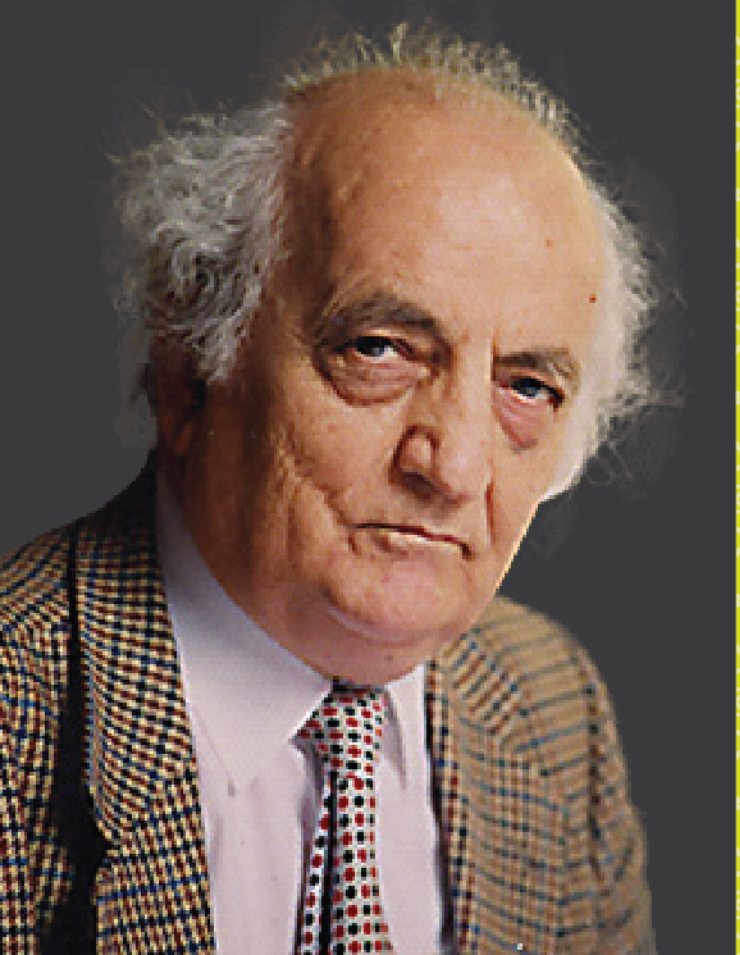
PROF. DR. FUAT SEZGİN ANISINA

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİSTAN: TARİH, KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU

ПРОФ. ДОК. ФУАТ СЕЗГИННІҢ ҚҰРМЕТІНЕ
ТҮРКІСТАННЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ:
ТАРИХ, МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТ
СИМПОЗИУМЫ



Ankara/Türkistan 2019 / Анкара/Түркістан 2019

PROF. DR. FUAT SEZGİN ANISINA
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİSTAN:
TARİH, KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU

ПРОФ. ДОК. ФУАТ СЕЗГИННІҢ ҚҰРМЕТІНЕ
ТҮРКІСТАННЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ:
ТАРИХ, МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТ
СИМПОЗИУМЫ

ORGANİZASYON / ҰЙЫМДАСТЫРУ

Ahmet Yesevi Üniversitesi / Ахмет Яссауи Университеті
Hitit Üniversitesi / Хитит Университеті
Marmara Üniversitesi / Мармара Университеті

EDİTÖR / РЕДАКТОР

Prof. Dr. Süleyman Gezer / Профессор Доктор Сулейман Гезер

YAYIN KOORDİNATÖRÜ / КЕҢСЕ КООРДИНАТОРЫ

Harun Sarıgül / Харун Сарыгүл

ISBN: 978-9944-237-75-8

İnceleme Araştırma Dizisi: 62 **/Зерттеу сериясы:** 62

© Ahmet Yesevi Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı
Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA
Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29
www.ayu.edu.tr yayinlar@yesevi.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. / Кітапта жазылған пікірлер тек қана авторлар болып табылады және Ахмет Ясауи атындағы университеттің Өкілетті Кеңес басқармасының пікірлерін көрсетпейді.

Ankara/Türkistan 2019 / Анкара/Түркістан 2019

АҚЫЛДАСТАР АЛҚАСЫ/ ONUR KURULU

Проф. Док.Мұса Йылдыз Prof. Dr. Musa Yıldız	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Өкілетті кеңес төрағасы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı
Доц. Док. Ибрахим Калын Doç. Dr. İbrahim Kalın	Түркия Республикасы Елшілігі Президент баспасөз хатшысы және Бас хатшының орынбасары Büyükelçi, T.C. Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü ve Genel Sekreter Yardımcısı
Бибігүл Асылова Bibigul Asılova	Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министр орынбасары Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakan Yardımcısı
Док. Сердар Чам Dr. Serdar Çam	Түрік ынтымақтастық және координациялық агенттігінің төрағасы Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanı
Лазат Актаева Lezat Aktayeva	Қазақстан Республикасы Денсаулық сақтау министрінің орынбасары Kazakistan Cumhuriyeti Sağlık Bakan Yardımcısı
Проф.Док. Мухиттин Шимшек Prof. Dr. Muhittin Şimşek	Мармара университеті профессоры Marmara Üniversitesi Öğretim Üyesi
Проф.Док. Мұрат Журинов Prof. Dr. Murat Jurinov	Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының төрағасы Kazakistan Cumhuriyeti Milli Bilimler Akademisi Başkanı
Хусейін Каракум Hüseyin Karakum	Қаржы министрлігінің Салық инспекциясы басқармасының төрағасы Maliye Bakanlığı Vergi Denetim Kurulu Başkanı
Проф.Док. Абдрасилов Болатбек Prof. Dr. Abdrasilov Bolatbek	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің ректоры Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektörü
Проф.Док.Эрол Өзвар Prof. Dr. Erol Özvar	Мармара университетінің ректоры Marmara Üniversitesi Rektörü
Проф.Док.Женгиз Томар Prof. Dr. Cengiz Tomar	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің I вице-президенті Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Vekili
Проф.Док. Реха Метин Алкан Prof. Dr. Reha Metin Alkan	Хитит университетінің ректоры Hitit Üniversitesi Rektörü
Проф.Док. Махмут Ак Prof. Dr. Mahmut Ak	Стамбул университетінің ректоры İstanbul Üniversitesi Rektörü

ҰЙЫМДАСТЫРУ АЛҚАСЫ ТӨРАҒАСЫ/ DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Проф.Док. Сүлейман Гезер Prof. Dr. Süleyman Gezer	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Öğretim Üyesi

ҰЙЫМДАСТЫРУ АЛҚАСЫ/ DÜZENLEME KURULU

Проф.Док. Умбетов Ө.Ү. Prof. Dr. Umbetov Ö.U.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Оқу-әдістемелік ісі жөніндегі вице-президенті Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Yardımcısı
Проф.Док. Беркимбаев К.М. Prof. Dr. Berkimbayev K.M.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Ғылыми-зерттеу істері жөніндегі вице-президенті Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Yardımcısı
Проф.Док. Әбуов Ә.Е. Prof. Dr. Abuov A.E.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Рухани жаңғыру бағдарламасының жетекшісі Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Yardımcısı
Доц.Док. Пусат Пилтен Doç. Dr. Pusat Pilten	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің вице президенті Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Yardımcısı
Доц.Док. Исмаил Булут Doç. Dr. İsmail Bulut	Хитит университетінің доценті Hitit Üniversitesi Öğretim Üyesi
Доц.Док. Абжалов С.У. Doç. Dr. Abzhalov S.U.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Гуманитарлық ғылымдар факультетінің деканы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanı
Доц.Док. Каратышканова Қ.Р. Doç. Dr. Karatışkanova K.R.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Дінтану кафедрасының меңгерушісі Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İlahiyat Bölüm Başkanı
Проф.Док. Кенжетай Д.Т. Prof. Dr. Kenjetay D.T.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Ясауи ғылыми зерттеу орталығы директоры Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yesevi Araştırma Merkez Müdürü
Док. Армаған Зөһре Dr. Öğr. Üyesi Armağan Zöhre	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің оқытушысы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak ÜniversitesiÖğretim Üyesi
Док. Сердар Дағистан Dr.Serdar Dağıstan	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Туркология институтының директоры Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü Müdürü
Чағры Эргезер Öğr. Gör. Çağrı Ergezer	К.Шарипов Жалалабад Халықаралық университеті K.Şaripov Celalabad Uluslararası Üniversitesi Celalabad
Доц.Док.Маруфжан Юлдашев Doç. Dr. Marufcon Yoldaşev	Ташкент Мәдениет университеті Taşkent Medeniyet Üniversitesi
Док. Элчин Ибрагимов Dr. Elçin İbragimov	Әзірбайжан Ұлттық Ғылым Академиясы Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Эндер Сайын	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік

Ender Sayın	университеті Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Док. Нурматов Ж.Е. Dr. Nurmatov Zh.Y.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü
Док.Мырзабеков М.М. Dr. Myrzabekov M.M.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü
Док.Шауенов Д.Ш. Dr. Şauyenov D.Ş	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü
Док. Ботакараев Б.К. Dr. Botakarayev B.K.	Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü

TAKDİM

Prof. Dr. Musa YILDIZ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanı

Türk Dünyası kendi manevi köklerine dönme konusunda artık her zaman olduğundan daha berrak ve net bir yönelişe sahiptir. Kültür birliğimizin yeniden tesis edilmesinde Türkistan coğrafyasının varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Kadim bir geçmişe ve çağları aşan kültürel bir mirasa sahip olan Türkistan bölgesi, medeniyetimizin kurucu üslerinden birisi olarak tarih sahnesindeki yerini alırken, bugün de bu vasfını sürdürmekte ve Türk Dünyasını beslemeye devam etmektedir. Bu hususiyeti kendi misyonu ve vizyonu ile birleştiren Ahmet Yesevi Ünivesitesi, Türk coğrafyasının kültürel birliğinin yeniden tesis edilmesi ve geleceğe taşınması konusunda pek çok çalışmaya imza atmıştır. Özellikle Türk-İslam medeniyetinin merkezi olarak tanımlayabileceğimiz Türkistan bölgesinde kurulan Ahmet Yesevi Üniversitesinin geçmiş kültürel mirası, tanıma, tanıtma ve sonraki kuşaklara aktarma konusunda önemli bir rol ifa etmektedir. Bu çerçevede üniversitemizin düzenlendiği "Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına- Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu" Türk coğrafyasındaki kültürel sürekliliğin devamı ve medeniyetimizin yapıtaşlarını yeniden gün yüzüne çıkarma hususunda mühim bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz.

Türkistan bölgesi medeniyetimizin en büyük merkezidir. Bilim ve sanata hayat veren bu coğrafyada kurumların işlevi kadar, bahsi geçen kültürel birikime bazı müstesna şahısların yaptığı katkıların görmezden gelinmesi mümkün değildir. İşte bu sempozyum vesilesiyle andığımız Türk Dünyasının yetiştirdiği ender bilim insanlarından biri de Prof. Dr. Fuat Sezgin'dir. Prof. Sezgin yaptığı çalışmalarla yalnızca kültürel mirasımızı ortaya çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda dünya bilim tarihine ışık tutacak çalışmalarıyla evrensel bir değer olmuştur. Bu sempozyumun Prof. Sezgin'e ithaf edilmesi, onun söz konusu vasfının bir nebze de olsa bütün dünyaya tanıtılması ve gelecek nesillere değerinin anlatılmasını amaç edinmektedir. Bu minvalde Türk-İslam medeniyetinin en değerli coğrafyası olan Türkistan'ı, tarih, felsefe, sanat, mimari, İslamî Bilimler, arkeoloji gibi pek çok ilim sahasında ele alıp incelemek, Prof. Sezgin'in bilim tarihine yaptığı katkıları da bir nevi tanıtmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla düzenlenen söz konusu sempozyumu, geçmiş kültürel mirasımızı yeniden okumak ve değerlendirmekle birlikte, kültür birlikteliğimizi sağlam kılmak adına yapılmış önemli bir adım olarak görmek mümkündür.

Elinizdeki bu kitapta 5 ülkeden 80'e yakın bilim insanın katıldığı, "Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu" bildirilerine yer verilmiştir. Sempozyum düzenlemesinde emeği geçen ve bu bildiriler kitabının editörlüğünü üstlenen Sayın Prof. Dr. Süleyman Gezer'e teşekkür ediyorum. Tertip edilen bu sempozyumun Türk-İslam medeniyetinin dinamiklerini yeniden harekete geçirmeye ve bu coğrafyanın gelecekteki rolünün belirgin hale gelmesine vesile olmasını diliyorum.

ÖNSÖZ

Büyük bir uygarlık merkezi olan Türkistan bölgesi güçlü düşünce akımlarına ev sahipliği yapan, bilim ve sanata hayat veren özel bir coğrafyanın adıdır. Başka bölgelerdeki dinî ve kültürel parçalanmışlığın aksine, bu coğrafyada pek çok unsur birbiriyle uyum içerisinde yaşamış ve dünyaya hoşgörü dersi vermiştir. Aynı zamanda İslam medeniyetinin gelişim gösterdiği en önemli bölgelerden biri olan Türkistan; tarihin, kültürün ve evrensel değerlerin zirvesini teşkil eden ayrıcalıklı niteliklere sahip benzersiz bir bölgedir. Başta Hoca Ahmet Yesevi'nin medfun bulunduğu Türkistan şehri olmak üzere Buhara, Semerkant, Tirmiz, Nesef, Belh, Merv, Serahs, Nişabur, Herat, İsferayn, Tus, Oş ve Taşkent gibi belli başlı şehirler, birer ilim merkezi olmalarının yanı sıra çok sayıda dinî, fikrî ve felsefî ekollere de ev sahipliği yapmıştır.

İslam tarihi boyunca Türk dünyası olarak da bilinen Türkistan coğrafyasında yetişen İslam âlimlerinin İslam bilim, sanat ve düşünce tarihine katkıları ve bunun günümüz Türk ve İslam dünyasına yansımaları yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu coğrafyada, asırlar boyunca İslam bilim ve düşünce tarihine yön veren ve İslam medeniyetinin gelişimine büyük katkılar sağlayan sayısız bilim insanı yetişmiştir. İslami ilimlerin yanında tıp, astronomi ve matematik gibi fen bilimleri alanında yapılan sayısız çalışmalar bahsi geçen coğrafyanın kültürel çeşitliliğinin artmasını beraberinde getirmiştir. Gerek din bilimleri gerekse beşerî bilimler ve fen bilimlerinde büyük bir kısmı günümüze kadar muhafaza edilen çok sayıda önemli eser bu coğrafyada kaleme alınmıştır.

Elinizdeki bu çalışma "Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu" başlığı altında Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Hitit Üniversitesi işbirliği ile 11-12 Nisan 2019 tarihleri arasında Türkistan'da gerçekleştirilen bildirilerden oluşmaktadır. Sempozyuma 5 farklı ülkeden bilim insanları katılmış; bölgenin tarih, kültür, sanat ve düşünce yönlerine dair sunumlar yapmışlardır. Yine bu kapsamda bölgenin ilmî gelişimine katkı sağlamış öncü şahsiyetlere dair sunumlar da yer almaktadır.

Türkistan coğrafyasının tarih, kültür ve medeniyet yönlerini ele almayı amaçlayan sempozyuma katkılarından dolayı Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Musa Yıldız'a, Hitit Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Reha Metin Alkan'a, sempozyuma tebliğleriyle katılan bilim insanlarımıza saygılarımı sunarım. Bildiri kitabının Türk dünyasına ilgi duyan okur kitleleri tarafından memnuniyetle karşılanacağını umuyoruz.

Prof. Dr. Süleyman Gezer

İÇİNDEKİLER

İSLAM BİLİM TARİHÇİSİ OLARAK FUAT SEZGİN / Macid YILMAZ..... 1

İMAM TİRMİZÎ'NİN HADİS USÛLÜ İLMİNE KATKILARI / Abdullah ÇELİK..... 8

ES-SEVÂDU'L-AZAM'IN FARK NÜSHALARI VE MÜELLİFLERİ ÜZERİNE / Adem ARIKAN 23

DİVAN-I HİKMET'TE KAVRAM HARİTASI / Ahmet Cahid HAKSEVER / Hayati BİCE..... 37

HARİZM'DEN YÜKSELEN SES: NASIR B. ABDUSEYYİD EL-MUTARRIZÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCE YAPISI / Ali YILMAZ..... 52

TÜRK BENGÜTAŞ (ŞİVEET ULAN)'DAKİ OĞUZ DAMGALARI İLE CUNNİ MAĞARASINDAKİ DAMGA VE İŞARETLERİN KARŞILAŞTIRILMASI / Alpaslan CEYLAN / Yavuz GÜNAŞDI 62

THE ROLE OF MAHBUBI DYNASTY IN ISLAM / Amonov Barot MURODOVİCH... 80

TÜRK DİN TASAVVURUNDA SEVGİ VE GÖNÜL -YESEVİ MERKEZLİ BİR İNCELEME- / Aygün AKYOL..... 88

SELEFİLİK HAREKETİ VE KAZAKİSTAN'DA YAYILMASININ ARKAPLANI / Bauyrzhan BOTAKARAYEV..... 98

THE SPREAD OF SUFISM IN TURKESTAN REGİON AND HIS ROLE IN ISLAMIC CIVILIZATION / Bulan JOLAMAN..... 106

TÜRKİSTAN'IN SANAT DÜNYASINA İLHAM KAYNAĞI OLAN ÇİÇEĞİ: LÂLE / Candan NEMLİOĞLU..... 113

SELEFİLİĞİ BESLEYEN TEMEL ETKENLER / Cemil HAKYEMEZ..... 122

"MİLLÎ TÜRKİSTAN" DERGİSİNDE MUSTAFA ÇOKAY (1890-1941) / Çağatay KOÇAR..... 130

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚОҚАН ХАНДЫҒЫ ТҰСЫНДАҒЫ ЖАҒДАЙЫ / Dildash MUSTAPAEVA 145

ИСЛАМДЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖҮЙЕСІНДЕ ДІНИ ТӨЗІМДІЛІК / Elza SHAMURATOVA..... 151

VELİ KAYUM-HAN (1904-1993) VE "MİLLÎ TÜRKİSTAN DAVASI " (PAX-TURKİSTANA TEZİ) / Esat ARSLAN..... 155

HOCA AHMED YESEVÎ (Ö. 562/1167)'NİN DÎVAN-I HİKMET'İNDE ALLAH-KUL MÜNÂSEBETİ AÇISINDAN DUA VE NİYAZ / Esma ÖZTÜRK 166

BÜYÜK SELÇUKLU HÂKİMİYETİNDE MÂVERAÜNNEHİR / Fatih ERKOÇOĞLU 175

BÂBURNAME'DE KULLANILAN TÜRKÇE KELİMELERLE GÜNÜMÜZ ÖZBEK TÜRKÇESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI / Fazliddin MADİEV BAXRİDDİNOVİCH .. 186

TÜRKİSTANLI RIF'AT DÂVUD'UN KALEMİNDEN TÜRKİSTAN (1924 -1925) / Ferda Olbak MAZAK 194

ORTA ASYA HAYVAN ÜSLUBUNUN TEKSTİLDE KULLANIMI / H. Nurgül Begiç / Ceren Öz 205
ORTA ASYA SANATI VE TEKSTİLLERİNDE DEVE FİGÜRÜ / H. Nurgül Begiç / Rukiye Kaya 219
ORTA ASYA TÜRK TARİHİNDE KEÇECİLİK / H. Nurgül Begiç……..230
DİOSCORİDES VE SUBHAN KULİ HAN'IN ESERLERİNDEKİ KATARAKT TEDAVİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI / Hasan Basri ÇAKMAK 237
FARABİ'NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE EPİSTEMOLOJİK KATKISI / Hasan Yücel BAŞDEMİR 245
АЛАШ ҚОЗҒАЛЫСЫ ТАРИХЫНЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУДАҒЫ ТАҒЛЫМЫ / Hazretali TURSUN 252
HAKİM ES-SEMERKANDÎ'YE GÖRE SEVÂDÜ'L-A'ZAM VE DİĞERLERİ / Hilmi KARAAĞAÇ 259
DÂRİMÎ'NİN BAZI HADİSLERE YAPTIĞI AÇIKLAMALAR (SÜNEN AĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME) / Hüseyin AKYÜZ 272
EBÛ İSHÂK es-SA'LEBÎ'NİN KATLA'L-KUR'AN'I / Hüseyin ÇELİK 296
NÜBÜVVET-MEDENİYET İLİŞKİSİ / İsmail BULUT 317
В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ВЛИЯНИЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ НА СЛОВАРНЫЙ СОСТАВ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЯЗЫКОВ / Khusniya ZİKRULLAYEVA / Dilbar AKHMEDOVA 325
ИМАМ МАТУРИДИ КӨЗҚАРАСТАРЫНДАҒЫ ТАНЫМНЫҢ РАЦИОНАЛДЫ ӘДІСТЕРІ (АЛЛА МЕН ЖАРАТЫЛҒАН ӘЛЕМ БАЙЛАНЫСТАРЫ) / Kymbat KARATYSHKANOVA 333
DÜNYADA UYGULANAN DİN ÖĞRETİMİ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME / Macit YILMAZ ..... 339 ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЖАНРА МАРСИЯ В НАДГРОБНЫХ НАДПИСЯХ / Masrur RAHIMJANOV 346
УНИКАЛЬНАЯ РУКОПИСЬ ПО ХАНАФИЗМУ / Matibaeva RAZIYA 353
MÜNBİT COĞRAFYA TÜRKİSTAN VE ONDAN NEŞET EDEN ORDUNUN İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNE KATKISI / Mehmet AZİMLİ 359
SELEFÎLİĞİN ÖNLENEMEYEN YÜKSELİŞİ-Türk Dünyasında Dinin Kurucu- Ayrıştırıcı Rolü Üzerine Bir Tartışma- / Mehmet EVKURAN 366
KİTAB'I KÜLTÜRE TAŞIYAN HİKMET PINARI (DESTE-İ GÜL) / Mehmet Kamil COŞKUN 377
İLK MÜSLÜMAN-TÜRK ÂLİMİ ABDULLAH İBN MÜBÂREK'İN ŞAİRLİĞİ VE ZÜHDLE İLGİLİ BAZI ŞİİRLERİ / Mehmet Necmettin BARDAKÇI 398
AHMET YESEVİ VE NURETTİN TOPÇU'NUN DİN VE DİNDARLIK TASAVVURLARININ MUKAYESELİ İNCELENMESİ / Mevlüt UYANIK 415

ÖZBEKİSTAN'DA DİNLERARASI İLİŞKİLERDE HOŞGÖRÜ / Muhammedâlim MUHAMMEDSIDDIKOV 442

MUḤAMMAD BIN MAḤMŪD AL-USTRŪSHANĪ AND HIS SCIENTIFIC HERITAGE / Muslim ATAYEV 449

RELIGIOUS XENOPHOBIA AND EXTREMISM THREATS OF THE XXI CENTURY / Nasirova AZIZA 455

ЭТНИКАЛЫҚ ӨЗІН-ӨЗІ ТАНУ ТҰРҒЫСЫНАН ТҮРКІ ХАЛЫҚТАР ФИЛОСОФИЯСЫ / Nasriddin NAZAROV 459

ORTA ASYA TÜRK TARİHİNDE KEÇECİLİK 7 H.Nurgül BEGİÇ 465

GÖÇERLİK VE YERLEŞİKLİK ARASINDA BİR BİLEŞEN; FERGANA VADİSİ / Oktay ÖZGÜL / Nezahat CEYLAN 472

ORTA ASYA'DA KÖYLERDEKİ GENÇLERİN DİNİ AŞIRILIĞA KARŞI TUTUMLARI (ANKET VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR TEMELİNDE) / Prof. Dr. Orazbek NUSKABAYEV / Gulnaz Orazbekkızı NUSKABAYEVA 496

HORASAN-MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİ ALİMLERİNDEN HAKÎM ES-SEMERKANDÎ'NİN MU'TEZİLE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ / Osman AYDINLI . 505

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'DE ŞİRK KAVRAMI VE TÜRK- İSLAM KÜLTÜRÜNE YANSIMALARI / Özden KANTER / Fatih TEKE 519

DİN VE DEĞİŞİM İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA TÜRK-İSLAM TOPLUMLARI / Ramazan UÇAR 536

EBÛ İSHAK ZÂHİD ES-SAFFÂR EL-BUHARÎ'NİN (534/1139) ŞAHSINDA HANEFÎ/MÂTURÎDÎ GELENEKTE SİYASÎ ANLAYIŞ / Mehmet Saffet SARIKAYA 543

ВКЛАД АЛАУДДИНА УСМАНДИ САМАРКАНДИ К РАЗВИТИЮ ИСЛАМСКИХ НАУК / Otabek Muhammadiyev BAZAROVİCH 555

ANADOLU'NUN GÖNÜL FATİHLERİ: HORASAN ERENLERİNİN URFA'DAKİ İZLERİ-ŞEYH MES'UD NİŞABURİ, BEDİÜZZAMAN AHMED HEMEDANİ VE DEDE GARKIN HORASANİ- / Salih AYDEMİR 561

MÂTURÎDÎ TEFSİRİ VE HANEFÎ TEFSİRLER ÜZERİNE / Selim TÜRCAN 570

УЗБЕКСКАЯ СЕМЬЯ В ПРОЦЕССЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СЕМЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ / Shahzoda Rashidova RAİMOVNA 583

MUHAMMAD IBN ABİ BEKR: HAYATI VE İLMİ MİRASİ / Tohir EVADULLAEV . 589

AHMET YESEVİ VE YUNUS EMRE'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ / Yaşar TÜRKBEN 597

TÜRK HALKLARININ DİL KAYNAĞI OLARAK KAŞGARLI MAHMUD'UN "DÎVÂNÜ LUGATİ'T-TÜRK" ESERİ / Usmanhan Muhammadiyev BOKİBULLAYEVİÇ 605

ORTA ASYA TÜRK CUMHURİYETLERİNDE TÜRKİYE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN FAALİYETLERİ / Yakup ÇOŞTU 610

MIGRATION AND IDENTITY: A STUDY OF THE TURKESTANI DIASPORA IN THE UNITED STATES OF AMERICA / Yarkın KOÇAR 617

MAĞCAN CUMABAYEV'İN "ESKİ TÜRKİSTAN" ADLI ŞİİRİNİN TAHLİLİ / Yerlan ZHIYENBAYEV 637

ESKİ TÜRKLERDE ÖLÜM VE CENAZE MERASİMLERİ / Zehra EFE 643

ҒҰНДАРДЫҢ ҰЛЫ ЖІБЕК ЖОЛЫ ЖҮЙЕСІНІҢ ҚАЛЫПТАСЫП ДАМУЫНДАҒЫ БАСТАМАШЫЛЫҚ РӨЛІ / Zanadiluly NOSERBEK 650

QALIN (BRIDE-PRICE) TODAY: ETHNOPSYCHOLOGICAL ANALYSIS / Ziyodakhon Rasulova ABDUBORIYEVNA 662

СИМПОЗИУМҒА ҚАТЫСУШЫЛАР ТІЗІМІ/ SEMPOZYUM KATILIMCILARI 667

İSLAM BİLİM TARİHÇİSİ OLARAK FUAT SEZGİN

Macid YILMAZ
Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
macityilmaz@hitit.edu.tr

Özet

İslam kültür ve medeniyetinin daha iyi anlaşılması ve sonraki nesillere aktarılması hususunda sayısız çalışmaya imza atan Fuat Sezgin, vefatının ardından sayısız eser bırakmıştır. Sezgin, İslam bilim ve teknoloji tarihi araştırmaları yapan, dünyanın önde gelen bilim insanlarından birisidir. Onun örnek hayatının daha iyi anlaşılması için, 2019 yılı cumhurbaşkanlığı tarafından "Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı" olarak ilan edilmiştir.[1] Bu kapsamda Türkiye'de çeşitli etkinlikler ve organizasyonlar yapılmaktadır. İşte bu bildiride Sezgin'in hayatı ve İslam bilim tarihine eşsiz katkıları kısaca ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam Bilim Tarihi

Fuat Sezgin as Historian of Islamic Science

Abstract

Fuat Sezgin, who carried out countless works in order to better understand the Islamic culture and civilization and transfer it to the next generations, left countless works after his death. Sezgin is one of the world's leading scientists in the history of Islamic science and technology. The Presidency of the Republic of Turkey in 2019 Dr. Fuat Sezgin Year ". In this context, various activities and events are scheduled in Turkey. For this reason, Sezgin's life and his contributions to the history of science will be briefly explained.

Keywords: Fuat Sezgin, History of Islamic Science

Hayatı

Prof. Dr. Fuat Sezgin 24 Ekim 1924 tarihinde Bitlis'te doğdu. Erzurum´da ortaokulu ve liseyi bitirip 1943 yılında ilk planına göre matematik okuyup mühendis olmak için İstanbul´a geldi. Bir akrabasının tavsiyesi üzerine, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü´nde alanında en tanınmış uzmanlardan Alman şarkiyatçı Helmut Ritter tarafından verilen bir seminere katılan Sezgin, ilk planını kökten değiştirdi. Ritter´in anlattıklarının büyüleyici etkisi altında Fuat Sezgin ertesi gün derslere kayıt olmak üzere Enstitü'ye gitti. Ne kayıt için son günün geçmesi, ne de Ritter´in alanının çok zor olduğuna yönelik uyarmaları, Sezgin´i kesin kararından vazgeçiremedi.[2]

Alman ordusunun 1943 yılında Bulgaristan´a kadar ilerlemesinden dolayı Türkiye'de üniversite öğretimi askıya alındığında, Ritter öğrencilerine bu uzun arayı değerlendirmeleri ve Arapça öğrenmelerini tavsiye etti. O sırada Fuat Sezgin Cerîr et-Taberî'nin 30 ciltlik tefsirini, Türkçe meali içeren kitaplarla karşılaştırmaya karar verdi ve zor bir dille yazılan tefsiri anlayabilmek için altı ay boyunca her gün 17 saat Arapça çalıştı. Altı ayın sonunda Taberî tefsirinin Arapçasını gazete okur gibi okuyordu. Helmut Ritter, Ebû Hamid el-Gazali'nin İhyâ-u Ulûmi´d-Dîn adlı kitabını okuması için Fuat Sezgin´in önüne koyduğunda, öğrencisinin bunu kolayca başarabilmesine çok

[1] Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2018/6 no'lu Genelge.
[2] https://dergipark.org.tr/tr/download/issue-file/5824

memnun oldu. Dil öğrenmede büyük yeteneğe sahip olan Fuat Sezgin'in beş dile aynı anda başlayarak her yıl yeni bir dil öğrenmesini önerdi. Sezgin de ileri yaşlarına kadar bu yüksek çalışma temposunu devam ettirdi.

1947 yılında Bedî' ilminin tekâmülü konusundaki tezini bitirdikten sonra, Helmut Ritter´in danışmanlığıyla Ebû Ubeyde Me'mar ibn el-Musennâ´nın Mecâzu´l-Kur'ân'ındaki filolojik tefsirini konu alan ikinci bir tez hazırladı. Fuat Sezgin doktora tezi için araştırmalarını sürdürdüğü Muhammed el-Buhârî'nin hadis kitabından bazı yerlerin Mecâzu´l-Kur'ân´dan alındığını fark etti. El-Buhârî'nin yazılı kaynakları kullanmış olması, daha önce akademisyenlerin ve muhaddislerin mecmualarının sadece sözlü geleneğe dayandıklarına dair tezlerinin yanlış olduğunu kanıtladı. Fuat Sezgin Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar adındaki takdim tezini 1956 yılında yayımladı.

1960 yılında Türkiye'deki askerî darbenin iktidara getirdiği hükûmet tarafından hazırlanan ve 147 akademisyenin üniversitelerden men edildiği listede kendi adının da bulunması üzerine Sezgin, Türkiye dışında çalışmalarını sürdürmek zorunda kaldı. Çaresiz anavatanından ayrılarak Frankfurt Üniversitesinde araştırma ve öğretim faaliyetlerine devam etti. 1965 yılında Câbir ibn Hayyân konusunda ikinci doktora tezini Frankfurt Üniversitesi Institut fuïr Geschichte der Naturwissenschaften´da yazdı ve bir yıl sonra profesör unvanını kazandı.

Aynı yıl kendisi gibi şarkiyatçı olan Ursula Sezgin´le evlendi. Kızları Hilal, 1970 yılında dünyaya geldi. İnsanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar sahasında yazılan en kapsamlı eser olan Arap-İslam Bilim Tarihi'nin (Geschichte des Arabischen Schrifttums) ilk cildini 1967 yılında yayınladı. 17 ciltten oluşan eseri vefat etmeden önce 18. cildini yazmaktaydı. Bu kapsamlı eserin (GAS), muhtelif ciltlerinde bulunan konulardan bazısı şöyledir: Kur'an ilimleri, hadis ilimleri, tarih, fıkıh, kelam, tasavvuf, şiir, tıp, farmakoloji, zooloji, veterinerlik, simya, kimya, botanik, ziraat, matematik, astronomi, astroloji, meteoroloji ve ilgili alanlar, dilbilgisi, matematiksel coğrafya, İslâm'da kartografya, İslam felsefe tarihi.

Carl Brockelmann´ın Geschichte der Arabischen Literatur GAL-Arap Edebiyatının Tarihi adlı eserini geliştirmekle ilgilenen ve farklı ülkelerden seçilen 10'dan fazla akademisyenden oluşan bir komite GAS´ı takdir etti ve Brockelmann´ın eserini geliştirme işini Sezgin´e bırakmaya karar vererek 1967 yılında kendisini lağv etti. Aynı yıl Fuat Sezgin´in İstanbul´da bulunan Hocası Ritter´in uzman gözüyle değerlendirmesini öğrenmek için birinci cildin bir kopyasını gönderdiği zaman, tecrübeli şarkiyatçı, "böyle bir çalışmayı daha önce kimsenin yapamadığını ve bundan sonra da hiç kimsenin yapamayacağını" ifade ederek Fuat Sezgin'i kutladı.[3]

Brill, Fuat Hoca'ya büyük bir imkân sağladı. Bu eser daha ortaya çıkmadan önce onun ciddi bir çalışma içerisinde bulunduğunu, Almanya'da profesörlük unvanını da taşıdığını dikkate alarak, peşin ödeme yapmıştı. Brill böyle bir projenin önemli bir finans desteği ile gerçekleşebileceğinin farkında idi. Mesela, Kahire'deki, Yemen'deki veya Pakistan'daki bir kütüphanede mevcut olan bir eserin yerinde

[3] Mehmet Kanar, "Geschichte der Arabischen Literatur" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 14, s. 35-37.

görülebilmesi için oraya seyahat edilmesi gerekiyordu. Bunun masraflarını Brill firması garanti etmek suretiyle eserin yayın haklarını elde etti. Fuat Sezgin Hoca, bu proje nedeniyle bol seyahat eden bir kimse idi. Nakledildiğine göre, Hamidullah Hoca Haydarabat'taki beş katlı aile kütüphanesindeki yazma eserleri görmek ve tetkik etmek için oraya seyahat etmiştir.

1978 yılında Kral Faysal İslami İlimler Ödülü'ne lâyık görülen Fuat Sezgin, bu ödül kendisine takdim edildiğinde, verilen bu desteği değerlendirerek 1982 yılında, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi´ne bağlı olan, hâlen yürütücüsü olduğu Institut fuïr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften´ı kurdu.

İslam bilim aletlerini kitaplardan modeller halinde insanlara tanıtmak isteyen Alman fizikçi Eilhard Wiedemann 1900 yılında İslam bilim aletlerinin modellerini yapmaya başlamış, 1928 yılına kadar hayatının yaklaşık 30 yılında beş aletin modelini yapmayı başarmıştır. Prof. Dr. Fuat Sezgin hocamız "Acaba 30 aleti yapmayı başarabilir miyim?", "Bir müze olmasa bile bir odayı doldurabilir miyim?" düşüncesi ile başladığı çalışmalarını Frankfurt´ta kurduğu İslam Bilim Tarihi müzesinde 800´den fazla alete ulaştırmıştır. Müzede, İslam kültür çevresinde yetişen bilim insanlarının buluşlarını bilimsel alet, araç ve gereçlerinin yazılı kaynaklara dayanarak yaptırdığı sekiz yüzden fazla örnekleri sergilenmektedir. Aynı binada hayatı boyunca dünyanın her yerinden büyük bir özenle, zorluk ve sıkıntılara katlanarak aldığı 45 bin ciltlik kitaplarla kurduğu Bilimler Tarihi Kütüphanesi bulunmaktadır.

Uluslararası çeşitli akademilerin üyesi bulunan Prof. Dr. Fuat Sezgin, çok sayıda önemli ödül ve nişana layık görülmüştür. Bunlardan bazıları Kahire Arap Dili Akademisi, Şam Arap Dili Akademisi, Fas Rabat Kraliyet Akademisi, Bağdat Arap Dili Akademisi, Türkiye Bilimler Akademisi şeref üyeliğidir. Erzurum Atatürk Üniversitesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Kayseri Erciyes Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi tarafından Prof. Dr. Fuat Sezgin´e fahri doktora unvanı verilmiştir. Ayrıca Frankfurt am Main Goethe Plaketi, Almanya Birinci Derece Federal Hizmet Madalyası, Almanya Üstün Hizmet Madalyası, İran İslami Bilimler Kitap Ödülü, Hessen Kültür Ödülü ve T.C. Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü sahibidir.

Prof. Dr. Fuat Sezgin öncülüğünde kurulan İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi, üstün nitelikli eser ve ortaya konan özgün çalışmalardan dolayı kurum statüsünde Kültür ve Turizm Bakanlığı 2016 Özel Ödülü´ne layık görülmüştür.

Ömrünü İslam bilimler tarihine adayan Prof. Dr. Fuat Sezgin, 94 yaşında iken 30 Haziran 2018'de hayatını kaybetti.

Fuat Sezgin'in Bilim Tarihine Katkıları [4]

1. Halife Me'mun'un Dünya Haritası

[4] Zafer Şen, Dünya İslam Bilim Tarihi Uzmanı ve Otoritesi Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Keşifleri, http://www.zafersen.com/fuat-sezginin_kesifleri.pdf adresinden özetlenerek alıntı yapılmıştır.

Sezgin'in en büyük keşfi halife Me'mun'un zamanının coğrafyacılarına yaptırdığı dünya haritasıdır. Kendisi bu haritanın bulunuşu ve etkileri konusunda şunları söylemektedir "Halife Me'mûn, 70 kadar bilgini bir dünya haritası yapmak ve bir coğrafya kitabı yazmakla gövevlendirdi. Tabiatıyla onlar her şeyden önce bilinen Marinos'un haritası ve Batlamyus'un coğrafyasına dayanmak zorunda idiler. Elbette bir kuşak boyunca başarabilecekleri doğrultmanın ve yeniliklerin bir sınırı vardı. Onların bundan 20 yıl önce Topkapı Sarayı'nda bulduğum dünya haritası, coğrafya tarihi üzerindeki düşünceleri büyük çapta düzeltmeye zorluyor. Bunu sadece Batlamyus'un adını taşıyan haritayla karşılaştırmak yeter. Mesela, Me'mûn haritasında Atlas ve Hint okyanusları Batlamyus'taki içdeniz hâlinden kurtulmuş, karaları kuşatan gerçek şekli bulmuşlardı."

2. Hadislerin Yazılı Kaynaklara Dayanması

Fuat Sezgin'in en önemli kesiflerinden biri de meşhur hadis külliyatlarındaki hadislerin temelinin aslında şifahi sözlere değil yazılı kaynaklara dayandığıdır. Bu tezinde, hadis kaynağı olarak İslam kültüründe önemli bir yere sahip olan Buhari'nin, bilinenin aksine sözlü kaynaklara değil, "yazılı kaynaklara dayandığı" tezini ortaya attı. Bu yazılı kaynakların, İslam'ın erken dönemine; hatta 7. yüzyıla kadar geri gittiğini ortaya koydu. Söz konusu tez, Avrupa merkezli oryantalist çevrelerde hâlâ tartışma konusu.

Kendisini bu konudaki keşfe götüren çalışma daha İstanbul'da iken hocası Helmutt Ritter ile beraber yaptığı Mecazu'l-Kur'an adlı tezdir. Bu tezin kaynaklarından Buhari'nin sahihi ile ilgilenmeye başlayınca Sezgin İmam Buhari'nin sahihte Mecazu'l-Kur'an'ın yazarı olan Muammer bin Musenna ve kitabına atfen 'dedi', 'haber verdi' gibi ifadeleri görünce bu kesif yolculuğu başlamıştır. Sürecin sonunda yeni bir doktora tezi olan Buhari'nin kaynakları hakkında araştırmaları ortaya koyan Sezgin bu tezde hadislerin kaynaklarının sanıla gelenin aksine şifahi sözlere değil yazılı kaynaklara dayandığını ispatlamıştır.

3. Matematiksel Coğrafyanın Müslümanlara Aidiyeti

Sezgin hayatının neredeyse son 15 yılını matematiksel coğrafya ve kartografya alanındaki çalışmalarına ayırmıştır. Konuyla ilgili Arap-İslam bilimleri tarihi kitabının son 4 cildi bu konuya hasredilmiştir. Sezgin bu konuda adeta dünyada otorite konumuna yükselmiştir. Yaptığı çalışmalar sonucunda Sezgin matematiksel coğrafya ve kartografyanın çok büyük bir bölümünün ve kurucularının Müslümanlar olduğunu ispatlamıştır. Kendisi bu ilimlerin %80'inin Müslümanlara ait olduğunu söylemektedir.

4. Amerika'nın Müslümanlar Tarafından Keşfi

Amerika kıtasının Avrupalılardan önce diğer milletler tarafından ve özellikle Müslümanlar tarafından keşfedildiğine dair birçok iddia halk arasında ve akademisyenler arasında dolaşmakta ve konuyla ilgili bazı çalışmalarda bulunmaktadır. Ancak Fuat Sezgin matematiksel coğrafya, kartografya ve denizcilik bilimlerindeki bilgilerine dayanarak bu meselenin iddia veya bir teori olmaktan çıkıp ispatlanmış bir realite olduğunu ortaya koymuştur. Kendisi bu konuya dair geniş ve

haritalarla desteklenmiş bir makale kaleme almıştır. Ayrıca İslam'da bilim ve teknik adlı eserinde de konuya geniş yer ayırmıştır.

5. el-Cezeri'nin Kitabı

Fuat Sezgin'in bir diğer önemli buluşu ise Ebu el-Izz Ismail Ibn er-Rezzaz el Cezeri'nin (yaklaşık 600/1203 yılında kaleme aldığı) el-Cami beyn el-ilm ve'l-amel en-Nafi fi ınaat el-ıye'l isimli eseridir. Bu eser ve keşif de yine diğer buluşları gibi ciddi bir ehemmiyete sahiptir ve dünya ilim tarihçileri arasında tartışmalara vesile olmuştur.

6. Frankfurt İslam Bilim Tarihi Müzesi

Fuat Sezgin, Alman fizikçi Eilhard Weidemann'ın İslam bilim aletlerini tanıtma hedefini geliştirerek, tarih boyunca İslam kültürünün yetiştirdiği bilim adamlarının buluşlarını, alet, araç ve gereç örneklerini, Frankfurt´ta kurduğu İslam Bilim Tarihi müzesinde sergilenmesini sağlamıştır. Müzenin bulunduğu binada ayrıca, hayatı boyunca dünyanın çeşitli yerlerinden büyük zahmet, zorluklara katlanarak aldığı 45 bin ciltlik kitapla kurduğu Bilimler Tarihi Kütüphanesi de bulunmaktadır. Kütüphanede yer alan bazı kitaplar sahasında orijinal tek nüsha olma özelliğini taşıyor; bu yüzden kütüphane İslam Bilimler Tarihi açısından özel bir ihtisas kütüphanesidir.

Frankfurt'ta kurduğu İslam Bilim Tarihi Müzesinin bir benzerini de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın teşvikleriyle İstanbul'da kurmuştur.

7. Eserleri[5]

"Geschıcgte des Arabıschen Schrıfttums". (Arap Edebiyat/Kültür Tarihi). Bu esere kısaca (GAS) denmektedir. Bu eser 7 cilt olarak yayınlanmıştır.

"Wissenschaft und Technik im Islam." Almanca yazılan bu eser, Abdurrahman Aliy tarafından "İslâm'da Bilim ve Teknik" adı ile Türkçeye tercüme edilerek Türkiye Bilimler Akademisi ve Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2007 yılında Ankara'da yayımlandı.

"Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" Sezgin doçentlik tezi olarak yazmıştır.

"Qur'ânwissenschaften, Hadît, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik." (Kur'ân Bilimi, Hadis, Tarih, Fıkıh, Doğmatik ve Mistik)

"Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde." (Alman Dilinde Arapça ve İslâm Bilim Bibliyografyası)

"Amerika Kıtası'nın Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis".

Fuat Sezgin Almanya'da oluşturduğu entelektüel birikimi memleketi Türkiye'ye taşıma amacıyla Frankfurt'taki Arap-İslam Bilimler Tarihi Enstitüsü'nde

[5] Daha geniş bilgi için Bkz. Seyfi Kenan, İslam Dünyası'nın Duraklama Sebebleri Uzerine Ünlü İlimler Tarihçisi, Fuat Sezgin'i Dinlemek, Değerler Eğitimi Dergisi, 1 (4), s. 73-98.

bulunan ve kendi imkanlarıyla yıllarca bir araya getirdiği 40 bin cilt civarı önemli eseri İstanbul'a getirme çabasında bulunan Sezgin, Alman mahkemelerinin engeline takıldı. Alanında eşsiz olan bu hazinenin Türkiye'ye taşınma işlemine Frankfurt'taki Hessen Eyaleti İdari Mahkemesi, Ulusal Kültür Mirası kapsamına girdiğini ve ülke dışına çıkarılmasının yasak olduğunu gerekçesiyle el koydu. Hayatının son dönemlerinde kendine ait kitapları ülkesine getiremeyen Fuat Sezgin bu arzusuna kavuşamadan vefat etti.

Sonuç

Fuat Sezgin, İslam medeniyet tarihine önemli katkılar yapmış çağdaş Türk düşünürlerinden birisidir. O, İslam bilim tarihi üzerine yapmış olduğu araştırmalar ile bilim tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Ona göre, insanlık tarihinin gelişim düzeyi Batı medeniyetinin gelişim düzeyi ile tekdüze bir perspektiften değerlendirilmiştir. Bu durum, gerek doğu dünyasında gerekse Batı dünyasında yanlış bir İslam medeniyeti algısına sebep olmuştur. Böylece insanlık tarihine katkısı yok denecek kadar az olan ve Batı medeniyeti karşısında yetersiz bir konuma indirgenen İslam medeniyeti anlayışı ortaya çıkmıştır. Oysa İslam medeniyet tarihi, insanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisidir. Çünkü İslam medeniyetinde gelişen bilim ve teknoloji hem İslam coğrafyasında hem de dünya coğrafyasında insanlık için yeni yaklaşımların oluşumuna imkân sağlamıştır. İslam bilim ve teknoloji tarihinde ki faaliyetler insanlığın günümüz bilim ve teknolojisine ulaşmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Sezgini, İslam bilim ve teknoloji tarihi üzerine düşünceleriyle ezberlenmiş dogmaların ötesine geçen, üstü örtük gerçeklerin ortaya çıkarılmasına önemli katkılar sağlayan ve bilim tarihine yeni bir perspektif kazandıran öncü bir bilim insanı olarak hatırlayacağız.

Sezgin şunları söylemektedir:

"Benim mensubu olduğum bir kültür ve medeniyet dünyası var. Bizler, köksüz değiliz. Aksinde derinlere kök salan bir medeniyete beşiklik etmişiz. Fakat yüzyıllardır bu medeniyetin görmezden gelindiğini, hakkının yenildiğini ve yaptıklarının elinden alındığını gördüm. İslam medeniyetinin dünya bilimine yaptığı büyük katkıları, bunun farkında olmayan dünyaya tanıtmayı amaç edindim. Bu gayretimin bir kısmı sadece bilim dünyasına hizmet diğer önemli bir gayesi ise İslam dünyasının yitirmiş olduğu kendine saygıyı, güveni ve insanlık tarihindeki yerini hatırlatarak kaybettiklerini iade etmektir."

"Batı medeniyeti, İslam medeniyetinin çocuğudur. Bilimler Eski Mısır, Babil, Yunan, İslam ve Avrupa yolunu takip etmiştir. Batı bilimi olarak sunulanlar, İslam bilimlerinin devamıdır."

Kaynakça

Seyfi, Kenan, (2003) İslam Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi, Fuat Sezgin'i Dinlemek, Değerler Eğitimi Dergisi, 1 (4), s. 73-98
https://dergipark.org.tr/download/issue-file/5824, (Erişim: 05.02.2019)
Kanar, Mehmet. "Geschichte der Arabischen Literatur" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi.

Şen, Zafer. Dünya İslam Bilim Tarihi Uzmanı ve Otoritesi Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Keşifleri, http://www.zafersen.com/fuat-sezginin_kesifleri.pdf

T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2018/6 nolu Genelge

İMAM TİRMİZÎ'NİN HADİS USÛLÜ İLMİNE KATKILARI

Abdullah ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
abdullahcelik@ibu.edu.tr

Özet

İmam Tirmizi günümüzde Özbekistan'ın Surhanderya idarî biriminin (oblast) merkezi olan Tirmiz (Termez) şehrinde (ö. 209/824) doğmuş ve Tirmiz'e bağlı Buğ köyünde (ö. 279/892) vefat etmiştir. Tirmizî rivâyet döneminin en parlak dönemi olan hicri üçüncü asırda yaşamış ve hadis usulüne çok ciddi katkılarda bulunmuştur. Tirmizî'nin hadis usulüne dair görüşleri; *Sünen, el-İlelü's-sağîr ve el-İlelü'l-kebîr* adıyla bilinen eserlerinde bulunmaktadır. Ayrıca Tirmizî'nin el-İlelü'l-Sağîr adlı eseri hadis usûlü ilminde bize ulaşmış ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır. el-İlelü's-sağîr, hacmi küçük olmakla birlikte genel anlamda hadis ilimlerinin tümünü ilgilendiren bilgiler içermesi açısından çok önemlidir. el-İlelü'l-kebîr ise tamamen ilel ilmi ile alâkalıdır. Tirmizî'nin hadis usulüne katkılarından biri de hasen terimine kazandırdığı özel anlamdır. Hicrî II. yüzyılda sözlük anlamında kullanılan bu terimi, ilk defa Tirmizî ıstılahî anlamda tanımlamıştır. Tirmizî'den önce hadisler sıhhat açısından sahih ve zayıf olmak üzere ikiye ayrılırken Tirmizî haseni ilk defa ıstılahi anlamda tanımlayarak üçlü taksimi başlatmıştır. Tirmizî eserlerinde diğer hadisçilerden farklı olarak kullandığı orijinal terimler ile dikkat çekmektedir. Özellikle S*ünen'*inde kendine mahsus hadis ıstılahlarını kullanması kayda değerdir. Bunların arasında; *Sahihun hasenun, hasenun ğarîbun, hadîsun garîbun* gibi kavramlar dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tirmizî, Hadîs, Usûl, İlel, Hasen, el-İlelü's-sağîr, el-İlelü'l-kebîr

IMAM TİRMİZ'S CONTRIBUTIONS TO THE STATE OF HADITH

Imam Tirmidhi was born in 209/824 in Tirmidh city which is the center of the administrative unit of Surkhander (oblast) of today's Uzbekistan. He passed away in Bug village of Tirmiz in 279/892. Tirmidhi lived in the Hijri third century, which is the brightest period of the narration era, and made very serious contributions to the hadith procedure. Tirmidî's views on the hadith methods are recorded in his books such as Sunen, al-'Ilelu's-sagîr, and al-'Ilelu'l-kebîr. In particular, Tirmidî's al-İlelü bilgilerl-Sağîr has the distinction of being the first detached work that has reached us in the field of hadith. Despite of its short length, it is of great importance as it contains valuable information about almost all aspects of hadith. al-'Ilelu'l-kebîr is completely related to ilel science. One of Tirmidhî's contributions to the method of hadith is the special meaning he brings to the term 'hasen'. Although this term is used in its literal meaning during the Hijri second century, Tirmidhî is the first to use 'hasen' as a hadith term. Before him, the hadiths were traditionally classified to be sahih (authentic) and da'if. Tirmidhî started the ternary classification by bringing 'hasen' into hadith terminology. Unlike other muhadditheen, Tirmidhî differentiates from others by the way he exploits the hadith terms. Especially in the Sünen, he uses the distinctive hadith scripts. Among them; terms such as Sahihun hasenun, hasenun ğarîbun, hadîsun garîbun attract attention.

Keywords: Tirmidhi, Hadith, Usul, 'Ilel, Hasen, al-'Ilelu's-sagîr, al-'Ilelu'l-kebîr

Giriş

İmam, hafız ve münekkid Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî'nin künyesi Ebû İsa'dır. Tirmizî 209 senesinde Özbekistan'ın güneyinde Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ yakasında Afganistan sınırına çok yakın bir mevkide bulunan Tirmiz'de doğmuştur. Bu şehir günümüzde Özbekistan'ın Surhanderya idarî biriminin (oblast) merkezi olan (Termez) şehridir Buhârâ'nın 380 km. güneydoğusunda Belh şehrinin 80 km. kuzeydoğusunda yer alır.[1] Her hadis imamı gibi o da küçük yaşından itibaren hadis toplamaya başlamış, bu maksatla yaptığı seyahatlerde pek çok hadisçi ile karşılaşmıştır. Ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybetmiştir. Tirmizî, (279/892) tarihinde Tirmiz beldesinin Bûğ nâhiyesinde vefat etmiştir.[2]

Çoğu kaynaklarda Tirmizî'nin âmâ olarak doğduğu söylenip kendisi için "ed-Darîr" yani âmâ sıfatı kullanılmıştır.[3] Doğru olan ise ilim seyahatlerinden ve kitap teliflerinden sonra yaşlılık dönemine doğru görme yetisini kaybetmesidir.[4] Çünkü doğuştan gözleri görmeyen birinin kimseden yardım almadan İslâm coğrafyasındaki farklı ilim merkezlerine ilim seyahatlerinde bulunması ve birçok kitap telif etmesi imkân dâhilinde değildir.

Tirmizî, hadis ilminin altın dönemi diye tabir edilen hicrî üçüncü asırda yaşamıştır. Hadislerin tedvininden sonra tasnif faaliyetlerinin yoğunlaştığı bu zaman dilimi, Yahya b. Maîn (ö. 233/847), Alî b. el-Medînî (ö. 234/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264/877), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve *Kütüb-i Sitte* müellifleri gibi birçok muhaddisin yaşadığı döneme denk gelmiştir. Bu dönemde müsned, câmi ve sünen gibi farklı tasnif metotlarıyla pek çok kitap telif edilmiştir. Hadis almak için yapılan ilim seyahatleri (rıhleler) de bu döneme ayrı bir önem katmıştır.[5]

Tirmizî, hadis tarihinde çok önemli bir yere sahip olan tasnif döneminden yeterince istifâde etmiştir. O, Tirmiz'de yaşayan ve Tirmiz'e gelen muhaddislerden rivâyetlerde bulunmakla yetinmemiştir. O dönemin ilim merkezlerinden Buhâra,

---

1 Abdullah Muhammedcanov "Tirmiz", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi org.tr/ tirmiz.

2 İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddîn Ebu's-Saâdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Resûl*, thk: Abdulkadir el-Arnavût, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1969-1972.), 1: 193; İbn Nukta, Muhammed b. Abdulğanî el-Hanbelî Ebû Bekr İbn Nokta, *Kitâbu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd,* thk: Ebû İdris Şerif b. Salih et-Tâşâdî, (Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2014.), 1: 246; Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl,* thk: Beşşar Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.), 26:252; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ,* thk: Hassan Abdulmennân, (Lübnan: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2004.), 3: 3627.

3 Ebû Bekr Muhammed b. Abdulğanî el-Hanbelî, *Kitâbu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd,* thk: Ebû İdris Şerif b. Salih et-Tâşâdî, (Katar: Vizâretu'l-evkâf ve şuûni'l-islâmiyye, 2014.), 1: 245; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, el-Bidâye ve'n-nihâye, Lübnan, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2004, 2: 1659.

4 Zehebî, *Siyer*, 3: 3626.

5 Selim Yılmaz, *Sünen-i Tirmizî'de Hadis Istılahları ve Tirmizî'nin Hadisleri Değerlendirme Usûlü,* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2015), 19.

Basra, Kûfe, Mekke, Medine, Merv, Rey[6] gibi şehirlere seyahatler (rıhleler) yapıp o bölgelerdeki muhaddislerden ilim elde etmiş ve rivâyetlerde bulunmuştur.

Konularına göre hadislerin tasnifiyle ilgili telif ettiği *es-Sünen (el-Câmi')* isimli eseriyle meşhur olan Tirmizî, bu eserinin yanı sıra farklı alanlarda da eserler ortaya koymuştur. Tirmizî, yalnızca hadis rivâyet etmekle yetinmemiştir. Aynı zamanda rivâyet ettiği hadisleri anlamaya yardımcı olacak hadis ilmi ile bağlantılı cerh-ta'dîl, ilel, tarih, sahabe isimleri gibi alanlarda da eser yazmış bir şahsiyettir. Birçok alanda telifte bulunan Tirmizî'nin bazı eserleri matbu olarak günümüze ulaşmıştır. Günümüze ulaşmamış bazı eserlerinden ise başka kitaplardan edinilen bilgiler aracılığıyla haberdar olmaktayız.

Sünen-i Tirmizî (Câmi'): Hadis metinlerinin senedleriyle birlikte zikredilerek fıkıh bablarına göre oluşturulan bu kitap, Tirmizî'nin en meşhur eseridir.

el-İlelu's-sağîr: İlelu't-Tirmizî diye de adlandırılan bu esere, genellikle *Sünen-i Tirmizî'*nin sonunda *Kitabu'l-İlel* adıyla yer verilir. Baskılarına göre 20 ile 30 arasında değişen sayfa sayısıyla küçük bir hacme sahip olan *el-İlelu's-sağîr*, bu küçük hacmine rağmen hadis ilmine dair birçok konuya değinir.[7] *el-İlelu's-sağîr*'in baskısı *Sünen-i Tirmizî* kitabıyla beraber defalarca yapılmıştır. Bu esere İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) çok güzel bir şerh yazmıştır. Nureddin Itr tarafından tahkiki yapılan bu çalışma *Şerhu İleli't-Tirmizî* adıyla 2 cilt halinde yayımlanmıştır.[8]

el-İlelu'l-kebîr: *el-İlelu's-sağîr*'den farklı olan bu eser, *el-İlelu'l-müfred* diye de isimlendirilmiştir. Bu eserde illetli hadisler zikredilip ardından bu hadislerin illetleri açıklanmış, farklı tariklerden daha sahîh olanına işaret edilmiştir. Ebû Tâlib el-Kâdî (ö. 608/1212), Tirmizî tarafından illetleri açıklanan hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif ederek bu eseri düzenlemiştir.[9]

eş-Şemâilu'n-Nebeviyye ve'l-Hasâilu'l-Mustafaviyye: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dış görünüşünden yeme içmesine, oturup kalkmasından konuşmasına, nâfile ibâdetlerine hatta uyuma şekline kadar hayatının hemen hemen her safhasıyla ilgili bu kitapta 56 ana başlıkta 400'ü aşkın rivâyete yer verilmiştir.[10] Sahasında ilk çalışma olan eser , bu konuda yazılanların en mükemmeli kabul edilmiştir. İçindeki hadislerin büyük

---

6 Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk: Beşşar Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.) 16: 250; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk: Adil Mürşid, (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1995.) 3: 668.

7 Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk: Yâsir Hasen vd. *Kitabu'l-İlel*, (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009.) 1279-1299.

8 İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk: Nureddin Itr, (Beyrut: Dâru'l-Melâh, t.y.)

9 Ebû Tâlib el-Kâdî, *İlelu't-Tirmizî el-Kebîr*, thk: Seyyid Ebu'l-Meâtî en-Nûrî, (Beyrut, Mektebetu'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1989.)

10 Tirmizî, *Kitâbu'l-İlel*, 1301-1362.

çoğunluğu sahîh, önemli bir kısmı hasen, pek azı zayıf rivâyetlerden meydana gelmiştir.[11]

Tesmiyetu ashâbi'n-Nebî (Kitâbu esmâi's-sahâbe, Tesmiyetu ashâbi Resûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem): Esere aşere-i mübeşşere ile başlayıp sahâbe adlarının sadece ilk harfine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mevcut iki nüshasına göre kitapta 730 sahâbînin adı zikredilmektedir.[12]

Bu eserlerin yanı sıra çeşitli ricâl kitaplarında ismen zikredilip günümüze ulaşmayan *Kitâbu't-târih*[13], *Kitâbu'l-esmâ ve'l-künâ*[14], *Kitâbu'z-zühd*[15], *Kitâbun fî âsâri'l-mevkûfe*[16] gibi eserlerden de bahsedilebilir.

1. Hadis Usulüne Kaynaklık Eden Eserleri

Tirmizî'nin el-Câmi' ve ilel eserleri hadis usulüne dair birçok değerli bilgiyi içinde barındırmaktadır. Tirmizî'nin el-Câmi' adlı eserini diğer hadis kitaplarından değerli kılan en önemli etkenlerden biri, Tirmizî'nin ilgili eserde hadislerin sıhhati ve isnattaki râvilerin durumu hakkında açıklamalarda bulunmasıdır. İlk dönem hadis kitaplarında nadiren rastlanan bu durum, Tirmizî ile yaygınlaşmaya başlamıştır. Tirmizî, bir bakıma kendisinden sonra telif edilen hadis usûlü kitaplarına kaynaklık etmiştir, diyebiliriz. Tirmizî, hadislerin sened ve metnini zikrettikten sonra hadislerin sıhhat derecesini, râvilerin durumunu, hadislerin farklı tariklerini ve o konu ile ilgili fukahânın görüşlerini zikrederek kitabından havâssın ve avâmın istifâde etmesini sağlamıştır.[17] İlel eserleri içerik olarak muallel hadisleri toplayan müstakil eserlerdir. Bu eserlerin yazarları, topladıkları bütün illetli hadislerin problemlerini açıklayıp hadisleri ya fıkıh babları ya da müsned eserler metodunda yazmışlardır.[18]

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî'nin de (279/892) İlel adında iki eseri bulunmaktadır.

---

11 Üzerinde birçok şerh, hâşiye, ihtisar çalışması yapılan, çeşitli dillere tercüme edilen ve çeşitli taş baskıları yapılan eseri İzzet Ubeyd ed-De'âs neşre hazırlamış (Humus, 1968; Beyrut, 1985), Semîh Abbas da eseri *Evsâfü'n-Nebî* adıyla yayınlamaıştır (Kahire, 1985; Beyrut, 1985). M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi. org.tr/tirmizi (22.03.2019).

12 Aynı nüshalardan faydalanarak eseri Ali Yardım *Tesmiyetu ashâbi'n-nebî aleyhisselâm* ve Âmir Ahmed Haydar da *Tesmiyetu ashâbi Resûlillâh* adıyla yayınlamıştır. Tirmizî, *Tesmiyetu ashabi Resûlillah (s.a.s.),* thk: Amir Ahmed Haydar, Beyrut, Dârü'l-Cinan, 1986 ve 1990.

13 Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk: Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988.) 1: 459; İbn Nukta, *Kitabu't-takyîd*, 1: 246.

14 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3: 669.

15 İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 669.

16 Tirmizî, *Kitâbu'l-İlel*, 1281.

17 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî, *Şurûtu eimmeti's-sitte,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.), 24.

18 Darekutni'nin İleli, Ali b. el-Medînî ve Yakup b. Şeybe'nin müsnedleri bu tarz yazılan İlel eserlerindendir.

1-) *el-İlelü'l-kebîr*: Tirmizî bu eserinde diğer ilel eserlerinde olduğu gibi muallel olan rivayetleri toplayıp her bir hadisin gizli illetini açıklamıştır.[19]

2-) *el-İlelü's-sağîr*: Diğer isimleri de *el-İlelü'l-müfred* ve *İlel-ü Camii't-Tirmizî*dir.[20] *el-İlelü's-sağîr*, onun el-Câmi' adlı eserinin sonunda yer alan hacmi küçük olmakla birlikte, yazıldığı zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda, ilel ilminden ziyâde hadis ilimlerinin tümünü ilgilendiren bilgiler içermesi açısından çok önemlidir.[21]

Tirmizî bu kitabında önce, kitabına aldığı hadislerin özlü bir değerlendirmesini yapmıştır. Daha sonra hadis usûlü ilminin bazı önemli konularına değinmiş, selef âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Eserinde sıkça kullandığı hasen, garip gibi hadis terimleri hakkında açıklamalar yapmıştır. Bunlara ek olarak bazı önemli konularda kendi görüşlerine de yer vermiştir.

Ortada henüz sistematik bir hadis usûlü kitabının olmadığı ancak hadis rivayetine verilen önemin etkisiyle erken dönemlerde oluşan bu değerli bilgileri içeren Tirmizî'nin bu eseri, daha sonra gelecek hadis tenkitçilerine temel kaynak olmuştur.[22]

Bu kitabın müstakil bir eser mi yoksa Tirmizînin *el-Câmi'* eserinin metodunu tanıtma amacıyla yazılmış bir hâtime mi olduğu hususunda şârihler, farklı görüşler sunmuşlardır. Kimi âlimler bu eserin *el-Câmi'*den ayrı fakat onunla basılmış müstakil bir eser olduğunu savunmuştur. Buna delil olarak da Tirmizî'nin el-Câmi' eseri ravilerinin ilel kitabını müstakil bir kitap olarak ayrı rivayet etmelerini göstermişlerdir. Fakat tercih edilen görüş eserin Tirmizînin *el-Câmii'*nin hatimesi diyebileceğimiz bir eki olmasıdır. Buna delil de kitabın içinde onu *el-Câmi'* ile irtibatlandıran cümlelerin bulunmasıdır. Örneğin: *"Bu kitaptaki (el-Câmi') bütün hadislerle amel edilir"*.[23] *"Bu kitapta, hadis hasendir dediğimizde bizim görüşümüze göre isnâdı hasendir demeyi kastederiz"*. Bu cümleler ilel kitabının el-Câmi' eserinin bir parçası olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; el-İlelü's-sağîr eseri el-Câmi' kitabından farklı konulara değindiği ve âlimlerin bu eserle özel ilgilenmiş olması nedeniyle raviler, bu eseri Tirmizînin el-Câmi' eserinden ayrı rivayet etmişlerdir. Bu nedenle

---

19 Elimizde bulunan el-İlelü'l-Kebîr nüshası Ebû Tâlib el-Kâdî vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bu nüsha esas alınarak çeşitli neşirleri yapılmıştır Hamza Dîb Mustafa (Amman, 1986), Subhî es-Semerrâî, Ebû'l-Meâti en-Nûrî, Mahmud Muhammed Halil es-Sa'îdî (Beyrût, 1489/1989) ve Hâmid Abdullah el-Mehellâvî (Beyrût, 2011) tarafından yayımlanmıştır.

20 Bu kitap tahkikini Nurettin el-Itr ve Samurrainin yapmış olduğu İbn Recep el-Hanbeli'nin şerhiyle beraber basılmıştır.

21 Veysel Özdemir, "*Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış"* Turkish Studies, 9/2 (Ankara, 2014.):1183.

22 Uğur, Mücteba *"Muhammed b. Îsa et-Tirmizî'nin Kitabu'l-ilel'i*", Diyanet İlmi Dergi 36 /3 (Ankara, 2000.) 45.

23 İbn Receb el-hanbeli şerhli nüshası Nurettin Itr tahkikli, 4.

Tirmizînin *el-İlelü's-sağîr* eseri hadisçiler nezdinde müstakil bir kitap olarak kabul edilmiştir. Tirmizî de bundan olsa gerek el-Câmi' eserinde başlık olarak (أبواب) kelimesini kullanırken *el-İlelü's-sağîr* eserinde (كتاب) kelimesini kullanmıştır.[24]

Tirmizî'nin eserini adlandırdığı el-İlel lafzı hadisçilerin arasında kullanılan illet kavramından farklı bir anlamdadır. İllet, hadisçiler arasında "zahiren ilk bakışta anlaşılmayan fakat hadisin sıhhatini bozan gizli sebep" olarak tanımlanırken Tirmizî eserinde ilel'i lügat anlamında kullanmıştır. Bu da rivayetlerin kabul ve red nedenleri şeklinde daha kapsamlı bir anlam ifade etmektedir. Eser, bu anlamdaki ismiyle hadis usûlü eserlerine kaynak olmaya daha uygun görülmektedir.[25]

Hadis ilmi kaynakları için ise şöyle der: "Kitabımda bulunan illet, cerh ta'dil ve ravilerin hayatı hususundaki bilgilerin kaynağı Buhârî'nin *et-Tarîh* adlı eseridir. En çok Muhammed b. İsmail el-Buhârî'den istifade ettim. Bazı hususlarda Abdullah b. Abdurrahman ile Ebû Zur'a'dan faydalandım."[26] Bu açıklamalar kitabın kuvvetli kaynaklara dayandığını göstermektedir.

2. Kullandığı Hadis ıstılahları

2.1. Tekli Kavramlar

2.1.1. Hasen

Tirmizî (ö. 279/892), Sünen isimli eserinde üçlü sınıflama doğrultusunda hareket etmiştir. Ne var ki Tirmizî bu üçlü sınıflamada hadisin birinci türünü hasen sahîh olarak nitelendirmiş, ikinci türü için ise hasen ifadesini kullanmıştır. Hadisin üçüncü türü ise muhaddisin metoduna göre rivayetin terkine delalet eden garîb, münker ve zayıf gibi teknik tabirlerdir.[27]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) hadisleri ilk kez üçlü taksimata ayıran kişinin Tirmizî'nin olduğunu ve bu ıstılâhları Câmi'inde kullandığını savunmuştur.[28] Ayrıca İbn Teymiyye üçlü taksimatı Tirmizî'den önce kullananı bilmediğini, bunun ona has olduğunu belirtmiştir. O, Tirmizî haricindeki ulemânın genelinin ise hadisleri sadece sahîh ve zayıf olarak ikiye ayırdığını, zayıfı da kendi içerisinde metruk olup ihticâc olunmayan ve ihticâc olunan zayıf şeklinde ikiye ayırdıklarını ifade etmiştir.[29] Tirmizî'nin el-'İlelü's-Sağîr'ine şerh yazan İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ile son

[24] Tirmizî, *el-İlelü's-Sağîr* (İbn Recep el-hanbeli şerhli nüshası) (nşr. Nureddin Itr), (Dımaşk 1978/1398.), 1: 18.
[25] Tirmizî, *el-İlelü's-Sağîr*, 1: 30-31.
[26] Tirmizî, *el-İlelü's-Sağîr*, 1: 31.
[27] Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, 5: 758.
[28] Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *İlmu'l-Hadîs*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1405/1985.), 20.
[29] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ şeyhi'l-islâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed, (Medine: Mektebetü Melik Fahd, 1425/2004.), 1:37, 251-52; 38: 23, 248-249.

dönem hadis âlimlerinden Rebî' b. Hâdî el-Medhalî üçlü taksimi ilk kez Tirmizî'nin kullandığını benimseyenlerdendir.[30]

Hasen'in tanımını ilk yapan Tirmizî'dir (ö. 279/892). Tirmizî'ye göre; isnadında yalanla itham edilmiş ravi bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivayet edilmiş olan hadisler hasendir."[31] İkinci tarif ise Hattâbî'ye (ö. 388/998) aittir. Bu tanım şöyledir: " Mahreci bilinen, ravileri meşhur olan, âlimlerin çoğunun kabul ettiği, fakihlerin de genelinin amel ettiği hadistir."[32] Hasen'in ıstılâh olarak tanımını yapan ilk kişinin Tirmizî olması Tirmizî'den önce onun kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinden birçoğu, hasen hadis kavramını kullanmaktaydı. Ancak Tirmizî kendisinden önceki hadisçilere nazaran haseni en çok kullanan ve bu ıstılâha şöhret kazandıran kişidir.[33]

Netice olarak *"Hasen hadis"* tabirinin hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren, yani Tirmizî'den çok önce kullanıldığı ve o devirlerde hadislerin sahîh, hasen ve zayıf diye üçlü taksime tabi tutulduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu üçlü taksimi bir kitapta uygulayanın Tirmizî olduğu tarihi bir gerçektir. Tirmizî bu üçlü taksimi Ali b. el-Medini, Buhârî gibi hocalarından almış, eserinde kullanmış ve böylece onun yaygınlaşmasını sağlamıştır.[34]

Tirmizî'nin *Sünen* isimli eserinin sonunda, hasen kavramına ilişkin söyledikleri, genel olarak hasen kavramı için yapılmış tarifler olarak değerlendirilemez. Onun hasen kavramı ile ilgili açıklamaları, kitabını yazarken kullandığı kendine özgü yöntemin ortaya konulmasından ibarettir. Bu açıklamasında, eserinde hasen terimine hangi manada yer verdiğini izah etmiş, kelimeyi özel bir manada kullandığını belirtmiştir. Bu kullanımda hasen kavramı, sahîh kavramına bitişik ve onunla anlam kazanan bir kelime değildir.[35]

Buna göre Tirmizî'nin hasen kavramını hadis âlimleri arasında kullanılan bir kavram olarak tanımlamadığı anlaşılmış olmaktadır. Yaptığı açıklamalarla hasen kavramının, sahîh kavramından farklı olduğunu, dönemindeki hadisçilerin böyle bir anlayış içerisinde olduklarını da söylememiştir. Fakat *Sünen* isimli eserinde hasen kavramını sahîh kavramı için kullandığını, hasenin sahîhe izafe edilmesi durumunda

---

30 Zeynuddîn Ebî'l-Ferec Abdirrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu 'İleli't-Tirmizî, thk. Nuruddîn Itr, (Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1429/2008.), 1: 342; Rebi' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî, Taksîmu'l-hadîs ilâ sahîh ve hasen ve da'îf beyne vâkii'l-muhaddisîn ve muğâlatâti'l-müte'assibîn "Reddün alâ Ebî Ğudde ve Muhammed Avvâme", (Medîne: Mektebetü'l-Ğurbai'l-Eseriyye, 1417/1997.), 155.

31 Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, 5: 758.

32 Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud*, (Beyrut, 1416/1996), 1: 6.

33 İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrzûrî, *Ulûmu'l-hadis (el-Mukaddime)*, thk. Nûruddîn Itr, (Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2008), 35-36.

34 Nureddin Itr, *İmam et-Tirmizî*, 157.

35 Hamza Abdullah el-Melibarî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar, trc.Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, (İstanbul: İnsan Yay. 2013.)*, 44.

manada farklılaşma olacağını belirterek eserinde kullandığı yöntemi ifade etmiştir. Böylece Tirmizî'nin hasen kavramını sahîh kavramından ayrı olarak tanımladığı şeklinde yaygın bir hatalı kanaat ortaya çıkmıştır. Hâlbuki yapılan açıklamalar doğrultusunda vakıaya bakıldığında gerek Tirmizî ve gerekse diğer hadis münekkidlerinin algılamalarında, hasen kavramının anlam alanı genel ve kapsamlıdır. Bundan dolayı Tirmizî'nin eserinde hasen kavramına izafe edilmeden yalın olarak sahîh ifadesinin kullanımı neredeyse yok gibidir.[36]

1.1.2. Ceyyid

Tirmizî, bir rivâyetin sahîh derecesine ulaşıp ulaşmadığı konusunda tereddüt ettiği durumlarda sahîh kavramının yerine ceyyid terimini kullanmıştır. Bu durumda hadisin sıhhatini belirten ceyyid kelimesi, hasen teriminden üstün, sahîh teriminden ise bir derece düşük bir konumdadır.[37]

1.1.3. Marûf

Tirmizî (ö. 279/892) de diğer ilel yazarları gibi, hadisin isnâdı ve râvisini ta'dîl için marûf kavramını kullanmaktadır. Tirmizî, isnâdı ta'dîl için lügat anlamını esas alarak *"marûfu'l-isnâd"* tabirini kullanmaktadır.[38]

1.1.4. Ferd/Garîb

Tirmizî ferd hadisi garîb hadis başlığı altında ele almaktadır. Zira onu zayıf ravinin tek kalması anlamında kullanmaktadır.[39] Tirmizî hadislerin üç nedenden ötürü kabul edilemeyeceğini açıklamış bunların da ravinin ta'n edilmesi, senedde kopukluk ve şuzûz olduğunu belirtmiştir. Kitabında ferd'in tüm çeşitleri ve şekillerine değinmiştir.[40] Tirmizî'nin ferd hadisi çeşitli kısımlarla ele alması[41] diğer hadisçilerden daha kapsamlı ve daha doğru sonuçlara ulaşmasına vesile olmuştur.

Hadis ilimleri bakımından oldukça erken dönemde Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Mekkelilere Sünenini tanıttığı mektubunda, tanımını yapmaksızın garîb hadis ifadesine yer vermiş,[42] ama garîb hadisi terim olarak en erken tanımlayan İmam Tirmizî olmuştur. Tirmizî, garîb hadisin meşhûr haberin zıddı olduğu ve ulemânın meşhûru öven garîbi yeren birçok ifadesinin bulunduğunu ifade etmiştir.[43]

Tirmizî, sened veya metin bakımından illetli olan zayıf hadisler için garîb kelimesini, çoğunlukla sahîh veya hasen terimlerinden biri olmaksızın tek başına

---

36 İbn Receb, *age*, I, 342-343.

37 Celâluddîn Abdurrahman b. Ebûbekr es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye ty.), 89.

38 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 440; Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî, *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, ty.), 2: 644; Tirmizî, *el-İlelu's-Sağir*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dar-u ihyâi türasi'l-arabî, ty.), 1: 19.

39 Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, 1: 448.

40 Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, 1: 340-341.

41 Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, 1: 406-407.

42 Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ Ehli Mekke fi Vasfi Sünenihi*, 47 (dptn. 3 muhakkikin notu).

43 İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1: 406-409.

kullanmıştır. Sahîh veya hasen hadis şartlarını taşıyan garîb rivâyetler için ise sahîh garîb, hasen garîb, sahîh hasen garîb gibi mürekkeb ifadeler kullanmıştır.[44]

1.1.5. Ziyâdetü's-sikâ

Tirmizî'nin ziyâde kavramını terkipsiz olarak kullandığı görülmektedir.[45] Ziyâdetü's-sika kavramının sistemli bir şekilde kullanılması ise sikâ kavramının ortaya çıkmasından çok daha sonra olmuştur. Çünkü esas olan sikanın rivâyetidir.[46] Bu iki kelimenin birleşik bir terim haline gelebilmesi için, sika kavramının gelişme sürecini tamamlaması gerekiyordu. Yapılan araştırmalardan bu kavramı ziyâdetü's-sika şeklinde kullanan ilk kişinin el-Hatîb el-Bağdâdî[47] olduğu anlaşılmaktadır.

Tirmizî (ö. 279/892) sikanın ziyâdesinin bazı hadisleri garîb duruma getireceğini ravinin hata yapmadığına kanaat edildiğinde ise hadisin sahîh kabul edileceğini söylemiştir.[48] Tirmizî'nin Sünen eserinde ravileri güvenilir olmasına rağmen birçok muttasıl rivayeti mürsel olarak rivayet etmesi nedeniyle illetli sayması, sikanın ziyâdesini salt olarak kabul etmediğinin kanıtıdır.

Tirmizî ziyâdenin olduğu rivâyetleri de garîb hadislerden saymıştır. Her ne kadar ziyâde olan rivâyet, birçok tarikten aktarılsa da bu hadisin senedi de metni gibi diğer tariklerden farklı olduğu için garîb sayılmıştır. Dolayısıyla bu tür rivâyetleri de "garîb metnen ve isnâden" şeklinde adlandırabiliriz.[49] Tirmizî'ye göre; metinde ziyâde yapan kişi, İmâm Mâlik gibi hıfz bakımından güvenilir kişilerden ise onun rivâyeti kabul edilir. Aksi takdirde ziyâdesi kabul edilmez.[50]

Dolayısıyla Tirmizî'nin kimi sözlerini naklederek, müteahhirûn hadis usûlcüleri gibi sikanın ziyâdesini mutlak olarak kabul ettiğini savunmak doğru değildir.

1.1.6. Muallel

Mütekaddimûn hadisçilerin illet kelimesine farklı ıstılahî anlamları yüklemeleri, illeti belli bir alanda tetkik etmeyi zorlaştırmaktadır. İmâm Tirmizî, Kitâbu'l-ilel'in başında: " Fakihlerin amel etmedikleri bu iki hadisin illetlerini hadislerin geçtikleri yerlerde açıkladım"[51] diyerek illet olarak ilk hadisin muarız bir senedi olduğunu göstermiş,[52] ikinci hadis için de geniş bir tenkid vermiş ve nesh edildiğini söylemiştir.[53] İbn Salâh ve Nevevî, Tirmizî'nin yukarıdaki sözünü dikkate

---

44 Adâb Mahmud el-Hemş, *el-İmâm Tirmizî ve menhecuhu fi kitabihi'l-Câmi'*,(Umman: Dâru'l-feth, 2003.), 436, 440.
45 Tirmizi, '*İlelü's-Sağîr*, thk. Ahmed Şakir, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye.), 712.
46 Yusuf Suiçmez, "*Ziyâdâtü s-Sikât*", Hadis Tetkileri Dergisi (HTD), XI/1, 2013, 113-140.
47 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (nşr. Hasen Abdulmunim Şelebî), (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.), 464.
48 Tirmizî, *el-İlelu'l-Sağîr*, 5: 712.
49 Nureddin Itr, *Muvâzene*, 177.
50 Tirmizî, *Kitâbu'l-ilel*, 1297; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1: 418.
51 Tirmizî, *el-İlelu's-sağîr*, 1: IV.
52 Tirmizî, Salât, 187.
53 Tirmizî, Hudûd, 1444.

alarak neshi illet olarak kabul ettiğini belirtmişlerdir.[54] Irâkî, Tirmizî'nin bu sözünün tahlilini şöyle yapmıştır: "Neshi hadisle amel edilmesini engelleyen bir illet anlamında kabul etmişse doğrudur. Ancak hadisin sıhhatini engelleyen bir illettir anlamında kullanmışsa, bu kabul edilemez".[55] Bir hadis ravisinin durumu, onun güvenilir ravilere mutabakatı veya muhalefeti, aslı olan veya olmayan bir rivayette tek kalması ile bilinebilir.

1.1.7. Münker

Muhaddislerden bir kısmı münkeri, muhalefet söz konusu olmaksızın zayıf veya sika ravinin teferrüd ettiği hadis anlamında kullanmışlardır. Tirmizî'nin ise zayıf ravinin teferrüd ettiği hadisler için münker kavramını kullandığı anlaşılmaktadır.[56]

1.1.8. Munkatı

Hadis ıstılahlarının henüz yerleşmediği mütekaddimûn döneminin ilk üç asrında bu terim "senedi muttasıl olmayan rivayet" anlamında kullanılmıştır. Tirmizî'nin de sahâbî râvisi düşen rivayeti munkatı' olarak nitelendirmesi[57] onun bu kavramı "Senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayet" mânasında kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Bu kullanım ve tariflerden, Tirmizî'nin seneddeki inkıtâdan kaynaklanan mürsel, mu'dal ve muallak gibi rivayet türlerini herbirini munkatı' kelimesiyle ifade ettikleri anlaşılmaktadır.

1.1.9. Mürsel

Tirmizî (ö. 279/892) mürsel hadisi, munkatı hadisi de kapsayan, senedinde kopukluk bulunan hadis olarak ele almıştır. Bu hadisle çoğu hadisçinin amel etmediğini belirtmektedir. Tirmizî, *İlelü'l-kebîr* adlı eserinde hadislerde yaygın olarak bulunan illet nedenlerinin arasında mürsel olan bir hadisin müsned olarak rivâyet edilmesini de saymıştır.[58] Ayrıca O, hadis râvilerinin güvenilir olmasının rivayeti illetten kurtaramayacağına işaret etmiştir.[59] Bu hatayı yapan kişi meşhur hadis râvilerinden dahi olsa tenkitlerden nasibini almıştır.

1.2. Mürekkep Kavramlar

Tirmizî, *Sünen*'inde sahîh, hasen ve garîb terimlerini "hasen sahîh", "hasen garîb", "hasen sahîh garîb" ve "sahîh garîb" şeklinde mürekkeb olarak kullanmıştır. Ayrıca Tirmizî'nin tanımına göre hasen terimi, tek başına kullanıldığında farklı bir

54 İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 84; Suyûtî, *Tedrîb*, 258.

55 Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahmân, *Fethu'l Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadis*, I, (Medine: 1969), 218.

56 Nurettin ltr, *el-İmamu 't-Tirmizî ve' l-muvazenetü beyne Camiihi ve beyne's-Sahihayn*, 192; hadis için bkz. Tirmizi, "İsti'zân"11.

57 Ali b. Medînî, *el-İlel* (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), (Küveyt: 1423/2002), 67-68.

58 Kâdî, *İlelü't-tirmizîyyi'l-kebîr*, 21.

59 Veysel Özdemir "*Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış*",1188.

tarikle desteklenmesi gerekir. Sahîh terimi ile kullanıldığında ise o rivâyetin farklı bir tarikten gelmesine gerek kalmaz.[60]

1.2.1. Hasen Sahîh

Hadisin sıhhatini belirten farklı iki terimin mürekkeb olarak bir rivâyet için kullanılması, muhaddislerce muhtelif değerlendirmelere sebep olmuştur.

1.2.1.1. Farklı iki senetle gelmiştir.

İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), sahîh hadisin sıhhat bakımından kendisinden daha alt mertebede olan hasen hadisle beraber kullanılmasından kaynaklanan sorunun şu şekilde aşılabileceğini ileri sürmüştür: Bu tür hadisler farklı iki senetle gelmiştir. Bu senetlerden biri hasen, diğeri ise sahîh hadis şartlarını taşıdığı için bu tür rivâyetlere hasen sahîh hükmü verilmiştir.[61]

1.2.1.2. Sahîh ve hasen hadis arasındaki farklı bir hadis çeşididir.

İbn Kesîr; makbul hadis çeşitlerini üçe ayırarak "hasen sahîh" terimini, sahîh ve hasen hadis arasındaki bir konuma yerleştirmiştir. Buna göre sahîh hadis, hasen sahîh teriminden daha üstün iken hasen hadis bu terimden sıhhat bakımından daha alt mertebededir.[62] Irâkî (ö. 806/1403), İbn Kesîr'in bu görüşünün isabetli olmadığını belirtmiştir.[231] Çünkü Tirmizî, bu terimi çoğunlukla esahhu'l-esânid ve müttefekun aleyh olan rivâyetler için kullanmıştır. Dolayısıyla Tirmizî'nin sadece sahîh terimini kullandığı rivâyetler, sahîh hasen terimini kullandığı rivâyetlerden sıhhat bakımından daha üstün değildirler.[63]

1.2.1.3. Münekkidlerin ihtilafları nedeniyle bu terim kullanılmıştır.

Tirmizî'nin bir rivâyetin değerlendirmesinde tereddüde düşerek bir içtihada binâen hasen, farklı bir içtihada göre ise sahîh hükmünü verebileceği söylenmiştir. Böylece bu tür mürekkeb terimlerin kullanımı ortaya çıkmıştır. İbn Hacer (ö. 852/1448); bu görüşün ileri sürülen diğer görüşlerden daha uygun olduğunu kabul etmekle beraber bazı eleştirilerde de bulunmuştur. Ona göre; şayet iki farklı sıhhat değerlendirmesi olsaydı Tirmizî, hasen ile sahîh kelimeleri arasına "و" veya tereddüt ifade eden "او" harfini eklerdi. Ayrıca Tirmizî, bir hadisin sıhhatini belirtirken başkalarının içtihadına göre değil de kendi içtihadına göre hareket edecek kadar yetkin birisiydi.[64]

1.2.1.4. Sahîh ve hasen kelimeleri eş anlamlıdır.

---

60 İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 391; Ekrem Ziya el- Ömerî, *Turâsü't-Tirmizî el-ilmî*, (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1991.), 21.

61 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 39.

62 Ahmed Muhammed Şakir, *el-Baisu'l-hasîs şerhu İhtisâru Ulumi'l-hadîs li İbn Kesîr*, thk: Ali b. Hasen, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.), 140. Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 82; Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 406,407.

63 İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1: 393; Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 407.

64 İbn Hacer, *Nüket*, 478.

Zerkeşî (ö. 794/1392), hasen ve sahîh hadisin beraber kullanımından kaynaklanan problemin şu şekillerde aşılabileceğini belirtmiştir: Hasen ile sahîh hadisler, makbul hadis çeşitlerinden olmaları bakımından birbirleriyle eş anlamlıdır. Bu nedenle bir rivâyet için hasen terimi ile sahîh teriminin kullanılmasında problem yoktur.[65] Bazı muhaddisler de beraber kullanılan hasen ve sahîh kelimelerinin eş anlamlı olarak te'kid için zikredildiğini söylemişlerdir.[66]

Ayrıca Zerkeşî, her ne kadar uzak bir ihtimal de olsa sorunun çözümü için şu ihtimale de yer vermiştir: Tek senetli bir rivâyet, mestur veya zabt bakımından noksan bir râviden rivâyet edilmiş, farklı bir zamanda ise bu rivâyet aynı râviden kapalılığı giderilmiş veya adalet ve zabt bakımından sahîh derecesine ulaşmış halde rivâyet edilirse bu hadise hasen sahîh denilebilir.[67] Bir görüşe göre ise Tirmizî, hasen sahîh terimini kendisiyle amel edilen makbul hadisler için kullanmıştır.[68]

1.2.1.5. Hasen kelimesinin sözlük manası kastedilmiştir.

İbnu's-Salâh, bu mürekkeb kullanımda hasen kelimesinin sözlük anlamının, sahîh kelimesinin ise terim anlamının kastedilebileceğini söyleyenlerin olduğunu belirtip bu görüşün de kabul edilebilir olduğunu söylemiştir. İbn Dakîku'l-Îyd, bu görüşe "bazen manası güzel olduğunda mevzû' hadisler için de sözlük anlamı kastedilerek hasen denildiğini" söyleyerek itiraz etmiştir. Ancak İbn Dakîk'in bahsettiği tarzdaki rivâyetlerde hasen kelimesi tek başına kullanılır. Oysa hasen kelimesi sahîh terimi ile kullanıldığında rivâyetin mevzû' olma ihtimali ortadan kalkmış olur.[69]

Sonuç olarak tüm bu görüşler; sıhhat bildiren hasen ve sahîh terimlerinin beraber kullanılmasının doğru olmadığı tezinden ortaya çıkmıştır. Oysa birbirinden farklı olan bu iki terimin bir rivâyet için mürekkeb bir şekilde kullanımında herhangi bir problem yoktur. Çünkü senetteki râviler, hem hasen hadis şartlarını taşıyan -yani yalancılıkla itham edilmeyip sıdk sıfatına sahip- râvilerden olabilir. Hem de sahîh hadis şartlarını taşıyan hıfzı kuvvetli mutkin râvilerden olabilir.[70] Yani makbul bir hadisin râvilerinde aranan özelliklerin en üst düzeyde olması bakımından sahîh, daha alt düzeyde olması bakımından ise hasen hadis olabilir.

1.2.2. Hasen Garîb

Tirmizî'nin hasen teriminin tanımını yaparken ileri sürdüğü üç şarttan biri, rivâyetin farklı bir tarikle de nakledilmesiydi. Tirmizî, hasen terimi ile garîb terimini veya teferrüd ifade eden diğer tabirleri kullanmakla kendi yaptığı tanıma ters düştüğü

65 Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 407.
66 Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 409.
67 Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 407.
68 Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İfav. Yayınları, 2011.), 111.
69 İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-hadîs, 39; İbn Hacer, Nüket, 475.
70 Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 406.

için bu mürekkeb kullanımla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu müşkil durumun çözümü için ileri sürülen görüşlerden biri şöyledir: Tirmizî, hasen terimini yalnız kullandığında farklı bir tarikle desteklenmesi gerektiğini söyleyerek hasen li ğayrihi hadisi kastetmiştir. Hasen li zâtihi hadisi kastettiği zaman ise farklı bir tarikle desteklenmesine ihtiyaç olmadığı için "hasen garîb" şeklinde mürekkeb bir terim kullanmıştır.[71]

1.2.3. Sahîh Garîb

Sahîh ve garîb terimlerinin tanımını, garîbliğin sıhhat belirten bir terim olmadığını ve sahîh hadis şartlarını taşıyan bir rivâyetin sıhhatine mâni olamayacağı bilinmektedir. Bu duruma göre sahîh hadis şartlarını taşıyan bir rivâyette teferrüd (ferd-i nisbî) meydana gelirse o rivâyet sahîh garîb şeklinde isimlendirilir.[72]

1.2.4. Hasen Sahîh Garîb

Tirmizî'nin bir rivâyete sahîh hadis şartlarını taşıması bakımından sahîh, metni farklı tariklerle geldiği için hasen, senedi ferd-i nisbî olduğu için ise garîb demesi ve bu üç terimi mürekkeb bir şekilde kullanması kuvvetle muhtemeldir. Irâkî'ye (ö. 806/1403) göre Tirmizî, tarikleri az olup râvileri sika olan hadisler için hasen sahîh garîb veya sahîh garîb gibi mürekkeb ifadeler kullanmıştır.[73]

Sonuç

Hadis tarihinde çok önemli bir yere sahip olan İmâm Tirmizî, tasnif döneminde (hicrî III. asırda) kaleme aldığı *Sünen* eserinde diğer hadis müelliflerinden farklı birtakım metotlar geliştirmiştir. Hadis usulünün henüz sistemleşmediği bu dönemde hadis metinlerini serdettikten sonra hadislerin sıhhat ve zafiyet derecesi ile ilgili birçok kavramı kullandığı görülmektedir. *Sünen-i Tirmizî*'yi değerli kılan önemli etkenlerden bir diğer husus, Tirmizî'nin hadislerin sıhhati ve isnattaki râvilerin durumu hakkında açıklamalarda bulunmasıdır. İlk dönem hadis kitaplarında nadiren rastlanan bu durum, Tirmizî ile yaygınlaşmaya başlamıştır. Tirmizî, bir bakıma kendisinden sonra te'lif edilen hadis usûlü kitaplarına da kaynaklık etmiştir. Tirmizî, *Sünen*'inde hadislerin sıhhat durumunu "sahîh, hasen, garîb, münker" gibi terimlerle veya "hasen sahîh, hasen garîb, hasen sahîh garîb" gibi mürekkeb lafızlarla açıklamıştır. Bu değerlendirmelerin hadis metniyle karışmaması için de bu ifadelerinin başına kendisinin görüşü olduğunu belirtmek için **قال أبو عيسي** (Ebû Îsâ dedi ki) ifadesini koymuştur. Kimi zaman hadislerin illetlerini de açıklayarak rivâyetlerin illetli olan senetlerini tahriç etmiş ve hangi senedin daha sahîh olduğunu, bu isnadlardan hangisinin ne tür bir sebeple tercih edildiğini açıklamıştır. Ayrıca şâz, münker, mürsel, mevkûf gibi hadis çeşitlerine de işaret etmiştir.

---

71 Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, (tahik eden Yasir Hasan vd. mukaddimesi, 135; Nureddin Itr, *Muvâzene*, 186.

72 Nureddin Itr, *Muvâzene*, 199; Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 410.

73 Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfe*, 411; Ekrem Ziya el-Ömerî, *Türasü't-Tirmizî*, 26.

Birçok araştırmacı hadis usûlünde yazılan ilk müstakil eserin el-Muhaddisu'l-Fâsıl olduğunu iddia etmektedir. Fakat iyi bir incelemeyle Tirmizî'nin bundan daha önce *el-İlelü's-Sağîr* eserini yazarak ilk hadis usûlü müellifleri arasına girdiği söylenebilir.

Tirmizî, diğer bir müstakil eseri olan *el-İlelü'l-kebîr*'inde hadîslerin illetlerine dair kayda değer bilgiler vererek hadis usûlünün gelişimine çok ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu eser hadis ilminin en önemli meselelerinden, ziyâde, idrâc, ibdâl, tashîf, hatalı ref', münker, ğarib, ferd, munkatı, maklûb, muztarib, muallel, gibi konulara değinmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca imam Tirmizî'nin bu üç eserinin tahlil edilerek okunması hadis usûlü derslerinde öğrenilen bilgilerin pratiğe aktarılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Adâb Mahmud el-Hemş. el-İmâm Tirmizî ve menhecuhu fî kitabihi'l-Câmi'. Umman: Dâru'l-Feth, 2003.

Ahmed Muhammed Şakir. el-Baisu'l-hasîs şerhu İhtisâru Ulumi'l-hadîs li İbn Kesîr, thk: Ali b. Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.

Ali b. Medînî. el-İlel (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays). Küveyt :1423/2002.

Aydınlı, Abdullah, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul: İfav. Yayınları, 2011.

Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî. Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl. thk: Beşşar Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdulğanî el-Hanbelî. Kitâbu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd. thk: Ebû İdris Şerif b. Salih et-Tâşâdî, Katar: Vizâretu'l-evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2014.

Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî. el-Ensâb. thk: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî. Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud. Beyrut: 1416/1996.

Ebû Tâlib el-Kâdî, İlelu't-Tirmizî el-Kebîr. thk: Seyyid Ebu'l-Meâtî en-Nûrî, 1. Baskı, Beyrut: Mektebetu'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1989.

Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî. Şurûtu eimmeti's-sitte. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Ekrem Ziya el-Ömerî. Turâsü't-Tirmizî el-ilmî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1991.

Hamza Abdullah el-Melibarî. Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar. (trc.Muhittin Düzenli-Ayhan Ak) İstanbul: İnsan Yay. 2013.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye. nşr. Hasen Abdulmunim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Tehzîbu't-Tehzîb. thk: Adil Mürşid, Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1995.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. el-Bidâye ve'n-nihâye. Lübnan: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2004.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdulğanî el-Hanbelî Ebû Bekr. Kitâbu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-Sünen ve'l-mesânîd. thk: Ebû İdris Şerif b. Salih et-Tâşâdî, Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2014.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebî'l-Ferec Abdirrahmân b. Ahmed. Şerhu 'İleli't-Tirmizî. thk. Nuruddîn Itr, Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1429/2008.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî. İlmu'l-Hadîs. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1405/1985.

_____, Mecmû'u Fetavâ şeyhi'l-islâm Ahmed b. Teymiyye. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed, Medine: Mektebetü Melik Fahd, 1425/2004.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddîn Ebu's-Saâdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Resûl. thk: Abdulkadir el-Arnavût, Beyrut: Daru'l-fikr, 1969-1972.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrzûrî. Ulûmu'l-hadis (el-Mukaddime). thk. Nûruddîn Itr, Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2008.

M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi. org.tr/tirmizi (22.03.2019).

Muhammedcanov, Abdullah "Tirmiz", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi org.tr/ tirmiz.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. Tuhfetü'l ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Nûruddîn Itr, el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihi ve beyne's-Sahîhayn, Matbaatu'l-cenneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1390/1970.

Özdemir, Veysel "Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış" Ankara: Turkish Studies, 2014.

Rebi' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. Taksîmu'l-Hadîs ilâ Sahîh ve Hasen ve Da'îf Beyne Vâkii'l-Muhaddisîn ve Muğâlatâti'l-Müte'assibîn "Reddün alâ Ebî Ğudde ve Muhammed Avvâme". Medîne: Mektebetü'l-Ğurbai'l-Eseriyye, 1417/1997.

Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahmân. Fethu'l Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadis. Medine: 1969.

Suiçmez, Yusuf "Ziyâdâtü s-Sikât", Hadis Tetkileri Dergisi (HTD), XI/1, 2013.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebûbekr es-Suyûtî. Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2003.

Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî. Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî. Beyrut: Dâru'l-mârife,.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî. el-İlelu's-Sağir. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru İhyâi Türasi'l-Arabî.

_____, 'İlelü's-Sağîr. thk. Ahmed Şakir, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

_____, Sünen-i Tirmizî. thk: Yâsir Hasen vd. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

_____, Tesmiyetu ashabi Resûlillah (s.a.s.). thk: Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Dârü'l-cinan, 1986.

Uğur, Mücteba "Muhammed b. Îsa et-Tirmizî'nin Kitabu'l-ilel'i", Diyanet İlmi Dergi cilt. 36 say. 3 yıl. 2000.

Yılmaz, Selim. Sünen-i Tirmizî'de Hadis Istılahları ve Tirmizî'nin Hadisleri Değerlendirme Usûlü, (Yüksek Lisans Tezi Harran Üniversitesi 2015.)

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, Siyeru a'lâmin-nübelâ, thk: Hassan Abdulmennân, Lübnan: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2004.

ES-SEVÂDU'L-AZAM'IN FARK NÜSHALARI VE MÜELLİFLERİ ÜZERİNE

Adem ARIKAN
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ademarikan@yahoo.com

Özet

Türkler arasında İslâmiyetin yayılmasında önemli etkisi olan Sâmânîler/Sâmânoğulları Devleti'inin (204-395/819-1005) merkezinde Hanefi âlimlerin görüşleri büyük itibar görmekteydi. Sâmânî emîri İsmâîl b. Ahmed'in (279-295/892-907) isteğiyle toplanan Mâverâünnehir bölgesinden âlimler bir akide metninin yazılmasını kararlaştırdı. Bu görev Hanefî âlim el-Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/ 953) verildi. Semerkandî bunun için *es-Sevâdu'l-A'zam* ismiyle bilinen eseri yazdı. Arapça yazılmış olan bu eserin halkın da istifade etmesi için Farsça tercümesinin yapılması emredildi. Farsça çevirisini yapanın kimliği bilinmemektedir. *es-Sevâdu'l-Azam*'ın müellifi Semerkandî olarak bilinmektedir. Fakat kitabın bazı yazma nüshalarında müellif olarak Semerkandî'den önce yaşamış farklı isimler yer almaktadır. Bu nüshaların giriş kısmında matbu nüshalarda yer almayan bilgiler bulunmaktadır. Bu tebliğde bu farklı nüshalardan bazıları tanıtılıp müellif olarak gösterilen isimlerin kitabın yazılışı süreciyle ilgileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefi, *es-Sevadu'l-A'zâm*, el-Hakîm es-Semerkandî, Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhari, Ebû Hafs es-Sağîr el-Buhârî.

al-Sawād al-Aʿẓam's Difference Copies and Authorities

The Samanid dynasty (204-395/819-1005) had an important influence on the spread of Islam among the Turks. During that period, The views of the Hanafi scholars were highly regarded. Samanid amir Esmâʿîl b. Aḥmad (279-95/892-907) gathered the scholars of Samarqand, Bokhara and Transoxania and ordered them to write a book expounding the Sunnite doctrine. They given this task to the Hanafi scholar al-Hakim al-Samarqandi (d. 342/953). And Samarqandi wrote a work called *al-Sawād al-Aʿẓam* for this. This work, written in Arabic, was ordered to be translated into Persian for the benefit of the public. The Persian version was prepared by an anonymous translator. Samarqandi is known as the author of *al-Sawād al-Aʿẓam*. However, in some manuscripts of the book, there are different names that lived before Samarkandi as the writer. In the introduction of these copies, there is information not included in the printed copies. In this paper, some of these different copies will be introduced and their authors will be discussed.

Keywords: Hanafi, al-Sawād al-Aʿẓam, al-Hakim al-Samarkandi, Abu Hafs al-Kabir al-Bukhari, Abu Hafs al-Sagir al-Buhari.

es-Sevâdu'l-A'zam'ın Yazılma Süreci

Türkler'in İslam dinine giriş sürecinde Sâmânîler dönemi önemli gelişmelere sahne olmuştur. Sâmânî yöneticileri Hanefi mezhebindan âlimlerin görüşlerine değer vermekteydi. Samâniler döneminde yazılmış bir akâid metni günümüze gelmiştir. Sâmânî emiri İsmail döneminde yazılan *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı kitabın yazılış sebebi[1] Farsça tercümesinin girişinde anlatılmaktadır:

[1] Arapça olarak bir yazma nüshasının öncesinde de anlatılmaktadır. Burada eserin yazılması emrini veren emirin ismi zikredilmez. Muhammed Pârsâ'nin Farsça tercümeden yazdığı muntahab eserinde verdiği bilgilere benzer bir açıklama yapılır. el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nu: 3137, v. 54b.

Bu kitabın tasnif sebebi şudur: Yoldan çıkmışlar, ehl-i bid'at ve ehl-i ehvâ Semerkand, Buhâra ve Mâverâünnehir'de çoğalmıştı. Semerkand, Buhâra ve Mâverâünnehir âlimleri toplandılar. "Babalarımız ve dedelerimiz Sünnet ve cemâat yolundaydı. Günümüzde ise farklı hevâ sahipleri ortaya çıktı. Gelinen nokta bizi korkutuyor" diye konuştular. Bu söz Horasan emirine ulaştırıldı. Emîr-i Âdil İsmail (279-295/892-907) Abdullah b. Ebî Cafer ve diğer fakihlere "babalarımızın takip ettiği yolu, doğru mezhebi ve Sünnet ve Cemâat yolunu beyan etmeleri" emrini verdi. Âlimler (eimme), Hoca Ebu'l-Kâsım Semerkandî'ye (ö. 342/ 953) işaret edip ona "Bize Hz. Peygamber'in yürüdüğü doğru yolu, Sünnet ve Cemaat yolunu göster." dediler. Semerkandî bu kitabı Arapça yazdı. Horasan emirinin yanına gitti, kitabını ona arz etti ve "Doğru yol, Sünnet ve Cemâat yolu budur" dedi. Horasan emiri "bu kitabı Farsça'ya tercüme edin. Havâssa olduğu gibi avâma / halka da faydalı olsun. Mezhebi iyi olsun, hevâ ve bidattan uzak olsun" diye emir verdi.[2]

Burada âlimler içerisinde özellikle ismi zikredilen Abdullah b. Ebî Cafer'in kimliğinin tepiti için bazı bilgiler değerlendirilebilir. Abdullah'ın babası Ebû Cafer, Emîr İsmail döneminde kâdı olan Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Berkedî (ö. 298/902) olmalıdır. Ebû Cafer el-Berkedî, ilerine es-Sevâdu'l-Azam'ın bazı yazmalarında müellif olarak gösterildiği için detaylı tanıtılacak olan Ebû Abdillah b. Ebû Hafs (Ebû Hafs es-Sagîr) ve başka âlimlerden rivayette bulunmuştur.[3] Sonraki Sâmânî emiri Ahmed b. İsmail döneminde (295-301/907-914) de Berkedî nisbeli bir âlim olan Ahmed b. İbrahim el-Berkedî de kâdı olarak görev yapmıştır.[4]

Hakîm Semerkandî *es-Sevâdu'l-Azam'*ı Arapça yazıp emire sunduğunda emir halk da istifade etsin diye kitabın Farsça'ya tercüme edilmesini emrettiğine[5] dair yukarıdaki ifadeden kitabın Farsça tercümesinin yapılmasını da Emir İsmail'in istediği anlaşılabilir. Ancak *es-Sevâdu'l-Azam'*ın Arapça metninin yaklaşık 290/903 yılında yazıldığı, Farsça tercümenin 370/981 yılında yapıldığı tahmin edilmektedir.[6] Farsça çeviriyi yapan mütercim açıkça II. Nûh b. Mansûr (365-387/976-997) tarafından verilen emir üzerine tercümeyi cem ettiğini yazmakadır:

"Ben bu kitabı Farsça cem ettim. Çünkü Horasan emiri Nuh b. Mansur bütün Mâverâünnehir âlimlerinin toplanmasını, doğru yolu, Hz. Peygamber'in arkadaşlarının, hulefâ-i râşidînin siretini bildirmelerini istedi. O Ehl-i Sünnet ve Cemâat'tir yani Sünnet ve Cemâat mezhebidir, âlimlerin mezhebidir. O imamların imamı, fıkıh âlimlerinin efendisi, din ve ilmin kedhudası, fıkhın şahinşahı Ebû Hanife Numan b. Sâbit'in mezhebidir. Onun bütün arkadaşları bu mezhep üzereydi. Bütün Ehl-i Sünnet ve Cemâat bu mezhep üzeredir. Çünkü Allah "Bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın."[7] buyurmuştur. Hz. Peygamber de 'size Sevad-ı Azam gerekir' demiş, 'Sevad-ı Azam nedir?' diye sorulduğunda 'benim ve ashabımın üzerinde olduğu

---

2 el-Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdulhay Habîbî, Tahran 1348/1969, s. 18.

3 Necmüddin Ömer en-Nesefi, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand,* tahkik: Yusuf el-Hadî, Tahran, 1420/1999, s. 326; Abdulkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tahkik: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1408/1988, I, s. 326.

4 Ebû Bekir Muhammed b. Cafer en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ,* çev. Erkan Göksu, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 6.

5 *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 17.

6 *Terceme*, (neşredenin girişi), s. 11, 12.

7 En'âm, 153

(yol)' buyurmuştur."[8]

Mütercim, Ali İbnü's-Suğdî, Ebû Muhammed b. Abdillah b. el-Abbas el-Mervezî, Hoca İmâm Zâhid Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî isimlerinden oluşan senedi kullanmaktadır. Tercümenin girişindeki ifadeler Arapça metindekinden farklıdır. "Size tavsiye/vasiyet ederim" diye başlayan bilgiler de Arapça metinde yoktur. Burada Ehl-i Sünnet ve Cemâat yolundan gidilmesi ve ehl-i bidattan uzak durulması da tavsiye edilmektedir. "Kendi mezhebine tutun, ehl-i hevâ ve ehl-i bidat'tan (hevâdârân ve bidat) uzak dur. Onlarla oturma, arkadaşlık etme. Onların arkalarında namaz kılma. Ehl-i hevâ'nın yeri cehennemdir" denilmektedir.[9]

Pak din için Allah'ın ve Hz. Peygamber'in emirlerine, Hulefa-i Raşidin Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin, tâbiûn ve tebe-i tâbiînin siretlerinin nasıl olduğuna, halka ne emir verdiklerine bakılmalıdır. Onların yolunda devam etmeli, bundan sapmamalıdır. Hevâ ve bidattan uzak durulmalıdır.[10]

Arapça metin ile Farsça çeviri arasında birçok farklılık vardır. Bunlar genelde tercümede bazı meseleler ile ilgili ilave rivayetler, hikâyeler ve açıklamalar şeklindedir. Tercümede bazı meselelerde kısaltmalar da yapılmıştır. Ayrıca 55. meseleden itibaren Arapça metinde olmayan konular tercümede yer almıştır. Bunlardan 55. meselede yaratılmışların, milletlerin ve dinlerin çeşitleri, 56. meselede İslam mezhepleri ve alt kolları olan 73 fırka, 57. meselede bidatçılar (mübtediân) ile ilişki kurulmaması, 58. meselede misvak kullanımı ve başka bazı sünnet uygulamaları, 59. meselede hacamat yaptırmak, 60. meselede teravih namazı ele alınmakta olup Arapça metinde bu başlıklar mesele olarak yer almaz.

*Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam'*daki İslam mezheplerinin 73 fırka sayılarak ele alındığı 56. mesele Arapça metinde yoktur. Bunun mütercim tarafından ilave edildiği düşünülebilir. Ancak bu başlıktaki bilgiler için de kaynağın Hakîm Semerkandî olduğunu netleştiren bir ifade vardır: "Hoca Ebu'l-Kâsım Hakîm dedi ki: onların nâmlarını beyan edeyim, onların fiillerini ayrı ayrı şerh edeyim ki insanlarlar onları bilsinler ve onlardan kaçınsınlar."[11] Yetmiş iki tane fırka sayıldıktan sonra yetmiş üçüncü olarak "Sünniyân ve Cemâatiyân ve Nâciyân" isimlendirmesiyle kurtuluşa erecek fırkanın (nâciyân) Ehl-i Sünnet ve Cemâat mensupları olduğu ifade edilmektedir. Burada adları verilen birçok fırka için kullanılan isimlendirme diğer klasik mezhepler tarihi kaynaklarından farklıdır.[12] Mezheplerle ilgili verilen bilgiler Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından neşredilen Arapça risale[13] ile içerik bakımından büyük oranda benzer olmasına rağmen bazı farklılıklar da vardır. *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam'*daki mezheplerle ilgili bilgiler ile benzer içeriğe sahip müstakil

8 *Terceme*, s. 22.
9 *Terceme*, s. 19.
10 *Terceme*, s. 22.
11 *Terceme*, s. 167.
12 *Terceme*, s. 166-190.
13 Muhammed Takī Dânişpejûh, "Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürûh", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz*, sayı: 79, 1345/1966 s. 249-254).

Arapça risaleler de tespit edilmiştir.[14]

Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) *es-Sevâdu'l-Azam'*ın Farsça tercümesinden seçerek (intihâb) yazdığı eserini 29 Recep 795 / 10 Haziran 1393 tarihinde tamamlamıştır.[15] Muhammed Pârsâ eserin başında yazılma sebebini anlatırken Sâmânî emirinin âlimleri toplaması ve bu toplantıda bu metni yazma görevinin Semerkandî'ye verilmesini anlatır, ancak emirin adını zikretmez. *es-Sevâdu'l-Azam'*ın bir yazma nüshasının öncesinde de Arapça olarak eserin tasnif sebebi anlatılmaktadır. Burada da emirin ismi zikredilmez.[16]

***es-Sevâdu'l-Azam'*ın Farklı Nüshalarında Müellifler**

*es-Sevâdu'l-Azam'*ın müellifi olarak Hakîm Semerkandî bilinmektedir. Yukarıda Farsça çevirisinin girişinden aktarılan bilgiler de bunu ifade etmektedir. Ancak bazı kaynaklarda ve bazı yazma nüshalarda *es-Sevâdu'l-Azam'*ın müellifi olarak farklı isimlerin yer aldığı bilgiler vardır.

Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö. 652/1254), *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânu's-sâti' şerhu akîdeti'l-İmam et-Tahâvî* adlı kitabında es-*Sevâdu'l-Azam*'ın yazarı (eimme) olarak üç Hanefi âlimin ismini vermektedir: Ebu Hafs el-Kebir (ö. 217/832), Ebû'l-Kâsım el-Hakim es-Semerkandî, Ebu Abdirrahman b. Ebi'l-Leys el-Buhârî (ö. 307/919).[17]

Farklı yazma nüshalarındaki müellif kayıtlarında buna benzer ifadeler yer almaktadır.

es-Sevâdu'l-Azam'ın Kasidecizade nu:726 nüshasının kapağındaki ifadelere göre metin Ebû Abdillah b. Ebî Hafs, Ebû Abdirrahman b. Ebî'l-Leys el-Buhârî ve Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî olmak üzere üç kişinin kelamından ortaya çıkarılmıştır (mustehrac).[18]

Ulaşabildiğimiz bazı *es-Sevâdu'l-Azam* yazmalarının müellifleri olarak bu isimler gösterilmektedir.

Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832)

es-Sevâdu'l-Azam'ın bazı yazma nüshalarında müellif olarak Ebû Hafs el-Kebir ismi verilmektedir.[19] Bu nüshaların başında yer alan ve birkaç sayfa süren Âl-i İmrân 7.

---

[14] Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015, s. 165.

[15] Muhammed Pârsâ, *Risâle Müntehabe min Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nu: 1663, (213b-242b), v. 242b.

[16] el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nu: 3137, v. 54b.

[17] Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö. 652/1254), *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânu's-sâti' şerhu akîdeti'l-İmam et-Tahâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla nu:1394, v. 2b; Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nu: 861, v. 3b. (وذلك كله من كلام ائمة كتاب السواد الاعظم كالامام ابي حفص الكبير وابي القاسم اسحاق بن محمد الحكيم السمرقندي وابي عبد الرحمن بن ابي الليث البخاري ومن كلام رئيسهم امام الهدي ابي منصور محمد بن محمد الماتريدي في كتاب التاويلات ومن كلام الاستاذ الاجل سيف الحق النسفي في اصوله ومن كتاب تحديد ادلة الشرع للقاضي ابي زيد الدبوسي رحمهم الله)

[18] Kasidecizade, nu: 726 (كتاب السواد الاعظم في اصول الدين علي مذهب امام الائمة وسراج الامة وكاشف الغمة ابي حنيفة النعمان بن ثابت قدس الله تعالي روحه مستخرج من كلام ابي عبد الله بن ابي حفص وابي عبد الرحمن بن ابي الليث البخاري وابو القاسم الحكيم السمرقندي رضوان الله عليهم اجمعين)

[19] Ali Emiri Kütüphanesi, AEarb1189. Hem kapakta Ebû Hafs el-Kebir müellif olarak gösteriliyor, hem de kitapta yer verilen ilk rivayetin senedi Ebû Hafs ile başlıyor. Fransa bibliotheque nationale 824.1. Kapakta Ebû Hafs el-Kebir müellif olarak gösteriliyor, sened Ebû Hafs ile başlıyor. Süleymaniye ktp Fatih nu: 3137, 55b. Ebû Hafs el-Kebir senedi ile başlamaktadır. Öncesinde Arapça olarak kitabın telifiyle bilgili bilgiler verilmiştir.

ayetin tefsiriyle ilgili bilgiler günümüzde basılmış müshalarda yoktur. Ayateteki "kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler" kısmıyla ehl-i bid'at mezheplerinin ilişkilendirildiği görülmektedir. Basılmış nüshalarda olmayan ancak yazmalarda yer alan başka önemli bir detay da rivayetlerin senedleridir. Bu senedler bölgedeki ilim çevrelerinin bağlantıları için önemli veriler sağlamaktadır.

Ebu Hafs el-Kebir Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân b. Abdillah b. el-Bahr el-İclî el-Buhârî[20] 150/767 yılında doğmuştur. Benî İcl kabilesinin mevlası olduğundan[21] kendisi[22] ve soyundan gelen âlimler için el-İclî nisbeleri de kullanılmaktadır.

Nerşahî'nin (ö. 348/959) verdiği bilgilere göre Ebû Hafs el-Kebir, hem zahid hem de âlimdi. Bağdat'a gidip İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) öğrencilerinden İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) ders almıştır. Nerşahî'ye göre "Buhara, ondan dolayı Kubbetü'l-İslâm haline gelmişti. Buharalılar, onun sayesinde ilim sahibi olmuşlardı." Nerşahî, Ebû Hafs'ın dindarlığına dair rivayetler kaydetmektedir. Muhammed Tâlût isimli emir Ebû Hafs'ın huzurunda heybetinden etkilenerek konuşamamış, Muhammed b. Selâm Beykendî (ö. 225/839) rüyasında Ebû Hafs'ı Hz. Peygamber'in önünde oturmuş, kitap okurken görmüştür. Ebu Hafs 217/832 yılında vefat etmiştir. O, duası kabul edilen biri olarak bilinmektedir. Buhârâ'daki mezarı da duaların kabul olunduğu yer diye bilinen tepededir. O tepeye, Hace İmam Ebu Hafs Tepesi derler. İnsanlar, o mezarı kutsal sayarlar. O yere Hakrah Kapısı (yani doğruluk yolunun kapısı) derler. Çünkü insanlar fetvayı Ebu Hafs'a soruyorlardı. Onun evinin kalıntıları Nerşahî'nin zamanına kadar kalmıştır.[23]

Ebu Hafs el-Kebir Irak'tan eğitim sonrası Buhârâ'ya döndüğünde davalara bakması için yapılan kâdılık teklifini kabul etmişti. Hanımının "ilminle amel ettin mi?" demesi üzerine, "evde bir muallim buldum, ilmine ihtiyacım var" diyerek halktan izin alıp üç yıl boyunca ilmiyle amel etmeye gayret göstermişti. Sonrasında tekrar hanımıyla iştisare etmiş, "üzerinde birilerinin hakkı olup olmadığını" sorması üzerine, arazisinden bir şey yediği bir Mecusi ile helalleşmek için parasını ödemişti. Bundan etkilenen Mecusi yetmiş kadar köylüsüyle birlikte Müslüman olmuştu. Ebû Hafs Buharalılara başından geçenleri anlatıp "bir amel binlerce fayda verir, bin sözden bir fayda gelmez" diyerek kadılık görevine başlamıştır.[24]

Meşhur hadis âlimi Muhammed b. İsmail el-Buhari (ö. 256/870) küçük yaşta Ebû Hafs el-Kebîr'e öğrenci olmuştur.[25] Ayrıca Hanefi fıkıh kitaplarında anlatıldığına göre Buhârî Buhara'ya geldiğinde fetva vermeye başlamış, Ebû Hafs el-Kebîr "ehil değilsin" diyerek ona bunu yasaklamıştı. Buna rağmen verdiği bir fetva üzerine Buhârî

---

20 Bu isim ve nesep zinciri için bakınız: Ahmed b. Mahmûd Muînülfukarâ, *Târîh-i Mollazâde der Zikri Mezâzât-ı Buhârâ,* neşr. Ahmed Gülçinmaânî, Tahran, İbn Sina, 1339, s. 18, 21, 22. Detaylar için bakınız: Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", DİA, https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir

21 Oğlu Ebû Abdullah Muhammed'in Benî İcl mevlası olduğuna dair bilgi için bakınız: Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, tahkik: Şuayb el-Arnaûd ve diğerleri, Beyrut, er-Risâle, 1405/1985, XII, s. 617.

22 Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-İclî şeklinde verilen için bakınız: Ömer en-Nesefi, *el-Kand*, s. 461.

23 en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ,* s. 83-86.

24 Ebu Ali el-Hüseyin b. Yahya, ez-Zendevisti, Ravzatu'l-Ulema, Fatih, nu: 2635, v. 12a.

25 ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, XII, s. 425.

şehirden çıkarılmıştır.[26]

Şerhu Cemel min Usûliddîn müellifi İbn Yahya'nın belirttiğine göre Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) taraftarları Ehl-i Sünnet diye bilinmektedir. Ehl-i Sünnet Belh'te Nusayr b. Yahya (ö. 268/881) tataftarları, Semerkant'ta Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin taraftarları olan Cûzcâniyye ve Ebû Nasr el-İyâzî'nin taraftarları olan İyâziyye olarak bilinmekteydi. Ebû Nasr el-İyâzî şehit olduğunda küçük yaşta olan oğlu Ebû Ahmed babasının öğrencilerinden dersler almıştı. Bunlar arasında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye üstadı olarak saygı göstermekteydi. Mâtürîdî, ilim ve mezhepler hakkında bilgisi ve takvasıyla tekti.[27]

Buhara'da Ebû Hafs adına bir medreseden söz edilmektedir. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ali İbn Şâhûyeh el-Fârisî (ö. 361/ 972) Buhara'ya gelip Ebû Hafs medresesinde (medresetü Ebî Hafs el-fakîh) ders almış, memleketine döndüğünde kadılık yapmıştı.[28] Zehebî bununla ilgili bilgi verirken "Muhammed b. Hasan'ın öğrencisi (sâhib) Ebû Hafs'ın şehri (medîne)" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadede muhtemelen medrese kelimesine benzer olan medîne kelimesi hatalı dizilmiştir. Aksi takdirde Buhara'da ilim geleneğinin Ebû Hafs'tan gelmesinin kastedilmiş olması da düşünülebilir.[29]

Ebû Hafs el-Kebir'in neslinden olan ve Şemsüleimme el-Kerderî'den (ö. 642/1244) fıkıh dersleri almış olan Sadruddin Ahmed b. Mes'ûd b. Ahmed es-Sâ'idî (ö. 655/1257) bu Ebû Hafs medresesinde ders alanlardan biridir.[30] Bu durum bu medrese denilen şeyin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

Cemalüddin Murtaza er-Râzî 630/1233 yılında yazdığı mezhepler tarihiyle ilgili *Tabsıratü'l-Avâm* adlı kitabında Ebû Hafs el-Buhârî'nin bid'atçılara karşı yazdığı eserini kullanmaktadır.[31] Günümüze ulaşan bir yazma Ebû Hafs el-Kebîr'in *er-Reddü alâ Ehli'l-Ehvâ* adlı kitabı olarak gösterilmektedir.[32] Ancak bu kitabın Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eseri olduğu anlaşılmıştır.[33] Yine Ebu Hafs el-Kebir'e nisbet edilen Mısır'daki bir yazma nüshanın *es-Sevâdul'l-Azam* olduğu ortaya çıkmıştır.[34]

---

[26] Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1414/1993, XXX, s. 297.

[27] İbn Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, (Ebû Seleme es-Semerkandî'nin Cümelü usûli'd-dîn'nin devamında, müellifi mechul kaydıyla), thk. İlham Kâsımî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1436/2015, s. 173, 224.

[28] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, s. 394; Ebu Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, 2.bs., tahkik: Abdulfettah M. el-Hulv, Mısır, Hicr, 1413/1993, III, s. 49.

[29] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, tahkik: Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1413/1993, XXVI, s. 283.

[30] Ebu Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, 2.bs., tahkik: Abdulfettah M. el-Hulv, Mısır, Hicr, 1413/1993, I, s. 330.

[31] Cemalüddin Murtaza er-Râzî, *Tabsıratü'l-Avâm fî Marifeti Makâlâti'l-Avam*, tahkik: Cafer Vâizî, Tahran, Sohan, 1396 (2017), s. 68, 254

[32] Kütüphanenin kayıtlarındaki şekliyle: Ebu Hafs el-Kebir el-Buhari, Ebu Abdullah, *er-Reddü 'alâ Ehli'l-Ehvâ'*, Süleymaniye Ktp Carullah 1677M, 209 varak.

[33] Detaylı bilgi için bakınız: Ali Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü esrâri'l-bâtıniyye adlı eserinnin tahkik ve tahlili*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2018.

[34] https://www.al-furqan.com/our_is_item/manid/718058/groupid/58548

Ebû Hafs es-Sağîr (ö. 264/878)

es-Sevâdu'l-Azam'ın ulaşabildiğimiz bazı yazma nüshalarında Ebû Hafs es-Sağîr olarak bilinen Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Hafs el-Buhârî (ö. 264/878) müellif olarak gösterilmektedir.[35] Ebû Hafs es-Sağîr, Ebu Hafs el-Kebir'in oğludur.

Ebû Abdillah Ebû Hafs es-Sağîr, bazı kaynaklar tarafından muhaddis olarak nitelenmekte, keramet sahibi veli bir kul olarak tanıtılmaktadır. Abdullah İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) Merv'deki derslerine gidip gelen Ebû Abdillah, bazen bunu keramet kabilinden kısa sürede yapmaktaydı.[36]

Ebû Abdillah ayrıca Buhara'da siyasî hadiselerde ismi geçen bir âlimdir. Buhara'nın Sâmânî yönetimine geçmesinde etkin rol almıştır. Nerşahî'nin anlatımına göre, Harezm tarafından 260/874 yılında Buhara'ya gelen el-Hüseyn b. Tâhir et-Tâî, girdiği şavaştan sonra şehri istila etmişti. Hüseyin çok sayıda insanı öldürmüş, şehri yağmalatmıştı. Şehrin üçte biri yanmıştı. Halk ile arasında çıkan çatışmalar sonunda Hüseyin şehirden kaçmıştı. Buhara'nın ilim ehli kişileri fakîh Ebû Abdillah b. Ebî Hafs el-Kebîr'in yanında toplandılar. Ebû Abdillah Semerkand'a, I. Nasr b. Ahmed b. Esed es-Sâmânî'ye (250-279/864-892) gönderdiği mektup ile Buhara için bir emir talep etmişti. Emir Nasr kardeşi İsmail b. Ahmed'i Buhara'ya gönderdi. Emir İsmail Buhara beldelerinden Kermine'ye ulaştığında orada birkaç gün ikamet etti. Ebû Abdillah emiri karşılamak için yanında Buhara eşrafı ile Kermine'ye geldi. Emir İsmail Buhara'ya geldiği için pişman olmuştu. Çünkü yanında çok fazla askeri hazırlığı yoktu. Buhara halkının nasıl davranacağını bilmiyordu. Ebû Abdillah Kermine'ye gelince kalbine kuvvet geldi. Ebû Abdillah ne yaparsa şehir halkının onu doğru kabul edeceğini biliyordu. Endişesi kalmadı. Ebû Abdillah emiri övdü, cesaretlendirdi. Onu şehre götürdüklerinde Ebû Abdillah, şehir halkının onun üzerine altın ve gümüş saçmasını buyurdu. Emir İsmail 12 Ramazan 260/874 tarihinde Buhara'ya girmişti. Böylece şehir huzura kavuştu. Abisi I. Nasr ile birkaç defa anlaşmazlığa düşüp, hatta savaşan I. İsmâil b. Ahmed, Nasr'ın vefatı üzerine Semerkand'da tahta geçti (279-295/892-907).[37] Emir İsmail devleti Buhara'yı merkez edinerek yönetti.

Kaynaklarda Ebû Hafs es-Sağîr'e *er-Reddü alâ Ehli'l-Ehvâ* adlı bir kitap isnad edilmektedir. *Keşfü'z-Zunûn*'da bu kitap Ebu Hafs el-Kebîr'e nisbet edilmektedir.[38] Ancak kitap oğul Ebû Hafs es-Sağîr'e aittir.[39] *er-Reddü alâ Ehli'l-Ehvâ*'nın Hanefî çevrelerde okunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffar'ın (ö. 534/1139) okuduğu kitaplar arasında *er-Reddü alâ Ehli'l-Ehvâ*' da sayılmaktadır.[40] es-

---

35 Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa nu: 43. Ebû Abdullah el-Buhârî müellif olarak gösterilmektedir. Sened ise Ebû Hafs el-Kebir ile başlamaktadır.
Isparta İl Halk Kütüphanesi 32 Hk 1519/4 (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi BY3859, 55b). Ebû Abdullah el-Buhârî olarak kataloglanmış. Senedi Ebû Hafs el-Kebir ile başlamaktadır.

36 Mollazade, *Târîh-i Mollazâde der Zikri Mezâzât-ı Buhârâ,* neşr. Ahmed Gülçinmaânî, Tahran, İbn Sina, 1339, s. 18, 21, 22.

37 en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ,* s. 116; Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44-2, 2003, (ss. 109-129), s. 122.

38 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn,* Maarif Matbaası, 1941, I, 838.
الرد على أهل الهوا (الأهواء) لأبي عبد الله ... المعروف بأبي حفص الكبير (الصغير محمد ابن أحمد)

39 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, s. 326 (أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير- صاحب كتاب الرد على أهل الأهواء);
el-Kureşî, *el-Cevâhir*, IV, s. 257 (أَبُو عبد الله بن أبي حَفْص الْكَبِير، الإِمَام ابْن الإِمَام، لَهُ كتاب الرَّد على أهل الْأَهْوَاء).

40 el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I, s. 73-74. (إِبْرَاهِيم بن إِسْمَعِيل ... أَبُو إِسْحَاق الْفَقِيه عرف بالصفار... وَسمع ... على وَالِده ... وَكتاب الرَّد على أهل الْأَهْوَاء تصنيف أبي عبد الله ابْن أبي حَفْص الْكَبِير)

Saffar, *Telhisü'l-edille* adlı eserinde kitabın ismini zikredip Ebû Abdillah b. Ebî Hafs el-Kebîr'e nisbet ederek nakillerde bulunmaktadır.[41] Kefevî (ö. 990/1582), kitabı Ebû Hafs es-Sağîr'e nisbet edip ondan nakillerde bulunmaktadır.[42]

Ebû Hafs es-Sagîr'in oğlu Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân Buhâra fakîhi ve emirin danışmanı (müşîru'l-memleke) olarak tanıtılmaktadır. Sâmânî emiri II. Nasr b. Ahmed b. Nûh (301-331/914-943) Nisabur halkından Dehriyye mensubu, ilhâd görüşleriyle münazara yapan bir adamı 327/939 yılında tutuklamış, Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed, durumunu ortaya çıkarmak için bu adam hakkında tahkikat yapmak istemişti. Bir eve konan ve başına muhafız görevlendirilen adam bir geçe kaçıp Çin'e gitmişti.[43] II. Nasr b. Ahmed b. Nûh 333/945 yılında Karmatîler aleyhine harekete geçip, liderleri Muhammed b. Ahmed el-Pezdevi ve es-Sabbağ diye bilinen Muhammed b. Said'i öldürmüştü. Bunun için Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed el-İclî ve vezir Ebu'l-Fazl Muhammed el-Mervezî emire yardım etmişlerdi.[44] İsmailiyye mezhebinin davetini yapan Ebu't-Tayyib el-Mus'abî ve Ebu'l-Hasan İbn Sevâde er-Râzî, emir Nasr b. Ahmed'i mezhebe kazandırmaya çalışmışlardı.[45]

Ebu Abdirrahman b. Ebi'l-Leys el-Buhâri (ö. 307/919)

Yukarıda işaret edildiği üzere, bir yazma nüshasının kapağındaki ifadelerde *es-Sevâdu'l-Azam*'ın üç müellifinden biri olarak Ebû Abdirrahman b. Ebî'l-Leys el-Buhârî ismi verilmektedir.[46] Ayrıca Necmuddin Ebû Şuca'en-Nâsırî de *es-Sevâdu'l-Azam*'ın yazarı (eimme) olarak üç Hanefi âlimin ismini vermektedir. Bunlardan biri de Ebu Abdirrahman b. Ebi'l-Leys el-Buhâri'dir.[47]

Ebu Abdirrahman b. Ebi'l-Leys, Ebû Hafs es-Sagîr'den (Ebû Abdillah el-Buhârî) rivayette bulunmuştur. Irak, Hicaz, Mısır, Şam ve Horasan'ın farklı beldelerine seyahatler etmiştir. Ehlü'l-adâle ve's-sıdk olarak nitelenmektedir. Kitaplar tasnif etmiş bir Hanefî âlimdir. Ebû Abdirrahman 307/919 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.[48]

es-Sevâdu'l-Azam'da vitir namazı ve imamın abdestinin bozulmasıyla ilgili bahislerde sâlih fukahâ olarak sayılan isimler arasında Ahmed b. Hafs (Ebû Hafs el-Kebîr ve oğlu Ebû Abdillah b. Ebî Hafs (Ebû Hafs es-Sagîr) ve Ebu Abdirrahman b. Ebi'l-Leys de sayılmaktadır. Ayrıca zâhidler arasında Ebu'l-Kâsım el-Hakîm (el-Hakîm es-Semerkandî) de yer almaktadır.[49]

---

41 Saffar el-Buharî'nin bu eserden yaptığı alıntılar için bkz. Ebû İshak İbrahîm b. İsmâîl Saffar el-Buharî, *Telhîsü'l-Edille li Kavâ'idi't-Tevhîd*, tahkik: Angelika Brodersen, Beyrut, el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2011, I, 47, 50, 55, 120, 262; II, 567, 743, 815, 817, 826, 848, 849, 880.

42 Kefevi, Ketâibü 'Alâmi'l-Ahyâr, thk: Saffet Köse ve diğerleri, İstanbul, İrşad, 1438/2017, I, s. 551 (nu: 168).

43 Reşid b. Zübeyr, *Kitabü'z-Zehair ve't-tuhaf*, tahkik: Muhammed Hamidullah, Kuveyt, Dâiretü'l-Matbuat ve'n-Neşr, 1959, s. 140.

44 en-Nesefi, *el-Kand*, s. 203.

45 Ebu Mansur es-Seâlibî, *Adâbu'l-mülûk*, neşr: Abdulhamid Hamdan, Kahire, Âlemu'l-Kütüb, 1428/2007, s. 84-88: Hükümdarlık Sanatı, çeviren Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 173-176.

46 Kasidecizade, nu: 726. Metni daha önceki dipnotlarda verlmiştir.

47 Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî, *en-Nûru'l-lâmi'*,Murad Molla nu:1394, v. 2b; Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nu: 861, v. 3b.

48 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, s. 88.

49 el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013, s. 83, 84.

el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)

Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Kādî el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) hocası sûfî Ebû Bekir el-Verrâk'ın vefat tarihinden (280/893) hareketle 260/874 yıllarında doğmuş kabul edilmektedir.[50] Bu durumda emir İsmail'in abisi Nasr'dan sonra Sâmânî devletinin başına geçtiğinde Semerkandî on dokuz yaşında, *es-Sevâdu'l-Azam*'ın yazılması emrinin verildiği tarih olarak tahmin edilen 290/903 yılında ise otuz yaşında olmaktadır.

Semerkandî, hikmetli öğütleri ve uzun müddet yürüttüğü Semerkant kadılığı sırasında verdiği isabetli kararlarından dolayı "hakîm" olarak anılmıştır. Abdullah b. Muhammed Kalânisî (ö. 500/1107 ?), Hoca Hakîm diyerek Semerkandî'nin görüşlerine yer vermektedir.[51]

Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir er-Râzî[52] (ö. 666/1268'den sonra) *Hidâye mine'l-İtikâd* ismini verdiği *Bed'u'l-Emâlî* şerhinde *es-Sevâdu'l-Azam'*ı kaynakları arasında saymakta, ancak müellif ismi vermemektedir.[53] *Şerhu Cümeli min usûli'd-dîn*'de Hakîm Semerkandî'ye nisbetle bazı kelâmî görüşler nakledilmektedir.[54]

***es-Sevâdu'l-A'zam*'ın Yazılmasını Emreden Emîr İsmail (279-295/892-907)**

Emir Ebû İbrahim İsmail b. Ahmed b. Esed b. Sâmân 234/849 yılında Fergana'da doğmuştu. Buhara halkının isteği üzerine Emir İsmail 260/874 yılı Ramazan ayında Buhara'ya geldi. Nasr b. Ahmed'in 279/892 yılında vefatı sonrasında Sâmânîlerin başına geçti.

İsmail b. Ahmed bazı araştırmacılar tarafından Sâmânîler Devleti'nin gerçek kurucusu sayılmaktadır. Saffârî emîri Amr b. Leys'i Belh şehri yakınlarındaki savaşta mağlûp edip (287/900) esir almasıyla Horasan topraklarının büyük kısmını ele geçirmişti.

Emir İsmail adaletle hükmeden fazilet sahibi emirlerdendi. Yönettiği halkına karşı şefkatliydi. Güzel ahlak ve adab-ı muaşeret, cihada rağbet ve kâfirler ile savaş konularında darb-ı mesel olmuştu. Çok askeri vardı. Emir İsmail babasından hadis rivayet etmişti. Emir İsmail'den de Muhammed b. Kureyş el-Mervezî / el-Merverûzî (ö. 341/ 953 ?), Abdurrahman b. Muhammed el-Kâdı el-Ebherî[55] (ö. 342/954), kâtibi İsa b.

---

50 Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-es-semerkandi

51 Abdullah b. Muhammed Kalânisî, *İrşad der marifet ve vaaz ve ahlâk*, neşr: Arif Nevşahi, Tahran, Miras-ı Mektub, 2006, s. 11, 12, 14, 15, 18, 20, 25, 27, 28, 33, 45, 50, 58, 59, 60, 62, 63, 68, 69, 71, 72, 80, 81, 91, 106, 109, 111, 113, 116, 119, 124, 125, 127, 129, 130, 137, 143, 147, 149, 152, 156, 157, 160, 163, 167, 173, 175, 180, 181, 184, 191, 201, 204, 205, 209, 214, 223, 229, 231, 242, 246, 247, 249, 251, 253, 255, 256, 260, 262, 263, 277, 281, 282, 285, 286.

52 Hüseyin Elmalı, "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir", DİA, c: 34, s. 487-488.

53 Bu şerhi tahkik eden, müellif olarak hatalı bir şekilde Ebû Bekir er-Râzî'yi (ö. 370) göstermiştir. *Bedu'l-Emâlî*'nin müellifi Sirâcüddîn Alî b. Osmân el-Ûşî (ö. 575/1179) hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Ayrıca dipnotlarda yoğun bir kelam aleyhtarlığı gösterilip kitabın neşrini neredeyse reddiyeye dönüştürmüştür. Metinde adı geçen kitaplar ve müellifler ile ilgili bilgi vermemiştir. Örneğin er-Râzî'nin kaynakları arasında saydıklarından sadece et-Tahâvî için dipnotta tanıtıcı bilgi verilirken *es-Sevâdu'l-Azam* ve diğerleri hakkında bilgi verilmemiştir. Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (Ebû Bekr Ahmed er-Râzî'ye nisbet edilerek yayınlanmış), *Şerhu Bedi'l-Emâlî*, thk: Ebû Amr el-Hüseynî, Beyrrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, s. 21.

54 İbn Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, s. 55, 104, 133, 161, 192.

55 Şâş kadılığı yapan Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed el-Ebherî, Emir İsmail'den münker hadisler rivayet ettiği bilsinine ilaveten yalancı (kezzâb) olarak tanıtılıyor. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, s. 78.

Muhammed b. İsa et-Tahmânî (ö. 293/ 905) ve Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Buhârî (ö. 340/952) rivayet etmiştir. Emir İsmail, Safer 295/907 tarihinde Buhara'da vefat etti. Emir İsmail, ihtilafları bilir, bir gruba açıkça meyil göstermezdi.[56]

Katibi İsa b. Muhammed et-Tahmânî'den oğlu Ebû Sâlih Muhammed'in naklettiğine göre Emir İsmail bir dönem Şia mezhebine meylediyordu. Bundan gördüğü bir rüza sebebiyle vazgeçmişti. Emir İsmail "gençliğimde Şia'ya meylederdim" diye anlatmaktadır. "Ruyamda Hz. Peygamber'i gördüm… Aylarca hasta oldum. Tabipler birçok tedavi uyguladı, iyileşemedim. Kardeşim Nasr 'inandığın şeyden Allah'a tevbe et, Peygamber'ine dön' diye yazdı. "Şia'dan döndüm ve iyileştim."[57]

et-Tahmânî'den nakledilen ve farklı detaylar içeren başta bir kayıtta Emir İsmail bu durumu şöyle anlatmıştır: "Babamız bize bir eğitimci (müeddib) getirmişti, Rafızi mezhebini (rafz) öğretiyordu. Uyudum ve rüyamda Hz. Peygamber'i Hz. Ebu Bekir ve Ömer ile birlikte gördüm. Hz. Peygamber "niçin sahâbîlerime sövüyorsun?" dedi. Eliyle beni sarstı. Korkarak uyandım. Humadan titriyordum. Yedi ay yatakta kaldım. Saçım döküldü. Kardeşim (Emir Nasr) yanıma geldi, "hikayen nedir?" dedi, anlattım. "Resulullah'tan af dile" dedi. Af diledim ve tevbe ettim. Üzerinden bir Cuma geçti ve saçlarım yeniden çıktı." [58]

Emir İsmail Şâfiî âlim Muhammed b. Nasr el-Mervezî'ye[59] (ö. 294/906) gösterdiği saygıyla ilgili Veziri Ebü'l-Fazl Belamî'den[60] (ö. 329/940) nakledilen bilgide rüyasında gördüğü Hz. Peygamber tarafından takdir edildiğini anlatmıştır: "Semerkand'da kardeşim İshak ile otuyorduk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî yanımıza geldi. Onunla selamlaştım, ona yakın durdum, ikramda bulundum. Kalktığında da öyle yaptım. Kardeşim ona iltifat etmedi. Gece rüyamda gördüğüm Hz. Peygamber 'senin ve evlatlarının saltanatı sabit kalacak. Kardeşinin ve çocuklarının saltanatı, Muhammed b. Nasr'ı aşağıladığı için harap olacak' dedi."[61]

Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Merv'de dinlediği Emir İsmail'in ravilerilerinden olan Muhammed b. Kureyş el-Mervezî şöyle demiştir: Horasan emiri Ebû İbrahim İsmail b. Ahmed'den dinledim. Emir söyle diyordu: "İman söz ve ameldir, artar ve eksilir. Bunun üzerine yaşıyorum, böyle öleceğim".[62]

Yukarıda işaret edildiği üzere, Ebû Hafs es-Sagîr, Buhara halkının temsilcisi olarak şehri Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed'e teslim eden eşrafın lideridir. Bu olay, Buhara'da Hanefîler ile Sâmânîler arasında devletin yıkılışına kadar devam edecek bir iş birliğinin başlangıcını teşkil etmiştir.[63]

---

56 en-Nesefi, *el-Kand*, s. 65.

57 en-Nesefi, *el-Kand*, s. 66.

58 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, tahkik: Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1413/1993, XXII, s. 109; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, XIV, s. 154.

59 Halit Ünal, "Mervezî, Muhammed b. Nasr", https://islamansiklopedisi.org.tr/mervezi-muhammed-b-nasr

60 Ayla Demiroğlu, "Bel'amî, Ebü'l-Fazl", https://islamansiklopedisi.org.tr/belami-ebul-fazl

61 en-Nesefi, *el-Kand*, s. 66.

62 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb*, tahkik: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad, Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996, s. 39.

63 Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", DİA, https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir

Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub es-Sübezmûnî/es-Sebezmûnî (258-340/872-952), Emîr İsmail b. Ahmed'in sorunlarına cevap vermek üzere sarayında görev aldığı için "üstâz" diye biliniyordu. es-Sebezmûnî Irak ve Horasan'a yolculuk etmişti. Buhârâ'da vefat etti.[64] Bazı kaynaklarda es-Sebezmûnî'nin Ebû Hafs es-Sağîr'den[65] (ö. 264/878) ve Esbât b. Elyesa'dan (ö. 263/877) rivayette bulunduğu kaydedilmektedir.[66] Ancak es-Sebezmûnî henüz altı-yedi yaşındayken bu iki âlimin vefat ettiği görülmektedir.

Bu dönemin çoğrafyacılarından el-Makdisi'nin (ö. 380/990) de ifade ettiği gibi Sâmânîler, Hanefî mezhebine meyletmekteydi. Buhara'nın en iyi fakihini seçip tayin ediyorlar ve onun görüşlerine göre karar alıyorlardı. Buna Muhammed b. el-Fazl örnek oarak verilmektedir.[67] Bu âlim, es-Sebezmûnî'den ders almış[68] olan Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Kumârî (ö. 381/991) olmalıdır.[69]

***es-Sevâdu'l-A'zam'*ın Farsça'ya Çevrilmesinin Sebebi: Bölgede Ehl-i Bidat**

Sâmânîler döneminde istikrarı ortadan kaldıran siyasi hadiseler bölgedeki farklı mezhebi gruplar tarafından imkân olarak değerlendirildi. II. Ahmed b. İsmâil (295-301/907-914) kendi gulâmları tarafından öldürüldü.[70] Onları buna kışkırtanlardan biri olaran Sâmânîlerin komutanlarından Hüseyin b. Ali el-Merverrûzî hakkında Şîî İsmailiyye mezhebinin davetinin bölgedeki temsilcilerinden olduğuna dair bilgiler vardır.[71]

Babası öldürüldüğünde 8 yaşında tahta çıkan II. Nasr b. Ahmed (301-331/914-943) döneminde Ebû Abdillâh Muhammed Ceyhânî (ö. 330/942) ve Ebü'l-Fazl Muhammed Bel'amî (ö. 329/940) gibi vezirler görev üstlenmiştir. İç isyanlar ve özellikle batı sınırındaki savaşlar II. Nasr döneminin zorlukları olmuştur.

Bu hadiseler yaşanırken bölgede ortaya çıkan farklı mezheplere karşı Hanefi âlimlerin tepkisini içeren bazı bilgiler kaynaklara yansımıştır. İmam el-Matüridi'nin hocası Ebu Nasr el-İyâzî'nin oğlu Hanefî âlim Ebu Bekir Muhammed el-İyâzî'nin bölgedeki Mutezile tesirine karşı mücadelesi buna örnektir.[72]

Bir rivayete göre Ribât-ı Gâziyan'da gazilere İmam el-Mâtürîdî ilm-i kelâm, Hakîm Semerkandî ilm-i hikmet okutuyordu. Yapılan tartışmalarda Şîa mezhebinden olanlar gâlip geliyorlardı. Hızır'ın duasıyla ilm-i hikmet aydınlığına kavuşan bu iki

---

64 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, s. 129; III, 213.

65 Ebu'l-Hasanat Abdulhay Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, neşr. Muhammed. Bedreddin Ebû Firas, Mısır, 1324, s. 105.

66 es-Sem'ânî'nin kaydından Ebû Hafs es-Sağîr'den rivayet edenin Ebû Sâlih Marûf b. Mansûr es-Sebezmûnî de anlaşılabilir. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 214.

67 Şemsüddin Ebu Abdillah Muhammed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Leiden: Brill, 1906, s. 338-339.

68 Ebû Hanîfe – Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî – Ebû Hafs el-Kebîr – Ebû Hafs es-Sagīr – Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî – Muhammed b. Fazl el-Buhârî şeklindeki Hanefî fıkıh silsilesi hakkındaki detaylar için bakınız: Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", DİA, https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir

69 el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III, s. 300.

70 Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmânîler Devleti 874-1005)*, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2007, s. 112, 116, 152.

71 Ali Avcu, *Horasan-Maveraunnehir'de İsmailîlik*, İstanbul, Marmara Akademi, 2018, s. 149.

72 Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2003, s. 49-85.

âlim Şîa mensuplarını mağlup ettiler.[73]

Ömrünün büyük bölümünü Semerkant'ta geçiren müfessir Muhammed b. Mes'ûd Ayyaşi (ö. 320/930[?]) Sünni iken Şii olmuştu.[74] Gaybet döneminde Semerkant'ta imamın vekili olarak Ali b. Hüseyin et-Taberî isimli biri bulunuyordu.[75] *es-Sevâdu'l-Azam'*da Râfıza isimlendirmesiyle Şîa mezhebine tenkitler yönetilmektedir.[76]

Şîî İsmailî daveti bir dönem etkili olmuştu. Emir II. Nasr b. Ahmed'in (301-331/914-943) de İsmailiyye mezhebine girdiği, bundan duyulan hoşnutsuzluk neticesinde askerlerin de karıştığı gelişmelerin önü alınmak üzere tahtını oğlu Nuh'a terkettiği kaydedilmektedir. II. Nasr'ın bu mezhebe girdiğine dair bilgilerin "bir yakıştırmadan ibaret olduğunu" savunan araştırmacılar da vardır.[77]

Sâmânîlerin askerleri çoğunlukla Türklerdendi.[78] Ordunun genelde İsmailiyye mezhebine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'e[79] ve Nizâmülmülk'e göre Sâmânî hükümdarı II. Nasr b. Ahmed, bazı devlet adamları gibi, Şiî-İsmâilî davetçisi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî/Nahşebî'nin gayretleriyle İsmâiliyye mezhebine girdi. Sâmânî veziri Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ceyhânî (ö. 330/942) ve başka devlet adamları da İsmâiliyye mezhebine katılanlar arasında gösterilmektedir.[80] Diğer bir vezir Ebu't-Tayyib el-Mus'abî Karâmita, Zendeka ve ilhâd ile itham edilmekteydi.[81] el-Mus'abî ve Ebu'l-Hasan İbn Sevâde er-Râzî isimli başka biri, II. Nasr'ı İsmailiyye mezhebine girme hususunda etkilemişlerdi.[82] Nizâmülmülk'e göre Türkler ve ordunun ileri gelenleri hükümdarın yoldan çıkıp Karmatî oluşundan rahatsız oldular. O devirde bunlara Karmatî denmekteydi. Âlimler, şehrin ve civar bölgelerin kâdıları ordunun sipah-sâlârının huzuruna gelerek "bu Nahşebî denen herif hükümdarı yoldan çıkarmış ve Karmatî yapmış, biz oturup bunu seyredemeyiz" dediler. Ordu kumandanları kâfir bir padişah istemedikleri yönünde fikir birliğine vardılar. Yapılacak tertibi haber alan şehzade Nuh'un gayretleriyle sipah-salar öldürülmüş, II. Nasr hapse konulmuştu. Başa geçen Nuh b. Nasr (331-343/943-945) "haydi davranın da gazaya çıkalım. Zira Maveraünnehr Karmatî mezhebine girip kâfir olmuştur. Gidip hepsini tepeleyip Allah yolunda çarpışalım" demişti. "Muhammed Nahşebî'yi derdest eyleyip kellesini uçurdular."[83] Cümle Horâsân ve Maveraünnehr'de o sapkınlardan bir teki sağ kalmadı. Bundan sonra Irak ve Horâsân'da hiç kimse bu mezhebi alenen ağzına

---

73 Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî, *Kandiyye,* nşr. Îrec Efşâr, Tahran, Tahûrî, 1334/1955, s. 3.

74 Hayatı hakkında detaylar için bakınız: M. Enes Topgül, *Erken Dönem Şii Rical İlmi: Keşşi Örneği*, İstanbul, İFAV, 2015, s. 68.

75 Habip Demir, *Horasan'da Şiilik,* Ankara, Otto, 2017, s. 92.

76 el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam,* İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013, s. 16, 24, 85.

77 Usta, *Sâmânîler Devleti*, s. 155.

78 Ebû İshak İbrahim el-İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* (Leiden, Brill, 1927'den) Beyrut, Dâru Sâdır, 2004, s. 292; İbn Havkal, *Sûratu'l-Arz,* Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992, s. 390.

79 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tahkik: Rıza Teceddüd, Tahran, 1391/1971, s. 339.

80 Nizamülmülk, *Siyasetname*, çeviren M. Taha Ayar, İstanbul, İş Bankası, 2009, s. 313.

81 en-Nesefi, *el-Kand,* s. 438.

82 Ebû Mansûr es-Se'âlebî, *Âdâbu'l-Mülûk,* neşr. Abdulhamid Hamdan, Kahire, Âlemü'l-Kütüb, 1428/2007, s. 84-88. Metnin İngilizce çevirisi ve değerlendirilmesi için bakınız: Patricia Crone, Luke Treadwell, "A new text on Ismailism at the Samanid court", *Texts, Documents and Artefacts, Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*, ed. Chase F. Robinson, Leiden, 2003, pp. 37–67.

83 İbnü'l-Esîr'e göre asılarak öldürülen Nahşebî'nin (Nesefî) cesedi çalınmış, kimin çaldığı bilinememişti. *el-Kâmil*, VIII, s. 404.

alamadı.[84]

Tarihçiler II. Nasr b. Ahmed'in İsmâilîliğe girmesinden bahsetmez. II. Nasr 331/943 yılında veremden öldü.[85] Frye'ye göre II. Nasr'ın bastırdığı paralar üzerinde Abbasî halifelerinin ismi yer alıyordu. "Fâtımî halifesine tabi olmayı kabul ettiğine inanmak zordur."[86]

I. Nûh b. Nasr öldükten sonra on yaşında tahta geçen I. Abdülmelik b. Nûh (343-350/954-961) döneminde devlet yönetiminde komutanları arasında nüfuz mücadeleleri yaşandı. Kardeşi I. Mansûr b. Nûh (350-365/961-976) Gazneliler devletinin temellerini atan Alp-Tegin'nin muhalefetiyle karşılaştı.

Nizamülkmülk'ün verdiği bilgilere göre Mansûr b. Nûh'un (350-365/961-976) Sâmânî hükümdarı oluşundan on beş sene sonra "Buhârâ ve Horâsân'da faaliyetlerini gizli gizli yürüten Bâtınîler halkı yoldan çıkararak tekrar bir isyan dalgası başlattılar. Daha çok söz konusu mezhep yüzünden babaları ve dedeleri katledilen kişiler bu mezhebe katılmaktaydılar." Bu dönemde devletin ileri gelen yöneticilerinden bazıları bu mezhebe katılmışlardı. "Bunları mezhebe davet edenler de Ebu'l-Fazl Zengürz ve tek gözlü Atik adlı iki herif idi." Bâtınîler Fergana, Hucend ve Kasan'daki takipçileri olan Sepid-Camegan (Beyaz Giyenler, Mübeyyiza) ile "özlerimiz aynıdır" diyerek ittifak aramışlardı. Vezir Ebu Ali Bel'amî ve gulam ve bendeleri idare eden Emir Bektüzün'ü hükümdar Mansur'un gözünden düşürerek hapse atılmalarını sağladılar. Bunlara müdahale etmek için Nişabur'dan hareket ederek Buhâra'ya gelmek için yola çıkan (Gazneli Devleti'ni kuracak olan) Alptigin durduruldu. Alptigin hükümdara "Karmatî mezhebine girmiş bulunan birçok havassın ve dergâh ehlin isyan etmek niyetindedir" diye mektup gönderdi. Bir mektup da Buhârâ kadısına göndermişti. Kâdı'ul-kudât Ebu Ahmed Mergazî hükümdar ile görüşüp durumu anlatmıştı. Ertesi gün Sefid-Camegan'ın (Mübeyyiza) Fergana'da ayaklandıkları, Horâsân'da Tâlekân tarafında Karmatîlerin İsmaili mezhebini açıktan tebliğe girişikleri ve kılıca sarıldıkları haberi geldi. Mansur, Ebu Ali Bel'amî ve Bektüzün'ü zindanından çıkarmalarını emretti. Ulema karşısına çıkarılan Ebu'l-Fazl Zengürz ve Atik tutuklanıp hapsedildi. Talekan ve Fergana'ya asker gönderildi. "Önlerine gelen Karmatîyi yakalayıp öldürdüler."[87] Bağdâdîye göre bir dönem Horasan sipahsaları olmuş ve devlete isyan etmiş olan Ebû Ali İbn Sîmcûr[88] (ö. 387/997) da gizlice bunlarla ittifak içerisindeydi.[89]

es-Sevâdu'l-A'zam'ın Farsça'ya Çevirten Emir II. Nûh b. Mansûr (365-387/976-997)

II. Nûh b. Mansûr babasının ölümünün ardından henüz on üç yaşında iken Sâmânî tahtına çıktı (Şevval 365 / Haziran 976).[90] Horasan bölgesinde özellikle Simcûrîler kuvvetli bir duruma gelmişti. Ebû Ali Simcûrî, Sâmânî Devleti aleyhine

---

84 Nizamülmülk, *Siyasetname*, s. 302-310. Bu sürecin detayları için bakınız: Avcu, *Horasan-Maveraunnehirde İsmailîlik*, s. 154.

85 Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", DİA, c: 32, s. 412-413.

86 Richard Nelson Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhara*, çev. Hasan Kurt, Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yardım Vakfı, t.y., s. 88.

87 Nizamülmülk, *Siyasetname*, s. 313-319; Avcu, *Horasan-Maveraunnehirde İsmailîlik*, s. 191.

88 Erdoğan Merçil, "Simcûrîler", DİA, c: 37, s. 210-211.

89 el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 293

90 Ahmet Güner, "Nûh II", https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh-ii

Karahanlılar ile ittifak yaptı.[91] Karahanlılar 367/977 yılında Fergana'yı ele geçirmişlerdi. Buğra Han Harun 380/990 yılında İsficab'ı, 382/992 yılında başkent Buhara'yı ele geçirmişti. Emir II. Nuh şehri terketmişti. Hastalanan Buğra Han'a şehrin ikliminin iyi gelmediği için tavsiye üzerine Buhara'dan gitmiş, II. Nuh geri dönmüştü. Horasan'ın merkezlerinden Nisabur'da Sâmânîler Hanefileri kollayıp Hanefi kâdı tayin ederlerken Simcûrîler Şâfiîlerin desteğini almak için Şâfiî kadı tayin ediyorlardı. Horasan valisi Simcûrî karşısında Gazneli Sebüktekin'in desteğiyle ayakta kalan Sâmânîler bundan sonra da Gaznelilerin nüfuzuna maruz kalmıştı.[92]

II. Nuh'un oğulları II. Mansûr (387-389/997-999) bizzat konutanları tarafından tahtan indirilmiş, II. Abdülmelik (389-390/999-1000) zamanında Karahanlı hükümdarı İliğ Han Nasr 389/999 yılında Buharayı ele geçirmişti. II. İsmâil b. Nûh (390-395/1000-1005) Karahanlı esaretinden kurtulup bir ara Selçuklular ile güç birliği de yaparak devleti toparlamaya çalıştıysa da başaramadı. Sâmânîler toprakları Karahanlılar ve Gazneliler'in eline geçti.

