши ставились камни. В средневековом описании Дамаска говорится: «Там имеется также рынок… В нем находится совсем маленькое помещение, которое служит

---

59 *Рахимов Р. Р.* Ук. соч. С. 149.

60 *Огудин В. Л.* Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 73.

61 Там же. С. 83.

62 *Schimmel A.* Ук. соч. P. 125. Ибн Таймиййа, Таки ад-дин Ахмад (1263—1328) — теолог, суфий и правовед ханбалитского направления.

63 Там же.

молельней. В кибле ее лежит камень, о который, как говорят, Ибрахим разбивал идолов, привозимых его отцом для продажи»[64].

2. Водные Источники

На Западном Памире существует много источников термальных и холодных вод, которые используются для ванн и питьевого лечения. Часть из них почиталась верующими и была выделена самостоятельными названиями, как, например, Гармчашма.

Остон Гармчашма находится на террасе у целебных горячих источников в одноименном к. Гармчашма (Ишкошим). Судя по следам, оставленным горячей минеральной водой на камне, изначально верхний источник располагался на территории самого *остон*а, однако со временем пересох. Огороженный каменной оградой, высотой около полутора метров, двор *мазар*а (приблизительно 10×10 метров) находится у подножия невысокой каменной скалы. В скале находится ниша-алтарь естественного происхождения. На ее выровненном основании расположены два светильника — один в виде сосуда (с отколотым краем), другой — металлический четырехугольный, с чуть загнутыми наружу углами на тонких ножках. Также в нише находятся рога горных козлов и округлый камень темного цвета. В расщелины внутри ниши вставлены лучины, возжигаемые во время *зийарат*а. Рога козлов также водружены на ограде близ ведущей во двор святилища калитки. *Остон* датируется, приблизительно, концом XIX — началом XX вв. Согласно сведениям научной литературы над алтарем на полке ранее лежала металлическая пятерня (*панджа*) — один из мусульманских (особенно исмаилистских) символов. Также говорится о пещере, перед которой находился огороженный двор, где якобы жил некий праведный человек. Однако пещеры расположены с другой стороны скалы. Некоторые из них достаточно велики, чтобы в них мог разместиться человек. С юго-восточной стороны у подножия скалы находится кладбище. С противоположной стороны в настоящее время располагается водолечебный курорт, специализирующийся на кожных заболеваниях, в первую очередь псориазе.

О происхождении источника зафиксирована легенда: «Давным-давно в этих местах жил дракон. Однажды сюда пришел святой. Дракон его увидел и между ними завязалась борьба. Святой убил дракона мечем и из дракона брызнула кровь. Святой хотел смыть кровь, но воды нигде не нашел. Тогда он мечом рассек скалу, и оттуда хлынула горячая вода. В углублении горы лежит окаменевшее мыло, которым мылся этот святой. Пиром горячих источников считают Фохмамада»[65].

---

64 *Шукуров Ш.М.* Ук. соч. С. 412.

65 Сказки и легенды горных таджиков. М., 1990. С. 205—206.



Другой известный целебный источник связан с именем дочери Мухаммада и жены ʻАли Биби Фатимы. Он находится в джамоате Питуп (Птуп) Ишкошимского района в верховьях р. Ямчун (правый приток р. Пяндж), на территории водолечебницы с термальными целебными источниками. *Остон* располагается перед входом в купальню и представляет собой небольшое закрытое помещение. Над входной дверью находится голова архара. Внутри помещения, справа от входа в стене имеется ниша, в которой лежит небольшой камень. Торцевая стена комнаты завешена современным плакатом религиозного содержания — молящиеся мусульманки на фоне мекканской мечети во время *хаджжа*. На левой стене — небольшое окно. Потолок традиционного памирского типа, однако верхнее окно отсутствует, источником света служит подвешенная по центру современная люстра.

Это современный *остон*, построенный для нужд посетителей санатория при целебных источниках, специализирующегося на лечении женских болезней. К слову сказать, в настоящее время практика сооружения *остон*ов при тех или иных целебных источниках получила широкое распространение: например, на территории лечебницы при источнике минеральной воды Чашмайи Ауч устроен *остон*, представляющий собой нишу в стене для подношений, над которой водружены рога горного козла и положено несколько округлых камней.

Почитаемые источники воды или родники и само их происхождение, связываются зачастую с персонажами мусульманской сакральной истории, исмаилитскими *даʻи* или местночтимыми святыми.

Можно предположить, что название источника Панджтан-чахма в кишлаке Занудж связано со «священным семейством», хотя в легенде их имена не конкретизируются. В селении Занудж находится родник под названием Панджтан-чахма (Родник пятерых мужей). По легенде, однажды к женщине пришли пять гостей. Хозяйка по всем правилам гостеприимства приветствовала незнакомцев и, усадив гостей, пошла готовить для них пищу. Она развела костер, поставила казан на очаг, но воды в кувшинах не оказалось. Женщина стала переживать, что пока она пойдет за водой к роднику, находившемуся довольно далеко от дома, гости останутся одни без внимания, что равносильно предложению покинуть дом. В отчаянии она заплакала. Услышав ее плач, гости вышли из дома и стали успокаивать хозяйку, заверяя ее, что еще миг и вода появится сама. Сказав это, один из незнакомцев ударил посохом по земле и на этом месте забил родник, который, впоследствии, так и назвали Панджтан-чахма. К слову сказать, и само название кишлака Занудж местная этимология связывает с этой легендой. Слово занудж является, как считают, измененной формой слов тадж/перс. *зан* (женщина) и ар. *хаджж* (паломничество). Поскольку пять святых пришли в гости к этой женщине и ей одной удалось стать свидетельницей совершенного ими чуда, ее стали называть хаджжи (женщина, совершившая паломничество). Кишлак в котором

она жила получил название Занхаджж (паломничество женщины). Стоит добавить, что на Западном Памире человек, которому случилось увидеть святых, считался *хаджжи*, т.е. совершившим *хаджж*[66].

В к. Рин (Ишкашим) существует источник Абу Толиба, о происхождении которого имеет хождение следующее предание: «Был один мудрый человек, которого звали Абу Толиб. В те времена в кишлаке Рин почти не было воды. Только со стороны узкого ущелья протекал родник. Посевы высыхали под горячими лучами солнца. Абу Толиб, увидев такое положение, спросил: "Неужели в этой местности нет родников?" Ему ответили, что здесь воды нет, но на другой стороне в Хараве есть место, где хотя и источника нет, земля влажная. Абу Толиб взял с собой двух-трех стариков и отправился в Харав. При себе он имел лопату. Эту лопату он положил около влажного места и принялся читать молитву. Затем он сказал старикам: "Идите спереди, а я следом. Возвращаемся домой" и предупредил их не оглядываться назад. Старики двинулись в обратный путь, Абу Толиб тащил за собой по земле лопату. Когда они возвратились в Рин, Абу Толиб спросил, появилась ли вода. Ему отвечали, что нет, однако на следующее утро жители кишлака увидели, что арык полон воды. Источник, из которого таким образом провел воду в Рин Абу Толиб назвали его именем»[67].

В «памирской Мекке» — кишлаке Поршинев, находится известный на весь Бадахшан источник, носящий имя Шоносира Хусрава. Происхождение его связывают со следующей легендой: «Когда Шоносир прибыл в Поршенев, он отправился в один из верхних кишлаков. В том кишлаке не было воды. Шоносир увидел старуху, которая несла кувшин с водой, и попросил немного воды, чтобы утолить жажду. Однако старуха отказала ему. Когда она удалилась, он воткнул свою лопатку в землю и воздел руки для молитвы и попросил Бога дать ему воды, чтобы утолить жажду. В тот же миг в месте, куда он воткнул свою лопатку, забил родник. Это место (родник) стали почитать в честь Шоносири Хосрова»[68]. Другое записанное нами в к. Сидж (Шугнан) предание гласит: «По словам людей, Биби Зайнаб была сестрой Шабдулло[69]. Была она красивой, чистоплотной и принадлежала к потомкам *саййид*ов. Кишлак Сидж в те времена не имел воды. Биби Зайнаб в ночь на

---

66 *Булбулшоев У.Т.* Ук. соч. С. 76.

67 Там же. ФП. С. 252.

68 ПМА, 2010. Ср. ФП. С. 97.

69 Шоабдулло Парвози — святой, получивший свое прозвище потому, что был способен перелетать с одного камня на другой на большие расстояния. Он мог преодолеть двухдневный путь из кишлака Сидж до кишлака Барпандж (Афганистан) за один день. Если он появлялся в каком-либо селении и ему там что-то приходилось не по душе, он тут же исчезал. По словам местных жителей, он умер приблизительно в 1802 г. В к. Сидж теперь находится его *мазар*. См.: ФП. С. 224. ПМА, 2009.



пятницу вышла к большому камню, который лежал выше кишлака и начала молить Бога о воде. Утром из-под камня, с двух его сторон, потекли два родника. Этот камень люди назвали Бибзайнаб»[70].

О роднике в к. Вибист существует такая легенда: «Сказывают, что в кишлаке Вибист в старые времена жил один старик по имени Худжакалон. Он был добрым и святым старцем. Однажды он отправился на летовку и по дороге остановился, чтобы подкрепиться. Он съел лепешку и захотел испить воды. Взял он свой посох и стал ковырять землю. Вскоре в этом месте появилась вода, и он утолил свою жажду. Через некоторое время он отправился проверить, не высох ли родник. Подойдя к тому месту, он увидел, что родник стал чуть больше. С того дня люди стали называть этот родник именем Худжакалона»[71].

Почитание того или иного источника мотивируется, как мы видим, его связью с персонажами мусульманской священной истории или проповедниками исмаилизма, местными праведниками хотя, конечно, вода занимает одно из центральных мест в культовых и обрядовых практиках также и других религиозных систем, является самостоятельным объектом почитания, играет существенную роль в различного рода ритуалах.

В зороастрийских священных текстах существуют многочисленные упоминания о воде и водных божествах. Богине воды и плодородия — Ардвисуре Анахите — в Авесте посвящен специальный гимн — «Абан Яшт» (Гимн водам): «С золотой вершины горы Хукарьи, с высоты ее, равной росту тысячи мужей, ниспадает Ардвисура Анахита, высотою равная всем водам <…> по земле текущим, и вперед устремляется, полная силы <…> широко разливающаяся, целительная, дэвам враждебная, вере Ахуры преданная, прекрасная богиня реки Ардви, повелительница воды, священной стихии Датуша»[72]. Ардвисура Анахита предстает в образе «прекрасной девушки, сильной и стройной, прямой, высоко подпоясанной, знатного рода»[73]. С культом воды были связаны многие религиозные отправления и обряды древнего населения Центральной Азии. Существуют письменные свидетельства, в которых говорится, что древние иранцы приносили жертву воде. Так, например, Страбон пишет: «воде приносят жертвы так: придя к озеру, реке или источнику, вырывают яму и закладывают животное так, чтобы кровь стекала в эту яму, полагая, что в противном случае кровь осквернит

---

70 ПМА, 2009.

71 ПМА, 2009.

72 *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб, 1998. С. 143.

73 Там же. С. 144.

воду»[74]. Вода также играла существенную роль в различных ритуалах. В качестве примера можно привести церемонию возлияния воды (*аб-зохр*), цель которой состояла в очищении воды от осквернения, причиненного живыми или мертвыми. Ритуал этот происходит следующим образом: «серебряную или медную чашу наполняют молоком и добавляют в него свежие или сухие лепестки розы, листья дикого майорана либо несколько плодов олеандра. Затем на берегу источника или водного потока жрец три раза выливает жидкость из чаши, зачерпывая ее серебряной ложкой. Этим символизировались хорошие мысли, слова, дела, составляющие моральное "кредо" зороастрийцев. Далее, читая авестийскую молитву (чтение продолжалось около получаса), жрец выливает еще одну ложку в поток. Наконец, жидкость в три приема выливалась из самого сосуда, и он вместе с ложкой погружался в водный поток, чтобы смыть последние капли молока. Эта церемония была непосредственно связана с ритуалом *atash-zohr* — жертва огню»[75]. О почитании вод наглядно свидетельствуют также произведения изобразительного искусства пенджикентских храмов[76]. Водоемы и каналы известны во многих древних и средневековых храмовых сооружениях (например, канал на территории храма Ай-Ханум по мнению некоторых исследователей свидетельствует о культе Анахиты, храм в Тахт-и Сангине был, вероятно, посвящен Вахшу — божеству текущих вод и др.), впрочем, о культовой их принадлежности следует говорить с известной осторожностью[77].

С проникновением в Центральную Азию ислама и установлением его в качестве господствующей религии не могло, разумеется, не изменится и отношение к воде как к самостоятельному объекту культа. Тем не менее, многочисленные *аят*ы указывают на важную роль водной стихии в вероучении и мифологии ислама: «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют?» (21:30). «Он низвел с неба воду — и потекли русла по их количеству, и унес поток пену вздымавшуюся. И из того, что они разжигают в огне, желая украшений и прикрас, — пена вроде этого. Так приводит Аллах истину и ложь. И что касается пены, то она уходит прахом, а то, что полезно людям, остается на земле» (13:17). Нередко в Коране встречается сравнение пророка Мухаммада и дождя: «Из Его знамений — что ты видишь землю униженной, а когда Мы ниспосылаем на

---

74 Рахимов Н. Культ воды у древнеиранских племен Средней Азии // Ученые записки Ходжентского государственного университета. Ходжент, 2009. С. 344.

75 *Шкода В. Г.* Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда. СПб, 2009. С. 105.

76 *Беленицкий А. М.* Новые памятники искусства древнего Пенджикента: опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1959. С. 77.

77 *Шкода В. Г.* Ук. соч. С. 104.



нее воду, она волнуется и разбухает. Тот, кто оживил ее, — оживитель мертвых. Поистине, Он мощен над всякой вещью!» (41:39). Показательно, что в некоторых районах Ирана дождь называют словом *рахмат*, т. е. букв. «милость», что заставляет вспомнить кораническое *рахматан ли ал-'аламин*: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21:107)[78]. Как сообщает Абу Хафз 'Умар ас-Сухраварди в своем трактате *'Авариф ал-ма'ариф* пророк очень любил дождь и «поворачивался лицом к дождю, дабы принять благословения от него и говорил при этом: «он — тот, кто совсем недавно был так близок к Повелителю»[79].

Шиитский теолог Хулайни (X в.) сравнивал Мухаммада с большой рекой. Любопытно, что немецкий поэт Гете, вряд ли знавший об этом раннеарабском тексте, сравнивал Мухаммеда с рекой, исходящей из небольшого прохладного источника, постепенно вырастающего, переносящего в себе все встречное — небольшие ручьи, речушки и речки, возвращающего их домой к отцу, к необъятному океану[80].

Реки являются необходимым элементом приводимых в Коране описаний Рая: «Нет стеснения для слепого, и нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного. А кто повинуется Аллаху и Его посланнику, того Он введет в сады, где внизу текут реки. А кто отвратится, того Он накажет мучительным наказанием» (48:17). Отголоски древних культов, связанных с поклонением воде, в том или ином виде сохранились в исламе. Например, омовение и питие воды в Замзаме — священном колодце на территории ал-Масджид ал-Харам, — не имеет самостоятельного обрядового значения, хотя и является важным элементом *хаджжа* и *'умры*. Тем не менее, с Замзамом связан такой интересный обычай, восходящий, вероятно, к доисламским культам плодородия: в ночь с 13 на 14 ша'бана вокруг священного колодца собираются взрослые и дети. Хранитель (*саки*) обливает их водой, участвующие в обряде люди произносят славословия Богу. Считается, что вода колодца должна при этом перелиться через край. Многие паломники привозят собой воду из этого источника в специальных сосудах (*замзамийа*), чтобы передать *бараку* этого источника друзьям и знакомым[81].

Вероятно, довольно распространенным явлением было перенесение некоторых функций доисламских божеств на те или иные персонажи мусульманской агиографии. Так, согласно мнению ряда исследователей, известная хорезмийская святая Амбар-она, жена знаменитого в Центральной Азии и за ее пределами Хаким-оты, выполняет в народных представлениях

---

[78] Коран. Пер. академика И. Ю. Крачковского. М., 1990.

[79] *Schimmel A.* Ук. соч. P. 114.

[80] Там же. P. 115.

[81] *Рахимов Н.* Ук. соч. С. 346.

роль Ардвисуры Анахиты: обеспечивает плодородие, помогает роженицами и проч. Амбар-она связана с Амударьей, что, по мнению исследователя, подтверждает «водный характер» этой святой. Известен обряд, когда, переправляясь через Амударью бесплодные женщины бросали в воду соль и хлеб, прося Амбар-ону о помощи в появлении потомства; существовал также и такой типологически сходный обычай: бездетные женщины совершали жертвоприношение воде, перепрыгивали арыки с текущей водой, обращаясь за помощью к Амбар-оне. Сын Амбар-оны Хубби-Ходжи, согласно легендам, скрылся в водах Амударьи, устыдившись, что превзошел отца святостью. Считалось, что он регулирует режим Амударьи, покровительствует плавающим по ней[82]. Очевидно, с культом воды генетически связаны многие обряды, бытовавшие вплоть до недавнего времени у таджиков, как, например, обряд вызывания дождя — *обошакон*. Чтобы вызвать дождь делали куклу — *ашаглон* и поливали ее водой, затем отправлялись на берег водоема, где устраивали трапезу и обливали друг друга водой[83]. В этнографической литературе зафиксирован сохранившийся с древних времен обряд жертвоприношения воде. Мирбабаев так описывает обряд жертвоприношения у жителей Худжанда: «Перед началом поливных работ полагалось принести в жертву какое-либо животное — чаще всего овцу, козла или корову. Закланное животное опускалось в речку, чтобы кровь животного влилась в струю воды, а после этого жертвенное мясо варилось и съедалось»[84]. Типологически сходные обряды зафиксированы и в других районах Центральной Азии. В Хорезме жертвенному животному делали надрез на шее и бросали его в канал или спускали кровь в воду. На Западном Памире перед началом работ по очистке канала резали жертвенное животное таким образом, чтобы его кровь стекала в воду. До недавнего времени существовал на Памире и такой любопытный обряд: чтобы вызвать дождь старейшины в тайне от других жителей кишлака вынимали череп из старой могилы, рисовали на нем углем брови, нос и рот, а затем зарывали этот череп у истока реки или около родника[85].

3. Священные деревья

Мы не имеем в настоящее время в своем распоряжении достаточного количества материалов, относящихся к почитанию деревьев на Памире, поэтому нам придется ограничиться лишь некоторыми самыми общими замечаниями. Почитание деревьев санкционировано исламом, хотя истоки его

---

82 *Мкртычев Т.* Вода, боги и люди в Центральной Азии // www.kungrad.com

83 *Богомолова К. А.* Следы древнего культа воды у таджиков // Известия АН Тадж. ССР. Вып. 2, 1952. С. 54.

84 *Рахимов Н.* Ук. соч. С. 346.

85 *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX — начале XX в. М., 1975. С. 100—101.



следует, разумеется, искать в древних домусульманских верованиях. Версия об особой святости плодовых / фруктовых деревьев имеет свое обоснование в мусульманских преданиях, согласно которым их родиной был *бехешт* (рай)[86]. Во многих случаях почитание деревьев связывается с деятельностью какого-либо святого мужа. Так, у входа в ущелье Вомардары Рушанского района в местечке Лангар растут два больших чинара. Согласно легенде, здесь их посадили во время своего путешествия по Бадахшану Шоносири Хусрав и Шотолиби Сармаст. «Саженцами» для них послужили посохи этих святых мужей, которые проросли и распустили побеги. Место это и сами деревья почитаются святыми.

Остон Ходжаи Сабзи Пуш (Аулийаи Сабзпуш) (букв. «Праведный, облаченный в зеленые одежды Господин»), находящийся в к. Малводж (Ишкашим) представляет собой сложенное из камней сооружение в виде куба со сторонами длинной чуть более метра. В верхней части одной из боковых сторон *остон*а имеется четыре ниши для возжигания лучин и светильников. Сверху сооружение покрыто рогами горных козлов и баранов, а также отдельными камнями необычной, в основном округлой, формы или примечательной расцветки. Небольшой участок, на котором располагается *остон*, окружает невысокая ограда, сложенная из камней. На территории этого «комплекса», вплотную к каменному сооружению растет старое дерево, почитаемое как святилище. Этот объект расположен в глубине поселка и активно используется местными жителями, которые практикуют *зийарат* к нему по пятницам.

Остон в к. Баршор (Ишкошим) Ходжа Раджаб представляет собой небольшую, расположенную в глубине сада глинобитную постройку (квадратную в плане) с плоской деревянной крышей, обмазанной глиной и маленькой деревянной дверью. Помещение однокамерное. Внутреннее устройство по типу традиционного памирского дома (*чид*) — с характерным устройством потолка и окна на крыше, однако потолочное перекрытие поддерживается не пятью, как обычно, а четырьмя столбами. Внутри *остон*а ближе к левой стене находится могильное сооружение стандартных размеров — невысокое надгробие из глины, обмазанное алебастром. В изголовье могилы сложены несколько камней необычной формы, накрытых тряпкой. Рядом с ними на толстой деревянной подставке вытянутой формы стоят два старых светильника-чирога. Здесь же находятся несколько перевязанных пучков соломы — одного из атрибутов праздника весеннего равноденствия — Ноуруза. Подобные связки соломы также висят на стенах *остон*а. В нескольких местах в стены воткнуты лучины, которые как и светильники зажигаются во время крупных праздников (Рамадан, Курбан,

[86] *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 28.

Ноуруз). На *остон*е множество рогов, как полуистлевших старых, так и более новых — в основном на крыше постройки, а также сложенных кучей вблизи нее. Рядом с *остон*ом находится старое почитаемое дерево — ива. Несмотря на то, что оно практически засохло, ветви его не выкидываются и не используются для хозяйственных нужд.

Особенности географического положения и исторического пути развития Западного Памира естественным образом сказались на формах бытования ислама в этом регионе, конкретном проявлении тех или иных общемусульманских норм и представлений в условиях Горного Бадахшана. На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни памирского общества. Вобрав в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историческим и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обрел специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры. Речь в данном случае идет не о столкновении или противостоянии в рамках «памирского ислама» тех или иных представлений, восходящих к иным религиозным традициям, к иной системе мировосприятия в целом, а о сосуществовании различных элементов, определяющих «лицо» этой культуры, ее онтологическую структуру, формирующих мыслительные и художественные схемы, функционирующие в ее пространстве. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с устойчивой традицией, возникшей в не-исламской культурной среде, но сохранившейся продолжающей функционировать в новых для себя условиях. Весьма показательными в этом контексте можно считать природные места паломничества и поклонения Западного Памира. Мотивы почитания таких святых мест определяются набором мифологических сюжетов, которые объясняют происхождение святого объекта и необходимость почитания святынь, указывают на структуру обрядовой практики с ними связанной.

Нередко природные святые места относят к сфере народной религиозности, тем самым противопоставляя их другой категории — искусственно созданных или антропогенных мест поклонения, которые в большей степени имеют отношение к традиции нормативного (книжного) ислама[87]. Следует отметить, тем не менее, что грань между народными и нормативными религиозными практиками является весьма зыбкой, более того, народные религиозные практики оказывают существенное влияние на нормативную религиозную традицию, определяют во многом конкретные модели и механизмы религиозной культуры. Это положение находит, как представляется, свое подтверждение при детальном рассмотрении культурных (антропогенных) святых мест. Обращает на себя внимание локализация *мазар*ов с могилой

[87] О подобного рода противопоставлении см. *Рахимов Р. Р.* Ук. соч. С.144.



святого, которые очень часто располагаются вблизи почитаемых святынь естественного происхождения — источников воды, отдельных деревьев или рощ, необычных по своим размерам и форме камням. Первичными в данном случае являются, очевидно, именно до-исламские природные святыни, которые придают большую семантическую наполненность и значимость появившейся здесь позднее могиле святого. Кроме того, при создании сакрального пространства какого-либо антропогенного святого объекта, воспроизводятся аналогичные или, по крайней мере, весьма близкие по своему характеру приемы и действия освящения места, которые совершались или до сих пор совершаются на объектах культа, имеющих естественное происхождение, например, возжигание лучины, возлияние масла или курение благовоний.

ЛИТЕРАТУРА

АБАШИН С. А. Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 2001.

БЕЛЕНИЦКИЙ А. М. Новые памятники искусства древнего Пенджикента: опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1959.

БОБРИНСКИЙ А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.

БОГОМОЛОВА К. А. Следы древнего культа воды у таджиков // Известия АН Тадж. ССР. Вып. 2, 1952.

БУБНОВА М. А. Охранна природно-культурных заповедников долины Шахдары (Западный Памир). Душанбе, 1996.

БУБНОВА М. А. Археологическая карта Таджикистана. Горно-Бадахшанская автономная область. Западный Памир. Душанбе, 2007.

БУЛБУЛШОЕВ У. Т. Микротопонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010.

БАРТОЛЬДУ В. В. — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

ВЕСЕЛОВСКИЙ А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал министерства народного просвещения», 1875, № 4—5, 1876, № 2—3, 1877, № 2, 5.

Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М., 2001.

Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006.

ИСКАНДАРОВ В. Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств: XV — первая половина XIX в. Душанбе, 1983.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

История Горно-Бадахшанской автономной области. Т. 1, 2. Душанбе, 2006.

ЙЕТТМАР К. Религии Гиндукуша. М., 1986.

КАЛАНДАРОВ Т. Оид ба як дастхат аз бойгонии И.И. Зарубин // Ахбори академияи илмхои чумхурии Точикистон. Силсилаи филология ва шаркшиноси. № 2. Душанбе, 2011.

КАЛАНДАРОВ Т. С. Шугнанцы. М., 2004.

КИСЛЯКОВ Н. А. Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. № 1—2. М., 1934.

Коран. Пер. академика И. Ю. Крачковского. М., 1990.

МАМАТКУЛОВ М. М., Юсупов М. Ю., Арипов К. Некоторые данные о пещерах Чильмайрама. Карст Западного Тянь-Шаня. Ташкент, 1972.

Мифы народов мира. М., 1980—1982.

МКРТЫЧЕВ Т. Вода, боги и люди в Центральной Азии // www.kungrad.com

МУХИДДИНОВ И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX — начале XX в. М., 1975.

ОГУДИН В. Л. Мазар Таш-Ата (Имам-Ата) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. 1. М., 1990.

ОГУДИН В. Л. Пещера Чиль Устун // Этнографическое обохрение. 2002. № 1.

ОГУДИН В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

РАК И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб, 1998.

РАХИМОВ Н. Культ воды у древнеиранских племен Средней Азии // Ученые записки Ходжентского государственного университета. Ходжент, 2009.

РАХИМОВ Р. Р. Таджики: за что они камни и пещеры почитают? // Иран-наме. I. 2011.

РОЗЕНФЕЛЬД А. З., Колесников А. И. Материалы по эпиграфике Памира // Эпиграфика Востока. Вып. 23. М., 1975.

Сказки и легенды горных таджиков. М., 1990.

СНЕСАРЕВ Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

ТЕРЛЕЦКИЙ Н. С. Остон «разрешающий затруднения» (некоторые сведения об одном из мест паломничества и поклонения Западного Памира) // Иран-наме. I. 2011.

Фолклори Помир. Ч. II. Душанбе, 2005.

ХИСМАТУЛЛИН А. А. Суфийская ритуальная практика. СПб, 1996.

ШКОДА В. Г. Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда. СПб, 2009.

ШУКУРОВ Ш. М. Образ Храма. М., 2002.

HUDUD AL-'ALAM, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H. — 982 A.D. Tr. and explained by V. Minorsky. Oxford, L., 1937

ILOLIEV A. The Isma'ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims. NY, 2008.

IVANOW W. A Forgotten Branch of Isma'ilis // The Journal of Royal Asiatic Society. L., 1938.

GRAY M. Zoroastrian Sacral Sites. http://www.sacredsites.com.

SCHIMMEL A. A. Deciphering the Sighs of God. A Phenomenological Approach to Islam. NY, 2004.