Sonuç

Sâmânîler Devleti Türklerin İslam dinine girişinde etkili olmuştur. Devletin asıl kurucusu sayılan Emir İsmail tarafından yazdırılan *es-Savâdu'l-Azam* araştırmacılar tarafından devletin akidesi kabul edilmiştir. Devletin son hükümdarlarından II. Nuh b. Mansur zamanında Farsça'ya çevirilen eser daha sonra Muhammed Parsa tarafından da ihtisar edilmiştir. Kitabın farklı nüshalarında müellif olarak isimleri geçen Ebû Hafs el-Kebir ve oğlu Ebû Hafs es-Sagîr aynı zamanda devletin merkezi olan Buhara'da etkili isimlerdir. Kaynaklardaki Buhara'da Ehl-i Sünnet denildiğinde Ebû Hafs el-Kebîr takipçilerinin anlaşıldığı, Buhara'da ilmin onun gayretleriyle yerleştiği gibi ifadeler buna işarettir. Bunun yanısıra Ebû Hafs Medresesi'nden bahsedilmesi ve 7./13. yüzyılda bile bu medreseden ders alan isimlerden söz edilmesi etkisinin uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Ebû Hafs el-Kebir'e ve oğlu Ebû Hafs es-Sagîr'e nisbet edilen *es-Savâdu'l-Azam* yazmalarının başında, basılmış nüshalarda olmayan ilave bilgiler vardır. Ayrıca ilim çevrelerinin ilişki ağlarının tespiti için de imkân sağlayacak şekilde rivayetlerin senedleri vardır. Ebû Hafs es-Sağîr tarafından yazılan *er-Red alâ ehli'l-Ehvâ* adlı eserin en azından *es-Sâvâdu'l-Azam*'ın temel kaynaklarından biri olabilir. Bazı rivayet senedlerinde sonraki tarihlerde yaşamış âlimlerin isimlerinin yer alması metnin Ebû Hafs es-Sağîr'e veya babasına ait olması ihtimalini zayıflatmaktadır. *es-Sâvâdu'l-Azam*'ın içeriği ile *er-Red alâ ehli'l-Ehvâ* adlı eserden nakledilen ifadelerin ayrıntılı mukayesesi yeni tespitlere imkan verebilir.

[91] Erdoğan Merçil, "Simcûrîler", https://islamansiklopedisi.org.tr/simcuriler

[92] Usta, *Sâmânîler Devleti*, s. 231-308.

DİVAN-I HİKMET'TE KAVRAM HARİTASI

Ahmet Cahid HAKSEVER
Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ahmetcahid@hotmail.com

Hayati BİCE
Dr.,RTÜK Üst Kurul Uzmanı
bicehayati@rtuk.org.tr

Özet

Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde Kavram Haritası

Türklerin İslam'ı kabulünde önemli bir isim olan Ahmed Yesevî'nin yaklaşık dokuz yüz yıl önce kayıt altına alınan "Hikmet" adlı şiirlerinden müteşekkil "Dîvân-ı Hikmet", sadece Ahmed Yesevî'nin tasavvufi düşüncesine değil, dönemin dini ve kültürel hayatına dair de önemli bir referans niteliğindedir.

Dîvân-ı Hikmet, dine yönelik kısıtlayıcı politikaların uygulandığı dönemlerde bile toplumun İslam'la bağını kuran bir metindir. Eseri tarih boyunca bu denli etkili kılan temel unsurlardan biri, Yesevi'nin hayatında uyguladığı ahlaki ilkeleri kelimelere dökmesidir. Onun din ve ahlaka dair görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyabilmenin yolu, hangi kavramlara önem verdiğinin tespitiyle mümkündür.

Bu çalışmada Yesevi'nin hangi tasavvufi terimleri kaç kez kullandığı tespit edilip kavramların birbirleriyle irtibatı bir şema ile ortaya konmaya çalışılacaktır. Tebliğin sınırları dolayısıyla her bir kavrama yüklenen anlamlara değinilmeyecektir. Tebliğde kullanılacak bu yöntemin, monografik çalışmalar yapan araştırmacılara yöntem açısından da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Yesevilik, Dîvân-ı Hikmet, Tasavvuf, Kavram Haritası

Abstract

The Concept Map in Divan-i Hikmah of Ahmad Yassawi

The poetry of "Hikmah", which was written by Ahmad Yassawi about nine hundred years ago, is an important reference not only to Ahmad Yassawi's mystical thought but also to the religious and cultural life of the period.

Divan-i Hikmah is a text which establishes the connection of society to Islam even in times of restrictive policies against religion. One of the main factors that make this work so effective throughout history is that Yassawi puts the moral principles he applied in his life into words. The way to present his views on religion and morality in a systematic way is possible by determining what concepts he cares about.

In this paper, it will be determined how many times Ahmad Yassawi used the mystical terms. The connection of these concepts with each other will be tried to be revealed with figures and a schema. Due to the limits of the paper, the meanings of each concept will not be mentioned. This method, which will be used in the paper, is thought to contribute to the researchers who make monographic studies.

Keywords: Ahmad Yassawi, Yassawiyyah, Divan-i Hikmah, Sufism, Concept Map.

Giriş

Dinler, tarih boyunca asketik ve mistik yönleriyle toplumların sosyo-kültürel yapılarının şekillenmesinde etkili olmuşlardır. İslam'ın mistik yönünü temsil eden tasavvuf, Türklerin İslamiyet'i benimseyip geniş coğrafyalarda tanıtmalarında önemli bir yere sahiptir.

Çarlık Rusyası'nın 19. asırdan itibaren hanlıklara karşı bölgede hâkimiyet tesis ettikten sonra -insanın fıtri yönü kabul edilen- dini inanışa dair baskıları, Sovyet rejimiyle daha da şiddetlenmiştir. Otorite kurma, modernleşme, kültürleme adına yapılan yasaklayıcı uygulamaların istenilen neticeyi vermediği Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla görünür hale gelmiştir.

Dine yönelik kısıtlayıcı uygulamaların kalkmasıyla Türkistan dâhil geniş bir coğrafyanın dini-kültürel hayatında önemli tesir icra eden Ahmed Yesevî üzerine hem akademik düzeyde hem de popüler kültür vasıtalarıyla araştırma ve tanıtımlar gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu faaliyetler kapsamında düzenlenen sempozyumda biz de Dîvân-ı Hikmet de tasavvufi ahlaka dair terimlerin ne kadar sıklıkla ele alındığını, bir nevi kavram haritasını ortaya çıkarmaya çalışılacağız. Bu çerçevede öncelikle hikmetlerdeki kavramları tespit edecek, ardından bu kavramların kullanılma sıklığını belirleyeceğiz. Son olarak Dîvân-ı Hikmet'te geçen tasavvufi ahlaka dair kavramların şema ile görselleştirilmesini sunacağız. Bir tebliğin kapsamını aşacağı için Ahmet Yesevi'nin bu kavramlara yüklediği anlamların içeriğine, birbirleriyle hangi noktalarda birleşip ayrıldıklarına değinmeyecek, Ahmet Yesevi'nin düşünce dünyasında hangi terimlerin öne çıktığını genel bir değerlendirme halinde sunmaya çalışacağız.

Dîvân-ı Hikmet özelinde tasavvufî kavramların kullanılma sıklığına göre özgün niteliğinin ortaya çıkarılması, bugüne kadar incelenmemiş bir konudur. Uygulanacak yöntemin diğer tasavvuf klasikleri, özellikle tasavvuf edebiyatının seçkin örnekleri ile biyografi ve monografi çalışmalarına da usül açısından katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Dîvân-ı Hikmet'te kavram haritasına geçmeden önce Ahmet Yesevi'nin bölge üzerindeki nüfuzuna, araştırmaya konu edindiğimiz eserin yazma nüsha ve baskılarına kısaca değinmek istiyoruz.

1. Ahmed Yesevi

Türklerin Müslüman olma süreci, hicretten sonraki ilk yüzyılda (/m. 8.) başlar. Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı h. 6./ m. 12. yüzyıllara gelindiğinde çok sayıda Türk kökenli insan İslâm ile tanışmıştır. Ahmed Yesevî'nin vefat tarihi olarak kabul edilen 561/1166 yılına kadar pek çok mutasavvıf, Türk yurtlarında dini-tasavvufî neşvenin yerleşip boy atmasında emek vermişlerdir.

Hoca Ahmed Yesevî, Türkler arasında sistemli bir tasavvuf yolunun ilk kurucusu, tarîkat sahibi mutasavvıftır. Onun tarihte Türkistan'ın, günümüzde ise

bütün Türk dünyasının manevî hayatında devam eden tesirinden ötürü kendisine, "Pîr-i Türkistan", "Hazret-i Türkistan" gibi saygı ifade eden unvanlar verilmiştir.[1]

Ahmed Yesevi, sûfî şair kimliği yanında kurucu pîri olarak kendi adıyla anılan Yesevîliğin esaslarını da belirlemiştir. Yesevilik Bektaşilik, Nakşbendîlik gibi tarîkatları da derinden etkilemiş, doktriner yapısı tarikatın Doğu Türkistan'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada tanınıp benimsenmesinde tesir icra etmiştir. Ahmed Yesevî'ye atfedilen menkıbe ve söylencelerle daha hayatta iken ünlenen karizmatik portresi, ölümünden sonra da devam ettiğine inanılan kerâmetleri onun tarih boyunca etkisini sürdürmesinde önemli amiller arasındadır.[2]

Hoca Ahmed Yesevî'nin kendisinden önce -ve sonra- yaşamış diğer Türk erenlerine göre öne çıkmasında onun, Dîvân-ı Hikmet adıyla bir araya getirilen şiirleri etkili olmuştur. Kitap istinsahının zorluğu göz önünde bulundurulduğunda, manzum tarzdaki hikmetlerin sözlü gelenekle kuşaktan kuşağa aktarılması, "Hazret Sultan Yesevî" isminin asırlara direnmesinde büyük rol oynamıştır. Sözlü kültürün ürünü kabul edilebilecek hikmetler, önceleri sınırlı sayıdaki istinsahlar halinde nakledilirken 19. yüzyıl sonlarından itibaren matbaa basımları ile daha geniş kitlelere ulaşabilmiştir.

2. Divan-ı Hikmet

Ahmed Yesevî'den günümüze kadar ulaşan mirasının en önemli unsuru hikmet adlı şiirlerinin bir araya getirildiği Dîvân-ı Hikmet kitabıdır. Ahmed Yesevî etrafındaki dervişlere tarîkatının seyr ü sülûk adâbını, ahlâkı güzelleştirmenin gereğini hikmetlerinde anlatmıştır. Arap ve Fars dilindeki eserlerden bu önemli bilgileri edinmekten mahrum kalanlara, Türkçe hikmetler ile yol göstermiştir.[3] Hikmetlerde birçok dinî kavramın Türk mitolojisindeki terimlerle işlenmesi, İslam'ı bölgeye has kültürle tanıtma açısından mühimdir.[4]

Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i, yazıldığı dönemin sosyal yapısına hattâ bölgenin coğrafik özelliklerine dair telmihler taşır. Ahmed Yesevî, irşad faaliyetini sürdürdüğü Yesi bölgesinde, bozkırlarda yaylak-kışlak göçebeliğine adapte olmuş Türk boylarına mensup, basit ve sade bir yaşantı sürdüren Türk insanına tasavvufî incelikleri anlatabilme başarısını hitap ettiği kitlenin psikolojisini iyi anlaması sayesinde gösterebilmiştir.[5]

Divan-ı Hikmet, içerdiği malumatla sadece tasavvuf düşüncesi değil tarih araştırmaları açısından da kaynak değerini haizdir. Buna ilk defa Fuad Köprülü "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" adlı makalesinde dikkat çekmiş, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da başta Ahmed-i Yesevî ve Hacı Bektaş

---

1 Nevâî, AŞ (1996), Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve, Haz. Kemal Eraslan, s. 383.

2 Köprülü, MF (1966), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB Y., s. 41-44; Göktaş, V. (2013), "Kırgızistan'da Tasavvufi Durum", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54/2, s. 162; Yılmaz, Ö. (2019), "Tasavvuf, Tarikat ve Tekkelerin Türk Toplumundaki Tesir ve Tezahürleri", Osmanlı Devleti'nde Padişah-Sufi İlişkileri, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 15.

3 Özköse K (2006), "Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet", s.301.

4 Türk, V. (2016), "Divan-ı Hikmet'te Türkçe Din Tabirleri", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, s.1289-1301.

5 Cebecioğlu, E (1995), "Hoca Ahmet Yesevî", AÜİF Dergisi, 34(1), s. 91-92.

menâkıbnâmeleri olmak üzere birkaç menakıbnameyi daha örnek bir metot teşkil edecek şekilde kullanmıştır.[6]

Zeki Velidi Togan evliya menkabelerini, Türk kültürünün İslami dönemde ortaya koyduğu en önemli edebi mahsullerden biri olarak görür ve bunların Türk İslam kültürünün tarihi, içtimaî, iktisadî ve kültürel hayatı, adet ve gelenekleri üzerine yapılacak araştırmalara kaynaklık edebileceklerini söyler.[7]

Yesevî hikmetlerindeki imgeler, Türkistan bozkırlarının sert tabiatlı insanlarının, coğrafyanın aman vermez koşullarıyla kuşatılmış, sınırlı dünyalarının sonsuz bir manevi hayata açılmasını sağlayacak ve bozkırın sert tabiatlı insanlarının gönüllerini yumuşatacak sembolleri kullanmıştır.[8]

Dîvân-ı Hikmet'in Türkistan halkı nezdindeki değerini, hikmetlerin yaygınlığını gösteren bir notu kaydeden Arminius Vambery, bir derviş kılığına girerek yaptığı Türkistan gezisi sonrasında kaleme aldığı Hatırat'ında, Uğradığım her obada Ahmed Yesevî'nin şiirlerini vecd ile okuyan kadınlara ve erkeklere rastladım, sözleriyle dile getirmektedir.[9]

Bugün bile 'hikmet' odaklı şifahî Yesevîlik kültürün son temsilcilerine bütün Türkistan coğrafyasında rastlamak mümkündür. Dîvân-ı Hikmet'te yer alan şiirler eski devirlerin 'Kam-Ozan-Baksı'larından hemen hiç farkları olmayan Yesevî-han müritler tarafından, yüzyıllar boyu her türlü toplum faaliyetinde okunmuştur. Bugün Çin yönetiminde olan Doğu Türkistan'da da Yesevî-hanlık geleneğinin sürdüğü bilinmektedir.[10] Bunun somut bir kanıtı olarak 2010 yılında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Ahmed Yesevî Sempozyumu'na getirilen bir bildiri kapsamındaki kaydedilmiş video ile Doğu Türkistan'da Hanım bir Yesevî-hanın okuduğu hikmetler izleyicilere sunulmuştur.[11]

2.1. Dîvân-ı Hikmet'in Nüshaları

Yesevî dergâhındaki zikir meclislerinde seslendirilen hikmetleri ezberine alan Yesevî dervişlerinin dili ile bu hikemli külliyat, en uzak Türk obalarına kadar ulaştırılmıştır. İlk olarak Yesevî'nin altmış üç yaşından sonra çekildiği inziva mekânında yakın dervişleri tarafından yazıya geçirilen hikmetlerden oluşturulan

---

6 Gülerer, S (2013), "Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı", Tarih Okulu Dergisi 6, sayı 16, s. 235.

7 Togan, Z. Velidi, Tarihte Usul, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 48-50. Evliya menkabelerinin önemli bir kısmı gerçek kişilere ve olaylara dayanır. Ancak menkabede varılmak istenen hedeflerden biri, kahramanı yüceltmek olduğundan gerçek olaylar deforme edilmiş veya menkabe motifleriyle gizlenmiş bir hale getirilmiştir. Buna rağmen söz konusu olayları teşhis etmek zor değildir. Bu açıdan klasik tarihçilerin pek itimada şayan bulmadıkları evliya menkabeleri bazen belgelerin ve vekayinâmelerin sükûta geçtiği çok önemli birtakım olayları yansıtabilirler. Ocak, A. Yaşar, (2016), Kültür Kaynağı Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 62

8 Doğan, İ (2016), "Hoca Ahmed Yesevî Düşüncesinin Etki ve Sonuçları Üzerinde Sosyolojik Bir Değerlendirme", s. 646.

9 Vambery A, Bir Sahte Derviş'in Orta Asya Gezisi, (Çev: Abdurrahman Samipaşazade Abdülhalim), Kitabevi Yay., İstanbul, 2009.

10 Cantürk, M. (1993), "Doğu Türkistan'daki Tasavvuf ve Hoca Ahmet Yesevî", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, s. 49.

11 Yesevî Hikmeti Okuyan Uygur Hanımefendi, https://www.youtube.com/watch?v=OGFRWOa1vY0 (Erişim: 01.03.2019).

risâleler, Kuzey ve Doğu Türkleri arasında yayılmış ve zaman içerisinde bir araya getirilerek "Dîvân-ı Hikmet" adı ile bilinen kapsamlı nüshalar ortaya çıkmıştır.[12]

Dîvân-ı Hikmet nüshalarının tarihlendirilmesi noktasında önemli bir veri 15. yüzyıla ait Mevlânâ Vahidî'nin, Miratu's-salikîn adlı eserinde Yesevî hikmetlerinin övgü ile anılmasıdır.[13] Meserret Diriöz'ün tesbitine göre Dîvân-ı Hikmet'in en eski elyazma nüshası, Macar Akademisi El Yazmaları Koleksiyonu'ndaki 1712 tarihli bir nüshadır.[14]

2.2. Dîvân-ı Hikmet Baskıları

Hikmetler on dokuzuncu asır sonlarına kadar dar bir muhit içinde, dergâhlarda Yesevî müritleri tarafından ezberlenerek okunsa da halkın geneli hikmetlerden uzak kalmıştır. Dîvân-ı Hikmet'te yer alan ve "Hikmet" ismi ile bilinen Yesevî şiirleri, önceleri el yazması risâleler şeklinde elle çoğaltılırken on dokuzuncu yüzyıla ulaşıldığında matbaa baskısı ile çoğaltılmaya başlanmış, bu sayede halkın hikmetleri tanımasını kolaylaşmıştır. Dîvân-ı Hikmet adıyla basılan hikmetlerin çoğaltılması ile Yesevî düşüncesinin halk içerisinde daha da yaygınlaştığı tahmin edilebilir.

Dîvân-ı Hikmet, ilk kez 1878 yılında Tataristan'ın Kazan şehrinde, 1880'de Taşkend'de ve 1881'de İstanbul'daki matbaalarda basılmıştır. Üç yıl içerisinde Türk dünyasının üç önemli kültür merkezinde Dîvân-ı Hikmet'in seri olarak basılışı sayesinde hikmetleri kâğıt üzerinden okuyanların sayısı çoğalmıştır.

Bilindiği kadarıyla geçen iki yüz yıl içinde on yedi kez Taşkend'de, dokuz kez İstanbul'da, beş kez Kazan'da ve birer kere de Buhârâ ve Kagan'da matbu olarak değişik sayıda hikmet içeren Dîvân-ı Hikmet baskıları yayınlanmıştır.[15]

Yirminci yüzyıl başından itibaren yayınlanan hikmetlerin sayısı da basılan Dîvân-ı Hikmet kitabı tirajları da artış gösterir. Bir örnek olarak Kazan'daki 1878 yılında bin iki yüz tirajla yapılan ilk baskı altmış beş hikmetten oluşan bir derlemedir. 1887 yılındaki ikinci baskının yetmiş bir, üçüncü baskının yüz otuz dört, 1896 yılında yüz kırk yedi, 1904 yılı baskısının yüz kırk dokuz hikmetten oluşturularak basıldığı bilinmektedir. 1905 yılı Kazan baskısında yüz elli dokuz hikmet içeren on bin nüsha halindeki Dîvân-ı Hikmet baskısının zamanına göre büyük bir tiraja ulaşması, talebi yansıtması açısından dikkat çekicidir.[16] On dokuzuncu asır sonlarında Dîvân-ı Hikmet'in değişik matbaalarda basılan nüshalarının toplam sayısının kırk bine yaklaştığı tahmin edilebilir.

2.3. Dîvân-ı Hikmet'teki Sosyal Arka Plan

Hoca Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet isimli eseri dikkatle incelendiğinde yazıldığı dönemin sosyal yapısına hattâ bölgenin coğrafik özelliklerine dair işaretler

---

12 Köprülü, MF(1966), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 120; Erkaya M E, (2019) Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet, İlahiyat, Ankara, s. 190-204.

13 Hasan N (2017), "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yesevîlik Araştırmalarının Bazı Meseleleri Üzerine", s. 664.

14 Diriöz M (1993), "Divân-ı Hikmet'e Yeni Bir Bakış", s. 94.

15 Bice H (2016), Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, AY Üniversitesi Y., s. 342.

16 Zakiev Mir Fatih, Gibadullaviç, Ebrar Kerimullin, "Hoca Ahmed Yesevî Bolğar-Tatar Dünyasında", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri,1993, s. 421–426.

görülecektir. Ahmed Yesevî, irşad faaliyetini sürdürdüğü Yesi bölgesinde, bozkırlarda yaylak-kışlak göçebeliğine adapte olmuş Türk boylarına mensup, sade hayata alışık, yaşantısı oldukça basit Türk insanına tasavvufî incelikleri anlatabilme başarısını hitap ettiği kitlenin psikolojisini iyi anlaması sayesinde gösterebilmiştir.[17]

Ahmed Yesevî'nin irşad döneminde, ilk ihtida örneklerinin üzerinden geçen asırlara rağmen İslâm'ın gerektirdiği birlik ve dayanışma ruhu farklı Türk boyları arasında karar bulmuş sayılamazdı.[18] Türkistan bozkırlarının ele avuca sığmaz sâkinleri basit ihtilaflar nedeniyle birbirlerinin kanını dökmekten çekinmezlerdi. Yesevî'nin bu sosyal dokuyu hesaba katmadan yapacağı irşadın sonuçsuz kalacağını tesbit ettiği düşünülmelidir.

Yıldırım'a göre Hoca Ahmed Yesevî'de, ahlâk merkezli bir din anlayışı hâkimdir. Bu anlayışın toplumda yansıması için çalışmış, konuşmuş ve hikmetler söylemiştir. Hikmetlerin tamamı göz önüne alındığında üzerinde en çok durulan ana konuların dini ve tasavvufî unsurlarla birlikte sosyal ve zamanın ihtiyacı olan hususlar olduğu ortaya çıkmaktadır.[19]

Yesevî hikmetlerindeki imgeler, Türkistan bozkırlarının sert tabiatlı insanlarının coğrafyanın aman vermez koşullarıyla kuşatılmış, sınırlı dünyalarının sonsuz bir manevi hayata açılmasını sağlayacak ve bozkırın sert tabiatlı insanlarının gönüllerini yumuşatacak sembolleri kullanmıştır.[20] Bir örnek vermek gerekirse, insanlar için mürşidin gerekliliğini anlatabilmek için kırlarda başıboş gezen at sürülerindeki bir atın ancak bir eğitimden geçirildikten sonra yarış kazanabilecek bir ata dönüşeceğini dile getirir.[21]

Kıyâmet sahnesini dile getirdiği bir başka hikmetinde ise adeta bir tiyatro sahnesindeki dramı canlandıran canlı sahneler dile getirilir.

Zalim bey ve emirlerin topluma verdiği zararın sadece dünyevî işleri değil insanların manevî hayatını da olumsuz yönde etkileyeceğini vurgular.

Toplum içerisinde haram lokmanın yaygınlaşmasını, hiç bir şeyden habersiz insanların dahi helâk olmasına yol açabileceğini ve dolayısıyla "bana dokunmayan yılan bin yaşasın" zihniyeti ile mücadele edilmesi gereğini vurgular. Bu yönleri ile Dîvân-ı Hikmet'in sosyolojik bir okumasının yapılması toplumumuzun manevî

---

17 Cebecioğlu, E (1995), "Hoca Ahmet Yesevî", AÜİF Dergisi, 34(1), ss. 91-92.

18 Bilgin O (1993), "Ahmed-i Yesevî'nin Devlet Anlayışı", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, s. 45.

19 Yıldırım A (2016), "Hoca Ahmed Yesevî Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri", Ahmed Yesevî Kitabı, ed. İlknur Sisnelioğlu, Kocaeli B. Bld. Kültür Yayınları s. 136.

20 Doğan, İ (2016), "Hoca Ahmed Yesevî Düşüncesinin Etki ve Sonuçları Üzerinde Sosyolojik Bir Değerlendirme", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul s. 646.

21 Pîr-i kâmil her tâlibe vermez irşad,
Tâlib olsa gece uykusunu kılsa berbat,
Çok yarışda geçip gelmez her yahşi at,
Riyâzeti katı çeken geçer, dostlar.
Yesevî, A (2018), Divân-ı Hikmet, (Haz. Hayati Bice), s. 352.

hayatına yön veren temel tasavvufî eserlerin ifa ettiği görev yönüyle çok faydalı olacaktır. Bu okumanın bazı örnekleri ortaya çıkmaya başlamıştır.[22]

1.4. Dîvân-ı Hikmet'te Yer Alan Eleştirel Metinler

Dîvân-ı Hikmet analizinde hemen dikkat çeken bir husus da, Hoca Ahmed Yesevî'nin zamanındaki sahte mürşid ve riyâkâr din adamlarına yönelik eleştirilerdir. Bu eleştiriler o kadar sertleşir ki, bu tür davranışların kişinin imânını dahi tehlikeye düşüreceği iddia edilir. Sahte şeyhlerin başlarına koca sarıklar sarsa da ilmi yoksa bir işe yaramayacağını, beline bağladığı gösterişli kuşağın bir nevi zünnar olduğunu çarpıcı ifadelerle dile getirir. Bu hikmetlerde Ahmed Yesevî'nin adetâ 'tasavvuf eleştirmeni' gibi sert bir tavır sergilemesi dikkat çekicidir.

Gerçek "sûfîlere göre dinin kemâli, insanlara ihanet etmemektir." Sûfî kisvesi altında halkı kandırmak, halkın mallarını ele geçirmeye çalışmak çabasındaki bir mürşid, Yesevi'ye göre bulunduğu konumu istismar etmesinden ötürü mesul iken[23] müritlere de ilkelerle çatışan bir manevi otoriteye teslim olmama yönündeki sorumluluğunu hatırlatmakta, bunu sağlamada ilim öğrenmenin zaruretine vurgu yapmaktadır.

Ahmed Yesevî ilim sahibi insanlarla cehalet karanlığındaki kişileri karşılaştırarak âlimleri överken cahilleri yerer. Erdem'e göre, sır, gayb, ledunnî bilgi, ilhâm, keşf vb. söylemlerle bilgi ile iman, akıl ile vahiy arasında çatışma kurgulayan, âvâmîliği yücelten, insanları cehalet ortak paydasında eşitleyen, mutlak itaat anlayışı ile bireyi yok eden tasavvufi görünümlü anlayış ve oluşumların aksine Yesevî, bilgi, erdem ve ahlak temelli bir iman anlayışını öngörür.[24]

3. Hikmetlerdeki Kavram Haritası

3.1. Kavram

Bir nesne, eşya veya düşüncenin zihindeki tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir derecede somut veya soyut tanımlama, düşünüş ya da yorumlama kavram olarak adlandırılır. Etimolojik olarak yakalamak ve içermek anlamlarını taşıyan kavramak kökünden türetilmiştir ve sonuçta "kavranılmış olan"ı dile getirir. Kavram felsefede farklı tanım ya da olguların ortak özelliklerini kapsayan ve benzerlik durumuna göre ortak biri isimlendirme ile tanımlayan genel tasarım, mefhum karşılığı olarak kullanılır. Kavram deyimini belirli ve dar bir anlamda kullanmak şartıyla, her felsefenin, her dünya görüşünün bir kavramlar dizgesi olduğu söylenebilir.[25] Bedia Akarsu kavramı, nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini kaplayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım; tek bir nesnenin (bireysel kavram) ya da bir nesneler sınıfının (genel kavram) özünü belirleyen, birbirleriyle

---

22 Okumuş E (2016), "Sosyolojik Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmed Yesevî", s. 331-353.

23 Derin S (2016), "Sufi Yolunun Korunması: Divan-ı Hikmet'te Sufi Kılığına Bürünenlerin Özellikleri", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul s. 1266.

24 Erdem E (2016), "Hoca Ahmed Yesevî'de Bilgi ve Erdem", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, s. 369.

25 Hançerlioğlu O (2003), Felsefe Ansiklopedisi, III, s. 247-249.

bağlantılı niteliklerin ya da özel belirtilerin (özelliklerin) bir sözcükte düşünülmüş olan bileşimi olarak tanımlamıştır.[26]

3.2. Kavram Haritası

Kavram haritası bilginin yeniden yapılandırılmasını sağlayan ve kavramsal değişimlerin araştırılmasına yardım eden araçlara verilen isimdir. Kavram haritası, bir bilgi alanındaki kavramları ve aralarındaki belirgin ilişkileri tanımlayan, iki boyutlu, organize ve birbiriyle bağlantılı görsel tasarımlardır.[27]

Kavram haritaları bir araştırma aracı olarak öğrenme teorisi geliştirme çalışmaları sırasında ve epistemolojik çalışmalara ek olarak, bilişsel yapıdaki değişmeleri belgelemeye ve incelemeye yarayan bir araç şeklinde geliştirilmiştir. Bir konu ile ilgili kavramları ve kavramlar arası ilişkileri grafiksel olarak gösteren kavram haritaları, kavramların nasıl sentezlediğini ve bütünleştirdiğini anlatmada kullanılır. Kavram haritası, önermelerin kavramlarının anlamlarını birbirine bağlamak için gidilebilecek yolları gösteren bir tür görsel yol haritasıdır.[28]

Kavram haritası, anahtar kavramları içeren ve bu kavramları birbirine bağlayarak aralarındaki ilişkileri önermeler şeklinde gösteren eğitim araçlarıdır. Kavram haritası, kavramların anlaşılır hale getirilmesini sağlayabilmek için çeşitli konulara adapte edilerek sadece okul eğitimi sürecinde değil eğitim erişkin eğitim programlarında da kullanılmaktadır.[29] Kavram haritaları ile öğrenebilecekler arasında bilgi ve önermelerin sayısı, aralarındaki ilişkiler, kavramlar arasında kurulabilecek bağlantı ve bütünlüğün derecesi vb. birçok durum ve olgu yer alır.[30]

Kavram haritalaması, kavramların anlamlı bir çerçeve içerisinde düzenlemelerine yardımcı olacak bir işlemdir. Kavram haritaları yapılarak yeni öğrenilen kavramlar ile var olan ilgili kavramların, aralarındaki ilişkiler de ortaya çıkarılıp, hiyerarşik görünümde düzenlenebilir. Böylece kavramlar arası ilişkiler tanımlanarak bilgilenme sürecinde kavram haritası zihinde bütünleştirilir.[31]

3.3. Dîvân-ı Hikmet'teki Kavramların Sıklık Temelinde Tasnifi

Dîvân-ı Hikmet'te farklı tasavvufî kavrama yer verildiği görülmektedir. İslâmî Türk edebiyatının ilk ürünlerinden olan hikmetlerde, tasavvufî kavramların yerli yerinde kullanılması, Türkler arasında yayılan İslâm'ın tam anlamıyla özümsendiğinin bir işareti olarak değerlendirilmelidir. Öncelikle Dîvân-ı Hikmet'te yer alan tasavvufî

---

26 Akarsu B (1984), Felsefe Sözlüğü, s. 107.

27 Şahin Fatma (2002), "Kavram Haritalarının Değerlendirme Aracı Olarak Kullanılması İle İlgili Bir Araştırma", Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1:11, s. 17.

28 Novak, J., Gowin, D.B (1984), Learning How to Learn. Cambridge University Press, s. 15.

29 Moon B, Johnston C, Rizvi S, and Dister C (2016), Eliciting, Representing, and Evaluating Adult Knowledge: A Model for Organizational Use of Concept Mapping and Concept Maps in Canas A, Reiska P, Novak J(eds.) (2016), "Innovating with Concept Mapping", 7th International Conference on Concept Mapping, CMC 2016, Tallinn, Estonia, Springer International Publishing, September 5-9, s. 66-82.

30 Mintzes, J, Wandersee, J ve Novak, J(1997), "Meaningful Learning in Science: The Human Constructivist Perspective", in G.D. Phye, Handbook of Academic Learning, San Diego Academic Press, s. 423-428.

31 Kılıç D, Sağlam N (2004), "Biyoloji Eğitiminde Kavram Haritalarının Öğrenme Başarısına ve Kalıcılığa Etkisi," Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 27 (27). http://dergipark.gov.tr/hunefd/issue/7811/102513 (Erişim: 1.3.2019)

kavramlar belirlenmiş ve bunların hikmet metinlerindeki kullanılma sıklığı ortaya konmuştur. Tasavvufî kavramlar belirlenirken Herevî'nin Menâzilü's-Sâirîn'i ile İsmail Ankaravî'nin Minhacu'l-Fukâra eserindeki kavramlaştırma da göz önünde tutulmuş; Hasan Kamil Yılmaz'ın kavramları tasnif usulünden de faydalanılmıştır.[32]

Çalışmamız sırasında tasavvufî kavramların her birinin ne sıklıkla kullanıldığını tesbit ettiğimizde dikkat çekici sonuçlarla karşılaşılmıştır. Hikmetlerdeki tasavvufî kavramların kullanılma sıklığı, bir anlamda Yesevîyye yolunun haritasını önümüze sermiştir.

Bunu görebilmek için tasavvufî kavramların Dîvân-ı Hikmet'te kaç kıtada kullanıldığını görelim:

Tablo-1: **Dîvân-ı Hikmet'teki Tasavvufî Kavramların Sıklık Tasnifi**

DİVÂN-I HİKMET'TEKİ TASAVVUFÎ KAVRAM	YER ALDIĞI HİKMET KITASI
Aşk – Muhabbet	116
Gurbet (Garib)	85
İlim (Âlim)	71
Akl (Âkil)	70
İbâdet – Tâat	52
Sohbet	47
Şevk	47
Mürşid - Şeyh	47
İrfan (Ârif)	44
Riyâzet	41
Hikmet	39
Şeriat	36
Tarîkat	35
Cehl (Câhil)	26
Riyâ	26
Melâmet	26
Fenâ - Bekâ	26
Mürit (Sâlik)	22
Rızâ	22
Zikir	22
Şükür	18
Semâ (Âyin)	17

[32] Herevî, Abdullah el-Ensârî (2017), Menâzilü's-Sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak), Haz. Abdurrezzak Tek), Emin Y.; Ankaravî, İ (1996), Minhacu'l-Fukara, Haz. Saadettin Ekici, İnsan Y.; Yılmaz, H. K. (2017), Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Erkam Y.; Kudat, A. (2018), "Anadolu'nun Tasavvufi Anlayışını Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî'nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı", Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleriyle Ankara, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 556-558.

Sıdk	16
Mücâhede	16
Feyz – Feth	16
Edeb	15
Adl (Âdil)	14
İhlâs	14
Hüzün	13
Üns – Heybet	13
İstikâmet	11
Sabır	10
Takvâ	9
Kerâmet	9
Tevbe	9
Kibir	8
Sehâ	7
Kanâat	6
Halvet (Uzlet)	6
Velâyet	6
Cem - Fark	6
İlhâm	6
Seyr ü Sülûk	6
Kurb	5
Zevk	5
Cezbe	5
Keşf - Mükâşefe	5
Zühd	4
Hayâ	4
Havf - Recâ	4
Muhâdara – Müşâhede	4
Tecellî	4
Tevekkül	3
Fakr	3
Tevâzu	3
Sürûr	2
Îsâr	2
Ucb	1
Teslim	1
Gaybet – Huzur	1

Mahv – İsbat	1
Îkan – Yakîn	1

3.4. Dîvân-ı Hikmet'teki Kavram Haritası

Sosyal bilimlerdeki kavram haritalarında kavramların kapsadığı alanların görsel olarak hemen görülecek şekilde farklı geometrik şekillerde gösterilmesi tercih edilen bir yöntemdir.[33]

Dîvân-ı Hikmet'te yer verilen tasavvufî kavramların, kullanılma sıklıklarına göre orantılı olarak yer aldığı tablo, MS Excel programı kullanılarak oluşturulmuştur. Kavramların her biri hikmetlerde geçirilme sayısına uygun olarak karelere yerleştirilmiş, öncelikli olarak en sık kullanılan kavramlara yer verilmiştir. Daha sık kullanılan kavramlar tablonun üst kısmına konulurken, daha az rastlanılan kavramlar tablonun alt kısmında kalmıştır.

Kavram haritasına bakıldığında ilk görülen aşk-muhabbet, gurbet (garib), ilim (âlim), akıl (âkil), ibâdet-tâat, sohbet, şevk, mürşid-şeyh, irfan (ârif) kavramlarının bütün kavramların yarıdan fazlasını teşkil ettiğidir. Dîvân-ı Hikmet'te aşk ve muhabbete verilen önem araştırmacıların dikkatini çeken bir tema olarak değerlendirilmiştir.[34]

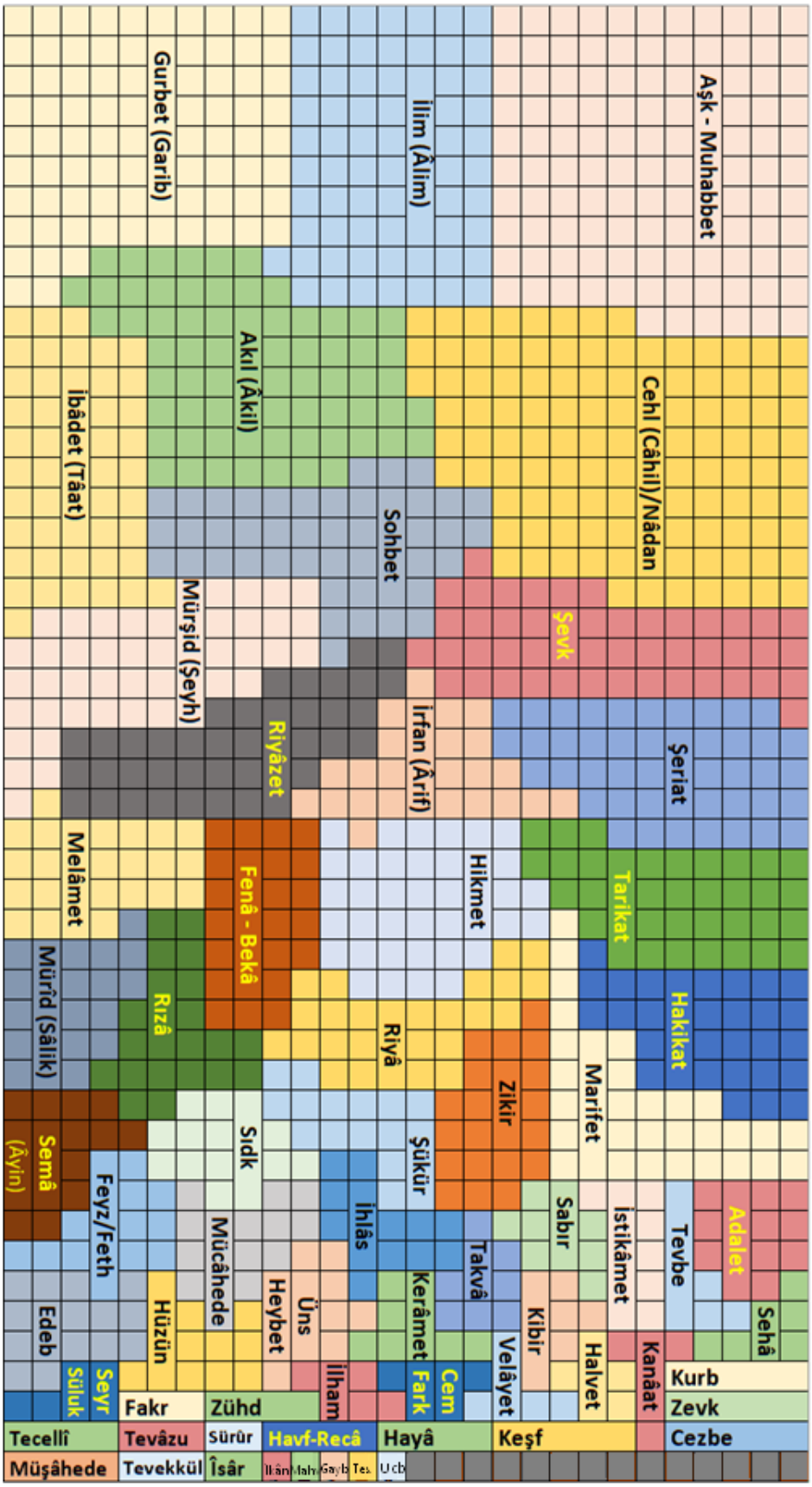
Yesevî'nin öncelik verdiği diğer kavramların da bu şekilde ele alınarak işlenmesi ile Türk tasavvuf geleneğinin öncelik verdiği hususları ortaya çıkartmak araştırmacıları bekleyen bir konudur.

---

33 Marriott RCV and Torres PL (2016), "Formative and Summative Assessment of Concept Maps", in CANAS A, REİSKA P, NOVAK J (eds.), Innovating with Concept Mapping: 7th International Conference on Concept Mapping, Springer International Publishing, s. 97-111.

34 Maraş, İ. (2016), "Ahmet Yesevî Düşüncesinde Ahlâk Felsefesinin Temel Kavramları", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, s. 517-526; Öztürk, E. (2017), "Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ-Bekâ Kavramları –Karşılaştırmalı Bir İnceleme", Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi, (KKİFD), yıl II, sayı 4, s. 46-51.

DİVÂN-I HİKMET'İN KAVRAM HARİTASI



Sonuç

Ahmet Yesevi, tesiri kendisinden sonra da geniş coğrafyalarda devam etmiş sufilerden biridir. Onun, bölgenin yapısını göz önünde bulunduran bir dil kullanması, hikmetleri sözlü gelenekle aktarıma imkân veren manzum tarzda terennüm etmesi, istinsah ve matbu Dîvân-ı Hikmet nüshalarının yaygınlığı nüfuzunun sürekliliğinin amilleri arasında sayılabilir.

Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'te yer alan kavramlarının haritalanarak yorumlanması, mesajının doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu yöntemin diğer tasavvufî kaynak eserlerine tatbiki, araştırmacıları daha somut verilere ulaştıracaktır.

Dîvân-ı Hikmet'te sıkça geçen kavramlar, Ahmed Yesevî'nin İslam'ı nasıl yorumladığı, seyr ü süluk yöntemi, coğrafyanın ilim-irfan geleneği ve toplumsal sorunlar konusunda da fikir vermektedir.

Dîvân-ı Hikmet'te dine ve onun tasavvufî yorumuna dair çok sayıda kavrama yer verilmiştir. Bunlar arasında ilim-âlim-irfan-marifet, aşk-muhabbet, gurbet, akıl, ibadet, sohbet, şevk, takvâ gibi kavramların yanı sıra adalet, insanlara yararlı olmak, kişilerin sırlarını yaymamak gibi etik ilkeler kapsamında değerlendirilebilecek kavramlara da sıkça rastlanmaktadır.

Buna göre hikmetlerde öne çıkan en önemli husus, ilim sahibi olmaktır. İlmin irfan, marifet gibi türevleri ve bunların aşk, gurbet, ibadet terimleriyle birlikte ele alınması, onun bilginin kuvveden fiile dönüşme konusundaki hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Bu çerçevede cehalet kapsamına; bilmemek ile bildiği halde hayatta uygulamamak da girmektedir.

Yesevi, açıklama yaparken terimlerin zıt anlamlarından da faydalanmıştır. İlmi ve âlimleri övüp yüceltirken câhil ve nâdânları kınaması, riyâ-ihlâs terimlerine yakın oranda atıfta bulunması bu durumun bir tezahürüdür.

Dîvân-ı Hikmet'te insanın nefsani zaafları yerine onda bilkuvve halindeki kemal vasıflarına atıf yapıldığı görülmektedir. Kötülük olarak sadece cehaletin yoğunlukla işlenmesi, onun düşünce dünyasında "bütün kötülüklerin başının cehalet olduğu"nu göstermektedir.

Dîvân-ı Hikmet'in kavram haritası, coğrafyanın ilim-irfan geleneği açısından da önemli ipuçları taşımaktadır. Buna göre Türkistan topraklarında ilimle desteklenen bir maneviyat anlayışından bahsedilebilir. Bu, Cüneyd-i Bağdadi'nin "sufi muhaddis olma, muhaddis sufi ol" tavsiyesinin bu coğrafyada bilfiil icrası şeklinde yorumlanabilir. Yine tasavvufun dört kapısı olarak açıklanan şeriat-tarîkat, hakikat ve marifet kavramlarından ilk üçünün birbirlerine yakın oranda hikmetlerde yer alması, asırlar içerisinde oluşan Yesevîlik kültüründe zâhir/bâtın dengesinin hassasiyetle gözetildiği düşüncesini uyandırmaktadır.

Kaynakça

Akarsu, B. (1984), Felsefe Terimleri Sözlüğü, 3. Baskı, Savaş Y., Ankara.

Ankaravî, İ. (1996), Minhacu'l-Fukara, Haz. Saadettin Ekici, İnsan Y., İstanbul.

Bice, H. (2016), Pîr-İ Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Ay Üniversitesi Y., Ankara.

Bilgin O. (1993), "Ahmed-İ Yesevî'nin Devlet Anlayışı", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Cantürk, M. (1993), "Doğu Türkistan'daki Tasavvuf ve Hoca Ahmet Yesevî", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Cebecioğlu, E. (1995), "Hoca Ahmet Yesevî", Aüif Dergisi, 34(1), 89-132.

Derin, S. (2016), "Sûfî Yolunun Korunması: Dîvân-I Hikmet'te Sûfî Kılığına Bürünenlerin Özellikleri", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Diriöz, M. (1993), "Dîvân-I Hikmet'e Yeni Bir Bakış", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Doğan, İ. (2016), "Hoca Ahmed Yesevî Düşüncesinin Etki ve Sonuçları Üzerinde Sosyolojik Bir Değerlendirme", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Erdem, E. (2016), "Hoca Ahmed Yesevî'de Bilgi ve Erdem", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Erkaya, M.E, (2019) Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet, İlahiyat, Ankara.

Göktaş, V. (2013), "Kırgızistan'da Tasavvufi Durum", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54/2.

Gülerer, S. (2013), ''Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı'',

Tarih Okulu Dergisi 6, Sayı 16, 235.

Hançerlioğlu Orhan, (2003), Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Hasan, Nadirhan, (2016), "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yesevîlik Araştırmalarının Bazı Meseleleri Üzerine", Ayü I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Herevî, Abdullah El-Ensârî, (2017), Menâzilü's-Sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak), Haz. Abdurrezzak Tek), Emin Y., Bursa.

Kılıç D, Sağlam N. (2004), "Biyoloji Eğitiminde Kavram Haritalarının Öğrenme Başarısına Ve Kalıcılığa Etkisi" Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 27 (27), Http://Dergipark.Gov.Tr/Hunefd/İssue/7811/102513 (Erişim: 1.3.2019)

Köprülü, M. F. (1966), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Dib Y., Ankara.

Kudat, A. (2018), "Anadolu'nun Tasavvufi Anlayışını Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah El-Herevî'nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı", Gönül Sultanları, Şahsiyetleri Ve Değerleriyle Ankara, Akçağ Yayınları, Ankara.

Maraş, İ. (2016), "Ahmet Yesevî Düşüncesinde Ahlâk Felsefesinin Temel Kavramları", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Marrıott Rcv And Torres Pl (2016), "Formative And Summative Assessment Of Concept Maps", İn Canas A, Reiska P, Novak J (Eds.), Innovating With Concept Mapping: 7th International Conference On Concept Mapping, Springer International Publishing.

Mıntzes J, Wandersee J Ve Novak J(1997), "Meaningful Learning in Science: The Human Constructivist Perspective", İn G.D. Phye, Handbook Of Academic Learning, San Diego Academic Press.

Moon B, Johnston C, Rizvi S, Dister C (2016), "Eliciting, Representing, and Evaluating Adult Knowledge: A Model For Organizational Use of Concept Mapping and Concept Maps",

in Canas A, Reiska P, Novak J (Eds.), Innovating With Concept Mapping: 7th International Conference On Concept Mapping, Springer International Publishing.

Nevaî Ali-Şîr (1996), Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve, Haz. Kemal Eraslan, Ankara.

Novak, J, Gowın, D.B (1984), Learning How to Learn. Cambridge University Press.

Ocak, A. Yaşar, (2016), Kültür Kaynağı Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri, Timaş Yayınları, İstanbul.

Okumuş, E. (2016), "'Sosyolojik' Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmed Yesevî", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Özköse, K. (2006), "Ahmed Yesevî ve Dîvân-I Hikmet", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (16), 293-312.

Şahin, F. (2002), "Kavram Haritalarının Değerlendirme Aracı Olarak Kullanılması İle İlgili Bir Araştırma", Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1:11, S.17-32.

Togan, Z. Velidi, Tarihte Usul, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.

Türk, V. (2016), "Dîvân-I Hikmet'te Türkçe Din Tabirleri", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Vambery, A. (2009), Bir Sahte Derviş'in Orta Asya Gezisi, Çev: Abdurrahman Samipaşazade, Abdülhalim, Kitabevi Y., İstanbul.

Yesevî, A H. (2018), Dîvân-I Hikmet, Haz. Hayati Bice, 8. Baskı, Tdv Y., Ankara.

Yıldırım, A. (2016), "Hoca Ahmed Yesevî Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri", Ahmed Yesevî Kitabı, Ed. İlknur Sisnelioğlu, Kocaeli B. Bld. Kültür Yayınları, 125-138.

Yılmaz, H. K. (2017), Ana Hatlarıyla Tasavvuf Ve Tarîkatlar, Ensar Y., İstanbul.

Yılmaz, Ö. (2019), "Tasavvuf, Tarikat Ve Tekkelerin Türk Toplumundaki Tesir ve Tezahürleri", Osmanlı Devleti'nde Padişah-Sufi İlişkileri, Akçağ Yayınları, Ankara.

Zakiev M. F., Gibadullaviç, E. K. (1993), "Hoca Ahmed Yesevî Bolğar-Tatar Dünyasında", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

İnternet Kaynakları:

Yesevî Hikmeti Okuyan Uygur Hanımefendi,

Https://Www.Youtube.Com/Watch?V=Ogfrwoa1vy0 (Erişim: 01.03.2019)

HARİZM'DEN YÜKSELEN SES: NASIR B. ABDUSEYYİD EL-MUTARRIZÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCE YAPISI[1]

Ali YILMAZ
Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Özet

Mutarrizi hicri altıncı asır ile yedinci asırda Harizm'de dünyaya gelmiş bir ilim adamıdır. Mutarrizî'nin künyesi kaynaklarda Ebu'l- Feth ve Ebu'l Muzaffer olarak geçmektedir. Harizm'de doğduğu için kendisine Harizmî nisbesi verilmiştir, ancak Mutarrizi adı ile daha fazla şöhret bulmuştur. Mutarrızî'nin doğduğu yıl Harizm'de meşhur İslam âlimi Zemahşerî ahirete irtihal etmiştir. Bu nedenle kendisine "Halifetu'z- Zemahşerî" denmiştir. Bazı kaynaklarda ifade edildiği gibi bu nisbe kendisine Zemahşeri'nin öğrencisi olması sebebiyle verilmemiştir.

Tabakat kitaplarında Mutarrizî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına ait yeterli bilgi mevcut değildir. Fakat eğitim aldığı hocalarının ilk sırasında babası Ebu'l Mekarîm Abdusseyyid'in yer almaktadır. Babasının vermiş olduğu ilk eğitiminin ardından "Harizm Hatibi" lakabıyla anılan Zemahşerî'nin talebesi Ebu'l Mueyyed el- Muvaffak b. Ahmed'in öğrencisi olmuştur. Ardından Ebu Abdullah Muhammed b. Ali et- Tâcir'den de hadis ilmini öğrenmiştir. Tahsili ardından Mutarrızî, pek çok talebe yetiştirmiştir. Talebelerinden başlıcalarından Kasım b. el-Hüseyni b. Ahmed el-Harizmî, Muhtar b. Mahmut b. Muhammed ez-Zahidî Ebu'r-Reca el-Gazmînî, Muhammed b.'Abdussettar b. Muhammed el-'İmadi el-Kerderî'yi sayabiliriz. Mutarrizî, itikadi açıdan Mutezile mezhebine taassup derecesinde bağlı olup amel yönünden de Hanefi mezhebi mensubuydu. Ayrıca Mutarrizî, şiir sahasında da denemeler yapmış ve başarılı şiirler kaleme almıştır.

Yaşamı boyunca kaleme aldığı pek çok kalıcı eseri ilim dünyasına kazandırmıştır. Eserlerinden bazıları sayacak olursak, oğluna Arapça öğretmek için yazdığı ve daha sonraki yıllarda medreselerde ders kitabı olarak okutulan, şerhler yazılan Kitabu'l- Misbah fi'n-Nahv'ı, el-Mu'rib fi Tertibi'l-Mu'rib'i, el-İzah fi Şerhi'l-Makamat li-'l-Harirî'si ve Muhtasaru Islahi'l-Mantık'ı verebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Mutarrızi, Harizm, Misbah.

Abstract

Mutarrizi is a scholar born in Harizm between the sixth and seventh century. Mutarrizi's personal records is seen as Ebu'l-Feth and Ebu'l Muzaffer in the sources. He was called Harizmî for being born in Harizm, yet he mostly made a name for himself with the name Mutarrizi. In the year Mutarrizi was born, Zemahşeri, a well-known islamic scholar passed away. For this reason, he was called "Halifetu'z- Zemahşerî". As stated in some sources, this name was not given to him for being the student of Zemahşeri.

[1] Bu çalışma SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından desteklenmiştir.

There isn't adequate information about his early life in the booksof tabakat. But the name of his father, Ebu'l Mekarîm Abdusseyyid, takes place on the top of the tutors he was educated by. After the first education by his father, he became the student of Ebu'l Mueyyed el-Muvaffak Ahmed who's Zemahşeri's student and known as "Preacher of Harizm". Then, he learned hadith from Ali et- Tâcir. After his education, Mutarrizi had many students. His most known students are Kasım b., el-Huseyni b. Ahmed el-Harizmî, Muhtar b. Mahmut b. Muhammed ez-Zahidî Ebu'r-Reca el-Gazmînî, Muhammed b.'Abdussettar b. Muhammed el-'İmadi el-Kerderî. Mutarrizi was fanatically from Mutezile madhhap from the point of belief and practically from the Hanefi madhhab. He also tried poetry and wrote successful poems.

He brought many standing works to the science world throughout his life. To name some of his works, Kitabu'l- Misbah fi'n-Nahv that he wrote to teach Arabic to his son and used as a textbook in madrassas in the next years, el-Mu'rib fi Tertibi'l-Mu'rib, el-İzah fi Şerhi'l-Makamat li-'l-Harirî and Muhtasaru Islahi'l-Mantık can be given as examples.

Keywords: Mutarrızî, Harizm, Misbah.

Nasır b. Abdusseyid el-Mutarrizi hicri altıncı asrın ikinci yarısı ile yedinci asrın ilk yarısında (538-610 / 1141-1213) Harizm'de yaşamış bir ilim adamıdır.

"Harizm, Amuderya (Ceyhun) nehrinin her iki tarafında bulunan ükenin ve bu ülkede XIII. asra kadar dilini muhafaza ederek yaşamış olan bir şarkî İran kavminin ismidir."[2] "Harizmşahlar'ın başkenti Gürgenç'tir. Adı geçen bölgeye hâkim olan veya idare eden kimselere verilen ünvan ise "Harizmşah"tır.[3] Barthold tarih boyunca Harizmşahlar'ı dört devirde mütalaa eder:

1- İslam'dan önce mevcut olup 995'e kadar devam eden Harizm şahlar (yani Afrig-oğulları).

2- 995-1017 arasında Me'munoğulları Harizmşahları.

3- Gazneli Sultan Mahmud'un 1017'de Harizm'i zaptı ile vali tayin ettiği Altuntaş ile başlayan Harizmşahlar.

4- 1097'den itibaren gittikçe genişleyerek büyük bir imparatorluk halini alan Harizmşahlar (yani Anuştigin-oğulları)."[4]

"Kırgız bozkırları ile Kızılkum çölünü sağında, Üsyurt düzlüğü ile Karakum çöllerini solunda bırakmak suretiyle ve gittikçe açılarak Aral'a doğru akan Ceyhun nehri, göz alabildiğine yayılmış olan kum deryaları ortasında bir hayat kaynağı olmuştur. Bu nehrin yüzlerce kola ayrıldığı yer olan Harizm arazisi hububat, bağcılık ve pamuk bakımından çok bereketli idi. Yine doğusu ve batısı hayvan yetiştirmeye müsait arazilere sahipti.

---

2 Zeki Velidi Togan, "Harizm", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları,1977), 5: 140-157.
3 Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul:Türk Tarih Kurumu, 1993), 190.
4 Aydın Taneri, *Harezmşahlar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1993), 3.

Harizm'in bu yönü kadar ehemmiyetli bir özelliği de ticaret sahasındaki rolü idi. Çin, İran, Hindistan gibi Asya ülkeleri ile Sibirya düzlükleri ve İskandinav memleketlerinin tam ortasında ve bu ülkelerin birbiriyle ilişkilerini kolay bir şekilde sağlayan büyük yolların kavşak noktasında bulunan Harizm, işlek bir ticaret merkezi idi.

Ancak tarım ve ticaretin sağladığı bu refaha rağmen Harizmşah Devleti'nde zamanla sosyal bir tabakalaşma meydana gelmiştir. Bu durum imparatorluk büyüdükçe daha da belirginleşmişti. Bu tabakalar; zenginler sınıfı, işçi sınıfı, köylü ve göçebe gibi farklı gruplara ayrılmaktaydı."[5]

"İslâmiyet'in kabulünden sonra Harizm ilim, şiir ve edebiyatta büyük bir gelişmelere sahne oldu. Hârizmşah unvanına sahip Müslüman hükümdarlar âlim, şair ve edipleri himaye ettiler. Hârizm halkı da ilme düşkündü, zenginleri medrese ve kütüphaneler yaptırarak ilim ve kültürün gelişmesine katkıda bulunuyorlardı. Me'mûnîler, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar ve daha sonraki dönemde Hârizm'e hâkim olan mahallî hânedanlar da ilim ve sanata ilgi gösterdiler. Bu sayede Hârizm Moğol istilâsına kadar İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Yerli halktan "Hârizmî" nisbesiyle ün yapan birçok ilim adamı, şair, edip ve sanatkâr bulunduğu gibi çeşitli İslâm ülkelerinden buraya göç eden âlimler de vardı. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

-Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (v. 232/847),

-Ebû Bekir el-Hârizmî (v. 383/993),

-Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (v. 387/997),

-Ebû Bekir el-Berkānî (v. 425/1034),

-Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061)

-Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

-Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177)

-Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî (ö. 606/1210)

-Nasır b. Abdusseyid el-Mutarrizi (ö. 610/1213)

- Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229)

-Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî ez-Zeyderî en-Nesevî (ö. 647/1249-50)

[5] Taneri, *Harezmşahlar*, 175-176.

-Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekinî el-Kerderî (ö. 642/1244)."[6]

"Bu ilim adamlarından Hârizmli Tâceddin el-Kerderî Osmanlı Hükümdarı Orhan Gazi, Bezzâzî de I. Murad zamanında Hârizm'den gelip Bursa'ya yerleşmişlerdir." [7]

"Bazı İslâm coğrafyacıları Hârizm'i (Hârezm, Harzem) batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtır. Hârizm'in Ortaçağ'daki başlıca şehir ve kasabaları, Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ tarafında yer alan eski başşehir Kâs, sol tarafında yer alan ikinci başşehir Gürgenç (Cürcâniye) ve bölgenin Moğol istilâsından sonraki merkezi olan Hîve ile Dergân, Berkan, Kerder, Zemahşer, Cigerbend, Sedver (Sedûr), Kerderânhâs, Zerdûh, Ertehuşmisen, Derhâs, Beratigin, Çağmîn, Hâmcerd, Gâvhâne, Nevkefâğ, Medminiye ve Git gibi şehirlerden oluşur."[8]

Mutarrızî'nin hayatı, Harizmşahlar saltanatının parlak devri olan Alaaddin Atsız Harizmşah (1128-1156), Ebu'l-Feth İl Arslan Harizmşah (1156-1172), Alaaddin Tekiş Harizmşah (1173-1200) ve Alaaddin Muhammed Harizmşah dönemlerine rastlar.

"Selçuklular devrinde elde edilen ilmi gelişmeler, Harizmşahlar döneminde de aynı şekilde devam etmiştir. Bu devirde ilim ve din lisanı olarak Arapça önemini korumuştur. Yalnız din ve ilim adamları değil, geniş bir edebi kültür sahibi olanlar da mutlaka Arapça'ya vakıf bulunuyorlardı. Eserlerin bütün İslam dünyasında ve Arap ülkelerinde yayılmasını isteyen âlimler eserlerini Arapça yazıyorlardı. Hatta eserlerini Farsça yazmış olanlar Arapçaya çevirmek zorunda kalıyorlardı. Ancak bu durum XIII. Yüzyılda değişmeye, Farsça ilim dili olarak Arapça'nın yerini almaya başladı. Bu duruma devlet dilinin Farsça olmasının da tesiri büyüktü."[9]

Harizm'de doğup büyüyen tanınmış bir dilci, edip ve fakih olan Mutarrizî'nin tam adı: **Nasır b. Abdusseyid Ebu'l-Mekârim b. Ali el-Mutarrizî**'dir. Bazı kaynaklarda ismi **Nasiruddin** olarak geçmektedir.[10]

---

6 Abdulkerim Özaydın, "Harizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 217-220.

7 Özaydın, "Harizm", 16: 217-220.

8 Özaydın, "Harizm", 16: 217-220.

9 Taneri, *Harezmşahlar*, 181- 182.

10 Ebu Abdullah Şihabuddîn Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1980), 19: 212; Selahaddîn Muhammed b. Şakir el-Kutubî, *Fevatu'l-vefeyât*, (Beyrut: Dâru Sâdır,1973), 4: 182; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftahu's-sa'ade ve Misbahu's-siyade fi mevzuati'l-'ulûm*, (Kahire: Darü'l-kütübi'l-Hadis) 3: 126; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an Esami'l-kütübi ve'l-funun*, nşr. Ş. Yaltkaya- R. Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1943) 2: 1708; Hayreddîn Ziriklî, *el'A'lam kamusu teracîm*, (Beyrut: Daru'l- İlmi li'l-Melayîn, 1992), 8: 311, Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrut: Müessetu'r-Risale, 1993), 4: 9; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-adâbi'l-'arabî*, (Beyrut: Daru'l- İlmi li'l-Melayîn, 1989), 3: 454-455.

Mutarrizî'nin künyesi kaynaklarda **Ebu'l- Feth ve Ebu'l Muzaffer** olarak geçmektedir. Harizm'de doğduğu için kendisine **el-Harizmî** nisbesi verilmiştir. Ancak **Mutarrizi** nisbesi daha fazla şöhret bulmuştur. Bu nisbenin Mutarrizi'ye babasından dolayı mı veya kendisinin süslemecilik işi yaptığından dolayı mı verildiği bilinmemektedir.

"Müracaat ettiğimiz eserlerde, Mutarrizî'nin ailesi hakkında yeterli malumata bulunmamaktadır. İsminde geçen Ebu'l- Feth ve Ebu'l- Muzaffer künyesini muhtemel iki oğlu sebebiyle mi aldığı, yoksa başka bir nedenle mi aldığı bilinmemektedir. Ancak yazmış olduğu nahivle ilgili eseri olan el-Misbah'ta bir oğlunun varlığından bahsedilmektedir."[11]

Mutarrizî 538/1144 yılının Receb ayında Harizm'in Cürcaniye kasabasında dünyaya gelmiştir.[12] Ancak Mutarrizî'nin doğum tarihi el-Fevaidu'l-Behiyye ve Fevatu'l-Vefeyât gibi bazı tabakat kitaplarında H-536 olarak belirtilmektedir.[13] Kaynaklar da belirtildiğine göre Zemahşerî (538/ 1144) yılında Harizm'de vefat etmiştir. Aynı yıl ve aynı yerde de Mutarrizî dünyaya geldiği için kendisine "Halifetu'z- Zemahşerî" denmiştir. Bazı eserlerde ifade edildiği gibi bu ünvan kendisine Zemahşerî'nin talebesi olması hasebiyle verilmemiştir.[14] Suyûti de, Zemahşerî'nin talebesi olduğuna dair sürülen iddiaların bu lakaptan ileri geldiğini ifade etmekte ve bunun yanlış olduğu belirtmektedir.[15]

Kaynaklarda Mutarrizî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına ait yeterince bilgi mevcut değildir. Fakat eğitim aldığı hocalarının ilk sırasında babası Ebu'l Mekarîm Abdusseyyid'in adı geçmektedir. Buradan hareketle Mutarrizî'nin çocukluk ve gençlik yıllarını memleketi olan Harizm'de geçirmiş olmalıdır.[16]

Babasından almış olduğu ilk eğitiminin ardından Zemahşerî'nin talebesi olan ve "Harizm Hatibi" olarak bilinen Ebu'l Mueyyed el- Muvaffak b. Ahmed'in öğrencisi

---

11 Ali Yılmaz, *Nasır b. Abdusseyyid el-Mutarrızî ve el-Misbah'ı*, (Yüksek lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996), 1.

12 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 19: 212; Ali B. Yusuf el-Kıftî; *İnbâhu'r-Ruvât 'ala Enbahi'n-Nuhât*, (Beyrut: Mektebetu's-Sakafe, 1986), 3: 339; Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*, (Beyrut: Daru Sadır, 1977), 5:369; Taşköprizâde, *Miftahu's-sa'ade*, 1: 127; Ziriklî, *el-'Alâm*, 8: 311; Kehhale; *Mu'cemu'l-müellifin*, 4: 9; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-adâbi'l-'arabî*, 3: 454.

13 el-Kutubî, *Fevatu'l-Vefeyât*, 4: 182; Ebu'l-Hasenât Muhammed Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye fi teracîmi'l-Hanefiyye*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1324), 218.

14 Ebu'l-Fazl Celaleddîn 'Abdurrahman es-Suyutî, *Buğyetu'l-vu'at fi tabakati'l- lugaviyyîn ve'n-nuhât*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992), 2: 311; Taşköprizâde, *Miftahu's-sa'ade*, 1: 126.

15 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba,* 19: 212; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*; 5: 370; el-Kıftî; *İnbâhu'r-ruvât*, 3: 339; Taşköprizâde, *Miftahu's-sa'ade*, 1: 127; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 4: 9; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-adâbi'l-'arabî*, 3: 454; el-Kutubî, *Fevatu'l-vefeyât*, 4: 182; Yusuf Alyan Serkis, *Mu'cemu matbu'ati'l-'arabîyye ve'l-mu'arrebe*, (Beyrut: Matba'atu Serkis, 1989), 2: 1760.

16 el-Kutubî, *Fevatu'l-vefeyât*, 4: 182.

olmuş ve kendisinden ilim tahsil etmiştir. Ayrıca Ebu Abdullah Muhammed b. Ali et-Tâcir'den de hadis ilmini öğrenmiştir.[17]

Mutarrizî, tabakat kitaplarında belirtildiğine göre 601/ 1204 yılında Hacca giderken Bağdat'a uğramış ve buradaki fakihlerle ilmi konularda görüş alış-verişinde bulunmuştur.[18] İzah adlı eserinin sonuna yazdığı icazetten, Mutarrizî'nin Bistam ve Hanikin şehirlerinde de bulunduğunu ve buralarda ders verdiğini anlıyoruz. Bu icazetin kendi el yazısıyla 597/1200 senesinin Şaban ayında yazıldığı belirtilmektedir.[19]

Fevâtu'l Vefeyât adlı eserde ifade edildiğine göre Yakût el- Hamevî, 601 yılında Hac yolculuğu sırasında Bağdat'a uğrayan Mutarrizî ile görüşmüş, aralarında bir takım ilimi sohbetler olmuş ve Mutarrizî kendisine şiir inşad etmiştir.[20]

Günümüze kadar ulaşan eserlerinden, Mutarrizî'nin iyi bir tahsil gördüğünü anlıyoruz.

Tahsili ardından Mutarrızî'den pek çok kişi ilim tahsil etmiştir. Kendisinden ders alan talebelerinden başlıcaları şunlardır:

1- Kasım b. el-Hüseyni b. Ahmed el-Harizmî

Hicri 555/11260 yılında dünyaya gelmiş, Mutarrizî'den Arapça ve Fıkıh eğitimi almıştır. Yâkut el-Hamevî, özellikle Arapça ve İslam Hukuku alanlarında bu âlimden büyük bir sitayişle bahsetmektedir. Ahmed el-Harezmî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: Nahivle ilgili olarak ez-Zevâyâ ve'l Habâyâ, Bedâi'ul-Muleh, Zemahşerî'nin Mufassal'ına üç cilt olarak yazmış olduğu et-Tecmîr fi Şerhi'l Mufassal adlı eserini ve irab ile ilgili olarak da es-Sırru adlı eserleri verebiliriz.

Ahmed el-Harezmî 617/1220 yılında Tatarlar tarafından öldürülmüştür. [21]

2- Muhtar b. Mahmut b. Muhammed ez-Zahidî Ebu'r-Reca el-Gazmînî

Hanefi fakihlerindendir, doğum tarihi bilinmemektedir. Eserlerinden bazıları; fıkıhla ilgili olarak el-Havî fi'l-Fetavâ adlı eseri, Kudurî'nın Muhtasar'ına yazmış

---

17 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba,* 19:212; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*; 5: 370; el-Kıftî; *İnbâhu'r-ruvât*, 3: 339; Taşköprizâde, *Miftahu's-sa'ade*, 1: 127; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 4: 9; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-adâbi'l-'arabî*, 3: 454; el-Kutubî, *Fevatu'l-vefeyât*, 4: 182; Serkis, *Mu'cemu matbu'ati'l-'arabîyye, 2: 1760*.

18 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba,* 19: 212; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*; 5: 370; Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye*, 218.

19 Ziriklî, *el-'Alâm*, 8: 348.

20 Mutarrızî'nin, Yakût el-Hamevî'ye irad etmiş olduğu şiirin metni şöyledir:

يا خليلي اسقياني بالزجاج حلب الكرمة من غير مزاج
أنا لا ألتذ سمعا باللجاج فاسقنيها قبل تغريد الدجاج.
قبل أن يؤذن صبحي بانبلاج
إن أردت الراح فاشربها صباحا بعد أن تصحب أترابا ملاحا
جمعوا حسنا وأنسا ومزاحا وغدوا كالبحر علما وسماحا

فهم مفتاح باب الابتهاج

el-Kutubî, *Fevatu'l-vefeyât*, 4:183; el-Hamevi, *Mu'cemu'l-büldân*, (Beyrut: Daru İhyai'-Turasi'l-'Arabî, 1990), 9: 2939-2940.

21 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 230; 2: 952.

olduğu şerhi, el-Müctebâ, Nübüvvet ve mucizelerle ilgili olarak yazdığı en-Nasıriyye, Zadu'l-Eimme ve el-Gunyetu'l-Munye şeklindedir. ez-Zahidî 658/1259 yılında vefat etmiştir.[22]

3- Muhammed b.'Abdussettar b. Muhammed el-'İmadi el-Kerderî

Mutarrizî'nin talebelerinden ve Hanefi fakihlerindendir. Fıkıh Usulü ilmini yeniden ihya ettiği söylenmektedir.

"18 Zilkade 559'da (7 Ekim 1164) Hârizm bölgesinin idarî merkezi olan Gürgenç'e (Cürcâniye) bağlı Kerder şehrinin Berâtekin kasabasında dünyaya gelmiştir. Kerderî Hârizm'de yetişmiştir. Burada el-Mu'rib müellifi Mutarrizî'den Arap dili ve edebiyatı öğrendikten sonra Semerkant'a gitmiştir."[23]

"Kerderî'nin bazı eserleri şunlardır: el-Ahsîkesî'ye ait el-Münteḫab fî uṣûli'l-Meẕheb'i şerhetmiştir. Teʾsîsü'l-ḳavâʿid ve Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap verdiği bir risâlesi mevcuttur."[24] 642/1244 yılında Buhara'da vefat etmiştir.

Mutarrizî; Edebiyat, Fıkıh, Tefsir, Lugat ve Nahiv gibi birçok ilim dalıyla meşgul olmuş ve Lugat, Nahiv, Edebiyat sahalarda kıymetli eserler vermiştir. Bu nedenle İbn Hallikan (681/1282) onun hakkında sahasında otoriter bir âlimdir, demiştir. Taşköprülüzade ise, el-Ezherî Şafiiler için ne ise Mutarrızî'nin de Hanefiler için aynı değere sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu gibi ifadeleri hemen hemen bütün kaynaklarda görmek mümkündür.[25]

Mutarrizî, akide yönünden Mutezile mezhebine taassup derecesinde bağlı olup Mutezilenin ileri gelenlerindendi. Amel yönünden de Hanefi mezhebi mensubuydu.[26]

Yazmış olduğu eserlere geçmeden önce onun farklı bir yönüne değinmek yerinde olacaktır. Mutarrizî, şiir sahasında da denemeler yapmış ve bu sahada da başarı göstermiştir. Yazmış olduğu şiirlerine örnek vermek gerekirse;

وأنِّي لأستَحْيي مِنِ الْمَجْدِ أن أرى　　حَليفَ غَوانٍ او أَلِيفَ أَغَانِي

ya da

تَعَامَى زَمَانِي عَنْ حُقُوقِي وإنَّهُ　　قَبِيحٌ عَلَى الزَّرْقَاء تُبْدِي تَعَامِيَا
فَإنْ تُنْكِرُوا فَضْلِي فَإنَّ رُغَاءَهُ　　كَفَى لِذَوِي الْأَسْمَاعِ مِنْكُمْ مُنَادِيَا

gibi beyitlerini verebiliriz. [27]

[22] Taşköprizâde, *Miftahu's-za'ade*, 2: 279; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 577, 876; Ziriklî, *el-'alâm*, 7: 193.
[23] Ahmet Özel, "Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), 5: 276-277.
[24] Özel, "Kerderî" 5: 276-277.
[25] Serkis, *Mu'cemu matbu'ati'l-'arabîyye*, 2: 1760.
[26] Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye*, 218; Ziriklî, *el-'Alâm*, 7: 348.
[27] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân*; 4: 548.

Eserleri

1- Kitabu'l- Misbah fi'n-Nahv

"Mutarrızî bu eserini oğlu Cemâleddin Ali'ye Arap dilini öğretmek amacıyla Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Mi'etü 'âmil, el-Cümel fi'n-naḥv ve et-Tetimme gibi gramer kitaplarından ihtisar ederek meydana getirdiği Nahiv kitabıdır."[28]

Bu nedenle eser geniş bir hacme sahip değildir. Müellif eseri beş bölüme ayırmış ve bu beş bölüm altında konuları ele alıp, tek tek, kısa ve özlü bir şekilde anlatmıştır. Ardından klasik nahiv kitaplarında rastladığımız örneklerden, ayetlerden ve nadirde olsa şiirlerinden örnekler verilmiştir.

"Bu eser, daha sonraki dönemlerde talebeler tarafından rağbet görmüş, üzerine elli kadar şerh ve haşiye yazılmış ve uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Yazılan bu şerhlerin ve hâşiyelerin birçok manzum şekli mevcuttur. Bunlardan Tâceddin el-İsferâyînî'nin el-Miftâḥ adlı şerhinden kısaltılarak kaleme aldığı ed-Dav' şerhu'l-Misbâh'ı ile (Leknev 1850) Hasan Paşa Niksârî'nin (İbn Alâeddin el-Esved) el-İftitâh fî şerhi'l-Misbâh'ı basılmıştır. Tâceddin el-İsferayînî'nin el-Miftâh ve Hacı Baba et-Tosyavî'nin Hulâsatü'l-i'râb adlı şerhleri ile Muslihuddin Sürûrî'nin şerhi de meşhurdur."[29]

2- el-Mu'rib fi Tertibi'l-Mu'rib

Eser, Hanefi fıkhı ile ilgili bir fıkıh sözlüğüdür. Mutarrizî'nin şöhret bulan eserlerindendir.

el-Ezherî'nin (v.h.370), ez-Zahir fî Ğaribi'l-Fıkh adlı eserinin Şafiiler arasında gördüğü rağbeti Hanefiler arasında görmüş olan bu eser, Hanefi fıkıh kitaplarında geçen garip kelime ve tabirlerin açıklandığı geniş bir çalışması olan el-Mu'rib fî Luğati'l-fıkh adlı eserinin yeniden gözden geçirilip düzenlenmesi, kısaltılması ve bazı eklemelerin yapılmasıyla meydana getirilmiştir. Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâğa'sında olduğu gibi kelimeler köklerinin ilk iki harfine göre alfabetik sıralanmış, kökü üç harften fazla olanlarda son harf de alfabetik dizime tâbi tutulmuştur. Önceden açıklanan kelimelerde atıf yapılmak suretiyle tekrardan kaçınılmıştır. Ancak kökün ilk iki harfine göre atıf yapılması atıf yerini bulma güçlüğü doğurduğu gibi çok defa atıf yerinde bilgi bulunmamaktadır. Nakillerde görüş sahiplerinin isimlerinin açık bir şekilde belirtilmemiş olması sözlüğün eksik yanlarından biridir. Bununla birlikte Lisânü'l-Arab ve el-Kamusü'l-Muhît gibi sözlüklerde yer almayan mânaları içermesi eserin önemini arttırmaktadır. el-Mu'rib âyet, hadis, şiir, sahâbe ve fukaha kavilleri, muarreb kelimeler, Farsça kelimeler, yer adları, şahıs isimleri ve emsale dair

[28] M. Sadi Çöğenli, "Mutarrızî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 31: 375-377.
[29] Çöğenli, "Mutarrızî", 31: 375-377.

açıklamaların yoğun şekilde geçmesiyle ansiklopedi niteliği taşıyan bir eserdir. Eserin sonunda fakihler için gerekli olan temel gramer bilgilerini kapsayan bir risâleye de (Risâle fi'n-Naḥv) yer verilmiştir. el-Mu'rib, ilk defa Hindistan'da basılmıştır.[30]

3- el-İzah fi Şerhi'l-Makamat li-'l-Harirî

Harirî'nin (v.h.416) Makamat'ının şerhi olan bu eser, 1272 yılında Tebriz'de basılmıştır. Mutarrizî, bu eserin sonuna bir icazetname yazmıştır.[31]

4- Muhtasaru Islahi'l-Mantık

Tabakat kitaplarında ismi geçen bu eser tanınmış dilci İbnu's-Sikit'in (vh.244) dil ile ilgili Islahu'l-Mantık adlı eserinin muhtasarıdır.

5- el-İkna'-Lima Huviye Tahte'l-Kına

Eser Arapça müteradif yani eş anlamlı kelimelerin yer aldığı bir lügatdir. Bu eseri de oğlunun Arap dilini öğrenmesine katkıda bulunmak amacıyla kaleme almıştır. Eser basılmamış olup henüz yazma halindedir.

6- el-Mukaddimetu'l-Mutarriziyye

7- el-Muhtarasu'l-Mevsum

8- el-Risale

9- Risale fi Fasri'l-Mevla: "Mevlâ" kelimesinin etimolojisiyle çeşitli anlamlarına dairdir.

10. Zehrü'r-rebîʿ fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân

11. Beyânü'l-iʿcâz fî sûreti "Ḳul yâ eyyühe'l-kâfirûn"

Sonuç olarak, Mutarrızî, altıncı yüzyılda Harizm'de dünyaya gelmiş ve İslami ilimler alanında temayüz etmiş, döneminin ileri gelen ilim adamlarından birisidir. Yazmış olduğu eserler büyük beğeni görmüş, eserleri uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, kendisinden sonra gelecek nesiller için yetiştirmiş olduğu öğrencileri de, kendi dönemlerinde temayüz etmiş ve kıymetli eserler vermiş ilim adamları olarak yazmış oldukları kıymetli eserleri ile isimlerini günümüze kadar taşımış, İslami ilimlere büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.

Kaynakça

Çöğenli, M. Sadi, "Mutarrızî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 375-377, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Hamevi, Ebu Abdullah Şihabuddîn Yakût, Mu'cemu'l-büldân, Beyrut: Daru İhyai'-Turasi'l-'Arabî, 1990.

Hamevî, Ebu Abdullah ŞihabuddînYakût, Mu'cemu'l-udeba, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1980.

[30] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 760; Çöğenli, "Mutarrızî", 31: 375-377.

[31] Ziriklî, *el-'Alâm*, 7: 348.

İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtu'l-'ayân, Beyrut: Daru Sadır, 1977.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütübi ve'l-funun, nşr. Ş. Yaltkaya- R. Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi,1943.

Kehhale, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-müellifîn, Beyrut: Müessetu'r-Risale, 1993.

Kıftî, Ali b. Yusuf, İnbahu'r-ruvât, (nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: Mektebetu's-Sakafe, 1986.

Kutubî, Selahaddin Muhammed b. Şakir, Fevatu'l-vefeyât, Beyrut: Daru Sadır,1973.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed, el-Fevaidu'l-behiyye fî teracîmi'l-Hanefiyye, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1324.

Merçil, Erdoğan, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1993.

Ömer Ferruh, Tarihu'l-adâbi'l-'arabî, (Beyrut: Daru'l- İlmi li'l-Melayîn, 1989.

Özaydın, Abdulkerim, "Harizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 217-220, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet, "Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 276-277, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Suyutî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman, Buğyetu'l-vu'at fî tabakati'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992.

Taneri, Aydın, Harezmşahlar, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, Miftahu's-sa'ade ve misbahu's-siyade fî mevzuati'l-'ulûm, Kahire: Darü'l-kütübi'l-Hadis, 1968.

Togan, Zeki Velidî, "Harizm", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, 5: 140-157, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Yılmaz, Ali, Nasır b. Abdusseyyid el-Mutarrızî ve el-Misbah'ı, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996.

Yusuf Alyan Serkis, Mu'cemu matbu'ati'l-arabîyye ve'l-mu'arrebe, Beyrut: Matba'atu Serkis, 1989.

Zirikli, Hayrettin, el-'Alâm, 1-8, Beyrut, 1992.

TÜRK BENGÜTAŞ (ŞİVEET ULAN)'DAKİ OĞUZ DAMGALARI İLE CUNNİ MAĞARASINDAKİ DAMGA VE İŞARETLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Alpaslan CEYLAN
Prof. Dr. Atatürk Üni. Edebiyat Fak.
ceylanerzurum@hotmail.com

Yavuz GÜNAŞDI
Doç. Dr. Atatürk Üni. Edebiyat Fak.
ygunasdi@hotmail.com

Özet

Şiveet-Ulaan külliyesi Moğolistan'da Bulgan Aymag ilçesindeki Bayan-Agt bölgesinde, Arhangay Aymag sınırında, Hanuy nehrinin sağ havzasında, Şiveet-Ulaan dağı yamacında yer almaktadır. Külliyede birçok taş heykelin yanı sıra Türkbengütaş olarak isimlendirilen bir anıt yer almaktadır. Bu anıt üzerinde Kutluğ İlteriş Kağan (682-691) dönemine tarihlendirilen 50 adet damga yer almaktadır. Bu damgalardan bazıları ise Oğuz boylarına ait damgalardır. 1998 yılından itibaren Doğu Anadolu'da sürdürdüğümüz yüzey araştırmalarında Erzurum ili Karayazı- ilçesi Salyamaç köyünde yer alan Cunni Mağarası'nda Oğuz boylarına ait çeşitli damgalar tespit ettik. Bu damgaları bilim dünyasında pek çok kez dile getirdik ve çeşitli yayınlarla ifade ettik. 2017 yılından itibaren geniş bir ekiple beraber Moğolistan'da yüzey araştırmaları gerçekleştirmekteyiz. Yüzey araştırmalarımız sırasında Şiveet Ulan'da da çalışma imkânı bulduk. Bu çalışmamızda, Şiveet Ulan'daki Türkbengütaş'taki Oğuz damgalarını Cunni Mağarası'ndaki damgalar ile mukayesesini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şiveet Ulan, Oğuz Damgaları, Erzurum, Cunni Mağarası, Türkbengütaş

Abstract

Şiveet-Ulaan complex is located on the slopes of Şiveet-Ulaan mountain, in the right basin of Hanuy River, on the border of Arhangay Aymag in the Women-Agt region of Aymag district in Mongolia. There are many stone statues in the complex as well as a monument called Türkbengütaş. On this monument there are 50 stamps dated to Kutluğ İlteriş Kağan (682-691) period. Some of these stamps are stamps belonging to Oguz tribes. In the surveys we carried out in Eastern Anatolia since 1998, we found various stamps of Oghuz tribes in Cunni Cave located in Salyamaç village of Karayazı district of Erzurum province. We have expressed these stamps many times in the scientific world and have expressed them in various publications. We have been conducting surveys in Mongolia with a large team since 2017. We had the opportunity to work at Şiveet Ulan during our surveys. In this study, we will try to compare the stamps of Oğuz in Türkbengütaş in Şiveet Ulan with the stamps in Cunni Cave.

Keywords: Şiveet Ulan, Oğuz Stamps, Erzurum, Cunni Cave, Türkbengütaş

Kaya Resimleri ve Türk Kültüründe Damgalar

Orta Asya'da Paleolitik çağdan itibaren görülmeye başlanan kaya resimleri, kaya yüzeylerine veya mağaraların iç kısımlarına yapılmıştır[1]. Çoğu zaman eski Türk

[1] Alpaslan Ceylan, "Türk Dünyasından Yeni Kaya Resimleri", XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara(I. Cilt) 2018, s:162-163.

boylarının sınır işareti koymak için yapmış oldukları kaya resimleri, bazen Saymalıtaş vb. yerlerde birer ritüel alanını belirmek için yapılmışlardır[2]. Genellikle eski Türk konar-göçer hayatın bütün yönlerini ortaya koyan kaya resimleri, Moğolistan'dan başlayıp bütün Avrasya kıtası boyunca ortaya çıkar[3]. Bu kaya resim geleneği, Kafkaslar vasıtası ile Anadolu'ya ulaşmıştır. Kars, (Geyiklitepe, Doyumlu, Camuşlu, Borluk Dereiçi vb)[4], Erzurum (Şenkaya/Kaynak)[5], Ardahan (Çıldır/Başköy)[6], Erzincan (Kemaliye/Dilli)[7], Hakkâri (Gevaruk,[8] Trişin), Van (Yedisalkım)[9] vb pek çok yerde rastladığımız kaya resim örneklerinin en ilginç örneklerinden birisi de Karayazı Cunni'deki kaya resimleridir. Cunni'deki örneklerinde süvari, dağ keçisi ve at şeklinde yapılan kaya resimlerinin hemen yanında damgalarında bulunması oldukça önemlidir.

Bilindiği gibi, kaya resimleri devrin iletişim vazifesini gören ve damgalara geçişte temel alınan imgelerdir. Türk kültüründe yazı T. Gülensoy'un ifadesiyle şu şekilde gelişim gösterir:

I. devre: Kaya resimleri, II. devre: Piktograhp (eski Mısırlılan'nki gibi harf yerine resim kullanan yazıda tek işaret). III. devre: Piktogram (basitleştirilmiş resim). IV. devre: İdeogram (yazıda kelimenin harfleri gösterilmeden doğrudan doğruya fikri ifade eden işaret). V. devre: Phonogram (bir harf veya hece veya sesi gösteren işaret). VI. devre: Harf (dildeki bir sesi gösteren ve alfabeyi meydana getiren işaretlerden her biri)[10].

Bu nedenle hem damgaların hem de kaya resimlerinin Cunni'de bulunması, mağaranın Oğuz boyları tarafından çok önemsendiğine ve daha öncesinde de bu mağarasının önemli bir fonksiyon icra ettiğine işaret eder.

Türk kültüründe kökleri Milattan önceki asırlara kadar uzanan damgaların yapılış amacı çok çeşitli olmaklar beraber, Göktürk abidelerinin çözümünden sonra ne kadar yaygın olarak kullanıldığı daha iyi anlaşılmıştır. Genellikle taş, kaya ve abideler üzerine işlenen damgalar, zaman zaman kurganlardan çıkan malzemelerde de görülmeye başlanmıştır. Zamanla tekstil ürünlerinde, halılarda, kilimlerde, eyerlerde

---

2 K Tashbayeva- M. Khujanazarov-V. Ranov.- Z. Samashev Petroglyphs of Central Asia, Bishkek,2001: 20; Anıl Yılmaz, "Saymalı Taş Petrogliflerindeki Toy (Şenlik) Sahneleri Üzerine", Tarih İncelemeleri Dergisi XXVIII /1, 2013:228.

3 Kaya resimlerinin Avrasya kıtasındaki dağılımı konusunda toplu bilgi için bkn: Rock Art in Central Asia A Thematic Study, (Edited) Jean Clottes 2011, France.

4 Alpaslan Ceylan, "Türk Dünyasından Yeni Kaya Resimleri", XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara(I. Cilt) 2018, s:155-207.; Alpaslan Ceylan "Geyiklitepe Kaya Resimleri Ve Runik Yazıtları", 3. uluslararası Türk Şöleni Türk Kültürü Sempozyumu Bildirileri Erzurum 2016:85-97.; Günaşdı, Y, "Doğu Anadolu Kaya Resimleri Işığında Doyumlu Kaya Panoları", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (39) 2016, s. 391-407; İbrahim Üngör, Orta Asya'dan Anadolu'ya Kayalara Yazılan Türk Kültürü (Dereiçi Kaya Resimleri), Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (39) 2016,357-370.

5 Özgül Oktay Erzurum Şenkaya Petroglifl erindeki At-Geyik Ve Güneş Kursu, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (39), Konya 2016, s.371-390.

6 Ceylan, A.. "Çıldır Başköy Kaya Resimleri", Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dergisi, 1/2, 2015b, 7-28.

7 Alpaslan Ceylan, "Türk Dünyasından Yeni Kaya Resimleri", XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara(I. Cilt) 2018, s:166.

8 Muzaffer Uyanık VIII. Türk Tarih Kongresi, 1972: 101 vd. Kaynakçada sayfa aralığı lazım

9 Belli 1975: 1 vdd., Belli 1978: 28 vd.

10 Tuncer Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. İstanbul: TÜDAV Yayınları,1989; 14.

ve heybelerde de kullanılan damgalar, Türklerin İslam'ı kabulünden sonra da kullanılmaya devam etmiştir. Özellikle bu damgalar, kümbetlerde, türbelerde ve mimari yapılarda da geniş bir biçimde kullanılmıştır[11]. Göktürk konfederasyonunu oluşturan ve önemli boylardan biri olan Oğuzların Sriderya, Kafkasya ve Anadolu'ya göçü ile beraber[12] damgalar da Anadolu'nun muhtelif yerlerinde görülmeye başlamıştır. Türk maddi kültür geleneğinin önemli bir parçasını oluşturan damgalar Anadolu'da bazen **"en" ve "im"** şeklinde de görülmeye başlanmıştır[13]. Bazen kayalıklara ve mağara duvarlarına yapılan damga ve işaretler Anadolu ile Asya arasında var olan kültürel kodların açıklanmasında önemli bir yer tutar. Oğuzlar'ın 10-11. asırlarda Anadolu'ya girişlerinde önemli bir yer olan Erzurum ve çevresi, kaya resimleri ve damgalar bakımından çok zengin bir bölgedir. Bu bölgenin önemli bir kısmını oluşturan Karayazı/Cunni Mağarası ise iki coğrafya atasındaki kültürel kodların şifrelerinin çözümünde kilit bir rol oynar.

Cunni Mağarası

Erzurum ili, Karayazı ilçesi Salyamaç köyü'nün 6 km. kuzeydoğusunda yer alan "Cunni", bir mağara yerleşmesidir. Erzurum'dan Gücür Boğazı'yla ulaşılan Karayazı İlçesi, yüksek dağlarla çevrilidir. Karasu Aras Dağları'nın kollarından Topçu Dağı (2695 m.) bölgenin önemli yükseltilerindendir. Bölgede Çıkılgan Deresi, Göksu Deresi ve Elmalı Deresi ile büyüklü küçüklü göller bulunmaktadır. Yeraltı ve yerüstü su kaynakları açısından son derece zengin olan bölgenin denizden yüksekliği 2000 m. den başlayarak 3.000 m. kadar ulaşmaktadır. Bölgede geçim kaynağı hayvancılıktır. Bol otlakları ile tarih boyunca göçer kavimlerin vazgeçemedikleri bölge olan Karayazı, karasal iklimin etkisindedir[14]. Kışlar çok şiddetli, yazlar kısa ve serin geçmektedir. Karayazı düzünün çevresinde bulunan çok sayıdaki mağaradan birisi de Cunni Mağarası'dır. Kalkerli kayalık içerisine yapılan mağaralar yerleşim için oldukça elverişlidir. Cunni Mağarasının ilk tespiti ve bilim dünyasına tanıtımı 1965 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Yalçın ve H. Vary tarafından duyurulmuştur[15]. 1998 yılından itibaren bölgede ekibimiz tarafımızdan çalışmalar yapılmaktadır[16]. Cunni Mağarası'nda yapmış olduğumuz incelemelerde mağaranın iki katlı olduğu belirlenmiştir. Alt katta apsisli ortaçağ kilisesi bulunmaktadır. İç kesimde hayvan ve süvari tasvirleri yer almaktadır[17].

---

11 Tuncer Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. İstanbul: TÜDAV Yayınları,1989; 4 vd.

12 İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü. İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1993: 153.; Sergey Grigoreviç Agacanov, Oğuzlar. İstanbul: Selenge Yayınları, 2002: 10 vd.

13 Tuncer Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. İstanbul: TÜDAV Yayınları,1989; 4 vd.

14 Metin Tuncel, "Fırat" Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1991: 31-33.

15 Hermann Vary, "Alttürkische in Nordeast-Anatolien Ural- Altaische", Jahrbücher 40/1-2, Wiesbaden, 1968: 61 vd.; Hamit Zübeyr Koşay, Erzurum ve Çevresinin Dip Tarihi, Ankara, 1984: 33 vd.

16 Alpaslan Ceylan, Sarıkamış Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar, Erzurum, 2001: 425 vd.; Alpaslan Ceylan, "Erzurum ve Çevresinde Erken Dönem Türk İzleri", Türk Kültürü Paneli, Erzurum, 2004: 26 vd.; Alpaslan Ceylan-Yavuz Günaşdı, Erzurum'un Eskiçağ Kaleleri. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018:168 vd.; Oktay Özgül, "Erzurum Bölgesi Kaya Panoları", Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 5/10, 2015: 169-198.

17 İç kesimdeki hayvan ve süvari tasvirleri, konar-göçer Türk boylarının Orta Asya-Kafkasya ve Doğu Anadolu'daki muhtelif kaya resim örneklerinden izler taşır. Ceylan, A., "Anadolu'daki İlk Türk Yerleşmelerinden Cunni Mağarası", Türkler Ansiklopedisi, c. VI, Ankara, 2002, s. 425-429.; Ceylan, A., "Doğu Anadolu'da Kaya Resimlerinin Türk Tarihi Açısından Önemi",Bilim ve Ütopya Dergisi, 163/14, İstanbul, s. 26-36.

Cunni Mağarası'nda bulunan önemli bir grup ise hayvan ve süvari tasvirleridir. Hayvanlardan, at, dağ keçisi/tekesi türleri bulunmaktadır[18]. Mağarada yaptığımız inceleme sonucunda burada bulunan dağ keçisinin, teke (erkek dağ keçisi) olduğunu tespit ettik. Keçinin kuyruğunun var olduğu ve bunun dik olarak çizildiği dikkate alındığında bunun Teke olması gerekmektedir. Türklerde börü/kurt için kullanıldığı gibi, sürünün önünde giden, onları idare eden tekeler için de "kök" sıfatı kullanılmıştır[19]. Örneğin Kırgızlar "kök-serke" yani "gök teke" demektedirler. Kül Tigin ve Bilge Kağan Abidelerinde de damga olarak, dağ tekesinin kullanıldığı görülmektedir[20].

Cunni Mağarası'nda yapmış olduğumuz incelemelerde mağaranın iki katlı olduğu belirlenmiştir. Alt katta apsisli ortaçağ kilisesi bulunmaktadır. İç kesimde hayvan ve süvari tasvirleri yer almaktadır.

18 Dağ Keçisi ve Türk kültüründeki yer hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı. İstanbul: Kültür Yayınları, 1972: 71 vd.; Emel Esin, Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar, Ankara, 1985: 131 vd.; Kaşgarlı Mahmud, Divani Lügat-it Türk Tercümesi, Çev. Besim Atalay. Ankara, 1985, 409.

19 Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş I, Ankara, 1971: 30.

20 Mehmet Tezcan, Eski Türklerde Damga, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990: 177.; A. D. Graç, "Vaprosi Datirovski i Semantiki Drevnetyurkskih Tamgoobraznih İzobrajeniy Gornogo Kozla". Tyurkologiçeskiy Sbornik. 1972. Moskova, 1973: 318.; Tuncer Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. İstanbul: TÜDAV Yayınları, 1989: 25.

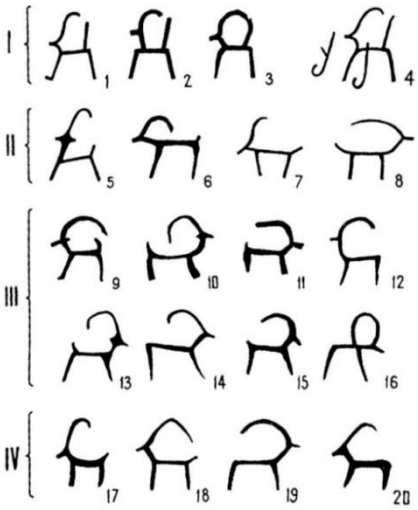
Cunni'deki Damgalar

Dağ keçisi/dağ tekesi Türk dünyasının en eski damgalarından biridir. Bu damga yüceliği, erişilmez yerlere erişebilirliği, bağımsızlığı, özgürlüğü, kararlılığı, asaleti ve cesareti sembolize eden bir damga olarak Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olduğuna inanılan kağanı simgelemektedir[21]. Türk dünyasında Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya kadar bütün bölgelerde kağanı temsilen veya kağana bağlılığı belirtmek için dağ keçisi/dağ tekesi damgası kullanılmıştır[22].Bugün Hakasya, Tuva ve Buryat'taki

[21] Kemal Alyılmaz-Sinan Dinç, "Eski Türk Dönemine Ait Dağ Keçisi Damgalarının Tarihlendirilmesi Ve Anlamlandırılması Üzerine". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2008: 209-230

[22] Zainolla Samashev-Napil Bazilhan, Ancient Turkic Tamga-Signs, Pim, J.E., Yatsenko S.A. and Perrin O.T., Eds., Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. London, Dover: Dunkling Books, 2010: 316; Mehmet Tezcan,

Türkler arasında dağ keçisi/dağ tekesi/kök çepiç hâlâ kutsal kabul edilmekte ve dağların tepesine heykelleri dikilmektedir. Altay Türkleri arasında, şamanın kötü ruhları kovmak için keçi kanıyla yıkanıp teke postuna girmesi dağ keçisi/dağ tekesine verilen önemi göstermektedir. Ayrıca Türk tarihinde önemli görevler üstlenen Teke boyu, Akkeçililer, Kızılkeçililer, Sarıkeçililer, Tekeoğulları gibi boy adları, yer adları, lakaplar ve unvanlar bulunmaktadır[23]. Orhun ve Moğolistan bölgesi abidelerinde damga olarak gözüken dağ tekesi şekilleri şöyledir[24]



Dağ keçisi damgalarının karşılaştırma tablosu

Cunni Mağarası Dağ Keçisi Tasviri

"Tamgas among the Turks in the Middle Ages: Their Role as Legal Signs and Some Related Terms" // Pim, J.E., Yatsenko S.A. and Perrin O.T., Eds., Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. – London, Dover: Dunkling Books, 2010: 388.; Wilhelm Radloff, Moğolistan Tarihi Eserleri Atlası. Ankara: TİKA 1994: 16-18, 58-60, 63-64.

23 Abdulhaluk Çay, "Anadolu'da Türk Damgası. Koç heykel Mezar Taşları ve Türker'de Koç Koyun Meselesi". Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983: 111, 123, 192.

24 Tezcan, Eski Türklerde Damgala, 1990: 179.

Kültigin Abidesi **Dağ Keçisi Motifi**

Cunni Mağara tasvirlerinden bir kısmını da at resimleri oluşturur. Eski Türklerde atın çok önemli bir yer tuttuğunu bilmekteyiz. Orhun ve Yenisey Kitabeleri'nde "yılkı" ve "at" adları kullanılmıştır. Bugünkü Türk lehçelerinde ise "at", "yılkı/cılkı/çılgı" şeklinde kullanılmaktadır. Eski Türklerin kullanmış oldukları on iki hayvanlı Türk takviminde bir yılın adı at yılıdır[25]. Türklerin ata çok önem verdikleri bilinmektedir. Atın ilk ehlileştirildiği bölge tartışmalı olmakla beraber, atı bütün Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarına tanıtan Türkler olmuştur. Hunların at besledikleri ve ekonomilerinin büyük çapta ata dayandığı ve Çin'e gönderilen hediyelerin büyük bölümünü atların oluşturduğu bilinmektedir[26]. Türkler, efsanelerinde, türkülerinde, tasvirlerinde, kaya resimlerinde, kurganlarında, şahıs ve yer adlarında bile atı kullanmışlardır[27]. Türkçedeki isim manasına kullanılan "ad"ın da at ile alâkalı olduğu, bazı bilim adamlarınca ifade edilmektedir[28].

Pazırık Kurganı/Altaylar(Rudenko) **Cunni/Süvari**

Türkler atın etini yer, sütünü (kımız) içerlerdi. Pazırık Kurganları'nda at tasvirli gümüş eşya, at tasvirli halı, at başı şeklinde kamçı sapı bulunduğu gibi Doğu Türkistan'da Şorcuk Mabedi'nde de at başları bulunmuştur[29]. Türkler, matem göstergesi olarak atın kuyruğunu kesiyor ve savaşa giderken atın kuyruğunu düğümlüyorlardı[30]. Bazı kaynaklar, "durmak dinlenmek bilmeyen Hun askerlerinin geceleyin yol alırken at üzerinde uyuduklarını", fakat "uykuda bile atın başlarına

25 On iki hayvanlı Türk takvimi hakkında geniş bilgi için bk., Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, Ankara, 2009: 114.

26 Mc Govern, The Early Empires of Central Asia. North Carolina, 1939: 44, 104.; Ahmet Ceferoğlu, "Türk Onamastiğinde At Kültü", Türkiyat Mecmuası X, 1953:211.

27 Bahaeddin Ögel, Türk Mitoloji- I, Ankara, 1991- 31 vd.; Atla ilgili geniş bilgi için bk., Caferoğlu, "Türk Onamastiğinde At Kültü", Türkiyat Mecmuası X, 1953: 213; Emel Esin, "The Horse in Turkish Art", Central Asiatic Journal X/3-4, 1965: 167-227; Şükrü Elçin, "At Damgaları". Türk Etnografya Dergisi Sayı.6. 1965: 26.

28 Afet İnan, "Manas Destanı", Makaleler ve İncelemeler, Ankara, 1987: 116.

29 Abdulkadir İnan, "İkinci Pazırık Kurganı", Belleten XVI/61, 1952: 138.; Diyarbekirli, Hun Sanatı, 1972: 120, 122.; Tezcan, Eski Türklerde Damga, 1990: 96 vd.; Fuat Tekçe, Pazırık, Ankara, 1993: 123 vd.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000; 14

30 Tekçe, Pazırık, 1993: 126 vdd., Res. 14.; Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 1993: 246.; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi. Ankara, 1988: 65.

sahip olduklarını" ifade etmektedir[31]. Cunni Mağarası'nda bulunan at resimleri de Türk Milletinin kayalara kazıdığı bir mühür olarak tarihteki yerini almıştır.

Cunni 'deki Oğuz Damgaları:

Cunni Mağarasında yapmış olduğumuz incelemede mağaranın erken dönemlerden itibaren kullanılmış olduğu gözlemlenmiştir. Mağaranın iki bölümünün ilkinde apsisli bir Ortaçağ kilisesi, doğuya bakan büyük bölümde ise erken dönemde kullanılan ve damgalarla tasvirlerin yer aldığı bölüm kullanılmaktadır. Bu bölümde yer alan 50 adet damga, işaret ve tasvirlerde Oğuz Boylarından 12 boyun, 29 çeşit damgası, runik harfler ile süvari, dağ keçisi motifleri belirlenmiştir[32]. Cunni Mağarası'nda bulunan damgaların benzerleri, Belçikalı bilim adamı Prof. Dr. Cumont tarafından 1900 yılında, Sivas'ın Suşehri İlçesi'nin 10 km. güneyinde Aksu kaynağı yakınlarında tespit edilmiştir. Cumont bu damgaların sınır işareti olabileceğini ifade etmiştir[33]. Cunni mağarasında tespit edilen bu Oğuz boyları ve Anadolu'daki dağılımları şu şekildedir:

ÜÇ OKLARDAN

Gök-Han'a bağlı

Peçenek: Anadolu coğrafyasında, Tarsus, Ankara'nın Altundağ, Çubuk, Çamlıdere, Yenimahalle ve Karadeniz'in kuzeyine yerleşmişlerdir[34].

Çuvaldır- Çuvaldar: Kastamonu, Konya, Sivas, Ankara, Çorum, Kütahya[35]

Çepni: Trabzon, Kastamonu, Bolu[36],

Dağ-Han'a bağlı

Salur: Sivas, Saruhan, Konya, Niğde[37]

Eymür: Kastamonu, Sivas, Ankara, Kütahya, Çorum, Trabzon[38]

Ula-Yundlu (Alayuntlu): Aksaray, Sivas, Ankara, Trabzon, Kastamonu, Uşak[39]

Demir-Han'a bağlı

İğdir (Yigdir): Kastamonu, Teke, Tarsus, İçel[40]

Bügdüz: Kastamonu, Ankara[41]

---

31 Tekçe, Pazırık, 1993: 122.

32 Alpaslan Ceylan-Oktay Özgül, "Kars'ta Türk Kültürünün Erken Dönem İzleri ve Yeni Keşifler", Bilim ve Ütopya, s. 286, 2018: 69-72; Alpaslan Ceylan-Oktay Özgül, Doğunun Sönmeyen Yıldızı Akçakale ve Çıldır Araştırmaları, Erzurum. 2018: 138-147.

33 Belçikalı bilim adamı Prof. Dr. Cumont tarafından su şehrinin 10km güneyinde Aksu Kaynağı yakınlarında tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bkn, Hermann Vary, "Alttürkische in Nordeast-Anatolien Ural- Altaische", Jahrbücher 40/1-2, Wiesbaden, 1968: 50-78.

34 Faruk Sümer, Oğuzlar(Türkmenler) İstanbul, 1999: s,318-319.

35 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 320

36 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 322-332; Ali Sinan Bilgili, Osmanlı Devlet Hukukunda Boy Beyi, 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri Ve Kültürleri, 2015: 89-111.

37 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 332-338.

38 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 339-342.

39 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 342-343.

40 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 346-347.

BOZ OKLARDAN

Yıldız-Han'a Bağlı

Afşar (Avşar): Bolu, Kastamonu, Konya, Kütahya, Ankara, Kayseri, Aydın[42]

Ay-Han'a Bağlı

Yigır (Yazır): Adana, Kastamonu, Teke, Trabzon[43]

Gün-Han'a Bağlı

Kayı: Sivas, Kütahya, Çankırı, Konya, Muğla, Kastamonu, Isparta, Burdur, Amasya, Çorum Ankara [44].

Bayat: Konya, Bursa, Balıkesir, Afyon[45]

Anadolu'nun Türkleşme evresinde yoğun bir şekilde Oğuz göçüne sahne olduğu bilinmektedir. Bu göçler genelde Kafkaslar üzerinde Doğu Anadolu yolu ile Anadolu'nun tamamını kaplamıştır. Dolayısı ile Oğuz boyları konar-göçer bir yapıda olduklarından dolayı genelde su kaynakları ve otlak bakımından zengin yerleri tercih etmişlerdir. Karayazı Cunni Mağarası'nın olduğu alan böyle özelliklere sahip stratejik bir mevkiidir. Bu yüzden bazen otlaklarının sınırlarını belirlemek, yol ve kavşak alanlarını kontrol etmek; bazen de dini amaçlı olarak belirli kayalıklara ve mağaralara yapılan işaret ve damgalar, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan bir coğrafyada erken dönem Türk kültürünü yansıtan kültür hazineleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Türk Bengütaş Şiveet Ulaan/Moğolistan

Şiveet-Ulaan külliyesi Moğolistan'da Bulgan Aymag ilçesindeki Bayan-Agt bölgesinde, Arhangay Aymag sınırında, Hanuy nehrinin sağ havzasında, Şiveet-Ulaan dağı yamacında yer almaktadır. Şiveet-Ulaan külliyesi – miladi 6-7. yüzyıllara ait Köktürk Kağanlığı (552-744) ile ilişkili anıtsal kültürel yapıdır[46]. Bu alanda 2017-2018 yılları arsında **"Moğolistan Orhun ve Selenge Havzası Yüzey Araştırmaları"** çerçevesinde incelemelerde bulunduk. "Şiveet-Ulaan Külliyesi" adı verilen bu tarihi yapıda, yan yana dizilen ve taştan yapılmış 8 tane insan, 2 tane arslan,2 tane kurt, 3 tane koç, 1 tane koyun, 1 tane koyun ve kuzusu şeklinde heykeller yer almaktadır.

Bu tarihi eserlerin olduğu alanda Türk Bengütaş adı verilen ve üzerinde yaklaşık 50 adet Eski Türk boylarının damgalarını barındıran 2,24 metrelik bir anıt ta yer almaktadır. Şiveet-Ulaan damgalı taşının yüksekliği – 2.24 m; genişliği - 0, 82 m; kalınlığı – 0, 24 m. Anıt yüksekliği – 1.54 m; genişliği - 1, 04 ve 0, 83 m.; kalınlığı – yaklaşık 0, 55 m olan, ortası dörtgen delikli bir taş kaide üzerine oturtulmuştur[47].

---

41 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999: 348.
42 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999:270-300.
43 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999:256.
44 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999:236.
45 Sümer, Oğuzlar(Türkmenler), 1999:250.
46 Darhan Kıdıralı- Gaybullah Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı Astana: Gilim Yayınevi, 2015: 3 vd.
47 Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 4-5 vd.

Şiveet-Ulaan külliyesi birçok arkeolog, tarihçi, türkolog vb. bilim adamları tarafından incelenmiştir. Fin bilim adamları G.J. Ramstedt (1912), P. Aalto (1966), Moğol bilim adamları B. Bambayev (1927), Ç. Dorjsüren (1956), D. Tsevendorj, H. Perlee (1976), Rusyalı bilim adamları S.G. Klyaştornıy (1978) V.E. Voytov, Japon sanat tarihçisi T. Hayashi (1988), Türkiyeli Türkologlar O. Sertkaya, Rusyalı arkeolog V.D. Kubarev ve Moğolistanlı Türkolog D. Bayar (2002), hem de T. Battulga, kendi çalışmalarında Şiveet-Ulaan külliyesi üzerine inceleme yaparak külliyedeki damgalı anıta da dair kendi görüşlerini bildirmişlerdir. Bizim inceleme yaptığımız 2017 yılında ise, külliye ve taş üzerindeki kazı çalışmalarını N. Bazilhan ve ekip arkadaşları yürütmekteydi.

Eski Türk inanç sisteminde Tanrı'ya yakın yerler olarak kabul edilen dağların zirvelerinde, zor ulaşılan bölgelerde bulunan kayalara işlenen tasvirler ve damgalar, genellikle dini kaygılarla yapılmıştır[48]. Ağıl kenarlarına, otlaklara, hayvanlara, eşyalara, heykellere, mezarlar işlenen damgalar işe, genellikle diğer aile, boy ve farklı kültürlere "aitlik" adına mesaj vermek için yapılırdı[49]. Cunni Mağarası'nda tespit ettiğimiz damgalar ve kaya resimleri hem sınır ve otlak işareti hem de belirli zamanlarda yapılan ritüeller için yapılmış olan tasvirlerdir.

M.Ö. II. Binden itibaren Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya kadar uzanan coğrafyada İskitler/Sakalar ve Hunlar dönemine ait çeşitli kültürel eserler üzerinde

48 Tezcan, Eski Türklerde Damga, 1990:11 vd.
49 Tezcan, Eski Türklerde Damga, 1990:16 vd.

sıkça görülmeye başlayan sembolik işaretler–damgalar[50] daha sonraki Göktürk, Uygur, Kırgız kağanlıkları döneminde de yaygın bir şekilde kullanılmıştır[51].

Damgalar Şiveet Ulan başta olmak üzere çeşitli coğrafyalardaki taş ve abidelerde bazen değişikliğe uğramışlardır. Kaşgarlı Mahmud'un ve Reşideddin'in sundukları Oğuz damgalarında genel benzerlik olmakla beraber belirli bir derecede farklıların görülmesi ise müelliflerin etnokültürel ortamıyla ilişkili olarak açıklanabilir. Yani geleneksel göçer Türk boyları hayatını iyi tanıyan Kaşgarlı'nın sunduğu Oğuz damgaları Reşideddin'in sunduğu bu tür damgalara nazaran aslına daha yakın gibi gelmektedir[52].

Damgaların yapılış amaçlarına uygun olarak bütün boylar, kendi tabiyetlerini Göktürk Kağanlığı'na bildirmek için bu damgaları yapmışlardır. Bununla bnirlikte Anadolu'nun giriş kapısı olan Erzurum/Karayazu Cunni Mağarası'nda da bu damgalardan beş Oğuz damgasının yer alması, Orta Asya-Anadolu arasında var olan kültürel bağların eskliğine işaret eder. Özellikle Oğuz damgalarının her iki bölgede de benzer formlarla bulunması bu Göktürk Konfefderasyonun dağılmasından sonraki Oğuz göçlerine işaret eder. Şiveet Ulan'daki Oğuz damgaları şunlardır: Eymür, İğdir, Yazır, Avşar ve Bayındır. Cunnide'de Eymür, İğdir,Yazır, Avşar boy damgalarına ilaveten Kayı boyu damgası da bulunur. Ancak bu Kay ya da Kayı boyu damgası, Şiveet Ulaan Damgalıtaş'ta belirtildiği gibi, yılan " " şeklindedir[53]. Abulgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terakime adlı eserinde Kayı boyunun damgası, yılan şeklinde çizilmiştir[54]. Aynı damga Hünername ve Yazıcıoğlu'nda da şeklinde verilmiştir[55]. Kayı Damgası bizim çalışmalarını yaptığımız Cunni'deki resimler de de şeklinde çizilmiştir (Çizim I). Boy damgalarının çizimindeki farklılık, bölgeler arası göç, etnokültürel farklılık ve aradan geçen zamandaki değişim ile açıklanabilir.

50 Wikham Fitzhugh, "The Mongolian Deer Stone Khırıgsuur Complex" Dating and Organization of A Late Bronze Age Menagerie, 2009: 186-196; A. Rozwadowskı, . Symbols Through time interpreting the rock art of Central Asia. İstitute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University: Poznan, 2004: 97-99-103.; A. İ. Martınov, "Altay Kaya Resimleri". Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi. Çev: Bağlan Özer, 2013: 423.

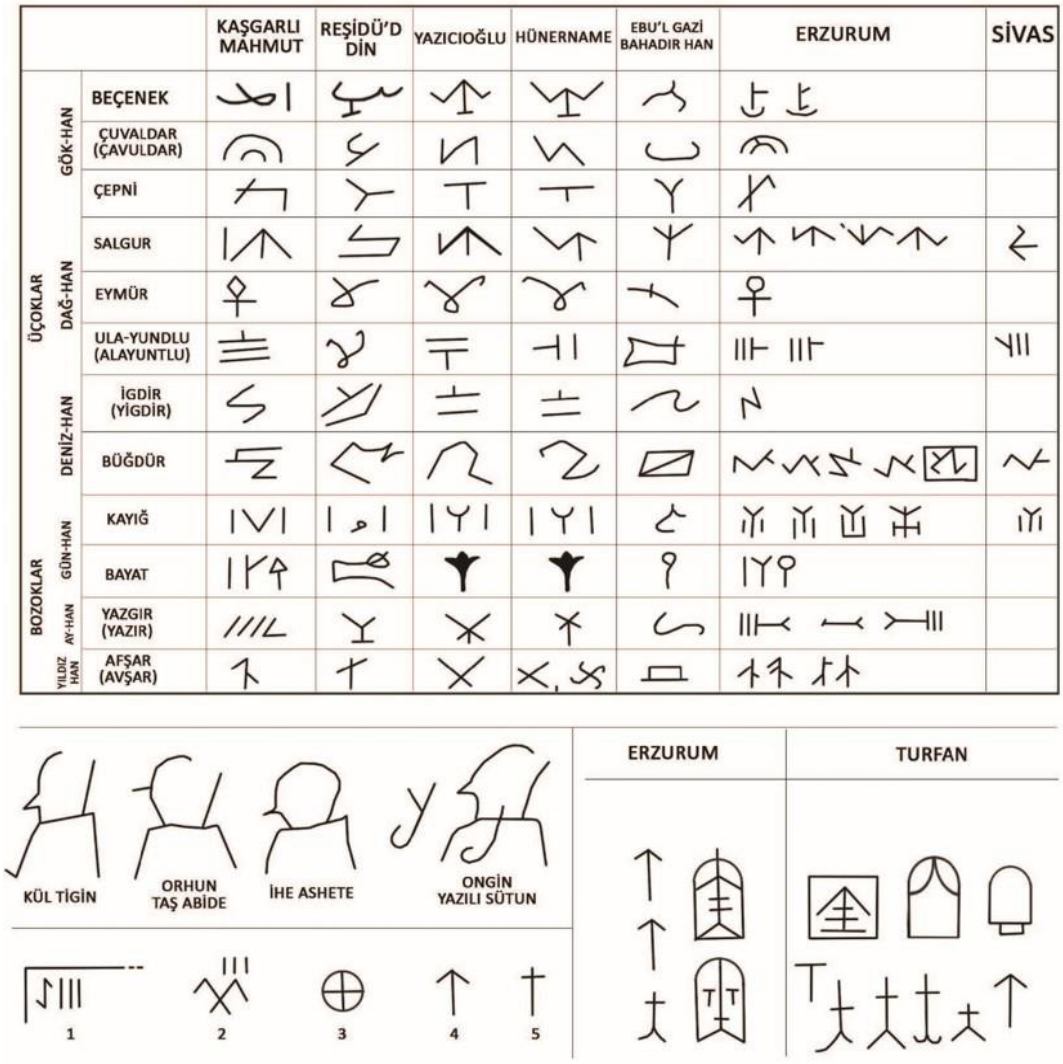
51 Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 11-31.

52 Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 19-21.

53 Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 36.

54 Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları, 1989: 62.

55 Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları, 1989: 62.



Çizim I. Boy Damgalarının Mukayeseli Çizimleri

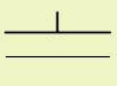
Tablo dikkatle incelendiğinde Oğuz boy damgalarındaki çizgisel değişmelerin çok az olduğu görülür. Damgalar başlangıçta birer gerçek tasvirden, mesela totem veya itibar gören bir hayvan tasvirinden meydana gelmiştir. her boyun bir hayvan ile tasviri ile tasvir edilmesi çok yaygın bir durum değildir. Ancak belli boylar hayvan tasvirleri ile ifade edilşmiştir. Örneğin, Şiveet Ulaan'da Aşida/Aşina damgası dağ keçisi tasviri ile ifade edilmiştir[56]. Cunni Mağarsında da yapılan dağ keçisi tasviri, bu bakımdan önem taşır[57]. Yine anıtta Kay boyunun damgası kendi rumuzları olan yılan tasviri ile ifade edilmiştir.

Şiveet Ulaan'da Eymür damgası, şeklinde tasvir edilmiştir. Cunni'de ise damganın gövde ve ekleme-kuyruk kısımlarının korunduğunu görebiliriz. Şiveet

[56] Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 11.

[57] Alpaslan Ceylan, "Türk Dünyasından Yeni Kaya Resimleri", XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara(I. Cilt) 2018, s:162-169.

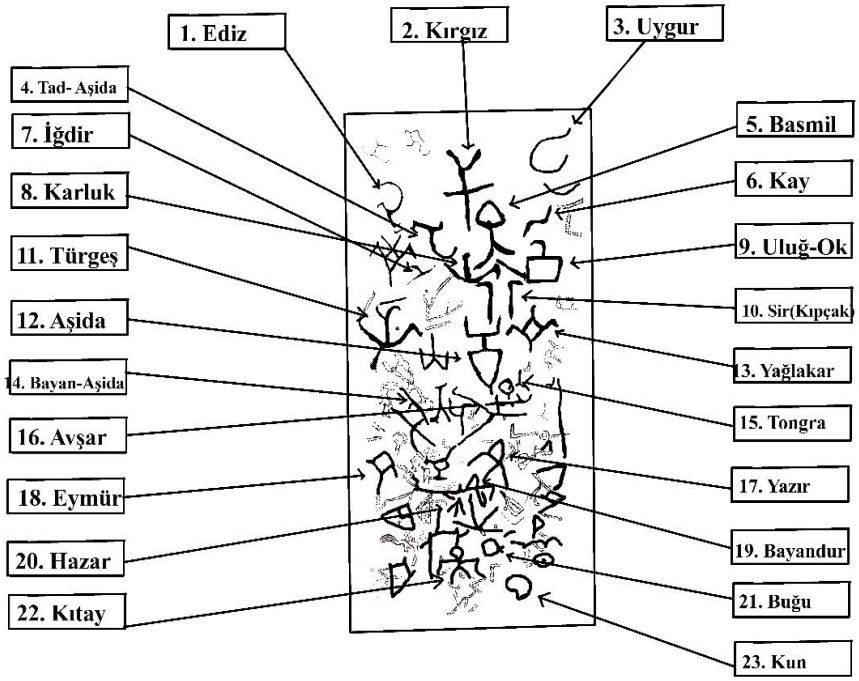
Ulaan'da İğdir damgası, şeklinde çizilmiştir. Aynı damga, Cunni'de şekli ile çizilmiştir. Burada da damganın gövde kısmı büyük oranda korunmuş olup kuyruk ve ayak dediğimiz kısımlarda ilaveler vardır. Bu durum genelde alt boylarda görülen bir durumdur. Bununla beraber bu damganın benzer şekillerinin de Bombogor ve Taryat Yazıtları'nda görülmesi bo boyun o zaman ki saygınlığını açıklamak bakımından önemlidir[58]. Yazır boy damgası tabloda görüldüğü gibi Şiveet Ulaan'da şeklinde tasvir edilmiştir. Aynı damganın Cunni'de şeklinde tasvir edilmiştir. Burda damganın gövde kısmı aynı kalmakla birlikte kuyruk ve ekleme kısmında bir azalma olmuş gibidir. Nitekim tabloda da görüldüğü gibi Şecere-Terakime'de ki tasvirde benzerlik daha dikkat çekicidir. Avşar boyunun damgası hem gövde hem de kuyruk-ilave kısımları ile özelliğini korumuştur. Şiveet Ulaan'da bu damga şeklinde gösterilmiştir. Aynı Avşar damgası Cunni'de şekli ile verilmiştir.

BOYUN ADI	YAZICIOĞLU Tarih-i Al-i Selçuk	REŞİDÜTTİN Camiu't Tevarih	KAŞGARLI MAHMUD Divanı Lügatit Türk	HÜNERNAME	EBUL GAZİ BAHADIR HAN Şecer-i Terakime	CUNNİ MAĞARASI	ŞİVEET-ULAAN
KAYI							
EYMÜR							
İĞDİR							
YAZIR							
AVŞAR							

Çizim II. Boy Damgalarının Karşılaştırılması .

[58] Kıdıralı- Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı, 2015: 34-35.

Çizim III. Şiveet Ulaan Damgalıtaş Çizimi



Çizim IV Şiveet Ulaan Damgalıtaş Boylar ve Damgalar

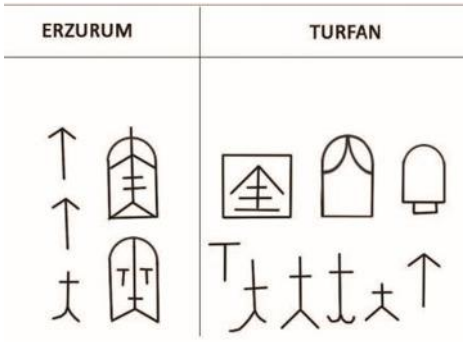
Değerlendirme

Hepimizin bildiği üzere Anadolu'ya Türklerin gelişi 1071 Malazgirt Savaşı ile ortaya konulur. Dönemin yazılı kaynakları, (Arap, Bizans, Latin ve Fars) konu hakkında detaylı bilgiler sunar. Ancak yazılı kaynakların yetersiz kaldığı veya olmadığı durumlarda, Türklerin Anadolu'daki varlığı hakkında arkeolojik belgeler ve maddi kalıntılar çok daha önemli olmaya başlar. Bu anlamda Orta Asya'da Tunç Çağı'ndan sonra yoğun bir şekilde ortaya çıkan kaya resimlerini hemen hemen Avrasya'nın tamamında görmek mümkündür. Kafkaslar vasıtası ile Anadolu'ya gelen erken dönem konar-göçer Türk boyları kendi pastoral yaşamlarını kaya resimlerine işlemişlerdir.

Kaya resimlerini bazen kendi otlaklarının sınırlarını belirlemek, bazen dini amaçlı ritüel yapmak bazen de başka boylara karşı kendilerini vurgulamak için yapmışlardır. Dönemin iletişim aracı olarak ortaya çıkan kaya resimlerindeki ortak tasvirler, M.Ö. I. binden sonra gelişecek olan "hayvan stili", "bozkır sanatı" vb. ifadelerle kendini bulan erken dönem Türk sanatının da başlangıcını teşkil edecektir. Doğu Anadolu'da daha fazla olan kaya resimlerini bölgenin yüksek bir yayla olması ve geçiş noktalarında olması ile açıklamak mümkündür. Bölgedeki kaya resimlerine ek olarak ortaya çıkan kurganlar, damgalar, runik harfler, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan kültürel kodlardır. Anadolu'nun erken dönem Türk tarihini daha iyi analiz etmek için bu kodları mutlaka göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Türk kültüründe özel bir yere sahip olan damgalar ise, eski Türk kültür hayatının her aşamasında karşımıza çıkar. Özellikle Oğuz damgalarının Sriderya, Azerbaycan ve Doğu Anadolu ve Anadolu'da yaygın bir şekilde ortaya çıkması Göktürk Konfederasyonu'nun dağılmasından sonra kalabalık kitleler halinde batıya göç eden boylarla ilgilidir. Oğuz boyları ilk olarak Kazakistan'a sonra, Maveraünnehr'e ve nihayet Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya kalabalık kitleler halinde gelmişlerdir. Önce Iğdır Sürmeli Çukuru, ardından Erzurum yaylaları, onların Anadolu bozkırlarına akmalarında bir durak olmuştur. Oğuzlar bu durak adını verdiğimiz yaylalara kendi rumuz ve simgelerini işleyerek sınır ve otlaklarının çizgilerini belirtmek istemişlerdir. Dolayısı ile Orhun'dan Anadolu'ya pek çok kültürel motifi taşındığı gibi damgalar da taşınmıştır. Damgaların mukayeselerinde analojik yöntemlerin yanı sıra Cunni'deki diğer kaya resimleri (süvari-dağ keçisi) de önemli olmuştur. Yine bunların yanı sıra Doğu Türkistan Tufan'daki bazı damgaların ve Orhun harflerinin burada bulunması da, iki coğrafya arasındaki kültürel kodların açıklanmasında ve eski Türk boylarının bilinenden daha eski bir tarihte Anadolu'ya göçüne vurgu yapar[59].

[59] Gülensoy, Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları, 1989: 75-76.



Cunni Mağarası ve Doğu Türkistan Turfan Damga ve İşaretleri.

Cunni ve Şiveet Ulan'daki Oğuz damgaları kıyaslandığı zaman, aralarında büyük bir benzerliğin olduğu görülür Kay-Kayı damgası dışında diğer dört damganın şekilsel olarak korunduğu görülmekle beraber bir takım farklılıklar da vardır. Yine Iğdir damgasının iki farklı versiyonu Cunni'de bulunmaktadır. Bu durum zaman içinde damgaların göçlerle beraber değişikliğe uğrayabileceğini, bu değişiklikte; damgaları kayda geçen müelliflerin yazım farklılıklarının da etkili olabileceğini gösterir.

Doğu Anadolu'da erken dönem Türk izlerine ait çok sayıda yayın neşrettik. Bunların birçoğu kaya resimleri, runik harfler, taş heykeller, kurgan alanları ve onomastika üzerinedir. Bu yayınlarda ısrarla Doğu Anadolu'da ve Anadolu'nun hemen hemen tamamında ortaya çıkan bu tür maddi kalıntıların Orta Asya'dan muhtelif dönemlerle Anadolu'ya gelen göçler ile ilgili olduğunu belirttik. Çünkü Orta Asya bozkırlarında ve M.Ö. II. Binden itibaren atlı göçerliğin yayılmaya başladığını arkeolojik kaynaklardan takip edebiliyoruz. Bu yayılma o kadar çabuk ve hızlı bir biçimde olmaya başlamıştır ki, çok kısa süre içinde atı ve demiri çok iyi kullanan göçer Türk boyları, Avrasya kuşağını baştan sona istila etmişlerdir.

Bu yayılma ve göç hareketleri M.Ö. ki devirlerden itibaren başlamış ve M.S. ki devirlere doğru devam etmiştir. İşte bildirimize konu olan Cunni Damgaları 'da Göktürk Konfederasyonu'nun dağılmasından sonra batıya göç eden Oğuz boylarının dağılımı ile ilgilidir. Damgaların kıyaslamasında da görüldüğü gibi çok az değişime uğrayan damgalar kendi boy özelliklerini korumayı başarmışlardır. Oğuz damgalarının Cunnide'ki çizimlerinin yanı sıra Doğu Türkistan'da bulunan bazı işaretlerin de Mağarada bulunması Anadolu ile Orta Asya arasındaki derin etkileşime ve erken dönem Türk boylarının Anadolu'ya göçlerine işaret eder.

Orta Asya ile Anadolu arasında bilinen tarihlerden çok evvel Eski Türk boylarının sosyo-ekonomik ve siyasi sebeplerden dolayı pek çok göç olayının gerçekleştiğini artık yazılı ve arkeolojik kaynaklardan biliyoruz. Özellikle arkeolojik kaynaklar çok çeşitli olmakla birlikte bunların içerisinde damgalar ve kaya resimleri de çok özeli bir anlam taşır. Boy bilinci be kimlik şuurunun arttığı bir zaman diliminde damgaların büyük önem taşıdığı bilinmektedir. Damgaların Oğuz göçleri ile beraber Anadolu'ya taşınması Orta Asya-Anadolu Türk kültür göçünden ve beraberliğinden söz etmemiz için kâfidir. Bununla birlikte Cunni Mağarası'nda damgalar ile aynı

dönemde yapılmış olan diğer Orhun işaretleri ve harflerin de Doğu Türkistan-Turfan'la hemen hemen aynı olması, bu iki coğrafyanın Erken Ortaçağ'da bile ayrılmaz bir bütün olduğunun en açık kanıtlarıdır.

Doğu Anadolu'nun hemen hemen tamamında görülen erken dönem Türk dönemine ait kaya resimleri, taş heykeller, runik harfler ve kurganlar ile Cunni'deki boy damgaları ve işaretler, eski Türk boylarının çok eski zamanlardan beri Anadolu'nun yollarını bildiklerini ve bu coğrafyaları yurt tutma eğiliminde olduklarını gösterir.

Sonuç itibari ile damgalar, Eski Türk kültür hayatının önemli belirteçleridir. Çok çeşitli kullanım amaçları olan damgaların Anadolu'da görülenleri, daha çok Oğuz boylarına ait olanlardır. Yapılacak olan arazi çalışmaları sayesinde Anadolu'nun erken dönem Türklüğüne ait olan maddi kanıtların çok daha fazla artacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Agacanov, Sergey Grigoreviç. Oğuzlar. İstanbul: Selenge Yayınları, 2002.

Alyılmaz, Kemal - Dinç Sinan. "Eski Türk Dönemine Ait Dağ Keçisi Damgalarının Tarihlendirilmesi Ve Anlamlandırılması Üzerine". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2008.

Aslanapa, Oktay. Türk Sanatı, İstanbul: Remzi Kitabevi. 2000.

Bilgili, Ali Sinan. "Osmanlı Devlet Hukukunda Boy Beyi", 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri Ve Kültürleri, 2015, 89-111.

Caferoğlu, Ahmet. "Türk Onamastiğinde At Kültü", Türkiyat Mecmuası X, 201-212. 1953.

Ceylan, Alpaslan. Sarıkamış Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar, Erzurum: 2001.

Ceylan, Alpaslan. "Erzurum ve Çevresinde Erken Dönem Türk İzleri", Türk Kültürü Paneli, Erzurum: 2004, s. 21-50.

Ceylan, Alpaslan - Ceylan, Nezahat, Doğunun Sönmeyen Yıldızı Akçakele ve Çıldır Araştırmaları, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları. 2018.

Ceylan, Alpaslan – Günaşdı, Yavuz. Erzurum'un Eskiçağ Kaleleri. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları. 2018.

Ceylan, Alpaslan - Özgül, Oktay, "Kars'ta Türk Kültürünün Erken Dönem İzleri ve Yeni Keşifler", Bilim ve Ütopya, s. 286, Nisan 2018, 69-72.

Çay, Abdulhaluk. "Anadolu'da Türk Damgası. Koç heykel Mezar Taşları ve Türker'de Koç Koyun Meselesi". Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.

Darhan, Kıdıralı - Gaybullah Babayar, Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı Astana: Gilim Yayınevi, 2015.

Diyarbekirli, Nejat. Hun Sanatı. İstanbul: Kültür Yayınları. 1972.

Elçin, Şükrü. "At Damgaları". Türk Etnografya Dergisi Sayı.6. s. 26. 1965.

Esin, Emel. "The Horse in Turkish Art", Central Asiatic Journal X/3-4, 167-227. 1965.

Esin, Emel. Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar, Ankara: 1985.

Fitzhugh, William. "The Mongolian Deer Stone Khırıgsuur Complex" Dating and Organization of A Late Bronze Age Menagerie 2009. 186-196.

Gülensoy, Tuncer. Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. İstanbul: TÜDAV Yayınları, 1989.

Graç, A.D. "Vaprosi Datirovski i Semantiki Drevnetyurkskih Tamgoobraznih İzobrajeniy Gornogo Kozla". Tyurkologiçeskiy Sbornik. 1972. Moskova: 1973. 316-333.

İnan, Abdulkadir. "İkinci Pazırık Kurganı", Belleten XVI/61, s. 137-151. 1952.

İnan, Afet. "Manas Destanı", Makaleler ve İncelemeler, Ankara: 1987.

Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. İstanbul: Boğaziçi Yayınları. 1993.

Kırzıoğlu, Fahrettin. "Azerbaycan ve Anadolu'ya Türkistan'dan Gelen Eski Millî Gelenek: Kabirtaşı Olarak Kullanılan Koyun ve At Heykelleri". X. Vakıf Haftası Kitabı, 133-160. 1993.

Koşay, Hamit Zübeyr. Erzurum ve Çevresinin Dip Tarihi, Ankara: 1984.

Mahmut, Kaşgarlı. Divani Lügat-it Türk Tercümesi, Çev. Besim Atalay. Ankara: 1985.

Martinov, A.İ. "Altay Kaya Resimleri". Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi. Çev: Bağlan Özer. 2013.

MC Govern. The Early Empires of Central Asia. North Carolina. 1939.

Orkun, Hüseyin Namık. Eski Türk Yazıtları, Ankara: 1994.

Ögel, Bahaeddin. Türk Kültür Tarihine Giriş I, Ankara: 1971.

Ögel, Bahaeddin**.** Türk Mitoloji- I, Ankara: 1991.

Özgül, Oktay. "Erzurum Bölgesi Kaya Panoları", Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 5/10. 2015, 169-198.

Radloff, Wilhelm. Moğolistan Tarihi Eserleri Atlası. Ankara: TİKA, 1994.

Rozwadowski, A. Symbols Through time interpreting the rock art of Central Asia. İstitute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University: Poznan. 2004.

Samashev, Zainolla - Bazylkhan Napil. Ancient Turkic Tamga-Signs, Pim, J.E., Yatsenko S.A. and Perrin O.T., Eds., Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. London, Dover: Dunkling Books, 2010. – P. 311-329.

Sevim, Ali. Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi. Ankara: 1988.

Sümer, Faruk. Oğuzlar (Türkmenler) Tarihi Boy Teşkilatı Destanları. İstanbul: TÜDAV Yayınları. 1999.

Tekçe, Fuat. Pazırık, Ankara: 1993.

Tezcan, Mehmet. Eski Türklerde Damga, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. 1990.

Tezcan, Mehmet. "Tamgas among the Turks in the Middle Ages: Their Role as Legal Signs and Some Related Terms" // Pim, J.E., Yatsenko S.A. and Perrin O.T., Eds., Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. – London, Dover: Dunkling Books, 2010. – P. 371-392.

Tuncel, Metin. "Fırat" Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 31-33. 1991.

Turan, Osman. Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul: 1991

Vary, Hermann. "Alttürkische in Nordeast-Anatolien Ural- Altaische", Jahrbücher 40/1-2, Wiesbaden, 50-78. 1968.

THE ROLE OF MAHBUBI DYNASTY IN ISLAM

Amonov Barot MURODOVİCH
Imam Bukhari International Scientific-Research Center
barotamonov@gmail.com

Abstact

The article deals with the activity of the representatives of Mahbubi dynasty that lived in Bukhara in the 12th-13th centuries, in Fiqh (Islamic jurisprudence) and Kalam (Islamic doctrine) sciences and the titles “Burhanu-sh-shariah” (the proof of the Shariah), “Taju-sh-shariah” (the crown of the Shariah) and “Sadru-sh-shariah” (Top of the Shariah) they were conferred for their service to the religion of Islam. Besides, information was analyzed regarding to the work of Ubaydulloh the son of Mas’ud Sadru-sh-shariah who was the representative and pride of Mahbubi dynasty and the Hanafite school of Islamic Law, especially the commentary to “Hidaya” the work of Burhanu-d-din Marghinani, its brief summary “an-Nuqaya” (Mukhtasaru-l-wiqaya), the researches and their publications regarded to them in our country and abroad.

Keywords: Mahbubies, Burhan ash-shariah, Taj ash-shariah, Sadr ash-shariah, fiqh, Hanafite, commentary, margin

Introduction

The Independence gave us an opportunity to draw more attention to the science and religious sanctity beside other fields of society such as the establishment of new scientific-cultural centers, scientific researches on the wealthy scientific heritage of our ancestors, studies on their scientific works and their translation. Variety of examples are the proof of it like the translations of "Hidaya” the book of Marghinani, “Sahih al-Bukhari” the hadith collection of Imam Bukhari and “Sunan Tirmidhi” of Imam Tirmidhi.

Today plenty of works are being carried worth to centuries in all the fields of life. One of them is the successes in the researches and studies on the blessed scientific heritage of our ancestors in order to raise the national culture and spirit. The scientists, scholars, and poets have created fantastic works through the ages, the manuscript of whom inform the coming generations about the historical events, culture, and knowledge on various fields of the science.

The great attention is paid within the works, speeches, and meetings of last President Islam Karimov and the lifestyle of our country to this field. It increased interest of people to learn and study the initial sources which facilitate self-consciousness among the people.

Every faqih (Islamic jurisprudent) of Central Asia did unforgettable services and wrote eternal works in his own scientific style and merit the period he lived to develop the Islamic jurisprudence, particularly the jurisprudence of Hanafite School. Hidaya, the unrivaled work of imam Marghinani, has the special theory-based and practical importance thanks to its comfort, perfection and comparable style clarifying different Sunni schools thoroughly.

The books written by Bukharan faqihs (jurisprudents) in Usul (principles of Islamic jurisprudence) and its furu' (branches) beside the Kalam (Islamic doctrine) play a vital role in the development of Hanafite school of jurisprudence and prove that Bukhara became the center for the activity of well-known faqihs (jurisprudents) of Transoxiana (Mawaraunnahr).

Bukharan faqihs wrote vital and respectable works in Usul (principles of Islamic jurisprudence) and its furu' (branches) since the rise of fiqh (Islamic jurisprudence). According to the book "Muqaddima" of Ibn Khaldun, one of the most necessary books in this field is the work of Abu Zayd Dabusi.[1] Besides them, "Sharh al-wiqaya" of Sadr ash-Shariah the second Ubaydulla the son of Mas'ud, its brief outline "an-Nuqaya", "Tanqih al-usul" and its commentary "at-Tawdhih" are of great importance.

Hidaya has had the foremost influence in all the fields where Islamic jurisprudence implemented and most of the faqihs drew great attention to the current book regardless of their school of Islamic jurisprudence (mazhab). Therefore they wrote plenty of commentaries, sometimes brief summaries, and commentaries on them. The primary brief outline to Hidaya of Sadr ash-Shariah the second Ubaydulla the son of Mas'ud was done by his grandson Taj ash-shariah Mahmud the son of Sadr ash-shariah and named it "Wiqayatu-r-riwaya fi masa'ili-l-hidaya". He said within the introduction of the summary: "al-Hidaya is valuable and lofty work worth to be proud of, waving ocean, superior, precious book and the source which has the great importance of with its precise proofs and evidence, owner of unlimited smart sides and clear sentences.[2]

It is not accidentally that Hidaya, the eternal heritage of Marghinani, consisted of fifty-seven chapters, is taken into account as the excellent and prestigious law source in Islamic countries for eight centuries. This book is also interpreted persistently and it ought to be considered that the author Ubaydullah the son of Mas'ud compiled its brief outline under the name "Mukhtasar al-wiqaya" (Brief outline of wiqaya) where contains the basic text of the work for memorizing the book in an exceedingly short amount of time.[3]

The city of Bukhara is ranked in the range of great and famous cities for its scholars, writers, material and spiritual culture.

The family of Sadr ash-shariah among the tens of Bukharan faqihs was the high-ranked family and did great services as the representatives of classical Hanafite school of Islamic jurisprudence and paid great attention to "Hidaya" the masterpiece of imam Marghinani. One of the renowned jurisprudents of his time and an author of one of the commentaries of "Hidaya" was Sadr ash-shariah Ahmad the son of Jamal ad-din Ubaydulla Mahbubi Bukhari (died 630\1233).[4] His son Mahmud the son of Sadr ash-

1 Abdulhakim Shar'iy Jo'zjoniy. "Islom huquqshunosligi". T.: T.I.U. 2002. p.175.

2 The same reference.// The manuscript "Wiqayatu-r-riwaya" under the number R.9445 in the fund of the Institute of Oriental Studies named after Abu Rayhan Beruni of the Academy of Sciences. P1

3 Burhoniddin Marg'inoniy. "Hidoya". T.: Adolat. 2001. p.25.

4 Al-Boboni.Hadiyatu-l-orifin.J.2. B.161. Alyan Sirkis. Mu'jam al-matbuat al-arabiyya. v.2. p.1199.

shariah (died 673\1274)[5], who was known with the nickname Taj ash-shariah, was a splendid jurisprudent like his father and wrote unforgettable works in Hanafite school. Taj ash-shariah educated the Islamic jurisprudence to his grandson Sadr ash-shariah the second or the small Ubaydullah the son of Mas'ud (died 747\1346)[6], summarized the main questions of "Hidaya" of Burhanuddin Marghinani, simplified it for memorizing of his grandson and named it "Wiqayat-r-riwaya fi masa'ili-l-hidaya" (keeping the narrations in the questions of Hidaya)[7].

The work was considered as the best and cozy outline and was studied, commented through the ages.

As Ibn Battuta said in his work "Sayahatname" (the treatise of travelling) "In Bukhara, I met admired Sadr ash-shariah who was the scholar and faqih from Herat"[8], truly, Ubaydulla the son of Mas'ud whose pseudonym was the small Sadr ash-shariah was the proud of Mahbubi dynasty and twinkled star of Hanafite fiqh. He was brought up in the hands of his grandfather Taj ash-shariah, studied the eastern philosophy, kalam (Islamic doctrine), natural sciences, became a popular scholar of fiqh and wrote books dedicated to Hanafite School.

He collected the classical scientific works of his ancestors and wrote a commentary to "Wiqayatu-r-riwaya" in the Arabic which he named "Sharhu-l-wiqaya". This is the most effective and perfect comment of the work.

He realized the difficulties in some students while they were learning "Wiqayatu-r-riwaya", then he collected the main questions of the book and wrote a brief outline under the name "an-Nuqaya" (brief summary) or "Mukhtasaru-l-wiqaya". The author mentioned in the introduction of the book as follows: "My grandfather Mahmud the son of Sadr ash-shariah wrote the book "Wiqayatu-r-riwaya fi masa'ili-l-hidaya" on behalf of me to learn fiqh well. The century has not witnessed such a second book with brief sentences and clear meaning. I noticed difficulties in the attempts of some students; therefore I collected the main questions and wrote "Mukhtasar". Whoever is keen to learn and memorize the questions of "Hidaya", let him learn "Wiqaya" (compiled by my grandfather). Whoever lacks the time or in an exceedingly hurry, let him learn "Mukhtasar" which I compiled".[9]

Besides, Sadr ash-shariah the second wrote a book referred to as "at-Tanqih" (the adaptation of the word, review of special topic) in the field of usul and commented it in the book "at-Tawdhih".

His works "al-Muqaddima al-arba'a" (four introductions) and "Ta'dilu-l-ulum wa-sh-shurut" are also known. According to Zarkali, the book "al-Wishah" (muffler), dedicated to "al-Ma'ani" (Semantics), is also written by him.

---

5 Homid Abu Tolib.Annukat fil masail muxtalaf.J.1. B.78. Al-Boboni. Hadiyatu-l-orifin. v.2. p.161.

6 Umar Rizo Kuhola. Mu'jam al-muallifin. Bayrut. Maktaba al-musanna.2008. J.6. B.246. Mavsu'a Fiqhiyya Kuvaytiyy. v.3. p.361

7 Ubaydulloh ibn Mas'ud. "Muxtasar al-viqoya". T.: Cho'lpon. 1994. p.3.

8 Ibn Battuta.Sayohatnoma.T.: Sharq. 2012.B.368.

9 "Muxtasar al-viqoya". p.2.

Sadr ash-shariah and his ancestors lived in high respect thanks to their scientific activity. According to the renowned Indian scholar Abdulhay Laknawi, Mawla Abdulmumin Dimyati the pupil of Sayyid Ahmad Tahawi indicated his lineage to Ubada the son of Samit, one of the notable companions of Prophet s.a.w, in his book "Ta'liq al-anwar ala durri-l-mukhtar". He wrote as follows: " I saw the lineage of Sadr ash-shariah within the chain of my teacher Sayyid Murtadha Husayn as follows: Ubaydulla the son of Mas'ud the son of Taj ash-shariah Mahmud the son of Sadr ash-shariah Ahmad the son of Jamaluddin Abulmakarim Ubaydulla the son of Ibrahim the son of Ahmad the son of Abdulmalik the son of Umar the son of Abdulaziz the son of Muhammad the son of Muhammad the son of Mahbub the son of al-Waleed the son of Ubada the son of Samit al-Ansari al-Mahbubi. Besides, my teacher said that he saw his lineage in the book "The history of Bukhara".[10]

The family of Sadr ash-shariah learned fiqh from the great scholars of their period. The chain of fiqh (mentor-student chain) they learned ends to Abu Abdullah the son of Abu Hafs Kabir.

Abdulhay Laknawi introduces Sadr ash-shariah, the author of "Mukhtasaru-l-wiqaya" as follows: "He is the Imam accepted by all, the guard of shariah laws, the teacher of Usul (principles of Islamic jurisprudence) and its furu' (branches) issues and their summarizer, the scholar of reasonable and revealed knowledge, faqih (jurisprudent), the scientist of law usul (principles), the logician, the muhaddith (scholar of hadith), mufasseer (commentator of Quran), linguist, writer, Muslim theologist, the owner of high status and degree, the person full of science, knowledge and good etiquette, heir of nobility from his ancestors".[11]

Sadr ash-shariah the second died in 747 hijri/1346 Gregorian and his graveyard now is in Sherabad region of Bukhara where his ancestors were laid to rest forever.[12]

Sadr ash-shariah is the outstanding scholar of Islamic jurisprudence in Central Asia. His work "Mukhtasar al-wiqaya" was the main source to learn the Islamic jurisprudence through the ages until these days. The work contributed to the interpretation of the instructions in the work "Hidaya" which is the main source in the jurisprudence direction created by Marghinani in Hanafite School and developed this direction.

One of the main reasons the book was celebrated of and got attention may be the selection of the main and everyday issues from the books "Hidaya" and its brief outline "Wiqaya", the compilation of them in brief book and expressing them in simple language.

Mukhtasaru-l-wiqaya is the 1/11 of Hidaya in size. However if any experienced person reads it attentively, he will learn the main questions of Islamic jurisprudence. Therefore it was interpreted and commented in Arabic, Turkish and Persian languages

10 Abdulhay Laknaviy. Al-Jome' As-sag'ir. v.1. p.28.

11 The same reference. p.7.

12 Saloh Muhammad. Sharhu-l-viqoya va ma'ahu muntaho an-niqoya a'la sharhi-l-viqoya. "Muassasatu-l-varroq". Jordan. 2006. v.1.p.55.

by celebrated scholars and existed within the teaching programs of Islamic universities for the ages.

According to Haji Khalifa, the scholars Ahmad the son Muhammad ash-Shamani, Ibn al-Ayni al-Hanafi, Abdulvahid the son of Muhammad, Alauddin Ali the son of Muhammad, Ibn Qutlubugha al-Hanafi, Mahmud the son of Ilyas ar-Rumi, Shamsuddin Muhammad al-Quhistani, Ali al-Qari, Abulmakarim the son of Abdullah the son of Muhammad and Nuruddin Abdurahman the son of Ahmad al-Jami wrote commentaries in Arabic to "Mukhtasar".[13]

The book also involved the eye of Turkish jurisprudents such as Shamsuddin Ahmad the son of Hamza wrote an exquisite comment in Turkish language and Ahmad the son of Muhammad Kermani translated the text of the book to Turkish, besides, Qadhi Yusuf the son of Davlat compiled it in poems in the Turkish language.

The Uzbek translation and commentary of "Mukhtasaru-l-wiqaya" were done by Maqsudkhoja the son of Mansurkhoja from Tashkent in a book named "Majma'u-l-maqsud" and it was imprinted until the 17th year of the 20th century under the name "Majma'u-l-maqsud" or "Mukhtasaru-l-wiqayayi Turki" (Turkish Mukhtasar al-wiqaya) in 2 volumes. The first volume was published by publishing house "Adolat" in 1999. The author commented and translated it to his mother tongue as a fulfillment to his students' requests and demands.

Maqsudkhoja referred to plenty of law sources in his commentary and explained the vital and necessary issues thoroughly. Then it was commented and translated in a big size by Sheikh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf under the name "Kifaya" and was published twice by "Hilol-Nashr" publishing house in three volumes. The commentary of Sheikh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf contains full info regarding the lifetime of the Imams of Islamic law schools, the history of Islamic law schools and Hanafite School beside the law info.

We think that these works are the massive works written in the Uzbek language dedicated to the school of Imam Abu Hanifa. Nowadays it can be used widely to develop the law subjects and making laws within the independent condition of Uzbekistan. The Arabic version of "Mukhtasaru-l-wiqaya" was published in 1991 by "Movarounnahr" publishing house in Tashkent.

Except "Mukhtasar", Ubaydulla the son of Mas'ud wrote commentaries to the works dedicated to Usul (principles of Islamic jurisprudence) and its furu' (branches) concerning the basis of the school of Abu Hanifa. Seeing that, the researchers remembered him as "faqih Hanafi" (the jurisprudent of Hanafi fiqh) beside his name when mentioning his name.[14]

It ought to be noticed that the books of Ubaydulla the son of Mas'ud "Sharhu wiqayati-r-riwaya fi masa'ili-l-hidaya", "an-Nuqaya", "Tanqih al-Usul", "at-Tawdhih fi halli ghawamizi at-tanqih", "al-Muqaddima al-arba'a", "ash-Shurut va-l-muhazir",

[13] Hoji Khalifa. Kashfuz-zunun. Dar al-fikr. 1983. v.1. p.247.

[14] Saloh Muhammad. Sharhu-l-viqoya va ma'ahu muntaho an-niqoya a'la sharhi-l-viqoya. "Muassasatu-l-varroq". Jordan. 2006. v.1.

“al-Wishah fi-l-ma’na va-l-bayan”, “Ta’dil al-ulum fi-l-kalam”, “Sharh al-fusul al-khamsin”, “al-Arba’una hadithan” and especially “Mukhtasar” among them, which served to develop the Hanafite school, were extremely respected by Muslims.

“Mukhtasaru-l-wiqaya”, used as “the small Hidaya” through the ages for holding the core issues of masterpiece “Hidaya” of the great scholar Burhanuddin Marghinani, contributed to the rise of the jurisprudence of Transoxiana which came into existence according to mazhab of Imam Abu Hanifa with its commentaries and translations. It, in turn, was the main factor to eternize the name of Sadr ash-shariah the second Ubaydulla the son of Mas’ud , the great representative of Hanafite school.

The masterpiece “Hidaya” of Burhanuddin Marghinani has never been unheeded for the eight centuries, therefore it was translated to several languages by outstanding scholars and commented, interpreted and summarized several times to ease its reading. One of these books is “Wiqayatu-r-riwaya fi masa’ili-l-hidaya” compiled by Mahmud the son of Sadr ash-shariah where he stated the main issues of the work.

According to his grandson Bukharan scholar Sadr ash-shariah the second Ubaydulla the son of Mas’ud the son of Taj ash-shariah, the century has not witnessed such a second book with brief sentences and clear meaning. At first, he commented on the book, and then he noticed difficulties in the attempts of some students, then collected the main questions, summarized it and wrote “Mukhtasar al-wiqaya” or “an-Nuqaya”.

“An-Nuqaya" is valued for its briefness, shortness, and conciseness and used as "Small Hidaya” for hundreds of years in Islamic countries. Notable scholars wrote commentaries to it in Arabic, Persian and Turkish. According to the sources, the outline “Mukhtasar” of Hidaya was valued like its source for ages.

In the fifteenth century, Shamsuddin Ahmad the son of Hamza wrote an exquisite comment in Turkish language and Ahmad the son of Ahmad Kermani composed the text of the book in poems in Turkish, besides, Qadhi Yusuf the son of Davlat compiled it in poems in the Turkish language. “Mukhtasaru-l-wiqaya” was translated to Persian language by Samarqandi scholar Jalaluddin Mahmud the son of Abu Bakr Samarqandi Gurmiri.

Known as “Sharhi Gurmiri”(the comment of Gurmiri), the book was imprinted in nasta’liq script in Laknaw and Nulkishur publishing houses of India with the request of Afghan and Turkistan traders in 1864.

This commentary was imprinted in the scripts of Bukharan mufti (expounder of Islamic law) Muhammad Sharif oghlu Sa’id Aqil in Istanbul with the attempts of Qadhi Abdurahim Bukhari oghlu Qazizade Muhammad Sharif Mahmud.

The Arabic version of “Mukhtasaru-l-wiqaya” with its Persian translation was imprinted in O. A. Porsov lithography in Tashkent in 1901. The book was translated by Teacher Shamsi Akhund the son of Niyaz Muhammad as a fulfillment to the request of Eshan Tillakhoja.

Ali Qari's commentary, one of the main commentaries of the book, was imprinted in 1901 by Alimjan the son of Muhammadjan Barudi within the printery of Qazan University. The Turkish commentary to "Mukhtasaru-l-wiqaya – Kitabu-n-nuqaya", which was composed by Mulla Abdulatif Mulla Khalid oghlu, was imprinted in 1873 in 144 pages and 2 volumes in the same printery. The aim of presenting how much "Mukhtasaru-l-wiqaya" was interpreted, commented and imprinted is to indicate the importance of the work.

The main part of Mukhtasaru-l-wiqaya is devoted to the main pillars of Islam such as wudhu (ritual ablution), prayer, fasting, Zakaat (the obligatory tax that every rich Muslim must give), Hajj (pilgrimage to Mecca) and marriage issues. It is vital legally for it contains the issues associated with the practical life of people and society like selling, buying, renting, forced possessing of one's property, representation, equality, judge and judging process, legal proceeding, partnership, trade, vaqf (devotion), drinks and plenty of aspects of crime and behavior, etc.

The book is very important for it clarified the main parts and related branches of Islamic jurisprudence. The topics of the book can be used to enrich the Civil Law, Family Law, Legislation, Uzbek Law and law terminology.

All the works of Sadr ash-Shariah Ubaydulla the son of Mas'ud are authentic sources of Hanafite School and some of them are being educated as the main source within the religious madrasahs of our republic nowadays. I learned Hanafite fiqh from this source; therefore, I feel great respect to Mahbubi dynasty, especially Sadr ash-shariahs Ubaydulla the son of Mas'ud and their works. Today I'm studying the biography of Mahbubi family line, their unique works, and their history. Full info will be provided in my research regarding the authors of commentaries and interpretations to "Wiqayatu-r-riwaya fi masa'ili-l-hidaya" and "Mukhtasaru-l-wiqaya", incorrect analyze of their lineage within the commentaries and interpretations, defining the lineage of Mahbubi family line, the storage of their works in world libraries and the role of the works of Mahbubi dynasty in the Hanafite fiqh.

References

Abdulhakim Shar'iy Jo'zjoniy. "Islom huquqshunosligi". Tashkent. T.I.U. 2002.
Abdulhay Laknaviy. Al-Jome' As-sag'ir. Bayrut.1986.v.1.
Al-Boboni.Hadiyatu-l-orifin. Maktaba shamila.
Alyan Sirkis. Mu'jam al-matbuat al-arabiyya. v.2.
Burhoniddin Marg'inoniy. "Hidoya". Tashkent. Adolat. 2001.
Doktor Homid Abu Tolib.Annukat fil masail muxtalaf. J.1. B.78.
Hoji Khalifa. Kashfuz-zunun. Dar al-fikr. 1983. v.1.
Ibn Battuta.Sayohatnoma.T.: Sharq. 2012.
Saloh Muhammad. Sharhu-l-viqoya va ma'ahu muntaho an-niqoya a'la sharhi-l-viqoya. "Muassasatu-l-varroq". Jordan. 2006. v.1.
The manuscript "Wiqayatu-r-riwaya" under the number R. 9445 in the fund of the Institute of Oriental Studies named after Abu Rayhan Beruni of the Academy of Sciences.
Ubaydulloh ibn Mas'ud. "Muxtasar al-viqoya". Tashkent . Cho'lpon. 1994.

Umar Rizo Kuhola. Mu'jam al-muallifin. Bayrut. Maktaba al-musanna.2008. J.6. B.246. Mavsu'a Fiqhiyya Kuvaytiyy. v.3.

TÜRK DİN TASAVVURUNDA SEVGİ VE GÖNÜL
-YESEVİ MERKEZLİ BİR İNCELEME-

Aygün AKYOL
Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
aygunakyol@hitit.edu.tr

Özet

Hoca Ahmed Yesevî de İslam'ı sevgi ve gönül merkezli yorumlamıştır. Peygamberimizin rahmet ve merhamet üzere kurguladığı sistemi Türk coğrafyasına Türkçe düşünüş ve davranış biçimiyle aktarmıştır. Bu aktarım sebebiyle Türk coğrafyasında sevgi ve gönül merkezli bir din tasavvuru gelişmiş, Arap ve Pers coğrafyasından farklı bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Tebliğimizde bireyi merkeze alan, özgür ve özgüvenli bir toplumsal yapının nasıl kurgulanabileceğini müzakere edeceğiz. Bunu da Hoca Ahmed Yesevî'nin fikirlerini merkeze alarak yapacağız. Değer dünyasının büyük değişkenlere maruz kaldığı, kültürel ve sosyal hareketliliğin yoğun olduğu bir zaman ve mekânda yaşıyoruz. Bu bağlamda dini anlayışımızın her tür baskı ve zorlamadan uzak bir şekilde severek ve isteyerek şekillenmesinin imkânı tebliğimizin temel tartışma konusudur.

Anahtar Kavramlar: Yesevî, İslam, Din, Sevgi, Gönül

Affectıon And Heart In The Conception of Turkish Religion-A Review Based On Hodja Ahmet Yesevi-

Abstract

Hodja Ahmed Yesevî also interpreted Islam as a center of affection and heart. He conveyed the system of the Prophet's mercy and compassion on Turkish geography with Turkish thinking and behavior. Due to this transference, an affection and heart-centered religion has been developed in Turkish geography and a different perspective has emerged from Arab and Persian geography. In our paper, we will discuss how we can construct a free and self-confident social structure that takes the individual to the center. We will do this in the framework of the ideas of Hodja Ahmed Yesevî. We live in a time and place where the world of value is exposed to big variables and cultural and social mobility is intense. In this context, it is the main subject of our paper that we have the possibility of lovingly and willingly shaping our religious understanding without any kind of pressure or coercion.

Keywords: Yesevî, Islam, Religion, Affection, Heart

Giriş

Ahlak ve siyaset felsefesi ile ilgili hususlar İslam filozoflarının temel tartışma konularındandır. Bu, onların varlık anlayışlarının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığı bütüncül olarak değerlendiren İslam filozofları teorik arka planı kurgularken onun pratik sahaya olan yansımalarını da ortaya koymuşlardır. Bu noktada en önemli konu ise, bir eylemin ortaya çıkmasını sağlayan sürecin hangi aşamalardan ve unsurlardan oluştuğudur. Bu tespit edilebilirse ortaya çıkan eylemin de insani ve ahlaki değerlere uygun bir çerçeve ortaya koyması sağlanabilecektir.

Bugün ahlak ya da siyaset sahası kurgulanırken genel olarak normatif ya da buyurgan dilin hâkim olduğunu görmekteyiz. Hâlbuki insanı insan yapan temel niteliklerden birisi de onun iradesidir. Çünkü akleden insan, iradesi vasıtasıyla

eylemlerini hayata geçirir. İrade, kişinin eylemlerini severek ve isteyerek yapmasına katkıda bulunur. Kişi bireysel anlamda aklı merkeze alarak sevgi ve irade merkezli bir tasavvur oluşturamadığında ise tercihlerini doğru yapamamakta, bu da yanlışları beraberinde getirmektedir. Bu noktada yapılması gereken ise sevgi ve irade merkezli bir ahlak ve değerler alanı oluşturabilmektir.

Tebliğimizde Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) düşünce dünyasını merkeze alarak, dini değerlerin insanlar tarafından kabulünün normatif ve buyurgan bir dil yerine; iradeyle, severek ve isteyerek gerçekleştirildiği bir yapının imkânını müzakere etmek istiyoruz. Bu çerçevede öncelikle İslam felsefe geleneğinde sevgi kavramı ve mahiyetini inceledikten sonra Hoca Ahmed Yesevî'nin sevgi ve gönül merkezli din tasavvurunu inceleyeceğiz.

1. İslam Felsefe Geleneğinde Sevgi Kavramı

İnsanoğlu varlık ve oluşu kevn/oluş ve fesad/bozuluş üzerinden açıklamıştır. Buna göre varlığın oluşunun sebebi sevgi, bozuluşunun sebebi ise nefrettir. Bu nedenle sevgi olan her yerde hayat canlılığını ve devamlılığını korumuş, sevginin kaybolduğu yerlerde ise canlılığını ve devamlılığını koruyamamıştır.

Felsefi düşüncede de sevgi kavramı bireyin hayatının inşasından âlemin yaradılışına kadar uzanan geniş bir anlam alanına karşılık gelir.[1] Felsefede sevgi kavramı, varlığın ortaya çıkışı için hareket ettirici güç olarak tanımlanır ki bu anlamda sevgi, ayrılmış olanı birleşmeye sevk eden güçtür.[2] Sevgi kavramı, İslam filozofları üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Aristoteles tarafından da müzakere etmiştir. Filozof, sevgi kavramını erdeme dayalı, yararlı olana dayalı ve hazza dayalı olmak üzere üç kısma ayırır. Aristoteles'e göre insanlar arasında yaygın olan sevgi ise yarara, yani menfaate dayalı olan sevgidir.[3]

İslam felsefe geleneğine bakacak olursak sevgi/aşk kavramının psikolojik ve ontolojik yönleriyle filozofların düşünce sistemlerinde yer bulduğunu görmekteyiz. Özellikle İbn Sina'nın (ö. 1037) aşk'ın varlıktaki konumu ile ilgili olarak kaleme aldığı risale, bizlere aşk'ın mahiyeti noktasında pek çok bilgi vermektedir. Burada varlığı harekete geçiren şey, sevgi ya da aşk olarak tanımlanan istektir. İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde muhabbet ve aşk kavramlarıyla da karşılanan bu kavram düşünürlerin varlık, bilgi ve değer üzerine ortaya koydukları nazariyelerinde yerini

---

1 İslam filozofları sevgi kavramını muhabbet kavramıyla da karşılamışlardır. Bkz.: İlhan Kutluer, "Muhabbet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 388, 389; Bu konuda en temel bilgileri Şehristani, Milel ve Nihal adlı eserinde Empedokles'in üzerinden geniş bir şekilde müzakere etmektedir. Şehristânî, Milel ve Nihal, çev.: Mustafa Öztürk (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 294, 295; Aygün Akyol, "Ahlaâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", Bilime Adanmış Ömür –Nasîruddîn Tûsî içinde, ed.: Aykut Kar – Anar Gafarov, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017), 297-298.

2 Paul Tillich, Ahlak ve Ötesi, çev.: Aliye Çınar, (Ankara: Elis Yayınları, Ankara), 105, 106.

3 Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev.: Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 155, 175-1236a, 1239a; doğal ve iradi sevgi ayrımını Farabi'de de görüyoruz. Farabi sevgiyi tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayırır. Farabi'ye göre, iradi sevgi de üç kısımdır. Farabi'ye göre, iradi sevginin ilk kısmı, fazilete iştirakle, ikinci kısmı menfaat için üçüncü kısım ise, zevk içindir. Farabi tarafından adalet de sevgiye tabi olarak kabul edilir. Farabi tarafından burada kısaca zikrettiğimiz sevginin kısımlarıyla yapılan ayrım Aristoteles'in dostluk konusundaki fikirleriyle de benzerdir. Fârâbî, Fususu'l-Medenî, neşr.: D. M. Dunlop, çev.: Hanefi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 52; Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi", 300.

almıştır. Özellikle Meşşâî ekolde Tanrı ile ilgili açıklamalarda akıl ve aşk kavramlarının kullanımı dikkat çeker. İslam filozofları Zorunlu Varlık olarak ifade ettikleri Tanrı için akıl, âkil, mâ'kul ve aşk, âşık, mâşuk tabirlerinin birlikte kullanmaktadır. Bu yaklaşım, İslam felsefesinde akıl ve aşk kavramlarının ilahi irade ve inayet açısından ne kadar önemli olduğunun da göstergesidir.[4]

Sevgi varlığın ortaya çıkışının temel unsuru olarak kabul edildiği gibi, bireysel olarak insan varlığının da oluşturucu sebebi olarak görülür. Bu anlamda insanların sağlıklı bir bireysel ve toplumsal birliktelik oluşturmasının temelinde de sevgi erdemi aranmıştır. Toplumsal hayatın içinde insanların birbirleriyle olan ilişkilerini değerlendirirken, sevgi kavramı üzerinden yapılacak bir inceleme, onun bireysel hayattan, toplumsal hayata oradan da metafizik âleme kadar uzanan geniş etki alanını keşfetmemizi sağlayacaktır.

Bunu sağlamadaki en önemli unsurlardan birisi ise ahlak ve değerler alanıdır. Ahlak ve değerler alanını sevgi erdemi üzerinden kurgulanmasının ilk örneğini Hz. Peygamberin uygulamalarında görüyoruz. Bireysel ve toplumsal hayatı kurgularken korku ve güç merkezli bir anlayış yerine sevgi ve irade kavramlarını merkeze alan bu yaklaşım kısa sürede cahil bir toplumu medeni bir toplum haline getirmiştir. Burada sağlanan toplumsal dönüşümlerin sonucu zulüm ve ahlaki çürümenin yerini üstün ahlaki erdemler almıştır. Bu nedenle insanların kendi iradeleriyle ahlaki erdemleri tercih etmesi, toplumsal yaşamda sevgi ve iradeye dayalı bir yapılanma için önemli örnekler içerir.[5]

Günümüz insanının varlık, bilgi ve değer alanını kurgularken yaşadığı sıkıntılar, toplumsal yaşamda ahlaki yozlaşma, şiddet ve radikalizm gibi unsurlarla ortaya çıkmaktadır. Bugün bizlerin varlık, bilgi ve değer alanını inşa ederken bugünden istifade edeceğimiz gibi geleneğimizdeki güzel örneklerden de istifade etmemiz gerekmektedir. Bu noktada Hoca Ahmed Yesevî bizlere bütüncül bir bakış açısı sunmakta, ilahi âlemden insani âleme kadar sevgi ve rızaya dayalı bir varlık ve değer anlayışını esas almaktadır. Çalışmamızda Yesevî'nin ahlak ve değer alanında ortaya koyduğu bakış açısını inceleyerek bugün bizlere sağlayacağı katkıları ortaya koymak istiyoruz.

2. Hoca Ahmed Yesevî'de Sevgi Kavramı

Hoca Ahmed Yesevî milli ve manevi değerleri kurgularken temeline irade ve sevgiye dayalı bir sistem geliştirmiştir. Bu sistem iki boyutu olan bir yapı arz etmekteydi. Bunların birincisi ilahi aşk/sevgi; bunun tamamlayıcısı olarak da mevcudata ve insana olan aşktır/sevgidir. Bu iki unsur birlikte değerlendirildiğinde dini ve dünyevi açıdan birbirini bütünleyen, hayata sevgi ve umutla bakabilen bireysel ve toplumsal bir yapı ortaya konulabilecektir.

---

4 Farabi, Medinetü'l-Fazıla, çev.: Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 28; İbn Sina, "Risale fi Mahiyeti'l-Aşk/Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale", Risaleler içinde, çev.: Ahmet Ateş, (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953), 1, 19; Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, (Ankara: TDV. Yayınları, 1999), 201, 202; İlhan Kutluer, "Muhabbet", 288, 389.

5 Mevlüt Uyanık, Gençlerimizin Din-Kültür ve Kimlik İlişkisini Kurgulamasında Peygamberimizin Bir Sosyal Model Olarak Sunumu, (Konya: SÜİFD Yayınları, 2008), 77-101.

İnsanın inanç ve değerler alanında ortaya koydukları sağlıklı temeller üzerinde şekillenmediğinde, yaşam içinde ortaya koyduğu eylemlerde bireysel ve toplumsal hayatta problemlere neden olmaktadır. Bu nedenle olsa gerek Hoca Ahmed Yesevî sevgi ve gönül merkezli anlayışını kurgularken öncelikle Tanrı tasavvurunu şekillendirerek sistemini kurgular.

1.1. Yesevî'de İlahi Aşk/Sevgi

Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretisi bütün olarak sevgi ve muhabbet üzerine kurulu olduğundan Tanrı'ya olan yönelim de korku ya da zorunluluk sebebiyle değil, sevgi ve muhabbetle ortaya çıkması gereken bir durumdur. Yesevî gerçeği gören, hakikatin hikmetine vasıl olanın aşk ateşini yüreğinde hissedeceğini ve bunun devasının da Hak'tan başka bir şey olmadığını vurgular. Özellikle hakikat aşkı, kişinin hakka varışının temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu noktada kişi, kendisini hakikatten alıkoyan şeyleri terk etmek, sadece ve sadece ona yönelmek zorundadır. Tanrı'dan tek dileği de kendisine aşk ve muhabbet vermesidir. Bu konuda kaleme aldığı dizelerinde özellikle bu hususa vurgu yapar.[6]

Bu aslında insanın iki unsurdan müteşekkil olan yapısından kaynaklanır. Bunların bir tanesi bedene yönelik diğeri ise ruhudur ki bu da manevi olan tarafına aittir. Kişinin bedensel istek ve arzuları insan üzerinde baskındır. Bu baskınlığın farkına varılmadığında insan, ruhani yetilerini kaybetmekte kendisini asli olarak insan yapan gönül yönünden değil de her olayın zahiri, yani maddi yönünden bakmaktadır. Yesevî de kişinin bedensel istekler yerine, ruhani yönünü geliştirmesinin aşk ve sevgi ile olacağını düşündüğünden, hayatın temel amacının aşk üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Bunun en üst noktası ise ilahi aşktır.

İlahi aşk denildiğinde de kişi, eğer gönül tarafını, yani iç dünyasını kemal mertebeye ulaştıramamışsa, zahire takılıp kalmakta bu, gerek dünyevi gerekse dini hususlarda şeklin öne çıkmasıyla neticelenmektedir. Hâlbuki insan dediğimiz varlığın ruh dünyası, onun dinini de dünyasını da aydınlatan esas yöndür. Onun içindir ki Yesevî, Tanrı'dan yalnızca ve yalnızca sevgi ve muhabbeti istemektedir. Çünkü aşka vasıl olan insan iş ve eylemlerini yaparken, hırs ve isteklerinin kölesi olmayacak sadece ve sadece kâinatın içindeki sisteme katkısını sunmuş olacaktır.

İlahi sevginin temel belirleyicisi kişinin kendinden geçip, iyi, doğru ve güzele yönünü çevirmesidir. Bu noktada kendisi iyi olacağı gibi yeryüzündeki iyi ve güzel işlere de katkıda bulunacaktır.[7] Bu sağlandığı takdirde nefsi kemal mertebeye ulaşacaktır ki bu da aslında kişinin ilahi aşka ulaşmasının vesilesidir. İslam felsefesinde bedensel isteklerden geçip ruhun ve aklın gereği üzere davranmak kişiyi kâmil insan seviyesine taşımaktadır. Burada da Hoca Ahmed Yesevî kişinin kendi nefis ve benlik iddiasından kurtulduğunda hayata ilahi olan yönden bakma becerisini kazanacağını vurgulamaktadır.

---

6 "Kul Hoca Ahmed aşktan ağır bela olmaz, merhem sürme, aşk derdine deva olmaz; gözyaşından başka bir şey tanık olmaz, Her ne eylesen, âşık eyle ey Allahım." Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, haz.: Hayati Bice (Tdv. Yayınları, 2015), 33:126

7 "Nefsten geçip kanaati huy edinen, Her kim tepse, râzı olup boyun sunan, İyilere hizmet edip dua alan; öyle âşıkın mahşer günü üzüntüsü yok." Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, 140: 293.

Hoca Ahmed Yesevî'nin zahid ve abid olma âşık ol ifadesi insanların dini algılar ve yorumlarken zahid ve abid olma kısmını merkeze aldıklarını ancak aslolanın ise aşık olmak yani severek ve isteyerek, gönüllü bir yoldaşlık olarak ele almaktır. Bu derece irfani mertebe olarak ifade edilebilir.[8]

İslam düşünce geleneğinde Cibril hadisine dayalı olarak kurgulanan inanmanın bu aşamalı ilerlemesi Hoca Ahmed Yesevî'de de göze çarpmaktadır. Özellikle İslam filozofları tarafından da vurgulanan bu husus İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde yer etmiştir. Buna göre öncelikle kişinin kendini bilmesi, yani bu aşamada Tanrı inancının ve din ilişkisinin nasıl temellendirdiğine dair teorik -iman- ilkelerine dair bilgilenme hedeflenir. "İlme'l-yakin" sağlanınca, yani Allah'ın varlığını ve birliğini; Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bilir: Âlim bu kişidir. İslam'ın temel inanç esaslarını içselleştirince, bunların bireysel, ailevi ve toplumsal hayatımızdaki yerinin tespiti gerekecektir. Teorik bilgilerin pratiğe aktarılması; "Ayne'l-yakin" aşamasının Cibril hadisindeki tekabülü İslam'dır. Namaz, oruç, hac gibi ibadet yoluyla Allah ile sürekli bir iletişim içinde olduğumuzu göstermektedir. Bu abid'dir. Bunun sonucu ise "Hakka'l-yakin" aşaması olup, her mümin ve müminenin "İhsan" mertebesine ulaşabilmesidir. Arif kişi de budur: Muhsini tavır ve tutumdan kasıt da budur.[9]

Hoca Ahmed Yesevî tarafından ortaya konulan anlayışta zahitlik ve abitlik mertebeleri âşık mertebesinin altında yer almaktadır. [10] Burada abidin ve zahidin iş ve eylemlerindeki maksat, istenilen ve beğenilene yönelim amaçlıdır. Aşk olarak nitelenen noktada ise istenilen ve beğenilene vasıl olunduğundan varlığın hikmeti de çözümlenmiş olmaktadır. Bu nedenle de aşk olarak nitelenen bu aşama aslında bilgisel olarak irfani mertebeye tekabül etmektedir. Bu aşamadaki insanlar artık bütün iş ve eylemlerini kendiliğinden iyi ve güzel olana sevk ederek yapmaktadırlar.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken nokta, dini anlama ve yorumlamada sevgi ve aşk olarak nitelenen aşamaya gelindiğinde kişinin sadece ilahi sevgi ile dolması kastedilmemekte bunun varlığa olan yansımalarına da değinilmektedir. Bu nedenle bu mertebeye ulaşan kişinin yapıp etmelerinde benlik ve nefs davasına düşmeksizin varlığa ve insanlığa iyilik ve güzellikten başka bir şey ortaya koymaması gerekmektedir.

1.2. Yesevî'de İnsanî Aşk

İlahi aşkın yansıması ise varlığa, insana olan sevgiyle karşılığını bulur. Aşk aslında sevginin aşırılığı olarak yorumlanan bir hususdur. Onun için de kişi âşık olduğunda kendisinden akıl ve mantık dışı davranış ve düşünüş şekillerinin ortaya çıkması da olası kabul edilir. Ancak Hoca Ahmed Yesevî tarafından ortaya konulan

---

8 "Zahid olma, abid olma, âşık ol, Mihnet çekip aşk yolunda sadık ol, Nefsi tepip dergâhına layık ol, Aşksızların hem canı hem imanı yok." Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, 140: 294.

9 Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "İbn Sinâ'nın Felsefe Tanımı Bağlamında Cibril Hadisini Okumak", İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi içinde, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 307; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Semp., 19-21 Haziran 2014, Erz. Türkiye [Tebliğler, Erzurum 2015, c. 1, ss. 89-111].

10 "Gerçek âşıklar daim diri, ölücü değil, Ruhları da yer altına girici değil, Zâhid, âbid bu manayı bilici değil, Gerçek âşıklar insanların Hızır'ı olur." Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, h. 103/3:234.

ilahi aşk ise bunun aksine kişinin varlığı ve hayatı doğru anlamlandırmasına sebebiyet vermekte, hikmet ve hakikatin peşinde koşmasına vesile olmaktadır.

Yesevî kültürü kendi inanç alanını belirlerken başka inanç ve düşüncede olan insanlara karşı rahmet ve merhameti onlardan esirgememektedir. Gönül insanı olmanın en önemli yönü ise kırmadan, incitmeden hayatını sürdürebilen bir kimlik ve kişiliğin inşasını hedeflemektedir. Bu nedenle de dünyevi çıkarlar bir yana, dini anlamda dahi insanların bir diğerini ötekileştirmesi uygun görülmemiş, hak ve hakikatin bilinmesi ve yaşam içinde uygulanması önerilmiştir. Burada hayata bakışta akıl ve gönlün uyumu İslam'ın anlaşılması ve yorumlanmasında etkin rol oynamıştır.[11]

Yesevî düşüncesi ve tavrı, hayata ve insanlığa bakışta, duruşta her an sevgi, muhabbet, yaraları sarma ve insanları doğru olana yöneltme üzerine kurulu bir ahlak ve din tasavvurunu merkeze almaktadır. Bugün insanlar arasındaki ilişkileri düşündüğümüzde özellikle de din ve dünya arasında kurulan ilişkide yaşadığımız kırılmalar insanları çıkmazlara sürüklemektedir.[12]

Yesevî hikmetindeki "Nerde görsen gönlü kırık merhem ol!" ifadesi Hz. Peygamber tarafından getirilen rahmet ve merhamete dayalı anlayışı yansıtmaktadır. Bu noktada madem öyle neden İslam dünyası bu acıları yaşıyor, neden birbirine karşı müsamaha yok, neden herkes birbirinin ardına düşmüş durumda? sorusu akla gelecektir. Bu soruyu vicdanen yanıtlamak zorundayız. Cevaplar aslında geleneğimizde mevcut, yüce dinimizde mevcut, ancak onu okurken anlarken nevi zuhur, kendinden habersiz, geleneksiz bir yapıyla bunu anlayamayız. İşte bu noktada sadece bu ifadeyi düşünsek gönüller inşa etsek, kırık gönüllerin merhemi olsak, pek çok problemimizi çözme imkânına da sahip oluruz. Bu noktada özellikle vurgulamak gerekiyor ki hakikat tekelciliği yapan, kendi sahip olduklarını biricik gerçeklik olarak gören insanların, büyük ifadelerle ümmeti birleştireceğiz diyerek onu param parça etmeleri de dikkatle incelenmesi gereken bir husustur.

Tevhid akidesi İslam'ın en temel değeri, lakin bugün tevhidi yaşamak yerine tevhid'cilik yapanların ortaya çıkardığı durum, fitne ve fesattan başka bir şey doğurmuyor. Onun için Türk İslam düşüncesinde hâkim olan sözde ve özde doğru bir yaşam, riyadan, hasetten uzak bir anlayış, aslında insanların birlik olmasını, dirlik olmasını sağlayacaktır. Tevhid, önce özde, sonra sözde başlar, ondan sonra toplumsal hayatta vücut bulur. Özü, sözü bozuk insanlar tevhitten bahsediyorsa, bu tevhit değil, aksine fitne doğurur. Bu nedenle de sağlıklı bir din eğitimi verilmesi için özü sözü bir insan yetiştirmek gerekir.

Hikmetin devamında zikredilen Öyle mazlum yolda kalsa yoldaşı ol! ifadesiyle aslında insanlara en temel vazifesi hatırlatılmaktadır. Hayatı paylaşan insanların birbirine bigâne kaldığı, yanı başındaki insanın dirisinden de ölüsünden de haberi olmayan bir insanlar topluluğu haline geldiği günümüz insanı, birbirinin haliyle hâllenmeyi, derdiyle dertlenmeyi öğrendiği takdirde aslında bireysel ve sosyal hayatta

---

11 "Sünnet imiş, kâfir de olsa incitme sen; Hüda bîzardır katı yürekli gönül inciten; Allah şahit, öyle kula hazırdır iccîn; Bilginlerden duyup bu sözü söyledim işte." Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, h. 1/18:65.

12 "Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol! Öyle mazlum yolda kalsa yoldaşı ol! Mahşer günü dergâhına yakın ol, Ben benlik güden kişilerden kaçtım ben işte!" Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, h. 1/3:63.

mutlu olabilecektir. İnsanoğlunu rahatlatan, onu hayata bağlayan en önemli şey paylaşmak, sevmek ve sevilmektir. Kişi zor durumda olanları bulundukları konumdan bir üst mertebeye çıkarabilirse aslında onunla birlikte kendisi de bir üst mertebeye ulaşacaktır. Bu manevi anlamda kişide huzur sağlayacak bir sonraki işini ve çalışmalarını daha rahat gerçekleştirebilecektir.

Bu anlayış aslında hayatı anlarken ve yaşarken yapıp ettiklerinin hesabını vermeyi bir an olsun gözünün önünden eksik etmeyen insanları tasvir eden bir yaklaşıma karşılık gelir. İnsanlar dünya hayatını yaşarken dini, ahlaki pek çok kuralı bilir, ancak yaşamında uygulamaz, çünkü bunun bir hesabının olacağı düşüncesi zihninde olsa bile kalbinde yerleşmemiştir. İşte Hoca Ahmed Yesevî ilahi olanı kavrayan muhabbet bağıyla bağlı olan bir insanın bu dünyada yaşarken mahşer dergâhına yakın olması gerektiğini de hikmetinde vurgulamıştır.

Günümüz insanının sevgisi de muhabbeti de görünen üzerinde şekillenmektedir, hâlbuki gerçek aşk, muhabbet ve sevgi gönülden olan, mekân ve zaman tanımayan bir aşk ile bağlı olmaktır. Bu nedenle de kişinin Rabbine olan itaati bir zorunluluk ya da baskının neticesi değil, gönüllü sevdiğine olan muhabbetinden kaynaklanmıştır. Bu esasında Farabi'nin de vurguladığı bir husustur. Kişi, eğer ahlaki ve hukuki davranışları bir baskı ve korku nedeniyle yapıyorsa bu erdem olarak nitelenmez, iyi davranış bizatihi iyi olduğu için sevgi ile aşk ile yapılmalıdır. Zorla olan ibadetin semeresi de zorbalık oluyor.[13]

İnsanların sevgi ve muhabbetle dini ve dünyayı yorumlamaya başlaması mala, mülke tamah etmek yerine ilme ve hakikate yönelmeyi sağlayacaktır. Özellikle dini alanda dini ve manevi değerlerini istismar eden benlik davasındaki kişilerden uzak durulması önerilmiştir.

2. Sevgi Temelli Din Eğitiminin İmkânı

İslam dünyasının içinden geçtiği dönem, Yesevî'nin sevgi ve gönül merkezli din anlayışına muhtaç olduğumuzun göstergesidir. Dinin toplumsal yaşamın içinde metalaştığı, tüketildiği ve insanların din ile arasına mesafe koyduğu bir döneme giriyoruz.[14] Burada dinin insanın yaşamına değer katması, onu insani değerlere yaklaştırması durumunda bu söz konusu problemin kendiliğinden hallolacağını düşünüyoruz. Bunun için de gerçeklikten ve evrensel insani değerlerden uzak bir din tasavvuru yerine insanı merkeze alan bir din anlayışının temellendirilmesi gerekmektedir.

Bu noktada yapılan hata ise, din eğitiminde değer aktarımı yerine kültür ve tarihsel ortam aktarımının merkeze alınmasıdır. Bugün İslam adına konuşanların çoğu, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin ahlak ve değerler sistematiğini aktarmak yerine, Arap kültürünü ve tarihsel ortamını din diye sunuyor, sunmakla kalmıyor zorluyor. Bu tarih ve kültür dışı aktarımın Ebu Cehil dini ve kültürü olduğunu kavrayanlar, bundan

---

13 Farabi, Tenbih ala Sebîlî's-Sa'âde, çev.: Hanefî Özcan, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005), 159, 160; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, (Ankara: Elis Yayınları, 3. Baskı, 2015, 66, 67.

14 Aygün Akyol, "Dindarlıktan Dini Darlığa Deizm Meselesi", İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi -Deizm Özel Sayısı-, 3/11 (Mayıs-Haziran 2018), 20.

süratle uzaklaşıyor, yerine bir şey koyamazsa boşa düşüyor, koyarsa Hak Dinin Hakikatini kavrıyor. Bu nedenle din eğitimi olarak Arap kültürü ve tarihini aktarmak yerine Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin ahlak tasavvurunu aktarmalıyız. Özellikle evrensel insani değerleri merkeze alan yüce dinimizin ahlak, adalet, emanet, sadakat, liyakat gibi değerlerini eğitim sistemimize aktarabilirsek, din eğitimi olarak vereceğimiz unsurların insani değerlerin temel unsurları olduğunu da görürüz.[15]

Hoca Ahmed Yesevî'nin ortaya koyduğu din anlayışı bunu bizlere sunmakta, sevgi ve erdemleri merkeze alan rıza ve doğrulukla bağlanılan bir dinin imkânını ortaya koymaktadır. Türk kültürünü ve İslam'ın temel ahlak ve değerler sistematiğini bütüncül olarak ele alan bu anlayış, Türklerin İslamiyet'i temel değer olarak kabul edip aktarmasının temel dayanağı olarak bugüne kadar gelmiştir. Bugün dini sahada yaşanan çatışmalar ve kimi kesimlerde görülen dinden uzaklaşma aslında Hoca Ahmed Yesevî'nin anlayışı merkeze alınırsa bir çatışmaya dönüşmeden insanların birbirine anlayış ve tahammülle yaklaştığı bir sürece dönüşebilir. Eğer bizler Türk kültürünün din tasavvurunu merkeze alıp sevgi ve gönül merkezli bir din anlayışını benimsemezsek Arap kültürünü, kabilecilik ve mezhepçilik anlayışını din zanneden grupların ortaya koyacağı şiddet ve vahşetin esiri olacağız.

Tüm bu sebeplerle din eğitimi uygulamalarında Türkçe'nin ve Türk kültürünün merkeze alınması, toplumsal ve kültürel alt yapının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İslam'ın emirleri ve Hz. Peygamberin uygulamaları ancak bu şekilde toplumsal hayatta zemin bulacaktır.[16] Dikkatli bir şekilde incelendiğinde din eğitimi adı altında yapılan pek çok uygulamanın İslam'ın ve Hz. Peygamberin vaz ettiği temel unsurlar olmaktan çok Arap kültürü ve tarihsel ortamına atıfta bulunduğu görülecektir. Yapılması gerekense Hoca Ahmed Yesevî'nin de bizlere müşahhas bir şekilde gösterdiği üzere Arap kültürü yerine Hz. Peygamberin emanet, sadakat ve liyakat olarak özetlenebilecek olan duruş, düşünüş ve davranışını merkeze alan yaklaşımlardır.

Bu din anlayışının temelinde olması gereken ise hak, hakikat ve hukuk tasavvurudur. Türk İslam din tasavvuru bu kavramların bütüncül bir şekilde değerlendirilmesiyle İslam ahlak ve siyaset sahasına önemli katkılar yapmıştır. Tanrı kavramını güce indirgemeyen, Hak üzerinden kurgulayan bu tasavvurda Hak olan yaratıcı ve kâinatın tamamının düzen ve gayesinin belirleyicisidir. Yaratıcı olmasının bir gereği olarak Hak'tan/Tanrı'dan, Hakikat, yani dış dünyadaki varlıklar zuhur etmiştir. Hakikat Allah'ın evrende yarattıklarının tamamıdır. Hak ve Hakikat arasındaki ilişkiler bütünü olarak da ifade edebileceğimiz Hukuk, ise varlıktaki tüm canlıların yapıp etmelerinden sorumlu olmalarını gerektirmektedir.

Hak, hakikat ve hukuk tasavvuruna bütüncül olarak vakıf olan bir kişinin, yeryüzündeki bütün yapıp etmeleri de ahlak ve adalet ilkesi gereği olacaktır. Burada güçlünün haklı olduğu değil, iyinin, güzelin, doğru ve dürüst olanın haklı olduğu bir

---

15 Aygün Akyol, "Dini tekellere Karşı Bireyin İnşası", İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi, 2/3 (Ocak-Şubat 2017), 25; Aygün Akyol, "İslam Ahlak Felsefesi -Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme", Kutadgubilig Dergisi - Ahlak/Etik Özel Sayısı, 36 (Aralık 2017), 93.

16 Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru için Hoca Ahmed Yesevî ve Yönteminin Önemi", Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî içinde, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 373.

yapı ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı dini algılarken sadece şekli ve görsel unsurları merkeze alan yaklaşımlar bugün inançlı insanlar nezdinde geçerliliğini yitirmekte, insanlar hakkın ve hukukun teşekkülünü istemektedirler.

Bizim önerimiz de Hoca Ahmed Yesevî yöntemiyle aşkı, sevgiyi ve gönlü merkeze alarak zihinlerinde bir varlık şeması kurmaktır. Bunu sağlamanın en önemli yolu kişinin kendi diline ve kültürüne vakıf olması, İslam'ın ve Hz. Peygamberin temel öncüllerinden haberdar olmasıdır. Bu sağlandığı takdirde zihninde oluşacak bütüncül kurgu ile yapıp etmelerini hak, hakikat ve hukuk ekseninde gerçekleştireceğinden etrafında hakkı ve hayrı uygulayan, yanlış ve kötü işlerden uzak duran bir kişilik haline gelecektir.

Sonuç

Türk İslam din tasavvurunun en önemli unsuru sevgi ve gönül rızasını merkeze almasıdır. Bunun en önemli örneklerinden birisi de Hoca Ahmed Yesevî olarak karşımıza çıkıyor. İslam dünyasının bugünkü tecrübelerine baktığımızda Türk İslam din tasavvurunun tekrar gündeme alınarak sevgi ve gönül merkezli bir anlayışın inşa edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu da kimlik ve kişilik gelişimini tamamlamış bireylerden oluşan bir toplumu gerektirir. Ahlak ve manevi değerleri baskı ve şiddetle değil de sevgi ve merhamet diliyle benimseyen bir kişi âleme de bu nazarla bakacaktır.

Yesevî anlayışta sevgi ve gönül merkezli bir anlayışın geliştirmesinde bir diğer unsur da Tanrı âlem ilişkisine dair kurgumuzdur. Özellikle Yesevî tarafından dile getirilen ilahi aşk merkezli bakış açısı İslam'ın Tanrı tasavvurunun doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu nedenle olsa gerek, Yesevî anlayışında tanrıya olan yönelim bir borcun edası ya da bir zorunluluk olmayıp; dostluğun, sevginin ve minnettarlığın ifadesidir. Bu noktada dikkat çeken yön ise bunun sadece ilahi âleme olan bir yönelim olmayıp, yeryüzünde ahlaklı ve adaletli bir toplumsal yapının oluşmasına katkı sağlayacak nitelikte olmasıdır.

Yesevî anlayıştaki Hakka olan aşk, hakikate olan aşkı beslemektedir. Bu nedenle de insanoğlu her zaman varlığa katkı vermeyi ve değer katmayı hedeflemektedir. Kırmak, dökmek yerine yapıp inşa etmek öne çıkmaktadır. Böyle bir anlayışın ortaya çıkardığı din tasavvurunda kendi dilini, dininin ve en önemlisi de insanlığını koruyan bir yaklaşım merkezi bir hale gelmektedir. Özellikle Yesevî'nin Türkçe'ye olan bağlılığı Türk dilinin ve milletinin de korunmasına vesile olmuştur.

Yesevî öğretideki dine olan aidiyet dini kendi tekeline alan onun üzerinden güç ve otorite devşiren bir yapı olmayıp aksine Allah'ın rahmet ve merhametini yeryüzüne yayan evrensel insanlık mirasına katkıda bulunan bir zihniyete işaret etmektedir. Görüldüğü üzere milli ve dini anlayışını bütüncül bir bakış açısı olarak kurgulayan Yesevî öğreti, insan olmayı ve insanlığı hedefleyen büyük bir düşünce birikiminin ürünüdür. Bugün bizlerin yapması gereken de bu anlayışı anlamak, yorumlamak ve hayatımızı din üzerinden güç devşiren yapılara, radikal ve selefi akımlara teslim etmek yerine sevgi ve gönül merkezli bir din anlayışını temellendirmektir.

Kaynakça

Akyol, Aygün, "Ahlaâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", Bilime Adanmış Ömür –Nasîruddîn Tûsî içinde, ed.: Aykut Kar – Anar Gafarov. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.

Akyol, Aygün, "Dindarlıktan Dini Darlığa Deizm Meselesi", İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi -Deizm Özel Sayısı-, 3/11 (Mayıs-Haziran 2018).

Akyol, Aygün, "Dini tekellere Karşı Bireyin İnşası", İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi, 2/3 (Ocak-Şubat 2017), 25; Aygün Akyol, "İslam Ahlak Felsefesi -Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme", Kutadgubilig Dergisi -Ahlak/Etik Özel Sayısı, 36 (Aralık 2017), 93.

Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev.: Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1999

Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş. Ankara: TDV. Yayınları, 1999.

Kutluer, İlhan, "Muhabbet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30.

Tillich, Paul, Ahlak ve Ötesi, çev.: Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

Fârâbî, Fususu'l-Medenî, neşr.: D. M. Dunlop, çev.: Hanefi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Fârâbî, Tenbih ala Sebîlî's-Sa'âde, çev.: Hanefî Özcan. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005.

Farabi, Medinetü'l-Fazıla, çev.: Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

İbn Sina, "Risale fi Mahiyeti'l-Aşk/Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale", Risaleler içinde, çev.: Ahmet Ateş. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.

Uyanık, Mevlüt, Gençlerimizin Din-Kültür ve Kimlik İlişkisini Kurgulamasında Peygamberimizin Bir Sosyal Model Olarak Sunumu. Konya: SÜİFD Yayınları, 2008.

Yesevî, Hoca Ahmed, Divan-ı Hikmet. haz.: Hayati Bice, Tdv. Yayınları, 2015.

Şehristânî, Milel ve Nihal, çev.: Mustafa Öztürk. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.

Uyanık, Mevlüt, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru için Hoca Ahmed Yesevî ve Yönteminin Önemi", Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî içinde. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün, "Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Semp., 19-21 Haziran 2014, Erz. Türkiye [Tebliğler, Erzurum 2015, c. 1, ss. 89-111].

Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün, "İbn Sinâ'nın Felsefe Tanımı Bağlamında Cibril Hadisini Okumak", İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi içinde. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün, İslam Ahlak Felsefesi. Ankara: Elis Yayınları, 3. Baskı, 2015.

SELEFİLİK HAREKETİ VE KAZAKİSTAN'DA YAYILMASININ ARKAPLANI

Bauyrzhan BOTAKARAYEV
Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
bauyrzhan.botakarayev@ayu.edu.kz

Özet

Orta Asya ve özellikle Kazakistan denildiği zaman aklımıza İmam Maturidi, İmam Buhari, A. Yesevi, Nakşibendi gibi Türk-İslam dünyasındaki büyük alimlerin isimleri gelmektedir. Ne yazık ki, SSCB dönemindeki soysuzlaştırma, dinsizleştirme politikaları dolayısıyla Orta Asya vatandaşlarında ruhani/manevi boşluğu oluşturdu. XX. yüzyılın 90'lı yıllarından itibaren bağımsızlık kazanma, bu bölgedeki gençlerin din arayışlarını meydana getirdi. Söz konusu boşluğu doldurmak maksadıyla, -yerel din uzmanların yetersizliğinden, bölgedeki bağımsızlık sonrası kaostan-, gençlerin çoğu dini eğitim almak için Arap ülkelerine gitmeye başladı. Neyin doğru, neyin yanlış olduğunun farkında olmayan gençler, Orta Asya için geleneksel olmayan, başka bir deyişle, Selefiliği öğrenmiş ve oraya giden gençlere de öğretmişti. Zihniyet, yöntem ve yaklaşım tarzı olarak Selefilik, tarihi kökeni itibarıyla erken dönemlere kadar uzanabilmektedir. Önceden "selef" denilince Hz. Peygamber ve ondan sonraki üç kuşak anlaşılırken, şu anda ise bu kelime ilk anlamından ayrılıp belli bir zihniyet sisteminin adı olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu makalede Arap dünyasında teşekkül eden Selefiliğin zihniyet yapısı, fikri arkaplanı, Orta Asya'ya gelmesi hakkında geniş malumat verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Kazakistan, Gençler, A. Yesevi.

Giriş

SSCB'nin dağılması nedeniyle ortaya çıkan ve bağımsızlık kazanarak kendi kaderlerini çizme peşine düşen Orta Asya'daki beş devlet (Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan) İngiltere, ABD, İsrail ve Rusya gibi devletlerin ilgi alanına girerek kendi emelleri istikametinde açık hedef haline gelmiştir.

Bağımsızlık sonrası kaybedilmiş bir geçmiş olarak gördükleri ve hakkında fazlaca derin bilgiye sahip olmadıkları İslamiyet'in toplumdaki görünürlüğü bir anda artmaya başladı. İslami hayatı özleyen, oruçların gizlice tutarak bu günlere kavuşan Müslümanlar için yeni bir fetih olan bu İslami uyanış tüm Orta Asya Türk Devletlerinin ortak sevince neden oldu. Bir yandan Sovyet döneminde yeraltında faaliyet gösteren dini eğitim kursları ve camiler açığa çıkmaya başlayarak SSCB döneminde din düşmanlığından yere gömülen kitaplar yeniden kütüphane raflarında yer almaya başladı.

SSCB'nin seksen yıllık kafesinde "zincirle bağlanmış" İslam bilginleri için Ortadoğu ve Güney Asya'daki Müslüman ülkelerden uzatılan eller bir Müslüman kardeşlik elleri gibi idi. Bu ülkelerden resmi ve gayrı resmi yollarla Orta Asya'ya giren İslami hareketler Orta Asya'da etken olarak faaliyet göstermeye başladılar. Böylece, devlet uyguladığı ateizm nedeniyle Orta Asya Müslüman toplumlarında çok sınırlı olan dini eğitim ve dini bilgi birikimi bir anda artmaya başladı. Dini ve milli geleneğe

uymayan isimler almış kişiler isimlerini tekrar dini ve milli geleneğe uygun olan isimlere değiştirmişlerdir.

Bölge Müslümanlarında dini ibadetler, helal yiyecek konusunda hassasiyetler artmaya başladı, erkek çocukların sünnet ettirilmesi, nikah yoluyla evlilik, içkisiz düğünlerin yapılması gibi uygulamalarla, İslam toplumda görünür vaziyet kazandı. Kürtaj olayı azalmaya başladı, İslam büyük coşkuyla yaşanmaya başladı.

Aynı dönemde Orta Doğu ülkelerinden, Pakistan, Hindistan, Türkiye, Afganistan ve diğer İslam ülkelerinden Orta Asya'ya nüfuz etmeye başladı. Bunların herbiri Soviyetler Döneminden sonraki dini boşluğu doldurmaya teşebbüs ettiler. Bu dini gruplardaki çeşitlilik Orta Asya'da da İslam anlayışındaki farklı din anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep oldu. Bütün bu dış ve iç etkenlere bağlı olarak dini bir kaotik ortam oluştu.

Orta Asya'da İslam'ın gelişmesini sağlayan unsurlardın biri de ülkede çok sayıda çeşitli İslam grupların faaliyet göstermesidir. Bugün Orta Asya'da açık ya da gizli şekilde faaliyet gösteren grupların mevcut olmasına rağmen sadece belli sayıdaki gruplar söz sahibi olarak halka hitap edebilmektedir. Genel itibarıyla Orta Asya'da faaliyette bulunan grupların çoğu Orta Doğu ve Arap ülkelerinin etkisi altındadır.

1980'lerin sonları ve 1990'lı yılların başlarında, sonradan Kazakistan ve diğer Orta Asya cumhuriyetlerinde "İslami canlanma" olarak adı verilen yükseliş gerçekleşmiştir. Ulusal kimliğin önemli unsurlarından olan İslami inanç ve geleneklerin yeniden doğuşu Kuzey Kafkasya, Azerbaycan, Volga bölgesi, Kırım, Tataristan ve SSCB'nin diğer bölgelerinde yer aldı. Hatta teorik kavramların tümü bile oluşturulmuştur. Araştırmacılar, geleneksel İslam'a olan bu yoğun ilgi artışını hazırlayan genel ön koşulunu, toplumun birçok yönünü etkileyen güçlü sosyo-politik süreçler oluşturduğunu belirtmektedir. Burada, kısa süre sonra manevi ve kültürel değerleri ile birleşerek etnik ve dini kimliği yeni şartlar altında şekillendirmeye izin veren eski Sovyet cumhuriyetlerinin bağımsızlığıyla birlikte, perestroyka yılları ve SSCB'nin çöküşünün sonuçları önemli rol oynamaktadır. Aynı zamanda, 1990'lı yıllardaki Sovyet sonrası Orta Asya ülkelerinde, din eğitimi sisteminde önemli yapısal değişiklikler ve özellikle geleneksel İslamcıların sayısındaki artışına neden olan dini yaşamın serbestleştirilmesi için çok yoğun bir süreç başlamıştı. 12 Ocak 1990'da Kazakistan'da Müslümanların I. Kurultay'ında Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi (KMDB) kurulup, Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, bu Kurultay'da Kazakistan'ın genel müftüsü olarak, SADUM'un kıdemli yetkilisi Ratbek Hajı Nysanbay'ı tayin eder.[1]

Elbette ki, dini faaliyetlere, devlet politikası da katkıda bulunmuştur. Bu ve diğer koşullar, Hanefi mezhebi dahil olmak üzere, geleneksel İslam kaynaklarına olan ilginin artışına da neden olmuştu. 15 Ocak 1992 tarihinde, Kazakistan Cumhuriyeti vatandaşlarının din özgürlüğünü garanti eden (Madde 1), vatandaşlarının dine karşı tutumlarına bakılmaksızın eşitlik hakkı (Madde 3), dinsel nitelikteki siyasi örgütlerin yapılanması vb. maddeleri kapsayan "Din Özgürlüğü ve Dini Yapılar üzerine" Yasası

[1] Martha Brill Olcott, The Kazakhs, Hoover Press, Stanford, California 1987, p. 262.

kabul edilmiştir. Bu yasa, yeni sosyo-ekonomik ve sosyo-politik koşullarda dini alanın devlet düzenlemesindeki önemli değişiklikleri yansıtıyordu. Yeni yasada tüm dinlerin kanun karşısındaki eşitliği, vatandaşların din konusundaki tutumlarını belirleme hakkı tanındı. Dini yapıların faaliyetlerine devletin karışmayacağına dair ilke de ilan edildi.[2]

2007'de ülkede 1853 İslami yapı vardı, bunların 1844'ü Sünni, 3'ü Şii ve 1'i Tasavvuf yönünde, 5 yapıyı Ahmediyye Cemaatı temsil etmektedir. Kazakistan'da İslami eğitim ağı kuruldu ve İslam Üniversitesi (2001-2007 yılları aralığında 145 öğrenci dini eğitim alan "Nur-Mübarek" İslam Kültürü Mısır Üniversitesi) de buna dahil olmuştu. Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin bünyesinde din adamların mesleki gelişimini arttıran İslam Enstitüsü, Kazak-Kuveyt Üniversitesi, A. Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Uluslararası Kazak-Arap Üniversiteleri açılmıştı. Bu yüksek öğretim kurumları Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi sisteminin dışında çalışmaktadır ve yabancı ülkelerden gelen maddi destekleri sayesinde açılmıştır. Bu arada, 2000 yılında Kazak Devlet Akademisi bünyesinde İslam Hukuku Akademisi de kapılarını açmıştır. 2004'te Kazakistan Müslümanlar Birliği kurulmuştur.[3]

1997 yılından itibaren, "Mir İslama" ("İslam Alemi"), "Şapagat-Nur" ("Şefaat-Nur"), "İslam" dini dergiler, "İslam jane örkeniyet" ("İslam ve medeniyet"), "İman", "Ruhani ömir" ("Ruhani Ömür") gazeteleri ve bağımsız "İslam" gazeteleri çıkmaya başladı. Mevcut malzemelere göre, geleneksel İslam, gelişmelerini sürdürmeye ve ülkedeki sosyal ve manevi durumun oluşumunu etkilemeye devam etmektedir. Ayrıca, bazı bölgelerde daha yoğun bir karakter edinmektedir. Bu olgunun son yıllarda giderek artan potansiyeli, Kazakistan'daki gelişiminin doğası ve birçok yabancı veya yerli araştırmacılar tarafından gösterilen ilgi ile belirtilmektedir. Örnek olarak, Kazakistan'daki meşhur İlahiyatçı A. K. Müminov, "Şu anda İslam'daki bütün siyasi akımlar, eksikliklerimizi kendi menfaatları için kullanmaya çalışmaktadır. Ne yazık ki, gençlerimiz onların tuzaklarına hızla düşmektedir. Bu nedenle, bizim toplumumuz için geleneksel olan Ebu Hanife mezhebini halk arasına yaygınlaştırmamız gerekmektedir" diye söylemektedir.[4]

Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin temsilcilerine gelince, onlar da Kazakistan'daki Müslümanlığın canlanmasının temelinde geleneksel İslam olması gerektiğini dile getirmektedir. Kazakistan halkının etnik kültürel özelliklerinin korunmasına katkıda bulunan özellikle Sünniliğin Hanefi mezhebi olmuştur. İslam'ın canlandırılmasının asıl sorunu mezhebi sisteminin korunmasındadır, çünkü onun içinde İslam dininin ve çoğulculuğunun ruhu yatmaktadır. Kazakistan'da geleneksel dinin canlanmasının belirleyici özelliklerinden biri, bize göre, onun yaygınlaşmasıdır. Nitekim, bölgelerinin her birinde, ölçümü veya ekonomik, politik ve kültürel ortamı ne

---

[2] Z. Dzhalilov, "Islam v Sovremennom Kazakhstane: Sotsiologicheskiy Aspekt" (Z. Calilov, "Modern Kazakistan'da İslam: Sosyolojik Yönü") URL: http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam. Son erişim tarihi 23 Şubat 2018

[3] Dzhalilov, http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

[4] Dzhalilov, http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

olursa olsun, menevi değer arama eğilimini görmek mümkündür. Dine tanılan destek, toplumun neredeyse tüm tabakalarından gelmişti.[5]

Kazakistan'da ve diğer Orta Asya ülkelerinde geleneksel İslam'ın canlanma süreci bu kadar belirgin bir başarı ile neden başladı? Böyle bir fenomenin, insanların dini fanatizme karşı belirli bir eğilimi olduğu kadar, ekonomik ve sosyal gelişmeleri seviyesinin düşük veya yüksek olmasından kaynaklanmadığını düşünmekteyiz. "Manevi canlanma"nın hızı ve istikrarı ekonominin gelişimi veya piyasa ilişkilerinin düzgün olmasına her zaman bağlı değildir. Elbette ki, gelişimine katkıda bulunan veya engelleyen çeşitli dış nedenler (misyonlerin ve dini örgütlerin faaliyetleri, dini hoşgörü vb.) de vardır. Ayrıca bunların arasında, din alanında değişen politikanın karakteri, devletin manevi mirasa tutumu ve özellikle desteği de vardır.[6]

Kültürel açıdan bakıldığında, Kazakistan'ın Müslüman toplumunun geleneksel İslam'ın canlandırılmasına yönelik hareketi, aynı zamanda manevi mirasa dönmek için gerekli şartlarından olan kendini tanımlama sürecidir. Psikolojik düzeyde, böyle bir hareket, kendi kültürüne alışmasına izin veren ulusal kimlik belirlemede ön koşullar yaratmaktadır. İslami değerlerin canlanması yoluyla, tarih ve kültürü, kimliğini ve geleneklerini yeniden canlandırmak, geleneksel yaşam biçimini yeniden kurmak mümkündür. Din, sürekli ve gelişen ilişkilerin biçimidir, diğer bir deyişle, tarih, kültür, gelenek ve göreneklerin yoğunlaştığı alanıdır. B. Babacanov'a göre, geleneksel tezahürlerini reddeden kimse, ulusal kültürünün canlanması için ayakta kalamazdır. "Ulusal canlanma ve entegrasyon ideolojisi, şu anda dini bir unsur olmadan yapamaz. Bu durumda, açıkçası, "ithal" edilen biçimlerini değil, ulusal kültür ruhuna ve mantaliteye tekabül eden geleneksel biçimlerin canlanmasını teşvik etmek daha iyidir".[7]

Eski Sovyetler Birliği'nde yaşayan Müslümanlar arasındaki dini canlanma İslam dünyası tarafından gözden kaçırılmadı. İlk olarak Türkiye, Suudi Arabistan, Ürdün, Pakistan, İran vb. Müslüman ülkeleri Kafkasya, Orta Asya ve Kazakistan'a destek vermeye başladılar. Buna dayanarak, o ülkelerden çok sayıda din uzmanları geldi ve kısa bir süre içinde zikredilen ülkelerin topraklarında yaygınlaşmıştı. Onlar Arapça, İslam'ın temellerini ve Şeriat yasalarını öğreterek, yerel halkın dini bilgisini yükseltmeye başladılar. Evvel başta onların tüm faaliyetleri Allah yolunda hayırlı işler olarak kabul edildi. Ancak aralarındaki bazılarının faaliyetlerinden ülke politikalarına ve ekonomisine, kamu güvenliğini zayıflatma girişimleri de görünmeye başlamıştı.

O dönemdeki yabancı din adamların amaçları ve faaliyetleri, devlet kurumları, özellikle kolluk kuvvetleri ve medya organları, siyasetçiler, bilim adamları ve uzmanların göz önünden kaçamadı. Asya ülkeleriyle olan ticaret, siyasi-kültürel ilişkileri, Arap-Müslüman misyonerlerin Bağımsız Devlet Topluluğu (BDT) kapsamında çoğalması ve onların faaliyetleri, dini-mistik öğretilerin, onun içinde İslam

---

5 Dzhalilov, http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

6 Dzhalilov, http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

7 Dzhalilov, http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

köktenciliğinin yayılmasına yol açmıştı. BDT'daki çoğunluğu Müslüman olan bölgelerinden Tacikistan ve Çeçenistan, Dağıstan dindarlık ve dini-siyasi durumlarının istikrarsızlıklarıyla kendilerine dikkat çektirmiştir. Ayrıca, o ülkelerdeki dini canlanma çerçevesinde meydana gelen olumsuz bazı olaylar, o cağrafyada köktenci akımların yayılmasının mümkün olabileceğine dair fikirlerin gerçeğe dönüşmesine zemin hazırlamıştı. Sonra o fenomen, Müslümanların yoğunlaştığı Orta Asya ile Kazakistan'a yayılmasının muhtemel olduğuna dair tahminler söylendi. Bu konuyla ilgili G. J. Raiymbekova'ya göre, Kazakistan ve Orta Asya ülkelerinde köktencilik ve onun yayılma yolları hakkındaki fikirlerde görüş ayrılıkları mevcuttu.[8]

"İslami köktencilik", Eski Sovyet cumhuriyetlerinde, özellikle komşu ülkelerde görünebilmesi mümkün mü? Mümkün ise o ne zaman ve nasıl olabilir? Bu ve diğer sorulara yanıtlamak için öncelikle "fundamentalizm" veya "köktencilik" fenomenin toplumsal temelleri ve felsefesine, hem de onu açıklayacak kullanımda olan terimin anlamına ve İslam dini ile köktencilik arasındaki ilişkilere, ayrıca onun belli bir oluşum durumuna ilişkin düşüncelerini analiz etmek ve değerlendirme yapmak gerektiriyor. Bunlara dayanarak, yukarıda sözü edilen topraklarda görünmenin mümkün olduğunu açıklamanın imkanı olabilir düşüncesindeyiz. Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra, Orta Asya'daki jeopolitik durum önemli değişiklikleri geçirmişti. Bölgedeki istikrarı bozmanın önemli bir faktörü, idari açıdan eski sınır çizgilerinin devlet sınırlarına dönüştüğü gerçeğidir. Siyasal ıslahatçılık[9] gibi tehditlere karşı mücadele etmek yerine, bazı siyasi güçler ve muhtemelen Orta Asya devletleri sorunlarını çözmek için bu istikrarı bozucu unsurları kullanmaya çalışmışlardır. Kazakistan'da hükümet, terörizm ve aşırılığın getirdiği tehditlerden haberdardır. Bu sorunun olağanüstü önemini vurgulayan Cumhurbaşkanı N. A. Nazarbayev, XXI. yüzyılın başlangıcı dünyaya istikrarı ve güvenliği getirmediğini belirtmiştir. Aksine, uluslararası terörizm, aşırıcılık, uyuşturucu kaçakçılığı, yasadışı silah gibi tehditlerle mücadelenin uzun süreceği açıkça görülmüştür.[10]

Kazakistan'ın yerli halkı X. yüzyıldan beri Müslümandır. Farklı tarihsel dönemlerde dini yapıların ülkedeki konumu aynı değildi. Sovyetler Birliği'nde birçok Müslüman liderler hükümet tarafından zulüm görmüştü. 1991'sonra durum değişti. Camiler yeniden inşa edilmeye başladı, Müslümanların sayısında artış meydana geldi. Aynı zamanda, olumsuz eğilimler de özellikle aşırı ve köktendinci İslami hareketler de yayılmaya başlamıştı. Kazakistan Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Müdür Yardımcısı M. Abişeva, onun ortaya çıkmasının nedenlerini tartışırken, aşırılıkçılık doğasının analizi, bu fenomenin ortaya çıkışının temelinin siyasi, ekonomik, sosyal, etnik ve dini çıkarları ve çelişkiler arasındaki çatışmasının oldukça basit bir sonuca götürdüğünü

---

8 G. ZH. Rayymbekova, Religiya i Politika Vostoka: Problemy Vzaimosvyazi, Spetsifika i Tendentsii Razvitiya, Aykos, Almaty 1999, Str. 242 (274 s.) (G. J. Rayımbekova, Doğu'nun Dini ve Siyaseti: İlişki Sorunları, Spesifikasyonlar ve Gelişme Eğilimleri, Aykos, Almatı 1999, s. 242 (274 s.)

9 Devlet nizamını ele geçirmek veya iktidarı kuşatarak etkili bir pozisyonu elde etmek gibi hedefleri olan Siyasal İslamcılardır. Daha detaylı bilgi için bkz.: M. A. Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul 2015, s. 157-159

10 A. YU. Adautov, "O Protivodeystvii Mezhdunarodnomu Terrorizmu i Ekstremizmu Na Gosudarstvennoy Granitse Respubliki Kazakhstan", Sistemi Obrobki Ínformatsiíí, №6, 2008, Str. 141 (A. YU. Adautov, "Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Sınırında Uluslararası Terörizm ve Aşırılıkların Önlenmesi Üzerine", Bilgi İşlem Sistemleri, №6, 2008, s. 141).

söylemektedir. Birinin veya başkasının çıkarlarının uyuşmasının mümkün olmadığı durumda, iki taraf politik, dini, etnik ve diğer sorunlarını çözmek için aşırı yöntemlere geçebilirler.[11]

Kazakistan'daki siyasal ıslahatçı örgütlerinin ortaya çıkışı Ortadoğu'nun olumsuz etkisi ile ilşkilendirmek mümkündür. Vehhabilik fikirlerin etkisiyle Kazakistan coğrafyasında ve bölgenin diğer ülkelerinde "cemaat" olarak adlandırılan, Hz. Muhammed'in dönemindeki yaşam normlarına dönme arzusunda bulunan Müslümanlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Orta Asya'da aşırı grupların ortaya çıkışını hangi faktörler etkiledi? İlk olarak, bu, SSCB'nin dağılmasından sonra uzun süren bir kriz ile karakterize edilen Kazakistan'daki sosyo-ekonomik durumdur. Eski komünist ideolojinin yerine geçmeye çalışan egemen bir devletin yeni liderliği İslam'ı, sorunları çözebilecek ideolojik ve sosyal bir güç olarak görmeye başlamıştı. Ancak, Müslüman fikirlerin yayılması, Selefi[12] grupları da dahil olmak üzere, Müslümanların arasında da farklılaşmaya yol açmıştır. Aşırılığın yayılmasının yasaklayan yasal normların yokluğundan ve hükümetin aşırı yapıların faaliyetlerini kontrol edememesi yüzünden Ortadoğu'daki birtakım örgüt Kazakistan'daki faaliyetlerin hızlandırmıştır. Etkili yabancı ajanlar arasında Yemen'in Islah, Afgan-Pakistan'ın Laşkar Taiba, Kuveyt'in Asya Müslümanları Komitesi'nden bahsetmek mümkündür. 1990'ların ortalarından itibaren Kazakistan'da el-Kaide, İslam Kurtuluş Partisi, Özbekistan İslam Hareketi ve diğerlerinin faaliyetleri meydana gelmeye başladı.[13]

M. Mualşarif ve J. Bazarkolova'ya göre, Kazakistan'da terörizmin gelişmesinin ancak ikinci aşamasının başlamasıyla birlikte ülke yönetimi tehdidi fark etmişti ve onu ortadan kaldırmak için birtakım önemli adımlar atmıştı. Birtakım inceleme sırasında yaklaşık yetmiş vaiz ülkeden çıkarıldı (kovuldu), aşırı bir propaganda yapan ve devletin ulusal güvenliğini tehdit eden bazı dini yapıları kapatılmıştı. Ayrıca, yurtdışında eğitim alan Kazakistan'lı vatandaşlar üzerinde kontrolü güçlendirmek için önlemler alınmıştı. Ancak, 2006 yılında, ülke topraklarında faaliyet göstermesi yasaklanan yabancı terörist ve aşırı örgütlerin bir listesi hazırlandı. Onların çoğu aşırı İslami yapılar idi. Bu örgütlerin amaçlarından biri, "Orta Asya'da Fergana Vadisi'nde

---

11 M. Abisheva, "Religiozno-Politicheskiy Ekstremizm v Stranakh Tsentral'noy Azii: Analiz Prichin Rasprostraneniya", Tsentral'naya Aziya i Kavkaz, №6, 2006, Str. 51. (50-64) (M. Abişeva, "Orta Asya Ülkelerinde Dini-Politik Aşırılık: Yayılma Nedenlerinin Analizi", Orta Asya ve Kafkas, №6, 2006, s. 51. (50-64).

12 Hz. Peygamberin hadisindeki "en hayırlı nesil" olarak belirtilen, sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin'in İslam'ı nasıl anladıysa ve yaşadıysa, zaman ve hayat şartlarına bakılmaksızın İslam'ı öyle anlamak ve yaşamak arzusunda bulunan kimselerdir. Selefiliğin doğuşu, gelişimi, temel düşünceleri hakkında bkz: Mehmet Zeki İşcan, Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri, İstanbul 2006; Zekeriyye Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi" Marife, 9/3 (2009), s. 47-74; Sonmez Kutlu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi, Ankara 2000; Mehmet Ali Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", Orta Asya'da İslam – Temsilden Fobiye -, Cilt: III, 2012, s. 1287-1316.

13 N. N. An i A. M. Ipatov, "Zarozhdeniye i Razvitiye Religioznogo Ekstremizma i Terrorizma v Kazakhstane", Aktual'nyye Problemy Mirovoy i Yevropeyskoy Politiki. Sbornik Nauchnykh Statey Po Materialam Mezhdunarodnoy Nauchno-Prakticheskoy Konferentsii, 2017, Str. 153-155 (153-158) (N. N. An ve A. M. İpatov, "Kazakistan'da Dini Aşırılık ve Terörizmin Kökeni ve Gelişimi", Dünya ve Avrupa Siyasetinin Aktüel Sorunları. Uluslararası Bilimsel ve Pratik Konferans Materyalleri, 2017, s. 153-155 (153-158)

potansiyle sahip "FANO" (Fergana, Andican, Namangan, Oş şehirleri) olarak adlandırılan İslam devletinin" kurulması olmuştur.[14]

Yasaklanmış örgütlerin arasında el-Kaide, Doğu Türkistan İslami Hareketi, Müslüman Kardeşler, Taliban, Bozkurt[15], Orta Asya Mücahidleri Cemaati, Asbat el-Ensar ve başkaları vardı. Selefi örgütlerinin faaliyetleri dikkat çekmekteydi. Bunlardan birisi, 2004 yılında komşu Özbekistan'daki terör eylemlerine katılan Ubay ibd Kaab'ın medrese mezunları olmuştur. Kazakistan'daki siyasal ıslahatçı gruplarının gelişmesinin ikinci aşamasında, ülkenin günlük hayatında uygulanmasına etki eden faktörlerin sayısında İnternet'in yaygın şekilde kullanımı, toplumdaki ekonomik tabakalaşmasının güçlendirilmesi, yüksek fiyatlar karşısında düşük maaşlar, eğitim sisteminin zayıflaması gibi faktörler eklenmişti.[16]

Kaynakça

Martha Brill Olcott, The Kazakhs, Hoover Press, Stanford, California 1987, p. 262.

Z. Dzhalilov, "Islam v Sovremennom Kazakhstane: Sotsiologicheskiy Aspekt" (Z. Calilov, "Modern Kazakistan'da İslam: Sosyolojik Yönü") URL: http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam. Son erişim tarihi 23 Şubat 2018

Dzhalilov, URL: http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/358-eIslam.

G. ZH. Rayymbekova, Religiya i Politika Vostoka: Problemy Vzaimosvyazi, Spetsifika i Tendentsii Razvitiya, Aykos, Almaty 1999, Str. 242 (274 s.) (G. J. Rayımbekova, Doğu'nun Dini ve Siyaseti: İlişki Sorunları, Spesifikasyonlar ve Gelişme Eğilimleri, Aykos, Almatı 1999, s. 242 (274 s.)

M. A. Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul 2015, s. 157-159

A. YU. Adautov, "O Protivodeystvii Mezhdunarodnomu Terrorizmu i Ekstremizmu Na Gosudarstvennoy Granitse Respubliki Kazakhstan", Sistemi Obrobki Ínformatsiíí, №6, 2008, Str. 141

M. Abisheva, "Religiozno-Politicheskiy Ekstremizm v Stranakh Tsentral'noy Azii: Analiz Prichin Rasprostraneniya", Tsentral'naya Aziya i Kavkaz, №6, 2006, Str. 51. (50-64)

Mehmet Zeki İşcan, Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri, İstanbul 2006; Zekeriyye Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi" Marife, 9/3 (2009), s. 47-74;

Sonmez Kutlu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi, Ankara 2000;

---

14 U. A. Tulekin, "Terroristicheskiye Organizatsii Tsentral'noy Azii", Turkiston, 7 Fevral' 1999, st. 1 (U. A. Tulekin, "Orta Asya'daki Terör Örgütleri", Turkiston, 7 Şubat 1999)

15 Rusya kaynaklarına göre, "Bozkurt", Milliyetçi Hareket Partisi'nin bünyesinde bir gençlik örgütü olarak kurulan pan-Türk hareketidir. Alparslan Türkeş tarafından 60'lı yıllarda Türkiye'de kuruldu, ancak hareketin kökenleri 40'lı yıllara kadar uzanmaktadır. "Bozkurtlar", CİA "Gladio"nun kendi amaçları için kullanan istihbarat ağının bir parçasıydı. Hedefleri, başta Türkiye olmak üzere, tüm Türk Dünyasını bir araya getirerek birleştirmektir. Bunun için dünyanın birçok ülkesinde propaganda ve sabotaj çalışmalarını yapmaktadır. Bu grup Azerbaycan'da, 15.04.2005 tarihinde Kazakistan'da ve 26.09.2016 tarihinde Özbekistan'da resmen yasaklanmıştır. Bozkurtlar İslami bir parti veya hareket değildir. Müslümanlık, elbette, mensupları için önemlidir, ancak onlar inanç veya din için değil, tüm Türkleri Türkiye etrafında birleşmesi için savaşmaktadir. Rusya'nın yazdığı Bozkurtlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: https://7kun.kz/aza-standa-tyjym-salyn-an-iri-terroristik-7-jym/#; https://nscape.livejournal.com/9042.html; http://www.aif.ru/dontknows/file/chto_predstavlyaet_soboy_gruppirovka_serye_volki_boz_gurd.

16 An ve Ipatov, s. 156.

Mehmet Ali Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", Orta Asya'da İslam – Temsilden Fobiye -, Cilt: III, 2012, s. 1287-1316.

N. N. An i A. M. Ipatov, "Zarozhdeniye i Razvitiye Religioznogo Ekstremizma i Terrorizma v Kazakhstane", Aktual'nyye Problemy Mirovoy i Yevropeyskoy Politiki. Sbornik Nauchnykh Statey Po Materialam Mezhdunarodnoy Nauchno-Prakticheskoy Konferentsii, 2017, Str. 153-155 (153-158)

U. A. Tulekin, "Terroristicheskiye Organizatsii Tsentral'noy Azii", Turkiston, 7 Fevral' 1999, st. 1 (U. A. Tulekin, "Orta Asya'daki Terör Örgütleri", Turkiston, 7 Şubat 1999)

https://7kun.kz/aza-standa-tyjym-salyn-an-iri-terroristik-7-jym/#

https://nscape.livejournal.com/9042.html

http://www.aif.ru/dontknows/file/chto_predstavlyaet_soboy_gruppirovka_serye_volki_boz_gurd.

THE SPREAD OF SUFISM IN TURKESTAN REGİON AND HIS ROLE IN ISLAMIC CIVILIZATION

Bulan JOLAMAN
PhD, Нұр-Мүбарак Египет Ислам мәдениеті университеті
jolamanbulan@gmail.com

Көне тарихтан күнімізге дейін қаншама мәдениеттер құрылды. Біздің заманымыздан бұрын көптеген мәдениеттер болғаны сияқты, біздің заманымыздан кейін де көптеген мәдениеттер болды. Түркістан сол мәдениеттер құрылған тарихы терең аймақтардың бірі. Түркістанға ислам дінінің таралуы және Қожа Ахмет Ясауи бабамыздың шарапатымен тіптен маңызды аймаққа айналды. Соңғы мың төрт жүз жыл бойы әлем мәдениетіне үлкен ықпал еткен және осыдан кейін де ықпал етіп, жөн сілтейтін мәдениеттердің бірі әрі бастысы ислам мәдениеті екені күмәнсіз. Ал әлемге осыншама ықпалды болған ислам мәдениетінің қалыптасуында ислами ілімдер және бұл ілімдердің әсерімен құрылған мектептердің маңызы өте зор. Ілім, пікір және өнер мәдениеттердің негізгі құрамы. Ислам мәдениетінде бұл үш құрам - ислам құқығы, тәпсір, хадис, кәләм және тасаууф қатарлы мектептер аясында қалыптасты. Біз бұл мақаламызда Түркілер арасында исламның таралуында зор ықпалы болған және адамдардың рухани мұқтаждығына құшақ жайған Түркістан аймағы мен тасаууф ілімінің маңыздылығына тоқталатын боламыз.

Кілт сөздер: Түркістан, ислам, мәдениет, тасаууф, Қожа Ахмет Ясауи, тарих.

The Spread of Sufism in Turkestan Region and His Role in Islamic Civilization

Abstract

From ancient history to the present day, many cultures have been built. Before our era, there were many cultures, and after our era, there will appear many other cultures also. Turkestan is one of the historically deep regions where these cultures are established. The Turkestan region was resolved by the spread of the Islamic religion and the gained value with appearance important figures like Khoja Akhmad Yasawi. There is no doubt that Islam over the past one thousand and four hundred years, has been considered one of the few cultures that have had an impact influence on the culture of the world and will continue its great influence so on. Islamic culture has become one of the most important because of Islamic science and schools organized after continuing the sciences. The main elements and body of any culture is education, opinions, and art. In this regard, according to scientists, the three components in the Islamic world there were instituted schools like Islamic law, hadith, kalam, and tasawwuf. In this sense, we will note in this article the importance of the teachings of tasawwuf, place of Islamic culture and influence famous figures like Khoja Akhmad Yasawi which have a historical and special place in the formation of Islam among the Turks and Turkestan region.

Keywords: Turkestan, Islam, culture, tasawwuf, Khoja Akhmad Yasawi.

КІРІСПЕ

Ислам діні –қазіргі жыл санауы бойынша 610 жылы Арабыстанда Мұхаммед пайғамбарға уахидың келуімен және айналасындағы адамдарды жаңа бір дінге яғни жаратушының тура жолына шақыруымен басталғаны баршаға белгілі. Осы кезде Түркілер «Туран» деп аталған Орта Азиядағы кең далада өмір сүріп жатқан еді. Түркілер арасына ислам дінінің таралуы, 751 жылы Талас

өзенінің жағалауында мұсылман Арабтар мен Түркілердің тізе қосып, Қытайлармен соғысқан Атлақ шайқасынан бастау алады.[1] Бірақ Түркілердің Арабтармен жаһилият кезеңінен бастап байланыстары болғаны жайлы деректер бар.[2] Түркілердің исламнан бұрын өздеріне тән наным-сенімдері, дәстүрлері, этикалық қағидалары және тамыры терең мәдениеттері болған. Сонымен қатар Түркілер исламнан бұрын Яһудилік, Зороастризм, Буддизм, Манихеизм және Христиандық қатарлы діндермен танысқан және бұл діндерді қабылдаған кейбір тайпалар болған. Бірақ бұл діндердің ешбіреуі Түркілер арасында жалпылама кеңінен тарамаған. Жалпы Түркілер арасында негізгі сенім Тәңіршілдік болған.[3]

1. Түркістан Аймағында Тасаууф Ілімінің Қалыптасуы

Ислам діні, Атлақ шайқасынан кейін Түркілер арасында тарала бастады және XI ғасырдан кейін Түркілердің ресми діні деңгейіне көтерілді. Түркі есімі мұсылман деген атаумен тең дәрежеде қолданылды.[4]

Атлақ шайқасындағы жеңістен кейін мұсылман Арабтар мен Түркілер арасында бір жақындастық орын алды. Түркілер арасына ислам дінінің кеңінен таралуында тасаууф ілімі мен сопылардың орыны жоғары. Жалпы ислами ілімдердің негізі Құран мен сүннеттен бастау алатыны секілді, тасаууф ілімінің де негізі Құран мен сүннеттен бастау алады. Бұған қатысты көптеген аяттар мен Мұхаммед пайғамбардың өміріндегі үлгілерді, көптеген хадистерді кездестіруге болады.

Алла Елшісінің (с.а.с.) көзі тірісінде жасаған құлшылықтары, Аллаға деген махаббаты, көркем мінез-құлықтары дүниеге қарсы ұстанымы асхабына өте үлкен әсер еткен. Сахабалардағы бұл әсер олардың артынан ерген табиғиндарға жалғасты. Бірақ Мұхаммед пайғамбардан кейін пайғамбарлық кезеңі кейінде қалды, уахи тоқтады және Мұхаммед пайғамбардың пайғамбарлық нұры адамдардың көз алдынан алыстай бастады. Әртүрлі пікірлер мен ағымдар пайда болды. Әркім өз пікірімен әрекет қылды және әртүрлі топтар пайда бола бастады. Сөйтіп ілім көздері нәпсінің кірімен кірленді, тақуа иелері азайды, адамдар ғапылетке түсті, көңіл мен жүректер қатайды, шынайы мейірім, бауырластық жоғалды, дүние адамдарға тартымды келді және дүние соңынан түсушілер көбейді.[5] Міне осы жағымсыз бетбұрысқа қарсы әрекет ретінде дүниеден баз кешкен кейбір қозғалыстар пайда бола бастады. Бұл қозғалыс, «зуһд» (дүниеден баз кешу, теріс айналу) деп аталады. Мұхаммед пайғамбардан (с.а.с) кейін пайда болған бұл зуһд қозғалысының туындауының діни, саяси және әлеуметтік бірқатар себептері болды. 1. Құран мен сүннеттегі дүниеге қарсы

---

1 Ахмет Ташағіл, «Талас сабашы», Түркия дианет уақфы ислам энциклопедиясы (Анкара: Түркия дианет уақфы баспасы, 2010), 39: 501.

2 Үнвер Гүнай, Харун Гүнгөр, Башланғычтан гүнімізе Түріклерін діни тарихы (Ыстанбұл: Рағбет баспасы, 2009): 247.

3 Абдуррахман Күчік, Гүнай Түмер, Мехмет Алпарслан Күчік, Дінлер тарихы (Анкара: Берікан баспа үйі, 2011): 113.

4 Абдулкерім Өзайдын, «Түрк». Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы. (Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 2012), 41: 478.

5 Суһреверди, Ебу Хафс Шеһабеддин Омар. Ауарифул-Мееариф-Герчек тасаууф (Ыстанбұл: Семарканд баспасы, 2013): 98.

ұстанымдар, зиһдке шақырулар діни себебі еді. Ақиқатында зиһд мүминнің дүниеге қарсы ұстанымы болуы тиіс. 2. Мұсылмандардың жылдам етек жайып кеңінен таралуы, әртүрлі дәстүрлер мен мәдениеттердің тоғысуы, саяси тартыс-таластар мен басқарушылардың әділетсіздіктері, зұлымдықтары, қаталдықтары саяси әрі әлеуметтік себептері еді. Қоғамдағы осындай жағымсыздықтардан тақуа иесі кейбір заһид адамдар алыс тұрды және халықты дүние ғапылетіне алданбай тура жолға келуге шақырды. Қоғамда болып жатқан жағымсыз көріністерге көңілі толмаған адамдар, ішкі рухани ізденістерін осы заһидтердің айналасына жиналып, олардың насихатын тыңдау арқылы қанағаттандырды.[6] Міне бұл қозғалыстарды тасаууф ілімінің басталуы десек болады. Кейін әһлі сүннеттен бұл жолды ұстанғандар яғни ғапылет ұйқысына түсуден қатты сақтанатын және әр істерінде Алланың разылығын көздейтіндер «сопы (суфи)», олардың жолы «тасаууф (сопылық)» деп аталды.[7]

Сопы деген атау VIII ғасырда айтыла бастаған. Бір деректе ең алғаш «сопы» деген атпен аталған тұлға Әбу Хашим әл-Куфи (қ. 767) екені айтылса,[8] басқа бір деректе Жабир ибн Хайян әл-Куфи (қ. 767) екені айтылған. Бұл екі тұлға да Куфалық болған. Міне осы деректерден сопы атауының Куфа мен Басра аймағында VIII ғасырда айтыла бастағанын түсінеміз.[9] Сопы сөзінің шығу тегі жайлы бірқанша деректер бар. Олардың ішіндегі ең таңдаулысы «жүн» мағынасын білдіретін «суф (сопы)» сөзі болған. Бұл сөзбен аталуының себебі мынада: Ол кезде Алланың разылығын көздейтін, құлшылықты жоғары тұтатын салих, заһид (дүниеден теріс айналған) құлдар, бұрыңғы өткен салих құлдардан жалғасқан салт ретінде, жүннен жасалған етегі ұзын, мақтанға апармайтын, кішпейілдікті сипаттайтын қарапайым киім киген.[10] Міне сол себепті сопы деген атпен аталса керек. Әбу Хашим мен Жабир ибн Хайяннан кейін көптеген салих құлдар сопы деген атаумен аталды және тасаууф ілімі қалыптасты.

Осылайша VIII ғасырдан бастап қалыптаса бастаған тасаууф ілімі Түркістан аймағына исламның келуімен бірге келді деуге болады. Түркістан аймағында тасаууф ілімі дегенде алдымен ойға оралатын тұлға XII ғасырда өмір сүрген, «Түркістан пірі» деп аталған Қожа Ахмет Ясауи (қ. 1166) екені анық. Бірақ Түркістан аймағында сопылар мен сопылық ілімі Ясауиден бұрын болғанын байқаймыз. Мәселен, VIII ғасырда өмір сүрген Шақиқ Бәлһи (қ. 790), Ибраһим ибн Әтһам (қ. 783) секілді танымал сопылардың төменгі Түркістан аймағына саяхат жасағаны және сол аймақтарда насихат айтқаны тарихи деректерде жазылған. Одан кейін IX-X ғасырларда Нишапур, Мәру, Бұхара Самарқанд, Ферғана, Отырар, Исфижаб қатарлы Түркістан қалаларында көптеген сопылар өмір сүрген. Міне осылайша Ясауидың бұрын да Түркістан аймағы мен Түркі халықтары тасаууф ілімі және сопылармен таныс еді. Бірақ Қожа Ахмет Ясауи

---

6 Ебул-Ала Афифи, Тасаууф исламда манеуи хаят. (Ыстанбұл: Із баспасы, 2012): 63-66, 101.

7 Абдулкерим Құшайри. Тасаууф ілміне даир Құшайри рисалесі. (Ыстанбұл: Дергаһ баспасы, 2014): 111.

8 Мәулана Абдуррахман Жами, Нәфәхатул-унс мин хадаратил-құдс. (Кайыр: Дарул-мәктабул-Мысри, (басылған жылы белгісіз): 66-67; Афифи, 100.

9 Louis Massignon. Доғуш деврінде ислам тасаууфы (Ыстанбұл: Атач баспасы, 2006): 35-36.

10 Решат Өнгөрен. «Тасаууф». Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы (Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 2011), 40: 119-226.

сияқты ұстанымы, ілімі, тұлғалығы үлкен жетістікке жеткен, сол себепті жұрттың жүрегінен ойып орын алған, кейінге өшпес, ұмытылмас із қалдырғаны болмады.[11]

2. Түркістан Аймағында Қалыптасқан Тасаууф Ілімінің Ислам Мәдениетіндегі Орны

Ал XII ғасырға келгенде Қожа Ахмет Ясауидың ұстанған жолы және жетістірген шәкірттері себепті тасаууф ілімі Түркістан аймағында кеңінен тарап, жоғары деңгейге көтерілді. Қожа Ахмет Ясауи – Шымкенттің шығысындағы Сайрам (Исфижаб немесе Ақшаһар деп те аталады) қаласында, кейбір дерек бойынша Ясы қазіргі Түркістан қаласында туғандығы да айтылады. Туған жылы нақты белгілі емес, кейбір деректерде шамамен 1093 жылы туғандығы және 72-73 жас өмір сүргендігі белгіленген. Қожа Ахмет Ясауидің алғашқы мүршиді Арыстан баб және шейхы Юсуф әл-Хамадани (қ. 1140 немесе 1141) болғаны деректерде айтылады.[12] Сонымен қатар Юсуф әл-Хамадани, Қожа Ахмет Ясауидің шейхы болмағаны, тіпті екеуі бір-біріне жолықпағаны жайлы деректер де бар. Сондай-ақ Қожа Ахмет Ясауидің Диуани Хикметінде алғашқы ұстазы Арыстан баб жайлы көптеген жерде кездеседі, ал Юсуф әл-Хамадани жайлы кездеспейді[13]

Жалпы Орта Азияда әһлі сүннет ұстанымы мен Ханафи фиқһы және Түрік-Ислам мәдениетінің қалыптасуында Қожа Ахмет Ясауидің сіңірген үлесі зор. Бұны оның жетістірген мүриттері мен «Диуани Хикмет» атты еңбегінен байқауға болады. Риуаяттарда Ясауидің жақынында он екі мың, алыс елдерде тоқсан мың мүриді болғаны және өзі тағайындаған көптеген халифалары болғаны айтылады. Халифаларынан ең танымалдарынан Мансур Ата, Сайд Ата және Сүлейман Атаны атауға болады. Мансур Ата, алғашқы мүршиді Арыстан бабтың ұлы.[14] Диуани хикметті оқып қарасақ, ондағы басты ұстаным, ислам дінін қабылдаған Түркілерге ислам дінінің негіздері, шариғат үкімдері және әһлі сүннет ақидасын, сонымен қатар тасаууф ілімінің ерекшеліктері, тариқат әдебі мен тәртібін сіңіру екенін байқаймыз. Қожа Ахмет Ясауидің негізгі ілімі, адамдарды рухани кемелдендіру ілімі болған.

Қожа Ахмет Ясауи - Орта Азиядағы сопылық поэзияның көрнекті өкілі, кемеңгер ойшылы және рухани ағартушысы болған. Оның адамдарға көрсеткен жолы мен ілімі Түркі халықтарының жүрігінде ойып орын алған. Түркі халқының жүрегіндегі оған деген сүйіспеншілігі мен құрметі әлі күнге суыған емес. Қожа Ахмет Ясауидің ерекшелігі, Түркі халқының тарихы, дәстүрі, рухани құндылықтары мен исламның шариғат қағидаларын бір-біріне қарама-қайшы келтірместен, жарастыра білген. Ол, салт-дәстүрді теріске шығармаған және нақылды қолданумен қатар ақыл-пікірге ерекше көңіл бөлген. Оның бұл ұстанымы, Түркі халықтары арасында дін мәселесінде түсініспестік туындамастан

---

11 Фуад Көпрүлү. Түрік едебиетінде ілк мутасаууфтар (Анкара: Диянет ішлері башканлығы баспасы, 1976): 18-19.

12 Кемал Ераслан. «Ахмед Ясауи», Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы (Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 1989), 2: 159-161.

13 Досай Кенжетай, «Хожа Ахмет Ясауи: Яшадығы девір, шахсиеті, тариқаты ве тесірі», Тасаууф ілмі ве академик араштырмалар дергісі, 1/2 (1999): 115-116.

14 Ераслан, Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы, 2: 160.

исламды көңілден қабылдауға, кеңінен тарауға және Түркі халықтарының өзінің тарихы мен дәстүрін, ұлттық құндылықтарын сақтап қалуға үлкен ықпал еткен. Осылайша Түрік-ислам мәдениетінің қалыптасуына есік ашқан.

VIII ғасырдың ортасында орын алған Атлақ шайқасынан кейін Түркістан аймағында ислам діні тарала бастады және көптеген қауымдар уақыттың еншісінде ислам дінін қабылдады. Осы кезеңнен Қожа Ахмет Ясауидің өмір сүрген кезеңіне дейін төрт ғасырға жуық заман өткен. Бірақ осыншама заман өткенімен ислам түсінігінің кемел мағынада бұл аймақтарға толықтай таралғанын және қалыптасқанын айту қиын. Осы кезеңдерде бұл аймақтарда жаңа мұсылмандармен қатар тәңіршілдік, шамандық, мәжусилік, будизмдік наным-сенімді ұстанған адамдар мен қауымдар да өмір сүрді. Бір жағынан бұл аймақтарда адамдар исламмен танысумен, исламды қабылдаумен қатар, исламнан бұрынғы наным-сенімдердің ықпалы да жалғасып жатты, бәрі бірден, бір сәтте толықтай өзгермеді. Осы кезеңде бұл аймақтарда жаңа дін ислам әкелген қағидалар мен пікірлерге қатысты тартыс-таластар да жүріп жатты. Ислам діні сопылар, ғалымдар, саудагерлер тарапынан Түркістан аймағына түсіндірілді және қолдаушыларға ие болды. Сонымен қатар кең жағрафияда тарыдай шашылып, егін және мал бағумен айналысып жүрген көшпенді халық арасында исламға қатыссыз кейбір пікірлер де, ислам атымен ауыздан ауызға таралып жатты. Дәл осы кезеңде Қожа Ахмет Ясауи, халық арасында әртүрлі бидғаттар мен жаңсақ пікірлердің қалыптасуына тосқауыл болды және ислам дінін Құран мен сүннет аясында дұрыс қалыптасуына жол бастады. Оның бастаған бұл жолы халық арасында зор ықпалға ие болды. Бұның бәрі Қожа Ахмет Ясауидің терең ілімі, жоғары дәрежелі ахлағы, мінезі және жетістірген шәкірттері арқылы жүзеге асты. Ол, сол кездегі халықтың тілі мен түсінігіне жарай исламды жеткізе білді.[15]

Қожа Ахмет Ясауидің Түрік-ислам мәдениетіндегі орнын Американдық түркітанушы Андрес Бодроглигети: «Ахмет Ясауидің еңбегі мұсылмандар арасында жоғарғы орынға ие. Хз. Мұхаммедтің шөлдегі Арабтар үшін жасағанын, Ахмет Ясауи кең даладағы Түркілер үшін жасады» деп сипаттаған.[16] Орта Азияда аталмыш бұл түсінікті сипаттайтын «Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Қожа Ахмет» деген сөз кең тараған.[17]

Қожа Ахмет Ясауидің халық арасындағы ықпалы мен әсерін оның ерекшеліктерінен іздеу қажет. Оның ең маңызды ерекшеліктерінің бірі, «кемел адам» болу үшін жасаған еңбегі. Бұл еңбек, оқыту-ағарту еді.[18] Қожа Ахмет Ясауи, ең алдымен адамдардың өз деңгейі мен түсінігіне қарай Алланы, Пайғамбарды танытып, адамдардың жүрегінде Аллаға, Пайғамбарға деген сүйіспеншілікті ояндыра білген. Сөйтіп жүрегінде Алла мен Пайғамбарына деген қызығушылық пен сүйіспеншілік оянған халық исламға жүрегінен орын берді және шариғат

---

15 Ахмет Ыылдырым, «Хожа Ахмет Ясауи ве ислам мәдениетіндекі иері», Мухафазакар дүшінже дергісі, 12/45-46 (2015): 59-60.

16 Anderes J. E. Bodrogligeti, «Ahmad Yasavi's concept of Deftar-ı Sani», Миллетлерарасы Хожа Ахмет Ясауи симпозиумы, (Анкара, 1992): 5.

17 Кенжетай, Тасасуф ілмі ве академик араштырмалар дергісі, 1/2: 116-117.

18 Кенжетай, Тасасуф ілмі ве академик араштырмалар дергісі, 1/2: 127.

қағидаларына мойынсұнды. Міне осылайша Түркілер арасында жаратушы мен жаратылысқа деген махаббат түсінігі қалыптасқан. Қожа Ахмет Ясауидің ерекшеліктерінің бірі, шынайылығы мен қарапайымдылығы еді. Ол, көрсетушілік пен мақтаннан тым алыс өмір сүрді. Сөзі, ісі және әрбір әрекетімен көркем ахлақтың үлгісі болды және адамдарды көркем ахлаққа, әдепке, мәдениетке шақырды. Оның сөзі мен әрекеті бір-біріне жарасымды еді. Атақ-мансаппен ісі болмады, діни қарама-қайшылықтарға, тартыс-таластарға жол бермеді. Өйткені ол әрбір сөзі мен әрекетінде Алланың разылығын көздеді және Пайғамбардың сүннетін ұстанды. Ол, адамдарды ренжітпеуді, көңілін қалдырмауды, ауыр сөз айтпауды және кім болса да жақсылықпен, махаббатпен, икраммен жақындауды ұстанды.

Қожа Ахмет Ясауидің тағы бір ерекшеліктерінің бірі, Түркі тілінің дамуына қосқан тарихи үлесі болды. Ол, Араб және Парсы тілдерін жетік меңгерді. Ол кезеңде Араб және Парсы тілдері, сол кезеңнің ілім және әдебиет тілдері еді. Бірақ Қожа Ахмет Ясауи халыққа айтқан уағыз-насихаттарында, оқытуларында Түркі тілін яғни өз тілін қолдануды таңдады. Сөйтіп ол исламды жұртқа өз тілінде жеткізе білді, хикметтерін өз тілімен және жұрт түсінетін қарапайым тілмен айтты. Осы себепті жұртқа исламды сүйдіре білді әрі жұрттың сүйіспеншілігіне бөленді. Міне осылайша Түркі тілінің әдебиетіне зор үлес қосты.[19]

Қорытынды

Мақаламызды қорытындылар болсақ, VII ғасырдың басында Арабыстанда таң арайлаған ислам діні, Түркістан аймағына және Түркілер арасына VIII ғасырдың орталарында тарала бастады. Исламдағы тасаууф ілімі мен ұстанымы бұл аймаққа исламның келуімен қатар басталды деуге негіз бар. Түркістан аймағында исламның таралуы, әһлі сүннет ұстанымы, Матуриди ақидасы және ислами мәдениет, әдебиеттің қалыптасуында тасаууф ілімі мен Қожа Ахмет Ясауи сынды тұлғалардың орны ерекше екені сөзсіз.

Сонымен қатар Түркілердің исламды қабылдауымен ислам діні әлемдік деңгейде ерекше орынға ие болды. Түркілердің өз араларында емес, жалпы әлемдік деңгейде исламға жасаған қызметі мен ислам мәдениетіндегі орны да жоғары орында екені анық.

Пайдаланылған Әдебиеттер

Ташагіл, Ахмет. «Талас сабашы». Түркия дианет уақфы ислам энциклопедиясы. 39: 501. Анкара: Түркия дианет уақфы баспасы, 2010.

Гүнай, Үнвер; Гүнгөр, Харун. Башланғычтан гүнімізе Түріклерін діни тарихы. Ыстанбұл: Рағбет баспасы, 2009.

Күчік, Абдуррахман; Түмер, Гүнай; Күчік, Мехмет Алпарслан. Дінлер тарихы. Анкара: Берікан баспа үйі, 2011.

Өзайдын, Абдулкерім. «Түрк». Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы. 41: 478. Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 2012.

[19] Ылдырым, Мухафазакар дүшінже дергісі, 12/45-46: 61-62.

Суһреверди, Ебу Хафс Шеһабеддин Омар. Ауарифул-Меариф-Герчек тасаууф (Ауд. Дилавер Селви). Ыстанбұл: Семарканд баспасы, 2013.

Афифи, Ебул-Ала, Тасаууф исламда манеуи хаят (Ауд. Екрем Демірлі). Ыстанбұл: Із баспасы, 2012.

Құшайри, Абдулкерим. Тасаууф ілміне даир Құшайри рисалесі (Ауд. Сүлейман Улудағ). Ыстанбұл: Дергаһ баспасы, 2014.

Жами, Мәулана Абдуррахман. Нәфәхатул-унс мин хадаратил-құдс. Кайыр: Дарул-мәктабул-Мысри, (басылған жылы белгісіз).

Massignon, Louis. Доғуш деврінде ислам тасаууфы (Ауд. Меһмет Али Айни). Ыстанбұл: Атач баспасы, 2006.

Өнгөрен, Решат. «Тасаууф». Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы. 40: 119-126. Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 2011.

Көпрүлү, Фуад. Түрік едебиетінде ілк мутасаууыфтар. Анкара: Диянет ішлері башканлығы баспасы, 1976.

Ераслан, Кемал. «Ахмед Ясауи», Түркия Дианет уақфы ислам энциклопедиясы. 2: 159-161. Ыстанбұл: Түркия дианет уақфы баспасы, 1989.

Кенжетай, Досай. «Хожа Ахмет Ясауи: Яшадығы деуір, шахсиеті, тариқаты ве тесірі». Тасаууф ілмі ве академик араштырмалар дергісі, 1/2 (1999): 105-129.

Ыылдырым, Ахмет. «Хожа Ахмет Ясауи ве ислам мәдениетіндекі иері». Мухафазакар дүшінже дергісі, 12/45-46 (2015): 53-64.

Bodrogligeti Anderes J.E. «Ahmad Yasavi's concept of Deftar-ı Sani». Миллетлерарасы Хожа Ахмет Ясауи симпозиумы, (Анкара, 1992): 1-12.

TÜRKİSTAN'IN SANAT DÜNYASINA İLHAM KAYNAĞI OLAN ÇİÇEĞİ: LÂLE

Candan NEMLİOĞLU
Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
candannemlioglu@hitit.edu.tr

Özet

Doğanın zarif çiçeği lâle, ana vatanı Türkistan'dan Türklerle önce İran Bölgesi'ne oradan Anadolu topraklarına ve 16.yüzyıl Kanunî Sultan Süleyman Han Dönemi'nde Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun Kralı Ferdinand'ın elçisi O.G. Busbercq tarafından da Avrupa'ya götürülmüştür. Özellikle ilk önce Osmanlı toplumunca değer verilen lâle sonra Hollandalılar tarafından benimsenmiş ve "Lâle Çılgınlığı" adı verilen bir dönemin yaşanmasına neden olunmuştur. Yaşadıkları ortamlardan etkilenen insanların bu kısa ömürlü baharın müjdecisi olan çiçeği ürettikleri el sanatlarında ve mimari de tezyini unsur olarak kullandıkları görülmektedir. Lâle, Osmanlılarda 17. ve 18. yüzyıllarda üretilen kültür lâlesi adına lâledanların yapılması ve risalelerin yazılmasına sebep olmuştur. Türklere ait sanat eserleri üzerinde ilk kez M.Ö. 6. ve 5. yüzyıl da uygulandığı görülen lâle örge (motif)'nin yüzyıllar içinde çeşitlilik kazanarak Anadolu'da özellikle Osmanlı Dönemi'nde el sanatlarından mimariye hemen her alanda değerlendirilmiş ve Avrupa'dan alınan siparişlerle yabancı ülkelere tanıtımları sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lale, Motif, Türkistan, Türk Sanatı, Tezyinat.

Giriş

Ana vatanının Pamir, Hindukuş ve Tanrı Dağları'nın (Tiyenşan Dağları) bulunduğu bölge olduğu kabul edilen narin yabani çiçek lâlenin, oniki türünün Türkistan'dan Avrupa'ya 1872 yılında getirildiği belirtilir(www.gardenia.net/plant-variety/greigii-tulips). (Res. 1-2) 1958 yılında Türkistan'a inceleme gezisi yapan E.Esin eserinde " Lâle Bulgar Türkleri ile İdil boyuna, Timur Oğulları ile Hind'e, Selçuk ve Osmanlılarla Küçük Asya'ya gelmiş"cümlesiyle lâlenin serüvenini anlatırken bu doğa çiçeğinin eserler üzerinde değerlendirildiğini de yazar (Esin, 1958, 5). (Res.3) Türkistan Bölgesinde Kırmızı, sarı ve beyaz renklerde olan lâleler üzerine ilk çalışmalar A. I. Vvdensky tarafından yapılmış ve altı yeni lâle çeşidiyle Z. P. Botschantzeva takip etmiştir (K. Tojibaev-R. Kadirov, 2010, 8-9). Doğasında var olan bu zarif çiçeği yöre halkı eserlerinin görünümlerini daha anlamlı kılmak için üzerlerine tezyini örge olarak asırlardır uygulamışlardır. Orta-Asya topraklarında yapılan kazılarda Kurganlardan M.Ö.6 ve 5. yüzyıla tarihlenen Türklere ait olduğu belirlenen eşyalar üzerinde lâle ögelerinin kullanıldığı desenler bulunmuştur (Kuru, 1997, 39-40).

İbn Bibi Alaeddin Keykubad'ın Kubadabad Sarayının bahçelerini tanıtırken "Cennet gibi güzel bir dağ eteği! Yoksa gök oranın toprağına amber mi saçmış? Yer yeşillikten firuze rengindeki lâlerin üzerine sanki kan lekeleri serpilmiş" (Ayvazoğlu, 2003, 4-5).

Mevlânâ Celâleddin Rûmî narin çiçeği "Lâlenin yanakları yalım yalım, Nergisin gözünden kaçıp gizlenmede" dizeleriyle tanıtır (Baytop,1998,1). Lâle-i rûmî adı verilen Osmanlı lâlesi ile ilgili risaleler (lâlenameler/kitaplar) yazılmıştır. Bu eserlerden 1586 çeşit kültür lalesi yetiştirildiği öğrenilmektedir. Bu denli zengin lâle çeşidi edebiyatçıları etkilediği gibi sanatkarları da etkilemiş üretilen taş, çini, porselen,

cam, ahşap, maden, dokuma ve el yazma eserler ile cami, çeşme, mezar gibi mimari eserlerde tezyini unsur olarak pek çok farklı üslupta yer almıştır. 17. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nin bahçelerinde yetiştirilen kültür lâleleri daha da zarif bir görüntü kazanmış oldukları lâlenâmelerdeki lâle tasvirlerinden anlaşılmaktadır. Sultan III. Ahmed Han (1673- 1736) ve Damad İbrahim Paşa' nın iktidar devrinde, 1718-1730 yılları arasındaki döneme Yahya Kemal Beyatlı "Lâle Devri" adını vermiş ve Ahmed Refik (Altınay) (Refik,1331) de aynı başlık altında devrin özelliklerini anlatan bir kitap yazmıştır.

Hatta lâlelerin içlerine konulabilmesi için lâledan adı verilen lâleler için özel vazoların yapılmış olması nedeniyle Avrupalıların İstanbul'a gelerek vazolardan satın aldıkları da bilinmektedir.

1956 yılında Emirgan Korusu'nda Cumhuriyet Dönemi'nde Lâle Şenliklerine yeniden başlanmıştır (Çankaya,1975,459). 2005 yılında "İstanbul Lâlesiyle Buluşuyor" konusuyla 500 000 lâle ile yeniden başlatılan Lâle Şenlikleri 2019 yılında 30 milyon laleye ulaşarak her yıl şenliklere devam edilmektedir. Lâleler Emirgan Bahçesi (Korusu) (Res. 4),Yıldız Korusu, Büyük Çamlıca Korusu, Hidiv Çubuklu Korusu ve Gülhane Parkı gibi tarihi mekanlarda zarafetlerine özgü düzenlemelerle halkın göz zevkine sunulmaktadırlar. Dünyaya çiçeği tanıtan ülke biziz diyen Hollanda 'da, Leiden'e 20km kadar uzaklıkta olan lale bahçelerini ve Keukenhof'u gezerken doğudan batıya pek çok farklı ülkeden insanların ilgi ile bahçeleri gezdiklerini gördüğünüzde bu ülkeye hak vermeniz gerekiyor (Res. 5). Oysa lâle aslında Türk toplumlarına özgü bir çiçektir.

1.Lâlenin Özelliklerinin Tanımı ve Kutsal Sayılmasının Nedeni

A-Lâlenin özelliklerinin tanımı

Doğal lâle türlerinin çoğunluğunun yurdu Orta Asya'nın engebeli, zorlu ve ıssız arazilerinin olduğu kabul edilmektedir. Zambakkiller familyasından olan lâle, kadehe benzeyen altı taç yapraklı çiçeği, uzun mızrağımsı yaprakları ve üçbine yakın renk çeşidiyle dünyanın nadir çiçeklerindendir. Anadolu'da Sultan Dağı Yaylası'nda yetişen ters lâle Manisa Lâlesi adı ile adlandırılır (Baytop, 1992, 33). Diğer ters lâle örnekleri Gaziantep, Kurt Dağı (Fritillaria viridiflora ve Tulipa sintenisli dünya da tek bu bölgede) bölgesinde bulunur (Torlak,2002,66).

B-Lâlenin kutsal sayılmasının nedeni

Meryem Ana'nın göz yaşlarından akan damlalarla yetiştiğine inanılan "Ağlayan Lâle" nin Hakkari ilinin çiçeği olduğu kabul edilir.[1] İslam toplumlarının kutsal çiçeği olduğu düşünülen "Lâle"ye büyük ilgi duyulmasının sebebi sadece güzelliği değil, aynı zamanda taşıdığı ilahi anlamlardır. Lâm, elif ve he harflerine "cevahir-i hurûf" denilir. Bu harfler ebced hesabına göre "Allâh, hilâl ve lâle"nin harfleri olup altmışaltıya tekabül eder. Lâle kısa ömrü ile hayatın gelip geçiciliğini ve güzelliğin uzun süre kalıcı olmadığının bir göstergesidir. Arap harfleri ile yazılan lâle tersinden okunursa Hilâl olur; Hilâl Osmanlı Devleti'nde simge olarak kullanılmıştır. Osmanlı toplumu eğer ters lâle yani adı geçen hilâl yere düşerse, bir başka anlatımla

[1] 2.12.2005 Cuma akşamı 1.kanaldaki "Kim Milyoner Olmak İster" yarışma programında 6. Soru olarak sorulmuştur.

son Türk Devleti bağımsızlığını yitirirse "Kıyamet O Zaman Kopacaktır" diye düşünülmektedir (Çankaya, 1975, 459). Kültür Lâlesi tek soğandan, yalnızca bir dal ve tek bir çiçek verdiği için Allah'ın birliğini temsil ettiği düşünülür. Lâlenin bu duruşu tevhid simgesi olan elif harfine benzetilmiştir. Belki bu yüzden din âlimleri bu çiçeği yetiştirmiş, yeni şekil ve isimlerle üretmişler ve yetiştirilmesine de öncü olmuşlardır. İstanbul'da, yabânî lâle çeşitlerinden kültür lâlelerinin yetiştirilmesine Kânûnî Sultan Süleyman Han zamanında başlanmış ve bu lâlelere "Lâle-i Rûmî" (İstanbul lâlesi veya Osmanlı lâlesi) adı verilmiştir. Osmanlı Döneminde ilk lâle ıslâhını Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (1490-1575) yapmış ve yetiştirdiği bu lâleye "Nûr-ı Adn"(Adn Cenneti'nin Nuru) adını vermiştir. Tabib Mehmed Aşkî risalesinde " manevî değerinin diğer çiçeklerden üstün olduğu o kadar açıktır ki, rağbet olunan temiz ve güzel bahçelerle havası güzel topraklarda açılırlar. Kefere diyârında ve süflî yerlerde çiçek açmadığı gibi soğanını bile çürütür, cümlesiyle belirtirken divan edebiyatından konuyla ilgili bir dörtlüğü de hatime sayfasına yazar"

"Olmasa mazhar eğer ism-i Celâl'e lâle,

Nâil olmazdı, bu hüsn ile cemâle lâle.

Mazhar-ı ism-i Celâl olmasa âyâ lâle,

Bulamaz idi bu kadar rütbe-i vâlâ lâle." (Tabip Mehmet Aşkî, 18.yy,1b).

Anlamı; "Eğer, lâle ism-i Celâl'e mazhar olup Allah isminin harflerini taşımasaydı, bu kadar güzel bir çiçek olur muydu? Acaba, lâle Allah isminin harflerini taşımasaydı, bu kadar yüksek mertebelere erişir miydi?".

Topkapı Sarayı, Sofa-i Hümayûn'daki Sultan I. İbrahim Han tarafından yaptırılan "İftariye Şahnişi"nin lâle şeklindeki alemi içindeki "Allah " yazısı "LÂLE ve ALLAH" lâfzının birlikteki sunumun en mükemmel örneğidir.

1.Lâlenin Motif Olarak Türk-İslam Sanatında ve Diğer Ülkelerin Sanatlarında Kullanımı

Türk toplumları doğaya özellikle çiçeklere her zaman ilgi duymuşlardır. Çiçekler genç kızlarımızın işledikleri oyalarında, dokudukları kilim ve halılarında hep anlamlar yüklenerek işlenmişlerdir. Savaşlarda şehit düşen askerlerimiz "Lâleler" olarak adlandırılmış ve gösterdikleri yiğitliklere bu adla türküler yazılmış söylenmiştir. Osmanlı'da askerlerinin miğferleri ve kalkanları lâle motifleriyle tezyin edilmişlerdir.

A-Lâlenin Türk –İslam Sanatında kullanımı

Lâlenin örge (motif) olarak kullanımı M.Ö. yıllara kadar uzanmaktadır. Kazakistan Devlet Sanat Müzesinde sergilenen gümüş kemer tokası ve bir çift küpe üzerinde lâle örgeleriyle yapılmış tezyinat vardır.

Rudenko, Hun Devrine ait olduğunu belirttiği keçe üzerinde elinde hayat ağacı tutan tanrıça tahtta oturmaktadır. Hayat ağacının iki dalının üzerinde lâle örgelerine yer verilmiştir. Tanrıçanın karşısında ise bir süvari bulunur (Rudenko, 1953, Tab. LCV). Stein, Lou-lan da Uygurlara ait olduğunu belirttiği bir mezarda bulunan ipekli kumaşın deseninde küçük lâlelerin de yer aldığı görülür(Stein, 1928, Pl. III).

Kuru, İslam sonrası Türk Mimari tezyinatında lâle örgesini şu örneklerle tanıtır; Batı Karahanlılar"ın kurucusu Büyük Tamgaç Han (1.İbrahim Han) yaptırtığı 1.İbrahim Han Medresesi'nin (1041-1042) kapı tezyinatında rumilerin aralarında lâle örgeleri kullanılmıştır. Afganistan'da 11. yüzyıla tarihlenen İmam Hurd Türbesi mihrab nişinin sivri kemerin iç yüzeyinde palmetlerin yanında lâle örgeleri sade görünümleriyle yer almıştır. Horasan'da Hargird Medresesi'nin (1087) kufi hatlı kitabe kuşağında harflerin uçlarında şekillenen dilimli rumilerden uzanan hatların lâlelerle sonlandırıldığı desenler vardır. Gülpeyegan'daki Anonim Minare'nin kitabe kuşağında saadet düğümlü oklu kufi hatlı harflerin arasında küçük bir lâle örgesi görülür (Kuru,1997,40).

Orta Asya'dan Türklerle Anadolu'ya gelen lâle örgesini Anadolu'da ilk kez Selçuklu Sultanı Kılıçaslan tarafından yaptırılan Konya Alaeddin köşkünün duvar çinisi üzerinde, bağdaş kurarak oturmuş iki saraylının arasında görülür (Berlin, Kayzer Friedrich Museum).(Res.6)

Bir ters lâle Edirne, Selimiye Camii (976/1568-982/1574-5) müezzin mahfeli güneybatı köşesindeki yaşıyıcı mermer direği üzerine kabartma olarak işlenmiştir. Ayrıca 16. Yüzyıla tarihlenen camiilerin çinilerinde mercan kırmızısıyla da yapılmış yüzlerce farklı lâle örgesi kullanılmıştır. İstanbul lâlesi özgün görünümüyle "Lâle Devri'nin" yapıları olarak ta bilinen çeşmeler, sebiller ve selsebillerin tezyinatında kullanılmıştır. Sultan III. Ahmed Han'ın planını kendisinin çizdiği ve Başmimar Mehmed Ağa'ya uygulattığı Topkapı Sarayı Giriş'inde yer alan Sultan III. Ahmed Döneminde yapılan Meydan Çeşmesi (1141/1728-9)'nin çeşme aynalıkları ve sebillerin alt kısımlarında barok tarzı vazolar içinde çiçekler arasında ince uzun berkleriyle (taç yaprak) İstanbul lâleleri işlenmiştir (Ertuğ, 2006, 241-248).

Amucazade Hüseyin Paşa yalısı divanhanesinde uygulanan muhteşem tavan ve duvar tezyinatı Topkapı Sarayı Harem Dairesi Sultan III. Ahmed Han'ın yemiş odasının tavan ve duvarlarında devam ettirilmiştir (1117/1705). Odanın duvarlarını bir sıra altta bir sıra üstte içinde çeşitli çiçeklerin bulunduğu barok tarzında işlenmiş vazo dizileri vardır. Vazolarda farklı çiçekler le birlikte 18. yüzyıl Osmanlı lâleleri zengin bir görünüm sergiler. Ocağının yan duvarlarını yine vazoda çiçekler tezyin edilmiş olan oda "Lâle Devri'"nin sembolü durumundadır (Nemlioğlu, 1989, 234-238). Osmanlı çini ve seramikleri 16. yüzyılda Mercan kırmızısının da kullanıldığı örnekler dönemin saray, camii, türbe gibi mimari yapılarının hemen hepsinde kullanılmıştır (Res.7). Dayıgil, İstanbul'daki 16.ve 17. yüzyıl yapılarının çini desenlerindeki lâleler üzerine yaptığı araştırmada 312 farklı lâle örgesi tespit etmiştir. En çok lâle örgesinin yetmişüç çeşit ile Topkapı Sarayı çinilerinde olduğunu bunu ikinci sırada elliyedi farklı lâle örgesi ile Sultan Ahmed Camii'nin takip ettiğini belirtir (Dayıgil, 1938, 230-232).

16. yüzyıl ciltlerinde sadeleştirilmiş olarak devrin özelliğiyle çeşitli tekniklerde uygulanan lâle örgeleri 17.yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli tekniklerde İstanbul Lâlesi tasvir edilmiştir. Örneğin: Risale, TSM Saray Kol. Env. E. H. 1722, deri cilt (Atbaş, 2006, 72). Osmanlı yaşamında şenlikleri anlatan "Surnâmeler" deki tasvirlerde geçit töreni sırasında bahçe çeşitlerini ve lâleyi gösteren maketlerde görülür. Sultan III. Murad Han döneminde hazırlanan Surnâme'deki 1582/3 (TSM. H 1344) varak 81b-82a'da tören sırasında kağıttan yapılmış oldukça abartılı ölçüdeki bir lâlenin geçişi

tasvir edilmiştir (Res.8). Sultan III. Ahmed Han döneminde hazırlanan Surname-i Vehbi'deki 1720 (TSM A 3593) varak 161b, 162b'de şekerlemelerden yapılmış bahçelerin tarhlarında zarif "İstanbul Lâleleri" dizilidir. "Gaznevî Albümü" (İstanbul Üniv. Ktp. T 5461) olarak isimlendirilen albümde buket ya da vazodaki çiçekler arasında lâleler 16. yüzyıldaki uygulamalarda sunulduğu gibi (40a), 18.yüzyıl İstanbul lâlesi (31a-39b) özelliğinde de sunulmuştur. Ayrıca ters lâlenin (13a) çizimi ilk kez bu albümde resmedilmiştir (Derman, 1974. 17-21).

Arça, Saray koleksiyonunda en eski lâle desenli kaftanların Kanunî Sultan Süleyman Han'a ait olduğunu yazar (Arça, 2009, 79-80).

B-Lâlenin diğer ülke sanatlarında kullanımı

Bütün ömrünü Şiraz'da geçiren İran'ın ünlü şairi Hafız (1315-1390) bahar aylarında kapalı yerlerde durulmasının zor olduğunu söyleyerek, Şiraz'a 9.5 km uzaklıktaki Rüknaâbâd ırmağı yanındaki Musallâ mesire yerine gidip orada saz eşliğinde okuduğu beyitlerinde; Saki'ye "Lâle kadehi şarapla doldu mu " diyerek kadehini lâleye benzettiği öğrenilir (Hafız, Çev. Gölpınarlı, 1992, XIV).

Kânûnî Sultan Süleyman Han Dönemi'nde 1554 yılında İstanbul'a Avusturya-Macaristan İmparatoru Kral Ferdinand'ın elçisi olarak gelen Ogier Ghiselin de Busbecq 1562 yılında ülkesine dönmüştür (Busbecq, 1522). Busbecq Edirne-İstanbul yolu üzerinde karşılaştığı kişiye başına sardığı sarığa yerleştirdiği çiçeğin adını sorduğunda aldığı "tülbent" cevabını çiçeğin adı zannederek 1554 yılındaki günlüğünde lâlenin ismini "Tulipan" kelimesi olarak yazar (Busbecq, 1968, 8-9). S. W. Murray Busbecq'ın konuyu yanlış anladığını belirtir. Böylece Avrupa ülkelerinde lâlenin adı tulip ya da tulipe olarak kullanılır. Busbecq lâle soğanlarından Avusturya'daki arkadaşı Carolus Clusius verdi. Daha sonra Hollanda'ya giderek Leiden Üniversitesi Botanik kürsüsünde göreve başlar. 1562 yılında Felemenkli bir tüccar, İstanbul'dan ısmarladığı kumaşlar arasında çıkan lâle soğanlarından bir kısmını yemiş ve kalan soğanları bahçesine dikmişti. Bahar geldiğinde açan çiçekler botanik bilgini Carolus Clusius'a gösterildi. Clusius, lâle soğanlarını posta ile, Avrupa'nın her tarafındaki arkadaşlarına gönderdi. Böylece lâle, Jena'dan Viyana'ya, Macaristan'dan Hessen'e kadar bahçelerde yetişmeye başlayarak, Clusius'a "bu topraklardaki bütün güzel bahçelerin babası" unvanını kazandırdı (Dash, 1999, 43-45) (res.9). Hollanda da Clusius'un botanik bahçesi korunmakta ve hala doğu kökenli lâleler yetiştirilmektedir. Hollanda da "Tulipomanie"(Lâle Çılgınlığı"adını verdikleri bir dönem yaşamışlardır. Conrad Genser ise bu çiçeği Avrupa'da tanıtan kişinin kendisi olduğunu vurgularken 1559 da Ausburg'da, ender egzotik koleksiyonlarla ün kazanan Newart'ın bahçesinde gördüğünü soğanların kendisine kendisine İstanbul'daki bir tanıdığı tarafından gönderildiğini yazar. 16. Yüzyıl Avrupa'daki lâle merakı Belçika, Hollanda ve Erfortta yayınlanan kataloglarda 400 kadarı oldukça değerli 4000 lâle çeşidinin olduğu belirtilir (Ebüzziya Tevfik Bey, 1336).

Van Thol'un yetiştirdiği sarı çizgili kırmızı tüveyçli lâleler (Tulipa Suaveolens) Hazar denizi havzasından, İsveçli hekim ve biyoloji uzmanı Charles de Lınné (1707-1776) Tulipa Gesneriana olarak isimlendirdiği lâleleri Orta Asya ve Güney Kafkasya'dan Avrupa'ya getirmiştir. İngiliz botanikçi John Parkinson, çiçeklerle ilgili yazdığı kitapta lâlenin şifasından bahsediyordu. I. Charles dönemine (1625-1649)

gelindiğinde, kraliyet bahçelerinde elliyi aşkın lâle çeşidi bulunmaktaydı (Dash, 1999, 35 -37). Avrupa Devletleri'nden Osmanlı Devlet-i Âlliye'yesine sipariş verilerek yaptırılan lâledan ve kumaşlardan örnekler çeşitli müzelerde sergilenmektedir (Res.10)

3- Değerlendirme ve Öneriler

A-Değerlendirme

İnsanların yaşadıkları doğa her zaman onların kültürlerine yansımıştır. Yaşam tarzları ve ürettikleri sanat eserleri bunun en belirgin göstergeleridir. Bir devre de adı verilecek kadar değer kazanan çiçek lâle, tarihte tek örnektir de denilebilir. Sanat alanında lâlenin eserler üzerinde M.Ö. yıllarda uygulanmasına başlanmış olunsa da yaygın kullanımı 15., 16. ve 17. yüz yılda doğadaki görünümünün sadeleştirilip çeşitli özellikler kazandırılarak uygulandığı, 18. yüzyılda ise Lâle Devri'nde yetiştirilen İstanbul Lâlesi'nin özelliğini yansıtarak işlendiği görülmektedir.

Konya, Karatay Medresesi (Müzesi) bahçesinde sergilenen mermer lahitlerin bazılarına kabartma tekniğiyle lâleler işlenmiştir. Lahit'in orta bölümünde bulunan kuşağa bir kılıç takılmış bunun üst ve alt kısımlarında ise lâle motifi vardır (Env 973). Kılıç kişinin orduda görevli olduğunu belirtirken lâle de zarafetini simgeler. Bu geleneğin Osmanlı mezar taşlarında da sürdürüldüğü izlenir.

Çulpan, 22 Eylül 1970 tarihinde Uzunköprü (Trakya) -Sultan II. Murad Han Köprüsü (847/1443-4)- gezisi sırasında köprünün doğu ucu tarafında eski görünümlü bir taş üzerine aslan ve yivli (barok tarzı) bir vazoda lâlenin o dönemlerde yapıldığını belirtir (Çılpan 1975, 104). 20. yüzyılda yapıldığı anlaşılan bu örnek 16. yüzyıl lâlesi ile 18. yüzyıl tarzı barok bir vazoyu birlikte sunmaktadır.

16.yüzyıl Osmanlı çini sanatı mercan kırmızısı lâleleriyle de çini sanatında doruk noktasına ulaşmıştı. 18. yüzyılda ise lâleler lâledanlarla sanat dünyasına yeni bir hizmette bulunmuşlardır.

Mimarîde taş, çini ve ahşap işçiliği desenlerinde önemli yer tutan lâle motifinin, küçük el sanatları olan kitap (elyazma), kumaş, maden vd. de farklı teknik ve özelliklerle sevilerek uygulandığı günümüze kadar ulaşan sayısız örneklerden anlaşılmaktadır.

B- Öneriler

●Bugün özellikleri farklı, en fazla lâle çeşidi Hollanda'da bulunmaktadır. Dünyanın en meşhur lâle bahçesi olarak kabul edilen bahçe Keukenhouf Lâle Bahçesi'dir. Hollanda (% 53,5)'da lâle ekimi yapıldığı görülmektedir. Oysa Ana vatanı Türkistan olarak kabul edilen lâlenin Türk Devletleri işbirliği ile yetiştirilip dünyaya pazarlanması sağlanmalı!

● Türkiye'de Konya'nın Beyşehir İlçesi, Yeşildağ Beldesi'nde 8 bin metrekarelik bir alanda İstanbul Çatalca'da ve Yalova civarında lâle soğanı üretimi gerçekleştirmektedir. Ana vatanı Anadolu olarak kabul edilen Ters Lâle'nin bu topraklarda yaygın olarak yetiştirilip dünyaya tanıtımı sağlanmalı!

●Tarih boyu Geleneksel Türk San'atının yüzyıllar içinde geçirdiği evreler de kullanılan tekniklerle birlikte uygulanan desenlerdeki lâleler yeniden değerlendirilip,

Meslek Liselerimiz ve Üniversitelerimizin Güzel Sanatlar Fakülteleri'nin Geleneksel Türk Sanatları Bölümlerinde, öğretim gören öğrencilere uygulamalı olarak öğretilmeli! Türk Devletleri arasında "Sanat Merkezleri" kurulmalı!

●23 Nisan 2004 ve 2005 yıllarındaki gösterilere katılan Hollandalı ekip gömlekleri üzerinde ve ellerindeki lâlelerle gösterilerini sundular. Osmanlılardan kazandıkları bu kültürü benimseyerek yaşattıkları halde, Türk halk oyunları ekiplerinin hiçbiri kendi kültürümüz olan lâleyi gösterilerinde sunmadılar. Dileğim, bir devre dünyayı kendine hayran bırakan zarif "Osmanlı Lâlesi"nin toplum kültürüne yeniden kazandırılması ve yaşatılması ile birlikte dünyaya bu ülkenin simgesi olduğu bildirilmeli!

●Çocukların huzurlu bir ortamda yetişmelerine katkı sağlayan ve doğanın insan sağlığına yararlılığı dikkate alındığında çiçek ve bahçe kültürü yeniden benimsenmeli, gelecek nesillere sevdirilmeli yaşatılması sağlanmalıdır.!

Kaynakça

Yazma ve Osmanlı Türkçesi ile yazılmış eserler:

Tasvir-i Efkâr gazetesi 1336 Ebüzziya Tevfik Bey'in makalesi.

Refik Ahmed (Altınay),Lâle Devri 1130-1143(1718-1730),Kitabhane-i Askeri İbrahim HilmiİstanbuI 1331.

Tabip Mehmet Aşkî, Takvîm'ül-Kibar min Mi'yâr-ül Ezhâr, Millet Kütüphânesi, A. E. Tby. 167.

Kitaplar ve Makaleler

Arça Sibel Alpaslan, Saray Kumaşlarında Lâle, Saray'ın Lâleleri) İstanbul 2006, 79-80.

Atbaş, Zeynep Çelik (Editörler, B.Cantemir-M.Göleç) Saray'ın Lâleleri, İstanbul 2006.

Ayvazoğlu Beşir, Ateş Çiçek Lâle, İBBB. Kültür AŞ. yay., İstanbul 2003.

Baytop Turhan, İstanbul Lalesi,T.C. Kültür Bakanlığı Yay.. Ankara 1992.

Baytop Turhan, Lâle Albümü, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

O. G. Busbecq, Belçika Flandr (Comines) 1522- Fransa Rouen 1592.

O. G. Busbecq, The Turkish Letters of Oiger Ghiselin de Busbecq, Imperial at Constantinople 1554-1562, Oxford, 1968, 8-9.

Çankaya A.,Lâle (Mad.),Türk Ansk., M.E.B. Yay.,Ankara 1975,22,459.

Çulpan Cevdet, Türk Taş Köprüleri-Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar, Ankara 1975.

Dash Mike, Lale Çılgınlığı,(çev. Özden Arıkan), İstanbul 1999.

Dayıgil Feyzullah, İstanbul Çinilerinde Lâle, Vakıflar Der. I, Ankara 1938,83-90 ve II.1942,230-32.

Derman M. Uğur, Benzeri Olmayan Bir Sanat Albümü, Gazneli Mahmut Mecmuası, Türkiyemiz, İstanbul 1974, 10, 17-21.

Ertuğ Necdet, İstanbul Tarihi Çeşmeleri Külliyatı, İstanbul 2006.

Esin Emel, Türkistan Seyahatnamesi, T.T.K. Basımevi, Ankara 1958

Kuru Alev (Çakmakoğlu), Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lâle Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme, Belleten, C. LXI, Nisan 1997,37-52.

Nemlioğlu Candan, 15. 16 ve 17. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi'nde Orjinal Kalem İşleri, İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens. 1989.(Basılmamış Doktora tezi).

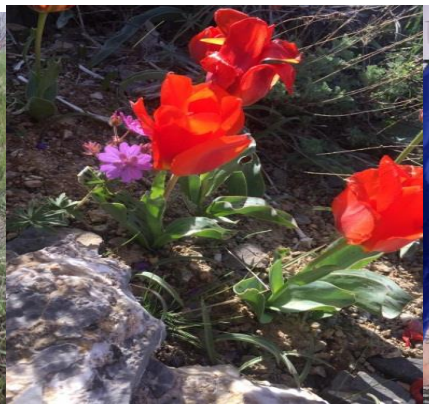
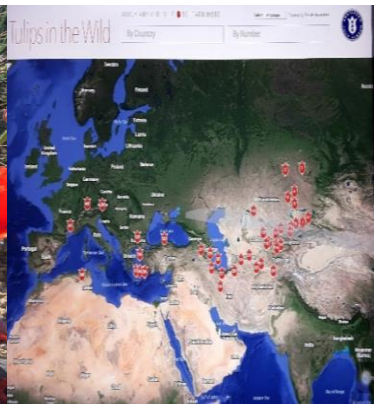
Stein S.A., Innermorst Asia, Vol. III, Plates and Plans Oxford at the Clarendon Press, 1928, Plates III. Pl. IV, VIII.

Şirazî, Hafız Divanı (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı) , M.E.B. ,İstanbul 1992.

Tojibaev K.-Kadirov R., Tulips of Uzbekistan, Uzbek Academy of Sciences,Tashkent 2010

Torlak Hasan, Gaziantep (ve Kilis) İlinin Endemik Bitki Zenginliği, Bilim ve Utopya,Ocak 2002, 91, 66, (62-67).

RESİMLER

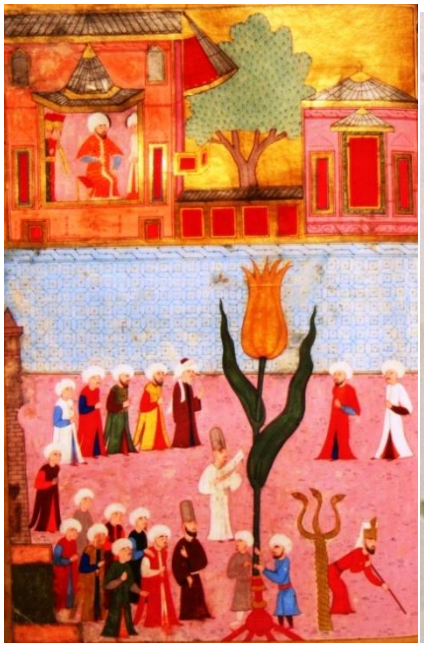



Res.1-2 Türkistan'ın Han Dağı'nda Lâleler (14.5.2019)
Res.3 Doğa'daLâleler(Hollan Amsterdam,Tulip Museum/Lâle Müzesi)

Res.4 İstanbul,Lâle Zamanı Emirgan Bahçesi Res.5 Hollanda, Lâle Bahçesi (Keukenhof)

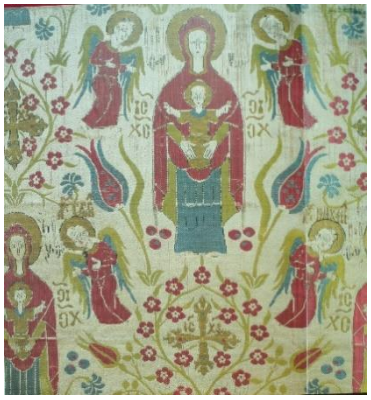
Res.6 Konya, Alaeddin Köşkü Çinilerinden Res.7 TSM Harem, Lâle desenli çiniler

(Berlin, Kayzer Friedrich Museum)



Res.8 Surname-i Humayun 1582/3 Res. 9 Avrupa'nın ilk Lâlesi

TSM. Saray Kol. Env.1344, 82a Amsterdam, Tulip Museum



Res.10 Hz. Meryem, Kremlin Askeri Müzesi

Env. No. T- 2766

SELEFİLİĞİ BESLEYEN TEMEL ETKENLER

Cemil HAKYEMEZ
Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
cemilhakyemez@hitit.edu.tr

Özet

Günümüz İslâm dünyasında Selefiliği besleyen birkaç damardan bahsedebiliriz. Bunlardan biri, belki de en önemlisi, İslam dünyasının içerisinde bulunduğu kaotik durumdur. Bu husus, radikalleşme, yani şiddet yanlısı hareketlerin psikolojik destekçisidir. Zaten Geleneksel Selefi çizgi genelde şiddetten beslenmiştir. Zira tarihsel süreç içerisinde sürekli reaksiyoner olmaları ve özgüven duygusundan ziyade, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmaları, Selefî söylemlerin ortak paydası olmuştur. Onların Selef döneminin temsil ettiği hakikate sahip olma duygusu, İslam adına insanlar üzerinde hak iddia etmeleri, yaşadıkları günden hoşnut olmamaları, ötekileştirici din dilini tercih etmeleri ve kıyametin yaklaştığı ve mehdî beklentileri, kendilerinde nefret dilinin gelişmesine yol açmıştır. Bu katı ve dışlayıcı düşünce yapısı, söz konusu radikal örgütler için bulunmaz teolojik ve duygusal imkânlar sunmaktadır.

Diğer bir etken, Şii yayılmacılıktır. Sosyal hareketler zıtlarıyla birlikte var olurlar. Şiiliğin güçlenmesi, beraberinde Selefiliği de güçlendirmektedir. Hicri dördüncü asrın başlarında İmam Berbehârî'nin Bağdad'da Şiîlere ve kendilerinden olmayan diğer Sünnîlere yaptığının benzerini bu gün El-Kaide ve Işid benzeri örgütlerin ideologları yapmaktadır.

Selefiliğin beslendiği diğer kaynak ise tarihsel mirasımızda yer alan bazı hususlardır. Yani geleneksel din anlayışımızda yer alan birtakım dışlayıcı fetvaların bu işi kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır. On dört asırlık dönemde ortaya çıkan tüm gruplar, 73 fırka rivayetinden de destek alarak, kendilerini Hz. Peygamber dönemiyle özdeşleştirdikleri için, kendileri dışındakileri rahatlıkla İslam dışı, kâfir, mürted, kanının akıtılması helal olarak görebilmektedirler.

Bu saydığımız etkenlerin dışında, uluslararası desteğin de Selefiliği güçlendirdiği bilinen bir husustur.

BASIC EFFECTS OF SALAFISM

Summary

In the contemporary Islamic world, we can talk about several veins that feed Salafism. One of them, perhaps most importantly, is the chaotic situation in which the Islamic world is located. This is the psychological support of radicalization, that is, pro-violent movements. Already the traditional Salafi line has been fed by violence. The fact that they are constantly reacting in the historical process and that they act with the psychology of defeat rather than the feeling of self-confidence has been the common denominator of Salafi discourses. The feeling of having the truth represented by the period of Salaf, the fact that they claimed rights in the name of Islam, not being satisfied with the day they lived, preferring the language of alienating religion, and the approach of the apocalypse and their religious expectations, led to the development of hate language in themselves. This rigid and exclusionary thinking structure provides theological and emotional possibilities for these radical organizations.

Another factor is Shiite spreading. Social movements coexist with opposites. The strengthening of Shiism strengthens Salafism. In the beginning of Hijri fourth century, Imam Berbehârî does this to al-Qaeda and Isid-like organizations, similar to that of Imam Berbehârî in the Baghdad and to other Sunnis in their own.

The other resource that Salafism feeds is some of our historical heritage. In other words, it is understood that some of the exclusionary fatwas in our understanding of traditional religion made this work easier. All groups that emerged in the fourteenth century were supported by 73 rumors. Because they associate them with the time of the Prophet, non-Islamic, infidels, apostates, and the bloodshed of those who are outside of themselves can easily see that their blood is halal.

Apart from these factors, international support is also known to strengthen Salafism.

Giriş

Selefilik

Selefilik; ilk muhatapları olması itibariyle İslam'ın hakikatinin sadece kendileri tarafından temsil edildiğini iddia edip, farklı yorum ve yaklaşımları reddeden, İslam tarihinin ilk dönemlerinde Ashabü'l-Hadîs, daha sonra da Hanbelîlik adıyla bilinen, 18. Yüzyıldan itibaren Vehhabîlik ismiyle tekrar gündeme gelen, günümüzde ise Suud merkezli bir din anlayışından beslenen ve zaman zaman da birtakım terör hareketleriyle birlikte anılan **militan muhafazakâr** bir harekettir.

Selefiliği tanımlarken iki önemli karakteristik dikkat çeker: 1-Hadis merkezli zahirilik ve metincilik. 2- Kurtulmuş fırka merkezli inhisarcılık ve dışlamacılık. Yani kendilerini "kurtuluşa ermiş fırka" olarak görmeleri. 19. yüzyılda İslâm dünyasının değişik bölgelerinde ıslâh arayışları olarak kendini gösteren Selefî vurgusunun arka planında; sömürgeciliğe tepki, Arap milliyetçiliği ve Osmanlı karşıtlığı, geçmişe sarılıp varlığını sürdürebilme gibi değişik unsurlar bulunmaktadır.[1]

Günümüzde Selefîlik; "1-Metodolojik bir ilke olarak Selefilik (Ehl-i Re'y karşıtlığı), 2-Sistematik bir nazariye olarak Selefilik (İbn Teymiyye Hanbeliliği), 3-Dini ve siyasi bir akım olarak Selefilik (Vehhabilik), 4-Radikal ve savaşçı bir yapı olarak Selefilik (SSCB sonrası radikal İslami gruplar)" şeklinde dört farklı grupta değerlendirilmektedir.[2]

Yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere günümüz Selefiliği Müslümanların önemli bir kesimini temsil etmektedir. Bizim burada dört madde altında sıraladığımız grupları biri birinden tamamen ayırmak mümkün de değildir. Bununla birlikte konu olarak ele alacağımız Selefilik, daha ziyade sıralamada dördüncü olarak verilen "radikal ve savaşçı gruplar ve terör örgütleri"dir.

Günümüzde Selefiliği Besleyen Unsurlar

İşgaller, İç Savaşlar ve Göç

İşgaller, iç savaşlar ve göçlerin sebep olduğu toplumsal kaos, toplumları genelde içe kapanmaya ve tutuculuğa yöneltir. Tarihte Müslümanların yaşamış oldukları çok büyük travmalar vardır. Bunlar arasında Moğol İstilası ve Batı İstilaları başı çeker. Moğolların işgaliyle paramparça olan toplumsal yapı, nass'ı merkeze alan ve bunun dışındakileri bid'at olarak değerlendiren İbn Teymiye ekolünü ortaya çıkartmıştır. Yüzyıllar sonra Mısır'ın İngilizlerin kontrolüne geçmesi ve Türkiye'de

[1] Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî-Selefî Kutuplaşması", *ilahiyat akademi: Selefiilik*, yıl: 2015, c. I, sayı: 1-2, s. 117.

[2] Geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara Okulu, Ankara 2016, ss. 13-23.

hilafetin kaldırılması, Reşid Rıza öncülüğünde yeni bir Selefi hareketi başlatmıştır. Zaman içerisinde de hem içteki çürümüşlüklere karşı, hem de dış sömürgecilere karşı yeni bağımsızlık hareketlerinin motoru haline gelmiştir.

İhvan-i Müslimin hareketinin 1954 yılında büyük bir başarısızlıkla neticelenen siyasi mücadelenin ardından grup üyeleri hapse atılmışlardır. Maruz kaldıkları baskılar, onları laiklik, liberalizm, Marksizm, soyalizm ve milliyetçilik gibi tüm ideolojik yaklaşımları toptan reddeden militan İslamcılara dönüştürmüştür.[3] Kısa bir süre sonra da Sovyet işgali ve onlara karşı cihad için Afganistan'a giden birtakım Selefi örgütler, fikirlerini burada uygulama şansı bulmuşlardır. 1990'lı yıllara gelindiğinde ABD ve koalisyon güçlerinin Irak'ı işgal ederek ülkenin yönetimini Şiîlere teslim etmeleri, hem ideolojik Şiîliği hem de karşıt grup olan Selefiliği güçlendirmiştir. Lübnan'ın İsrail tarafından işgali Hizbullah'ı, Afganistan'ın da ABD tarafından işgal edilmesi nasıl Taliban'ı ortaya çıkardıysa, Irak'ın ABD tarafından işgal edilmesi el-Kaide'yi doğurmuştur.

Mezhepçilik

Toplumsal hareketler zıtlarıyla birlikte varlık bulur. Mezhepleri din yerine koyma ve diğer mezhepleri dışlayarak dinin dışına atmaya çalışma, gerilimi ve şiddeti besleyen en önemli hususlardan biridir. İşgallerin de etkisiyle oluşturulan siyasal yapılar, günümüzdeki bazı çatışmaların temel nedenidir. Örneğin, şu anda Lübna'da yaşanan mezhep çatışmalarının temelleri, sömürgeci güçlerin 1943'te Lübnan devletini kurmalarıyla atılmıştır. 1932'deki nüfus sayımına göre yapılan belirlemede Maruni bir Hristiyan cumhurbaşkanı, Sünni bir Müslüman başbakan ve Şii bir Müslüman da meclis başkanı olarak seçilir hükmü konmuştur. Çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir başka bölge olan Irak'taki insanlar da, ABD güçleri tarafından bilinçli bir şekilde mezheplerine göre tasnif edilmiş ve yerleşim birimlerinde iç içe yaşayan Şiî ve Sünnîler yerlerinden edilip tekrar mezheplerine göre iskân edilmek istenmiştir. Şiî nüfusun ağırlıkta olduğu Bağdad'ın Kâzımiyye bölgesindeki Sünnîler, oradan göçe zorlanmışlardır.

Yeni Irak anayasasının oluşumuna etki eden Bremer ve Felman, ona mezhepçi bir karakter vermiştir. Veli Nasr da bu katı mezhepçiliği teorize etmiştir.[4]

Şiîlik

Tarihte Siyasî Şiîlik ile Selefiliğin yükseliş ve düşüşleri genelde paralellik arz eder. Son dönemlerde Şiiliğin siyasallaşarak çatışan taraflardan biri haline gelmesi, Suud yönetimiyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Tarihte, Şiilerin Hanbelilerle bir arada yaşadığı Irak'ta ilişkiler sürekli çatışma tehdidi altında olmuştur. Bu sebeple Nizamülmülk de Hanbelîliğe uzak durup daha ziyade Eş'arileri destekleyen bir politika izlemiştir.[5]

---

[3] Hasan Hanefi, "Çağdaş İslami Hareketin Üç Tarihsel Dönemi", *Doğu Batı Tartışmaları*, Mana Yayınları, İstanbul 2014, ss. 33-34.

[4] Hamid Dabashi, *Şiizm: Bir Protesto Dini*, çev. Belgin Çallı, Yarın Yayınları, İstanbul 2015, s. 337.

[5] Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankıti, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şiî-Sünnî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak, Mana Yayınları, s. 108.

Suud'da Selefi hocalardan ders alan İhsan İlahi Zahir, Mısır'da mezhepler arası yakınlaşma çalışmalarının yapıldığı bir sırada ülkesi olan Pakistan'a dönerek Lahor'da Ehl-i Hadis'i kurmuştur. Sapık mezheplere karşı mücadele olarak belirlediği hareketinde esas hedefine de Şia'yı koymuştur. Onun bu düşüncelerinin oluşmasında etki eden kişinin, Medine'de kendisinden ders aldığı ve Şia'yı tekfire izin veren kişi olarak bilinen Şeyh Nasiruddin Elbani (ö. 1999) idi.[6] Türkiye'deki birtakım cemaat ve tarikatların aşırı Şiî karşıtı söylemleri de bunlarla bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Yine 2000'li yıllarda Amerikalılar tarafından ortaya atılan "Şii Uyanış" kavramına karşılık bugün de "Sünni Kabarma" gibi birtakım olgulardan bahsedilmesi, siyasal Şiilik ve Selefiliğin güçlendirilmesi adına üretilen politikalar olsa gerektir.

Irak el-Kaidesi, aynı politikaların bir ürünü olarak, Şii yerleşim yerlerine, kutsal türbelerine ve dini törenlerine yönelik pek çok bombalı saldırıda bulunmuş, binlerce insanı katletmiş ve 2006 yılında ülkenin mezhep savaşına dönüşecek çatışmaları başlatmıştır.[7]

Günümüzde hem Şiîlerin hem de Selefîlerin, İslâm dünyasının duraklama döneminin, yani X-XVIII arası yüzyılların hâkim çatışmacı zihniyetinin dilini kullanmaları da dikkatimizi çekmektedir.

Bölgesel Rekabetler

Batılı devletler tarafından oluşturulmaya çalışılan Sünnî ve Şiî kutuplu İslâm dünyasının ana figüranlarının İran ve Suudi Arabistan olduğu, artık Yemen konusunda yaşananlardan daha iyi anlaşılmaktadır. Yani bir nevi Şiî-Selefi çatışması olarak da görebileceğimiz bu oyunun çarpık tarihî arka planı da hazır olduğu için meseleler daha rahat maniple edilebilmektedir. Suudi Arabistan ve diğer körfez ülkeleri, Selefilik duygularını kabartarak İran'ı Farslılık ve Şiilik adı altında lokalize etmeye çalışmaktadır. Nitekim bu politikalarında da başarılı olmaktadırlar. İran yönetimi de, güç ve egemenlik yarışında tüm İslâm dünyasını karşısına almamak için mücadeleyi Vehhabilik veya muğlak bir kavram olan Selefîlik üzerinden devam ettirme gayretindedir.[8]

Suudi Arabistan yönetiminin Mısır ve Tunus'taki Selefî hareket ve partilere destek vermesinin diğer bir sebebi de, ülkesindeki İslamcı İhvan'ın gelişmesine engel olmak ve onlar üzerinden birtakım uluslararası menfaatler sağlamaktır.[9]

Batı'nın "Radikal İslam" Adıyla Yeni Düşman Üretme Çabaları ve İslamofobia

ABD ve diğer batı ülkeleri, 1989'da dağılan Doğu Bloku'nun ardından yeni düşman olarak "Radikal İslam"ı seçmiştir. Radikal İslam'dan kastedilen, elbette birkaç örgüt değildi. Süper gücün muhatap alacağı daha büyük bir kesim olmalıydı. Bu sebeple tüm İslam dünyasının hedef alındığını söylemek daha doğru olur. Yani

---

6 Jeffry R. Halverson, İnternet Üzerinde Çihatçı-Selefinin Anti-Şii Polemikleri", çev. Harun Abacı, *Günümüz Selefiliği*, ed. Muammer İskenderoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 187.

7 Stephan Rosiny, "İslam Devleti Halifeliğinin Yükselişi ve Çöküşü", çev. Zeynep Şeker, *Günümüz Selefiliği*, ed. Muammer İskenderoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 18.

8 Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî-Selefî Kutuplaşması", *ilahiyat akademi: Selefiilik*, yıl: 2015, c. I, sayı: 1-2, ss. 124-125

9 Mehmet ali Büyükkara, "Soruşturma-I", *ilahiyat akademi: Selefiilik*, yıl: 2015, c. I, sayı: 1-2, s. 321.

Müslümanlar radikalleştirilirse amaç hâsıl olacaktı. "İslam'ın radikalleşmesi" ifadesi yerine "radikalizmin İslamileşmesi"nden de kastedilen de herhalde bul olsa gerektir.

Radikalizmin İslamileşmesi veya İslam'ın radikalleştirilmesinin yolu selefileştirmeden geçer. Bu anlamda epeyce mesafe de almışlardır. Örneğin, 1970 ve 1980'lerde etkili olan Mısır, Suriye ve Ürdün merkezli İhvan-i Müslimin hareketinin Fransa'daki üyeleri, daha ziyade Cezayir'deki Milli Selamet Cephesini (FIS) model almaya çalışıyordu. Pakistan-Hindistan merkezli Cemaat-i İslâmi'nin üyeleri ise Tunus'taki en-Nahda hareketine yakındı. Fakat bunların Avrupa'daki söz konusu gruplar üzerindeki etkisi 1990'lı yıllarda azalmaya başlamış, yerlerine Selefîlik geçmiştir. Yusuf el-Karadvî, Tarık Ramazan ve Amr Halid'in kitapları yerine Selefî düşünceye mensup kitaplar okunmaya başlamıştır.[10]

Cezayir'de 1991 yılındaki seçimlerde yaşanan çatışmalar, Fransa'nın bu konudaki tutumu, ülkedeki Cezayir kökenli vatandaşların bilinçlenme şekline yön vermiştir. Fransa hükümetinin 2009 yılında "nikab kanunu" olarak bilinen, başörtüsüyle ilgili aldığı karar, Müslümanlar açısından farklı seviyelerde tepkilerle karşılanmıştır. 11 Eylül New York saldırılarının ardından Müslümanların, özellikle de Selefî grupların üzerinde oluşturulan aşırı baskı, onların daha da palazlanarak güçlenmelerine yol açmıştır.[11] Yakın zamanda Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un "Siyasal İslam" adı altında Müslümanları hedef göstermesi[12] selefi hareketlerin güçlendirilmesi adına uygulanan politikalar olarak değerlendirilmelidir. En yetkili kişi tarafından dillendirilen bu tür söylemlerin Müslümanların gerilimini düşürmeyeceği gayet açıktır.

Müslüman Yönetimlerinin Güçsüzlüğü

Dünyada Müslümanların haklarını koruyabilecek güçte bir İslam ülkesinin bulunmayışı ve pek çoğunun da neredeyse vesayetle yönetilir durumda olması, şiddeti besleyen diğer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, çoğu fakir baskı altındaki Müslüman kesimlerin umutsuzluğunu daha da artırmaktadır.

Despot Yönetimler

İslam dünyasının en büyük problemlerinden biri de baskıcı siyasi yönetimlerdir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre despot Mısır idaresinin zindanlarında *Yoldaki İşaretler* isimli kitabı yazan Seyyid Kutub'un, İslam filozoflarını Yunan düşüncesinin müdavimleri olarak göstermeye çalışması, günümüz İslam düşüncesinin tasavvufla karışık Eş'ari-Hanbeli düşünce yapısı içerisine hapsolmasına neden olan etkenlerdendir.[13]

ABD ve onların müttefiki diktatör yönetimlerin, birtakım radikal İslami gruplarla birlikte hareket ettikleri bilinmektedir. Çoğulcu, siyaseten meşru ve entelektüel yönü güçlü İslami hareketlerin, söz konusu aşırı örgütler bahane edilerek sınırlandırılmaya çalışılması da ayrı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

---

10 Ahmet Kavas, "Avrupa Selefîliği", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014, s. 630.
11 Ahmet Kavas, "Avrupa Selefîliği", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014, s. 644, 651-652.
12 http://www.gunes.com/dunya/macrondan-provokatif-aciklama-siyasal-islam-bir-tehdittir-976399
13 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 123.

Cabiri'ye göre farklılıklara saygılı Fas'taki batılılaşma hareketleri, Mısırdakilerin aksine selefi hareketlere çatışmak yerine onlarla ortak bir sentez geliştirip bağımsızlık hareketlerini yöneten bir modernleşme akımına dönüşmüştür. Bu akım aynı zamanda hem sağ hem de sol cenahlarda temsil edilmiş olup aralarında katı bir ayrışma da oluşmamıştır.[14]

Ekonomik Nedenler

Zengin Körfez ülkeleri, kendi halklarına karşı dindarlıklarını ispat edebilmek için onlara dini tebliğ imkânları sunmaktadırlar. Bu şekilde hem kendi devletlerinin Selefi ideolojilerini yaymış oluyorlar, hem de tebliğ görevlerini yerine getirmenin hazzını yaşıyorlar. Onların, özellikle dini müesseselerini henüz oluşturamamış ülkelerdeki ekonomik destekli dini faaliyetleri, dinle yeni tanışan gençler üzerinde önemli tesirler yapmaktadır.

Yine Suudi Arabistan'ın sağladığı ekonomik imkânlar sayesinde Medine İslam Üniversitesi gibi kurumlarda eğitim gören öğrencilerin ülkelerine dönüp Selefi söylemin sözcülüğünü yaptıkları da bilinmektedir.

Modernite Karşıtlığı

Özellikle dindar kesimlerin modern yaşam biçimi aleyhindeki bilinçli veya bilinçsiz söylemleri, Müslümanların yaşadıkları anı onların gözünde tamamen değersizleştirmektedir. Sanki İslam'ın modern dünyayla hiçbir bağının olamayacağı şeklinde bir algı oluşmaktadır.

Kendini, yani İslam'ı, yaşadığı anın değerlerinin tamamen dışında görmek, İslam medeniyeti ile diğer medeniyetlerin etkileşimlerinin farkında olmamaktan kaynaklanan bir düşünce biçimidir. Bunun bilincinde olmamak ve bu şekilde günümüze ait tüm değerleri kötülemek, gelecekten de bir beklentinin olmamasına, dolasıyla bağnazlaşmaya neden olmaktadır.

Tarihe İlgisizlik ve Geleneğin Kutsallaştırılması

İslami ilimlerin tarihine ilgi duymamak, düşünce ekollerinin tarihsel sürecini göz ardı etmek, gelenekten tevarüs edilen bilginin kutsallaştırılmasına neden olur. Kâtip Çelebi (v. 1067/1657), İmam Birgivî'nin toplumun din anlayışına, örf ve adetlerine karşı müsamahasız davranmasının sebebinin onun tarih okumamasından kaynaklandığını söylemektedir.[15] Selefîlerin sahabilerden kendilerine örnek olarak en fazla atıf yaptıkları şahıs ile Şiîlerin de en fazla nefret ettikleri kişinin aynı şahıs, yani Hz. Ömer olması bir tesadüf değil, geriye doğru oluşturulmuş çapraşık tarih algısının bir sonucudur.

Nasçılık/Metincilik ve Edebiyattan Kopuk Din Okumaları

"Tevhid, cihâd, el-emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker" gibi önemli kavramlar üzerine vurgu yapmaları Selefîliğin cazibesini artırmaktadır.[16] Bu

[14] Cabiri, "Ama Mağripte Oldu…", *Doğu Batı Tartışmaları*, Mana Yayınları, İstanbul 2014, ss. 79-80.
[15] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 135.
[16] Hayri Kırbaşoğlu, "Soruşturma-II", *ilahiyat akademi: Selefiilik*, yıl: 2015, c. I, sayı: 1-2, s. 328.

kavramların temel dini metinlerden derlendiği açıktır. Ancak bu tür dini kavramların veya emirlerin kültürel bağlamı anlaşılmadan yorumlanması, tıpkı Haricilik gibi katı ve sığ din anlayışına neden olmaktadır. Din alanında yetiştirilen gençlere, kültürün anlaşılması için şiir ve roman gibi sanatsal ve edebi metinlerin de okutulması gerekir. Aksi takdirde dini metinler keyf almak için değil, adeta sadece hüküm çıkarmak için okunan katı ve soğuk yapılara dönüşmektedir.

Kolaycı Kurtuluş Teorileri ve Ardından Oluşan Hayal Kırıklıkları

İslam dünyasında hâkim olan dini söylem, İslami siyasi bir araç olarak kullanan ideolojik bir söylem olup, kurtuluş arayan Müslümanların çaresizliğini fırsat olarak kullanmaktadır. İdeolojik olduğu için fikrî bir temele dayanmamakta ve bu uğurda yaratıcı düşünceyi kendi lehine istismar etmektedir. Var olan dini düşüncenin anlaşılması ve geliştirilmesine yönelik çabalara da engel olmaktadır.[17]

Arap Baharı başladığında İslam dünyasının geleceğiyle ilgili büyük umutlar oluşmuştu. Fakat ardından gelen bombalama, çatışma ve katliamlar, mezhepsel dışlamalar ve mülteci sorunları, Ortadoğu'daki istikrarsızlığı daha da artırıp radikallaşmeye yol açmış ve insanların büyük umutlarla bel bağladığı Arap Baharı şimdilik sona ermiştir. Yine günümüzdeki bazı dini grupların büyük umutlarla vadettikleri altın çağ, siyasi başarısızlıkları sonucunda yerini umutsuzluk ve hayal kırıklığına bırakmaktadır. Bu durum sadece kendilerinde değil tüm toplum içerisinde gerilimlere neden olmaktadır.

Tarikatların Aşırılıkları

Tasavvuf ve tarikatların temeli, Hind düşüncesi ve birtakım felsefi akımlardan beslenir. Bu düşünce, Selefiliğin beslendiği Arap kültürüyle büyük oranda tezat içerir. Tarikatların güçlenmesi ve toplum içerisinde yaygınlık kazanması Selefiliği aksi yönde tahrik etmektedir. Yani tarikatların aşırılıkları, geçmişte İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın söylemlerindeki şiddetin bir nedeni olarak görülmüşse, söz konusu durum bu gün için geçerliliğini korumaktadır.[18]

Din Eğitimi ve Öğretimi Eksikliği

IŞID/DÂİŞ katılımcıları arasında özellikle Batı'dan gelenlerin düşmanlarına karşı daha katı ve vahşi bir tavır sergiledikleri gözlemlenmektedir. Bu durumun, onların din eğitimi almamalarının yanında, yetiştikleri sevgisiz ortamın ve tepkiselliğin oluşturduğu isyankârlıktan kaynaklandığı söylenebilir. Dini bilgi yetersizliği ve kimlik bunalımı, intikam duygularıyla bir araya geldiğinde gençleri böyle problemli bir ruh haline sürükleyebilmektedir.[19]

Selefiliğin Sürekli bir Tehdit Olarak Vurgulanması

Batı'nın Selefiliği diline dolaması ve medyanın da bu doğrultudaki bilinçli yayınlar yapması, özellikle sistem dışı kalan kesimler üzerinde ciddi tesirler

---

17 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 155.

18 Kabirlerin üzerindeki türbelerin yıkılması farz olup, buna imkân bulunduğu takdirde bir gün bile beklenmesi caiz değildir. İbn Kayyim, *Zadü'l-Meâd*, s. 661.

19 Mehmet ali Büyükkara, "Soruşturma-I", *ilahiyat akademi: Selefiilik*, yıl: 2015, c. I, sayı: 1-2, s. 324.

yapmaktadır. Özellikle sahipsiz ve gelecekten umut beslemeyen gençleri, onların tepkiselliklerini kullanarak dolaylı yoldan Selefiliğe doğru yönlendirmektedirler. Aynı şekilde İslâm ülkelerindeki Selefi karşıtı yayınlar da, adeta reklam işlevi görerek protest gençleri kendine doğru çekmektedir.

"MİLLÎ TÜRKİSTAN" DERGİSİNDE MUSTAFA ÇOKAY (1890-1941)

Çağatay KOÇAR
Araştırmacı Yazar, Özbekistan Yazarlar Birliği
yarkink@hotmail.com

Özet

XX. yüzyılda Türkistan tarihinde büyük izler bırakan önderlerden biri Mustafa Çokay'dır. O Türkistan'da kurulan Hokand (Türkistan) ve Alaş Orda Muhtar Hükümetlerinde önemli görevlerde bulunmuştur. Bolşeviklerin iktidara gelmesinden sonra vatanın ve milletin bağımsızlığa erişmesi için mücadelesini ülke içinde ve muhacerette devam ettirdi. II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da 15 Haziran 1942 tarihinde çıkmaya başlayan *Milli Türkistan* dergisinde büyük önder Mustafa Çokay hakkında makaleler yayınlanmıştır. Bildirimizde Mustafa Çokay ile çalışma fırsatı bulan Veli Kayyum Han ve Türkistanlı yazarların Milli Türkistan'da yayınlanan bazı makaleleri tahlil edilerek Mustafa Çokay'ın Türkistan İstiklal Hareketindeki yeri ve önemi vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Milli Türkistan, Mustafa Çokay, Veli Kayyum Han, Türkistan

Abstract

In the 20th century, Mustafa Cokay was one of the most influential leaders who had a great effect on the history of Turkestan. He held important positions in Provisional Government of Turkestan (Kokand) Autonomous and Alash Orda. After Bolsheviks came to power, he continued to struggle to gain his country's independence inland and abroad. During the Second World War, articles about the leader Mustafa Cokay were published in the journal Milli Turkistan, which was published in Germany on June 15th, 1942. In this paper, Veli Kayyum Han and other Turkestani writers who had a chance to work with Mustafa Cokay emphasize his importance in the Turkistan Independence Movement. Furthermore, articles published in Milli Turkistan by the above-mentioned authors will be analyzed.

Keywords: Milli Türkistan, Mustafa Çokay, Veli Kayyum Han, Turkestan

Giriş

Türkistan halkı ülkeyi işgal eden Ruslara karşı ülke içinde olduğu gibi ülke dışında da uzun yıllar milli bağımsızlık mücadelesini devam ettirmiştir. Bu mücadeleyi sürdüren önderlerden biri hiç şüphesiz Mustafa Çokay olmuştur. Mustafa Çokay'ın hayatı hakkında pek çok araştırmalar yapılarak kitaplar ve makaleler yayınlanmıştır. Fakat II. Dünya Savaşı sırasında 15 Haziran 1942 tarihinde Almanya'da çıkmaya başlayan ve yayın hayatına 1975 yılına kadar devam eden *Milli Türkistan* dergisinde Türkistan'ın büyük önderi Mustafa Çokay hakkında yazılanlar araştırılmamıştır. Bu durumu göz önüne alarak *Milli Türkistan* dergisinde Çokay hakkında otuzdan fazla yazılan makalelerden bir kısmı bu araştırmada ele alındı.

Milli Türkistan dergisi II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da kurulan Milli Türkistan Birlik Komitesi önderi Veli Kayyum Han tarafından çıkarılmıştır. Veli Kayyum Han aynı zamanda derginin başyazarı idi. Kayyum Han tarafından yayınlanan derginin ilk sayısında çıkış gayesi şöyle açıklanmıştır:

> Almanlara esir düşen Türkistanlı askerler kurtarıldıktan sonra kurulan Türkistan Lejyonu'ndakilere millet ve vatan sevgisi aşılamak,

> onları vatan bağımsızlığı için nasıl mücadele edileceğini göstermek için bir yayın organına ihtiyaç olduğunu gördük. Maksadımız Sovyet Rus zulmü altında inlemekte olan halkımızı bağımsızlığa kavuşturmaktır.
>
> Yolumuz doğru, açık ve belirlidir. Bizim bütün dileğimiz Türkistan'ın bağımsızlığı içindir. Bir yolda bir dilekte ve Türkistan milli bayrağı altında toplanarak düşmanları (Rusları) ülkemizden çıkarmaktır. Bizim dileğimiz bölünmez ve parçalanmaz büyük Türkistan devletini kurmaktır. Birleşelim, mücadele edelim, yurdu düşmanlardan kurtaralım. Yaşasın Milli Türkistan bağımsızlığı![1]

Veli Kayyum Han

Milli Türkistan dergisini çıkaran ve başmuharriri olan Veli Kayyum Han 15 Temmuz 1904 yılında Taşkent'te dünyaya gelmiştir. Taşkent'teki mahalle medresesine ve Münevver Karı'nın açtığı Cedid okulunu bitirmiştir. 1922 yılında Buhara Halk Cumhuriyeti'nin Milli Eğitim Bakanı Abdulrauf Fıtrat'ın teşebbüsüyle Almanya'ya gönderilerek Berlin'deki ziraat fakültesini başarıyla bitirmiştir. Öğrencilik yıllarında Türkistan'ın bağımsızlığa kavuşmasıyla ilgili makaleler yazmaya başlamıştır. Bu yüzden Berlin'deki Sovyet elçiliği tarafından sık sık uyarılmıştır. Bu uyarılara önem vermeden yazılarına devam etmiştir. Tahsilini bitirmesine rağmen ülkesine dönmemiştir. Çünkü dönenlerin akıbetlerinin ne olduğunu ve döndüğü takdirde aynı şekilde cezalandırılacağını biliyordu. Almanya'da kalarak milli sahalardaki çalışmalarını devam etmiştir.