Orta Asya'da Şiiler: Badahşan İsmailîlerinin Doğal Nesneleri Yüceltmesi

K. S. Vasiltsov

ÖZET

Makale, tabiatın puta dönüşmüş nesneleri ve onun Batı Pamir (Tacikistan Cumhuriyeti Dağlı-Badakhshan Özerk vilayeti) İsmailîleri arasında fetiş haline getirilmesi hakkındadır. Batı Pamir nüfusunun çoğunluğu İslâm'ın Şii kanadına bağlıdır. İsmaililik, Şii İslâm'ın büyük kolundan biridir. İsmaililer, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Tacikistan, Tanzanya, Kenya, Körfez ülkeleri, İran, Lübnan, Suriye, AB ülkeleri, ABD ve Kanada'da yaşamaktadırlar. VIII. asırda İmamat verasetinin meselesi sonucunda parçalanmayla ortaya çıkan İsmaili topluluğu, çok geçmeden Ortadoğu'da etkili dinî ve politik bir güç haline gelmiştir. İsmaililer, Sünni ve Şii geleneklerinden pek çok açıdan farklı, kendi dinî ve felsefi doktrinlerini geliştirmiştirler.

Batı Pamir'in coğrafi konumu ve tarihsel gelişim yolu bu bölgede İslâm'ın uygulanış biçimini doğal olarak etkilemiş ve bu etki Dağlık Badahşan şartlarında Müslümanların bazı ortak norm ve anlayışlarında so-

mut bir şekilde kendini göstermiştir. İslâm dini yüzyıllardır Pamir toplumsal hayatının çeşitli alanlarını düzenleyen baskın ideolojik bir sistem olmaya devam etmektedir. Orta Asya halklarının tarihsel ve kültürel mirasının ayrılmaz geleneksel inançlarının birçok unsurunu bir araya getiren İslâm, bu bölgede oluşan eski kültürün özgün düşüncesini yansıtan farklılığa kavuşmuştur.

Badahşan'da İsmaili topluluğu kendi kökenlerini Fatimîd *da'i*, filozof, şair ve gezgin Nasir Khusraw (ö. y. 1080) adıyla irtibatlandırmaktadır. Badahşan'daki İsmaili geleneği İsmailizmin İran'daki Nizarit kolunun tesiriyle oluşmuş ve geniş kapsamda diğer Şii akımların (isna aşaralılar, karmatlar), İslâm mistiği (tasavvuf), yerel dini uygulamaların, fikir ve inançların, sonunda kendi Pamir İsmaili geleneğinin oluşumuna (pandzhtani) yol açmıştır.

Dâru'l-İslâm'a mensup Orta Asya'nın diğer bölgeleriyle, hem de topraklarıyla benzerlik taşıyan Pamir'deki evliyalar kültü bölgenin dinî ve siyasi tarihine özgün nitelikleri yansıtan özellikler taşımaktadır. Dağlık Badahşan'da saygı gösterilen (Pamir'de Arapça *evliya*'nın haricinde farsı/tajik terimi *Buzurgan* kullanılmaktadır.) azizler sınıfına İslâm tarihindeki şahıslar (Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin, Zeyn el-Abidin vs), İsmaililerin *da'i* (Nasir Khusraw, Burhan Şah, Aftab Şah Kambar vs), dini liderleri (Sufi Mübarek-i Vakhania), pirler (Seyyid Yusuf Ali Şah ve diğerleri) dâhil olmaktadır. İbadet yerleri de farklılık göstermektedir: İsmailî vaizleri ile pirlerin saygı gösterilen mezarlarına genellikle mazar veya ziyaretgâh (Mazar-ı Şah Burhan, Mazar-ı Seyyid Celal) denir; *kadamdzhoy* terimi daha ziyade, Pamirliklere göre, azizin durduğu veya geçtiği ve iz bıraktığı (*Hazret-i* Ali, Hz. Ali'nin efsanevi atı Dul-Dul, Zeyn el-Abidin) tapınaklara ilişkindir; doğadaki tabii nesnelerin tapınağa dönüşmesine ise (örneğin, yaşlı ağaçlar, garip şekildeki veya renkli taşlar, çeşme, pınarlar), kaide olarak *oston* denilmektedir.

Pamirlilerde kutsal niteliklere sahip taşlar belirli bir köken, şekil, yerleşim konumu veya onlara atfedilen şifa özellikleriyle alakalıdır. Dikkat-i nazara mucip olan bir durum var ki o da Pamirlilerin kutsallaştırdığı taşın yanında ibadet etmesidir, ona dualar göndermesi ve ritüel eylemleri gerçekleştirmesidir. Bu tapınak veya ibadet yerlerinin ilk acemi görüntüsünü veren taşı akıla getirmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde camilerde mihrap yerine taşların yerleştirildiğini düşünmeye bir neden yoktur.

Saygı gösterilen çeşme veya pınarlar ve onların ortaya çıkış kökeni genellikle Müslüman ritüel tarihinin şahıslarıyla, İsmaili *da'i* veya yerel saygın aziz karakterleriyle ilişkindir.

Herhangi bir çeşmenin mukaddes addedilmesi onun Müslümanların kutsal tarihinin büyükleriyle veya İsmailî misyonerleriyle, yerel salihlerle iliş-



kisinden kaynaklanmaktadır. Şüphesiz ki su, dinsel ve ritüel uygulamalarda merkezi bir yer işgal etmekle beraber aynı zamanda diğer dini sistemlerde saygı gösterilen bağımsız bir nesnedir, çeşitli ritüellerde önemli bir rol oynamaktadır.

Ağaçları onurlandırma İslâm tarafından tasvip edilmiş ise de bu inancın kökeninin İslâm öncesi eski inançlarda aranması gereklidir. Meyve ağaçlarının özel kutsallığına dair rivayet Müslüman efsanelerine dayandırılmakta, buna göre onların vatanı beheşti (cennet)'dir. Birçok durumda ağaçların onurlandırılması herhangi bir aziz şahsin faaliyetiyle ilgilidir.

Bu tür kutsal yerlerin onurlandırılması bir dizi mitolojik öykülerle taayyün edilmektedir. Onlar da kutsal nesnenin kökeni ve kutsal yeri onurlandırma gereksinimini açıklamakla beraber onlarla ilişkili ritüel uygulamaların yapısını göstermektedir.

Doğal kutsal yerler genellikle halkın dindarlığına atfedilmekte, böylece onu diğer kategorilerle daha ziyade normatif İslâm'ın gelenekleriyle alakalı yapay veya insan yapımı ibadet yerleriyle karşı karşıya koymaktadır.

Ancak, halk ile normatif dinî uygulamalar arasındaki çizginin çok zayıf olduğu da unutulmamalıdır. Üstelik insanların dinî uygulamalarının normatif dinî gelenek üzerinde önemli bir etkisi vardır ve bunlar büyük ölçüde din kültürünün somut modelleri ile mekanizmalarını açığa çıkarır. Bu durumun kültürel (antropojenik) ve kutsal yerleri detaylı olarak incelediğimizde doğrulandığı görülmektedir. Evliyaların türbesinin bulunduğu mezarların, genellikle çeşmelerin yanında, münferit ağaç veya meşeliklerin, garip şekilli taş ve kayalıkların yakınında yer aldığı dikkat çekmektedir.

Bu şekilde İslâm öncesi döneme ait tabii kutsal nesneler sonradan defnedilmiş evliyanın türbesine büyük önem ve anlamsal içerik kazandırmaktadır. Aynı zamanda, herhangi bir insana ilişkin kutsal nesnenin ritüel alanının oluşması esnasında takdis yöntemleri ile hareketleri açısından doğal kökenli kült nesnelerde olduğu gibi meşale, yağ veya tütsü yakılmıştır.



The Shia Muslims of Central Asia: The Veneration of Natural Objects among the Ismailis of Badakhshan

K. S. Vasiltsov

ABSTRACT

The present article is focused on the natural objects of worship among the Ismailis of the Western Pamir (Gorno-Badakhshan Autonomous Oblast Republic of Tajikistan). Most of the population of the Western Pamir belong to Ismaili branch of Shiite Islam. Ismailis live in India, Pakistan, Afghanistan, Tanzania, Kenya, the Gulf States, Iran, Lebanon, Syria, and also in the EU, U.S. and Canada. Originating in the VIII as a split on the question of succession of the Imamate, the Ismaili community soon became an influential religious and political power in the Middle East. Ismailis have developed their own religious and philosophical doctrine, different in many respects from both the Sunni and Shiite traditions.

Geographical situation and the course of history had an impact on the local forms of Islam, i.e. the concrete realisation of some general Muslim



norms and beliefs in the Pamir region. For many centuries, the Muslim religion has been and still remains the dominant ideological system that regulates the various spheres of life of Pamir society. Incorporating many elements of traditional beliefs integral to the historical and cultural heritage of the peoples of Central Asia, Islam has found specific features that reflect the originality of thought that developed in this region of ancient culture.

The Ismaili community of Badakhshan connects its origin with the name of the Fatimid *da'i*, philosopher, poet and traveler Nasir Khusraw (d. 1080). Ismaili tradition in Badakhshan was influenced by the Iranian branch of the Nizari Ismaili and other Shiite schools (*Ithnaashariyya*, *Karmatiyya*), Muslim mysticism (*tasawwuf*), local religious practices, ideas and beliefs, which eventually led to the formation of their own Pamiri Ismaili tradition (*panjtani*).

Similar in many ways with the other parts of Central Asia, as well as the lands belonging to the Dar al-Islam, the cult of the saints in Badakhshan has its own features, reflecting the specific religious and political history of the region. The category of saints (*awliya* or *buzurgan*) include the heroes of Muslim sacred history ('Ali, Fatima, Hasan, Husayn, Zayn al-Abidin, etc.), the Ismaili *da'i* (Nasir Khusraw, Shah Burhan, Shah Kambar-i Aftab, etc.), religious leaders (Sufi Mubarak-I Vakhani), peers (Sayyid Yusuf Ali Shah and others). The places of worship are also differentiated: the venerated tomb of Ismaili missionaries and feasts usually called *mazar* or *ziyaratgah* (Mazar-i Shah Burhan, Mazar-i Sayyid Jalal Badakhshani) the term *kadamjoy* refers, mainly, to the places of worship, where, according to the Pamirs, passed or stopped the saint and left his mark (Hazrat-i Ali, the legendary horse of Ali Dul-Dul, Zayn al-Abidin), natural objects of worship (eg, old trees, the stones of unusual shape or color, sources), usually, called *oston*.

The Pamirs endow stones with the sacred qualities associated with a particular origin, shape, position or place of healing properties attributed to them. Noteworthy also is the fact that the Pamiris give divine services near the revered stones, send prayers and perform ritual acts that. suggests the stone as a kind of inverse image of the church or place of worship places. There is reason to believe that in early Islam in mosques instead *mikhrab* niches were placed stones.

Veneration of a particular source is motivated its relationship with the Muslim holy personages of history or Ismaili missionaries, local saints though, of course, the water occupies a central place in religious and ceremonial practices, plays a significant role in various kind of rituals.

Veneration of trees is sanctioned by Islam, although its origins should be, of course, look in the ancient pre-Islamic beliefs. Version of the special sanctity of fruit / fruit trees has its justification in the Muslim tradition, according to which their home was *Behesht* (paradise). In many cases, the veneration of trees associated with the activity of a holy man.

The motives of veneration of holy places are defined by a set of mythological stories that explain the origin of the object and the holy shrines honoring the need to indicate the structure of the ritual practices associated with them.

Natural sacred sites are often referred to the sphere of popular religiosity, thus contrasting them with other categories - artificial or man-made places of worship, which are more relevant to the tradition of normative Islam. It should be noted, however, that the line between traditional and normative religious practice is very shaky, indeed, people's religious practices have a significant impact on normative religious tradition, largely determine the specific models and mechanisms of religious culture. This idea can be justified if we take a look at the cultural (anthropogenic) holy places. It is worth noting the localization of mazars which are often located near the holy sites of natural origin - water sources, trees, the stones of unusual size and shape. Primary in this case are, obviously, that the pre-Islamic nature of holiness, which attaches great importance and semantic content that appears here within the tomb of the saint.



Культ Святых Как Фактор Формирования Этнорелигиозной Идентичности Мусульман Западной Сибири*

Селезнев Александр Г.
Сибирское отделение русского института культурологии, Омск - РОССИЯ
Селезнева Ирина А.
Сибирское отделение русского института культурологии, Омск - РОССИЯ

РЕЗЮМЕ

Работа базируется на материалах недавних полевых исследований проблем культа святых, священных мест и ритуальной сферы связанной с ними в сибирском исламе. Основная часть материалов была собрана среди Тобола-иртышской группы сибирских татар. Эта группа компактно распространена в сельских поселениях на севере Омской и юге Тюменской областей Российской Федерации.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Жить в эпоху перемен»: динамика идентичностей населения юга Западной Сибири (1940–2000-е годы), проект № 12-31-01043.

Исламизацию Сибири нужно рассмотреть в общем контексте исламского распространения ислама на территории Северной Евразии. Эти обстоятельства позволяют выделить общие черты в формировании локальных форм ислама во всех этих регионах. Проявления таких элементов ислама как "культ святых", паломничество к священным местам, реликты суфизма и других, позволяет рассматривать традиционное мировоззрение сибирских мусульман в общем контексте развития региональных форм ислама в Евразии.

Ключевой компонент культа Святых в сибирском Исламе – социо-религиозный институт астана. Термин *астана* является персидским по происхождению. Родственные термины широко распространены среди исламских общин Казахстана, Средней Азии, Приуралья, и всюду они связаны с культом святых в исламе. Наиболее полные аналогии имеют место на Памире среди местных исмаилитских групп.

Астана – места погребений исламских святых и святыни для паломничества. Сравнительно-исторические исследования сибирского социо-религиозного института астана позволяют заключить, что механизм его формирования был аналогичен тем же процессам в суфийских общинах и орденах в других частях исламского мира.

В наше время роль института астана увеличивается. "Обнаружение" святого предка и строительство памятник для него/нее стали очень важной сферой деятельности для жителей почти всех поселений Тоболо-Иртышских татар. Большую важность и значимость получили коллективные паломничества, молитвы и пожертвования, связанные с астаной. Усиливаются авторитет и роль представителей религиозной элиты, ведущей свое происхождение от похороненных святых.

Сильное впечатление оказывают целые библиотеки арабографических рукописных и печатных книг и свитков, хранящихся в деревенских домах среди глухой сибирской тайги. Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочитать эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных вотивных артефактов. Невозможность прочесть и понять смысл книг определяет их высокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматривают как главный индикатор ассоциации с исламским сообществом, в некотором роде, как символ возрождения ислама.

В то же время с точки зрения религиозной феноменологии, исламские святилища тоболо-иртышских татар представляют собой структурно-семантический комплекс для анализа которого, на наш взгляд могут быть применены методологические принципы, заложенные в относительно новом направлении антропологического и

культурологического знания – иеротопии. Иеротопия — это создание сакральных пространств, превращение профанного, мирского в сакральное, иерофанию, рассмотренное как особый вид творчества. На примере одного из наиболее ярких святилищ сибирских мусульман – Тюрмитякской астаны анализируются такие компоненты иеротопии как оформление сакрального пространства, сотворение локального мира, связь времен и поколений, легитимация включенности в сферу священного.

Оформление сакрального пространства или сакрализация места выразилось в устройстве святилища в чрезвычайно красивом ландшафтном окружении, в густом сосновом лесу, на берегу живописного озера. Сотворение локального мир выражено в цикле легенд, объясняющих происхождение окружающих ландшафтных объектов. Функция связи времен и поколений выражается в наличии рядом с астаной ряда археологических памятников разных эпох и ее вовлечением в реальный политический и исторический контекст ранней истории Сибири. Функция легитимации включенности в сферу священного отражена в претензии местной элиты на генеалогическую связь с похороненным на астане святым.

В настоящее время происходит формирование религиозной и национально-культурной специфики. Религиозная элита, включая смотрителей за священными могилами, подчеркивает духовные и генетические связи с похороненными святыми, а некоторые из них выводят свою генеалогию даже от Пророка. Наблюдается рождение новых групп элит, представлений о культурной, этнической, религиозной идентичности. Подобные процессы имели место во второй половине 19 – начало 20 столетий, но были прерваны или заменены известными радикальными преобразованиями советской эпохи.

Культ Святых и методология религиозно-культурной идентичности сибирских мусульман

В последнее десятилетие наблюдается несомненный рост исследовательского интереса к феномену ислама в Сибири. В книге, выпущенной в 2000 году, британский историк российского происхождения Равиль Бухараев главу, посвященную исламу в Сибири, назвал «Terra Incognita".[1] Несмотря на то, что статьи, главы монографий, материалы научных конференций, посвященные

[1] Ravil Bukharaev, *Islam in Russia: the Four Seasons,* Richmond, Curzon Press, 2000, p. 251 – 266.

данной тематике, публиковались и ранее[2], отчасти эта метафора отражала тогдашний уровень знаний о Сибири в мировом исламоведении.

Однако за прошедшие десять лет ситуация существенно изменилась. В том же 2000 г. выходит специальный номер журнала *Cahiers du monde russe*, практически все статьи которого посвящены исламу в Сибири[3]. А затем на протяжении всего первого десятилетия 21 в. работы, так или иначе затрагивающие тематику сибирского ислама, идут непрерывным потоком. Тематически эти работы включают в себя публикацию документов, историографические и источниковедческие очерки, исторические и антропологические исследования[4]. Подводя промежуточный итог в 2009 г., Стефан Дюдуаньон констатировал полноценное включение сибирских материалов в мировой исламоведческий процесс. Автор отметил формирование двух подходов к изучению ислама в Сибири – исторического и

---

[2] См., например: Иг.В. Белич, «Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера», *Вестник археологии, антропологии и этнографии,* 1997, N 1, с. 96; Ф.Т. Валеев, *Сибирские татары: культура и быт*, Казань, Книжное издательство, 1992; *Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири),* Тюмень, 1998; *Ислам, общество и культура,* Омск, 1994; Devin DeWeese, *Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition,* Pennsylvania, University Press. 1994; Inan Abdülkadir, "Sibirya'da islâmiyetin yayilişi"*, Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan,* Ser. 7, Sa. 50, 1968, p. 331 – 338; Allen Frank, *The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir',* Bloomington, 1994, и другие.

[3] Stéphane A. Dudognion, ed. "En İslâm Siberian", *Cahiers du monde russe*, 2000, 41/2-3, p. 207 – 444; А.Г. Селезнев, «Об одном успешном международном проекте Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (к выходу в свет книжки En İslâm siberian. Paris: Edition de l'EHESS, 2000. -Pp. 207-444. (Cahiers du monde russe, 41/2-3)», *История и культура Сибири,* Омск, 2001, с. 120-128.

[4] *Ислам в истории и культуре Тюменского края*. Тюмень, ИПЦ «Экспресс», 2004; *Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири*, 1, *Источники и историография*. Тюмень, Колесо, 2007; И.В. Белич, «О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея)», *Вестник археологии, антропологии и этнографии*, 2005, N 6; Ф.Т. Валеев и Н.А.Томилов, «Сибирские татары», *Тюркские народы Сибири,* Москва, Наука, 2006; Д. Исхаков, *Введение в историю Сибирского ханства*, Казань, Ин-тут ист. АН РТ, 2006; Д. Исхаков, «Ислам в позднезолотоордынских татарских ханствах», *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность*, Казань, 2006; Д.М. Исхаков и И.Л. Измайлов, *Этнополитическая история татар (III - середина XVI вв.)*, Казань, РИЦ «Школа», 2007; М.А. Корусенко, *Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII – XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания*, Новосибирск, Наука, 2003. Р.Х. Рахимов, *Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия*. Тюмень, Печатник, 2006; А.Г. Селезнев и И.А. Селезнева, *Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма,* Новосибирск, Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2004; Г.Л. Файзрахманов, *История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX века)*, Казань, Фэн, 2002, и другие.



антропологического, и наличие двух школ – в Омске (Россия) и в Блумингтоне (Индиана, США) – в изучении этого феномена[5]. Несколько позже была опубликована совместно с И.В. Беличем наша книга, посвященная культу святых в сибирском исламе[6]. Основная проблематика этой работы – историко-культурная. Прежде всего, нас интересовали аспекты генезиса и исторического развития тех или иных религиозных институтов. Примером такого подхода может служить историко-культурный анализ концепта и соответствующего религиозного института *астана*.[7]

Однако уже в ходе исследования в качестве своеобразного проблемного фона обозначился аспект *социального* анализа фиксируемых этнографических явлений. Постепенно оформилась рабочая гипотеза, согласно которой представления об этнической культуре группы тоболо-иртышских татар были тесно связаны с исламским фактором и, в значительной степени, этнокультурная идентичность совпадала с исламско-религиозной идентичностью. Однако, в период научного изучения (18 и, особенно, 19 – 20 вв.), формирование мусульманской религиозной культуры протекало в условиях отсутствия развитой теологической традиции, широкого религиозного дискурса, неоформленности школ и течений. Фактически процесс сложения этноконфессиональной общности проходил на базе синкретичного по характеру, регионального, «народного» варианта ислама со сравнительно незначительной и тоже, в общем-то, фольклорной по происхождению письменной традицией. В силу перечисленных выше обстоятельств, можно предполагать, что процесс формирования, строительства элитами представлений о религиозной этнической культуре и, соответственно сложение этноконфессиональной общности на основе этих представлений может быть зафиксирован и изучен этнографическими методами. Иными словами, в случае сибирских татар и их этнотерриториальных групп мы встречаемся с тем довольно редким для нашей страны случаем, когда процессы формирования этнорелигиозного (и фактически – просто этнического) сознания необходимо изучать, главным образом, с помощью не исторических, а этнографических источников и методов. Это связано с тем, что указанные процессы имели место в относительно близком прошлом и это прошлое может фиксироваться этнографическими методами; более того, эти процессы протекают и сейчас, являясь существенным фактором современного этнического развития сибирских татар. Здесь на практике, в «этнографическом

---

[5] Stéphane A. Dudoignon, "Islam in Siberia: Historical and Anthropological Aspects", *Asiatic Russia: Partnerships And Communities In Eurasia*, New Delhi, Shipra, 2009. Pp. 80 – 86.

[6] А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич, *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального*, Москва: ИД «Марджани», 2009.

[7] А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, «Концепт а*стана* и культ святых в исламе», *Тюркологический сборник 2007-2008*. Москва, Вост. лит., 2009, с. 338 – 359.

поле» можно наблюдать процессы сохранения и изменения этноконфессиональной идентичности, происходящие на современном этапе, взаимодействие религиозного и секулярного в конкретной этнической среде; влияние социальных элит на формирование представлений о новой этноконфессиональной культуре и связанные с этим вопросы сохранения и изменения религиозных и культурных ценностей на фоне процессов глобализации и унификации. По сути речь идет о возможности «живой», непосредственной фиксации процессов формирования культурных идентичностей на основе локального варианта мировой религии, роли религиозных элит в этих процессах. Важно, что такого рода исследования предоставляют достоверный конкретно-исторический материал для проверки устоявшихся схем во взаимоотношениях религии и общества и получения новых данных, позволяющих выявлять механизмы и факторы проявления этнорелигиозной идентичности.

Конечно, для проведения полноценного исследования по поднятым вопросам необходима специальная программа. Тем не менее, имеющийся этнографический материал по культу святых в исламе в Сибири может быть осмыслен и интерпретирован в направлении рассмотренных выше аспектов.

В самом общем плане явление, обозначаемое в литературе как «культ святых в исламе», выражается в почитании праведников и подвижников, которые считаются угодными Богу, посещении их захоронений, являющихся святыми местами, испрашивании у них помощи и заступничества[8].

Само собой разумеется, что локальные культы, и в первую очередь поклонение могилам святых, неизменно связываются с региональным исламом, а иногда и трактуются как отход от «истинно» мусульманских постулатов. Особое возмущение пуристов вызывало посещение могил, в которых покоились подвижники, праведники, святые и пророки. Конечно, столь крайнее выражение дихотомии «официального» и «народного» ислама вызывает абсолютно справедливую критику, ибо оно не соответствует практике религиозной жизни региональных мусульманских общин, и представляет собой оторванное от реальности интеллектуальное конструирование[9]. Методологически чрезвычайно важно, что религиозное сознание всегда должно рассматриваться как цельное, нерасчлененное мировоззрение, как единая и, в своем роде, стройная система взглядов и верований. В этой связи следует исключить всякую возможность ретроспекции сугубо исследовательской процедуры выделения «доисламских»,

---

8 А. Д. Кныш, «Культ святых и идейная борьба в исламе», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*. Москва, 1992, с. 34.

9 См. подробное изложение концепции, кратко рассмотренной выше, а также ее развернутую критику в: А.Д. Кныш, «Культ святых и идейная борьба в исламе», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*. Москва, 1992, с. 34 – 51.



«дохристианских» и прочих подобных элементов традиционного мировоззрения на реальную практику духовной жизни конкретных носителей этого мировоззрения[10].

И все же проблема изучения региональных вариантов ислама и, прежде всего, культа святых как наиболее яркого воплощения этого феномена имеет особое значение и смысл. Безусловно признавая всеобщий, универсальный характер этого культа в исламском мире, необходимо выделить специфический аспект проблемы. Этот аспект носит не сущностный, а, скорее, процедурный характер. В этой связи особое значение приобретает этнологический взгляд на региональные проявления культа святых, исследование данного феномена с применением специальных этнографических процедур, методов и источников.

Особая актуальность изучения этого культа для этнологии состоит в том, что он, не будучи признанным большинством реформистских течений, являет собой важнейшую и неотъемлемую составляющую религиозной культуры в различных частях исламского мира. С другой стороны, культ святых в исламе тесно связан с суфизмом. И здесь следует специально подчеркнуть, что именно суфизм продемонстрировал удивительную пластичность, способность впитывать традиционные народные верования и представления и возвращать их народным массам уже в исламизированной форме. Положения суфизма как бы заполнили лакуну духовности, которая создалась в нормативном исламе и остро ощущалась в исламских общинах[11].

Таким образом, основная методологическая проблема данной работы — рассмотрение культа святых в исламе как объекта этнологического изучения. Правомерность такой постановки проблемы определяется следующими обстоятельствами: универсальность культа святых для всех областей распространения мусульманской религии; ярко выраженный региональный, тесно связанный с местными традициями характер этого культа; его инкорпорированность в систему народной, традиционной религиозной культуры, высокая степень адаптации к местным верованиям и культам, что, при всеобщей распространенности, создает специфический региональный колорит. Все это позволяет ставить проблему не только религиоведческого, но и этнологического изучения культа святых в исламе, предполагающего применение для исследования этого феномена сугубо этнографической методики и источников.

---

[10] См. более подробно: А.Г. Селезнев и И.А. Селезнева, «Религиозный синкретизм, народный ислам, региональные культы (теоретические заметки)», *Народная культура: личность, творчество, досуг*, Омск, 2003, с. 80 – 82.

[11] А.Ф. Акимушкин, «Суфийские братства: сложный узел проблем», Дж.С. Тримингэм, *Суфийские ордены в исламе,* Москва, София, ИД «Гелиос», 2002, с. 7.

В настоящей статье ставится задача рассмотрения культа святых, получившего распространение в исламских сельских общинах в Западно-Сибирском регионе, а именно на территории расселения тоболо-иртышских татар — одной из территориальных групп сибирских татар. Сбор полевого материала осуществлялся в сельских населенных пунктах севера Омской и юга Тюменской областей. В этом регионе расселяется тоболо-иртышская группа сибирских татар. Выбор ареала полевых исследований обусловлен тем, что именно в данном районе в наибольшей степени сохранились компоненты традиционного религиозного сознания, здесь же сосредоточены и основные святилища сибирских мусульман.