Almanların 1941 yılında Sovyetler Birliği'ne karşı savaş açtığında Berlin'de bulunan Veli Kayyum Han için bir ümit doğdu. Paris şehrinde yaşamakta olan Mustafa Çokay'la yakından irtibat kurarak birlikte çalışmaya başlamıştır. Bu iki sima savaş cephelerinde Almanlara esir düşen 1 milyondan fazla Türkistanlıyı kurtarmak için girişimde bulunmuştur. Esir kamplarında türlü işkencelere maruz kalan, açlık ve türlü hastalıklara düçar olan Türkistanlı esirleri kurtarmak için bu iki zat zor şartlarda çalışmışlardır. Kamplarda bilhassa tifo ve dizanteri hastalığı salgın halde idi. Çokay burada tifo hastalığına yakalanarak vefat etmiştir.

Yalnız başına kalan Veli Kayyum Han esir kamplarına yaptığı ziyaretlere ara vermeden devam etmiştir. Yüz binlerce Türkistanlıyı esir kamplarından kurtarmıştır. Milli Türkistan Birlik Komitesi'ni kurarak çalışmasını resmileştirmiştir. Alman makamlarının uyarmasıyla Türkistanlı esirlerin hayatını ve yaşam tarzlarını iyileştirmek için Türkistan Lejyonu'nu kurmak zorunda kalmıştır.

Veli Kayyum Han yönetimindeki Milli Türkistan Birlik Komitesi II. Dünya Savaşı sırasında *Milli Türkistan*, *Mili Edebiyat* dergilerini, *Yangi Türkistan* gazetesini ve Türkistan konusunda onlarca kitap yayınlayarak Sovyet rejiminin Türkistan'ı sömürmekte olduğunu belgelerle ortaya koymuştur. Vatanın ve milletin bağımsızlığa kavuşması için ömrünün sonuna kadar mücadele etmiştir. Veli Kayyum Han, 13 Ağustos 1993 Cuma günü Almanya'nın Düsseldorf şehrindeki evinde Hakk'ın

[1] Millij Türkistan, "Bizning Jol", *Milli Türkistan* 1 (15 Haziran 1942): 1.

rahmetine kavuşmuştur. Münih'teki Waldfriedhof Mezarlığı'nın Müslümanlar için ayrılan bölümünde toprağa verilmiştir.[2]

Mustafa Çokay

Mustafa Çokay, 7 Ocak 1890 yılında Akmescit yakınındaki Narşaki köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini annesinden ve köy imamından almıştır. Liseyi Taşkent'te, hukuk fakültesini Petersburg'daki üniversitede tamamlamıştır. Çokay, Rusların Türkistan halkına karşı yürüttüğü baskı ve zulmü genç yaşta görmüştür. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra Türkistan'da kurulan Türkistan ve Alaş Orda hükümetlerinde önemli görevlerde bulunmuştur. Bu hükümetler Bolşevikler tarafından yıkıldıktan sonra Batı'ya iltica etmek zorunda kalan Mustafa Çokay Fransa ve Almanya'da Türkistan bağımsızlığı için mücadelesini aksatmadan devam ettirmiştir. Muhacerette *Yaş Türkistan* adlı dergiyi çıkarmıştır. II. Dünya Savaşı'nda Almanlara esir düşen Türkistanlı gençleri kurtarmaya çalışırken kamplarda salgın olan tifo hastalığına yakalanan Çokay 27 Aralık 1941 tarihinde Berlin'de vefat etmiştir. Berlin'deki Türk Şehitliği'nde toprağa verilmiştir.[3]

1. Veli Kayyum Han'ın Mustafa Çokay Hakkındaki Görüşü

Veli Kayyum Han 15 Haziran 1942 yılında yayınlanan *Milli Türkistan* dergisinin ilk sayısında *Çokay Oğlu Mustafa* başlıklı yazısının girişinde "Türkistan ülkesinin büyük oğlu, Türkistan'ın bağımsızlığı için fedakarca çalışan, ateşli mücadeleci, yurdumuzun yetiştirdiği bir gülü olan Mustafa Çokay oğlu 1889 yılında Akmescit'te doğmuştur. 27 Aralık 1941 yılında Berlin'de vefat etti"[4] diyerek yazısına şöylece devam etmiştir:

> Çokay oğlu Mustafa 30 yıllık siyasi hayatında Türkistan milli bağımsızlığı için mücadele etti. O, Türkistan'ın istiklale kavuşmasını gönülden arzu etti. Ömrünü bu yola adadı. Mücadele ettiği yıllarda yurdumuzun başından facialı kanlı günler geçmekteydi. Buna bakmayarak milletinin ve vatanının bağımsızlığı için yürüttüğü çalışmasını aksatmadı. Türkistan'ı canı gönülden seven ilmi ve siyasi yönden hazırladığı planları gerçekleştirmeye çalıştı. Her vakit Yurdum, Türkistan'ım![5] diye haykırdı.

Milli Türkistan Birliği Komitesi'nin önderi Veli Kayyum Han, II. Dünya Savaşı sırasında Almanlara esir düşen Türkistanlı askerleri kamplardan Mustafa Çokay'la birlikte nasıl kurtarmaya çalıştıklarını *Mustafa Çokay'ı Anma* başlıklı yazısında şöylece belirtmiştir:

> II. Dünya Savaşı başladığında Mustafa Çokay Bey Paris'te, ben Berlin'deydim. İkimizden başka Türkistanlılar çoktan Avrupa'dan ayrılmışlardı. Savaş bütün hızıyla devam etmekte ve hal edilmesi gereken sorunlar gitgide artmaktaydı. 22

[2] Abdülhamit Koçar, *Esaretten Hürriyete Bir Türkistanlının Hatıraları*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), 179-180.

[3] Çağatay Koçar, "Mustafa Çokay Vefatının 75. Yılı", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* 360 (Aralık 2016): 62-64.

[4] V. Kajum, "Coqaj Oğli Mustafa", *Milli Türkistan* 1 (15 Haziran 1942): 2.

[5] V. Kajum, "Coqaj Oğli Mustafa", 2.

> Haziran 1941 yılında Rusya (Sovyetler Birliği) ile Almanya arasında savaş başladığı gün beni Berlin'de, Mustafa Çokay Bey'i Paris'te Alman İstihbarat Teşkilatı (Gestapo) tutukladı. Birkaç gün sonra serbest bırakıldım. Bu sırada Mustafa Çokay Bey'in hanımından bir mektup aldım ve onunda tutuklandığını öğrendim. Mustafa Çokay Bey'in serbest bırakılması için Alman dostlarım ve Profesör von Mende'den yardım vermelerini istedim.[6]

Aynı yazının devamında Kayyum Han şunları yazmıştır:

> Paris'e giderek Mustafa Çokay'ın serbest bırakıldığını gördüm. Birkaç gün Fransa'da onunla sohbetlerde bulundum. İkimiz Türkistan milli sorunlarının nasıl halledileceği hususunda uzun uzun müzakerelerde bulunduk. Mustafa Çokay Bey Türkistan istiklali alındığında kabileciliğe yol verilmeyeceğini, birliği sağlayarak, büyük bölünmez Türkistan kurulacağı ve bu yolda milliyetçilere büyük görevler düşeceğini söyledi.[7]

Veli Kayyum Han hatıra defterinde Mustafa Çokay ile birlikte Berlin'e geldiğini ve 1941 yılı Temmuz ayının ikinci haftasından itibaren birlikte çalıştıklarını anlatarak şöyle ifade etmiştir:

> Mustafa Çokay Bey'le son vedalaştığım günü hatırlayarak yazmak istiyorum. Mustafa Çokay Bey'le tanıştığımdan vefatına kadar yaptığımız sohbetler ve konuşmalar hakkında kısaca bilgi vermek isterim. 1941 yılının Ağustos ayının ortalarında mecburen Sovyet ordusuna alınan ve Almanlara esir düşen yurttaşlarımızın olduğunu öğrendik. Aynı yılın Ağustos sonu Eylül başlarında Kafkasyalılarla birlikte bir esir kampına gitmek için izin aldık. Mustafa Çokay Bey Kafkasya heyetiyle birlikte Hannover'e, ben bir Alman subayı ile birlikte Suwalki'ye (Lehistan) gittim. Lehistan'daki birkaç kampı gezerek yedi-sekiz gün sonra Berlin'e döndüm. Bu kamplardaki yurttaşlarımın facialı durumlarını gözlerimle gördüğümü Mustafa Çokay Bey'e anlatırken ikimizin de gözlerinden yaşlar aktı. Lehistan'daki bir kampta tahminen 30-40 bin Türkistanlı esir aç, susuz, üst başları perişan, bitlenmiş halde olduklarını gördüm. Açlıktan, hastalıktan ölmekteydiler. Esir kamplarındaki zavallı yurttaşlarımın gözleri bana yönelmiş ve ümitleri bana bağlanmıştı. Vaatler vererek, yüreğim sızlayarak Ebenrode, Schirwindt ve başka kamplara gittim.[8]

Veli Kayyum Han hatıralarında Mustafa Çokay ile esirlere yardım vermenin yollarını nasıl aramaya başladıklarını yazarak şunları belirtmiştir:

---

6 V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş", *Milli Türkistan* 70-71/A (Mart 1951): 22.
7 V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş", 22.
8 V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş", 23.

> Zor şartlar altında Profesör von Mende'nin yardımıyla bir komisyon kuruldu. Lehistan'daki durumun incelenmesi için bir heyetin gönderilmesine karar verildi. Bu komisyonda Kafkasya, İdil-Ural vekilleri, Mustafa Çokay Bey ve ben katıldım. Mustafa Çokay Bey ve ben kasım ayının sonunda Çenstohova'daki esir kamplarına gittik. Buradaki facialı durumu rapor halinde Alman yetkililerine bildirdik. Çenstohova'da tifo yaygındı. Esir kamplarında karantina ilan edilmişti. Buna rağmen Türkistanlı esirleri kayda almak için kampa gittik. Esirleri kayda almaya başladığımızda bir iki saat geçmişti, aniden tabipler gelerek kampı terk etmemizi bildirdiler. Çünkü kampta tifo hastalığının aşırı derecede yaygın olduğunu açıkladılar. Bizi de karantinaya aldılar. İlk günlerde bize tifo mikrobu bulaştığı görülmedi. Birkaç gün sonra Mustafa Çokay Bey başının ağrıdığını, iştahının kesildiğini söylemeye başladı. Hemen tabiplere haber verdim, muayene ederek onun yatakta istirahat etmesini bildirdiler.
>
> Mustafa Çokay Bey'le geldiğimiz Çenstohova kampındaki 32 bin yurttaşımızdan 15 bin kişinin sağ kaldığını öğrendik. Tifo hastalığı önlendikten sonra 1942 yılının başında aldığım bir bilgiye göre o kampta yalnız 2-3 bin kişi hayatta kalmış.[9]

Veli Kayyum Han *Milli Türkistan* dergisinde yayınlanan hatıratında Mustafa Çokay'ın Berlin'e getirilerek 22 Aralık 1941'de Schöneberg semtinde bulunan Auguste-Viktoria Hastanesi'ne yatırıldığını ve onu her gün ziyaret ettiğini anlatmıştır:

> Merhum Mustafa Çokay Bey'i 26 Aralık 1941'de yani vefatından bir gün önce yanındaydım. Kuran'ı Kerim okumamı istedi ve onun isteğini yerine getirdim. Onun çok memnun olduğunu gördüm. Elimi sıkarak 'Oğlum, birlik olun, beraberlik içinde mücadele edin, birleşin, yolunuz uzun ve zorluklarla dolu, güçlerinizi bir merkezde toplarsanız başarıya ulaşırsınız' diye öğütte bulundu.
>
> Mustafa Çokay Bey'in ateşi günden güne yükselmekteydi ve güçten düşmekteydi. 27 Aralık 1941'de Mustafa Çokay Bey'in vefat ettiğini hastaneden telefonla bildirdiler. Hastanenin resmi raporuna göre Mustafa Çokay Bey tifo hastalığının kalbe ve kana zarar verdiğinin neticesinde vefat etmiş.
>
> Bütün dostları ve hanımının katılmasıyla Mustafa Çokay Bey'i Berlin'deki Türk Şehitliği'nde toprağa verdik. Mustafa Çokay Bey'in vatan bağımsızlığı yolunda yaptığı hizmetleri halkı ve tarih elbette unutmayacaktır.[10]

[9] V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş", 24.
[10] V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş", 26.

Veli Kayyum Han, Mustafa Çokay'ın cenaze merasimini resmi ve İslam usulüne uygun şekilde düzenleyerek Berlin'deki Türk Şehitliği'nde toprağa verilmesinde başucunda bulunmuştur. Veli Kayyum Han her zaman Mustafa Çokay'ı hürmetle anmış ve ona sonsuz sevgiyle bağlı kalmıştır. Onun düşüncelerinin izinden giderek milli sahalardaki çalışmalarında onu destur olarak almıştır.

2. Cecan'ın Mustafa Çokay Hakkında Görüşü

Milli Türkistan dergisinin 1942 yılında çıkan ikinci sayısında *Türkistanlılar Turmişindan* adlı makalenin yazarı Cecan[11], Türkistan Lejyonu'ndaki askerlerin Berlin'e geldikleri ilk gün, Mustafa Çokay'ın mezarını ziyaret ettiklerini ve burada Veli Kayyum Han'ın onun hakkında bilgi verdiğini kaydederek şunları yazmıştır:

> Türkistan Lejyonu'ndaki askerler kursları başarıyla bitirerek Berlin'i gezmeye geldiler. Birinci gün Veli Kayyum Han önderliğinde Mustafa Çokay Bey'in mezarını ziyaret ederek onun ruhuna Kuran-ı Kerim okuyarak bağışladılar.
>
> Kuran-ı Kerim okunduktan sonra Veli Kayyum Han askerlere Mustafa Çokay Bey hakkında geniş bilgi verdi. Türkistanlı yiğitler onun hayatı hakkındaki bilgileri dinlerlerken gözlerinden yaş aktı. Veli Kayyum Han konuşmasında 'Türkistan için 30 yıldan beri mücadele eden, ömrünü Türkistan istiklali için adayan bu büyük sima Çokay oğlu Mustafa Bey bizim önderimizdi. Onun gösterdiği yoldan gitmekteyiz, birlik olacağız, bu bize verilen bir görevdir, buna sadık kalacağız' diye sözünü tamamlamıştır.[12]

3. Ertürk'ün Mustafa Çokay Hakkında Görüşü

Ertürk[13] *Milli Türkistan* dergisinin 15 Ocak 1950 tarihinde 65. sayısında Türkistan'ın büyük önderi Mustafa Çokay'ın vefatının sekizinci anma yılı dolayısıyla yazdığı makalesinde onun hakkında geniş bilgi vermiştir. Baymirza Hayit makalesinin girişinde "Milli Bağımsızlık mücadelemizin parlak yıldızlarından biri olan Mustafa Çokay bizimle ebedi vedalaştığına 27 Aralık 1949'da sekiz yıl oldu. Bugün anılırken Türkistan Milli istiklalcileri derin üzüntü duyar ve yürekleri kan ağlar. Onun hayatı milli bağımsızlığa erişmek için mücadeleyle geçmiştir"[14] diyerek Türkistan'da yürüttüğü mücadelesi hususunda şunları ifade etmiştir:

> Mustafa Çokay Kerenski Hükümeti devrinde Rus devrimci demokrasisinin verdiği vaatlerine inanan

[11] Türkistan Lejyonu askerlerinden olan Cecan, Milli Türkistan Birlik Komitesi'nin ilmi-edebi bölümünde çalışmıştır.

[12] Cecan, "Türkistanlılar Turmişindan", *Milli Türkistan* 2 (Temmuz 1942): 38.

[13] Baymirza Hayit, *Milli Türkistan* dergisinde çeşitli müstear adları kullanmıştır. *Mustafa Çokay* başlıklı makalesini Ertürk ismi ile yazmıştır. Esir kamplarından kurtarılarak Berlin'e getirilen Baymirza Hayit gönüllü olarak Türkistan Lejyonu'na katıldı ve yüzbaşı rütbesiyle Milli Türkistan Birlik Komitesi'nde çalıştı. Milli Türkistan dergisi ve Yangi Türkistan gazetesinde milli konularda çeşitli makaleler yazdı. 1944 yılında Milli Türkistan Birlik Komitesi'nin Harp İşleri şube müdürü ve aynı zamanda Türkistan Milli Harp Birlikleri Alman Kara Kuvvetleri Komutanlığı nezdindeki vekili olarak tayin edildi. Veli Kayyum Han önderliğinde 1942 yılından 1975 yılına kadar çıkarılan *Milli Türkistan* dergisinde vatanı ve milletinin bağımsızlığı için kalemiyle mücadele eden Dr. Baymirza Hayit Türkistan tarihi, edebiyatı ve milli konularda yüzlerce makale ve onlarca kitap yazdı. Bu mücadelesini ömrünün sonuna kadar devam ettirdi.

[14] Ertürk (Baymirza Hayit), "Mustafa Çoqaj", *Milli Türkistan* 65 (Ocak 1950): 11.

> milliyetçilerimizdendi. Kerenski Hükümeti'nin devrilmesinden sonra iş başına geçen Bolşeviklerin verdiği vaatlerine binaen Türkistanlılar 10 Aralık 1917 tarihinde Kokan şehrinde toplanarak Türkistan Muhtariyeti'ni ilan ettiler. Neden yalnız muhtariyet talep edildi? Bu konuda Mustafa Çokay 'Rus demokrasisine inandık. Biz milli talebimizi muhtariyetten başlatmak niyetindeydik' demiştir. Mustafa Çokay, Türkistan Muhtariyeti Hükümeti'nde önce Dışişleri Bakanı sonra hükümet reisi olarak seçildi.
>
> Mustafa Çokay Rus askerlerinin Türkistan'ı terk etmesini ve Türkistan halkının Taşkent'teki Sovyet Komiserliğini tanımadığını Moskova'ya bildirdi.[15]

Baymirza Hayit, Mustafa Çokay'ın vefatının sekizinci yıldönümü dolayısıyla yazdığı makalesinde Türkistan Muhtariyeti'nin Bolşevikler tarafından 12 Şubat 1918 yılında yıkıldığını ve Mustafa Çokay'ın Avrupa'daki milli mücadelesi hususunda şu bilgileri vermiştir:

> Türkistan milli bağımsızlığının temelini Mustafa Çokay atmıştır. O Rus emperyalizminin ve Bolşevizm'inin düşmanlarından biriydi. Çokay yazdığı bütün makaleleri ve kitapları Rus emperyalizmine ve Bolşevizm'e karşı olduğunu açık şekilde ifade eder. İstiklalimizin şarkılarını söyler ve Ruslarla bağımsızlık hususunda yürütülecek müzakerelerin netice vermeyeceğini kaydeder. Mustafa Çokay *Muhtariyetten İstiklale* adlı makalesinde "Muhtariyet Hükümeti devrildi, onunla beraber muhtariyet fikride ortadan kalktı. Bugün yalnız istiklal ve bağımsız Türkistan fikri hakimdir.[16]

Baymirza Hayit "27 Aralık 1941 günü sevdiğimiz, saydığımız ve büyük önderimiz Çokay bizimle ebedi vedalaştı. Onun tuttuğu bayrağı elden düşürmeden taşıyacağımıza ant içtik. Çokay sekiz yıldan beri aramızda yok. Fakat onun arzusu, düşüncesi ve mücadele ruhu bizimle beraber yaşamakta. Büyük ağamız Mustafa Çokay'a Allah'tan rahmetler dileriz" diye makalesini tamamlar.[17]

4. Bulaq Başı'nın Mustafa Çokay Hakkında Görüşü

Milli Türkistan dergisinin Aralık 1951-Ocak 1952, 76/A sayısında yayınlanan *İstiklal Mücadelecisi* başlıklı yazının mualifi Ergeş Şermat[18], Mustafa Çokay vefatının onuncu yıl dönümü dolayısıyla yazdığı makalesinde, "Türkistan Milli Bağımsızlık

---

15 Ertürk, "Mustafa Çokay", 12.

16 Ertürk, "Mustafa Çokay", 13.

17 Ertürk, "Mustafa Çokay", 14.

18 Dr. Ergeş Şermat, Milli Türkistan dergisinde Bulaq Başı adıyla makaleler yazmıştır. Ergeş Şermat 1910 tarihinde Andican'da doğdu. Eğitimini Taşkent'teki hukuk fakültesinde aldı ve aynı yerde birkaç yıl dersler verdi. 1940 yılında Kızıl Ordu'ya çağırıldı ve Ukrayna'ya gönderildi. Askerlik vazifesini bitirmek üzereyken II. Dünya Savaşı'nın çıkması neticesinde askerliği uzadı ve Almanlara karşı çarpışırken esir düştü. Esir kamplarından Veli Kayyum Han tarafından kurtularak Berlin'e getirildi. Milli Türkistan Birlik Komitesi'nin Edebi ve İlmi bölümünde çalıştı. Vatan hasretini şiirleriyle dile getirdi ve *Güller Mekanı* adlı şiir kitabını yazmıştır. Almanya'dan sonra Amerika'nın Washington şehrinde yaşadı ve 1995 yılında vefat etti.

Mücadelesi tarihinde önemli yeri olan ve milli mücadelenin temelini atan önderlerden biri olan Mustafa Çokay Bey'in aramızdan ebedi aleme göç ettiğine 27 Aralık 1951 tarihinde 10 yıl oldu. Onun vefatı Türkistan Milli İstiklalcileri için büyük bir kayıp sayılır. Onun ölüm günü bütün Türkistanlılar nezdinde matem günüdür"[19] diyerek şöyle devam eder:

> O ömrünün sonuna kadar 'Zafer bizimdir' şiarıyla hareket etti. Milli birlik olmadan milli bağımsızlığa erişmenin mümkün olmadığını her şeyden önce birlik beraberliğin şart olduğunu destur olarak benimseyen Mustafa Çokay milli birliğe zarar veren her türlü hareketi millete, vatana ihanet diye bildi. O yazdığı bir makalede "Bizi ne yüksek sesle söylenen sözler, ne de dergilerde yayınlanan makaleler kurtarabilir. Bizim için her şeyden önce milli birliğimizi muhafaza etmek ve onu güçlendirmek ve milli şuurumuzu yüceltmek gerektir[20] diye öğüt verir.

Mustafa Çokay, milli birliğin ne kadar önemli olduğunu ifade etmek için, "Önce içerdeki birliği sağlayan ve onu geliştirebilen milletler istiklallerini alarak muhafaza edebilirler. Milli şuur, milli irade birliği ve milli güç birliği olmayan milletler dışarıdan yardım alsalar dahi kendi bağımsızlıklarını koruyamazlar. Milli birliği koruyamayan milletler tam bağımsızlığa erişemezler"[21] demiştir.

Ergeş Şermat *Milli Türkistan* dergisinde yayınlanan *İstiklal Mücadelecisi* başlıklı yazısında Mustafa Çokay kendi siyasi tecrübesine dayanarak bağımsızlık için mücadele eden Rus zulmü altındaki halklarla birlikte mücadelenin olumlu netice vereceğini ileri sürmüştür. Ruslara inanarak onlarla birlikte bir iş yapmanın hatalı ve yanlış olduğunu tecrübelerin gösterdiğini kaydetmiştir.

Ergeş Şermat Mustafa Çokay'ın milli sahadaki düşüncelerini şöyle özetlemiştir:

> Mustafa Çokay milli birliği muhafaza etmek, halkın kendi gücüne inanmak ve bağımsızlık için müstakil çalışmak, Rus esareti altındaki halklarla birlik cephesini güçlendirmek, Rusların vaatlerine aldanmamak gerektir. Mustafa Çokay sağlam fikirli bir milliyetçi, siyasetçi, iyi bir diplomat, devlet adamı, kalemiyle mücadele eden ve vatanperver bir sima idi. Mustafa Çokay Bolşevikler nazarında en korkulan kişiydi. Aramızdan ayrıldığına on yıl oldu. Fakat onun milli birlik, milli istiklal, millete vatana olan sevgisi bizimle beraber yaşayacaktır. Türkistan İstiklalcileri her vakit Mustafa Çokay'ı kalbinde ebedi saklar ve milli istiklal mücadelesini yürütürken onun çizdiği yoldan gitmeyi bir vazife olarak kabul eder. Böylece onun ruhu huzura kavuşur.[22]

---

19 Bulaq Başı, "İstiklal Küraşcısı", *Milli Türkistan* 76/A (Aralık 1951-Ocak 1952): 13.
20 Bulaq Başı, "İstiklal Küraşcısı", 14.
21 Bulaq Başı, "İstiklal Küraşcısı", 14.
22 Bulaq Başı, "İstiklal Küraşcısı", 15-16.

5. Ali Kantemir'in Mustafa Çokay Hakkındaki Hatıraları

Milli Türkistan dergisinin 1963 yılında yayınlanan Kasım-Aralık 99/A sayısında II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da kurulan Kuzey Kafkas Milli Komitesi'nin önderi Ali Kantemir'in yakın dostu olan Mustafa Çokay Bey hakkındaki *Hatıratım* adlı makalesi yayınlanmıştır. Mustafa Bey Çokay'la Petersburg Üniversitesi'nin Hukuk Fakültesi'nde beraber okuduğunu ve burada başlayan dostluklarının uzun yıllar devam ettiğini ifade eden Ali Kantemir hatıratının girişinde şunları ifade etmiştir:

> Rus İhtilalinde (1917-18) Türkistan'a giderek mühim rol oynadı. Türkistan ve Kafkasya Kızıl Ordu istilasına uğradıktan ve milli hükümetler çöktükten sonra Mustafa Bey memleketini terk etmek zorunda kaldı. Fransa'ya gelerek Paris'e yerleşti. Ben Türkiye'de kaldım. Paris'e yaptığım seyahatlerde daima onu ziyaret ettim"[23] diye yazmıştır.

Ali Kantemir *Hatıratım* adlı yazının devamında Mustafa Çokay hakkındaki düşünceleri şöyle ifade etmiştir:

> Mustafa Bey'in Paris'teki evi herhangi bir kütüphaneden farksızdı. Türkistan ve İslam dünyası hakkında çok kıymetli eserlere sahipti. Okul arkadaşım, tam manasıyla olgun, yüksek kültürlü bir devlet adamı olduğunu her hareketiyle ispat ediyordu. İlmi ve siyasi çevrelerin daveti üzerine Paris'te, Londra'da ve türlü memleketlerin başkentlerinde Türkistan, Sovyet Rusya ve İslam memleketlerine dair zaman zaman çok kıymetli konferanslar veriyordu. Aynı zamanda *Yaş Türkistan* adında birde mecmua çıkararak Türkistan Milli Mücadele hareketini devam ettiriyordu.[24]

Ali Kantemir, Mustafa Çokay Bey hakkındaki hatıratında II. Dünya Savaşı'nın ilk devresinde Mustafa Çokay'la beraber olduğunu, Alman ordusuna 4.5 milyona yakın Kızıl Ordu askerinin esir düştüğünü, esirlerin büyük çoğunluğunun açıkta kar ve yağmur altında yaşadığını, soğuktan ve açlıktan ölmekte olduğunu ve esirler arasında Türkistanlı, Kafkasyalı, İdil-Urallı ve sair Türk asıllı zavallıları ölümden kurtarmak için Berlin'de kaldığını ifade etmiştir.

Ali Kantemir *Hatıratım*'ın devamında Alman makamlarının aldığı bir karara göre, Berlin'deki milli teşkilatlara esir düşen yurttaşlarıyla ilgilenmelerini ve onları uygun kamplara yerleştirmeleri hakkı verildiğini kaydederek bu konuda şunları yazmıştır:

> Bu karara uyarak türlü memleketler, milli teşkilatlarının temsilcilerinden oluşan komisyon Almanya ve Polonya'daki esir kamplarını ziyaret etmeye başladık. Bu yorucu seyahatlere

[23] Ali Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", *Milli Türkistan* 99/A (Kasım-Aralık 1963): 23.
[24] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 23.

> Mustafa Çokay usanmadan iştirak ediyordu, Veli Kayyum Han'da onu yalnız bırakmıyordu.[25]

Ali Kantemir, Mustafa Çokay'la esir kamplarına yaptığı son seyahatinin 1941 yılı kasım ayının sonunda olduğunu bildirerek, "Alman makamlarına uğradığımızda Çenstohova'daki kamplara çok sayıda Türkistanlı ve Kafkasyalı esirlerin getirildiğini, milli komisyonların hemen oraya gitmeleri gerekli olduğunu, bize daima kolaylık gösteren Gerhard von Mende'den öğrendik. Bunu duyan Mustafa Bey bana dönerek 'Haydi gidelim. Bu kampı çok merak ediyorum. Bunu da görelim sonra dinleniriz. Çünkü hakikaten çok yorgunsunuz' dedi ve ısrarla benimde beraber gelmemi rica etti. Ertesi gün Çenstohova'ya hareket ettik"[26] diye yazmıştır.

Kampta esirler arasında tifo, dizanteri ve başka bulaşıcı hastalıkların yaygın olduğunu, Alman tabiplerinin uyardıklarını *Hatıratım*'da yazan Ali Kantemir "Buna rağmen esirlerin listesini hazırlamaya giriştik. Mustafa Bey'in masası bana yakındı. İşe başlar başlamaz yüzlerce esir salona alındı. Mustafa Bey yapılan uyarılara rağmen hastalık tehlikesine önem vermeden Türkistanlı esir yurttaşlarını kabul etmeye başladı. Devamlı çoğalan bitli esirler bir taraftan kaşınarak, hararetli konuşmalar yapan Mustafa Bey'i sardılar. Bu durum karşısında yerimden kalkarak Mustafa Bey'i birkaç defa uyardım ve dikkatli olmasını söylediysem de aldırış etmedi. Bu durumda akşama kadar çalıştık. Sonra otele dönmek istedik. Kamp komutanı bizi otele bırakmayarak hastaneye benzeyen bir yere topladı ve esirler arasında tifo hastalığının tehlikeli şekilde artmış olduğunu ve iki hafta karantinada kalacağımızı bildirdi"[27] diye kaydetmiştir.

Ali Kantemir 10-12 gün karantinada kaldıklarını sonra Alman askeri doktorun muayenesinden geçtiklerini ve Berlin'e gitmelerine izin verildiğini söylemişti. Bu olayı şöyle tasvir etmiştir:

> Esir kampından karantinaya alındığımızdan iki gün sonra Mustafa Bey başının ağrısından şikayet etmeye başladı. Bende kendimi iyi hissetmiyordum. Buna rağmen akşam trene binerek Berlin'e doğru yola çıktık. Kompartımanda Mustafa Bey, Veli Kayyum Han ve ben yan yana oturuyorduk. Tren hareket ettikten sonra Mustafa Bey baş ağrısından ve ateşinin yükseldiğinden şikayet ederek, su istedi. Birkaç bardak çay temin ederek içirdik. 22 Aralık 1941 tarihinde Berlin'e ulaştık. Bu arada Mustafa Bey'in hastalığı artmış ve çok ağırlaşmıştı. Bunun üzerine Veli Kayyum Han onu derhal hastaneye yatırdı. Bende eve gelerek yatağa düştüm, dizanteri olmuştum.[28]

Ali Kantemir *Mustafa Çokay Hakkındaki Hatıratım* yazısının sonunda onun vefatı hususunda:

---

[25] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 25.
[26] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 25.
[27] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 26.
[28] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 26.

> 27 Aralık 1941'de Mustafa Bey vefat etti. Bu acı haberi bana Kayyum Han hüngür hüngür ağlayarak bildirdi" diyerek Mustafa Çokay vefatında türlü türlü esassız şayialar yayılmaya başladı. Güya Mustafa Bey'i Almanlar zehirleyerek öldürmüşler. Merhumun Paris'ten Berlin'e gelen refikasına bu şayiaların esassız olduğunu defalarca ve tafsilatla izah etmek mecburiyetinde kalmıştım"[29] diye hatıratını sonlandırmıştır.

SONUÇ

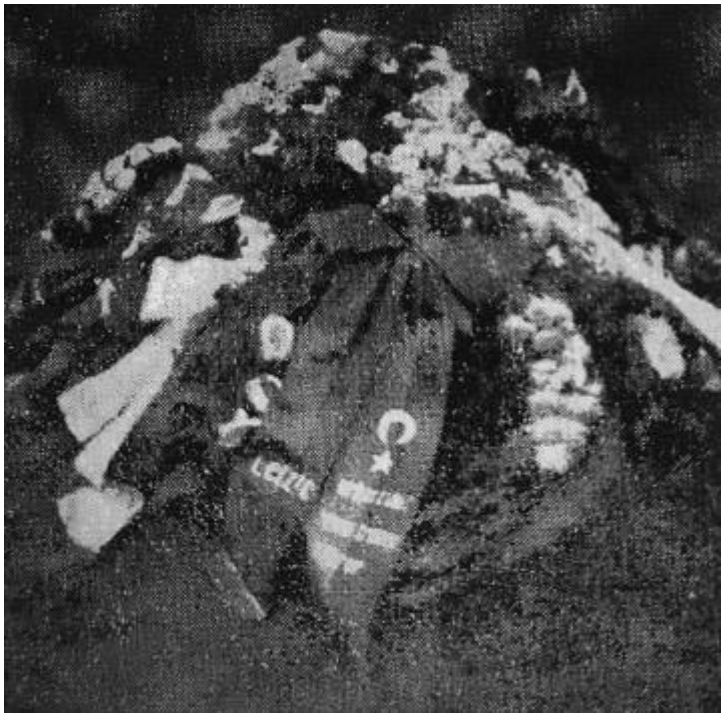
Mustafa Çokay ile çalışma fırsatı bulan Veli Kayyum Han ve Türkistanlı yazarların çıkardığı *Milli Türkistan* dergisinde Çokay hakkında yazılan otuzdan fazla yazı tespit edildi. Dergide Çokay'ın Türkistan Milli İstiklal Hareketi'ndeki yeri ve önemi vurgulanmıştır. Onun vefatının Türkistan için büyük bir kayıp olduğunu belirten dergi yazarları onun fikirlerini yazılarında yaşatmışlar.

ŞEKİL-1. *Milli Türkistan* dergisinde yayınlanan Mustafa Çokay'ın resmi

[29] Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", 26.

Milli Türkistan 1 (Haziran 1942): 3.

ŞEKİL-2. Mustafa Çokay'ın mezarı başında bırakılan çelenk

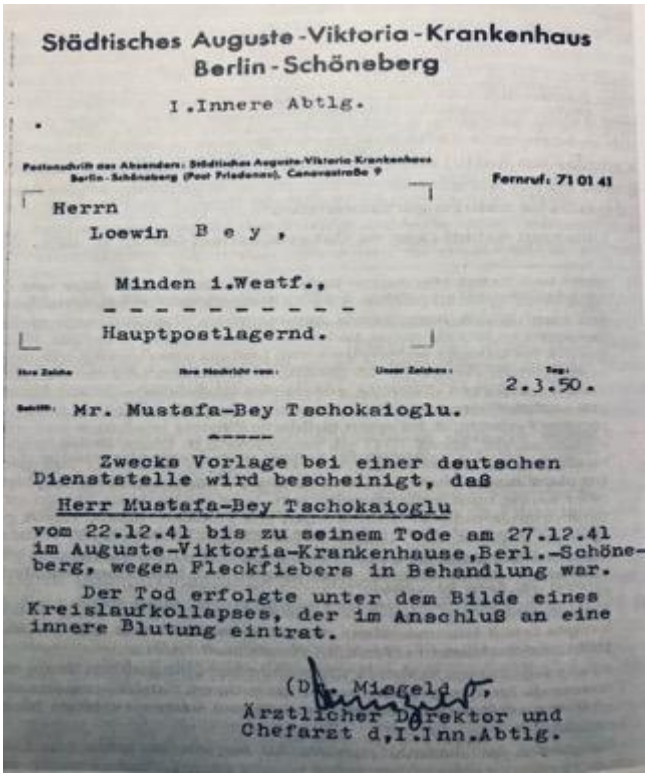


Milli Türkistan 1 (Haziran 1942): 6.

ŞEKİL-3. Veli Kayyum Han Türkistanlı askerler ile Mustafa Çokay'ın mezarında Kuranı Kerim okurken

Milli Türkistan 13-14 (Şubat 1943): 6.

ŞEKİL-4. Auguste-Viktoria Hastanesi tarafından düzenlenen Mustafa Çokay'ın ölüm raporu



Städtisches Auguste-Viktoria-Krankenhaus
Berlin-Schöneberg

I.Innere Abtlg.

Fernruf: 71 01 41

Herrn
Loewin B e y ,

Minden i.Westf.,
- - - - - - - - - -
Hauptpostlagernd.

2.3.50.

Mr. Mustafa-Bey Tschokaioglu.

Zwecks Vorlage bei einer deutschen Dienststelle wird bescheinigt, daß

Herr Mustafa-Bey Tschokaioglu

vom 22.12.41 bis zu seinem Tode am 27.12.41 im Auguste-Viktoria-Krankenhause,Berl.-Schöneberg, wegen Fleckfiebers in Behandlung war.

Der Tod erfolgte unter dem Bilde eines Kreislaufkollapses, der im Anschluß an eine innere Blutung eintrat.

(Dr. Miegel)
Ärztlicher Direktor und
Chefarzt d.I.Inn.Abtlg.

Milli Türkistan 99/A (Kasım-Aralık 1963): 25.

ŞEKİL-5. Waldfriedhof Mezarlığı'nın Müslüman bölümünde Veli Kayyum Han'ın ebedi istirahatgahı

Münih, Almanya

ŞEKİL-6. Berlin Türk Şehitliği'nde Mustafa Çokay'ın ebedi istirahatgahı

30 Mayıs 2014, Berlin.

Kaynakça

Bulaq Başı. "İstiklal Küreşcisi". Milli Türkistan 76/A (Aralık 1951-Ocak 1952): 13-16.
Cecan. "Türkistanlılar Turmişindan". Milli Türkistan 2 (Temmuz 1942): 38.
Ertürk. "Mustafa Çoqaj". Milli Türkistan 65 (Ocak 1950): 11-14.
Kajum, V. "Coqaj Oğli Mustafa". Milli Türkistan 1 (Haziran 1942): 2-6.
Kajum-Han, V. "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş". Milli Türkistan 70-71/A (Mart 1951): 22-27.
Kantemir, Ali. "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım". Milli Türkistan 99/A, (Kasım-Aralık 1963): 23-26.
Koçar, Abdülhamit, Esaretten Hürriyete Bir Türkistanlının Hatıraları, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010.
Koçar, Çağatay. "Mustafa Çokay Vefatının 75. Yılı". Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi 360 (Aralık 2016): 62-64.
Millij Türkistan. "Bizning Jol". Milli Türkistan 1 (Haziran 1942): 1.
Q. "Eslav Küni". Milli Türkistan 13-14 (Şubat 1943): 5-6.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚОҚАН ХАНДЫҒЫ ТҰСЫНДАҒЫ ЖАҒДАЙЫ

Dildash MUSTAPAEVA
Т.ғ.к., доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық-қазақ түрік университеті
mdilda@mail.ru

Аннотация

Мақалада XIX ғ. Қоқан хандығы кезеңіндегі Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің жағдайы туралы баяндалады. 1819-1864жж.аралығында кесенені басқару жүйесіне енгізілген өзгерістер, уақыптық жүйесінің сипаты айтылады.Атап айтқанда, Әмір Темір кезеңінде уақыпқа берілген, басқару жүйесінің құрылымдары, Ясауи ұрпақтарының Садыр шайхтан тараған тарамақтарының уақыпты басқарудан шеттетілуі, сол кезеңдегі саяси-экономикалық ахуалдың ерекшелігі баяндалады. Қоқан хандығы тұсындағы кесене, оның ішіндегі болған өзгерістер сипаты, қала аумағындағы өзгерістер туралы айтылады. Қоқан тұсындағы елдің әлеуметтік-экономикалық ахуалының, сол кездегі өмір сүру деңгейінің ерекшелі туралы, ғимараттың ішкі бөлмелері, атап айтқанда қазандық бөлмесінің көрінісі, оны жөндеуге байланысты деректер келтіріледі. Ғимарат жанындағы кесенелер, қаланың әлеуметтік-экономикалық жағдайы, кесененің жөнделу деңгейі зерделенеді. Кесене ішіндегі бөлмелердің сақталу, күтім ерекшеліктері, жөнделуге бағытталған іс-шаралар, Қоқан кезіндегі қаланың қорғандар жүйесі, оларға енгізілген өзгерістер туралы баяндалады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, кесене, қазандық, уақып, Қоқан, қорған

Abstact

The article is about condition of Khoja Akhmet Yassawi mausoleum during period of Kokhan khanate in XIX century. Changes in mausoleum management system made between 1819-1864 centuries, features of foundation system are discussed. In particular, the structure of the management system that was transferred to the foundation during the period of Emir Timur, the removal of Yasavi descendants through the Sadyr Shaykh from management of the foundation, given to them during the times of Emir Timur, the feature of the political and economic situation of that period are examined. Mausoleum during the reign of the Kokand Khanate, the nature of changes inside and in the vicinity of the city are provided. The socio-economic situation of the people under the Kokand Khanate, especially the standard of living of the population, the interior of the building, namely the view of Kazandyk room, data on the repairs carried out therein are narrated. The article speaks about mausoleums located near the building, the socio-economic situation of the city, the level of repair of the mausoleum, the safety of the premises inside the mausoleum, especially the care, repair activities, the system of mounds (fortresses) during the Kokand Khanate, the changes thereof.

Keywords: Khoja Akhmet Yassawi, mausoleum, Kazandyk, foundation, Kokand, barrow.

Кіріспе

Түркістан 1819 жылы Қоқан хандығының қарамағына енген соң, кесене жағдайына да өзгерістер енгізілді. Кесененің уақыпын басқару жүйесі өзгерді.

1840 жылдары Құдияр хан келген соң кесенедегі мутауалі қызметі қысқартылады [1].

Қоқан билігі кезінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесін басқару шайх-ислам, әзлер, нақыптарға тиді. Бұлар шежіре тарату бойынша Ахмет Ясауидің немересі, қызынан тараған ұрпақтары ретінде көрсетіледі. Шежіреде бұл бағыт әке жағынан Ахмет Ясауидің әкесінің інісі Садр шайхпен байланысты болды. Қоқан билігі кезінде өз шежіресі бойынша Қожа Ахмет Ясауи ұрпақтары ретінде ұмтылыстарға қол жеткізген.

XIX ғ. басында Садр шайхтың ұрпақтары Ахмет Ясауи мазарынан толық қол үзген [2,79б.].

XIX ғ. нақып, шайхул ислам, әзлер кесенені, қала өмірін басқару мүмкіндігін алған.

Сол кезеңде жазылған құжаттар, васиха, арыз, уақып туралы құжаттар Ахмет Ясауи мазарын басқарудағы әлеуметтік топтар арасындағы шиеленістерді зерттеуге мүмкіндік береді.

1.Қоқан кезеңіндегі жағдай

Қоқан билігі қарамағындағы елдің жағдайының аса ауыр болуына себеп болған салықтармен елдің тіршілігі мен тұрмысын шырмап қойды. Бұл туралы зерттелген зерттеулер мен, елде сақталып айтылып келген аңыз, деректер көп. Халықтан салықтың бір бөлігі астық түрінде, киім, ақша түрінде алынғаны белгілі [3, 209 б.]. Әскери күштері сипо, салт атты, сарбаз (жаяу) зеңбірекші болып бөлінген. 1990 жылдары Әзірет Сұлтан қорық мұражайының экспозициясында Қоқан кезеңінен қалған зеңбірек тұрған болатын.

Қоқан билеушілері кезеңінде Әзірет Сұлтан кесенесіне аса қамқорлық жасамаған.

1866 ж. Түркістанға келген А.К.Гейнс күнделігінде кесененің оңтүстік бөлігінде кірпіштен салынған ғимараттар болғанын суреттейді. Сол кездегі кесенені басқарған шейхул ислам Әзірет Сұлтан ұрпақтарынан Қоқан ханы тағайындап отырған. Кесене жағдайы Қоқан хандығы кезінде күтімсіз болды. Кесененің қазандық бөлмесінің қабырхана бөлмесіне кіре беріс ойығындағы сталактиттер, қабырғалар, өрнекті белдеулердің күтімсіз қарайғаны байқалады. Мешіт бөлмесі, кірер тұс пен есігі қатты ысталған. Қоқан әскерлері құрған баспаналар кесененің сипатын бұзды. Кесенедегі қосалқы бөлмелер қоқандықтардың азық-түлік және әскери заттарын сақтайтын қойма ретінде қолданылды. Кесененің биік қас беті қарауылдар үшін бақылау мұнарасы ретінде қолданылған.

1846 жылы Қоқан әскерінен қорғанған тәжік Қанат шах қамал ішін паналап, қорғанған, оны алу үшін қоқандықтар арықтардағы суды көтеріп, бекініс аумағын сумен бастыруға бұйрық береді [1, 38б.].

3. Кесенедегі басқару жүйесіндегі өзгерістер

Әзірет Сұлтан кесенесінің үлкен бөлмесінде суық кездерде қоқан күзетшілері от жағып, суық түндерде жылынудың салдары сталактиттерге, бөлмелердің сипатына кері әсер етті. Ол кезде қаланың негізгі басты кеңесі қожа шейхул ислам, үш қожа, қала ақсақалдары және қазы болды.

[1] Массон Массон М.С. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави. (қазақ және орыс тілдерінде). –Шымкент: Жібек Жолы, 2000. -74с.; [2]Султанов У.С. Русский востоковед А.Л.Кун и его коллекция исторических документов мазара Ахмеда Ясави//Восточный архив.N1(29), 2014. –С.76-83.; [3] Наливкин В. Краткая история Кокандского ханства. –Казан; типография императорского университета, 1886. -215 с.

Қоқан кезінде мутауали қызметінен Садр шайх ұрпақтары аластатылып, орнына жанама тармақтан қожалар қойылған болатын. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің уақыпын басқарудан Садр шайхтың тікелей ұрпақтарын аластату үлкен наразылыққа алып келді. Сол кезеңнен бастап Қоқан хандары өздері тағайындаған мазар шайыхтарына ықылас танытқан қолхаттар беріп отырған.

3. Кесененің елдің өміріндегі рухани мәні

Н.И.Потанин 1829 ж. 12 тамыз-1830ж. 24 май аралығында жазған жазбасында Қоқан елшілігімен бірге жүрген жолдары, басынан өткен оқиғаларын сипаттай отырып, Түркістан қаласын ел «Әзірет Сұлтан» деп айтайтынын, онда көптеген ескерткіштер, қасиетті орындар барын жазады. Әзірет Сұлтанға көптеген адамдар келіп зиярат жасайтыны, байлар, бақуаттылар қайтыс болған туысқандарын осы жерге жерлеуге алып келетінін жазады. Әрине жерлеуге алып келген адамдар қазақ қоғамында сол кезеңде өзіндік орын алған тұлғалар болғаны белгілі. Сол кезеңде Арқадан, қазақ жерінің бар тарапынан алып келіп жерленген. Бұл дәстүр 1884 жылға дейін жалғасқан. Бұл жерде жерлену әрбір мұсылман үшін үлкен мәртебе, бақыт болды [4, 260б.].

4.Әзірет Сұлтан кесенесіне бөлінген қаржы, халім асы

XIX ғ. ортасындағы 1847 ж. кесенеге қатысты уақыптық құжатта уақып пайдасы он бөлікке бөлінген. Соның ішінде бір бөлігі Қожа Ахмет Ясауи мазарының ғимаратын жөндеуге, жайнамаз, төсеніш, шырағдан үшін май алуға берілген [5,148б.].

1859 тамыз айында жазылған құжатта уақыпқа берілген екі танап жер мен бірнеше дүкендерден түскен қаржының Әзірет Сұлтан кесенесін, қабырхананы жөндеуге жұмсау туралы талапты көруге болады. Кесененің уақыптық иелігінің жағдайы туралы Ата Қожа ишанға молда Арыс қожаның жазған хат-арызында шейх әл-ислам, әзизлер тарапынан, қазы қалян аттары, жұма күндері жасалатын хәлім асы туралы деректер кездеседі [6]. Арызда алты дүкеннен түскен қаржылар құдықты жөндеуге, шырағдандарға май, тахаратханаға ағаш алуға арналғаны айтылады. Бұл құжатта Арыс қожа арызында тахаратхана үшін уақыптық ағаштар, шырағдандар үшін май алу мәселесін айтады, бұл құжат сол кезеңдегі қалыптасқан әлеуметтік-экономикалық жағдайдың шиеленіскен сипатын көрсетеді

XIX ғ. 1819-1864 жылдар аралығында, Қоқан билігі тұсында Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің аумағына мұнаралар мен қарабайыр қорғау орындары салынған. Қам кесекпен қоршалған кесене қамалға айналдырылды. Бұл қамал ретінде шайқаста бекінуге, жаудан қорғануға мүмкіндік берді.1843-1849 жылдары қала жаңа қорған қамалмен қоршалды [7, 168 б.].

---

[4]Путевые дневники и служебные записки о поездках по южным степям. XVIII-XIX века // История Казахстана в русских источниках XVI-XX веков. Том VI. Алматы. Дайк-пресс. 2007. -С.260**;** [5]Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмеда Йасави/Муминов А.К., Кумеков Б.Е., Султонов У.А., Шуховцов В.Т.,Кенжетаев Д.Т., Кабылов А.С., Утепбергенов У.А., Айбасов А.А. –Астана, 2017.-216 с.; [6] Шуховцов В.К. Письменные документы из города Туркестана//Казахстан в эпоху феодализма. –Алма-Ата, 1981.**;** [7]Нұрмұхамедов Н.-Б. Ахмед Ясауи сәулет ғимараты. Альбом.-Алматы: Өнер,1988. -168 бет.**;**

5. Кесененің жағдайы

Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің қазандық бөлмесінің солтүстік тұсындағы ойықтағы қабырға есігінің оң және сол жақ қабырғаларында XIX ғ. басында, ортасында жазылған жазулар болған. Оны XIX ғ. 1871- 1872 жж. түсірілген фотосуреттерде, Түркістан альбомында көрініс тапқан [8]. 1860 жылдардағы суреттерде ыс басқан, қазандық бөлмесінің солтүстік қабырғаларын, сталактиттерді көруге болады.

Қазандық бөлмесінің солтүстік қабырғаларына сол кезде түсірілген жазулардың сапасын мен XIVғ. көркем жазулармен салыстыру мүмкін емес. Қоқан билігі кезінде кесенеге жөндеу жұмыстары жүргізілмегенін көруге болады.

Қазандық бөлмесінің, яғни Жамағатхан бөлмесінің солтүстік қабырғаларына, қабырхана есігінің оң және сол жақ тұстарына мата, қағазға түсіріліп, қабырғаға жапсырылған мәтіндер болды. Сол кезеңдегі аспалы шамды да көруге болады.

Өз дәуірінің шебер каллиграфы деп саналған Мұхаммед Әли хан 1838 жылы кесенеге зиярат ете келіп, соның белгісі ретінде көркем қолтаңбамен қағазға кәлиманы жазып, қабырханаға есігінің жанына іліп қойған. Бұл жазу көп уақыт бойы сол солтүстік қабырғада ілулі тұрған. Қоқан билеушілерінің ешқайсысы кесенеге қамқорлық жасай қоймады. Сол кездегі қоқан әскерлерінің үйме-жүйме салған құрылыстары кесененің сұрқын бұзып тұрды. Кесененің өзін, биіктігін пайдаланып, күзетші қарауыл қойылды. Қыс кезінде қарауылдар от жағып, соның салдарынан бөлмелері қатты ыс басып қарайған.

6. Қоқан кезеңіндегі қала құрылымы, келтірілген зардаптар

1846 жылы Қанат шах Қоқан әскерлерінен қамал ішіне кіріп бірнеше ай қорғанған. Сол кезде қоқандықтардың басшысы Әзіз Паруаншы қамалды алудың, қалаға кірудің талай жолдарын қарастырады. Ол кезде қаланы сумен қамтамасыз ететін арықтар көп болған еді. Сол арықтардың ізі кейінгі кезеңге

дейін сақталды. Бекініс іргесіндегі аумақты сумен бастыру мақсатымен қаладағы арықтардағы суды көтеруге бұйрық берген. Бұл іс-әрекет кесененің, оның айналасындағы тарихи құнды құрылыстардың су басып, құлауына мүмкіндік жасады [1,40б]. Сол кезде бірқатар алдыңғы ғасырларда салынған кесене т.б. құрылыстар зардап шеккен. Сол себепті Қоқан билеушілерінің билік үшін жүргізген іс-әрекеттерінің нәтижесі кесене мен оның жанында орналасқан құрылыстардың әлсіреуіне ықпал етті. XIX ғ.70-ші жылдары көп уақыт бойы жөндеу жүргізілмеген, қабырғалары жарылған кесененің казармаларды басып қалудан қауіптеніп, кесенені бұзуға қаулы шығарған. Тек Ташкеннен келген қаулы кесенені бұзудан сақтап қалды.

XIX ғ. 50-ші жылдарының аяғында Қазақстанда Қоқан билігіне қарсы көтеріліс көп болды. Себебі, Қоқан билеушілерінің халыққа берген қанауы ушығып тұрған еді. Ең сорақы салық түрлері елдің ашуын тудырды. Қоқан қанаушылары, ауыр салық, көрсеткен қорлықтарының нәтижесін көрді. Шымкент аумағына зекет жинауға келген Мырза биді қазақ көтерілісшілері талқандады. Дешті Қыпшақ пен Түркістанда қазақ руларының көтерілісі кең аумақты қамтып, Қоқан биеушісінің өкілі Мырза Ахмедті тұтқындады [9, 51б.].

---

[9] Набиев Р.Н, Из истории Кокандского ханства (феодальное хозяйство Худояр хана). -Ташкент:Фан,1973.-271с.

Осындай жағдайда Түркістандағы Әзірет Сұлтан кесенесін қорғандармен қоршап, бекініске айналдырған. Кесене орналасқан қала цитаделі мен қаланы қоршаған ұзындығы

үш жарым шақырымдық қорған қамал, оның он бір мұнарасы, қақпалары болған. Осыған қарап, Түркістан қаласын ұзындығы үш жарым шақырымдық қорғанмен қоршаған кезде Қоқан әмірлігі жан-жақтан ұсталар жалдаған болар деген болжамдар айтылады[10].

7. Қорытынды

Қоқан қол астында кезінде қаланың көшелері бекініске барып тірелген. Қаланы суару үшін су Сыр бойынан алынып арық арқылы қалаға таратылды. Сол кезде ел қолданылған су тек құдықтан алынған. Қоқан билігі кезінде кесененің сақталу, жөнделуі аса жақсы деңгейде болмады. Қала аумағында, кесенедегі XIV,. одан ілгері замандардан сақталып келген көптеген құнды заттай деректер жойылды. Кесене аумағындағы ор қазу, т.б. іс-шараардың арқасында құнды нысаналарға зиян келді. Қосымша әскерлер тұруға арналған баспаналар, қорғандар мен қоршаулар, қоқан билеушілерінің әскери іс-әрекеттеріне қызмет етті.

---

[10] Тұяқбаев М. Төрт қақпалы Түркістан//Ясауи мұрасы. Республикалық газет. N1(13). Қаңтар. 2018.;

ӘДЕБИЕТТЕР

Массон Массон М.С. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави. (қазақ және орыс тілдерінде). – Шымкент: Жібек Жолы, 2000. -74с.

Султанов У.С. Русский востоковед А.Л.Кун и его коллекция исторических документов мазара Ахме да Ясави//Восточный архив.N1(29), 2014. –С.76-83.

Наливкин В. Краткая история Кокандского ханства. –Казан; типография императорского университета, 1886. -215 с.

Путевые дневники и служебные записки о поездках по южным степям. XVIII-XIX века // История Казахстана в русских источниках XVI-XX веков. Том VI. Алматы. Дайк-пресс. 2007. -С.260

Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмеда Йасави/Муминов А.К., Кумеков Б.Е., Султонов У.А., Шуховцов В.Т.,Кенжетаев Д.Т., Кабылов А.С., Утепбергенов У.А., Айбасов А.А. –Астана, 2017.-216 с.

Шуховцов В.К. Письменные документы из города Туркестана//Казахстан в эпоху феодализма. –Алма-Ата, 1981.

Нұрмұхамедов Н.-Б. Ахмед Ясауи сәулет ғимараты. Альбом.-Алматы: Өнер,1988. -168 бет.

Кун А.Л. Түркістан альбомы. 1871-1872 [Мәтін] : тандаулы фотосуреттер / А. Л. Кун, 2005. - 168 б.

Набиев Р.Н, Из истории Кокандского ханства (феодальное хозяйство Худояр хана). - Ташкент:Фан,1973.-271с.

Тұяқбаев М. Төрт қақпалы Түркістан//Ясауи мұрасы. Республикалық газет. N1(13). Қаңтар. 2018.

ИСЛАМДЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖҮЙЕСІНДЕ ДІНИ ТӨЗІМДІЛІК

Elza SHAMURATOVA
Самарқанд Мемлекеттік шет тілдер институты
Eljamol1990@mail.ru

Аннотация

Мақалада адамның күнделікті өмірі үшін ең маңызды қажеттіліктердің бірі - бейбітшілік пен тыныштықтуралы сөз қозғалады және әрбір адамның білуі керек болған сыйластық, игілік, алғыс білдіру сияқты құндылықтардың маңыздылығы баяндалады. Сонымен қатар мақалада қоғамдағы саяси, әлеуметтік, психологиялық, этносаралық және этникалық проблемаларға тоқталып олардың шешім жолдарын ұсынады. Дінге сенім мәселесі, мемлекет пен дін арасындағы қатынас және зайырлылық ұстанымы туралы мәселелерге талдау жасалынады. Исламдық құндылықтар жүйесінде толеранттылық және оның ерекшеліктері баяндалады. Мемлекет, адам және дін арасындағы өзара қатынас туралы сөз қозғалады. Ислам дінінің төзімділікке, отбасылық тәрбиеге, этикалық құндылықтарға, мейірімділік, қонақжайлылыққа аса мән беретіндігі туралы баяндалады. Осы аталған құндылықтардың қазіргі қоғамға қажеттілігі туралы айтылады.

Кілт сөздер:Ислам, діни төзімділік, отбасылық тәрбие, моральдық тәрбие, мейірімділік, мақтау, қонақжайлылық, гуманизм

Ислам ойшылдарынан Қожа Абдухалық Гиждуванидің «Құранды ой-санамен оқы» деген сөзі белгілі. Себебі діни сенім мәселелерінде, әсіресе исламға сену мұсылмандардың міндеті, оның талаптарын орындауда адам санасы, интеллектуалдық қабілеті, шынайылық, ақ-қараны ажырата білу, гуманизм ғылымдары негізіне құрылған жоғары руханият ва ағарту негіздерін көру талап етіледі. Жанұя тәрбие мәселелерінде ислам қағидасын сақтау, дін және оның қоғам өміріндегі орнын түсіну адамның рухани және рухани жетілуінің ажырамас бөлігі ретінде сенімнің шынайы және сау екендігін білу сияқты негізгі проблемаларға қатысты және дәуірге дереу жауап беру қажет. Бұл мәселелер жаһанданған орталардың жиырма бірінші ғасырында, яғни әр түрлі экономикалық, саяси, әлеуметтік, психологиялық, экологиялық, этносаралық және этникалық проблемалар туындаған кезде аса өзекті болып табылады. Дін адам руханиятының маңызды құрамдастарының бірі болғандықтан руханиятсыз қоғам дағдарыс жағдайға түседі. Сондықтан, рухани адамға ислам факторы тұрғысынан тәрбиелеу діни төзімділікке деген маңызды педагогикалық міндеттердің біріне айналады. Бүгінгі ұрпақ үшін мемлекет, адам және діннің қазіргі қоғамға қалай керек екендігі туралы басты мәселе есептеледі. Осы басты мәселе болған үштік, яғни мемлекет, адам және дін мәселесінде теңсалмақтылықты сақтау өте маңызды мәселе болып, олардың ешбірінің ұстанымын, құқықтары мен міндеттерін шектеуге алмау керек. Тек осылай ғана бір жерде бір-бірін жоққа шығармастан өмір сүре алады, олар бірге әрекет ете алады және гүлдене алады. Соған қарай, қазіргі заманғы қоғамдарда діни көзқарас кеңінен түсіндіріледі. Дінге сенуге адамды мәжбүрлеуге болмайды. Әрбір адамның дінге сенуді қабылдауы немесе қабылдамауы өз қалауында. Ислам діні тарихи даму процесі барысында басқа да мәдениеттер және сенімдерге құрметпен қараған, олардың ілгерілеген жолын өзіне қабылдауға

әрекет еткен, өзі және өзге мәдениеттер дамуына оң әсерін өткізе алған. Діни төзімділік, басқа діндерге құрметпен қарау, қоғам ағзалары ортасындағы татулықты құрмет қылу және қадірлеу сияқты мәселелер ислам дінінің ежелгі құндылықтары етіп белгіленген. Діни төзімділік пен дінге сенушілер арасында татулықты сақтау мәселесі туралы мына оқиға ислам діні және басқа діндердің өкілдеріне құрметпен қаралуы керектігін ескертеді. «Пайғамбарымыз (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) еврей мұсылманға шағымданды және Мухаммад (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) не болғаны туралы әңгімеледі. Пайғамбар (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) әңгімесін естігенде, оған еврейлерден кешірім сұрауын сұраған. Сонда әлгі мұсылман: «Иә Аллаһтың елшісі, егер ол еврей болса, мен мұсылманмын, мені не үшін кешірім сұраймын, мен сіздің шығарған шешіміңізге келіспеймін, мен басқа шешім шығаратын әділ кісіні шақырамын», дейді.

Пайғамбарымыз (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) оған: «онда сен әділ Умардың алдына бар, сол саған әділ шешім айтады» дейді. Еврей мен мұсылман әділ Умардың алдына барып, болған оқиғаны айтып береді. Умар (оған Аллаһтың ризашылығы болсын) еврейге қарап: «Пайғамбарымыз (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) не шешім шығарды?» деп сұрайды. Еврей: «Мына мұсылман менен кешірім сұрау керектігін айтты», - дейді.

Умар (оған Аллаһтың ризашылығы болсын) мұсылманға қарап, «Сен не дедің?» деп сұрайды. Мұсылман: «Иә Аллаһтың елшісі, егер ол еврей болса, мен мұсылманмын, мені не үшін кешірім сұраймын, мен сіздің шығарған шешіміңізге келіспеймін, мен басқа шешім шығаратын әділ кісіні шақырамын дедім», деп айтады. Сонда Умар (оған Аллаһтың ризашылығы болсын) ішке кіріп кетеді. Ол жерден қылышын қынынан алып шығады және сол қылышпен мұсылманның басын шауып, «Умардың (оған Аллаһтың ризашылығы болсын) шешімі міне осы, кім Пайғамбарымыздың (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) шешіміне бойсынбас екен, оның жазасы осы» дейді және оның өздері мұсылманның қатесі үшін еврейден кешірім сұрайды». Осы оқиға ислам діні алғашқы дәуірлерінен-ақ, ешбір мұсылманға мұсылман болғандығы үшін басқа дін өкілдерінен үстемдік берілмегендігі, бәлкім мұсылмандыққа талапкердің өмірінде әділдік пен логика әрдайым өмір сүру стандартына сай болуы керектігі, басқа діндердің өзара теңдігі, басқа діни сенімдегі адамдарға құрметпен қарау керектігі, адамның кімдігіне қарап емес, оның істеген істеріне қарап баға беру керектігі және діндердің барлығы өзара адамзат кемелдігі үшін қызмет қылуын түсіндіреді.

Ислам дінінде адалдық, әділдік және адамзаттық қағидаларына үлкен орын беріледі. Басқа бір адамға әділдік және мейіріммен қатынаста болу, өмір қиындықтарында қайырымдылық, барлық мұсымандар және басқа дін өкілдеріне, әсіресе Кітап баспасына көмек көрсетуге шақырады. Ислам діні адамдарды ұлт және этностар абыройынан үстем қояды. Ислам дінінде барлық халық өзара тең және бір тұтастай «Аллаһтың үмбеттері», яғни халыққа айналдырылады. Исламда адалдық және әділдік өлшемдеріне тіпті жаумен алысуда да бойсыну бұйырылады. Сонымен бірге әр түрлі жағдайларда, әсіресе ислам бойкүндігінде және тақуалықта, агрессия және зорлық-зомбылық қатаң түрде сотталады. Мысалы, Құраны Кәрімде айтылуынша: «Әрине, Аллаһ

жауыздық істеушілерді жаман көргей» Ал, жауыздық нелерде көрінеді? Өзінің тақуалығын көрсету мақсатында, яғни үмбеттерінен өзін жоқары қою, тек өзінің хақ екендігіне сену, өзгелерді тыңдамай, қарама-қайшылықтар мен қақтығыстарды іздеуге, бейбітшілік пен тыныштықтың қадірін бағаламау үшін өздерінің имандылығын көрсетуге, сондай-ақ әскери шешімге қайшы келетін жағдайлар діндегі «агрессия» болып табылады. Бірақ ислам діні – тыныштық діні деп есептеледі. Халық ішіндегі тыныштықты сақтау, халықты шығармашылықпен айналысуға, жерді егістеуге және Құдайдың жердегі жаратылыстарына мейірімді болуға талпындыру басты міндеті саналады. Құран аяттары және Хадиси Шарифтің көпшілік орындарында сондай рухани және әскери жауыздық қатаң қараланады. Жауыздықтың әрқандай көріністерінде күнделікті өмірде де, туған-туыстар және жақындар арасындағы тартыстарда да, саяси сала және мемлекеттер ортасындағы қарым-қатынастарда тыныштық және әділдік таразысында шешу ислам дінінде алға жылжытылады.

Пайғамбарымыз (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) жекөкрініст қылмыстарға, агрессияға көптеген шабуылдарға қарсы ескерту жасады. Масалан: «Қарулы қақтығыстар туралы армандамаңыз, тек Құдайдан тыныштық тілеймін », - сияқты бейбіт өмірдің кез келген сәтін алғыспен қабылдап, шайқасқа жетудің қажеті жоқ екендігін түсіндіреді. Адамның күнделікті өмірінің ең маңызды қажеттіліктерінің бірі - бейбітшілік пен тыныштық, бірақ өмірдің өзі - Құдайдың сыйы, ұлы батасы екенін білуі және мойындауы керек болған құндылықтар мен принциптердің бірі. Ислам дінінде «ризашылық» негізінде әрбір күннің қадірі және сұлулығы, өмір – Жаратушы Алланың сыйының ең ұлысы екендігі туралы пікірі жатады. Сондықтан Ислам діні негізінде және сенім мәселелерінде біздің мемлекетімізде терең білімге ие болу керек. Себебі бір нәрсе туралы оның мазмұнын терең үйренбегенше шешім қабылдау мүмкін емес. Сондықтан шариғат және дін ғұламалары, адамдардың дінге сенімі мәселелеріне ерекше назар аударылады. 1929-1930 жылдарда Түркістанда 14 мыңға жуық мешіттерге от қойылған. Ташкент қаласындағы 26 медреседен 23і бұзылған және жоқ етілген. Ферғана аңғарындағы тарихи ескерткіштерден тек үштен бірі сақталып қалған. 50-жылдар басында 20 мыңға жақын тарихи және мәдени ескерткіштер жоқ етілген. Көпшілік мәдениет және діни мекемелер қараусыз қалдырылып, қойма, трактор парктері ретінде пайдаланылып соңында өз көрінісін жоғалтқан. 1989 жылға келіп Өзбекстанда тек 80 мешіт сақталып қалған. Бүтін кеңес одағында тек бір діни білім беру орны, кеңес мұсылмандарының діни тәлім мекемесі Бұхарадағы «Мир-Араб» медресесі жұмыс алып барған. Қазіргі күнде Өзбекстанда 136 ұлт өкілдері жасайды. Халықтың көпшілік бөлегі ислам дініне сенеді. Екі мыңға жуық мешіт жұмыс алып барады. Тәуелсіздік жылдарында діни ғұламалар және бабаларымыздың юбилейлерін кең түрде белгілеу дәстүрі жолға қойылды. 1993 жылда Бахауиддин Нақшбандидың 675 жылдығы, 1994 жылда Қожа Ахрор Валидің 590 жыдығы, 1995 жылда аз-Замахшаридің 920 жылдығы және Нажимиддин Кубраның 850 жылдығы, 1998 жылда Имам ал- Бухаридің 1225 жылдығы және Ахмет ал-Фарғанидің 1200 жылдығы, соң Матуруди, Марғинани және Термизи, Ғиждуанидің юбилейлері мемлекет көлемінде белгіленді.

Құраны Кәрімнің ең ежелгі қолжазбаларынан болған және Өзбекстанда

сақталатын «Мусхаф-и Усман» үшін арнайы мұражай құру мәселесі қаралды. Бүгінгі таңда бүкіл әлемде «Усман Құран» деп аталатын төрт қолжазба бар. Бұл қолжазбалар Ташкентте, Египеттегі ал-Қусайын қорында, Стамбул қаласындағы мұсылман естеліктері және Топы Капу мұражайларында сақталатын киелі кітап қолжазбалары есептеледі. Ішінде Ташкенттің басылымы ең ежелгі факт болып табылады. Ташкент қолжазбасы нәзік және ескі тексттерінде «әрекет» және нүктелердің жоқтығы, оның негізгі бөлегінің киік терісіне жазылғандығы, «әліп»тердің ұшы оңға сезілерлі түрде бұрылғандығымен шектелмейді. Ташкентте сақталатын Құран қолжазбасы Пайғамбарымыз (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) хатшысы Зайд ибн Собиттің өз қолымен жазылған киелі кітап деп болжам жасайды. Бұл қолжазба дүние мұсылмандары үшін сирек кездесетін құндылық есептеледі. Яғни, Ташкентте сақталып атырған «Мусхаф-и Усмон» мұсылман мәдениеті тарихында Пайғамбарымыз Мұхаммед (оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын)тің жеке хатшысы Зайд ибн Собиттің қолтаңбасы мен көшірілген ең ежелгі Құран көшірмесі екендігі түсіндіріледі.

Өзбекстанда 14 басқа діни конфессиялар жұмыс алып барады. Орыс православ шіркеуі, Евангель христианлары, Баптист евангель-христиандары, Жетінші күн адвентисттері, Евангель лютеранлары, Рим-католик шіркеуі, Арман апостол шіркеуі, Корейс протестант шіркеуі, Жаңа апостол шіркеуі, Иудей қоғамы және басқалар. Дін адам идеясы және сенімінде тұрақты орынға ие болып, діни сенімдер адамдар үшін рухани азық іспеттес. Дін адамдардың рухани тазару, тәрбиесі, адамның кемелдігі, өмірдегі тірегі, халықтар және ұлттардың рухани байлығы және бай мәдениетінің ажыралмас бір бөлегі есептелген. Дін адам руханиятының дамуында оның табиғатында терең тамыр атқан кемелдік, адамгершілік нормалары болып келеді. Діни нанымдардың әртүрлілігі және дәстүрлі діндердің елдегі діни төзімділік негізінде құқықтық теңдік құруы елдегі бейбітшілік, тыныштық, өркендеу, ынтымақтастық және тұрақтылықтың негізін құрайды. Халықтың діни сенімі бейбітшілікке, тұрақтылыққа, өркендеуге, ынтымақтастық пен дамуға негізделуі тиіс екенін түсіну өркениетті, ортаны қалыптастырудың белгісі болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер

«Бақара» суресі, 190-аяты.
Ёвқочев Ш.А. Политизация религии и проблема религиозного экстремизма. – Т., 1993

VELİ KAYUM-HAN (1904-1993) VE "MİLLÎ TÜRKİSTAN DAVASI " (PAX-TURKİSTANA TEZİ)

Esat ARSLAN
Prof. Dr., Çağ Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
esat@cag.edu.tr

Özet

"Türkiye ve Türkistan" birbirine eklemlenmiş coğrafyası Türk dünyasının bitişken ve üzerinde yaşadığı **"Türk"** ulusuyla bütünleşmiş iki önemli coğrafi bölge adı olarak tüm insanlığın belleğinde yer ettiği kuşkusuzdur. Eski dünya adası üzerindeki üç kıtanın Avrupa, Asya ve Afrika'nın adlarından sonra, en çok kullanılan sözcüklerin Türk kelimesi ile bütünleşik **"Türkiye ve Türkistan"** olduğu yaygın bir kanıdır.

"Türkiye" sözcüğü kendi milliliğini bünyesinde barındırırken, **"Türkistan"** sözcüğü coğrafyada bütünleşikliği ifade ettiği için, alabildiğine istismar edilmiş, zorunlu olarak daha sonra **"millî"** sözcüğü anlamlandırılmağa çalışılmıştır. Türkistanlıların Atası Taşkentli Veli Kayum-Han (1904-1993)'ın olağanüstü çabaları ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'da "Esir Kampları"ndaki Sovyet Üniformasıyla esir düşen Türk tutsaklarından oluşturulan Veli Kayum-Han'ın kendi ifadeleriyle 250-280 bin kişilik **"Millî Türkistan Lejyonu"**ndaki Türkistanlıların **"Milli Türkistan Davası"** olarak ortaya koydukları bu fikirler manzumesi **"Türkistan"** coğrafyasına aktarılmıştır. Oysa bölgeyi coğrafi yönlere göre tanımlamayı seçen Batı, Rusya ve Çin bu konuyu bir **"Ortaasya Meselesi"** olarak algılamayı yeğlemiştir.

XX. Yüzyılın ilk yarısında ortaya konulan, fakat bugün gelinen noktada yeniden **"Milli Türkistan"** seçeneği uygarlıklar çatışmasını, uygarlıklar diyaloguna dönüştürebilecek akılcı bir alternatif olduğu değerlendirilmektedir.

Bu bildiri kapsamında Veli Kayum-Han'ın coğrafyadaki birleşik ve bütünleşikliği ortaya koyan **"Pax-Turkistana"** tezi, tarihi süreci ile bu seçeneğin uygulanabilirliği irdelenecek, **"Milli Türkistan Davası"** seçeneğinin geleceğe ışık tutabilecek çıkarımları kültürel ve milli bilinçlendirme bağlamında yapılması gereken somut öneriler ortaya konulmağa çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Milli Türkistan, Pax-Turkistana, Türkistan, Türkiye, Veli Kayyum Han

Keywords: National Türkistan, Pax-Turkistana, Türkistan, Turkey, Veli Kayum-Han

Abece Dilin, Dil Ulusal Kimliğin Gelişmesinde Bir Süreçtir

Türkler, günümüzde tespit edilebildiği kadarıyla, şimdilik 1300 yıllık yazılı tarihleri boyunca 13 abece ile haşır neşir olmuşlardır. Köktürk, Soğd Uygur, Mani, Brahmi, Tibet, Süryani, Arap, Ermeni, Grek, İbrani, Latin, Kiril "abece"leri ... Bunlardan beşi; Köktürk, Uygur, Arap, Latin ve Kiril abecesi yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Nasıl ki, dil ulusal kimliğin gelişiminde önemli bir araç ise, abece de dilin gelişiminde dünya ile bütünleşmesinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Köktürk abecesi VIII. ve IX. yüzyıllarda Köktürkler ve Uygurlar tarafından kullanılmıştır. VIII. yüzyılın ilk yarısında Köktürk bengütaşlarında kazınmış olan metinler, bu abece ile yazılmıştır. Uygur abecesi, IX. ve XVII. yüzyıllarda Uygur Türklerince kullanılmıştır. XI. yüzyılın ikinci yarısında Kaşgarlı Mahmut 18 harfli Uygur abecesini bütün Türk dillerinde kullanıldığını ve Türk yazısının bu harflerle

yazıldığını kaydetmektedir. Bu kayıt, XI. yüzyılda Uygur abecesinin Türklerce kullanılan ulusal bir abece seviyesine ulaştığını gösterir.

Arap abecesi XI. yüzyıldan 1920'lerin sonlarına kadar kullanılmıştır. Dokuz yüzyıl boyunca bu abece Müslüman olan bütün Türk dünyasının ortak abecesi olmuştur. 1920'lerin sonlarında Sovyetler Birliği'ndeki Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye Cumhuriyeti Latin abecesine geçmişlerdir. İran, Irak, Afganistan ve Doğu Türkistan bölgesinde bugün Arap abecesi kullanılmaktadır.

Dil Birliği (Pax Turcica) 'Nden Sonra Coğrafya Birliği (Pax Turkistana) Neden Olmasın?

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte, dış dünyadan soyutlanmış eski Türkistan coğrafyasındaki Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan; birden uluslararası arenanın merkezinde bulmuşlardı kendilerini... Bu beş ülke, kendilerinin yönlendireceği bir dış politika oluşturmadan; ülke savunması ve eğitiminin ulusallaştırılmasını sürecini yaşayamadan XX. yüzyılın son on yılına başlamışlardı. Yâni yıllardır Rusya'ya ihale ettikleri konuların sorunlarıyla birlikte bağımsızlık sürecine girmişlerdi. Sovyetler Birliği döneminde oluşturulan bürokratik yapılarının egemen olduğu, bu yapıların Devlet Başkanlarıyla bütünleştiği ve Başkanların şahsında cismanileştiği yapılarla başlamışlardı ayakta kalma savaşımlarına... Arkasından gelen Bağımsız Devletler Topluluğu süreci ise, kolonici ve kolonileşeni aynı çatı altında toplayan ve kolonicinin ekonomik üstünlüğünü sağlayan bütün mekanizmaların korunduğu bir yapı olarak tarif edilebilir. Bu yeni oluşum başta, Doğu Türkistan'ı kendi coğrafyası içerisinde bulundurması nedeniyle, Çin olmak üzere İran, Pakistan ve Türkiye'nin ilgisini çekmiştir.

Bu dönemde diğer ülkelerden farklı olarak, izlenmesi gereken yol haritası Pax Türkistana coğrafyasında Kazakistan'ı bir demokrasi adası gibi 28 yıl yöneten zamanı geldiğinde istifa edilebileceğini kendisinden sonra gelecek olan liderlere adeta bir vasiyet gibi bırakan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev tarafından çizilmiştir. Nazarbayev aşama aşama gelinecek noktayı göstermişti. Sovyetlerin geniş ve bomboş bıraktıkları bir coğrafyadan seslenmişti. Sovyetler Birliği'nden en son ayrılan ülke olan Kazakistan ve tüm ülkeler arasında da en geri kalmış olanıydı.

Kalan görev süresi bitene kadar cumhurbaşkanlığı yetkisini Senato Başkanı Kasım Jomart Tokayev'e devreden Nursultan Nazarbayev ülkesinin içinde bulunduğu durumun farkında olan bir devlet adamı kimliği ile ülkesinin bağımsızlığını korumak için geride kalan yıllarda birçok önemli sayılacak stratejiler geliştirme gayreti içerisine girmiştir. Kazakistan Devlet Başkanı'nın ortaya attığı "**Orta Asya Devletler Birliği**" düşüncesini bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu anlamlı stratejik öngörü; anımsanılacağı üzere "**Kritik On Yılı**" Kayıpsız Aşma Stratejisinde ifade edilen "**Orta Asya jeopolitik bloğunun oluşumunun stratejik bir amaç olarak geliştirmeye devam etmek**" düşüncesinin devamı olduğu değerlendirilmektedir. Gerçekten de kalpgâh *(heartland)* görevini eksiksiz yerine getirmeğe devam etmektedir. Bu bağlamda "Orta Asya Devletler Birliği" Kazakistan'ın bölgede aldığı inisiyatiflerin ne ilki ne de sonuncusudur. Coğrafyanın dikte ettirdiği bilincin sesidir. Doğruları ve yanlışları ile on beş yıllık bağımsızlığın bilançolarını yapan Türkistan Cumhuriyetleri'nin gelmiş

oldukları noktada, Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev tarafından ortaya atılan **"Orta Asya Cumhuriyetler Birliği"** bu kapsamda düşünülmelidir. Nazarbayev'in **"Bizim ekonomik çıkarlarımız, tarihî-kültürel köklerimiz, dilimiz, dinimiz, ekolojik sorunlarımız, dış tehditlerimiz ortak"** sözleriyle ifade edilen aslında **"Pax Turkistana"**'dır. Kazakistan Cumhurbaşkanı Nazarbayev'in **"Ortak Pazar ve Ortak Para Birimi"** önerisi ise Avrupa Birliği'nin, Türkistan platformunda kurulması elzem olan bir bütünleşme coğrafyasının Veli Kayyum Han'ın "Millî Türkistan" tezinin yansımasıdır. **"Türk Dili Konuşan Ülkeler Birliği"** diğer deyimle **"Pax-Turcica"** yıllardır birbirleriyle öteki hâline getirilmiş Türk toplumlarını son derece önemli bir etmen olarak birbirine yaklaştırmış, ancak yeterli olamamıştır. Dil'den sonra tarihten gelen bir bütünleşik coğrafyanın betimlendiği, **"Pax-Turkistana"** seçeneği ayrımsallıklara karşı güçlü bir seçenektir. Türk Cumhuriyetleri'nin hamasete dayalı milliyetçilikten çok, akılcı Mustafa Kemal milliyetçiliğine gereksinimi bulunmaktadır. Görünen odur ki, Türkiye Cumhuriyeti hâlâ model olma özelliğini yitirmemiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün bu bağlamda Cumhuriyeti'nin 10' uncu yılı münasebetiyle 29 Ekim 1933'de Çankaya'da bir resmikabulde şu veciz değerlendirmeyle betimlemişti:

"Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla elinde sımsıkı tuttuğu uluslar avuçlarından kaçabilirler. Dünya yeni bir dengeye ulaşabilir. İşte o zaman Türkiye ne yapacağını bilmelidir... Bizim bu dostumuzun idaresinde dili bir, inancı bir, özü bir kardeşlerimiz vardır. Onlara sahip çıkmaya hazır olmalıyız. Hazır olmak yalnız o günü susup beklemek değildir. Hazırlanmak lazımdır. Milletler buna nasıl hazırlanır? Manevi köprülerini sağlam tutarak, Dil bir köprüdür... İnanç bir köprüdür... Tarih bir köprüdür..."

"Köklerimize inmeli ve olayların böldüğü tarihimizin içinde bütünleşmeliyiz. Onların (Dış Türk'lerin) bize yaklaşmasını bekleyemeyiz, bizim onlara yaklaşmamız lazımdır. " Büyük Oyun'un dinamikleri tarafından bölge için üretilen Avrasya senaryoları kapsamında Türk Cumhuriyetleri'ne dayatılan "demokratikleşme" adı altındaki "paket" projelerin bölgede yerleşme şansları yoktur. Yaşananlar ise bunu açık sedçik bir biçimde göstermiştir.

Milli Türkistan Davası: Türk Dünyasının Bütünleşik Coğrafyası "Türkiya Ve Türkistan"

"Türkiya ve Türkistan" birbirine eklemlenmiş coğrafyası Türk dünyasının bitişken ve üzerinde yaşadığı **"Türk"** ulusuyla bütünleşmiş iki önemli coğrafi bölge adı olarak tüm insanlığın belleğinde yer ettiği kuşkusuzdur. Eski dünya adası üzerindeki üç kıtanın Avrupa, Asya ve Afrika'nın adlarından sonra, en çok kullanılan sözcüklerin Türk kelimesi ile bütünleşik **"Türkiya ve Türkistan"** olduğu yaygın bir kanıdır. Cumhuriyetin ilan edilmesiyle yeğlenen **"Türkiye"** sözcüğü ve dışarıdan dayatılan **"Turkey"** biçimiyle değil, atalarımızın ifade ettiği biçimiyle **"Türkiya"** sözcüğü Türk egemenliğini ve bağımsızlığını tartışmaya mahal bırakmayacak biçimde perçinlediği de bilinmektedir. Fransızca **"Turquie"**den mülhem **"Türkiye"** adı ile İngilizce söylenişi **"Turkey"** doğru bir söyleyiş biçimi değildir. Bu söyleyiş biçiminin doğrusu **"Türkiya",** İngilizcesi de **"Turkia"**dır. Örneğin Slav dillerinde doğru bir

biçimde kullanılan **"Turtsiya" (*Түрқуја)*** bu konudaki savı destekler mahiyettedir. "Türkiya" söylemi, maalesef dil bilimcilerin meşhur **"büyük ünlü"** ve **"küçük ünlü uyumu"** ile Fransızca'ya kurban edilmiştir. Onlara göre genel kural bir kelimenin Türkçe olabilmesi için her iki kurala da uyması gerekir. Oysa bazı özellikle Arapça kelimeler, Türkçe söyleyiş biçimiyle 'kalem, kitap' gibi küçük ünlü uyumuna uyduğu halde, büyük ünlü uyumuna uymamaktadır. Ama kullanılarak kurallaşmıştır. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte biraz da Cumhuriyet aydının acul bir çabası da olarak "hindi" anlamındaki "Turkey" daha fazla yeğlenerek, "Türkiye'nin tanınabilirliği uğruna, **"Turkia"** sözcüğü feda edilmiştir. **"Turkia"** sözcüğü her kademe tarafından **"Turkey"** yerine bir devlet politikası haline getirilerek kullanılmalıdır. Tarihi süreç içerisinde, batılılar tarafından bir yayılmacı gücün simgesi olarak Osmanlı'ya yakıştırılan ancak hiç bir zaman kendisi tarafından İmparatorluk olarak ifade edilmeyen **"Devlet-i Ali-i Osmani"** kaplamış olduğu toprakların adı Türk dünyasındaki adı **"Türkiya"** sözcüğü ile bütünleşmiştir. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Mustafa Kemal Atatürk'ün benzerlikler üzerine biçimlendirdiği bitişken, bütünleşik kültürü esas alan genç Türk Cumhuriyeti yaklaşık bir asırdan beri yoluna güçlenerek devam etmektedir. Dışarıdan ve içeriden her türlü karşı koymalara karşın bir türlü yıkılamayan bir birliktelik Atatürk ile bir bütünleşiklik sergileyerek günümüze kadar gelmiştir.

Oysa **"Güney Slav Birliği"** anlamına gelen "Eski Yugoslavya" ayrımsallıkların özenle kurumsallaştırıldığı konfederatif bir birliktelikti. Sonu "ia-ya" ile bitmesine karşın sıkı bir coğrafî birliktelikten ziyade, ayrımsal kültürün şekillendirdiği bir yansımayı simgelemekteydi. "Üçüncü Dünya" lideri Tito, Osmanlı'nın bırakmış olduğu Balkan coğrafyasında ayrımsallıkları özenle kurumsallaştırmıştı. "Sırbistan, Hırvatistan, Makedonya, Slovenya, Karadağ, Bosna Hersek" federal cumhuriyetleri ile iki özerk bölge bir araya gelerek modüler ve konfederatif yapıdaki "Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'ni teşkil etmişlerdi. Ancak bunu demir yumruklu "Tito" başarmıştı, onun ölümüyle birlikte deözenle kurumsallaştırlan uluslar, birbirlerinin boğazlarına sarılarak, 21. Yüzyıla beş yıl kala "soykırımı" tekrardan tarihin karanlık sayfalarından gün yüzüne çıkarmışlardı. Aynı ırka mensup, aynı dili konuşan "Güney Slav Birliği" 24 Ağustos 1572 tarihinde "Aziz Barthelemy Günü" kanlı kıyımını bile gölgede bırakacak birbirlerine karşı büyük kırımlar gerçekleştirmişlerdi. Bundan en çok da burada yaşayan Müslümanlar etkilenmişti. 1995 yılında aynı ırktan aynı etnik gruptan gelen ve aynı dili konuşan bir halkın sırf din farklılığı nedeniyle birbirlerine karşı İnsanlık Tarihinde daha önce hiç olmadık, yaşanmadık katliamlara girişmişlerdi. Ve de sırf Müslüman oldukları için ve zaman zaman da "Sen Türk'sün" diyerek insanlar Srebrenitsa'da soykırıma uğramış ve 50.000 Müslüman Boşnak kadın ve kız vücutlarına "Ay ve Yıldız" çizilerek ırzlarına geçilmişti. Bu onursuzluk yüzünden 800'ün üzerinde intihar vakasına rastlanılmıştır. 1935 Stalin Yapay Bölümlenmesine kadar, Türk Cumhuriyetlerinin bulunduğu coğrafyasının bir başka deyişle soydaşlarımızın yaşadıkları bölgenin, neşv-ü nema *(Serpilme, büyüme, gelişme)* olduğumuz topraklarımızın adı da **"Türkistan"** sözcüğünde birleşmiştir. **"Türkiya"** sözcüğü kendi milliliğini bünyesinde barındırırken, **"Türkistan"** sözcüğü kendi sigortalarını oluşturmadığı için, alabildiğine istismar edilmiş, zorunlu olarak daha

sonra milli sözcüğü anlamlandırılmağa çalışılmıştır. Dolayısıyla bir yandan ulus bilincine erişmiş Türk insanının ütopyası **"Milli Türkistan Davası"** olarak bu topraklara yansırken, diğer yandan bölgeyi coğrafi yönlere göre tanımlamayı seçen Batı konuyu **"Ortaasya Meselesi"** olarak algılamayı yeğlemiştir. Batının kasıtlı olarak ortaya attığı olumsuz yargılarına dayanarak kendi tarihlerini Batılı kaynaklardan öğrenmeyi seçen Batıda okumuş bir kısım entelektüel Türkler de benzer yolu tutmuşlardır. Hatta bu konuda Batıklardan daha da ileri giderek, kendi tarihlerini ve toplumlarını, küçümsemişler ve yabancılaşma sürecini içerisinde bulunmuşlardır. Bu yabancılaştırma ve başkalaşım politikalarının tabanında **"Şarkiyatçılık"** ya da öz adı ile **"Orientalizm"** yer almaktadır. Bir başka tanıma göre de, orientalizm doğrudan misyonerler tarafından üretilmiş bir sözcüktür. Bu sözcüğün kökü irdelendiğinde, misyonerlerin İslam toplumunu Hıristiyan yapmak için giriştikleri çabalar olarak da tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, büyük çoğunluğu Müslüman olan Türk dünyası, Pax-Anglo-Amerikana tarafından Türkistan coğrafyasına karşı giriştiği eylemsel politikanın açık bir hedefi haline geldiği de görülmektedir. Kısaca Batı yayılmacı savaşımını bir "mesele" olarak ortaya koymuştur. İşte bu nedenle Batı dünyası konuyu oryantalistlerin benimsettikleri biçimiyle **"Doğu Sorunu" *(Eastern Question)*** zemininde algılamış, maksadı olarak yeğlediği ifade ise maalesef "Türkistan Meselesi" olmuştur. Sorun bu biçimde ele alındığında ise, Batıya biat edenler dışında gerçek Türk aydını ister istemez bir **"Batı Meselesi"**nin içerisine çekilmiştir. İşte yanlış olan budur. XX. Yüzyılın ilk yarısında ortaya konulan, fakat bugün gelinen aynı noktadaki yeniden **"Milli Türkistan"** seçeneği uygarlıklar çatışmasını, uygarlıklar diyaloguna dönüştürebilecek akılcı bir alternatif olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu bildiri kapsamında **"Milli Türkistan Davası"**nın tarihi süreci ile bu seçeneğin uygulanabilirliği irdelendiği gibi, Milli Türkistan Davası seçeneğinin geleceğe ışık tutabilecek çıkarımları kültürel ve milli bilinçlendirme bağlamında yapılması gereken somut öneriler ortaya konulmağa çalışılacaktır.

Türkistan'ın Ataları Veli Kayyum Han ve Mustafa Çokay Birlikteliği

21 Temmuz 1904 tarihinde Veli Kayyum Han 1922 yılında Buhara Cumhuriyetinin Eğitim Bakanı Abdurrauf Fıtrat'ın girişimi ile Almanya'ya eğitim ve öğretim için gönderilen öğrencilerden birisi de Veli Kayyum Han 'dı . Türkistan coğrafyasının önemli çıktısı taraım oldujğu için onun da Almanya'ya gidiş nedeni belliydi. Berlin Üniversitesi Ziraat Fakültesini bitirip Ziraat Mühendisi olmak. Ancak, o kararını vermişti, toplumlideri olmak için siyaset bilimi okuyacaktı. Ziraat Fakültesinin giriş imtihanım kazanmasına karşın, aynı Üniversitenin Siyasi Bilimler Fakültesine devam etti. Bu Fakültede " Türkistan'da Medeniyet ve Siyaset" (Kulturpolıtık in Türkistan) konulu bitirme tezi ile devlet sınavını kazandı. Veli Kayyum Han öğrencilik yıllarının sonlarında Alman basınında Türkistan konusu ile ilgili makaleler yazmaya başladı. Bütünleşikliğine inandığı parçalanan Türkistan'ı hiç olmazsa basın yolu ile ayakta tutabilmek, yeri geldiğinde Türkistan bağımsızlığı için yapılacak savaşımda yerini almak olarak kişisel ve ulusal hedefini belirlemişti.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanların Rusya'ya karşı başlattığı ünlü Barbarossa Harekâtı başladığında 1941 yılında, Berlin'de bulunuyordu. Veli Kayyum Han o sıralarda Almanya'da yaşayan neredeyse ender Türkistanlılardan birisiydi.

Diğer bir Türk atası Mustafa Çokay da Paris'te yaşıyordu. Milli Türkistan Davasının bu iki önemli siması İkinci Dünya Savaşıyla birlikte yeni bir savaşımın içerisine girmişlerdi. Rusya'nın gözden çıkardığı ve canlı tabutlar olarak ön sıralarda savaşan, bir tüfeğin arkasından üç bazen dört kişi giden, şayet savaşta bir Alman kurşunu ile ölmemişlerse Almanlar tarafından tutsak alınıyorlardı. Mustafa Çokay ve Veli Kayyum Han, bir milyondan fazla Türkistanlı'nın Almanlar tarafından tutsak alındığını öğrenmişlerdi. Her iki milli rehber bir anda ya da ellerdeki Türkistanlı esirlerin ne şekilde kurtarabileceklerine odaklanmışlardı.

Veli Kayyum Han, Almanların Fransa'yı işgali sonrası Paris'te tutuklanarak cezaevine konulan Mustafa Çokay'ın oğlunun kurtarılması için de büyük mücadele vermişti. Veli Kayyum Han, Mustafa Çokay'in oğlunun kurtarılmasından sonra, Mustafa Çokay'ın Paris'ten Berlin'e gelmesini sağladı. Türkistan Milli İstiklali için dış dünyada mücadele etmekte olan bu iki Türk büyüğü Almanya'nın esir kamplarında ölüm döşeğinde yatan Türkistanlı esirleri kurtarmak için harekete geçtiler. Mustafa Çokay Almanya'ya gelmesinden bir müddet sonra 27 Aralık 1941 tarihinde vefat etti. Veli Kayyum Han, bundan sonra, Almanya'daki Türkistanlı esirlerin kurtarılması faaliyetlerini tek başına yürüttü. Kamplardaki Türkistanlılar 'ın tespit edilmesi bunların esir kamplarından çıkarılıp işe yerleştirilmeleri, işlerine büyük bir azimle devam etti.

Acımasız Sovyet-Komünist rejimi, Rus üniforması altında savaşan ve Almanlar tarafından tutsak alınan asker Türkistanlılara bir başka deyişle, kendi askerlerine bile sahip çıkmayarak, dış dünyaya bu askerlerin Kızılordu askeri olmadıklarını söylüyorlardı. Halbuki uluslararası kurallara göre savaşa katılan bir devlet hasım ülkeye esir düşen sivil-asker vatandaşlarını giyim, yemek ve ilaçlar ile sağlaması gerekirdi. Ancak onlar, Türkistanlı tutsaklara yardım etmediler. Öte yandan bu tutum ve davranış uluslararası örgütlerin yardımlarını bile engelleyecek bir açılımı ifade ediyordu. Veli Kayyum Han, Almanya Hükümetine müracaat edip Türkistanlı esirlerin Sovyet ordusunun gerçek savaşçıları olmadıklarım, bunların top mermileri için yem olarak tutulduklarını, Sovyet-Alman sınırında ellerinde silah yerine tutuşturulan sopalarla nöbet tutturulduklarım bildirdi.

Almanya Hükümeti de Sovyetler Birliğinin bu vurdumduymazlığını, Türkistan gibi Rus olmayan halkların bir savaş stratejisi olarak görüldüğünün farkına varmıştı. Veli Kayyum Han 1942 yılının başlarından itibaren birkaç yüz Türkistanlı esiri kamplardan çıkararak, bunları çeşitli sivil işlere yerleştirmeye muvaffak oldu. Açlık, hastalık ve soğuktan korunacak giyeceklerden mahram bir şekilde hayat sürmekte olan Türkistanlı esirler Veli Kayyum Han'ın hizmetlerini bizzat gördükten sonra ona Ata diye hitap etmeye başladı. O, gerçekten de Türkiye Türklerinin gerçek atası Atatürk gibi Türkistanlıların da Atası olmuştu. [1]

Veli Kayyum Han'ın Safları Sıklaştırma Çalışmaları

[1] Baymirza Hayit, Editör: Timur Kocaoğlu, **Milli Türkistan Hürriyet Davası**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını : 304, Ankara, 2004, ss.638-640

Almanya Hükümeti Rus olmayan halkların ulusal ordularını kurmalarına müsaade ettikten sonra Almanya'da Türkistan Lejyonu teşkil edildi. Milli askerlerimiz temel olmak üzere Veli Kayyum Han Milli Türkistan Birlik Komitesini kurdu. 1942-1945 yılları arasında 112 binden fazla Türkistanlı Milli Komitede çalıştılar. Komite onun önderliğinde esirlerimizin durumu ve yeniden Almanlara esir düşen Türkistanlıların sorunlarıyla ilgilendi. Milli Komitenin Başkanı ve üyeleri Türkistanlıların birliğini korumak Milli askerlere Milli Tarih, Türkistan medeniyeti ve örf adetlerini öğretmek, istiklalimizi elde etmenin yollarını göstermek, Türkistan'ın geleceği için hazırlıklar yapmak gibi görevleri başarı ile yerine getirdiler. Veli Kayyum Han Komite üyeleri ile birlikte "**Yengi Türkistan**" gazetesini "Millî Türkistan" ve "**Milli Edebiyat**" dergisini neşretti. Bunlardan başka Türkistan'a ait birçok broşür ve kitaplar yayınladı. Bunları Türkistan Lejyonlarına, daha sonra bu Lejyonun yerine kurulan Türkistan Milli Ordusunun askerlerine ücretsiz olarak dağıttı. Askerler ise Millî Komiteyi maddi yönden desteklemekte idi.

İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra Veli Kayyum Han Amerikalılar tarafından tutuklandı. İki yıl süre ile Nurnberg'de devam eden uluslararası müttefik kuvvetlerin kontrolündeki Askeri Mahkeme tarafından yargılandı. 1947 yılında Mahkemece suçsuz bulunarak serbest bırakıldı. Veli Kayyum Han hürriyetine kavuştuktan sonra millî hareketi fikrî sahada devam ettirmeye başladı. "Milli Türkistan" dergisini onun ifadesiyle Türkistanca, İngilizce, Arapça olarak Latin ve Arap alfabesiyle de neşretti. Gerçekten de, günümüzde pek yaygın bir biçimde kullanılan ve Stalin bölümlenmesine hizmet eden Türkçe lehçeleri ayrı bir dil olarak algılayan ve dayatan Azerice, Özbekçe, Türkmence, Kazakça, Kırgızca, Tacikçe yaklaşımından farklı ve doğru olan bir açılımı imgeliyordu. Çok daha ileriki yıllarda bütünleşikliği sağlamak için Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Başkam Prof. Dr. Turan Yazgan, Türk ve Türkçe bütünleşikliği içerisinde Türkistanca'yı "Kuzey Türkçesi" [2]olarak tanımlamıştı, ama o gün için yapılan doğruydu.

Veli Kayyum Han, birçok uluslararası konferanslarda Milli Türkistan davasını dile getirdi ve Mili Türkistan davasına ait çeşitli konularda araştırmalar yaptı. Onun çıkardığı Milli Türkistan dergisi Türkistan'da büyük bir gizlilik içerisinde okunuyordu. Yöneticiler bu dergiye, milli fikirleri yaydığı için her türlü sansürü uyguluyorlardı. Dergi başlangıçta 1942-45 yılları arasında 63 sayı Arap harfleriyle daha sonra 1951-1974 yılları arasında 134 ncü sayı dahil Latin harfleriyle toplam 4228 sayfa olarak yayınlandı. Derginin bir önemli özelliği Adana ile bağının savaş yılları da dâhil olmak üzere hemen hemen hiç kesilmemesiydi. Derginin arkasında hiç eksik olmayan iltimas olarak ifade edilen bir rica bulunuyordu.

Biz Türkistanlılar Öz Milli gücümüzde ve Birliğimizde dayanıp yıllardan beri İstiklal Köreşimizni (mücadelemizi) barmakdamız(vermekteyiz).Milli Türkistan Birlik Komitesi etrafımıza toplanan bütün milli güçler 10 yıldan beri Milli Türkistan mecmuasını hem çıkarıp Türkistan milli davasını sürmektedirler. [3]

---

[2] Renad Muhammedi**, Sırat Köprüsü Sultan Galiyev,** Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1993, s. 2

[3] Milli Türkistan Dergisi, (Arap Harfleriyle Türkistanca), Kasım 1951, sa: 75

Veli Kayyum Han Türkistan'ın Millî İstiklal meselesinde kesin ve ödünsüz idi. Onun tek amacı vardı; O da, Türkistan'ı bir bütün olarak bağımsızlığına kavuşturmak. O, yaşamının sonuna kadar "Bolşevizme Karşı Milletler Teşkilatı"na bağlı Halklar Şurasının Başkanlığını yaptı. Bu görevi 40 yıl süre ile büyük bir fedakarlıkla yürütmeye çalıştı. Veli Kayyum Han, bu örgütün başkanı sıfatı ile tarihe mal olmuş eski Sovyetler Birliği'ndeki Rus olmayan Millederin bağımsızlığı için çalışanların arasında tanınmış bir siyasi örgüt adamı idi. Yılmadan, usanmadan bölünmez bir Türkistan ve onun birliği için mücadele etti. Veli Kayyum Han "**Allah Biz Bilan, Türkistan" (Tanrı Bizimle Türkistan) şuur ve bayrağını her zaman taşıdı.** Ve kendinden sonra gelen nesillere bıraktı.

Mustafa Çokay'ın Berlin'de 1936 Yılında Türkistanlı Gençler Hitabesi

1935 yılında SSCB 'nin genel politikasından farklı olarak bizzat Stalin tarafından Türkistan coğrafyasının "Yapay Bölümlenme" Eylem Planı çerçevesinde ilk yanıt Türkistanlı Önder Mustafa Çokay'dan geldi. Onun 1936 yılında Berlin'e yüksek eğitim almak için gelen Türkistanlı öğrencileri toplayarak aşağıdaki konuşmayı yapmıştır:

"Bugün Kazakistan, Kırgızistan, Karakalpakistan, Özbekistan, Türkmenistan hem Tacikistan diyerek yabancı hükümet gücü tarafından 6 Cumhuriyete bölünen Türkistan bölünmez, parçalanamaz bir ülkedir.

Halkın kanı bir, dili bir dini bir maksadı birdir. Türkistan'ın tek arzusu kurtulmaktır. Milli hükümetini kurmak suretiyle hür yaşamaktır. Türkistan halkı bu gaye için canı pahasına, kanı pahasına mücadele etmektedir. İdealimiz çok büyük. Ama biz vatanımızın bir bütün, milletimizin hür olacağına inanıyoruz. Türkistan gençleri bu idealin gerçekleşmesi için var gücüyle gayret sarf etmektedir. Bizim amacımız yalnızca Türkistan'ın değil, bütün Türk topraklarının, bütün Türk halklarının dost olup aralarında birlik ve beraberlik tesis edip, dış düşmanlara karşı Türk'ün ve hükümetimizin gücünü göstermektir.

Amacımıza ulaşacağımıza inancımız tamdır. Halkımızın üzerinde ki baskı ne kadar kararlı olduğumuza onlara ve dünyaya göstermeliyiz. Güçlü ve kararlı olmalıyız. Uzaklarda olsa da milletimin derdi ile hemdert olan onun kaygısını ruhumun derinliklerinde hisseden Avrupa'da Türkiye'de dünyanın her yerinde yaşayan Türkistan gençleri birleşin! Sizlerin bir olmanız, güçlü olmanız bizlerin meselelerini duyurmanız bunun için çaba sarf etmeniz milletimiz için büyük bir hizmettir. Bunu asla unutmayınız! Kıblemiz atayurdumuz, ilkemiz Türkistan olmalıdır. Türkistan için can vermek, hepimizin en kutsal gayesi olmalıdır. Bunu asla unutmayınız!"

Her Şeye Karşın Yeniden Milli Türkistan Politikası

Sovyetlerden alınan miras günümüz koşullarıyla değerlendirildiğinde Türk Cumhuriyetlerinin kendi ortak kimliklerini arama yolunda arayış içinde oldukları gözlemlenmektedir. Yanıtlanması istenilen iki soruda odaklanmaktadır. Acaba Sovyetlerin sorunlu kimlikler üzerine biçimlendirdiği devlet formasyonu içerisindeki millet-i hakime (egemen ulus) mi devam ettirilmeli? Yoksa ulus bilincinin tek bir

sözcükte birleştirilmesi mi gerekli ve zorunlu, görülmelidir? Acaba Türkistan coğrafyasında; İsmail Gaspıralı'nın Birinci Dünya Savaşı başına kadar devam eden **"dilde, işte ve ülküde birlik"** ütopyası yeniden bir uluslaşma projesi olarak ele alınmalı mıdır? Bunun meşalesini Kazakistan mı, Özbekistan mı taşımalıdır? Sovyetler tarafından alt kimliklerin özendirilerek ortaya konulan ulus devlet modelinde ısrarlı olmak yerine bir ulus oluşturulması süreci öncelikle ele alınmalıdır. Sovyetleştirilmiş, ayrımsallaştırılmış yabancılaştırılmış ve otonomlaştırılmış eski Türkistan coğrafyasındaki **"Türk Kültür Mirası"**nın benzerlikleri mutlaka kurumsallaştırılmalıdır. Türkiye'nin bölgeye yönelik vizyonunda Kemalist Çağdaşlaşma modelinin üstün ve kalıcı kılan iki önemli özelliği bulunmaktadır Bu özelliklerden birisi; koşulları ne olursa olsun, çağdaşlaşma süreci ile demokrasinin birbirinden ayrı düşünülmemesidir. Unutulmamalıdır ki, demokrasi batıdan ithal edilmiş bir sistem değil, bizim kendi geleneksel kültürümüze ve ölçülerimize uygun gelen ve eski Türk devletlerinde kullanılmış, örnek alınmış bir yönetim biçimidir. Diğeri ise; ulusal birliğin etnik farklılıklar ya da sınıf farklılıkları üzerine değil, benzerliklerin kurumsallaşmasında kalıcılığın aranması birincil bir hedef olarak alınmış olmasıdır. Bölgeye uygulanacak Türkiye'nin **'Millî Türkistan'** Politikasının ana hatları aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

- Sovyetler tarafından alt kimliklerin özendirilerek ortaya konulan ulus devlet modelinde ısrarlı olmak yerine **"Milli Türkistan"** temelinde bir ulus oluşturulması süreci öncelikle ele alınmalıdır. Çok şükür ki, buna dönüş başlamıştır.

- Sovyetlerin sorunlu kimlikler üzerine biçimlendirdiği devlet formasyonu içerisindeki ulusu bütünleştirmeyen daha çok ayrıştıran millet-i hâkime *(egemen ulus, core state)*sür'atle terk edilmelidir.

- Millet inşasındaki ulus bilinci ne idüğü bilinmeyen **"Türkî"** değil; tek bir sözcükte **"Türk"** olgusunda birleştirilmelidir.

- Sovyetleştirilmiş, ayrımsallaştırılmış, yabancılaştırılmış, otonomlaştırılmış ve çok küçük coğrafyalarda birbirleriyle öteki duruma getirilmiş **"Türk Kültür Mirası"**nın benzerlikleri öncelikle kurumsallaştırılmalıdır.

- Sovyetler dağıldığında, Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev tarafından ortaya atılan **"Orta Asya Cumhuriyetler Birliği"** geleceğin şekillenmesinde önemli halkalardan sadece ilki olmuştur. Sovyetler Birliği dağıldığında RF, ÇHC'ni ürkütmemek için böyle bir yola başvurulduğu malumdur. Otuz yıllık deneyimden sonra söylemek gerekirse, "Türk Ütopyası" coğrafyanın ve kültürel kimliğin bütünleştirdiği **"Avrupa Birliği"** modellemesi gibi **"Türk Birliği"** olmalıdır. Nazarbayev' in ifade ettiği gibi, **"AB bile kuruluşunda bu kadar ortak noktayı hayal bile etmemiştir. AB'nin Avrupa Birleşik Devletlerine evrimle süreci "Türk Birleşik Devletleri"**Türk'ün büyük ütopyası olmalıdır.

- Türk dünyasının doğu mihveri olan **"Türk Cumhuriyetler Birliği"** projesine **"Türkmenistan"** mutlaka ilave edilmeli ve batı mihveri olan Türkiye ve Azerbaycan arasında da acilen benzer bir birlikteliğe gidilmelidir. Bu bağlamda, batı

mihveri ile doğu mihveri yakın gelecekte anlamlı bir entegrasyona hazır hale getirilmelidir.

- Türk dünyası edilgen bir araç olarak gören geleneksel soyutlamacı politikalar her ne pahasına olursa olsun terk edilmeli ve aktif bir politika benimsemelidir.

- Kazakistan'ın 'Türkistan' eyaleti bir çıkış noktası olarak ele alınmalı, buna yönelik uzak görüşlülük vizyonunda Türkistan'ın manevî mimarları Hoca Ahmet Yesevî ve benzer biçimde hocası "Arslan Bab" nın öncül fikirleri ile birlikte İmam Buharî, İmam Maturidî, Şah-ı Nakşibendî, Necmeddin Kübra ve Farabî'nin fikir ve düşünceleri bir bütün olarak Türk coğrafyasının **'Türkistan'**a dönüştürülebilmesinde bir planlama rehberi biçiminde esas alınmalıdır.

- Türkistan'a özgü millet inşasında oluşturulacak olan ulusal birlik, aşiret ve sınıf farklılıkları üzerine değil, benzerliklerin kurumsallaşmasında **"Millî Türkistan"**algı ve düşüncesi esas alınmalıdır.

- Günümüzde benimsenen liberal ağırlıklı karma ekonomik model, yurt bilincini en üst düzeyde tutması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle, yurt kavramı **"Millî Türkistan"**la özdeşleştirilmelidir.

- Türk Dünyası dışarıda üretilen, dayatılan ve aşılanan politikalara göre değil, çerçevesi ortak olarak saptanan **"Millî Türkistan"** seçeneğine uygun aktif bir politika inşa etmelidir.

- Çin'in **"AVRASYA"**; Rusya Federasyonunun **"AVRUSYA"** seçeneğine karşı **"Türkiye ve Türkistan Jeopolitiği"** benimsenmeli, bunun mücadelesi bilfiil ortaya konulmalıdır.

- Aynen RF gibi, Türkiye Cumhuriyetinin Avrasya'da olduğu bilinci ile bu coğrafyayı ihmal ederek geleceğinin inşa edilemeyeceği gerçeği hiç bir zaman unutulmamalıdır.

-**"Millî Türkistan Bilinci"** oluşturulacak düzeye gelene kadar, Türk dünyasının ideoloji ağırlıklı **"Ilımlı İslam"**, **"Selefî İslam"**ve **"Irk Milliyetçiliği"**ne dayalı Türkçülük hemen her şekilde sadece hudutlar dışında değil, ülke içerisinde de **"ötekileşme"** argümanlarını beraberinde getirdiğinden bu tür politikalar süratle terk edilmelidir.

- 1933 yılında Mustafa Kemal tarafından önemle ve özenle vurgulanan **"dil, inanç ve tarihin bir bütün olarak Türk Cumhuriyetleri ve topluluklarıyla bir köprü olarak kullanılması"** gerekliliğini üzerinde durulmalıdır.

-"Millî Türkistan Bilinci" modeli hazır yapılmış biçimde ihraç edilirse yabancıya gösterilen tepkiye maruz kalacağı açıktır. Coğrafyanın üzerinde yaşadığı toplumla olan ilintisi mutlaka saptanmalı, temel ilkelerden sapmaksızın, değişik varyasyonları uygulanmalıdır.

-**"Türkiye Türkleri ile Türkistan Türkleri"** nin bölgesel olarak ilintisini saptayan alana yönelik çalışmalar üzerinde ağırlıklı olarak durulmalı ve buna çalışmalar desteklenmelidir.

- Siyasal kültürel değerler yerine, **"Millî Türkistan"** temelindeki ulusal kültürel değerlere önem verilmelidir. Unutulmamalıdır ki, bütün politik kültürel değerler diğer baskın modellere karşı duyarlıdır. Yabancı bir kültürden kopya edilen bir modelin politik kurtuluşu sağlama olasılığı zayıf görülmektedir.

-**"Türk Dili ve Abecesi Birliği"** ya da **"Birleştirilmiş Yeni Türk Abecesi"**bir vizyon olarak ele alınmalıdır. Büyük Türk Atası Veli Kayyum Han'ın Milli Türkistan dergisinde kullanmış olduğu **"Türkistan'ca"**ya da Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Başkam müteveffa Prof. Dr. Turan Yazgan'ın veciz ifadesiyle **"Kuzey Türkçesi"** nde karar kılınmalıdır.

- Türkistan'ın Müslüman nüfusunun Tacikler de dâhil olmak üzere, Pakistan ve Hint Müslümanları neredeyse büyük kısmı **"Sünnî Hanefî"** mezhebe mensuptur. Mezhep farklılıklarının keskinleşerek Türkistan Türklerinin birbirleri için öteki olmasına izin vermeyen politikalar benimsenmelidir.

- Konar-göçer kültüründen yerleşik kültüre geçişi daha bir yüzyıl bile olmamış ve sosyo-ekonomik seviyesi düşük olan Türk nüfusunun aşırı dinî akımlardan etkilendiği gerçeğinden hareketle **"sosyal adalet, sosyal dayanışmacılık"** ilkeleri toplumun bütün katmanlarında yaygın hale getirilmelidir. Osmanlı Devletinin bu yöndeki **"Vakıfçılık"**anlayışı toplumları bir arada tutan önemli bir argüman olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

- Türk Dünyasından hiçbir ülke **"Millî Türkistan"** vizyonunda, bir model olmamalı, oluşturulacak modeli desteklemeli ve böyle bir birlikteliğin içinde mutlaka yerini almalıdır.

- Türk Dünyasını oluşturan devletlerden hiçbirisi, bölgeye yönelik olarak uygulanan ne ABD'nin Pax-Amerikana ne de Rusya Federasyonun **"Avrasya"**tırnak içerisinde **"AVRUSYA"** politikasından etkilenmemelidir.

- Hiçbir Türk Cumhuriyeti, ABD'nin tüm dünyaya uygulamış olduğu küresel savunma duruşu *(Global Defense Posture)*' nun hemen arkasında yer alan İngiltere gibi itici bir güç haline gelmemeli ve getirilmemelidir.

- Tüm Türk Cumhuriyetleri eğitim politikaları, **"Millî Türkistan "**gerçeğinde geleceği inşa edecek diğer bir deyimle çağdaş ve demokratik kurumsallaşma ile demokratikleşmeyi gerçekleştirecek olan aklî, bilimsel, çağdaş ve eleştirel bakış açısı ile yetişecek olan gelecek kuşak üzerine kurmalıdır.

HOCA AHMED YESEVÎ (Ö. 562/1167)'NİN DÎVAN-I HİKMET'İNDE ALLAH-KUL MÜNÂSEBETİ AÇISINDAN DUA VE NİYAZ

Esma ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
esmacangaozturk@gmail.com

Özet

Dua, kulun Allah'la doğrudan kurduğu bir bağdır. Âdeta kuldan Yaratıcıya uzanan metafizik bir merdivendir. Dua merdivenini tırmanarak Rabbine ulaşan kul, problemleri karşısında kendini yalnız ve çözümsüz hissetmez. Bilakis, derdinin dermanıyla bağ kurduğu için bir rahatlık yaşar. Bu, öyle bir rahatlık ve huzur halidir ki, problemin o anda çözümü olmasa bile, kişi yalnızlık duygusundan kurtulur ve kendini güvende hisseder. Mutasavvıflar da duanın insan üzerindeki etkisine inanmış, bu konuya eserlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan biri de Hoca Ahmed Yesevî olup *Dîvan-ı Hikmet*'inde çok sayıda dua ve münâcâta yer vermiştir. Bu bildiride Hoca Ahmed Yesevî'nin Allah'la olan münasebetini dua üzerinden nasıl tesis ettiği incelenecek, hikmetlerinden örnekler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, Dîvan-ı Hikmet, tasavvuf, dua, niyaz.

THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND THE SERVANT IN TERMS OF PRAYER AND INVOCATION IN HODJA AHMAD YASAWI (D. 562/1167)'S *DIVAN-I HIKMAH*

Abstract

Prayer is a bond that the servant establishes directly with God. It is a metaphysical ladder that extends from the servant to the Creator. The servant, who has reached his Lord by climbing the prayer ladder, does not feel alone and unresolved in face of his problems. On the other hand, it is a comfort to have a connection with his Lord who solves the problem. This is such a state of comfort and tranquility that even if the problem is not solved at the moment, the person already feels safe.

The Sufis believed in the effect of prayer on human beings. They mentioned this issue in their works. One of these works is Hodja Ahmad Yasawi's *Dîvan-ı Hikmah* where it is possible to find many examples of prayers.

In this paper, it will be examined how Hodja Ahmad Yasawi established his relationship with God through prayer and examples of his wisdom will be given.
Key Words: Hodja Ahmad Yasawî, Dîvan-ı Hikmah, sufism, prayer, invocation.

Giriş

Dua, "çağırmak, yalvarıp yakarmak, yardım istemek[1], davet etmek[2], nida etmek[3]"gibi mânâlara gelir. Bu anlamlarıyla dua, sınırlı-sonlu ve âciz bir varlık olan insanın sınırsız-sonsuz-kudret sahibi Yaratıcısından talepte bulunması, Onunla bağlantı kurma çabası olarak

[1] Ebu Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb el-Isfahâni, *el-Müfredât fi Garîbil Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts), 1:170; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ensâri, İbn Manzûr, *Lîsanu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-İhyâ et-Turas el-Arabî, 1999), 4: 359.

[2] Allah'ın davet etmesini ifade eden âyet örneği: Siz beni Allah'ı inkâr etmeye ve hakkında bilgim olmayan şeyleri ona ortak koşmaya davet ediyorsunuz. (Mü'min 40/41.) El- Isfahâni, *El-Müfredât*, 170.

[3] El-Isfahâni, *el-Müfredât*, 169.

tanımlanabilir. Bir âyette Allah; "*Dua edin, kabul edeyim.*"[4]derken Peygamberimiz (s.a.v.) "*Dua ibadetin özüdür.*"[5](الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ) ifadesiyle duayı tanımlamıştır. İnsanın âciz, zayıf, fakir ve ihtiyaç sahibi durumuna karşın, Allah'ın insanın taleplerini karşılama gücü ve kulunu zorluklar karşısında tek başına bırakmayarak merhametiyle kuşatması, Yaratıcı-kul ilişkisinin çift boyutlu yönünü göstermesi bakımından önemsenmesi gereken bir noktadır. Bu cihetle dua, kulun Allah'a yönelmesinin en saf ve en yalın formudur.[6]

Gazali (ö.1111)'ye göre dua, kötülüğün giderilmesi veya iyiliğin sağlanması için bir sebeptir. Duanın bir faydası da kalpte Allah'a olan imanın kökleşmesini sağlamaktır. Bu da ibadetin hedefidir.[7]

Hoca Ahmed Yesevî'de Dua ve Niyaz

Hoca Ahmed Yesevî; Allah, Kur'an ve sünnet merkezli hayat yaşamayı gaye edinmiş bir mutasavvıftır. Orta Asya'daki Türkler arasında ilk tasavvufî örgütlenmeyi başlatarak İslâm'ın, irfânî boyutta derinleşmesini sağlamış, yetiştirdiği derviş ve alperenleri İslam'ı tebliğ ile görevlendirip uzak diyarlara göndermiştir. Asırlar sonra bize ulaşan hikmetleri, Türk-İslâm kültürünün mânevî hayatına hizmet etmesi yönüyle mühim bir yere sahiptir. Meşhur bir rivayete göre; Hz. Rasûlullah (s.a.v.)'in sünnetine bağlılığı sebebiyle altmış üç yaşına geldiğinde geleneğe uyarak bir halvet hücresi kazdırmış, vefatına kadar orada ibadet ve riyâzet ile meşgul olarak "ölmeden önce ölmek" deneyimini yaşamıştır.[8]*Dîvân-ı Hikmet*'te uzlet hayatı esnasında yaşadığı mânevî halleri anlatan hikmetler önemli bir yer tutar. Esasen hikmetlerinin büyük bir kısmı da ilahî ilham ile bu mekânda Ahmed Yesevî'nin dilinden dökülmüş ve yanındaki dervîşler tarafından yazıya geçirilmiştir. Şeriat hükümlerine son derece bağlı; firasetli, kâmil bir Türk mutasavvıfı olan Ahmed Yesevî; irşad çalışmalarından arta kalan bütün vaktini ibadet ve taat ile geçirdiği bilinmektedir. Bir vakit namaz kılmayanın kâmil bir mü'min olamayacağını söyleyecek derecede dinî kurallara bağlılık gösteren Yesevî'nin,[9] birçok hikmetinde büyük bir muhabbetle bağlandığı Allah ile dua ederek iletişime geçtiği görülmektedir. Şimdi dua referanslı bu hikmetleri daha ayrıntılı bir şekilde inceleyerek Yesevî'nin Allah ile nasıl bir iletişim halinde olduğunu yakından görelim.

4 El-Gâfir, 40/60.

5 Ebu İsa Muhammed b.İsa b.Sevre es-Sülemî Tirmîzi, *Sünen-i Tirmîzi*, el-Kütübü's-Sitte, Mevsuâti'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz: Salih b.Abdülazîz, (Arabistan: Dâru's-Selam, 2000), De'avât,1.

6 Esra Aydın, *Türk Kültüründe Dua ve Beddua Fenomeni*. (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 9.

7 İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Beyrut, 1982–1983, I: 328–329.

8 Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2:160.

9 Hayati Bice, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslar arası Türk- Kazak Üniversitesi, 2016), 15, 53, 113, 114, 236.

Öncelikle belirtmek gerekir ki; İslamiyette kulun Allah ile doğrudan iletişimini sağlayan duanın sadece Allah'a yapılacağı vurgulanmış[10] ve Allah'ın dışındakilere dua etmek şirk olarak kabul edilmiştir. Bu düstûrun farkında olan Hoca Ahmed Yesevî, Allah'a şöyle münâcâtta[11] bulunur:

Baştan ayağa oldu günah nereye gideyim,
Yolumu yitiren köpek gibi olup kimden sorayım.
Bu hal ile Cemâlini nereden göreyim,
Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî."
Fâsık, fâcir rahmetinden ümitsiz değil,
Sen'den başka kimse beni yola koymaz.
Lütfetmesen müşküllerim kolay olmaz,
Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî."[12]

Günahlarından yine Rabbine sığınan Yesevî, doğru yola ileticinin de Allah'tan başkası olmadığının bilincindedir. "*Senden başka kimse beni yola koymaz.*" mısra'ı bunun ifadesidir. Sorunlarının yegâne çözümünün de Allah'ta olduğunun farkındadır. Zira Allah'ın lütfu olmasa yaprak kımıldamaz.[13] Ayrıca onun şiirde duayı ümit anlam açılımı ile kurgulaması da dikkat çekicidir.

Duanın kabulünün çeşitli şartları vardır. Şartlardan birisi Allah'a yalvarmaktır.[14] Buna *"tazarrû"* denir. Yalvara yakara istemek duanın âdabındandır ve Allah'ın icâbetine bir sebep teşkil eder. Hikmetlerde de tazarru örneklerine rastlanmaktadır. Örneğin bir hikmette Ahmed Yesevî, Rabbine durup dinlenmeden yakardığını şöyle anlatır:

Rahmetinden ümitsiz kılma ben garîbi,
Dinlenmeden ağlayıp dua edeyim sana.
Geceleri uykusuz kalıp tan atana dek,
Yunmadan gözümü ağlatıp dua eyleyim sana.[15]

Duanın kabulünün ikinci şartı, duanın gizlilik[16] içinde yapılmasıdır. Buna *"ihfa"* denir. Altmış üç yaşında yeraltına girip gece-gündüz Rabbine ibadet eden Hoca

---

10 El açıp yalvarmaya layık olan ancak O'dur. Onun dışında el açıp dua ettikleri onların isteklerini hiçbir şeyle karşılayamazlar. Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Hâlbuki (suya ağzını götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir. Kâfirlerin duası kuşkusuz hedefini şaşırmıştır." Er-Ra'd 13/14.

11 Duanın şiir formunda yazılması kültürümüzde oldukça yaygındır. İşte bu şekilde muhtevası Allah'a yalvarış ve dua olan şiir türüne "*münâcât*" adı verilir. Cemal Kurnaz, *Münâcât Antolojisi*, (Ankara: TDV Yay., 1992), IX.

12 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 95.

13 El-En'âm 6/59.

14 "Rabbinizden yalvara yakara isteyin ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki o haddi aşanları sevmez." El-Â'raf 7/55.

15 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 103.

16 Duanın alçak sesle yapılması, her şeyden önce bilinçaltının alt bölümlerine özellikle de içgüdüsel ve şuurdışı kalan geçmiş yaşantıları bünyesinde barındıran kısımlarına etki ettiği ve böylece dua yapan kişide sükûnetin meydana

Ahmed Yesevî muhtemelen bu şarta da uymuş, gizli-açık her fırsatta Rabbiyle iletişim kurmuştur.

Diğer bir şarta göre, duada Allah'a yönelme esastır. Sıkıntı ve darlık zamanlarında Allah'a yönelmek ve O'na yalvarmak duanın usûlündendir. Buna "*inâbe*" denir. Cürcâni inâbeyi, "*Her şeyden Allah'ın Zât'ına yönelmek*" diye tarif eder.[17] Kuşeyri ise, kabul edilme ihtimali en yüksek duanın, kâl ile değil hâl ile olduğunu beyân eder ve der ki: "*Hâl ile yapılan dua, dua edenin dua ile istediği hususta mutlak ihtiyaç halinde olmasını ve sıkıntı halinde bulunan kulun, başka bir çaresinin bulunmamasını gerektirir.*"[18]Yani kişinin yapabileceği hiçbir şey kalmamıştır. Tek çare Allah karşısında âcizliği kabul ederek O'na sığınmaktır. Bütün çareler tükense bile Allah'ın indinde yeni çareler mevcuttur. Allah duasını kabul ettiği kuluna bu çareleri yollayacaktır.

Duada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta; hayır olanların Allah'tan talep edilmesi, şerlilerden de Allah'a sığınılmasıdır.[19] En büyük şerlerden biri de kişinin başına türlü dertler açan şeytandır. Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinin bir kısmında şeytanın şerrinden Allah'a sığınmıştır.

Rahman Rabbim rahmetini cârî eyle seherde,
İsyan batağına battım, yardım et seherde.
İstağfir ve istiğfârı eyle uzak şeytandan,
Şeytan seni azdırır, selamet ver seherde.[20]

Ayrıca dua, korku ve ümit arasında yapılmalıdır. Çünkü âyette "Allah'a korku ve ümitle dua ediniz."[21] buyrulmaktadır. (Beyne'l-havf ve'r-recâ) Bu iki hâlet-i rûhiye insanın seyr u sülûkunda iki kanat gibidir.[22]Nasıl ki tek kanatlı bir kuş doğru dürüst uçamazsa, Allah'a karşı sadece korku ya da sadece ümit besleyenler de kemâlât semâsına kanat açamazlar.[23] Hoca Ahmed Yesevî de Rabbine korku ve ümit içinde dua edenlerdendir. Onun gönlünden diline şu sözler dökülür:

Kahhar adlı kahrından korkup ağlar Hoca Ahmed,
Rahman adlı rahmından ümit tutar Hoca Ahmed.[24]

---

gelmesine neden olduğu saptanmıştır. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 230.

17 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Çev: Asif Erkan, (İstanbul: Bahar Yay., 1997), 30.

18 Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Haz: Abdülhalîm Mahmud & Mahmud b. Eş-Şerîf, (Kahire: Dâru'ş-Şâ'b,1989), 442.

19 Saliha Bilgiç, *Konuları İtibariyle Kur'an'da Dua*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 60–63.

20 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 101.

21 El-A'râf 7/56.

22 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3: 2196.

23 Şadi Eren, *Kur'an'da Dua*, (İzmir: Işık Yay., 1994), 24.

24 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 105.

Diğer bir hikmette aşağıdaki mısralarda söylediği gibi ümit ile Allah'tan af dilemekte ve Rabbinin merhametini ummaktadır.

Rahman Rabbim rahmetini câri eyle seherde;
İsyan batağına battım, yardım et seherde.
Ümit ile gelmişim dergâhına Allah'ım,
Günahkârım, isyankâr elimi tut seherde.[25]

Bu beyitlerde duanın kabul edilme vakitlerinden birine işaret vardır. Nitekim gece yarısından sonra ve farz namazların arkasından yapılan duaların,[26]cuma saatinde,[27]üç aylarda, özellikle de Ramazanda, mübarek gecelerde hassaten de Kadir gecesinde yapılan duaların müstecâb olduğu malumdur. Ayrıca, kudsî bir hadiste seher vakti yani gecenin üçte birine tekabül eden zaman diliminde Allahu Teâlâ'nın dünya semasına müteveccih olduğu ve "*Yok mu Bana dua eden, duasına icabet edeyim! Yok mu Benden isteyen, istediğini vereyim! Yok mu istiğfar eden, mağfiretime mazhar kılayım!*"[28] dediği belirtilmiştir. O halde bu hadiste işaret edilen seher vakti de duaların kabul edildiği önemli bir zaman dilimidir. Hoca Ahmed Yesevî de bu vaktin kıymetini bilen biri olarak seher vaktinde Rabbine yalvarmaktadır.

Sensin benim sığınağım, gazap eyleme Allah'ım,
Ey bütün halleri bilen, halimi sor seherde.[29]

diyen Ahmed Yesevî, bu hadisin bilincinde olarak Rabbiyle seher vakti konuşmakta ve kendi halini O'na arz etmektedir.

Dua, iç muhasebe sonucu yapılan bir eylemdir. Kişinin tüm yapıp etmeleri en sonunda bir yere gelip kendini hesaba çekmesiyle sonuçlanır. Bu hesaba ister vicdan deyin, ister iç muhasebe deyin, her insanda geçerli olan bir mekanizmadır. Hoca Ahmed Yesevî'de kendini bu tarz bir hesaba çekmekte ve dilinden şu sözler dökülmektedir:

Kul Hoca Ahmed yaşın ulaştı yirmi bire,
Neyleyeceksin günahların dağdan ağır;
Kıyamet günü gazap eylese, Rabbim kadir;
Ey dostlar, nasıl cevap söyleyeyim ben işte.[30]

---

25 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 101.
26 Tirmîzi, De'avât, 79.
27 Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nişaburî Müslim b. Haccac Müslim, *Sahîh-i Müslim,* el-Kütübü's-Sitte, (Mevsuâti'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz: Salih b.Abdülazîz), (Arabistan: Dâru's-Selam, 2000), Cum'a,18.
28 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), Teheccüd, 14.
29 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 101.
30 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 53.

Bu mısralarda da görüldüğü üzere, henüz gençlik döneminde kendini böyle hesaba çeken ve yaptıklarından pişmanlık duyan Ahmed Yesevî, kıyamet günü sorgudan korkmakta ve Rabbine nasıl cevap vereceğini bilememekten yakınmaktadır.

Duanın bir şartı da Allah'a söz verip pişman olduktan sonra yeniden aynı fiili işlememektir. Bu eylemin dîni terminolojideki karşılığı tevbedir. Allah'la iletişimde kulun tövbe etmesi, yeni ve temiz bir başlangıca adım atacağının işaretidir. Bu Yaratıcısına verdiği bir sözdür. Hoca Ahmed Yesevî bu sözü şöyle dile getirir:

Ya İlâhım, hamdın ile hikmet söyledim;
Zât'ı ulu Rabbim, sığınıp geldim sana.
Tevbe kılıp günahlarımdan korkup döndüm;
Zât'ı ulu Rabbim, sığınıp geldim sana.[31]

Yesevî'nin bu hitabında Rabbiyle ilişkisi, küçük bir çocuğun annesiyle olan ilişkisini andırmaktadır. Küçük çocuk yaramazlık yaptığında annesinden azarı yer ve ağlamaya başlar. O anda o kadar savunmasızdır ki, birine sarılma ihtiyacı duyar. Kızan annesidir ancak yine de küçük çocuk gidip annesine sarılır. Anneciğinin merhametine, sevgisine ihtiyacı vardır. O esnada yaptığı yaramazlıktan da bin pişmandır. İşte küçük çocuğun bu davranış tarzı; Hoca Ahmed Yesevî'de de görülür. O, her ne kadar hatalı olsa da döneceği yerin, sığınacağı makamın Rabbi olduğunu vurgular. Çünkü dua, bir sığınıştır.

Yesevî gibi her insan psikolojik olarak daha üst bir sığınma ihtiyacını daima hisseder. Hatta psikolojide sığınma ihtiyacı insan varoluşunun önemli bir yönüdür. Özellikle yaşanan yoğun çaresizlik durumlarında inanan veya inanmayan her bireyde dua ihtiyacının uyanması, insandaki bu psikolojik yapının bilinç dışı bir tepkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle dua, "*İçimizdeki derin bir varlığın su yüzüne çıkmasıdır.*"[32]

Ayrıca dua ile insan ruhu Allah'a yükselir. Yaratıcısına ulaşan insan, temel ihtiyaç maddelerine gereksinim duyduğu kadar Allah'la iletişim kurmaya da muhtaçtır.[33]

Hikmetlerinde Allah'la sık sık diyalog halinde bulduğumuz Ahmed Yesevî de sanki bir arkadaşıyla konuşuyormuş edası içinde Rabbiyle iletişim halinde olup O'na

---

31 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 58.

32 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII / 1 (2003): 377. Yapılan araştırmalarda, devamlı dua eden kimselerde görev ve sorumluluk bilincinin arttığı, kıskançlık gibi negatif eğilimlerin azaldığı, başkalarına karşı yardımseverlik duygularının ise baskın hale geldiği gözlenmiştir. Hiç dua etmeyenle sürekli dua eden kimseler kıyaslandığında; karakter gelişimi ve ahlâkî değerler açısından, sürekli dua edenlerin daha iyi durumda olduğu sonucuna varılmıştır. Henry C. Link, *Çağımızda Dine Dönüş*, Çev. H.Oralbi, (İstanbul: Dergah Yay., 1979), 20,105; Alexis Carrel, *Dua*, Çev: M. Alper Yücetürk, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1967), 35–36.

33 Carrel, *Dua*, 28, 44.

çeşitli sorular sormaktadır. Zira en büyük derdi Rabbini bulmaktır. Bunun nasıl olacağını düşünür, çeşitli yollar araştırır. Acaba Allah'ı bulmanın yolu, hiç durmadan Allah'ın huzurunda Rabbini anmak, ağlayıp inlemek, kendini kul olarak feda etmek midir? Eyyûp Peygamber (a.s.) gibi hastalığa sabretmek midir,[34] yoksa Yunus (a.s.) gibi balığın karnına girmek mi? Şiblî (ö.334/949) gibi âşık olup semâ etmek mi, Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi darağacında asılmak mı?[35] Her ne şekilde olursa olsun asıl maksat Yüce Sevgiliye ulaşmaktır. Çünkü en güzel dua, Hakk'ın dostluğunu istemektir.[36] Ahmed Yesevî bu maksadını şöyle dile getirir:

Durmadan Hazretinde Allah desem,
Ağlayıp inleyerek zâkir olup Rabbim desem.
Kulu olup kulluğunda boyun sunsam,
Bu iş ile Ya Rab, Seni bulur muyum?

Duayı kulun Rabbine başvurması ve Rabbin de kuluna icabet etmesi[37] olarak tanımlayan Yesevî, dualarında çeşitli esma-i ilahileri kullanarak yalvarır. Nitekim esma ile dua etmenin kabulde önemli bir rolü olduğu bilinmekte[38] ve ilahi isimlerin Allah ile âlem arasında bir köprü görevi gördüğü de kaydedilir.[39] Bu bilinçle hareket eden Yesevî de esmanın akselatör (hızlandırıcı) gücünü kullanarak Rabbine seslenmektedir.

İlâhi hâcetimi Sen kolaylaştır,
Kerim'sin lûtf eyle derdime devâ eyle.
Kerem ile affeyle ey Ârif Zât,
Âhiret azabından azâd eyle.[40]

Her fırsatta son nefeste imanla ölmeyi arzulayan ve bunun için Rabbine dua eden Ahmed Yesevî, nefsinin şerrinden de Allah'a sığınır.[41]Cennet nimetini bile istemediğini, tek isteğinin Allah'ına kavuşmak olduğunu söylediği mısraları şöyledir:

Âlem bütün cennet olsa, bütün hûriler karşılamaya gelse,
Allah bana nasip eylese, bana Sen gereksin.
Cennete gireyim cevlân eyleyim,[42]*ne hûrilere nazar eyleyim,*

---

34 El-Enbiya, 21/83
35 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 147.
36 Ahmed Cahid Haksever, *Ya'kub-ı Çerhî ve İslam Tasavvufundaki Yeri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2009), 120.
37 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 109.
38 El-A'râf, 7/180.
39 William C. Chittick, *Hayal Âlemleri, İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çev. Mehmet Demirkaya, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 37.
40 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 109.
41 "İlâhi pak Zât'ının hürmetinden,
Uzaklaştır bizi şeytanın sıkıntısından" ifadesi bunun bir örneğidir.
42 Cevlan: Dolaşmak.

Onu bunu ben ne eyleyim, bana sen gereksin.[43]

Gönlünde sadece Allah aşkı kalan biri bu şekilde cennet nimetlerinden bile geçerek asıl sevgiliye kavuşmayı isteyebilir. Yesevî de bu sevgi o kadar çoktur ki, bu sevgiyi şöyle dile getirir:

Aşkın eyledi şeydâ[44] *beni, cümle âlem bildi beni,*
Kaygım Sensin gece gündüz, bana Sen gereksin.
Gözüm açtım, Seni gördüm, bütün gönlü Sana verdim,
Akrabalarımı terk eyledim, bana Sen gereksin.
Söylesem ben dilimdesin, gözlesem ben gözümdesin,
Gönlümde hem canımdasın, bana Sen gereksin.
Âlimlere kitap gerek, sûfilere mescid gerek,
Mecnun'lara Leyla gerek, bana Sen gereksin.
Gâfillere dünya gerek, akıllılara âhiret gerek,
Vâizlere minber gerek, bana Sen gereksin.[45]

Sonuç

En sonunda çok özlem duyduğu Rabbine kavuşan Hoca Ahmed Yesevî, bundan asırlarca evvel söylediği hikmetleriyle din, medeniyet ve kültür tarihimizde iz bırakmış mutasavvıflardan birisidir. Onun gönül diliyle söylediği bu hikmetleri Allah'a tam bir itaat, bağlılık ve sevgi içermektedir. Rabbinden hem korkan hem de ümit kesmeden yardımını uman Yesevî; kul olmanın bilinciyle hareket etmiş, âhir ömrünü toprak altındaki halvethânede ilim ve ibadetle geçirmiştir. Ahmed Yesevî'nin duanın olumlu ve tamir edici gücünün şuurunda olarak pek çok hikmetinde Allah'la iletişim halinde olduğu görülmektedir.

Bu iletişimde günahlarından tevbe eden, çeşitli esmâyı zikrederek yardım dileyen, Rabbinden başka gidecek-sığınılacak bir makamın olmadığının farkında olan bir kul portresi çizen Hoca Ahmed Yesevî, hepimize Yaratıcıyla nasıl bir iletişim kurulması gerektiğini ve bunun önemini göstermektedir.

Kaynakça

Aydın, Esra, Türk Kültüründe Dua ve Beddua Fenomeni. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Sahîhu'l-Buhârî, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Bice, Hayati, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslar arası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.

Bilgiç, Saliha, Konuları İtibariyle Kur'an'da Dua. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

43 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 114.
44 Şeyda: Aşkından çılgına dönmüş kimse.
45 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 113.

Carrel, Alexis, Dua, Çev: M. Alper Yücetürk, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1967.
Chıttıck, William C., Hayal Âlemleri, İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, Çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
Cürcânî, Seyyid Şerif, Kitâbu't-Ta'rîfât, Çev: Asif Erkan, İstanbul: Bahar Yay., 1997.
el-Isfahâni, Ebu Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.
el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin, er-Risaletü'l-Kuşeyriyye, Haz: Abdülhalîm Mahmud & Mahmud b. Eş-Şerîf, Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.
Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2: 159–161. Ankara: TDV Yayınları,1989.
Eren, Şadi, Kur'an'da Dua, İzmir: Işık Yay., 1994.
Haksever, Ahmed Cahid, Ya'kub-ı Çerhî ve İslam Tasavvufundaki Yeri, İstanbul: İnsan Yay., 2009.
Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ensâri, Lîsanül-Arab, Beyrut: Dâr'ul İhya et-Turas El-Arabî, 1999.
İmam Gazali, İhyâu Ulûmi'd-dîn, Beyrut, 1982–1983.
Kurnaz, Cemal, Münâcât Antolojisi, Ankara: TDV Yay., 1992
Koç, Mustafa, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII / 1 (2003): 373–377.
Link, Henry C., Çağımızda Dine Dönüş, Çev. H.Oralbi, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nişaburî Müslim b. Haccac, Sahîh-i Müslim, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsuâti'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz: Salih b.Abdülazîz), Arabistan: Dâru's-Selam, 2000.
Tirmîzi, Ebû İsa Muhammed b.İsa b.Sevre es-Sülemî, Sünen-i Tirmîzi, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsuâti'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz: Salih b.Abdülazîz), Arabistan: Dâru's-Selam, 2000.
Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kuran Dili, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

BÜYÜK SELÇUKLU HÂKİMİYETİNDE MÂVERAÜNNEHİR

Fatih ERKOÇOĞLU
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
fatiherkocoglu@hotmail.com

Özet

Bugün Özbekistan olarak adlandırılan coğrafya Ortaçağlarda Türkistan ve Mâverâünnehir olarak kaynaklarımızda zikredilmektedir. Bu bölgeye İslâmiyet ilk olarak Emevîler döneminde geldi. Emevîlerin 750'de Abbâsî ihtilaliyle yıkılmasıyla birlikte Bağdat merkezli Abbâsî halifeliği kuruldu. İlk Müslüman fetihlerinden itibaren takriben 100 yıl boyunca Horasan ve Mâveraünnehir bölgesinde istikrar temin edilemedi. Zira Müslümanlar ile bölge sakinleri Türkler arasında kıyasıya sürdürülen mücadele nedeniyle bölge şehirleri sık sık el değiştirmekte ve tahrip olmaktaydı. İstikrar Sâmânîler'in 819 yılından itibaren Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde, Tahirilerin ise 821 yılında Horasan bölgesinde yarı bağımsız olarak hareket etmeleri ile oluşmaya başladı. Abbasî halifesinin desteğiyle hem Tahirîlerin hem de Sâmânîlerin elleriyle Maveraünnehir'in tamamıyle İslâm hakimiyetine girmesi bu devirde oldu. Sâmânîler dokuzuncu yüzyıl ve onuncu yüzyılın ilk yarısında Türkler'i itaat altına almak için bozkırlara ordular sevk ederek İsficâb, Talas ve Fergana bölgelerine kadar hakimiyetlerini tesis ettiler.

X. yüzyılın sonlarına doğru Sâmânîler, başlangıçta kendilerine bağlı bir vali iken ayrılan Sebüktegin'in kurduğu Gazneliler karşısında varlıklarını koruyamadılar. Diğer taraftan Karahanlıların saldırılarına da maruz kaldılar ve devletin başkenti Buhara kaybedildi. Son yıllarda tahta çıkan İsmail b. Nûh, Horasan bölgesinde henüz ortaya çıkan Selçuklu Türkleri'nin desteğiyle Sâmânî devletini yeniden toparlamaya çalışmış olsa da Maveraünnehir'de Karahanlılar, Horasan bölgesinde ise Gaznelilerle yaptığı mücadelelerde başarısız oldu. Böylece Sâmânîler 1005 yılında ortadan kalktı.

Yeni bir güç olarak ortaya çıkan Selçuklular ise Gazneliler karşısında 1040 yılında kazandıkları Dandanakan savaşıyla birlikte Horasan bölgesinde müstakil bir devlet kurarak hızla genişlemeye başlamışlardı. Sonraki süreçte Selçuklu sultanları Mâverâünnehir bölgesinde hakimiyetlerini tesis edeceklerdir. Bu tebliğde Büyük Selçuklu hakimiyetinde Mâveraünnehir bölgesinin siyasi, ekonomik ve kültürel hayatına dair bazı hususlar genel hatları ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mâverâünnehir, Türkistan, Selçuklular

Transoxiana in the Great Seljukid Domination

Abstract:

The geography which is called Uzbekistan today is mentioned in our sources as Turkistan and Transoxiana in the Middle Ages. This region first met with Islam in the period of Umayyads. The Abbasid Caliphate, centered on Baghdad, was founded after the Umayyads were overthrown by the Abbasid revolution in 750. Since the first Muslim conquest, there has been no stability in the Khorasan and Transoxiana regions for nearly 100 years. Due to the fierce struggle between the Muslims and the inhabitants of the district, Turks, the cities of the region were frequently changed hands and destroyed. The stability began to occur when the Samanids controlled Khorasan and Transoxiana in 819 and Tahirid Dynasty began to act as a semi-independent state in Khorasan. With the support of the Abbasid caliph, it was in this period that Transoxiana Islamized by both both Tahirids and Samanids. In the ninth and the tenth

century, Samanids led the armies to the steppes to control the Turks, thereby the dominance was spread throughout Isficab, Talas and Fergana.

Towards the end of the tenth century, the Samanids could not preserve their existence against the Ghaznavids established by Sebuktegin, who initially was a governor of Samanids. On the other hand, they were exposed to the attacks of the Karahanids and the capital of the state, Bukhara, was fall. Although Ismail b. Nûh, tried to rebuild the Samanids state with the support of the Seljukid Turks that had emerged in the Khorasan region, lose war against Karahanids in Transoxiana and Ghaznavids in Khorasan. Thus, the Samanids demolished in 1005. The Seljukids, which emerged as a new power, started to widen rapidly by establishing an independent state in Khorasan region with the battle of Dandanakan they won in 1040 against Ghaznavids. In the next period, Seljukid sultans will establish their dominance in the Transoxiana region. In this paper, some issues related to the political, economic and cultural life of the Transoxiana region under the Great Seljukids rule will be discussed.

Keywords: Transoxiana, Turkistan, Seljukids

Giriş

Orta Asya'ya yönelik İslâm fetihlerinden sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) izafeten *"nehrin öte tarafında bulunan bölge"* anlamında yer alan Mâverâünnehir tabiri IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandı.[1] Ceyhun nehrinin doğu tarafına, İslâm'dan önce Hayâtıla olarak ifade edilen bölgeye Mâverâünnehir, batı tarafına ise Horasan deniliyordu.[2] Mâverâünnehir bölgesinin hangi şehirleri kapsadığı hususunda İslâm coğrafyacıları farklı görüşlere yer vermektedir. Genel itibariyle Buhara, Semerkant, Soğd toprakları, Uşrusana, Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef, Saganiyân, Huttal, Tirmiz, Guvaziyân, Ahsikes, Hârizm (Hârizm denizine (Aral Gölü) kadar) Fârab, İsbicâb, Talas, Îlâk ve Hucend'i ihtiva ettiği belirtilmektedir.[3]

Ortaçağlarda Türkistan olarak da ifade edilen Mâverâünnehir bölgesine İslâmiyet ilk olarak Dört Halife döneminde gelmekle birlikte, Emevîler döneminde sağlam bir İslâm idaresi tesis edildi. Emevîlerin 750'de Abbâsî ihtilaliyle yıkılmasıyla birlikte Bağdat merkezli Abbâsî halifeliği kuruldu. İlk Müslüman fetihlerinden itibaren takriben 100 yıl boyunca Horasan ve Mâveraünnehir bölgesinde istikrar temin edilemedi. Zira Müslümanlar ile bölge sakinleri Türkler arasında kıyasıya sürdürülen mücadele nedeniyle bölge şehirleri sık sık el değiştirmekte ve tahrip olmaktaydı. İstikrar Sâmânîler'in 819 yılından itibaren Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde, Tahirilerin ise 821 yılında Horasan bölgesinde yarı bağımsız olarak hareket etmeleri ile oluşmaya başladı. Abbasî halifesinin desteğiyle hem Tahirîlerin hem de Sâmânîlerin elleriyle Maveraünnehir'in tamamıyle İslâm hakimiyetine girmesi bu devirde oldu. Sâmânîler ilerleyen zamanlarda Gazneliler ve Karahanlılar ile yaptıkları mücadeleyi kaybedince 1005 yılında yıkıldılar.

Yeni bir güç olarak ortaya çıkan Selçuklular ise Gazneliler karşısında 1040 yılında kazandıkları Dandanakan savaşıyla birlikte Horasan bölgesinde müstakil bir

---

1 Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 177. Bkz. Ahmet Taşağıl, "Türkistan", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 556.

2 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 149.

3 Özgüdenli, "Mâverâünnehir", XXVIII, 177.

devlet kurarak hızla genişlemeye başlamışlardı. Sonraki süreçte Selçuklu sultanları Mâverâünnehir bölgesinde hakimiyetlerini tesis edeceklerdir. Bu tebliğde Büyük Selçuklu hakimiyetinde Mâveraünnehir bölgesinin siyasi, ekonomik ve kültürel hayatına dair bazı hususlar genel hatları ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Büyük Selçuklu İdaresi Öncesinde Mâverâünnehir

Büyük Selçuklu hakimiyeti öncesinde Mâverâünnehir bölgesindeki İslam hakimiyetini ve muhtelif gelişmeleri kısaca ele alacak olursak eğer, Abbasî halifesinin desteğiyle hem Tahirîlerin hem de Sâmânîlerin elleriyle Maveraünnehir'in tamamının İslâm hakimiyetine girdiği burada belirtilmelidir. Bilhassa Sâmânîler dokuzuncu yüzyıl ve onuncu yüzyılın ilk yarısında Türkler'i itaat altına almak için bozkırlara ordular sevk ederek İsficâb (bugünkü Sayram, Kazakistan'ın Çimkent şehri sınırlarında yer alıyor), Talas ve Fergana bölgelerine kadar hakimiyetlerini kurdular.[4] Buradaki Türk emir ve dihkanlar İslâm dinine girdi.[5] Diğer taraftan batıya doğru yönelen Sâmânîler, burada Ali oğullarından hanedanların yer aldığı Taberistan ve Deylem (900) bölgelerini kendilerine bağlayarak, buradaki Batinî-İsmailî hareketle mücadele ettiler.[6]

Sâmânîler X. yüzyılın sonlarına doğru, başlangıçta kendilerine bağlı bir vali iken ayrılan Sebüktegin tarafından kurulan Gazneliler karşısında varlıklarını muhafaza edemediler.[7] Gazneli devleti karşısında yenilgiye uğradılar ve Horasan bölgesini kaybettiler (999). Diğer taraftan başka bir Türk devleti Karahanlıların saldırılarına da maruz kaldılar ve devletin başkenti Buhara ellerinden çıktı. Son yıllarda tahta çıkan İsmail b. Nûh, Horasan bölgesinde henüz ortaya çıkan Selçuklu Türkleri'nin desteğiyle Sâmânî devleti yeniden toparlamaya çalıştı. Ne var ki Sâmânîler, Maveraünnehir'de Karahanlılar, Horasan bölgesinde ise Gaznelilerle yaptığı mücadelelerde muvaffak olamadılar. 1005 yılında Sâmânîler yıkıldı.[8]

Sâmânîlerin hakim oldukları topraklar ve şehirler ticaret yolları üzerinde bulunduğundan devletin merkezi olarak Buhara, Ortaçağ İslâm dünyasının sosyo-kültürel faaliyetler açısından en gelişmiş şehirlerden birisi oldu. Buhara'nın yanı sıra Semerkant ve Nişâbur, Ürgenç ve Herat dönemin önemli kültür, sanat ve bilim merkezleri haline geldi.[9]

Ticarî faaliyetlerin artışı, bu kentlere sürekli olarak bir göçü de beraberinde getirdi. Devletin tebasını Soğdlu, İranlı, Türkler ve Araplar oluşturuyordu. İranlılar ticaretle uğraşırken, Türkler çoğunlukla askerlik sınıfında istihdam edildiler. Bazı Arap kabileleri ise halen göçebe olarak yaşamlarını sürdürüyorlardı. X. yüzyılda Sâmânî

4 V. V. Barthold, Bkz. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Ankara 1990, s. 227, 275.
5 Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 405.
6 Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 64, 65.
7 Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, Ankara 2002, s. 67.
8 Geniş bilgi için bkz. Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, İstanbul 2013, s. 55-304.
9 Dinçer Koç, *Rus Kaynaklarına Göre İlk Müslüman Türk Devleti: İtil Bulgar Devleti*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 89. Bkz. Richard Nelson Frye, *Orta Çağın Başarısı*, çev. Hasan Kurt, Ankara trz, s. 128. İslâmi fetihler öncesinde Semerkant'ın, ticaret yolları üzerinde bulunmasından dolayı Mâveraünnehir'in hatta Orta Asya'nın kültür ve medeniyet seviyesi en yüksek merkezlerden birisi olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul 2011, s. 388.

coğrafyasında Müslümanlar ağırlıkta olmak üzere Mecûsîler, Budistler, Maniheistler, Yahudiler ve Hıristiyanlar olmak üzere çeşitli dinlere mensup insanlar yaşamaktaydı. Müslüman tebanın büyük kısmını, Sâmânîlerin de mensup oldukları Hanefiler oluşturuyordu. Nüfus olarak ikinci grubu ise Şâfiler teşkil ediyordu.[10]

Bilindiği üzere IX ve X. yüzyıllarda ilmî faaliyetlerin zirvede olduğu önemli şehirlerden Basra, Harrân ve bilhassa Abbasî başkenti Bağdat, İslâm dünyasının hemen her yerinden öğrenci, edip ve alimi kendine çekiyordu. Bilhassa Hanefiliğin ve Şafiliğin, Maveraünnehir bölgesinde yayılmasında bu bölgelere yapılan ilim seyahatlerinin de katkısı büyüktü. Özellikle ilim yolculuğu, hac yolculuğu ile birleşince buna önemli bir katkı sunuyordu. Diğer taraftan ayrıca Mâveraünnehir şehirleri arasında da kesintisiz bir şekilde ilmî alış veriş sürüyordu. Hanefiliğin Mâveraünnehir'de yayılmasının nedeni ise Sâmânîler'in Hanefî ulemayı resmî makamlarda görevlendirme hususunda Abbâsî iktidarı ile paralel bir siyaset yürütmesinden kaynaklanıyordu. Mâveraünnehir bölgesi ağırlıklı olarak Hanefilik mezhebini tercih ettiği için buraya hakim olan Türkler de doğrudan bu mirası alarak sahiplenmişlerdir.[11]

Mâveraünnehir bölgesinde Hanefî ve Şafiî mezhebi mensupları arasında, mezhep farklılıkları dolayısıyla zaman zaman sorunların olabildiği belirtilmektedir.[12] Ulrich Rudolph konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir; *"...iki grup arasındaki hava baştan beri gergindir. Karşılıklı sert eleştiriler yapılmaktadır ve hatta tam olarak tanımlanmış bir tartışma özenle sürdürülmektedir. Tartışılan problem, Tanrı'nın tekvîn sıfatının ezelî veya zamanlı telakki edilip edilmeyeceğidir. Bu problem nihayet Tanrı'nın gerçekten ezelden beri yaratıcı olup olmadığı meselesinde iyice kesinleşir. Mâverâünnehirliler bunu onaylarken, Horasan Eş'arîleri muhalefet ederler..."*.[13]

Bu iki sünni mezhebin dışında Sâmânî devletinin tebası arasında yer alan üçüncü bir grup daha vardı. Bunlar da Şiîler'di. Mâveraünnehir'deki kitabî İslâm algısını alt üst eden grup ve hareketler İran menşeli idi. İslâm öncsinde Mâveraünnehir bölgesinde Zerdüştler yaşıyorlardı. İslâmla birlikte bunlar kendilerini Sünnî İslâm'ın dışındaki bu yorumda buldular. Şiîlerin yaşadıkları bölgeler Cürcân, Taberistan, Deylem ve Gilân gibi ülkenin batı eyaletleri (Horasan) idi. Aynı zamanda Şiîliğin Batinî koluna mensup daîlerin (davetçiler) çalışmaları neticesinde Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde halktan ve ileri gelenlerden bu mezhebe girenlerin de olduğu nakledilmektedir.[14]

Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir şehirleri kültür, sanat ve bilim merkezleri haline geldiğinde, başta emirler olmak üzere önemli şahsiyetler tarafından bu şehirlerde hatırı sayılır miktarda özel kütüphane tesis edildi.[15] Kendileri de ilimle

---

10 Usta, *Türklerin İslamlaşma*, s. 402, 403, 408.

11 Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara 2012, s. 267, 268, 276, 280.

12 Hanefi ve Şafiliğin yayıldığı yerler için bkz. Şeker, 278, 279.

13 Ulrich Rodolph, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Maturîdî ve Mâturîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s. 317.

14 Usta, *Türklerin İslamlaşma*, s. 408-410.

15 İdaresi altında oluşturulan çok sayıda kütüphane ve ilk medreseler ile sadece bölge toprakları değil, etnik olarak Orta Asya'daki Türklerle yakınlıkları olan İdil Volga Bulgarları ve dahi Hazar ülkesinin dînî, ticarî ve kültürel taleplerinin de karşılandığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Koç, 89. Bkz. Frye, 128.

meşgul olan Sâmânî idarecileri, pek çok ilim adamı, şairi saraylarında ve ülkelerinde misafir ve himaye etti. İdarecilerin himayesini gören alimler ilmî geziler vasıtasıyla oluşturdukları koleksiyonlarını bu ülkeye getiriyorlardı. Aynı zamanda şehirlerin zenginliğinin artması ve bölgenin cazip hale gelmesi diğer coğrafyalardan alimlerin buraya yerleşmelerine imkan sağlıyordu. Bu alimlerin ders vermeleri için inşa edilen medreseler ile ilmi faaliyetler artıyordu.[16] Frye'nin *medrese* kelimesinin Sâmânîler döneminde kullanılmadığını, onların yıkılışından kısa bir süre sonra ortaya çıktığını, bölge alimlerinin derslerini *ribat'*larda[17] yaptığını ve ayrıca medrese kelimesinin Bağdat'a Doğu'dan ithal edildiğini söylediğini burada belirtilmelidir.[18] Meşhur Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün başta Bağdat'ta olmak üzere tesis ettiği medreselerin, zikredilen bu Sâmânî mirasının üzerinde inşa edildiği kabul edilmektedir. Bu medrese öncesi eğitim kurumları ile Semerkant ve Buhara gibi bölgelerde İslâm'ın kitabî yorumu ön plana çıkarılıyordu.[19]

Sâmânî hükümdarlarının ilim adamlarına verdiği değeri el-Mukaddesî, Maverâünnehir bölgesinden bahsederken *"...burada fakihler hükümdarların derecesindedir."* demektedir. Ayrıca Sâmânî hükümdarlarının Ramazan ayının cuma gecelerinde alimleri sarayda toplayarak ilmi toplantılar yaptığını ve bu toplantılara katılan alimlerin hükümdarların huzurunda yer öpmek mecburiyetinde olmadıklarını nakletmektedir.[20]

Aynı zamanda ülkenin sınırlarında oluşturulan ribatlar ve sufiler için inşa edilen hangâhlarda eğitim ve öğretim faaliyetleri sürdürülüyordu.[21] Mâveraünnehir'in Müslümanlaşmasında, ribât, hangâh ve zâviyeler kuran sufîlerin gayretlerinin de önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Zira bunlar aynı zamanda gazi sıfatıyla Sâmânî ülkesinin sınırlarını korumakta ve bölgenin Müslümanlaşmasında önemli bir rol oymaktadırlar.[22]

İslâmlaşmanın meydana geldiği dönemlerde, İslâm dünyasının değişik bölge ve şehirleri arasında cok ciddi kültürel alış verişlerin vukû bulduğu, alimlerin biyografilerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Burada Mâveraünnehir bölgesine ilmî faaliyetler için gelen, daha sonra memleketlerine dönen ya da vefat edip burada kalan

---

16 Usta, *Türklerin İslamlaşma*, 463, 464.

17 Enfâl süresi 60. ayete dayandırılarak (*min ribâti'l-Hayli*) ribat, ilk önceleri cihada hazırlık olarak binek hayvanlarının toplandığı mekandı. Sonraları ise bu mekanlar kervansaray olarak ve ulakların bineklerini değiştirmelerinde kullanıldı ve çok erken dönemde askerî ve dinî mahiyette bir müessesenin ismi oldu. Geniş bilgi için bkz. Georges Marçais, "Ribât", *İA*, Eskişehir 1997, IX, 734-737.

18 Frye, 147.

19 Şeker, 274, 275.

20 el-Mukaddesî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşârî, (375/985), *Ahsenüt't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l Ekâlîm*, Brill Matbaası, Leiden 1906.
260, 339. Bkz. Usta, *Türklerin İslamlaşma*, s. 457, 458. Barthold hanedanın kurucusu olan İsmail b. Ahmed'in Buhara'da hakimiyetini mahalli alimlerin yardımıyla kurduğunu belirtmektedir. Bkz. *Türkistan*, 250.

21 Usta, *Türklerin İslamlaşma*, 463, 464.

22 Şeker, 116, 117. Hanların ortaya çıkışı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Omid Safi, "Büyük Selçuklularda Devlet-Toplum İlişkisi", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002, V, 358, 359. Ayrıca Omid Safi, daha öncede olmakla birlikte X ve XI. yüzyıl İslâm dünyasının entellektüel ortamının en önemli boyutlarından olan ulema ile sufi, medrese ile han arasındaki sınırın Selçuklu döneminde de geçişken olduğu, İmam Gazali örneğinde olduğu gibi pek çok alim ve sufinin hem medresede hem de handa vaktini geçirdiğini nakletmektedir. Bkz. Aynı yer.

bazı isimleri zikretmek istiyoruz. Yahya b. Bedr b. Yahya el-Kureşî es-Sâmî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî (ö. 430/1038), Ebü'l-Ferec Hayr b. Ali b. İdris et-Tarsûsî (390/1000), Fazl b. Ahmed b. Süleyman es-Serahsî, Fâik b. Abdullah el-Hassâ el-Endelûsî, Kesîr b. Ziyâd el-Bursânî el-Basrî, Ammâr b. Hamd b. Muhalled Ebû Zer el-Bağdâdî bunlardan birkaçıdır.[23] Ayrıca Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî'nin (ö. 348/959) yazdığı *Tarih-i Buhârâ* adlı eserde Buhara'da kadılık yapan bazı zevâta dair bilgi bulunabilmektedir.[24] Yine Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından kaleme alınan *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* adlı eserde yüzlerce Semerkandlı alimden bahsedildiğini burada kısaca ifade edelim.[25]

Bu alimlerin pekçoğunun şöhretinin bugünlere kadar geliyor olması, sadece devirlerinde değil, çağlar ötesi bir etkiye sahip olduklarını da göstermesi bakımından önemlidir. Bu alimlerimizden de önemine binaen birkaçını zikretmekle iktifa edelim. Bunlardan ilki Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî olup Buhara'da yetişen meşhur muhaddislerdendir. Hadis sahasında kendisini geliştiren İmam Buharî birçok ilmi seyahat yaptı ve o günün ilim merkezlerinde tanındı. Buharî'nin kaleme aldığı eserler içerisinde en önemli olanı *el-Câmiu's-Sahîh* olarak bilinendir. Büyük ve tartışmasız bir hadis otoritesi addedilen Buhârî, bu kitabı ile büyük şöhrete ulaştı. Semerkant köylerinden Hertenk'te 256/870 yılında vefat etti.[26]

Yazdıkları ve etkisi günümüze kadar gelen bir diğer önemli şahsiyet ise Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. Mürcie ve Hanefilik'in etkili olduğu bir kültürel çevrede dünyaya gelen ve kelâmî mezheplerden Mâtüridiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih olan İmam Mâtürîdî, Hanefi mezhebinin üçüncü kuşak alimlerindendir. Kelam, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri Sünnî kelâmının klasiklerinden kabul edilmektedir. Kendisinin Mu'tezile, Karmatîler ve Râfızîler gibi fırkalarca ileri sürülen düşüncelere karşı uzun mücadeleleri oldu. Mâtürîdî Mâverâünnehir'de İslâm düşüncesinin istikrara kavuşmasında, Müslümanlığın ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli rol oynamış, etkisini zaman içerisinde artırarak sürdüren önemli bir şahsiyetti. Mâtürîdî Semerkand'da 333/944 tarihinde vefat etti.[27]

Hanefî-Mâturîdî çizgi Semerkand'da son derece etkin oldu. Erken dönem Mâturîdî risâle ve kitaplarında kendi mezheplerinden "Semerkand alimlerinin görüşü" olarak XI ve XII. yüzyıllarda İslâm dünyasında adlarından söz ettiren ve fıkıh ilminde

---

[23] Geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Semerkant*, 406-474. Ayrıca Sâmânîler geneli için bölgede ve Sâmânîlerin hakimiyetindeki bölgelerde yaşayan ilim adamları için bkz. Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni* , 469-531.

[24] Ebu Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Tarih-i Buhârâ*, Arapçadan çev. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî, Farsçadan çev. Erkan Göksu, Ankara 2013, s. 4-7.

[25] Geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Semerkant*, 406-474. Ayrıca Sâmânîler geneli için bölgede ve Sâmânîlerin hakimiyetindeki bölgelerde yaşayan ilim adamları için bkz. Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni* , 469-531.

[26] Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmail", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 368, 369.

[27] Hayatı, eserleri ve görüşleri hakında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 149. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Matûrîdî", *İmam Maturîdî ve Mâturîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s. 26-66.

kendilerinden Semerkant ekolü veya Mâverâünnehir ekolü olarak bahsedilen fakihlerin varlığı bu iki yüzyılda oldukça dikkat çekicidir.[28]

Sâmânîler'in 1005 yılında ortadan kalkmasıyla hakim oldukları coğrafyada Karahanlı hakimiyeti tesis edildi. Karahanlılar, ardından Gaznelilerle Horasan bölgesini ele geçirmeye yönelik çatışmalara girdi. Karahanlı hanedan üyelerinin arasıdan vukû bulan savaşlarda Mâverâünnehir şehirleri sıklıkla el değiştirdi. Karahanlı ailesinden Ali Tegin 1014 yılında Buhara 1016 yılında ise Semerkant'ı ele geçirdi. Sultan Mahmud'un saldırılarını da bertaraf ettikten sonra 1026 yılında tek başına Mâverâünnehir'in hakimi oldu ve 1032 yılında da bağımsızlığını ilan etti. 1041-42 yılında hanedanın bir diğer üyesi Ali Teginoğullarına karşı başarı kazandı. İlerleyen zamanlarda Karahanlı devleti doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrıldı. Aynüdevle Muhammed b. Nasr, Batı Karahanlıların büyük kağanı olunca Özkent'te oturdu. Kendisinin yardımcısı olan Tamgaç Han İbrahim ise Semerkant'ta oturup Mâverâünnehir bölgesini buradan yönetti. Aynüddevle'nin 1052 yılında vefatı üzerine kardeşi Böri Tegin İbrahim, Tamgaç Buğra Karahan unvanıyla büyük kağan oldu ve Özkent'e gitmeyip başkent olarak Batı Karahanlıların merkezi olan Semerkant'ta kalmayı tercih etti. İslâm tarihi kaynaklarında adil ve dindar bir hükümdar olarak tanıtılan bu şahsın devlete ait kararları bizzat kaleme aldığı, fukahadan izin almadan yeni vergiler ihdâs etmediği nakledilmektedir. Mâverâünnehrin birçok şehrinde hayır kurumları oluşturduğu belirtilen Tamgaç Buğra Karahan'ın Semerkant'ta bir medrese ve hastane açtırdığı yine daha yardımcılığı dönemindeyken bölgede bulunan İsmailîlerle mücadele ettiği belirtilmektedir.[29]

Büyük Selçuklu Hakimiyetinde Mâverâünnehir

Sâmânîler döneminde daha önce varlıklarına şahit olduğumuz Selçuklular, Gazneliler karşısında 1040 yılında kazandıkları Dandanakan savaşıyla birlikte Horasan bölgesinde müstakil bir devlet kurarak hızla genişlemeye başlamışlardı. Çağrı Bey, "melik" unvanıyla merkezi Merv olmak üzere Ceyhun nehri ile Gazne arasındaki bölgeden sorumlu kılındı. Sultan Alparslan devrinde Selçuklu Karahanlı mücadelesi başladı ve oğlu Melikşah döneminde de devam etti. Karahanlı hükümdarı II. Nasr zamanında 1074 yılında Mâverâünnehir'de Selçuklu hakimiyeti tesis edildi. Aynı zamanda her iki hanedan arasında akrabalık oluşturuldu. Karahanlı Terken hatun Melikşah ile evlendi. II. Nasr'ın idaresinde Buhara yakınlarında ve Semerkand-Hucend yolu üzerine iki ribât yaptırıldı. Bozkırlarda İslâm'ın yayılmasına çaba sarf edildi.[30]

Mâverâünnehir'e hakim olan Selçukluların dini siyasetine burada kısaca değinmekte fayda vardır. Selçuklular İslâm dünyasının siyasi liderliğini ele aldıktan sonra iç politikada Şiî Fatımîler, dış politikada ise Bizanslılar ile mücadele etmişlerdir. Bilhassa Fatımîler'e karşı Sünnîliğin hamisi olmuş ve Sünnilik, onların hakim oldukları bölgelerde gelişip yayılmaya başlamıştı. Mâverâünnehir bölgesine hakim olan Sâmânîler ve Karahanlılar gibi bunlar da Sünniliğin Hanefi yorumunu tercih ederek,

---

28 Aydınlı, *Semerkant*, 440.

29 Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 405-408. Bkz. Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Ankara 2002, s. 17.

30 Özaydın, "Karahanlılar", XXIV, 408. Bkz. Genç, 18, 19.

bu mezhebin yayılmasının önünü açmışlar, Semerkant, Buhara ve diğer Mâveraünnehir şehirlerindeki ilim adamlarının hamileri gibi davranmışlardır. Ne var ki Selçukluların yükselmesinden önce bölgede Şafi ve Hanefi mezhepleri arasında var olan genel bir dengenin, onların yükselmesiyle bozulduğu da belirtilmekle birlikte kendisi de Şafi olan Nizamülmülk'ün bu dengeyi muhafaza etmeye çalıştığı (1092 yılında ölümüyle bu denge çabucak bozuldu) zikredilmektedir. Bu arada Sultan Alparslan'ın emriyle Nizâmülmük tarafından muhtelif şehirlerde açılan bugün Nizâmiye medreseleri olarak bilinen kurumlarda hem hocalar hem de öğrenciler için maaş tahsis edildiği, Nizamülmülk'ten önce de böyle bir düzenlemenin olmadığı ifade edilmektedir.[31]

Selçukluların hem Şiî propagandalara karşı hem de hızlı bir şekilde genişleyen devletin artan bürokrat ihtiyacını karşılamak üzere açtıkları bu medreseler, bilhassa bu döneme damgasını vuracaktır. Omid Safi, başlangıçta dini bir meşruiyeti olmayan bir rejim olan Selçukluların kendilerini meşrulaştırma mekanizmalarından biri olarak, oluşturdukları medrese, kervansaray ve diğer sosyal kurumların patronajının önemine burada değinmektedir. Ayrıca o, açılan bu medreselerin değişik mezhepler arasında dengeyi geçici bir süre de olsa kurduğunu, Selçuklular zamanında sosyal düzenin sağlanmasına katkı temin ettiği, Selçuklu rejimi için güvenilir idareciler yetiştirdiği ve Müslüman sosyal birliğinin yeniden inşasında katkıda bulunduğunu belirtmektedir. [32]

Sultan Melikşah'ın hükümdarlığının son yıllarına doğru Maverâünnehir'de bazı karışıklıklar çıktı, fakat kısa sürede bastırıldı. Hem Batı hem de Doğu Karahanlılar Selçuklulara bağlandı (1090). Melikşah'ın ölümüyle oğulları arasında patlak veren taht kavgasından Karahanlılar faydalanmak istedi. Sencer, sultanlığı döneminde Mâverâünnehir'e tamamen hakim oldu. Bölge şehirlerine Karahanlı hanedanı üyeleri tayin edildi. Bu esnada Çin'de hüküm süren Kitanların bir kolu buradaki hâkimiyetlerini kaybedince batıya doğru çekilmiş ve Türkistan'da Karahıtay ismi altında bir devlet kurmuşlardı. Bu devletin Kaşgar bölgesini ele geçirme teşebbüsü Karahanlı hükümdarı Arslan Han Muhammed tarafından önlenmişti. Fakat daha sonra Karahıtaylar, Karahanlıları yenilgiye uğrattılar. Bu durum tabi olarak Mâverâünnehir bölgesinde büyük bir korku yarattı. Sencer'in tayin ettiği Karahanlı II. Mahmud, Karahıtaylara karşı Selçuklulardan yardım talebinde bulununca, sultan bizzat ordusuyla hareket ederek düşmanla 1141 yılında Semerkant yakınlarındaki Katvan sahrasında karşılaştı. Sencer hayatındaki ilk yenilgisini bu savaşta aldı. Bu mağlubiyet hem Selçuklu devleti için hem de İslâm dünyası için çok ağır bir darbe oldu. Türkistan ilk defa putperest bir kavmin hakimiyeti altına girdi.[33] Sencer ve II. Mahmud Mâverâünnehir'i Karahıtaylar'a terk ederek Horasan'a kaçmak zorunda kaldılar. Boş kalan Batı Karahanlı tahtına ise Karahıtayların himayesinde II. Mahmud'un kardeşi Tamgaç Buğra Han III. İbrahim geçti. Müteakip yıllarda ise tahta çıkan hükümdarlar Karahıtaylara tabi kaldılar. 1204 yılında ise Karahanlı I. Osman, Karahıtaylara karşı

[31] Omid Safi, V, 355, 356.

[32] Omid Safi, V, 358.

[33] Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 2010, s. 240-242; Erdoğan Merçil, *Büyük Selçuklu Devleti*, Ankara 2008, s. 81, 105-115. Bkz. Genç, 22-22.

Harzemşahlar ile işbirliği yaptı ve 1207-1208 yılında Buhara'yı ele geçirdi. Ardından da Hârizmşahları yenilgiye uğratan Karahıtaylar'a tabi oldu.[34]

Büyük Selçuklu devletine tabi olan Karahanlılar tarafından Mâverâünnehir'de pek çok cami, mescit ve türbenin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Buhara'daki yapıların çoğu Karahanlı hükümdarı Arslan Han tarafından yaptırılmıştır. XII. yüzyıl başlarında inşa edilen Mescid-i Cuma orjinal hali ile zamanımıza gelmemiştir. Buhara'nın sembolü haline gelen Kalan Minare adı verilen minaresi, Arslan Han'ın adını ve 1127 tarihini veren kitabesiyle Karahanlı tuğla işçiliğinin önemli bir örneği olarak bize ulaşmıştır. Karahanlı mimarisinde türbelerinde önemli bir yeri vardır. Cephe mimarisine özel bir önem veren, tuğla süslemelerin hakim olduğu zengin mezar anıtı mimarisinin erken örneklerinden olan 977-978 tarihli Arap Ata Türbesi Özbekistan'ın Tim şehrinde bulunmaktadır.[35]

Karahıtayların Mâverâünnehir hakimiyeti dönemlerinde ise Karahanlı idaresine dokunmadıkları bilinmektedir.[36] Onların bölgeyi ele geçirdikten sonra vergi toplamak için memurlar görevlendirdikten sonra geri çekildikleri ifade edilmektedir.[37] Karahıtaylar'ın dinleri Budizm ve Şamanizm karışımı mahiyette bir din olduğunu söyleyen Ahmet Taşağıl, İslâm dinini kabul etmemekle birlikte bunların genelde bütün din ve inançlara hoşgörülü davrandıklarını, son gürhan Ch'e-lu-ku'nun gizlice Müslüman olduğunun rivayet edildiğini belirtmektedir.[38]

Sonuç

Ortaçağlarda Türkistan ve Mâverâünnehir olarak kaynaklarda zikredilen Mâverâünnehir'e İslâm hakimiyeti Abbâsîler döneminde sağlam bir şekilde kurulmuştur. Mâveraünnehir Yahudilik, Hıristiyanlık, Manihaizim ve Budizm gibi bütün dinlerin varlığının görüldüğü bir saha idi. Bölgeye en geç İslâm dini girmiş oldu. Buna rağmen çok geçmeden diğer dinlerin önüne geçerek, İslâm bölgenin en önemli dini haline geldi. Zira Abbâsîlere bağlı Sâmânîlerin iktidarında bölgede yaşanan sorunlar giderilerek istikrar temin edildikten sonra Buhara ve Semerkant gibi önemli Mâverâünnehir şehirleri İslâm dünyasının en parlak bilim, kültür ve sanat merkezleri haline geldi.

Sâmânîler kuzeyde gayr-ı müslim Türklere, Horasan bölgesinde ise Şii-Batınîlere karşı büyük mücadele veriyorlardı. Sâmânîlerin en büyük faaliyetleri ise Mâverâünnehir bölgesinde öncelikle İslâm'ın Sünnî Hanefi yorumunun gelişmesine yaptıkları büyük katkıdır. Sâmânî idarecileri bilhassa bu mezhebin önünü açmışlar ve Hanefi çizginin yüzyıllardır bu bölgede tutunmasına imkan sağlamışlardır.

Sâmânîler yıkıldıklarında, geride bölgede güçlü iki tane Sünnî iktidar varlık gösteriyordu. Karahanlılar ve Gazneliler. Kısa süre sonra bunların arkasından yeni, taze ve zinde bir güç olarak Selçuklular çıktı. Sünnî yapı bu üç devlet idarelerinde gelişti ve genişledi. Karahanlılar, Sâmânîlerin bıraktığı işi devam ettiriyorlardı. İslâm'ın

[34] Özaydın, "Karahanlılar", XXIV, 409, 410.
[35] Ara Altun, "Karahanlılar, Mimari", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 413.
[36] Genç, 24.
[37] Ahmet Taşağıl, "Karahıtaylar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 415.
[38] Taşağıl, XXIV, 416.

kuzey sınırları onlara emanet edilmişti. Gazneliler Selçuklular ile mücadeleleri sonrasında Afganistan ve daha güneyde Hind bölgelerinde İslâm'ın yayılmasını temin ettiler. Abbâsî halifesini Şiî Büveyhilerin elinden kurtarmaları bir yana bırakılacak olursa eğer, Selçuklular, Sâmânîlerin din siyasetini büyük bir titizlikle devam ettirerek, bilhassa hızla genişleyen ülkelerinin bürokrat ihtiyacını karşılamaya yönelik ve aynı zamanda Şii-Fatımî propaganda ve yayılmacılığına karşı mücadele için açtıkları medreseler ile ülkenin sosyal düzeninin sağlanması ve Müslüman birliğinin yeniden inşasında çok önemli işler başardılar. Artık onların ve Harizmşahların himayelerinde Hanefi-Maturidi yorum doğudan batıya doğru yayılıyordu.

Bölgede hakimiyet kuran devletlerin gücü nispetinde IX.-XIII. yüzyıllar arasında Mâverâünnehir bölgesi eğitim düzeyi itibariyle, İslâm coğrafyasının birçok yerinden daha iyi bir konumda bulunuyordu. Bu dönemde adları bugün bile anılan, başta İmam Buhari ve Ebû Mansur Mâturidî olmak üzere çok sayıda önemli şahsiyet bu coğrafyada yetişti.

Mâveraünnehir, her zaman bu ihtişamını muhafaza edemedi. XII. yüzyılda önce putperest Karahıtayların ardından XIII. yüzyılın başlarında Harizmşahları ortadan kaldıran Moğollara teslim oldu. Karahıtaylar uzun süre bölgede kalmadılar, çekilip gittiler.

Kaynakça

Altun, Ara, "Karahanlılar, Mimari", DİA, İstanbul 2001, XXIV, s. 412-414.

Aydınlı, Osman, Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi, İstanbul 2011.

el-A'zamî, Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmail", DİA, İstanbul 1992, VI, s. 368-372.

Barthold, V. V., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Ankara 1990.

Frye, Richard Nelson, Orta Çağın Başarısı, ev. Hasan Kurt, Ankara trz.

Koç, Dinçer, Rus Kaynaklarına Göre İlk Müslüman Türk Devleti: İtil Bulgar Devleti, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

Kutlu, Sönmez, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000.

el-Mukaddesî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşârî, (375/985), Ahsenüt't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l Ekâlîm, Brill Matbaası, Leiden 1906.

Marçais, Georges, "Ribât", İA, Eskişehir 1997, IX, s. 734-737.

Merçil, Erdoğan, Büyük Selçuklu Devleti, Ankara 2008.

en-Narşahî, Ebu Bekr Muhammed b. Ca'fer, Tarih-i Buhârâ, Arapçadan çev. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî, Farsçadan çev. Erkan Göksu, Ankara 2013.

Özaydın, Abdülkerim, "Karahanlılar", DİA, İstanbul 2001, XXIV, s. 404-412.

Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", DİA, Ankara 2003, XXVIII, s. 146-151.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", DİA, Ankara 2003, XXVIII, s. 177-180.

Palabıyık, Hanefi, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002.

Rodolph, Ulrich, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, İmam Maturîdî ve Mâturîdilik, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s. 313-322.

Safi, Omid, "Büyük Selçuklularda Devlet-Toplum İlişkisi", Türkler, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002, V, 352-363.

Şeker, Fatih M., İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru, Ankara 2012.

Taşağıl, Ahmet, "Türkistan", DİA, İstanbul 2012, XLI, s. 556-560.

Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 2010.

Usta, Aydın, "Sâmânîler", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 64-68.

Usta, Aydın, Türklerin İslâmlaşma Serüveni Sâmânîler, İstanbul 2013.

BÂBURNAME'DE KULLANILAN TÜRKÇE KELİMELERLE GÜNÜMÜZ ÖZBEK TÜRKÇESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Fazliddin MADİEV BAXRİDDİNOVİCH
İmam Buhari Uluslararası İlmi Araştırma Merkezi
080979@inbox.ru

Özet

Babur'ın sanatçı kişilığinin en önemli ürünü, 12 yaşından itibaren yazmağa başladığı, hiç şüphesiz Türk edebiyatının en güzel nesir örneklerinden olan Bâburnâme adlı hatıratıdır. Siyasi yönüyle ıstıraplı bir dönemin içinden gelmiş olmasına ragmen, edebi geleneğin hüküm sürdüğü bir ailenin içinde yetişen, üstelikte atası Timur'un hatıratı olan Tüzükât-ı Timur'u muhakkak okumuş olması gereken Bâbur'un bu sanat dolu ortamdan etkilenmemesi mümkün değildi. Bâburname'yi her şeyden önce bir otobiografi olarak görmek gerikir. Fakat onu emsallerindan üstün tutan, muhteviyatının çeşitliliğidir. Şah ve şair olan Baburşahın Bâburname eseri gerçek bir hazinedir. Bu eser, özellikle, tarihçiler ve dilbilimciler için yüzyıllardır bir bilim kaynağı olmuştur. Bende kendi mesleğimden gelerek, "Bâburname'de Kullanılan Türkçe Kelimelerle Günümüz Özbek Türkçesinin Karşılaştırılması" diye adlandırdığım makâlemde bu kitaptan küçük bir çalışma mevzusu seçtim ve araştırmamı genişletmeyi hedefledim. Türk milletlerini birbirleriyle ilişkilendirmede ana etken bizim dilimizdir. Bâburname'yi okuduğumda buna tekrar tekrar iknâ oldum. Bu kitap dilbilimciler için paha biçilmez bir kaynaktır. Kitabı mütalaa ettikçe, o zamanların duygusu sizi hafifce sarar ve birdenbire, Ortaçağ Özbek (Türkçesi) dili ve modern Özbek dilini karşılaştıracaksınız. Bu konuda Baburşahın deha bir şahıs olduğunu kabul edeceksiniz. Bende kitabi okurken, modern Özbek dilinde kullanılmıyor olsada, çağdaş Türk edebiyatında kullanılan sözcükleri bir araya toplamaya ve bu kelimelerin çağımız edebi Özbek dilindeki hem de çağdaş Türk edebiyatı ve dilindeki anlamlarını incelemeye çalıştım.

Anahtar kelimeler: Bâburname, Ortaçağ Özbek (Türkçesi), Çağdaş Türk Dili, Dilbilimciler, Hatırat

Giriş

Babur'ın sanatçi kişilığinin en önemli ürünü, 12 yaşından itibaren yazmağa başladığı, hiç şüphesiz, Türk edabiyatının en güzel nesir örneklarinden olan *Bâburnâme* adlı hatıratıdır. Siyasi yönüyle ıstıraplı bir dönemin içinden gelmiş olmasına ragmen, adebi geleneğin hüküm sürdüğü bir ailenin içinde yetişen, üstelikde de atası Timur'un hatıratı olan *Tüzükât-ı Timur*'u muhakkak okumuş olması gereken Bâbur'un bu sanat dolu ortamdan etkilenmemesi mümkün değildi. *Bâburname*'yi her şeyden önce bir otobiografi olarak görmek gerikir. Fakat onu emsallarından üstün tutan, muhtaviyatının çeşitliliğidir.

Şah ve şair olan Baburşahın *Bâburname* eseri gerçek bir hazinedir. Bu eser, özellikle, tarihçiler ve dilbilimciler için yüzyıllardır bir bilim kaynağı olmuştur. Bende kendi mesleğimden gelerek, ***"Bâburname'da kullanılan Türkçe, Arapça ve Farsça kökenli kelımelerle günümüz Türkiye türkçesi ve Özbek türkçesının karşılaştırılması"***

diye adlandırdığım makâlemde bu kitaptan küçük bir çalışma mevzusi seçtim ve araştırmamı genişletmeyi hedefledim.

Türk milletlerini birbirleriyle ilişkilendirmede ana etken - bizim dilimizdir. ***Bâburname'yi*** okuduğumda buna tekrar tekrar iknâ oldum. Bu kitap dilbilimciler için paha biçilmez bir kaynaktır. Kitabı mütalaa ettikçe, o zamanların duygusu sizi hafifce sarar ve birdenbire, Ortaçağ Özbek (türkçesi) dili ve modern Özbek dilini karşılaştıracaksınız. Bu konuda Baburşahın deha bir şahıs olduğunu kabul edeceksiniz. Bende kitabi okurken, modern Özbek dilinde kullanılmiyor olsada, çağdaş Türk edebiyatında kullanılan sözcükleri bir araya toplamaya ve bu kelimelerin çağımız edebi Özbek dilindeki hemde çağdaş Türk edebiyatı ve dilindeki anlamlarını incelemeye çalıştım.

"Bâburname" – Özbek türkçesi edebi edebiyatındaki nemüne ve paha biçilmez bir eserdir. Bu kitap Orta Asya, Afganistan, Hindistan ve İran'ın tarihi hemde coğrafyası hakkında değerli bilgiler içermektedir. Bu kitabın en önemli yönlerinden biri, o zamanki Özbek edebî dilinin parlak bir örneği olmasıdır. Bu eserin orijinal adı "Buburiya" olsa da, sonradan "Bâburname" olarak ün kazanmıştır.

Bu eserin tam metni 1857'de Tatarıstanlı türkoloji ve doğubilimci Rus alimi N.I. İlminski tarafından tipografik baskı ve Rusça önsözle Kazan'da yayınlanmıştır. Bu arada Rus bilim adamı N.I.Ilminsky'nin bu aser konusunda mükemmel çalıştığını'da not etmek önemlidir.[1]

Babur, Orta Asya kültürünün oldukça eğitimli bir taşıyıcısıydı. Onun hatıratları, ziyaret ettiği ülkelerin tarihine, hayatına, bitki örtüsüne ve faunaya olan ilgisini yansıtıyor o yuzden onun "Bâburname" kitabının tarihi ve edebi değeri her alan için oldukça büyüktür. Tarihte yanlış olarak kullanılyıor olan "Büyük Moğollar" döneminde zaten "Babur'un hatıratı" bir çok imparatorların ve sultanların referans kitabı olarak kullanılmıştır.

Babur'un torunu Büyük I. Akber, aseri Farsçaya çevirilmesini ve çok sayıda minyatürle süslenmesini emretmiştir. Dolayısıla, bu kitap Farsça'ya çevrilmiş ve Hint minyatürünün en iyi ustaları tarafından zengin bir şekilde resmedilmiştir. [2]

"Bâburname" XVI yuzıllardan bu yana çeşitli doğu dillerine tercüme edilmeye başlamıştır. Dahıl olarak, 1586'da farsçaya çevirilmiş. Ondan sonra XVIII yüz yılların başlarında Avrupaya girmeye başlamış ve 1705'de Hollandali doğubilimci *Nicolaes Witsen* tarafından Hollandaçaya çevirilmiş ve Amsterdamda basılmiştır. 1826'da *John Leyden* ve *William Erskine* tarafından İnglizceye ve 1871'de *Pave de Kurteil* tarafından Fransuzçaya çevirilmiştir. Bâburun bu aseri 1943-46 yıllarda meşhur dilbilimci *Reşit Rahmeti Arat* tarafından Türkçeye 1939 yılında Rus doğubilimci bilim adamı *Mihail Aleksandroviç Sal'e* tarfaından Rusçaya çevirilmiştir. 1826 – 1985 yıllar arasında 4 defa inglizceye, 3 kere Fransızçaya ve 1 defa Almancaya tercüme edilerek yayınlanmıştır. [3]

Bâburname'yi okurken aserde tüm türk milletleri için aynı anlamda olan kalimeler dıkkatımı çekti. Bu kelimeleri bir birine kıyaslayarak heyretim yine de guçlendi. Orta Çağ özbekçesi ve modern çağ dilimizin ne kadar değiştiği, seslerin,

---

1 Porso Shamsiyev, "Boburnoma"ga sharh Toshkent "Yulduzcha" nashri. 1989, 3 s.

2 С. А. Азимджанова, Бабур и его труд «Бабур-наме» http://greylib.align.ru, 13.02.2015

3 Dilnavoz Yusupova, Adabiyot universal qo'llanma. Toshkent "Akademnashr" 2018, 253 s.

karakterlerin karışıklı yansıması hemde bu kelimelerin pek çoğu aynı zamanda'da kah değişmiş kah aynı haliyle dilimizde kullanıyor olması beni bu konuda yazmaya gayret ettirdi.

Babur'ın sanatçi kişilığinin en önemli ürünü, 12 yaşından itibaren yazmağa başladığı, hiç şüphesiz, Türk edabiyatının en güzel nesir örneklarinden olan *Bâburnâme* adlı hatıratıdır. Siyasi yönüyle ıstıraplı bir dönemin içinden gelmiş olmasına rağmen, edebî geleneğin hüküm sürdüğü bir ailenin içinde yetişen, üstelikde atası Timur'un hatıratı olan *Tüzükât-ı Timur'*u muhakkak okumuş olması gereken Bâbur'un bu sanat dolu ortamdan etkilenmemesi mümkün değildi. *Bâburname'*yi her şeyden önce bir otobiografi olarak görmek gerikir. Fakat onu emsallarından üstün tutan, muhteviyatının çeşitliliğidir.

Şah ve şair olan Baburşah'ın *Bâburname* adlı eseri gerçek bir hazinedir. Ben de kendi mesleğimden gelerek, ***"Bâburname'da kullanılan Türkçe, Arapça ve Farsça kökenli kelımelerle günümüz Türkiye türkçesi ve Özbek türkçesının karşılaştırılması"*** diye adlandırdığım makâlemde bu kitaptan küçük bir çalışma mevzusu seçtim ve araştırmamı genişletmeyi hedefledim. Kitabi okurken, modern Özbek dilinde kullanılmiyor olsada, çağdaş Türk edebiyatında kullanılan sözcükleri bir araya toplamaya ve bu kelimelerin çağımız edebi Özbek dilindeki hemde çağdaş Türk edebiyatı ve dilindeki anlamlarını incelemeye çalıştım. Makale araştırması için 1989 yılda Taşkent'te "Yulduzcha" neşir evinde yayınlanmiş kitaptan yararlandım.

İşte, bu araştırmamı Sizlere sunuyorum!

1. *"Farg'ona viloyati beshinchi iqlimdindur. Ma'muraning* ***kanorasida*** *voqe bo'ibtur"*[4] (***farsça*** *kanār کنار "kıyı, çevre")* bu kelimenin kökeni farsçadan geliyor olsa da, günümüz Türkiye Türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış, ama nadir olarak lehcelerde kalmıştır. Mesela, *Annesini gör kızını al, kenarını gör bozu (keçesi)ni al* ***(Özb. Onasini ko'r qizini ol, kanorini ko'r bo'zini ol)*** gibi atasözlerde arhaık kelime olarak görebiliriz. Günümizde bu kelime Özbekçenin Oğuz lehcesinde kullanımdadır. İki dildeki fark ise ses değişimindedir (Apakopa).

2. ...*Fanokatning janub tarafidankim,* ***holo*** *Shohruhiyaga mashhurdir….*[5] Bu kelimenin kökeni Arapçadan geliyor olsa da, günümüz Türkiye Türkçesinde sadece ses değişimi'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek Türkçesinde *haliyam* olarak kullanımda kalmıştır.

3. "*Turkistondan xeyli quyiroq bu daryo tamom qumg'a singar, hech daryog'a* ***qotilmas****"*[6] Bu kelimenin kökeni tam türkçe, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimiy'le aktif kullanımda, Özbek türkçesinde lehcelerde özellikle Kıpçak lehcesinde rast gelebeliriz. Mesela, *Yoğurdu suya kat* ***(Özb. Çakki (suzma)ni suvga qot).*** **Burada bir ses konusuna dıkkatınızı çekmek isterim aslında** Özbek türkçesinde'de (i) sesi iki teleffuzde vardir ince (i) ve kalın (ı). Ama sovetler dönemindeki dilimize olan sert bir karışma bir çok teleffuzimizde olan sesleri Rusçaya denkleştirmiştir.

[4] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 5 s.
[5] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 5 s.
[6] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 5 s.

4. *Yetti pora* ***qasabasi*** *bor....* [7] bu kelimenin kökeni Arapçadan geliyor olsa da, günümüz Türkiye Türkçesinde sadece ses değişimi'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

5. *Oq kiyik,* ***bug'u - maral****, qirg'ovul va tovushqon ko'p bo'lur.*[8] ***Maral*** bu kelimenin kökeni Farsçadan *(marāl* مرال) geliyor olsa da, günümüz Türkiye Türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek Türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

6. *… urush solib ham* ***o'sonib*** *edi,…*[9] bu ***O'sanmoq*** bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimi'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

7. *…hech kimga bosh* ***indurmay****,…*[10] Bu kelime günümüz Türkiye türkçesinde Babur dilindeki aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

8. *…Oqbegim otliq ikkinchi qizini to'y va* ***oyin*** *bila olg'on.*[11] **farsça** *āyīn* آیین "1. örf, adet, töre, 2. Tören" Bu kelimenin kökeni farsçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

9. *Majlis va* ***baxshish*** *va shilon va devoni bisyor yaxshi edi.*[12] **farsça** baχşiş بخشش "bahşediş, ihsan, karşılıksız verme". Bu kelimenin kökeni farsçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

10. *… Hisorning ustidan* ***qo'pti.***[13] Bu kelimenin kökeni tam türkçe, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimi'le aktif kullanımda, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

11. *Oltin va kumush* ***olot*** *adovati bisyor bo'lib edi.* [14] **arapça** kökünden gelen *ālaṯ* آلة "araç, aygıt". Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimi'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

12. *Va* ***qumoshpo'sh*** *yigiti va to'puchoq oti beshumor bo'lib edi*.[15] **Arapça** *ḳmş* kökünden gelen *ḳumāş* قماش "dokuma, bez" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

13. ***G'olibo*** *olamda yetti-sakkiz rasad resh bog'lamaydurlar.* [16] **Arapça** *ġālibā* غالبا *"galip ihtimal ile, üstün olasılıkla"* fiilinden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

---

7 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 5 s.
8 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 7 s.
9 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 19 s.
10 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 19 s.
11 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 25 s.
12 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 26 s.
13 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 27 s.
14 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 41 s.
15 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 41 s.
16 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 45 s.

14. *Ushbu bog'chada yana bir chordara solibtur,* ***izorasi*** *tamom chiniy. Chiniyxona derlar. Xitoydan kishi yiborib kelturibtur.* [17] **Eski Türkçe** *üze* "yön zarfı ve edatı" sözcüğünden *+gArU* sonekiyle türetilmiştir. Eski Türkçe sözcük **Ana Türkçe** yazılı örneği bulunmayan **hüz-* "üste çıkmak, satıhta olmak" fiilinden türetilmiştir. Bu kelimenin kökeni tam türkçe, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimiy'le aktif kullanımda, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

15. *Talyin uchun bisyor yaxshi* ***tadovidur***.[18]**Arapça** *dwy* kökünden gelen *tadāwī* تداوي "iyileştirme" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

16. *Agar kelib faryodimizg'a yetmasangiz ish* ***vubol*** *bo'lg'usudur.*[19] ***Arapça*** *wbl* kökünden gelen *wabāl* وبال *"1. ağır ve sağlıksız hava, 2. kötü bir eylemin maddi ve manevi sonuçları"* sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde'de, *(vebal)* Özbek türkçesinde'de *(uvol)* olarak ses değişimiy'le aktif kullanılıyor.

17. *Naqohat ayomini o'bdan rioyat qila olmadim,* ***uzuldim***.[20] **Arapça** *Asf* kökünden gelen *taʾassuf* تأسّف *"üzülme, esef duyma"* sözcüğünden alıntıdır. Bu kelime günümüz Türkiye türkçesinde Babur dilindeki aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

18. *...aytib xong'a yo oradag'ilarga pora va* ***rishva*** *qabul qildilar*.[21] **Arapça** *rşw* kökünden gelen aynı anlama gelen *rişwaᵗ* رشوة sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış. Ama çok ilginçtir Özbek türkçesinde *ruşvete para* diyorlar.

19. *Sulton Huseyin mirzo Sulton Mas'ud mirzoni yaxshi ko'rib, kuyovlikka* ***yukundurib****, inoyat va shavqat maqomida bo'lib edikim,...*[22] Bu kelimenin kökeni farsçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

20. *Andijonda Nosirbekni quyub edilarkim, Uzun Hasanning* ***yeznasi*** *edi*.[23] Bu sözcük Kaşgarlı Mahmud'un yazmış olduğu "Divanu Lügati't Türk" sözlüğünde yer almaktadır. Anlamı *Yezne büyük kız kardeşin kocası.* Bu kelimenin kökeni türkçe günümüz Türkiye türkçesinde'de, *(yezne)* Özbek türkçesinde'de *(jezde,jezze)* olarak ses değişimiy'le aktif kullanılıyor.

21. *So'ngi* ***qabohatlari*** *ham mo'yopqay*.[24] **Arapça** kökünden gelen *ḳabāḥaᵗ* قباحة "1. yanlış veya çirkin olma, 2. yanlış veya çirkin davranış" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde sadece ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

---

17 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 45 s.
18 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 47 s.
19 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 50 s.
20 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 50 s.
21 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 52 s.
22 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 54 s.
23 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 59 s.
24 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 61 s.

22. *Urush solib **zo'r** kelturdik.*[25] **Farsça** *zūr veya zōr* زور *"güç, kuvvet, zahmet, sıkıntı, sancı"* sözcüğünden alıntıdır. **Farsça** *sözcük* **Avesta** ***(Zend) dilinde*** *aynı* anlama gelen *zāvar-sözcüğü* ile eş kökenlidir. Bu sözcük ***Sanskritçe*** *śūra* शूर *"güçlü, kuvvetli, yiğit"* sözcüğü ile eş kökenlidir. Bu kelimenin kökeni farsça ama günümüz Türkiye türkçesinde'de, *(zorluk)* Özbek türkçesinde her iki anlamda *(zorluk, çok güzel, iyi)* olarak aktif kullanılıyor.

23. *Ushmundoq **qopuda** kelgan g'anim hech nav' mutazzarrir bo'lmay ajrashti.*[26] ***Eski Türkçe*** *kap- "bitişmek, yanyana gelmek"* fiilinden *+Ig* sonekiyle türetilmiştir. **Eşik** *"kapı girişi, kapı"* [Divan-i Lugat-it Türk (1070)] bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış, ama nadir olarak lehcelerde kalmıştır. Özbekçenin Oğuz lehcesinde kullanımdadır.

24. *Hech kim **tuymaydur.***[27] **Eski Türkçe** *tuy- "duymak, anlamak"* fiilinden türetilmiştir. Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

25. *...el **qallosh,** yangi shahr ilikka tushubtur.*[28] **Arapça** *kļş* kökünden gelen *kallāş* قلّاش "cimri, sefil, aşağı tabakadan kimse" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

26. *Banda Alining inisi **Ko'ch** Haydar Qosimbekning o'g'li.*[29] **Türkçe** sözcük, Ad halinde (*boynuzlugiller*) Damızlık erkek koyun anlamına gelir. **Türkçe** dilinden alınan *koç* kelimesi Kişilerin liderlik veya yöneticilik özelliklerini, becerilerini geliştirmeye yönelik, belli bir amacı hedefleyerek daha etkili sonuçlara ulaşmasını sağlamak için çalışan kimse anlamındadır. **Ad** sözcük, Ad halinde (*boynuzlugiller*) koç anlamına gelir. **Ad** dilinden alınan *koç* kelimesi Eski Türkçe qoch anlamındadır. Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde ***Qoçqar*** olarak kullanımdadır.

27. *Semiz **et**lar va mayda **et**meklar arzon.*[30] Eski Türkçe **Et** sözcüğünden evrilmiştir. Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde farsçadan gelen *go'sht* şekli kullanımdadır. Özbekçenin lehcelerinde kullanımdadır.

28. *Nosir mirzo o'lgan yili olamdin **naql** qildi.*[31] **Arapça** *nkļ* kökünden gelen *nakļ* نقل "taşıma, aktarma" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde tamamen kullanımdan çıkmış.

---

25 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 62 s.
26 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 67 s.
27 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 62,75 s.
28 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 76 s.
29 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 80 s.
30 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 86 s.
31 "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 126 s.

29. *Ekin va **ziroat** qilurlar, daraxt va bog' va bog'ot bo'lmas*.[32] **Arapça** kökünden gelen *zirāʿaᵗ* زراعة "1. ekin ekme, tohum saçma, 2. Çiftçilik" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde nadir kullanılıyor.

30. *... tumshug'udan ebrulsa, yo'l **tuzdur***.[33] **Eski Türkçe** *tüz* sözcüğünden evrilmiştir. Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde fakat Özbek türkçesinde nadir kullanılıyor ve anlam olarakda değişmiş. Mesela, *tuzukmisiz*, *tuzuk* gibi.

31. *... bu suv yoqasida qalin qushning **yumurtqasi***.[34] **Eski Türkçe** yazılı örneği bulunmayan **yumur-* "top haline getirmek" fiilinden *+gA* sonekiyle türetilmiştir. Eski Türkçe fiil **Eski Türkçe** *yum-* fiilinden *+Ur-* sonekiyle türetilmiştir. Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde farsçadan gelen *tuhum* şekli kullanımdadır. Özbekçenin Oğuz lehcesinde aktıf kullanımdadır.

32. *Shoh Mansurg'a qumosh to'n, jiba va tug'masi bila yana biriga **yalaklik** qumosh to'n... berildi*.[35] Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde Oğuz lehcesinde aktıf kullanımdadır.

31. ***Sabohi** otlanib, ma'jun yeb, Parvon suvi **qotilishida** ... qalin baliq tutuldi*. ***Sabohiy** sabuhiy qildik*.[36] **Arapça** *ṣbḥ* kökünden gelen *ṣabāḥ* صباح "gün doğumu" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde kullanımdan çıkmiş.

32. *Mazasi dil ochur chuchukdur, ichida **fundukdek-fundukdek** donalari bor*.[37] **Arapça** aynı anlama gelen *bunduḳ* veya *funduḳ* فندق/بندق sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde kullanımdan çıkmiş.

33. *Odina kuni rabiul-avval oyining o'n oltisida **g'arib** voqea dast berdi*.[38] **Arapça** *ġrb* kökünden gelen *ġarīb* غريب "yabancı, yolcu, egzotik, ayrıksı" sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapçadan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde kullanımdan çıkmiş.

34. *Dedimkim, yaxshi yod berdingiz, iligimizdagi viloyatlarda musulmonlarning **tamg'asi baxshish** bo'ldi*.[39] Bu kelimenin kökeni türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek

[32] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 127s.
[33] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 135 s.
[34] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 138 s.
[35] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 216 s.
[36] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 220 s.
[37] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 261 s.
[38] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 281 s.
[39] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 287 s.

türkçesinde arapçadan gelen *muhr* şekli kullanımdadır. Özbekçenin Oğuz lehcesinde aktıf kullanımdadır.

35. *Murchini safol qozonda qaynatti, jarohatni aning issiq* ***buxor****iga tuttum.* ***Buxori*** *kamroq bo'la, issiq suvi bila* ***yudum****, ikki soati nujumig'acha darang bo'ldi.*[40] ***Arapça*** *bχr* kökünden gelen *buχār* بخار *"buhar, buğu"* sözcüğünden alıntıdır. Bu kelimenin kökeni arapça ve türkçedan geliyor olsada, günümüz Türkiye türkçesinde aynı anlamda ses değişimiy'le aktif kullanılıyor, fakat Özbek türkçesinde türkçeden gelen *buğ* şekli kullanımdadır.

Bu araştırmayı yapmaktan maksadım neydi. Bâburname'yi okurken şuna emin oldumki, Orta Çağ Özbek türkçesi ve modern Türkiye Türkçesi şimdilerden göre dahada yakın olmuş ve 50 den fazla kelimelerin sadece ses farklılıklarından başka, anlam olarak aynı sıfatı taşıdığnı göriyoruz. Bundan çıkacak olan fikir şu - atalarımızın bize bıraktığı bu büyük miras tüm türk milletleri için ortak bir dili bulmaya oldukça yardimci olacağını düşüniyorum.

[40] "Boburnoma" Toshkent "Yulduzcha" nashri .1989. 334 s.

TÜRKİSTANLI RIF'AT DÂVUD'UN KALEMİNDEN TÜRKİSTAN (1924 -1925)

Ferda Olbak MAZAK
İktisadî ve Sosyal Tarih Araştırmacısı
m.ferda@gmail.com

Özet

İstanbul'da; Tâhirü'l –Mevlevî tarafından neşredilen, dînî, ilmî, edebî, ictimâî "Mahfil Mecmuâ –i İslâmiyyesi" mûteber bir yayın organıdır.

1924 – 1925 yıllarında bu dergide "Türkistan" başlığıyla bu toprakları anlatan, İstanbul yakınlarıda öğretmen olarak görev yapan Türkistanlı Rıf'at Dâvud imzasıyla seri makaleler yayınlanmıştır.

Bu makaleler; Türkistan'ın o yıllara ait tarihî ve coğrafî durumu, hayat ve geçim kaynakları, yollar ve suyolları ile ilim yurtlarını bizzat gören biri gözüyle anlatmaktadır.

Bu tebliğ; Türk dünyası için önemli bir coğrafya olan Türkistan'ı öz evladından okumayı ve yine aynı döneme ait Osmanlı Türkçesi ile yazılmış diğer makaleler ve mektuplarla desteklenerek anlatmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan**,** Türkistanlı Rıfat, Rıfat Davud, Mahfil.

Giriş

Rıfat bin Dâvud hakkında fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak makalelerindeki imzalarından Vize Saray, Büyük Manika köyü muallimi ve İstanbul'daki ilim ve irfan erbabı ile irtibat halinde bir Türkistanlı olduğu anlaşılmaktadır.

Türkistanlı Rıfat Bey, Tâhirü'l –Mevlevî tarafından neşredilen, "Mahfil Mecmuâ –i İslâmiyyesi"nde Osmanlı Türkçesi ile yayınlanan ilk makalesine; "Türkistan ve Türkistan akvâmı hakkında doğru bilgiler veren Türkçe eserler gâyet nâdirdir. Acizleri bu hususta bildiğimi ve gördüğümü Tahir'ül –Mevlevî Bey müsaade buyurursa Mahfil –i İrfan vasıtasıyla neşrederim"[1] sözleriyle başlayarak Türkistan ve Türkistan kavimleri hakkında doğru bilgileri yayınlamayı bir vazife addettiğini ifade eder.

1924-1925 yıllarında bu dergide, "Türkistan" başlığıyla yayınlanan makalelerde; Türkistan'ın o yıllara ait tarihî ve coğrafî durumu, hayat ve geçim kaynakları, yollar ve suyolları ile ilim yurtlarının bizzat gören ve yaşayan biri tarafından kaleme alınmış olması önemlidir. Zira bu makaleler, Türkistan ülkesinin bu yıllardaki durumunu bize aktaran önemli bir belgedir. Aynı yıllarda "Mihrab Mecmuası"nda da Türkistan'ı anlatan yazıları yayınlanmıştır. Türkistan, bu yazılar esas alınarak, aynı dönemde yazılan bazı makale ve risalelerle desteklenerek anlatılmaya çalışılacaktır. Bu yıllar, Rusların Türk yurduna müdahalesiyle ortaya çıkan yeniden şekillenme açısından, Türk ili için önemli yıllardır.

Bugün "Türkistan" denilince genellikle, "Doğu Türkistan" akla gelmektedir. Halbuki doğu Türkistan'ı da içine alan geniş "Türkistan" topraklarının sathı

[1] Türkistanlı Rıfat, "Türkistan", Mahfil Mecmuası (1342) 49: 11.

unutulmuş veya unutturulmuş olduğundan, öncelikle Türkili coğrafyasını hatırlamak yerinde olacaktır.

"On dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri Hazar Denizi'nin doğusunda Rusların zapt ettiği geniş topraklara genellikle "Asyā-yı Merkezî Rûsî" derlerse de Asya'nın esas merkezi kuzeyden Altay, güneyden Himalaya, batıdan Pamir ve doğudan Çin'le etrafı çevrilmiş memleketlerdir"[2] diyor coğrafya bilimci Fransız Voykof. Yazarımız da coğrafî olarak şu bilgileri bize veriyor; "Türkmenlerin bulunduğu topraklar Ural Nehri ve Aral Denizi, Hive ve Buhara Hanlıkları, İran ve Afganistan, Hazar Denizi ile çevrilen geniş bir Türk yurdudur.[3]

Aynı zamanda **İpekyolu**'nun büyük bölümünü içine alan bu coğrafya, ticarî ve stratejik bakımdan tartışılmaz bir öneme sahiptir. Türkistan, Asya'nın ortasında büyük bir ülke olup Türkistan –ı Şarkî, Türkistan –ı Garbî ve Türkistan –ı Afgānî isimleriyle üç kısma ayrılmıştır.

Türkistan –ı Şarkî (Türkistan –ı Çînî): Tibet yaylası, Tiyanşan, Alas, Pamir dağlarıyla, Gobi, Taklamakan çölleri arasındaki yerlerdir. Çin Hükümeti'ne bağlı topraklarda nüfus tahminen 1,5 milyon kadar olup Özbek, Sāret, Tarancı, Düngân, Türkmen, Tācik, Kırgız, Kazak ve Çinlilerden oluşmaktadır. Genellikle çöl ve sahralarla örtülü topraklar, hava şartlarının da etkisiyle tarıma elverişli değildir. Fakat sahralarda Kırgız-Kazaklar havyacılıkla uğraşırlar. Mektep ve medreseler çok az olduğundan halkı cahildir.

Türkistan-ı Afgânî: Pamir, Paramir etekleriyle Maan çölünden itibaren Hindikuş dağlarının doğu ve kuzey taraflarına kadar uzanan, 1,5 milyonu Türk, kalanı Afgan, Tācik ve İranîler olmak üzere toplamı iki milyon bir nüfusa sahip bir ülkedir. Türklerin çoğunluğunu Özbekler, kalanını Türkmenler teşkil etmektedir. Dağlık arazi şartları ancak göçebe ahâlinin geçimlerini hayvancılıkla karşılamasına imkân vermektedir. Buradaki Özbek Hanlıkları, içişlerinde serbest olmakla beraber dışişlerinde Afgan emîrine bağlıdırlar. Belh – Mezar –ı Şerîf, Kunduz, Feyz-ābād şehirleriyle Tahtapol, Cehl-i Duhter Kaleleri meşhurdur.

Türkistan-ı Garbî: Orta Asya'nın batısında bulunan şu geniş memleket kuzeyden Kırgız-Kazak-Dalav vilâyetleri; batıdan Hazar Denizi ile çevrilmiştir. Kuzey doğudan kuzey batıya doğru "Âmu-Deryâ"(Ceyhun) nehri boyunca uzanan Buhara ve Hive Hanlıkları da Türkistan –ı Garbî'ye yani batı Türkistan'a dâhildir. Nüfusu 12 milyondur.[4]

Üç milyon yedi yüz bin kilometre kare yüzölçümüne sahiptir. Rusların eline düşmüş olduğundan[5] "Türkistan-ı Rûsî" de denilen batı Türkistan, nerdeyse dörtte üçü boş sayılabilecek ovalardan meydana gelen bir memlekettir. Diğer yüksek kısımlarını da dağlar teşkîl eder. Bu dağların karları ovalar ve vâdiler için bir çay menbaıdır. Çünkü çöl ortasında bulunan bakımlı, işlenmiş vahaların sulanmasına için

---

2 A. Vaykof, Türkistan –ı Rûsî, (Paris, 1924), (çev. Tarhan, Çizgili Defterde Osmanlıca El Yazısı, Millî Kütüphane, Kayıt no: 619029): 1.

3 Türkistanlı Rıfat, "Bugün ki Türkmenler ve Türkmen Yurdu", Mihrab Mecmuası (Evkaf Matbaası, 1924), 13-14: 411.

4 Rıfat, "Türkistan", 12.

5 Sokullu Kayıoğlu, "Türkistan Meselesi", Yeni Türkistan Mecmuası, (1927), 1: 2.

önemlidir. Çölden vahaya geçerken manzara birdenbire değişir. Ve bunu bir defa gören bir daha aslā unutamaz. Bu güzel verimlilik bu iklimde ancak sunî sulama ile mümkün olmuştur.[6]

Yazarımız Türkistan'ın geçmişi hakkında şunları yazar: Tûran Ovası'nda tarih öncesi zamanlarda Ârî neslinden gelen Tācikler yaşamışlardır. Milâttan 5-6 asır önce Türkistan'da Say –Masagit, Tüîçi sāk, İskif – İskit Türklerinin bulundukları rivayet edilir. Bunlardan sonra eski İran şahlarından Keykâvus, daha sonra İskender bu ülkeyi istilâ etmiştir. Makedonyalı İskender Orta Asya'yı işgâl ettiği devirlerde (M.Ö. 330) Sir – Derya kenarında Hucend şehrine yakın bir mahalde yaz mevsiminde oturmak için Marakan(Semerkand), Baktera (Belh) kasabalarını tesis etmişti. İskender'in ölümünden sonra Yunan hâkimiyeti son bulmuştur. Türkistan bir müddet Tüîçî Türklerinin, daha sonra Altaylardan ortaya çıkan Hunların elinde kalmıştı. Hunlar dağılan Türk kavimlerini birleştirerek Türk Kaanlığı vücuda getirmişlerse de, M.S. üçüncü asra yakın Hun Hanlığı yıkılmaya yüz tutunca, Türk ilini beş asır kadar Cücen – Siyenpi Tatarları idare ettiler. Sonunda: Altıncı asırda Altay Dağları arasında Cücenlerden kaçıp gelen Hun Türkleri Tükyo, yahut Oğuz ismi ile çıkarak Türkistan'ı tekrar ele geçirip "Uluğ Oğuz Kaanlığı"nı kurdular. Oğuz Türkleri medeniyet yolunda çok çalıştılar; en eski Türk elif-bāsı da onların eseridir.

İslâmiyet'in doğuşundan sonra Irak ile İran'ı fetheden Araplar, yedinci asırda (İbn –i Kerîz) kumandasında Türkistan'a gelmişler, (714'de) Emîr (Katîbe bin Müslim) idaresinde Buhara, Kaşgar ve Çin'e kadar ulaşmışlardır. Araplar, Türkistan'da İslâm Medeniyeti'ni yerleştirmek için ilmî müesseseler açıp talim ve terbiye ile uğraşmışlar ve başarılı olmuşlardır. M. S. onuncu yüzyılda ise Türkistan'da Gaznevîler, sonra Selçuk Türkleri bulunuyordu. Bunlardan Sultan Mahmud Gaznevî, Melikşah ve Sancar=Sencer, tarihe iyi nâm bırakan sultanlardı. (1219) senesine kadar kurulan parlak medeniyet ocakları, Türkistan'a uğursuz adımlarla giren Cengiz tarafından söndürülmüştü. Bu gaddarın yaktığı imāret, yıktığı dārü'l –kemālâtın hesabı yoktur. Buhara, Semerkand, Urgenc gibi mamur beldeleri yerle bir edip, yüz binlerce – belki de milyonlarca- insanı kılınçtan geçirmişti…

Cengiz'den sonra Türkistan bölüşüldü: Türkistan'ın doğu tarafları Çağatay, kuzeyi Hülâgu, Sır Deryā ve Âmu Deryā boyları Şiban Han evlâdına kaldı. Çağatay'ın oğulları zamanında Türkistan'da parçalanma baş gösterip ufak tefek emirler elinde kaldığı sıralarda -on dördüncü asırda- gelen Timurlenk, anlaşmazlıkları düzeltip bütün Türk kavimlerini bir araya topladı. Ancak emîri Toktamış, bazı başarılarından, gururlanıp kendisini Altun Orda'nın hanı olarak ilân etti.[7] Hatta bu kadarla yetinmeyerek –Timurlenk Hindistan'da fütûhatla uğraşırken- Türkistan'a kadar ilerledi(1378). Seferden dönen Timurlenk kısa sürede Toktamış'a haddini bildirdi. Timur Rus içerisine kaçan Toktamış'ı takip etmek bahanesiyle Moskova'ya kadar gitti. Kıpçak'ı idaresine aldı ve dönerken Balgar şehrini harabeye çevirdi. Artık fetih kapıları açılan Timurlenk, (1397) de Hindistan'ı aldığı gibi (1404) de Yıldırım Bāyezid'e meydan okudu. Şanlı zaferlerden sonra Çin'e doğru ilerlerken yolda Otrar(Farab)'da

6 Vaykof, s. 3.
7 Rıfat, Mahfil, 53: 91-92.

vefat etti. Vasiyeti gereği Semerkand'a naklolunup türbesine defnedildi (15 Şubat 1405).

On beşinci yüzyılın sonlarına kadar Timur'un evlâtları idaresinde kalan Türkistan, on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar Özbek, Kırgız-Kazaklar tarafından idare edildi.

Rusların Türkistan'ı İşgali: On altıncı yüzyılda Kazan, Hacı Tarhan, Sibirya ve Kırım Hanlıklarını yıkan Ruslar, Hindistan'ı ele geçirmeyi hedefliyorlardı. Bunun için de ilk önce Türkistan'a yerleşmek gerekiyordu. Büyük Petro'nun on yedinci yüzyıldaki teşebbüsü sonuçsuz kalmıştı. Ancak Türkistan ilinde baş gösteren nifak ve ihtilâfları fırsat bilen Ruslar Sibirya taraflarından Türkistan'a yürümeğe başlamışlardı.

(1850) de Hokand Hanlığı'na tābî olan Kazalı, (1853) de Akmescid Kaleleri, (1860) da Tokmak, (1862) de Pişpek (Bişkek), (1864) de Evliyaata ve Çimkent şehirlerini alınıp Taşkent'e hücûm emri verildi. Sonra: Hucend, Oratipe, Cizah şehirlerini aldılar. Bu şehirlerin alınması Ruslara, sırasıyla Semerkand, Kattakurgan, Zirebulak mevkileri ile Buhara ve Hive hanlıklarının işgâline kapı açmış oldu.

Rus esaretinden bugüne (1924) Geçen Döneme bakış: Ruslar Türkistan'a hâkim olduktan sonra eğitim işleri misyonerlere, hükümet işleri de merhametsiz memurlara bırakıldı. (1905)de Türkistan'da kadimci ve cedidci nāmıyla iki fırka ortaya çıktı; kadimci olanlar yeni tarzda kurulan eğitim yuvalarına muhalefet etmeğe çalışıyordu. Cedidcilerin maksadı ise memleketi misyoner sürüsünden kurtarmak, ilim yolunda çalışmak, evlâd –ı vatana dînî ve millî terbiye vermekti. Bu mücadele 1917 senesinde, Hokand şehrinde toplanan <<Kurultay>>ın kararı ile "Türkistan Muhtariyeti" ilân edilene kadar sürdü. Durumu fark eden Bolşevikler Hokand'ı harap ettiler. 1918'de üyelerinin çoğu Ruslardan oluşan Türkistan Cumhuriyeti(?) kuruldu. Rusların zihniyetini bilen Türkistanlılar'ın başlattığı istiklâl harbi 5-6 senedir devam etmektedir, diyor yazarımız 1924'te.[8]

TÛRAN OVASINDA HÜKÜM SÜREN KAVİMLER [9]

DEVİR	KAVİM
Tarih Öncesi	Ârî neslinden TACİKLER
M.Ö. 5-6. yy.	Say –Masagit, Tüîçi sāk, İskif – İskit Türkleri
M.Ö. 330 Öncesi	İran şahı Keykâvus (Acem)
M.Ö. 330	Makedonyalı İskender (Yunan)
M.Ö. 323 Sonrası	Tüîçî Türkleri
M.Ö. 324-M.S. 2. yy. sonları	Hun Hanlığı

[8] Rıfat, Mahfil, 53: 91-92.

[9] Abdulhaluk Mehmet Çay, Orta Asya'da Türkler, (Ankara, 2009): 1-3; Ahmet Taşağıl, "Türkistan", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara, 2002), 41: 467-474, 558; Rıfat, Mahfil, 53: 91.

M.S. 2.yy. sonu-M.S. 6. yy. başı	Cücen-Siyenpi Tatarları
M.S. 6. yy.	Uluğ Oğuz Kaanlığı
M.S. 8. yy.	Araplar
962-1187	Gazneliler
1219'dan Sonra	Moğollar
14. yy.	Timur
1500-1599	Özbek Hanlığı
1599-1785	Buhara Hanlığı
1512-1920	Hive Hanlığı
1556-1600	Sibir Hanlığı
1710-1876	Hokand Hanlığı
16. yy. başı 18. yy. Ortaları	Özbek / Kırgız-Kazak
19. yy. Ortalarında	Rus İstilâsı –Türkistan Umumî Valiliği
1918	Türkistan SSC
1922	Rusya Sosyalist Federal Sovyet Cumhuriyeti'ne Bağlandı
1924	Orta Asya Bölgesi
1991	Orta Asya Türk Cumhuriyetleri
19 Haziran 2018	Türkistan Eyaleti

Rıfat Bey diğer makalesinde, bu ülkenin geçim kaynaklarını anlatmakta ve ziraat, üzümcülük, arıcılık, balıkçılık, hayvancılık, elişleri ve madenler olarak yedi maddede toplamaktadır. **Ziraatte** pamuk önemli yere sahiptir. Yüz günde yetişen yerli pamuk ile 70-75 günde yetişen Amerikan pamuğu gayet boldur. Senelik on milyon pod[10] Amerikan, üç milyon pod yerli pamuk çıkarılmaktadır. Ancak reji idaresine benzer bir düzende satın alındığından çiftçinin fazla bir kârı olmamaktadır. Ayrıca buğday, kebe buğdayı, pirinç, arpa ve yulaf da yetiştirilmektedir. Nehir kıyılarında erik, şeftali gibi meyveler az da olsa yetişmektedir.[11]

Üzümcülük çok iyidir. Yalnızca Semerkand Vilâyeti'nden Avrupa Rusyası bir milyon pod kuru üzüm almaktadır.

[10] 1pod= 13 kıyye/ 1kıyye=1,28 kg. (toplam: 166.400 ton Amerikan pamuğu/49.920 ton yerli pamuk)

[11] Rıfat, Mahfil, 53: 91-92; Mihrab, 13-14: 411-416; (Yazarı Yok), Kafkasya Asya-yı Vasatî Türkistan Vilâyetleri Buhara ve Hîve Hanlıkları, (Dersaadet, Matbaa –i Askeriyye, 1334), 42.

Arıcılık; Yedisu Vilâyeti sakinlerinin geçim kaynağıdır.

Balıkçılık; Sır -deryâ(Seyhun), Âmuderyâ(Ceyhun) boylarında ve Hazar Denizi sahillerinin yerlileri olan Kırgız, Türkmenler balıkçılıkla geçinmektedir.

Hayvancılık: Türkmenler ile Kırgız-Kazakların geçim kaynağını teşkil etmektedir. "Çarvā" adı verilen bu göçebelerin hayatı deve, sığır, at ve koyun ile geçer. Gerçekten bu hayvanlardan en güzel şekilde yararlanılmakta: Etleri, sütleri, gıdalarını temin ederken, yünlerinden elbise, derilerinden ayakkabı, kıllarından ip ve urgan yapılmakta, hatta dışkıları bile yakacak ihtiyaçlarını önemli ölçüde karşılamaktadır.

El İşleri: Kullandıkları eşyaları kendileri ürettikleri gibi keçe ve halıcılıkta da mâhirdirler. Türkmen halısı dünyaya nam salmış ve birinci olmuştur.[12]

Madenler: Türkistan, madenler bakımından oldukça zengindir. Fakat maalesef henüz hakkıyla işletilmemiştir. Tuz, taş kömürü, kurşun ve bakır gibi madenler, mermer, firûze, akik, zümrüt ve benzeri kıymetli taşlar bulunmakla beraber Zerefşān Nehri başlarından az miktar altın, Mergab boyundan gümüş çıkarılmaktadır. Türkistan'da maden suları ve tuz gölleri de çoktur.[13] Çeleken Adası'nda üç bine yakın neft kuyusu bulunmaktadır. Ayrıca senede üç milyon pod tuz çıkarılmaktadır.[14]

Türkistan'da ulaşımın demiryolları ve vapurlarla sağlandığı anlatmakta;

Demir yollar: Bu ülkenin iki tarafı demir yolları ile çevrilmiştir. Bu yollar sayesinde bulunduğu kıta medeniyet merkezleri ile birleşmiştir.

Bunların birisi: (1888) tarihinde inşası tamamlanan "Orta Asya Demiryolları"dır ki Hazar Denizi(Krasnavodsk)'nden itibaren Aşkābat, Merv, Buhara ve Semerkand şehirlerini geçerek Taşkend'e kadar uzanmıştır. Bu yol dört cihete ayrılır: 1 – Merv'den Küşke Kalesine; 2- Çarnayif mevkiinden Hokand ve Andican'a; 3 – Hokand'dan Namangan'a; 4 – Namangan'dan Margilan'a kadardır.

İkincisi: (1904) de yapılan yoldur ki; Taşkend'den Türkistan, Akmescid, Kazalı, Aktübe şehirlerini geçerek Orenburg'a kadar devam etmektedir. Yine Taşkend'e yakın (Ariz) mevkı'ından bir yol ayrılarak Çimkend, Pişpek, Almata ve Simipalat şehirlerini geçerek **Sibirya Demiryolları** ile birleşmektedir. Bu yollar vasıtasiyle ihracat ve ithalat yapılmaktadır. Diyebiliriz ki bu yollar sayesinde Türkistan ülkesi ticaret ve iktisat âleminde yüksek mevki kazanmış –inşallah- daha da kazanacaktır.

Suyolları: Hazar Denizi'nin doğu sahili ile batı tarafı –Bakü- Krasnavodsk – kuzey ile güney tarafı Hacı Tarhan ve İran- arasında vapur devamlı işlemektedir. Aral Denizi'nde –Tokmakata- Moytak iskeleleri- ile şimâldeki "Altıkuduk" mevkii arasında yolcu ve eşya vapurları olduğu gibi Âmuderya – Hive ve Buhara Hanlıkları dâhilinde de gemiler mevcuttur. Bilhassa yazın Âmuderya vapurlarında seyahat etmek için Avrupa'dan birçok gezgin akın yapmaktadır.[15]

Dünya çapında bir medeniyet ve dünya ticaretinin önemli bir merkezi olan Türkistan, on yedinci yy. sonlarından itibaren, deniz ve demiryollarının Asya'yı kuzeyden ve güneyden sarmasıyla etkisi gittikçe daralan iktisadî bir çember içinde sıkışmıştır. Bilhassa on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ticârî oluşumlar oldukça

---

12 Nitekim Sibirya kazılarında bulunan Pazırık Halısı en eski Türk halısı olarak, M.Ö. 5. Yüzyıla tarihlendirilmiştir. (http://www.arkeotekno.com/pg_297_dunyanin-en-eski-turk-halisi-pazirik-halisi; http://arkeofili.com/dunyanin-en-eski-halisi-pazirik-halisinin-dovmeli-sahipleri-inceleniyor/)

13 Rıfat, Mahfil, 56: 143.

14 Rıfat,Mihrab, 13-14: 411.

15 Rıfat, Mahfil, 56: 143.

azalmış, yerini çiftçilik ve hayvancılığa bırakmıştır. Dünya ticaretinde yeniden yer alabilmesi; demiryollarının yapılması ile Avrupa tekniklerinin, iktisâdî ve sosyal hayatta yer almasına bağlı görünüyordu. 1905'te Orenburg-Taşkend demiryolu hattı tamamlandı. Ancak bu sayede Ruslar, Türkistan'da "müstemlekeci bir Avrupalı" vazifesini ifa için, bu ülkeye yerleşmeye -yayılmaya- başladılar. Önce Kazak ve Başkırd sahralarına, sonra Türkistan'a yüz binlerce Rus yerleştirmek için yerli Türkleri çöllere sürdüler. Binlerce senelerden beri Türklerin Mâverâ'ün-nehir'de elleriyle kazdığı ark ve kanalları gasp ettiler. Tüccarın sermayesinin çoğalmasını engelleyerek ticareti ellerine geçirmeye başladılar. Türkistanlılara askerlik öğretmiyor, korkak ve muhtaç bir esir ruhuyla terbiye etmeye çalışıyorlardı. Eğitimi kısıtlayıp, dili lehçelere bölerek asırlardır devam eden edebî Türk lisanını yok etmeye başladılar. Türk kavimlerinin bu topraklarda çoğalmasını engellemek için tedbirler aldılar. Gün geçtikçe fakirleşen yerli halkı pamuk ekmeye zorlayarak bankalara ve Rus tüccarlara bağlı kıldılar. Bütün güçlerini zayıflatarak siyaseten haklarını aramalarına set çekmiş oldular.[16]

Türkistan'da Eski İlim Yurtlarının Hâli: Eski zamanlarda şu ülke medeniyet ve ilim bakımından parlak devirler geçirmiştir. Bu kıt'aya Arap Medeniyeti nüfûz ettikten sonra, felsefî yenilikler ve fikrî gelişmeler sayesinde –tasavvuf üstadları- Hoca Ahmed Yesevî ve Sofiyullah Yar gibi meşhurlar yetişti. Yesevî hazretlerinin irfan erbabı arasındaki mevkıi, tasarrufta ne kadar büyük bir sîmâ olduğunu göstermektedir. Matematik ilimlerinde de önemli bir yere sahipti. Timurlenk'in torunu Uluğ Bey'in Semerkand'da yaptırdığı rasadhāne, astronomi bilginlerinin bildiği ve itibar ettiği bir bilim evi idi. O devirlerde Türkistan bütün İslâm âleminin medeniyet merkezi olup sayısız ilim-irfan yuvası bulunmaktaydı. Fakat son üç asır zarfında azalmaya başlayıp gerçek ilimler yerini faydasız şeylere bırakmıştır. Cahil hocalar dînî taassuplara kapılmış, hele on dokuzuncu yüzyılda medreselerde şer'î ilimler yerine Yunan safsataları yer almıştır. Önceden medreseler halk tarafından, sonra zenginlerin vakıf akçeleri ile idare edilmiştir. On sekizinci yüzyıl başlarından itibaren Türkistan'da mektep ve medreseler gayet azalmıştır.

Türkistan medreselerini yıkmak için senelerce çarizm idaresine hizmet eden meşhur misyoner –sābık Türkistan Dār'ül –muallimîn müdîri- K. P. Astarof tarafından 912 senesi Kanûn –i sānîsinde yapılan istatistiğe göre medrese ve mektep sayısı şöyle idi:

Vilâyet	Medāris	Talebe	Mekâtip	Talebe
Sırr –ı Deryā	31	862	1411	13118
Fergana	184	6525	2559	31112
Semerkand	93	990	2752	20500
Zagasi(?)	63	719	419	2903
Yedisu	5	351	85	3231
	376	9637	7290	70.884

[16] Yeni Türkistan Mecmuası,(1927), 1: 2-3.

Toplam				

Rıfat Bey bu hesaba göre okumadıklarını, bu ülkenin hâl –i hazırda ne uleması, ne kimyageri, ne doktoru olmadığını söylüyor. Çok az medresede tefsîr ve hadis dersi olduğunu, (belki Türkistan uleması itikadınca ayet –i kerîmeye ma'na vermek küfür olduğundan), medreselerde çağdaş ilimlere yer olmadığını, ancak ilim âşıklarının Matla'ul –ulûm, Ma'rifetnāme, Ma'lûmāt –ı āfak, Kimyā-yı saadet gibi eserlerden tabiplik yaptıklarını anlatarak makalesini bitiriyor.[17]

Türkistanlı Rıfat Bey'in malumatları ve diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgileri toparlayacak olursak; Türkistan, hicretin ikinci asrından itibaren İslam'ın ilim ve irfan bayrağını devralmış ve layık –ı veçhile dalgalandırmış önemli bir toprak bütünüdür. Yüz yıllar boyunca bu topraklarda yetişen ilim ve irfan erbâbı dünyaya ışık tutmuştur. Başta Ahmet Yesevî ve Emir Buharî olmak üzere erenlerin nûru bugün yaşadığımız karmaşık dünyayı ve loş ruhları aydınlatmaya devam etmektedir. Ahmed Yesevî "Hazret-i Türkistan" adıyla anıldığı için Türkistan Vilâyeti'nin adı buna bağlanmaktadır.[18]

Yahya Kemal Beyatlı'nın "Şu Ahmet Yesevî kim? Bir araştırın göreceksiniz./ Bizim milliyetimizi asıl onda bulacaksınız." dediği Yesevî hazretleri…

Büyük mutasavvıf Ahmed Yesevî ve hocası Arslan Bâb'ın türbelerinin bulunması Türkistan'ı Türkili'nin kutsal mekânlarından yapmıştır. Öyle ki; halk arasında "Medine'de Muhammed(sav), Türkistan'da Hoca Ahmed" deyişi meşhur olmuştur. Vefatlarından sonra bu türbeye gömülmek Kazak hanlarının vasiyeti olduğundan, uzakta ömrü bitenler bile zor iklim ve ulaşım şartlarına rağmen, vefatlarından aylarca sonra bile getirilerek buraya gömülmüştür.[19]

Türk İli, Türk Yurdu, Bengü İl, Atavatan Türkistan… Bugün 3.836.503 km² yüzölçümü ve yaklaşık 40 milyon nüfusa sahip olan Batı Türkistan'ın 1924'ten sonraki serencamına bakacak olursak:

Türkistan adı Sovyet Rusya'nın ilk dönemlerine kadar yaşamış, hatta Sovyet hükümeti "Türkistan Otonom Sovyet Cumhuriyetini" kurmak zorunda kalmıştır. Daha sonra bu topraklardaki Türklerin birleşmesine sebep olabileceği düşünülerek "Türk" ve "Türkistan" kelimelerinden ürken Bolşevik Ruslar 16 Eylül 1924'de "Türkistan" ve "Türk respublika" adları kaldırılarak yerine, belirsizlik içeren ve daha çok Doğu Türkistan, Moğolistan ve Tibet bölgeleri için kullanılan "Orta Asya" tabirini koymuşlardır. Bundan sonra "Türkistan" kelimesi giderek devlet, jeopolitik, tarih ve hatta ilmi terim olmaktan çıkarılarak kullanılmaz olmuştu. Maalesef Türkiye'de de "Orta Asya" kavramı ilmi literatüre girmiştir. Kısacası Orta Asya kavramı, bir asır önce Rusların başlattığı Türkleri asimile etme politikalarının bir uzantısıdır. "Türkistan" ise, bu bölgenin Türk yurdu olduğunu ifade eden yaklaşık iki bin yıllık bir kavramdır. [20]

---

17 Rıfat, 58: 192-193.

18 Taşağıl, Türkistan, 41: 560.

19 Abdülvahap Kara; Yeni Kurulan Türkistan Eyaleti Bengü İlde Önemli Adım, (21 Haziran 2018), http://www.abdulvahapkara.com/yeni-kurulan-turkistan-eyaleti-bengu-ilde-onemli-adim/

20 Salih Aynural, A. Kayyum Kesici, "Batı Türkistan Cumhuriyetleri Birliği'nin Gerekliliği", DergiPark Akademik, 50: 1211, http://dergipark.gov.tr/iusskd/issue/891; Alaaddin Yalçınkaya, "Türkistan Terimi, Coğrafî ve Siyasî

Dolayısıyla, bu topraklar için "Türkistan" teriminin kullanılması, bugün bağımsızlığına kavuşan cumhuriyetlerin en az iki bin yıllık ortak geçmişine saygı ve minnet borcudur.

Rus âlimi ve gezgini N.Y. Biçuri (1777-1853) şöyle der: "Hazar denizi ile Kûh-ı Nûr dağları arasında bir millet yaşar. Bunlar Türkçe konuşurlar ve İslâm dinine inanırlar. Bu insanlar kendilerini Türk olarak takdim ederler ve onların ülkesi Türkistan diye anılır."

Ruslar işgal ettikleri Türk yurdunda 1930'lu yıllarda Rus okulları ve Rusçanın kullanımını mecbur kılmışlardı. 1940'larda ise Özbek, Kazak, Kırgız ve Türkmenlerin zorla Türkleştirildikleri ileri sürülerek, ulus kavramı aşılanmaya başlandı. Nihayet 1980'lerde büyük siyasi ve ekonomik güç kaybına uğrayan SSCB'nin Glasnost ve Perestroyka politikası sonucu bölünmeler başladı. 1990'da Baltık ülkelerinde başlayan bağımsızlık ilânları hızla devam etti. Rusya'nın Türkistan topraklarındaki hâkimiyeti, 1991 yılında SSCB'nin dağılmasına kadar sürdü. 1991'den itibaren bağımsız Türk cumhuriyetleri oluşmaya başladı.

Türkistanlı M. Sabir Karger'in, bugün coşkuyla dinlediğimiz, "Anayurt Marşı"nı tam da bu dönemde yazdığı ve bestelediği düşünüldüğünde büyük bir anlam taşımaktadır:

Özbek, Türkmen, Uygur, Tatar, Azer; bir boydur.

Karakalpak, Kırgız, Kazak; bunlar bir soydur.

Özbekistan, Türkmenistan diye kurmuşlar.

Anayurdum Türkistan'ı bölüp koymuşlar.

İnanmayın, aldanmayın ey Türk yiğitler.

Kırk yüz yıllık geçmişleri var olan Türkler.

Özbek, Türkmen, Uygur, Tatar, Azer; bir boydur.

Karakalpak, Kırgız, Kazak; bunlar bir soydur.

Türkistan, Kafkasistan ey güzel yurdumuz.

Sana kurban olalım hey anayurdumuz.

Özbek, Türkmen, Uygur, Tatar, Azer; bir boydur.

Karakalpak, Kırgız, Kazak; bunlar bir soydur.

Nihayet, Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, 19 Haziran 2018'de önemli bir kararnameyi törenle imzaladı. Bu karar; Güney Kazakistan eyalet merkezi Çimkent'e büyük şehir statüsü verilmesi, adının Türkistan eyaleti olarak değiştirilmesi ve eyalet merkezinin Türkistan kentine taşınmasını içermekteydi.

Sınırı", https://haritacigenc.wordpress.com/2015/03/12/turkistan-terimi-cografi-ve-siyasi-siniri/; Cevat R. Gülsoy, "Türkistan", Türk Ansiklopedisi, (Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1983), 32: 309.

Nazarbayev, bu kararıaçılarken; "1 milyondan fazla nüfusu olan Çimkent'e büyükşehir statüsü verilerek, Türkistan eyaletinin merkezi, yüzyıllardır Kazak Hanlığının ve bütün Türk dünyasının siyasi ve manevi hayatının kalbi olan Türkistan kenti olacak" sözlerinin önemi ve gereği gayet açıktır. Bu durumda, 1925'ten beri Rusya'nın ısrarla kullandığı ve yaygınlaştırdığı "Orta Asya ve Kazakistan" tabiri unutularak, yerini kadim "Türkistan" terimi yaşatılacaktır. Türk Dünyası için önemli bir gelişme olarak görülen bu isim değişikliğinin anlaşılabilmesinde iki hususun önemini vurgulamak gerekir: Birincisi Türkistan isminin kullanımı ve tarihi kıymeti, ikincisi ise Kazakistan'ın Türk Dünyasında bir köprü olma çabalarıdır.[21]

"Yaş Türkistan" mecmuası nâşiri Mustafa Çokay şöyle der; "Bağımsızlığa kavuşmak isteyen Türkistanlılar için sadece öz yurdunu ve halkını sevmek yetmez. Türkistan'ı ve Türklüğü başkalarına sevdirmemiz gerekir."[22]

Türkistanlı Rifat'ın yazılarınının değerlendirmesini, Kayıoğlu'nun Türkillerinin selâmetinin yolunu çizen satırlarına bırakıyorum: "Türkistan kendi başına müstakil bir cihan kuvvetidir. Türkistan kendisine sahip olduğu gün kendi buğdayını yer, kendi pamuğundan yaptığı mensucatı giyer; fabrikaları için kendi mahrûkatı, kömürü kâfidir, şimendifer ve vapurlarını kendi petrolüyle yürütür, kendini müdafaa için de kendi barutu, kendi demirinden istifade eder. İktisat, ticaret ve ziraat memleketin de devletin de esasıdır. Batı Türkleri için müstakil Türkiye ne ise doğu Türkleri için müstakil Türkistan odur."[23] Bu sözler özü bilmek ve öze dönmekten başka çözüm yolu olmadığını açık bir biçimde özetlemektedir. Bugün Türk Dünyasını tutup kaldıracak yegâne yol ve güç bunlardır.

Meşhur, "Viyana'dan Çin Seddi'ne kadar Türkçe konuşularak gidilebilir" özdeyişi; şüphesiz yaşanılan tarihî-coğrafî şartlarla Avrupa ve Asya kıtaları boyunca oluşan "Türk kuşağı" gerçeğinin neticesidir.[24]

Kazak Türklerinin milli şairi Mağcan Cumabay'ın bütün Türkistan coğrafyası ve Türk Dünyasında iyi bilinen "Türkistan" şiirinden bir bölümle sözlerimi bitirmek isterim:

Türkistan iki dünya eşiğidir;
Türkistan Er Türk'ün beşiğidir.
Görkemli Türkistan da doğmak
Tanrı'nın Türk'e verdiği nasibidir.
Tarihte Türkistan'a Turan denildi
Turan da Er Türk'üm doğup büyüdü
Turan'ın kaderi çok dalgalıdır
Başından çok ilginç günler geçti.
Turan'a yeryüzünde yer yeter mi?

---

21 Abdülvahap Kara; Yeni Kurulan Türkistan Eyaleti Bengü İlde Önemli Adım, 21 Haziran 2018, http://www.abdulvahapkara.com/yeni-kurulan-turkistan-eyaleti-bengu-ilde-onemli-adim/; https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kazakistanda-guney-kazakistan-eyaletinin-adi-turkistan-eyaleti-olarak-degistirildi/1179026;

22 Abdülvahap Kara; Yeni Kurulan Türkistan Eyaleti Bengü İlde Önemli Adım, 21 Haziran 2018, http://www.abdulvahapkara.com/yeni-kurulan-turkistan-eyaleti-bengu-ilde-onemli-adim/

23 Sokullu Kayıoğlu, "Türkistan", Yeni Türkistan Mecmuası, 1: 7.

24 Necati Gültepe, https://www.turkalemiyiz.com/Home/Getmedeniyet?categoryid=2&aid=401

Türk'e insanoğlunda er yeter mi?
Geniş akıl, ateşli çaba, açık hayal
Turan'ın erlerine er yeter mi?

Kaynakça

Aynural, Salih. - Kesici, A. Kayyum. "Batı Türkistan Cumhuriyetleri Birliği'nin Gerekliliği", DergiPark Akademik, 50: http://dergipark.gov.tr/iusskd/issue/891.

Çay, Abdulhaluk Mehmet. Orta Asya'da Türkler, (Ankara, 2009).

Gültepe,Necati.https://www.turkalemiyiz.com/Home/Getmedeniyet?categoryid=2&aid=401

Gülsoy, Cevat R. "Türkistan", Türk Ansiklopedisi, (Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1983), 32: 309.

https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kazakistanda-guney-kazakistan-eyaletinin-adi-turkistan-eyaleti-olarak-degistirildi/1179026;

Kara, Abdülvahap. Yeni Kurulan Türkistan Eyaleti Bengü İlde Önemli Adım, (21 Haziran 2018) http://www.abdulvahapkara.com/yeni-kurulan-turkistan-eyaleti-bengu-ilde-onemli-adim/

Kayıoğlu, Sokullu. "Türkistan Meselesi", Yeni Türkistan Mecmuası, (1927).

Taşağıl, Ahmet. "Türkistan", TDV İslâm Ansiklopedisi, 41: (Ankara, 2002)

Türkistanlı Rıfat, "Türkistan", Mahfil Mecmuası (1342).

Türkistanlı Rıfat, "Bugün ki Türkmenler ve Türkmen Yurdu", Mihrab Mecmuası (Evkaf Matbaası, 1924).

Vaykof, A. Türkistan –ı Rûsî, (Paris, 1924), (çev. Tarhan, Çizgili Defterde Osmanlıca El Yazısı, Millî Kütüphane, Kayıt no: 619029).

Yalçınkaya,Alaaddin. "Türkistan Terimi, Coğrafî ve Siyasî Sınırı", https://haritacigenc.wordpress.com/2015/03/12/turkistan-terimi-cografi-ve-siyasi-siniri/.

(Yazarı Yok), Kafkasya Asya-yı Vasatî Türkistan Vilâyetleri Buhara ve Hîve Hanlıkları, (Dersaadet, Matbaa –i Askeriyye, 1334), 42.

Yeni Türkistan Mecmuası,(1927), 1: 2-3.

ORTA ASYA HAYVAN ÜSLUBUNUN TEKSTİLDE KULLANIMI

H. Nurgül Begiç
Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi
begicnurgul@gmail.com
Ceren Öz
Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi
cerenozdemir353@gmail.com

Özet

İnsanlar ilk çağlardan itibaren yaşadıkları coğrafyayı hayvanlarla paylaşmışlardır. Bu ortak yaşam içerisinde insanlar; sürekli etkileşim içerisinde olduğu hayvanlara zamanla çeşitli misyonlar yüklemiş, onları kimi zaman yüceltip, kimi zaman da kötülüklerin kaynağı olarak görmüşlerdir. İnsanların hayvanlar ile birlikte sürdürdüğü karmaşık yaşam tarzı; tarih boyunca ürettiği birçok esere dolayısı ile birçok sanata esin kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Orta Asya'da "Hayvan Üslubu" adı verilen bir sanat akımı doğmuştur. Ortaya çıkan bu estetik anlayışta Türk kozmolojisi ve mitolojisinin sembolik anlamlarını vurgulamak amacıyla hayvan tasvirleri kullanılmıştır. Eserlerin süslemesinde hayvan mücadele sahnelerinde, yırtıcı hayvanların daha çok geyik, antilop, keçi, koyun, inek gibi hayvanlara saldırılarını konu almışlardır.

Türkler, Orta Asya'da İskit'lerden başlayarak Hun, Göktürk ve Uygur devletlerini kurarak kendilerine has bozkır kültürünü yaratmışlardır. Bugünkü; Türkistan'ı da içerisine alan Orta Asya havzası, daha sonra kurulan birçok Türk devletine ev sahipliği yapmıştır. Orta Asya Türk Sanatı'nın özünü oluşturan hayvan üslubu; Orta Asya Türk tarihinde yaygın olarak kullanılmıştır. Dokumalarda, keçelerde, kılıç, mızrak ve bıçaklarda, at koşumlarında, eyerlerde, kılıçların saplarında, maşrapaların kulplarında ve gövdelerinde hemen her tarafta hayvan figürleri yer almıştır. Özellikle Pazırık Kurganları'ndan çıkan Pazırık halısı, çeşitli tekstiller, deri, keçe, kemik, maden ve seramik eserlerde hayvan üslubunun uygulamalarına rastlanmıştır.

Bu araştırmada; Konu ile bağlantılı yazılı ve sanal kaynaklar taranarak Bozkır sanatı içinde sıklıkla kullanılan "Hayvan Üslubu"nun doğuşu, Türklerin yaşayışındaki önemi ve etkisi ortaya konacak Orta Asya buluntularında görülen "Hayvan Üslubu" örnekleri incelenerek değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Türk Sanatı, Hayvan Üslubu, Pazırık Halısı

Use of Middle Asian Animal Style in Textile

Abstract

People have shared with the animals the geography they lived from the first ages. People in this common life; In time they have loaded various missions to the animals they interact with, and sometimes they glorify them and sometimes see them as the source of evil. The complex lifestyle of people with animals; Throughout history, he produced many works and inspired many arts. In this context, an art movement called bir Animal Style m was born in Central Asia. In this aesthetic understanding, animal depictions were used to emphasize the symbolic meanings of Turkish cosmology and mythology. In the scenes of the animal struggle, the predators attacked more animals such as deer, antelope, goat, sheep and cow.

The Turks created their own steppe culture by establishing the Huns, Göktürk and Uighur states starting from the Scythians in Central Asia. Current; The Central Asian basin, which included Turkestan, was home to many Turkish states. Animal style constituting the essence of Central Asian Turkish Art; Central Asia has been widely used in Turkish history. In

the weavings, felts, swords, spears and knives, horse harnesses, saddles, swords, stalks and hulls, animal figures were found on the sides. Pırkık rugs, especially textiles, leather, felt, bone, mineral and ceramic works were found.

In this study; The examples of an Animal Style doğ will be examined and the results of Orta Animal Style Ü will be examined and the importance of, Animal Style ubu which is frequently used in the art of Bozkır and the importance and effects of Turks in life will be examined.

Keywords: Central Asia, Turkish Art, Animal Style, Pazirik Carpet.

1. Giriş

İnsan; avcılaşarak, öldürülen hayvanın etini paylaşarak, doğa ve yaşam üzerinde belli bir güce kavuşmuş, toplumsal ilişkiler geliştirmiştir. Hayvanlarsa evcilleşmekle; insan uygarlığına gelişme, değişme, yabanıl doğanın o güne dek dayattığı anlık gereksinmeden kurtulma olanağı vermişlerdir.[1]

Orta Asya bozkırları soğuk kışların ve sıcak yazların hüküm sürdüğü sert bir karasal iklimin egemen olduğu kurak bir bölgedir. Konar göçer yaşam süren toplulukların tarım yapması veya çok sınırlı bir tarımın yapılabildiği bu coğrafyada hayvancılık ön plana çıkmıştır. İklime bağlı olarak, hayvanlarına otlak bulabilmek için sürekli yer değiştiren Orta Asya toplulukları, bu sürecin bir sonucu olarak çok geniş bir coğrafyayı dolaşmış ve değişik hayvanların varlığından haberdar olmuşlardır. Bir kısmını evcilleştirdikleri bu hayvanların kimisine, gücü, dayanıklılığı, hızı, becerisi ve güzelliği gibi bazı özelliklerini dikkate alarak bazen korktuğu için, bazen de hayran olduğu için ayrı değerler vermiş ve saygı göstermişlerdir. İlk evcilleştirilen hayvanın köpek olduğu ve evcilleştirilme sürecinin MÖ.7000 li yıllara kadar uzandığı genel bir kanıdır.[2]

Türk toplulukları yetiştirdikleri hayvanların etinden, sütünden beslenmişler derisi ve yünlerinden giysi, çadır, yer yaygısı gibi eşyalar yapmışlar, kemiklerinden ise silahtan, mutfak eşyasına kadar çok çeşitli malzemeler üretmişlerdir. İç içe yaşadıkları evcil hayvanların, korktukları veya gücünü bildikleri vahşi hayvanların figürlerini yaptıkları eşyalar üzerine yansıtmışlardır. Çadırlarını, kilimlerini, giysilerini hayvan motifleri ile süsleyen bu insanlar, doğalarında var olan süslenme isteğiyle yaptıkları süs eşyalarında dahi hayvan motiflerini kullanmışlardır. Hayvan Üslubu denilen süsleme sanatında kullanılan hayvan figürleri farklılık göstermektedir. En çok kullanılan motifler Türklerin yaratılış efsanesi olan Ergenekon'da sözü geçen kurt ile at, geyik, sığır ve deve gibi evcil hayvanlardır. Bunların yanı sıra doğada bulunan, sürekli göç etmeleri nedeniyle çeşitli coğrafyalarda karşılarına çıkan vahşi hayvanlar da ilgilerini çekmiş ve bunları da süsleme sanatında kullanmışlardır.

1.1. Orta Asya Hayvan Üslubu

İnsan (homo sapiens) yaklaşık bir milyon yıl önce ortaya çıkmış ve bu sürenin yaklaşık 990.000 yılında varlığını avcılık, balıkçılık ve yiyecek toplayıcılığına dayanan bir hayat tarzı ile sürdürmüştür. Daha sonra, yaklaşık olarak M.Ö. l0.000 civarında, ilk

[1] Digard, J.,P. (2012). *Hayvanların En Güzel Tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 73.
[2] Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 53(01), 84.

bitki ve ardından ilk hayvan türlerinin evcilleştirilmesi ile "yerleşik" bir hayat tarzı oluşmuş ve bu hayat tarzı uygarlığın bugünkü aşamasına gelişinde kritik bir öneme sahip olmuştur.[3]

Hayvanların evcilleştirilme sürecinin; farklı bölgelerde farklı zamanlarda ve bağımsız olarak başladığı genel olarak kabul görmekte ise de, ortak düşünce evcilleştirme sürecinde ihtiyacın önemli bir rol oynadığıdır. Yakın Doğu'da tarımsal üretim yapıldığı ve hayvanların yem ihtiyacı böyle karşılandığı halde Orta Asya'da tarım yapılamaması nedeniyle göçer bir hayat yaşayan insanların sürekli yer değiştirmesi sırasında yolcu ve yük taşımacılığında kullanılabilecek hayvanlarla, uzun yolculuklara dayanıklı et ve süt hayvanlarının evcilleştirilmesinin ön plana çıktığı düşünülmektedir. Yakın tarihlere kadar ilk evcilleştirme girişimleri M.Ö. 3. binyılda yapılmış görünmektedir ve bu konuda bilinen ilk kemik bulguları Orta Asya'da Aral Gölü'nün kuzeyindeki bozkırlardadır.[4]

Türklerin Anadolu'ya göç etmeden önceki ana yurdu "Orta Asya" adı verilen geniş bölgedir. Bu bölge günümüzde birçok ülkenin topraklarını kapsamaktadır. "Orta Asya, batıda Hazar denizi, kuzeyde Kırgız Bozkırları ve Altay dağları, doğuda Moğolistan ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin batısı (Doğu Türkistan), güneyde Tibet plâtosu, Karakurum-Hindukuş-Kopet dağları ile sınırlanan Asya kıtasının orta kesiminde yer alır."[5] Orta Asya, Türk Kültürü'nün tarihsel süreçte incelenmesinde önemli bir bölgedir. Çin'den başlayan Akdeniz ve Karadeniz kıyılarına ulaşan İpek yolu üzerinde bulunması, Doğu ve Batı kültürleri arasında geçiş bölgesi olması nedeniyle Türk kültürü birçok kültürü etkilemiş ve diğer kültürlerden etkilenmiştir. Orta Asya'da Türk Kültürü'nün başlangıcı "Ön Türkler" olarak kabul edilen İskitler'e dayanır.[6]

İskitler yaklaşık on asır süren dönemde çok geniş bir coğrafyada hüküm sürmeleri nedeniyle, sanat anlayışları hakkında bilgiler kurganlarda bulunan arkeolojik eserler değerlendirilerek gün ışığına çıkarılmaktadır. Yaşamlarında kullandıkları her türlü eşyaya yaptıkları süslemeler ulaştıkları sanat seviyesini göstermektedir.[7] Bazı tarihçilere göre; Türklerin en eski atalarından olan ve Öntürkler olarak isimlendirilen İskitler'in egemen olduğu Yenisey havzasında bulunan bazı kurganlarda özellikle Pazırık Kurganı'nda yapılan kazılarda, çıkarılan mezar buluntularında, bu bölgede yaşayan halkların hayvan süslemelerini kullandığını, bazı süslemelerde evcil hayvanlar kullanılmışken, bazılarında vahşi hayvanların kullanıldığı görülmektedir.[8]

Göçebe bir yaşam tarzları olan Türkler için hayvanların yaşamsal önemi olduğu ve onlarsız bir yaşamı sürdürmelerinin imkansız olabileceği rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle birlikte yaşadıkları hayvanları hayatın bir parçası olarak algılamış, bazen de onları yaratıcının bir hediyesi olarak düşünmüş ve kutsal kabul etmiştir. Olağanüstü

---

3 Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 53(01), 73.

4 Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 53(01), 87-88.

5 Atalay İ. (2002). Türk Dünyası'nın Coğrafyası. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 242-259). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 242.

6 Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 20.

7 Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 24.

8 Vadetskaya, E.,B.(2014). *Sibirya Kurganları*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 50-55.

vasıfları olan kahramanlarını anlatırken hayvanlara özgü vasıflarla anlatmış, hikayelerinde ve destanlarında konu etmiştir. Kendisinde olmayan güçlere sahip olan hayvan, kas gücü, görüş keskinliği, güçlü koku alma duyusu ve yön bulma yeteneği ile ilkel insanın zihninde mükemmelleştirilmiştir.[9]

Hayvan, ilkel Türk insanın zihninde insan olmayan, endişe veren bazen de yüceltilendir. Aynı zamanda çok yakın, çok alışıldık olan ve bu sebeple de güven duyulan bir canlı türüdür.[10] Orta Asya halklarında hayvan figürlerinin süslemede kullanılmasının ilk kez İskitler'de ortaya çıktığı söylenebilir. İskitlerde at ve araba önemli yer tutmuştur. Geyik de kutsal olarak kabul edilmiş, bu nedenle at ve geyik figürlerine İskit süslemelerinde çok sık rastlanmıştır. Bu süsleme sanatı ilk kez Amerikalı Arkeolog Michael Ivanovich Rostovtzeff tarafından isimlendirilmiş ve 'Hayvan Üslubu' denmiştir.[11]

Resim 1. Deriden kesilerek yapılmış hayvan mücadele sahneli bir örnek.[12]

İskit sanat eserlerinin kurganlarda gün ışığına çıkmasıyla, İskit sanatı ve bu sanatın özünü oluşturan 'Hayvan Üslubu'nun doğuşu hakkında birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Bozkırda gelişen, Orta Asya ve Ön Asya'ya kadar yayılan Hayvan Üslûbu geniş bir coğrafyaya yayılmış insanların tabiatüstü kuvvetlere karşı olan eğilimlerinden çıkmıştır.[13] İskit Hayvan Üslubu'nun doğuşu bunu meydana getiren toplulukların inançlarıyla yakından alakalıdır. Hislere hitap eden sihir, başlangıcından bugüne kadar avcıların hayatında önemli bir rol oynamıştır. Bazı ilkel topluluklar, geyiklerin ve domuzların çene kemiklerini evlerine asarlar ve böylelikle kemiklerin içindeki ruhların yaşayanları kendine çekeceğini sanırlardı. Böyle bir uygulama İç Asya'nın Hayvan Üslûbu sanatının orijini bakımından önemlidir. Sir James G. Fraser'in Hayvan Üslubu'nun ilk defa kemiklerin kullanılmasında başladığı teorisini bu bilgiler

[9] Karadavut, Z., & Yeşildal, Ü. Y. (2007). Anadolu-Türk Folklorunda Geyik. *Milli Folklor*, 76, 102-112, 103.
[10] Karadavut, Z., & Yeşildal, Ü. Y. (2007). Anadolu-Türk Folklorunda Geyik. *Milli Folklor*, 76, 102-112, 103.
[11] Bilici, K. (1983). Anadolu Taş Tezyinatında Hayvan Üslubu (Erken Devir Ôrnekleri Üzerine Bir Deneme). *Sanat Tarihi Dergisi*, 2(2), 20.
[12] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları., 875.
[13] Durmuş, İ. (2002). İskit Kültürü. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 4. s. 15-25). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 21.

desteklemektedir. Hayvan Üslubu'nun kendine has karakterini incelemekten doğan bu sonuç aynı zamanda antropolojik tetkiklerle de desteklenmiştir. [14]

Resim 2. Deriden kesilerek yapılmış hayvan mücadele sahneli bir örnek[15]

İskitlerden sonra ilk Türk devleti olarak kabul edilen Hun Devleti'nin kurulması ile Türkler, Orta Asya'daki yapıyı korumuş, bu geleneksel yapı bölgenin aralıklarla da olsa kesin hakimi olan Türkler tarafından bugüne kadar taşınmıştır. Hunlar çok geniş bir coğrafyaya egemen olduklarından farklı hayvanlarla karşılaşmışlar ve sanat anlayışlarında hayvan üslubunu kullanmışlardır.

Hayvan üslubu'nda ortak motifler üç temel grubu kapsar; otçullar: boynuzlu geyik ve dağ keçileri, yırtıcı kedigiller ve av kuşları. Her grubun hayvanlarının duruşu standarttır. Çok az unsur kuvvetle vurgulanmıştır ve küçük detaylara çok az dikkat harcanmıştır.[16]

Resim 3. M.Ö. 5.yy Pazırık kurganındaki at koşum takımlarından ahşap bir parçada dört nala uçar gibi tipik otçul duruşlarından[17]

[14] Durmuş, İ. (2002). İskit Kültürü. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 4. s. 15-25). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 22.

[15] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 875.

[16] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 18.

[17] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 18.

2. BULGULAR

2.1. Orta Asya Hayvan Üslubunun Tekstilde Kullanımı

Özellikle İskitlerin yaşadıkları bölge hayvan çeşidi bakımından oldukça zengindir. Elikler, ayılar, kurtlar, leoparlar, yabani öküz ve yabani atlar bölgede başıboş dolaşmakta; kartallar, sülünler ve pek çok kuş gökyüzünü doldurmaktaydı. Bütün bu hayvanlar İskit sanatında, güçlü bir biçimde stilize edilmiş olarak görülmektedirler.[18]

Hayvan üslûbunun en önemli temalarından biri bazı çeşitlemeleriyle beraber bir ikonografik şema gösteren hayvan mücadele sahneleridir. Rostovtzeff'e göre bu hayvan mücadele sahneleri, doğuda Türklerle ve çevrelerindeki topluluklarla ilişkili olan bölgelerden Karadeniz'in kuzeyindeki İskitler'in yaşadığı bölgelere yayılmıştır.[19]

Hayvan mücadele sahnelerinin temelini, Orta Asya Türk toplumlarının inanç dünyasını şekillendiren iyi ruh, kötü ruh kavramları oluşturmuştur denilebilir. Türklerin inançlarına göre bir evren dünya ilişkisi söz konusudur. Türkler'e göre evren iki unsurdan oluşmaktadır. Gökyüzü ve yeryüzü ile yeraltı ve evreni oluşturan unsurlardır. Gökte tanrılar ve iyi ruhlar, yeryüzünde ise insanlar, ruhlar, yeraltında da yaşayan kötü ruhlar vardır. Gök ve yer/su sembolik düzeneğinin ana unsurları gök ve gökte bulunan tanrılar, yeryüzü ve yeryüzünde yaşayan insanlar ve ruhlar ile bunlara bağlı olarak, yeraltına bulunan kötülük verici ilahlar veya iyi vasıflı olmayan varlıklardan ibarettir.bütün bunlar arasında irtibatı sağlayan veya düzenleyen eleman ise kam veya şaman dediğimiz din adamlarıdır.[20]

Bu mücadele sahnelerinde korkulan veya olağanüstü güçleri olduğuna ve yeraltındaki kötülük taşıyan varlıklar temsil ettiğine ve insanlara kötülük getireceğine inanılan hayvanlara karşı koyan, onlarla mücadele eden ve onları avlayan kahramanların hikayeleri ile Türk mitolojisine göre kötü ruhları taşıyan ve kötülükleri temsil eden hayvanlarla, onlara karşı her zaman galip gelen, iyi ruhları taşıyan ve iyilikleri temsil eden bir hayvanın mücadelesi konu edilmiştir. Hayvan mücadele sahnelerindeki tasvirlerde genellikle gök unsuru ile ilişkilendirilen bir hayvan (örneğin aslan) ile yer unsuru ile ilişkilendirilen bir hayvan (örneğin boğa) arasındaki mücadele anlatılmıştır.[21]

Türklerin hayvan sanatındaki üslubundan anlaşıldığı kadarıyla, güce ve güçlüye karşı bir hayranlığının olduğu görülmektedir. Onların dünyasında, tüm doğada olduğu gibi zayıf olana ve kendini koruyamayana yer olmadığı gözlemlenebilir. Bu nedenle hayvan üslubunda kullandıkları hayvan motiflerinde güçlü olan hayvanlar gök'ü, zayıf hayvanlar ise yer'i temsil etmişlerdir. Erken devir Türk sanat tarihinin hayvan üslubu kapsamına giren bu sahnelerde vahşi/yırtıcı bir

---

18 Memiş, E. (2012). *Atlı Kavimler Medeniyeti İskitlerin Tarihi*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 26-27.

19 Çoruhlu, Y. (1993). İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri. Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar 'Günel İnal'a Armağan, 117-141, 118.

20 Çoruhlu, Y. (1993). İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri. Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar 'Günel İnal'a Armağan, 117-141, 243.

21 Dalkıran, A. (2018). Çağdaş Türk Resminde Hayvan Mücadele Sahneleri. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 19, 1-31, 4.

hayvanın, vahşi/yırtıcı olmayan ya da evcil türden hayvanları alt edişi canlandırılmıştır. Yenen hayvanlar gök unsuruna (ve bunun temsil ettiği aydınlık, zafer gibi kavramlara) yenilen hayvanlar ise yer unsuruna (ve bu unsurun temsil ettiği olumsuz kavramlara) işaret etmektedir.[22] Buna rağmen Türkler bazı evcil hayvanları da gökle ilişkilendirmişlerdir. Belki de bu durumda en büyük etken bu hayvanların kendilerine sağladığı olağanüstü faydalar ve kendilerine miras kalan veya komşu ülkelerden kültürlerine geçmiş olan efsaneler nedeniyle kutsal kabul edilmeleridir.

Bozkır sanatı uzun süre Doğu Avrupa'nın göçer halklarının, İskitlerin ve komşularının metal eserleri üzerinden ele alınmıştır. Bu eserlerin kopyalarının Çin ve Sibirya sınırlarına dek yayıldığı bilinmektedir. Moğolistan ve Altaylar'da buzların altında kalmış mezarlarda yapılan keşifler, bu göçer sanatının kendini kumaşlar, ipekle süslenmiş keçeler veya kaliteli yünden kilimler aracılığıyla da ifade ettiğini ortaya çıkarmıştır.[23]

İlk tekstil ürünü sayılabilecek olan keçe Orta Asya kültürü ve sanatında önemli bir yer tutmuştur. Arabalar üzerine ahşap taşıyıcıları sabitleyip üzerini keçe ile kaplamışlardır. Çadırların iç odalara bölünmüş ve zeminleri de keçe yaygılar ile döşenmiştir.[24] İskitler yalnızca keçe değil deriden de faydalanmıştır. Gocuk dikmiş, yurt (çadır) için keçe yapmış, deri, cebe, tolga, pantolon, ayakkabı, kılıç kemeri, kemer, sadak ve benzeri şeyler hazırlamışlardır.[25] Kurganlarda bulunan tekstil ürünleri genelde keçeden yapılan ürünlerdir. Hunlara ait en önemli buluntular, Altay dağlarındaki kurganlardan çıkartılarak, St. Petersburg Ermitaj Müzesi'ne taşınmış ve kendilerine ayrılan özel bölümlerde sergilenmek üzere düzenlenmişlerdir.

Keçe üzerine yapılan vahşi hayvanların ve mitolojik yaratıkların mücadelelerini tasvir eden sahneler Orta Asya'ya özgü "Hayvan Üslubu" adı verilen sanat ürünleridir. Aslan, kaplan, pars, geyik, dağ keçisi, kartal ve doğan gibi vahşi hayvanlar ile kanatlı at ve grifon gibi efsanevi hayvanların birbirleri ile mücadele halinde keçe üzerine tasvir edilmiştir. Bu sahnelerde hayvanların mücadele esnasında aldıkları şekil, yüzlerindeki ifade bu üslubu duran hayvan tasvirlerinden ayırmaktadır. Bozkır sanatı içinde değerlendirilen bu eserler o dönem insanının duygu, düşünce ve kültürünü yansıtması açısından çok önemlidir.[26]

---

[22] Çoruhlu, Y. (1993). İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri. Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar 'Günel İnal'a Armağan, 117-141, 245.

[23] Roux, J.P. (2012). *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 14.

[24] Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 21.

[25] Balaban, A. (2006). *İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 31.

[26] Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 34.

Resim 4. İskit Dönemi Keçe Buluntuları, Ermitaj Müzesi, St. Petersburg.

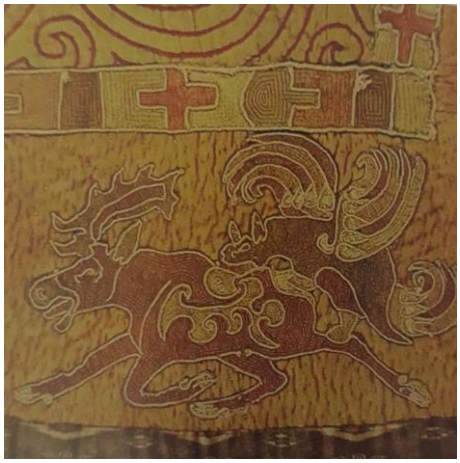
Pazırık'ta keşfedilen ve M.Ö. V. yüzyıla tarihlenen yün halı, eski dünyanın bilinen ilk halısıdır. Pazırık halısının ebatları; 195x205 cm. ölçülerinde olup, aşağı yukarı 4 metrekare gelmektedir. Halının orta kısmı, sıralar halinde teşhir edilmiş hun gölü şekilleri ile doldurulmuştur. Bu bölüm, genişlikleri çok az değişen beş bant ile kuşatılmıştır. Bunlardan ilki, kartal başlı aslan vücutlu bir motifi ihtiva eder, ikincisi tek sıra halinde sağdan sola doğru yürüyen bir grup eliği gözler önüne sererken, en ilginç şerit hızlı bir şekilde hareket eden elikler tarafından alınan yolun tersi istikametinden heybetli bir alay halinde ilerleyen bir sıra süvariyi gösterir. [27]

[27] Memiş, E. (2012). *Atlı Kavimler Medeniyeti İskitlerin Tarihi*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 83.

Resim 5. Pazırık Halısı, Ermitaj Müzesi, St. Petersburg [28]

Moğolistan'daki Noin Ula'da bulunan bu keçe parçasında, masal kuşları ve "hayvan dövüşleri" görülmektedir. Bunlar aslında bir çatışmayı değil, avcı ile avı arasında yaşanan ve insan türünün, bir aşiretin veya klanın kökenini oluşturan cinsel birleşmeyi yansıtmaktadır.[29]

Resim 6. Keçe parçası, Moğolistan[30]



Yine Noin Ula'da bulunan tekstil parçasındaki çift başlı kartal figürü M.Ö. 1. yüzyıl MS. 1. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir.[31]

[28] https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+Archaeological+Artifacts/879870/
[29] Roux, J.P. (2012). *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 14.
[30] Roux, J.P. (2012). *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 14.
[31] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 62.

Resim 7. Çift Başlı kartal figürü[32]

Sanatçılar aplikasyon tekniğinde süslemeler yaparlarken, tek figürlü ya da bir düzeni iki kez göstermek istediklerinde, deriyi ikiye katlayıp, katlanan deri üzerinden figürleri bir kere de keserlerdi. Pazırık kurganından çıkartılan bir eyer süsünde bu biçimde bir çalışmayla karşılaşıyoruz. Çeşitli yaygı ve örtüler üzerinde renkli aplikasyonlar, bazen yapıştırılır bazen de kirişle ya da renkli yün tire ile dikilirdi. Bazen renkli iplikle figür ve nakışları bir örtüye dikerken renkli işlemeler, figürlerden taşar ve zengin nakış örnekleri meydana getirirdi.[33]

Figür ve nakışları, konturlardan keserek ve ajurlayarak, başka bir malzeme üzerine aplike etme sanatı Türkler arasında yüzyıllarca yaşamıştır. Madeni plakaları ajurlayarak, örneği meydana getirme tekniğinin yüzyıllar sonra keramik üzerinde uygulandığı bilinir. Birçok nakış ve biçim geleneklerinin yüzyıllar boyunca hayatiyetlerini sürdürmelerinde Oğuz boylarının büyük rolü olduğuna şüphe yoktur. Osmanlı döneminde bile İç Asya geleneklerinin gelişmiş nefis örneklerine çeşitli sanat kollarında rastlamaktayız.[34]

Hayvan Mücadele sahnelerine iyi bir örnek Pazırık kurgan buluntusundan bir eğer üzerinde bulunan kanatlı gagalı aslanın dağ keçisine saldırışı sahnesidir.[35]

---

[32] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 62.

[33] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları., 875.

[34] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları,875.

[35] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 58, 22.

Resim 8. Keçe eyer örtüsü[36]

Altay dağlarında ilk arkeolojik kazıları yapan Avusturyalı kaşif Wilhelm Radloff, ilk araştırmaları sırasında, Katanda kurganını meydana çıkarmış, daha sonra Güney Altay'da Berel bozkırında bir kurgan daha bulmuştur. Berel kurganını örten yüksek toprak ve içinde bulunan on altı atın artığı, burasının bir başkan mezarı olduğu izlenimini vermiştir. Atların sekizi çok süslü koşum takımları ile eyerlenmiştir, diğerleri ise eyersizdir. Ayrıca kürk yiyecekler ve ipek kumaşlar da bulunmuştur. İçi boş ağaç gövdesinden yapılan lahit üzerinde birbirini takip eden pars, yaban domuzu, horoz vs. gibi figürleri resmetmişlerdir.[37]

Resim 9. Deriden kesilmiş simetrik düzende horoz figürleri.[38]

Yapılan arkeolojik çalışmalarda bazı mezar odalarının duvarlarında, insan gövdeli aslan ve efsanevi hayvan (grifon) tasvirleri bulunan keçe parçaları, atların üzerinde keçe eyer örtüleri, cesetlerin üzerinde süslemeli keçe çoraplar, çizmeler ve keçe şapkalar bulunması o dönemin kültürü ve sanat anlayışı hakkında önemli bilgiler

[36] Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 32.
[37] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 864.
[38] Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 865.

vermektedir. Genellikle tepme keçe ile yapılan ürünler aplike tekniği ile deri veya başka materyallerle birleştirilerek kullanılmıştır.[39]

Resim 10. Kilim ve halılarından örnekler

M.Ö. 5 yüzyıla ait Pazırık kurganında kanatlı gagalı aslan motifi semer üzerinde aplike olarak görülmektedir.[40]

Resim 11. Semer [41]

Sonuç

Orta Asya Türkleri'nin genelde yerleşik bir yaşam tarzlarının olmaması nedeniyle anıtlar, binalar, heykeller yapabilecekleri bir kent yaşamı ve kentte yaşayanlar gibi süsleyebilecekleri binaları ve anıtlarının olmadığı bir gerçektir. Onların göçebe yaşamlarında süsleyebilecekleri şeyler, ancak yaşamları için kullandıkları malzemeler ile sınırlı kalmıştır. Birlikte yaşadıkları hayvanlar, kullandıkları eşyalar,

[39] Begiç, H.,N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 29.

[40] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 58.

[41] Kodaman, M. (2009). *Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 58.

kullandıkları arabalar ile çadırları ve çadır içerisindeki eşyalar süsleyebilecekleri yegane materyaller olmuştur. Türkler doğadaki olayları inançları ile birleştirerek, kötülüklerle savaşan kahramanları, iyi ve kötü ruhlarla ilişkilendirdiği hayvan figürlerini esas alan, çeşitli renklerle zenginleştirdiği ve çeşitli teknikleri kullanarak hazırladığı motiflerle, çadırından, kilimine, eyer örtüsünden, giysilerine kadar hemen her şeylerini doğanın etkisi altında kalarak gelişen estetik anlayışlarına uygun bir biçimde süslemişlerdir. Öyle ki bu durumu bir sanat haline dönüştürmüşler, bu sanat tarzının komşu ülkelerdeki sanatsal faaliyetleri etkilemesine neden olmuşlardır. Kullanılan hayvan figürlerinin çok detaylı işlendiği, olayın kavranmasını sağlayacak öğelerle desteklendiği görülebilmektedir. Hayvan üslubu; Orta Asya bozkırlarının zorunlu kıldığı yaşam tarzının ortaya çıkardığı bir sanatsal olgudur. Orta Asya Türkleri'nin doğayla kurdukları ilişkinin sanata dönüşmesidir de denilebilir. Bu sanatta korkuların, umutların, yaşama arzusunun, mücadelenin, hayranlığın ve en önemlisi manevi dünyanın bir yansıması olduğu söylenebilir. Türkler nedenini açıklayamadıkları bazı doğa olaylarını da çeşitli hayvanlardan aldıkları en güçlü özellikleri birleştirdikleri hayvanlarla anlatma yolunu tercih etmişler ve bunu da hayvan üslubunda göstermişlerdir. Hayvan üslubu çok değişik materyallerde uygulanma şansı bulmuş olsa da, daha çok Orta Asya insanına özgü yurt adı verilen çadır ile genelde keçeden yapılmış olan giysi, halı, kilim gibi ürünlerde kullanıldığını kurganlardan elde edilen buluntulardan anlaşılabilmektedir. Geleneğin devamı niteliğinde günümüzde dahi bu üslubun devamlılığı; geleneksel tekstillerdeki motiflerde görülmektedir.

Kaynakça

Atalay İ. (2002). Türk Dünyası'nın Coğrafyası. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). Türkler Ansiklopedisi (c. 1. s. 242-259). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Balaban, A. (2006). İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 53.01

Begiç, H.,N. (2017). Türk Keçecilik Sanatı. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Bilici, K. (1983). Anadolu Taş Tezyinatında Hayvan Üslubu (Erken Devir Ôrnekleri Üzerine Bir Deneme). Sanat Tarihi Dergisi, 2(2).

Çoruhlu, Y. (1993). İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri. Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar 'Günel İnal'a Armağan, 117-141.

Çoruhlu, Y. (1999). Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine Gök ve Yer Sembolizmi Açısından Bir Bakış. Uluslararası Üçüncü Türk Kültürü Kongresi Bildiriler Kitabı (I. Cilt), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Dalkıran, A. (2018). Çağdaş Türk Resminde Hayvan Mücadele Sahneleri. Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 19, 1-31.

Digard, J.,P. (2012). Hayvanların En Güzel Tarihi. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). Türkler Ansiklopedisi (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Durmuş, İ. (2002). İskit Kültürü. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). Türkler Ansiklopedisi (c. 4. s. 15-25). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+Archaeological+Artifacts/879870/

Karadavut, Z., & Yeşildal, Ü. Y. (2007). Anadolu-Türk Folklorunda Geyik. Milli Folklor, 76, 102-112.

Kodaman, M. (2009). Orta Asya Hayvan üslubunun Modern Resim Eğitiminde Değerlendirilmesi (Doktora Tezi) İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Memiş, E. (2012). Atlı Kavimler Medeniyeti İskitlerin Tarihi. Ankara: Altınpost Yayıncılık.

Roux, J.P. (2012). Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.

Vadetskaya, E.,B.(2014). Sibirya Kurganları. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

ORTA ASYA SANATI VE TEKSTİLLERİNDE DEVE FİGÜRÜ

H. Nurgül Begiç
Doç Dr., Çankırı Karatekin Üni., Güz. San. Fak.
begicnurgul@gmail.com

Rukiye Kaya
Öğr. Gör. Dicle Üniversitesi, Diyarbakır Teknik Bilimler Meslek Yüksek Okulu
Diyarbakır, Turkey
rukiyekaya77@hotmail.com

Özet

Karasal iklimin hakim olduğu Orta Asya bozkırlarında özellikle ulaşım alanında develer, insanların yararlandıkları hayvanlardan birisi olmuştur. Türkler; her türlü iklime ve coğrafi koşula dayanıklı olan bu hayvanların, ayrıca etinden, sütünden, derisinden ve yününden faydalanmışlardır. Yaşadıkları coğrafyada üstlendikleri işlevlerle önemli bir yer edinen develeri; Türkler aile üyelerinden biri gibi görmüş, onları farklı bir konumda değerlendirmiş ve kutsal saymışlardır.

Orta Asya Hun Devleti'nde de konar göçer bir yaşama sahip olunması nedeniyle deve yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Tarih boyunca Orta Asya'da çok sayıda devlet kuran Türkler, Çin'e giden İpek Yolu'nun da kontrolünü ele geçirmiş ve bu yolda güvenli ticaret yapılabilmek amacıyla deve yetiştiriciliğine büyük önem vermişlerdir. Birçok alanda aktif olarak kullanılan develer; Orta Asya Türkleri'nin kültürlerini de derinden etkilemiştir. Develerin; derisinden ve yününden çadır, çeşitli eşyalar ve giysiler yapılmış, deve yününün sağlık açısından faydalarının yanında kutsal sayılmasından ötürü nazara iyi gelmesi, ayak altında kullanılmaması gibi inanç dünyalarında da yer edinmesine neden olmuştur. Ayrıca develer ile gelişen yaşam tarzının, develere olan sevgi ve bağlılığın bir sonucu olarak duvar resimlerinden başlayarak deve, minyatürlere ve tekstil ürünlerine kadar birçok alanda bozkır sanatının bir figürü olarak kullanılmıştır.

Bu araştırmada; konu ile bağlantılı yazılı ve sanal kaynaklar taranarak, Türklerin deve ile ilişkisi ve develer ile kurulan manevi bağlar doğrultusunda Orta Asya sanatında kullanılan deve figürleri incelenerek, Türklerin yaşayışındaki önemi ve etkisi ortaya konarak Orta Asya buluntularında görülen deve figürleri örnekleri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Deve, Türk Sanatı, Hayvan Üslubu

Giriş

İnsanlar yaşamlarını içinde bulundukları koşullara göre şekillendirmişlerdir. Tarih boyunca yaşadıkları coğrafyaya uygun olarak yaşamlarını sürdürmüş, bulundukları coğrafyanın kendisine sunduğu imkanları en iyi şekilde kullanmaya çalışmışlardır. İlk önce çevresindeki hayvanları avlamayı ve bitkileri toplamayı öğrenmiş olan insanların daha sonra bazı hayvanları evcilleştirmeyi ve bitkileri yetiştirmeyi başardıklarını görülmektedir. Neolitik'', yani "Yeni Taş çağı" özellikle, insanların beslenmelerindeki değişiklikler ile karakterize olmaktadır. Toplayıcılıktan, tarım ve hayvancılık dönemine geçilmiştir. "Yeni Taş çağı" terimi, bu dönem için karakterize olan cilalı taş aletlerden gelmektedir. Fakat taş aletlerden çok avcılık, toplayıcılık ve balıkçılıktan besin üreticiliğine geçiş insan toplumlarının hayatında daha önemli bir yer tutmuştur (Güngör, 2017, s. 369). Zamanla dünyaya yayılan

insanların, gittikleri yerlere uygun yaşam tarzlarını benimsediklerini ve bu yaşam tarzlarına uygun hayvanları evcilleştirdikleri görülmektedir.

Günümüzden üç bin yıl önce Doğu Afrika'da eşek, Orta Asya'da at, Arabistan'da deve taşımacılıkta kullanılmaya başlanmıştır. Onların yardımıyla, çoban yaşamı hareket kazanmış, böylece susuz ortamda daha başarılı hale gelinmiştir. Bu durumların sonucunda da çobanlık yavaş yavaş göçebeliğe dönüşmüştür (Digard, 2012, s. 81).

Göçebe yaşam tarzı Türklerin benimsedikleri bir yaşam tarzı olduğu için, bu yaşama dayanıklı develer de Türklerin yaşamında önemli bir yer tutmuştur. Türk toplulukları rahatlıkla yer değiştirme imkanına sahip olmuşlardır. Her ailenin bir çift öküzü ve bir arabası ve bir devesi vardı (Diyarbekirli, 2002, 827).

Sanatın yaşayışın bir yansıması olması sonucu; Orta Asya sanatında da sıklıkla deve figürleri görülmektedir. Deve figürlerinin kullanım şekilleri ve yerleri genel hatları ile Orta Asya sanatı olarak kabul edilen Hayvan Üslubu'ndan farklılıklar göstermektedir.

2. Tarihçe

Orta Asya oldukça zorlu bir iklime ve coğrafi yaşama sahip bir bölgedir. Olumsuz iklimin sonucu tarımın çok az yapılabildiği bu bölgede zorunlu olarak hayvancılık gelişmiş ve hayvanlara uygun otlak bulabilmek için konar göçer yaşam tarzı gelişmiştir. İlk kez Orta Asya bozkırlarında ortaya çıkan ve çeşitli dönemlerde, Orta Asya'da egemenlik kuran, Orta Asya kültürünün oluşmasına büyük katkı sağlayan Türkler de otlaklara bağımlı yaşayan ve iklime göre sürekli yer değiştiren konar göçer yaşam tarzını benimsemişlerdir.

Orta Asya Türkleri'nin göçebe yaşamına en uygun hayvanlardan olan devenin ne zaman evcilleştirildiğine dair yeterli bir bilgi olmamasına rağmen M.Ö. 8000 yıllarından itibaren Orta Asya'da devenin kullanıldığını Ulu-Kem vadisinde bulunan kaya figürlerinden anlaşılmaktadır. Yazıttaki deve resimleri "saydam" resimler olduklarından, bu yazıtın tarihi, saydam resmin üst sınırı olan, 8.000 olarak tespit edilmiştir. Ulukem vadisinde bulunan bu figürler, hayvan tasvirinde develerin kullanıldığı örnek olması ve Türklerin en eski yazılı metni olarak kabul edilmesi açısından önemlidir (Tarcan, 2006, s. 204).

Şekil 15. Ulu-Kem, Bilyük, yazılı-kaya yazılı (Ö., Abb. 87-89)

Resim 1. Ulukem Yazıtı (Tarcan, 2006, s. 204)

Sürekli hayvanlarına yeşil otlaklar arayan Orta Asya Türkleri'nin önceleri göç yollarında sığırları kullandıkları, bilahare develerin evcilleştirilmesi ile deveyi tercih ettikleri bu sayede daha geniş bir coğrafyaya dağılabildikleri düşünülmektedir. Ayrıca ticaretin gelişmesinde deve çok etkili olmuştur. Develerin dayanıklı ve güçlü hayvan olmaları, uzun süre açlığa ve susuzluğa tahammül etmeleri, ağır yükleri rahatça uzun mesafelere taşıyabilmeleri nedeniyle Orta Asya insanının özellikle de tarihin çeşitli dönemlerinde burada egemenlik kurmuş olan Türkler'in vazgeçemeyeceği bir hayvan olmuş ve onların kültürlerinin bir parçası olmuştur. Devenin evcilleştirilmesi kara ulaşım tarihinde önemli bir aşamadır; insanın ilk kez çöl bölgeleri üzerinden düzenli ticaret yapmasını ve ilişkiler kurmasını sağlamıştır. Ayrıca o ana kadar koyun ve eşeğin fiziki gereksinimleri tarafından sınırlanan göçebeliğin daha da gelişmesine yol açmıştır (Baskıcı, 1998, s. 86).

Orta Asya devesi çift hörgüçlü bir devedir ve tek hörgüçlü Afrika-Arabistan devesine göre daha yavaş olmasına rağmen daha çok yük taşıma ve daha uzun süreli yolculuklara dayanabilme özelliklerine sahiptir. Develerin önceleri eti ve sütü için evcilleştirilip yetiştirildiği daha sonra taşımacılıkta ve ulaşımda kullanılmaya başladığı düşünülmektedir. Asya ve Arabistan develeri kesinlikle çöl ve bozkır göçebelerince evcilleştirilmiştir. Göçebeler için bu hayvanlar muhtemelen M.Ö. 3. binyıl kadar erken bir dönemde en uygun ulaşım yöntemi oldu. Başlangıçta süt ve postları için beslendi ama hemen, özellikle belirli alanlara, yük hayvanı olarak kullanılmaya başlandı. Eski Dünyanın iklim şartlarına en iyi uyan yük hayvanıydı (Baskıcı, 1998, s. 87).

Türkler Orta Asya'da ağırlıklı olarak konar göçer yaşam tarzını benimsemiş ve kültürleri de buna göre gelişmiştir. Develer de; hareketli yaşam tarzına en uygun hayvanların başında gelmelerinden dolayı Türkler tarafından her zaman tercih edilmişlerdir. Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar Türkler'in yaşadığı her coğrafyada deveye işlevselliğinin yanında manevi olarak da oldukça değer verilmiştir. Orta Asya bozkırlarından beri yol arkadaşı olan develerin Türklerin yaşamının bir parçası olduğu görülmektedir. Türk adının ilk defa geçtiği yine Türk tarihi ve yaşayışı hakkında bilgi vermesi açısından büyük önemi olan Orhun Abideleri'nde de deve için tebi kelimesinin kullanıldığı ve o zamanda da devenin Türklerin yaşayışında rol sahibi olduğu görülmektedir (Ergin, 1970, s. 115).

Divanü Lûgat'it Türk'te deve sözünün farklı fonetik biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Kaşgarlı Mahmud eserinde, Oğuzlar ve onlara yakın olanların bu sözü devey, Türklerin ise tewey biçiminde söylediklerini belirtmektedir (DLT I, s. 31). Divanü Lûgat'it Türk'te tewey ve devey biçimleri yanında sözün deve, teve, tevey, tewi gibi fonetik biçimlerine de rastlanmaktadır (DLT-IV, s. 165-166-608-609).

Kâşgarlı Mahmud, Buğra Han'ın adının buradan geldiğini belirtir. Dede Korkut Kitabı'nda pek çok hikayede deve karşımıza çıkmaktadır. Bayındır Han'ın bir boğası bir de buğrası varmış (Ergin, 2011, s. 4). Yine kitapta kara deve, kızıl deve ve Bânû Çiçek için Bamsı Beyrek'ten istenen mallar arasında "bin maya görmemiş buğra" ifadeleri yer alır (Ergin, 2011, s. 85-86-96-97).

İslamiyet'ten önceki Orta Asya Türk topluluklarının anlatılarında da geçen kanatlı/uçan deve inanışı Bir Orta Asya derlemesi olan bu uçan/kanatlı deve anlatısında, devenin üzerindeki "üç yiğit" ifadesi sembolik bir ifadedir. Burada deve,

mitolojilerde yer alan gökyüzü tanrılarının bineği konumundadır. Dolayısıyla "üç yiğit" ifadesi devenin üzerinde, gökyüzünde dolaşan ve yıldırım, şimşek gibi doğa olaylarını getiren tanrı figürünün karşılığıdır (Kılıç, 2018, s. 177).

Manas Destanı'nda Han Koketey in ölüm döşeğinde halkına vasiyetini duyuran kısmında "Halkım, ilim! Gözlerim yumulduğu zaman vücudumu kımız ile yıkayınız, başımı doğuya yöneltiniz. Kızıl buğradan (deve) kızıl çuha, kara buğradan kara kadifeler yükletiniz. Kırk buğradan kurulmuş bir kervan ile benim çatma haneme böyle geliniz." ifadeleri yer almaktadır (Diyarbekirli, 2002, s. 858).

3. Orta Asya Sanatında Deve Figürü

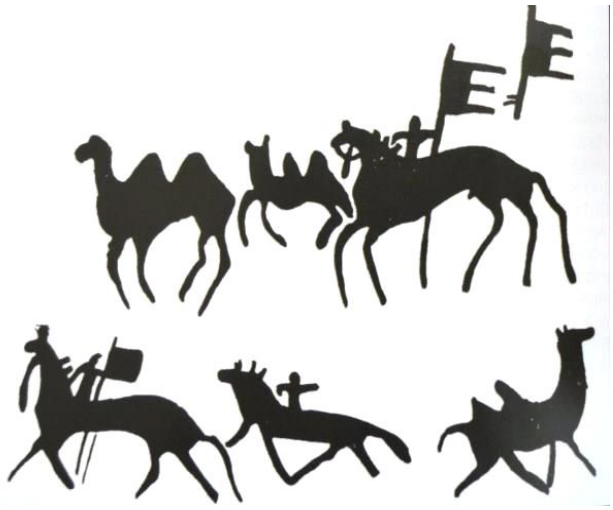
Tarihi kaynaklardan Orta Asya'da "hayvan üslubunun", ilk defa göçebe Türkler arasında ortaya çıktığı ve az zamanda Altaylar'dan Kafkaslar'a kadar yayıldığını görülmektedir. (Diyarbekirli'den aktaran Sili, 1997, s. 156) Bu üslubun ortaya çıkmasıyla birlikte meydana getirilen hemen hemen her sanat eseri üzerinde muhtelif hayvan figürleri ve kabartmaları da yer almaya başlayacaktır (Sili, 1997, s. 156).

Göçebe yaşayan Türkler'in neredeyse tüm yaşamları, hayvanları, arabaları ve çadırları ile sınırlı sayılabilmektedir. Doğa ile iç içe yaşayan bu insanlar, çevrelerindeki her türlü doğa olayından etkilenmiş ve bunları iyi ve kötü ruhların mücadelesi olarak algılamıştır. Onlar için yeryüzü ve gökyüzü sürekli çekişme halindedir ve gökyüzü tanrıları temsil ederken, yeryüzü iblisleri, kötü ruhları temsil etmektedir. İyi ruhlar insanlara saadet ve hayat bahşetmektedirler. İyilik ve temizlik kaynağıdırlar. Gökte yaşamaktadırlar; merhametlidirler; insanların özel hayatlarına karışmazlar. Kanlı kurban istemezler. Türk dünyasında "kara neme, yek, abaası, üör" diye adlandırılan kötü ruhlar, insanlara ve hayvanlara her türlü kötülüğü yaparlar; her türlü hastalığı gönderirler ve kurban isterler. Öldürdükleri canlıların ruhlarını, ana mekânları olan yeraltı dünyasına götürürler ve kendilerine köle yapmaya çalışırlar (Ergun, 2010, s. 87). Türkler bu inanışlarını yaptıkları eşyalar üzerine yansıtan hayvan figürleri ile anlatmaya çalışmışlardır. Bu nedenle işledikleri hayvan figürlerinde konu genellikle iyiliği ve kötülüğü temsil eden iki hayvanın mücadelesi şeklinde olmuştur.

Hayvan üslubundaki hayvan mücadelelerinde, Türk inanışına göre göğü ve iyi ruhları temsil eden hayvanlarla, yeri ve kötü huyları temsil eden hayvanların mücadelesi anlatılmıştır. Erken devir Türk sanat tarihinin hayvan üslubu kapsamına giren bu sahnelerde vahşi/yırtıcı bir hayvanın, vahşi/yırtıcı olmayan ya da evcil türden hayvanları alt edişi canlandırılmıştır. Yenen hayvanlar gök unsuruna (ve bunun temsil ettiği aydınlık, zafer gibi kavramlara) yenilen hayvanlar ise yer unsuruna (ve bu unsurun temsil ettiği olumsuz kavramlara) işaret etmektedir (Çoruhlu, 1993, s. 245).

Orta Asya hayvan üslubu, Orta Asya kültürünün ve sanatının temelini oluşturmuştur. Develerin ise hayvan tasvirlerinde yaşayışın bir parçası olarak sıkça yer almasına karşın; hayvan üslubunda hayvan mücadelelerini konu alan tasvirlerde pek yer almadığını görülmektedir. Develer vahşi hayvanları yenebilecek özellikleri olmamasına rağmen Türklerin inançlarına göre gök unsurunu temsil etmektedir. Belki de olağanüstü faydaları, dayanıklılığı, güçlü olması gibi vasıfları nedeniyle Türkler tarafından kutsal kabul edilmişlerdir. Genellikle gök unsuruna tekabül eden hayvanlardan olan develerin özellikle erkek olanları makbul sayılmıştır. Bu husus

onun erken devirlerden beri bir ongun ve alplik sembolü olmasıyla alakalıdır. Devenin aynı zamanda beylik ve hükümdarlık sembolizmiyle ilgisi vardır. Bir Uygur yazması olan Irk Bitig'de atın ve devenin yavrusunun beyin erkek çocuğunun doğması ile kıyaslanması bu hususlara işaret eden örneklerden sadece birisidir. Develer bu özellikleriyle petrogliflerde ve freskolarda tasvir edilmişlerdir (Çoruhlu, 1993, s. 248).



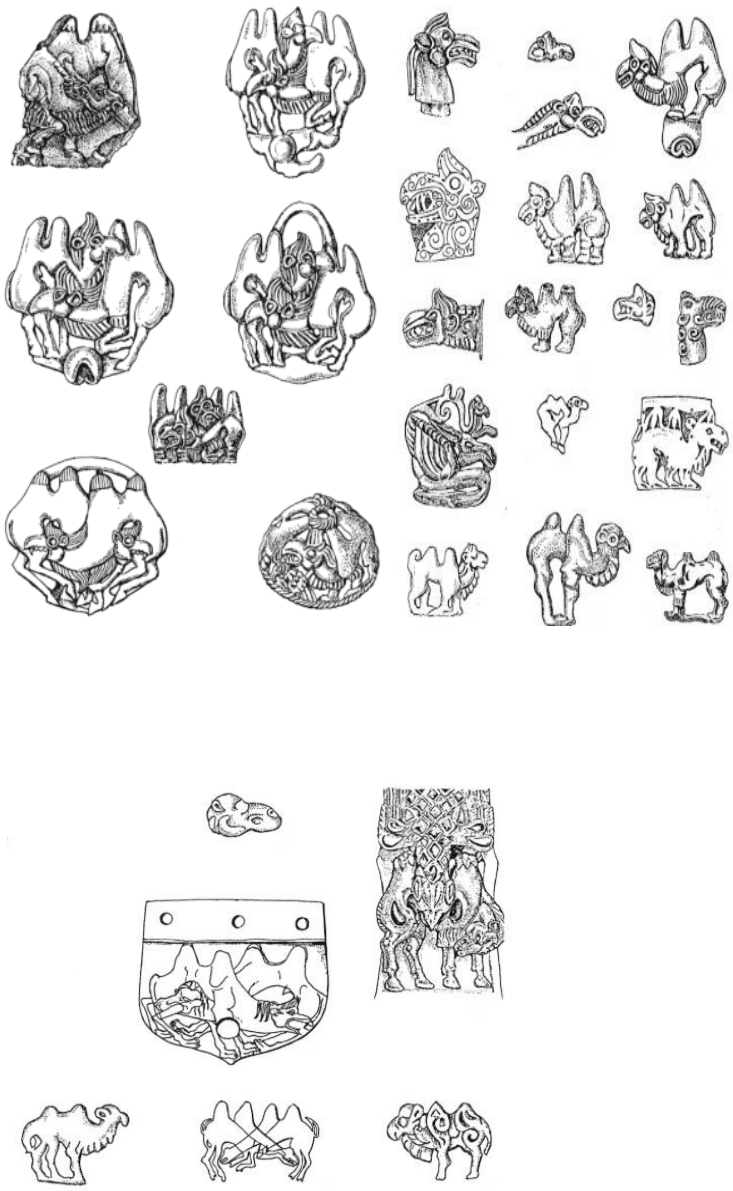
Resim 2. Göktürk kaya resimlerinde atların yanında develer

(Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 39)

Semerkand'ın kültürel mirasının oluşmasında geçmişte Türkler'in de büyük payı bulunmaktadır (Alyılmaz, 2002:308). Semerkand'daki Afrasyab duvar resimleri incelendiğinde; Afrasyab'ın güney duvarında deve sürücülerinin tasvir edildiği görülmektedir.

Resim 3. Güney Duvarı, Afrasiyab (http://www.orientarch.uni-halle.de/ca/afras/text/sleftcop.htm)

Deve görüntülerinin göçebe sanatta görülmesinde çeşitli stiller ve böylece çeşitli sanatsal ilkeler ve kültürel gelenekler sergilenmiştir. Hayvan üslubu sanatında, deveyi betimlemenin tipik yolları arasında tek başlılar, ayakta duran ya da yürüyen figürler, bir binici bulunan figürler, yatar figürler ya da iki deve ya da bir deve, bir kurt ya da bir avcı hayvanla savaşta bulunur (Farkas, 2006, s. 196).



Resim 4. Orta Asya'dan Çeşitli Deve Figürleri (http://kronk.spb.ru/library/korolkova-ef-2006-t.htm)

Sanat eserlerinde yaşayışın etkisi ile hayvan figürleri geçmişten beri kullanılmaktadır. En eski mağara resimlerinde dahi hayvanlara örnekler verilebilir. Türk sanatında da kullanılan hayvan figürleri incelendiğinde develerin oldukça fazla

kullanıldığı göze çarpmaktadır. Genellikle minyatür sanatında develer oldukça fazla kullanılmıştır (Hergül, 2011: 1). Buna sebep olarak hayatın yanı başında olan bu hayvanlar sanatsal ve işlevsel olarak çizilmiş ve yazılmıştır.

Resim 5. Uygur Minyatürü (Esin'den aktaran Hergül, 2011, s. 20)

Deve güreşi yapıldığına dair en eski delil, Hakasya Cumhuriyeti'nde Sulekskaya yakınlarındaki Margiana'da bulunan taş bir tılsımdır. Bu taş tılsım üzerinde birbirlerinin bacaklarına hamle yapmış çift hörgüçlü iki deve figürü görülmektedir. Günümüzden yaklaşık 4.000 yıl öncesine tarihlendirilen bu taş tılsım halen Petersburg'da Hermitaj Müzesi'nde sergilenmektedir (Adamova'dan aktaranYılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 38).

Resim 6. Halaska Cumhuriyeti'nde bulunan taş tılsım (Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 39)

M.Ö. III. yüzyıla ait Hun kurganlarından çıkarılan ve halen St. Petersburg Hermitage Müzesi'nin vitrinlerinde sergilenen ahşap, kemik, deri ve keçeden meydana getirilmiş yırtıcı hayvanların, geyik, keçi, deve gibi çift tırnaklı ve pençeleri olmayan hayvanlara saldırmaları Hun sanatçıları tarafından çok sevilen ve defalarca tekrarlanan konuların başında geliyordu (Diyarbekirli, 2002, s. 854).

Arkeolojik kazılarda bulunan ikinci en eski delil, Kazakistan'ın batısındaki Beşoba Kurgan'ında bulunan bir bronz levhadır. Bu bronz levha üzerinde güreşen ve birbirlerinin arka bacaklarından birini ısırmış olarak canlandırılmış çift hörgüçlü iki deve figürü görülmektedir (Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 38). Bu bronz levhanın M.Ö. 6 veya 5. yüzyıllarından kalma olduğu sanılmaktadır ve halen Rusya Federasyonuna bağlı bir Türk Cumhuriyeti olan Başkurtistan'ın başkenti Ufa'daki Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmektedir.

Resim 7. Kazakistan'ın batısındaki Beşoba Kurgan'ında bulunan ve M.Ö. 6. veya 5. yüzyıllara ait olduğu sanılan bronz levha (Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 39)

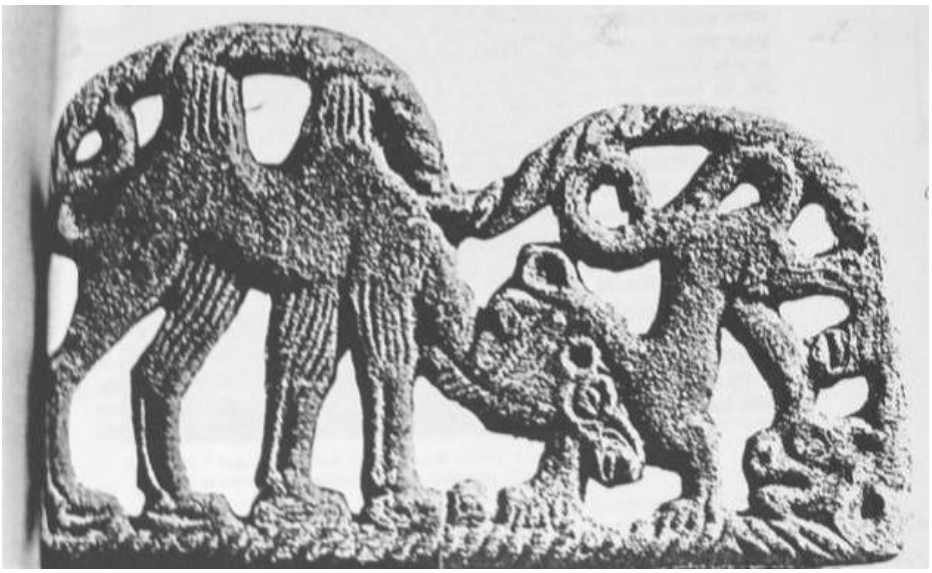
Buna benzer başka bir bronz levha Güney Urallardaki Filippovka'ki höyük mezarda bulunmuştur. M.Ö. 5. veya 4. yüzyıla tarihlenen bu bronz levha da, diğer levha gibi Başkurtistan'ın başkenti Ufa'daki Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmektedir. Bu levhadaki develerden birisi diz çökerek diğerinin bacağını ısırırken, diğeri ise rakibinin hörgücünün ön parçasını ısırmaktadır (Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 38).

Resim 8. Güney Urallardaki Filippovka'daki höyük mezarda bulunan ve M.Ö. 5. veya 4. yüzyıla tarihlenen bronz levha (Yılmaz, Ertürk & Ertuğrul, 2014, s. 39)

Orta Asya'nın çetin iklim koşullarında mücadele eden Sogdlar için de deve önemli bir hayvandır. Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'da da geçen deve Sogdların kutsal kabul ettiği bir hayvandır. Bu sebeple bu İranî Orta Asya topluluğu deveye birtakım sembolik anlamlar yüklemiş ve sanat eserlerinde bu sembolizmi sıklıkla kullanmıştır. Yine aynı coğrafyada yer alan Pencikent, Buhara, Varahşa gibi bölgelerde de kanatlı deve figürünün kullanıldığı sanat eserleri ve eşyalara rastlanmaktadır (Kılıç, 2018, s. 174).

Resim 9. Kanatlı deve figürlü Buhara gümüş testi (Kılıç, 2018, s. 174)

Hayvan üslubunda zayıf olanı betimleyen ve figürlü anlatımlarda sıklıkla ifade edilmeyen bir hayvan figürü olan deve; ilk kez Çin'in kuzeybatısındaki Ordos Kurgan'ından elde edilen madeni koşum takımı üzerindeki mücadele sahnesinde görülmektedir (Hergül, 2011, s. 3).



Resim 10. Deve ve Pars mücadelesi. Hun dönemi Ordos buluntusu. (Hergül, 2011, s. 20)

Sonuç

İnsanlık tarihinde develerin ilk evcilleştirilmesi M.Ö. 8000'li yıllara dayandırılmaktadır. Dayanıklı ve güçlü yapısı ile konar göçer Türkler'in yaşamında deve, Orta Asya'dan günümüze kadar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Önceleri develerin uzun yolculuklara dayanması, Türkler'in yaşamında yer edinmesine vesile olsa da daha sonra yaşamlarının hemen hemen her alanında yer alan bu canlıya manevi anlamlar ve misyonlar yüklenmiştir. Bu bağlamda Orta Asya Türk Sanatı'nda da deve figürü sıklıkla görülmektedir. Orta Asya'da daha çok bronz heykelcikler, taş işleme ve duvar resimleri gibi alanlarda görülen deve figürüne tekstil ürünlerinde aynı sıklıkla rastlanmamaktadır. Fakat günümüzde Orta Asya'dan üretilen tekstil ürünlerinde deve figürünün varlığı dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Orta Asya sanatı genellikle Hayvan Üslubu üzerine kurgulanmış olsa da, deve figürü hayvan üslubundaki hareketli kompozisyonlar ya da savaşan figürlerin aksine genellikle hayvan tasviri olarak görülmektedir.

Kaynakça

Alyılmaz, C. (2002). Eski Türk Şehirleri ve Semerkant. A.Ü. Türkiyat Araştımaları Enstitüsü Dergisi, 20, 303-311.

Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 53(01).

Çoruhlu, Y. (1999). Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine Gök ve Yer Sembolizmi Açısından Bir Bakış. Uluslararası Üçüncü Türk Kültürü Kongresi Bidiriler Kitabı (I. Cilt), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Digard, J.,P. (2012). Hayvanların En Güzel Tarihi. Türkiye İş Bnakası Kültür Yayınları: İstanbul.

Diyarbekirli, N. (2002). Eski Türklerde Kültür ve Sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). Türkler Ansiklopedisi (c. 1. s. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Ergin, M. (1970). Orhun Abideleri, (1. Baskı), Ankara : Milli Eğitim Basımevi.

Ergin, M. (2011). Dede Korkut Kitabı, (8. Baskı), Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergun, P. (2010). Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü. Millî Folklor, 87, 113-121.

Farkas, A. (2006). Camel İmagery in Animal Style Art. J. Aruz, A. Farkas & E. V. Fino Editör, The Golden Deer of Eurasia içinde (s. 196-207). New York: Tehe Metropolitan Museum Art.

Güngör, A. (2017). Neolitik Dönemde Beslenmenin İnsan Morfolojisine Yansımaları. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 38(1-2).

Hergül, Ç. Türk Sanatında Deve ve Fil Figürleri. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, III. Genç Bilim Adamları Sempozyumu, Ankara.

http://kronk.spb.ru/library/korolkova-ef-2006-t.htm

http://www.orientarch.uni-halle.de/ca/afras/text/sleftcop.htm

Karasar, N. (2012). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Nobel Yayın: Ankara.

Kaşgarlı Mahmud (2006). Divanü Lugat-it-Türk, (5. Baskı), Çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kılıç, M. (2018). Klasik Türk Şiirinde Şütür-İ Çarh İle Avesta'ya Yolculuk. Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 2(4), 172-186.

Sili, T. (1997). Atayurttan Anayurda Deve Folklörü. Bilig Dergisi, 4, 155-160.

Tarcan, H. (2006). Tarihin Başladığı Ön Türk Uygarlığı Resmi Tarihin Çöküşü. İstanbul: Ön Türk Uygarlığı Araştırma Merkezi Yayınları.

Yılmaz, O., Ertürk, Y. E., & Ertugrul, M. (2014). Türklerde Deve Güreşlerinin Orta Asya'dan Anadolu'ya 4.000 Yıllık Geçmişi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi, 2(1), 37-44.

ORTA ASYA TÜRK TARİHİNDE KEÇECİLİK

H. Nurgül Begiç
Doç Dr., Çankırı Karatekin Üni., Güz. San. Fak.
begicnurgul@gmail.com

Özet

İnsanlar tarihin ilk dönemlerinden itibaren yaşadıkları coğrafyanın doğal kaynaklarını kullanarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Kültürleri de yaşam biçimlerine göre özelliklerini kazanmıştır. Türklerin Anadolu'ya göç etmeden önceki ana yurdu "Orta Asya" adı verilen geniş bölgedir. Bu bölge günümüzde birçok ülkenin topraklarını kapsamaktadır. Bu coğrafyada Türkler M.Ö. IV ile M.S. IX. yüzyıllar arasında sırasıyla İskit, Hun, Göktürk ve Uygur devletlerini kurmuşlardır. Yaşadıkları coğrafyaya ve bu coğrafyanın zorladığı yaşam biçimlerine uygun pek çok sanatı geliştirmişlerdir. Bu sanatlardan birisi de Keçecilik sanatıdır. Keçe, yünün sıcak su ve sabunla nemli bir ortamda sıkıştırılarak yapılan kaba havsız tekstil ürünüdür. Toplumsal yaşamda birçok işlevler üstlenen, üretimi özel ustalık gerektiren ve uzun yıllar talep görmesi nedeniyle sürdürülen Keçecilik, konar göçer yaşamın vazgeçilmez temel malzemelerinden birisidir.

Bu çalışmada ; Yazılı ve sanal kaynaklar taranarak Orta asya Türk tarihindeki Keçecilik sanatının tarihsel sürecindeki gelişmeleri, kullanım alanları ve özellikleri ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: İskit, Hun, Göktürk, Uygur, kültür, keçe

The Felting In The Central Asian Turkish Hıstory

Abstract

People have survived from the first period of history by using the natural resources of the geography they live in. Cultures have also gained characteristics according to their lifestyles. The main dormitory of the Turks before immigration to Anatolia is called y Central Asia '. This region now covers the territory of many countries. In this geography the Turks BC. IV and M.S. IX. Between centuries, respectively, Scythian, Hun, Gokturk and Uighur states have established. They have developed a lot of art that is suitable for the geography they live in and the lifestyles that this geography requires. One of these arts is the art of Felt is a coarse lint-free textile product made of wool with hot water and soap in a moist environment. The felting which undertakes many functions in social life, requires special mastery of production and is maintained due to demand for many years, is one of the indispensable basic materials of nomadic life.

In this study ; Written and virtual resources will be scanned and the developments, usage areas and features of the art of felting in Middle Asia Turkish history will be revealed.

Key words: Scythian, Hun, Göktürk, Uygur, culture, felt

Giriş

Bir topluma farklı kimlik kazandıran ve onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerin başında "gelenekleri" gelmektedir. Gelenekler, toplumların birbirlerini etkilemesiyle kendilerine özgü bir yapıya sahip olurlar. Gelenekler ihtiyaçlardan doğan ve uzun yıllar uygulanarak sürdürülen derin alışkanlıklardır. Bir geleneğin oluşması ve sürdürülmesi için birçok etken rol oynar. Diğer taraftan, kendisini zorlayan gelişmeler içerisinde değişime uğramakta direnen gelenekler zaman

içerisinde yok olur gider. Değişime ayak uyduranlar ise, toplumla birlikte yaşamaya devam eder.

Bu bağlamda, Türkler de tarih boyunca kendilerine has geleneklerini oluşturmuşlardır. Bu oluşumda göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçiş çok etkili olmuştur. keçecilik sanatı da başta ihtiyaçlardan doğmuş, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmiş, yaşamın birçok alanında kullanılmıştır. Keçenin, ustaların maharetli ellerinde ihtiyacın giderilmesinin yanı sıra sanat ve estetik katılarak görsel yönü de öne çıkarılmıştır.

Yünün çeşitli yollarla sıkıştırılmasıyla yapılmış, kalın, dokunmadan oluşturulmuş bir tür kaba atkısız çözgüsüz kumaş olarak tanımlanan keçe ilk çağlarda insanların doğa koşullarına karşı koymak amacıyla, örtünme ve barınma ihtiyaçlarıyla ortaya çıkmıştır. Keçenin sanat değeri kazanması işlevselliğinin yanında süslenmesi ile başlamıştır. Böylece keçe, geçmişten günümüze insanoğlunun gelişimine paralel olarak, giyimden çadıra, dekorasyondan sanat eserlerine kadar sayısız dalda yerini almıştır. Keçecilik, Anadolu dışında, Anadolu ve çevresinde yaşayan Türklerin dünya kültürüne armağan ettiği önemli bir el sanatı çeşididir.

Türk tarihinin ilk yazılı bilgilerini sınır komşuluğu nedeniyle Çin'deki kaynaklardan öğrenilmektedir. Bu kaynaklarda yer alan bilgilerden, M.Ö. VIII. yüzyıla kadar gidilebilmektedir. Henüz Türklerin kendi tarihlerini yazmaya başlamadıkları bu dönemde Ön Türkler olarak da kabul edilen İskitler (Sakalar) M.Ö.VIII. yüzyıldan itibaren Çin'in batı sınırından Tuna Nehrinin suladığı alanlara uzanan geniş bölgede varlık göstermişlerdir. Sabit bir yerde yaşamlarını sürdürmemeleri nedeniyle kültür ve medeniyetleri hakkında bilgileri ölen atalarını gömdükleri kurgan adı verilen mezar odalarından çıkarılan buluntulardan öğrenmekteyiz. İskitlere ait Esik, Pazırık, Kul-Oba'da bulunan kurganlarda yapılan kazılarda bulunan arkeolojik buluntular o döneme ait yaşam hakkında önemli bilgiler vermektedir. İskitler arabalı göçebe kültürünün öncüleridir. Öküzlerin çektiği arabalarını keçe çadırlarla kapatıp içine keçe yaygılar sererek kendilerine barınma alanı oluşturmuşlardır.

"Hippokrates İskitlerin göçebe bir kavim olduğunu, onların soğuğa karşı korunaklı keçeyle kaplı, dört ya da altı tekerli, öküzler tarafından çekilen arabalarda yaşadıklarını, hayvanlarına otu bol otlaklar bulmak için dolaştıklarını belirttikten sonra onların pişmiş et yediklerini ve kısrak sütü içtiklerini bildirmektedir."[1]

İskitler yaşadıkları coğrafyanın gereği avcılık ve çobanlık yapmışlardır. Bozkırdaki göçebe hayatı hareketlidir. Hayvancılıkla geçinen topluluklar yıl boyunca yaylak ve kışlaklara göç ederek hayvanlarını beslemek zorundaydılar. Atlı-göçebe yaşam süren İskitler besledikleri hayvanların yünlerinden çorap, çizme, şapka, palto gibi giyim eşyalarını, yaşamlarını içinde sürdürdükleri çadırları, bindikleri atların binit takımlarında kullandıkları malzemeleri keçeden yapmışlardır.

"İskitlerin beslenmelerinde hayvan etleri önemli bir yer tutuyordu. Ancak hayvanların sadece etlerinden faydalanılmıyordu. Deri ve tüylerinden de faydalanılıyor; gocuk dikiyor, yurt

[1] Durmuş, İ. (2008). *İskitler (Sakalar)*. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 24.