Касаясь методической стороны полевой работы, следует отметить, что авторы стремились избежать одностороннего подхода, когда все внимание было бы сосредоточено на фиксацию только видимой, овеществленной части культового памятника (или какого-либо другого компонента культа святых). Напротив, мы старались подойти к объекту исследования комплексно, с максимальным охватом всех компонентов изучаемого явления и выявлением связей между ними. С самого начала исследования стало очевидно, что усилия по сбору материала должны быть направлены на следующее:

1) изучение культовых памятников сибирских татар — святых мест *астана*, представляющих собой, по представлениям верующих, места захоронений первых борцов за святую веру; сами эти представления, поверья, связанные с первыми исламскими миссионерами; ритуалы паломничества и иные обрядовые действия, связанные с предметами и объектами исламского религиозного культа; происхождение, роль и функции группы людей, прежде всего, смотрителей, обеспечивающих функционирование памятников (наследование и получение права ухаживать за святым местом, механизм организации паломничества и т.д. и т.п.);

2) сбор с целью дальнейшего перевода и введения в научный оборот археографического материала, религиозных рукописных памятников на татарском языке, выполненных арабской графикой, прежде всего, особого рода документов — *сэцэра*, содержащих священные списки культовых мест сибирских татар, иную важную информацию по функционированию культа святых, и являющихся памятниками исторического значения;

3) фиксация и обработка фольклорного материала народно-религиозного содержания: молитв *котым*, благопожеланий *тэляк*, историко-религиозных агиографических легенд, связанных с рассматриваемым культом;

4) сбор традиционных сведений о пророках и других общеисламских персонажах, включенных в местные религиозные фольклор и практику.



Культ Святых в сибирском исламе: историко-сравнительное измерение

Культ святых в сибирском исламе включает в себя: 1) традиционные представления о древних миссионерах (*йахшилар, аулийалар, амбийалар, хайбиреннер*), распространивших исламскую веру среди сибирских язычников, погибших в борьбе с ними, и похороненных на местах нынешнего расселения сибирских татар; 2) почитание мест этих легендарных захоронений (*астана*) и паломничество к ним; 3) представления о персонажах мусульманской мифологии (*Хаким-Ата, Занги-Ата, Хазыр-Ильяс, Хасан, Хусейн, Айша, Фатима* и других), получивших в традиционной религии народную, фольклорную форму и функции; а также культ внеисламских по происхождению религиозно-фольклорных образов, например духов-хозяев местности, промысловых покровителей и т.д.

Впрочем, компоненты синкретического мировоззрения всегда классифицируются условно, в реальности основные составляющие культа святых взаимосвязаны и переплетены. Сравнительный материал свидетельствует, что локальная специфика проявляется на уровне отдельных компонентов культа святых; что же касается самого состава, комбинации этих компонентов, то они, в принципе, стандартны для разных частей исламского мира. Так, по Г.П. Снесареву, в Хорезме культ святых складывается из: 1) наличия объектов культа, персонажей агиологии, в большинстве своем реально существовавших людей, но подвергшихся столь интенсивной мифологизации, что исторический облик их почти теряется (это в меньшей степени относится к многочисленным позднейшим святым — представителям местных династий суфийских ишанов, мазары которых в Хорезме и окружающей степи весьма многочисленны); 2) наличия связанных с ними святилищ, где все природные и культурные объекты подверглись фетишизации; 3) наличия разработанного ритуала поклонения, в котором наряду с определенным статутом паломничества, давно уже ставшим мусульманской нормой, существует множество неканоничных действий, иногда чисто локальных, связанных с данным конкретным мазаром[12].

Итак, наиболее широко было распространено четыре различных термина, служащих для обозначения захороненных на *астана* людей: *йахшилар*, *аулийалар*, *амбийалар* и *хайбиреннер*.[13] Происхождение этих терминов

---

[12] Г.П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969, с. 265 – 266.

[13] Здесь мы рассматриваем терминологию, обозначающую именно святых подвижников. Эту терминологию не следует путать с *титулами* (титулатурой), сопровождающими имена святых: *шейх, баба, ата, биби, хуча (ходжа).* Последние чрезвычайно широко представлены в исламских и, прежде всего, суфийских источниках. На примере сибирских татар историко-лингвистический анализ данной титулатуры выполнен в: Х.Ч. Алишина, *Ономастикон сибирских татар*, Тюмень: Университет, 1999, 1, с. 19 – 33; Ф.З. Яхин, «Отражение

заслуживает особого внимания. Весьма прозрачной является этимология слова *йахшилар*, обозначающего буквально «хорошие», «лучшие», «совершенные» и применяющегося в речевой практике в качестве эквивалента понятия «святой», «праведник», «подвижник». Еще больший интерес вызывают зафиксированные нами в ходе экспедиционной работы термины *аулийалар* и *амбийалар*. Появление этих слов в лексике мусульман Сибири вероятно было связано с суфийским дискурсом, в частности, с отголосками старейшей в исламском мистицизме полемики о соотношении и иерархии «друзей Божьих» или «святых» (*аулийа',* ед. ч. *вали*) и пророков (*анбийа',* ед. ч. *наби*). С суфийской традицией связан также термин *хайбиреннер*. Понятие *хайб* или, *гайб* является одним из важнейших в суфийской теософии. Оно обозначает отсутствие, сокрытое, божественную тайну; термином *ахл ал-гайб* называются сопричастные этой божественной тайне, иерархия суфийских святых всех рангов.

Нет ничего удивительного, что данный термин фиксируется этнографически. Так 360/366 невидимых духов *гайб-ирэннэре* упоминаются в посвящениях-*багышлау* татар Поволжья[14]. В хорезмской агиологии наблюдается поразительное обилие святых, которые, согласно народным легендам, в какой-то момент своей жизни исчезают из поля зрения окружающих, уходят из жизни, скрываются неизвестно куда, хотя продолжают считаться живыми, причем в отдельных случаях существует убеждение в том, что они вернутся к людям. Термин *гойиб* (букв. «исчезнувший») сопутствует названию очень многих хорезмских мазаров. По большей части это мазары безымянных святых, не имеющих определенного «жития» и известных под прозвищем — Гойиб-ата или Гойиб-бобо[15]. Аналогичные явления зафиксированы на Кавказе. Местные святые дагестанских селений, согласно легендам, могли внезапно исчезать и также внезапно появляться, обладали даром ясновидения и способностью мгновенно перемещаться в пространстве[16].

истории древнего Тобольска в «Генеалогическом древе саидов Сибирского ханства»», *VIII Сулеймановские чтения*, Тюмень, 2005, с. 195 – 196.

14 Н.Ф. Катанов, *Восточная библиография,* Казань, Иман, 2004, с. 143-144; Г. Сайфуллина, *Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар*, Казань, Иман, 2005, с. 13.

15 Г.П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969, с. 209, 277; Г.П. Снесарев, *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии,* Москва, Наука, 1983, с. 62 – 65. Добавим, что в традиционных представлениях киргизов термином «*каип*» обозначался дух, хозяин зверя, а также дух, неожиданно являющийся во плоти, и нежданно же исчезающий (См.: Ф.А. Фиельструп, *Из обрядовой жизни киргизов начала XX века*, Москва, Наука, 2002, с. 279).

16 А.О. Булатов, «Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана», *Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*, Москва, Вост. лит., 2003, с. 104 – 108.



Сходные представления имели место в верованиях сибирских мусульман. Так, в деревне Большой Карагай и окружающих населенных пунктах до сих пор широко распространены былички о братьях Рахматулле и Хамидулле. Рахматулла был муллой, обучал исламу. Хамидулла был *сихырчи* (термин, трудный для перевода на русский язык, нечто близкое к «колдуну», «волшебнику») и мог делать всякий *сихыр* (т.е. «колдовство», «порча»). Любопытно, что его называли *аулийа*, т.е. тем же термином, что и захороненных на астана проповедников. Правда в данном случае слово *аулийа* трактовалось как «ясновидящий». Хамидулла мог творить разнообразные чудеса: видеть и указать место, где находится пропавшая вещь, раздеть взглядом, одновременно находиться в нескольких разных местах, внезапно исчезнуть и появиться в другом месте. Односельчане его боялись и, как рассказывают, в конце концов он был убит, причем заранее знал время и обстоятельства своей смерти.

Главным элементом культа святых в сибирском исламе являются места захоронения святых — т. нз. *астана*, представляющие собой важнейшие памятники религиозной культуры сибирских татар. Эти памятники уже попали в поле зрения исследователей. В книге Х.Ч. Алишиной упоминается около 20 населенных пунктов Тюменской области, в районе которых функционируют исламские культовые комплексы астана[17]. Недавно был опубликован большой список астана и имен захороненных на них святых, который был составлен на основе устной традиции Р.З. Бухардиновым – муллой Сабанакской мечети (Тобольский район Тюменской области). В списке около восьмидесяти географических пунктов и около ста имен[18]. В 2006 г. Р.Х. Рахимов издал специальную брошюру, посвященную астана сибирских татар. В ней помещены данные о 25 культовых памятниках, зафиксированных и паспортизированных группой сотрудников Института гуманитарных исследований Тюменского государственного университета[19]. В нашей книге приводятся сведения о нескольких обследованных нами памятниках астана, как в Тюменской, так и в Омской областях Российской Федерации.

Проблема генезиса *астана* как религиозного института может быть отчасти прояснена в результате сравнительно-исторического рассмотрения самого этого термина.

Здесь уместно заметить, что термины, близкие по семантике и звучанию, хотя и не часто, но регулярно фиксировались в специальных научных

---

[17] Х.Ч. Алишина, *Ономастикон сибирских татар*, Тюмень: Университет, 1999, 1, с. 114 – 188.

[18] *Ислам в истории и культуре Тюменского края,* Тюмень, ИПЦ «Экспресс», 2004, с. 47 – 50.

[19] Р.Х. Рахимов, *Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия,* Тюмень, Печатник, 2006, с. 31 – 58.

источниках. И если критерием рассмотрения проблемы выбрать хронологию появления таких сообщений, то приоритет, по-видимому, принадлежит все-таки Сибири. Одно из ранних упоминаний этого термина обнаруживается в знаменитом атласе, созданном в 1697 – 1711 гг. картографом и историком С.У. Ремезовым - «Хорографической чертежной книге». На листе 107 атласа изображено течение р. Ишим вблизи его впадения в Иртыш. На левом берегу неподалеку от Ишимского острога показан приток – река Урманка. Рядом изображено старичное озеро Баженково, а также видны надписи «курганы» и «кладбище Она царя». И здесь же рядом с курганами и озером имеется абсолютно четко читаемое слово «*астана*» под условным знаком, обозначающем кладбище[20].

Е.М. Данченко выдвинул предположение, что рассматриваемый участок на карте Ремезова соотвествует окрестностям современных деревень Ашеваны и Тюрмитяки (Оллы-бурень) Усть-Ишимского района Омской области[21]. Действительно, весьма вероятно, что речке Урманке на карте Ремезова на современных картах соответствует левый приток Ишима – Вертенис. Близко к действительности у Ремезова расположение правого притока Ишима – реки Тавы, известной на современных картах под именем Большой Тавы. Если эти отождествления верны, то озеро Баженково на карте Ремезова, рядом с которым находились курганы и загадочное «Кладбище Она-царя», есть не что иное, как озеро Оллы-бурень, давшее местное татарское название деревни Тюрмитяки. Это озеро имеет еще одно весьма характерное название – Астана-бурень. На берегу озера располагается один из самых замечательных и известных памятников религиозной культуры сибирских мусульман – астана Бигач-Ата. Данное культовое место неоднократно упоминалось в письменных источниках, широко представлено в фольклорной традиции. Подробные сведения об астане Бигач-Ата будут приведены в далее, сейчас же отметим, что эта астана действительно расположена на кладбище и в ее окрестностях имеются археологические объекты («курганы», по терминологии Ремезова).

Первая известная совершенно достоверная научная фиксация термина «астана» в Сибири относится к 1734 году. Именно летом 1734 г., в ходе знаменитого перехода по Иртышу сотрудников Первой Академической

---

[20] «The Atlas of Siberia by Semyon U. Remezov. Facsimile edition with an introduction by Leo Bagrow», *Imago Mundi*, Suppl. 1, S-Gravenhage, 1958. Leave 107; *Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова*, 1, *Факсимиле*, Тобольск, Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2011, лист 107; *Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова*, 2, *Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи*, Тобольск, Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2011, с. 120.

[21] Е.М. Данченко, «К изучению Кызыл-Туры», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Новосибирск; Омск, ИД «Наука», 2008, с. 223.



экспедиции, в полевом дневнике выдающегося российского ученого, основателя сибирской историографии и первого историка культа святых в сибирском исламе Г.Ф. Миллера появилась следующая запись:

«[Баиш-аул] …, у подножия восточного высокого берега (Иртыша. — *Авт*.), немного выше речки Шилеки. Жители живут здесь зимой, а в полутора верстах отсюда на той же стороне они имеют деревню с тем же названием, где живут летом. Здесь находятся ясачные и служилые. В полуверсте выше этой деревни находится Astuna (*астана*. — *Авт*.), где погребен татарский святой» [22].

Астана у юрт Баишевских (ныне Вагайского района Тюменской области), расположенная ровно в том месте, где она указана у Миллера, и сейчас является главной религиозной святыней татар Западной Сибири.

В следующий раз с термином *астана* мы встречаемся через 16 лет после записи Г.Ф. Миллера. В знаменитой «Топографии Оренбургской губернии», ее автор – П.И. Рычков сообщал, что в 1750 году находившийся с особым поручением в Киргиз-кайсацкой орде на реке Карасу (левый приток Илека, бассейн Урала) в 150 верстах от Оренбурга инженер-подпоручик Ригельман зарисовал пирамидообразные каменные сооружения, носящие у казахов название *астаны*, где, как ему сообщали, похоронены «знатные люди». Рядом с этими астана находились кладбища, где происходили моления за умерших[23].

Через сто с лишним лет после описанных событий более подробную информацию об этом эпизоде, опираясь на первоисточники и независимо от П.И. Рычкова, привел выдающийся российский востоковед академик В.В. Вельяминов-Зернов. Оказалось, что инженер-подпоручик Ригельман совсем не случайно заинтересовался культовыми комплексами в казахской степи. Целью его миссии было проведение переговоров об установлении надгробного «здания» над могилой умершего незадолго до описываемых событий Абуль-Хайр хана. Миссия эта завершилась безрезультатно, но любознательный и наблюдательный офицер составил и сдал в виде путевого отчета план-карту своего путешествия и отдельно планы сооружений астана, которые он нашел в степи. Эти сооружения располагались неподалеку от реки Карасу. Одно из них имело форму двенадцатиугольной пирамиды. Другое было похоже на мечеть и именно здесь находились казахское кладбище и «мольбище». Кроме того на

---

[22] *Сибирь XVIII века в путевых описаниях* Г.Ф. Миллера, Новосибирск, Сибирский хронограф, 1996, с. 80.

[23] П.И. Рычков, *Топография Оренбургской губернии*, Уфа, Китап, 1999, с. 134. Оригинальное издание: П. Рычков, *Топография Оренбургская, то есть основательное описание Оренбургской губернии,* Санкт-Петербург, Имп. Академия наук, 1762, ч. 1, с. 262; 2-е изд: *Топография Оренбургской губернии. Сочинение П.И. Рычкова 1762 г.* Оренбург, 1872, с. 186.

карте были нанесены места расположения еще пяти сильно разрушившихся астана[24].

XVIII в. был ознаменован еще одним открытием такого памятника. В августе 1773 г. в районе Уфы И.Г. Георги зафиксировал сооружение, «называемое татарами астана (Astana)». На памятнике были обнаружены надписи на арабском и тюркском языках[25]. Сообщения об астана стали встречаться регулярно.

В XIX в. эстафету изучения этих памятников принял В.В. Вельяминов-Зернов. Обследованное им сооружение находилось в 40 верстах от Уфы, неподалеку от реки Дёмы. Памятник был сложен из неотесанных камней, первоначально, видимо, в форме пирамиды. Судя по надписи, высеченной на строении, это была усыпальница хаджи Хусейн-Бека, сына великого Эмира Омар-Бека. Мусульмане считали памятник Хусейн-Бека священным и приезжали ему поклониться даже из отдаленных мест Оренбургского края. Называлось это сооружение словом астана[26].

Вообще, именно В.В. Вельяминов-Зернов впервые предпринял попытку определить место культовых памятников астана в мусульманском мире, а также совершенно справедливо наметил истоки происхождения данного термина:

«Обычай возводить для себя и для своего семейства особые мавзолеи существует издавна во всех мусульманских землях. Строились, и теперь еще строятся подобного же рода часовни над прахом святых или лиц, ознаменовавших себя чем-либо особенным. Много таких часовен рассеяно и у нас в России, в странах, бывших некогда центрами мусульманского населения. Всего чаще встречаются они в Оренбургском крае и Киркиз-Кайсацской степи. Киргиз-Кайсаки и Татары зовут их *астане* (آستانه); этим же самым именем зовутся строения над могилами святых и в северной Персии...» [27].

Под «Татарами» в данном контексте следует, вероятно, понимать приуральских татар, формирование которых как этнической группы со второй

---

[24] В.В. Вельяминов-Зернов, *Исторические известия о киргиз-кайсаках и сношениях России с Среднею Азиею со времени кончины Абуль-Хайр хана (1748 – 1765 г.),* Уфа, Губ. типография, 1853, т. 1, с. 29 – 30, рисунок в приложении. (В данном издании, начиная с 203-ей страницы, ошибка в пагинации. В номере каждой страницы вместо первой цифры "1" следует везде читать "2").

[25] Johan G. Georgi, *Bemerkungen einer Reise in Russischen Reich in den Jahren 1773 und 1774,* St. Petersburg: Akademie der Bilden schafften, 1775, 2, S. 729 – 731.

[26] В.В. Вельяминов-Зернов, «Памятник с арабско-татарскою надписью в Башкирии», *Труды Восточного отделения Императорского археологического общества*, 1859, 4, с. 258 – 284.

[27] В.В. Вельяминов-Зернов, *Исследование о Касимовских царях и царевичах*, Санкт-Петербург, Тип. Имп. Академии наук, 1863, 1, с. 487, прим. 165.



половины XVI в. и вплоть до второй половины XIX в. происходило на территории, входившей в Уфимскую и Оренбургскую губернии. Ко времени написания Вельяминовым-Зерновым процитированных выше строк уже было известно о фиксации памятников под названием *астане* на севере Ирана в районе Мазандерана и Гиляна[28].

В XX столетии в интересующем нас аспекте наибольшая известность выпала на комплекс, а точнее, на два связанных между собой комплекса, расположенных в Узбекистане — Астана-ата и Катта Лангар. Мазар Астана-ата расположен в Самаркандской области, (пос. Ингичка), в живописнейшем уголке Зирабулакских гор. На мазаре имеются мечеть, возведенная, судя по археологическим данным, в конце XVII – начале XVIII в., и усыпальница шейхов тариката ишкиййа, сооруженная в конце XV в. Внутри усыпальницы установлены три надгробия, сопровождающиеся оригинальными образцами эпитафий.

Представители ордена Ишкийа, известного также как шаттарийа и бистамийа, проникли в Мавераннахр с XIV в. и, судя по источникам, пытались конкурировать с орденом Накшбандийа. На рубеже XV – XVI вв. шейхи ишкийа, по не вполне понятной причине, переселяются на 150 км. южнее и, в результате чего сформировался новый культовый комплекс — Катта Лангар. Мазар Астана-ата превращается в мемориальный центр культа «святых мощей» шейхов, которым поклоняются, испрашивают благословения, удачи; стараются «зарезервировать» место на местном кладбище[29]. Мировую известность рассматриваемым памятникам принесло то, что на мазаре Катта Лангар находился фрагмент Корана, предположительно составленный лично Османом и обагренный его кровью. В советские времена этот список безоговорочно объявлялся фальшивкой[30], а в последние годы он стал поводом для серьезного и увлекательного научного поиска[31]. Странно только, что никто не выполнил исторический анализ слова «Астана» в названии комплекса, тем более, что в

---

[28] См.: Б. Дорн, «Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря», *Труды Восточного отделения Императорского археологического общества,* 1864, 8, с. 297, 301.

[29] Б. Бабаджанов, «Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-баба и Катта Лангар)», *Из истории суфизма: источники и социальная практика,* Ташкент, Фан, 1991, с. 89 – 98.

[30] М.Е. Масон, «Катта Лянгар в области средневекового Кеша», *Труды Ташкентского государственного университета,* 295, *Археология Средней Азии*, 7, 1966, с. 97.

[31] Е.А. Резван, *Коран и его мир*, СПб., Петербургское Востоковедение, 2001, с. 214 – 225.

отношении слова «Лангар» такие попытки (весьма успешные!) предпринимались неоднократно[32].

В связи с поиском аналогий термину *астана*, напомним о знаменитом святилище Астана-баба в Туркменистане, расположеном на верхней Амударье у города Керки (Лебапский велаят согласно нынешнему административному делению). Рядом была расселена особая группа шихов, живших в одноименном кишлаке Ших. В составе этой группы зафиксирован значительный таджикский компонент, что в целом не противоречит персидской версии происхождения данного термина. Мавзолей представляет собой усыпальницу святых братьев Зейд-Али и Зувейд-Али, соединенной с гробницами их жен – Кызляр-биби и другими более поздними постройками. Святилище является важным и очень известным религиозным центром. Считается, что здесь можно исцелить сумасшествие, женское бесплодие, избавиться от сглаза. Вода в колодце, из которого по преданию брали воду для строительства мавзолея Зейд-Али и Зувейд-Али, считается святой, ее берут с собой домой, ею поят больных, ее добавляют в пищу[33].

Возвращаясь к топонимике, отметим, что вблизи г. Денау (Сурхандарьинская область Узбекистана), где живут узбеки из подразделения *тагчи* — «выходцы из Вахшивора (совр. Таджикистан. — *Авт.*)» находится кишлак Астана. В той же местности издавна расселяются таджики и узбеки из группы *ходжа*, считающиеся потомками первых четырех халифов[34]. Нельзя не упомянуть и населенный пункт Астана в Турфанском оазисе, рядом с которым находится знаменитый одноименный многослойный могильник III — VIII вв. н.э., исследованный сэром Орелом Стейном[35].

Однако особый интерес вызывает то обстоятельство, что святилища со сходным названием и функциями были зафиксированы этнографически в весьма отдаленном регионе — на Памире, у изолированных ираноязычных групп: шугнанцев, язгулемцев и др. Большинство их исповедует исмаилизм — одно из направлений ислама, которое проникло на Памир более десяти столетий назад. Общим названием, обозначающим такие культовые комплексы у памирцев, было и остается до сих пор слово *остон*. Остон воспринимается, с одной стороны, в качестве места паломничества, святыни,

---

[32] См.: Е.А. Резван, *Коран и его мир*, с. 217, прим. 132, 133; А.З. Розенфельд, «Название "Лянгар" в топонимике Таджикистана», *Известия Всесоюзного географического общества*, 1940, 72/6, с. 861 – 864.

[33] «Во имя Аллаха, всемилостивого и всемогущего», URL:*http://www.ogoniok.com*; С.М. Демидов, *Туркменские овляды*, Ашхабад, Илым, 1976, с. 107 – 110.

[34] Б.Х. Кармышева, *Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана,* Москва, Наука, 1976, с. 85.

[35] Aurel Stein, «A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913-16», *The Geographical Journal*, Sept. 1916, Vol. 48, N. 3, p. 204 – 206.



культового объекта как такового, с другой, как место, где пребывает некая сверхъестественная сила, обращаясь к которой можно заручиться поддержкой в решении хозяйственных, семейных и личных нужд. Эти представления напрямую связаны с культом исламских святых (*аулийа*) и почитанием мест их захоронений[36]. Таким образом у памирцев термин *остон* обозначает то же, что и арабский по происхождению термин *мазар* у мусульманских народов Средней Азии и *астана* у сибирских татар — почитаемую могилу святого.

В целом можно говорить об устойчивой традиции сооружения в мусульманских обществах Центральной Азии и прилегающих районов культовых построек, рассматривающихся как усыпальницы святых и носящих названия, близкие к термину *астана*. Правда, только в среде тоболо-иртышских татар данный термин закрепился для обозначения подобного рода объектов в качестве основного.

Этимологически термины *остон* и *астана*, вероятно, восходят к авестийскому *uzdāna* (некоторые лингвисты предлагают исходную форму **azdāna*), обозначавшему в одном случае сооружение для хранения костей — оссуарий, в другом — подставку для котла над огнем. В целом, по мнению специалистов, авест. *uzdāna* — это погребальное сооружение, оссуарий, который является вместилищем для окончательного помещения костей умершего, при этом таким вместилищем могла быть вырытая в горе или на склоне холма камера или ниша, гробик, урна, обведенная стенами постройка.

В среднеперсидском (пехлевийские тексты) для разъяснения авест. *uzdāna* применялось слово *astōdan* — «вместилище костей», от *ast-* «кость» и *-dana* «вместилище». Это связано с тем, что кости, скелет считались у зороастрийцев одним из важнейших элементов человеческого тела, всего человеческого существа, а воскрешение рассматривалось как возрождение тел из костей, сбереженных в оссуариях. Проблема оссуариев-астоданов довольно широко обсуждается в археологической литературе, особенно в связи со среднеазиатскими исследованиями. В частности, предметом дискуссии является вопрос о том, что подразумевалось под именем *астодан* — гробница (склеп) или урна различной формы или то и другое вместе. Однако в любом случае важно, что именно в костехранилищах исследователи видели прототипы позднейших мусульманских мавзолеев[37].

---

[36] Т.С. Каландаров, «Святилища Западного Памира», *Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН,* Москва, Ин-т этнолог. и антропол. РАН, 2002, с. 218 – 220; Т.С. Каландаров и В.П. Терехов, *Путешествие в страну рубиновых гор,* Москва, Наука, 2006, с. 263 – 269.

[37] Д. Абдуллоев, «Пережитки зороастризма в среднеазиатском погребальном обряде», *Кунсткамера: Этнографические тетради, 1996, 10, с. 72 – 73; М. Бойс, Зороастрийцы: верования и обычаи, Москва, Наука, 1988, с. 111;* М.Б. Мейтарчиян, *Погребальные обряды зороастрийцев*, Москва, Санкт-Петербург, Ин-т востоковедения РАН, Летний сад, 2001;

В современном персидском языке слова *asitan, asitana, astan* означают: «порог»; царский двор, дворец счастья; место отдыха и сна; могилы пророков и других святых людей. В этот же ряд входят такие понятия, как: «мир», «время», «смерть», «верховный суд», «корни старых деревьев» [38].

Другое направление (хотя, конечно, теснейшим образом связанное с первым) поисков аналогий термина *астана*, и, соответственно, истоков данного компонента религиозной культуры сибирских татар обнаруживается в ритуальной сфере суфизма. Дело в том, что в религиозной практике ряда суфийских орденов (Мавлавийа, Бекташийа) термин *астана/аситана* применялся для обозначения специальных религиозных центров, возникавших вокруг гробницы святого основателя общины или ордена и служивших в качестве приютов, обителей для шейхов. В жизни суфийских общин, эти центры были в целом равнозначны таким известным институтам суфизма, как *текке, завийа, даргах, ханака, рибат* и т.д. Это были именно социально-религиозные институты, поскольку постепенно *словам астана/аситана* начали называть суфийские общины, объединенные культом святого основателя и почитавшие его могилу. В то же время в узком смысле эти термины обозначали особые обители, которые имели строго определенную ритуализированную структуру, включавшую в себя майдан, резиденцию шейха, комнаты для уединения, молитв, совместного зикра, бытовых нужд (например, *матбах*) и т.д.

Особого развития достигли *астана* в период расцвета Османской империи. Тогда они составляли отдельный класс (наряду с *завийа*) знаменитых обителей — *текке* (*текия*). В этот период обители типа *астана* были широко распространены в целом ряде городов Анатолии (например известная *астана-йи'алийа Худюр-и пир* в Конье, ее описание содержится в отдельном сочинении), Сирии (Дамаск, Алеппо), Египта (Каир). *Астана* выполняла функцию *текке* и в самом Стамбуле[39]. Комплексы с аналогичным названием получили также

Ю.А. Рапопорт, Из истории религии *древнего Хорезма (оссуарии).* Москва, Наука, 1971, с. 7 – 37; А.А. Хисматуллин и В.Ю. Крюкова, *Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме,* Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 1997, с. 191 – 195, 207 - 210.