(çadır) için keçe yapıyor; deri cebe, tolga, pantolon, ayakkabı, kılıç kemeri, kemer, sadak ve benzeri şeyler hazırlıyorlardı."[2]

Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarının bir araya gelerek kurdukları Büyük Hun Devleti, M.Ö. I. binde Kuzey Çin'de görülmüş ve Asya Hunları olarak tanınmıştır. Bölgenin tabiat şartları ve iklimi onları atlı-göçebe yaşama zorlamıştır. Bu nedenle yıl boyunca hayvanları için yeşil ot ve sulak alanları takip etmişlerdir. İskitlere benzer yaşam sürdüren Hunların sosyokültürel yapıları da benzerdi. Berel, Katanda, Noin-Ula, Pazırık, Şibe ve Esik'te bulunan kurganlar Hun Devleti'nin kültürünü temsil eden başlıca kurganlardır.

Çin kaynaklarının incelenmesi sonucu bize o dönem hakkında önemli bilgiler veren Alman bilim adamı Wolfram Eberhard'ın "Çin'in Şimal Komşuları" isimli eserinde Orta Asya Türkleri için:

"Göç ederek yaşayan Türkler, avla uğraşırlar, elbiseleri soldan ilikli, saçları kesiktir. Üzeri keçe ile örtülü çadırlarda yaşarlar. Ecdat mabetleri yoktur. Tanrıların tasvirlerini keçeden yontarlar ve deri torba içerisinde muhafaza ederler. Bu tasvirler iç yağı ile yağlanır. Aynı zamanda sırık üzerine de dikilir. Ev makamında keçe arabaları vardır. Keçe örtüleri vardır."[3]

Diyarbekirli ; *"Altaylarda töz, tös, Moğollarda ongun denilen putlar-fetişler (idoller) gibi tasvirleri altından, ağaçtan ve keçeden yaparlar ve onlara taparlardı."* [4]

Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerine ait Çin kaynaklarındaki bilgiler ve kurganlarda bulunan keçe kuklalar birlikte değerlendirildiğinde, tanrılar tasvir edilerek keçeden yapılan idollerin çadır direklerine asıldığı ve rüzgârda bunların içine hava dolarak ses çıkardığında ataların ruhlarının onları koruduğuna inanırlardı. Orta Asya Türkleri tarafından "tös" denilen ve ruh anlamına gelen bu idoller daha sonra vahşi hayvan şeklinde yapılarak bayrak yerine kullanılmıştır. Böylece her Türk boyunu temsil eden kurt, kaplan, dağ keçisi, koç, geyik, boğa, at, kartal, şahin, doğan gibi hayvan figüründen sembollere dönüşmüştür.

M.Ö.V.- III. yüzyıllara ait olduğu belirlenen ve Orta Asya'nın biraz kuzeyine düşen Pazırık Vadisinde bulunan kurganlar Türklerin sosyokültürel yapısı hakkında çok önemli bulgular içermektedir. Bu yerleşim alanı Altay Dağları'nın doğu kesiminde ve denizden yaklaşık 1500 metre yükseklikte bir arkeoloji cennetidir. Bölgede yaklaşık 150 kurgan bulunmuş olup çoğu yağmalanmıştır. Bunlardan 5 tanesi oldukça büyüktür ve o döneme ait çok önemli bilgiler vermektedir. Kurganlarda yapılan arkeolojik araştırmalarda mezar odalarının tavan, duvar ve zeminleri ile ahşaptan oyma lahitlerin dışı keçelerle kaplanmıştır.

"I numaralı kurgandaki iç duvar kaplama parçaları, diğer kurganlardaki kaplamalarla benzer bir yapı gösterir. Keçeyle yapılan kaplama mezar odasının içindeki tahta kütüklerin birincisi ve ikincisi arasına tahta kancalar yardımıyla tutturulması suretiyle yapılmıştır…

---

[2] Balaban, A. (2006). *İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Ün. Sos.Bil. Enst., 31.

[3] Eberhard, W. D. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*. (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 86-87.

[4] Diyarbekirli, N.(1977). *İslâmiyet'ten Önce Türk Sanatına Giriş.* s.1-210. Türk Tarihi II.Kitap. Ankara: Yaygın Yüksek Kurumu, 115-117.

Lahit üzerine keçe başsız çivilerle tutturulmuş ve üzerine deri aplikeler yapılmıştır. Dağ keçisi ve kısa burunlu, ağzı yarı açık azı dişleri görünen, gözleri ile profilden aslan başı motifi dış görünümü kırmızı ve mavi ince keçelere işlenmiştir…"[5]

Bazı mezar odalarının duvarlarında ise, insan gövdeli arslan ve kuş (grifon) tasvirleri bulunan keçe parçaları, atların üzerinde keçe eyer örtüleri, cesetlerin üzerinde keçe çoraplar, çizmeler ve keçe şapkalar bulunması o dönemin yaşam ve kültürü hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Tepme keçe ile yapılan ürünler aplike tekniği ile deri veya başka materyallerle birleştirilerek kullanılmıştır. Keçe üzerine yapılan vahşi hayvanların ve mitolojik yaratıkların mücadelelerini tasvir eden sahneler Orta Asya'ya özgü "Hayvan Üslubu" adı verilen sanat ürünleridir. Arslan, kaplan, pars, geyik, dağ keçisi, kartal ve doğan gibi vahşi hayvanlar ile kanatlı at ve grifon gibi efsanevi hayvanların birbirleri ile mücadele halinde keçe üzerine tasvir edilmiştir. Bozkır sanatı içinde değerlendirilen bu eserler o dönem insanının duygu, düşünce ve kültürünü yansıtması açısından çok önemlidir.

Türkler keçeyi giyinme ve barınma amacının dışında hükümdarların tahta çıkma törenlerinde de kullanmışlardır. Böylece keçe aynı zamanda bir tahta çıkma sembolü olmuştur. Yönetim gücünü Gök tanrıdan aldığına inanılan hükümdarlar keçe yaygılar üzerine çıkarılıp göğe yükseltilmiştir ve yapılan bir merasimle bu gücü almaları sağlanmıştır.[6] Burada keçenin önemli bir tören unsuru olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Tahta çıkma töreni ile ilgili olarak Çin kaynakları To-ba (Tabgaç) devletine ait bazı bilgiler kaydetmiştir. M.S. 532 yılında Büyük Hun devletinin torunlarından olan To-ba'ların hükümdarı tahta çıkmış ve bunun için şehrin dışında bir tören yapılmıştır. Yedi kişi, keçeden yapılmış bir halının altına girerek halıyı tutmuşlar ve yeni hükümdar bunun üzerine çıkarak yüzünü batıya dönmek suretiyle saygı duruşunda bulunmuştur."[7]

Göktürkler tarihte ilk kez Türk adını kullanan, sanat yönünden zengin ve ileri düzeyde eserler vermiş bir medeniyettir. Dönem hakkında bilgileri Türk tarihi ve kültürü açısından da önemli bilgiler içeren Göktürk (Orhun) alfabesi ile yazılan Orhun Kitabelerinden ve Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Göktürkler, Gök tanrıya inanan ve gök rengi olan maviyi kutsal sayan bir medeniyettir. Keçe çadırlarını da gök renginde yapmışlardır.

"Göktürkler genellikle atlı göçebe bir hayat yaşadıkları için sabit bir meskenleri bulunmamaktadır. Meskenleri derme çadırlardan ibaretti. Çadırlar kağnılar, develer ve katırlar üzerinde bir yerden başka bir yere devamlı taşınmaktaydı."[8]

Göktürkler'de halkın büyük bir bölümü göçebe olup avcılık ve hayvancılıkla geçinir; at, koyun, sığır ve deve yetiştirirlerdi. Her boyun kendine ait yaylak ve kışlağı vardı. Kışın soğuktan korunabilecekleri kışlaklarına çekilirler, yazın da hayvanlarını otlatacakları taze otların ve suyun bulunduğu yaylaklara göçerlerdi. Orhun ve Yenisey bölgesinde yaşarlar, keçe çadırlarda otururlardı. Türk tarihi ve kültürü açısından çok önemli olan Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk Yazıtları bu döneme aittir.

---

5 Ekim, Y. (2006). *Pazırık Kurganları, Buluntuları ve Arkeolojik Açıdan Değerlendirilmesi.* Gazi Ün. Sos. Bil. Ens. Ankara: Y. Lisans Tezi, 44.

6 Begiç, H. N. (2017). *Türk Keçeçilik Sanatı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara: Etkileşim Basın Yayın, 21.

7 Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi*.I. Ankara: T.T.K.Yayınları, 295.

8 Koca, S. (1990).*Türk Kültürünün Temelleri*. I. İstanbul: Damla Yayınevi, 110.

Göktürklerde de keçe tahta çıkma törenlerinin önemli bir sembolüdür. Kağanların tahta çıkış törenleri Hunlardaki ritüelin benzeridir. Çin kaynaklarında törenler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. "*Buna göre, Göktürklerde de yeni bir kağan seçilince, yüksek rütbeli devlet adamları tarafından bir keçe üzerinde havaya kaldırılır ve daha sonra güneşin döndüğü yönde, dokuz kez döndürülür, her dönüşte halk kendisini selamlardı.*"[9]

Göktürklerden sonra tarih sahnesine çıkan Uygurlar, Türk tarihinde yerleşik düzene geçen ve bu nedenle yaşadıkları yerleşim alanlarında eserler bırakan ilk uygarlık olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Daha önceki dönemlerde göçebe halde yaşamaları nedeniyle sadece Çin kaynaklarından ve atalarını gömdükleri kurganlardaki buluntulardan bilgi edinebildiğimiz Türkler hakkında Uygurlar döneminde yerleşik düzene geçmeleri nedeniyle bu alanlarda bıraktıkları arkeolojik eserler sayesinde de bilgi sahibi olmaktayız.

"IV. yüzyıldan sonra, atlı göçebe yaşam tarzından, yerleşik düzene geçen Uygurlar, Hoço, Bezeklik, Sorçuk ve Turfan şehirlerinde yaşamışlardır. Bu kentlerde inşa ettikleri Buda ve Mani tapınaklarında görülen dinsel konulu freskler ve minyatürlerden, ayrıca Uygurca yazılmış metinlerden Uygurların tarihi ve kültürü hakkında bilgiler elde edilmektedir."[10]

Turfan'da yapılan kazılarda, Maniheist sanata ait freskler ve ipek üzerine boyanmış resimler gibi birçok örnek ortaya çıkarılmıştır. Bu resimlerin hemen hemen tamamında kişiler, beyaz veya kırmızı renkli *urbaları* (elbiseleri) ve Maniheist külahları ile tanınırlar. Türk kavimlerince yaygın bir şekilde kullanılan keçe şapka ve külahlara Uygurlar döneminde tepecikler ilave edildiği bu fresklerden anlaşılmaktadır. Ayrıca bu fresklerde keçe yaygılara da yer verilmiştir. "Hoço'da bulunan bir minyatür Maniheizme inanan Türklerin keçe şapka giydiklerini ortaya koymaktadır. Beyaz renkli bu keçe şapkaların formları daha önce bahsedilen külahlardan çok daha farklıdır. Her iki örnekte yer alan beyaz renkli keçe şapkaların, bireylerin sahip oldukları pozisyona göre form aldığı anlaşılmaktadır."[11]

"Uygurların maddi kültürleri gösteriyor ki, imparatorluk dönemi (VIII-IX yüz yıllar) boyunca Uygurlar hala göçebe hayat tarzını korumuş ise de, aynı zamanda yerleşik hayatın bazı öğelerini de benimsemeye başlamışlardır. Bu dönem, Uygurların sosyal tarihlerinde ekonomik ve kültürel hayatın göçebe özelliklerinden yerleşik bir medeniyete geçişi temsil etmesi hasebiyle bir dönüşüm dönemi olarak adlandırılabilir."[12]

Dede Korkut Hikâyeleri, göçebe Oğuz Türkleri'nin IX-XI. yüzyıllardaki yaşayışları, inançları ve toplumları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nden "Dirse Han oğlu Buğaç Han Destanı'nda;

"Bayındır Han yılda bir kez büyük bir ziyafet tertip eder, oğuz beylerini davet edermiş. Bu ziyafetlerin birine hazırlık yaparken bir yere ak otağ, bir yer kızıl otağ, bir yere de kara otağ kurdurur. "Oğlu olana ağ otağa, kızı olana kızıl otağa kondurun. Oğlu

---

9 Taşağıl, A. (1995). *Göktürkler* I. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu Basımevi, 97.

10 Gömeç, S. (1997). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınevi, 80-81.

11 Başar, C. E. (1999). *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri*. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları, 20-23.

12 Kamalov, A. (2002). *Göçebe Uygur Kültürü*. Türkler Ansiklopedisi. c.4 . Ankara: Yeni Türkiye Yayınları , 104.

kızı olmayanı kara otağa alın, altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyun yahnisinden getirin yerse yesin, yemezse kalksın gitsin, oğlu kızı olmayana Tanrı Taala gazap etmiştir. Biz de ederiz, iyi bilsin."[13]

Bu eser Oğuz Türklerinde keçenin kullanıldığını ve daha önceki dönemlerde olduğu gibi statü belirlemede de önemli rol oynadığını göstermektedir.

X. yüzyılda yaşamış Arap din bilgini ve gezgini İbn Fadlan, seyahatnamesinde Orta Asya Türkleri hakkında;

"*Cürcaniye'de kaldığımız bir evin içinde bulunan ikinci bir odada uyuyordum. Bu odada keçeden kubbeli Türk çadırı vardı. 15 şevval 30*16 şubat 922 sıralarında havalar ısınmaya başlamıştı. Harzemli tanıdıklarımız mümkün olduğu kadar çok giyecek elbise almamızı emretti. Olayı gözümüzde büyüttüler, korkuttular her kişi soğuktan dolayı o kadar üstündekileri abartmışlar ki bir gömlek, onun üzerinde kaftan, kaftanın üzerinde post, onun üzerinde keçe…*"[14]

Anlatımıyla keçenin o dönemdeki kullanımı hakkında bilgi vermektedir.

Sonuç

Orta Asya'da Ön Türkler olarak kabul edilen İskitler'den itibaren Hun, Göktürk ve Uygur'ların benzer yaşam tarzı ve kültürel özellikleri gösterdikleri yazılı ve arkeolojik eserlerden anlaşılmaktadır. Bu dönemlere ait kurganlarda yapılan araştırmalarda çorap, çizme ve şapka gibi giyim eşyaları, yaşamlarını sürdürdükleri çadır, at koşum takımları ve inançları gereği yaptıkları üç boyutlu idollerde keçeyi kullandıkları belirlenmiştir.

Türklerin Orta Asya'dan başlayarak Anadolu topraklarında sürdürdükleri yaşam şartları, göçebe kültürünün ve iklimin getirmiş olduğu zorunluluk, malzemeye kolay ulaşılması ve Keçecilik Sanatı'nın kullanım alanlarının günlük yaşamın her alanında kullanımı ve bu sanatın geleneksel olma özelliğini kazanmasında önemli olduğu tespit edilmiştir.

Türklerin sürdürdükleri göçebe yaşam tarzında hayvancılıktan geçimlerini sağlamaları, yetiştirdikleri hayvanlardan elde ettikleri yünün ticaretinin yapılması, ihtiyaçları için gerekli olan keçenin ham maddesi yünün sürekli ellerinde bulunmasının bu sanatın devamını sağlamada etkili olduğu, Orta Asya'daki tabiat şartlarında yaşam mücadelesine uygun kıyafetlerin, korundukları çadırın, göçmelerini sağlayan atların koşum takımlarının keçeden yapılarak yaşanılan dönemin önemli ihtiyaçlarını gidermiş olmasının yanında keçe ürünlere kültürel değerler ve estetiğin katılarak sanatsal boyuta dönüştürülmesi bakımından ayrı bir öneme sahip olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Başar, C. E. (1999). Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Balaban, A. (2006). İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Ün. Sos.Bil. Enst.

[13] Ergin. M. (2011).*Dede Korkut Kitabı*-1. Ankara: TDK Yayınları, 4.

[14] İbn Fadlan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri*. (2010). (R. Şeşen, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 7-8.

Begiç, H. N. (2017). Türk Keçeçilik Sanatı. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara: Etkileşim Basın Yayın.

Diyarbekirli, N.(1977). İslâmiyet'ten Önce Türk Sanatına Giriş. s.1-210. Türk Tarihi II.Kitap. Ankara: Yaygın Yüksek Kurumu.

Durmuş, İ. (2008). İskitler (Sakalar). Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları. Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Eberhard, W. D. (1996). Çin'in Şimal Komşuları. (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergin. M. (2011).Dede Korkut Kitabı-1. Ankara: TDK Yayınları.

Ekim, Y. (2006). Pazırık Kurganları, Buluntuları ve Arkeolojik Açıdan Değerlendirilmesi. Gazi Ün. Sos. Bil. Ens. Ankara: Y. Lisans Tezi.

Gömeç, S. (1997). Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınevi.

İbn Fadlan. İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri. (2010). (R. Şeşen, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Kamalov, A. (2002). Göçebe Uygur Kültürü. Türkler Ansiklopedisi. c.4 . Ankara: Yeni Türkiye Yayınları .

Koca, S. (1990).Türk Kültürünün Temelleri. I. İstanbul: Damla Yayınevi.

Ögel, B. (2010). Türk Mitolojisi.I. Ankara: T.T.K.Yayınları.

Taşağıl, A. (1995). Göktürkler I. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu Basımevi.

DİOSCORİDES VE SUBHAN KULİ HAN'IN ESERLERİNDEKİ KATARAKT TEDAVİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Hasan Basri ÇAKMAK
Prof. Dr., Hitit University, Medical Faculty
hbcakmak@gmail.com

Comparison of Cataract Treatments Recommended by Dioscorides And Subhan Quli Khan

Abstract

Until the modern period, one of the important sources of medical knowledge around the Central Asian civilization is Greco-Roman medicine. During the Umayyad and Abbasid states, important medical texts were translated from Greek to Arabic. These translated medical books form the basis of Islamic medicine. Over time, this scientific understanding spread to the Central Asian region, which was in the same civilization sphere and contributed to the shaping of medical knowledge. The aim of this study was to compare the cataract treatments recommended in the medical books written by Dioscorides and Subhan Quli Khan.

Dioscorides lived in Anatolia between 40 AD and 90 AD. For centuries, his book named as "Materia Medica" was the main reference book for medical treatments in other medical books written after him. Especially, in the works of Galen, the treatments described in Dioscorides' book took a big place. Arabic translations of Galen's works were among the important sources of Islamic medicine. For this reason, it is possible to find the treatments described by Dioscorides in the most of the medical books written by many influential Muslim scholars.

Seyit Subhan Quli Muhammad Bahadur Khan was born in 1624 as one of the last members of the Astrakhan dynasty. Subhan Quli Khan, the fifth son of Nazr Muhammad Khan, became Belh Khan in 1651 and Buhara Khan in 1681. There are two copies of his medical book. One of these copies is "Hülasat al-Hükema " and the other one is known as "Tabiblik kitabı".

Although the treatment remedies of Dioscorides and Subhan Kuli Khan show a close similarity in the treatment of cataract; there are significant differences between the two works. Comparative readings will clarify how much of this difference is the original contribution of Subhan Kuli Han and how much of it is with the influence of other medical works written by Muslim scholars.

Keywords: Cataract, Dioscorides, Subhan Quli Khan

Özet

Modern dönem öncesine kadar, Orta Asya medeniyet çevresinde, tıbbi bilgiyi oluşturan önemli kaynaklarından birisi Greko-Roman tıp anlayışıdır. Emevi ve Abbasi devletleri dönemlerinde önemli tıbbi metinler Yunancadan Arapçaya çevrilmişlerdir. Bu çeviri kitaplar İslam tıbbının temelini oluşturur. Aynı medeniyet çevresinde bulunan Orta Asya bölgesine zamanla bu bilimsel anlayış yayılmış ve tıbbi bilginin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu etkinin boyutlarını araştırmak için Dioscorides ve Subhan Kuli Han tarafından yazılan tıp kitaplarındaki katarakt tedavilerinin karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Dioscorides İ.S. 40-90 yılları arasında Anadolu'da yaşamıştır. Yazmış olduğu "Materia Medica" kitabı yüzyıllar boyunca yazılan diğer tıp kitaplarındaki tıbbi tedaviler için temel başvuru kitabı olmuştur. Özellikle Galen'in eserlerinde Dioscorides'in kitabında tariflenen tedaviler büyük yer tutmaktadır. Galen'in eserlerinin Arapçaya yapılan tercümeleri İslami tıp

anlayışının önemli kaynaklarındandır. Bu nedenle İslam döneminde yazılan tıbbi kitapların büyük bir bölümünde Dioscorides tarafından tarif edilen tedavileri bulmak mümkündür.

Seyit Subhan Kuli Muhammed Bahadur Han 1624'de Astragan hanedanının son üyelerinden birisi olarak doğmuştur. Nazr Muhammed Han'ın beşinci oğlu olan Subhan Kuli Han 1651'de Belh Hanı, 1681'de Buhara Hanı olmuştur. Yazmış olduğu tıp kitabının iki nüshası vardır. Bu nüshalardan birisi "Hülasat'ül-Hükema" ve diğeri ise "Tabiplik kitabı" adıyla bilinmektedir.

Dioscorides ve Subhan Kuli Han'ın eserlerindeki katarakt tedavileri karşılaştırıldığında salık verilen tedaviler büyük bir benzerlik göstermesine rağmen; her iki eser arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklılığın nedenin ne kadarının Subhan Kuli Han'a ait orijinal katkılar olduğunun, ne kadarının Müslüman alimlerce yazılmış olan diğer tıbbi eserlerin etkisi ile olduğunun aydınlatılması yapılacak karşılaştırmalı okumalar ile mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Katarakt, Dioscorides, Subhan Kuli Han.

Giriş

Tıbbın bir bilim olarak gelişmesindeki en önemli aşama, Antik Yunan'da başlangıcını bulduğumuz, hastalıklara ve hastalık süreçlerine, hurafeler ve temelsiz inançlara dayanmayan, tam tersine akli temellendirme ve bilimsel yaklaşım üzerine kurulu bir metodoloji ile açıklamaların getirilmesidir. Hipokrat'ın öncülük ettiği bu bilimsel yaklaşım, zaman içinde kurumsallaşmış ve bugün Hipokratik külliyat olarak adlandırdığımız eserlerde toplanmıştır. Hipokrat'ı takip eden yüzyıllar içerisinde bu tıbbi gelenek, kendisi ile farklı yaklaşımlar sunarak rekabet halinde bulunan diğer tıbbi gelenekleri içerisine almış ve Galen'in sistemleştirme çabaları ile eksikliklerini gidererek, yüzyıllarca tıp bilimine hükmeden ana paradigma olmuştur (Nutton, 2013). İslam tıbbı olarak adlandırabileceğimiz tıbbi bilgi mirasımız bu paradigmanın çerçevesinde şekillenmiştir. 1800'lü yıllara kadar tartışmasız hükmünü sürdüren bu gelenek, halen dünyanın bazı ülkelerinde "Yunani Tıbb" olarak varlığını devam ettirmekte; alternatif tıp veya tamamlayıcı tıp adı altında gelişmiş dünyada diğer kadim tıp gelenekleri ile birlikte, eklektik tıp uygulamaları arasında yer bulmaktadır.

Ahlat-ı erbaa düşüncesi bu kadim geleneğin ana omurgasını oluşturmaktadır. Hastalık ve sağlık, en basit ifade ile, bedende bulunan dört ana hıltın birbirleriyle olan dengesinin bozulması ve yapılan tedaviler ile bu dengenin tekrar kurulması ile tanımlanır. Bozulan dengenin tekrar kurulması, dengenin bozulmasına neden olan hıltın teşhis edilmesine bağlıdır. Daha sonraki aşama ise anormal seviyede olan bu hıltın normal seviyeye getirilmesi için nasıl bir tedavinin uygulanacağına karar vermektir. Tedavide ilk olarak ilaç tedavileri kullanılır. İlaç tedavisine cevap vermeyen durumlarda son çare olarak cerrahi tedavi uygulanır. İlaçların hazırlanmasında mineraller, hayvansal kökenli maddeler veya bitkisel kökenli aktif ajanlar kullanılır. İlaç hazırlanmasında kullanılan maddelerin sayısının binlerle ifade edilebilir. Bu kadar fazla çeşit ve zenginlikteki tedavilerin sınıflandırılması ve bir kitapta toplanması uzun zaman başarılamamış, tarif edilen tedaviler farklı kitaplarda bölük pörçük, dağınık bir vaziyette kalmıştır. Ta ki, Pedanius Dioscorides'in "De materia medica" kitabına kadar.

Dioscorides'in doğum ve ölüm yıllarına ait kesin bir bilgi olmasa da, MS. 40-90 yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir. Hayatı hakkında çok az bilgi sahibiyiz. Doğum yerinin Adana ili sınırlarında bulunan Anazarva antik kenti olduğu

düşünülmektedir. Bitkisel tedaviler konusunda zamanının en büyük hekimlerinden olduğu kabul edilen Areios'un yanında öğrencilik yapmıştır. Areios'un yanında uzun yıllar kalmış ve bitkiler ile tedavinin tüm inceliklerini öğrenmiştir. Bunu yanı sıra, Dioscorides Roma ordusuna katılmış, uzun yıllar lejyonlarda askeri hekim olarak görev yapmıştır. Ordu görevi sırasında birçok yabancı ülkeye gitmiş, birbirinden çok farklı birçok coğrafyayı gözlemleme imkânı olmuştur. Farklı ve egzotik ülkelere yaptığı seyahatler onun bitkisel ve hayvansal ilaçlar konusundaki bilgisini ve tecrübesini artırmıştır.

Dioscorides'in tüm tecrübelerini yazıya döktüğü "De Materia Medica" kısa zamanda üne kavuşmuştur. Zengin içeriği, tedavilerin sınıflandırılmasında kullandığı akılcı yöntem onu kısa zamanda tüm hekimlerin sahip olmaya çalıştıkları bir referans kitabı haline getirmiştir. Birçok dile çevrilmiş ve yüzyıllar boyunca tıbbi tedavinin ana kaynağını oluşturmuştur. Yazılan diğer tıp kitaplarında önerilen tedavilerin büyük bir kısmı onun kitabından alınmıştır. De Materia Medica'da bedendeki tüm hastalıklar için tarif edilmiş tedaviler bulunmaktadır (Eadie, 2004; Tortora, 1994). Bu tedaviler arasında özellikle göz hastalıklarına yönelik tedaviler dikkati çekmektedir (Lopez de Letona, 2006)

Seyit Subhan Kuli Muhammed Bahadur Han 1624 yılında Astrahan hanedanını son üyelerinden biri olarak doğmuştur. Nazr Muhammed Han'ın beşinci oğludur. 1651 yılında Belh Han'ı olmuştur. İlerleyen yıllarda, 1681 yılında, Buhara Hanı olmuştur. Oğulları ile iktidar mücadelesi yaşamış, özellikle büyük oğlu Sıddık Muhammed ile zaman zaman karşı karşıya gelmiştir (Lee, 1996). Hanlığı sırasında sanat ve bilimleri desteklemiştir. Zamanının önemli tıp kitapların toplayarak önemli bir kütüphane oluşturmuştur. Nisani mahlası ile Çağatayca ve Farsça şiirler yazmıştır (Burton, 1997). Tıp kitapları yazmış ve aktif olarak hekimlik yapmıştır. İki adet tıp kitabı yazmıştır. İlki Farsça "İhya'at-Tıbb-ı Subhani Ta'lif-i Sayyid Subhan Quli Bahadur Khan" isimli kitabıdır. Çalışmamızın konusu olan kitabı ise "Tabiplik Kitabı" adındaki diğer tıp kitabıdır (Karoly, 2014).

Göz içerisinde bulunan göz merceği dış dünyadan gelen ışınları fovea adı verilen görme noktasında toplar. Burada büyük bir yoğunlukta bulunan alıcı hücreler ışık enerjisini elektrik sinyallerine dönüştürürler. Beyine optik sinir vasıtası ile iletilen bu sinyaller, görme korteksi adı verilen beyin bölümünde işlenerek görüntü oluşturulur. Sağlıklı insanlarda göz merceği saydamdır ve göz arkasında net bir görüntü oluşur. Kataraktlı olgularda göz merceğinde bulanıklık ve lekelenme oluşmaya başlar. İleri olgularda göz merceği tamamen opak bir hale gelebilir. Katarakt oluşması ile birlikte görme bulanıklaşır ve uygun müdahale yapılmaz ise körlük oluşabilir. Katarakt hastalığı nispeten teşhisi kolay olduğu için antik çağlardan beri bilinen bir hastalıktır. Yaşla birlikte oluşan ve yaygın bir hastalık olan katarakt için eski yazma kitaplarda tedaviler önerilmiştir.

Dioscorides 'De Materia Medica'nın İslam tıbbı döneminde yazılan eserlerle karşılaştırılması ve daha sonra katarakt ve diğer göz hastalıklarının tedavisi için önerilen ilaçlarla ilgili çalışmalar, De Materia Medica'nın bu tür çalışmalar üzerindeki etkisinin aydınlatılmasına yardımcı olacaktır. Bu türden çalışmalar oftalmolojinin İslam tıbbındaki yerini, tıp tarihi disiplini içinde daha kapsamlı bir şekilde açığa çıkaracaktır.

Bu çalışmada iki amaç bulunmaktadır. İlk olarak Dioscorides'in De Materia Medica kitabı ile Subhan Kuli'nin "Tabiplik kitabı" eserlerinde tarif edilen katarakt tedavilerini tespit etmek amaçlanmaktadır. İkinci olarak ise bu iki eser arasında karşılaştırmalı bir okuma yaparak, Dioscorides'in eserinin Subhan Kuli'nin eseri üzerindeki etkisini tespit etmek amaçlanmaktadır.

Materyal ve Metod

"De Materia Medica" Dioscorides tarafından Yunanca olarak yazılmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu eserin Arapça, Süryanice, Latince, Fransızca ve İngilizce tercümeleri yapılmıştır (Colon, 1998; Riddle, 1985). İlk zamanlarda eserin Yunanca orijinal nüshası kayıp olması nedeniyle elde sadece Arapçadan yapılan muhtelif tercümeleri bulunmaktaydı. Fakat tercümeler arasında çok ciddi farklar olması, orijinal metinin nasıl olduğu konusunda belirsizliğe neden olmuştur (Sadek, 1983). Bu belirsizlik Max Wellman tarafından orijinal Yunanca metinin bulunup yayınlanmasına kadar devam etmiştir (Dioscorides Pedanius & Wellmann, 1914). Lily Beck tarafından 2005 yılında yapılan İngilizce tercüme Max Wellman'ın yayınladığı Yunanca metin kaynak alınarak yapılmıştır (Dioscorides Pedanius, 2005). Araştırmamızda bu çeviri metin kullanılmıştır.

Subhan Kuli Han'a ait Tabiplik kitabının iki nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha "Hulasat al Hukama. Tabobat durdonalari. M. Hasaniy. 1993. 258-259. Tashkent al-biruni institute of oriental studies of the Uzbek Academy of Sciences. Catalogue numbers: 436/III, 715/II, 2892/I, 5054/I, 7792, 7793, 10671/IV, 12229/II" künyesi ile kayıtlıdır. İkinci nüsha ise "Tabiblik kitabı Vambery 1867. Cagataische sprachstudien. A. Vambery. 1867. 164-172 Oriental collection of the library and information center of Hungarian Academy of sciences, Török O.38. kitap 66 yaprak, 195x125 mm, 13 lines, 53 chapters" künyesi ile kayıtlıdır. İkinci nüsha üzerine Laszlo Karoly doktora çalışması yapmış ve eserin İngilizce kritik edisyonlu çevirisini yapmıştır (Karoly, 2014). Araştırmamızda bu çeviri metin kullanılmıştır.

Sonuçlar

Disocorides katarakt tedavisi için çok geniş bir skalada tedaviler önermektedir. Bitkisel tedaviler olarak sarı süsen, kimyon, Mekke balsamı, safran, Palmira zeytin ağacından elde edilen yağ balı, mürrüsafi, çam sakızı, abanoz, gövemeriği, söğüt dalı, karabiber, şeker, zencefil, sarı papatya, krizantem, rezene, İtalyan darısı, karacaot önerilmektedir. Hayvansal maddeler olarak midye, bal diğer karışımlar ile birlikte tavsiye edilmektedir. Daha şiddetli olgular için ise toksik olarak görülebilen madensel ve kimyasal tedaviler önerilmektedir. Bunlar arasında şap, pomza taşı, bakır püriti, turkuaz taşı ve "terra quasi lapis" lapis lapuzi'ye benzer bir taş önerilmektedir. Genelde bitkisel tedaviler göz damlaları gibi hazırlanıp, göze damlatılması tavsiye edilirken, kimyasal tedavilerin göz üzerine toz olarak serpilip, ovalanması önerilmektedir.

Subhan Kuli Han'ın önerdiği tedaviler

1. Gözler ağrırsa ve gözde katarakt varsa, kör olmamak için, şeker ile anne sütü karıştırılır ve göz bununla ovulur, inşallah iyi olur.

2. Sabah kataraktı varsa, banyo yapmak şarttır. Gözlere bol miktarda sıcak su konularak iyice yıkanır. Banyodan çıkınca gözler bandaj ile kapatılır. Daha sonra anne sütü ile şeker karışımı göze konulursa inşallah iyi olur.

3. Eğer gözde beyazlık varsa, bir dirhem aloe vera, bir dirhem reçine, bir dihem gül suyu, bir dirhem şeker ve bir dirhem safran anne sütü ile karıştırılır ve göz ovalanır, inşallah şifa bulur.

4. Eğer gözde dönmüş bir kirpik varsa, vişneleri gölgeli bir yerde kuruttuktan sonra bunları ezerek toz haline getir, bir dirhem safran, bir dirhem şimşir ile iyice karıştırıp gözü ovala. Gözdeki beyazlık kaybolur, gözler parlaklaşır.

5. Eğer birisi güvercinin safrasını gölgede kurutur ve göze koyarsa katarakt ve gece körlüğü kaybolur.

6. Eğer gözde beyazlık veya katarakt varsa, kafur, tebeşir, lületaşı, su zambağı ve kırmızı zırnık iyice bir arada dövülüp toz yapılır ve göze pomad gibi sürülür. İnşallah iyi olur.

7. Eğer gözde kaşıntı, gece körlüğü ve katarakt varsa, idrar, aloe vera, reçine, sinameki, safrandan her birinden eşit miktar konularak, dövülür. Göze konulursa iyi olur.

8. Eğer bir ölünün dişi dövülerek şeker ile karıştırılırsa, göze konulursa, katarakt kaybolur.

Tartışma

Bu tıp tarihi araştırması, dönemlerinde iz bırakan ve sonraki yüzyıllardaki çalışmalara temel olan, hatta standart tıbbi ders kitabı haline gelen kimi eserlerin istisnai olduğunu göstermiştir. Dioscorides'in "De Materia Medica" isimli eseri, bu eserler arasında öne çıkan, seçkin bir yere sahiptir. "De Materia Medica" bitkisel ilaçlarla ilgili ilk kitap değildi. Tıbbi bitkiler üzerine ilk kitap, Kral Mithridates'in doktoru olan Crateus tarafından yazılmıştır (Sadek, 1983). Bu kitap, bitkileri ve özelliklerini gösteren birçok resim içeriyordu ve Dioscorides'in üzerinde bir etkiye sahiptir. Kitabının önsözünde, Dioscorides, ondan önce, Bithynia'lı Lollas ve Tarentum Heraclides'in tıbbi tedaviler hakkında yazdıklarını, ancak birçok bitki ve mineral ile yapılan tedavilerden bahsetmediklerini ve kapsamlarının dar olduğunu söyler.

Dioscorides'in kitabının diğer bir ayırt edici özelliği, benzer bitkilerin ve materyallerin farklı konular altındaki kitaplarda kolayca bulunabilecekleri şekilde sınıflandırılmasıdır. Ayrıca, her bir bitki hakkında verilen bilgiler, o bitkinin bir tarifi ile başlar ve nerede yetişir diye devam eder ve bitkinin ilacı üretmek için kullanılacak bölümlerinin açıklamaları, bu tür bölümlerin ne zaman toplanması gerektiği ve bunların nasıl işlendiği ile devam eder. Kitabının önsözünde de belirttiği gibi, önceki yazarların aksine, kitabını, başkalarının kitaplarından alıntı yaparak ve görmediği ya da deneyimlemediği tedaviler hakkında yazarak değil, tarif ettiği tüm bitkileri şahsen görerek ve deneyimleyerek yazmıştır. Ayrıca, Dioscorides, kitabı okuyucular için daha faydalı kılmak amacıyla karmaşık ve edebi dil yerine açık ve sade bir dil kullanmıştır. Bu yazım şekli, kitabını pratik kullanım için önceki çalışmalardan daha uygun hale getirmiştir (Dioscorides Pedanius, 2005).

De Materia Medica'nın farklı Arapça çevirileri çeşitli zamanlarda yapılmıştır. Istefan-Hunayn, Behnam bin Musa, Mihran bin Mansur, Natili ve el-Malti'nin çevirileri günümüze kadar gelmiştir (Çoşkun A., 2012). Osmanlı döneminde, P.A. Matthioli, Kitabü'n-Nebat ismi ile Osman bin Abdurrahman tarafından Türkçe'ye çevrildi (Ataç A., 2004).

Dioscorides'in katarakt tedavisi için önerileri üç ana grupta sınıflandırmak mümkündür: bitkisel ilaçlar, hayvansal ilaçlar ve mineraller. Bitkilerden elde edilen ilaçlar çoğunluğu oluşturmaktadır. Bunlar arasında tarçın, Mekke balzamı, zencefil, safran, şeker kamışı ve biber en çok kullanılan ve birçok hastalığın tedavisinde önerildi. Mekke balzam katarakt tedavisi için en etkili ajan olarak kabul edildi. Önerilen ilaçlar arasında, diğer göz hastalıklarının tedavisinde kullanılan ve katarakt tedavisinde etkili olduğu belirtilen othanna, söğüt ağacı, dev rezenenin büzücü etkileriyle gözdeki korneal opasiteleri ve diğer lökomayı tedavi ettiği düşünülürken, bu ilaçların katarakt tedavisinde pek etkili olamayabileceği düşünülmüştür. Sadece katarakt tedavisi için spesifik olarak kabul edilebilecek ilaçlar, abanoz ve sarı süsen köklerinden elde edilen ilaçlardır. Bunların da katarakt için pek etkili olması mümkün görünmemektedir.

Midye, özellikle Karadeniz midyesi, önerilen hayvan ilaçlarından biriydi. Midye ve baldan hazırlanan bir karışımın, göz kapaklarındaki iltihapları ve iltihaplanmayı azalttığı, lökomayı tedavi ettiği ve kataraktları temizlediği yazılmıştır. Ayrıca kaynamış balın gözlere uygulanmasının kataraktları da temizleyeceği iddia edilmiştir.

Katarakt tedavisi kolay olmadığından ve çoğu bitkisel tedavi etkili bir tedavi seçeneği sunmadığından, daha güçlü olan ancak aynı zamanda daha fazla toksik etkiye sahip ilaçlar da önerilmiştir. Bu amaçla kullanılan metalik tozlar ve mineraller, çeşitli yazarlar tarafından önerilmiştir; Dioscorides, daha az toksik ve büzücü etkisi olan yeryüzü benzeri taş, turkuaz ve pomza taşını orta şiddetteki vakalarda önermektedir. Dioscorides ayrıca bakır dahil iki bileşik önermiştir: bakır çiçeği ve bakır piritler. Bu iki tedavinin ortak yanı, tedavi alanlarına uygulandığında, tedavi alanını temizledikleri ve gözün üstüne uygulandığında, kataraktları tedavi ettikleridir. Fakat bu karışımların toksik etkileri ile tedavi edici olmaktan çok gözlerin kaybına neden olması daha muhtemeldir.

Subhan Kuli ise özellikle şeker ve anne sütünün karışı ile yapılan ilaçları daha hafif olgularda önermektedir. Şekerin hem Dioscorides'in hem de Subhan Kuli'in ortak olarak önerdikleri bir ajan olması dikkat çekicidir. Ayrıca safran yine her iki yazar tarafından önerilmektedir. Bitkisel tedavilerde ortak noktalar olmakla birlikte her iki yazarın ayrı oldukları birçok tedavi edici ajan bulunmaktadır. Şimşir, gül suyu, kafur, tebeşir, lületaşı, su zambağı, güvercin safrası, ölü dişi, reçine, aloe vera ve sinemaki sadece Subhan Kuli tarafından önerilmektedir. Mineral tedavilerinde her iki yazarın da bakır tedavileri önermiş olmaları dikkat çekicidir.

Mevcut tıbbi bilgiler, göze uygulanan herhangi bir dış tedavinin kataraktı tedavi edeceğini kabul etmemektedir. Katarakt, insan göz mercek fizyolojisindeki bozulma, mercek proteinlerinin düzensizliği ve bu mercek proteinlerinin mercek

içinde opasiteler oluşturmak üzere topaklanmasıyla oluşur. Bu nedenle, bu tedavilerin, tamamen bozulmuş bir anatomik yapıya sahip, beyaz sertleştirilmiş bir insan merceğine sahip, gelişmiş katarakt vakalarında etkili olaması mümkün değildir. Yine, mevcut tıbbi bilgiye göre, katarakt oluşumu geri dönüşümsüzdür ve herhangi bir tıbbi tedavi, zarar görmüş bir insan mercek anatomisini geri getirmede etkisizdir. Tek seçenek cerrahi tedavidir.

Bu önerilen tedavilerin etkinliği için olası bir açıklama, kataraktların korneanın beyazlamasına neden olan kornea lökomlarıyla karışabileceğidir. Bu tedaviler korneal opasiteler ve lökomlar için kullanılabildiğinden, aynı tedavilerin katarakt tedavisinde de etkili olabileceği yanlış bir şekilde düşünülmüş olabilir.

Diğer bir etki mekanizması göze uygulanan maddelerin dolaylı etkisi olabilir. Basit bitkisel ilaçların etkileri açıklandığında, Dioscorides sık sık "göz bebeği üzerinde gölgelere neden olan malzemeleri temizler" yazıyor. Bu açıklamalar, uygulanan ilaçların uygulama bölgesi olan oküler yüzey ve kornea üzerindeki etki ettiklerini, lense bir etkilerinin olmadığını desteklemektedir. Önerilen tedavilerin, bu tür etkiler ile, en azından oküler yüzey hastalıklarının oluşumundaki ilerlemeyi durdurabildiğine ve normal anatominin kazanılmasına yardımcı olarak bir etki yaptıklarına inanılabilir.

Her iki eserde, katarakt oluşumuna karşı önerilen tıbbi tedavilerin etkinliği sorgulanabilir. Bazı tedaviler, özellikle mineral tedavileri, kornea opasitesini azaltabilir ve muhtemel ciddi komplikasyonlarla birlikte "pupilla üzerindeki gölgeyi" temizlemeye yardımcı olabilir. Kornea opasitelerinden katarakta kadar geniş bir oküler patoloji spektrumunu kapsayan birçok göz hastalığına atıfta bulunan "pupilla üzerindeki gölge" kavramı ciddi bir karmaşıklığa neden olmaktadır. Bu kavram ile tek bir hastalık değil, aynı görüntüye neden olabilecek, fakat oluşum mekanizmaları ve tedavileri birbirinden çok farklı birçok hastalığın tanımlanıyor olması karışıklığın nedenidir. Ondokuzcu yüzyılda daha hassas göz muayene aletleri geliştirilinceye kadar da bu karışıklık devam etmiştir. Bu nedenle gerek De Materia Medica'da gerekse "Tabiplik kitabında" kataraktın etkin bir tıbbi tedavisinin olmadığı sonucuna varmak daha mantıklı olacaktır.

Yaklaşım olarak her iki yazarın da hafif olgularda bitkisel tedavileri kullanmaları, özellikle şeker ile karıştırılmış bitkisel sular ile gözlerin ovulmasını tavsiye etmeleri; öte yandan ancak çok ileri vakalar için toksik etsisi olabilecek bakır preparatlarını önermeleri ortak noktalarını göstermektedir. Şu hâlde, her ne kadar Dioscorides'in tedavileri Subhan Kuli Han'ın tedavilerine temel teşkil etmiş olsa da, Subhan Kuli Han'ın orijinal bir yaklaşımla kendine ait yeni reçeteler önermesi üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu farklılığın nedeninin Subhan Kuli Han'ın orijinal katkısı mı olduğu yoksa, Dioscorides sonrası eser veren İslam bilim adamlarının kendi tecrübelerine göre yeniden düzenledikleri tedavilerden mi etkilendiği sorusuna tatminkâr bir cevap, gelecekte yapılacak karşılaştırmalı araştırmalar ile verilebilecektir.

Kaynakça

Ataç A., Y. V. (2004). Osmanlı hekimleri ve dioscoridesin "de materia medica"sı. Ankara Universitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi(15), 257-269.

Burton, A. (1997). The Bukharans : a dynastic, diplomatic, and commercial history, 1550-1702. New York: St. Martin's Press.

Colon, G. (1998). The 'Materia medica' by Dioscorides. The 1555 translation by Andres Laguna and medieval commentary by Peter of Albano. Revue De Linguistique Romane, 62(247-48), 409-416.

Çoşkun A., Ç. Y. (2012). Kitabü'l-Haşaiş Fi't-Tıb De Materia Medica. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Dioscorides Pedanius, o. A. (2005). De materia medica. Hildesheim ; New York: Olms-Weidmann.

Dioscorides Pedanius, o. A., & Wellmann, M. (1914). Die Schrift des Dioskurides. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin. Von Max Wellmann. [With the Greek text.]: Berlin.

Eadie, M. J. (2004). The antlepileptic Materia Medica of Pedoacus Dioscorides. Journal of Clinical Neuroscience, 11(7), 697-701. doi:DOI 10.1016/j.jocn.2004.01.005

Karoly, L. (2014). A Turkic Medical Treatise from Islamic Central Asia: A Critical Edition of a Seventeenth-Century Chagatay Work by Subḥān Qulï Khan: Brill.

Lee, J. L. (1996). The "Ancient Supremacy": Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731-1901: E.J. Brill.

Lopez de Letona, C. (2006). [Ophthalmic remedies in the De Materia Medica of Dioscorides (II)]. Arch Soc Esp Oftalmol, 81(5), 301-302.

Nutton, V. (2013). Ancient medicine (2nd ed. ed.). London: Routledge.

Riddle, J. M. (1985). Dioscorides on pharmacy and medicine. Austin, Tex.: University of Texas Press.

Sadek, M. M. (1983). The arabic materia medica of Dioscorides. Quebec: E\0301ditions du Sphinx.

Tortora, M. D. (1994). Some Plants Described by Dioscorides for the Treatment of Renal Diseases. American Journal of Nephrology, 14(4-6), 418-422. doi:Doi 10.1159/000168757

FARABİ'NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE EPİSTEMOLOJİK KATKISI

Hasan Yücel BAŞDEMİR
Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
basdemir@hotmail.com

Özet

Asıl adı Muhammed bin Muhammed bin Tahran bin Uzlug olan Farabi, 870 tarihinde Taşkent ve Çimkent'in Kuzey-Batısında yer alan bulunan Farab (Otrar) kentinde doğdu (ölümü 950). Halife Me'mun'un 830'lu yıllarda Bağdat'ta kurmuş olduğu Tercüme Evi'nin (Beyt'ul-Hikme) aynı yüzyılın sonlarına doğru Bağdat Okulu veya Batı Okulu adıyla bir üniversiteye dönüşmesinden sonra Farabi, bu okulun Kindi'den sonraki ikinci Müslüman hocası olmuştur. Genel felsefe, epistemoloji, mantık ve ahlak alanında ilk ders kitaplarını/risaleleri yazması yanında dini ilimlerin genel ilimler içindeki yerini belirgin şekilde gösteren ilimlerin tasnifi ile ilgili yazdığı *İhsau'l-Ulum* gibi eserleri nedeniyle Farabi, İslam düşüncesinde akademik geleneğin inşasında en önemli filozoftur.

Ben bu bildiride Farabi'nin, epistemolojik düşüncelerini ve bunların İslam düşüncesindeki etkilerini ele alacağım. Bu çalışmada filozofun iki temel metni esas alınacaktır. Birincisi, kesin bilginin şartlarını ve unsurlarını analitik bir şekilde ortaya koyduğu *Şerait'ul-Yakin* adlı eseri ile daha genel olarak bir bilgi sınıflaması yaptığı *Kitab'ul-Burhan* adlı eseridir.

Farabi, bu iki eserinde bilginin unsurlarını, kesinlik koşullarını, bilginin sınıflamasını ve geçerlilik şartlarını çözümleme yöntemiyle ortaya koyar. Bilgiyi üç unsurla (itikat, sıdk ve şuur) tanımlar. Bunlara üç koşul daha ilave ederek (te'kit, zaruriyyet ve bi'z-zatilik) kesinlik (yakin) koşullarını belirler. Onun bu bilgi çözümlemeleri, kendinden sonraki filozof ve kelamcıları etkilemiştir. Bu çalışmada bu etkiler de ele alınacaktır.

Anahtar terimler: Farabi, epistemoloji, inanç, doğruluk, gerekçelendirme

Abstract: Al-Farabi's Epistemological Contributions to Islamic Thought

Al-Farabi, whose real name is Muhammad bin Muhammad bin Tehran bin Uzlug, was born in 870 in Farab (Otrar), where is located in the north-western of Tashkent and Shymkent (d. 950). After the Translation House (Beyt'ul-Hikme) which was founded by Khalifah Me'mun in Baghdad in the 830s became a university under the name of Baghdad School or Western School towards the end of the same century, al-Farabi had been the second Muslim teacher of this school after Kindi. Al-Farabi is the most important philosopher in the development of the academic tradition in Islamic thought because of his works on the classification of the sciences which clearly show the place of religious sciences within the general sciences as well as his writing the first textbooks in the fields of general philosophy, epistemology, logic and ethics.

In this paper I will examine al-Farabi's epistemological ideas and their effects on Islamic thought. In this study, I will focus his two basic texts. The first is Şeraitu'l-Yaqin, which is exhibited conditions and elements of certain knowledge analytically. The second is Kitabul-Burhan, in which he classifies the knowledge epistemologically.

In these two works, al-Farabi reveals the elements of knowledge, the conditions of certainty, the classification of knowledge and the methods of validation. He identifies the knowledge with three elements (i'tikad, sidq and shuur). By adding three more conditions (te'kit, zaruriyyet ve bi'z-zatilik) to them he determines the certainty (yaqin) conditions. His analysis of knowledge influenced subsequent philosophers and Islamic theologists (apologists). These effects will be discussed in this study.

Keywords: al-Farabi, epistemology, belief, truth, justification

Giriş

Toplumlar değer sistemlerini, ahlaki hayatlarını, politik düzenlerini ortak hale getirecek ve varoluşun mantıksal tutarlılığını temin edecek sağlam ve güçlü bir temele dayandırmak isterler. Bu temel, ontoloji ve ona bağlı epistemolojidir. Organize toplumlar, kurumsallaşmış bir bilgi zeminine ihtiyaç duyar. Bu zemin, toplumların bilgiyi nasıl üretecekleri, tasnif edecekleri ve kullanacakları konusunda yol göstericidir. Büyük filozofların yüklendikleri görev, tarih boyunca bu olmuştur. Aristoteles, Helen kültürü için bir ontoloji ve epistemoloji inşa etmiştir. Thomas Aquinas, orta çağ Avrupası için bir ontoloji ve epistemoloji inşa etmiştir. Descartes, Rönesans mirasından sonra yeni Avrupa için bir ontoloji ve epistemoloji inşa etmiştir. Hatta bugün artık yetersiz gibi görünmeye başlaması bir tarafa Avrupa düşüncesinin üzerine yükseldiği temel, Descartes ontolojisidir.

İslam düşünce tarihinde bir ontoloji ve epistemoloji inşası girişimi, ilk olarak Mutezile kelamcıları tarafından yapılmış olsa da bu çaba, Eşari kelamcıları tarafından tamamlanmıştır. Eşarilerin kurduğu ontoloji, okkasyonalist (vesileci) bir bakışa sahipti. Farabi alternatif bir ontoloji önerdi. Bu öneri, kozalite (illiyet) anlayışına dayanıyordu. İslam düşüncesi, uzunca bir süre bu iki ontoloji arasındaki rekabete sahne oldu. İbn Sina ve takipçileri Farabi'nin projesine sahip çıkarken Gazali ise Eşari projesine sahip çıktı.

Moğol istilaları ve Haçlı seferlerinin Müslüman dünyadaki infialinden sonra Fahrettin Razi, bu iki ontolojiyi uzlaştırmayı denedi. O bunda başarılı olmuş gibi görünüyor, ancak İbn Teymiyye bu uzlaştırmaya tekrar karşı çıkarak Gazali'nin ontolojisini güçlendirmeyi denedi. Bu iki proje arasındaki rekabet, Zembilli Ali Afendiler, Kemal Paşazadeler, Kızalızade Ali Efendiler ve Ebu Suud Efendi gibi büyük mütefikkirlerin çağı olan 16. Yüzyıla kadar sürdü. Ondan sonra böyle bir arayışın olmadığı görülmektedir.

Avrupa merkezli düşüncede ise Descastes sayesinde düşünen ben'i merkeze alan, daha subjektifleştirilmiş bir kozalite kuramı hakimdi. Zaman içinde Descastes ontolojisi yetersizleşti. Buna karşı bazı revizyonlar ileri sürüldü. Edmund Husserl ve Nicolai Hartmann gibi birçok düşünür, 20. Yüzyıl Avrupa olguculuğunun yükselişine karşı eski ontolojiyi revize etmek istediyse de çok başarılı olamadı. Bugünün dünyası, ontolojik ve epistemolojik bir sorun yaşamaktadır.

Müslüman dünya 16. Yüzyıldan sonra yaşadığı sorunlara, buhranlara, düşünce krizine ve travmalara rağmen yeni bir ontoloji ve epistemoloji denemesine girişmedi. Bugün çağdaş dünyanın değerleri karşısında nasıl davranacağımıza dair referans eksikliğimiz, çabalarımızın toplumsal mutabakat yaratamaması, bilginin kurumsallaşamaması gibi sorunlar büyük oranda bir ontoloji ve epistemoloji eksikliğinin sonucudur.

Müslüman dünyadaki en önemli ontoloji ve epistemoloji projesi, Farabi'ye aittir. Ontolojisi, Tanrı ve alem ilişkisini temellendirme üzerine kuruludur. Bunun için içkin ve aşkın olmayan bir tanrı düşüncesi inşa etmeye çalışır. Geleneksel Helenik unsurları kullanır. Bazen bunun taklit olduğu ileri sürse de bu çabalar, taklit olmasıyla

değil iş görmesiyle ve tutarlı olmasıyla ölçülür. Ayrıca o, bu ontolojiyi güçlü bir epistemoloji ile destekledi. Farabi'nin ontolojisinin ortaya çıkardığı mille, dini ilimlerin ihtiyari oluşu gibi terim ve düşünceler, bugünün dünyası açısından bile oldukça güçlüdür. Ancak ben bunları başka bir çalışmaya bırakarak bu makalede onun epistemolojinin teknik yönlerini ele inceleyeceğim.

Farabi'nin Üç Parçalı Bilgi Tanımı

Farabî, Platon'a atıfla yapılan geleneksel bilgi tanımına bağlı kalmıştır. Farabî'ye göre bilgi (ilm, me'ârif), ,gerekçelendirilmiş doğru inançtır. O, bilgiyi inançla başlatır, doğrulukla devam ettirir ve gerekçelendirme ile bitirir. Doğru inancı bilgiden ayıran şeyler, gerekçelendirmedir (Farabi, 1990, 55). Gerekçelendirme, kanıtlarla yapılır. Farabî, Burhan kitabının başında her türlü bilgiye (me'ârif) ulaşmamızı sağlayan kanıtlar üzerinde durur. Farklı kanıt getirme şekilleri vardır ve bunların her biri ile farklı epistemik seviyelerde (kesinliklerde) bilgiler elde edilir. Çağdaş epistemolojide doğru inancı bilgi haline getirmeye gerekçelendirme denmektedir. Bu terim, Platon'da logos`la karşılanmakta idi. Logos açıklama, kanıt getirme veya nedenini ortaya koyma anlamına geliyordu ve bilgi, açıklanmış doğru inanç (logos aletheia/orthe doxa) olarak tanımlanıyordu. Farabî'de gerekçelendirmeye doğrudan karşılık gelen bir terim var mıdır? Farabî'nin yazdıklarında Platon'un ve çağdaş gerekçelendirme düşüncesinin kavramsal karşılığı açıkça görülür. Farabî, zihnimizin dışındaki olgulardan bağımsız olarak onlar hakkındaki kanaatlerimize inanç adını verir. Bu inancın, farkında olmaksızın (bilincine varmaksızın) zihnimizin dışındaki olgulara uygun olmasına ise doğruluk (sıdk) adını verir. Farabî, bilgiyi inancın doğruluğunun bilincine varma olarak tanımlar. Bu yaklaşım, çağdaş gerekçelendirme düşüncesine karşılık gelir ve gerekçelendirme ,bilincine varma` ile ifade edilir. Bu nedenle Farâbi'nin bilgi tanımını şu şekilde formülleştirmek mümkündür:

Tf1. S, h'nın doğru olduğunu bilir = Tn•

(1) S, h'ya inanır;

(2) h, doğrudur ve

(3) S, h olduğunun bilincine varmıştır (Farabi, 1990, 55-7).

Gerekçelendirme, doğruluğu kanıtlarla gösterme ve inancın doğruluğunun bilincine varma ifadeleri, ortak bir epistemik çabanın farklı ifade edilme biçimleridir. Bilincine varma ifadesinin gerekçelendirmeye karşılık gelip gelmediğini anlamanın yolu, Platon'un da sorduğu ve çağdaş epistemolojinin en temel sorusu olan şu soruyu sormaktan geçer: İnanılan şeyin, zihnin dışında inanıldığı gibi bulunuyor olması, o şey hakkında bilgi sahibi olduğumuzu söylemek için yeterli midir? Ya da daha yalın haliyle "Doğru inanç bilgi midir?" Farabî, bilgiyi kavramların bilgisi (tasavvur) ve önermelerin bilgisi (tasdik) olarak ikiye ayırır ve bu makalenin konusu olan tecrübeye dayalı önerme bilgisini de içine alacak şekilde tasdiki/bilgiyi, tam ve eksik bilgi olmak üzere ikiye ayırır. "Tam bilgi, kesin bilgidir. Kesin bilgi, kişinin hakkında hüküm verdiği şeyin zihin dışındaki varlığının aynen zihinde inanılan şekliyle bulunmasıdır.

• Tanım

Doğru (sadık) ise hakkında inanç bulunan şeyin zihnin dışındaki varlığının inanılan şekilde olmasıdır. Tasdik, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir" (Farabi, 2008, 1).

Alıntının ikinci cümlesinde bilginin doğru inanç olarak tanımlandığı görülmektedir. Fakat Farabî, doğru inancı bilgi olarak kabul etmez. Burada anlatılmak istenen şey, doğruluk ve inancın bilginin vazgeçilmez unsurları olduğudur. "Tasdik, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir." ifadesinden de anlaşılacağı gibi Farabî'nin doğru inancı/tasdiki yanlış inançtan/tasdikten ayıracak ilave bir unsurun peşine koştuğu da açıktır. Nitekim o, şöyle yazar: "S'nin h inancı doğru olursa (yani zihnin dışındakilere uygun olursa) ve S, bu doğruluğun bilincinde olmazsa doğru bir zan (inanç, tasdik) var demektir. Bu bakımdan S'nin h'yı bilmesi için inancının varlığa uymakta olduğunun bilincine varması gerekir" (Farabi, 1990, 56). Bu ifadelerde doğru inanca bilgi olması için "bilincine varma" unsuru ilave edilmiştir. Gerekçelendirmenin doğru inancı bilgi haline getiren üçüncü koşul/unsur olduğu hatırlanacak olursa Farabî'de de "bilincine varmanın" doğru inancı bilgi haline getiren koşul olması nedeniyle gerekçelendirmeyle aynı anlama geldiği görülecektir.

Ayrıca her iki alıntı, yapılan formülleştirmenin geçerliliğini gösterir. Bilgi için zorunlu asgarî koşullar, alıntılarda açıkça görülür. Platon'dan başlayarak günümüze kadar doğru inancın kendi başına bilgi olmadığı söylenmiştir. Doğru inancı bilgi haline getiren koşulu Farabî, "bilincine varma" ile ifade eder.

İnanç, şans eseri doğru olabilir. Bilgi ise bilişsel başarının ürünüdür. Bilişsel başarı, inancın doğruluğunun bilincine varmakla mümkündür. Bilincine varma, inancın doğruluğunu şanstan/rastlantıdan ayırmaktır. İnancın doğruluğunu şanstan arındırma ise epistemik kanıtlarla olur. Farabî'de "bilincine varma", inancın şans eseri veya rastlantıyla doğru olmasını engelleyen koşuldur.

Farabî'de bilginin temel unsurlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra çok temel bir ayrıma dikkat etmek gerekir. Gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki tanım, bilimsel bilgiyi ve varlık bilgisini de kapsayacak şekilde tüm bilgi türlerini içine alır. Farabî de burhanî bilgiyi olumlu veya olumsuz olmakla birlikte yanlış olması mümkün olmayan, varlığı sürekli ve zorunlu olan, durumunda değişme meydana gelmeyen ve dolayısıyla doğruluk seviyesi (epistemik seviye) kabul etmeyen zorunlu kesinlik içeren bilgiler olarak tasvir eder (Farabi, 2008, 3).

Burhan, kelime olarak kanıtlamak ve bir şeyi delilleriyle ortaya koymak anlamına gelir. Teknik terim olarak ise kesin öncüllere/kanıtlara dayanan kıyas anlamına gelir. Burhan, Aristoteles'in bilimsel bilgi ya da bilimsel kıyas adını verdiği ve sebebi ortaya koyan kanıtlama biçimidir. Bilimsel bilgi, sebeplerin bilgisidir ve burhanla (demonstration) elde edilir. Burhanî bilgi zorunlu olarak doğru, birincil, doğrudan ve sonuçtan daha iyi bilinen öncüllere dayanmak zorundadır. Burhanî bilgi inanç, doğruluk ve gerekçelendirme ile birlikte diğer üç koşula da zorunlu olarak sahip olduğu için epistemik seviyeleri kabul etmez. Çünkü kanıtlar kesindir ve her kanıt, bu altı koşula sahiptir. Bu nedenle zorunlu sonuca ulaşılır ve doğruluk bir seviye olarak bahsedilemez. Sonuç, olumlu ya da olumsuzdur ancak yanlış olamaz. Ancak burhan, her türlü kesin bilgiyi içermez.

Farabî'de kesin bilgi üç farklı yerde kullanılır. Burhan, bunlardan sadece biridir. Bu üç tür kesin bilgiyi Farabî'nin epistemik seviyelerini incelerken tekrar ele alacağım ancak burada şu kadarını söylemek kâfidir. Farabî'nin Şerâitu'l- Yakîn`de ortaya koyduğu seviyeler, beşinci maddenin aynen kalması koşuluyla burhana aittir. Farabî, makalesinin sonunda beşinci koşulda değişiklik yaparak altı koşulu, burhanî olmayan kesin bilgiye ulaşmanın aşamaları haline getirir (Farabi, 1990, 62). Ancak değiştirilmemiş haliyle altı koşul, burhan açısından epistemik seviye değil zorunlu koşullardır. Diğer taraftan Farabî, burhanî bilgiyi ,el-ilm` ile ifade ederken (Farabi, 2008, 7) her türlü bilgiyi ifade etmek için "el-me'ârif" terimini kullanır. Bunun da ötesinde Farabî, Kitâbu'l-Burhan'da "her türlü bilgi çeşidi" diyerek bilgiyi (el-me'ârif) önce tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırır. Ardından iki tür tasdikten bahseder. Bunlar, kesin/tam ve kesin olmayan/eksik tasdiktir.

Kesin olmayan tasdiki de ikiye ayırır: kesine yakın olan (cedelî/diyalektik) tasdik ve nefsin sükûnu ile (belağî/retorik) tasdik. Bunlar, bir fikrin zayıflığını göstermek, bir kimsenin fikrine galip gelmek, muhatapları ikna etmek veya bir düşünceyi hoş veya çirkin göstermek için yapılırlar. Burada kullanılan kanıtlar genellikle meşhurlar, makbuller, muhayyile, tanıklığa dayalı kanıtlarla eksik tümevarımlardır. Kesin olmayan tasdik/bilgi, amaçları açısından (kesin bilgi elde etme amacı olmadığı için) ne Kitâbu'l-Burhan'ın ne de Şerâitu'l-Yakîn`nin konusudur. Onlar, kesin/tam tasdikle ilgilenirler. Farabî, kesin tasdiki de ikiye ayırır: zorunlu kesinlik (ya da tam kesin) ve zorunlu olmayan kesinlik. Zorunlu kesinlik, Kitâbu'l-Burhan'ın konusudur ve sebepleri araştıran bilimsel bilgiyi (el-ilm) ifade eder. Şerâitu'l-Yakîn` ise zorunlu olmayan kesinliği de içine alacak şekilde her türlü kesin bilgi ile ilgilenir. Farabî'nin zorunlu olmayan kesin bilgisi, tümevarımsal olan ancak burhanî olmayan "tecrübeye dayalı önermesel bilgi"siyle aynıdır. Onları anlamanın yolu, zıddının imkânsız olmaması ya da mümkün olmasıdır. Bunlar, kanıtların gücü nispetinde bilgi olur ve kanıtlar, onlara belirli oranlarda epistemik seviye kazandırır.

Farabi'de Epistemik Seviyeler

Farabî, Şerâitu'l-Yakîn (kesin bilginin şartları) adlı eserinde inançla başlayan ve kesin bilgi ile biten altı epistemik seviyeden bahseder. Bunların ilk üçü, bilginin asgarî koşulları olan inanç, doğruluk ve gerekçelendirmedir (bilincine varma). Farabî, epistemik seviyeleri bir tanım teorisi içinde ortaya koyar. Önce birinci seviyeyi, kesin bilginin cinsi olarak düşünür. Diğer beş seviyeyi ise kesin bilginin ayrımı (fasıl) yapar.

Seviye 1. İnanç (el-i'tikât): p olduğuna veya p olmadığına inanmaktır. Buna icmâ veya kanaat (rey) de demek mümkündür. İnanç, kesin bilginin cinsidir. Diğerleri ise onun faslıdır (Farabi, 1990, 55).

Seviye 2. Doğruluk veya uygun olma (es-sıdk veya el-mutabaka): Doğruluk, inancın zihnin dışındaki şeylere uygun olması demektir. İnançlar, zihnin dışındaki şeylere izafeleri bakımından doğru ya da yanlış olabilirler. Eğer zihnin dışındaki şeylerin nitelikleri inancın niteliklerine uygun olmazlarsa bu inançlar yanlış olurlar (Farabi, 1990, 55). Uygun olma, inançla inanılan şeyin uygun olduğunu ve ona karşı olmadığını bilmektir. İnancımız inanılan şeye uygun olmasına rağmen bunu bilmemek

mümkündür. Zihnin dışındakiler varlıklardır, zihindeki ise onun simgeleridir. Zihnin dışındaki varlıklar Aristoteles'in Kategoriler kitabında sayılan kategorilerdir. Bunlar, haklarında inanç olmadan da var olan şeylerdir ve zihin dışında oldukları gibi zihinde de olabilirler. Eğer inanç, zihnimize dair bir şeyse o zaman inancın varlıkları (hatırlama, unutma, duygular ve mantık ilkeleri gibi) zihnimizde olur. Bunlar, zihnin dışındaki şeyler gibi kavranırlar. Bilmenin ve inanmanın konusu olmaları durumunda onlar da dışarıdakilerle aynıdır. Dolayısıyla zihnin dışındakiler dediğimizde inancın dışında olan şeyler kastedilmektedir.

Seviye 3. Bilincine varma (şu'ur): Bir kişi, bir şeye inanıyorsa ve bu şey onun inancına uygunsa fakat o, bunun inancına uygun olduğunun farkında değilse o zaman ‚doğru bir inanç' var demektir. Bu durumda doğruluk, rastlantısal (ârizî) bir doğruluk olur. Uygun olmaz fakat inanan kişi uygun zannederse yanlış bir inanç olur. İnancın doğru veya yanlış olduğunu anlayabilmek için uygun olup olmadığının farkına varmak gerekir. Kesin bilgide doğruluğun şartı, rastlantısal (ârizî) olmamaktır. Bu nedenle kişinin kesin bilgide inancının varlığa uygun olduğunun bilincine varmış olması gerekir (Farabi, 1990, 56).

Seviye 4. Aksinin hiçbir halde mümkün olmaması (gayru mümkin enyekûne mukabilen): Farabî'nin kuvvetlendirme ve pekiştirmenin (tekid ve vesîka) ilk aşaması olarak gördüğü bu seviye, bilincine varılan doğru inancın zihnin dışında inanılan şekilde olduğunu ve aksi bir durumun mümkün olmayacağını temin etmektir. Farabî pekiştirmeyi (Ing. confirmation) de kesin bilginin faslı kabul eder. Bu aşamada inanç, zorunlu olarak zihnin dışındakilerle uyumludur ve her durumda zorunlu olarak ona uyması gerekir. İnançtaki bu pekinlik ve kuvvet, bizzat inancın kendinden değil dışarıdakilerden gelir. Bu kesinlik ya doğal öncülle ya da kıyasla elde edilir.

Seviye 5. Herhangi bir zamanda karşıtı olmamak: Bu, inanca eklenen ilave bir kuvvetlendirme ve pekiştirmedir. Fakat onun dördüncü seviyedeki koşuldan farkı, birinci pekiştirmedeki kanıtların/önermelerin duyulardan da çıkıyor olması ve ayrıca onların varlık bildiriyor olmasıdır. Duyularla elde edilen bilgilerin doğru olması ve zıddının mümkün olmadığı durumların bulunması bir gerçektir. Ancak bu tür bilgilerde zıddının mümkün olmaması durumu ya belirli bir zamanla ya da belirsiz bir zamanla sınırlıdır. Zeyd'in oturuyor olması, belirsiz bir zamana, ay tutulması da belirli bir zamana örnektir. Varlık bildiren tümel önermelerde de durum aynıdır. "Bütün insanlar beyazdır." denildiğinde bu doğru ve söylendiğinde doğruluğu zorunlu olsa bile böyle olmadığı bir zaman veya mekânın mümkün olması nedeniyle bu seviyedeki pekiştirmeye dâhil olmazlar. Bu seviyedeki pekiştirme sadece zorunlu mâkullerde olur. Çünkü zorunlu makullerde varlığın/olgunun inanca karşı olduğu veya inancın olguya karşı olduğu bir zaman yoktur (Farabi, 1990, 57). Farabî, bunlara örnek vermemiştir ancak "Dünyamız yüzlerce yıldan beri vardır.", "Dünya güneş sisteminde bir gezegendir." gibi tecrübeye dayalı fakat zıddı mümkün olmayan önermeler bunlara örnek olabilir.

Seviye 6. Zatî olmak (yakîn bi'z-zat): Kesin bilginin son koşulu ise kesinliğin doğruluğa bağlı olarak meydana gelmesidir. Kesinliğin doğruluğa bağlı olmadan rastlantısal olarak/şans eseri (bi'l-ittifak) meydana geldiği durumlar vardır. Bazı

zorunlu önermeler, insanlar bilincine varmadan, tümevarım yoluyla, insanlar arasında yaygın olmalarıyla, herkesin tanıklık etmesiyle veya bir kimsenin haber vermesiyle elde edilmiş olabilirler. Güven, iyi niyet gibi bazı duygusal etkilerin sonucu olarak insanlar bu şeyler hakkında pekinlik derecesinde güçlü kanaatlere ulaşmış olabilirler ve bu nedenle de kesin bilginin meydana geldiğini düşünebilirler. Bunlar, ârızî veya rastlantı olarak meydana gelmiş kesinliktir. Zatî kesinlik ise kişide kendi gözüyle görmüş gibi meydana gelir (Farabi, 1990, 59).

Sonuç

Bu metnin basit birkaç amacı vardır: İlki Farabi'nin bilgi tartışmasının çağdaş epistemoloji içeriğinden hiç de farklı olmadığını göstermektir. İkincisi İslam düşüncesinin entelektüel, politik, etik vd. bunalımlarını çözmesi için yeni bir ontolojiye ve ona bağlı olarak durumlar, olaylar, krizler karşısında nasıl bir referans sistemine ihtiyaç duyuyorsa ona uygun bir epistemolojiye ihtiyacı vardır. Üçüncüsü bu ontoloji ve epistemoloji, İbn Teymiyye'ye veya Farabi'ye dayanabilir. Kime dayandığının önemi yoktur; sadece güncellenmeye veya entelektüel birikime uygunsa yerine yenisini ikame etmeye ihtiyaç vardır. Ontolojiler ve epistemolojiler, geçerliliklerini doğruluklarından ziyade uzlaştırıcı karakterlerinden ve sorunları çözme başarılarından alır.

Kaynakça

el-Farabî, Ebu Nasr, Kitâbu'l-Burhan, çev.: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.

el-Farabî, Ebu Nasr, Şerâitu'l-Yakîn, çev.: Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.

АЛАШ ҚОЗҒАЛЫСЫ ТАРИХЫНЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУДАҒЫ ТАҒЛЫМЫ

Hazretali TURSUN
Т.ғ.к., профессор, Қожа Ахмет Ясауи Халықаралық қазақ-түрік университеті
hazretali.tursun@ayu.edu.kz

Аннотация.

Мақалада Алаш қозғалысы тарихының қазіргі заманғы рухани жаңғыру талаптарына сай өнегесі жіктеледі. Алаштық қайраткерлердің ұлттық мемлекет құру және тәуелсіз ел болу идеясын жастар тәрбиесінің тетігіне айналдыру жолдары қарастырылады.

Тарих ғылымының ғылыми, тәрбиелік функциясына Елбасымыз Н.Ә.Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласында жаңа міндеттер жүктелді. Тарих ғылымы үшін бұл мақаланың методологиялық маңызы ерекше екендігін атап айтуымыз керек. Көбіне мемлекеттік тапсырыс, ұлттық мүддеден туындаған сұрыныстар тарих ғылымының дамуына елеулі деңгейде ықпал жасайтыны белгілі. Осы жолы да солай болып отыр. Ұлттық идеяға айналған Қазақстанның үшінші жаңғыруындағы адам факторы шешуші маңызға ие болғандықтан да ұлттың рухани жаңғыруы болашақ дамудың бағдарын айқындайтын мәнге ие болды.

Биылғы Алаш қозғалысының 100 жылдығы атап өтіліп жатқан тұста осы бір құбылыстың өнегесі мен тәлімін ой елегінен өткізіп алуымыз қажет-ақ. Елбасының бағдарламалық сөзінде ұлттық бірегейлікті сақтауға қатысты методологиялық тұжырымдар жасалған [1]. Ұлттық жаңғырудың өзі ұлттық сананың кемелденуін білдіретіндігі ақиқат. Алаш қозғалысының тарихына осы ұлттық сананың кемелденуі тұрғысында көз жіберіп көрейік.

Ұлттық жаңғыруды XIX ғасырдың ортасында тәуелсіздікке қол жеткізу үшін қарулы күрестің нәтижелерімен өлшедік. Қарулы күрес жеңіліс тапқаннан соң дүниеге келген «зар заман» ақындарының поэзиясындағы басты идея торығушылық емес, керісінше, отарлық бұғауды үзетінөршіл рухы ояту, жасыған жігерді ширату, қараңғы қапастан шығатын жол іздеу түріндегі рухани жаңғыру болатын. Халықтың бойындағы осындай ұлттық жаңғыруға бағытталған бұла күш ұзақ толғатып XX ғасырдың басында Алаш қозғалысы атты ұлттық, дара құбылысты дүнеге әкелді.

Отарлық биліктің мобилизациялық саясатының ығына кетіп қалмай, өз бойындағыұлттық кодты сақтай алған халықтың арасынан шыққан ұлт зиялылары ұстанған ағартушылық қағидалары ұлттық сана-сезімнің көкжиегін кеңейтуге бағытталды. Алаштық ақындарымыздың «Оян, қазақ», «Жатпа қазақ», «Тұр қазақ» деген жыр жинақтары сияқты көптеген туындылар қазақ халқы үшін рухани жаңғырудың өзегін құрады. Осы кезде қалыптаса бастаған ұлттық баспасөз 1911 жылы жарық көрген «қазақстан», 1912 ж. «Айқап», 1913 ж. «Қазақ», 1917 ж. «Бірлік туы», 1918 ж. «Сарарқа» газет, журналдарының беттерінде

«ұлттық болмыстың өзегін сақтай отырып, оның бірқатар сипаттарын өзгертуді» басты ұран етіп алды.

Міне, осындай бүгінгі күннің өзекті мәселелерімен үндестік тауып жатқан Алаш қозғалысының тарихын рухани жаңғыру талаптарына сай қарастыру аталған құбылысты жаңа мазмұнмен тануға мүмкіндік береді.

Алаш қозғалысының тарихы жайлы жүргізілген ғылыми зерттеулердің қатары мол. Олардың көпшілігі осы құбылысты әр қырынан қарастырып, тарихи танымды кеңейтуге қол жеткізді. Десек те, Алаш тарихының географиялық ауқымын кеңейту, оның халықаралық байланыстары мен өзге саяси қозғалыстармен ықпалдастығы мәселесін нақтылай түсу мақсатында Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының тарихын арнайы қарастыруымыз орынды болар еді.

Орта Азиядағы тәуелсіз мемлекеттер тарихының мазмұнында осы кезге дейін қалыптасқан тұжырымдарды қайта қараудағы күрделі де түйінді зерттеу нысанының бірі - Түркістан тарихы. Бұл тақырып отандық тарихшылар тарапынан біршама зерттелгенімен геосаяси ерекшеліктерді ескере отырып, концептуалды тұрғыда байыпты қарастыруды қажет етеді. Ресейдің отарлық билігінің құрамында Түркістан генерал-губернаторлығы деген атпен бір саяси-әкімшілік құрылымда болуы объективті тұрғыда қарастырар болсақ, қарама-қайшылықты мазмұнымен аса күрделі сипат алды. Қазіргі заманғы ғылыми зерттеу бағыттарының міндеттері осы күрделі тарихи құбылыстың себеп, салдарлы байланыстарын, ортақ заңдылықтары мен ерекшеліктерін айқындауды тың әдіснамалық тәсілдерді қолданып игеруді қажет етеді.

XX ғасыр басындағы дүниежүзілік ұлт-азаттық қозғалыстың аймақтық көріністері түрінде пайда болып, даму барысында дербес саяси құбылыстарға айналған Түркістан ұлт-азаттық қозғалысы мен Алаш қозғалыстары қазіргі кезде тарихи ойдың қызығушылығын оятып отыр. Қазақстан мен Орта Азия республикалары тәуелсіздігінің бастауында тұрған бұл қозғалыстарды бірін-бірі толықтыратын біртұтас ортақ құндылықтарымен және бірін-бірі қайталамайтын саяси-рухани ерекшеліктерімен дара құбылыстар ретінде қарастыру қажеттілігі айқын сезіледі. Мәселеге тың әдіснамалық тәсілдер бойынша назар аударылар болса тарихи танымның игілігіне айналатын соны нәтижелерге қол жеткен болар еді. Бұл қозғалыстардың идеялық сабақтастығы мен бағдарламалық мақсаттарының сәйкестігі үйлестіруші факторларының ортақтығымен бірге олардың басқарушы элита өкілдерінің саяси көзқарасы мен рухани-мәдени ұстанымдарының ортақтығынан туындап жатты.

Түркістан өлкесіндегі Алаш қозғалысының мазмұны мен сипатының ерекшелігін айқындау мақсатында танымдық шарттылықтарға сүйеніп, оның қызметі мен құрылымын «Алаш қозғалысының Оңтүстік қанаты» деп негіздеген орынды. Бұл жерде басын ашып айтатын мәселе, ғылыми танымда «Шығыс Алашорда», «Батыс Алашорда» деген орныққан тарихи тұжырымдарға балама құбылыс іздестіру емес, қайта ол құбылыстардың мазмұндық құрылымына жаңа кеңістік ашу басты мақсат екендігі. Бұндай тұжырым жасауға деректік және

дәйектік негіздер жеткілікті. Алғаш рет Алаш қозғалысының оңтүстік қанаты туралы тұжырым Түркістандағы партия-кеңес органдарының ресми құжаттарында «Алаш Орданың» түркістандық бөлімі «Бірлік туы» газеті органымен аттас ұйым болды. «Бірлік туы» газеті 1917 ж. маусымынан Ташкентте шыға бастады. Аталған газетті ұйымдастырушылардың тұғырнамасы дәлме-дәл алашордашылардың тұғырнамасындай еді» [2] деген сипатта негізделді.

Алаш қозғалысы тарихын жаңа көзқараспен бағалаудың негізін қалаған академик К.Нұрпейіс қазақ жеріндегі ұлт-азаттық қозғалысына «20-шы жылдардың бері ғылыми және саяси әдебиетке орын алып келгендей жаппай Алаш немесе Алаш Орда айдарын тағуға бола ма?» деген сауал қояды да оған біржақты жауап қайтарады. «Өйткені, жалпы қазақ интеллигенциясы бар да, сонымен қатар алаш қозғалысына қосылған интеллигенция өкілдері бар. Екіншіден, 1917 жылғы екі революцияға дейінгі қазақ интеллигенциясы белсенді араласқан қазақ қауымына тән қоғамдық қозғалыс бар да, 1917 жылдың шілдесінен 1920 жылдардың аралығын қамтыған Алаш қозғалысы бар» [3, Б.124-125] деген тұжырымы арқылы қазақ жеріндегі ұлт-азаттық қозғалыстың уақыттық шегі мен саяси сипатына айқындық береді. Бұл тұжырымның әдіснамалық маңызы ретінде Алаш қозғалысын ұлт-азаттық қозғалыстың құрамдас бөлігі болғанымен оның саяси-идеялық, ұйымдық және ұстанған рухани құндылықтары бойынша сипатты ерекшеліктері болғандығын ажыратуға мүмкіндік беретіндігін атаймыз.

Жалпы, XX ғ. алғашқы ширегіндегіұлт-азаттық қозғалыста қалыптасқан саяси ағымдар мен партиялардың әлеуметтік құрамы әртекті болуымен ерекшеленеді. Бұл ерекшелік қазақ жерінде ұйымдасқан европалық үлгідегі саяси ұйымдармен бірге «Үш жүз» партиясы сияқты Алаш партиясына да тән болатын. Бастапқы кезде большевиктік партия да бұндай әлеуметтік әртектіліктен құтыла алған жоқ. К.Нұрпейістің тұжырымы бойынша Алаш қозғалысы өкілдерінің «басым көпшілігі, қазақ қауымының қай тобынан шыққанына қарамастан, негізінен қазақтың ұлттық интеллигенциясының өкілдері еді. Алаштың басты идеологиясы отарлыққа қарсы бағытталған жалпыұлттық идеядан туындады» - дей келіп, Алашты отаршылдыққа қарсы бағытталған ұлттық-демократиялық саяси ұйым [3, Б.124-125] деген анықтама береді.

Осы тұжырымды айналымға ұсынылған тың тарихи деректердің мәліметтеріне сүйене отырып, одан әрі өрбітер болсақ, кеңестік биліктің шовинистік саясатына қарсы саяси күрес жүргізген билік басындағы ұлттық элита өкілдері отаршылдыққа қарсы күрес идеяларын жаңа жағдайда жалғастырғандығын аңғарамыз. Бұл күресте олардың алдында Алаш қозғалысының саяси тәжірбиесі басты бағдар болды. Оның үстіне кеңестік биліктің алашордашыларға ресми кешірім жариялауынан соң мәдени-ағарту және шаруашылық салаларына тартылған Алаш қозғалысы өкілдерінің өз қызметтерінде алаштық идеяларды одан әрі жалғастырғандығына құжаттық деректер айғақ болады.

Осындай соқталы мәселелер Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының қызметінде кеңінен талдау жасауға мүмкіндік береді К.Нұрпейіс тұжырымдағандай, 1917-1920 жж. қазақ жерінде нақты ұйымдық құрылыммен жария жұмыс жасаған Алаш қозғалысының қызметі Түркістан жағдайында біршама өзгеше сипат алды. К.Нұрпейіс Түркістандағы Алаш қозғалысының ұйымдық құрылым ретінде жария жұмыс істеген мерзімі туралы М.Тынышбаевтың Жетісуға қоныс аударуы және М.Шоқайдың эмиграцияға кетуі нәтижесінде Алаштың оңтүстік қанаты 1918 жылдың көктеміне қарай іс жүзінде тарқады. Оның мүшелерінің кейбіреуі белсенді саяси қызметтен кетсе, екіншілері большевиктер жағына шықты деген тұжырым тұжырым өлкедегі Алаш қозғалысының біржолата жойылғандығын танытпайды. Архив қорларынан тауып, ғылыми айналымға ұсынып отырған деректерге жасалған талдау Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының қызметі ұйымдық құрылымы болмағанымен 1924 ж. ұлттық-территориялық межелеуге дейін жартылай жария, жартылай жасырын жағдайда жұмыс жасағандығына көз жеткізеді.

Түркістан және Алаш қозғалыстарындағы ислам факторының ықпалы әртүрлі деңгейде болды. Ресейдің орталығында кең өріс алған мұсылмандық қозғалысқа қазақ элитасының кейбір өкілдері ғана белсене қатысты. Атап айтқанда Ж.Досмұхамедов пен У.Танашев Бүкілресейлік мұсылмандар съездеріне қатысса, М.Шоқай IV Мемлекеттік думаның мұсылмандар фракциясы бюросының хатшысы болып қызметке араласты. Ал Сералы Лапиннің діни бағытты ұстанған «Шурои Улема» қоғамдық-саяси қозғалысының басшысы болуы да қазақтардың арасында діни ағымның басымдығын танытпайын еді. Осыған байланысты Д.Аманжоловаңың «Слабость позиции ислама, очевидно, предопределила выдвижение именно казахской интеллигенции на авансцену политической арены всего Центрально-Азиатского региона в период революции и гражданской войны и сохранение ее вляния в советском руководстве Туркестана в начале 1920 –х годов. Вплоть до 1924 г. большевики-казахи возглавляли ЦИК, ЦК Компартии и правительство Туркестанской АССР» [4, С.74] деген тұжырымын қуаттауға болады.

Алашордашыларға кешірім жасалғаннан соң Түркістанда билік басындағы ұлттық саяси элита өкілдері Н.Төреқұлов, Т.Рысқұлов, С.Қожанов, С.Асфендияровтар алашшыл қазақ зиялыларын Ташкент қаласына шақырып, түрлі қызметтерге тартты. Өлкедегі қазақ облыстарында жер-су реформасын жүргізуде алаштық идея жалғасын тапты. Олардың басшылығымен Ташкент қаласына топтасқан қазақтың саяси, шығармашылық элитасы өкілдерінің қызметі мәдениет тарихындағы аса бір сәтті де шығармашылық тұрғыда жемісті кезең болды. А.Байтұрсынов, М.Дулатов, Х.Досмұхамедов, Ж.Досмұхамедов, М.Жұмабаев, С.Асфендияров, Қ.Болғанбаев, Ғ.Бірімжанов, М.Әуезов, Ж.Аймауытов, Қ.Кемеңгеров т.б. қайраткерлердің 1924 ж. ұлттық-территориялық межелеуге дейінгі мәдени-ағартушылық қызметі кеңестік билік жағдайында Алаш қозғалысы көтерген ұлттық идеяларды батыл іске асыруымен ерекшеленді. Бір сөзбен айтқанда Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының қызметі арқылы Алаш

қозғалысының географиялық ауқымы кеңейді және оның уақыттық шегі ұзара түсті.

Қазақ зиялыларының саяси күрестің алдыңғы сапына шығуының терең тарихи алғышарттары болды. Осыған байланысты «Түркістанда 1917 ж. ақпан төңкерісіне дейін ұйымдасқан саяси кемелдікке қазақ зиялылары қалай қол жеткізді?» деген сауалға жауап іздеп көрейік.

Түркістан өлкесінде 1917 ж. қоғамдық-саяси сілкіністерге дейін қазақ зиялыларының «Кеңес» атты саяси үйірмесі жұмыс жасаған. Үйірменің төрағасы генерал Сейітжапар Асфендияров, орынбасарлары Садық Өтегеноа, Мұстафа Шоқай, ал бюро мүшелері Қоңырқожа Қожықов, Серікбай Ақаев, Мұзарап Қасымов, Әлимұхамед Көтібаров, С.Асфендияров, Алдабек Мангелдин, үйірменің хатшысы Зұлқарнайын Сейдалиндер де өлкедегі ұлт-азаттық қозғалысқа араласқан саяси тұлғалар еді.

Үйірме қызметінде М.Шоқайдың идеялық ықпалы аңғарылды. Үйірменің қандай жағдайда қызметін тоқтатқандығы белгісіз болғанымен оның тәжірибесінен өткен қайраткерлер 1917 ж. қарбалас оқиғаларға қызу араласып, өлкедегі саяси күрестің алдыңғы легіне шықты. Үйірме басшыларының саяси қызметі қазақ облыстарына да танымал болды. 1917 ж. 15 наурызында майданның қара жұмысына алынған қазақ жастарының арасында жұмыс жүргізген Ә.Бөкейханов бастаған зиялылар Минск қаласынан «Қазақ» газеті арқылы елдегі игі жақсыларға жеделхат жолдаған [5]. Жеделхат Түркістанды да қамтып, «Тынышпаевқа, Перовскідегі Бекқожаға, Қожахмедке, Юсуфбекке, Түркістандағы Өтегеновке, Қоқандағы Ақаевқа, Скобелевтағы Ғабдолрахман Оразаевқа, Ташкендегі врач Көтібаровқа, Андижандағы Қожықовтарға» жолданады. Жеделхатта аталғандар Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының жеке құрамын нақтылауға көмектеседі.

Қазақ саяси элитасының бастамашылығымен құрылып, жұмыс жасаған «Кеңес» астыртын үйірмесінің қызметі ұлт зиялыларының саяси күрестегі алғашқы тәжірбиесі болды. Қысқа мерзім жұмыс істеп, қызмет ауқымын кең өрістете алмағанымен олардың әрекеті ізсіз кеткен жоқ. Оның басшылары 1917 ж. «Шурои Ислам» және Алаш партияларының ұйымдық тұрғыда қалыптасуына белсене араласып, өздерінің саяси күресін осы жылы мамырдан бастап жарық көре бастаған «Бірлік туы» газеті арқылы одан әрі жалғастырды. М. Шоқай, С. Қожанов, Қ. Болғанбаевтар редакторы болған «Бірлік туы» газеті Түркістан мұхтариятының қазақ тілді баспасөз органына айналды. Большевиктік билік орныққанға дейін Алаш қозғалысы Оңтүстік қанатының өкілдері өлкедегі қоғамдық-саяси үдерістерге белсене араласып, кеңес өкіметінің алғашқы жылдарындағы қазақ қоғамын жаңартуда ұлттық мүдде үшін күреске араласудың осындай үлкен дайындығынан өтті.

Алаш пен Түркістан ұлт-азаттық қозғалыстарының өзара ықпалдастығы жеке тұлғалардың қызметінде көрініс тапты. Айталық, ұлттық элитаның көрнекті өкілі М. Дулатовтың, Қ. Қожықовтың, С. Өтегеновтың саяси және шығармашылық қызметі Түркістанмен тығыз байланыста дамыды.

Алаштың оңтүстік қанатында М. Жұмабаевтың рөлі ерекше. Орталық Азия мемлекеттік университетінің алғашқы түлектерінің бірі Мағжан 1922-1923 жж. Ташкентте Мемлекеттік ғылыми кеңестегі (ГУС) қазақ-қырғыз ғылыми комиссиясы төрағасының орынбасары қызметін атқарды, Қазақ-қырғыз ағарту институтында дәріс оқып, «Шолпан» журналы мен «Ақ жол» газетінің әдебиет бөлімдерін басқарды. Осы кездегі оның шығармашылығында азаттықты ұлықтау кең орын алды.

Ташкенттегі Қазақ халық ағарту институтының оқытушысы Мырзағазы Есболов «Талап» қоғамын құруға белсене атсалысып, «Түркістанда келімсектер орнаған аудандардағы жер мәселесі» (Ташкент, 1923) атты өте құнды зерттеу кітабын жазды. Аталған кітапты жазуда ол өзін білікті экономист әрі тарихшы ретінде танытты.

Кеңестік қоғамның басқару құрылымдарының негізін құраған мемлекеттік қызметкерлердің басты миссиясы екі қоғам арасындағы байланыстырушылық рөл еді. Өздерінің әлеуметтік жағдайы, қоғамдық-саяси көзқарастары, тіпті тарихи миссиясы бойынша ерекше маңызға ие болған бұл категорияның арасынан кеңестік қоғамда көрнекті қайраткерлерге айналған ұлттық элитаның мықты өкілдері өсіп шықты. Олардың қатарында М.Тынышпаев, С.Асфендияров, Т.Рысқұлов, С.Қожанов, Н.Төреқұлов, А.Серғазиев, Қ.Ибрагимов, И.Тоқтыбаев, Б.Аралбаев, Қ.Сармолдаев, С.Есқараев, О.Жандосов, Т.Жүргенов, Н.Рүстемов, Ә.Палмұхамедов, Ә.Құдабаев, Н.Сатығұлов, Қ.Болғанбаев, Қ.Қожықов, Қ.Күлетов және т.б. көптеген тұлғаларды атауға болады. Олар Түркістан республикасының жоғарғы билік құрылымдарында басшылық қызметтер атқарып, жаңа қоғамда ұлттық құндылықтарды қалыптастыруға ықпал жасаған еді.

Түркістандық қазақ элитасының ұлттық ұйытқысы болған «Ақ жол» газетінің қызметіне ерекше тоқталуға болады. 1920-25 жж. ТКП ОК және Түркаткомның баспасөз органы ретінде жарық көрген басылымға С.Қожанов, М.Дулатов, Ғ.Бірімжанов және т. б. көрнекті ұлт зиялылары редакторлық жасады. Газет шын мәніндегі Түркістан ұлттық элитасын топтастырушы идеялық орталыққа айналды. Осы газет арқылы көрнекті қайраткерлердің көтерген ұлттық идеялары Түркістандағы қалың қазақ бұқарасына жол тауып жатты.

Алаш қозғалысының тарихнамасында «Ақ жол» газеті кеңестік билікке тартылған ұлт зиялыларын алаштық қайраткерлермен байланыстыра отырып, ұлтшылдыққа айыптаудың басты дәлелдерінің біріне айналды. И.Сталиннің «Ақ жол» газеті туралы хаты алашордашылардың қызметіне баға беруде тоталитарлық биліктің саяси ұстанымдарын орнықтырды. Хатта негізделген ұстанымдар Алаш қозғалысы қайраткерлерін айыптаудың негізін салып берді. Ал билік институттарындағы алаштық қайраткерлердің үстінен алғашқы сот үдерісі 1930 ж. наурызында жүргізілді. А. Байтұрсынов, М. Дулатов және тағы басқа 44 адам айыптаса, істі болғандардың көпшілігі түркістандықтар болды.

«Ақ жолдың» жабылуына алғашқылардың бірі болып назар аударған академик С.Қасқабасов былай дейді: «тарихымыздың осынау қаралы беттерінде И.Сталиннің «Ақ жол» газеті туралы хатының ел ішінде зобалаң туғызған сүреңсіз

рөлі әлі де нақты айқындала қойған жоқ. Мұны терең зерттеу осы хаттың ауыр салдарына ғылыми баға беру тарихшыларымыздың үлесі» [6]. Ғалымның ұсынысын қуаттай отырып, мәселеге барынша айқындық беру үшін И. Сталин хатының салдарын емес, ең алдымен оның жазылу себебін анықтай алдық.

«Қазақ» газеті 1918 жылдың 16 қыркүйегінде ең соңғы 265 санынан соң өз шығуын тоқтатты. Ал 1920 ж. 18 сәуірден бастап жарық көріп, 7 желтоқсаннан бастап «Ақ жол» атымен шыға бастаған газет «Қазақ» көтерген алаштық идеяның жығылған туын іліп әкеткендей еді. «Ақ жол» - кеңес өкіметінің езілген ұлттарға теңдік пен бостандық беруге уәде еткен саяси мәлімдемесінен бұрын жаңа қоғамдық тәртіпте ұлт мүддесін қорғаған ұлттық элитаның саяси еркінің жемісі болатын. Осы тұрғыда қарастырғанда ұлттық-демократиялық және таптық-партиялық саяси құндылықтарды ұлықтауы бойынша жікке бөлінген екі жақтың мүддесі тоқайласқандай болғанымен, олардың қарым-қатынасында жақындасудан бұрын кейін аяусыз саяси тартысқа ұласқан жатырқаушылық әрекеттер басым түсіп жатты. «Қазақ» газетінде көтерілген идеялар «Ақ жолдың» қызметінде большевиктік билік нығайған кеңестік қоғамның нақты өмір шындығымен бетпе-бет келіп, іс жүзінде сыннан өтті.

Қорыта айтқанда, Түркістан өлкесіндегі XX ғ. алғашқы ширегінде орын алған этносаяси үдерістер мазмұндық, сипаттық жағынан өте күрделі болғандықтан оның қоғамдық өмірді жаңалаудағы нәтижелері де барынша қайшылықты болды. Отарлық, кеңестік биліктердің осы бағыттағы ұстанған саясаты қоғамдық өмірдегі мәдени, рухани ерекшеліктерді ескермей, ұлттық мүддені таптық мұраттармен алмастырды. Өлкеде жаңа қоғамдық қатынастардың қалыптасуы жергілікті халықты орасан зор рухани, материалдық шығынға ұшыратқанына қарамастан жаңару үдерістері жергілікті халықтың қазіргі заманғы даму бағыттарын айқындады. Өлкедегі Алаш қозғалысының Оңтүстік қанатына топтасқан ұлттық элита өкілдері кеңестік билік қолға алған осы жаңару үдерістерінде алаштық идеялардың іске асуына ықпал жасай алды. Олардың сан-салалы қызметтерінде Алаш қозғалысында тұжырымдалған мақсаттар мен міндеттер кеңестік билік жағдайында түрлік, мазмұндық өзгерістерге түскенімен идеялық өзегін сақтап, одан әрі жалғасын тапты.

Пайдаланылған әдебиеттер:

Нұрсұлтан Назарбаев. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру. // Егемен Қазақстан. 24.04.2017
РГАСПИ Ф. 17, ол. 85, д 77. Л.207
Нұрпейісов К. Алаш һәм Алашорда. –Алматы: «Ататек, 1995. -256 б.
Аманжолова Д.А. На изломе. Алаш в этнополитической истории Казахстана. –Алматы: Издательский дом «Тамс», 2009. -412 с.
«Қазақ». 1917. -№ 233
«Ақиқат». 1993. №1.-89-92 бб.

HAKİM ES-SEMERKANDÎ'YE GÖRE SEVÂDÜ'L-A'ZAM VE DİĞERLERİ

Hilmi KARAAĞAÇ
Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Polatlı İlahiyat Fakültesi
hlm.karaagac@gmail.com

Özet

Hakîm es-Semerkandî, Mâtürîdiliğin kurucusu Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin çağdaşı ve ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî alimlerindendir. Uzun süre Semerkant kadılığı yapmıştır. En bilinen eseri Sâmânî Emiri İsmail b. Ahmed'in talebiyle telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam'*dır. Eserin telif amacı Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde yayılan bid'at fikirlerle mücadele etmek ve sahih itikadın yayılmasını sağlamaktır. *Sevâdü'l-a'zam*, Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk demektir. Makalât türü eserlerde takip edilen metoda bağlı kalınarak esere, 73 fırka rivayetiyle başlanmıştır. Rivayette ümmeti Muhammedin 73 fırkaya ayrılacağı haber verilir. Bu fırkalardan biri kurtulurken diğerleri ise helak olacaktır. Müellifin kurtuluşa erecek fırka olarak kabul ettiği Ehl-i sünnet / Sevâdü'l-azam'ın inanç esasları eserde 61 meselede ele alınmıştır. Çalışmamızda es-Semerkandî'nin tesbit ettiği sahih inanç esasları ile muarızlarına yönelttiği reddiyeler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hakîm es-Semerkandî, Sevâdü'l-azam, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, İslam İnanç Esasları, Sem'iyyât.

Sawādu'l-'Āzām and Others According to Ḥakīm Al-Samarkandī

Abstract

Ḥākīm Al-Samarkandī is a contemporaneous of Abū Mansūr Al-Māturī, the founder of Māturīdiyyah, and a Ḥanafī-Māturī scholar of early period. He has been kadi of Samarkand for a long time. He is the most important person that contributed to the formation of theological culture in the region along with Imam Māturidī. His well-known work is *Sawādu'l-'Āzām* of which he compiled at the request of Sāmānī Amīr, Ismā'īl b. Aḥmad. The reason that work compiled is to struggle with the innovations in the region of Transoxiana and Khorasan and to ensure the propogation of authentic faith. Sawādu'l-'Āzām means Muslim majority following the Prophet and his companions. Based on the method followed in the work type of maqālāt, it begins with 73 sects narration. In the narration, it is reported the *ummah* of Mohammad will be divided into 73 sects. Whereas one of them will be salvated, others will be perished. The principles of faith of *Ahl Al-Sunnah*/ Sawādu'l-'Āzām which is sect accepted by the author as salvated is tackled under 61 issues. Abiding by the purpose, opposing ideas is rejected by confuting.

In this study, the principles of authentic faith determined by Al-Samarkandī and reputation against opponents will be handled.

Key Words: Ḥākīm Al-Samarkandī, Sawādu'l-'Āzām, Abū Mansūr Al-Māturīdi, The Principles of Islamic Faith, Sam'iyyāt.

Giriş

Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin çağdaşı, Semerkant kadısı ve ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden olan Hakîm es-Semerkandî Maverâünnehir bölgesinde neş'et eden Mâtürîdiliğin önde gelen isimlerindendir. İsmi Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Kâdî es-Semerkandî'dir. 260 (874) yılında Semerkant'ta doğduğu tahmin edilir. Doğum yerine izafetle *Semerkandî*, kadılık görevini uzun yıllar başarılı bir şekilde yürütmesi nedeniyle *Hakîm* lakaplarıyla tanınmıştır. Belh'te ilim tahsilinde bulunmuştur. Hocaları arasında Ebû Ahmed el-İyâzî, Hanefi âlimi Muhammed b. Huzeyme el-Kalâs, mutasavvıf Ebû Bekir el-Varrâk, Abdullah b. Sehl er-Râzî bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî ile Hakîm es-Semerkandî arasında hoca-öğrenci münasebeti bulunduğunu iddia edenler bulunmakla birlikte genel kabul her ikisinin aynı dönem ve aynı çevrede yetişmiş ve yaşamış olmaları ile muhtemel ders arkadaşlıklarından kaynaklanan bir yakınlık olduğu şeklindedir. Semerkant kadılığı yanı sıra kelâm, fıkıh ve tefsirle meşgul olmuş, tasavvufa ilgi duyarak zahidane bir hayat sürmüştür.

Hakîm es-Semerkandî, 10 Muharrem 342 (27 Mayıs 953) tarihinde Semerkant'ta vefat etti. Câkerdize mezarlığında kendisine büyük hayranlık duyduğu İmam Mâtürîdî'nin yakınında medfundur. En bilinen eseri *es-Sevâdü'l-a'zam*'dır. Bunun yanı sıra kendisine *Risâle fî beyâni enne'l-iman cüz'ün mine'l-amel em lâ* ve *er-Risâle* adlı iki eser de nispet edilmektedir.[1]

ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM

Hakîm es-Semerkandî'nin eserinin ismi olarak meşhur olan *es-sevâdü'l-a'zam* terkibi *Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk* anlamına gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında siyasi, sosyal, fıkhi ve itikadi alanlar başta olmak üzere çok sayıda ihtilaf baş göstermiştir. Siyasi gelişmelerin de etkisiyle özellikle itikadi alanda iman-küfür, mürtekibi kebirenin durumu, insan hürriyeti ve kader, imamet ve ilahi sıfatlar gibi konular başlıca ihtilaf alanlarıdır. Haricilik, Kaderiyye, Mutezile, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Cebriye, Şia gibi irili ufaklı fırkalar belirmiştir. Bu fırkaların yanısıra ilk başlarda tartışma ve ihtilaflı konulara dalmaktan kaçınan, zamanla da ifrat-tefrit ortası bir yol takip ederek akıl ve nassı kendisine temel dayanak edinen büyük bir çoğunluk bulunmaktadır. Süreç yukarıda belirtilen fırkaların büyük bir bölümünün tarih sahnesinden çekilmesi ve bu büyük çoğunluğun Ehl-i sünnet ismiyle uzun yıllar Müslümanların kahir ekserisinin mezhebi olmasını sağlamıştır. Semerkandî'nin eserine ismini verdiği es-Sevâdü'l-a'zam bu büyük çoğunluğu ifade eder.

Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hicri üçüncü asrın sonlarına doğru Müslümanlar arasında hurafe ve bid'at türü inanç ve uygulamalar yayılmıştı. Bunun üzerine Sâmânî Emîri İsmail b. Ahmed bölge alimlerinden hurafe ve bidatle mücadele etmek, Ehl-i sünnet inancını ikame etmek ve inananları sahih inanç etrafında toplayabilmek amacıyla bir eser telif etmelerini ister. Bu talebi karşılamak üzere seçilen es-Semerkandî *es-sevâdü'l-a'zam'*ı kaleme alır. Sâmânîlerin resmi akidesi hüviyetine

[1] Hâkim es-Semerkandî'nin hayatı için bak. Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, c.15, (1997), s.193-194; Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017.

sahip olan eserde Hanefi-Matüridî akaidi sade ve anlaşılır bir üslupla ifade edilmiştir. Mâtürîdîliğin henüz teşekkül etmediği bir dönemde telif edildiğinden hakikatte bir Hanefi akaididir. Bununla birlikte *es-sevâdü'l-a'zam'*ı Mâtürîdiliğe öncülük eden eserler arasında saymak mümkündür.[2] Az sayıda da olsa akli delillere müracaat etmekle birlikte genellikle nakli delillere başvurmak, metafiziki konulara yer vermemek, konuları halka yönelik ve sohbet havasında işlemek eserin en göze çarpan nitelikleridir.

es-Sevâdü'l-a'zam klasik makâlât türü eserlerin mukaddimelerinde görüldüğü şekilde 73 fırka hadisi ile başlar[3]. Rivayete göre Hz. Peygamber:

Hz. Musa'nın kavmi yetmiş bir fırkaya bölündüler. Bunlardan yetmişi helak olmuş, biri kurtulmuştur. Ondan sonra gelen Hz. İsa'nın kavmi yetmiş iki fırkaya bölündü. Onlardan da yetmiş biri helak oldu, biri de kurtuldu. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Bunlardan yetmiş iki tanesi helak olacak, biri de kurtulacaktır. Ey Allah'ın Resulü! o fırka kimlerdir? diye sorulunca *sünnet ve cemaat ehlidir, onlar sevâd-ı 'azam'dır* dedi. Başka bir rivayette ise Allah Resulü'nün *her kim bir karış miktarı cemaatten ayrılırsa İslam bağını boynundan çıkarmış olur*[4] dediği naklolunmuştur.

Semerkandî'ye göre *Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk* olan *sevâdü'l-a'zam'*ın alameti kişinin şu atmış iki esası benimsemiş olmasıdır. Eserin ilk sayfalarında maddeler halinde sayılan bu esasların tek tek izahı kitabın muhtevasını oluşturmaktadır.[5] Bu maddeler şunlardır:

1. İmanından şüphe etmemek ve "inşallah mü'minim'' dememek.
2. Müslüman topluma muhalefet etmemek.
3. Birr ve facir her mü'minin arkasında namaz kılmak ve bunu hak olarak kabul etmek.
4. İşlediği günahı helal kabul etmedikçe ehl-i kıbleyi tekfir etmemek.
5. Ehl-i kıbleden büyük, küçük herkesin cenaze namazını kılmak ve bunun hak olduğunu kabul etmek.
6. Hayır ve şerri Allah'ın takdir ettiğine inanmak.
7. Haksız yere hiç bir Müslümana kılıç çekmemek.
8. Seferde ve hazarda mestler üzerine meshin hak olduğunu kabul etmek.
9. Her emir/ devlet başkanının arkasında bayram ve cuma namazını kılmak ve bunun hak olduğunu kabul etmek.
10. İmanın Allah'ın bir lütfu olduğuna inanmak.

---

2 *es-Sevâdü'l-a'zam* hakkında ayrıntılı bilgi için bak. Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-a'zam", Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi, c.36, (2009), s.578-579.

3 es-Semerkandî, Hakîm, *es-Sevâdü'l-a 'zâm*, ty., yy, s.2.

4 Ahmed, Müsnet, 21600; Tirmizi, 2864.

5 Başlangıçta atmış iki esas denilmesine rağmen metinde maddeler halinde atmış bir esasa yer verilmiştir.

11. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını inanmak.

12. Kabir azabının hak olduğuna inanmak.

13. Kelamullah'ın (Kur'an'ın) yaratılmamış olduğuna inanmak.

14. Münker ve Nekir'in sorgusunun hak olduğuna inanmak.

15. Hayattakilerin ölüler için yapmış oldukları dua ve sadakaların onlara fayda vereceğinin hak olduğuna inanmak.

16. Hz. Peygamber'in şefaatinin hak olduğuna inanmak.

17. Hz. Peygamber'in mi'râcının hak olduğuna inanmak.

18. Kıyamet günü kitapların / amel defterlerinin okunacağının hak olduğuna inanmak.

19. Hesaba çekilmenin hak olduğuna inanmak.

20. Mîzânın hak olduğuna inanmak.

21. Sırâtın hak olduğuna inanmak.

22. Cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olduklarına ve asla yok olmayacaklarına inanmak.

23. Kıyamet gününde Allah'ın kendisiyle kulları arasında herhangi bir vasıta olmaksızın onları hesaba çekeceğine inanmak.

24. Hz. Peygamber'in ashabından *aşere-i mübeşşere'*nin cennetlik olduğuna inanmak.

25. Hz. Peygamber'den sonra onun ashabından ve ümmetinden Hz. Ebu Bekir'den daha faziletli hiç kimsenin bulunmadığına inanmak ve onun hilafetinin hak görmek.

26. Hz. Ebu Bekir'den sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ömer, ondan sonra Hz.Osman, ondan sonra da Hz. Ali olduğunu ve onların halifeliklerinin hak olduğunu kabul etmek.

27. Hz. Peygamber'in ashabı hakkında kötü söz söylememek ve gıybetlerini yapmamak.

28. Allah'ın birisine kızabileceği gibi hoşnut da olabileceğine inanmak.

29. Keyfiyeti bilinmeksizin rü'yetullahın hak olduğuna inanmak.

30. Peygamberlerin mertebelerinin velilerin mertebelerinden üstün ve faziletli olduğuna inanmak.

31. Evliyanın kerametinin inkar edilemez bir gerçek olduğuna inanmak.

32. Allah'ın adaleti gereği saî'd kişiyi şakîye, lütfu gereği de şakî kimseyi saî'de çevirebileceğine inanmak.

33. Kafirlerin akıllarının peygamberler ve mü'minlerin akıllarıyla eşit olmadığını bilmek.

34. Allah'ın ezelde ve hâlde yaratıcı olduğuna ve O'nun hâl değişikliğine uğramayacağına inanmak.

35. Allah'ın âlim, kâdir olduğuna ve O'nun ilim ve kudret sıfatlarının bulunduğuna inanmak.

36. Günahkâr müminlere günahları kadar cehennemde Allah'ın azabının hak olduğuna inanmak.

37. Hayır veya şer olduğu anlaşılsın veya anlaşılmasın, Allah'ın şimdiye dek dilediğini yaptığına ve bundan sonra da dilediğini yapacağına inanmak.

38. Mushaflarda yazılı olanların Kur'an olduğunu, bunların mecazen değil hakikaten Allah'ın kelamı olduğunu ve yaratılmadığını bilmek.

39. İmanın hakiki olup, mecaz olmadığına inanmak.

40. Dünyada hasmı olupta onun rızasını almadan mü'min olarak ölen kimsenin kıyamet gününde Allah'ın onun hasenatından alarak hasmına vereceğini bilmek.

41. Tevfikle birlikte taatın eşit olduğu gibi, hızlanla birlikte günahın da eşit olduğunu bilmek.

42. İmanın iki uzuvla: dil ve kalp ile olduğunu bilmek.

43. Kalbiyle Allah'ı bilip, diliyle bunu ikrar etmeyenin kafir olduğunu; diliyle ikrar edip, kalbiyle Allah'ı tanımayanın münafık olduğunu bilmek.

44. Allah'a mekan, zaman, gelme ve gitme nispet etmemek.

45. Allah'ı hiçbir şeye benzetmemek ve *O'nun benzeri hiçbir şey yoktur* demek.

46. Bazı vakitlerde kesbin (rızık temini için çalışmanın) farz kılınmış olduğu bilmek.

47. İmanın amelden ayrı olduğu bilmek.

48. İyilik yapanla (muhsin) kötülük yapanın (musi') imanının eşit olduğu bilmek.

49. Öldükten sonra dirilmenin hak olduğuna inanmak.

50. Kıyametin hak olduğuna inanmak.

51. Vitir namazının üç rekât ve bir selamdan oluştuğuna inanmak.

52. İmamın abdestinin bozulmasını cemaat için namaz bozulması olarak görmek.

53. Az ve durgun suda abdest almanın caiz olmadığını bilmek.

54. Mestleri çıkardıktan sonra ayakların yıkamanın hak olduğuna inanmak.

55. Yaradan kan ve irinin akmasıyla abdestin bozulduğu ve abdestin yenilenmesi gerektiğini kabul etmek.

56. İmanın artıp eksilmeyeceğine inanmak.

57. İblis'in, Allah'a kulluk ettiği zamanlarda Allah ve melekler katında mü'min olduğu bilmek.

58. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in puta taptıkları zamanlarda Allah ve melekler katında kafir olduğunu bilmek.

59. Sevenden, (Allah) sevgisi sebebiyle, emirlerin sakıt olmayacağını bilmek.

60. Allah'ın rahmetinden ümit kesmenin küfür olduğuna inanmak.

61. Kişinin ömrünün sonu için Allah'tan korkmasının hak olduğuna inanmak.

Sevâdü'l-a'zam bir akâid eseri olmakla birlikte dokuz ana başlıkta sadece fıkhî konulara değinilmiştir. Bir akaid eserinde fıhhi hususlara yer verilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Metnin telif döneminde bölgedeki mezhepler arasında gündemdeki ihtilaflı fıkhi meselelerin bulunması ve diğer ekollere yönelik tepkisel söylem sahih inanç etrafında insanları toplamayı amaçlayan bu metinde Hanefi-Mâtürîdi geleneğin bazı fıkhi meselelerdeki yaklaşımına yer verilmesini gerekli kılmıştır.[6]

İMAN

İman ve küfür meselesi ilk dönemlerden itibaren günümüze gelinceye kadar Müslümanların üzerinde ihtilaf ederek tartıştıkları, çeşitli fırkalara ayrıldıkları temel itikadi bir hususdur. es-*Sevâdü'l-azâm*'da bu hususu içeren on dört madde bulunmaktadır. Maddelere göz atıldığında iman çerçevesinde gerçekleşen ihtilafların büyük bir bölümünün birer madde halinde ele alındığı görülür. Genel itibariyle imanın tanımı ve kaynağı, iman'da istisna, iman-amel ilişkisi, imanın artma ve eksilmesi, iman'da eşitlik, tekfir ile beyne'l-havf ve'r-reca' başlıca konulardır.

Semerkandî, Allah'ın lütfu ve rahmeti olarak kabul ettiği imanı Allah'a izafe ederek insanın rolünü yok saydığı gerekçesiyle Cebriye'yi; *iman bütün yönleri ile bendendir* diyerek ilahi iradeyi yok saydığı gerekçesiyle de Kaderiyye'yi tenkid eder. Ona göre iman Allah ile kulun müşterek fiilidir.[7] Allah'tan geldiği sabit olan hükümleri tasdik ve ikrar eden kişinin imanı hakiki bir imandır. İmanın mecazisi olmayacağından Allah'ın mümin olarak andığı günah sahiplerinin imanı mecazi olmayıp hakiki bir imandır. Semerkandî, ameli imana dahil ederek amelsizlerin imanını gerçek iman olarak kabul etmeyenleri isim vermeden bidat içine düşmüş kimse olarak nitelendirir.[8] Semerkandî'nin ifadesiyle Kerramiye ve Mürcie imanı yalnızca dil ile ikrardan ibaret görürler. Buna mukabil bazı ehli bid'at ise imanın tasdik, ikrar ve amel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cehmiyye de imanı kalb ile bilmekten ibaret kabul eder. Ona göre bütün bu görüşlerin hepsi yanlış olup sahih olan imanın kalb ile tasdik ve dil ile ikrardan

---

6 Murat Akın, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-Azam' Adlı Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı:47, 2017, s.113

7 es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s.10.

8 es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s.24.

ibaret olduğudur.[9] Buna göre ameller imanın bir parçası değildir.[10] Melekler, peygamberler, veliler, salih ve günahkar müminler iman bakımından birbirine eşittirler. Zira tüm bu zikredilenlerin inandığı esaslar farklılık arzetmez. Farklılık imanda değil imandan farklı olan ameldedir. İman bir olduğundan iman sahipleri iman bakımından birbirine denktir. Bu durumun doğal sonucu olarak imanda artma veya eksilmenin olması da mümkün değildir. Semerkandî'ye göre inananların imanının farklılığını kabul etmek ve imanın ziyade ve noksanlık kabul edebileceğini benimsemek bid'at içinde olmaktır.[11]

Bir mü'minin imanın ifade ederken "*inşallah müminim*" demesi imanda istisna olarak ifade edilmiş ve imanda istisnanın caiz olup olmadığı itikadi mezhepler arasında tartışılmıştır. Mâtürîdîler bu ifadenin içerisinde şüphe barındırması nedeniyle caiz olmadığını kabul ederler. Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın ilk konusunu imanda istisna meselesine ayırmış ve muhalifle karşılıklı soru-cevapla konuyu irdelemiştir. Ona göre iman'da istisna meselesinde aslolan kastedilen zamandır. Geçmiş ve şimdiki zamanda istisnada bulunmak doğru değilken gelecek zamanda istisna caizdir. Semerkandî konuyu fıkhi hükümlere kıyasla şöyle örneklendirir:

(Ey Muhalif) Fıkhi hükümlere bakmıyor musun? Bir kimse eşine *sen inşallah boşsun* veya kölesine *sen inşallah hürsün* veya inşallah bana falan şey gerekli (vacip) olsun ya da (bir şeyi kastederek) inşallah sattım-aldım diyecek olsa ona bir şey lazım gelmez. Çünkü hükümler istisna ile iptal olur. Aynı şekilde imanda istisna ile iptal olur.[12]

Mümin olarak yaşayıp ölümünden önce irtidad edenle, kâfir olup ömrünün son günlerinde ölümle karşı karşıya gelmeden önce iman eden kimselerin hayatları boyunca rıza ve gazap açısından Allah nezdindeki durumları nedir? Sorusu etrafında şekillenen tartışmalar imanda muvâfât olarak ifade edilmiştir. Mâtürîdîlere göre iman, Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiği vahyi tasdik etmekten ibaret olduğundan tasdik sahibi tasdik anından itibaren mümindir. Geçmişte veya gelecekte bu vaziyetin değişiklik arzetmesi/arzedecek olması şimdiki durumu değiştirmez. Cebri düşünceyi muhatap alarak reddiyesini ortaya koyan Semerkandî bu konuyu İblisin sonradan Allah'a isyanı ve Hz. Ebu Bekir ve Hz.Ömer'in önceden putperest iken sonradan Müslüman olmalarını örnek vererek açıklar. Ona göre: İblis, Allah'a kulluk ettiği zamanlarda Allah ve melekler katında mü'min, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in puta taptıkları zamanlarda Allah ve melekler katında kâfirdir. Bunun aksini düşünerek muhalefet eden ise cebri ve bid'atçıdır.[13]

İman bahsinde ele alınan son konu mü'minin Allah katındaki durumu ile ölüm ve ölümden sonrasına ilişkin sahip olduğu his ve düşünceleridir. *Beyne'l-havf ve'r-reca'* olarak ifade edilen yaklaşıma göre mü'min akıbetinden ötürü Allah'tan korkarak endişe etmekle beraber Allah'ın rahmetinden de ümidini kesmemelidir. Semerkandî, akıbetinden korkmayan ve kendinden emin olan kimseyi sapkınlıkla itham ederek

9 es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam, s.26.
10 es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam, s.28.
11 es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam, s.28-29, 33-34.
12 es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s.5-6.
13 es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam, s.34-35.

böyle bir düşünceyi Cebriyye ve Mürcie'ye nisbet eder. Diğer yandan Allah'ın rahmetinden ümit keserek mürtekib-i kebîreyi tekfir edeni hârici olmakla ve yine mürtekib-i kebîrenin ebedi cehennemlik olduğunu iddia edeni de mu'tezilî olmakla itham eder.[14]

Müslümanlar arasında ilk zuhur eden ihtilaflardan biri olan iman meselesi es-*Sevâdü'l-azâm*'da genel itibariyle ihtilaflı noktalar çerçevesinde işlenmiştir. Hanefi-Mâtürîdî yaklaşımı sahih inanç olarak takdim ederken buna mukabil bu hususstaki farklı düşünceleri nedeniyle Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye, Mürcie ve Cehmiyye doğrudan tenkid edilmiştir. Semerkandî, imanın tasdik, ikrar ve amelden mürekkep olduğunu savunan Hariciler ile Ehl-i Hadis ve Selefiyye'yi ise isim vermeden bid'at ehli olarak niteler.

İLAHİYÂT

Mütekaddimun döneminden itibaren Kelam eserlerinin telifinde İlahiyât, Nübüvvât ve Sem'iyyât altbaşlıklarından oluşan bir tertip izlenmiştir. İlahiyat başlığı altında genellikle Allah'ın zatı ve sıfatları etrafında şekillenen konular işlenmektedir. *es-Sevâdü'l-azâm*'da ilâhiyat konularını içeren dokuz madde bulunmaktadır. Semerkandî'nin de eserde değindiği bu hususları ilahi sıfatlar, rü'yetullah ve halku'l-Kur'an olmak üzere üç altbaşlıkta toplayabiliriz.

Allahu teala fiziki dünyadaki somut varlıklar gibi olmadığından O'nun tanınıp bilinmesi ve varlığının delillendirilmesi alemde bulunan fiziki varlıklardan farklılık arzeder. Bu farklılık, insanlarda ilahi sıfatları teşbihten ta'tile varan algıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Allah'ın yarattığı varlıklara benzemediği Kur'an-ı Kerim'de beyan edilir. "O'na benzer hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işiten ve görendir" (42/Şura, 11). Yeri ve göğün içindekilerle beraber yaratıcısı olan Allah yarattıklarına hiçbir yönden benzemez. O, varlıkları yaratmadan önce de yaratıcıdır. Kadim sıfatlarla muttasıf olduğundan sıfatlarında bir değişim olmaz. İlim ve kudret sıfatlarına sahip olan Allah âlim ve kâdirdir. O'na zaman, mekan, gelmek, gitmek gibi yaratılmışlara ait nitelikler nispet edilemez. Mü'minler Allah'ı cennette keyfiyetsiz olarak göreceklerdir.

Semerkandî, *sevâdü'l-a'zam'*ın bu inancına, diğer fırkaların muhalefet ederek ayrıldıklarını ifade eder. Ona göre Kerrâmiye ve Müşebbihe fırkaları Allah'ın bir şeye benzediğini ve O'nun da tıpkı insanlar gibi uzuvları bulunduğunu kabul ederek hakikatten ayrılmışlardır.[15] O'nun sıfatlarının hadisliği düşüncesine sahip olmak[16] veya O'nun fiillerini zulüm olarak nitelendirmek[17] küfürdür.

Tevhid ilkesini muhafaza etmek ve teaddüd-ü kudemâdan kaçınmak düşüncesiyle sıfatları Allah'tan nefyederek ta'til düşüncesine sahip olan Kaderiyye ve Mu'tezile Semerkandî'ye göre ehl-i bid'attır.[18] Buna mukabil kabul edilerek naslarda

[14] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.37.
[15] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.26-27.
[16] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.21.
[17] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.22.
[18] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.21.

olduğu şekilde inanılması ve irdelenmemesi gereken haberi sıfatları irdeleyen *sevâdü'l-a'zam'*dan ayrılarak Müşebbihe'ye dahil olur.[19]

Allah'ın gazap ve rıza sıfatlarına sahip olduğunu inkar ederek (Mutezile'nin yaptığı gibi) O'nun gazabını cehennem, rızasını da cennetten ibaret kabul etmek bid'attir[20].

Ayet ve hadislerde sabit olduğu üzere Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini inkar etmek sapıklık ve bidattır.[21]

Allah tarafından nazil olup mushaflarda yazılı olan hakiki anlamıyla Kur'an'dır ve yaratılmamıştır. Semerkandî'ye göre mushaflarda yer alan ibarelerin hakiki anlamıyla Kur'an olmadığını düşünmek O'nun Allah katından tenzilini inkar etmektir. Kur'an'ın yaratılmışlığını iddia etmek ise küfürdür.[22]

Semerkandî; ilahi sıfatlar, rü'yetullah ve halku'l-Kur'an meselelerinde ehl-i hak olarak kabul ettiği Hanefi-Mâtürîdî yaklaşımına muhalif fikirleri bid'at, bunlara sahip olanları da ehl-i bid'at olarak kabul etmektedir. Yukarıda zikredilen ilahiyat konularında en önemli muhalifler teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olanlarla Kaderiyye ve Mu'tezile'dir. Özellikle Mu'tezile ilahi sıfatları nefyetmeleri, rü'yetullaha cevaz vermemeleri ve Kur'an'ın mahlukiyetini savunmaları nedeniyle tenkid edilmiştir. Semerkandî'nin haberi sıfatlar hususunda selefin yolu olan bi-la keyfi benimseyerek bu hususta te'vile karşı çıkan Ebû Hanife'nin yolunu takip ettiği görülmektedir.

NÜBÜVVÂT

Kelam kaynaklarının nübüvvât bölümünde nübüvvetin gerekliliği ve ispatı, Hz. Muhammed'in nübüvveti, mucize ve keramet ile sahabeye ilişkin konular ele alınmıştır. es-Sevâdü'l-azâm'da nübüvvet dair konuları içeren dokuz madde bulunmaktadır. Semerkandî'ye göre nübüvvete ilişkin konularda Hz.Peygamber'in yolunu takip eden kahir ekseriyetin inandığı/inanması gereken esaslar şunlardır:

Mümin, Hz. Peygamber'in ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaatte bulunacağını, Hz.Peygamber'in göklere yükseltilip arş'a ulaştırılarak yaptığı miracın hak olduğunu kabul etmeli,

Mü'min, Hz. Peygamber'den sonra ümmet içerisinde en faziletli olanın sırasıyla Hz. Ebu Bekir, sonra Hz.Ömer, sonra Hz.Osman, sonra da Hz. Ali olduğunu bilmeli ve onların hilafetlerinin hak olduğuna inanmalı, sahabeden bazılarının cennetle müjdelendiğini kabul etmelidir.

Mümin, peygamberlerin derecelerinin velilerin derecelerinden üstün olduğunu, hiç bir velinin derece bakımından peygamberin üstünde olamayacağını, velilerin keramet sahibi olmalarının hak olduğunu ve velayet ya da muhabbetullah gerekçesiyle dini yükümlülüklerin bir insandan asla sakıt olamayacağına inanmalıdır.

---

19 es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.27.
20 es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.18.
21 es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.18.
22 es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.23-24.

Semerkandî, *sevâdü'l-a'zam'*ın nübüvvete ilişkin meselelerdeki bu inancına, diğer fırkaların muhalefet ederek ayrıldıklarını ifade eder.

Şefaatin hak olduğunu kabul etmeyerek onu inkar eden kimse ehl-i bid'at olur.[23]

Ayetlerde miraç hakkında varid olanı inkar eden kafir olur. Ancak konu ile ilgili ayetleri ve Hz. Muhammed'in Beytü'l-makdise ulaşmasını kabul eder fakat miracı inkar ederse ya da miraç oldu mu olmadı mı bilmiyorum diyerek tereddüt ederse bidatçı olur.[24]

Hulefayı râşidinin fazilet ve hilafet sırası tarihte vuku bulduğu üzere Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz.Osman ve Hz. Ali şeklindedir. Onların fazilet ve hilafeti ile sahabenin faziletine delalet eden naslar mevcuttur. Ashabı tenkit ederek onlar hakkında kötü söz söyleyen sapık bir bidatçıdır.[25]

Hz.Peygamber ashaptan bazılarının isimlerini zikrederek onların cennetlik olduğunu belirtmiştir. Kim onların tamamı ya da birisi hakkında kötü söz söylerse bid'atçı ve sapkınlardan olur.[26]

Velilerin derecelerinin nebilerin derecelerinden üstün olduğunu benimseyen kimse Kerrâmiye mezhebini benimsemiş bir bidatçıdır. Velilerin kerametini inkar eden eğer peygamber olmadığı bilinene kişilere olağanüstülükler atfedilen ayetleri inkar ederse kafir olur. İlgili ayetleri kabul ederek onların peygamber olduğunu iddia ederse yine kafir olur. Ayetleri ve onların peygamber olmadığını kabul ederse kerametin varlığını ikrar etmiş olur.[27]

Allah'a olan muhabbetini gerekçe göstererek namazı terketmem ve bir takım haramları işlemem müsamaha ile karşılanır diyen kimse zındık ve kafir olur.[28]

Allah Teâlâ'nın insanlara açıklayıcı, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdiği, insanların onlara ihtiyacı, mucizeler ve vahiy gibi hususlar genel itibariyle müminlerin üzerinde ittifak ettiği konular olduğundan Semerkandî eserinde bu konulara yer vermez. Çünkü es-Sevâdü'l-azâm'ın sebeb-i telifi ihtilaf edilen hususlarda sahih olduğuna inanılan esasları açıklamaktır. Bu amaçla nübüvvet hususunda da ihtilaf edilen şefaat, miraç, hilafet ve fazilet sıralaması, aşere-i mübeşşere, evliyanın konumu ve keramet gibi konulara yer verilir. Neredeyse bu konuların hiçbirinde muhaliflerin isimlerine yer verilmez, doğrudan fikirlerle mücadele edilir. Ancak genel itibariyle Hz. Ali ve ehl-i beytin imametini savunarak ilk üç halife ve bazı sahabiler hakkında olumsuz düşünce ve ifadeler serdeden Şîa, evliya ve keramet kurumuna karşı çıkan Mu'tezile ile bu kurumu istismar ederek hak yoldan ayrılan bazı sapkın sufiler tenkid edilmektedir.

AHİRET

[23] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.14.
[24] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.14.
[25] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.16-18.
[26] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.16.
[27] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.19.
[28] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.36.

Ölüm ve ölümden sonraki safhalar Kelam literatüründe ahiret/mead/sem'iyyât başlığı altında işlenir. Bu bölümde genel olarak kabir hayatı, kıyamet, ba's, hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennem ahvali ele alınır. Semerkandî'ye göre ahirete ilişkin konularda sevâdü'l-a'zam'ın inandığı/inanması gereken esaslar şunlardır:

Mümin:

Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerde varid olduğu üzere kabir azabı ve Münker nekirin sorgusu hak olduğuna; kıyamet, yeniden diriliş (ba's), amel defterlerinin verilmesi, hesap, mizan, cennet ve cehennemin halihazırda yaratılmış olduğunun ayetlerle sabit olduğuna; ölülerin, dirilerin arkalarından onlar için yaptıkları dua ile hayır ve hasenattan yararlanacağına inanmalıdır.

Ahirete ilişkin hususlar genellikle ayetle sabit olduğundan bu konularda Müslümanların kendi aralarındaki ihtilafları daha az sayıdadır. Bu nedenle kıyamet, ba's[29], amel defterlerinin verilmesi, hesap, mizan, cennet ve cehennemin hâlihazırda varlığı gibi konuları Semerkandî ayetlerle kısa kısa açıklayarak ayetlerle sabit olan bu hususları inkar edenin küfrüne hükmeder.[30] Bununla birlikte ona göre ehl-i bidatın Müslüman çoğunluktan ayrıldıkları hususlar: Kabir azabının varlığı, münker-nekir'in sorgusu ve ölülerin arkasından yapılan dua ve hasenattan faydalanıp-faydalanamayacağı meselesidir.

Semerkandî'ye göre kabir azabını inkar eden kimse sapkın, bid'atçı ve mu'tezili, kabirde münker nekirin sorgusunu inkar eden ise kaderi olur. [31] Ölülerin, dirilerin arkalarından yaptıkları dua ile sadakalardan yararlanacağına inanmayan mu'tezili ve ehl-i bid'attır.[32]

MUHTELİF İTİKÂDİ KONULAR

Semerkandi iman, ilahiyât, nübüvvât ve ahiret konularının haricinde kalan bazı konulara da eserinde yer verir. Bu konulardan en önemlisi toplumun birlik ve beraberliğini temin etmeye ve ayrışmayı engellemeye yönelik meselelerin irdelenmiş olmasıdır. Buna göre toplumun birliğini muhafaza etmeye gayret etmek Hz.Peygamberin sünnetindendir. Müslümanların birliğinden uzaklaşan ve birliği doğru bulmayan kimse bidat ve sapkınlık içindedir. Müslüman toplumunda bireylerin birbirine haksız yere kılıç çekmesi yasaklanmıştır. Salih veya günahkar her mü'minin arkasında namaz kılmak, günahkar bile olsa ehl-i kıbleyi tekfir etmemek ve cenaze namazını kılmak, adil veya zalim de olsa devlet başkanına itaat etmek ve ona karşı silahla ayaklanmamak gerekir.[33]

Mümin, hayır ve şer bütün her şeyin Allah tarafından takdir edilişinin hak olduğuna inanmalıdır. Bununla beraber Semerkandi'ye göre cüz-i iradeyi yok sayarak her şeyi takdire bağlamak ve kulluk vazifelerini terketmek küfür olduğu gibi ilahi

[29] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.29.
[30] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.15-16.
[31] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.12-13.
[32] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.13.
[33] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.6-7.

takdiri red ve inkar da küfürdür. Mümin ikisinin ortası bir anlayışa sahip olmalıdır. Yani hayır ve şerri işlemek benden bunların takdiri Allah'tandır inancında olmalıdır. Cebrî, bütün hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu ve kendisinin bunda bir dahli olmadığını düşünür ki bunu neticesinde kafirleri küfründe mazur görme vardır. Kaderi ise hayır ve şerrin kendisinden olduğunu ve bunda Allah'ın bir iradesinin bulunmadığına inanır. Semerkandi, Cebrî'nin kulluğu Allah'a isnad ettiğinden, Kaderî'nin de rububiyeti kendisine nispet ettiğinden küfre düştüğünü iddia eder. Ona göre bu iki fırka hadiste bildirildiği üzere ümmetin Mecusileridir.[34]

Mümin, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına inanmalıdır. Kulların fiilleri ezeli olmadığından varolabilmek için bir yaratıcı gerekir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah, kulların fiillerinin de yaratıcısıdır. Bunu kabul etmeyen kimse bidatçıdır.[35]

Semerkandî'ye göre fiilin ortaya çıkışında söz konusu olan tevfik, hızlan ve istita'at hepsi bir anda fiille birlikte olmaktadır.[36] Bunların fiilden önce olduğu görüşü Kaderiyye, fiilden sonra olduğu görüşü Cebriyye tarafından dile getirilmiştir. Semerkandî bir müminin, bu ümmetin mecûsisi olarak nitelenen bu iki taifenin görüşünden uzak durması gerektiğini ifade eder.[37]

SONUÇ

- Sevadü'l-azam, Maverâünnehir bölgesinde Sâmâniler'in hüküm sürdüğü hicri üç ve dördüncü asırlarda Müslüman toplumlarında baş gösteren İslam inancına aykırı uygulamalarla mücadele etmek ve yerine sahih inancı yerleştirmek amacıyla kaleme alınmış bir eserdir. İslam inanç esaslarının Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemine uygun biçimde ele alır. Sâmânî devletinin resmi akidesi niteliğindedir.

- Hakîm es-Semerkandî, İmam Mâtürîdî ile birlikte Maverâünnehir bölgesinde kelami kültürün oluşmasına katkı sağlayan en önemli isimdir.

- Eserin yazılış amacı ortaya çıkan bidat ve hurafeyle mücadele etmek ve halka sahih inancı benimsetmek olduğundan hem kullanılan dil ve verilen örneklerde inandırıcılık ve tatmin ederlilik ön planda tutulmuş, hem de muhalif fikir ve düşüncelerin çürütülerek reddedilmesine özen gösterilmiştir. Eserin telifinde Ehl-i hak-Ehl-i Bid'at ikilemi sürekli takip edilmiş, bid'at ehlinin görüşleri reddedilmek suretiyle sahih olduğuna inanılan ehl-i hakkın görüşleri ortaya konulmuştur.

- Ele aldığı konuların hemen hemen hepsinde ayet, hadis hatta sahabe sözü ve çeşitli İslâm âlimlerinin görüşleri zikredilmektedir. Hadisler genellikle *güvenilir kimselerin senediyle birlikte naklettiğine göre* ifadesini müteakiben verilmiştir. Bazen doğrudan muhalifle karşılıklı tartışma ve cedele dayanan diyalektik bir üslup izlenmiştir.

- Kaderiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Mürcie, Haricilik, Şia, Ehl-i hadis ve Eş'ariler bazen doğrudan isim belirtilerek, bazen de isim vermeden görüşleri serdedilerek bid'at içinde olmakla nitelenmektedir.

---

[34] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.8-9.
[35] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.11.
[36] Alp, Talha, Açıklamalı Sevâdü'l-azam Tercümesi, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2011, s.168.
[37] es-Semerkandî, es-Sevâ dü'l-a'zam, s.25.

Kaynakça

Akın, Murat, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-Azam' Adlı Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", İlahiyat Tetkikleri Dergisi, sayı:47, 2017, s.103-118.

Alp, Talha, Açıklamalı Sevâdü'l-azam Tercümesi, Yasin Yayınevi, İstanbul,2011.

Aruçi, Muhammed, "es-Sevâdü'l-a'zam", Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi, c.36, (2009), s.578-579.

Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi, c.15, (1997), s.193-194.

es-Semerkandî, Hakîm, es-Sevâdü'l-a 'azâm, ty., yy.

Yurdagür, Metin, Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017

DÂRİMÎ'NİN BAZI HADİSLERE YAPTIĞI AÇIKLAMALAR (SÜNEN BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME)

Hüseyin AKYÜZ
Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniveritesi,
Polatlı İlahiyat Fakültesi
huseyinakyuz73@gmail.com

Özet

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet makamına geçenler, onun öğretilerini dünyanın dört bir tarafındaki insanlara tebliğ etmek için fetih hareketlerine girişmişlerdir. Bu girişimin yöneldiği mıntıkalar arasında Mâverâunnehir bölgesi de yer almıştır. Hicrî ilk asırlarda bölgenin İslamlaştırılması için atılan ilk adımlar, ikinci asırdan itibaren ilmî açıdan meyvelerini vermeye başlamıştır. Özellikle hadis alanında bu bölgede nice büyük şahsiyetler yetişmiştir. Bu şahsiyetlerden birisi de Semerkant'lı Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî'dir (ö. 255/869).

Dârimî hem hadis öğretimi faaliyetleriyle hem de kitap telifi çalışmalarıyla hadis ilminin Semerkant'ta yayılmasında büyük hizmette bulunmuştur. Onun günümüze gelebilmiş yegâne eseri ise Sünen'dir. Bu eserde merfû hadislerin yanı sıra mevkuf ve maktû' rivayetler de bulunmaktadır. Bu hadisler genellikle makbul sayılmakla birlikte aralarında zayıf ve uydurma rivayetler de bulunmaktadır. Eserin en önemli özelliği ise müellifin gerekli gördüğü yerlerde bu hadislerin hem senedleri hem de metinleri hakkında önemli açıklamalarda bulunmasıdır. İşte çalışmamız, Dârimî'nin hadislerden sonra yaptığı bu izahlarını ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hadis, Sened, Dârimî, Sünen.

Darımı's Explanatıons After Some Hadıth (An Evaluatıon In The Connectıon of The Sunan)

Abstract

Those who took over the caliphate after the death of the Prophet enterprised the Fatah movement to notify His teachings for people around the World. Transoxiana region was also one of the areas where this initiative was directed. The first steps towards Islamisation of the region in the first century of hijra had started to bear fruit in scientific terms since the second century. Many great personalities grew up in this region especially in the field of Hadith. One of these figures is Abu Muhammad Abdullah b. Abdurrahman b. Al-Fazl Al-Darimi (255/869) from Samarkand.

Al-Darimi has contributed to the spread of science of Hadith in Samarkand both with hadith teaching activities and book-wiring studies. Sunan is his only work that has reached to today. There are Marfu hadiths, as well as mawquf and maqtu narrations in this work. Alhough these hadiths are considered generally acceptable, there are weak and fabricated narrations among them. One of the most important feature of this work of the author is both its texts and the isnads that contain important comments about the hadiths. Our study will concern these comments of the hadiths.

Keywords: The Prophet, Hadith, Isnad, Darimi, Sunan.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet makamına geçenler, İslam devletinin sınırlarını son derece genişletmişlerdir. Nitekim sahâbe eliyle hicretin on yedinci yılında Irak ve Suriye, yirminci yılında Mısır ve elli altıncı yılında da Semerkant İslam topraklarına katılmıştır.[1] Semerkant'ın da içinde bulunduğu Mâverâunnehir bölgesine gerek fetih münasebetiyle ve gerekse fetihten sonra değişik zamanlarda birçok sahâbî uğramıştır. Hatta bazı sahâbîler, bu bölgelere yerleşmiş ve orada vefat etmişlerdir. Örneğin, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, Hz. Hüseyin'in sütkardeşi ve Semerkant bölgesinde "şâh-ı zend/yaşayan sultan" olarak anılan sahâbî Kusem b. Abbas (ö. 57/677), bu yörede vefat etmiştir.[2] O, Hz. Ali (ö. 40/661) şehit olduktan sonra bu beldeye gelmiş ve ölünceye kadar Semerkant halkına Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in mesajlarını ulaştırmıştır.[3] Bu durumu dikkate aldığımızda Semerkant'ın İslamlaştırma sürecinin onunla birlikte başladığını söyleyebiliriz. Ancak hicri ilk asırda bu beldenin ilmî bir faaliyete sahne olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir.[4] Çünkü hicri ilk asırlarda Semerkant, siyasî istikrarsızlıkların yaşandığı bir bölge olmuştur. Bu bağlamda fetihten kısa bir müddet sonra itaatten ayrılan Semerkant bölgesi, 61/680 yılında ikinci defa fethedilmiştir. Siyasî istikrarsızlığın devam etmesi üzerine Semerkant, 93/711 yılında altı yıl süren şiddetli ve kanlı savaşların ardından Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) tarafından yeniden fethedilmiştir. Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde ise Semerkant ve çevresinin İslamlaştırılması için planlı çalışmalar başlatılmıştır. Ancak halifenin ölümünden sonra bölgede çeşitli sebeplerle yeniden başlayan ayaklanmalar ve kanlı savaşlar yaklaşık on yıl (102-112/721-731) sürmüştür. Bölgede görülen bu siyasî istikrarsızlık Abbasîler döneminde de devam etmiştir.[5]

Suların bir türlü durulmadığı bu beldede ilmî ve kültürel faaliyetler, ancak hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlaşabilmiştir. Bu devirde belde ahalisinin çeşitli bölgelere yaptıkları ilmî yolculuklar da anılan faaliyetlere hız kazandırmıştır.[6] Nitekim bu faaliyetler neticesinde Semerkant'ta birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan birisi de Semerkant'lı meşhur muhaddis Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'dir (ö. 255/869). Onun tam adı, Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdüssamed ed-Dârimî et-Temîmî'dir. Künyesi Ebû Muhammed olup "es-Semerkandî" nisbesi ile anılmaktadır. O, Abdullah b. Mübarek'in vefat ettiği hicrî 181/797 yılında doğmuştur.[7] Kaynaklarda onun ilk tahsiline nerede ve ne zaman başladığına, hangi hocalardan eğitim aldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. İlerleyen zamanlarda ise hadis öğrenimini ilerletmek için rıhle ağını geniş tutmuş ve başta Horasan olmak üzere

---

1 Muhammed Ebû Zehv, *Hadîs ve Hadîsçiler*, çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 132.

2 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvız - Âdil Ahmed Abdilmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 5: 320-321.

3 Ahmet Yıldırım, "Orta-Asya Türkistan Cografyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy - Nejdet Durak (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 243-244.

4 S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, (Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 386.

5 Osman Aydınlı, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2009), 36: 482-483.

6 Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, 386.

7 Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 15: 210-216.

Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Kûfe ve Bağdad gibi ilim merkezlerine yolculuk yapmış ve birçok muhaddisten ders almıştır.[8] Kendisi ise Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi dönemin meşhur muhaddisleri başta olmak üzere nice şahsiyetlere ders vermiştir. Ayrıca Buhârî el-Câmi'u's- Sahîh ve Nesâî de Sünen dışındaki eserlerinde, Müslim el-Câmi'u's-Sahîh'inde, Ebû Dâvud ve Tirmizî Sünen'lerinde ondan hadis rivayet etmişlerdir.[9] Görüldüğü gibi Dârimî, İbn Mâce (ö. 273/886) hariç Kütüb-i Sitte müelliflerine kısa veya uzun süre hocalık yapmıştır. Aslında bu müellifler arasındaki talebe-hoca ilişkisini dikkate aldığımızda, sözü geçen bu müelliflerin Dârimî Ekolü'ne mensup olduklarını söyleyebiliriz.

Dârimî, dini yaşama hususunda çok titiz, hilmi, ağırbaşlılığı, dindarlığı ve ibadeti darb-ı mesel haline gelmiş, dünya nimetlerine iltifat etmeyen bir âlimdir. O, aynı zamanda insanları sünnete davet eden ve sünnete uymayanlara mani olan, zühd sahibi, zeki, mutkin ve sika bir hadis hâfızıdır.[10] Kısa bir süre Semerkant kadılığı yapmıştır.[11] Hicrî 255/869 yılının Zilhicce ayının 8. gününde (yani Terviye gününde) yetmiş beş yaşında iken vefat etmiştir.[12]

Müfessir ve fakih vasıflarıyla da nitelenen[13] ve hadis sahasında otorite olarak kabul edilen[14] Dârimî'nin günümüze gelebilmiş yegâne eseri Sünen'dir. O, çoğu fıkha dair hadisleri naklettiği bu kitabına bir mukaddime ile başlamış daha sonra temizlik gibi fıkhî mevzulardan, Kur'an'ın faziletleri, cihad ve siyer gibi çeşitli konulara kadar uzanan geniş bir muhtevaya sahip rivayetlere yer vermiştir. Ancak bu rivayetler arasında sahih hadisin yanı sıra hasen, zayıf, hatta bazı âlimlere göre mevzû hadisler de bulunmaktadır.[15] O, bu hadislerin yanı sıra gerekli gördüğü yerlerde rivayetlerin hem senedine hem de metnine yönelik çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Şimdi onun "Sünen" adlı eserinde rivayetlere ilaveten yaptığı bu izahları ele alalım.

1. Dârimî'nin Bazı Hadislerden Sonra Yaptığı Açıklamalar

Dârimî, eserinin giriş kısmında ilmin ve âlimin öneminden hadis öğrenim ve öğretiminde titizlik gösterilmesine, Hz. Peygamber'in risâletinin temellendirilmesinden O'nun (sav) sîretine, hadislerin yazılmasından sünnetin önemine kadar çeşitli konulara ait rivayetleri mukaddime adlı bir başlıkta toplamıştır. Daha sonra genelde fıkhın ibâdet, münâkehât, muâmelât ve ukûbâtına ait kısımlarına taalluk eden hadisleri nakletmiştir. Bunlara ilaveten eserinde cihad ve siyer ile alakalı haberlere de yer vermiştir. Ancak O, sadece yanında mevcut olan hadisleri rivayet

---

8 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2002), 11: 209.

9 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15: 213-214.

10 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Şerefuddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 8: 364; Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnavut ve diğerleri (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 12: 226-228.

11 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 11: 209.

12 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 228.

13 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 227.

14 Ahmet Yıldırım, *Dârimî ve Sünen'i* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990), 32.

15 Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Emîr es-San'ânî el-Kahlânî. *Tavzîhu'l-Efkâr li-Me'ânî Tenkîhi'l-Enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. ʿUveyde (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1: 43.

etmekle yetinmemiş yer yer onların anlaşılması ile ilgili bir takım notlar da ilave etmiştir.

Dârimî, bu ilave notları; bazen sadece ismini "قال عبد الله"[16] bazen sadece künyesini "قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ"[17] bazen hem künyesini hem de ismini "قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ"[18] bazen de baba adıyla birlikte ismini "قَالَ عبْدُ اللَّهِ بْنُ عبْدِ الرَّحْمنِ"[19] kullanarak zikretmektedir. Eserde özellikle onun fıkhî görüşlerini yansıtan ifadeler "سُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ عَنْ هَذَا" ve "قيل لأبي محمد" gibi soru kalıplarına verilen cevaplar formatında nakledilmektedir.[20]

Dârimî'nin Kütüb-i Sitte müelliflerine göre az da olsa hadislerden sonra ilave ettiği bu değerlendirmeler, hadislerin senedlerine, metinlerine ve muhtevalarına yönelik değerlendirmeler olarak üç başlıkta ele alınabilir.

1.1. Hadislerin Senedlerine Yönelik Değerlendirmeler

Bir hadisin isnadında yer alan ravilerin halleri ve güvenilirlik durumları ile ilgili verilecek her türlü bilginin o hadisin sıhhatini tespit etmedeki önemi yadsınamaz. Dârimî'den günümüze ulaşan rical tarihi ile ilgili bir eser bulunmamaktadır. Ancak bu durum onun ravilerin halleri konusunda söz söyleyemediği anlamına gelmemektedir. Nitekim hakkında bilgi veren kaynaklar, onun raviler hakkında değerlendirmeler yaptığını ve bu alanda sözlerine itimad edilen bir hadis imamı olduğunu ifade etmişlerdir.[21] Bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun bu alandaki otoritesini kabul etmiş ve onun sözüne itibar ederek Yahya b. Abdülhamid el-Himmânî'den (ö. 228/843) hadis rivayetini terk etmiştir.[22] Dârimî'nin naklettiği hadislerden sonra yapmış olduğu isnad değerlendirmeleriyle ilgili açıklamaları daha iyi anlayabilmek için örnekler vererek konuya devam edelim.

1.1.1. Ravilerin Kimliğini Tespite Yönelik Açıklamalar

Hadis ilminde rical bilgisi önemlidir. Bu bilgi sayesinde ravilerin isimleri, künyeleri, lakapları, nisbeleri, nerede ve ne zaman doğup öldükleri, kimlerden ders aldıkları ve kimlere ders verdikleri bilinmektedir. Ayrıca hadis ilminin bu dalı, onların rivayetlerinin kabul veyahut reddini gerektirecek sıfatlarını tanımayı da sağlamaktadır. Dârimî de bu alana öncelikli olarak sened zincirinin ilk halkası olan Hz. Peygamber'in arkadaşlarını tanıtmakla katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e hacamat yapan sahabinin Beyâzaoğullarının mevlası Ebû Hind olduğunu rivayet ettikten sonra şu açıklamada bulunur: "O, Sümameoğullarındandır. Bunlar, Ensâr'dan bir boydur".[23] Başka bir rivayetten sonra kendisine Ali b. Talk'ın (ö. ?) sahabi olup olmadığı sorulduğunda O da; "Evet" diye cevap vermiştir.[24] Yine

---

16 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992),"Siyer, 57".
17 Dârimî, "Mukaddime, 6".
18 Dârimî, "Mukaddime, 38".
19 Dârimî, "Mukaddime, 54".
20 Dârimî, "Vudû', 38, 89-91".
21 Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî, *Fethu'l-Mennân Şerhu'l-Müsnedi'l-Câmi'* (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999), 1: 79.
22 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 11: 209.
23 Dârimî, "Mukaddime, 11".
24 Dârimî, "Vudû', 114".

"Abdurrahman b. Muaz'ın (ö. ?) sahabiliği var mıdır?" sorusunu da "Evet" diye cevap vermiştir.[25] Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in mescidinde ezan okuyan Sa'd'ın (ö. ?) Sa'du'l-Karaz[26] olduğunu açıklamıştır.

Dârimî'nin talebeleri de sahabi isimleri konusunda kendisine sualler yöneltmişlerdir. Bunlardan birisine göre Tirmizî, hocasına "Lakît b. Sabira (ö. ?) ve Lakît b. Âmir'in aynı şahıs mı yoksa ayrı iki kişi mi olduklarını" sormuş, Dârimî de bu sahabinin adının Lakît b. Âmir olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.[27] Ayrıca Tirmizî, Ehl-i Hadisin çoğunun bu görüşte olduğunu da ifade etmiştir.[28]

Dârimî, sahabe dışındaki ravilerin de isim, künye ve nisbelerinin doğru bir şekilde bilinmesine önem vermiştir. Nitekim O, zaman zaman künyelerinde ihtilaf edilen raviler hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Abdullah b. es-Sâmit (ö. h. 70 sonrası) adlı ravinin Ebû Zerr'in kardeşinin oğlu olduğunu[29] ve Sa'îd b. Ebi'l-Huveyris'in (ö. ?) de Sa'îd b. el-Huveyris olduğunu açıklamıştır.[30] Ebû Hâtim (ö. 277/890) tarafından ma'ruf bir ravi olduğu söylenen (İbn Ebî Hâtim, 1372/1952, VI, 99) Amr b. Beyân et-Tağlibî'nin (ö. ?) ise Ömer b. Beyân olduğunu söylemiştir.[31]

Hilal b. Humeyd el-Vezzân (ö. ?) ile ilgili olarak da onun Ebû Humeyd el-Vezzân olduğunu açıklamıştır.[32] Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Hilal'in künyesi hakkında ihtilaf edilmiştir. Nitekim bu ihtilaf, rical eserlerinde de konu edinilmiştir.[33]

Bazen Dârimî, hadis metinlerinde geçen müphem kişiler hakkında da bilgi verir. O, "Müstehâza ancak falancadır. Hz. Peygamber ona her namaz için gusül yapmasını emretmişti..." rivayetinde geçen falancanın kim olduğunu şöyle açıklar: "Âlimler onun isminin Sehle bt. Süheyl olduğunu söylüyorlar. Ancak Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) ise Süheyle bt. Sehl olduğunu söylemiştir".[34] Hadis metinlerinde müphem bırakılan bir diğer ravi ise Hz. Ali olmuştur. Örneğin, Dârimî bir rivayetin isnadında geçen "Bedir savaşına katılanlardan bir adam haber verdi" sözünde kastedilen sahabinin Hz. Ali olduğunu beyan etmiştir.[35]

İncelediğimiz bazı açıklamalarda Dârimî'nin, hadis ravilerinin isimleri konusunda hocalarının görüşlerini düzelttiği görülmektedir. Hocası Ebu Nuaym'ın (ö. 218/833) bir hadisin isnadında geçen İsmail b. Rifâ'a yerine İsmail b. Ubeydullah b. Rifâ'a dediğini nakleder. Ancak Dârimî, hocasının bu görüşüne katılmadığını, bu ravinin isminin İsmail b. Ubeyd b. Rifâ'a olduğunu söylemiştir.[36]

---

25 Dârimî, "Hac, 59".
26 Dârimî, "Salat, 5".
27 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1326), 8: 457.
28 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1: 384.
29 Dârimî, "Salat, 25".
30 Dârimî, "Et'ime, 35".
31 Dârimî, "Eşribe, 9".
32 Dârimî, "Salat, 80".
33 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30: 329-330.
34 Dârimî, "Vudû', 84".
35 Dârimî, "Rikak, 64".
36 Dârimî, "Buyû', 7".

Bir kısım açıklamalarında ise farklı âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin bazılarına göre bir rivayetin senedinde geçen el-Muğîre b. Subey (ö. ?), el-Muğîre b. Sumey'dir.[37] Dârimî'nin naklettiğine göre İbn Ebî Nehîk (ö. ?) de bazıları tarafından Ubeydullah b. Ebî Nehîk olarak tanınmaktadır.[38]

Künyesiyle meşhur olan ravilerin meşhur olmayan ismini tespit etmek hadis rical ilminin en önemli meselelerindendir. Bu bağlamda Dârimî de bazen künyelerini zikrettiği raviler hakkında bilgiler vermiştir. Mesela künyesi Ebû Hamza olan bir ravinin İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) ashabından olan Meymûn el-A'ver (ö. ?) olduğunu beyan etmiştir.[39] Âl-i İmran süresinin fazileti hakkında rivayet ettiği bir hadisin ardından isnadda zikredilen Ebû's-Selil'in (ö. h. 101-110 arası) isminin Dureyb b. Nükeyr olduğunu ve ona İbn Nüfeyr de denildiğini ifade etmiştir.[40] Aynı ifadelere öğrencisi Tirmizî'nin de "Sünen" adlı eserinde yer vermesi oldukça manidardır.[41]

Dârimî bazen künyesini zikrettiği şahsın sadece adını vermekle yetinmemiş ilave açıklamalarda bulunmuştur. Bu ziyade bilgiler, bir kısım rivayetlerde baba adıyla ilgili olabildiği gibi ravinin yaptığı işle de alakalı olabilmektedir. Örneğin bir senedde geçen Ebû Sa'îd'in (ö. ?) Ebu'l-Anbes'in babası ve Ebu'l-Anbes'in isminin de Sa'îd b. Kesîr b. Ubeyd[42] olduğunu söylemiştir. Yine Abdulhamid (ö. 102/720-125/743[?]) adlı ravinin İbn Zeyd b. Abdirrahman b. Zeyd İbnu'l-Hattâb olduğunu ve Ömer b. Abdülaziz döneminde Küfe'de valilik görevinde bulunduğunu beyan etmiştir.[43]

Dârimî'nin ravilerin nisbeleri hakkında verdiği bilgiler de rical tarihi açısından büyük öneme sahiptir. Zira bir ravinin nisbesini bilmek, onun memleketini bilmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan Dârimî, Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/760) nisbesinin et-Teymî olduğunu söylemiştir.[44] Bir başka rivayette geçen Ezher b. Abdillah el-Harâzî 'nin (ö.129/747) nisbesi için "el-Harâz, Yemen ahalisinden bir kabiledir" demiştir.[45]

Dârimî'nin rical ilmi açısından önem verdiği konulardan biri de meçhul raviler hakkında bilgi vermektir. Bu meyanda onun ravilerin meçhullüğünü ortadan kaldıracak bilgileri paylaşmaya çalıştığı görülmektedir. Örneğin meçhul bir ravi olarak nitelendirilen Ebû Cafer (ö. ?) hakkında; "Ebû Cafer, Ensar'ın neslinden bir adamdır" demekle yetinmiştir.[46] Nitekim onun bu açıklaması kendisinden sonra kaleme alınan rical eserlerine de kaynaklık etmiştir.[47] Ebû 'Âmir'in Me'âfiroğullarının bir büyüğü olduğunu söylemesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.[48] Nitekim İbn Hacer el-

37 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 14".
38 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 34".
39 Dârimî, "Buyû', 8".
40 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 16".
41 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "De'avât, 78".
42 Dârimî, "Vudû', 110".
43 Dârimî, "Vudû', 112".
44 Dârimî, "İsti'zân, 31".
45 Dârimî, "Siyer, 75".
46 Dârimî, "Rikâk, 28".
47 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 12: 55.
48 Dârimî, "İsti'zân, 20".