38 См.: Б.В. Миллер, *Персидско-русский словарь,* Москва, Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953, с. 19; John Richardson, *A Dictionary, Persian, Arabic, and English*, London: J.L. Cox, 1829, p. 75; Francis J. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary: including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature: Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English dictionary revised, enlarged, and entirely reconstructed*, London, Crosby Lockwod and Son, 1892, p. 49; Ср.: Х.Ч. Алишина, *Ономастикон сибирских татар,* Тюмень, Университет, 1999, 1, с. 64, 119.

39 Дж.С. Тримингэм, *Суфийские ордены в исламе,* Москва, София, ИД «Гелиос», 2002, с. 199 – 215; Raymond Lifchez, «The Lodges of Istanbul», *The Dervish lodge: architecture, art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992, p. 76; Nuri Şimşekler, «The Spread of The



распространение среди специфических исламских групп, например, гетеродоксных мусульман (бекташи и кызылбаши/алевиты) в Болгарии[40]. Для проблемы генезиса сибирских *астана* весьма важно, что комплекс данных сооружений включал в себя в качестве стержневого культового элемента мавзолей, гробницу святого основателя (*вали*). Как уже было отмечено, эти сооружения и возникали первоначально именно как гробница святого, существовали весь период функционирования *барака* основателя, постепенно становясь религиозным центром близлежащей округи. Эти центры также были объектами паломничества и подношений.

Таким образом, появление термина *астана* в диалектах тоболо-иртышских татар можно рассматривать либо как следствие прямого влияния иранского компонента[41], связанного с весьма специфичными исламскими группами центральноазиатского региона, либо как результат опосредованного воздействия через тюрков, также, разумеется, связанных с Центральной Азией. В свете приведенных данных совершенно очевидно, что появление термина *астана* в качестве наименования святилищ сибирских татар произошло под влиянием суфийских проповедников, причем можно предположить, что механизм формирования общины почитателей *астана* в Сибири был аналогичен описанному выше процессу образования суфийских общин и орденов. Однако, констатируя довольно своеобразное наименование исламских святилищ сибирских татар, следует подчеркнуть, что по своим функциям эти памятники были практически тождественны аналогичным культовым сооружениям (*мазар, пир, авлийа, зийарат, гумбез*), получившим распространение практически везде в рамках традиций народного ислама.

Мусульманские Святилища Астана (паломничества, смотрители, священные книги): фокус конструирования новых идентичностей

Обобщая все данные, полученные в ходе экспедиционного исследования, можно сделать заключение, что астана в сибирском исламе — это культовые священные места и, одновременно, памятники религиозной культуры мусульман Сибири. Распространены (зафиксированы исследователями) в основном в южных районах Тюменской и северных районах Омской области, а именно в Тобольском, Уватском, Вагайском районах Тюменской области,

---

Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century», *Journal of Rumi Studies*. 2007. N. 1, p. 150 – 151.

[40] Любомир Миков, *Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век)*. София: Академично издателство "Марин Дринов", София, 2007, с. 39.

[41] Другие иранизмы в языке сибирских татар рассмотрены в: С.М. Исхакова и Ф.Т. Валеев, «Таджикский компонент в народно-разговорном языке западно-сибирских татар», *Советская тюркология*, 1978, № 4, с. 31-39.

Усть-Ишимском, Теризском районах Омской области. Впрочем, один такой памятник — Цингалинская астана — расположен значительно севернее — в Ханты-Мансийском АО; не исключено, что они имеют распространение и в более южных районах Омской области. В любом случае астана расположены на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар. Сибирские татары рассматривают астана в качестве своих национальных религиозных святынь. Внешне памятники чаще всего представляют собой мавзолеи в форме больших 4-х, 6-ти или 8-ми-угольных срубов в 5 – 9 венцов. Эти мавзолеи могут быть установлены на деревенском кладбище или вблизи него, а могут располагаться в совершенно отдельном месте, чаще всего на возвышенном живописном речном утесе или на необычайно красивом озере. В отличие от обычных могил на кладбищах, эти памятники постоянно поддерживаются в порядке и подновляются. Если сооружение ветшает, то мужчины всей деревни собираются в специальный день и, соблюдая определенные ритуалы, подновляют мавзолеи. В то же время многоугольный сруб — не единственный вариант внешнего оформления астаны. Так, некоторые астана могли просто «приурочиваться» к каким-либо необычным природным объектам, например, большим деревья, необычным возвышенностям, живописным озерам, редким (метеоритного происхождения?) камням и т.д. Отдельные святилища возникли на местах, выделяющихся на местности археологических памятников разных эпох. Однако какой бы ни была форма астаны, назначение этих памятников всегда одинаковое.

В сознании верующих астана рассматривается как место захоронения местного мусульманского святого. Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древней религиозной войне, в ходе которой мусульманские миссионеры из Средней Азии (чаще всего, Бухары), прибыли в Прииртышье для распространения новой, правильной, исламской веры. Далее описывается ожесточенная священная война с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама была убита. Затем павшие святые с почетом были похоронены в разных местах, где вели свою деятельность. Эти места называются астана, и считается, что на каждом из них похоронен один или несколько миссионеров. Причем по отношению к каждому памятнику сохраняются агиографии, т.е. более или менее полные легенды с ним связанные, включающие имя похороненного святого подвижника, его деятельность, чудеса, совершенные им, и т.д.

Астана относятся к числу старейших историко-религиозных памятников на территории Сибири. Почитание и паломничество сибирских мусульман к астана включает их в систему культа мусульманских святых, являющегося важнейшим компонентом всего исламского ареала. Кроме того в этом культе отчетливо прослеживается влияние исламского мистицизма.

Своеобразный перечень святых мест сибирских татар содержится в специальной молитве, посвященной памяти подвижников, павших за распространение ислама в Сибири. Нам удалось зафиксировать произнесение этой молитвы на видеокамеру во



время нашего пребывания в с. Дубровное Вагайского района Тюменской области в 2004 г. Приводим фрагмент текста этой молитвы:

Борлык Бэйгэмбэрлэрге рух шэрифлэренэ	
Атабыс Эдам хэлия ас-салям	Душам [великих] пророков
Анабыс Хавва разия ханум рух шэрифлэренэ	Праотцу Адаму,
Кафул итеп ирештереп рухларына	Душе проматери нашей Хавве
Шат итеп эйлэнсэн	Посвящаю.
Ахыр саман бэйхэмбэрлэр	Душам пророков
Могамэд, Мустафа,	Мухаммада, Мустафы
……	…….
Кызыл Фатима,	[Душам] [Прекрасной] Фатимы,
Хазратэ Айша, Калима, Хадича,	Святой Айши, Халимы, Хадиджи,
Онукларэ хазрате Хасан, хазрате Хусаин,	Святого Хасана, святого Хусейна,
Абу-Бакир, Хусман, Кумер, Хэттэб, Хоффан, Хали	Абу Бакра, Усмана, Гумера, Хаттаба, Кофана, Али [посвящаю]
Сибирь якларына килеп	На сибирской стороне им,
Ислам дин очен сугышта	Ради ислама в войне
Эрэм булганнар	сложившим голову
Барсына оч йуз алтмыш алты	Душам всех трехсот шестидесяти шести в стародавние времена павших посвящается
Изгелер рух шэрифлэренэ	Душам покоящихся на святых астана:
Хафул итеп ирештерсен ите	На Баишевской астане шейху Хаким-Ата покоящемуся;
Барлыг астаналар йотканнар рух шарифларэ;	На Кобякской астане со стародавних времен покоящемуся хозяину глаз
Баиш астанасынта йоткан Шаик Хаким-атабыс	На Кулларовской астане со стародавних времен покоящемуся рук-ног хозяину;
Кубэк останасынта йоткан	Душе в ауле Нурбаик [покоящегося] святого Сабанчи посвящается
Кузлар хучалары булган изге рух шарифларэ	На Малом Увате лежащим на двух астана,
Куллар останасынта йоткан	На Большом озере (Увате) лежащим на трех астана
Ояклар-куллар хучаларэ булган изге рух шэрифлэренэ	В верховьях Агитки, в Одинарах, в Осиновских на святых астана лежащим, на святых астана в Катангуе, Ренчиках, Чайбияне, Карагае, Семте (Лешаках), Саургачах, Яланке, в Тобол-Турах, в Епанчино,
Нурбаик аулынта Сабанчы хэзрете	И рядом с [другими] разными озерами и реками павшим во имя веры посвящается.
Рух шэрифе	И да вознесутся слова мои до райского [цветочного] дворца – последней обители святых душ…
Хафул итеп ирештереп эйлэнтырэн ите	
Кече Уват ике останасынта йоткан,	
Аллы культэ оч останасынта йоткан	
Агыт баш, Карта авыл	
Аусыклы астаналарынта йоткан,	
Катангуй, Рэнцик, Чайбиян, Карагай	
Астанасынта	
Сэмте, Саургач, Комешле, Торбы-Тоболтура, Хучайлан	
һэм башка куллэр буента, сулар буента	
ягылып дин очен	
вэхап [хэрам] булган	
Голле-чамиге эрвахлар рух шэрифлэрне	
Ирештереп эйлянтерсен ите…	

Обратим внимание на интересные эпитеты, которые сопровождают покоящихся на некоторых астана святых: «глаз хозяин» и «рук-ног хозяин». В ходе беседы нам разъяснили смысл этих не вполне ясных эпитетов. Считалось, что разные праведники действительно способны помогать при болезнях глаз, рук или ног. Страдающие такими болезнями приезжали на астана этих святых и в специальных молитвах просили их о помощи. Одновременно была получена информация, что обращение к другим подвижникам позволяло вылечить болезни уха и т.д. Как известно, покровительство и помощь при болезнях является существенным признаком культа святых в рамках различных религиозных систем.

Паломничество и почитание могил подвижников является основной чертой культа святых и индикатором суфийского влияния в сибирском исламе, причем эти элементы типологически схожи с аналогичными явлениями в других частях мусульманского мира. В то же время, согласно нашим полевым материалам, астана — это не только, и даже не столько видимый, овеществленный памятник, сколько сложный, поликомпонентный социально-религиозный институт[42]. Этот институт действительно включает в себя в качестве центральной, стержневой части гробницу мнимого или реального святого из числа первых мусульманских миссионеров. Кроме того, к этому институту отнесены следующие компоненты: 1) особый штат людей, связанный с функционированием памятника, в первую очередь это смотрители за гробницей (*астана-караулце*), люди, которые регулярно организуют *тавап* (ритуалы, связанные с почитанием этого памятника) и ритуальную трапезу *астана-ош* в память погребенного святого; 2) целый блок фольклора в виде поминаний – *теляк*, в котором упоминаются борцы за распространение ислама в Сибири и специальных молитв, посвященных им же; 3) паломничество к этим памятникам, подношения, в том числе и с целью получения от захороненных святых целительских функций; 4) функционирование рукописных текстов *сэцэра*, содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений и тех святых, которые на них захоронены.

Практически все эти компоненты продолжают функционировать и в настоящее время.

Ритуал паломничества к астана в целом идентичен и состоит из следующих элементов. Верующие приносят (передают через других лиц) для «святого» дары в виде продуктов, животных и/или денег. В качестве жертвы обычно

[42] В том, что исламские святилища рассматриваются в качестве религиозных институтов, нет ничего нового. Например, именно как религиозные институты (religious institutions) определяются С.П. Поляковым среднеазиатские мазары (См.: Sergey P. Poliakov, *Everyday Islam: religion and tradition in Rural Central Asia*, Armonk; London, M.E. Sharp, 1992, p. 99).



фигурирует домашняя птица (дикие птицы слыли *изгелер кошы*, т. е. «чистыми, священными», поэтому не использовались) иногда овца или корова, а в фольклоре и русских исторических сочинениях XVIII—XIX вв. — бык и теленок. Все эти подношения собирал смотритель мавзолея и извещал о том правоверных односельчан преклонного возраста. На следующий день либо в другой назначенный срок в его доме закалывалось животное, из мяса которого готовилось основное блюдо, обычно суп-лапша, а также баурсаки. Затем устраивалась коллективная трапеза с чтением молитв (*астаналарга катым укыйты*), проходившая по определенному распорядку. Участники церемонии садились за сервированный стол, закрытый покрывалом. По мере сбора гостей оно убиралось, и читалась Фатиха (тат. *патига*), после чего всем присутствующим за столом (доме, дворе) раздавалась *садака* (монетами), которая при этом давалась правой рукой в правую руку. Потом все вставали вокруг стола для чтения зикра (*сикыр айту*), т.е. собственно молитвы с поминанием имен Бога и «святых», декламируемой нараспев в назначенном ритме, или молитвы обращения *теляк*. После молитвы начиналась трапеза, в ходе которой угощались бульоном с лапшой и мясом, подававшимся в отдельном блюде, куда следом складывались кости, затем зарывавшиеся в «чистом месте». Завершалась трапеза питьем чая с баурсаками и чтением прощальной молитвы (*ашкайтару догасы*), знаменующей как бы проводы святого подвижника в этот день с этим застольем. Моления происходили также и на отведенном для этого месте при мавзолее. Обычно прямо на кладбище резали корову или овцу, мясо которой шло на угощение присутствовавшим на молебне людей. Страждущие обращали к святым свои мольбы об излечении болезни, ниспослании здоровья, потомства, благополучия.

Ритуал организовывал и проводил смотритель *астана* (иногда приглашался и мулла), в обязанности которого также входило: соблюдение могилы святого подвижника в чистоте и порядке, поправка и ремонт ограды и сруба; сбор денег и иных пожертвований (*каир, садака*) и передача их в казну соборной мечети; ежегодное проведение дня поминовения святого (*тавап*), а также похороненных при его мавзолее жителей аула, умерших в минувшем году. В сознании верующих *астана караулце* находится по статусу выше муллы, чему он обязан своей принадлежностью к роду святого подвижника и, следовательно, генетически заложенным в нем качествам «положительного человека». Отсюда — передававшееся по наследству право смотрения за мавзолеем «святого» предка, удостоверенное родословной грамотой (*сэцэра*), единичные образцы которых еще бытуют. Если их род пресекался или потомок оказывался недостойным такого права, то процедура обретения статуса смотрителя могла быть различной. Весьма распространенным был случай, когда сам святой подвижник являлся смотрителю во сне и указывал, кто должен стать следующим смотрителем. Кроме того, смотритель мог избираться на сходе общины верующих (*йыйылыш*) и им мог стать мулла.

Последнего зачастую можно лишь условно отнести к категории служителей культа, поскольку муллой зачастую становится человек, лишь поверхностно усвоивший некоторые религиозные знания и арабскую грамоту и соблюдающий правила и обряды ислама.

Был зафиксирован чрезвычайно интересный вид паломничества к астане, связанный с адатом — обычным правом мусульман. В тех случаях, когда была совершена кража скотины, нанесен другой имущественный урон или причинен моральный вред, и у пострадавшего были определенные основания заподозрить в этом конкретного человека, вину которого невозможно было доказать, потерпевший обращался к астана, отправляя для святого пожертвование (*астана садака*) в полной уверенности, что праведник-*аулийа* так или иначе покарает виновного. И хотя «истец» отдавал себе отчет, что в случае ошибки это ложное подозрение «перейдет» на него — он сам будет наказан, традиция и вера были сильнее. Они, по сути, являлись «высшей судебной инстанцией», справедливый вердикт которой был неизбежен, святые подвижники лишь санкционировали его.

Нам удалось получить довольно подробную информацию о ежегодном *тавапе* к астане д. Аллагулово Вагайского района Тюменской области. *Тавап* проводится весной, после таяния снега и ледохода, чаще всего, в начале мая. Это время ознаменовано еще одним праздником — днем памяти предков *цым*. Цым в разных деревнях отмечают в промежутке между 1 и 9 мая. В этот день мужчины поправляют могилы на кладбищах и устанавливают срубные ограды (*киртмя, ульген-нярга-ый*) и орнаментированные столбы (*баган, столба*) на тех могилах, которые появились в течение предыдущего года. На кладбище берут с собой яйца (обязательно нечетное количество), там их съедают или просто разбрасывают по могилам.

Через два-три дня после *цыма* назначается *тавап*. С утра множество людей из нескольких деревень (Карагай, Аксурка и др.) переправляются через Иртыш. Мужчины поднимаются к астане, расположенной на высоком, чрезвычайно живописном утесе (*Уба*). Женщины собираются в доме смотрительницы за астаной — *астана-караулце* (на момент нашего опроса эти обязанности выполняла Магита Мухамедовна Петакова) в Аллагулово и готовят праздничное угощение. Мужчины поправляют памятник и чистят территорию, на которой расположена астана, после чего, во главе с муллой, совершается коллективная молитва (*дуга*). Она обязательно включает в себя упоминание о 366 шейхах, которые принесли исламскую веру. Важной частью ритуала является раздача всем присутствующим милостыни-*садаки*. Затем все спускаются в деревню и начинается праздничная трапеза *астана-ош*.

Обратим внимание, что церемония возведения намогильных сооружений и массовое паломничество к гробнице святого приурочены к весне и явно связаны с символическим возрождением природы, что лишний раз



подчеркивается соответствием ритуалов времени ледохода. Традиция проведения погребально-поминальных церемоний именно в это время года известна с древности. Отнюдь не претендуя на построение каких-либо глубоких аналогий, тем не менее отметим, что на весну или на позднюю осень приходилось проведение погребально-поминальных церемоний у древних тюрков. Весна, утро, восток соотносились с началом пространства и времени и становились в их ритуалах точкой отсчета при создании мира. Весна и осень являлись наиболее подходящим временем для ритуальных действий, обращенных к пробуждающемуся или, наоборот, засыпающему миру. Эти периоды года считались «открытыми», когда, по представлениям древних тюрков, облегчался переход из одного мира в другой[43]. Ранее, в пазырыкскую эпоху на Алтае погребальные церемонии также совершались весной или поздней осенью[44].

Интересно, что именно на конец апреля–начало мая в Средней Азии приходился праздник *Сайил* (*Сайил байрам*). Основные церемонии праздника проходили в близлежащих крупных святынях (*мазар, аулийа-джай*) и начинались с чтения Корана и посещения могил предков и «святых», а завершались праздничными застольями. Посещение могил предков сопровождалось растиранием «святой» пыли по лицу, целованием надгробий, подвязыванием цветных тряпочек на деревьях и т.д. [45] В Туве на раннюю весну, период активного таяния снега и льда, выпадал ритуал освящения источника воды «*суг бажы дагыыр*». Обряд включал в себя паломничество к источнику, разжигание жертвенного огня, подвязывание ленточек на деревья и кустарники и т.п. [46] Остается добавить, что в Хорезме и Восточном Туркестане поклонение мазарам включало в себя *таваф / тавап* — церемонию обхода могилы или мавзолея святого[47]. Сам же термин восходит к араб. «таваф», означающему ритуальный обход Каабы во время хаджа.

---

[43] Б.Б. Овчинникова, «Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая», *Тюркологический сборник 2003 – 2004: Тюркские народы в древности и средневековье,* Москва, Вост. лит., 2005, с. 153, 157 – 158.

[44] А.А. Тишкин и П.К. Дашковский, *Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи*. Барнаул, Издательство Алтайского университета, 2003, с. 253.

[45] А.А. Ярзуткина, «Что такое «татарская пасха»? (К вопросу о поиске корней обряда цым (цын) у тобольских и курдакско-саргатских татар)», *Сибирская деревня,* Омск, 2004, 2, с. 88.

[46] В. Даржа, *Тайны мировоззрения тувинцев-номадов*, Кызыл, Тувинское книжное издательство, 2007, с. 96 – 99.

[47] Г.П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969, с. 267; Л.А. Чвырь, *Обряды и верования уйгуров в XIX – XX вв.* Москва, Восточная литература, 2006, с. 182.

Поминания святых борцов за веру, павших в старой религиозной войне, являются важной составной частью молитв и благопожеланий *теляк*. Тексты молитв и благопожеланий произносятся в ходе различных семейно-религиозных обрядов, например поминовений предков — *хотым* или перед отправлением в дорогу — *юл хаир*.

Нам удалось зафиксировать подобные тексты, один из которых, записанный в деревне Второвагай Вагайского района Тюменской области в 2003 г. приводится ниже:

Зыяратта яткан яхшиныларнын рухлары
Шат булсын,
Ятим-исерлэрнен, фэкир
Покараларныг читтэнкалгэн мосафирларнын,
Аларга багышлап мин,
Туалар кылам
Яткан урыннары ощмах булсын
Каберсеэре нур пулсын,
Иман байлыкларып бирсен,
Аллам иман нурларып синсен,
Бириге сэдэкаларыну
Кабул ителсен,
Телэклэргэн кабул ителсен,
Унында-сулында пуртелэрелэре риза булсын,
Сэдакаларынын еде
Тогымына савабы булсын

Чтобы души на кладбищах лежащих святых были довольны
Сироты, нищие,
Странники убогие,
Им посвящаю я
Молитву свою
Пусть их место будет в раю,
Пусть в могиле будет светло,
Пусть обогатит их даром духовным,
Бог, луч веры направляющий,
Чтобы от *садаки*
польза была,
Благие пожелания исполнились,
Налево-направо живущие соседи тоже довольны были
Чтобы *садака*
В семи поколениях во благо была

Институт смотрителей – особый и пока недостаточно исследованный компонент культа святых и суфизма в сибирском исламе. Одной из важнейших является проблема исторического генезиса данного института. И в преданиях, и в живой этнографической традиции всемерно подчеркивается связь смотрителей с кругом лиц, осуществлявших некогда миссию распространения ислама в Сибири и получивших в результате статус святых подвижников. Эта связь может иметь как сугубо генеалогический характер, так выступать в форме цепи духовной преемственности (*силсила*). Таким образом, вопрос о генезисе института смотрителей связан и, фактически, составляет часть более общей проблемы — формирования круга высших духовных лиц в сибирском исламе. В последнее время эта тематика привлекла внимание исследователей, причем разные авторы ставили себе целью раскрыть различные ее аспекты. Ф.Т. Валеев затрагивал тему, изучая историческое содержание местных татарских родословных. Д.М. Исхакова интересовал историко-религиозный



аспект формирования исламской элиты в Сибирском юрте. Французский востоковед Тьерри Заркон обратился к проблеме формирования слоя духовных авторитетов среди сибирских татар и казахов, главным образом, с точки зрения влияния на этот процесс суфийских орденов. Автор опирался на татарские рукописные источники и труды историков — Ризауддина б. Фахруддина (Ризы ад-Дина б. Фахр ад-Дина), Абд-ар Рашида Ибрагимова, Хади Атласи. И.В. Белич акцентировал внимание на культе святых в сибирском исламе, конкретно – на проблеме происхождения местных «святых». Ф.З. Яхин сделал упор на источниковедческую сторону вопроса[48].

Круг обязанностей смотрителей (*астана-караулце, астана-курайте*) широк – это и сбор средств на установку и поддержание памятника, и организация ежегодного паломничества *таван*, и проведение поминальных молитв. Получение дара смотрителя является следствием определенных обстоятельств (например, явление захороненного святого во сне) и сопровождается специальными обрядовыми действиями. Право смотрителя легитимизируется представлениями о духовном (а иногда и реальном) родстве с похороненным в данной местности святым.

Одна особенность привлекла наше внимание. Едва ли не большая часть наших собеседников – смотрителей за священными могилами – были женщины. В нашей книге[49] присутствуют образы этих замечательных женщин – С.С. Хучашева и А.С. Шихова – смотрители за астаной с. Баишево Вагайского района Тюменской области; В.А Шуркина – смотрительница за астаной на оз. Кульчан того же района; Ф.А. Ахметчанова – смотрительница за астаной у д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. Между тем традиционно функции смотрителей передавались по мужской линии и соответственно эти обязанности могли исполнять только мужчины. По

---

[48] Ф.Т. Валеев, «Родословные записи (шэжэрэ) сибирских татар как историко-этнографический источник», *Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири,* Омск, Университет, 1991, с. 98 – 104; Д.М. Исхаков, «Сеиды в Сибирском ханстве», *Сибирские татары. Материалы I-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири»*, Омск: Педагогический университет, 1998, с. 136; Д.М. Исхаков, «Неисследованные аспекты истории Сибирского ханства конца XV – XVI веков», *VIII Сулеймановские чтения*. Тюмень, 2005, с. 83-86; Д. Исхаков, *Введение в историю Сибирского ханства*. Казань: Интут ист. АН РТ, 2006, С. 84 – 89, 160 – 171; И.В. Белич, «Культ «святых» и астана сибирских татар в истории Сибири», *Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири),* Тюмень, 1998, с. 36 – 39; Ф.З. Яхин, «Отражение истории древнего Тобольска в «Генеалогическом древе саидов Сибирского ханства»», *VIII Сулеймановские чтения*. Тюмень, 2005, с. 195 – 196.; Thierry Zarcone, «Les confréries soufies en Sibérie (xix^{e} siècle et début du xx^{e} siècle)», *Cahiers du monde russe*, 2000, 41/2-3, p. 279 – 287.

[49] А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич, *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального,* Москва: ИД «Марджани», 2009.

мнению некоторых респондентов, нарушение традиционного порядка обретения дара смотрителя произошло вследствие прямых репрессий против мужчин, исполнявших религиозные функции (смотрителей, мулл и т.п.). Немаловажное значение имело вероятно и понижение статуса религиозного лидера, явившееся следствием воинствующей антирелигиозной пропаганды.

Интересна в плане обсуждаемой проблемы судьба Фархичамал Агатовны Ахметчановой (Юмашевой), 1927 года рождения, смотрительницей за священной могилой – астаной, расположенной близ д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. В 2006 г., в ходе экспедиции, нам удалось с ней встретиться и взять большое интервью, содержание которого подробно изложено в книге[50]. Каждый четверг Ф.А. Ахметчанова совершала молитву-*котым*, в память похороненных на астане подвижников-*йохшилар*. Кроме того в обязанности смотрителя входил сбор садаки и организация специальной трапезы — *астана-ош* или *йохшиларнын-ош*, которая также происходила по четвергам после возвращения с астаны. Информатор сообщила, что в ее роде из поколения в поколение передавалась *сэцэра* (родословная) в виде книжки, и ее обладатель получал статус смотрителя. Некоторое время назад эта *сэцэра* была утеряна. Ее заменил новый документ, состоящий из одного листа, который хранился у Фархичамал Агатовны, пока она не отдала его в мечеть районного центра Усть-Ишим.

В процессе нашей беседы Фархичамал Агатовна показала нам запись геналогической линии своих предков из рода Юмашевых по мужской линии. Напротив каждого из имен, входящих в схему, стояла дата рождения. Документ содержал запись 14-ти поколений, причем датой рождения основателя рода Саурана, от имени которого происходило и название деревни Саургачи, значился 1644 год.

Интересно, что независимые архивные исследования выявили высокую степень достоверности данной схемы. По архивным материалам эта генеалогическая линия прослеживается до Наурусова Сеитбаги (Саитбаки Навризовича), имя которого упоминается как в зафиксированном нами документе, так и в ревизии 1795 г. На основании материалов ревизий и Первой всероссийской переписи 1897 г., исследователям удалось реконструировать генеалогическую линию рода Юмашевых[51].

По семейному преданию, этот род принадлежит к духовному сословию шейхов — *шихляр* и, возможно, саййидов. Основатель рода — Саурчан — был шейхом (*ших*), прибывшим для распространения веры. Его сопровождали еще

[50] А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич, *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального,* Москва: ИД «Марджани», 2009, с. 111, 143 – 144.

[51] С.Н. Корусенко и Н.В. Кулешова, *Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар*, Новосибирск: Наука, 1999, с. 172, 295.



двое шейхов, но их имена неизвестны. Саурчан основал деревню, которая стала называться по его имени Саургачи. В этой связи, кстати, кажется неслучайным сходство этого топонима с именем города Сауран, располагавшегося неподалеку от Сыр-Дарьи, в 35 км северо-восточнее г. Туркестан. Именно на Сауран шла одна из важнейших торговых дорог из Сибири.

Из этого рода выходили смотрители за священными могилами астана — *астана-курайте.* Во всяком случае, информатор твердо утверждает, что ее отец — Агад Картукович выполнял обязанности смотрителя и обладал *сэцэра*. По правилам, наследование статуса смотрителя должно происходить по мужской линии. Именно так и было в роду Юмашевых. Но в XX в. эта традиция оказалась нарушенной и статус смотрителя перешел к женщине. Так Агад Юмашев передал (был вынужден передать?) *сэцэра* вместе с полномочиями смотрителя бабушке Сульхиче Аминовой (Юмашевой). Дальнейшая история передачи полномочий не до конца ясна. Смотрителем стала либо тетя информатора Инаш Картуковна, либо ее сестра Ситиха Агатовна. Во всяком случае в 1995 г. получила свой статус смотрителя сама Фархичамал Агатовна.

Эти обстоятельства влекли за собой нарушение других запретов. В частности Ф.А. Ахметчанова вынуждена была посещать астану во время поминок-*котым*, хотя, по обычаю, посещение астаны женщинами табуировано. В ходе разговора Фархичамал Агатовна неоднократно подчеркивала, что выполнение обязанностей смотрителя связано с большими трудностями. Действительно, даже еженедельная организация сбора *садаки*, *котыма* и *астана-ош* требует больших затрат душевных и физических сил. Но кроме того, смотритель должен обладать совершенно определенными моральными качествами, вести добродетельную жизнь, быть благочестивым в мыслях и поступках. На момент нашей встречи Фархичамал Агатовна была больна, ей все труднее было справляться со своими обязанностями. Необходимо было передавать полномочия, а подходящей кандидатуры не было. Наступившие времена явно не способствуют праведности и бескорыстному духовному служению...

Следует подчеркнуть, что тайно священные могилы почитались верующими в течение всего советского периода. Например, приведенная в настоящей работе ниже, полная драматизма история о получении дара смотрительницы Шуркиной (Иксановой) Варакой Абдулхаировной случилась в середине 1940-х годов, т.е. в самый пик сталинского тоталитаризма. «Агиографические» предания о похороненных на астана святых подвижниках широко распространялись на протяжении всего советского периода. В перестройку и в постсоветский период роль института священных мест астана увеличилась. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах деревянных мавзолеев стали важным элементом

самоидентификации для жителей почти всех поселений тоболо-иртышских татар. Высокий уровень значимости обрели коллективные паломничества, молитвы и жертвоприношения, связанные с астаной. Одновременно наблюдается возвышение статуса представителей религиозной элиты, связывающих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками. По-видимому, в близком будущем следует ожидать усложнение процесса легитимизации связей религиозной элиты со святыми предками.

Пожалуй, самое сильное впечатление оказывают целые библиотеки арабографических рукописных и печатных книг и свитков, хранящихся в деревенских домах среди глухой сибирской тайги. Эти книжные собрания бережно собирались, сохранялись, передавались из поколения в поколение. Они и сейчас являются важным элементом культурной и религиозной самоидентификации мусульман Западной Сибири. В эти собрания входят рукописные и старопечатные копии Корана, рукописные богословские сборники-хрестоматии, наставления по суфийским ритуалам и практикам. Особое место занимают оригинальные сибирско-татарские сочинения, составленные в местной среде и излагающие собственную версию исламизации Сибири. Наиболее полная информация содержится в двух группах письменных памятников, каждая из которых известна к настоящему времени в нескольких вариантах. Первая группа текстов условно названа *Шаджара рисаласи «Трактат о генеалогии»*. Впервые текст был зафиксирован и опубликован выдающимся российским тюркологом Василием В. Радловым, а к настоящему времени известно пять списков и две версии памятника[52]. Введение в научный оборот второй группы памятников началось с публикации Николаем Ф. Катановым в начале 20 столетия сибирско-татарской рукописи, хранившейся в Тобольском губернском музее (рукопись и ныне находится там же – в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике). Затем было обнаружено еще, как минимум, четыре варианта данного текста. Один из списков, так называемая *Карагайская рукопись*, был открыт в ходе экспедиции под руководством Александра Г. Селезнева в ауле Карагай Вагайского района Тюменской области в 2004 году. Несмотря на имеющиеся различия, структура всех списков относительно едина. Текст состоит из двух частей: в первой излагается местная, легендарная в своей основе версия религиозной войны и исламизации Приртышья; вторая

[52] В.В. Радлов, *Образцы народной литературы тюркских племен. 4. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар*, Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии наук, 1872, с. 212 – 215, 217 – 220; Н.Ф. Катанов, «Предания тобольских татар о прибытии в 1572 г. мухаммеданских проповедников в г. Искер», *Ежегодник Тобольского губернского музея*, 1897, 7, с. 51 – 61; А.К. Бустанов, «Фамильная хроника сибирских сайидов: Шаджара Рисаласи (текст, перевод, комментарии)», *Ислам в современном мире*, 2009, N 1-2 (13-14); Alfrid Bustanov, «The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata», *Journal of Islamic Manuscripts*, 2011, 2, p. 70 – 99.



представляет собой каталог священных захоронений павших борцов за веру с указанием имен и мест их могил[53]. Как показали современные полевые исследования, сведения, изложенные в текстах, во многом совпадают с распространенной среди татар Сибири фольклорно-этнографической традицией.

Интересно, что ранние описания арабографических сибирско-татарских книг были выполнены по инициативе Русской православной церкви. Значительное количество материалов об этих книгах, датированных первой половиной 18 столетия, сохранилось в архиве Тобольской Духовной Консистории. Появление этих материалов связано с попытками обращения в христианство сибирских татар-мусульман. Разумеется эти материалы характеризует активная, хоть и весьма наивная антиисламская риторика. Но в то же время следует признать довольно высокий уровень описания внешнего вида «книжек», а также любопытные подробности их ритуального применения: ношение «на грудях», помещение «в могилку», использование «… от мертвых тел савана или покрывала обрезанные лоскутки с … заговорными на своем языке письмами…» и т.д.[54] Нам неоднократно приходилось держать в руках манускрипты, которые соответствуют архивным записям, в той, например, части, где говорится о маргиналиях, выполненных красными чернилами. Подтверждаются современными материалами и ритуальные особенности функционирования манускриптов, связанная с ними обрядность, включенность их в религиозную культовую практику.

---

[53] И.В. Белич, «О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея)», *Вестник археологии, антропологии и этнографии*, 2005, N 6, с. 153 – 172; И.В. Белич и А.К. Бустанов, «Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири», *Pax Islamica*, 2010, N 2 (5), с. 39 – 58; Н.Ф. Катанов, *О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея),* Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904, 28 с.; Р.Х. Рахимов, «Грамота хранителя Юрумской Астаны (Новый источник об исламизации Сибири)», *Земля Тюменская. Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея,*18, Тюмень, Университет, 2005, с. 178 – 191; А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич, *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального,* Москва: ИД «Марджани», 2009, с. 42 – 47, 193 – 206, приложение 3; А.Г. Селезнёв, И.А. Селезнёва, «Священные манускрипты: к изучению культа святых в сибирском исламе», *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2006 г.*,12, 2, Новосибирск: 2006, с. 165 – 171; *А.К. Бустанов, «Суфийские легенды об исламизации Сибири», Тюркологический сборник, 2009 – 2010, Москва, Вост. лит., 2011, с. 50 – 60; А.К. Бустанов и* И.В. Белич, «К наследию сибирских суфиев», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Омск, ИД «Наука», 2010, с. 211 - 216.

[54] *Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска»*, ф. 156, оп. 1, д. 2001, лл. 6, 111 об., 113 об., 109 об, 117 об., ф. 156, оп. 1, д. 772, л. 31.

В советский период отношение государства к мусульманским книгам религиозного содержания также носило враждебный характер. Власти конфисковывали и уничтожали рукописные книги в рамках борьбы против религиозной пропаганды. Верующие противодействовали этим акциям всеми возможными способами. Книги прятали, хоронили вместе с умершими владельцами в могиле, просто закапывали в лесу.

Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочитать эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных вотивных артефактов. Более того, именно невозможность прочесть и понять смысл книг определяет их высокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматривают как главный индикатор ассоциации с исламским сообществом, в некотором роде, как символ возрождения ислама.

Не является чем-то особенным и обычай захоронения в могилу священных религиозных текстов. Информаторы неоднократно сообщали нам, что в могилу необходимо класть листы с арабографическими текстами, причем именно в область груди погребенного. Жительница д. Ашеваны Усть-Ишимского р-на Омской области Хатира Вагитовна Алеева, 1924 г.р., не только продемонстрировала нам свое погребальное одеяние (рубаху «*очмок куйлек*» и платок «*яулак*»), но и показала каким образом помещаются в могилу листы с арабографическими текстами. Она указала, что эти листы будут положены именно на грудь, чтобы покоящиеся под землей *аулийалар* смогли бумагу увидеть и написанное прочесть. Кроме того, информатор рассказала, что для духовного очищения необходимо съедать отрывающиеся кусочки бумаги с текстами.

Нам осталось рассмотреть еще один сюжет, связанный с социально-религиозным институтом астана. Речь идет о мотиве общения во сне людей со святыми подвижниками. Как отмечалось выше, общение во сне было существенной частью процедуры передачи полномочий смотрителей в случае отсутствия прямых наследников по прямой линии. Обычно, когда прежний смотритель уже не был в состоянии исполнять свои обязанности, к нему во сне являлся похороненный на местной астане шейх и указывал кому из односельчан следует передать *сэцэра* и, соответственно, все полномочия и обязанности *астана-караулче*.

При этом произносился следующий текст:

Ризалык белэн сина колдырам,	От всего сердца тебе оставляю
Син карайсын яхшыларнын астаныаларнын	Теперь ты будешь смотрителем йахшилар-астана

Вообще сновидения играют важную роль в общении святых подвижников с людьми. Фархичамал Агатовна Ахметчанова сообщила, что подвижники во



сне приходят в образе людей, но могут также присниться в образе лошадей белой масти или гусей. Во многих местах нам говорили, что появление во сне этих животных считается хорошим знаком, а место, где они являются может быть захоронением подвижников. Более того, по сообщению информаторов, святые подвижники, *аулийа* могут выступать в роли покровителей и духов-хозяев (*иясе*) домашних и диких животных. Нам так и заявляли: «*Санге-Баба — хозяин коров, а аулийа — хозяин белых лошадей, лосей, лебедей и гусей*». Так образы мусульманских подвижников легко «встраивались» в промысловые и производственные культы, в частности, в культ домашних охранителей.

В ряду случаев общения во сне особое значение имеют инициационные сновидения. Перед Великой отечественной войной на астане у д. Затон Усть-Ишимского района Омской области был мавзолей в виде деревянного шестиугольного сруба. К астане часто совершались паломничества. Разрушить сруб приказал бригадир местного отделения колхоза. Бревна сруба вместе с 5-6 березками, выросшими на месте астаны, были использованы на дрова. После этого бригадир погиб на войне, его дети тоже или рано умерли, или болели; жители считали, что это воздаяние за уничтожение святыни. После войны сруб уже на ставили, так как на его месте образовалась силосная яма. Через некоторое время старику Ойзату Насырову во сне явился тот, кто лежал на астане. Это был пожилой белобородый человек, не назвавший своего имени и обращавшийся к Ойзату со словами «сын», «сынок», хотя его собеседник был уже весьма преклонного возраста. Святой подвижник сообщил, что его погребение располагается уже не на старом месте, поскольку там был разрушен деревянный памятник. С этого старого места он «ушел» и обрел упокоение недалеко от русского кладбища в местности, где растет березка. Была зима, но дед Ойзат пошел туда, и с изумлением среди снежных сугробов увидел березку, покрытую зеленой листвой. На мгновение он отвернулся, а когда обернулся вновь, увидел, что дерево исчезло. Так святой дал знак, что он упокоился именно на этом месте.

Похожий случай произошел с жителем Карагая Равесом Файзрахмановичем Махмутовым, рассказавшим нам свою историю лично:

После того, как сгорел старый сруб на астане в деревне Аллагулово [на противоположном от Карагая берегу Иртыша], решили поставить новый. Собрались с деревенскими мужиками, заготовили лес и поставили сруб в 7 рядов, так с мужиками решили. Да и старики сказали, что на кладбище 7 рядов и здесь так же делайте. А ночью мне приснился авлийа и сказал, что должен быть сруб в 9 рядов. Но я не придал этому значения, утром нужно было уезжать на север, машину попутную ловить. Так я целый день простоял в ожидании машины и не смог уехать, совсем транспорта никакого не было. Тогда я пошел к родственнику, рассказал ему свой сон, дал материала и попросил доделать 2 ряда, тем более, лес еще оставался. И на следующий день сразу же уехал. Только подошел к дороге и машина сразу идет. Если бы

сразу сон свой рассказал, то еще в первый день бы уехал. Это мне специально приснилось, видимо, недоволен был, что низкий сруб поставили.

Благодаря сновидениям не только обнаруживаются новые захоронения, но и восстанавливаются старые. Так, Варваринская астана была вновь огорожена в конце 1990-х гг. по инициативе одной из жительниц деревни, которая во сне получила на то указание[55].

Экспедиционные материалы об общении павших подвижников с живыми людьми хорошо корреспондируют с упомянутыми выше письменными татарскими текстами. Так, и в обнаруженной нами Карагайской рукописи, и в тексте Н.Ф. Катанова указывается, что похороненные святые сами могут дать знак «намеком и знамением» о своем местоположении, а «добродетели и миротворцы, мужчины и женщины», обладающие способностью связаться с Богом, обязаны эти сигналы не пропустить, места могил объявить и поставить над ними мавзолеи, дабы память о святых подвижниках, их имена и потомки «не остались оскорбленными». В текстах упоминаются «чтецы Корана» на могилах святых, под коими, очевидно, следует понимать смотрителей (*астана-караулче*) за памятниками-астана[56]. Остается только добавить, что и ныне считается, что смотрители за астаной обладают прямым доступом к высшим силам и могут лечить и взрослых и детей[57].

В данном контексте очень показательна одна необычная история, которую нам довелось услышать в д. Одинары (татарск. название *Картавыл*, дословно «старое поселение») на озере Большой Уват. Неподалеку от Большого Увата есть небольшое озеро Кульчан, где находится известная в округе Кульчан-астана. На озере ловили рыбу, вокруг были покосы. Однажды в 1940-х гг. во время покоса в избушке на озере Кульчан ночевала Варака Иксанова[58]. Она тогда была еще очень молода, ей было около 15 лет. И вот ей приснился странный сон. К ней явились двое мужчин — один старый, другой молодой, которые принесли младенца — совсем маленького мальчика. Мужчины были высокие и красивые. По их словам, они были *йахшилар* с астаны озера Кульчан. Пожилой не представился, а молодой сказал, что его зовут Абдул-

---

55 Р.Х. Рахимов, *Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия,* Тюмень, Печатник, 2006, с. 25 – 26.

56 См.: Н.Ф. Катанов, *О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея),* Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904, с. 28.

57 И.С. Карабулатова, «Специфика лечебной заговорной традиции сибирских татар юга Тюменской области в современных условиях», *VIII Сулеймановские чтения*. Тюмень, 2005, с. 86.

58 Всю эту историю летом 2005 года мы узнали от самой Шуркиной (Иксановой) Вараки Абдульхаировны, 1930 года рождения.



Пагы. Мужчины попросили Вараку забрать у них младенца на воспитание и поставить на месте их погребения-астаны загородку.

Варака поначалу о своем сне решила никому не говорить, но вскоре на нее напала какая-то странная болезнь. Вроде ничего не болело, температуры не было, но ни встать, ни ходить, ни есть она не могла. Ее навещали и старались ободрить подруги, приносили даже патефон, однако ничего не помогало. Так она проболела 41 день. Тогда к ней позвали Хамса-муллу. Это был очень уважаемый мулла, а кроме того, он был еще лекарь-*имчи*. Он выслушал Вараку и посоветовал ей загородить место, где находится Кульчан-астана, а также стать смотрительницей за этой астаной. Только так можно было избавиться от болезни. Когда Варака приняла решение, болезнь потихоньку начала отступать. Как только девушка встала на ноги, она пригласила брата и зятя и втроем они пошли ставить загородку. Придя на астану, они поставили столб в том месте, где должна была быть установлена изгородь и легли спать, чтобы узнать во сне правильно ли они выбрали место для ограды. Во время этого сна к Вараке вновь пришел пожилой мужчина («белые волосы») и сказал, что столб установлен неправильно, так как он стоит прямо на голове захороненного. На следующий день они вместе с братом и зятем передвинули столб и установили загородку в правильном месте. После окончания работы совершили молитву, а затем поминальная молитва и трапеза были устроены и в деревне. Варака стала исполнять обязанности смотрителя: собирать деньги на ремонт и уборку, устраивать поминовения павших шейхов и т.д.

Рассказ содержит в себе два момента, после которых начался процесс смены состояния человека: сновидение и болезнь. Пройдя эти две точки своего бытия, Варака получила нелегкое бремя обязанностей, и новый, совершенно особый статус.

Сочетание болезни и инициационного сновидения — один из самых известных в этнологии сюжетов. Значение сновидений как важнейшего фактора традиционного сознания подчеркивали еще классики-эволюционисты[59]. Л. Леви-Брюль выделил в качестве особой группы инициационные сновидения, в результате которых, в частности, индейцы решались-таки принять христианскую веру.[60] Психотерапевтический аспект данного вопроса дискутируется в современной специальной литературе.[61]

---

[59] Э.Б. Тайлор, *Первобытная культура*, Москва, Политиздат, 1989, с. 97 – 98; Д.Д. Фрэзер, *Золотая ветвь: исследование магии и религии,* Москва, ТЕРРА-Книжный мир, 2001, 1, с. 247 – 249.

[60] Л. Леви-Брюль, *Первобытный менталитет,* СПб, Европейский Дом, 2002, с. 92 – 94.

[61] См., например: С.В. Авакумов, «Мотив инициации в сновидениях и психотерапевтическом процессе», *Журнал практической психологии и психоанализа,* 2003, N 4, URL:\ http://psychol.ras.ru/psypsa/; С.А. Парфентьев, «Инициация – сновидение — психотерапия:

Однако в наибольшей степени эта проблема разработана в шамановедческих исследованиях. Лежащие в основе шаманского призвания болезнь и сновидения оказались самыми универсальными явлениями шаманства. По крайней мере в середине XX в., в своем классическом труде по шаманизму, М. Элиаде дал описания инициационной болезни и снов на материалах народов Западной и Восточной Сибири, Австралии, Южной и Северной Америки, Юго-Западной Азии[62]. Проводившиеся позже региональные исследования вновь и вновь выявляли тот же шаманский комплекс — шаманская болезнь и сновидения, основным сюжетом которых было общение с духами[63]. Роль сновидений в процессе обретения шаманского дара была проанализирована в специальной статье[64]. К выявлению психологической основы таких сновидений ближе всех, на наш взгляд, подошел В.Н. Басилов, подчеркивавший, что

«сновидения говорят о той подспудной, не всегда осознаваемой, но интенсивной умственной работе, которой охвачен человек. Сновидения могут подводить итог этой работе. В рассказах шаманов они служат знаком необходимости принять посвящение. <…> Символика сновидений разнообразна, но ясна и для самого заболевшего и для окружающих, так как она связана с совершенно определенной ситуацией, вызванной убеждением, что на человека пал выбор духов»[65].

Представления об избранничестве в шаманизме на шорских материалах были рассмотрены в вышедшей недавно книге Д.А. Функа. Здесь, так же как и везде, важнейшими этапами в становлении шамана были «шаманская болезнь» и инициационные сны-посвящения. Началу камлания обычно предшествует длительная необычная болезнь, иногда паралич и обездвижение. Все это сопровождается сновидениями, в которых фигурируют духи, призывающие избранника начать камлание. В одном случае, кроме прочего, неофиту снились

взаимосвязь понятий и процессов», *Гендерные ценности и самоактуализация личности и малых групп в XXI веке,* Москва, Кострома, 2004, 1, с. 186 – 189.

62 М. Элиаде, *Шаманизм: архаические техники экстаза,* Киев: София, 1998, с. 39 – 62.

63 См., например: А.В. Смоляк, *Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура),* Москва, Наука, 1991, с. 140. Ср. также и более ранние, но опубликованные только сейчас свидетельства: А.А. Попов, *Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты),* Новосибирск, Наука, 2006, с. 39 – 40.

64 Б.Ц. Гомбоев, «Сновидения как путь обретения шаманского дара», *Шаманский дар: К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк.* Москва, Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2000, с. 175 – 186.

65 В.Н. Басилов, *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.* Москва, Наука, 1992, с. 129.



табуны лошадей, причем главная лошадь была совершенно белая и это был старший *тёс* (дух) этого шамана[66].

Итак, существует определенное внешнее сходство в механизме общения между людьми и святыми подвижниками (прежде всего, в представлении о получении полномочий астана-караулче) с избранничеством в шаманизме. В основе обоих явлений лежат сходные мотивы — болезнь и инициационные сновидения. Однако нетрудно заметить, что сходство это действительно внешнее, формальное, суть же явлений различна. Сущностью шаманского призвания всегда было общение с духами, которые обучали будущего шамана, путешествовали с ним, пересотворяли его физическую и духовную природу. Болезнь и сны — лишь форма этих превращений. Ничего подобного нет в случаях, подобных тем, что произошел с Варакой. Здесь призыв производился от лица исламских подвижников.

Аналогии этим явлениям следует искать в исламских общинах. По данным Г.П. Снесарева, излюбленным, часто повторяющимся мотивом в Хорезмских легендах о святых служат повествования о «чудесных сновидениях»: тому или иному человеку во время сна является почивший святой, сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого) и дает указание воздвигнуть здесь усыпальницу, чтобы люди являлись к ней со своими нуждами и просьбами. В целом в Средней Азии существовали представления, что одной из причин болезней могло быть недовольство святого, наказавшего человека за неуважительное отношение к его могиле. В этом случае больным предписывалось ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно сделать для выздоровления[67].

Любопытный, в этом плане эпизод имел место с мазаром хаджа Рушнои в Бухаре. Мазар был долгое время заброшен, было забыто даже его название. Несколько лет назад, женщине, жившей по соседству с мазаром, во сне явился сам хаджа Рушнои и указал святое место своего упокоения. Вновь

---

[66] Д.А. Функ, *Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов.* Москва, Наука, 2005, с. 72 – 75. В этом же издании (С. 264 – 266) автор приводит яркие материалы о получении во сне чудесного дара сказителя-кайчы: превращение неофита в лебедя с подробным описанием его полета; явление во сне хозяина музыкального инструмента кая – *кай-ээзи* в образе седого, белого старца, и пр. В общем историко-культурном контексте сюжет избранничества во сне певца-сказителя рассмотрен в: Б.Н. Путилов, *Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика,* Москва, Восточная литература, 1997, с. 46 – 52.

[67] С. Абашин, *Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности,* СПб, Алетейя, 2007, с. 221; В.Н. Басилов, *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.* Москва, Наука, 1992, с. 287; Г.П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969, с. 45 – 46; Г.П. Снесарев, *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии,* Москва, Наука, 1983, с. 48.

«открывшийся» таким чудесным образом мазар отремонтировали, соорудили там чираг-хану, а женщина получила статус его покровительницы[68].

Весьма подробно и основательно роль сновидений в культе святых рассмотрена в работе Брюса Г. Привратски, посвященной религиозности казахов. Приведенная информация тем более ценна, что получена она в ходе длительного этнографического обследования в Южном Казахстане, в районе г. Туркестан. Ожидание сновидения является важнейшей функцией паломничества к святой гробнице (*зийарат*), причем именно во сне на могиле верующий получает откровение и дар от святого (*аулийе*). Женщина, желающая зачать ребенка, должна переночевать на могиле Арстан-Баба в надежде обрести подтверждение своего намерения. Призвание лекаря, целителя тоже может быть даровано во сне на священном захоронении. Во сне верующий получает указание построить новое или украсить, отремонтировать существующее святое место, пожертвовать средства на его содержание и т.д.

Брюс Г. Привратски выдвигает весьма эвристическое в плане исследовательской перспективы положение о генетической сопряженности культа святых и культа предков. Подобно святым, дух предков — *аруак* — приходит во сне. Дух святого представляет собой ту же онтологическую категорию, что и дух предков человека, а, следовательно, и его душу. Согласно мифологическим представлениям, по четвергам и пятницам духи предков собираются на гробнице Ахмеда Йасави (который, кстати, в народной традиции, мыслится как великий проповедник ислама в Туркестане), летая вокруг нее, подобно ангелам вокруг Каабы в Мекке. Для паломников четверг и пятница — лучшие дни для посещения святого места.[69]

Возвращаясь к мотиву чудесного сновидения, укажем на легенду, согласно которой Ходжа Ахмед Йасави явился во сне Тимуру и указал порядок постройки мавзолеев Ходжи Ахмеда и Занги-Ата. Легенда была чрезвычайно популярна и в народной среде подверглась модификации. Согласно казахской версии, когда по распоряжению эмира Тимура, началось строительство мечети над могилой Хазрет Султана, то все попытки возвести стены терпели неудачу. Это происходило по вине внезапно появлявшегося быка, который все разрушал. Явившийся во сне Тимуру святой, будто бы предписал сначала построить над могилой святого Арстан-Баба мавзолей, и лишь затем строить мечеть на могиле Ахмада.

---

[68] Р.Р. Рахимов, «Центральная Азия: мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность», *Этнокультурное взаимодействие в Евразии,* Москва, Наука, 2006, 1, с. 326.

[69] Bruce G. Privratsky, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Curzon Press, 2001, p. 118 – 123, 159 – 160, 189.



Продолжая примеры, отметим, что мавзолей Али в Мазари-Шарифе в Афганистане был сооружен в XII в. там потому, что сведения о местонахождении захоронения Али были получены также во сне[70].

Мотивы явления святых во сне по разным поводам широко присутствуют в фольклоре. Так, в эпосе об Алпамыше, халиф Али явился в виде святого дервиша во сне и предрек будущим родителям Алпамыша рождение его сына. Святой Юсуф Хамадани, согласно Хорезмским агиографиям, появляется во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар[71]. Великий туркменский поэт Махтумкули описывает в стихотворении «Пришел дивана (блаженный)» как во сне его посетил Баха ад-Дин Накшбенд[72].

За пределами Центрально-Азиатского региона мотив «чудесного сна», когда тому или иному человеку во сне является почивший святой и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место зафиксирован в фольклоре астраханских татар[73]. Вообще мотив неожиданного посещения во сне с просьбой о возведении, ремонте или переносе священного захоронения является одним из наиболее универсальных элементов культа святых в исламском мире. Например, в Египте зафиксированы представления, согласно которым почивший шейх может явиться к какому-либо человеку во сне или, даже наяву и попросить построить могилу в том или ином месте, а при необходимости и провести его на это место. Аналогичные явления отмечены по всей исламской Африке[74]. В то же время, в Южном Сомали, например, человеку, потерявшему какое-либо домашнее животное, советовали посетить могилу шейха Увайса в местечке Биоли, причем по дороге он должен был причитать, молиться и просить Бога о помощи. Так паломник приходил на могилу и засыпал. В полночь являлся один из учеников шейха, будил пастуха, и в разговоре

---

70 В.А. Гордлевский, «Ходжа Ахмед Ясеви», *Избр. соч.* Москва, 1962, 3, с. 362 – 363; Р.М. Мустафина, *Представления, культы, обряды у казахов в контексте бытового ислама в Южном Казахстане,* Алма-Ата, Университет, 1992, с. 71; Bruce G. Privratsky, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Curzon Press, 2001, p. 160.

71 В.Н. Басилов, *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.* Москва, Наука, 1992, с. 140; Г.П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969, с. 47 – 48.

72 С.М. Демидов, *Суфизм в Туркмении: (Эволюция и пережитки).* Ашхабад, Ылым, 1978, с. 92.

73 А.В. Сызранов, «Культ мусульманских святых в Астраханском крае», *Этнографическое обозрение,* 2006, № 2, с. 131; А.В. Сызранов, *Святые места мусульман Астраханского края*, Астрахань, ИД «Астраханский университет», 2006, с. 19.