Askalânî (ö. 852/1448) de onu el-Hacrî el-Ezdî el-Me'âfirî el-Mısrî olarak tanıtmıştır.[49] Kur'an'ı öğrenen ve unutan kimselerle ilgili bir rivayetin senedinde geçen İsa'nın ise İsa b. Faid olduğunu beyan etmiştir.[50] Dârimî'den sonra rical ilmiyle alakalı eserler kaleme alan Zehebî (ö. 748/1348) de bu zatın kim olduğunun bilinmediğini ifade etmiştir.[51] Dârimî, başka bir senedde geçen Yakub (ö. ?) hakkında onun Merv kadısı olan İbnu'l-Ka'kâ'; Ebû Yusuf'un (ö. ?) da Mekke'li bir hoca olduğunu beyan etmiştir.[52]

1.1.2. İsnadın İttisali Hakkında Açıklamalar

İsnadın ortaya çıkışıyla birlikte bir hadisin makbul sayılabilmesi için senedde ittisal şart koşulmuştur. Ancak bazı sebeplerden dolayı bir sened muttasıl olma özelliğini kaybedebilir. Bunlardan birisi; bir ravinin görüştüğü hocasından işitmediği bir rivayeti nakletmesidir. Dârimî, *Ubeydullah b. Musa (ö. 213/828) > Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) > İbn Ebî Necîh (ö. 131/749) > babası/Yesâr Ebû Necîh (ö. 109/727) > İbn Abbas (ö. 68/687)* tarikiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: "Süfyân, İbn Ebî Necîh'ten bu hadisi işitmemiştir".[53] Bu ifadeye göre bu hadisin senedi munkatı'dır. Çünkü Süfyân, İbn Ebî Necîh'ten hadis rivayet etmiş olsa da,[54] bu hadisi ondan işitmemiştir. Bu durumda onun tedlis yaptığı ortaya çıkmaktadır. Rical ilmi açısından çok önemli olan bu bilgi, daha sonra müdellis ravilerin tanıtıldığı eserlerde teyit edilmiştir.[55]

Dârimî, sikalardan hadis rivayeti hakkında peş peşe naklettiği iki haberin ardından da "bu hadisi, Cerîr b. Abdulhamîd'in (ö. 188/803) Âsım b. Süleymân el-Ahvel'den (ö. 142/759) işittiğini zannetmiyorum" demiştir.[56] Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Dârimî, Cerîr ile Âsım arasında isnadda kopukluğun olduğunu söylemektedir. Nitekim Cerîr bu hadisi ondan kopukluğa işaret eden "عن" edatıyla rivayet etmiştir. Dahası bu rivayeti, İsmail b. Zekeriya (ö.174/792) da Âsım'dan aynı edatla rivayet etmiştir.[57] Ayrıca Cerîr, ömrünün sonlarına doğru hafızasının kötüleşmesi, Âsım'ın rivayetlerini başkalarının rivayetleriyle karıştırması ve tedlis yapmasıyla cerh edilmiştir. Ancak bazıları onun tedlis yapmadığını da iddia etmişlerdir.[58] Fakat Tirmizî, onun rivayet ettiği bir hadis hakkında şöyle demiştir: "Cerîr'in hadisinde gizli bir kusur/tedlis vardır. O, bu hadiste tedlis yapmıştır, çünkü kendisi Hişâm b. Urve'den (ö. 146/763) hadis işitmemiştir".[59]

Dârimî, ganimetin dağıtılmasından önce ondan yenilip yenilemeyeceğine dair Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836) > Süleyman b. el-Muğîre (ö. 165/781) > Humeyd b.

---

49 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 12: 145.

50 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 3".

51 Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl,* thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3: 319.

52 Dârimî, "Vudû', 95".

53 Dârimî, "Siyer, 8".

54 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 6: 125.

55 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Ta'rîfü Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlîs/Ṭabaḳâtü'l-Müdellisîn*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 1: 32.

56 Dârimî, "Mukaddime, 38".

57 Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime, 5".

58 Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm el-Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, (Hindistan: İdâretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3: 384.

59 Tirmizî, "Buyû', 53".

Hilal (ö. 106/725-120/738) > Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/679) tarikiyle naklettiği bir rivayetten sonra da şu ilave notu eklemiştir: "أَرْجُو أَنْ يَكُونَ حُمَيْدٌ سَمِعَ مِنْ عَبْدِ الله / Humeyd'in, Abdullah'tan hadis işitmiş olmasını umarım".[60] Oysa Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Müslim ve Beyhakî (ö. 458/1066), Humeyd'in Abdullah'tan semâ'ının olduğunu tasrih etmişlerdir.[61] Bu bağlamda kaynaklarımızda Humeyd'in ondan hadis işitmediğini açıklayan bir âlimin olmayışı oldukça dikkat çekicidir.

Kabîsa b. Ukbe (ö. 215/830) > Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) > Meymûn el-A'ver (ö. ?) > Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) > Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) tarikiyle rivayet ettiği bir hadisin ardından da "Hasan-ı Basrî'nin Ebu Saîd'den hadis işitmiş olup olmadığına dair hiçbir bilgim yoktur" demiştir. Öyle anlaşılıyor ki bu hadisin senedi de kopuktur. Dolayısıyla bu haber, mürsel bir rivayettir. Nitekim Ali b. el-Medînî de Hasan-ı Basrî'nin Ebu Saîd'den hadis işitmediğini söylemiştir.[62]

Dârimî, bazen ravilerin hadis rivayet ettikleri hocalarıyla görüşüp görüşmedikleri veyahut aynı mecliste bir araya gelip gelmedikleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.[63] "Allah bekçilerin bekçisine merhamet etsin!" rivayetinden sonra da "Ömer b. Abdulaziz, Ukbe b. Âmir ile (ö. 58/678) karşılaşmamıştır" demiştir.[64] Bu durumda bu hadisin senedinde inkıta' olduğu ve rivayetin mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Hatta isnadın "anane" ile rivayet edilmesi de bunu teyit etmektedir.

Dârimî, bir kısım rivayetlerin akabinde ise senedde düşen ravinin kim olduğu konusunda bilgiler vermiştir. "Bu hadisin senedinde Abdullah b. Mes'ud vardı" gibi açıklaması bu duruma bir örnektir. Onun bu ifadesi sayesinde hadisin mürsel olmadığı anlaşılmaktadır.[65] Nitekim Hocası Ahmed b. Hanbel'in eserinde de bu rivayet, mevsul olarak nakledilmiştir.[66] Yine eserinin bir başka bölümünde Dârimî, "Dedeye altıda bir pay verin" sözünün Şa'bî'nin (ö. 104/722) değil Hz. Ali'nin sözü olduğunu söylemiştir.[67] Hatta İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), aynı hadisi Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) > İbn Ebî Halid (ö. 145/762) > Şa'bî > Hz. Ali tarikiyle rivayet ederek Şa'bî'nin bu hadisi Hz. Ali'den işittiğini tasrih etmiştir.[68]

Bütün bunlara ilaveten Dârimî, bazen de senedlere yapılan idraclere dikkat çekmektedir. Ca'fer b. Avn (ö. 206/819) > İsmail (ö. 145/762) > Âmir b. Şerâhîl (ö. 104/722) > Hz. Ali tarikiyle rivayet ettiği bir hadisin sonunda şu ifadelere yer verir:

---

60 Dârimî, "Siyer, 57".

61 Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basrî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2. 232; Müslim, "Cihad, 73"; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmiatu'd-Dırâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 3: 396.

62 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397, 40.

63 Dârimî, "Vudû', 74".

64 Dârimî, "Cihad, 11".

65 Dârimî, "Siyer, 30".

66 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1: 427.

67 Dârimî, "Ferâiz, 13".

68 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim b. Osman el-Kufî, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: el-Mektebetu'r Ruşd, 1409), 6: 260.

"Bazıları bu senedde İsmail ile Âmir'in arasına bir adam dâhil eder".[69] Ancak kimlerin hangi şahsı ekledikleri konusunda ise herhangi bir bilgi vermez.

1.1.3. Ravileri Tenkide Yönelik Açıklamalar

Bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitte o rivayetin senedinde yer alan ravilerin güvenilirlik durumlarını bilmenin önemi yadsınamaz. Bunun için hadis tenkitçileri, isnadın ortaya çıkışı ile birlikte ravilerin hallerini araştırmayı gerekli görmüşler ve onları cerh ve tadile tabi tutmuşlardır. Bu bakımdan "Sünen" adlı eseriyle hicrî III. asra damgasını vuran Dârimî de bu faaliyetlerden geri kalmamıştır. O, Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled (ö. 212/828) > Osman b. Sa'd (ö. ?) > Enes b. Malik (ö. 93/711-712) tarikiyle naklettiği bir hadisin hemen ardından "Osman b. Sa'd zayıftır"[70] demiştir. Ancak bu raviyi zayıflıkla cerh edenlerin yanı sıra sika ve şeyh lafızlarıyla ta'dil edenler de vardır.[71] Bu durum Dârimî'nin rical değerlendirme faaliyetini bir içtihat meselesi olarak kabul ettiğinin açık bir göstergesidir.

Dârimî, büyük veya küçük abdest bozmada kıbleye dönülmemesi ile alakalı rivayet ettiği ikinci hadisten sonra da "Bu, Abdulkerim'in rivayet ettiği hadisten daha sahihtir. Abdulkerim de şibhu'l-metrûk/metruk bir ravi gibidir"[72] demiştir. Cerh-ta'dil âlimleri adı geçen Abdulkerîm b. Ebi'l-Muharik'i (ö. 126/744) leyse bi-şey'/bir şeye değmez, metruk/hadisleri terkedilmiştir ve lâ yuhteccu bih/hadisiyle ihticac edilmez gibi cerh ifadeleriyle eleştirmişlerdir.[73] Bu bağlamda diğer münekkitlerin Dârimî'ye muvafakat ettiğini söyleyebiliriz.

1.1.4. Farklı Tarikler Hakkında Yaptığı Açıklamalar

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin birçok senedi vardır. Bazen ravilerin rivayet ettikleri hadisi ikinci seferde rivayet ederken değişik tarzda rivayet etikleri görülmektedir. Bir ravinin aynı hadisi birbirinden farklı şekillerde rivayet etmesi o hadis için bir illettir. Bundan dolayı bu farklı rivayetler arasında bazı özellikler dikkate alınarak tercihte bulunulması gerekmektedir. Dârimî'nin yaptığı bir kısım açıklamalardan anlaşıldığı üzere o, birbirine zıt iki hadisten birini herhangi bir sebeple diğerine tercih etmiştir. O, "Kişinin safın arkasında tek başına namaz kılması hakkında" bir rivayet naklettikten sonra; "Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Amr b. Mürre'nin (ö. 116/734[?]) rivayetinin sabit olduğunu söylüyordu, ben ise Yezîd b. Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd'ın (ö. 137/755) rivayetini kabul ediyorum"[74] demiştir. Ancak niçin bu rivayeti tercih ettiğini ise açıklamamıştır. Oysa Amr b. Mürre hadisini, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Ebû Dâvud ve Tirmizî de kitaplarında rivayet etmişlerdir. Bu hadisin isnad dökümleri şöyledir:

---

69 Dârimî, "Ferâiz, 36".
70 Dârimî, "İstizân, 39".
71 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7: 117-118.
72 Dârimî, "Vüdû', 6".
73 Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 2: 646-647.
74 Dârimî, "Salat, 61".

Ebû Dâvud et-Tayâlisî: Şu'be (ö. 160/777) > Amr b. Mürre (ö. 116/734[?]) > Hilal b. Yisâf (ö. ?) > Amr b. Râşid (ö. ?) > Vâbisa b. Ma'bed (ö. 89/708) > Hz. Peygamber.[75]

Ahmed b. Hanbel: Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813) ve Muhammed b. Ca'fer (ö. 194/810) > Şu'be > Amr b. Mürre > Hilal b. Yisâf > Amr b. Râşid > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[76]

Ebû Dâvud: Hafs b. Ömer (ö. 225/840) ve Süleyman b. Harb (ö. 224/839) > Şu'be > Amr b. Mürre > Hilal b. Yisâf > Amr b. Râşid > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[77]

Tirmizî: Hennâd b. Serî (ö. 243/857) > Ebu'l-Ahves (ö. 179/795) > Husayn (ö.136/753) > Hilal b. Yisâf > Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[78]

Ahmed b. Hanbel: Vekî' (ö. 197/812) > Süfyan (ö. 161/778) > Husayn > Hilal b. Yisâf > Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[79]

Ahmed b. Hanbel: Ebû Muaviye (ö. 195/811) > A'meş (ö. 148/765) > Şimr b. Atiyye (ö. ?) > Hilal b. Yisâf > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[80]

Yukarıdaki senedlerde altı çizili yerleri incelediğimizde dikkat çeken husus; Hilal b. Yisâf'ın söz konusu hadisi, bazen Amr b. Râşid bazen Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd vasıtasıyla Vâbisa'dan bazen de vasıtasız olarak doğrudan Vâbisa'dan nakletmesidir. İşte Dârimî, zikredilen isnadlardaki bu ihtilâftan/ızdırâb'dan dolayı Yezîd b. Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd'ın rivayetini tercih etmiş olmalıdır. Ancak Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1377/1958) ise bu senedlerin arasında ızdırâb bulunmadığını ve hepsinin sahih olduğunu söylemiştir. Ona göre Hilal b. Yisâf, bu hadisi önce Amr b. Râşid'den duymuş, sonra Vâbisa'nın huzurunda Ziyâd'dan işitmiştir. Bu durumda Vâbisa'dan da işitmiş sayılacağı için hadisi bazen Amr bazen Ziyâd vasıtasıyla bazen de doğrudan Vâbisa'dan rivayet etmiştir.[81]

Bu bağlamda Dârimî'nin tercih ettiği rivayetin senedini de zikretmek gerekmektedir. Hadisin senedi şöyledir: Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843) > Abdullah b. Davud (ö. 213/828) Yezid b. Ziyad (ö. ?) > Ubeydullah b. Ebi'l-Ca'd (ö. ?) > Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.[82] Oysa Tirmizî, bu rivayeti yukarıdaki Husayn tarikinin mütâbii olarak görmekte ve Husayn rivayetinin Amr b. Mürre rivayetine nazaran daha sahih olduğunu söylemektedir.[83]

Dârimî bazen hocalarının senedlerdeki ihtilaflara dair beyanlarına yer verir. Bu tür ihtilaflarda hocalarının görüşleri arasında tercihte bulunur. Örneğin hocası Abdullah b. Cafer'den (ö.220/835) Ubeydullah b. Amr (ö. 180/796) > Zeyd b. Ebî Uneyse (ö. 125/742) > Hâkem b. Uteybe (ö.115/733) > Abdirrahmân b. Ebî Leylâ (ö.

---

75 et-Tayâlisî, *Müsned*, 2: 525.
76 İbn Hanbel, 4: 227-228.
77 Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Salat, 99".
78 Tirmizî, "Salat, 56".
79 İbn Hanbel, 4: 228.
80 İbn Hanbel, 4: 228.
81 Tirmizî, "Salat, 56", (3. Dipnot).
82 Dârimî, "Salat, 61".
83 Tirmizî, "Salat, 56".

83/702) > Davud b. Bilal (ö. ?) > Hz. Peygamber tarikiyle "ganimetleri bölüştürmenin nasıl yapılacağı" hakkında rivayet ettiği bir hadisten sonra onun şöyle dediğini nakletmiştir: "Arkadaşınız Zekeriyya b. Adiyy (ö. 212/827), bu hadisin senedinde "...Kays b. Müslim'den (ö. 120/738)..." dediği bana ulaştı".[84] Bu ifadeden Dârimî, hocasının sanki Zekeriyya'nın onu bellememiş olduğunu söylemek istediğini beyan eder. Ardından Zekeriyya b. Adiyy > Ubeydullah b. Amr > Zeyd b. Ebî Uneyse > Kays b. Müslim > Abdirrahmân b. Ebî Leylâ > Davud b. Bilal > Hz. Peygamber tarikini verir ve bu varyantın daha doğru olduğunu şöyle ifade eder: "Bana göre doğru olan, senedde Zekeriyya'nın söylediğidir".[85]

1.1.5. Hadislerin Rivayet Edilme Sürecine Dair Açıklamalar

Hadislere güveni teyit etme noktasında onların hangi rivayet metotlarıyla nakledildikleri de önemli bir konudur. Ravi bizzat şeyh denilen hocasıyla bir araya gelip, ondan işitmek suretiyle bir hadisi rivayet etmişse bu rivayete güven daha yüksektir. Bunun için hadis ilmi tarihinde hadis rivayet metotları daima sorgulanmıştır. Bu meyanda Dârimî'ye nikâhtan önce hiçbir talâkın gerçekleşmeyeceği ile ilgili bir hadisten sonra "Süleyman b. Davud (ö. ?), bu hadisi ez-Zührî'den (ö. 124/742) işitmiş midir?" diye sorulmuştur. O da şöyle cevap vermiştir: "Öyle sanıyorum ki, bunlar sanki Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) ez-Zührî'ye yazdırdığı kitaptan alınmıştır".[86]

Dârimî, başka bir vesileyle de Ali b. el-Medînî'nin (ö. 234/848) bilmediği bir hadisin ardından 'bize göre bu hadis, Basra'da Humeyd'den (ö. 140/757 [?]) nakledilmiş değildir' demiştir".[87] Bir başka rivayetin ardından Abdullah b. Ebî Basîr'in (ö. ?) o hadisi hem babası aracılığıyla Ubeyy b. Ka'b'dan (ö. 33/654) hem de vasıtasız bir şekilde ondan işittiğini söylemiştir.[88]

1.1.6. Hadislerin Sıhhatine Dair Açıklamalar

Hadislerin sıhhati meselesi tarih boyunca muhaddisleri meşgul etmiştir. İlk dönemlerden itibaren hadisçiler senedin sıhhatini tespit etmeyi, metnin sıhhat derecesini belirleyen ön inceleme olarak görmüşlerdir. Bu sebeple klasik dönemlerde kaleme alınan hadis eserlerinde yer yer isnad değerlendirmelerine rastlanılmaktadır. Dârimî, ahkâma dair hadisleri naklettiği Sünen adlı eserinin bazı yerlerinde isnad değerlendirmelerine atıfta bulunmuştur. Teyemmümün toprağa bir defa vurularak yapılması gerektiğiyle ilgili hadisin ardından "bunun isnadı sahihtir"[89] demiştir. Bu rivayetin senedi ise şöyledir: Affân b. Müslim (ö. 220/835) > Ebân b. Yezîd el-Attâr (ö. 163/779-80 [?] > Katâde (ö. 117/735) > Azre b. Abdirrahman (ö. ?) > Saîd b. Abdirrahman b. Ebzâ (ö. ?) > Babası / Abdurrahmân b. Ebzâ el-Huzâî (ö. 70/689 civarı) > Ammâr b. Yasir (ö. 37/657) > Hz. Peygamber. Bu tarikte zikredilen Affân b. Müslim,

[84] Dârimî, "Siyer, 31".
[85] Dârimî, "Siyer, 31".
[86] Dârimî, "Talâk, 3".
[87] Dârimî, "Talâk, 2".
[88] Dârimî, "Salat, 53".
[89] Dârimî, "Vudû', 66".

kuvvetli bir hafızaya sahip olup sağlam ve güvenilir bir ravidir.[90] Ebân b. Yezîd el-Attâr, sika bir ravidir.[91] Katâde b. Diâme es-Sedûsî'den sika râvi ve hâfız diye söz edilmiştir.[92] Azre b. Abdirrahman[93] ve Saîd b. Abdirrahman b. Ebzâ[94] da hadis otoriteleri tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Abdurrahmân b. Ebzâ el-Huzâî'ye gelince; bazı muhaddisler onu tâbiîlerden sayarken bazıları da onun ashaptan olduğunu belirtmişlerdir.[95] Cerh ve ta'dil âlimlerinin yaptığı bu eleştiriler dikkate alındığında söz konusu isnadın sahih olarak nitelendirilmesinin doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Dârimî bazen de aynı rivayetin muhtelif tarikleri arasındaki sıhhat farkına işaret etmektedir. Yemeğin içine sineğin düşmesi ile ilgili Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) farklı isnatlarla rivayet edilen hadislerin sıhhati hakkında "Ubeyd b. Huneyn'in rivayeti daha sahihtir"[96] demiştir. Onun birbirine kıyasladığı tarikler şöyledir:

Birinci tarik: Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836)> Süleyman b. Bilal (ö.177/794) > Utbe b. Müslim (ö. h. 131-140 arası) > Ubeyd b. Huneyn (ö. 105/724) > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber. Bu tarikte yer alan ravilerden Abdmürseullah b. Mesleme, güvenilir bir muhaddis olup sika, hüccet ve sâlih gibi terimlerle ta'dil edilmiştir. Süleyman b. Bilal[97] ve Utbe b. Müslim[98] de sika ravilerden sayılmıştır. Ubeyd b. Huneyn'in ise sika olduğu belirtilmekle birlikte onun rivayet ettiği hadislerin çok olmadığı ifade edilmiştir.[99] Bu değerlendirmeler ışığında söyleyebiliriz ki bu isnad muttasıl olup güvenilir ravilerden oluşmaktadır.

İkinci tarik: Süleyman b. Harb (ö. 224/839) > Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) > Sümâme b. Abdillah b. Enes (ö. h. 111-120 arası) > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber. Bu tarikte geçen ravilerden Süleyman b. Harb, sika ve sebt gibi lafızlarla tezkiye edilmiştir. Ayrıca güçlü hafızaya sahip olduğu ve tedlis yapmadığı ifade edilmiştir.[100] Hammâd b. Seleme ise hadis münekkitleri tarafından sika olarak değerlendirilmiş ve aralarında münker hadislerin de bulunduğu birçok hadis rivayet ettiği belirtilmiştir. Hatta İbn Hanbel, sika ravilere muhalefet ettiği noktalarda ihtiyaten ona güvenilmemesi gerektiğini söylemiştir.[101] Sümâme b. Abdillah b. Enes, sika bir ravi olmakla birlikte Ebû Hureyre'den hadis işitmemiştir.[102] Bu değerlendirmelerin ışığında isnadda bir inkıta'ın olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan ikinci tarikle alakalı olarak Dârimî şu ilave bilgilere de yer vermiştir: "Hammad'dan başkaları, Sümâme'nin, Ebu Hüreyre yerine Enes b. Malik'ten rivayet ettiğini söylemişlerdir".[103] Ancak İbn Ebî Hâtim'in (ö.

90 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20: 164-176.
91 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2: 24-27.
92 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23: 498-517.
93 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20: 51-52.
94 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10: 524-525.
95 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16: 501-503.
96 Dârimî, "Et'ime, 12".
97 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 372-376.
98 Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3: 694.
99 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19: 197-200.
100 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 384-393.
101 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7: 253-269.
102 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 4: 405-408.
103 Dârimî, "Et'ime, 12".

327/938) naklettiği bir rivayete göre bu hadisi Sümâme'nin, Enes b. Malik'ten rivayet etmesi bir tashiftir. Bu hatayı yapan da Abdullah b. el-Müsennâ'dır.[104]

Dârimî, Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan (ö. 55/675) rivayet edilen mevkuf bir hadisle ilgili olarak da "Bu haberin Sa'd'dan rivayeti hasendir"[105] demiştir. O, bu rivayeti niçin hasen derecesinde nitelendirdiğini açıklamasa da muhtemelen isnadında bulunan Leys b. Ebî Süleym (ö.143/760) sebebiyle bu kanaate varmıştır. Zira bu ravi, salih ve çok ibadet eden bir şahıs olmasına rağmen hadis konusunda zayıf olarak nitelendirilmiştir.[106]

1.2. Hadislerin Metinlerine Yönelik Değerlendirmeler

Hadis metinleri, senedin kendisinde son bulduğu ve rivayetin asıl kısmını oluşturan bölümdür. Hadis rivayetinde asıl olan bu bölümdeki lafızları aynen aktarmaktır. Dârimî'nin de hadislerde geçen lafızlara dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ihramlı iken öldürülebilecek şeyler arasında zikredilen "الْكَلْبُ الْعَقُورُ" ısırıcı veya yırtıcı köpek lafzının, bazı raviler tarafından "الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ" siyah köpek şeklinde rivayet edildiğini söylemiştir.[107] Bazen de "Bu hadisin asıl rivayeti biraz uzundur" diyerek hadisin mânâ ile rivayet edildiğine işaret etmiştir.[108]

Dârimî, hadis metninin orijinalliğine zarar getirecek lafız değişikliklerine dikkat çekmiştir. Ayrıca o, hadis lafızlarını dil ve lügat açısından incelemeye ehemmiyet vermiştir. Onun bu incelemeleri sayesinde birçok hadiste geçen lafızlardaki kapalılıklar giderilmiştir. Şimdi müşkil anlamlar ihtiva eden bu lafızlar hakkında yaptığı açıklamaları örnekleriyle birlikte ele alalım.

1.2.1. Garip Kelimelerle İlgili Açıklamalar

Dârimî, naklettiği rivayetin ardından anlaşılması zor, az kullanılmaktan dolayı mânâsı bilinmeyen veyahut kapalı kalan kelimelerin sözlük anlamlarını vermektedir. Örneğin "هَلْ صُمْتَ مِنْ سَرَرِ هَذَا الشَّهْرِ؟ / Bu ayın 'serer'inde' oruç tuttun mu?" rivayetinde geçen "'serer'" sözcüğünün anlamını "ayın sonu" olarak izah etmiştir.[109] Oysa talebesi Ebû Dâvud'un rivayet ettiği bazı hadislerde, bu kelimenin "ayın başı" mânâsında olduğu ifade edilmiştir.[110] el-Hattâbî (ö. 388/998) ise bu sözcüğün doğru mânâsının "ayın sonu" olduğunu söylemiştir.[111]

Yine Dârimî, "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ وَمَا أَكَلَتِ الْعَافِيَةُ مِنْهَا، فَلَهُ فِيهَا صَدَقَةٌ/Kim ölü bir yeri ihya edecek olursa, bu amelinden dolayı Allah tarafından ücretlendirilir. Rızık peşinde

---

104 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *Kitâbü'l-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdirrahman el-Cureysî vd. (Medine: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1427/2006), 1: 468.

105 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 33".

106 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1372/1952), 7: 177-179.

107 Dârimî, "Hac, 19".

108 Dârimî, "Nuzûr, 8".

109 Dârimî, "Savm, 35".

110 Ebû Dâvud, "Savm, 8".

111 Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Büstî el- Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, thk. Muhammed Râğıb et-Tabbâh (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932), 2: 97.

olan canlılar/âfiyet' ondan faydalanınca orayı ihya edene sadaka yazılır" rivayetinde altı çizili olarak geçen kelimeyi de 'kuşlar ve diğerleridir' şeklinde izah etmiştir.[112]

Dârimî, bir kısım açıklamalarında az da olsa rivayetlerde geçen ve Arap dilinde çok sık kullanılmayan garîb kelimelerin izahından sonra yer yer onların sarf bilgisi hakkında bilgi verir. Örneğin bir rivayette geçen "الصَّفِيُّ" ve "فَتَفَاجُّ" sözcüklerini şöyle açıklar: "Hadiste geçen "الصَّفِيُّ" sözcüğü, "sütü çok alan" demektir. "فَتَفَاجُّ/Ayaklarını açar" fiilinden ise sağılmak için dişi devenin ayaklarının arasını açtığı zaman kastedilmiştir. Bu kökten gelen "الْفَجُّ" ismi ise "geniş yol" demektir. Bu kelimenin çoğulu ise "فِجَاجٌ"'sözcüğüdür".[113]

Dârimî'nin hadiste geçen manası bilinmeyen veya kapalı kalan kelimelere dair verdiği anlamlardan bazıları şöyledir: "الْجَامِحِ"/ Binicisini dinlemeyen at.[114] "وَكِيعٌ"/ Sağlam, kuvvetli.[115] "الْإِسْلَالُ"/ Gizlice çalmak, hırsızlık etmek.[116] "الْأَعْذَاقُ"/ Dallar.[117]

1.2.2. Anlamı Kapalı İfadelerle İlgili Açıklamalar

Darimi, rivayetlerin yanlış anlaşılmasına engel olmak amacıyla anlamı kapalı görünen ifadelerin ne anlama geldiklerini açıklamıştır. Zeyd b. Sabit'in (ö. 45/665) dedenin mirastaki durumu hakkındaki görüşüyle ilgili iki mevkuf rivayeti naklettikten sonra, Hz. Ömer'in (ö. 23/643) şu sözünü rivayet etmiştir: "Dedenin mirastaki durumu hakkında, âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri görüşü kabul et!" Bu mevkuf rivayette Hz. Ömer'in hangi âlimleri kastettiği müphemdir. Bu müphemliği açıklığa kavuşturmak için Dârimî, dedenin mirastaki durumuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in Zeyd'in görüşünü kastettiğini söylemiştir.[118]

Dârimî, hadislerde geçen bazı lafızların anlamları hakkında da bilgiler vermiştir. Örneğin; Cahiliye döneminde yapılan bazı alışveriş şekilleri yasaklanınca, toplum tarafından unutulup gittiği bir vakıadır. Buna mukabil bazı alışveriş metotları da birkaç şekilde uygulanagelmiştir. İşte Dârimî, anlamı kapalı olan böylesi lafızların açıklanması hususunda önemli izahlarda bulunmuştur. Örneğin bir rivayette geçen Munâbeze kelimesi hakkında şunları söyler: "Munâbeze, alışveriş için malı bu şuna atar, şu da buna atar".[119] Bu ifadelerden anlaşılan munâbeze'nin malın alıcı ile satıcı arasında atışmak suretiyle yapılan alışveriştir. Bir diğer rivayette de "بَيْعِ الْحَصَاةِ/ taş atma usulü alışveriş" tarzının nasıl kesinleştiğini şöyle izah eder: "Satıcı, taş attığı zaman alışveriş kesinleşirdi".[120]

Dârimî, "إِنَّمَا الرِّبَا فِي الدَّيْنِ/faizin sadece veresiyede olduğunu" ifade eden bir rivayetten sonra, bunun anlamının "Bir dirhemi, iki dirhem karşılığında alıp satmak"

112 Dârimî, "Buyû', 65".
113 Dârimî, "Mukaddime, 1".
114 Dârimî, "Vesâyâ, 8".
115 Dârimî, "Mukaddime, 9".
116 Dârimî, "Siyer, 52".
117 Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 15".
118 Dârimî, "Ferâiz, 16".
119 Dârimî, "Buyû', 28".
120 Dârimî, "Buyû', 29".

olduğunu söylemiştir.[121] Bu ifadeye göre bir dirhemi, iki dirhem karşılığında alıp satmak veresiye faiz olur. Ancak bu peşin yolla yapılırsa ise faiz olmaz.

Dârimî'nin bir kısım rivayetlerden sonra hadiste geçen coğrafi yerler hakkında bilgi vermesini de bu başlığa dâhil edebiliriz. Bu bağlamda ona göre, "Muhassab'da konaklamak, bir şey değildir…" hadisinde geçen Tahsib/Muhassab, Mekke'de veyahut Bathâ'da bulunan bir mekânın adıdır.[122]

1.2.3. Rivayetlerdeki Lafız Farklılıkları ve Ravi Yanılgılarına Dair Açıklamalar

Dârimî, bazı hadislerin sonunda farklı hocalardan aldığı rivayetler arasındaki lafız değişikliklerine işaret etmiştir. Kuşkusuz aynı hadisin rivayetleri arasındaki bu lafız farklılıkları, manen rivayetin bir sonucudur. O, ilmî dürüstlük ve titizliğinin bir gereği olarak hocalarından naklettiği rivayetlerde bir harf-i cer değişikliği bile olsa, ona işaret etmekten kendini alamamıştır.[123]

Hadis lafızlarındaki farklılıklar, bazen ravinin unutması, hata etmesi ve yanılgısı sonucu meydana gelmektedir. Dârimî de yer yer metinlerde ravi yanılgısı sonucu meydana gelen bu gibi değişikliklere işaret etmiştir. Bir misal verecek olursak; o, Hz. Peygamber'in Davud'un (a.s.) tuttuğu oruçla ilgili olarak rivayette geçen "…O, gecenin yarısını namazla, üçte birini uykuyla, altıda birini ise tesbihatla, geçirirdi." anlamındaki kısımda bir hatanın olduğunu söylemiştir. Ona göre bu cümlenin doğrusu; "…O, gecenin yarısını uykuyla, üçte birini namazla, altıda birini tesbihatla geçirirdi"[124] şeklindedir. Çocuğun başına akika kurbanının kanından sürülmesinin tavsiye edildiğiyle ilgili bir rivayetten sonra da Dârimî, "Ben bunu gerekli görmem" diyerek karşı çıkmıştır. Bu itirazına gerekçe olarak da Affân b. Müslim'in (ö. 220/835) bu rivayeti "kan sürülür" yerine "ve adı konulur" şeklinde rivayet etmesini delil gösterir.[125]

Dârimî, bazı kelimelerdeki harflerin noktalı veyahut noktasız rivayet edilmeleriyle ilgili de açıklamalarda bulunmuştur. Kuşkusuz harflerin noktalı olup olmamaları anlam farklılıklarına sebep olabilmektedir. Dârimî, bir hadis metninde geçen "وَلَمْ تَخْتَفِئُوا بَقْلًا" altı çizili fiilin "خ" harfi bazı raviler tarafından noktasız rivayet edildiğini söylerken bu duruma dikkat çekmiştir. Zira bu fiilin "خ" harfi noktalı olması halinde "ne de yerden bir sebze çıkaramadığınızda" anlamındaki mânâsı, noktasız olması halinde ise "ne de bir sebze koparamadığınızda" şeklinde bir anlama dönüşmektedir.[126]

---

121 Dârimî, "Buyû', 42".
122 Dârimî, "Hac, 45".
123 Dârimî, "Hac, 26".
124 Dârimî, "Savm, 42".
125 Dârimî, "Edâhi, 9".
126 Dârimî, "Edâhi, 24".

Bunlara ilaveten Dârimî'nin hadis metinleriyle ilgili olarak dikkat çektiği bazı farklı hususlar da vardır. Mesela o, yer yer hadis metinlerinden unuttuğu kısımları hatırlatır.[127] Bazen de sadece hadis metinlerine yapılan idraclere işaret etmiştir.[128]

1.2.4. Tereddüt Edatlarıyla Rivayet Edilen Metinlere Dair Açıklamalar

Ravilerin rivayet ettikleri hadislerin lafızlarında tereddüt ettikleri bir gerçektir. Hadisin ister senedinde isterse metninde tereddüt hâsıl olunca, ravi "أو / veya" terdîd edatını kullanır. Bu durumda ravi lafzı nasıl rivayet ettiğini kesinlikle belirtmez. Eğer hadis rivayet edilirken bir ravi tereddüdünü gösteren ifadeler kullanmışsa sonraki nesillerde aynı ifadeyi rivayet etmeyi ihmal etmemişlerdir. Dârimî de hadislerde tereddüt edilen lafızları aynı şekilde rivayet etmeye özen göstermiştir. Hatta tereddüt eden ravinin kim olduğu hususunda da açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuya "…Allah'ın korumasında ve himayesinde olasın, Allah sana takvayı azık versin, günahını bağışlasın ve nereye yönelirsen veya yüzünü nereye çevirirsen seni hayra yöneltsin." hadisi misal olarak verilebilir. Zira o, hadiste altı çizili kelimeleri kastederek, "Saîd b. Ebî Ka'b (ö. ?), bu iki sözün birinde şüpheye düşmüştür"[129] demiştir.

Dârimî kimi yerlerde de hadis lafızları ile ilgili kendi tereddütlerini izhar etmiştir. "Paylaşım yapılmadan ganimet hayvanına binme ile ganimet elbisesini giyme" yasağına dair bir rivayette geçen fillin, "onu güçsüz bırakınca" anlamındaki "إِذَا أَجْحَفَهَا" mı yoksa "onu zayıflatınca" mânâsındaki "إِذَا أَعْجَفَهَا" mı olduğunda şüphe etmiştir. Bu şüphesini de açıkça "Bunda ben şüphe ediyorum" itirazı cümlesiyle ifade etmiştir.[130]

Dârimî, bir rivayetin ardından Hz. Peygamber'in kadın gibi davranan bir erkeği Medine'den çıkardığını, Hz. Ömer'in de bu şekilde davranan falan erkeğe veya falan kadına aynı muamelede bulunduğunu rivayet etmiştir. Ancak O, Hz. Ömer'in bir erkeği mi yoksa bir kadını mı Medine'den çıkardığı konusunda tereddüde düşmüştür. Bu durumu ifade etmek üzere de "bundan ben şüphe ediyorum"[131] demiştir. Ancak Buhârî, bu hadisi Müslim b. İbrahim (ö. 222/837) ve Muâz b. Fadâle'den (ö. 210/825) aynı isnadla bu kişinin erkek olduğunu tereddüt ifadesi kullanmadan rivayet etmiştir.[132]

1.3.1. Hadislerin Muhtevalarına Yönelik Değerlendirmeler

Muhaddisler, hadis rivayetlerinin sadece senetlerine değil, muhtevalarına da önem vermişlerdir. Bunun en önemli ispatı öncelikle hadisleri muhtevalarını dikkate alarak belli başlıklarda tasnif etmeleri ardından "ihtilafu'l-hadis" gibi hadis ilimleri ve şerh edebiyatı vasıtasıyla hadislerin muhtevaları ile ilgilenmeleridir. Şimdi Dârimî'nin

---

127 Dârimî, "Nikâh, 10".
128 Dârimî, "Nikâh, 51".
129 Dârimî, "İsti'zân, 41".
130 Dârimî, "Siyer, 47".
131 Dârimî, "İsti'zân, 21".
132 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Libâs, 62"; "Hudûd, 33".

hadislerin muhtevalarını dikkate alarak yaptığı değerlendirmeleri örnekleri ile birlikte incelemeye çalışalım.

1.3.1. Hadislerin Doğru Anlaşılmasına Yönelik Açıklamalar

Hadislerde kastedilen mânânın doğru anlaşılması, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmek kadar önemli bir meseledir. Bu önemin farkında olan Dârimî de bir kısım hadislerden sonra Hz. Peygamber'in vermek istediği mesajın doğru anlaşılması için bazı açıklamalar yapmıştır. Örneğin o, "Oruç, oruçlu onu zedelemedikçe, onun için bir kalkandır" rivayetinden sonra hadiste belirtilen zedeleme durumunun "gıybetle zedeleme" olduğunu ifade etmiştir.[133]

Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'an ayetlerinin anlaşılmasındaki rolü ve önemi büyüktür. Nitekim Yüce Allah, Hz. Peygamber'den onun anlamını ve ahkâmını insanlara açıklamasını istemiştir.[134] Bu bağlamda Dârimî, Hz. Peygamber'in her namaz için abdest aldığını, ancak Mekke'nin fethedildiği günde beş vaktin namazlarını tek abdestle kıldığını ifade eden bir hadisten sonra; "İşte Hz. Peygamber'in fiili göstermiştir ki, Yüce Allah'ın 'Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi... yıkayınız'[135] buyruğunun mânâsı, abdestli olmayan içindir, temiz/abdestli olan için değildir. Hz. Peygamber'in 'Abdest, başkasından değil, ancak hades/abdest bozulmasından dolayı gerekir' sözü de bu kabildendir"[136] demiştir. Böylece Dârimî, her namaz için abdest alınmasının ancak abdestin bozulduğu zamanlarda olması gerektiğini Kur'an-sünnet bütünlüğünü gözeterek açıklamıştır. Yine O, "Sıcak şiddetlendiği zaman, namazı serinliğe bırakınız. Çünkü sıcağın şiddeti Cehennemin kaynamasındandır" hadisini de yorumlamıştır. Bu yoruma göre hadiste kastedilen, öğle namazının, havanın biraz serinlemesine kadar geciktirilmesidir.[137]

Dârimî, "Biriniz esnediği zaman elini kapasın. Çünkü şeytan ağzına girer" rivayetindeki altı çizili yerden neyin kastedildiğini izah etme ihtiyacı duymuştur. Bunun için söz konusu hadisten sonra "ağzının üzerine" diye bir not eklemiştir.[138] Dârimî bazen hadislerde belirtilen hususların bazı özel kişilerle ilgili olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in Sâlim'in (ö. 12/633) emzirilmesini emrettiği rivayetten sonra "Bu hüküm sadece Sâlim içindir" demiştir. Yani bu hadisi dikkate alarak Sâlim'in dışındakiler de böyle bir şey yapamaz.[139]

Bunlara ilaveten Dârimî, Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) "Hz. Peygamber'in kadınları hayız olmuşlardı da O (sav), onlara namazları kaza etmelerini emretmiş miydi?" sözünün anlamını kapalı bulmuştur. Bunun için "Bunun mânâsı, 'onlar namazları kaza etmezler' demektir" diyerek bu mevkuf rivayete açıklık getirmeye çalışmıştır.[140] Bir rivayete göre Hz. Ömer'in Karaza b. Ka'b (ö. 50/670) ve arkadaşlarını Irak/ Kûfe'ye

133 Dârimî, "Savm, 27".
134 Mustafa Cora, "Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi", *Kesit Akademi Dergisi*, 18 (Mart 2019): 89.
135 Maide, 5/6.
136 Dârimî, "Vudû', 3".
137 Dârimî, "Salat, 14".
138 Dârimî, "Salat, 106".
139 Dârimî, "Nikâh, 52".
140 Dârimî, "Vudû', 103".

gönderirken onlardan Hz. Peygamber'den rivayeti azaltmalarını istemiştir. Dârimî, bu haberde geçen "hadis" kavramından kastedilenin Hz. Peygamber'in zamanındaki olaylarla ilgili rivayetler olduğunu beyan etmiştir. Ona göre bu rivayet, Hz. Peygamber'in sünnetlerini ve ferâizini kapsamamaktadır.[141] Hz. Ömer'in hadislerin rivayet edilmesi konusundaki tutumunu yansıtan bu haberle ilgili böylesi bir yorum, hadis tarihi açısından oldukça önemlidir. Dârimî'nin bu açıklamasına göre Hz. Ömer'in rivayet edilmesini yasakladığı rivayetler; Hz. Peygamber'in döneminde yaşanan hadiseler, onun (sav) huzurunda yapılan işler, belirli kişilere söylediği sözler veyahut bazı özel kişilerin onu (sav) bir şey yaparken görmeleri ile ilgilidir. Zaten Hz. Peygamber, nübüvvet döneminde gerçekleşen bütün bu hususların insanlara tebliğ edilmesini istememiştir. Demek ki Hz. Ömer, Kur'an'ın yapılmasını istediği işlerin uygulamalı şekilleri olan sünnetlerin rivayet edilmesinde bir sakınca görmemiştir.

1.3.2. Hadislerin Fıkhî Muhtevalarına Yönelik Açıklamalar

Bilebildiğimiz kadarıyla Dârimî'nin fıkıh alanında bir eseri yoktur. Ancak Sünen'inde yer yer rivayet ettiği hadislerden sonra meselenin fıkhî yönüne dair yorumlarda bulunmuştur. Bu açıklamalarına bakıldığında, onun adeta müçtehit bir fıkıhçı gibi hareket ettiği görülecektir. Nitekim yapmış olduğu açıklama ve değerlendirmelerden onun fıkıh anlayışını tespit etmek mümkündür. Zira rivayet ettiği bazı hadislerin hemen akabinde o hadisten çıkarılması gereken fıkhî hükmün ne olduğunu belirtmiştir. Örneğin, "Kim oruca fecr-i sadıktan önce niyet etmezse, onun orucu sahih olmaz" hadisinin zahirinden Dârimî, bu orucun vacib (farz) olan oruçlar olduğunu çıkarmıştır.[142] Buradan hareketle onun nafile oruçlara geceden niyet etmenin vacib olmadığı görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yine Hz. Peygamber'in "Biriniz oruçlu olduğu halde unutarak yer veya içer, sonra da oruçlu olduğunu hatırlarsa orucunu tamamlasın. Çünkü onu ancak Allah yedirip içirmiştir." buyruğunun ardından; "Hicazlılar bu kimsenin o orucunu kaza edeceğini söylüyorlar. Ben ise kaza etmeyeceği kanaatindeyim"[143] demiştir. Görüldüğü gibi O, oruçlu iken unutarak yiyen kimsenin orucunu kaza etmeyeceğini söyleyerek Hicazlılardan ayrı düşündüğünü açıkça beyan etmiştir.

Dârimî kan aldırmanın orucu bozup bozmayacağı ile ilgili hadiserin zahiri mânâlarının etkisinde kalmıştır. O, Hz. Peygamber'in "Kan alan da, kendisinden kan alınan da orucunu bozmuştur" hadisinin hemen akabinde; "Ben ramazandaki oruçta kan aldırmaktan sakınırım"[144] demiştir. Dârimî, ramazanda kan aldırmaktan niçin çekindiğini ise açıklamamıştır. Öyle anlaşılıyor ki o, Hz. Peygamber'in bu rivayetteki maksadının orucun bozulacağını bildirmek değil, bozulma tehlikesi ile karşı karşıya kalınabileceğini haber vermek olduğunu düşünmüştür. Kanaatimizce O, her ne kadar eserinde yer vermese de Hz. Peygamber'in oruçlu iken kan aldırdığına dair rivayeti biliyor olmalıdır.[145]

---

141 Dârimî, "Mukaddime, 28".
142 Dârimî, "Savm, 10".
143 Dârimî, "Savm, 23".
144 Dârimî, "Savm, 26".
145 Buhârî, "Tıb, 11".

Dârimî hadislerin zahirinden çıkarılan fıkhî görüşler hakkında da şahsi görüşlerini beyan etmiştir. İhramlının evlendirmesi veya evlendirilmesi ile ilgili bir hadisten sonra kendisine; "Bu hadisin zahirinin delâlet ettiği görüşü kabulleniyor musun?" diye sorulduğunda, o da "evet" diye cevap vermiştir.[146] Bu ifadelerin ışığında onun ihramlının bizzat kendisinin evlenemeyeceği gibi başkasını da veli olarak evlendiremeyeceği görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bunlara ilaveten bir kısım hadislerden sonra yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre, bazen Dârimî'ye hadisten çıkarılan fıkhî hükümlerle ilgili sualler yöneltilmiştir. Örneğin, "O, Hz. Peygamber'i mestlerinin ve sarığının üzerine meshederken görmüştü" hadisinden sonra, kendisine "Sen bunu kabul eder misin?" diye sorulduğunda O da; "Evet, vallahi!" diye cevap vermiştir.[147] Demek ki Dârimî, bu hadisin zahirine göre abdestte baş yerine sarığa meshetmeyi yeterli görmüştür.

Dârimî, "Annesinin karnındaki yavrunun boğazlanması, annesinin boğazlanması ile hasıl olur" hadisine dayanarak "Annesi kesildikten sonra karnından çıkan yavru yenir mi?" sorusuna "Evet" diye cevap vermiştir. Onun bu cevabına göre kesilen bir hayvanın karnından ölü olarak çıkan yavrusunun etinin helâl olduğu, çünkü bir parçası olduğu annesinin kesilmesinin, onun da kesilmesi yerine geçtiği anlaşılmaktadır.[148] Kısacası Dârimî, çoğu hadisten sonra " أقول به / bu hadisin zahirinin delâlet ettiği görüşü benimsiyorum",[149] "آخذ به / Bu hadisin zahiri delâletini kabul ediyorum"[150] veya kendisine yöneltilen "تأخذ به ؟ / Bu hadisin zahirinin delâlet ettiği hükmü kabul ediyor musun?" sualine "evet" diyerek "[151] hadislerin zahirinden çıkarılan hükümleri kabul ettiğini söylemektedir. Fakat bazen böylesi suallere "Bilmem" şeklinde cevap vererek çekimser kaldığını ifade etmiştir.[152] Bazen de "Hayır" diye cevap vererek ilgili hadisten çıkarılan fıkhî görüşü tasvip etmediğini beyan etmiştir.[153]

Dârimî, bazı rivayetlerden sonra kendisinden önceki âlimlerin fıkhî görüşlerini eleştirmiştir. Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) namazda Hz. Peygamber'in üç yerde sustuğuna dair görüşünü, merfû rivayette o'nun (sav) iki kez sustuğuna dair bilginin geçtiğini söyleyerek eleştirmiştir.[154] Dârimî bazen de hadislerde geçen fiili uygulamaların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda o, Hz. Peygamber'in abdest alış şeklini ifade eden şu hadisi nakleder: "Hz. Peygamber, abdest alırken ağzına su vermiş, burnuna su çekmiş, sonra yüzünü üç defa yıkamış, sonra ellerini üç defa yıkamış, sonra başını meshetmiş ve temizleyinceye kadar ayaklarını yıkamıştı. Sonra, ellerinin artığı olmayan bir su ile başını meshetmişti".[155] Bu hadiste altı çizili "Sonra, ellerinin artığı olmayan bir su ile başını

146 Dârimî, "Hac, 21".
147 Dârimî, "Vudû', 38".
148 Dârimî, "Edâhi, 17".
149 Dârimî, "Salat, 180, 196, 198".
150 Dârimî, "Salat, 174".
151 Dârimî, "Salat, 210".
152 Dârimî, "Vudû', 64".
153 Dârimî, "Vudû', 96".
154 Dârimî, "Salat, 37".
155 Dârimî, "Vudû', 37".

meshetmişti" cümlesiyle kastedilen nedir? Acaba ayakları yıkadıktan sonra yeniden bir su ile başı meshetmek midir? Yoksa bu, bir açıklama cümlesi midir? İşte Dârimî, bu ibarenin birinci meshi açıklamak için söylenildiğini ifade ederek konuya açıklık getirir. Yani ona göre başın meshedilmesi yeni bir su ile yapılmalıdır. Nitekim bu fıkhî görüşü, bab başlığına da yansıtmıştır.

Fıkıh alanındaki bilgisiyle bu ilim dalında söz sahibi olmuş Dârimî,[156] yeri geldikçe fıkhî hadislerle ilgili şahsi görüşlerini de ifade etmiştir. Bu görüşler incelendiğinde onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadan söz konusu hadisler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Örneğin cünüplükten dolayı gusül yapmayla ilgili naklettiği rivayetlerden sonra "Bu ikinci rivayet bana, Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'ın (ö. 101/719) rivayetinden daha iyi geliyor"[157] demiştir. Ancak Dârimî, raviden mi yoksa iki hadisin muhtevasından dolayı mı böyle bir tercihte bulunduğunu açıklamamıştır. Kanaatimizce Sâlim, hadiste tedlîs ve irsal yapsa da rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan sika bir ravidir.[158] Dolayısıyla Dârimî, iki rivayetin muhtevası arasında bir tercihte bulunmuş olması muhtemeldir. Zira tercih ettiği rivayette, hem iki ayağın yıkanması yer almamakta hem de Hz. Peygamber'in gusül öncesinde namaz abdesti gibi abdest aldığı yer almaktadır.

Dârimî'nin fıkhî yönden tercihte bulunduğu bir diğer rivayet, "Kim ön ve arka avret yerine dokunursa, abdest alsın" hadisidir. Bu rivayet hakkında kendisine sorulan bir suale, "abdest alma, bana daha sabit/doğru geliyor" diye cevap vermiştir. Sözlerine devamla, "Bu rivayet, ferce dokunma hakkında daha sağlamdır" demiştir.[159] Bu ifadelere göre Dârimî'nin avret yerlerine dokunmaktan dolayı abdest alınması gerektiği görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağını ifade eden hadisler, sağlamlık yönünden daha alt derecededir.

Dârimî'nin tercihte bulunduğu konulardan biri de müezzinin ezan okurken sağa sola dönmesi ile alakalıdır. O, rivayet ettiği iki hadisin ardından "Bir önceki Süfyân es-Sevrî'nin rivayeti daha sahihtir"[160] demiştir. Ancak bu tercihini sened açısından mı yoksa metin açısından mı yaptığını izah etmemiştir. Hadisin isnad ve metinleri şöyledir:

Birinci rivayet: Muhammed b. Yusuf (ö. 212/827) > Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) > Avn b. Ebî Cuhayfe (ö. 116/734) > Vehb b. Abdullah (ö. 74/693): "O zaman ben Bilal b. Rabah'ın (ö.20/641) ağzının, ezan sebebiyle şuraya buraya dönüşünü takip etmeye başlamıştım."

İkinci rivayet: Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849) > Abbâd b. Avvâm (ö.183/799) > Haccâc b. Ertât (ö. 145/762) > Avn b. Ebî Cuhayfe > Vehb b. Abdullah: Bilal b. Rabah bir defasında kısa mızrağı yere saplamış ve parmaklarını kulaklarına koyarak ezan okumuştu da ben onu, ezanında dönerken görmüştüm."

156 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 227.
157 Dârimî, "Vudû', 67".
158 Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 2: 209.
159 Dârimî, "Vudû', 50".
160 Dârimî, "Salat, 8".

Bu rivayetleri incelediğimizde metinler arasında farklılıkların olduğu dikkat çekmektedir. İkinci metinde parmakların kulaklara konulması ve vücudun dönüşünden bahsedilmektedir. Birinci rivayette ise sadece başın döndürülmesi zikredilmektedir. İsnadlar açısından bakıldığında ise ikinci rivayette geçen Haccâc b. Ertât'ı cerh ve ta'dil âlimleri, hadis ilmindeki üstünlüğüne rağmen müdellis olarak nitelendirmişler ve hadislerini ihtiyatla karşılamışlardır. Hatta onu çok hata yapmak, hadise aslında bulunmayan sözler ilave etmek ve zayıf olmakla itham etmişlerdir.[161] Buna mukabil birinci rivayette geçen Süfyân es-Sevrî, hadis ilminde "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanıyla nitelendirilmiştir. Fakat zayıf ravilerden rivayette bulunmak ve tedlîs yapmakla da eleştirilmiştir.[162] Dolayısıyla Dârimî, birinci rivayeti daha sahih olarak nitelendirirken muhtemelen hem senedi hem de metni dikkate almıştır.

1.3.3. Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözüme Yönelik Açıklamalar

Hadisler arasında görülen ihtilafları gidermek hadis ilminin önem verdiği konulardandır. Dârimî de hadisler arasında görülen ihtilafları gidermeye yönelik bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, seferde oruç tutma meselesine dair hem Hz. Peygamber'in seferde oruç tutmayı hoş görmediği hem de yolculukta oruç tutup tutmamayı kişinin tercihine bıraktığıyla alakalı rivayetleri nakletmektedir. Söz konusu bu rivayetler arasında görülen teâruzu ise "Yolcu isterse orucunu tutar, isterse orucunu açar" diyerek cem' ve te'lîf yöntemini kullanarak çözümler. Bu durum onun hadislerin hem azîmet hem de ruhsat yönünü dikkate aldığının bir delilidir.[163]

Hadis ilminin önemli meselelerinden biri de hadislerin kendi veyahut ayetlerle arasındaki nesih konusudur. Sünen adlı eserdeki bilgilerden anlaşıldığına göre Dârimî de bu mevzudan geri durmamıştır. Bazı hadislerin ayetle neshinden bahsetmiştir. Örneğin O, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) pabuçlarını meshettikten sonra "Rasûlullah'ın (sav) yaptığını görmemiş olsaydım, ayakların altının, meshedilmeye üstlerinden daha layık olacağı görüşünde bulunurdum" dediğini nakletmiştir. Müellif bu sözün ardından "bu hadis, '...başınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuklara kadar yıkayın'[164] ayetiyle neshedilmiştir"[165] demiştir. Ancak bu açıklamada neyin neshedildiği tam açıklığa kavuşturulmuş değildir. Dârimî, mestler üzerine meshetmenin mi yoksa çıplak ayak üzerine meshetmenin mi ayetle kaldırılmış olduğunu açıklamamıştır. Ancak diğer bab başlıkları dikkate alındığında Darimi'nin çıplak ayak üzerine meshetmeyi kastettiğini söyleyebiliriz.

Dârimî, bazen nesh ile ilgili tutumunu açıkça beyan etmez. Ancak ard arda sıraladığı rivayetlerden, onun bir hadisin diğer bir hadisle neshedildiğini vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim ateşte pişen yiyeceklerin abdesti gerektirip gerektirmeyeceği konusunda ilk önce gerektireceği sonra da gerektirmeyeceği ile ilgili hadisi rivayet etmiştir.[166] Dârimî'nin hadisleri bu şekilde sıralamasından, onun, birinci hükmün mensuh olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira o rivayetten sonra

[161] el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 5: 420-428.
[162] el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 154-169.
[163] Dârimî, "Savm, 16".
[164] Maide, 5/6.
[165] Dârimî, "Vudû', 43".
[166] Dârimî, "Vudû', 51".

ateşte pişen yiyecekten dolayı abdest gerekmediği görüşüne sahip olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Sonuç

181/797 yılında Semerkant'ta doğan Dârimî, dönem itibariyle hadis ilminin zirvede olduğu bir zaman ve muhitte yetişmiştir. Kütüb-i Sitte diye bilinen hadis kitaplarının İbn Mâce hariç bütün müelliflerine kısa veya uzun süre hocalık yapmıştır. Birçok âlim onun hadis ilmindeki derinliğine işaret etmiştir. Bu alana dair ehliyetini ortaya koyacak en önemli belge ise onun "Sünen" adlı eseridir.

O, kitabında sadece yanında mevcut olan çoğu fıkha dair hadisleri nakletmekle yetinmemiş, aynı zamanda yer yer naklettiği hadislerden sonra önemli bir takım açıklama ve değerlendirmelerde de bulunmuştur. Kuşkusuz onun hadislerin akabinde yapmış olduğu bu açıklama ve değerlendirmeler, eseri çok daha değerli hale getirmiştir. Hadis ilmi açısından çok kıymetli olan bu açıklamalar, bazen hadisin senedi bazen de metniyle ilgili olmuştur.

Hadisin senedine yönelik izahlarında o, zaman zaman ravilerin isim, künye, lakap ve nisbe açısından tanıtılmasına yer vermiştir. Bir kısım açıklamalarda ise o hadisi nakleden ravileri tenkide tabi tutmuştur. Ravileri tanıtma ve hallerini beyan etme konularında yaptığı bu izahlar, onun rical ilmindeki otoritesini açıkça göstermiştir. O, rical ilmine dair biyografik eserler yazmamış olsa bile başta sahabe olmak üzere ravilerle ilgili verdiği bilgiler onun bu alandaki yetkinliğini ortaya koyacak zenginliktedir. Öte yandan onun bu telâkkileri, eserine aldığı rivayetleri bir takım süzgeçlerden geçirdiğinin de bir delilidir.

Bunlara ilaveten bazen senedin muttasıl olup olmadığına dair açıklamalarda da bulunmuştur. Bazen de hadislerin sıhhat durumu hakkında bilgi vermiş ve rivayetlerin farklı varyantlarına işaret etmiştir. Bu bağlamda hasen terimini ıstılahı anlamda kullanması oldukça manidardır. Öte yandan müsned olarak rivayet edilen bazı hadislerin mürsel olduklarına dair açıklamaları da dikkat çekicidir. Bütün bunlar onun hadislerin illetlerini bilme konusunda oldukça geniş bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Hadislerin metnine yönelik açıklamalara gelince, bu izahlar hem metinde geçen garîb ve manası kapalı olan bir kelime veya ifadenin beyanı hem de rivayet edilen hadisin muhtevası ile ilgili olmuştur. Dârimî, hadis metinlerinde geçen nice garîb kelimelerin sözlük anlamlarını vermiştir. Bundan dolayı hicrî III. asırda zikredilen bu lügavi anlamların garîbu'l-hadîs'in ilk nüvelerini ortaya koyacak zenginlikte olduğu söylenebilir.

Dârimî, bazı hadislerden sonra o rivayetin işaret ettiği fıkhî yönlere dair şahsi yorumlar yapmıştır. Onun bu yorumları, fıkhî anlayışını yansıtacak keyfiyet ve kemiyettedir. Bu yorumların bazısında naklettiği rivayetin zahiri anlamından çıkarılan fıkhî hükme katılmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda kendisine sorulan suallere verdiği cevaplar, onun mezhep imamlarından bağımsız bir fıkıhçı gibi hadislerden sonuçlar çıkarabilecek ehliyet ve yeterliliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca O,

hadis metinlerinin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına mani olmak için bazı münferit yorumlar yapmıştır. Hadisler arasında görülen ihtilafları gidermeye gayret sarf etmiştir.

Bütün bu yorumları dikkate aldığımızda, onun hadisleri yorumlama konusundaki mütevazı gayretlerinin kendisinden bir asır sonra ortaya çıkacak olan hadisleri şerh etme faaliyetlerine öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Aydınlı, Osman. "Semerkant". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36: 481-484. Ankara: TDV Yayınları. 2009.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. es-Sünenü's-Sağîr. Thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmiatu'd-Dırâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989).

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-Sahîh. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Cora, Mustafa. "Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi". Kesit Akademi Dergisi 18 (Mart 2019): 87-100.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. Sünen. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. Sünen. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Ebû Zehv, Muhammed. Hadîs ve Hadîsçiler. Çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2016.

el-Ğamrî, Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim. Fethu'l-Mennân Şerhu'l-Müsnedi'l-Câmi'. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. Târihu Bağdad. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2002.

el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Büstî. Meâlimu's-Sünen. Thk. Muhammed Râğıb et-Tabbâh. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. Kitâbü'l-İlel. Thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdirrahman el-Cureysî vd. Medine: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1427/2006.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil. Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1372/1952.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. el-Merâsîl. Thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Kufî. Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: el-Mektebetu'r Ruşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe. Thk. Ali Muhammed Muavvız - Âdil Ahmed Abdilmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. Ta'rîfü Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevşûfîne bi't-Tedlîs/Ṭabaḳâtü'l-Müdellisîn. Thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. Tehzîbu't-Tehzîb. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. Müsned. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed Ahmed et-Temîmî el-Büstî. Kitâbü's-Sikât. Thk. Şerefuddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.

el-Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc. Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

el-Mübârekfûrî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm. Mir'âtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh. Hindistan: İdâretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1404/1984.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-Sahîh. Haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Emîr el-Kahlânî. Tavzîhu'l-Efkâr li-Me'ânî Tenkîhi'l-Enzâr. Thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. ʿUveyde. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Sandıkçı, S. Kemal. İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

et-Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd el-Basrî. Müsned. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. Sünen. Haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. el-İlelü'l-Kebîr. Thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Yıldırım, Ahmet. "Orta-Asya Türkistan Cografyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları". Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildirileri (31 Mayıs-1 Haziran 2007). Ed. İsmail Hakkı Göksoy - Nejdet Durak. 243-252. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.

Yıldırım, Ahmet. Dârimî ve Sünen'i. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ. Thk. Şuayb el-Arnavut ve diğerleri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

EBÛ İSHÂK es-SA'LEBÎ'NİN KATLA'L-KUR'AN'I

Hüseyin ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Polatlı İlahiyat Fakültesi
hcelik_63@hotmail.com

Özet

Hicri IV. asrın sonları ve V. asrın başlarında yaşamış olan müfessirimiz Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin asıl ismi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nisâbûrî'dir (ö.427/1035).

Nîsâbur/ Nîşâbur'da doğmuş ve orada vefat etmiş olan Ebû İshâk es-Sa'lebî, birçok hocadan ilim tahsil etmiş ve başta Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî olmak üzere birçok ilim ehli de ondan ilim tahsil etmiştir. İbn Hallikân ve Abdülgafîr b. İsmail el-Fârisî gibi birçok müfessir tarafından övgüye mazhar olan es-Sa'lebî, sağlam diyaneti ile ma'ruf olan bir şahsiyettir. Tefsir alanında şöhret kazanan es-Sa'lebî, başta "el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'an" ile "Kitâbu'l-Arâis fî Kısası'l-Enbiyâ" isimli eserleri olmak üzere birçok eser telif etmiştir.

Hicretin ilk yıllarından itibaren âlimler tarafından Kur'an ile ilgili çeşitli konularda eserler yazılmıştır. Bunlardan birçoğu ele alınmış, konuları ve muhtevaları herkesçe malum hale gelmiştir. Ancak bazı eserler ve konular var ki çok fazla gün yüzüne çıkmamış, incelenmemiştir. Bu eserlerden birisi de "Kur'an Şehitleri" veya "Kur'an'dan Etkilenerek Ölenler" diye tercüme edebileceğimiz " قتلى القرآن/ **Katla'l-Kur'an**" isimli eserdir. Bizce bu eseri önemli kılan: a)Tefsir alanında yazılmış ve eşi benzeri olmayan tek eser olması, b) Muhtevası itibariyle de akla hayale gelmeyen ve hurafe denilebilecek seviyede enteresan/garip kıssalar içermesidir. Bundan dolayıdır ki bizde bu eseri içerik itibariyle inceleyip, bu alanda (tefsir) çalışmak isteyenlerin istifadesine sunmak istedik.

Makaleyi ele alırken önce müellifin hayatı ve eserlerinden, daha sonra Katla'l-Kur'an üzerine yapılan çalışmalardan ve Katla'l-Kur'an'ın konusu, ayetlerin muhtevası ve konusu gibi başlıklar ele alınmış, daha sonra da kıssalardan bazı örnekler verilmiştir. Bu örnekler; korku namazı kılan bir genç, cinlerden biri, EmirÜ'lmü'minin Hz. Ömer'in ashabından bir genç, Lokman Hekim, bazı arifler-Allah dostları-, Nisabur halkı/ehlinden bir genç… şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: es-Sa'lebî, Kur'an, Tefsir, Müfessir, Şehit.

Abu Ishâq es-Sa'labî And Katla'l-Qur'an

Abstract

The glossator Ebû İshâk es-Sa'lebî, born in the late 4th century(Hijri) and died in the early 5th century(Hijri), is Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nisâbûrî (d.427/1035).

Ebû İshâk es-Sa'lebî was born and died in Nîsâbur/ Nîşâbur, and he enlightened his knowledge base with the help of very masters of Islamic researches. He also taught lots of people including Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî. He was in the public eye with his great religious background, and he got a lot of compliments from famous glossator like İbn Hallikân and Abdülgafîr b. İsmail el-Fârisî.

After es-Sa'lebî gained a reputation on hermeneutics, he published many works including "el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'an," "Kitâbu'l-Arâis fî Kısası'l-Enbiyâ."

From the begginings of hicrah, many kinds of books are written about Qur'an by ulama. Most of these books are handled and became famous and wellknown by people. But some of them are still unknown and unstudied. One of this books is Sa'lebi's well-known book " قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an" "Kur'an Şehitleri," as known as "Kur'an Şehitleri" or "Kur'an'dan Etkilenerek Ölenler." Several features make this book very important, but we want to focus on a) being a book that is unique in hermeneutics for Islamic researches, b) including several anecdotes that some of them can be considered unimagined or superstition. There is an another point makes this article important is the purpose of writing this kind of books. Abu İshaq as-Salabi explains his writing purpose as getting Allah's mercy and forgiveness when he mentions about martyrs of Quran. That's why we analyzed this book with its content, and contribute to the hermeneutics… researches.

Keywords: es-Sa'lebî, Qur'an, Hermeneutics, Glossator, Martyr.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, yüce Allah'ın kelamı olduğunda asla şüphe olmayan ve Allah'a samimi, içten inanan müttakîler için de bir rehber ve yol gösterici bir kitaptır. O, dili, fesahatı, uslûbu, ihtiva ettiği kevnî ilimler ve gaybî/metafizik haberler, kısaca her yönüyle eşi, benzeri olmayan mu'ciz olan ve kendi ifadesiyle bütün insanların bir araya toplanıp çalışsalar bile kendisine benzer bir eser meydana getiremeyeceklerini ve bu konuda bütün muarızlarına meydan okuyarak " قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً / De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler"[1] demiştir.

Kur'an-ı Kerîm, kendisine inanan ve âyetlerini okuyan müminler hakkında " اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِيمَاناً وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ / Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir"[2] olduğunu ve hatta kendisinin şayet bir dağın üzerine indirilmiş olması halinde, o dağın Allah korkusundan baş eğerek paramparça olacağından şöyle söz etmektedir. " لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَاَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz."[3] Dolayısıyla âlemlere bir rehber ve rahmet olarak indirilen Kur'an'ın dağlara, taşlara yaptığı veya yapacağı benzer bir tesiri, birebir aynısı olmasa da O'nu okuyan veya dinleyenlerin yüreklerinde bir şekilde etki yapabileceğinden söz etmek mümkündür. İşte müfessirimiz Ebû İshâk es-Sa'lebî, söz konusu bu etki odaklı bir eser kaleme almış ve bu esere **Katla'l-Kur'an** adını vermiştir. O'nda, Kur'an-ı Kerimi okurken veya okuduktan sonra veyahut da dinledikten sonra onun âyetlerinden etkilenerek ölen kişilerin kıssalarını zikretmiştir. Bu eser, yapmış olduğumuz araştırmalara göre günümüze kadar alanında kaleme alınmış tek eserdir. Bu durum onun İslâmî eserler arasındaki ehemmiyetini arttırırken bizim de bu eseri ele alıp incelememize vesile olmuştur.

---

1 el-İsrâ, 17/88.
2 el- Enfâl,8/2.
3 el-Haşr, 59/21.

İş bu makalede, **Ebû İshâk es-Sa'lebî**'nin kısaca hayatı ve eserleri, Katla'l-Kur'an isimli eserin üzerinde yapılan çalışmalar, bu eserde yer alan ayetlerin mahiyeti (Mekkî veya Medenî oluşu) ve bu eserde yer alan kıssalardan bazı örnekler ele alınıp incelenecektir.

A. Hayatı ve Eserleri

Kaynaklar, müfessirimizin hangi tarihte doğduğunu belirtmemekle beraber Hicri IV. asrın sonları ve V. asrın başlarında Nisâbûr'da yaşamış ve orada vefat etmiş olduğunu belirtmektedirler. Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin asıl ismi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nîsâbûrî'dir (ö.427/1035).[4] Doğup büyümüş olduğu şehre nisbetle en-Nisâbûrî diye anılmıştır.[5] İbnu's-Sem'ânî, "es-Sa'lebî" veya "es-Seâlibî" bu onun nesebi olmayıp, lakabı olduğunu söylemiştir.[6]

Nîsâbûr'un yetiştirmiş olduğu değerlerden biri olan es-Sa'lebî, hıfzı, kıraatı, Arapçaya ve edebiyata vukûfiyeti, iyi bir vaiz olması ve özellikle de tefsir alanında temayüz etmesi nedeniyle "el-Hâfız", "el-Mukrî", "el-Edîb", "el-Vâ'iz" "el-Müfessir" gibi sıfatlarla anılmasının[7] yanı sıra İbn Halikân (ö. 681/1282), es-Subkî (ö. 771/1375), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn el-Cezerî (ö. 883/1429), es-Süyûtî (ö. 911/1505), Abdulgâfir b. İsmail el-Fârisî ve Zehebî (1915/1977) gibi birçok âlim tarafından övülmüş, naklinin sahih, güvenilir ve mevsuk olduğu belirtilmiştir.[8] Ayrıca kaynaklar es-Sa'lebî'nin "zamanında tefsir ilminde yegâne otorite olduğunu ve tasnif ettiği tefsirin, diğer tefsirlerin fevkinde olduğunu" belirtmişlerdir.[9] Talebesi el-Vâhidî ise hocası hakkında ": "O, ulemanın bilgini, kıymetlisi ve övgüyü hak edenidir. Kim onun sohbetine mazhar olursa, onun ilimde benzersiz biri olduğunu anlar. Kim de ona yetişemezse

---

4 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-Zemân*, thk. Hasan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1: 79; es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,* thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: 1918), 6: 58; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, 1990), 11: 40; es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *Buğyetu'l-Vüât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye), 1: 356; ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed,*Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1: 66; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyyeti li'l-Melâyîn, 1989) 1: 212; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Ankara, 1960), 2: 406; ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs), 1: 227; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2: 178.

5 ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l- Müfessirün*, 1: 227.; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l -a'yan*, 1: 80 ; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n- nihaye*, 12: 124.; ed-Davudî, Hafız Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatü'l-müfessirin*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2002), 24; Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillah Hacı Halife, *Keşfu'z-zünûn*, (Beyrut: Daru'lkutubi'l-İlmiyye, 1992), 2: 1142.

6 es-Subkî, Tacuddîn Ali b. Abdülkâfî es-Subkî, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyet'l-Kübrâ*, 2. Baskı (Hicr li't-tiba'e ve'n-neşr ve't-tevzî', 1413H.), 4: 58; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-ayân, 1: 79; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tabakâtü'l-Müfessirin, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 1: 17; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179.

7 es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nîsâbûrî, *Katla'l-Kur'an*, thk. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî' (Riyad: Mektebetü'l-'Übeykân, 2008), 30; Nurdoğan Türk, "Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katlâ el-Kur'ân", *Taras Shevchenko International Congress on Social Sciences- 2* (Türkiye-Ankara,02-03 Şubat 2019), ed. Muntazır Mehdi- Sakina Bayramova, 566; es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002), (Muhakkikin Önsöz'ü), 1: 20; es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 125.

8 İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-ayân, 1: 61; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 2: 179; es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 125-126.

9 İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-ayân 1: 61; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179.

eserlerine baksın ki, suyu tükenmek bilmeyen bir deniz gibi âlim kişi olduğunu anlasın." diye söz etmektedir.[10]

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin gerek Nîsâbûr'da gerekse de Nîsâbûr'un çevresinde bulunan birçok ilim adamından istifade ettiği ve el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirinde üç yüze yakın şeyhten rivâyette bulunduğu belirtilmektedir.[11] İstifade etmiş olduğu hocalarından bazıları Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl b. Huzeyme, Ebû Bekr b. Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992), İbn Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Mahledî (ö. 389/1000), Ali b. Muhammed et-Tarâzî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Muhammed b. Rûmî, Abdullah b. Hâmid b. Muhammed el-Mâhânî Ebû Muhammed el-İsbahânî (ö. 389/1000), Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Zekeriyyâ Ebû Bekr el-Cevzekî (ö. 388/999) ve el-Haffâf zikredilebilir. [12]

Başta tefsir ilmi olmak üzere birçok ilim alanında meşhur olan müfessirimiz es-Sa'lebî'nin birçok öğrencisinin olduğu söylenmişse de kaynaklarda öğrencileri arasında sadece Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin(ö. 468/1075) ismi geçmektedir. el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirini kendisinden rivayet eden Ebû Ma'şer et-Taberî (ö. 478/1085) de öğrencileri arasında zikredilebilir.[13] Bunların dışında Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî' belirttiğine göre Abdülkerim b. Abdüssamed b. Muhammed b. Ali el-Kattân ve Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Nümeyr Ebû Sa'id el-Hevârizmî'de (ö. 448/1056) öğrencilerindendir.[14]

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin kaynaklarda belirtilen başlıca eserleri el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân,[15] 'Arâʾisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an,[16], Katlâ'l-Kur'an,[17] Dîvanü's -Sa'lebî, Rabîu'l-Mezekirîn[18] ve el-Kâmil fî İlmi'l-Kur'an'ıdır. Ancak İslâm dünyasında en fazla tanınan eseri el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân ile 'Arâʾisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an'ıdir. es-Sa'lebî'nin tefsiri el-Keşf ve'l-beyân'ı, tefsir sahasında son derece kıymetli bir eser olup, kitabın mukaddimesinde yüze yakın eserden ve üç yüze yakın hocadan nakilde bulunmak suretiyle telif edildiği belirtilmektedir. Cerrahoğlu'nun Brockelmann'dan naklettiğine göre, Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef b. Ebû Randaka'nın (ö. 520/1126) eseri ile el-Bagavî'nin "Meâlimu't-Tenzîl"i es-Sa'lebî'nin tefsirinin bir özeti mahiyetindedir.[19] Nîsâbûr tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan es-Sa'lebî'nin bu eseri, telif edildiği döneminin tefsir anlayışını yansıtması ve yazılmış olduğu dönemdeki diğer tefsirlerin

---

10 Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillah el-Fevzân (Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âlî, 2009), 1: 62; es-Sa'lebî, *Katlâ el-Kur'ân*, 29.

11 es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 75; es-Sa'lebî, *Katla l-Kur'an*, 25.

12 es-Sa'lebî, *Katlâ el-Kur'ân*, 25- 26; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfesirrîn*, 1: 66; es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfesirrîn*, 28; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 178; M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 37: 28-29.

13 Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 28-29.

14 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 125-126.

15 ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 212; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I, 227.

16 Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 29

17 A.g.e. 37: 29

18 el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillah el-Hamevî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-büldân* ve *Muʿcemü'l-üdebâʾ*,(Beyrut: Dâru'l-Fikr), 2: 105.

19 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 180.

fevkinde bir tefsir olması hasebiyle geniş bir coğrafyada tanınmış, birçok faydalı hususları bünyesinde barındırmış olmasına rağmen başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere İbnu'l-Cevzî ve el-Kettânî (1857-1927) gibi bazı âlimler tarafından müfessirimizin tefsirinde zayıf, mevzü hadisleri naklettiği, İsrâiliyata dair kıssa ve haberlere ve bazı Şîa kaynaklı asılsız rivayetlere yer vermesinden dolayı eleştirilmiştir.[20] Bu eser, İbn Âşûr (1879/1973) ve Seyyid Kesrevî Hasen tarafından çeşitli tarihlerde tahkiki yapılarak basılmıştır.

es-Sa'lebî'nin 'Arâ'isü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an isimli eseri ise, esas itibariyle tefsirindeki peygamberlerin kıssalarıyla ilgili bölümlerinin genişletilerek tafsilatlı bir biçimde yeniden ele alınmış şeklidir. es-Sa'lebî'nin be eseri, tefsirinden daha çok tutulmuş ve meşhur olmuştur.

Bizim üzerinde çalıştığımız ve makalemizin esasını teşkil eden es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an isimli eserine gelince, detaylar şöyledir.

[20] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, 1: 167; Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 29; Nurdoğan "Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katlâ el-Kur'ân", 566;

Katla'l-Kur'an üzerinde yapılan çalışmalar

es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an isimli eseri daha önceden de belirtmiş olduğumuz üzere her ne kadar kitapta yer alan kıssalardan bazıları farklı eserlerde yer almış olsa da kapsamış olduğu konu ve içerik itibariyle İslâm kültürü tarihinde gerek tefsir, gerek hadis, gerekse de diğer dini alanlarda telif edilen eserler arasında alanında tek eserdir. Kaynakların belirttiğine göre kitabın el yazma orijinal üç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birinci nüsha Hollanda'nın Leiden Üniversitesi kütüphanenin "219 (1979 CCO)- (5) 520" sayıyla kayıtlı, ikinci nüshası yine aynı üniversitenin kütüphanesindeki "219 (1980 CCO)- (2) 998" sayıyla kayıtlı bulunmakta olup, her iki nüshanın birinci sahifelerine ait varaklar aşağıda görüldüğü şekilde yazısı oldukça temiz, okunaklı ve Nushî yazı ile yazılmıştır.

Eserin üçüncü nüshası ise, Ayasofya kütüphanesinde "65:3 (Varak: 128A – 130A)" sayıyla kayıtlı bulunmaktadır.[21]

Katla'l-Kur'an isimli bu eser, ilk defa Beate Wiesmüller tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, daha sonra da yazar bu çalışmasını eserin Leiden kütüphanesi ve Ayasofya kütüphanesindeki nüshalarını karşılaştırmalı olarak inceleyip, tahkik etmek suretiyle tezini genişleterek "Die vom Koran Getöteten: At-Ta'labîs Qatlâ l-Qur'ân nach der Istanbuler und den Leidener Handschriften, Edition und Koromentar" adıyla neşretmiştir.[22] Ayrıca bu eser Riyad Melik Suud Üniversitesinde Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî' tarafından Leiden kütüphanesinde bulunan iki nüshası karşılaştırmalı olarak incelenip, tahkik edilmiş ve 2008 yılında basılmıştır.

[21] Bkz. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî', *Katla'l-Kur'an*, 532..

[22] Mertoğlu, Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 29.

B. Katla'l-Kur'an'ın Konusu

Kur'an şehitleri veya Kur'an okurken veyahut dinlerken ondan etkilenerek ölenler anlamına gelen Katla'l-Kur'an isimli bu eser, başlığından da anlaşıldığı üzere şu veya bu şekilde bazı kişilerin Kur'an'ı tilaveti veya istima'ı esnasında onun âyetlerinden etkilenerek ölenlerin kıssalarını konu edinmektedir. Müfessir es-Sa'lebî, eserinin konusunu kitabında şu ifadelerle açıklamaktadır. "Bu kitap, derecelerin ve mertebelerin en zirvesine ulaşan bazı faziletli şehitlerin ve şerefli âlimlerin kıssalarından oluşmaktadır. Bunlar, okudukları Kur'an'dan veya tilavet edilen Kur'an'ı işittiklerinden dolayı şehid olan bazı Kur'an şehitleri (Kur'an okurken veya dinlerken ondan etkilenerek) ölen kişilerdir. Bunlar, gerçek anlamıyla Kur'an'ı öğrenip, anlayan kişilerdir."[23]. Ayrıca es-Sa'lebî, bu kitabı yazmasındaki gayesini ise şöyle açıklamaktadır. "Onların kıssalarını anlatmakla -umulur ki- Allah bizlere merhamet eder ve bağışlar. Zira hadislerde 'Salihler anıldığında, Allah'ın rahmetinin indiği'[24] belirtilmektedir."[25] es-Sa'lebî, kıssaları zikretmeden önce de okuyucularının şu hususu bilmelerini istemektedir. "Bu kitabı inceleyenler bilsinler ki; yüce Allah, kulları arasından bazılarını seçip onlara lütfuyla muamele etmiş, nuruyla ödüllendirmiş ve onları şehitlik mertebesine ulaştırmıştır. Ey (bu kitabı okuyan) okuyucu, şunu iyi bil ki, kim bu kitabımızda anlatmış olduğumuz kişilerin izinden gider, kalben ve lisanen onları severse, o da onlar gibi cennette olur inşallah.".[26]

C. Âyetlerin Muhtevası ve Konusu

قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an isimli bu eserde toplam on dokuz kıssa yer almakta olup, bu kıssalarda geçen âyetlerin sayısı ise kırk üç âyettir. Kitapta yer alan âyetlerden Bakara, 2/24, Âl-i İmrân 3/185, Nisâ, 4/77-78, Hadîd 57/16 ve Tahrîm 66/6 sûrelerinde bulunan altı âyet hariç, diğer tüm âyetler Mekkî âyetlerden oluşmaktadır.[27]

Âyetlerin muhteva ve içeriklerine bakıldığında, genel olarak Mekkî âyetlerin gerek mana, gerekse de tevhid (Allah'ın birliği), ahiret inancı, öldükten sonra dirilme, ehl-i iman ve küffarın varacakları yer olan cennet ve cehenneme müteallik hususlar, ceza ve mükâfat gibi pek çok özelliklerini taşıdıklarını görmekteyiz. Bu âyetlerin kapsamış olduğu anlam çerçevesinde diyebiliriz ki bu kitabın müellifi, eserinde aktarmış olduğu kıssa ve âyetlerle mü'minleri Kur'an okumaya, onu anlamaya, hissetmeye, yaptıklarının –iyi veya kötü- her şeyin Allah tarafından bilindiğini, ahiret gününün çetinliği ve ahiret hayatına hazırlık yapmak için gönüllerin Kur'an'a bağlanması gerektiğini hatırlatmak istemiştir.

D. Kıssalardan bazı örnekler

---

23 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 53-54.

24 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 56.

25 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 55. Nurdoğan, *Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katlâ el-Kur'ân*, 532.

26 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 56.

27 Mekkî sûrelerdeki başlıca âyetler şunlardır. En'âm, 6/30, A'râf, 7/201, Kehf, 18/29, Meryem, 19/85-87, Mü'minûn, 23/ 106, Mü'minûn, 23/ 101-108, Furkân, 25/23-26, Lokmân, 31/16, Zümer, 39/47, 53-54, Zuhruf, 43/74-75, Zâriyât, 51/ 22-23, Rahmân, 55/46, Hâkka, 69/21-23 ve Meâric, 70/15-17.

القرآن / Katla'l-Kur'an isimli bu eserde toplam on dokuz kıssanın yer aldığını belirtmiştik. Ancak makalemizin hacmi kitapta yer alan kıssaların tamamını burada zikretmeye müsait olmadığından, bizlere kıssalar hakkında bir bilgi ve fikir verebilecek kıssaları örnek olarak vermekle yetineceğiz.[28]

1. Korku Namazı Kılan Bir Genç

Ebû İshâk es-Sa'lebî, Ebâ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Mes'ud el-Müzekker'den Mansûr ibn Ammâr'ın şöyle dediğini işittim. Harabe bir yere girdim ve korku namazı kılan bir genç gördüm. Kendi kendime "bu delikanlının herhalde özel bir durumu vardır. Belki de o, Allah'ın velilerinden birisidir" dedim ve namazını bitirinceye kadar orada bekledim. Namazını bitirince selam verdim, oda selamımı aldı ve ona: cehennemde bir vadinin olduğunu ve ona: " كَلَّآ اِنَّهَا لَظٰىۙ . نَزَّاعَةً لِلشَّوٰىۚ . تَدْعُوا مَنْ اَدْبَرَ وَتَوَلّٰىۙ / Fakat ne mümkün! Bilinmeli ki, o (cehennem) alevlenen bir ateştir. Derileri kavurup soyar. Yüz çevirip geri dönen kimseyi (kendine) çağırır!"[29] dendiğini bilmiyor musun? dedim. O da, (ağlamaklı bir şekilde) hıçkırarak bilinçsiz bir şekilde yere düşüp bayıldı. Ayılığında (bana) daha fazla bir şeyler (Kur'an âyetleri oku) ver dedi. Ben de: "... وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ... / … yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının…"[30] dedim. (Genç, bunu duyunca) yere yığılıp öldü. Sonra (yıkayıp kefenlemek için) elbisesini çıkardığımda göğsünde şunların " فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (٢٢) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (٢٣) / Meyveleri sarkmış yüce bir cennette hoşnut kalacağı bir hayat içindedir."[31] yazılı olduğunu gördüm. O gece uyuduğumda rüyamda o gencin "başında bir taç olduğu halde bir koltukta oturduğunu" gördüm ve (rüyamda) ona şöyle dedim: "Yüce Allah sana ne yaptı böyle?" O da bana: "Allah, bana Bedir ehlinin mükâfatını ve daha fazlasını verdi." dedi. "Niçin" dedim? O da bana: "Çünkü onlar (Bedir ehli) kâfirlerin kılıçlarıyla, ben ise; bağışlaması ve esirgemesi sınırsız olan Allah'ın kılıcıyla şehit oldum." cevabını verdi.[32]

2. Kûfeli Bir Şeyh

Ebû İshâk es-Sa'lebî, … Mansûr b. 'Ammâr'dan rivayetle şöyle der: Bir gece Kûfe sokaklarında dolaşırken gecenin ortasında/karanlığında bir kişinin ağlayarak Kur'an okuduğunu duydum. Sesin geldiği eve doğru yöneldim ve kapının ağzında durdum. Kapının aralığından (içeriye) ona: " ... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ/… yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır"[33] diye seslendim. (Adam, duyar duymaz) yere yığılarak öldü.[34]

---

[28] Kur'ân şehitlerine dair kıssaların (kitaptaki şekliyle değil de, bizim resmi Mushaf sûrelerindeki tertibe göre düzenlemiş olduğumuz sıralamaya göre) başlıkları şöyledir: 1. Korku Namazı Kılan Bir Genç, 2. Kûfeli Bir Şeyh, 3. Cinlerden Biri, 4. el-Mühâlebet Şeyhlerinden Birisi ve Cariyesi, 5. Ali b. Fudeyl b. 'İyâd, 6. Emirü'l-Müminin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç, 7. 'Utbe'nin Komşusu Misver, 8. Kûfe Halkı/Ehlinden Bir Genç, 9. Ebû Cüher Mes'ud ed-Dârîr, 10. Lokmân Hekîm (a.s.), 11. Muhammed b. Münkedir'in kardeşi, 12. Esed/Üseyd b. Sülheb/Selheb, 13. Bazı Arifler /Allah Dostları, 14. Nîsâbûr Halkı/Ehlinden Bir Genç, 15. Bedevî Bir 'Arâbî, 16. Bazı Arifler (Allah Dostları), 17. Âl-i Resûl'den Bir Adam, 18. Zürâre b. Evfâ el- 'Amirî el-Hereşî Ebû Hâcib el-Basrî, 19. Neccâd el-Fek'asî, 20. Saîd b. İsmâî b. Saîd b. Mansûr Ebû Osman b. İsmâîl el-Hiyerî en-Nisâbûrî.

[29] el-Meâric, 70/15-17.

[30] el-Bakara, 2/ 24.

[31] el-Hâkka, 69/21-23.

[32] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 54-55.

[33] el-Bakara, 2/ 24.

[34] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 62.

3. Cinlerden Biri

Ebû İshâk es-Sa'lebî, … Hüleyd el-'Aserî'nin şöyle dediğini rivayet eder: Bir gece sürekli olarak "... كُلُّ نَفْسٍ ذَٰائِقَةُ الْمَوْتِّ / Her canlı ölümü tadacaktır…"[35] âyetini okuyup tekrar ediyordum. Birden (şöyle) bir ses işittim. "Bu âyeti daha ne kadar okuyacaksın? Yaratıldıkları günden beri başlarını Allah'a (secde etmekten/secdeden) kaldırmayan dört cini öldürdün."[36]

4. Emirü'l-Müminin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Yahya b. Eyyûb'un şöyle dediğini rivayet eder. Hz. Ömer'in beğendiği bir genç vardı. Bir gece genç, yatsı namazından çıkıp (evine gittiği sırada yolda) birden bir kadının karşısına çıkıp kendisini ona sunduğunu gördü. Gencin aklı başından gitti ve kadını evinin kapısına kadar takip etti. Genç, kadının kapısına vardığında düşünmeye başladı ve aklına (yüce Allah'ın) şu âyeti geldi. " اِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُونَۚ / Takvâya erenler var ya, onlara şeytan tarafından bir vesvese dokunduğunda (Allah'ın emir ve yasaklarını) hatırlayıp hemen gerçeği görürler."[37] Genç, bu âyeti okuyunca bayıldı ve yere düştü. Kadın gence baka kaldı ve kadının cariyesi çığlık attı. Kadın ve cariyesi genci evinin kapısına kadar götürüp oraya bıraktılar. Gencin yaşlı bir babası vardı. Kapıda onu öyle görünce içeri aldı ve ayılıncaya kadar onu tedavi etti. Ayıldığında babası ona: Ne oldu sana yavrucuğum diye sordu. Genç, bana bir şey sorma dedi. Babası ısrar edince genç (başından geçenleri anlattı ve okuduğu) âyeti okudu. Âyeti okuyunca "hık" dedi ve (son) nefesini verdi. Genç defnedildikten sonra olaydan haberdar edilen Hz. Ömer gencin mezarının başına geldi ve gence ismiyle hitap ederek "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِۚ / Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimselere iki cennet vardır."[38] dedi. Genç de mezarından Hz. Ömer'e seslenerek: "Bana her ikisi de verildi ya Ömer!" dedi.[39]

5. 'Utbe'nin[40] Komşusu Misver

Ebû İshâk es-Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed el-Müzekker en-Nisâbûrî'nin şöyle dediğini işittim. Katâde, dedi ki: 'Utbe'nin yakınında "Misver" isimli bir şeyh/kişi vardı. Bu adamın korkusundan yüksek sesle Kur'an (okuyup) dinleyemezdi. Yanında (Kur'an'dan) bir harf veya bir âyet okuduğunda adam çığlık atar ve günlerce konuşamazdı. Günlerden bir gün Hes'amli bir adam geldi ve Misver'in yanında " يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداًۙ . وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ اِلٰى جَهَنَّمَ وِرْداً / Takvâ sahiplerini heyet halinde çok merhametli olan Allah'ın huzurunda topladığımız, günahkârları da susuz olarak cehenneme sürdüğümüz gün, Rahmân nezdinde söz ve izin alandan başkalarının şefâata güçleri yetmeyecektir."[41] âyetlerini okudu ve ben: "Takvâ sahiplerinden değil, mücrim/günahkârlardanım" dedi ve adama okuduğunu

35 Âl-i İmrân, 3/185.
36 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 62-63.
37 el-A'râf, 7/201.
38 er- Rahmân, 55/46.
39 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 98-99.
40 'Utbe b. Ebân el-Basrî veya 'Utbetü'l-Gulâm.
41 Meryem, 19/85-87.

tekrarlamasını istedi. Adam da tekrarladı. Misver, "hık" dedi ve (son nefesini vererek) ahirete irtihal etti.[42]

6. Kûfe Halkı/Ehlinden Bir Genç

Ebû İshâk es-Sa'lebî, Üstad Ebû'l-Kasım b. Muhammed b. el-Hasan b. Habîb'in şöyle dediğini iştim. Habib el-Acemî, Kûfede namaz kılmak için bir mescide girdim ve orada ibadetten bitkin düşmüş zayıf bir genç gördüm ve benden bir şeyler ister ümidiyle ona "canın ne istiyor?" dedim. O da, benim daha önce sesini işitmiş olduğum "Salih el-Merrî" den on âyet dinlemeyi isterim diye cevap verdi. Habib (devamla şöyle) dedi. Basra'ya geldim, Salih'i aradım (buldum) ve olayı ona anlattım. Bunun üzerine Salih Kûfe'ye gitti, (gencin bulunduğu) mescide vardı ve hemen " فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ . فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَاُولٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا اَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ . تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ . اَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِي تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ . قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْماً ضَالِّينَ . رَبَّنَا اَخْرِجْنَا مِنْهَا فَاِنْ عُدْنَا فَاِنَّا ظَالِمُونَ . قَالَ اخْسَؤُا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ . / Sûra üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır: birbirlerini de arayıp sormazlar. Artık kimlerin (sevap) tartıları ağır basarsa, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, artık bunlar da kendilerine yazık etmişlerdir: (çünkü onlar) ebedî cehennemdedirler. Ateş yüzlerini yakar: orada suratları çirkin ve gülünç bir halde bulunurlar. Size âyetlerim okunurdu da, siz onları yalanlardınız değil mi? Derler ki: Rabbimiz! Azgınlığımız bizi altetti: biz, bir sapıklar topluluğu idik. Rabbimiz! Bizi buradan çıkar. Eğer bir daha (ettiklerimize) dönersek, artık belli ki biz zalim insanlarız. Buyurur ki: Alçaldıkça alçalın orada! Bana karşı konuşmayın artık!"[43] âyetlerini okuduktan sonra genç darlandı, heyecanlandı ve kendine hâkim olamayacak dereceye geldiğinde de yere yığılıp, düştü ve öldü. Mescidin içinden gencin evine açılan bir kapı vardı. Kapıdan elinde yiyecek olan yaşlı bir kadın/ gencin annesi belirdi ve onu öyle görünce "çocuğuma ne oldu?" diye sordu. Ben de olanları anlattım. Yaşlı kadın: "herhâlde sen Salih el-Merrî'sin" dedi. Ben de "evet" dedim. Bunun üzerine kadın bana: "Sen çocuğuma dilediği şeyi verdiğin gibi Allah'ta sana dünyada ve ahirette istediğin şeyi versin!" dedi. Kadın durmadan bu duayı tekrarlayarak yoluna devam etti ve gitti. -Allah rahmet eylesin.- Salih el-Merrî, sözlerini (şöyle) bitirdi. "Genci kefenleyip, omuzlayanlardan ve defnedenlerden biri de bendim." dedi.[44]

7. Lokmân Hekîm (a.s.)

Bazı kitaplarda Lokman (a.s.) çocuğuna şöyle dediğini okudum." يَا بُنَيَّ اِنَّـهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمٰوَاتِ اَوْ فِي الْاَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ / Lokmân, "Sevgili oğlum" (dedi), "Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi bütün gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır.".[45] Lokman (a.s.) bunu okuduktan sonra birden bire (ağlayarak) öldü ve bu onun son hikmetiydi.

---

42 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 81-82.

43 el-Mü'minûn, 23/ 101-108.

44 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 75-76.

45 Lokmân, 31/16.

Ben de kendi kendime "Lokman (a.s.), Kur'an-ı idrak etmemiş, onu işitmemiş ve onu okumamış olsa da, onun söylemiş olduğu ve peşinden de öldüğü bu sözler, yüce Allah'ın onun ağzından Kur'an-ı Kerim'de hikâye edip, taçlandırdığı bir söz olmuştur." dedim. –Allah en doğrusunu bilir.-[46]

8. Esed/Üseyd b. Sülheb/Selheb

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Zekeriya eş-Şeybânî en-Nisâbûrî el-Cevzekî'nin Ebû Zeyd Abdurrahman b. Mu'ab'ın şöyle dediğini bize haber verdi. Kûfe'de "Esed b. Sülheb/Selheb" adında bir adam vardı. Bu kişi, ibadet ehli olan bir zattı. Günlerden bir gün Fırat nehri kenarında dolaşırken yüce Allah'ın " اِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ / Şüphesiz suçlular cehennem azabında devamlı kalacaklardır."[47] âyetini okuyan birinin sesini duydu, o tarafa yöneldi ve "devamı yok mu?" dedi. (Kur'an okuyan da) " لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ / Azapları hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde kurtuluştan ümit kesmişlerdir."[48] âyetini okudu. Âyeti duyan Esed b. Sülheb/Selheb suya düştü ve öldü. -Allah, rahmet eylesin.-[49]

9. Bazı Arifler /Allah Dostları

Zînnûn'dan[50] bahseden bazı hocalarımızın kitaplarını okudum ve (o kitaplarda) Zînnûn'nun şöyle dediği (kaydedilmektedir): Hac (vazifesini yerine getirmek) için Allah'ın evine giderken yolumu şaşırdım ve kayboldum. (bu esnada) yolun ortasına atılmış, ölmek üzere olan bir adamla karşılaştım. Adama selam verdim, o da selamımı aldı. Adama: "Sana yardım edeyim mi?" dedim. O da: "Bana ne yapabilirsin/nasıl yardım edebilirsin?" dedi. Ben de: "Sana arkadaşlık/yarenlik yapabilirim" dedim. O da: "Bana nasıl yarenlik edebilirsin ki!?" dedi. Ben de: "Sen hastasın, (bırak sana) hizmet edeyim" dedim. O da: "Bana yeten (Allah) kâfidir. Bana yarenlik eden karlı çıkar, arayanın gözü olur ve ona yarenlik etmeyen yarenlik bulmaz" dedi. Bunun üzerine ben de: "Bana, ders/ibret alabileceğim veya hayır işleyebileceğim kapılardan bir kapı öğret (nasihat et) "dedim. Adam başını kaldırarak bana (bakıp) şöyle dedi: "Ey kardeşim, kendini nefsinden koru ve (Allah'ı) kalbinden çıkarma! Günah işlemeye meylettiğinde başını kaldırıp şu yeşile bir bak ve kiminle karşı karşıya olduğunu, kiminle beraber olduğunu ve kiminle savaştığını iyi bil. Şunu unutma ki, kim Allah'a isyan ederse, O'nunla savaşmış olur. Bulunduğun tabii/doğal halin üzere ol ve kendi kendine çeki düzen ver. Kabre girmeden önce hazırlığını yap. Cehennemin Allah dostlarını (nasıl) gecelettiğini ve abidlerin (Allah'a ibadet edenlerin) kalplerini (nasıl) yaraladığını bilmezmisin! Yüce Allah, kitabında onları methederek şöyle

---

46 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 82.

47 ez-Zuhruf, 43/74.

48 ez-Zuhruf, 43/75.

49 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 97-98.

50 Kaynaklar bu kişinin "Sevbân b. İbrahim" veya "Feyd b. Ahmed" veyahut "Feyd b. İbrahim Ebû'l-Feyd Zîn-Nûn el-Mısrî" olduğunu belirtirler. Bkz. Muhammed b. el-Huseyn b. Musa b. Halid b. Salim en-Nîsâbûrî Ebû Abdirrahman es-Selma, *Tabakât'ı-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdilkadir 'Atâ, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1998), 15; Ebû Ne'îm Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî, *Hılyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974), 9: 331; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sabit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ğarbil'-İslâmî, 2002), 8: 393; Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-Nübela'*, 3. Baskı. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11: 532; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-metbû'at, 1971), 2: 437.

buyurmaktadır: "كَانُوا قَلِيلاً مِنَ الَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ . وَبِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ / Geceleri pek az uyurlardı. Seher vakitlerinde de istiğfar ederlerdi" dedi ve sonra hıçkırarak "hık" dedi ve öldü. Ben, (hayatımda) böyle bir genç daha görmedim.[51]

10. Nîsâbûr Halkı/Ehlinden Bir Genç

Bazı müzekkirlerden İbrahim el-Hevvâs'ın şöyle dediğini işittim. Çölde yürüyordum ve yolumu kaybedip, yoldan saptım. Üç gün, üç gece yürüdüm. Sonra ortasında göl olan (ağacı çok olan) ağaçlı bir yere vardım ve orada şekilleri/görüntüleri insanoğluna benzemeyen üzerleri/kıyafetleri yamalı, yırtık olan birilerini gördüm. Onlara selam verdim, onlar da selamımı aldılar. Onlara "hallerini ve durumlarını" sordum. Onlar da "bizler ciniz ve bu durumu/hali de Allah bize verdi. Bizler Hz. Peygamber'in elinden Müslüman olduk ve bizler Müslüman olan kimseleriz" dediler.

Ben de onlara " buradan (şimdi bulunduğum yerden) yolumu kaybettiğim yere kadar ne kadar mesafe var?" diye sordum. Onlar da "üç aylık mesafe" diye cevap verdiler. Ben, "benden başka buraya insanoğlu geldi mi?" diye sordum. Onlar da "evet, yedi günlük yoldan NÎsâbûrlu bir genç geldi. Halini sorduk, o da bize cevap verdi. Sonra yanımızda vefat etti ve onu (buraya) aramıza gömdük" diye cevap verdiler. Ben de onlara "kabrini gösterin "dedim. Beni yanlarına alıp kabre doğru yola koyuldular. Başında nergis (çiçeği) olan büyük bir kabre vardılar. Adamın yanında da nergis vardı. Kabrin yanına (başucuna) oturdum ve oradakilere (cinlere) "hayırdır, mesele nedir?" diye sordum. Onlar da, biz gence " وَاَنِيبُوا اِلٰى رَبِّكُمْ وَاَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ / Azap size gelip çatmadan önce Rabbinize yönelip O'na teslim olun; sonra kimseden yardım göremezsiniz."[52] âyetini sorduk. O da "Ondan gelip ona gitmektir." diye cevap verdi. Biz de (gence) "Azabın manası nedir?" diye sorduk. O da "Ayrılıktır." dedi, arkasından hıçkırdı ve "hık" diyerek öldü. (İbrahim el-Hevvâs) ben onlardan (konuya) biraz daha açıklık getirmelerini istedim. Ancak onlar oynamaya başladılar, ben de onlarla beraber oymamaya başladım ve bu oynamamız üç gün boyunca sürdü. Sonra uyudum. Uyandığımda kendimi Hz. Aişe'nin mescidinde buldum ve nergis çiçeği de yanımdaydı. Bu çiçek bir yıl kadar benimle kaldı/yaşadı, sonra da onu kaybettim/öldü.[53]

11. Bedevî Bir 'Arâbî

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ebû'l-Kasım el-Hasen b. Muhammed el-Hasen b. Ca'fer el-Müzekkir'den, … Onunda Ebû'l-Fadl el-Abbas b. el-Farec er-Riyaşî el-Basrî'nin şöyle dediğini rivayet eder: el-'Asma'inin şöyle dediğini duydum. Günlerden bir gün Basra'daki el-Câmi' mescidine giderken yolda devesinin üzerine kurulmuş, kılıcını kuşanmış elinde yayı olan kaba ve sert (görünümlü) bir 'Arabî gördüm. Bana yaklaştı, selam verdi ve bana: "kimlerdensin?" diye sordu. Ben de: "Benî Esma'lardanım" dedim. O da:"Esma'lardan mi?" dedi. Ben de: "Evet" dedim. Sonra bana: "Nereden geldin?" diye sordu. Ben de: "Rahmân'ın sözlerinin/âyetlerinin okunduğu yerden" dedim. O da: "Rahmân'ın insanlara okuduğu sözleri mi var?" dedi. Ben de: "Evet, var" dedim. O da: "O zaman bana ondan bir şey oku" dedi. Bende: "Bindiğin devenden in"

---

51 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 78-79.

52 ez-Zümer, 39/54.

53 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 79-81.

dedim. Adam, indi. Ben de "ez-Zâriyât" sûresini okumaya başladım ve yüce Allah'ın "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ / Semada da rızkınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır"[54] sözlerine vardığımda adam bana: "Ey Esmeî, bu Rahmân'ın sözü müdür?" dedi. Ben de: "Evet, Muhammed'i uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderen Rahmân'ın Muhammed'e indirdiği sözleridir" dedim. Adam, devesine doğru gitti, onu kesti ve derisiyle beraber parçalara ayırdıktan sonra bana: "Dağıtmama yardım et" dedi. (Ben de yanına gidip) beraberce gelene, gidene dağıttık. Sonra adam, kılıcı ve yayına doğru yöneldi, her ikisini de alıp kırdı ve kumun altına gömdü. Sonra da " وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ " âyetini söyleyerek arkasını dönüp çöle doğru gitti. Ben de: "Arabînin/ bedevinin dikkat ettiği şeye sen niye dikkat etmedin" diyerek kendi kendimi kınadım. Reşit'le beraber hac ederken Kâbe'yi tavaf ettiğim esnada uzaktan ince bir ses geldi, oraya döndüm ve birde ne göreyim, (karşımda) yüzü sararmış, zayıf 'Arâbî duruyor. Bana selam verdi ve elimden tutup makamın (Kâbe'nin) arkasına oturttu ve bana "Râhman'ın sözlerini" oku dedi. Ben de ez-Zâriyât sûresini okumaya başladım. Sûrenin "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ / Rızkınız ve size vaad edilenler göktedir."[55] âyetine geldiğimde 'Arâbî çığlık atarak bana "Rabbimizin bizlere vaad ettiğini gerçekten bulduk" dedi. Sonra da "bundan başka bir şey daha var mı?" dedi. Ben de "evet" deyip yüce Allah'ın "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ / Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki bu vaad, sizin konuşmanız gibi kesin ve gerçektir."[56] âyetini okudum. Arkasından 'Arâbî, ikinci kez çığlık atarak "Celîl olan Allah'ı öfkelendirip yemin ettirmeye sevkeden şey nedir? Allah'ın âyetlerine inanmayıp da O'nu yemin ettirmeye mecbur ettiler." Bunu üç defa tekrar etti, sonra da (son nefesini) verdi ve öldü.[57]

12. Bazı Arifler (Allah Dostları)

Çağının imamı bize, Ahmed b. Ebî'l-Hivârî'nin şöyle dediğini işittiğini haber verdi/nakletti. Ben, Basra'da yolda yürürken bir çığlık sesi duydum ve o tarafa döndüm ve yere yığılmış baygın yatan bir adam gördüm. Oradakilere "bu ne?" diye sordum. Onlar da " bu, Kalp gözü açık olan bir kişidir. Yüce Allah'ın kitabından bir âyet işitti, duygulandı ve peşinden bayılarak yere yığıldı" dediler. Ben de, "bu hangi âyettir?" diye sordum. Onlar da, yüce Allah'ın " اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ... / İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'an sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi? ... " sözü diye cevap verdiler.[58] Adam, bizim konuşmalarımızı duyunca ayılıp kendine geldi ve şunları söyledi:

أما آن للهجران أن يتصرما
و للفصن غصن البان أن يتبسما
و للعاشق الصب الذي ذاب وانحنا
ألم يأن أن يبكي عليه و يرحما
كتبت بماء الشوق بين جوانحي كتاباً

---

54 er-Rahmân, 55/46.
55 ez-Zâriyât, 51/ 22.
56 ez-Zâriyât, 51/ 23.
57 es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 71-74.
58 el-Hadîd, 57/16.

حكى بنقش الوشي المنمنما [59]

Sonra da "Eşkâl,[60] eşkâl, eşkâl" dedi ve peşinden yere yığıldı ve öldü.[61]

13. Âl-i Resûl'den Bir Adam

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdûs el-Hiyerî'nin Ebû Hafs Ömer b. Mansûr'dan rivayetle şöyle dediğini nakleder. Ebû'l-Hasen, Mansûr b. Ammâr'ın şöyle dediğini söyler. Hac yapmak için (yola koyulduğumda) geceleyin Kûfe'ye vardım. Gece kapkaranlıktı. Arkadaşlarımdan ayrıldım ve bir evin kapısının önüne yaklaştığımda yaşlı bir adamın ağlayarak "İlahi! İzzetin ve Celâline yeminler olsun ki Sana muhalefet etmek için günah işlemedim. Bilakis cehaletimden dolayı günah işledim ve bilerek de Sana muhalefet ettim. Şimdi beni azabından kim kurtaracak: Senin bana olan desteğin kesilirse, kimin ipine sarılayım! Vay benim (işlediğim) günahlara! Ey Allah'ım, yardımına ihtiyacım var." dediğini işittim. Mansûr, "Vallahi, adam beni ağlattı" dedikten sonra, ağzımı kapının deliğine koyarak "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ام الله هو السميع العليم/Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım. Şüphesiz Allah, işiten ve bilendir." diye seslendim ve arkasından da "... نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ/... Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır."[62] âyetini sonuna kadar okudum. Âyetin sonuna vardığımda içeriden şiddetli bir sarsıntı sesi duydum ve sonra ses kesildi. Kapıyı kaybetmemek (tanımak) için oraya bir taş koydum ve oradan ayrıldım. Sabah olunca oraya gittiğimde, ağlayarak eve girip çıkan yaşlı bir kadın gördüm. Kadına: "Ey kadın! Ölen bu kişi neyin olur?" diye sordum. O da: "Ey Allah'ın kulu, benden uzak dur. Üzüntümü arttırma." dedi. Ben de ona: "Ben, Irak vaizi Mansûr b. Ammâr'ım, beni içeri alsan da bu mübarek yüzlü adamı tanısam" dedim. Kadın: "Bu benim oğlumdur." dedi. Ben de: "Onun özellikleri/meziyetleri nelerdir?" dedim. Kadın: "O, peygamber soyundandı. Onun gibi kazanırdı. Kazandığını üçe böler; üçte birini bana, üçte birini fakir/yoksullara ve üçte birini de kendisine harcardı. Gündüzleri oruç tutar, geceleri de onun üzerine iftar ederdi. Taki, adamın biri gelip Allah'ın kitabından (bazı) âyetler okuduğu o (son) geceye kadar sevgili çocuğum hep ağlayıp, Allah'a yalvarır yakarırdı. (Böylece de) dünyadan ayrıldı." dedi.[63]

Bu olayın başka bir varyantı ise şöyledir. Muhammed b. Said'in babasından naklettiğine göre Mansûr b. Ammâr şöyle dedi. Kûfe'de bulunduğum sıralarda gece olduğu halde sabah oldu diye gecenin bir yarısı dışarı çıktım. (Hala gece olduğunu anladığımda) sabahı beklemek için bir kapıya yöneldim ve kapının arkasından "İzzetin ve Celâline yeminler olsun ki, Sana muhalefet etmek ve azabına maruz kalmak için günah işlemedim. Cehaletimden dolayı günah işledim. Yaptıklarımı senden gizleyecek

---

[59] Yalnızlığın/hicranın/ayrılığın bitmesinin zamanı gelmedi mi; Ban ağacının dalının/yapraklarının gülümseme(baharın gelmesinin) zamanı gelmedi mi; Aşka bürünmüş/aşk özlemini çeken adam aşkından eğilip bükülmüş; Aşkından eğilip bükülmüş/sırıl sıklam aşığa ağlama ve merhamet etme zamanı gelmedi mi; Özlem suyuyla içimdekini her tarafıma yazdım/ yazıya döktüm; (o yazıya döktüğüm yazımda) Aşkından bitkin düşmüş aşığın (hisleri) süslü (ifadeler) onu anlatmaktadır.

[60] Çeşitli, çeşitli dertlere düşmüş.

[61] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 95-96.

[62] et-Tahrîm, 66/6.

[63] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 63-65.

de değilim. Zira sen her şeyi görensin. Ancak nefsim bana kötülükleri güzel gösterdi. Senin bana olan desteğin kesilirse, kimin ipine sarılayım! Vay benim kara talihime, yarın huzuruna vardığımda senden korkanlar için: "Haydi geçin" ve senin dediklerinde ağır davranıp günah işleyenlere ise: "İndirin onları aşağıya" denildiğinde ben (sıratı) geçenlerden mi, yoksa geçemeyenlerden mi olacağım? Vay halime, yaşlandıkça ve ömrüm uzadıkça günahlarım ve isyankârlığım da arttı. Ne kadar tövbe etsem arkasından dönüp tekrar günah işliyorum. Ey Allah'ım, senden utanma zamanım gelip çatmadı mı?" diye yüce Rab'ına münacatta bulunan bir adamın sesini duydum. Kapıya yanaştım ve (içeriye doğru) " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا قُوا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ / Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır."[64] âyetini okudum. Sonra içeriden şiddetli bir sarsıntı sesi duydum ve (kendi kendime) herhalde adamın bir derdi/sıkıntısı vardır dedim ve ihtiyacımı gidermek için oradan ayrıldım. Sabah olup güneş yükselince tekrar oraya geldiğimde kapının önünde bir cenazenin olduğunu ve eve yaşlı bir kadının girip çıktığını gördüm. Yaşlı kadına: "Bu kimin cenazesi?" diye sordum. O da: "Benden uzaklaş" dedi. Ben de ısrarla "ben yabancı birisiyim" cenazenin kimin olduğunu söylemesini istedim. O da: "Eğer yabancı biri olmasaydın" sana söylemezdim dedi ev ekledi. Bu benim oğlumdur. Bu gece bir adam uğrayıp içinde "Nâr/Ateş" geçen bir âyet okudu ve âyeti duyan oğlum darlanıp sıkıntılandı ve öldü. Ben de kadına: "İşte yüce Allah'tan korkup sakınanların sonu böyle olur" dedim.[65]

14. Zürâre b. Evfâ el- 'Amirî el-Hereşî Ebû Hâcib el-Basrî

Zürâre b. Evfâ el-Hereşî, Rabi'a b. Ka'b b. el-Herîş soyundan olup, künyesi Ebâ Hâcib'dir. Basra halkı/ehlinden olan Zürâre, Basra da kadılık yapmış, yaşamı ve vefatı orada olmuştur.

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Ebû Ca'fer el- Halekânî'den Ebû Cenâb el-Kassab'ın şöyle dediğini nakleder. Zürâre b. Evfâ'nın Benî Kuşeyr mescidinde bize imamlık yaparken/namaz kıldırırken " فَاِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ / O Sûr'a üfürüldüğü zaman var ya" âyetine geldiğinde, yere yığıldı ve öldü. Ben de, onu taşıyanlardan biriydim.

Salih el-Mürrî ise şöyle dedi. Zürâre b. Evfâ'yı öldükten sonra rüyamda gördüm ve ona: "Allah sana merhamet etsin, sana (orada) ne söylenildi?" diye sordum. Benden yüzünü çevirdi. Ben de (ikinci kez): "Allah sana ne yaptı?" diye sordum. Bu defa bana dönerek "Allah bana keremi, cömertliği ve faziletiyle muamele etti" dedi. Ben de: "sizin yanınızda (orada) en önemli ve faziletli amel hangisidir?" diye sordum. O da: "Allah'ın rızası ve dünyaya (dünya malına) tamah edilmemesi" diye cevap verdi.[66]

---

[64] et-Tahrîm, 66/6.
[65] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 65-67.
[66] es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 69-71.

Değerlendirme ve Sonuç

Ebû İshâk es-Sa'lebî, yaşadığı dönemin ve Nîsâbûr tefsir ekolünün önde gelen tefsircilerinden ve dilcilerin biri olup, "el-Hâfız", "el-Mukrî", "el-Edîb", "el-Vâ'iz", "es-Sikâ" ve "el-Müfessir" gibi sıfatlarla anılan bir müfessirdir. Kaynaklar onun sağlam akide ve diyaneti ile tanınmış ve tefsirinin diğer tefsirlerin fevkinde bir tefsir olduğunu belirtmişlerdir.

Müfessirimiz es-Sa'lebî, gerek Nîsâbûr gerekse Nîsâbûr'un çevresinde bulunan birçok ilim adamından istifade etmiş, başta tefsiri olmak üzere pek çok kıymetli eser meydana getirmiş ve aynı zamanda el-Vâhidî gibi pek çok zevat da ondan ilim tahsil etmiştir.

Ebû İshâk es-Sa'lebî, her ne kadar birçok âlim tarafından övülüp, methedilmiş ve tefsir alanında haklı bir üne kavuşmuş olsa da bazı İslâm âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Mesela İbn Teymiyye (ö. 728/1328) es-Sa'lebî'nin, "gerçekten zeki ve dindar bir zat olduğunu, ancak onun, geceleyin odun toplayan bir oduncu gibi olduğunu, tefsir kitaplarında ne bulduysa sahih, zayıf demeden naklettiğini" belirtmiştir.[67] İbnu'l-Cevzî de es-Sa'lebî'nin "son derece zayıf olan hadisleri tefsirine aldığını ve özellikle de sûrelerin başlangıçları hakkında ayıplanır olduğunu" söylemiştir.[68] et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'un sahibi ez-Zehebî (ö. 1397/1977) ise müfessirimizi sert bir uslupla "es-Sa'lebî, selefin tefsirlerinden naklettiği rivayetlerin sıhhatini araştırmamıştır. Özellikle Süddî, Kelbî ve Ebû Salih'ten birçok rivayette bulunmuştur. Gerçekte es-Sa'lebî, hadis ilminde önemli bir şahsiyet değildir. O, mevzu olan hadisle, mevzu olmayanı dahi ayırt edememiştir. Hatta tefsirinde diğer âlimlerin rivayet etmekten çekindikleri Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında uydurulmuş olan Şia rivayetlerine bile rastlanılmaktadır. Birçok müfessirin, sûrelerin faziletleri hakkında uydurulmuş olan hadisleri nakletme gafletine onun da düştüğünü görmekteyiz ." şeklinde eleştirmiştir.[69]

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin eseri " قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an / Kur'an Şehitleri" ne gelince, bu eser İslâm kültür tarihimizde konu ve içerik itibariyle ilk eser olma özelliğine sahiptir. Eser hakkında bu güne kadar biri müsteşrik –yüksek lisans tezi- , diğer ikisi Müslüman olmak üzere üç kişi tarafından çalışma yapılmış ve öyle görünüyor ki, bundan sonra da eser üzerinde çalışmalar yapılacaktır.

Eserde, Kur'an-ı Kerimi okurken veya okuduktan sonra veyahut da dinledikten sonra onun âyetlerinden etkilenerek ölen kişilerin kıssaları (on dokuz kıssa) anlatılmış, bu kıssalarda geçen âyetlerin sayısı ise kırk üç adettir. Bunların altı tanesi hariç, tüm âyetler Mekkî âyetlerden oluşmaktadır. Kıssalarda, Tâbiîn, Etbâu't-Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn'in Kur'an'a verdikleri önem vurgulanmakta ve Müslümanların bu kıssalardan

---

[67] İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, (Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt 1971), 56-78.

[68] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179; Yusuf b. Tangrıberdî b. Ahdullah ez-Zâhirî Ebû'l-Mehâmis, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülük Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Vezâretü es-Sekâfetü ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, (Mısr: Dârü'l-Kütüb, 2010) 4: 283.

[69] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 227-234.

ders alarak ondan gereği gibi istifade etmeleri öngörülmektedir. Ayrıca kitapta geçen kıssalardan bazıları müteferrik kitaplarda da zikredilmiştir.[70]

Kur'an, gerek nazmında, sûrelerinde, âyetlerinde, kıssalarında, va'z ve telkinlerinde, emsallerinde ve hitaplarındaki üslubu gerekse de i'câz yönünden nâzil olduğu dönemdeki müşrik Arapları etkilemiş, akıl erdirilenler ona iman etmiş, Velid b. Muğîre, Ahnes b. Şerik ve Ebû Cehil gibi azılı İslâm düşmanları ise, ona iman etmedikleri halde onu gizli gizli dinlemekten kendilerini alamamış ve hatta Ümeyye b. Halef gibi muannid kâfirler de, Kur'an'ın namütenahi ve eşsiz üslubu karşısında hayret ve takdir hislerini gizleyememiş yerden toprak alıp başlarına çalmışlardır.[71] İman eden müminlere gelince onlar, el-Enfâl sûresi 8/2. âyette belirtildiği üzere "Mü'minler, ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artıran…" kimselerdir. Şunu da belirtmekte fayda mülahaza ettiğimiz hususlardan biri de, bu güne kadar kaynaklarda Kur'an'ın bu eşsiz üslubu ve i'câzı karşısında herhangi bir sahabînin Kur'an âyetlerinden etkilenerek öldüğüne dair bir bilgiye sahip değiliz. İşte bundan dolayıdır ki, üzerinde çalışmış olduğumuz bu eserdeki kıssalar incelendiğinde görülecektir ki, başta "Korku Namazı Kılan Bir Genç", "Cinlerden Biri", "Emirü'l-Müminin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç", ve "Bedevî Bir 'Arâbî" başlıklı kıssalar olmak üzere kıssalarda geçen hikâyelerin içerikleri muhal olmamakla beraber akıl ve mantıkla izahı pek mümkün olmayan hususlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eser her ne kadar alanında yazılmış tek eser olmuş olmasına rağmen, iyi bir vaiz ve hatip olan müellifin Müslümanları Kur'an'ı okumaya, anlamaya ve yaşamaya teşvik etmek amacıyla eserinde zikretmiş olduğu ve bize göre son derece akıl dışı, mantıktan uzak, garip, hurafe derecesine varan, hayal ürünü ve kabul edilmesi "mümkün değildir" demek mümkün olmamakla beraber bu tür kıssa ve rivayetlere temkinli yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Zira kıssalarda anlatılan hususlara dair ne Kur'an'da, ne de sahih olan hadislerde herhangi bir şer'î bir delil bulunmamaktadır.

Kaynakça

Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî. Lisânü'l-Mîzân, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-metbû'at, 1971.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sabit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî. Târihu Bağdad, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf, 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-ğarbil'-İslâmî, 2002.

Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn, Ankara, 1960.

Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi, Ankara: Diyanat İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cerrahoğlu, İsmail. Tefsîr Usûlü, Elif Ofset, Ankara, 1979.

Ebû Ne'îm Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî. Hılyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ, 4. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974.

ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. Tabakâtu'l-Müfessirîn, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

[70] Bkz. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 115; 7: 314; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Muhammed b. Kuddâme el-akdisi, *Kitabu't-Tevâbîn*, thk. Abdilkadir Arnavut, (Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1: 172.

[71] Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Elif Ofset, Ankara, 1979),159-160.

el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillah el-Hamevî er-Rûmî. Muʿcemü'l-büldân ve Muʿcemü'l-üdebâʾ , Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. Vefeyatu'l -a'yan ve enbâu ebnâi zaman, thk. Hasan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1971.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, 1990.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Muhammed b. Kuddâme el-akdisi. Kitabu't-Tevâbîn, thk. Abdilkadir Arnavut, Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Tangrıberdî, Yusuf b. Tangrıberdî b. Ahdullah ez-Zâhirî Ebû'l-Mehâmis. en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülük Mısr ve'l-Kâhire, Nşr. Vezâretü es-Sekâfetü ve'l-İrşâdi'l-Kavmî. Mısr: Dârü'l-Kütüb, 2010.

İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, thk. Adnan Zerzûr, Dârü'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt 1971.

Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillah Hacı Halife. Keşfu'z-zünûn, Beyrut: Daru'lkutubi'l-İlmiyye, 1992.

Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 37: 28-29. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

en-Nîsâbûrî, Muhammed b. el-Huseyn b. Musa b. Halid b. Salim en-Nîsâbûrî Ebû Abdirrahman es-Selma. Tabakât'ı-Sûfiyye, thk. Mustafa Abdilkadir 'Atâ, 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1998.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nîsâbûrî.Katla'l-Kur'an, (thk. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî'), (Riyad: Mektebetü'l-'Übeykân, 2008).

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nîsâbûrî. el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'an, thk. Ebû Muhammed b.'Aşûr, 1. Baskı. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire: 1918.

es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. Tabakâtü'l-Müfessirin, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. Buğyetu'l-Vüât, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî. Siyerü A'lâmü'n-Nübela', 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Türk, Nurdoğan. "Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katlâ el-Kur'ân", Taras Shevchenko International Congress on Social Sciences- 2 (Türkiye-Ankara,02-03 Şubat 2019).Ed. Muntazır Mehdi-Sakina Bayramova, 558-566. Ankara: Türkiye, 2019.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed. et-Tefsîru'l-basît, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillah el-Fevzân, Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âlî, 2009.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Hadîs, 1976.

ez-Zirikli, Hayreddin. el-A'lâm, Beyrut: Dârü'l-İlmiyyeti li'l-Melâyîn, 1989.

NÜBÜVVET-MEDENİYET İLİŞKİSİ

İsmail BULUT
Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ibulut@msn.com

Özet

İnsanlık tarihi sürecinde medeniyetler canlı organizmalar gibi ortaya çıkmış, belli bir süre hüküm sürmesinin ardından egemenliğini yitirmişlerdir. İslâm Medeniyeti de evrensel nitelikli bir medeniyet olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İslâm'ın bir medeniyet inşa etmesinde nübüvvet müessesesinin payı büyüktür, hatta onun sayesinde var olduğu, bu çerçevede nübüvvet ile medeniyet arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu bir gerçektir. İlk insandan günümüze "Âdem'e tüm varlıkların isimlerinin öğretilmesi" ile başlayan insanın tekâmülü, bir anlamda ona verilen aklın ve diğer yetilerin nasıl kullanılacağını öğreten vahiy ile gerçekleşmiştir. Vahyin beşerî düzleme inmesi, anlaşılması ve uygulaması nübüvvet aracılığıyla olmuştur. Medeniyet ve nübüvvetin, bireysel ve toplumsal huzuru, tüm ahlaki erdemleri gerçekleştirmede ortak paydada buluştuğunu söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Nübüvvet, Medeniyet, Din ve Medeniyet, Tekâmül, Erdem

Nubuvva-Civilization Relationship

Abstract

In the history of human, civilizations emerged as living organisms and lost their sovereignty after a period of rule. Islamic civilization has taken its place on the stage of history as a universal civilization. The organization of Islam in the construction of a civilization has a large share of the prophethood.

In this context, it is a fact that there is an important relationship between prophethood and civilization. The revelation of the human being through the first human is realized by revelation.

The revelation, understanding and application of the revelation to the human plane took place through the prophethood. It is possible to say civilization and prophethood, meet in realizing the individual and social peace, common moral virtues. There is a close relationship between religion, city and civilization. Cities are places where religious and worldly affairs such as law, order, authority and justice are carried out in an organized manner.

Prophethood has a significant contribution to the development of the virtues and values that humanity has.

Keywords: Nubuvva, Civilization, Religion and Civilization, Evolution, Virtue

Nübüvvet-Medeniyet İlişkisi

İnsanlık tarihi sürecinde medeniyetler canlı organizmalar gibi ortaya çıkmış, belli bir süre hüküm sürmesinin ardından egemenliğini yitirmişlerdir (Atay, 1995, s. 91). İslâm Medeniyeti de evrensel nitelikli bir medeniyet olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İslâm'ın bir medeniyet inşa etmesinde nübüvvet müessesesinin payı büyüktür, hatta onun sayesinde var olduğu, bu çerçevede nübüvvet ile medeniyet arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu bir gerçektir. İlk insandan günümüze "Âdem'e tüm varlıkların isimlerinin öğretilmesi" (Bakara, 2/31) ile başlayan insanın

tekâmülü, bir anlamda ona verilen aklın ve diğer yetilerin nasıl kullanılacağını öğreten vahiy ile gerçekleşmiştir. Vahyin beşeri düzleme inmesi, anlaşılması ve uygulaması nübüvvet aracılığıyla olmuştur. Medeniyet ve nübüvvetin, bireysel ve toplumsal huzuru, tüm ahlaki erdemleri gerçekleştirmede ortak paydada buluştuğunu söylemek mümkündür. İslâm Medeniyeti evrensel nitelikli bir medeniyet olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Her medeniyet gibi İslam medeniyeti de insanlığın ortak malıdır; gelişiminde diğer medeniyetlerden beslendiği gibi, Batı medeniyetinin ortaya çıkmasında önemli katkıları vardır (Bulut, 2018, s. 184).

İslam kelamcıları, medeniyetin erdemli bir toplumla ilişkili olduğu, bunda da nübüvvetin etkin gücünün büyük rol oynadığını dile getirmişlerdir. Örneğin, İmam-ı Mâturîdî'ye göre, medeniyetlerin gelişmesi bağlamında nübüvvetin gerekliliği aklî bir zorunluluktur. Peygamberler, din ve dünya konularında insanlar arasında elçilik yapmışlardır. Onlar, dini olduğu kadar içtimaî ve idarî rehberdir. Dünya işlerinin düzeni ve dinin ayakta kalması, doğrudan nübüvvet kurumuyla bağlantılıdır. Yüce Allah'tan insana bilgi akışı, bu kurum sayesindedir. O, insan türünü yaratmış, olgunlaşmaları için onları sınava tabi tutmuş, gökten indirdiği su sayesinde kendileri için yeryüzünde besinler ve ilaçlar sağlamış, bunun yanında onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler de icat etmiş, zarar vereni, gıda verenden ayırmak için insanların bizzat her şeyi denemelerini aklen kabul edilmez bir şey olarak göstermiştir. Bu hususu denemeden bilmek de insan aklı için mümkün değildir. Şu hâlde yeryüzündeki bütün nesnelerin mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir peygamberin mevcudiyetine hükmetmek kaçınılmazdır. Peygamberler tıp, sağlık ve gıda güvenliğinin düzenlenmesinde yol gösterici olmuşlardır (Mâturîdî, 2003, s. 225).

Peygamberler, medeniyet başta olmak üzere hayatın tüm alanlarına temel teşkil eden bireyin ahlaki gelişimine katkı sağlamışlardır. İnsanlar için örnek olma konumunda bulunan peygamberler tebliğ ettikleri dini ve diğer alanlardaki öğretilerini ahlak üzerine inşa ettikleri söylenebilir.

İkbâl'e göre dünyadaki hayat akışı, ihtiyacını kendi içgüdüsüyle tespit edip kritik anlarda peygamberane ilham veya vahiy ile gideceği yolunu bulur. Bunun yanı sıra, bütün eski medeniyetlerin etkisinden uzak kalmış ve üç kıtanın birleştiği coğrafi bir konum işgal eden bir milletin şuurunu İslâm'ın etkileyip yayılması gayet doğal bir gelişme idi. Yeni kültür, tevhid ilkesinde dünya birliğinin temellerini bulmuştur. İslâmiyet bir hükûmet şekli olarak, bu ilkenin insan soyunun zihinsel ve duygusal hayatında yaşayan bir etken olması için pratik bir araçtır. İslâm, hükümdara değil Allah'a bağlılığı öğütler ve ister. Ve bütün hayatların nihai temeli Allah olduğu için, Zât-ı İlahi'ye bağlılık zımnen, insanın, kendi ideal tabiat ve karakterine bağlılık demektir (İkbâl, ty., s. 201).

Hz. Muhammed'e gönderilen İslâm, ahlaki ve sosyal bir düstur anlamında sadece bir din vaz etmekle kalmayıp, aynı zamanda zihniyet değişimini de gerçekleştirerek özgün bir medeniyet oluşturmuştur (Uyanık, 2016, s. 27). "Yeryüzünde dini üstün kılmak" Kur'anî düsturunu kendisine ilke eden İslâm, dünya ve ahiret dengesi kurarak insanlığa hem dünya hem de ahiret mutluluğu vadetti. Kâinatın varlık sebebi insan, insanın varlık sebebi de kulluk ve kulluğun en üst

derecesi de Allah'ın rızasını kazanmak olduğu gerçeğini her daim insana hatırlatma görevi peygamberlere verilmiş ve peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed ile birlikte nübüvvet hatırlatması sona ermiştir (Bedir, 2016, s. 19). Bundan sonra medeniyetin inşa süreci ve geliştirilmesi peygamber varisi olan âlimlere geçmiştir.

İslâm dini, aklı esas alması ve aklî ilkeleri rehber edinmesi, insanlığa adaleti ve kardeşliği sağlaması, üstünlük ölçüsü olarak takvayı esas alması, şirk inancına karşı çıkması, hurafeleri ortadan kaldırması, güzel ahlâkı teşvik etmesi, bilim, düşünce ve hikmete öncelik vermesi gibi birçok evrensel ilke ile geçmişte inşa ettiği gibi kıyamete kadar da insanlığın arzuladığı gerçek medeniyetin potansiyelini barındırmaktadır (Akseki, 1328, s. 183).

Dünyanın ıslahı ve insanlığı yüceliğe götüren medeniyete nübüvvetin önemli katkıları olmuştur. Hz. Peygamber'in, 23 sene zarfında gerçekleştirdiği müthiş inkılap basit bir tefekkür ve yüzeysel bir bakış ile kavranacak sıradan bir olay değildir. İslâm, Arap dünyasında dini duyguların ortaya çıkmasını sağlayarak bir inkılâp gerçekleştirmiştir. İslâm, dini duyguları ortaya çıkarmasıyla gerçekleştirdiği inkılâbı akabinde medeniyete dönüştürmüştür (Vecdi, es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte dav'i'l-ilmi ve'l-felsefe, 1993, s. 23).

Hz. Peygamber kısa bir sürede böyle bir toplumu, çöllerin, vadilerin ortasından kalkarak dünyanın dört bir tarafına medeniyet ışığını götüren, adaleti tesis eden bir topluma dönüştürmüştür. İşte Arap toplumunun birkaç sene içinde gerçekleştirdiği bu devrim gerçekten çok müthiş bir olaydır. Oysa bu toplum böyle olağanüstü bir değişimi hiç yaşamamıştı. Bu değişim ve dönüşümün hızlı bir şekilde gerçekleşmesi, medenileşmenin temelini oluşturan sağlam esaslar ile olmuştur. Dolayısıyla Müslümanlığın gerçek medeniyetin özü olduğu, medeniyetin de ancak gerçek bir dinin ilkeleriyle var olacağı açık bir şekilde görülmektedir (Vecdi, el-Medeniyye ve'l-İslâm, 1901, s. 9-11).

Abduh, İslâm'ın hızlı biçimde yayılışının nedenini, akidelerinin açıklığı, hükümlerinin kolaylığı, şeriatının adaleti, insanlara ve diğer dinlere karşı sergilediği olumlu tutum olarak açıklamaktadır. Ona göre, eğer beşer fıtratı bir din talep ediyorsa, bu dinin menfaatlerine en uygun, kalbine ve hislerine en yakın ve dünya ve ahiret hayatında en çok güven veren din olmasını ister. Bu şartları taşıyan bir din, nefisleri ele geçirmek için çok para sarf eden, çok zaman harcayan, çeşitli yollara ve araçlara başvuran propagandacılara ihtiyacı olmaksızın, kalplere yerleşecek ve ruhlara nüfuz edecek bir yol açar (Abduh, Tevhid Risâlesi, 1996, s. 220). Abduh'a göre İslâm'ın şiddet yoluyla yayıldığı iddiası doğru değildir. İslâm kesinlikle savaş dini değildir, yalnızca savunma amaçlı olarak cihat yapar. Buna karşılık tarihî bir gerçek olarak diğer din mensupları savaştıkları milletlerin dinini değiştirmeye zorlamışlardır. Abduh, bu açıdan İslâm dinini suya benzetir; su toprağı canlandırıp verimliliği arttırdığı gibi bazen de sel olarak zarar verse de bu durum suyun değerini asla düşürmez (Abduh, el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye, 1988, s. 6).

Vecdi, insanlık için örnek toplum modelini, "Aklın kurallarına tâbi olan, bilimsel gelişmelere paralel ilerleyen, adalet, eşitlik, özgürlük gibi değerleri gerçekleştiren, insanı hayvani özellikler ve ilkel kalıntılardan kurtaran evrensel bir

toplum" şeklinde tarif etmektedir (Vecdi, es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte dav'i'l-ilmi ve'l-felsefe, 1993, s. 74). Bu tanımdan, tüm insanların barış ve mutluluğunu sağlayacak olgunun 'tek din' ve 'tek millet' kavramıyla açıkladığı, bununla da İslâm dinini referans aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in getirdiği adalet, eşitlik, özgürlük gibi evrensel değerlerin Batı'da ancak yakın zamanlarda rağbet kazanmasına karşılık, İslâm'da çok önceden sadece sözde değil bizzat uygulamalarla ortaya konulmuştur. İslâm dini, herhangi bir kişi veya zümreye otorite yetkisi tanımamış, dini baskı ve zorlamaya da izin vermemiştir. Hatta peygamberin bile hatırlatma ve uyarma dışında bir yetkisi bulunmamaktadır.

Vecdi, nübüvvetin evrensel etkisini şu ifadelerle açıklamaktadır: İsa ve Musa peygamberden sonra eski inançlarına dönmüş olsalar da o toplumların karakteri ve yapısı üzerinde önemli değişiklikler yapmış ve mayasını oluşturmuştur. Peygamberlerden sonraki dönemlerde toplumların inşa ettikleri sosyal dinamiklerde bu temel etkili olmuştur. Özellikle peygamber öğretileri ahlaki yönden medeniyetlere büyük katkı sağlamıştır. Tarih boyunca nübüvvet, tüm toplumlara hayır getirmiş ve toplum ve dünya bazında devrimler yapmıştır. Toplumların ilerlemelerinde önemli fırsatlar sunmuştur. Her ne kadar asıllarından uzaklaşmış, bidat ve hurafelerle örtülmüş olsa da dinler, toplumların medenileşmesinde hala en büyük etken olarak varlığını sürdürmektedir (Vecdi, Dâ'iretü'l-Maârifi'l-Karni'l-Işrîn, 1971, s. IX/777).

Tarih boyunca tüm toplumlarda nesilden nesile geçen genel bir ruh vardır. Bu ruh süfli de olabilir, ulvi de olabilir. Peygamberlerin görevi ise gönderildikleri toplumlarda yeni bir ruh icat etmektir. Kur'an'da bu gerçek; "O, Kendi iradesiyle kullarından dilediğine vahiy indirir ki bütün insanları O'na kavuşacakları günün gelip çatacağı konusunda uyarsın." (Mü'min, 40/15) şeklinde ifade edilmektedir. Bu ruh ile toplumlar ilerlemelerini gerçekleştirirler. Hz. Peygamber de tüm insanlığı arzulanan medeniyete ulaştırmak, onları ıslah etmek için gönderilmiştir: "İşte sana da ey Muhammed, kendi buyruğumuz altında hayat veren bir mesaj vahyettik. Bu mesaj sana gelmeden önce, sen vahiy nedir, iman nedir bilmezdin ama şimdi bu mesajı bir ışık yaptık ki onunla kullarımızdan dilediğimizi doğru yola ulaştıralım; şüphesiz sen de insanları onunla doğru yola ulaştıracaksın." (Şûra, 42/52)

Psikoloji biliminin ortaya koyduğu gibi, insanın doğasında mükemmelliğe karşı bir meyil vardır. Bu yönelim, bireysel ve toplumsal temelde, toplum önderleri tarafından gerçekleştirilir. Hz. Peygamber, bunun en güzel örneğidir. O, tarihte hiçbir önderin gerçekleştiremediği bir toplumsal dönüşümü başarmış, ilkel kabile özelliklerinden sıyırarak, birbirine bağlı bireylerden oluşan bir toplumu medeniyete kavuşturmuştur. Bedeni arzuların çirkinliklerinden, insanın yüceliğini esas alan bir akli konuma, cahillikten edebi hayata çevirerek, sosyal adaleti gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber bu topluma dünya medeniyetine katkıda bulunmak için çalışma, toplumsal sorumluluk ve yardımlaşma bilincini yerleştirmiştir. İşte bu ilkeler, ideal toplumun inşası için temel ilkeler olarak örnek teşkil etmiştir. Bu medeniyet, Batı'yı bile gafletinden uyandıran bir 'şark hareketi' olmuştur (Vecdi, Min Meâlimi'l-İslâmiyye, 1994, s. 78).

"Böylece sizi orta yolu benimseyen bir ümmet yaptık ki, siz insanlara örnek olasınız ve peygamber de size örnek olsun..." (Bakara, 2/143) ayetinden hareketle, Kur'an'da, insanların din ve dünya işlerini dosdoğru bir tarzda yapmalarının emredildiğini, bu yüzden Müslüman toplumun orta, yani hayırlı ve mutedil olarak nitelendirildiğini söylemek mümkündür. Bu ayetteki vasat kelimesi, "Allah insanları adaletli, dengeli, hayırlı bir topluluk kıldı" anlamında yorumlanmıştır. Bununla birlikte söz konusu kelime, insanların din konusunda da dengeli olmalarına yönelik bir çağrıdır.

Bu nedenle evrensel sorumluluğu bulunan Müslümanların yaşamlarında aşırı gitmemeleri ve olumsuz davranışlar karşısında duyarsız kalmamaları öğütlenmiştir. Ona göre 'örnek toplum' kavramı, Müslümanlardan başka hiçbir toplum için kullanılmamıştır. Dolayısıyla Müslümanlar sahip oldukları sorumluluğun ruhunu kavrayıp hayata geçirdiklerinden dolayı dünya medeniyeti kurmayı başarmışlardır. Yine ona göre İslâmiyet, insanlığı ruhi yönelimlerinde tefrite düşme veya ifrata kaçma tehlikelerinden kurtardığı gibi, insanlara öyle güzel bir örnek çizmiştir ki, yaratılış düzeni, hayat kanunları ile tam bir uyum içerisindedir. Bu örnek, aynı zamanda insanlığa gerçek barış, sosyal düzen ile başarılı ilerleme ve insanlığın arzuladığı gerçek özgürlüğe ulaştırır (Vecdi, el-Medeniyye ve'l-İslâm, 1901, s. 86-87).

Fazlur Rahman'a göre de Kur'an, yeryüzünde sağlam ve gerçek bir ahlaki temele dayalı bir sosyal düzenin kurulmasını öngörmektedir. O böyle bir yapılanmada ırk, dil, renk, bölge farklılıklarını geçerli bir temel olarak kabul etmez ve şüphesiz tüm insan ırkının aynı kökten geldiğini ilan eder. İnsanın kıymeti hususunda gerçek muteber ilke fazilettir. Bu amaçla Kur'an, üyeleri bu çeşit istenen bir Müslüman toplumu ve kardeşliği kurmuştur. Bu toplumun görevi bir 'orta ümmet' olmak -yani ifrat ve tefritten kaçınmak- ve hepsinin ötesinde, 'yeryüzünü düzeltmek ve oradan -ahlaki, toplumsal, siyasi ve ekonomik- bozulmayı kaldırmak" için "iyiliği emredip kötülüğü menetmek"tir (Rahman, 1997, s. 46).

İslâm dini, Allah'ın halifesi olan Müslümanlara yeni bir medeniyet inşası için diğer medeniyetlerden yararlı bütün ilkeleri almalarını ve yeryüzündeki bütün medeniyet eserlerine saygı göstermeyi tavsiye etmiştir. Çünkü insanlık, özünde tevhit bulunan tek bir ümmet olduğu için tarih boyunca kurulan medeniyetler tüm insanlığın ortak mülküdür. Ona verilecek zarar tüm insanlığa verilmiş demektir. Bu yüzden Kur'an, insanlık için yapılan tüm olumsuz eylemleri en büyük toplumsal cinayet (fesat) olarak nitelendirmekte ve insanları bundan sakındırmaktadır.

Toplumun huzurunu tehdit eden fesat kavramını; çevreye saygı,[1] medeniyeti yok etmemek, şehirleri yakıp yıkmamak, halka zarar vermemek,[2] insanlarla olan

[1] "Bir işe koyuldu mu yeryüzünde çalışır çabalar, orayı bozmak, ekini, soyu sopu helâk etmek için uğraşır. Allah ise fesadı sevmez." Bakara, 2/205.

[2] "Gerçek şu ki, krallar bir ülkeye girdiklerinde orayı tarumar ederler; oranın soylu ve onurlu insanlarını aşağılarlar. İstilacıların davranış tarzı her zaman böyledir." Neml, 27 /34.

ilişkiyi kesmemek, halka işkence etmemek, onları fakirleştirmemek[3] olarak yorumlamak mümkündür.

Müslümanlar, büyük bir medeniyet inşa etme sürecinde, yeni topraklarda karşılaştığı ibadet yeri, tapınak, heykel, put gibi yerel halkın kutsal saydığı eserlere dokunmamışlardır. Üstelik bu eserler, İslâm inancına uymayan nitelikler de taşımaktaydı. Bunun en çarpıcı örneği Mısır'dır. İslâm inancına uymayan Firavun döneminin eserleri yok edilmemiş, tarihe belge olma niteliğini korumuştur. Müslümanların diğer insanların kutsallarına saygı göstermeleri, inançlarında özgür bırakmaları, İslâm'ın tüm insanları kuşatan evrensel bir din ve yüce bir medeniyet olduğunun en önemli göstergesidir. Dinin insanların sadece ahiret hayatında mutlu olmalarını sağlamak için değil aynı zamanda onların dünyadaki yaşamlarını yüceltmek için gelmiştir. Tarihte dini yaymak adına yapılan savaşlar dünya medeniyetinin varisi olmak için yapılmıştır. Bu savaşlar nedeniyle birçok medeniyet ve toplum helak olmuştur. Aslında inancından dolayı muhaliflerine zulüm ve eziyet etmek, hatta onları katletmek hiçbir ilahi dinin özünde yoktur. Ancak din adamları işledikleri vahşetleri din adına yaptıklarını, Allah katında kabul edilebilir hale getirip sıradanlaştırmaya çalışmışlar, hatta bu eylemleri sevap konumuna yükseltmişlerdir (Vecdi, Min Meâlimi'l-İslâmiyye, 1994, s. 97).

Günümüzde dahi yüzeysel bir din anlayışına sahip bazı kimselerin, gösteri yapma edası içerisinde, masum insanları katledip, medeniyet eserlerini tahrip etmeleri, üstelik bunu cihat kisvesi altında din adına gerçekleştirmeleri, Vecdi'nin dile getirdiği tespitlerin önemini desteklemektedir. Müslümanların sağlıklı dini zihniyete sahip olarak bu tortulardan arınmadığı sürece medeniyet inşa etme hedeflerinin gerçekleşmesinin pek mümkün olduğu söylenemez.

Müslümanların evrensel çapta bir medeniyet ortaya koyamamalarının en başta gelen nedeninin, dinin özünden saptırılarak hurafe ve bidatlerin din gibi algılanması olduğu ifade edilmektedir. İslâm âlemini boğan ve simsiyah bir leke gibi duran bu tortulardan arındırılmadıkça mevcut dini anlayışın yeni bir medeniyet ortaya koymasının imkânsız olduğu vurgulanmaktadır.

Hz. Muhammed'in peygamberliği tüm insanlığa yöneliktir. Ona, insan fıtratının davet ettiği, tahrif edenlerin ve yorumlayanların bindirdiklerinden soyutlanmış, tüm peygamberlere indirilen 'ilk din' gönderilmiştir. Bu dinin çatısı altında tüm insanlık ittifak edebilir. Böylece insanların dinleri tek bir din, toplumları da tek bir toplum olur. Bilim, hikmet ve mevcut güzel örneklerin katkılarıyla doğal bir şekilde ilerleyen bir aşama sonucu tek bir topluma dönüşebilir. İslâm, ideal ilke ve prensiplere sahiptir. İnsan geleneksel vehimlerin hâkimiyetinden kurtulduğu ve bu ilkeleri sahiplendiği anda arzuladığı ideale kavuşacaktır. Hz. Peygamberle birlikte vahiy süreci ve nübüvvet sona ermiş, bundan sonra ilahi birikimi tahriflerden koruma

[3] "Fakat yaratılışlarının gereği olan doğal bir antlaşmaya dayanıyor olmasına rağmen, Allah ile olan bağlantılarını bozup Allah'ın sıkı tutulmasını emrettiği bağları kesen ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kimselere gelince; işte, Allah'ın laneti böylelerine yönelmiştir ve öte dünyada varılacak yerlerin en kötüsü de onlara ayrılmıştır." Rad, 13/25.

ve dinin yayılmasının önündeki engellerin kaldırılma görevi ilim ve akla verilmiştir (Vecdi, es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte dav'i'l-ilmi ve'l-felsefe, 1993, s. 96).

Hz. Peygamber'den sonra İslâm ve değişim konusu sürekli tartışılmış, dinin sabit ve değişkenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Nübüvvetten sonra medeniyetin var olmasının zorunlu etkenlerinden olan akıl ve içtihadın önemine vurgu yapan Musa Cârullah da değişim ve süreklilik arasındaki dengeye dikkat çekerek insana bu alanda oldukça geniş alan bırakmıştır. Ona göre, akıl rüşt derecesine ve sorumlu olma şerefine, insanlık tarihi sürecinde kendilerine gönderilen nebilerin ve bilge kimselerin gözetiminde eğitilerek ulaştı. En son muallim olarak Hz. Muhammed gönderilmiş, bundan sonra aklın, vasilerin himayesinden, velilerin terbiyesinden azat olacağı, bütün insanlık âlemine ilan edilmiştir. Nübüvvetin sona ermesi demek; aklın, buluğ, rüşt, ehliyet, velayet ve ihtiyar şereflerine ulaşması demektir. Peygamberden sonra kanun koyma şerefi ümmetinin fertlerine ve müçtehitlerine ihsan edilmiştir. Bu nedenle Müslümanlar, kanun koyma şerefinden ve yetkisinden mahrum edilemez (Bigiyef, 2002, s. 30-35).

İslâm'ın tüm insanlara hitap eden büyük bir medeniyet olmasının temelinde, inşa ettiği sistemin bilgi teorisine dayandığı görülmektedir. İslâm'da temel bilgi kaynağı gerçek ilmin sahibi olan Allah'tır. İnsan, peygamber de olsa fıtratı gereği yanılabilir olması nedeniyle ancak izafî şekilde bilgi sahibi olabilir. Bununla birlikte Allah'tan sonra ilim otoritesi insanın kendisidir. Çünkü ilminden, inancından ve davranışından insanın kendisi sorumludur. Kur'an, insanda olan bilgileri bir ilim verisi olarak kabul etmekle birlikte onun ürettiği bilginin doğru olanını öncelemiştir. İslâm, bu görüşü yalnız bilgi ve kültür olarak ortaya atmakta kalmamış, aynı zamanda bu görüşe inanılması ve öyle davranılması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece, ileri sürdüğü ilkelerde İslâm medeniyetinin başarıya ulaşmasının formülünü ilim-inanç-amel şeklinde belirlemiş olmaktadır (Atay, 1995, s. 102).

Allah, yeryüzünde iman ve ameli salih esaslarına dayalı bir nizam koymuş, bu son risalet ile de bu nizamını açıklamış, nizamı koruyacak kanun ve prensiplerini belirtmiş, insanlar arasındaki dengeyi temin edecek esasları vaz etmiştir. İnsanın maksadı ve biricik hedefi; iç dünyasını dikkate alarak hayatında kemal noktasına ulaşmaya, diğer varlıklardan üstün olduğunu idrak ederek gizli açık yeryüzü zenginliklerini kullanıp yüce ufuklara yükselmeyi hedeflemelidir (Coşkun, 2007, s. 182).

Peygamberlerin getirdiği evrensel medeniyet değerleri insanın doğasına ve yaşamına uygun tümel manada evrensel değerler olarak hâlâ keşfedilmeyi beklemektedir (Altıntaş, 2018, s. 44)

Günümüzde bütün dünyadaki insanlar daha huzurlu ve güvenli bunalmış kurtuluş yolu arıyor; iyi bir dünya özlüyor. Türkiye'nin önünde kendi ile birlikte bütün dünyanın selâmeti için çok güzel bir imkân ve çok önemli bir görev var. Türkiye yüzyıllarca İslâm medeniyetinin en parlak temsilcisi olmaktan gelen engin tarih tecrübesini ve Batı ile yakın temastan gelen kazanımlarını birleştirmelidir. İslâmiyet'i insanlık değerleriyle ve asıl manevî özüyle her günkü yaşamımıza yansıtarak somut bir insanlık modeli oluşturmak gerekiyor. İslâm medeniyetini bütün insanlık

değerleriyle ruhumuzda duymanın coşkusuyla Batı medeniyeti kültürlerinde gelişmiş yeni düşünce tekniklerini özümlemeliyiz. Böylece kültürümüzde evrensel eserler yaratacak bir zihinsel uyanışı sağlamalıyız. Dünyanın bir tarafındaki büyük teknolojik ilerlemelere rağmen, bütün insanlığın içine düştüğü çaresizliklerin, sosyal dengesizliklerin kaynağında bu terkipten yoksunluk vardır. Türkiye bu terkibi başarmaya en büyük adaydır. Türkiye bunu başararak ya bütün insanlığın kurtuluş ümidi olacak ya da modern görüntüye bürünmüş bir ilkellik içinde bütün insanlıkla birlikte belirsiz bir geleceğe doğru yürüyecektir.

Kaynakça

Abduh, M. (1988). el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye. Mısır: Dâru'l-Hadâse.

Abduh, M. (1996). Tevhid Risâlesi. (S. Hizmetli, Çev.) Ankara: Fecr Yay.

Akseki, A. H. (1328). "Din-i İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur". Sırât-ı Müstakîm, I-VIII(10-19), 182-184.

Altıntaş, R. (2018). Nübüvvet Medeniyet İlişkisi. Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din (s. 38-46). Konya: TİMAV.

Atay, H. (1995). Kur'an'a Göre Araştırmalar IV. Ankara: Atay.

Bedir, M. (2016). İslâm Medeniyetinin Yitik İlim Halkası. Diyanet Aylık Dergi(302), 18-21.

Bigiyef, M. C. (2002). İslâm Şeriatının Esasları. Ankara: Kitâbiyât.

Bulut, İ. (2018). Nübüvete Çağdaş Bir Yaklaşım. Ankara: Berikan.

Coşkun, İ. (2007). Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: "Usulu'd-Din"de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (s. 137-152). Çorum: İslami İlimler Dergisi.

İkbâl, M. (ty.). İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu. (N. A. Asrar, Çev.) Ankara: Birleşik Yay.

Mâturîdî, E. M. (2003). Kitâbü't-Tevhîd. (B. T.-M. Aruçi, Ed.) Ankara.

Rahman, F. (1997). Allah'ın Elçisi ve Mesajı. (A. Çiftçi, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yay.

Sıddıkî, M. (1990). İslâm Dünyasında Modernist Düşünce. İstanbul: Dergâh Yay.

Uyanık, M. (2016). Yitik Medeniyetimizin İzlerini Takip Ederek Yeniden Diriltmek. Diyanet Aylık Dergi(302), 27-29.

Vecdi, M. F. (1901). el-Medeniyye ve'l-İslâm. (M. A. Kamil, Ed.) Mısır: Dâru't-Terakkî.

Vecdi, M. F. (1971). Dâ'iretü'l-Maârifi'l-Karni'l-Işrîn (3. Baskı, b.). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Vecdi, M. F. (1993). es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte dav'i'l-ilmi ve'l-felsefe. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyyetü'l-Lübnaniyye.

Vecdi, M. F. (1994). Min Meâlimi'l-İslâmiyye. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyyetü'l-Lübnaniyye.

Watt, W. M. (1968). İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı. (S. Ateş, Çev.) Ankara: AÜİF Yay.

Watt, W. M. (1997). İslâmi Hareketler ve Modernlik. İstanbul: İz Yay.

В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ВЛИЯНИЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ НА СЛОВАРНЫЙ СОСТАВ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЯЗЫКОВ

Khusniya ZİKRULLAYEVA
Базовый докторант, Ташкентский государственный институт востоковедения
Dilbar AKHMEDOVA
Младший научный сотрудник, ГУП ЦИТ "Инфо-фан"
zkhusniya@yahoo.com

Абстракт

На сегодняшний день научно-технические тексты воспринимаются в широком диапазоне, и данное направление охватывает многие отрасли науки. В связи с этим, в статье приводятся термины в области техники, сельского хозяйства, химии и биологии. Главной целью статьи является изучение перевода терминов в узбекском, английском и турецком языках, встречающихся в научно-технических текстах. Показываются сходства, различия при переводе терминов, раскрываются изменения в их структуре, произношении, способы образования научно-технических терминов, а также излагаются превалирующие стороны иноязычных элементов и слов в научно-технических текстах. Как известно, научно-технические термины в основном образуются из греческих и латинских префиксов, суффиксов и окончаний, а иногда даже заимствуются целые слова. Наряду с аффиксами и слов греческого и латинского языков, немаловажную роль в науке и технике сыграл также арабский язык. Причиной тому послужили работы и труды в арабском языке, написанные учеными и мыслителями средневековья. В связи с этим, в научно-технических текстах часто встречаются исконно арабские термины, которые были приняты во многие языки мира, однако, со временем они ассимилировались в языки путем фонетических и структурных изменений. При изучении арабских терминов также большое внимание уделяется их этимологии, описанию и области применения терминов.

Ключевые слова: термины, научно-технический текст, латинские и греческие элементы, заимствование, префиксы, суффиксы, арабизмы, исконные слова.

В процессе глобализации влияние крупных и значимых языков мира растет с большой скоростью. Национальные языки не имеют возможность ассимилировать их сразу, принимают эти слова в исконном значении и произношении из-за непрерывного и быстрого развития науки и техники. А быстрый прогресс науки и техники, в свою очередь, создает условия для появления новых терминов. Учитывая вышеизложенное, можно с уверенностью отмечать, что все эти аспекты должны рассматриваться самой важной задачей паралингвистики.

Как известно, во многих английских, узбекских и турецких словах и терминах имеются элементы латинского и греческого языков. Такие элементы широко встречаются во всех научно-технических текстах и обогащают язык. Из латинского и греческого языков заимствуются не только слова, но и префиксы, суффиксы и окончания. Они во многих случаях легко входят в языки, поскольку облегчают процесс восприятия терминов и их перевод. Из элементов вышеприведенных языков, как правило, легко построить термины, поскольку они хорошо сочетаются.

Употребление исконного слова из языка не всегда получается. Да, национальная лексика всегда может показать свой колорит, мировоззрение своего народа, однако, элементы латинского и греческого языков являются более пригодными к научно-техническим текстам, они обладают конкретными, точными, четко ограниченными понятиями, которые не расплывчаты и не усложняют понятия терминов. Эти признаки предоставляют терминам жизнеспособность и в ряде случаев греческие и латинские элементы в языках замещают более сложные по своему строению слова или словосочетания. При переводе терминов необходимо выбрать тот эквивалент, который существует на сегодняшний день в соответсвующей отрасли для полного восприятия сущности термина.

Рассмотрим словообразовательный процесс английской научно-технической лексики, который заимствовал слова латинского происхождения. Термин как «apiculture» образован из латинского слова apis, который означает «пчела», «horticulture», где слово hortus берет основу из слова «сад». Эти же слова в узбекский и турецкий языки передаются исконно узбекскими и турецкими словами как «асаларичилик» и «боғдорчилик», а в турецкий язык «arıcılık» и «bahçecilik» путем добавления к ним суффиксов, которые указывают на процесс осуществления какой-либо деятельности. Относительно интерпретации терминов отмечалось, что «сопоставление распространение в современных языках слов, содержащих латинские корневые алломорфы, выявление аффиксальных элементов требует вдумчивого отношения к изучаемым живым языкам. Целесообразно изменить подход к заимствованным словам, выявляя закономерности освоения этих слов с учетом их структурно-семантических особенностей в языке источнике»[1].