74 Frederick M. Denny, "*«God's Friends»: The Sanctity of Persons in Islam*", *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, edited by Richard Kieckhefer and George G. Bond. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988, Pp. 88 – 89.

передавал слова шейха, который советовал не беспокоиться и продолжать спокойно спать. Когда же человек вновь просыпался, он с удивлением обнаруживал, что пропавшие животные сами пришли к святой усыпальнице[75].

Несомненна связь мотива чудесного сна с суфизмом. Литература о суфизме, и в частности агиография, полна описаний о роли сновидений в жизни людей и общества. Явление во сне Пророка или ал-Хадира считалось важнейшим доводом, позволяющим избранному обосновывать свое право на мистический путь[76]. В некоторых ответвлениях братства *кадирийа* неофит, желающий вступить в кадирийское сообщество, должен был увидеть во сне основателя братства Абд ал-Кадира, который, кстати, мыслился как чудотворец, помощник страждущим и один из величайших «друзей Божьих»[77].

Альтернатива: святилище Астана как структурно-семантический комплекс

С точки зрения религиозной феноменологии, исламские святилища тоболо-иртышских татар представляют собой сложный структурно-семантический комплекс для анализа которого, на наш взгляд, могут быть применены методологические принципы, заложенные в относительно новом направлении антропологического и культурологического знания – иеротопии. Термин построен по принципу сочетания греческих слов "иерос" (священный) и "топос" (место, пространство, понятие). Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры такого творчества. В настоящее время ведутся активные поиски по определению методик и границ исследовательского поля в рамках указанного научного подхода. По словам автора концепта российского историка культуры А. Лидова, «иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который … вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром»[78]. Для определения понятия «сакрального пространства» чаще всего обращаются к наследию выдающегося антрополога и культуролога Мирча Элиаде, широко использовавшего понятие «иерофании». «Любая … иерофания преображает место, … и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее — профанное, становится священным»[79]. Надо полагать, что

---

75 Iona M. Lewis, *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society*. London: HAAN Associates, 1998. Pp. 40 – 41.

76 Дж.С. Тримингэм, *Суфийские ордены в исламе,* Москва, София, ИД «Гелиос», 2002, с. 224 – 225.

77 А.Д. Кныш, *Мусульманский мистицизм: краткая история*. Москва, СПб, Диля, 2004, с. 213.

78 А. Лидов, *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Москва, 2009, с. 12.

79 М. Элиаде, *Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, Ладомир, 1999, с. 337.



именно творческий процесс превращение профанного, мирского в сакральное, в иерофанию и есть предмет иеротопии.

Приведем для примера историко-культурные данные по одному из важнейших исламских памятников в Омской области – Тюрмитякской астане. Этот культовый комплекс удивительно насыщен явлениями и свойствами, на наш взгляд, иллюстрирующий феномен иеротопии. Наиболее рельефно в данном случае проявляются такие элементы как: *оформление сакрального пространства*, *сотворение локального мира*, *связь времен и поколений*, *легитимация включенности в сферу священного*. Рассмотрим каждый из этих элементов отдельно.

Оформление сакрального пространства. Начать следует с феномена сакрализации места, включения объекта в освященный пространственный контекст. Памятник расположен в 1,7 км. к северу от деревни *Тюрмитяки (Оллы-бурень)* Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем *Астана-бурень*. Это озеро известно также как Оллы-бурень, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полуостров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями *Астана-утрау*. Озеро свято, по некоторым данным в нем запрещено брать воду и рыбачить. Информаторы сообщают также, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960 – 1970-е годы властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

Из деревни и со стороны дороги к астане ведет тропа, пролегающая через густой хвойный лес, вдоль всхолмлений, представляющих собой старые могилы или какие-то иные археологические объекты. Часть пути к святилищу проходит по кладбищу. На полуострове совершаются паломничества и моления. Жители окрестных русских деревень называют озеро *Святым*. Мы специально обращаем внимание на психолого-эстетический аспект: круглая чаша озера, округлые очертания полуострова в центре, густой сосновый бор, едва пропускающий солнечный лучи по берегам, – все это невольно создает у паломника особый эмоционально насыщенный настрой.

В настоящее время сооружение представляет собой четырехугольную ограду из штакетника. Астана располагается в пределах одного из двух деревенских кладбищ, протянувшегося вдоль берега озера. Второе кладбище деревни находится вдали от этих мест за дорогой. Интересно, что оба кладбища деревни Тюрмитяки четко различаются по *тугумам* – родственным группам. Умерших из тугума с характерными названиями *йахшилар* или

астаналар (т.е., имеющие отношение к святому месту, астане) хоронят на кладбище, рядом с которым находится астана[80].

Сотворение локального мира. Места вокруг астаны овеяны архаичными легендами и преданиями, объясняющими происхождение окружающих ландшафтных объектов: озер Астана-Бурень и Уват, реки Вертенис, выделяющегося на местности трапециевидного останца первой надпойменной террасы левого берега Ишима, примыкающего к священному озеру. Согласно одной из легенд, некогда жила огромная диковинная птица, громко хлопавшая крыльями, распугивавшая зверей и причинявшая немало зла людям. Молодой охотник поразил ее копьем. Смертельно раненое чудище, из тела которого текла кровь и вываливались внутренности, пыталось улететь, но рухнуло наземь, что привело к образованию озера Уват, а выпавшая при этом кишка превратилась в извилистую речку Вертенис – левый приток Ишима. По другому варианту отважный богатырь выстрелом из лука поразил летящую при помощи волшебных лыж колдунью, местом захоронения которой стал «курган» – упомянутый выше останец. Согласно еще одной версии, волшебные лыжи принадлежали богатырю, павшему в единоборстве с соперником и захороненному в «кургане».

Еще одна легенда гласит, что озеро Уват, речка Вертенис и холм вблизи его устья сходным образом возникают после того, как богатырь Ир в схватке поверг могущественного Хозяина Округи, имя которого ассоциировалось с ветром из-за сверхъестественной способности гнуть и ломать деревья[81]. В другом варианте:

«*Жил когда-то здесь хозяин всех рек и ветров. Он всем повелевал. Когда он был зол, реки выходили из берегов, деревья к земле пригибались. Он жил и властвовал в этой местности. Но пришел храбрый Ир. И в сражении победил хозяина ветров. Куда отлетела его голова – образовалось озеро («Святое озеро» (= Астана-бурень. –* А.С.*)), куда упала изогнутая рука – там земля прогнулась и образовалась река (р. Вертенис). А из самого тела – холм… (останец – А.С.). Потому и местность здесь такая необычная*».

Приведенный легендарный цикл относится к наиболее архаичным, архетипически восходящим к мифам о первотворении[82]. Видимо, к этому же циклу надо отнести и мифологические рассказы о передвигающемся, бродячем

---

[80] А.Г. Селезнев и И.А. Селезнева, «Тюрмитякская астана (К изучению культа святых в сибирском исламе)», *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*, Новосибирск, 2008, 14, с. 367 – 370.

[81] Е.М. Данченко, «Карты Ремезова и фольклор», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Омск, ИД «Наука», 2010, с. 47 – 48.

[82] Н.К. Козлова, *Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты,* Омск, ИД «Наука», 2006, с. 130 – 131.



камне. Укажем для сравнения хотя бы на знаменитый Синь-камень Плещеева озера, согласно преданиям, имевший обыкновение расти и самостоятельно передвигаться по земле и по дну озера. Такие камни зачастую мыслятся в центре сакрализованного пространства, связаны с культом мертвых[83]. Так древнейшие мифологические мотивы органично вплелись в иеротопию мусульманского культового комплекса.

Связь времен и поколений. Элементы ландшафта способствуют и *сакрализации исторического времени*, олицетворенного в неразрывной связи с предшествующими поколениями людей. В таком контексте кажется не случайным, что кладбище и астана располагаются вблизи ряда археологических памятников разных эпох. Особенно заметно на фоне местного ландшафта городище Вертеник I (Тюрмитяки VII). Оно расположено в 1,8 км к северу от д. Тюрмитяки на упомянутом выше трапециевидном останце первой надпойменной террасы левого берега Ишима. Южный фас останца выходит непосредственно на озеро Астана-бурень. В 1970-е гг. на городище были произведены археологические раскопки. В юго-восточной части зафиксирована система укреплений из двух валов и рва. В состав находок, обнаруженных в жилом помещении или мастерской, входили фрагменты глиняной потчевашской посуды, куски шлака, железные ножи, бронзовые пронизки и перстень, стеклянные бусы и костяные наконечники стрел[84]. Местные жители данные памятники осмысливают в своеобразном культурно-историческом контексте: «Это могилы наших предков времён Чингис-ханова-Мамаева побоища», – заявляют они. Удивительно, но эту веру наивно поддерживают некоторые «ученые-востоковеды», вполне серьезно отождествляющие никем не исследованные археологические объекты вокруг астаны с курганами первых смотрителей и их потомков. Разумеется, никаких объективных подтверждений этим беспочвенным фантазиям не приводится[85].

То, что культовый комплекс был включен в реальный исторический, в том числе, и политико-исторический контекст свидетельствует уже упоминавшийся выше источник - *Хорографическая чертежная книга* С.У. Ремезова. Весьма важно, что тюрмитякская астана оказалась в атласе рядом с «курганами» и «кладбищем Она царя» (в другом картографическом труде С.У. Ремезова – *Чертежной книге Сибири* – это место отмечено как «*курган* Она-

---

[83] И.В. Дубов, «Культовые камни Ярославского Поволжья», *Новые источники по истории Древней Руси:* Учебное пособие, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1990, с. 101 – 103.

[84] Б.А. Коников, *Омское Прииртышье в раннем и развитом Средневековье*. Омск: ИД «Наука», 2007, с. 31, 46, рис. 50, 274.

[85] *А.К. Бустанов, «Суфийские легенды об исламизации Сибири», Тюркологический сборник, 2009 – 2010, Москва: Вост. лит., 2011, с. 54.*

царя»[86]). Как мы видели, астана действительно расположена на кладбище и в ее окрестностях действительно имеются археологические объекты («курганы», по терминологии Ремезова).

Таким образом, астана неожиданно оказалась включенной в контекст политической истории сибирских ханств. В сибирских летописях Он-царь (хан Онсом) описывается как один из правителей ишимского ханства. Так в *Истории Сибирской* С.У. Ремезова перечислены « <… имена самых первых верховных правителей басурманских: хан Онсом, кочуя по Ишиму, жив в устье Ишима реки, город <его> на Красном Яру Кызыл-Тура с тремя рядами укреплений; после хана Онсома – царь Иртышак <…> его завоевал Чингиз, царь Тюменский; после Иртышака – царь Саргачик был вплоть до Кучума, и того Кучум взял в плен»[87]. Хан Ансам (Онсом летописи Ремезова), сменивший на престоле Ишим-хана, глухо упоминается в сибирско-татарском дастане *Ильдан и Гольдан*[88]. Карта Ремезова не только документирует астану у д. Тюрмитяки как один из наиболее ранних из зафиксированных источниками памятников сибирских татар, но и связывает ее с перипетиями ранней загадочной политической истории Сибири[89].

Легитимация включенности в сферу священного. Везде и всюду легитимация притязаний элиты на связь с областью сакрального осуществляется либо созданием длинных генеалогий (иногда в виде цепи духовной преемственности), восходящих к святому (перво)предку; либо апелляцией к сакральным текстам, содержащим обоснования таких притязаний. В нашем случае налицо оба варианта.

Согласно полевым материалам, на тюрмитякской астане похоронен шейх Бигач-Ата. Он прибыл в Сибирь из Средней Азии для распространения среди местных язычников ислама. Прибывшим религиозным миссионерам приписывалась культурная функция: они научили местных жителей сеять хлеб, выращивать картофель и т.д. Кроме того, до 1990-х годов в деревне, чаще всего, у муллы, хранился и передавался из поколения в поколение деревянный жезл, который называют *сэцэра* (букв. «родословная», на такие жезлы действительно наматывали свитки с рукописными текстами) или *укляв* (скалка). Предмет представлял собой деревянный цилиндр с двумя ручками и

---

86 *Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г.*, СПб, 1882, л. 5.

87 С.У. Ремезов, *История Сибирская*, URL:\ http://www.remezovi.ru/biblio/history/ history_remezov_nov.htm, ст. 12.

88 З.А. Тычинских, *Служилые татары и их роль в формировании этнической общности сибирских татар (XVII – XIX вв.)*, Казань, 2010, с. 34 – 35.

89 Е.Ю. Коблова, «У истоков становления дорусской государственности в западносибирском регионе: отечественные исследователи о «царстве» на р. Ишим и его правителях», *Тюменский исторический сборник,* 2009, 12, с. 18 – 24.



был украшен орнаментом. Считалось, что жезл первоначально принадлежал Бигач-Ата и хранил на себе его дуновение. Наши информаторы вспоминали, что долгое время хранителем жезла и одновременно смотрительницей за астаной – *астана-караулце* была бабушка Айни. После ее смерти в 1964 году жезл перешел к мулле Вагапу Назырову. Когда он умер в середине 1990-х годов, в соответствии с решением родственников, жезл был положен в могилу муллы.

Упоминавшийся информаторами свиток *сэцэра*, видимо, представлял собой рукопись, содержащую обстоятельства исламизации Сибири и списки святых мест. Такие сочинения были широко распространены в сибирско-татарской среде. В этих источниках, кроме прочего, содержатся каталоги священных могил. Во всех рукописях такого рода есть сведения о Тюрмитякской астане. Так, согласно так называемой *Тобольской рукописи*, опубликованной в начале XX в. Н.Ф. Катановым[90], а затем прокомментированной в наше время[91]: «… в устье Ишина (Ишима – *А.С.*), в ауле Уллуг-Буран (Оллы-Бурень – *А.С.*) - астана Бигач-аты. Бигач-ата из потомства мавлави Джами. <…> Его спутники лежат возле озера с тремя камнями». В открытой нами в ходе экспедиции 2004 г. и переведенной профессором Ф.З. Яхиным *Карагайской рукописи*, содержится следующая информация: «На Устье-Ишин (Ишин-Тамак) – Бигач-Ата учитель, из потомков Мавлави Джами, со спутниками (женами) вместе, с надголовными (надгробными) камнями, лежат на берегу озера»[92]. Зафиксированная в том же году тюменскими исследователями «Грамота хранителя Юрумской Астаны» повествует, что: «… В местности Приишинья (Приишимья. – *Авт*.) Улуг Буран (Оллы-бурень. – *Авт*.) могила Бигач ата шейха газиза, он был из потомков Мавляна Джалялитдина»[93].

Но, пожалуй, наиболее важное открытие, связанное с тюрмитякским культовым комплексом, было сделано буквально в последние годы. Оказалось, что в самом ауле Оллы-бурень существовала собственная традиция создания сакральных текстов. Один из таких списков, по-видимому, вариант упомянутого нашими информаторами свитка сэцэрэ, был обнаружен в архиве Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Название списка -

---

[90] Н.Ф. Катанов, *О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея)*, Казань, Типо-литография Имп. Ун-та, 1904, с. 24 – 25.

[91] *А.К. Бустанов, «*Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша», *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума,* Омск, 2009, с. 214 – 222; *А.К. Бустанов, «Суфийские легенды об исламизации Сибири», Тюркологический сборник, 2009 – 2010, Москва: Вост. лит., 2011, с. 60 – 69.*

[92] А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич, *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального*, Москва: ИД «Марджани», 2009, с. 193 – 202, 205.

[93] Р.Х. Рахимов, *Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия*, Тюмень: Печатник, 2006, с. 14.

Аш-шаджарат ал-авлийа' мин билад Мавара'аннахр - Родословная святых из страны Мавара'аннахр. Переписчиком являлся местный мулла 'Абд ал-Гани сын Му'мина. По структуре текст похож на аналогичные документы сибирских татар. В традиционном каталоге святых могил, среди прочих, указан «В устье Ишима, в юрте Улуг-Бурян, - Бигач-Ата-шайх. Из потомков господина Джалал ад-дина. В ногах <у него> лежат три камня. Один камень всегда перемещался (букв. совершал прогулки)». Обратим внимание на практически дословное совпадение современных фольклорно-этнографических материалов с текстом приведенного письменного источника. Особенно это касается архетипически важного мотива бродячего камня.

Тюрмитякскому святилищу отводится особая роль в суфийской ритуальной практике. Источник излагает цепь духовной преемственности (*силсила*) «почтенного» Бигач-Ата, приуроченную именно к «юрту Турмадак»: «Еще в юрте Турмадак хазрату Бигач-Ата лучинку *(чирог)* зажгли мы, жалкий бедняк из Туркестанской земли *(вилайат),* Афтал-шайх. По священному разрешению *(рохсат)* моего брата муллы Джалал ад-дин-шайха из Досточтимой Бухары я пришел в Сибирскую землю *(вилайат),* пройдя много стоянок *(мэра-хэллер тай килиб).* В упомянутом юрте Турматак впервые лучинку *(чирог)* зажег покоящемуся хазрату Бигач-Ата я, Афтал-шайх. Еще сын Афтал-шайха – Муса-шайх лучинку *(чирог)* зажег. Его сын Булуб-Берди-шайх. Его сын Алуркуш-шайх. Его сын – Бари-Мухаммад-шайх <…>» и т.д.

В этом же источнике помещена подробная генеалогия, насчитывающая 17 поколений и недвусмысленно заявляющая свои права на «героическое» прошлое: «… в этих аулах Турматак и Таутамак были со времен царя Кучума наши предки…»[94]. Разумеется такие декларации нельзя воспринимать буквально и искусственно удревнять время составления текста, как это делает А.К. Бустанов, наивно принимающий на веру подлинность легендарной по своему характеру генеалогии. Исходя из очень высокой степени близости фиксируемых в наше время фольклорных мотивов, с одной стороны, и содержания письменного источника (например, об уже упомянутом сюжете «бродячего камня») – с другой, можно сделать вывод о том, что текст составлен относительно недавно, возможно двумя-тремя поколениями ранее даты рождения самых пожилых наших информаторов. В этой ситуации нарочито «длинная» родословная была призвана упрочить притязания формирующейся религиозной элиты на духовное наследие в рамках конкретного локального сакрального пространства. Той же цели служат упомянутые в качестве духовных учителей крупнейшие религиозные авторитеты: основатель ордена Маулавийа Джалал ад-дин Руми (1207–1273) и

[94] *А.К. Бустанов, «*Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша», *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума,* Омск, 2009, с. 200 – 214; *А.К. Бустанов, «Суфийские легенды об исламизации Сибири», Тюркологический сборник, 2009 – 2010, Москва: Вост. лит., 2011, с. 50 – 60.*



великий персидский поэт и философ-мистик Нур-эд-дин ʻАбд-р-Рахман Джами (1414 – 1492)[95]. Через приобщение к сфере сакрального происходило формирование новой духовной элиты и новых культурно-религиозных идентичностей.

Заключение

Подводя итоги, следует констатировать, что происходит формирование религиозной и национально-культурной специфики. Религиозная элита, включая смотрителей за священными могилами подчеркивает духовные и генетические связи с похороненными святыми, а некоторые из них выводят свою генеалогию даже от Пророка. Наблюдается рождение новых групп элит, представлений о культурной, этнической, религиозной идентичности. Подобные процессы имели место во второй половине 19 – начало 20 столетий, но были прерваны или заменены известными радикальными преобразованиями советской эпохи.

Оценивая методологическую значимость рассмотрения исламских святилищ тоболо-иртышских татар как иеротопий, следует констатировать перспективность принятого подхода. Парадоксально, но чрезвычайно архаичные мифологические мотивы эсхатологии, катастрофизма, превращения Хаоса в Космос ревитализируются в настоящую эпоху кризиса традиционных духовных ценностей, бурного всплеска иррациональных и мистических настроений. Эти мотивы без труда обнаруживаются в мифологии новых российских иеротопий: Аркаима, скифских памятников Укока, деревни Окунево Муромцевского района Омской области, Города Солнца в красноярской тайге и т.п.

И еще один важный вывод, о котором нельзя не сказать в заключение. Следует отметить чрезвычайную важность этнографического источника и этнографического метода изучения рассматриваемых культурных явлений. В условиях отсутствия надежных письменных свидетельств именно этнографический метод изучения конкретных, региональных проявлений мировых религий (особенно ислама!) способен предложить реальную перспективу дальнейших плодотворных исследований. Разумеется, подобные исследования должны быть в полном смысле слова комплексными и опираться на лучшие достижения исламоведения.

[95] О них см. подробно: А.Д. Кныш, *Мусульманский мистицизм: краткая история,* Москва, СПб: Диля, 2004, с. 178 – 187.

ЛИТЕРАТУРА

«The Atlas of Siberia by Semyon U. Remezov. Facsimile edition with an introduction by Leo Bagrow», *Imago Mundi*, Suppl. 1, S-Gravenhage, 1958.

ABDÜLKADIR, Inan, *Sibirya'da İslâmiyetin Yayılışı,* Türk Tarih Kurumu Yay., Ser. 7, Sa. 50, 1968, p. 331 – 338.

BUKHARAEV, Ravil, *Islam in Russia: the Four Seasons,* Richmond, Curzon Press, 2000.

BUSTANOV, Alfrid, «The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata», *Journal of Islamic Manuscripts*, 2011, 2, p. 70 – 99.

DENNY, Frederick M., "«God's Friends»: The Sanctity of Persons in Islam", *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, edited by Richard Kieckhefer and George G. Bond. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988, Pp. 69 – 97.

DEWEESE, Devin, *Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition,* Pennsylvania, University Press. 1994.

DUDOGNION, Stéphane A., ed. "En İslâm Siberian", *Cahiers du monde russe*, 2000, 41/2-3, p. 207 – 444.

DUDOIGNON, Stéphane A., "Islam in Siberia: Historical and Anthropological Aspects", *Asiatic Russia: Partnerships And Communities In Eurasia*, New Delhi, Shipra, 2009. Pp. 80 – 86.

FRANK, Allen, *The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir',* Bloomington, 1994.

GEORGI, Johan G., *Bemerkungen einer Reise in Russischen Reich in den Jahren 1773 und 1774,* St. Petersburg: Akademie der Bilden schafften, 1775, 2, S. 507 – 923.

LEWIS, Iona M., *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society*. London: HAAN Associates, 1998, p. 40 – 41.

LIFCHEZ, Raymond, «The Lodges of Istanbul», *The Dervish lodge: architecture, art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.

POLIAKOV, Sergey P., *Everyday Islam: religion and tradition in Rural Central Asia*, Armonk; London, M.E. Sharp, 1992.

PRIVRATSKY, Bruce G., *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Curzon Press, 2001.

RICHARDSON, John, *A Dictionary, Persian, Arabic, and English*, London: J.L. Cox, 1829.

ŞIMŞEKLER, Nuri, «The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century», *Journal of Rumi Studies*. 2007. N. 1, p. 143 – 158.

STEIN, Aurel, «A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913-16», *The Geographical Journal*, Sept. 1916, Vol. 48, N. 3, p. 192 – 229.



STEINGASS, Francis J., *A Comprehensive Persian-English Dictionary: including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature: Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English dictionary revised, enlarged, and entirely reconstructed*, London, Crosby Lockwod and Son, 1892.

ZARCONE, Thierry, «Les confréries soufies en Sibérie (xix[e] siècle et début du xx[e] siècle)», *Cahiers du monde russe*, 2000, 41/2-3, p. 279 – 287.

АБАШИН, С., *Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности,* СПб, Алетейя, 2007.

АБДУЛЛОЕВ, Д., «Пережитки зороастризма в среднеазиатском погребальном обряде», *Кунсткамера: Этнографические тетради,* 1996, 10, с. 69 – 80.

АВАКУМОВ, С.В., «Мотив инициации в сновидениях и психотерапевтическом процессе», *Журнал практической психологии и психоанализа,* 2003, N 4, URL:\ http://psychol.ras.ru/psypsa/.

АКИМУШКИН, А.Ф., «Суфийские братства: сложный узел проблем», Дж.С. Тримингэм, *Суфийские ордены в исламе,* Москва, София, ИД «Гелиос», 2002, с. 3-7.

АЛИШИНА, Х.Ч., *Ономастикон сибирских татар*, Тюмень: Университет, 1999, 1.

БАБАДЖАНОВ, Б., «Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-баба и Катта Лангар)», *Из истории суфизма: источники и социальная практика,* Ташкент, Фан, 1991, с. 89 – 98.

БАСИЛОВ, В.Н., *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.* Москва, Наука, 1992.

БЕЛИЧ, И.В., «Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера», *Вестник археологии, антропологии и этнографии,* 1997, N 1, с. 92-98.

БЕЛИЧ, И.В. «Культ «святых» и астана сибирских татар в истории Сибири», *Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири),* Тюмень, 1998, с. 36 – 39.

БЕЛИЧ, И.В., «О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея)», *Вестник археологии, антропологии и этнографии*, 2005, N 6, с. 153 – 172.

БЕЛИЧ, И.В. «О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея)», *Вестник археологии, антропологии и этнографии*, 2005, N 6, с. 153-171.

БЕЛИЧ, И.В. и БУСТАНОВ, А.К., «Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири», *Pax Islamica*, 2010, N 2 (5), с. 39 – 58.

БОЙС, М., *Зороастрийцы: верования и обычаи,* Москва, Наука, 1988.

БУЛАТОВ, А.О., «Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана», *Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*, Москва, Вост. лит., 2003, с. 103 – 116.

БУСТАНОВ, А.К., «Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша», *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума,* Омск, 2009, с. 195 – 230.

БУСТАНОВ, А.К., «Фамильная хроника сибирских сайидов: Шаджара Рисаласи (текст, перевод, комментарии)», *Ислам в современном мире*, 2009, N 1-2 (13-14).

БУСТАНОВ, А.К., «Суфийские легенды об исламизации Сибири», *Тюркологический сборник, 2009 – 2010,* Москва, Вост. лит., 2011, с. 33 – 78.

БУСТАНОВ, А.К. и БЕЛИЧ, И.В., «К наследию сибирских суфиев», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Омск, ИД «Наука», 2010, с. 211 - 216.

ВАЛЕЕВ, Ф.Т., «Родословные записи (шэжэрэ) сибирских татар как историко-этнографический источник», *Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири,* Омск, Университет, 1991, с. 98 – 104.

ВАЛЕЕВ, Ф.Т., *Сибирские татары: культура и быт*, Казань, Книжное издательство, 1992.

ВАЛЕЕВ, Ф.Т. и ТОМИЛОВ, Н.А., «Сибирские татары», *Тюркские народы Сибири,* Москва, Наука, 2006.

ВЕЛЬЯМИНОВ-ЗЕРНОВ, В.В., «Памятник с арабско-татарскою надписью в Башкирии», *Труды Восточного отделения Императорского археологического общества*, 1859, 4, с. 258 – 284.

ВЕЛЬЯМИНОВ-ЗЕРНОВ, В.В., *Исследование о Касимовских царях и царевичах*, Санкт-Петербург, Тип. Имп. Академии наук, 1863, 1.

ВЕЛЬЯМИНОВ-ЗЕРНОВ, В.В., *Исторические известия о киргиз-кайсаках и сношениях России с Среднею Азиею со времени кончины Абуль-Хайр хана (1748 – 1765 г.),* Уфа, Губ. типография, 1853, т. 1.

ВЛИЯНИЕ ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири), Тюмень, 1998.

«Во имя Аллаха, всемилостивого и всемогущего», URL:\http://www.ogoniok.com.

ГОМБОЕВ, Б.Ц., «Сновидения как путь обретения шаманского дара», *Шаманский дар: К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк.* Москва, Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2000, с. 175 – 186.

ГОРДЛЕВСКИЙ, В.А., «Ходжа Ахмед Ясеви», *Избр. соч.* Москва, 1962, 3, с. 361 – 368.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска», ф. 156, оп. 1, д. 2001, лл. 6, 111 об., 113 об., 109 об, 117 об., ф. 156, оп. 1, д. 772, л. 31.

ДАНЧЕНКО, Е.М., «К изучению Кызыл-Туры», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Новосибирск; Омск, ИД «Наука», 2008, с. 221 – 224.

ДАНЧЕНКО, Е.М., «Карты Ремезова и фольклор», *Интеграция археологических и этнографических исследований*, Омск, ИД «Наука», 2010, с. 45 – 49.

ДАРЖА, В., *Тайны мировоззрения тувинцев-номадов*, Кызыл, Тувинское книжное издательство, 2007.



ДЕМИДОВ, С.М., *Суфизм в Туркмении: (Эволюция и пережитки).* Ашхабад, Ылым, 1978.

Демидов, С.М., Туркменские овляды, Ашхабад, Илым, 1976.

ДОРН, Б., «Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря», *Труды Восточного отделения Императорского археологического общества,* 1864, 8, с. 245 – 317.

ДУБОВ, И.В., «Культовые камни Ярославского Поволжья», *Новые источники по истории Древней Руси:* Учебное пособие, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1990, с. 101 – 103.

ИСЛАМ в истории и культуре Тюменского края, Тюмень, ИПЦ «Экспресс», 2004.

ИСЛАМ на краю света. История ислама в Западной Сибири, 1, *Источники и историография*. Тюмень, Колесо, 2007.

ИСЛАМ, общество и культура, Омск, 1994.

ИСХАКОВ, Д.М., «Сеиды в Сибирском ханстве», *Сибирские татары. Материалы I-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири»*, Омск: Педагогический университет, 1998, с. 136.

ИСХАКОВ, Д.М. «Неисследованные аспекты истории Сибирского ханства конца XV – XVI веков», *VIII Сулеймановские чтения*. Тюмень, 2005, с. 83-86.

ИСХАКОВ, Д., «Ислам в позднезолотоордынских татарских ханствах», *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность*, Казань, 2006.

ИСХАКОВ, Д. *Введение в историю Сибирского ханства*. Казань: Ин-тут ист. АН РТ, 2006.

ИСХАКОВ, Д.М. и ИЗМАЙЛОВ, И.Л., *Этнополитическая история татар (III - середина XVI вв.)*, Казань, РИЦ «Школа», 2007.

ИСХАКОВА С.М. и ВАЛЕЕВ Ф.Т., «Таджикский компонент в народно-разговорном языке западно-сибирских татар», *Советская тюркология*, 1978, № 4, с. 31-39.

КАЛАНДАРОВ, Т.С., «Святилища Западного Памира», *Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН,* Москва, Ин-т этнолог. и антропол. РАН, 2002, с. 218 – 239.

КАЛАНДАРОВ, Т.С. и ТЕРЕХОВ, В.П., *Путешествие в страну рубиновых гор,* Москва, Наука, 2006.

КАРАБУЛАТОВА, И.С., «Специфика лечебной заговорной традиции сибирских татар юга Тюменской области в современных условиях», *VIII Сулеймановские чтения.* Тюмень, 2005, с. 86 – 88.

КАРМЫШЕВА, Б.Х., *Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана,* Москва, Наука, 1976.

КАТАНОВ, Н.Ф, *Восточная библиография,* Казань, Иман, 2004.

КАТАНОВ, Н.Ф., «Предания тобольских татар о прибытии в 1572 г. мухаммеданских проповедников в г. Искер», *Ежегодник Тобольского губернского музея*, 1897, 7, с. 51 – 61.

КАТАНОВ, Н.Ф., *О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея),* Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904.

КНЫШ, А.Д., *Мусульманский мистицизм: краткая история.* Москва, СПб, Диля, 2004.

КНЫШ, А.Д. «Культ святых и идейная борьба в исламе», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*. Москва, 1992, с. 34 – 51.

КОБЛОВА, Е.Ю., «У истоков становления дорусской государственности в западносибирском регионе: отечественные исследователи о «царстве» на р. Ишим и его правителях», *Тюменский исторический сборник,* 2009, 12, с. 18 – 24.

КОЗЛОВА, Н.К., *Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты,* Омск, ИД «Наука», 2006.

КОНИКОВ, Б.А., *Омское Прииртышье в раннем и развитом Средневековье.* Омск: ИД «Наука», 2007.

КОРУСЕНКО, М.А., *Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII – XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания*, Новосибирск, Наука, 2003.

КОРУСЕНКО, С.Н. и КУЛЕШОВА, Н.В., *Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар*, Новосибирск: Наука, 1999.

ЛЕВИ-БРЮЛЬ, Л., *Первобытный менталитет,* СПб, Европейский Дом, 2002.

ЛИДОВ, А., *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Москва, 2009.

МАСОН, М.Е., «Катта Лянгар в области средневекового Кеша», *Труды Ташкентского государственного университета,* 295, *Археология Средней Азии*, 7, 1966, с. 66 – 105.

МЕЙТАРЧИЯН, М.Б., *Погребальные обряды зороастрийцев*, Москва, Санкт-Петербург, Ин-т востоковедения РАН, Летний сад, 2001.

МИКОВ, Любомир, *Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век).* София: Академично издателство "Марин Дринов", София, 2007.

МИЛЛЕР, Б.В. *Персидско-русский словарь,* Москва, Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953.

МУСТАФИНА, Р.М., *Представления, культы, обряды у казахов в контексте бытового ислама в Южном Казахстане,* Алма-Ата, Университет, 1992.

ОВЧИННИКОВА, Б.Б., «Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая», *Тюркологический сборник 2003 – 2004: Тюркские народы в древности и средневековье,* Москва, Вост. лит., 2005, с. 152 – 165.

ПАРФЕНТЬЕВ, С.А., «Инициация – сновидение — психотерапия: взаимосвязь понятий и процессов», *Гендерные ценности и самоактуализация личности и малых групп в XXI веке,* Москва, Кострома, 2004, 1, с. 186 – 189.

ПОПОВ, А.А., *Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты),* Новосибирск, Наука, 2006.

ПУТИЛОВ, Б.Н., *Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика,* Москва, Восточная литература, 1997.



РАДЛОВ, В.В., *Образцы народной литературы тюркских племен. 4. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар*, Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии наук, 1872.

РАПОПОРТ, Ю.А., Из истории рели*гии древнего Хорезма (оссуарии).* Москва, Наука, 1971.

РАХИМОВ, Р.Р., «Центральная Азия: мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность», *Этнокультурное взаимодействие в Евразии,* Москва, Наука, 2006, 1.

РАХИМОВ, Р.Х., «Грамота хранителя Юрумской Астаны (Новый источник об исламизации Сибири)», *Земля Тюменская. Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея,*18, Тюмень, Университет, 2005, с. 178 – 191.

Рахимов Р.Х., *Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия*. Тюмень, Печатник, 2006.

РЕЗВАН, Е.А. *Коран и его мир*, СПб., Петербургское Востоковедение, 2001.

РЕМЕЗОВ, С.У., *История Сибирская*, URL:\ http://www.remezovi.ru/biblio/history/ history_remezov_nov.htm.

РОЗЕНФЕЛЬД, А.З., «Название "Лянгар" в топонимике Таджикистана», *Известия Всесоюзного географического общества*, 1940, 72/6, с. 861 – 864.

РЫЧКОВ, П.И., *Топография Оренбургской губернии*, Уфа, Китап, 1999.

РЫЧКОВ, П., *Топография Оренбургская, то есть основательное описание Оренбургской губернии,* Санкт-Петербург, Имп. Академия наук, 1762, ч. 1, 2-е изд.

САЙФУЛЛИНА, Г., *Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар*, Казань, Иман, 2005.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г., «Об одном успешном международном проекте Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (к выходу в свет книжки En İslâm siberian. Paris: Edition de l'EHESS, 2000. -Pp. 207-444. (Cahiers du monde russe, 41/2-3)», *История и культура Сибири,* Омск, 2001, с. 120-128.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г. и СЕЛЕЗНЕВА, И.А., «Религиозный синкретизм, народный ислам, региональные культы (теоретические заметки)», *Народная культура: личность, творчество, досуг*, Омск, 2003, с. 80 – 82.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г. и СЕЛЕЗНЕВА, И.А., *Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма,* Новосибирск, Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2004.

СЕЛЕЗНЁВ, А.Г., СЕЛЕЗНЁВА, И.А., «Священные манускрипты: к изучению культа святых в сибирском исламе», *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2006 г.*,12, 2, Новосибирск: 2006, с. 165 – 171.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г. и СЕЛЕЗНЕВА, И.А., «Тюрмитякская астана (К изучению культа святых в сибирском исламе)», *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*, Новосибирск, 2008, 14, с. 367 – 370.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г., СЕЛЕЗНЕВА, И.А., «Концепт а*стана* и культ святых в исламе», *Тюркологический сборник 2007-2008*. Москва, Вост. лит., 2009, с. 338 – 359.

СЕЛЕЗНЕВ, А.Г., СЕЛЕЗНЕВА, И.А., БЕЛИЧ, И.В., *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального*, Москва: ИД «Марджани», 2009.

СИБИРЬ XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера, Новосибирск, Сибирский хронограф, 1996.

СМОЛЯК, А.В., *Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура),* Москва, Наука, 1991.

СНЕСАРЕВ, Г.П., *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма,* Москва, Наука, 1969.

СНЕСАРЕВ, Г.П., *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии,* Москва, Наука, 1983.

СЫЗРАНОВ, А.В., «Культ мусульманских святых в Астраханском крае», *Этнографическое обозрение,* 2006, № 2, с. 127-143.

СЫЗРАНОВ, А.В., *Святые места мусульман Астраханского края*, Астрахань, ИД «Астраханский университет», 2006.

ТАЙЛОР, Э.Б., *Первобытная культура*, Москва, Политиздат, 1989.

ТИШКИН, А.А. и ДАШКОВСКИЙ, П.К., *Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи.* Барнаул, Издательство Алтайского университета, 2003.

ТОПОГРАФИЯ Оренбургской губернии. Сочинение П.И. Рычкова 1762 г. Оренбург, 1872.

ТРИМИНГЭМ, Дж.С., *Суфийские ордены в исламе,* Москва, София, ИД «Гелиос», 2002.

ТЫЧИНСКИХ, З.А., *Служилые татары и их роль в формировании этнической общности сибирских татар (XVII – XIX вв.)*, Казань, 2010.

ТЮРКСКИЕ народы в древности и средневековье, Москва, Вост. лит., 2005.

ФАЙЗРАХМАНОВ, Г.Л., *История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX века)*, Казань, Фэн, 2002.

ФИЕЛЬСТРУП, Ф.А., *Из обрядовой жизни киргизов начала XX века*, Москва, Наука, 2002.

ФРЭЗЕР, Д.Д., *Золотая ветвь: исследование магии и религии,* Москва, ТЕРРА-Книжный мир, 2001, 1.

ФУНК, Д.А., *Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов.* Москва, Наука, 2005.

ХИСМАТУЛЛИН, А.А. и КРЮКОВА, В.Ю., *Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме,* Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 1997.

ХОРОГРАФИЧЕСКАЯ чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова, 1, *Факсимиле*, Тобольск, Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2011.



ХОРОГРАФИЧЕСКАЯ чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова, 2, *Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи*, Тобольск, Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2011.

ЧВЫРЬ, Л.А., *Обряды и верования уйгуров в XIX – XX вв.* Москва, Восточная литература, 2006.

ЧЕРТЕЖНАЯ книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г., СПб, 1882.

ЭЛИАДЕ, М., *Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, Ладомир, 1999.

ЭЛИАДЕ, М., *Шаманизм: архаические техники экстаза,* Киев: София, 1998.

ЯРЗУТКИНА, А.А., «Что такое «татарская пасха»? (К вопросу о поиске корней обряда цым (цын) у тобольских и курдакско-саргатских татар)», *Сибирская деревня,* Омск, 2004, 2, с. 87-91.

ЯХИН, Ф.З., «Отражение истории древнего Тобольска в «Генеалогическом древе саидов Сибирского ханства»», *VIII Сулеймановские чтения*, Тюмень, 2005, с. 191 – 197.



Müslüman Batı Sibirya'nın Etno-dinî Kimliğinin Teşekkülünde Evliyalar Kültü

Alexander G. Seleznev
Irina A. Selezneva

ÖZET

Çalışma yakın zamanda kırsal alandaki evliyalar kültüne, kutsal mekânlar ve kuttören alanına ilişkin problemlerle bağlantılı Sibirya İslâm'ıyla ilgili yapılan araştırmalar temeline dayanmaktadır. Kaynakların büyük bir kısmı Sibirya Tatarlarının Tobol-İrtış grubu arasından toplanmıştır. Bu grup, Rusya Federasyonun Om vilayetinin kuzeyi ve Tyumen vilayetinin güneyindeki köylerde topluca yaşamaktadır.

Sibirya'nın İslâmlaşmasına Kuzey Avrasya topraklarında İslâm'ın yayılması çerçevesinde bakmak gereklidir. Böyle bir durum İslâm'ın yerel şeklinin oluşmasında genel çerçeveyi çizmeye imkân vermektedir. İslâm'ın evliyalar kültü, kutsal yerleri ziyaret etme, sufizmin ve diğer tarikatların kutsal eşyalarına benzer şeyleri Sibirya Müslümanlarının geleneksel dünya görüşünü Avrasya'da İslâm'ın bölgesel türünün gelişmesi çerçevesinde



ele almaya imkân sağlamaktadır. Sibirya İslâm'ında evliyalar kültünde Astana Enstitüsü sosyal-dini kurumun kilit öğesidir. Astana terimi fars kökenlidir. Akraba terimler Kazakistan'ın, Orta Asya'nın, Ural boyu Müslüman toplumlarında yaygın bir şekilde ve İslâm'daki evliyalar kültü ile ilgili tüm yerlerde rastlanmaktadır. En çok benzerlik Pamir'deki yerli İsmailî gruplarının arasında yer almaktadır.

Astana, İslâm evliyalarının ve kutsal şeylerin ziyaret için defnedildiği yerdir. Sibirya'nın sosyo-dini enstitüsü yani kurumu sayılan Astana'yı kıyaslayıcı-tarihî açıdan araştırılması ve onun teşekkül mekanizması bize İslâm âleminin diğer bölgelerindeki sufi cemaati ile tarikatlarındaki süreçle benzerlik taşımakta olduğu kanaatini vermektedir. Bizim devrimizde Astana kurumunun rolü artmaktadır. Aziz ecdadı keşfetme ve onlar için anıt inşaat etme, Tobol-İrtiş Tatar yerleşim birimlerindeki tüm sakinler için çok önemli faaliyet sahasıdır. Astana'ya ilişkin toplu ziyaretler, dualar ve bağışlar büyük önem kazanmıştır. Kökeni Astana'da defnedilmişlere dayanan dinî seçkin zümrenin itibar ve saygınlıkları artar. Sibirya ormanlarının en ücra köşesindeki köy evlerinde muhafaza edilmiş Arapça el yazması ve matbu kitap ve tomarların oluşturduğu kütüphane büyük bir dikkat uyandırmaktadır. Günümüzde yerli sakinlerden hemen hemen hiç kimse bu kitapları okuyamaz, ama onlar anıt kült kuttören niteliğinde aktif bir biçimde kullanılmaktadır. Kitapların içeriğini anlayamama ve okuyamama onların kutsallık derecesinin yüksekliğini göstermektedir. Kitaplar Müslümanları ecdatlarının geleneğiyle birleştirmektedir. Bu tür anıtlar İslâm topluluğuyla bütünleşmede asıl gösterge olarak görülmektedir, bazı durumlarda İslâm'ın yeniden doğuşunun sembolü şeklinde de telakki edilmektedir.

Bununla birlikte dinî fenomen açısından, Tobol-İrtiş Tatarlarının İslâmi mabetleri başlı başına yapısal ve anlamsal olarak bir bütün teşkil etmektedir ki bizim nazarımızda onu tahlil etmek için antropoloji ilminin ve nispeten yeni akımın –hierotopianın metodolojik ilkeleri uygulanabilir. Hierotopia, yarım-yamalak bilginin, dünyevi şeylerin gizli, öteki dünyaya, külte dönüşmesini yaratıcılık kabiliyetinin kendine özgü türü şeklinde algılamadır. Sibirya Müslümanlarının en önemli mabetlerinden – Tyurmityak astanası örneğinde hierotopianın kuttören sahasının işlemi, yerel dünyayı yaratma, devir ile neslin bağlantısı, kutsal muhite dâhil olmasının yasallaşması gibi öğeleri tahlil edilmektedir.

Kuttören alanı işlemi veya mekânın kuttörenleşmesi etrafı olağanüstü, manzarası güzel yerde, kesif çam ormanında, güzel manzaralı gölün kıyısında yerleşmiş mabetle kendini göstermiştir. Yerel gizemli dünyayı yaratma etrafındaki olağanüstü nesnelerin çıkış kökenini anlatan efsane ve menkıbelerde kendini göstermektedir. Devir ile nesil bağlantısının işlevi Astana'nın yanındaki çeşitli devirlere ait bir takım arkeolojik anıtlarla ve

onların Sibirya'nın erken tarihinin gerçek siyasi ve tarihi içeriğine dâhil olmasıyla kendisini göstermektedir. Mukaddes muhite dâhil olmanın yasallaşma işlevi yerli seçkin zümrenin, Astana'da defnedilmiş azizlerin soylarıyla şecerelerini irtibatlandırma isteklerinden görülmektedir.

Günümüzde dinî ve millî-kültürel özelliklerin teşekkülü cereyan etmektedir. Dinî seçkin zümrenin, mezar bekçisi dâhil, kutsal mabette defedilenlerle ruhani ve soy olarak bağlantılı oldukları vurgulanmaktadır, hatta bazıları kendilerinin soy kütüğünü Peygamber (s.a.v)'e kadar dayandırmaktadır. Böylelikle kültürel, etnik ve dinî olarak özdeşlik sergileyen yeni seçkin zümrenin ortaya çıkışı gözlenmektedir. Bu tür süreçler 19. asrın ikinci yarısında ve 20. asrın başında yer almıştır. Ama bunlar Sovyet döneminin radikal dönüşümleriyle yarıda kalmış veya değiştirilmiştir.



The Cult of the Saints as a Factor of Formation the Ethno-religious Identity of Western Siberian Muslims

Alexander G. Seleznev
Irina A. Selezneva

ABSTRACT

The paper is based on the materials of recent field research into the problems of the cult of saints, sacred places and the ritual sphere connected with them within Siberian Islam. The main part of the materials was collected among the Tobol-Irtysh group of Siberian Tatars. This group is compactly spread in rural settlements in the north of Omsk region as well as in the Tyumen region of the Russian Federation.

The Islamization of Siberia must be considered in the general context of Islamic distribution within the territory of Northern Eurasia. These facts allow one to assume common features in the formation of the local Islamic phenomenon in all these regions. The manifestations of such elements of Islam as "the cult of Saints", pilgrimage to sacred places, Sufi

relicts and others allow one to consider the traditional outlook of Siberian Moslems in the common context of the development of the regional forms of Islam on Eurasia.

The key component of cult of the Saints in Siberian Islam is socio-religious institution *astana*. The term astana is Persian on the origin. Related terms are widespread among Islamic communities of Kazakhstan, Central Asia, Near-Ural region and everywhere they are connected with the cult of the Saints in Islam. The most perfect analogies take place on Pamir, among local Ismailia groups.

Astana are the burial places of Islamic Saints and shrines for the pilgrimage. The comparative historical analyses of the Siberian socio-religious institution *astana* allows one to assume, that the mechanism of its formation was similar to the same processes within the Sufi communities and orders in the other parts of Islamic world.

In modern time the role of astana institute has increased. The "discovering" of saint ancestor and construction a monument for him/her (if possible) became very important busyness for inhabitants of almost all settlements of Tobol-Irtysh Tatars. The great importance, value and scope have gained collective pilgrimage, prayers and the sacrifices connected with astana. The authority and a role of representatives of the religious elite connecting the origin by relationship with the buried Saints have increased very much recently.

Strong impression has caused libraries of Arabian-font hand-written and printing Tatar books and rolls stored in rural houses among a deep Siberian taiga. Now almost nobody can read these books, but they are used as sacral votive artefacts. The impossibility to read and understand the sense of books defines their high level of holiness. The books connect Moslems with traditions of ancestors. These artefacts are considered as the major indicator of an association with Islamic community, partially as a symbol of revival of Islam.

At the same time from the point of view of religious phenomenology, Islamic sacred places of Tobol-Irtysh Tatars represent a structural-semantic complex which can be analyzed by applying of the methodological principles rather new direction of anthropological and culturological studies "hierotopia". The concept of hierotopia means the processes transformation of the ordinary, profaned space into the sacred one considered as a special type of creativity. Such components of hierotopia as formation of sacred space, creation of the local world, relationship of the times and generations, legitimating of inclusion in the holy sphere are discussed on an example of so called Tyurmityaki astana, one of the brightest sacred places of the Siberian Muslims.



Formation of sacred space or sacralization of a place was expressed in the arrangement of the holy object in extremely beautiful landscape surrounding, in the deep pine forest, on the bank of the picturesque lake. Creation of the local world is expressed in a cycle of the legends explaining an origin of surrounding landscape objects. The function of relationship of the times and generations is expressed in the presence of the some archaeological relics of the different epochs near astana and its involving in a real political and historical context of the early history of Siberia. The function of legitimating of inclusion in the holy sphere consists in a pretension of local elite on genealogical connection with the Saint person buried on astana.

New religious and cultural identity is created now distinctly. Religious elite, including tomb inspectors underline spiritual and a genetic relationship with buried saints persons, and some of them deduce the genealogy even from the Prophet. The birth of the new elite groups forming representations about cultural, ethnic, religious identity is observed. Similar processes took place in second half 19th – the beginning 20th centuries, but have been interrupted or superseded by known radical transformations of the Soviet epoch.



The Historical Importance of Kazan Tatar Turks to the Late Ottoman Empire and the Ideas of Celal Nuri

Assist. Prof. Dr. York Norman

Eastern European and
Middle Eastern History at Buffalo State College, USA

ABSTRACT

Celal Nuri [İleri] (1882-1936), one of the most active Turkish political thinkers of the first half of the twentieth century, wrote extensively about Kazan Tatar Turks in three works he composed in 1912 and 1913. These included: *Şimal Hatıraları* (northern memoirs), *Tarih-i Tedenniyat-i Osmaniye ve Mukadderat-i Tarihiye* (the history of Ottoman decline and the fate of history), and and *İttihad-i Islam: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali* (the unity of Islam: Islam's past, present and future). He was deeply affected by the Ottoman Empire's recent loss of almost all of its remaining European territories in the Balkan Wars, and, like many of his contemporaries, concluded that his country would have to learn from the experiences of other Turkic peoples in order to survive. In this sense, he gradually gravitated away from a pan-Ottoman multi-confessionalist vision of empire towards one that was much more

Pan-Turanian. As a result, he, like many of his Young Turk contemporaries, increasingly looked to the Central Asian Turks as an inspiration for national rejuvenation.

Beforehand, the Ottomans followed a failed Balkan strategy of trying to accommodate non-Turkish minorities. This was most obvious when, in the course of the fifteenth and sixteenth centuries they granted privileges to Greek merchants as a distinct community (*millet*), since they eventually used these rights in the nineteenth and twentieth centuries to build up lively urban communities whose social, literary and educational advances transformed into separatist nationalist movements. The Ottoman Turks, in contrast, refused to engage in such a cosmopolitan lifestyle, disdaining commerce, education and greater public social activity, thus putting their own future as a Turkish nation at risk.

Celal Nuri posited that the Ottomans could learn much in this regard from the Kazan Tatar Turks. In his opinion, the Kazan Tatar Turks were far more advanced culturally, economically and politically than the Ottoman Turks. Kazan Tatar Turkic women, for example, were much more apt to cultivate themselves socially, learning to read and write, frequenting public places and theaters, and adapting modern dress helped them raise culturally aware families. Celal Nuri maintained that such social activity did not endanger these women's honor. The Kazan Tatar Turks were extremely active as merchants, selling their wares not only along the banks of their homeland on the Volga. He was so impressed by this activity when he visited Kazan that he called it "a second America." Kazan Tatar Turkic entrepreneurs were also throughout all of Russia, particularly in the greater metropolitan cities of Moscow and St. Petersburg. Many Kazan Tatar Turks would migrate to the cities, and send remittances back home. While some of these earnings undoubtedly went to support their families, a considerable portion was also spent on establishing new schools, and religious institutions to keep Kazan Tatar Turkic cultural identity alive. These schools and places of worship were led by outstanding nationalist-minded authorities, such as Şihabettin Mercani (1808-1889), and Damla Alimcan El-Barudi (1857-1921). Both Mercani and El-Barudi were also renowned religious authorities, trained in the best medreses of Bukhara. The Russians, concerned about the vibrancy of this Turkic culture, tried to hinder these developments. They refused to spend "even one kopek" for the Kazan Tatar Turks education. And they sent agents to harass the Kazan Tatar Turkic religious and educational authorities. They succeeded by 1907 in exiling El-Barudi to the Ottoman Empire. He would be followed by other Kazan Tatar Turkic intellectuals like Yusuf Akçura and Halim Sabit [Şibay] (1883-1946), both of whom played prominent roles in the Young Turk government. Yet, Russian efforts at suppressing the Kazan Tatar Turkic people, only



strengthened their national cause, leading Celal Nuri to conclude that they would eventually overthrow the Czarist regime.

The Ottoman Turks would have to emulate the Kazan Tatar Turks in order to survive, according to Celal Nuri. He hinted that the new Young Turk government would do best to implement a series of commercial, social and educational reforms that would transform the Turkish people of Anatolia in a similar way to their Turkic cousins on the Volga. This would likely mean a shift away from immediate military goals, such as the re-conquering of Greece and the other Balkan nations, since this would drain valuable governmental resources. But without embracing these social reforms, the Ottomans were likely to collapse much the like the Romanovs were, waging a losing struggle against separatist nations without grasping what the separatists drew their cultural strength from. He despaired that that the Ottoman Turks might only learn if they became an oppressed people like the Kazan Tatar Turks. The threat of national extinction was imminent on the verge of the First World War, and Celal Nuri did his best to make his countrymen aware of the danger.

Celal Nuri [İleri] (1882-1936), one of the most prolific political writers of the Young Turk and early Republican periods of Turkish history, looked in detail at how the Kazan Tatar Turks were related to his own people.[1] The works where he described them, *Şimal Hatıraları* (northern memoirs),[2] *Tarih-i Tedenniyat-i Osmaniye ve Mukadderat-i Tarihiye* (the history of Ottoman decline and the fate of history),[3] and *İttihad-i Islam: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali* (the unity of Islam: Islam's past, present and future),[4] were

1 A number of scholars have recently written on Celal Nuri's political thought. These include, for example: Cemal Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia* (New York: Columbia University Press, 2007), 99-104; Mehmet Çog, "Celal Nuri'de İslâm Birliği Arayışı" *İhliyat Fakültesi Dergisi 14:1* (2009): 99-104; Yusuf Doğan, Celal Nuri İleri'nin Dini ve Içtimai Hayata Bakışı (unpublished M.A. thesis, Ankara Universitesi, 2003); Recep Duymaz, "Celal Nuri İleri," *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 242-245; Mürsel Gürses, "Meşrutiyet Dönemi Gezi Kitaplarında Otooryantalist ve Oksidentalist Şöylemler" Turkish Studies, 7/1 2012: 1269-1303; Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murat und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), 88-195; Necmi Uyanık, "Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı*", Selçük Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15 (2004), 227-274.

2 Celal Nuri; trans. İbrahim Demirci, *Şimal Hatıraları* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997). The original Ottoman Turkish version was published in 1912.

3 Celal Nuri İleri; Mahir Aydin, translator, *Uygarlık Catışmasında Türkiye* (İstanbul: Ulus Yayınları, 2004). This book is a translation of the original *Tarih-i Tedenniyat-i Osmaniye ve Mukadderat-i Tarihiye* (İstanbul, 1331).

4 Celal Nuri, *İttihad-i İslâm: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali* (İstanbul, 1331).

written in 1912 and 1913, the years in which the Ottoman Empire irrevocably lost almost all of its remaining Balkan territories. The psychological impact of that tragedy clearly led Celal Nuri and many of his compatriots to conclude that they should draw closer to the rest of the Turkic world. In this sense, Celal Nuri's embrace of Pan-Turanism was emblematic of the Young Turk elite's shift away from loyalty to a pan-Ottoman multi-ethnic empire. He became convinced that his empire was in a profound state of decay that only a new generation of reinvigorated nationalist reformers could save through a radical social and political transformation. The Kazan Tatar Turks, who had recently modernized themselves in spite of centuries of Russian repression since Ivan the Terrible's overthrow of the Kazan Khanate in 1552, were models in this regard.

Celal Nuri first stressed the dynamic nature of Kazan Tatar Turkic society.[5] Situated on the Volga River, roughly 450 miles east of Moscow, the Kazan Tatar Turks had a geographic location ideal for future growth. "Wider and longer than the Danube… and more sacred than the Nile," this river was brimming with ships and markets:

Praise be to God that many of the merchants are Muslims. The signs above are in Turkish. It is as if I am in my country…Daily life is full of trade and industry, and the place attracts people from the surrounding cities. What a strange Babylon! Here it is possible to run into all sorts of people from Central Asia. During market times it resembles an ethnographical museum. While this is still Europe geographically, in reality it is the threshold to Asia.[6]

The fact this area was fertile but not densely populated led Celal Nuri to conclude "in the future it will house the greatest civilization," a virtual "second America."[7]

The reason why Celal Nuri used the term "America" to describe the region was to highlight the modernization the name implies. First and foremost this dealt with women.[8] In his opinion, Kazan Tatar Turkic women

---

5 Scholars have long noted the rapid educational and economic development among the Kazan Tatar Turks in the late nineteenth and early twentieth centuries. İsmail Türkoğlu, "Tataristan," *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 163-167.

6 Celal Nuri, *Şimal*, 66.

7 Celal Nuri, *Şimal*, 66.

8 Celal Nuri focused on women's issues most famously in his work, *Kadınlarımız* (İstanbul, 1331). Here he talked about the need to reform marriage, divorce and veiling practices. Discussion of women's issues was very lively in 1912-1913 among elites, including Musa Kazım, Muhammad Abduş, and Mustafa Sabri. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 388, 390. They built on earlier discussi-



were far in advance of their Anatolian counterparts. As one might expect, many Kazan Tatar Turkic women knew how to read and write, a sign that the education of this people was at a highly advanced stage. Inspired by this knowledge, women began to run their households "in the European-style."[9] Celal Nuri was also surprised at the social liberties that the women took. Women regularly frequented "public places, theaters, and gardens" and were often unveiled.[10] This did not mean, however, that they lost their morality, as many conservatives no doubt feared: "Kazan Tatar Turkic women [remain] chaste and honorable."[11]

Such tendencies went beyond the social elite. Celal Nuri noted that there were Kazan Tatar Turkic women factory workers, which indicates that industrialization too was having a noticeable effect on changing social patterns in Kazan.[12]

Men of modest means too participated in such trade:

The Kazan Tatar Turks are often waiters and servants in the big cities, the most famous hotels, and the buffets of the large railway stations. One cannot really distinguish these people from Europeans and Americans as they have similar clothes and are shaved.[13]

Migration likely had a profound effect on forming a Kazan Tatar Turkic national identity. Many would go to major Russian cities, and, would funnel much of their income and spare time working with communal institutions. Many of these institutions would have their own presses and literary clubs, dedicated to the spread and development of Kazan Tatar Turkic culture. In time, this would lead to a cultural nationalist movement.[14]

This led the Kazan Tatar Turks to develop trade and education in tandem with each other:

[The Kazan Tatar Turks are] indefatigable, wise, able, progressive and practical. Although formerly there were no schools and intellectual life on the banks of the Volga, now the Kazan Tatar Turks have a written language,

---

ons on women's issues in the Ottoman Turkish press by Ahmet Mithat and earlier intellectuals. S. Emrah Arlıhan, "Giriş," Ahmet Mithat Efendi, *Felsefe-i Zenan* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008), 5-6.

9 Celal Nuri, *Şimal*, 12.

10 Celal Nuri, *Şimal*, 12.

11 Celal Nuri, *Şimal*, 11.

12 Celal Nuri, *Şimal*, 18.

13 Celal Nuri, *Şimal*, 12.

14 Gökgöz, 13-14; Türkoğlu, 163.

literature, and press culture… These northern Turks have invested all their energy in profit, trade and crafts, since they do not have their own sovereignty.[15]

These efforts were made entirely on private initiative, since the Russian "government does not give even one kopek to improve Muslim education."[16] Similarly, the Kazan Tatar Turks maintained "their own medreses and mosques, and paid their own salaries for their employees out of the purse of patriotism."[17] Celal Nuri credited Şihabettin Mercani (1808-1889), a renowned Kazan Tatar Turkic poet and intellectual, trained in the most famous medreses of Samarkand and Bukhara, with beginning these efforts from 1849 until his death.[18]

Religious offices and institutions were of critical importance to Kazan Tatar Turkic national development: "The majority of their imams are capable people. They do not simply collect alms on behalf of the dead as compensation for their neglect as they do here, but rather they act as the head of the Muslim community."[19] They help cement bonds of ethnic and religious unity, and even reinforced a sense of moral superiority: "Unlike the Russians, they are not addicted to alcohol, vodka, prostitution, and foolish squandering."[20]

The Russians, aware of the imams' importance, tried to undermine their offices:

The Russians allegedly planted the seed of enmity among these imams by using secret agents against them. They especially targeted "Damla" Alimcan el-Barudi. El-Barudi is a prominent Muslim theologian in Russia, who went into exile to avoid this persecution. The imams deliver sermons on relevant topics in the Kazan Tatar Turkic language from their pulpits in the mosques after Friday prayers. They do not acknowledge the title of the illustrious caliphate but instead say a prayer for our Sultan.

Needless to say, El-Barudi's self-imposed exile to the Ottoman Empire in 1907 was not an isolated incident. El-Barudi was, in fact, a close associate of Yusuf Akçura, also of Kazan Tatar Turkic origin, who likewise fled to Istanbul in 1908 after writing numerous political articles and campaigning for

15 Celal Nuri, *Şimal*, 5-6.

16 Celal Nuri, *Şimal*, 6.

17 Celal Nuri, *Şimal*, 6.

18 Celal Nuri, *Şimal*, 5-6: Ahmet Kanlıdere, "Mercani," *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 29 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 169-172.

19 Celal Nuri, *Şimal*, 7-8.

20 Celal Nuri, *Şimal*, 11.



election as a Muslim Turkish delegate to the Russian Duma.[21] Halim Sabit [Şibay] (1883-1946), another leading Young Turk intellectual, came from a similar background.[22]

This is emblematic of a greater national struggle between Kazan Tatars and Russians that Celal Nuri characterized:

Russia took over the Kazan several centuries ago. When they took over they forced the population to convert or they slaughtered them. Naturally, the Kazan Tatar Turks left town and took refuge in the forests and deserts. The town remained Russian for centuries, but recently the Kazan Tatar Turks took over several urban districts through their practical minds, commerce and endeavors. They now make up 40% of the population. This trend continues, as Kazan Tatar Turks have taken over more and more property from the Russians through their industriousness.[23]

The Kazan Tatar Turks, he predicted, could first unify the other Turkic peoples of the area, such as the Çerimiş, Çuvaş, Ostyak, and Murued, before initiating a movement to liberate Bukhara, Khiva, and the whole of Russian and Chinese Turkistan.[24]

Ironically, Russian technological, economic and industrial developments, such as the building of "railroads, highways, and banks" would simply further the Kazan's efforts to unite the Turkic peoples: "they will enter Central Asia like quicksilver…"[25] As a result, he predicted, the Tatars would rise at the expense of Russia much like the Greeks were doing with the Ottoman Empire.[26] Like the Tatars, Celal Nuri contended, the Greeks really rose as a nation when "they became engaged in commerce," organized their communities around their long-distance trade merchant communities and their churches. That then gave them the power to form nationalist committees,

---

21 Nadir Devlet, "Alimcan Barudi," *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 463-464.

22 Mustafa Gökçek, "A Kazan Tatar's Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay," (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2008); Necmi Uyanık, "Sarıklı Bir Türkçü Olarak Halim Sabit (Şibay) Ve Türk Millliyetçiliğindeki Yeri (1883-1946)," *Selçük Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5 (1999): 89-111.

23 Celal Nuri, *Şimal*, 10-11.

24 Celal Nuri, *Şimal*, 66; Celal Nuri, *İttihad-i İslâm*, 108.

25 Celal Nuri, *İttihad-i İslâm*, 106.

26 Celal Nuri, *İttihad-i İslâm*, 107.

such as the *Ethniki Eterya*, which plotted the Morean rebellion: "independence followed."[27]

Celal Nuri extrapolated such tendencies even further when he compared Russian and Ottoman history from the thirteenth century onwards. Before the Tatar Turks came to Russia, he asserted, their country was dominated by a number of princes who feuded amongst themselves. Unity only came after the Mongol conquest, when the Tatar Turks favored the Prince of Moscow, for the title of "faithful slave." Thus, "the first Russian Czars were not Russian princes, but were the successors of the Tatar [Turks]."

Celal Nuri pointed out that the Russian Orthodox Church likewise owed its greatness to the Tatar Turks:

The Tatar Turks looked benevolently towards religious difference. Muslims and shamans could perform their rituals without any interruption… And there was even a Christian chapel in the palace. Kubulai Khan could be found in the church among the bishops. He too wanted to establish an Orthodox Church at Saray [on the Volga]… [28]

In his opinion, the Ottoman Turks made the same mistake when they dealt with the conquered peoples of the Balkans. It was under Mehmed the Conqueror, that the Greeks were able to establish the patriarchate, providing a more privileged position among their people than even before the conquest.

But the Tatar Turkic and Turkish belief in religious diversity and toleration proved to be the downfall of both empires. The Russian and Greek Orthodox Church was allowed to dominate the government and the court: "the numbers of churches and monasteries increased… and their peoples grew." This led ultimately to the establishment of separate states.

Celal Nuri felt genuinely ashamed that his own people had failed to learn from this terrible historical lesson:

We saw the same developments in Tataristan and Turkey. Just as the Russian nation was able to save itself, so to the Balkan nations reached their goal. The Turks, the dear brothers of the Tatar Turks, repeated their mistakes, despite their foreknowledge of this history.[29]

To Celal Nuri the breakdown of both the Tatar Turkic and Ottoman empires in favor of the Russians and Greeks illustrated the overarching historical tendency of multiethnic empires to be gradually transformed into na-

27 Celal Nuri, *İttihad-i İslâm*, 169-170; Celal Nuri, *Şimal*, 7-8.

28 Celal Nuri İleri, *Türkiye*, 228.

29 Celal Nuri İleri, *Türkiye*, 228.



tion-states. Both the Tatar and Ottoman Turks established their empires on the basis of conquest, and quickly intermarried with those who they had defeated. Yet, the ruling dynasty and its accompanying military elite did not involve themselves greatly in urban affairs, instead allowing subject peoples to act on their behalf. This was a fatal error, since commercial elites were absolutely critical to modernizing a society.

Indeed, only after the Tatar Turks were defeated by the Russians, did the Kazan Tatar Turks begin to form their own middle-class, and with education and a burgeoning religious life—signaling their re-emergence as a nation.[30]

This had a startling implication for the Ottoman Turks, since Celal Nuri implied that their empire itself was in danger of complete collapse. They, like the Tatar Turks, may themselves be transformed from rulers to subjects, from conquerors to the colonized. What this meant was that the Ottoman Turks would likely move forward as a people only when their traditional state structure had been entirely removed.[31] Such a message was not surprising in the wake of the Balkan wars, where much of the empires core territories—populated largely by Turks—were lost permanently to militant Greek, Serbian, and Bulgarian nationalists who largely ethnically cleansed the areas they had taken. The multitude of refugees that flooded into the Empire presaged further troubles even in Anatolia itself.[32]

The one way out of this painful, dangerous conundrum was for the Ottoman state itself to create the type of educated, modernizing, and almost puritanical middle class necessary for a modern nation before an outside force could do it for them. This meant that the Young Turks should concentrate on socio-economic and educational reforms as well as revitalizing their military.[33]

Indeed, Celal Nuri's impressions of the Kazan Tatar Turks in 1912-1913 underline his hope that Anatolian Turks ultimately could forge cultural, economic, and political bonds with this people within a greater Turkistan. As World War I approached, he would increasingly call for his government to take military and diplomatic action to turn this vision into a reality.[34] Enver Pasha's campaigns during and after the conflict underlined these efforts.

---

30 Celal Nuri İleri, *Türkiye*, 115-116.

31 Celal Nuri İleri, *Türkiye*, 115-116, 120-121.

32 Nedim İpek, *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler* (Trabzon: Serander, 2006), 337-380.

33 Celal Nuri İleri, *Türkiye*, 250-252.

34 Celal Nuri, in *İttihad-i İslâm ve Almanya: İttihad-i İslâm'a Zeyl* (İstanbul: 1333), would argue that the union of Turkistan under the Ottoman Empire would be a primary goal in the new conflict. Celal Nuri, *Almanya*, 22-23.

After 1923, Celal Nuri would have to resign himself to looking at the struggle of the Kazan Tatar Turks and other Central Asian Turkic peoples from a longer distance, given Turkey's diplomatic imperative to reconcile with Lenin and the Bolsheviks.[35] Fortunately, the fall of the Soviet Union and the growing cooperation between Turkey and the Turkic peoples of Russia and Central Asia that ensued show that such affections have finally borne fruit.

BIBLIOGRAPHY

ARLIHAN, S. Emrah. "Giriş" in: Ahmet Mithat Efendi, *Felsefe-i Zenan* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008), s. 1-8.

AYDIN, Cemal. *The Politics of Anti-Westernism in Asia* (New York: Columbia University Press, 2007).

BERKES, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

ÇOG, Mehmet. "Celal Nuri'de İslâm Birliği Arayışı." *İhliyat Fakültesi Dergisi 14:1* (2009): s. 99-104.

DEVLET, Nadir. "Alimcan Barudi." *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), s. 463-464.

DOĞAN, Yusuf. "Celal Nuri İleri'nin Dini ve Içtimai Hayata Bakışı" (unpublished M.A. thesis, Ankara Universitesi, 2003).

DUYMAZ, Recep. "Celal Nuri İleri." *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 7 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), s. 242-245.

GÖKÇEK, Mustafa. "A Kazan Tatar's Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay," (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2008).

GÜRSES, Mürsel. "Meşrutiyet Dönemi Gezi Kitaplarında Otooryantalist ve Oksidentalist Şöylemler" *Turkish Studies*, 7/1 2012: s. 1269-1303;

GÜRÜN, Kamuran. *Türk-Sovyet İlişkileri*, 2nd edition (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010).

HERZOG, Christoph. *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murat und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996).

İLERI, Celal Nuri; Mahir Aydin, translator. *Uygarlık Catışmasında Türkiye* (İstanbul: Ulus Yayınları, 2004).

İPEK, Nedim. *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler* (Trabzon: Serander, 2006).

[35] Kamuran Gürün, *Türk-Sovyet İlişkileri*, 2nd edition (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 16-19.



KANLIDERE, Ahmet. "Mercani," *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 29 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), s. 169-172.

NURI, Celal. *İttihad-i İslâm: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali* (İstanbul, 1331).

NURI, Celal. *İttihad-i İslâm ve Almanya: İttihad-i İslâm'a Zeyl* (İstanbul: 1333).

NURI, Celal. *Kadınlarımız* (İstanbul, 1331).

NURI, Celal; İbrahim Demirci, translator. *Şimal Hatıraları* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997).

TÜRKOĞLU, İsmail. "Tataristan." *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), s. 163-167.

UYANIK, Necmi. "Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri Ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı." *Selçük Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15 (2004), s. 227-274.

UYANIK, Necmi. "Sarıklı Bir Türkçü Olarak Halim Sabit (Şibay) ve Türk Millliyetçiliğindeki Yeri (1883-1946)" *Selçük Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5 (1999): s. 89-111.



Kazan Tatar Türklerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemleri'ndeki Tarihsel Önemleri ve Celal Nuri'nin Düşünceleri

Yrd. Doç. Dr. York Norman

ÖZET

Celal Nuri [İleri] (1882-1936) yirminci yüzyılın ilk yarısında en etkin ve üretken Türk siyaset düşünürlerinden ve devlet adamlarından birisidir. Kazan Tatar Türkleri hakkında geniş ve kapsamlı olarak yazan yazar, bu konuda 1912 ve 1913 yıllarında üç eser vücuda getirdi: *Şimal Hatıraları*, *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye ve Mukadderat-ı Tarihiye* ve *İttihad-ı İslâm: İslâm'ın Mazisi, Hali ve İstikbali*. İleri, Balkan Savaşları'nda Avrupa'daki topraklarının neredeyse tamamını kaybeden Osmanlı İmparatorluğu'nun durumundan dolayı içten içe sarsıldı. Çoğu çağdaşı gibi düşünerek ülkesinin ayakta kalmasının sağlanmasında, diğer Türklerin deneyimlerinden yararlanılması gerektiği sonucuna ulaştı. Bu bağlamda imparatorluğun çok inançlılığa dayanan Pan-Osmanlı vizyo-



nundan tedricen uzaklaşarak Pan-Turancı görüşü fazlasıyla benimseyen akıma yöneldi. Sonuç olarak, tıpkı genç Türk akranlarının çoğu gibi, İleri'nin Orta Asya Türklerine olan temayülü ulusal düzeyde yeniden canlanmaya başladı.

Osmanlılar, Türk olmayan azınlıkları yerleştirmeye çalışmayı hedefleyen başarısız bir Balkan stratejisini baştan itibaren takip etti. Bu en bariz bir şekilde on beşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca Osmanlıların Yunanlı tüccarlara müstakil bir zümre (millet) olduklarına dair imtiyazlar bahşetmelerinde görülebilirdi. Nihayetinde Yunanlılar elde ettikleri ayrıcalıkları on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda canlı şehir toplulukları meydana getirmek için kullandılar. Öyle ki bu toplumların sosyal, edebî ve eğitimsel gelişmeleri hizipçi milliyetçi hareketlere dönüşmelerine neden olmuştu. Öte yandan Osmanlı Türkleri öylesi kozmopolitan yaşam tarzı ile meşgul olmayı reddettiler. Ekonomiyi, eğitimi ve kamuyu ilgilendiren muazzam toplumsal faaliyetlere tenezzül etmediler. Böylelikle millet olarak Türklerin geleceğini tehlikeye attılar.

Celal Nuri, Osmanlıların bu konuda Kazan Tatar Türklerinden çok şey öğrenebileceklerini tespit etti. Fikrince Kazan Tatar Türkleri Osmanlı Türklerinden toplumsal, ekonomik ve siyasal açılardan daha fazla ileri deydiler. Örneğin, Kazan Tatar Türk kadınları sosyal yönden kendilerini yetiştirmeye, okuma ve yazma öğrenmeye oldukça meyilliydiler. Ayrıca kamu alanlarına ve tiyatrolara sık sık gitmeleri ve modern kıyafete intibak etmeleri, kültürel anlamda bilinçli aileler yetiştirmelerine de yardımcı oldu. Bu tür sosyal etkinlikle uğraşmanın kadınların şerefini tehlikeye atmadığını Celal Nuri öne sürdü. Kazan Tatar Türkleri ticaretle meşgul ve had safhada çalışkandılar. Mallarını Volga nehri üzerindeki anayurtlarının kıyıları boyunca satıyorlardı. Yazar, Kazan'ı ziyareti sırasında bu meşguliyetten son derece etkilendi. Öyle ki şehri "İkinci Amerika" olarak adlandırdı. Kazan Tatar Türk müteşebbisleri, aynı zamanda, özellikle Moskova ve St. Petersburg gibi daha büyük metropolit şehirleri ihtiva edecek şekilde Rusya'nın her tarafında alışverişte bulunuyorlardı. Pek çok Kazan Tatar Türkü şehirlere göç etti ve hibelerini eve gönderdiler. Kazançlarının bir bölümünü, hiç şüphesiz, ailelerinin geçimine destek olmak için kullandılar. Hatırı sayılır ölçüde gelirlerinin bir kısmı da Kazan Tatar Türklerinin kültürel kimliğini zinde tutmak maksadıyla yeni okulların ve dinsel kurumların inşası doğrultusunda harcandı. Şihabettin Mercani (1808-1889) ve Damla Alimcan El-Barudi (1857-1921) gibi milliyetçi düşünceyi temsil eden seçkin otoriteler bina edilen okullara ve ibadet yerlerine rehberlik ettiler. Mercani ve El-Barudi'nin her ikisi de Buhara'nın en mükemmel medreselerinde eğitim görmüş şöhretli din âlimleriydiler. Türk kültürünün coşkunluğundan kaygı duyan Ruslar ise bu gelişmeleri engellemeye gayret ettiler. Kazan Tatar Türklerinin eğitimi için " bir kapik" bile harcamaya razı olmadılar. Kazan Tatarları'nın din ve eğitim

uzmanlarını taciz etmek gayesiyle ajanlar gönderdiler. 1907 yılında El-Barudi'yi Osmanlı İmparatorluğu'na sürgüne göndermede muvaffak oldular. El-Barudi'yi Yusuf Akçura (1876-1935) ve Halim Sabit [Şibay] (1883-1946) gibi Kazan Tatar Türklerinin diğer belli başlı entelektüelleri takip etti. Yine de Kazan Tatar Türklerini baskı altında tutmak isteyen Rusların çabaları yalnızca Türklerin milliyetçi ülkülerini takviye etti. Celal Nuri'nin eninde sonunda Türklerin Çarlık rejimini çökertecekleri şeklinde neticeye ulaşmasına neden oldu.

Celal Nuri'ye göre Osmanlı Türkleri eğer yaşamak istiyorlarsa er geç Kazan Tatar Türklerini taklit etmeleri gerekiyordu. Yeni Jön Türk hükümetinin, Volga nehri üzerinde yaşayan Türk kuzenlerine benzer bir şekilde, Anadolu'daki Türkleri değişime sürükleyecek bir dizi ticari, toplumsal ve eğitimsel reformların yerine getirilmesi için elinden geleni yapacaklarını ima etti. Bu, muhtemelen Yunanistan'ın ve diğer Balkan uluslarının yeniden fethedilmesi gibi yakın zamanda düşünülen hedeflerden uzaklaşarak yön değiştirmeleri anlamına gelmekteydi. Çünkü askerî amaçlar hükümete ait kıymetli kaynakları kurutacaktı. Ancak Osmanlılar gerekli olan toplumsal ıslahatları benimsemezlerse tıpkı Romanovlar gibi büyük ihtimalle çökeceklerdi. Öyle ki Romanovlar bölücülerin kültürel mukavemetlerini nereden aldıklarını kavramaksızın ayrılıkçı uluslara karşı zarar veren bir mücadele içerisindeydiler. İleri, Osmanlı Türklerinin Kazan Türkleri gibi zulme uğrarlarsa ancak o zaman ders alabileceklerini düşünerek umudunu yitirdi. Birinci Dünya Savaşı'nın eşiğinde millî soyun tükenmesi tehdidi eli kulağındaydı. Celal Nuri yurttaşları için tehdidin farkında olmaları hususunda elinden gelenin en iyisini yaptı.



Историческое Значение Казанских Татар в Последний Период Существования Османской Империи и Идеи Джелаля Нури

И.о. Доц. Док. Норман Йорк

РЕЗЮМЕ

Джелаль Нури Илери (1882-1936) – один из влиятельных и плодовитых тюркских политических и государственных деятелей первой половины 20 в. Писатель, глубоко и содержательно рассказывающий о казанских татарах, в 1912-1913 гг. пишет три крупных произведения: Северные воспоминания, Историческая судьба Османской империи, Единство ислама: прошлое, настоящее, будущее. Илери был потрясен состоянием Османской империи, после Балканских войн полностью лишившейся территорий в Европе. Он, как и многие его современники, понимал: чтобы государство смогло удержаться на ногах, ему необходимо воспользоваться опытом других тюркских народов. В связи с этим он отошел от пан-османских

взглядов, на которые опиралась империя, и влился в рады пантуранистов. В результате, как многие из его тюркских сверстников, он постепенно становился сторонником среднеазиатских тюрков, что позволило оживить национальное самосознание молодежи.

Османская империя продолжала безуспешную балканскую стратегию, направленную на размещение и сосуществование не тюркских меньшинств. Отчетливо это проявилось в тот момент, когда в течении 15-16 вв. Османская империя предоставила различные торговые льготы греческим торговцам, признавая их независимой группой. В результате, греки воспользовались привилегиями и в 19-20 вв. создали в городах высший свет, который в свою стал причиной социального, литературного и образовательного развития общества в направлении клерикализма и национализма, где отрицался космополитичный образ жизни тюрков. Они не пожелали заниматься глобальной общественной деятельностью, так сильно интересующей экономику, образование и общество, в результате будущее тюрков как народа встало под угрозу.

Джелаль Нури заметил, что в этом вопросе Османская империя могла бы многое почерпнуть у казанских татар. По его мнению казанские татары в сфере общественных, экономических и политических отношений ушли несколько дальше Османской империи. Так, например, женщины-татарки имели большую склонность к самообразованию, обучению грамотности. Кроме того, они часто посещали различные общественные мероприятия и театр, интересовались модой, участвовали в создании культурной, просвещенной семьи. Джелаль Нури доказывал, что занятия общественной деятельностью никоим образом не нанесет вреда чести женщины. Казанские татары – очень трудолюбивый народ, зачастую занимается торговлей, продавая товары в бассейне реки Волги. Когда писатель посетил Казань, это произвело на него неизгладимое впечатление. Этот город даже называли «Вторая Америка». Предприниматели-татары торговали по всей России, включая такие метрополии, как Москва и Санкт-Петербург. Очень многие казанские татары переселились в города и посылали заработки домой, то есть оставляли часть заработка на содержание семьи. Кроме того, некоторую часть заработка они вкладывали в общественные фонды на подержания своего культурного и национального процветания: на эти деньги строились различные школы, религиозные учреждения и т.д. Некоторые авторитетные личности, среди которых Шихабеттин Марджани (1808-1889) и Дамла Алимжан Аль-Баруди (1857-1921) представляли национальные идеи татар и руководили строительством новых школ и религиозных учреждений. Марджани и Аль-Баруди блестяще окончили лучшие медресе Бухары и стали знаменитыми мусульманскими учеными. Русские, чувствуя в усилении тюрков скрытую угрозу, всеми возможными способами мешали этому развитию. В первую очередь они



воздержались от финансовой помощи в развитии образования татар. Далее, для слежки за религиозными деятелями и педагогами, были посланы специальные агенты. В 1907 году они вынудили Аль-Баруди полностью переехать в Османскую империю. Однако идеи Аль-Баруди продолжили такие интеллектуалы, как Юсуф Акчура (1876-1935) и Халим Сабит Шибай (1883-1946). Опять же, русские продолжили оказывать давление на казанских татар, однако это привело к усилению патриотических настроений среди них, что, согласно Джелаля Нури, должно было привести к тому, что тюрки в конце концов должны были положить конец царскому режиму.

Опять же, согласно Джелаля Нури, тюрки Османского государства для того, чтобы продолжить свое существование, должны были взять в пример казанских тюрков. Он намекал, что правительству младотюрков необходимо приложить все усилия, чтобы внедрить новые торговые, общественные и образовательные реформы, взяв за основу пример казанских татар. Это естественно подразумевало отказ государства от милитаристских планов нового покорения Балкан и избрание нового пути развития. Однако военные цели могли спасти существующие ценности, имеющие особое значение для правительства. Если османское государство не проведет новые общественные реформы – оно рухнет, как империя Романовых, которые не понимали, что бунтовщики берут силы для противостояния из своих культур, а потому продолжали воевать с различными отдельными странами и народами. Илери осознал, что османские тюрки поймут исторические уроки только тогда, когда попадут под такое же давление, какое испытали на себе казанские татары. Но в преддверии первой мировой войны угроза потери своего национального «Я» достигла максимума. Джелаль Нури сделал все возможное, чтобы предотвратить это.

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA: FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ

ISBN 978-9944-237-16-1