Также можно встретить в английском языке такие термины, состоящие из двух лексических единиц латинского языка. Научный термин «herbicide» образован из латинских слов herbi+caedere и означают «трава+убивать». Данный термин в узбекский язык можно передать такими словами как «гербицид» или «ёввойи ўтларга қарши восита», а в турецкий язык «bitki öldürücü». Как видно из этих примеров в двух последних языках данный термин передается описательным переводом, так как данное средство предназначается для уничтожения сорняков путем опрыскивания, опыливанием или же внесением в почву токсических веществ. А термин «pesticide» основан от слов pest - «чума» и caedere - «убивать». Термин «пестицид» также можно передать “касалликларга қарши восита”, поскольку он тоже является химическим веществом для предотвращения болезней растений. Турецкий язык воспринял его с латинского языка как «pestisit» путем трансформации звуков с учетом турецкой фонетики.

Как было сказано выше, многие английские слова образуются также из греческих слов. Например, термин «heterogeneous» образован из греческих слов heter+genos и означает «разный+род, происхождение», т.е. неоднородный,

[1] Порецкий Я.И. Элементы латинского словообразования и современные языки. Минск: «Вышэйшая школа». 1977, стр. 11.

состоящий из различных по своему составу частей. Узбекский язык принял его в виде интернационального слова, и данный термин трансформировался в «гетероген». А в турецком языке наблюдается иная ситуация. Вышеприведенный научно-технический термин полностью тюркизирован и интерпретируются как «çoktürel».

Кроме этого, в языках часто встречаются научно-технические термины, заканчивающиеся на -um и в то же время указывающие на средний род в латинском языке. Выяснилось, что во многих случаях такие термины имеют одинаковый перевод во всех трех языках: в английском языке «quantum» и «spectrum»; в узбекском «квант» и «спектр»; в турецком «kuantum» и «spektrum». Однако, как и во всех сферах в языках также бывают исключения, например «stratum» переводится исконно узбекским словом «қатлам», а в турецкий «katman».

Латинские преобразования широко вошли в английский язык для ведения счета годов. Латинские слова annus, biennis, triennis, quadriennis и т.п. трансформировались в английский язык как «annual, biennial, triennial, quadrennial и т.п», а в узбекском языке и турецком языке они нашли свои отражения путем конверсии с добавлением числительных на слова «йиллик» в узбекском и «yıllık» в турецком языках.

В английском языке также часто можно заметить приставки из латинского и греческого языков, которые употребляются для обозначения понятий в области науки и техники. В данной таблице можно четко увидеть сходства и различия приставок во всех трех языках:

Приставки		**Перевод**	**Интерпретация приставок в языки**		
Греческие	Латинские		английский	узбекский	Турецкий
	ultra	слишком	ultra-	ультра-	çok, ultra-
hydro		вода	hydro-	гидро-	su, hidro-
kryos		холод	cryo-	крио-	soğ-
pyr		огонь	pyr-	пир-	pyr-
phos		свет	photo-	фото-	photo-, ışı-
	semi-	полу-	semi-	ярим-	yarı-
autos		сам	auto-	авто-	oto-, kendi
	aqua	вода	aqua-	аква, сувли	Su
anti		против	anti-, against	қарши	uzak, anti-, negative
	agri	поле	agri-	аграр, қишлоқ	Tarım

Как показывает данная таблица, латинские и греческие элементы, использующиеся в языках в качестве приставок в английском языке, передаются почти без изменений. Латинские и греческие заимствования способствовали усилению слов и предоставляли возможность к избыточности лексических средств. С течением времени многие заимствования укоренились в языке и стали исконно английскими словами. Узбекский и турецкий языки иногда принимают полностью греческие и латинские элементы, и могут переводиться с помощью исконных слов, существующих в языках. Однако, в узбекском языке можно увидеть влияние русского языка на терминообразовательный процесс. Здесь, необходимо отметить тот факт, что до независимости республики не обращалось внимания на развитие узбекских научно-технических терминов, а также терминов других отраслей. В результате многие термины приняты в форме, существующем на сегодняшний день в русском языке[2]. Что касается орфографии терминов, то правила в отношении заимствованных из русского языка терминов в основном правомерны. Не только в их написании, но и в произношении сохраняются правила фонетики русского языка.

Как видно из этих примеров применение латинских и греческих элементов в построении научно-технических терминов облегчает развитие международного научно-технического сотрудничества, и научное сообщество всех стран легко входит в контакт между собой.

Латинские и греческие приставки в узбекском и турецком языках предоставляют возможность построения синонимии. Повторное использование слов и терминов в научном стиле приводит к монотонности. Поэтому перед учеными стоит задача отыскать и применить синонимический вариант терминов не нанося ущерб свойствам научного текста и обеспечивая ему полноценную восприимчивость[3].

Кроме латинских и греческих элементов в трех изучаемых языках также можно встретить арабские заимствования. Арабский язык господствовал в языке науки не только на территориях Средней Азии и Турции, а также во всех западноевропейских странах, поскольку в истории науки и техники большую роль сыграли ученые средневековья. Ученые и мыслители Востока внесли большой вклад в развитие науки и техники, которых иногда называют арабскими или мусульманскими учеными. «Влияние арабского Востока на Западную часть христианского мира не ограничивалось "передачей" новых для него знаний, но и затрагивало характер развития культурных процессов, способствуя формированию европейского самосознания»[4].

Термины арабского происхождения заимствованы в научно-технический текст многих языков мира. Значение, применение и звучание подобных терминов

---

[2] Анорбекова А., Мирзаева Ш. Ҳозирги ўзбек адабий тили. Маърузалар тўплами. Тошкент: Баёз нашриёти. 2016, стр. 81.

[3] Худойберганова З.Н. Турк тили стилистикаси. Ташкент: Тошкент давлат шарқшунослик институти нашриёти.2012, стр. 35.

[4] Ткачева А.В. Отв. ред. История науки и техники. Учебно-методическое пособие. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики. 2006, стр. 48.

стали меняться в соответствии с грамматическими и фонетическими правилами языков. С течением времени и добавлением новых слов и аффиксов они даже приобретали новый смысл. Следует отметить, что в научно-технических текстах сохранились арабские слова, которые впоследствии стали терминами и популяризировались.

Большую роль во всех языках в применении какого-либо термина имеет свое место его лексико-морфологическое значение. Удобство термина, заимствованного из другого языка, заключается в том, что, несмотря на свои устаревшие качества, некоторые термины не теряют свою значимость и употребляются чаще, чем свои современные эквиваленты.

Самым примечательным примером можно назвать труды ал-Хорезми, где при описании теоретических задач он вводит действие: ал-джабр (т.е. восполнение)[5], который в последствии был трансформирован словом «алгебра» и был принят в исконной форме во многие языки мира. В области химии также часто встречаются термины арабского языка. Так, научно-технический термин «алкализация» происходит из арабского слова al-qali, т.е. «щелочь» и он в узбекский язык трансформируется термином «ишқорлаш», в английский язык «alkalization», а в турецкий язык «kostikleme». Данный пример показывает, что термин имеет свои переводы во всех трех языках. Следует отметить, что на основе словообразовательного корня образованы такие слова, как «алкалоид», «алкалоз». Однако эти термины заимствуются узбекским, английским, и турецким языками путем замены графических знаков.

Металл серебристо-белого цвета, химический элемент как калий также является арабизмом и передается на узбекский язык как «калий», а в английский язык он перешел как «potassium» и под влиянием западноевропейского языка он перенесен в турецкий язык как «potasyum».

Следующий пример на научно-технический термин можно привести заимствованное слово сафрол, которое является желтоватой жидкостью и составной частью некоторых эфирных масел, использующихся в парфюмерии. Английский язык принял его в исконной форме «safrole», в узбекский язык принят под значительным влиянием арабского языка и переведен как “заъфарон”, а в турецкий язык как “safran”с изменением гласных и согласных звуков.

На примере термина тальк, который является минералом, водным силикатом магния, часто встречающийся в области геологии, можно наблюдать соответствие перевода и сходство в произношении термина во всех трех языках. В некоторых источниках по изучению турецкого языка отмечалось, что в случае, если слово в турецком языке не подвергалось «тюркизированию», то оно сразу отклонялось. Однако с непрерывным развитием науки и техники на глобальном уровне очень трудно достигнуть этого процесса.

[5] Сираждинов С.Х., Матвиевская Г.П. Ал-Хорезми – выдающийся математик и астроном средневековья. Москва: «Просвещение». 1983, стр. 33.

Научный термин амбра - это воскоподобное вещество серого цвета, выделяющееся из пищеварительного тракта кашалота, использующееся в парфюмерии для придания стойкости запаху духов. Этот термин отразился в узбекском языке в исконной форме, в английском языке в форме «amber», а в третьем изучаемом языке он тюркизирован в форме «kehribar».

В следующем примере можно наблюдать соответствие переводов в английском и турецком языках. Так, научно-технический термин как яшма, который является минералом различной окраски и разновидностью кварца, был передан на две вышеуказанные языки термином «jasper», а узбекский язык принял его в исконной форме.

Применяющее в технике и медицине белое кристаллическое вещество нашатырь также имеет корни арабского языка и ассимилирован узбекским языком «новшатир», на английский язык «salmiac» или «ammonium muriate», а на турецкий язык «amonyak tuzu», так как это химическое вещество в своем составе имеет аммоний. Этот пример указывает на то, что узбекский язык принял термин с арабского языка с незначительными фонетическими изменениями.

Как было показано выше, ученые и мыслители средневековья прославились своими уникальными трудами в сфере химии. Так, например, термин эликсир также является исконно арабским словом, который был принят в арабский язык через греческий. В греческом языке он звучал как xerion, т.е. «сухой», а арабский язык принял себе это слово как ал-иксир. Однако с течением обстоятельств данный термин был принят в другие языки в исконной форме арабского языка, но с незначительными фонетическими и морфологическими изменениями. Итак, узбекский язык принял этот термин как «эликсир», английский язык «elixir», а турецкий «iksir»[6].

Примерно такая же картина наблюдается на терминах с арабским происхождением, как адмирал, сель, азимут. Здесь, можно сделать вывод, что из-за продолжительных связей и отношений между странами в большинстве научно-технических терминах можно увидеть общие лексические элементы, поскольку по сравнению с другими правилами языкознания лексикология является самым эффективным и проницаемым разделом языкознания.

При изучении научно-технических терминов выявилось, что великий ученый в области естественных наук Абу Али Ибн Сина и внесший чрезвычайно великий вклад в мировую науку, уже в X веке использовал некоторые их вышеназванных терминов в своих трудах. Он широко использовал термин «нашатырь» в виде «нушодир», «тальк» - «талқ», «калий» - «калий», «элексир» - «иксир», «шафран» - «заъфарон»[7], которые по сей день не потеряли свою актуальность в научно-технических текстах и используются с незначительными фонетическими изменениями.

---

[6] Примкулов М., Зияев Р., Акбаров Б., Хайдаров У.. Биз билган ва билмаган кимё. Тошкент: «Ўқитувчи» нашриёт-матбаа ижодий уйи.2011, стр. 12.

[7] Мадвалиев А. Ўзбек терминологияси ва лексикографияси. Тошкент: «Ўзбекистон миллий энциклопедияси» Давлат илмий нашриёти.2017, стр. 78.

Изучив некоторые аспекты терминов арабского происхождения с точки зрения переводоведения, хотелось бы отметить мнение ученого в области лексикологии тюркских языков: «Разработка теоретических проблем современной терминологии тюркских литературных языков и оценка терминов в научном и общественном плане имеют не только теоретико-познавательное значение, но и большое практическое значение, помогают дальнейшему совершенствованию терминологической работы»[8].

Таким образом, при изучении терминов в узбекском, английском, турецком языках выявлено, что в целом процесс проникновения научно-технических терминов на национальные языки происходит в широком масштабе. Данный процесс в некоторых языках происходит так быстро, что научно-технические термины в этом языке находят свое исконное отражение и окончательно остаются в этих языках. Однако, в некоторых языках данный процесс осуществляется по-иному. Принятые в языки термины иностранного происхождения применяются в течение определенного периода и впоследствии с помощью существующих в некоторых странах комитетов, институтов, переводятся в национальные языки. Этот процесс в какой-то степени позволяет национальным языкам сохранить свое достойное место в обществе.

[8] Мусаев К.М. Лексикология тюркских языков. Москва: «Наука».1984, стр. 6.

Литература

Анорбекова А., Мирзаева Ш. Ҳозирги ўзбек адабий тили. Маърузалар тўплами. Тошкент: Баёз нашриёти. 2016: 81.

Мадвалиев А. Ўзбек терминологияси ва лексикографияси. Тошкент: «Ўзбекистон миллий энциклопедияси» Давлат илмий нашриёти. 2017: 78.

Мусаев К. Лексикология тюркских языков. Москва: «Наука». 1984: 6.

Порецкий Я. Элементы латинского словообразования и современные языки. Минск: «Вышэйшая школа». 1977: 11.

Примкулов М., Зияев Р., Акбаров Б., Хайдаров У. Биз билган ва билмаган кимё. Тошкент: «Ўқитувчи» нашриёт-матбаа ижодий уйи. 2011: 12.

Сираждинов С., Матвиевская Г. Ал-Хорезми – выдающийся математик и астроном средневековья. Москва: «Просвещение». 1983: 33.

Ткачева А.В. История науки и техники. Учебно-методическое пособие. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики. 2006: 48.

Худойберганова З. Турк тили стилистикаси. Тошкент: Тошкент давлат шарқшунослик институти нашриёти. 2012: 55.

ИМАМ МАТУРИДИ КӨЗҚАРАСТАРЫНДАҒЫ ТАНЫМНЫҢ РАЦИОНАЛДЫ ӘДІСТЕРІ (АЛЛА МЕН ЖАРАТЫЛҒАН ӘЛЕМ БАЙЛАНЫСТАРЫ)

Kymbat KARATYSHKANOVA
доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
kymbat.karatyshkanova@ayu.edu.kz

Мақалада ұлы ойшыл Имам Матуридидің Алла болмысын әлем түсініктерімен байланыстыра сезіну, сезімдік болмыс пен Құдайболмысын салыстыра қарау нәтижелері баяндалған. Әлем болмысына қатысты ақиқатқа қол жеткізуде дәлелге сүйену керектігін негіздеп берген ғалым Имам Матуриди болғандығы тұжырымдалады. Имам Матуриди әлемнің бір жаратушысы бар екені, әр заттың өзінен тыс бір ықпалдан бар болатыны және барлығының осы деңгейде көрінуге Ұлы Жаратушының жеткізгені «Китаб ат-Таухид» атты еңбегінде жүйелі баяндалған. Имам Матуриди адам ақылының Алланы таныту жолындағы рөліне мән беріп, оларды нақты мысалдармен дәлелдеуді өзіне мақсат еткені қаралады. Замандас ойшылдардан ерекшелігі Имам Матуриди адам сезімінің Құдайды таныту жолындағы рөліне мән беріп, оларды нақты мысалдармен дәлелдеуді өзіне мақсат етеді. Рухты, рухани болмысты ішкі сезім арқылы болмаса, сыртқы сезіммен танып білу мүмкін емес. Мақалада ғылыми айқындалғандай, Имам Матуриди әлемдік болмыс элементтерін талдай отырып, адамның ішкі рухани болмысына қатысты мәселелерді көтергенін көруімізге болады. Оның осы кітапты жазуының негізгі мақсаты да, Алланың хикметін, Алланың даналығын таныту болғандығы анық. Ол бүкіл әлемнің жаратылуына қатысты мәселелерге, Алланың бірлігін, барлығы мен сипаттарына жан-жақты талдау жасай отырып, О-ның хикмет сипатын ашып, дәлелдеді.

Кілт сөздер: Имам Матуриди, жаратушы және жаратылған әлем болмысы, Китаб ат-таухид , Алланың болмысы, жаратылған болмыс

Жаратылғандардың негізі мен сипаттары

Имам Матуридидің әлемдегі жаратылған бар мақлұқаттың негізі мен олардың өмір сүруі, сабақтасып, алмасуының сырын ашу арқылы жаратылған әлемнің жүйесін реттеп отырған Ұлы Құдіретке тәуелді екенін, осы тәуелділікті адамзатқа сезіндіру арқылы адам жүрегіне иман нұрын егуді мақсат тұтқанын көреміз. Ол өзінің осы мақсатын іске асыру үшін бүкіл табиғаттағы процестерге талдау жасайды. Ол былай дейді: «Дәлелдеу жолымен білімді қолға түсіру тәсілі жауһарлардың жаратылғандығын дәлелдеу формасымен қазірге дейін айтылғандар бір мазмұнда. Дене қозғалыс пен тыныштық жағдайларынан бөлек бола алмайтынын және бұл екеуінің бірлесуі де (бір мезгілде бір денеде) сөз тақырыбы бола алмайтынын білуіміз керек. Осылайша денеге қатысты уақыт бөліктерінің тұтастығынан «қозғалыс» және «тыныштық» деп аталатын екі түрлі жарты бөлшектерден тұратын бүтіндік сөз тақырыбы бола алады дей аламыз. «Жарым» түсінігімен сипатталатын әрбір заттың соңы бар. «Қозғалыс» пен «тыныштық» көнеден бір бола алмайтынына қарағанда, екеуінің бірі соңынан пайда болуы керек болады. Одан әуелден бар болуының мүмкін еместігімен бірге басқасының да сол деңгейде болғандығы ортаға шығады. Қозғалыс пен тыныштықтың бұл жағдайы олардың әркезде бұлардың әрқайсысынан бөлек

қарала алмайтын дененің де жаратылғандығын көрсетеді» . Демек, жаратылған әлемдегі кез-келген зат қозғалысқа түспей тұра алмайды. Қозғалыс пен тыныштық кез-келген заттың ажырамас бөлігі. Олай болса, сол жаратылғандарды қозғалысқа келтіріп тұрған құдірет сол әлемнің Иесі. Бұл туралы Шәкәрім қажы былай дейді:

Жаралыс басы – қозғалыс,

Қозғауға керек қолқабыс.

Жан де мейлің, бір Мән де,

Сол Қуатпен бол таныс.

Әлемді сол Мән жаратқан.

Қозғалмаса көшпейді,

Көшпеген нәрсе өспейді.

Өспеген нәрсе өзгермес,

Түрден ол түрге түспейді,

Қозғалыс түрлеп таратқан.

Қозғаған қуат – жан дейміз,

Жан өсті жаннан сан дейміз.

Сол жандар әсер берген соң,

Жаралды сансыз тән дейміз.

Жанына қарай тән солар.

Шәкәрім қажының бұл өлеңі толығымен Имам Матуридидың жаратылғандардың ажырамас бөлігі болған қозғалыс туралы ойын қазақ ұғымына сай баяндап бергенін көреміз.

Сонымен бірге Имам Матуриди бұл жаратылған заттар мен денелердің өмір сүруі тек қозғалыс пен тыныштықтан тұрмайтынын, бірімен бірі сабақтасып, бір-біріне тәуелділік жағдайында өмір сүретінін ескертеді. Және жаны бар етіп жаратылмаған әрбір жаратылыс жандылардың белгілі бір қажеттіліктерін өтеу үшін жаратылғандығын көруге болады. Барлық жаратылған жаратылыс белігілі әмірге мойынұсынып, сол заңдылық шеңберінде өмір сүреді. Бұл бар жаратылыстың өздерінің еркінен тыс, бір құдіреттің еркі аясында өмір сүріп жатқандығын көрсетеді.

«Әлемнің жаратылғандығының тағы бір дәлелі мынадай: Табиғат қарама-қарсылықтардан жаратылған: а) Бірлесу мен айырылысу, қозғалыс пен тыныштық, лас пен таза, сұлулық пен сұрықсыздық, артықшылық пен кемшілік сияқты қарама-қарсылықтар бірлікте жаратылды. Бұлардың бұлай жаратылуында ақыл мен сезімнің ролі болғандығы анық. Өйткені, олай болмаған

жағдайда олардың бір араға келуі мүмкін емес еді. Бұл қарама-қарсылықтар олардың жаратылуының да себебі болады. Жаратылған заттар сипатындағы бұл ерекшеліктер бір замандарда жоқ болып, кейіннен пайда болғандығын көруге болады. ә) Не болмаса, табиғат мұндай ерекшеліктері жоқ бір негізден шығып, ерекшелік негізден кейіннен шығып оған көшіп барған болады. Егер бұлай болған болса, әлемнің жаратылғандығы ортаға шығады және кейіннен шығуларды терістегендердің тұжырымдары негізсіз болып қалады. Егер жағдай осылай болса, оны туындатқан «алғашқы» біздің «жаратушы» деген болмысымыз болып шығады. Сонымен бірге, бұл жаратылғандардың сипаттары мен ерекшеліктеріне сай үнемі қозғалыста болып, жойылып кетпей, өмірлерін жалғастыруға мүмкіндік алғанын, алғашқының екіншіге жол беруі арқылы іске асқанын көруімізге болады. Соңғы алғашқыдан жаратылады. Алғашқы көшіп, орнына одан жаратылған жаратылыс келеді. Бұл жерде баланың дүниеге келуін айтуымызға болады. Алайда, бұл процеске көзқарас әртүрлі. Мұның бірі ұрықтың еркектің белінде болатындығы туралы түсінік. Сонымен бірге күшпен жаратылғандығы туралы да айтылады. Алайда бұларды дұрыс көзқарас деп түсінуге болмайды. Мәселе, жаңадан пайда болғанның пайда болуына деген қажеттіліктің болуы. Мұндағы ұрық пен күш жаңа жаратылыстың пайда болуының құралы болатын. Алдымен ұрық егіліп, кейіннен оған жанды көшіреді. Осылай ұрпақ жалғастығы қалыптасады. Алайда, соңғы алғашқысының көшірмесі емес, соңғы алғашқының жолын қайталамайтын формада пайда болады .

Имам Матуриди бұл тұжырымдары арқылы жаратылғандардың өздігінен пайда болмағандығын, және барлық жаратылған жаратылыстардың белгілі бір мақсатпен, бір-біріне тәуелді етіп жаратылғандын алға тартады. Сонымен бірге, жаратылғандардың бірін-бірі алмастыру арқылы өмір сүретінін ескертеді. Солай жаратылғанның жоғалмай өмірін жалғастыратынын, алайда, оның орнына келген жаратылыстың толық алғашқыны қайталамайтынын да еске салады. Ең бастысы бұл үдерістің барлығы өздігінен емес, сыртқы күштің, Құдіреттің ықпалымен болып жатқанын алға тартады. Осы Имам Матуриди тұжырымының қазақ даласында кеңінен жайылғанына куә болармақ дәлелдер жеткілікті. Оған мысал ретінде тағы да Шәкәрім қажының өлеңінен мына үзіндіні келтіруімізге болады:

Бар нәрсе жоғалмайды, өзгереді,

Жан жоғалмас деп ойла, соны біл де.

Жан тән жасар, тән жанды жасай алмас,

Терең ойлап, сөзімді құлаққа іл де.

Жан қожа, тән дегенің жанның құлы,

Нәпсі неге білмеген бұрын мұны?

Ойлашы: тән тапты ма, жан тапты ма,

Жоғарғы керемет неше қилы?

Бұл жерде Шәкәрім қажы жан мен тән екеуінің арсындағы айырмашылықты салыстыра отырып, жан-рухтың материядан жоғары тұрғанын, материяға қозғаушы күшті құдірет жан арқылы беретінін меңзеп отыр. Ал, Абыл ақын болса былай дейді:

Адамзат, сен бір бүгін серуенсің,

Кететін әлі-ақ көшіп керуенсің.

Саласың өз жаныңды отқа қақтап,

Оқ құрған өзіңе өзің перуенсің .

Бұл жерде өмірдің бір орында тұрмасын, бүгін келген жанның керуен сияқтанып көшетінін, мәңгілік еш нәрсе жоқтығын ескертеді. Жалпы бұл мәселе қазақ ақын жырауларында кеңінен жырланған десек артық айтқандық емес. Бұдан басқа да мысалдар жетерлік. ...

Имам Матуридидің бүкіл жанды-жансыз жаратылғандар туралы жасаған талдаулары мен сол негізде жасаған тұжырымдары бұл жаратылғандар тысында бұларға ықпал етіп, бар болмыстарын реттеп отырған құдіреттің барлығын сезіндіруге арналған. Платон Бірақ өзі бұл келтірген мысалдары мен жасаған тұжырымдары жеткіліксіз деп есептейді және бұл мәселені одан ары тереңдете дәлелдеу қажет деген ойға келеді. Осы тақырыпты одан ары дәлелді ету мақсатында тағы мынадай мәселелерді алға тартады: «(Адамның) көру және есту сезімдерінде табиғаттың бөлшектерінің жаратылуы туралы мәлімет жоқ болғандықтан, олардың жаратылғандығы туралы дәлел айқын емес. Мысалы, өзінің өмірінің қалай басталғанын білмеуі, өзінің бойында орын алған бұзылғанды түзетуден, немесе ұқсасын қайта жасаудан хабарсыз болуы сияқты таға басқа үдерістерді реттеуде мүмкіндіктің болмауы жаратылғанның басқа құдіретке тәуелді екендігін білдіреді. Демек, адамның бүкіл болмысы тыстағы құдіретті Басқарушы ықпалында. Болмыстың бар шындығы осы .

Имам Матуриди осылай ойын тұжырымдай отырып, адам да, басқа жаратылыстар да жаратылғандардың еркінен тыс құдіреттің басқаруымен өмір сүретінін дәлелдейді. Абай өлеңдеріндегі мына жолдар Имам Матуриди ойларының мысалы десе болады:

Сағаттың шықылдағы емес ермек,

Хамиша өмір өтпек, ол білдірмек.

Бір минут бір кісінің өміріне ұқсас,

Өтті, өлді, тағдыр жоқ қайта келмек.

Сағаттың өзі – ұры шықылдаған,

Өмірді білдірмегін күнде ұрлаған.

Тиянақ жоқ, тұрлау жоқ, келді, кетті,

Қайта айналмас, бұрылмас бұлдыр заман.

Күн жайылып, ай болды, он екі ай – жыл,

Жыл жайылып, қартайып қылғаны - бұл.

Сүйенген, сенген дәурен осы болса,

Жалғаны жоқ бір Тәңірім кеңшілік қыл .

Абайдың бұл өлеңі адам өмірінің өткіншілігін айта отырып, адам баласының сыртқы күшке тәуелді екендігін, ертеңгі күні өзін жаратып дүниеге келтірген Ұлы Алланың алдына баратынын ескертеді. Ал, мына екінші өлеңінде осы мәселе бұдан ары қарай былайша дамытылады:

Адам ғапыл дүниені дер менікі,

Менікі деп жүргеннің бәрі онікі.

Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде,

Сонда ойла, болады не сенікі?

Бұл өлеңдегі айтылған ой мұның алдындағы өлеңмен сабақтас екендігін, адам өзін өмірде қаншалықты мықты сезінгенімен, тағдырға мойынұсынуға мәжбүр болатынын, сондықтан адам баласының өткіші өмір үшін емес, мәгілік үшін өмір сүруі қажеттігін ескертеді. Ал, мына өлеңі адам өмірінің өткінші екенін, қалай болғанда да уақытқа мойұсынуға мәжбүр болатынын ескертеді:

Сұм дүние тонап жатыр, ісің бар ма?

Баяғы күш, баяғы түсің бар ма?

Алды үміт, арты өкініш, алдамшы өмір.

Желікпен, жерге тықпас кісің бар ма?

Дәмі қайтпас, бұзылмас тәтті бар ма?

Бір бес күннің орны жоқ аптығарға.

Қай қызығы татиды қу өмірдің,

Татуды араз, жақынды жат қыларға .

Имам Матиуриди халыққа ақыл мен сезімді пайдалана отырып, Алланы тануды ғана үйретіп қойған жоқ. Ол сонымен бірге, сол кездегі түрлі діни ағымдардың сенім негіздеріндегі адасушылыққа да тойтарыс берді. Солардың бірі Ислам дініндегі ақылды пайдалануды алғаш қолға алған мұғтазила ағымы болатын. Олар Құран аяттары мен Сүннеттен ақылды жоғары қойды. Олардың осы адасушылығына қарай Матуриди лайықты жауап беріп, олардың қай мәселеде адасқандарын көрсетті. Енді бұл мәселе бойынша айтылған Имам Матуриди пікірлеріне құлақ түрелік:

«Мұғтазила ағымының ғалымдарының көбі араздардың еселеп, бірінен соң бірі келіп жалғасқан жүйенің бастапқы кезеңінде пайда болғандығын қабыл етіп, олардың мәңгілігі мен жойылып кетуін дұрыс деп есептемейді. Олардың бұл көзқарасы бір ықтималдық шеңберінің өз ішінде қарама қарсылықты тудырған қате көзқарас екенін айту керек. Егерде бұл денелер өз-өзінен пайда бола беретін болса, онда олардың тыстан басқа бір күш болмай-ақ пайда болуы мүмкіндік шеңберіне кірер еді. Осындай болымсыз таным мұғтазилаға ұнамды болды. Себебі, олар әлемнің тысында бүкіл дүниені жаратқан Иләһи бір ықпалды қабыл етпейді, әлем әлеммен жалғасып келеді. Өйткені, олар қалауды (жаратылған) әлемнің өзінен деп санайды, әрекетті де солай. Мұғтазиланың бұл түсінігіне қарағанда, Алланың заты бар, әлем болса, әлі жоқ болатын. Ақыры әлемнің пайда болуынан басқа ешнәрсе пайда болмаған еді. Сол жағдайда әлемнің өзі пайда болып, осы бағытпен өмір сүрді. Бұл түсінікте не бар десеңіз, мұнда таухид идеясын жоқ ету басты мәселе. Қазір дененің негізгі материалымен көрінісі мен ерекшеліктерінің бір-бірінен айырмашылықты болулары анық. Каламшылар бұл көрініс пен ерекшеліктерге ат қоюда түрлі терминдер қолданған. Олардың бағзылары «араз» деп, біразы «сипат» деп атап жүр. Бұл мәселеде ең нақты іс-әрекет тілді қолданудың (бағасына) негізіне мойынұсыну. Өйткені, ат қоюдың негізгі мақсаты бір затты нақты түсіндіру үшін ол зат туралы негізгі көзқарасты сезіндіру. Егерде қайсы сөз бұл қызметті нақты атқарса, қабыл етілер. Есімдер ақыл және қиас арқылы анықталмайды. Шынында, Кабидің «Денеге қатысты көрініс пен ерекшеліктерді, дененің өзі болмағандығы туралы пікірі толық дәлелденгенше, бұлардың қалдық «араз» болғандығы туралы білінді» деген сөздері қате болуы осы тұжырымнан шығып отыр. Егер дененің тысындағы жаратылыстардың «араз» болғандығы туралы идеяны ол да бөліскен болса, онда Кабидің пікірі нақты болар еді. Дегенмен, Алланың кітабында заттардың өздерін бекіту үшін «араз» атауы қолданылуда. Мысалы, «Сіз егер дүние малын (аразу-д дунииа) іздесеңіз, табарсыз.» «Егер қолға келуі жақын дүние малы (араз) ... болса еді» . Бұл айтылғандарға қарағанда, сөз тақырыбы болған көрініс пен ерекшеліктерді «сипат» деп атау Ислами атауларға өте жақын» .

Имам Матуридидің бұл пікірлері оның өз заманындағы Ислам тазалығы үшін күрескен күрескерлердің бірі болғандығын дәлелдейді. Оның мұғтазила туралы пікірлері осымен шектелмейді. Өзі көтерген тақырыптардың барлығында діни танымдағы адасушылық пен шектен шығушылыққа тойтарыс беріп отырады. Осыған дейін ол діни таным негіздерінің кіріспесін ғана талдады.

Пйдаланылған әдебиеттер тізімі

Matüridi E.M. (2002). çev. Topaloğlu B. Kitabut-Tevhid Tercümesi. Ankara, p.532.
Құдайбердіұлы Ш. (2000). Иманым. Алматы. Арыс, 320 б.
Абыл Адамзат сен бір бүгін серуенсің // Адайдың тіл таңбалы ақындары. –Алматы.
Абай Құнанбаев. Өлеңдер. –Анкара: 2014. 333 б.

DÜNYADA UYGULANAN DİN ÖĞRETİMİ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Macid YILMAZ
Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
macityilmaz@hitit.edu.tr

Özet

Din eğitimi ve öğretiminin okullarda nasıl uygulanması gerektiği konusu dünyanın pek çok yerinde ve ülkemizde sıkça tartışılan bir konudur. Dünya genelinde ülkeler kendi siyasi ve sosyal ihtiyaçlarını göz önüne alarak bir politika üretmeyi tercih etmektedirler. Çünkü din eğitiminin özellikle insan hakları, kültür, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar, milli ve küresel vatandaşlık boyutlarıyla çerçevelenmiş olarak ele alınmasını bir zorunluluk haline getiren bu tartışmalı ortam, beklentilere cevap verecek yeni yaklaşımların ve modellerin gündeme gelmesine ya da mevcut uygulamalar üzerinde değişiklikler yapılmasına sebep olmaktadır.

Günümüz toplumlarında mevcut din öğretimi yaklaşım modellerine baktığımızda çeşitli sınıflandırmalarla karşılaşmaktayız. Bu sınıflandırmalar farklı değişkenler baz alınarak yapılmaktadır. Bu bildiride eğitimlerinde din öğretimine yer veren ülkelerin tercih ettiği modeller açıklanarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Din Eğitimi Modelleri, Çoğulculuk.

A General Evaluation on Religious Education Practices in the World

Abstract

The issue of how religious education and teaching should be applied in schools is a subject that is frequently discussed in many parts of the world and in our country. Countries around the world prefer to produce a policy considering their own political and social needs. Because this controversial environment, which makes the necessity of addressing religious education framed by human rights, culture, individual and social needs, national and global citizenship dimensions, leads to new approaches and models to meet the expectations or changes to existing practices.

In today's societies, when we look at current approaches to religious teaching, we encounter various classifications. These classifications are based on different variables. In this paper, a general evaluation will be made by explaining the models preferred by the countries that include religious education in their education.

Keywords: Religious Education, Religious Education Models, Pluralism.

Giriş

Bugünün dünyasında çoğulculuk, yaşadığımız toplumların neredeyse doğal bir yapısı haline gelmeye başlamıştır. Bir yandan küreselleşmenin getirdiği toplumsal dönüşümler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çoğul kimliklerle ulus ötesi kurumların artan rolü sonucu her geçen gün daha da artmakta olan farklılaşmış kimlikler yaşadığımız dünyanın birer gerçeği haline gelmiştir. Bugün için insanlar geçmişte hiç olmadığı kadar iç içe yaşamakta, çoğu ülke kültürel bakımdan önemli çeşitlilikler göstermektedir.[1]

[1] Muhiddin Okumuşlar, Çok Kültürlü Toplumlarda Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" Modeli Marife Dergisi, 7/2, 2007, s. 252.

Geleneksel çoğulculuğun okul ortamlarında din eğitimine yansıması, çoğunluğun dışındaki benimsenen dinlerin de öğretim programı içerisinde yer almasıyla temin edilmeye çalışılmaktadır. Modern çoğulculuk ise din eğitiminde bir din içerisindeki farklılıkları da dikkate alarak öğretmeyi öngörmektedir. Bu farklılıklar bir din içerisinde yeni gelişen teolojik ve sosyolojik yorumları da içerebilmektedir.[2]

Günümüzde bir taraftan küreselleşmenin ortaya çıkardığı dini ve ahlaki sorunlara çözüm arayışları, bir taraftan da tüm dünya ülkelerinin gittikçe daha çok demokratikleşmesi, çok kültürlü ve çok dinli bir yapıya kavuşması, bir çok ülkede, dine olan ilginin artmasına ve din eğitimine doğru bir yönelişe neden olmuştur. Bunun da en önemli nedeni, bu noktada en önemli rolü dinin üstlenmesidir. Zira dinler, farklı din ve kültürlere mensup bireyler ve toplumlar arasında bir diyalog ortamı oluşturarak bir çimento görevi yapacağı gibi, ayrıştırıcı bir faktör de olabilmektedir. 11 Eylül olayı bu ilişkinin en somut örneğidir. Burada önemli olan, dinlerin öğretileri kadar, onların sunuş biçimidir. Dini öğretiler, barış ve huzur ortamında yaşamanın birer aracı olabileceği gibi, düşmanlığın ve ayrışmanın da aracı olabilirler. İşte bu noktada en büyük görev ve sorumluluk da eğitim ortamlarına düşmektedir.[3]

Dünya ülkelerinde meydana gelen siyasi, kültürel ve sosyal gelişmelerin bir sonucu olarak, devlet okullarındaki din eğitimine ilişkin konular şimdiye kadar görülmedik bir biçimde uluslar arası boyutta tartışılmaktadır. Tartışmalar, din eğitimcilerini olduğu kadar, başta siyasetçiler olmak üzere, sivil toplum kuruluşlarını, vatandaşlık ve kültürler arası eğitimle ilgilenen eğitimcileri de yakından ilgilendirmektedir.

Yaşadığımız bu süreç, bizleri, kültürel açıdan homojen bir ulus devlet modelinden gittikçe uzaklaşarak farklılıkların toplum hayatında daha fazla kabul gördüğü bir boyuta yaklaştırmıştır. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve etkinlikleri gün geçtikçe artmaktadır. Farklılıkların kabul görmesinin doğal bir uzantısı olarak da faklı etnik ve kültürel unsurların beraberce bir arada yaşadıkları bir toplum tasarımı olarak şekillenen çok kültürlülük politikaları gündeme gelmektedir.[4]

Din öğretimine yer veren ülkeler bu eğitim yaklaşımlarıyla çeşitli amaçları gözetmektedirler. Bu amaçlara bakıldığında şu şekilde özetlemek mümkündür.[5]

1. Öğrencilerin, kendilerinden farklı inanca ve kültüre sahip insanları anlama ve onlara saygı duymalarını destekleme; çoğul bir toplumda yaşamaya yönelik olumlu bir tutum geliştirmelerine katkı sağlamaktır.

2. Öğrencileri dinler hakkında bilgi edinme ve anlayış geliştirme konusunda yetenekli kılmaktır.

3. Öğrencilerin kişisel, ahlaki ve manevi gelişimine destek olmaktır.

---

2 Kaymakcan, Recep, (2007) "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim DKAB Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, 7 (1), s. 180-189.

3 Mustafa Köylü-İbrahim Turan, "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi: Kuram ve Uygulamalar", Din Eğitimi El Kitabı, Gündüz Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 90.

4 Okumuşlar, Çok Kültürlü Toplumlarda ..., s. 252.

5 Okumuşlar, Çok Kültürlü Toplumlarda ..., s. 252.

4. İyi ahlaklı vatandaşlar yetiştirerek bireysel ve sosyal problemleri en aza indirmektir.

Din eğitiminin hayata geçirilmesi sürecinde bu amaçların hepsinin aynı anda gerçekleşmesi çok kolay olmayacaktır. Çünkü bu amaçlara göre din eğitimi yapılabilmesi için içerik ve yöntem açısından bir takım yeniliklere ihtiyaç vardır. Din öğretiminde geçmişte ve bugün tercih edilen modeller yahut çok kültürlü veya çoğulcu yaklaşımlar aslında bu yeniliklerin temellerini oluşturmaktadır.

Türkiye, yasalarında herhangi bir dini resmen tanımayan ancak halkın dinî ihtiyaçlarını karşılamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kuran bir ülkedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, yaygın din eğitimi çerçevesinde, camilerde ve Kur'an kurslarında din eğitimi vermektedir. Müftü, vaiz, imam hatip, müezzin vb. din görevlilerinin maaşları devlet bütçesinden karşılanmakta, hatta cami vb. ibadet yerlerinin masraflarına devlet katkıda bulunmaktadır.

Anayasanın 24. maddesi şöyledir: "Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin denetim ve gözetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır."

A. Din Eğitiminde Uygulanan Bazı Modeller

Batı'da "din eğitimi" konusunda geliştirilen yaklaşımların, eğitimde program hazırlama, tasarlama ve geliştirme çalışmalarıyla ilişkili olduğu, özellikle pedagojik çalışmaların din eğitimi çalışmalarına yansıdığı görülmektedir. Bir başka ifade ile eğitim programların temel ögeleri arasında yer alan "içerik oluşturma, hedef belirleme, öğrenme- öğretme sureci (eğitim durumlarının düzenlenmesi) ve değerlendirme" aşamalarının din eğitimi yaklaşımlarının geliştirilmesinde önemli bir yeri bulunmaktadır.[6]

Buna göre yukarıda adı geçen din eğitimi yaklaşımları, metodik acıdan bir sınıflamaya tabi tutulduğu takdirde, "non-confessional-confessional" ve "integretive-separative" din eğitimi yaklaşımlarının aynı kategoride olduğu; "Learning about/from religion" yaklaşımının ise ayrı kategoride olduğu görülür. Bu yaklaşımlardan "confessional ve separative" kavramları, din eğitiminde "bir dini veya mezhebi merkeze alarak, tam anlamıyla o dinin veya mezhebin inanç, ahlak ve ibadet bağlamında uygulama boyutunu da içerecek şekilde öğretilmesini ifade ederken; "non-confessional ve integrative" kavramları ise din eğitiminde bir dini veya mezhebi merkeze almaksızın, çoğulcu toplum içerisinde yer alan kesimlerin, dini inanç, ibadet ve ahlak öğretilerini bilgi ve uygulama düzeyinde ve onların kendi inanç öğretisine uygun olarak öğretimini içermektedir ki, bu yönüyle yaklaşım, dinler arası öğretimi de karşılamaktadır.[7]

---

6 Mehmet Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme", Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları , 2011, cilt: IV, sayı: 2, s. 101-120 s. 102

7 Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar..", 102-103.

Din eğitimi uygulamalarında meydana gelen bu değişimlerde; toplumların artık dinî ve kültürel anlamda homojenlikten uzaklaşarak çok kültürlü/çok inançlı hale gelmesi ve bunun yanında devletin din ile ilişkisinde görülen değişimler etkili olmuştur.

Michael Grimmit'in, dinî öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme olarak ortaya koyduğu üçlü ayırım, Batı toplumlarındaki din eğitiminin temel türlerini belirleyebilmek açısından önemli görülmektedir. Dinî öğrenme tek bir dinin eğitiminin yapıldığı, o dine inanan bir kişi tarafından verilen ve hedefi, o dine inanan öğrencileri yetiştirmek, dine olan inancı ve faaliyetleri artırmak olan din eğitimidir. Din hakkında öğrenme, bu din eğitiminin yaşanan sosyal, politik ve kültürel gelişmeler karşısında yetersiz kaldığı inancı sonucunda ortaya çıkan; kişiyi herhangi bir dinin inanırı yapmayı değil, ona din hakkında bilgi vermeyi amaçlayan; betimsel, tarihi ve eleştirel bir din eğitimi anlayışıdır. Tarafsızlığı sebebiyle devletin vereceği bir din eğitimi açısından daha uygun olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, her iki din eğitimi şeklinin de yetersiz kaldığı noktada Hull tarafından da tercih edilen dinden öğrenme modeli ortaya atılmaktadır.

Şimdi bu modelleri sırayla ele alalım:

1. Doktriner Din Eğitimi

Doktriner din öğretimi; çoğunlukla toplumda tek bir din ya da mezhebin mensuplarının yaşadığı, o din ya da mezhebin devlet tarafından tanındığı ve o din ya da mezhebin öğretiminin yapıldığı din eğitimidir. Bu din eğitimi Avrupa ülkelerinde genellikle kiliseler tarafından verilmektedir. Dersin konularını belli bir din ya da mezhep oluşturmakta ve o dinin ya da mezhebin benimsetilmesi hedeflenmektedir. Böyle bir din dersi, Almanya'daki Katolik ve Protestan din dersi gibi, ilgili dinin ya da mezhebin adı ile anılmaktadır. Genellikle bu tarz bir din öğretiminde her mezhep ya da din ayrı din eğitimi sınıflarını oluşturur ve ders, o din ya da mezhebin üyesi bir öğretmen tarafından verilir. Örneğin, Protestan öğrenciler kendi din eğitimi gruplarını oluştururlar ve Protestan bir öğretmen tarafından eğitilirler. Amaç, öğrencilere o dini sevdirmek, öğretmek ve öğrencileri o dinin inanırı yapmaktır. Doktriner din öğretiminin tarihi arka planı dinin devlet ile sıkı bir ilişki içinde olduğu, devletin pek çok kademesinde olduğu gibi eğitimde de dinî kurumların belirleyici etken olduğu dönemlere dayanır.[8]

2. Mezhepler Üstü Model:

Toplumların artan nüfus hareketlilikleri sonucu gittikçe daha çoğulcu bir karakter arz etmesi, kitle iletişim araçlarının farklı kültür ve dinlerle ilgili farkındalığı artırması, değişik inançlara mensup insanların bir araya gelip karşılaşmasıyla ilgili imkanların çoğalması gibi sebeplerin etkisiyle mezhebe dayalı modelin sorgulanması sonucu gündeme gelen farklı din eğitimi arayışlarından birisi de mezhepler üstü modeldir. Mezhepler üstü din derslerinin gündeme gelmesinde ve doğuşunda sekülerleşme ile birlikte etkili olduğu ancak çok fazla gündeme gelmediği ifade edilen

[8] Fatma Çapcıoğlu, Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s. 15-25.

bir başka faktörün ise 1960'lı ve 1970'li artan gençlik hareketleri ve gençlerin alternatif din ve maneviyat arayışları olduğu açıklanmaktadır.[9]

Mezhepler üstü olarak verilen din dersleri içeriğinde mezheplere ait özel konular bilinçli olarak yer almaz. Bu derslerde mezheplerden biri dayatılmadan, mezheplerin hepsine temel oluşturacak genel bir din ve ahlak kültürünün verilmesi amaçlanır. Dinin öğretimi yapılırken, o dinin inanırlarınca ortak kabul gören göre dini ana kaynakları ve konuları merkeze alınarak eğitim yapılması ilke olarak kabul edilir.[10]

3. Mezhepler Arası Din Öğretimi

Mezhepler arası din öğretimi anlayışı mezhepler üstü din öğretiminin bazı açılardan yetersiz görülmesiyle birlikte ortaya konan bir yöntemdir. Mezhepler üstü veya mezheplere bağlı olmayan din öğretimi anlayışının mezhepleri görmezlikten gelme şeklinde yorumlanması bu yeni kavramın ve anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[11]

Araştırmalar göstermektedir ki tek mezhepli veya tek dinli din dersi genel olarak öğrencilere sıkıcı gelmektedir. Öğrenciler temas halinde yaşadıkları diğer insanların hayat ve hakikat hakkında nasıl düşünüp neye inandıklarını, kendi düşünce ve inançları ile mukayese edebilmeyi istemektedirler.[12]

Bir dinin farklı yorumlanış şekillerinin bilinmesi gerekliliği mezhepler arası din öğretiminin çıkış noktasıdır. Yaklaşım, farklılıklara saygı duyma anlayışını geliştirerek ve kendi mezhebinin tek doğru olduğu düşüncesinden sıyrılarak taassuptan uzak ve farklı fikirlerin doğruluğunu da kabullenebilecek bir hoşgörü ortamını oluşturmada etkili olabilir.

Sorgulayıcı Model; din eğitiminde felsefenin kullanılması fikrine dayanan bir yöntemdir. Felsefeyi din ve ahlak eğitiminin bir teması olarak öğretmenin dışında çocuklara felsefe yapmayı öğretmeyi amaçlar. Bu modelde, doktriner ya da mezhep merkezli din öğretimi modellerinin eleştirildiği noktalarda farklı bir din öğretimi modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Doktriner din öğretimine getirilen eleştirilerden sıyrılarak tarafsızlık ilkesini temel alan bir yaklaşım sunma çabası gözlemlenmektedir. Bu yöntemin amacı şu şekilde ifade edilmektedir: "Çocukların kavramlarını, kelimelerini, bakış açılarını, düşünme ve konuşmalarını geliştirmektir." Böylece dünyayı kendi kendilerine keşfedebilmeleri ve bunun mantığını kavrayabilmeleri beklenir.

4. Dinler Arası Din Öğretimi

Dinler arası din eğitimi, toplumların artık homojenlikten uzaklaşarak çok kültürlü/çok inançlı bir hale dönüşmesi sonucu ortaya çıkan bir kavramdır. İngiltere

---

9 Pınar Usta Doğan, Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2015, s. 85.

10 Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yenilenmesi İle İlgili Yapılan Çalışmalar", Türkiye ve Almanya Örneğinde Seküler Toplumlarda ve Laik Devletlerde Din Eğitimi, Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2008, s. 6.

11 Cemal Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2001, s. 135.

12 Beyza Bilgin, Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim İşbirliği, s. 3.

örneğinde olduğu gibi yoğun bir şekilde göç alınmasıyla çok kültürlü bir yapıya sahip olan ülkelerde, verilecek din eğitiminin nasıl olması gerektiği konusundaki tartışmalar neticesinde öne sürülen fikirlerden biridir. Dinler arası din öğretiminde; öğrencilerin farklı dinleri sadece bilgi düzeyinde öğrenmeleri değil, aynı zamanda o dinlere inanan insanları anlamaları, hissetmeleri ve farklı olana saygı duymaları hedeflenmektedir. Diğer taraftan dinler arası öğrenme, dinler arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir çoğulculuğu temsil etmez.

5. Fenomenolojik Din Eğitimi

Fenomenolojik din öğretimi, farklı din ve mezhep mensuplarının dinlerini veya mezheplerini değiştirmeyi değil, onlara Hıristiyan inancını kabul ettirmeyi hiç değil, sadece herkesin kendi dinini öğrenmesini ve diğerlerininkinden farklılıkları ne ise onların farkında olmasını amaçlar, denilmektedir.[13]

Din araştırmalarında fenomenolojinin kullanılması ise, farklı dini bakış açılarının olduğu gibi anlaşılabilmesine, kişinin kendi inanç ve önyargılarından kurtularak diğer inançları da doğru ve tarafsız bir şekilde anlayabilmesine fırsat verebileceği düşüncesine dayanır. Din eğitiminde fenomenolojik yöntem, dinler arası din öğretimi yaklaşımının İngiltere'de uygulama alanı bulmuş ve daha sonra ortaya konulacak olan din eğitimi uygulamalarına esas oluşturmuş bir şeklidir.[14] Fenomenolojik yaklaşım, öğretmenin bir dine bağlılığını engellemez. Bu açıdan, yaklaşımın herhangi bir inancın üyesi tarafından veya hiçbir dine inanmayanlarca dahi uygulanabileceği ifade edilmektedir. Fakat tek yönlü düşünmekten kaynaklanan peşin hükümlülüğü veya din eğitim derslerine girebilecek tek yanlı izahları engellemeye çalışır. [15]

6. Yorumlayıcı Din Öğretimi

Yorumlayıcı din öğretimi modeli, İngiltere'nin 1960'lı yıllarla birlikte değişmeye başlayan inanç coğrafyasının ve demografik yapısının din eğitimi alanını etkilemesi sonucu ortaya çıkmış, dini çoğulculuğa nasıl cevap verilebileceğiyle ilgili arayışların beraberinde getirdiği modellerden birisidir. Yorumlayıcı din öğretimi, "dinler etnolojisi" olarak isimlendirilebildiği gibi "conversational approach" olarak da tanımlanabilmektedir.

Yorumlayıcı din eğitimin temel amacı, dini geleneklerde insanların kullandığı gramerin-dil ve sembolik şablonların- bilgisi ve kavrayışını geliştirmektir. Böylece bir kimse inançlarını, hislerini ve tavırlarını daha iyi kavrayabilir. Umut edilir ki bu sayede dinler ve kültürler arası anlayış gelişecektir; fakat bu dinlerin eşit hakikatlere sahip olduğu şeklinde bir metodolojik varsayım anlamına gelmez. Öğrenciler, muhtemelen, eğitim sonucunda dinlerin hakikat iddiaları arasındaki ilişkiler hakkında çok çeşitli görüşlere sahip olacaklardır; ve bu görüşler, çoğu dini eğitim sınıfının ötesinde olan pek çok faktör tarafından etkilenecektir.[16]

---

13 Beyza Bilgin, Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim İşbirliği, s. 3.
14 Recep Kaymakcan, Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi, DEM Yayınları, İstanbul 2004, s. 78.
15 Çapçıoğlu, Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde..., s. 59.
16 Doğan, Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri, s. 68.

Yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımı, üç temel kavrama dayanmaktadır.

1. Temsil Meselesi (representation)

2. Yorumlama Meselesi (interpretation)

3. Yansıtma Meselesi (reflexivity)

Sonuç

Küreselleşme, ulus devlet anlayışından çok kültürlü yaşam biçimine geçiş, çoğulculuk gibi etkenler birçok alanda olduğu gibi ülkelerin eğitim anlayışlarında da önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Farklı kültür ve dinlere sahip insanların bir arada yaşadığı ortamlarda eğitim politikalarının belki de en çok ilgilenmesi gereken alan din öğretimidir. Bu nedenle çok kültürlü anlayışın benimsendiği ülkelerdeki eğitimciler, buna uygun din öğretimi modelleri geliştirmeye çalışmışlar ve halen de çalışmalarını sürdürmektedirler.

Sonuç olarak her ülke kendi tarihsel gelişimine ve yapısına uygun çözümler üretmiş ve üretmeye devam etmektedir. Problemlerini çözerken daima kendi kültürünü oluşturan temel öğeleri dikkate almakta ve problemlerini bundan mümkün olduğunca taviz vermeksizin çözmeye çalışmaktadır.

Kaynakça

Bahçekapılı, Mehmet. (2011), Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme", Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları , , cilt: IV, sayı: 2, 101-120.

Bilgin, Beyza. (1999). "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (39), 1-26.

Çapcıoğlu, Fatma. (2006), Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Kaymakcan, Recep, (2007), "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim DKAB Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", s. 180, Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, 7 (1).

Kaymakcan, Recep. (2004), Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi, DEM Yayınları, İstanbul.

Köylü, Mustafa-Turan, İbrahim (2012); "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi: Kuram ve Uygulamalar", Din Eğitimi El Kitabı, Gündüz Yayıncılık, Ankara.

Okumuşlar, Muhiddin. (2007), Çok Kültürlü Toplumlarda Din Hakkında Öğrenme" Ve "Dinden Öğrenme" Modeli, Marife Dergisi, 7/ 2, 251-264.

Pınar Usta Doğan, Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2015, s. 85.

Tosun, Cemal. (2008) "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yenilenmesi İle İlgili Yapılan Çalışmalar", Türkiye ve Almanya Örneğinde Seküler Toplumlarda ve Laik Devletlerde Din Eğitimi, Bilgi Üniversitesi, İstanbul,

---------- (2001) Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem A Yayıncılık, Ankara.

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЖАНРА МАРСИЯ В НАДГРОБНЫХ НАДПИСЯХ

Masrur RAHIMJANOV
Международная исламская академия Узбекистана
masrur.79@mail.ru

Истинную природу марсии во все времена определяли грустные раздумья о жизни, её сущности, а смерть использовалась как средство, дающее повод для таких размышлений.Происходящие вслед один за другим события, изменения в общественной жизни, новшества, вводимые правителями, приводившие к изменению порядков, образа жизни народа, деяния, направленные на улучшение жизни людей, - всё это предполагало постоянные обновления содержания марсий, образцы которых имеют место на древних надгробиях.Нам хотелось бы сначала уяснить общие типологические признаки и генетические ростки жанра как детальное изображение объективной реальности, выражение состояния и настроения: тоски, сожаления; воспоминания; элементов касыды (восхваления, фахр).

Ключевые слова:Марсия, надгробные надписи, жанр, типология

Истинную природу марсии во все времена определяли грустные раздумья о жизни, её сущности, а смерть использовалась как средство, дающее повод для таких размышлений.

Происходящие вслед один за другим события, изменения в общественной жизни, новшества, вводимые правителями, приводившие к изменению порядков, образа жизни народа, деяния, направленные на улучшение жизни людей, - всё это предполагало постоянные обновления содержания марсий, образцы которых имеют место на древних надгробиях.

Нам хотелось бы сначала уяснить общие типологические признаки и генетические ростки жанра как детальное изображение объективной реальности, выражение состояния и настроения: тоски, сожаления; воспоминания; элементов касыды (восхваления, фахр).

Большой интерес в этом аспекте представляют надгробные надписи, названные академиком В.В.Радловым «Памятниками Ихе Асхете», в частности первая надпись, которая гласит:

(1) (1) KÿI тудун інісі Алтун Тамҕан тарkан јоҕын умадуk ўчўн адырылтымыз. Калалым ölўг уjарлыҕ ärміс kалмыс(kалсм?) äкі

(2) Оҕул(л)ары Торҕул Jälгäк лакзын јыл

(3) бардыңыз сіз.

(4) Адырылмысда саkынур ärтіміз адырылы(п)ан.[1]

Перевод:

[1] М а л о в С. Б. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АНСССР. – М., – Л., 1959. – с. 45.

(1) Хотя мы не смогли принять участие в похоронах Алтун-Тамгана, в честь его младшего брата Кул-Тудуна (установили этот памятник). Мы расстались (на этой земле). Наши (имена) в этом мире остаются вечно. Покойник был очень уважаемым (человеком).

(2) Его два сына Торгул и Йўлгек

(3) Вы умерли (ушли).

(4) Мы опечалены вашим уходом.

Мы лишились (вас).

Содержание данной надписи в первом памятнике не ограничивается только сообщением: в ней объясняется причина установления памятника брату выдающегося сына народа Алтун Тамган-Таркана, упоминается о похоронах самого Алтун Тамган-Таркана. Оба брата обладали большим умом, высокими нравственными качествами, пользовались заслуженным уважением при жизни и после смерти они достойны таких почестей и почитания. Их смерть разорвала сердца оставшихся в живых людей, взбудоражила их умы.

Описание морально-нравственных качеств покойных братьев явилось основным фактором, определяющим художественные особенности надписей. Помимо того, что она выполняет роль сообщения-информации, она определяет и природу данного литературного памятника.

Содержание второй надписи таково: в ней возвеличиваются высокие нравственные качества, данные людям Создателем.

Ўзä täңрі äркIіг м…..kмс

адырылмыс öIўгімä…тр…jыҕлajу бäртім

чн äр (?) бäді(з)міш.[2]

Перевод:

(1) Наверху могучее небо.

(2) Проливало слезы из-за человека, который теперь находится далеко от меня.

(3) Герой установил (памятник).

Надпись имеет глубокое содержание. В ней почти не нашли свое отражение боль, горечь и другие переживания, связанные со смертью, разрывающей сердца людям. Здесь в основном речь идет об осмыслении сущности жизни до и после смерти умерших. Доминирующим в содержании надписи является стремление к осмыслению жизни, постижению её тайных сторон. Именно этим она заслуживает особое внимание, ибо в надписи чувствуется жажда познания жизни, сущности человека. Человек переживает

[2] М а л о в С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АНСССР. – М., – Л., 1959. – с. 46.

тяжелые, черные дни после смерти близкого, но вышеупомянутая жажда жизни, красота мира притупляют боль потери и в надписи это состояние передается через изображение природы в светлых тонах. Цветущая природа, радость жизни призывают людей окунуться в это светлое. Грусть и печаль отступают, отступает и черная тень смерти. Жажда жизни, красота мира призывают жить и побеждать («проливали слезы из-за человека, который теперь находится далеко от меня»).

Как видно из текста надписей наряду с чувствами, интуицией разум и мышление тоже мобилизуются на познание мира. Во второй надгробной надписи, относящейся к памятникам Ихе-Асхете, чувственное отношение к внешнему миру и разум, умственный потенциал человека выступают как один из важных элементов познания окружающей среды, жизни.

Содержательное направление других десяти надгробных надписей, относящихся к памятникам «Хойта-Тамир» созвучно содержанию рассмотренных нами выше надписей. Они взаимодополняют друг друга в аспекте понимания смысла человеческой жизни, тайною сторон явлений и событий. Большой интерес представляет в этом отношении первая надгробная надпись из числа памятников «Хойто-Тамир».[3]

Ін öз Інäнчӱ

јыл Ін öз інäнчӱ

Тардуш Кӱl чур

Бäс-балыk(k)а барыр

Быз(или мыз) анта kутлуӈ

Болзун![4]

Перевод:

(1) Ин Оз Инанчи

(2) Год. Ин Оз Инанчи.

(3) Вместе с Кул Чур Тардишцами.

(4) Мы пойдем в Беш-балык.

(5) Пусть там будет счастье!

(6) Пусть оно будет всегда!

Вышеприведенные строки, посвященные памяти умершего, пронизаны духом готовности к продолжению его дел. Автор надписи успокаивает дух покойного, сообщая о том, что они, то есть, соратники, родичи, близкие умершего, идут в ту местность, куда мечтал пойти покойник, и будут там строить

[3] Малов С.Б. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АН СССР. -М.-Л., 1959. – С.47

[4] М а л о в С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АНСССР. – М., – Л., 1959. – с. 47.

счастливую жизнь. Тем самым он подчеркивает, что дело покойного живет, мечты, которые не сбылись при его жизни, претворяются в жизнь после его смерти. (Вместе с Кул Чур тардишцами мы поедем в Беш-балык. Пусть там будет счастье!).

В пятой надгробной надписи из числа памятников «Хойто-Тамир» прославляются физическая сила и человеческие достоинства покойного.[5]

(1)…kуту jолы jітінч ai

(2) äрім(із) ара…iIімдä

(3) КärIінч таркан аты, біз тўргіс сў

(4)...kісрä тоӈузынч aika äр(ті).[6]

Перевод:

(1) … его счастье и судьба были в седьмом месяце.

(2) Среди наших героев … из народа.

(3) Его имя Кеглинч-Таркан, мы войско Тургиза.

(4) После этого прошли девять месяцев…

В этих строках нашли свое отражение мысли, раздумья, связанные с жизнью, судьбой человека. Удивительно то, что вместе с его врагом погиб и его плот. Но горе, печаль не погибают. Глаза его наполовину затвердевшие, сердце его наполовину оледеневшее. Что это за горе, которое заставляет человека плакать и при жизни и при смерти?

О, небосвод, который из этих двух истинны?

Как явствует из надписей, относящихся к памятникам «Хойта-Тамир», приобретение человеческих достоинств, мужество, благодеяния, совер-шаемые при жизни, составляют светлую полосу жизни человека. Именно они являются залогом того, что после смерти люди будут его поминать добрым словом.

В этом проявляется еще одна важная особенность данных надписей: в них значительно расширяется диапазон воспоминаний, который служит утешением для родственников, детей и близких покойного. Самое большое утешение то, что добродетель, приобретенная при жизни, правдивость, честность, душевная чистота - всё это передается потомкам как нравственное наследство.

Благодеяния покойного, его мужество служит примером для подражания. Добрые дела продлевают жизнь человека: его имя будет жить вечно. Благодаря своим благим делам он приобретает счастье в двух мирах, его память живет в сердцах людей.

---

[5] Малов С.Б. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АН СССР. -М.-Л., 1959. – С.50.

[6] М а л о в С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АН СССР. – М., – Л., 1959. – с. 50.

Божественные искры, которыми Создатель удостаивает своих любимых рабов, украшают личность человека при жизни, а впоследствии родичи, последователи поминают его добрым словом. В отличие от тела высокие нравственные качества человека нельзя хоронить в землю, они не утопают в воде и не истлевают, их нельзя вырубить мечом.

Это – бесценное богатство, луч, который освещает и этот и потусторонний мир людей. Авторы надписей прославляют вот такие светлые черты своих умерших родственников, великих соплеменников и возвеличиваю их. Таким образом, посредством описания человеческих качеств покойного раскрывается его личность, создаётся его светлый образ, который служит примером для потомков.

Следовательно, благородство, человеческие достоинства умерших, описанные в надгробных надписях Ихо-Асхете и Хойта-Тамир - это духовное наследие, которое не умирает вместе с покойными, а живёт в благих делах, совершаемых их потомками, братьями, соплеменниками.

В надгробиях, относящихся к памятникам, найденным в долине реки Талас, используются неожиданные сравнения и сопоставления, и все они служат созданию полного представления о личности умерших, о его достоинствах. Здесь в качестве основного элемента марсии выступают простота поэтического выражения, искренность и задушевность. Отношение к эпохе, к смерти также входит в число основных тем, которые впоследствии определили дальнейшее развитие марсии. Восхваление достоинств покойного, рассуждения о судьбе, о тщете жизни, изображение реальных жизненных событий – вот основные мотивы марсии.

Во второй надписи из числа памятников, найденных в долине реки Талас, особое внимание уделяется прославлению достоинств не только умершего, но и его семьи, её богатства и положения. При этом используется цветовая символика (красный, белое пятно, черный). «Время меня опутало белым. Цвет времени – не из тех, которые можно стирать. Моя судьба опутана белым саваном».[7]

(1) Отуз оӈлан саӈдычлары пічін (a) jäті ігірмі (a)

(2) Атым Кара чур ajaӈ аты Кар (a) jазмаз

(3) Алтын äІім ібірä кізä сіӈіІ аӈыт(т)м (?).

(4) Кара чур (a) тум кула кара jазмаз (a)

(5) Кара чур (алтмыс ның özгä?) уjаларына адрылмыш (a)

(6) äбІіг аты Тучajан оӈлы аты Кара чур

(7) Оӈлы аты Аӈулт (?)

[7] Малов С.Б. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АН СССР. -М.-Л., 1959. – С.59.

(8) оҕураты (а).[8]

Перевод:

(1) «… 30 молодцов» мои верные друзья. В год обезьяны

(8) Произошло семнадцатого числа

(2) Мое имя «Кара Чур» «Говоря заставляет таять как снег» (или «сдерживает сатану») почитают меня

(7) Имя его сына Агулт (?)

(3) Внизу (?) обходя свое государство, я допустил появление (на лице) красных и белых пятен.

(5) Имя моей жены – Тучаян, имя сына Кара Чур.

(4) «Кара Чур» - «совершенно как гнедой конь» «заставляет таять как снег» (?)

(5) «Кара Чур» отдалился от родственников (умер).

В надписи подчеркиваются лучшие черты, достойные подражания, особенности характера умершего. Кара Чур, как и его отец, был смелым и мужественным. Он был защитником народа. При виде его враги таяли как снег.

Как подчеркивает немецкий философ Новалис, главным критерием, показывающим присутствие существующих и отсутствие несуществующих явлений, является человек. Он – венец творения. Именно человек знает цену всему светлому, доброму, это он осознает, какой губительной силой обладают тьма, зло. Этой редкой способностью обладает только он, и в надписях рельефно отражаются именно эти черты человека.

Следовательно, преобладающим в содержании марсии является стремление постигать, понимать человека, светлые и темные стороны его сущности. Один из знатоков арабской классической литературы И.М.Фильштинский пишет: «… Впервые интерес к познанию и пониманию особенностей человеческого характера, природу его чувств и переживаний сформулировали как отдельное направление»[9].

Не только достоинства, украшающие личность человека, такие как доброта, ученость, широта души, терпеливость, любовь к друзьям, ненависть к врагам, но и зло, вражда, невежество и другие также остаются как память об умерших. Эти последние в природе человека открыто не проявляются напоказ, они составляют темные стороны его души и дают о себе знать только в его деяниях, что предполагало уделить в марсиях особое внимание освещению духовных, нравственных аспектов деятельности людей.

---

[8] М а л о в С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. Изд. АН СССР. – М., – Л., 1959. – с. 59.

[9] Фильштинский И.М. Арабская классическая литература. – М., 1965. – С.105.

В заключении можно сказать, **во-первых**, выделение марсии из оплакиваний и формирование как самостоятельного лирического жанра связано с традициями древнетюркской поэзии эпохи орхоно-енисейских памятников. Это явление относится к литературным процессам, происходившим между V-VIII веками; **во-вторых**, морально-философское направление стало преобладающим в содержании марсии. Наряду с призывами к аскетизму, отречению от земных благ (рисы Абул-Атахия, Ибн-ар-Румий и др.) в первых образцах марсии, имевших место в надгробиях, стали отчетливо выступать философские мотивы, связанные с жизнью и смертью, рассуждения о памяти и они стали определять содержание марсии; **в-третьих**, в содержании надписей, относящихся к орхоно-енисейским памятникам, стали доминировать мотивы о скоротечности жизни, её тщетности, грустные размышления об обреченности всего живого на неизменную гибель, раздумья о смысле жизни и благодеяниях, что впоследствии стало одним из важных направлений, определяющих дальнейшее развитие лирического жанра.

УНИКАЛЬНАЯ РУКОПИСЬ ПО ХАНАФИЗМУ

Matibaeva RAZIYA
К.и.н, Международная исламская академия Узбекистана
matibaevarb@rambler.ru

Аннотация

В настоящей статье речь пойдет о редкой рукописи, посвященной описанию жизни, творчества, свидетельств очевидцев и преданий об Абу Ханифе и малоизвестных фактах его биографии. Автором этой сравнительно полно сохранившейся рукописи является Абул Муайяд Мухаммад ибн Махмуд аль-Харазми (ум. 665 г. хиджры, 1266-67 гг. по григор. календ.), один из великих исследователей Мавараннахра в истории ханафитского мазхаба, родившийся в хорошо образованной семье, внесший значительный вклад в науку своего времени. прибавлять дополнительно имена по разным причинам было обычным делом.

Его рукопись "Манакиб Аби Ханифа" в 1981 году была переиздана в Бейруте издательством «Дару-л-китаб ал-араби» («Дом арабской книги»). И в нее автоматически были привнесены все недочеты издания 1903 года. Вероятно, каллиграф, который переписывал или хранил у себя книгу, прежде всего придал значение личности Абу Ханифы, а части, посвященные его ученикам и последователям не были в достаточной мере учтены или были проигнорированы. В частности, в этом издании имеется лишь одна глава – тридцать первая, посвященная ученику Абу Ханифы – Абу Юсуфу.

Учитывая все вышеизложенное, можно считать, что рукопись, которая хранится в библиотеке Сулаймания под номером 1631, является наиболее полной и ее целесообразно переиздать. В ней упоминается об ученых – выходцах из таких крупных научных центров Мавараннахра как Бухара, Самарканд, Харезм, а также из таких культурных центров Хорасана как Исфахан, Марв, Нишапур, Хамадан.

Ключевые слова: редкая рукопись, манакиб, Абу Ханифа, описание жизни, свидетельство очевидцев.

В исламоведческой и религиоведческой литературе можно найти довольно большой объём информации об основателе ханафитского мазхаба в мусульманстве, которого зовут Абу Ханифа ан-Нуман ибн Сабит (80-150 гг. хиджры, 699-767 гг. григор. календ.). Он был единственный из имамов, который удостоился титула Имам Азам, что означает "Величайший из имамов". Абу Ханифа был родом из Куфы, которая в то время была мощнейшим центром хадисов, так как в этом городе проживало множество сподвижников Пророка Мухаммада.

Книга же, которой посвящена эта статья, в настоящее время хранится в Стамбульской библиотеке Сулаймания в разделе редких рукописей под номером 1631 и называется «Манакиб Аби Ханифа». На последней странице этого 192-листового произведения значится, что рукопись была завершена в середине января 1389 года (в 791 году по лунному мусульманскому календарю, хиджре). Размеры страниц 27х20 см., текста – 16х11 см., на одной странице вмещается в среднем 23 строки.

Основная часть произведений ученых Мавараннахра в жанре манакиб была написана в XII веке, хотя этот жанр существовал на протяжении IX-XV веков. Уместно пояснить, что манакиб – один из видов жанра мусульманской агиографии (от греч. hágios – святой и grápho – пишу, описываю). Являясь своеобразным трактатом о жизнедеятельности шейхов, поэтов и других исторических лиц, в манокибах освещались также персональные качества, ключевые моменты их творчества, рассказы и предания об их межличностных и социальных отношениях. Нередко историческое повествование облачалось в высоко художественную форму, что увеличивало ценность произведения. Произведение ал-Харезми «Манакиб Аби Ханифа», написанное в это время позволяет получить более полное представление о времени и жизни Имама Абу Ханифы[1].

На первой странице рукописи стоят 2 печати и более поздняя, так называемая, вакуфная дата. Вакф – имущество, завещаемое или передаваемое каким-либо лицом какому-либо мусульманскому духовному учреждению с правом пользоваться доходами от этого имущества, но без права продажи. Внутри круглой печати диаметром 3,5 на арабском можно увидеть следующую запись:

وقف هذا الكتاب لله أبو عبد الله ولي الدين جار الله بشرط أن لا يخرج من خزانة كتابجنت ها جامع سلطان محمد بقسطنطنية سنة 1478

Она означает: «Во имя Аллаха эта книга с правом вакифного пользования передана в библиотеку Султана Мухаммада, что при мечети Абу Абдуллах Валийуддин Жаруллах в Константинополе, при условии, что она не выйдет за пределы библиотеки. 1478 год»[2].

Но второй печати, что поменьше, овальной формы, сохранилась полуистертая надпись:

أول مظهر بسم الله ... رسول الله ... وله التوفيق ,

которая означает приблизительно следующее: «Прежде всего, во имя Аллаха … Расуллах (т.е. Пророк Мухаммад) и достижение успеха в Его руках».

На титульном листе рукописи дано следующее ее название:

"كتاب المناقب للإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه النعمان بن ثابت بن النعمان الكوفي و ذكر بعض شيوخه الذين رووا عنه في مشارق الأرض ومغاربها وهم سبع مائة و ثلاثون رحمهم الله"

что в переводе означает: «Манакиб Имом Азам Аби Ханифы, да благословит его Аллах, ан-Нумон ибн Собит ибн ан-Нумон ал-Куфия и упоминания на Востоке и Западе о нем некоторых шейхов, их 730».

---

1 См: Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbände I-III. Leiden, 1937-1942. – Ж. 1, – Б. 549, 642; (бундан кейин: GAL SB) Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I. Leiden, 1967. – Б. 411.

2 Абу-л-Муайяд ал-Харазми. Манакиб. Рукопись. – Стамбул. – Библиотека Сулаймания. – Фонд Валийуллах Жаруллах Эфенди №1631 (в последующем: Абу-л-Муайяд ал-Хоразмий. Манакиб. Рукопись 1631). – 192 стр.

На этой же странице на четырех арабских языках дается мудрое рубаи. В поэзии народов Востока рубаи – это рифмованное четверостишие, содержание которого составляют афоризмы. В одном из них сказано:

فأوصاني إلى تركي المعاصي شكوت إلى وكيع سوء حفظي

وفضل الله لا يؤتي لعاصي فإن العلم فضل من إله

Жалуюсь вакию на плохую память,

Замолить грехи советует мне он.

“Но раз знания – Божественная ценность,

Грешнику Аллах не даст её”.

Представляет интерес отрывок из введения, который сохранился в рукописном варианте и был утерян при редакции. Он представляет собой восхваления Аллаха и возвеличивания Пророка Мухаммада[3]. Абу Ханифа Нуман ибн Сабит ал-Куфи упоминается здесь как ученый – последователь Пророка Мухаммада, приводятся высказывания о нем ученых Балха и Багдада. Далее приводятся хадисы, в которых Пророк высказывается об Абу Ханифе:

يكون في أمتي رجل اسمه النعمان و كنيته أبو حنيفة هو سراج أمتي

Значит: «Среди моих последователей будет человек по имени Нуман Абу Ханифа. Он – светоч нашей наших единоверцев».

Каллиграф Абу-л-Муайяд свидетельствует о том, что исторические материалы ал-Харезми об Абу Ханифе познакомили весь научный мир с фигурой Имом Азама, чем сослужили для науки большую пользу.

Действительно, роль Абу Ханифы в урегулировании правоведческих и источниковедческих споров среди ученых Багдада и Хижаза – городов, которые были в то время центром мусульманской науки, огромна. Он отличался своей справедливостью, требовательностью к себе, благочестивостью[4].

Ниже приведено трехстишие, которое подтверждает эту мысль:

بلا ريب عيال أبي حنيفة، أئمة هذه الدنيا جميعًا

قياسيًا وأطعمه رغيفةً، ونار جحاه قد خبزت رغيفًا

أكول رغيفه يدعي حريفة، أمطويَ الضلوع على طواه

Имамы этого мира, несомненно, вскормлены Абу Ханифой

В костре его энергии пеклись хлеба, давая пищу.

Хоть от голода к спине прилипнут ребра, он все ж поделится куском со своим ближним.

На 3-5 страницах книги дается содержание из 40 глав. Первые 30 глав посвящены жизни Имама Абу Ханифы, описанию его научных способностей и

[3] Абу-л-Муайяд ал-Хоразмий. Манакиб. Рукопись 1631. – В. 1б

[4] Абу-л-Муайяд ал-Хоразмий. Манакиб. Рукопись 1631. – В. 2а

нравственных достоинств, остальные 10 глав – жизнеописание и деятельность его последователей.

Начиная с первой же главы автор рукописи очень тщательно относится к обработке информации и проверке исторических фактов. Так он вначале приводит все источники о рождении Абу Ханифы – как точные, так и ошибочные. Затем он их анализирует и выводит истинное суждение. Например, он приводит три источника, указывающих на то, что Абу Ханифа родился в 80 г. хиджры. Затем указывает на свидетельство о 61 годе, которое ала-Харезми обоснованно опровергает и доказывает истинность первой даты[5]. Такой же научный стиль мышления мы видим при описании сведений о месте рождения Абу Ханифы, его предках, семье, образовании и т.д.

Рукопись содержит богатые сведения о наставниках Абу Ханифы, им посвящена вся третья глава. По традиции того времени вначале упоминается имя Пророка Мухаммада, а затем в алфавитном порядке имена остальных шейхов.

В последующих главах пишется о деятельности Абу Ханифы в сфере мусульманского правоведения – фикха, к которому он пришел постепенно осваивая все необходимые знания, позволяющие делать выводы и давать рекомендации в правовой сфере. А именно, Абу Ханифа вначале изучил правила чтения Корана, произношение, синтаксис, затем занимался изучением хадисов (то есть преданиями, описывающими события из жизни Пророка Мухаммада или каком-либо его или его сподвижников изречении) и лишь после этого перешел к вопросам мусульманского права[6]. Особо высокой ответственности требовали правила вынесения фетвы. В мусульманских странах фетвой называют юридическое заключение (обычно в форме вопроса и ответа) высшего религиозного авторитета (муфтия, шейх-уль-ислама) о соответствии того или иного действия или явления Корану и Сунне. При этом Абу Ханифа предпочитал самому не выносить решения по вопросам фикха, а собирать правовой материал, анализировать, углублять знания.

В шестой главе речь идет о центральных понятиях ханафитского мазхаба (то есть религиозно-правовой школы в суннитском праве) о «кыясе» и «истехсоне». Кыяс - решение правовых дел по аналогии, т.е. возможность решать тот или иной вопрос, основываясь на сходном решении похожего вопроса в Коране или Сунне. Принцип истехсон (от арабск. одобрять, считать хорошим), введенный в мусульманское право Абу Ханифой, возволяет при рассмотрении правовых дел по аналогии (кыяс) применять наиболее приемлемое, лучшее, полезное для общины или государства решение.

В своей рукописи ал-Харазми особо отмечает мудрость Абу Ханифы, рассудительность, умение удерживать себя от лишних, неуместных слов и ответственность за свои высказывания. По свидетельствам, когда Абу Ханифа затруднялся в решении правового вопроса, он говорил: «Это из-за какого-то

[5] Абу-л-Муайяд ал-Хоразмий. Манакиб. Рукопись 1631. – В. 2б

[6] Абу-л-Муайяд ал-Хоразмий. Манакиб. Рукопись 1631. – В. 6а-8а.

моего пригрешения». Раскаиваясь, он совершал ритуальное омовение, затем намаз и, как правило, находил решение.

Последующие главы описывают Абу Ханифу как бережливого, сострадательного ко всему живому, рьяного в совершении религиозных ритуалов и поклонении Аллаху человека. Приводятся факты о том, что его восхваляли даже суфийские шейхи.

Рукопись была издана в 1903 году в Хайдарабаде Мухаммад Хайдаруллахан ад-Даранием[7]. Эта публикация была осуществлена на материале копии неполной рукописи Абу Ганим ал-Мухаззаб ибн ал-Хусайна - внука ал-Хафиз Муҳаммад ибн ал-Хусайн ибн Зайн ал-Исфахания (ум. 1184/85 г.). В изданном варианте книги об Абу Ханифе отсутствуют главы с тридцать второй по сороковую (!), а также раздел под названием "Хутба". В девятнадцатой, двадцатой и двадцать первой главах имееюся неточности и пробелы. Стамбульская же рукопись сохранена полностью.

В 1981 году книга об Абу Ханифе была переиздана в Бейруте издательством «Дару-л-китаб ал-араби» («Дом арабской книги»). И в нее автоматически были привнесены все недочеты издания 1903 года. Вероятно, каллиграф, который переписывал или хранил у себя книгу, прежде всего придал значение личности Абу Ханифы, а части, посвященные его ученикам и последователям не были в достаточной мере учтены или были проигнорированы. В частности, в этом издании имеется лишь одна глава – тридцать первая, посвященная ученику Абу Ханифы – Абу Юсуфу.

Учитывая все вышеизложенное, можно считать, что рукопись, которая хранится в библиотеке Сулаймания под номером 1631, является наиболее полной и ее целесообразно переиздать. В ней упоминается об ученых – выходцах из таких крупных научных центров Мавараннахра как Бухара, Самарканд, Харезм, а также из таких культурных центров Хорасана как Исфахан, Марв, Нишапур, Хамадан.

Ценность рукописи «Манакиб Аби Ханифа» не только в том, что она содержит в себе сведения, которые отсутствуют в поздних редакциях и пока не дошли до читателей, но и том, что она представляет интерес с точки зрения целого ряда наук: истории, источниковедения, исламоведения, религиоведения, литературы, философии, этики и др.

Своеобразие рукописи ал-Харезми состоит в его логической последовательности, тематической разделенности отдельных глав. Все это позволяет читателю прослеживать основную нить повествования, наиболее доступно раскрыть образ Абу Ханифы. Кроме него в книге описывается жизнь и творчество знаменитого хадисолога - ал-Багдади (Абу Бакр Ахмад ибн Али ал-Хатиб) – автора произведения «Тарих Багдад ал-кабир», которое он писал в течении 20 лет.

[7] Муминов А.К. Роль и место ханафитских улама в жизни городов центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв.). Дис. ... доктора исторических наук. – Т.; Ташкентский исламский университет, 2003. – С. 21.

Рукопись ал-Харезми «Манакиб Аби Ханифа» в последнее время стала очень известна не только в контексте ханафитского мазхаба. К ней часто обращаются представители других религиозно-правовых школ мусульманства. В концептуальном плане представляет интерес жанр рукописи, который впоследствии определили как “табакату-л-ханафия". И, конечно же, находка утерянных глав представляет собой особый интерес для науки.

Литература:

Абу-л-Муайяд ал-Харазми. Манакиб. Рукопись. – Стамбул. – Библиотека Сулаймания. – Фонд Валийуллах Жаруллах Афанди.1631.

Абу-л-Муайяд ал-Харазми, ал-Имам ал-Муваффак ибн Ахмад ал-Макки. Манакиб Аби Ханифа. – Байрут: Дару-л-китоб ал-илмия, 1981.

Муминов А.К. Роль и место ханафитских улама в жизни городов центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв.). Дис. ... доктора исторических наук. – Т.; Ташкентский исламский университет, 2003.

MÜNBİT COĞRAFYA TÜRKİSTAN VE ONDAN NEŞET EDEN ORDUNUN İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNE KATKISI

Mehmet AZİMLİ
Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
mehmetazimli@hotmail.com

Özet

Bu bildirimizde Ortaasya steplerinden toplanıp İslam Dünyasının kurtuluşu için getirilen Türkistan topraklarının genç çocukları olan Türklerden bahsetmek istiyoruz. Uçsuz bucaksız Abbasi coğrafyasının topraklarının Arap ve Farslar tarafından korunamaması sonucu bu medeniyeti koruma kollama görevini yapabilecek bir topluluk aranmıştır. Türkler bu iş için adeta biçilmiş kaftandır. Böylece İslam Dünyasında Kamu kesiminde ilk defa görülen Türkler, Memun'un geliştirdiği bir proje ile köle olarak getirilmiş ve Türkler sadece askerlik amaçlı olarak istihdam edilmişlerdir. Bu tarihten sonra yaklaşık 11 asır boyunca İslam dünyasında bir şemsiye görevi yapacak olan bu topluluğun İslam'ın bu günlere gelmesi ve düşmanlarından korunması anlamında ne kadar önemli işler yaptığı tarihen sabittir. Bu orduyu sürekli besleyen ise münbit Türkistan coğrafyasıdır ve Türklerin Çinden Adriyatik'e kadar yayılmalarına ve medeniyetlerini oralara taşımalarına sebep olmuştur. İslam Medeniyeti bu günkü rengini aldıysa bunu Türkistan coğrafyasından kopup gelenlere borçludur.

Anahtar Kelimeler: Müslüman Türkler, Memun, Özel Ordu, Türkistan.

Fertile Geography Turkistan and the Contribution of the Army that has risen from This Geography to the History of First Period Islam

With this paper, we would like to mention the Turks who were the young children of the Turkistan land that were gathered from the steps of Central Asia for the salvation of the Islamic World. Due to the lack of protection provided by the Arabs and Persians for the immense Abbasid geography, a community which would protect and lookout for this civilization was sought out. Turks were perfectly suited for this job. Turks who were thereby firstly visible in the Public sphere of the Islamic World, were brought as slaves within a project developed by Memun and were employed only for military purposes. It is an unalterable historical fact that this community which served as an umbrella in the Islamic World for 11 centuries after this period, has made huge contributions to the development of Islam and safeguarding it from its enemies. What constantly feeds this army is the fertile Turkistan geography and this led to the expansion of Turks from China to the Adriatic and enabled them to move their civilization to those lands. Islam owes the ones who have outburst from the Turkistan geography, for its colour of today.

Keywords: Muslim Turks, Ma'mun, Private Army, Turkistan.

Giriş

Müslüman fetihlerinin dünyaya yayılmaya başlamasından itibaren kurulan Müslüman devletlerin en önemli kurumlarından biri ordu teşkilatı olmuştur. Bu kuruma bu kadar önem verilmesinin sebebi, Müslümanların Atlas okyanusundan Çin sınırlarına varan geniş bir alanda devamlı bir mücadeleyi gerektirecek bir durumla karşı karşıya kalmalarından dolayıdır. Bunun içindir ki bütün Müslüman

hükümdarlar, ordularının bölgelerinde hakim bir güç olması, için uğraşmışlardır. Bu çalışmamızda Abbasilerdeki Türk etkisinin aile boyutunu aktarmaya çalışacağız.

Hassa Ordusu

Abbasiler, Emevilerle birlikte başlayan halife muhafız ordusunu aynen devam ettirmişlerdi.[1] Abbasilerde ilk yıllardan sonra ordudaki Arap ve Fars birliklerinin savaştan kaçmaları ve lükse alışmaları sonucu orduya, hususi eğitime tabi tutulan savaşçı Türkler alınmaya başlandı. Abbasi devriminde de önemli rol oynayan[2] Türkleri orduya alma işini ilk başlatan halife, devlet işlerinde İranlılara güvenemeyen Ebu Cafer kabul edilir.[3] Harun Reşit dönemindeki Bermekiler[4] olayında İranlılara olan güven daha da azalınca, Türklerin halife nezdindeki itibar ve mevkileri gittikçe artmıştı. Bu yıllarda Türkler, Arap merkezlerine adeta akmaya başlamış, sayıları çoğalmış ve öncelikle Suğur ve Avasım bölgeleri denilen Bizans sınırlarına yerleştirilmişlerdi. Artık bundan sonra orduda Türklere görev vermek adet olacak[5] ve Asya'nın steplerinden toplanan Türkler ordunun çoğunluğunu teşkil edecektir.[6] Aslında bunlar grup olarak kamuda yükselen ilk Türklerdir.

Sonuçları itibariyle tarihte benzeri olmayan bu uygulama, devlete hakim olamayan bir kavmin, devleti başka bir kavme teslim etmesi olayıdır. Türklerin devlet nezdindeki bürokrasi ve askeriyedeki yükselişi özellikle de Türkleri Arap ve Farslılara karşı politika aracı olarak kullanan[7] Memun ve Mutasım döneminde zirveye çıkacaktır.[8]

Abbasiler esasen halifeye kayıtsız şartsız teslim olan bir ordu istiyordu. Bu ordu genç yaşta elde edilmiş yetenekli kölelerden olmalı ve İslamiyet'in iç kavgalarından hiçbirisi ile ilişkisi olmamalıydı. Türkler ne eve, ne kabileye, ne aileye sahip idiler. Bu sebeple merkezi hükümete daha çok bağlı kalabilirlerdi. Gerçekten bunların askeri kabiliyetleri çoktu. Atların üzerinde süratle ok kullanıyorlardı. Merttiler ve cesaretleri vardı. Dine yeni giriyorlardı. Coşkuları vardı, israf ve lüksleri yoktu. Riya bilmemeleri, ahlaklarının bozulmaması, entrikalarının olmaması, onların tercih edilmelerini sağladı.[9]

Bu sebeple Orta Asya steplerinden toplanıp orduya alınan Türkler idarenin en önemli dayanağı oldular, isyanları bastırdılar, devleti Babek İsyanı gibi büyük gailelerden kurtardılar.[10] Bunların içinde Afşin,[11] Aşnas, Boğa el-Kebîr, Urtuç, Ebu Sac[12] gibi önemli komutanlar çıktı.[13] Sayıları belli dönemlerde 125.000'e kadar ulaşan bu

1 Mustafa Zeki, Terzi, Abbasi Muhafız Ordusunun Kuruluşu ve Elemanları, Samsun, 1986, s, 115.
2 Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara, 1991, s, 1.
3 Cahız, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Çev; Ramazan Şeşen, Ankara, 1988, s, 29.
4 Makdisi, Kitabu'l-Bed ve't-Tarih, Beyrut, 1899, VI, s, 104.
5 Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul, 2000, s, 82.
6 Bernard Lewis, Tarihte Araplar, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s, 102.
7 Robert Mantran, İslam'ın Yayılış Tarihi Çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s, 127.
8 Mesudi, Murucu'z-Zeheb, Beyrut, 1988, IV, 53.
9 Cahız, s, 67 vd.
10 Bkz. İbnü'l Esir, el-Kâmil, Beyrut, 1979, VI, 477; Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, Abbasiler Dönemi Babek İsyanı, Ankara, 2005.
11 Bartold W, Afşin, İA, I, 147; Hakkı Dursun Yıldız, "Afşin", DİA, I, 442.
12 İbn Havkal, Suretu'l-Arz, Beyrut, 1938, s, 468.
13 İbn Tağriberdi, en-Nucumu'z-Zahire, Beyrut, 1992, II, 301.

birlikler,[14] ileriki yıllarda aynı zamanda silah gücüyle halifelere hakimiyet de kuracaktır.[15]

Memun

Türklerin orduya alımını hızlandıran ve kardeşi Mutasım'ı bu işle görevlendiren Memun'un annesinin Meracil adlı bir Türk cariye olduğu belirtilir.[16] Hilafeti ele geçirmek için kardeşi Emin'le yaptığı savaşta dayıları olan Türklerin yardımını almış ve sonunda halife olmuştu.[17] Memun'un Pozantı'da vefatı sonrası orduda ve yönetimde o anda etkili olan Türklerin arzuları ve Memun'un vasiyeti sonucu[18] kardeşi Mutasım halife ilan edilmişti.[19]

Mutasım

Mutasım'ın Harun Raşid'in Maride adlı Soğd'lu bir Türk cariyesinden doğduğu belirtilir.[20] Memun'un döneminde bizzat başladığı Türklerden oluşan ordu kurma işini hızlandırarak devam etmiştir.[21] Mutasım Türklere çok önem veriyor, onlar için özel hocalar tutup onlara ilim, ibadet, Kur'an öğrettiriyordu.[22] Mutasım bu askerlere çeşit çeşit ipekten yapılmış özel elbiseler giydirmiş, altın kolyeler taktırmış, sırmalı, süslü işlemeli kemer ve kaftanlar giydirerek[23] onları özel bir sınıf haline getirmiş, onları yükselterek büyük komutanlıklara geçirmişti.[24] Halifeden çok kendi komutanlarına bağlı bu askerlerin her bölüğünün başına bir komutan tayin edilmişti. Bağdat'ta kalan Türklerle sivil halk arasında problemler yaşandığı için[25] Mutasım, bu ordu için (Sürre men rea) "görenleri sevindiren" denilen Samarra şehrini H.220/M.835 de inşa etti.[26]

Mutasım, bu yeni askeri kuvveti yabancı unsurlarla karıştırmak istemiyor, bunların halka karışmasını önlemek ve bu yeni gücün savaşçı özelliğini kaybetmemesi için ayrı bir şehir kurarak bunları Bağdat'tan uzaklaştırmayı düşünmekle birlikte,[27] ayrıca Orta Asya'dan Türk kızlar getirip bunlarla evlendirmek istiyordu.[28] Bağdat o dönemde Beytü'l-Hikme tercüme faaliyetleriyle felsefî tartışmalara gömülmüştü. Yine 1001 gece masallarının anlatıldığı ortam ve eğlenceler son derece yaygınlaşmıştı. Mutasım, yeni gelen ve askerlikten başka bir şeyden anlamayan bu insanları eğlence ve felsefi ortamdan uzaklaştırmak istiyordu.[29]

---

14 Hasen İ. Hasen, Ali İ. Hasen, en-Nuzumu'l -İslamiyye, Mısır, 1970, s, 204.
15 Ali Habib, el-Abbasiyyun fi't-Tarih, Kahire, 1980, s, 162.
16 Suyutî, Tarihu'l-Hulefa, Mısır, 1952, s, 306.
17 İbnü'l-Esir, el-Kâmil, Beyrut, 1979, IV, 229-230.
18 Taberi, Tarihu't-Taberî, Beyrut, 1997, V, 196.
19 Dineveri, Ahbaru't-Tıval, Beyrut, Trz, s, 367.
20 Taberi, V, 273; İbn Verdan, Tarihu'l-Abbasiyyun, Beyrut, 1993, 487; Zekeriya Kitapçı, Mukaddes Çevreler Ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları, Konya, 2005, s, 66.
21 Ali İ. Hasan, Tarihül'l-İslami'l-Âmm, Mısır, Trz, s, 415.
22 Ali İ. Hasen, s, 415.
23 İbn Verdan, s, 488.
24 Mesudi, IV,53; Muhammed Hudari Bek, Muhadarati't-Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye, Beyrut, 1986, s, 237.
25 Marchall, G.S Hodgson, İslam'ın Serüveni, Çev: Heyet, İstanbul, 1993, I, 461.
26 Yakut el-Hamevî, Mucemu'l-Buldan, Beyrut, Trz, III, 215; Suyuti, s, 335.
M.Şemsettin Günaltay, ,Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü, Belleten, Ankara, 1942, sayı, 23-24.
28 Yıldız, s, 112.
29 Bkz. Mehmet Azimli, "Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, 2002.

Mutasım, bu tavrıyla abisi Memun'un Beytu'l-Hikme çerçevesinde yaptığı denemeler[30] gibi adeta bir toplum mühendisliğine soyunmuştu. İlk gelen asker Türklerden sonra bu askerlere eş olması için ikinci bir Türk dalgası halinde on binlerce Türk kızı Bağdat'a ve Samarra'ya getirilmekteydi.[31]

Yakubi bu durumu şöyle anlatır: "Mutasım, Türk askerleri için Türk cariyeler getirtti. Türk askerlerin bu Türk kadınları dışındaki başka kadınlarla evliliğini yasakladı. Bu yasak onlardan doğacak çocukları için de geçerliydi. Çocukları da ancak Türk olanlarla evlenebileceklerdi. Bu Türk hatunların isimlerini divana yazdırarak onlar için devamlı maaşlar tahsis etti. Askerlerin bu kadınlardan boşanmalarını ve ayrılmalarını yasakladı."[32]

Mutasım, bu uygulama ile Türkleştirdiği orduyu korumaya çalışıyordu. Bu orduyu korumak için ayrı bir şehir kurduğu gibi onların başka kadınlarla da evliliğini engelleyerek ordunun bozulmamasını sağlamaya çalışıyordu. Mutasım'ın bu gayretiyle Bağdat ve çevresinde bir Türk topluluğu kurulmuş ve topluluğun Arap ve Farslar içinde erimemesi için bu tedbirler alınıyordu. Mutasım, ayrıca bu ordunun ileriki yıllarda tekrar bozularak zayıflayabileceğini düşünerek bu evliliklerden doğanların da asker olup kendi içlerinden evlenmesini istiyordu. Nitekim durum onun istediği gibi oldu. Bu evlilikler ile merkezdeki Türk nüfusu hızla çoğaldı.[33] Asker olarak getirilen bu insanlar kendi aralarında evlendiler, kendi adetlerini yaşattılar,[34] kendi aralarında dillerini kaybetmediler[35] ve onların nesilleri de asker oldu ve bu güne kadar Irak'taki Türk varlığının gelmesine sebep oldu.[36] Mutasım bu işe bizzat ön ayak olup örnek bir düğün ile Türk asıllı önemli komutanlarından Afşin'in oğlu Hasan ile Eşnas'ın kızı Turuncu'yu bizzat kendi evlendirmiştir.[37]

Bu tedbir gerçekten iyi düşünülmüştü. Cahız'ın ifadesi ile kahraman, cengâver, komutanlarına bağlı, savaşı iyi bilen, az ile kanaat eden bu topluluğun kadınları da kendileri gibiydi[38] ve bu evlilikler sonucu bu kadınların kucağında yetişen yeni nesil de devletin önemli koruyucusu oldu. Bu şekilde yetişen topluluktan önemli asker ve devlet kurucuları çıktı. İlk etapta bunlardan Tolonilerin kurucusu Ahmet b. Tolon,[39] İhşidîlerin kurucusu Muhammet b Toğuç ve Sacilerin kurucusu Ebu Sac'ı sayabiliriz. Mutasım'ın gerçekleştirdiği bu toplum mühendisliği sayesinde bu ordu yıllardır bastırılamayan isyanları bastırdı ve en azından Abbasilerin birkaç asır daha yaşamasını sağladı.

---

30 Bkz. Mehmet Azimli, "İslam'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mûtezile) İktidarla İmtihanı", Marife, sayı, III, Konya, 2003.

31 Kitapçı, s, 74.

32 Yakubî, el-Buldan, Beyrut, 2002, s, 59.

33 Binlerce Türk kızı hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, el-Kamil, Beyrut, 1995, VII, 142.

34 Muhammet b. Boğa öldürülünce yandaşları eski bir Türk âdeti olarak kabrinin üzerinde bin tane kılıç kırmışlardı. Taberi, V, 476.

35 Bu konuda Türkçe konuşmaya bir örnek için bkz. Taberi, V, 368. Samarra, tam bir Türkçe konuşulan şehir idi. Başkent de olduğu için Arap bürokratlar da Türkçe'yi öğrenmek zorunda kalıyorlardı. Kitapçı, s, 79.

36 Mutasım'ın bu tedbirleri ile Büveyhiler döneminde bile bir asır boyunca Türk varlığının gücü ve etkisi kırılamamıştır.

37 Taberi, V, 259.

38 Cahız, s, 79.

39 Yakut, III, 174.

Halifeler ile Türklerin Evlilik İlişkileri

Bu tarihten itibaren Abbasi sarayına hakim olan Türkler, evlilikler yoluyla da sarayda kendilerini hissettirmişlerdir. Abbasi sultanlarının Türklerle evlilikleri de bürokrasideki önemli şahısların Türklerden oluşmasında önemli etkileri olmuştur. Vasık döneminde başlayan ve halifenin yetkilerini devrettiği Emiru'l-Ümera uygulaması ile Türkler artık bürokraside tam yetkili kılınmışlardı.

Türklerin kendi aralarında evlilikleri olduğu gibi özellikle Abbasi sultanları da Türklerle evlilik konusuna önem vermişler ve onların Türklerle yapılan siyasi evlilikleri, devlet geleneğinde de önemli bir yer tutmuştur. Abbasi halifelerinden önemli bir kısmının anası Türk iken, Arap asıllı halife anası sadece üç tanedir.[40]

Abbasiler'de Türklerle evliliği başlatanların başında devletin gerçek kurucusu addedilen Ebu Cafer Mansur gelmektedir. Mansur Türk kökenli bir cariye ile evlenmiştir.[41] Abbasilerin en görkemli hükümdarı olan Harun Reşit, halife olacak olan oğlu Memun'un annesi Meracil Hatun ve yine halife olacak olan oğlu Mutasım'ın annesi olan Maride Hatun ile evlenmiştir. Bu ikisi de Türk kökenli idi. Mutasım'ın hanımı ve Mütevekkil'in annesi[42] ise komutan Büyük Boğa'nın kızkardeşi olan Şuca Hatun'dur.[43] Onun üç torunu olan Muntasır(11), Mutezz(13) ve Mutemid(15) sırayla halife olmuşlardır.[44] Bunlardan Mutezz'in eşi ise Türk asıllı Feth b. Hakan'ın kızı olan Fatıma'dır.[45] Mekke ve civarında yaptırdığı hasenat ile meşhur oldu.

16. Halife Mutezit'in eşi güzelliği ile darb-ı mesel hale gelen Çiçek Hatun olup Türk kökenli idi ve 17. Halife olan Muktefî'nin anası idi. Mutezit aynı zamanda Mısır'daki ilk Müslüman Türk Devleti olan Tolonilerin hakimi Humareveyh'in kızı eşine tutkusu ve hizmeti edebi eserlere konu olmuş Katru'n-Neda ile de evliydi.[46] 18. Halife Muktedir, Mutezit'in Şağab adlı bir Türk cariyesinden doğmuştu.[47] Böylece Mutezit'in evlendiği üç Türk Hatun'dan ikisi halife eşi olmakla birlikte halife annesi de olmuşlardı. Diğeri ise Mısır hakiminin kızı idi.

Buna göre Memun, Mutasım, Mütevekkil, Muktefi, Muktedir adlı hükümdarların anaları Türk idi. Bunların yönetimde önemli etkileri olmuştu. Bunun sonucu bu siyasi evlilikler neticesi valiler, vezirler ve hacibler Türkler arasından atanıyordu.[48] Halifeler, artık Türk komutan ve bürokratların dediklerini tekrarlayan bir papağan olarak görülüyordu.[49]

Bu dönemde halife eşlerinin merkezi yönetimde önemli etkileri oldu. Sözgelimi bunlardan Şağab Hatun'un 25 yıl kadar idarede etkin gücü olmuştu. Ayrıca Şağab

40 Bunlar I. Halife Seffah, III. Halife Mehdi, VI. Halife Emin idi. Bkz. Kitapçı, s, 49.
41 İbn Kuteybe, el-Mearif, Kahire, 1979, s, 378.
42 İbn Hazm, s, 347.
43 İbn Habib, el-Muhabber, byy, trz, s, 44.
44 Kitapçı, s, 106.
45 Abdulhalık Bakır, Ortaçağ Tarih Ve Medeniyetine Dair Çeviriler, Ankara, 2008, I, 237.
46 Bakır, s, 241.
47 Suyutî, s, 378.
48 Yıldız, s, 220.
49 Mesudi, Muruc'z-Zeheb, Beyrut, 1988, IV, 146.

Hatun'un etrafında yetkin kadınlardan oluşan Kaharime denilen bir grup oluşmuştu.[50] Şağab Hatun'un sosyal devlet projeleri ile ilgilendiğini görüyoruz. Yani devlete kadın eli değmiştir. Tam teşekküllü bir hastane bunun bir örneğidir. Hekimler burada tedavi ile birlikte buradan icazet almaktadırlar. Ayrıca Karmatilere karşı orduya büyük destek verdi. Bu şekilde yetkinlik sadece halife eşlerinde değildi. Bürokraside birçok Türk kökenli kadının etkinliğini görüyoruz.[51]

Dönemin bütün sosyete ve bürokrasisini Türklerin oluşturması sonucu Mütevekkil ölümünün planlandığı ihtilali bir Türk kadını halifeye haber vermek için uğraşmış, ancak muvaffak olamamıştı.[52] Benzer bir olay, Bakır et-Türkî'nin katli sırasında eski eşi için anlatılır.[53]

Bu dönemdeki büyük Türk komutanlarından Vasıf'ın kız kardeşi Suad da çok etkili bir kadın idi. Hem kardeşi hem oğlu Reşit önemli komutanlıklarda bulunuyordu. Bu sebeple etkinliği fazla idi. Ayrıca yönetimde etkin iki kişi olan Vasıf'ın oğlu Salih ile Küçük Boğa'nın kızı Cuma bu dönemde evlenmişti. Bu tür düğünlerden biri de yine Vasıf'ın kızı ile Hakan ailesinin fertlerinden Seleme b. Hakan'ın evliliği idi.

IX. Asrın ikinci çeyreğinde başlayan Türklerin Abbasiler'de etkinliği özellikle bu tür evlilikler yoluyla yoğun bir şekilde bir asrı aşkın yoğun bir şekilde devam etti. X. Asrın ikinci yarısı ve XI. Asrın ilk yarısında Büveyhiler idareyi ele geçirseler de buradaki Türk varlığını etkisiz hale getiremediler. Bunda Mutasım'ın kurduğu bu toplumu korumaya yönelik çabasının etkisi büyüktür. XI. Asrın ikinci yarısında ise Abbasiler'de Selçuklu Türklerinin etkisi başlayacaktır.

Kaynakça

Abdulhalık Bakır, Ortaçağ Tarih Ve Medeniyetine Dair Çeviriler, Ankara, 2008.
Ali Habib, el-Abbasiyyun fi't-Tarih, Kahire, 1980.
Ali İ. Hasan, Tarihül'l-İslami'l-Âmm, Mısır, Trz.
Azimli Mehmet, "Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, 2002.
Azimli Mehmet, "İslam'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mûtezile) İktidarla İmtihanı", Marife, sayı, III, Konya, 2003.
Azimli Mehmet, Abbasiler Dönemi Babek İsyanı, Ankara, 2005.
Bartold W, Afşin, İA, I, 147.
Cahız, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Çev; Ramazan Şeşen, Ankara, 1988.
Dineveri, Ahbaru't-Tıval, Beyrut, Trz,.
Günaltay M.Şemsettin, ,Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü, Belleten, Ankara, 1942, sayı, 23-24.
Hasen İ. Hasen, Ali İ. Hasen, en-Nuzumu'l -İslamiyye, Mısır, 1970.
Hodgson Marchall, G.S, İslam'ın Serüveni, Çev: Heyet, İstanbul, 1993.
İbn Habib, el-Muhabber, byy, trz.

50 Bkz. Kitapçı, s, 182.

51 Esasen Türk kadınlarının Ortadoğu'da ilk görülmeleri değildir. Tarihçiler Hz. İbrahim'in 3. Eşi Kantura Hatun'un Türk olduğundan ve Horasan bölgesindeki Türklerin bu soydan geldiğinden bahsederler. Ayrıca Hz. Süleyman'ın da Türk kökenli cariyelerle evliliğinden bahsedilir. Bu konularla ilgili geniş bilgiler için bkz. Kitapçı, s, 31.

52 Taberi, V, 337.

53 Bkz. Kitapçı, s, 120.

İbn Havkal, Suretu'l-Arz, Beyrut, 1938.
İbn Kuteybe, el-Mearif, Kahire, 1979.
İbn Tağriberdi, en-Nucumu'z-Zahire, Beyrut, 1992.
İbn Verdan, Tarihu'l-Abbasiyyun, Beyrut, 1993.
İbnü'l Esir, el-Kâmil, Beyrut, 1979.
Kitapçı Zekeriya, Mukaddes Çevreler Ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları, Konya, 2005.
Lewis Bernard, Tarihte Araplar, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979.
Makdisi, Kitabu'l-Bed ve't-Tarih, Beyrut, 1899.
Mantran Robert, İslam'ın Yayılış Tarihi Çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981.
Merçil Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara, 1991.
Mesudi, Murucu'z-Zeheb, Beyrut, 1988.
Muhammed Hudari Bek, Muhadarati't-Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye, Beyrut, 1986, s, 237.
Suyutî, Tarihu'l-Hulefa, Mısır, 1952.
Taberi, Tarihu't-Taberî, Beyrut, 1997.
Terzi Mustafa Zeki, , Abbasi Muhafız Ordusunun Kuruluşu ve Elemanları, Samsun, 1986.
Yakubî, el-Buldan, Beyrut, 2002.
Yakut el-Hamevî, Mucemu'l-Buldan, Beyrut, Trz.
Yıldız Hakkı Dursun, "Afşin", DİA, I, 442.
Yıldız Hakkı Dursun, İslamiyet ve Türkler, İstanbul, 2000.

SELEFÎLİĞİN ÖNLENEMEYEN YÜKSELİŞİ
-Türk Dünyasında Dinin Kurucu-Ayrıştırıcı Rolü Üzerine Bir Tartışma-

Mehmet EVKURAN
Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mehmetevkuran@hotmail.com

Özet

Sovyet Blokunun dağılmasının ardından kurulan yeni Türk devletlerinde ortaya çıkan en temel sorun, ideolojidir. Otoritenin tesisi, güvenliğin ve düzenin sağlanması, sınır problemleri, ekonomik kalkınma ve eğitim bu sorunun bir parçasıdır. Aslında yaşanan süreç, yeni toplumsallaşmanın krizidir. Her türden sosyal politikanın başarısı -siyasal, ekonomik ve kültürel vs.- bu politikaları anlayan, benimseyen ve doğru uygulayan insanlara bağlıdır. Öteye yandan bu politikaların toplumsal kesimler tarafından da benimsenmesi gerekir. Aksi halde İslam dünyasının pek çok yerinde görüldüğü üzere sadece başarısızlık değil toplumsal ayrışmaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İyi örgütlenmiş bir gurup elitin zihninde kurguladıkları teori halk tarafından desteklenmezse bir yok etme planı gibi görülecektir. Bu sorunu aşmak için toplumun geçmişi, köklü değerleri ile örtüşen ancak modern olana açık ve geleceği anlayan politikalara ihtiyaç vardır.

Türk dünyasında bir süredir selefilik problemi konuşulmaktadır. Yöneticilerin selefiliği bir tehdit olarak gören yaklaşımları göze çarpmaktadır. Ancak genel olarak bakıldığında tüm eleştirilere rağmen selefilik yükselişini sürdürmektedir. Bu yükselişin toplumsal hayata yansımaları karşısında sert önlemler alınmaktadır. Bu yaklaşımın çözüm üretmek ile çok az ilgisi vardır.

Gerçekçi çözümler, sosyolojik ve tarihsel okumalara dayanır. Selefilik bir düşünüş biçimi olarak Türk dünyasının yabancı olmadığı bir dindarlık tarzıdır. Bu nedenle selefîliği Arapçılık üzerinden okumak gerçekçi değildir. Her ne kadar selefilik, Arap antropolojisinin dinin gücünü arkasına alması ve diğer kültürlere boyun eğdirmesi ise de, bunun tuttuğu görülmektedir. Bazı araştırmacılar Selefîliğin kültür karşısındaki tutumunu "İlsamî nihilizm", "çöl dindarlığı" kavramlarıyla açıklamaktadırlar. Nitekim Ehl-i Hadis zihniyetinin öncü isimleri arasında Türk kökenli alimler de vardır. Ve selefi dalga modern döneme kadar varlığını Türk dünyasında belirli havzalarda sürdürmüştür.

Kısa ve kolay yoldan bir çözüm yoktur. Ve bunu ima eden tüm söylemler yanıltıcıdır. Birbirini destekleyen eğitim ve kültür politikaları ile ideoloji ve kimlik sorunları aşılabilir. Türk dünyasını oluşturan devletler arasında bir hiyerarşi ima eden (abi devlet vs.) yaklaşımlar katkı sağlamayacaktır. Daha çok bilgi ve tecrübe paylaşımına dayalı yatay ilişkiler geliştirilmelidir. Eğitim alanında yapılacak çok şey vardır. Türk cumhuriyetlerinde şimdilik bağımsız ve yaygın bir din eğiminden çok, programa yedirilmiş bir maneviyat eğitimini izlenmelidir.

Bireyleri, yaşadığı topluma yabancılaştırmayan ya da ötekileştirmeyen, aksine yeni ve güçlü bir aidiyet duygusuyla dünyaya bakmalarını sağlayan üretken ve iyimser kişiler olarak yetiştirmeyi amaçlayan bir eğitim sistemi oluşturulmalıdır. Selefilik bu açıdan bakıldığında dinî olmaktan çok toplumsal ve kültürel bir sorundur. Güçlü bir toplumsallaşma selefilik tarzı radikal ve ötekileştirici kriz teolojilerine karşı bir direnç sağlayacaktır.

Bu çalışmada, Türk dünyasında yaşanan kimlik sorunu ele alınmakta, küreselleşme karşısında yaşanan savrulmalar tartışılmakta, eğitim ve kültür bağlamında din sorunu incelenmektedir.

Anahtar Kavramlar: Türk dünyası, kimlik, ideoloji, selefilik, yeniden yapılanma, din eğitimi.

UNSTOPPABLE RISE OF SALAFISM

-A Discussion on the Founding-Decomposing Rule of Religion in the Turkish World-

Abstract

The most fundamental problem that emerged in the new Turkish states established after the dissolution of the Soviet bloc was ideology. The establishment of authority, the provision of security and order, border problems, economic development and education are parts of this problem. In fact, the process is a crisis of new socialization. The success of all kinds of social policy - political, economic and cultural etc.- depends on people who understand, adopt and apply these policies. On the other hand these policies must be adopted by the social sectors. Otherwise, it is inevitable that not only the failure but also the social divisions will occur as seen in many places of the Islamic world. If the theory in the mind of a well-organized group elite is not supported by the public, it will be seen as a destruction plan. In order to overcome this problem, there is a need for policies that are compatible with the past, rooted values of the society and open to innovation.

The Turkish world has been talking about Salafism problem for a while. Managers and intellectuals see Salafism as a threat. However despite of all criticism, Salafism keeps its rising. Hard measures are being taken against the reflections of this rise on social life. This approach has no concern about producing solutions. Realistic solutions are based on sociological and historical readings. Salafism, a way of thinking is a type of religiousness in which the Turkish world is not a stranger. For this reason, it is not realistic to read Salafi as Arabism. Salafism is the Arab anthropology that takes the power of religion behind and subjugates it to other cultures. But he was successful. As a matter of fact, there are scholars of Turkish origin among the leading names of the Ahl-i Hadith mentality. And Salafist wave continued its existence in certain basins in the Turkish world until the modern era.

There is no short and easy solution in is way. And all the rhetorics that imply this are misleading. The problems of ideology and identity can be overcome by supporting educational and cultural policies. Approaches implying a hierarchy between states in the Turkish world will not contribute. horizontal relations based on knowledge and experience sharing should be developed. There is much to do in the field of education. In Turkish republics, a spiritual education should be followed, rather than an independent and widespread religious education.

An education system that aims to educate individuals as productive and optimistic people who allow them to look at the world with a new and strong sense of belonging should be established. In this respect, Salafism is a social and cultural problem rather than a religious one. A strong socialization would provide a resistance the radical and alienating crisis theologies as salafism.

In this study, the problems of identity in the Turkish world are discussed and the drifts in the globalization process are tackled and the problem of religion is examined in the context of education and culture.

Keywords: Turkish world, identity, ideology, Salafism, reconstruction, religious education.

SELEFÎLİĞİ TEMELLENDİRMEK

Günümüzde Selefîliği bir güvenlik ve terör sorunu olarak ele alan yaklaşımlar artmış ve bu konuda kapsamlı bir literatür oluşturacak ölçüde çalışmalar yayınlanmıştır. Çalışmalara hâkim olan ana düşünce, Irak ve Suriye topraklarının istikrarsız bölgelerinde bir Hilafet rejimi kuran ve kendisini "İslam Devleti" olarak tanımlayan IŞİD'in radikal biçimde Selefîliği temsil etmekte olduğudur. Irak ve Afganistan'ın işgal edilmesinin ardından güçlenen Şiîlik karşısında Sünnîliğin politik teolojik temsilindeki açığı hilafet atağıyla telafi etmeye çalışan IŞİD'in arkasındaki gerçek aktörlerin ve sponsorların Müslüman kimliği taşımayan emperyal güçler olduğuna dair, Müslüman dünyada güçlü bir genel algı vardır. Gerçekten de tarih boyunca İslam dünyasında selefîlik benzeri radikal akımlar özellikle kriz dönemlerinde ortaya çıkmış, Müslümanların psikolojik ezikliğini kullanmış, dinî sahihlik söylemini ve hakikat tekelciliği iddiasında bulunmanın yanı sıra Müslümanlar arasında ayrımcılık, dışlama ve şiddet uygulamalarının başını çekmişlerdir.[1]

Yine derin bir sosyal kriz döneminin yaşandığı İslam coğrafyasında, benzer bir hareketlilik olarak Selefî ideolojiyi benimseyen ve öze dönüşçü söylemlere başvuran radikal Selefî akımlarda bir yükseliş görülmektedir. Bu guruplar diğer dinî guruplardan farklı olarak aktif ve sürekli cihadı bir yaşam biçimi olarak seçmekte ve bunun İslam'ın temel emri olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre ilim, tebliğ ve irşad süreci ile oyalanmak cihad farizasını ertelemek anlamına gelmektedir. Bu ise vebaldir. Selefî cihad öğretisi iman ile amelin sıkı özdeşliğine dayanmaktadır. Bu öğreti Muhammed bin Abdülvehhâb'ın klasik Ehl-i hadis anlayışının etkin yorumuna dayanmaktadır. Tevhid'i kendi içinde 3 bölüme (uluhiyet, rububiyet, ubudiyet) ayıran ve amelî tevhid, amelî küfr/şirk kategorileri üzerinden İslam dünyasına bakan modern selefî bakış, tekfirci söylemi alabildiğine yaygınlaştırmıştır.[2]

İşgal, şiddet, adaletsizlik, baskı, yoksulluk, umutsuzluk vb. sosyal nedenler İslam'ı şiddet üzerinden anlamaya açık kesimleri derinden etkilemekte ve cihadcı İslam anlayışını çekici göstermektedir. Bir anlayış tarzı ve dine dair bir yaklaşım olarak Selefîlik tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de 'orada' duran bir şeydir. Ancak onun bu kadar güçlü ve radikal bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayan etkenler eski ve tarihsel değil, yeni ve modern dünyada aranmalıdır. İslam düşüncesi canlığını kaybettiği, donuklaştığı ve sürekli kendini tekrar ettiği için başta Selefîlik olmak üzere kadim dinî anlama formlarının tam olarak geçmişte kalmadığını aksine şimdiki zamanımızı ve geleceğimizi etkilemeye devam ettiğini düşünenler çok da haksız değillerdir. Ancak eski ile yeni, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi kopukluk, devamlılık ve aşma bağlamlarında anlamlı bir okumadan geçiremeyen İslam düşüncesi neyin geçmiş neyin de modern olduğu konusunda varoluşsal bir belirsizlik yaşamaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Selefîlik eski olduğu kadar modern hatta postmodern bir kimliktir. Selefîliği anlamaya çalışırken, klasik teolojik şablonu izlemek ve Ehl-i Hadis, Hanbelîlik, İbn Teymiyye, İbn Kayyim çizgisini esas almak, Selefîliği tahrik

[1] Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik", s. 72-75.
[2] Sıddık Korkmaz, "Selefiliğe Karşı Reddiyeler", s. 456 vd.

eden yeni ve modern süreçleri dışarıda tuttuğu için hem eksik hem de yanıltıcı olmaktadır. Selefîliği, Vehhabîlik ekseninde ele alan ve "Arapçı ve sömürgecilerin işbirlikçisi" bir politik-teolojik oluşum olarak okuyan yaklaşımlar ise konunun politik yönü uğruna tarihsel ve teolojik boyutunu kaçırmaktadırlar.[3]

Oysa bu önemli bağlam (teoloji), politik eğilimlere ebedîlik kazandıran birincil referanstır ve onları geçmişten alıp şimdiki zamana bağlayan temel taşıyıcı ve yeniden inşâ edici paradigmadır. Dolayısıyla teolojik analiz ne kadar kaçınılmaz ise bu analizin tarih ve sosyoloji ile işbirliği yapması da bir o kadar elzemdir.

Müslüman dünya pek farkında değil ancak, IŞİD küresel bir aktör olarak küresel muhayyilede yerini çoktan almış bulunmaktadır. Müslümanlar IŞİD'in İslam'ı temsil etmediğini, İslam'ın kan döken acımasız bir din olarak yansıtılmasının büyük bir haksızlık olduğunu belirtseler de dünya kamuoyunda IŞİD ile Müslüman imajı arasında bir bağlantı kurulmuştur. Batı'da aşırı sağ ve yabancı düşmanı çevreler, terörist-Müslüman özdeşliği üzerinden İslamofobik düşüncelerini açık ve saldırgan biçimde dile getirmektedirler. Sinema endüstrisinde, dijital dünyada ve medyada siyah renkli ve tevhid yazılı IŞİD militanları sıkça boy göstermektedir. Bu tablo haklı olarak Müslüman ülkelerin, IŞİD'in ideolojisi olarak tanımlanan Selefîliği bir güvenlik sorunu olarak görmelerine ve ona karşı önlemler almaya itmektedir.

Stratejistlerin ve güvenlik uzmanlarının bir güvenlik paradigması içinde Selefîlik konusunu ele almaları doğaldır. Nitekim IŞİD'i eylemleri, stratejileri, insan ve finans kaynakları[4] açısından ele alan yayın sayısında belirgin bir artış vardır. Ancak akademik ve entelektüel çevrelerde bu konu ile ilgili çalışmaların farklılık göstermesi gerekir. Özellikle konunun tarihsel ve zihinsel yönlerini derinliğine inceleyen ve ortaya koyan, Selefîlik akımının geçmiş ile bugünkü yapılanmaları arasındaki benzeyen ve farklılaşan yönlerini gösteren çalışmalar akademik ve bilimsel yaklaşımlarla gerçekleştirilebilir. Güvenlikçi Selefî akıl ve eylem yapısını, ötekileştirirken ve dışarda ararken, akademik bakış açısı 'içimizdeki selefî'yi keşfetmeye çalışır. İslam'ın bir okunma ve yorumlanma tarzı olarak tarihte karşılığı olan ve özellikle Sünnî İslam şemsiyesi altında yerini alan Selefîliği, güvenlikçi eğilimlerle radikal biçimde kendimizin dışında aramak, onun içimizdeki izlerini görmemizi engellemektedir.

Bu yanılgının sonuçları, en çok çözüm tartışmalarında kendini duyurmaktadır. Selefî akımların yıkıcı etkileri ile mücadele edilmesi ve önlenmesi adına öne sürülen çözümler tam da Selefîliği güçlendirici ve onu yeniden inşa edici nitelikte önerilerdir. İrfan geleneği ya da fıkıh üzerinde geliştirilen çözüm önerileri Selefîlik ile mücadele etmeye değil ona süreklilik kazandırmaya yarayacak gibi görünmektedir. Selefîliğin Müslüman toplumlarına verdiği zararlar ve doğurduğu tehlikeler tartışılırken bir anda konuşmanın yönü değişmekte ya işgalcilerin ya da Şiîlerin yaptıkları üzerinde tahrik edici bir söyleme dönüşmektedir. Ya da Ehl-i Sünnet kimliğinin tehlike içinde olduğu, İslam'a sahip çıkmak için içimizdeki Şiî, modernist, hadis inkârcısı, sapkın vs. kişi ve çevrelerle tavizsiz bir mücadele içine girmenin ve onları tasfiye etmenin dinî açıdan

[3] Selefîlik ile çalışmalarda farklı yönelimler ve okumalar üzerine bkz. Mine Demirbilek, Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *Journal of Islamic Resecarh*, 2018: ss. 448-459.

[4] *IŞİD'in Finansmanı-Analiz*, Gülsüm Boz, Nezih Onur Koru, Ankara: 2015

gerekliliği vurgulanmaktadır. Olayların ve söylemlerin gelişimini ve aralarındaki ilişkileri yakından ve dikkatli biçimde izleyen bir araştırmacı, din üzerinden yeni ayrışma ve çatışma potansiyellerinin oluşturulduğunu kolaylıkla fark edecektir.

Buradaki paradoks Selefîliği Sünnilikten uzak gösterme ve Sünnîliği onun kötü imajından tenzih etme kaygısından kaynaklanmaktadır. Selefîlik genetik olarak Ehl-i Hadis ve Hanbelîliğe dayanır, Ahmed bin Hanbel'in ve İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden beslenir. Bu nedenle yapısal bir çözümleme yapıldığında Selefîliğin, Sünnîliğin hastalığı olduğu görülebilir. Özellikle kriz dönemlerinde Sünnîliğin içerdiği mezhep içi çoğulculuk aleyhine çalışmakta ve öze dönüşçü, radikal bir kimlik olan Selefîlik güçlenmektedir. Bir nevrotik tarz olarak radikal Selefîliğin günümüzde ulaştığı güç ve etkinlik, Sünnî İslam dünyasını da radikalize etmekte ve bir mezhep fanatizmi doğurmaktadır. Daha geniş bir çerçevede ise Şiî-Sünnî çatışmasının tüm İslam coğrafyasına yayılmasını ve büyük bir kaosun doğuşunu haber vermektedir.

Eğer ciddi çözüm önerileri geliştirilecekse konun eğitim boyutu üzerinde özenle durulmalıdır. Günümüz eğitimi her zamankinden daha çok sosyolojik olmak zorundadır. Küresel ve bölgesel düzeyde yaşanan olayların, bunların kitlelere sunum tarzlarının ve bireylerde doğurduğu duygusal ve düşünsel tepkilerin çok iyi araştırılması ve çerçevede bir eğitim dili ve içeriği oluşturulması gerekmektedir. Dinin yükselmesi, bireyselleşmenin yaygınlaşması, yalnızlaşan bireyler üzerinde dijital manipülasyonun artması, medyada şiddetin estetize edilerek sunulması, güvensizlik duygusunun çoğalması günümüz bireylerinin yaşadığı dünyanın gerçekleridir. Eğitim, ideal olanı göstermek ve romantik bir dil içinde kendini sınırlandırmak yerine, bireyleri hayatın gerçekleriyle yüzleştirmek ve onlara kötülüklerle mücadele etmenin sahici yolarını göstermek zorundadır. Ve en önemli konulardan biri bireylere kendilerini gerçekleştirme, bireyselliklerini yaşama, saygınlık oluşturma yollarını göstermelidir.

Kötülük kavramını, sadece "dinî günahlar" olarak anlayan bir değerler eğitimi kesinlikle yanıltıcıdır. Zira IŞİD ve onların kadim benzerleri Haricîler örneğinde görüldüğü gibi sağduyudan uzak, derinliksiz ve duygusal bir dindarlığın ürettiği kötülükler de vardır. Ve bunları seküler bir dil ile tanımlamak, dinî kimlikler üzerinde çok da etkili olmamaktadır. Bu bakımdan din dilinin yenilenmesi ve yaşanan gerçekleri tanımlayan bir canlılığa kavuşturulması zorunludur.

Tarihsel süreklilik ve kopukluklar açısından bakıldığında Selefîlik, özünde güvenlik sorunu olmaktan çok bir kültür ve zihniyet sorunu olarak görülecektir. Selefîliği kategorik olarak sapkın, aşırı, düşman, tedhişçi gibi niteliklerle özdeşleştirerek okumak, din adına yeni iktidar dili sergilemektir. Oysa peygamber sonrası süreçte ümmetin sadece siyasî olarak değil fıkhî ve kelamî açılardan da ayrıştığı bilinen, kabul edilmesi zor sevimsiz ve hala can yakmaya devam eden bir gerçektir. Bu tefrika ve parçalanmışlık içinde pek çok ekol ve mezhep gibi Selefîlik de yerini almıştır. Üstelik Selefîlik, tefrikaya ve mezhepleşmeye karşı çıkmakta, henüz tefrikanın ortaya çıkmadığı 'selef' dönemine dönmeyi savunmaktadır. Selefîliğin ideolojik-teolojik söyleminin özünü oluşturan dinin özüne dönmek, bidat ve bidatçılarla mücadele etmek, dinin saflığını sağlamak gibi argümanlar tefrikaya tepki

gibi durmaktadır. Tefrikayı oluşturan tüm mezheplere duyduğu derin düşmanlık da buradan kaynaklanmaktadır. Selefî söylemler tarafından kabartılmış ve uyandırılmış dinî bilinç, tarihsel ve güncel İslam'ın düşmansılaştırılmasına ve yok edilmesine evrilmektedir. İslam'ı gerçekleştirme vaadi, realitede Müslüman tecrübenin tekfir edilmesine ve Müslümanları kültürsüz, sözsüz, değersiz kılmaya dönüşmektedir.[5]

Kültürün ve toplumun ne anlama geldiğini, toplumsal değişim karşısında değerler savrulmasının ne demek olduğunu bilenler açısından Selefîlik, kültürel bir meseledir. Kendi ekolojisinde kaldığı ve İslam'ın farklı ve meşru yorumları içinde konumlandığı sürece bir sorun olarak görülmemesi gerektiğini düşünüyorum. Ancak dinin gücünü ve saygınlığını arkasına alarak İslam'ın yegâne ve en sahih temsilcisi olduğunu iddia ederek hakikat tekelciliği yapmaya kalkışır, diğer Müslüman toplumlar üzerinde bir tahakküm kurmaya çalışırsa sadece teolojik değil çok yönlü bir sorun haline gelir. Sorun başka bir anlatımla şu şekilde de tanımlanabilir: İslam'ın doğduğu topraklarda yaşayan insanların, dini atalarından kalan bir miras, kendilerine üstünlük ve ayrıcalık sağlayan bir referans olarak görmektedir. Bu ayrıcalık duygusu ile "kutsala yakın olma" algısı yaratarak bunu teolojik bir otoriteye dönüştürmeye çalışmaktadır. Sorun bu kadarıyla kalmamakta söz konusu kesimler, dinin gücünü kullanarak kendi kültürlerini din olarak dayatmakta ve Müslüman coğrafyadaki zengin ve değerli kültürel çeşitliliği yok etmeye çalışmaktadır. Kültür ve toplum üzerinden bakıldığında Selefîlik, tektip bir kültürü dünyaya yaymaya çalışan ve bunun için de sadece dinî propagandayı değil şiddet ve baskıyı da kullanan çok yönlü ve çok boyutlu bir harekettir.[6]

Kriz dönemlerinde toplumsal, tarihsel köklere dönmenin yanında dindar kitlelerde de, teolojik köklere ve dinin özüne dönme, saflaşma ve benliği arındırma eğilimleri güç kazanmaktadır. Kriz dönemlerinde toplumsal benlikte oluşan bu eğilim, bireysel benliğin korku ve kaygı hissettiğinde verdiği tepkilerle benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla dindarlığın yer aldığı her toplumda zaman zaman öze dönüşçü eğilimlerin ortaya çıkması normaldir. Bu eğilimler, mevcut kültür ve dindarlık biçimlerine itiraz ederek sorgulayıcı-suçlayıcı eksende gezinen tutumlar da sergileyebilir.

Bir "Türk Selefîliği" mi?

Türklerin Müslüman olması hakkında efsane, ideoloji ve gerçeklik arasında gidip gelen yorum ve görüşler bulunmaktadır. Türklerin Müslümanlığı seçme süreçleri nasıl açıklanırsa açıklasın elimizde açık ve nesnel bir gerçeklik vardır ki o da Türklerin İslam içindeki serüvenleridir. Tarih boyunca farklı dinleri benimsemiş olan Türkler Şamanizm (ya da Şamanizm kavramına itiraz edenler açısından kamlık, bakhsılık), Gök Tanrı, Mecusilik, Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük gibi dinlere inanmışlardır. İslam ile tanışınca da büyük gruplar halinde Müslümanlığa geçmişlerdir. Popüler söylemlerde Türklerin İslam dini ile olan ilişkilerinin ağırlıklı biçimde Sünnîlik üzerinden ele alındığı ve daha özel olarak da sufilik ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

[5] M. Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, s. 35 vd.
[6] Sıddık Korkmaz, *agm*, s. 474 vd.

Türklerin büyük oranda Sünnîlik mezhebini benimsediği ve dinî hayatlarında sufiliğin ve tarikatların önemli yer tuttuğu tarihsel bir gerçektir. Bununla birlikte Türklerin Şia, Mutezile ve Haricîlik gibi akımlar ile de yoğun irtibatları olmuştur. Örneğin Safevîlerin siyasî otoritelerinin manevî altyapısını oluşturan Erdebilî Tarikatı şeyhleri ve müritleri Türklerden oluşan, etkileri Irak, Horasan ve Anadolu'yu içine alan bir bölgede yoğunlaşan canlı, dinamik ve yayılmacı tarikattı. Bölgede hüküm süren en güçlü Türk hükümdarların başında gelen Emir Timur (1336-1405), Safevî tarikatını desteklemiş ve Şeyh Safiyüddin (1252-1334)[7]'den sonra tarikat postuna oturan oğlu Sadreddin (1334–1392)'e saygı göstermiştir.[8] Horasan'ın Şiîleşmesinde adı geçen Türkmen ağırlıklı bir oluşum olan Erdebilî Safevî tarikatının belirleyici etkisi olmuştur. Bu etki Anadolu'ya kadar da uzanmış ve sonuçta Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında 24 Ağustos 1514 tarihinde gerçekleşen Çaldıran Savaşı ile doruk noktaya çıkmıştır. Her ikisi de Türk olan hükümdarlar arasındaki kanlı savaş, Türkler arasında etkileri günümüze kadar uzanan mezhep krizinin de tohumlarını atmıştır.

Aynı şekilde Türkistan bölgesinde kurulan Türk devletlerinin mezheplere yaklaşımı esnek olmuştur. Devlet, mezhebî kimlikler arasında tercihte bulunurken katı teolojik anlayışlar yerine, her zaman olduğu gibi düzen ve istikrarı gözeten bir seçmeci yaklaşım içinde olmuştur. Esasen Türklerin yaşadığı coğrafya iktidar mücadelelerinin yanında mezheplerin de birbirleriyle rekabetine sahne olan hareketli bölgelerdir. Bu nedenle Sünnilik dışında diğer mezheplerin de bölgede etki gösterdiği ve kendilerine bir yaşam alanı oluşturduğu görülmektedir. Selçuklu Türkleri döneminde de keza zaman zaman Şia ve Mutezile vb. gibi Sünnîlik dışında mezheplerin canlandığı bilinmektedir. Kısacası Türklerin İslam ile ilişkileri ve teolojik kimliklerini oluşturan paradigma Sünnîlik olmakla birlikte diğer mezheplerin de dinî düşüncemiz ve hayatımız üzerinde etkili olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Öyle ki Anadolu'da oluşan Sünnîliğin, diğer Sünnîlik tecrübelerinden daha kapsayıcı, esnek ve çoğulcu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun en önemli nedeninin sufiliğin dinî hayatımızda merkezi yer etmesi olduğu ileri sürülmektedir.

Gerçekten de Anadolu'da dinî hayatın oluşmasında ve gelişmesinde "irfan mektepleri" olarak nitelenen tarikatların inkâr edilemeyecek etkileri olmuştur. Devletsiz bir toplumda Müslümanlaşmayı sağlayan ve Müslüman kimliğini inşa eden önemli kurumlardır. Ancak tarikatlar, sahip oldukları güç ve nüfuz sayesinde sadece toplumu değil devleti de yönetmeye kalkıştıkları ve derin çatışmalara ve kaosa yol açtıkları da ayrı bir gerçektir. O nedenle tarikatları olumlayan ve dinî-sosyal hayatımız için vazgeçilmez göstermeye çalışan ancak onların kendi aralarındaki hem de devletle olan mücadelelerini sessizce geçiştiren bir akademik (!) dil daha baştan gerçekleri çarpıtmaktadır. Eleştirel ve mesafeli bir dil kullanmak daha doğrudur ve ihtiyacımız olan şey de budur. Bu dil, tarikatlar kadar felsefe, kelam ve fıkıh geleneğini ve hatta bunların yanında heterodoks yapılanmaları da kendi gerçeklilikleri ve sosyal hayata etkileri açısından dürüstçe ele alacaktır.

---

[7] Şeyh Safiyüddin'in hayatı ve görüşleri için bkz. Şeyh Safiyüddîn Erdebilî, *Makalât* (*Şeyh Safî Buyruğu*), yayıma hazırlayanlar: Prof. Dr. Sönmez Kutlu-Dr. Nizamettin Parlak, Horasan Yayınları, İstanbul: 2008.

[8] Bilal Dedeyev, "Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5, (Sonbahar, 2008): s. 207.

Osmanlı İmparatorluğu'nun din politikası başlangıcında liberal olmakla birlikte zamanla Sünnîlik lehine belirginleşen bir serüven izlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte yepyeni bir devlet anlayışı ve radikal olarak farklı bir din-toplum politikası izlenmiştir. İlk olarak Sünnî İslam'ın kurumsal olarak en temel temsil kurumları olan hilafet, saltanat ilga edildi. Ardından tekkeler, zaviyeler, medreseler kaldırıldı. Onların yerine din konusundaki boşluğu doldurmak üzere Diyanet İşleri Bakanlığı kuruldu. Din hayat üzerinde kurulan sıkı baskı ve denetim döneminin ardından İmam Hatip okulları ve İlahiyat Fakülteleri açıldı. Demokrasinin sunduğu özgürlükler sonucunda din ve sivil dinî kurumlar hızlı biçimde gelişip güçlendi. Günümüzde (Mayıs 2019) sayıları binleri bulan İHL ortaokul ve liseleri, yüzü aşkın İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı en güçlü dönemlerinden birini yaşamaktadır. Ayrıca sivil dinî gruplar, cemaat ya da tarikat tarzında açık biçimde faaliyet sürdürmektedirler. Öyle ki zaman zaman dinî gruplar arasında çıkar çatışması yaşanmakta ve bu sosyal hayata gerilim olarak yansımaktadır. Sivil dinî oluşum ve yapılar iktidarı da etkileyerek kendilerine alan açma çabası içine girmişlerdir. İslamî dönem Türk tarihinde geçmişte yaşanan olayların prototip olarak benzeri yaşanmaktadır. Dinin yükselişi, din guruplar arasındaki sürtüşme ve rekabeti artırmış ve bu gerilim hem sosyal hayata hem de devlet sistematiğine yansımaya başlamıştır.

Ülkemizde ve bölgemizde ortaya çıkan din eksenli çatışmalara karşı ne gibi önlemler alınacağı ile ilgili teorik çalışmalara da yukarıda sözü edilen tabloyu gözlemlemek mümkündür. Farklı din algıları, yaşanan çatışmadan teolojik rakibini sorumlu tutmakta ve çözümün kendisi olduğunu öne sürmektedir. Sözgelimi tarikatların bu süreçte Diyanet'i ve İlahiyatları hedef alan ve sorunların odağı olarak gösteren söylemleri daha yüksek bir ses tonuyla dile getirilmektedir. Bu parçalı tablo selefîlik başta olmak üzere din alanında makul politikalar üretmeyi zorlaştırmaktadır. Devlet bir taraftan terör yöntemini seçmiş olan radikal dinî gruplarla mücadele ederken diğer yandan teorik olarak da bu mücadelenin haklılığını ortaya koyacak bir dilin de üretilmesi gerekmektedir. Ancak bu konuda ciddî bir boşluk göze çarpmaktadır. Kurumsal olarak selefîlik ülkemizde güçlü değildir, ancak zihniyet ve eğilim olarak yaşamakta olduğu bir gerçektir.

Türk dünyası Sovyetlerin dağılması sonrasında din alanında farklı politikalara sahne olmuştur. Bazı ülkeler eski alışkanlıkları gereği dini hayatı sıkı bir denetim altına tutarken, bazı ülkelerde ise tüm dinlere hayat hakkı tanıyan geniş bir liberal tutum izlenmiştir. Bu çerçevede bölgede misyonerlik, uzak doğu dinleri, deizm, tengircilik gibi inançlar yayılmaya başlamıştır. Selefîlik de arkasına aldığı güçlü finans desteği sayesinde özellikle kırsal kesimlerdeki halk arasında etkili olmaya başlamıştır. Diğer dinlere yönelimlerin olması selefi grupların elini güçlendiriyor olabilir. Selefî gruplar, eğitim alanında yatırımlar yaparak gelecekte sonuç elde etmeye çalışmaktadır. Bağımsızlık sonrası ideoloji arayışları ve devletin yeniden yapılanması süreçlerini derinden yaşayan Türk cumhuriyetleri, hazır olmadıkları bir sorun olan selefîlik ile nasıl mücadele edeceklerine dair bir yol haritası belirlemek zorundadırlar.

Zaman zaman dinî hayata getirilen serbestlikler sonucunda tesettür, toplu namaz, dinî eğitim konularında ortaya çıkan görüntülere sert ve yasaklayıcı yaklaşımlarla önlem almaya çalışan yönetici elit, bu şekilde selefîlik ve dinî

radikalizmin önüne geçmek yerine onu ileri bir tarihe ertelemektedir. Oysa zaman yayılmış odağında politik olmaktan çok pedagojik ilkelerin yer aldığı programların izlenmesi daha uygun bir yol olacaktır.

Öncelikle Türk dünyası ile selefîliğin tarihsel ilişkileri üzerinde durulmalıdır. Türk dünyasında hadis ve fıkıh geleneği üzerinden Selefîliğe benzeyen türde sert, otoriter ve şekilci bir din anlayışının geçmişte inşa edilmiş olduğuna dair göstergeler bulunmaktadır. Bölgedeki mezhebî hareketlilik ve dinî tartışmaların izleri incelendiğinde felsefe, kelam, tasavvuf hareketinin yanında onların birisine ya da tümüne karşı mücadele eden bir damarın da bulunduğu görülür. Bu damar en çok fıkıh dilini kullanmış ve Hanefî fakihleri olarak kimliğini ve meşruiyetini ortaya koymuştur. Bugün bölgedeki dinî mirası Hanefî-Matüridî paradigma üzerinden okumaya çalışan yaklaşımların karşılaştığı zorluk da burada çıkmaktadır. Hanefî-Matüridî çizgi dışında kalan yapılanmaları bu çizgiye uydurmaya çalışan ve zorlama yorumlara başvuran bu çabalar, Türk dünyasının teolojik gerçekliğini görme ve gösterme konusunda yeni sorunlara yol açmaktadır.

Oysa bölgenin tarihi ve yaşadığı teolojik geçişler incelendiğinde Türk dünyasının da kendine özgü bir selefîlik ürettiği görülecektir. Bu selefîlik türü, daha çok fıkıh diliyle kendisini ifade etmekte kelam, felsefe ve tasavvuf karşıtlığı ile de öne çıkmaktadır. Arap dünyasındaki selefîlik ile de karşı oldukları şeyler konusunda yakınlaşmaktadır.

İslam'ın dönüşü sürecinde bölgede medreselere ilginin arttığı görülmektedir. Ancak kalkınma sürecinde kendisine hedefler koyan modern bir toplumda eğitim de kaliteli ve açık kurumlar eliyle yürütülmelidir. Modern eğitim kurumlarında yetişip mezun olan ve modern bilgilere sahip kuşaklar ile medreseli kuşaklar arasında ortaya çıkan gerilim ve uzaklaşma toplumsal problemlere yol açabilir. Bunu önlemenin yolu din eğitimini modern devlet kurumları çatısı altında vermektir. Türkiye'deki İmam Hatip okulları çok uygun ve doğru bir modeldir. Yine aynı şekilde üniversite çatısı altında yapılan İlahiyat fakülteleri de yaygınlaştırılmalıdır. Bazı Türk cumhuriyetlerinde bu geçiş daha esnek olmak zorunda gibi görünmektedir. İlahiyat programına diğer dinlerin de dahil edilmesi daha çok bilimsel bir dilin kullanılması ve İslam ilahiyatına giderek artan oranda yer verilmesi doğru bir yöntem gibi görünmektedir.

Din eğitimi ve içerik açısından bölgenin tarihsel değerlerine dayalı bir yaklaşım kaçınılmazdır. Farabî, Matüridî, Ahmet Yesevî, Uluğ Bey, Buharî gibi simge isimlerin düşünce yapılarını bilimsel ve entelektüel bir dil ile ortaya koymak, hem onların üstün ve özgün yanlarını anlatmak ayrıca onlara yönelik eleştirileri de ortaya koymak sorgulayıcı ve eleştirel bir din anlayışının gelişmesini sağlayacaktır. Eleştirel yöntemle dinin anlatılmasının sakıncalı olduğunu düşünenler olabilir. Ancak felsefe, kelam fıkıh, tasavvuf, hadis paradigmalarının bu kadar birbirine yakın ve iç içe olduğu bir bölgede zaten eleştiri ve cedel çok uzak yöntemler değildir. Üstelik bunların din öğretiminin başında ve sonraki aşamalarında verilmesi dine ve hayata daha esnek ve eleştirel bakan, sorumlu ve bilinçli bireylerin yetişmesine imkân tanıyacaktır.

Çok daha önemli görünen konulardan biri de bölgedeki pozitif bilimlere yönelik tarihsel mirasın ortaya çıkarılmasıdır. Başta Uluğ Bey olmak üzere İbn Sinâ, Harezmî, Kaşgarlı Mahmud, Birûnî gibi düşünürlerin bilim hakkındaki düşüncelerinin öğretilmesi, bilimsel düşünceye büyük katkılar sağlayacaktır.

Sonuç

Türk dünyası sahip olduğu doğal kaynaklar ve zenginliklerin yanında güçlü düşünsel mirası ile de büyük bir potansiyel taşımaktadır. Devlet geleneği sayesinde istikrar ve düzen içinde kalkınma modeline daha yatkın durmaktadır. Din konusu tarihte olduğu gibi İslam'ın yükselişe geçtiği günümüzde de Türk dünyası için en kritik konulardan biridir. Dinin parçalayıcı ve ayrıştırıcı gücünü yakından tanımış olan Türk dünyası, kendi geçmişine ve kültürel değerlerine uygun din politikaları ile gelecek vizyonu oluşturabilir. Bunun için dinen kaynaklanabilecek sorunları çözmek için elindeki en önemli seçenek eğitim ve kültürdür. Türk dünyası devletleri arasında kurulacak işbirlikleri özellikle akademik ve kültür alanındaki akışım, sorunların daha akılcı ve sağlıklı biçimde çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

Her toplum gibi Türk dünyası da dinî ya da siyasî radikalizme açıktır. Ancak güçlü devlet geleneği ya daha doğru ifadeyle otoriteye ve düzene verilen tarihsel önem sayesinde dinî radikalizm diğerlerinden daha yüksek bir risk oranına sahiptir. Günümüzde Selefîlik özellikle Sünnî dünyayı yakından ilgilendiren dinî ve toplumsal bir sorundur. Ancak selefiliğin tanımlanmasında yaşanan zihin karışıklığı üretilen politikalara da yansımakta ve belirsizlikler devam etmektedir. Bu ise kaos ve belirsizlikten beslenen selefi ve radikal eğilimleri daha de güçlenmektedir. Her şeyde önce Türk dünyasına özgü bir tarihsel selefi eğilimin varlığını kabul etmek gerekir. Bu eğilim daha çok Türkistan bölgesinde faaliyet gösteren Ehl-i Hadis ve fukaha tarafından temsil edilmektedir. Aslında bu, farklı Hanefîliklerin doğal bir sonucudur. Kelam ve felsefe üzerinden okunan ve anlaşılan bir Hanefîliğin Türk dünyasının genetik teolojisine uygun düşmesi bir yana, etkili ve açık uygulandığında tüm bir İslam dünyası için çözüm olma potansiyeli de taşımaktadır.

Kaynakça

Dedeyev, Bilal. "Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt 1, sayı 5, (Sonbahar 2008), ss. 205-223.

Demirbilek, Mine; Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", Journal of Islamic Resecarh, 29/2, 2018: ss. 448-459.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik", İlahiyat Akademi Dergisi, (Gaziantep, 2015): ss. 71-90.

IŞİD'in Finansmanı- Analiz, Gülsüm Boz, Nezih Onur Koru, Ankara Strateji Enstitüsü, Ankara: 2015.

İşcan, Mehmet Zeki. Selefîlik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.

Korkmaz, Sıddık. "Selefîliğe Karşı Reddiyeler", Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Milletlerarası İlmî Toplantı (Bildiriler kitabı),İstanbul: 2014, ss. 449-482.

Şeyh Safiyüddîn Erdebilî. Makalât (Şeyh Safî Buyruğu), yayıma hazırlayanlar: Prof. Dr. Sönmez Kutlu-Dr. Nizamettin Parlak, Horasan Yayınları, İstanbul: 2008.

KİTAB'I KÜLTÜRE TAŞIYAN HİKMET PINARI (DESTE-İ GÜL)

Mehmet Kamil COŞKUN
Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Polatlı İlahiyat Fakültesi
kamil.coskun@hbv.edu.tr

Özet

18. veya 19. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Destegül mahlaslı eser, Hoca Ahmet Yesevi ile başlayan ve Orta Asya, Anadolu ve Balkanlarda hikmetler olarak bilinen terbiye ve eğitim geleneğinin özelliklerini taşıyan güzel bir örnektir. Kırgızistan ile Özbekistan arasında kalan Fergana bölgesinde yaşayan, bölge halkı tarafından Laçiler veya Lahçiler olarak tanınan bu topluluğun elinde büyük itina ve gizlilikle saklanan Destegül mahlaslı eser, 55 nazım biriminden oluşmakta ve tarikat adabı, güzel ahlak, ahiret hayatı ve ahir zaman gibi konuları ele almaktadır. Yapılan araştırmada ilk olarak Destegül'ün kurgusu, tasarımı ve yapısı itibariyle Orta Asya hikmet türündeki eserlerle örtüşen yönleri ortaya konulmuş; sonra eserin ele aldığı konular Kur'an'ın bu konularla ilgili öğretileriyle karşılaştırılarak tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hikmet, Din Eğitimi, Destegül, Laçiler, Fergana

Abstract

Destegul pseudonym, presumed to have been written in the 18th or 19th century, is a fine example that begins with Hoca Ahmet Yesevi and carries the characteristics of the education and training tradition known as wisdom in Central Asia, Anatolia, and the Balkans. Located in the Ferghana region between Kyrgyzstan and Uzbekistan, the people of the region known as Lachians or Lahyans, Destegul pseudonym, which is kept with great care and confidentiality, consists of 55 master units and deals with matters such as religious order, good morality, Hereafter life, and the End Times.In the research, firstly, the dimensions of overlapping with the works of Central Asia wisdom were revealed by Destegül's fiction, design and structure. Then, the subjects discussed by the work are discussed by comparing the Qur'an with the teachings on these subjects.

Keywords: Hikmah, Religious Education , Destegül, Lahchees, Ferghana

Giriş

Vahiy tarihi boyunca hikmet, peygamberlerin nübüvvet görevine eşlik eden önemli bir terbiye kaynağı olmuştur. Hz. Muhammed'e kitapla birlikte hikmet verildiği bildiriliyor Kur'an'da… Hikmet kavramının çok değişik ve zengin anlamları olması, Kur'an'da da farklı manalarda kullanılması, hikmetin kapsamı konusunda yeterli bilgi vermektedir. Anlaşılan o ki, hikmeti Kur'an ve hadisle/sünnetle sınırlamak Kur'an'ın tavır ve beyanına ters düşmektedir. İlgili ayetlerde görüldüğü gibi, Kur'an birçok yerde peygamberlere verilen kitapla hikmeti (meselâ Tevrat, İncil ve Kur'an'la hikmeti), ayrı ayrı anmaktadır. Bu demektir ki hikmet, bir nebinin aldığı vahiyle sınırlı değildir. O, tüm keşfedici fark etme gücünün ortak adıdır. Öte yandan, peygamber, kitap yanında hikmet de öğretiyor. Hz. Peygamber: "Hikmet, müminin kaybolmuş malıdır; onu nerede bulursa alır." diyor. Hikmetle ilgili hadis-i şerifler açıkça gösteriyor ki hikmet; Kur'an, hadis ve sünnet dışında da bulunabilir. Ayetler ve özellikle hadisler, bu nimetten peygamberlerden başka insanların da nasipleneceğini

kabul ve ilan etmektedir (Memiş, 2008, s. 289). Bu kapsamda hikmet, vahiyle gelen öğretilerin yaşanan çağın dili ve kültürü ile tekrar ifade edilmesi olarak tanımlanabilir. Bu yeti sayesinde yaşadıkları çağın dilini ve kültürünü kavrayan peygamberler, filozoflar ve bilgeler metlüv kitabı yeniden ifade ederek veya açıklayarak halka mal edebilmişlerdir. Hikmet peygamberlere verildiği gibi, veli ve bilgelerde de görülebilen bir cevherdir. Bu cevher sayesinde topluma önderlik eden bilge insanlar Allah'ın vahiyle murat ettiği güzelliklerin halkın zihninde ve gönlünde yer almasını sağlayabilmişlerdir.

Hikmet Kavramının Anlamı ve İçeriği

Kur'an'da hikmet yirmi üç defa geçmekte olup çeşitli manalar taşımaktadır(Cora, 2013: 66). On yerde "kitap" kelimesiyle, üç defa "mülk", birer defa da "mevize", "hayır" ve "ayet" kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Kur'an ve Sünnet'te hikmet, önceleri rivayet tefsircileri tarafından "Kur'an, Sünnet, nübüvvet, risalet" anlamlarına vahiy kaynaklı bilgiye atfedilerek yorumlanırken, daha sonraki dirayet tefsirlerinde "açık, kesin ve şüpheleri gideren delil" olarak da yorumlanmıştır. Hz. Peygamber zaman zaman büyük sahabilerin faziletlerinden söz ederken, onların şahsiyetlerini Hikmet'le irtibatlandırmıştır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, Abdullah b. Abbas hakkında, "Allah'ım, ona hikmeti öğret" diye duada bulunmuştur. İbn Abbas'ın sahabiler arasında Kur'an tefsirinde şöhret bulması ile yukarıdaki rivayet arasında bir bağlantı kurulduğunda, Hikmet'in Kur'an'ın doğru anlaşılıp yorumlanması anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine Hz. Muhammed'e nispet edilen "Ben hikmet eviyim, Ali onun kapısıdır." Sözü, nebevi hikmeti kavrama konusunda Hz. Ali'nin şahsını örmek gösterir. Özet olarak hikmet, insanı hakka ve hakikate ileten, işlerin ve olayların inceliklerine ve sırlarına muttali kılan, doğruyu bilip seçmede ve isabetli hüküm vermede yardımcı olan bütün söz ve fiillerin bilgisidir. Nitekim "Allah hikmeti dilediğine verir ... " ayeti de bu anlamı çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle hikmet kavramı, bilmek, sezmek ve işlerin inceliğine muttali olmak, hadiselerin özüne vakıf olmak anlamına gelen "basiret" ve "feraset" kelimeleriyle, inceliğine ve derinliğine anlama manasındaki "fıkıh" kelimesiyle, ve yine hikmete uygun davranış ve korunma anlamlarına gelen "takva" kelimesiyle semantik bir ilişki içerisindedir: bundan başka hikmet; zulüm, azgınlık, gaflet, cehalet, zan, israf, ifrat ve tefrit, kelimeleri ile de zıt bir anlam ilişkisine sahiptir (Özdeş, 2001, ss. 310-311).

Hikmet kelimesi anlam bakımından zamanla yeni yorumlar ve içerikler de kazanmıştır. Bu içerik genişlemesinin en somut biçimi, felsefenin hikmet kavramıyla özdeşleştirilmesi olmuştur. Bu anlamda hikmet; bilgelik, filozofluk, varlığın anlam ve özünü bilmek Allah-insan-kâinat arasındaki varlık bağlantılarını derinden kavramak şeklinde anlaşılmıştır. İslam dünyasında "hikmet" kelimesinin felsefî anlamda kullanılışı Kindi'den bir hayli gerilere gitmektedir. Tercüme faaliyetlerinin başlangıç döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça'dan Arapça'ya çeviren İbnü'l-Mukaffa (Ö. 142/759) felsefe anlamında kullanılan hikmeti ilim (teori) ve amel (pratik) şeklinde iki kısma ayırmıştır. İhvan-ı Safâ açıkça, felsefe adı verilen çabanın "hikmetin araştırılması" demek olduğunu belirtir. İbn Mıskeveyh de hikmeti onu araştıranlar için Allah'ın en büyük lütfu olarak değerlendirmekte, hikmeti araştıran kimselerin

aydınlanıp arınacağını, hikmete erişip bu bilgiye kurtuluşa erenlerin ruhunda hikmet tohumları yeşereceğini ve bunlardan daha değerli bir şeyin düşünülemeyeceğini belirtmektedir (Memiş, 2008, s. 279). Fârâbî, Allah'ın hem âlim hem hâkim olduğunu belirtirken, hikmeti en üstün ilimle, en yüce şeyleri akletmek şeklinde tanımlamakta ve aynı tanımı başka bir eserinde nazari felsefe anlamında hikmet için de yaparak, konusu beşerin davranışları olduğu için ameli hikmete ancak mecazen hikmet denilebileceğini belirtmektedir. Fârâbî'nin bu tanımını daha sonra İbn Sina felsefî bir disiplin olarak metafizik hakkında tekrarlayacaktır. Metafizik anlamındaki hikmetin ilkeleri yakini önermeler, metodu, bir şeyi her yönden teemmül, amacı ise insanın ulaşabileceği nihai bilgiye nihai sebepleri kavramaktır. Böylece, yöntemi ve amacı sebepleri kavramaktır. Böylece Fârâbî, yöntemi ve amacı bakımından hikmeti cedel ve safsatadan ayırdığını düşünmektedir. Fârâbî'ye göre hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, ameli hikmet de bu mutluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim ruhun varoluş amacı kendisini nihai mutluluğa ulaştıracak olan hikmet ve fazilettir. İbn Sina hikmeti şöyle tanımlar: "Beşeri gücün elverdiği nispette insani nefsin kavramları tasavvur etmesi, nazari ve ameli doğruları tasdiki suretiyle kemale ermesidir. İbn Sina'nın yorumcularından er-Razi'ye göre, insanın ulaşabileceği kemal nefsani, bedeni ve ruhi olmak üzere üç türlüdür. Hikmet nefsanî kemalle ilgilidir. İnsani nefsin ise bilen ve yapan olarak iki temel gücü vardır. İlkinin görevi doğrudan bilmek, ötekinin görevi bedeni doğru davranışlar istikametinde yönlendirmektir. Bilme gücü ölünce de devam edeceğinden yapma gücünden daha üstündür. İbn Miskeveyh'e göre kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmet Allah'tan neşet etmektedir. Gerek hakiki filozoflar gerekse peygamberler varlığa sirayet eden bu hikmeti öğretmişlerdir. Şu halde varoluşun hikmeti hakkında bilgilenmek, insanın kâinattaki yeri ve dolayısıyla görevi hakkında aydınlatıcı olacağından hikmet bilgisi erdemli bir hayata ve saadetin kazanılmasına da katkıda bulunur (Memiş, 2008, s. 280).

Hikmet kelimesinin sözlük anlamı ile buna bağlı olarak kazandığı yeni anlamlar göz önüne alındığında. Kur'ani kavramlara yüklenen anlamlarla o kavramları anlamaya çalışan insanın tarihi, psikolojik, sosyal, kültürel, bilimsel ve diğer alanlardaki gelişimi arasında bir paralelliğin varlığını keşfetmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, vahyin anlaşılıp yorumlanması ile, vahyi anlamaya çalışan insanların bilgi seviyesi, gelişimi ve içerisinde yaşadığı şartlar arasında paralel bir ilişki söz konusudur; yani kavramlara yüklenen anlamlar zaman içerisinde gelişip zenginleşebilmektedir (Özdeş, 2001, s. 311).

Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmet Geleneği

Türkistan olarak da adlandırılan Orta Asya bölgesi İslam'la birlikte hikmet geleneğini yaşatan evliya beşiği olabilmiş bir coğrafyadır. Hoca Ahmet Yesevî'nin şiirleri ile başlayan hikmet geleneği çeşitli ozanlar veya Hakim Ata gibi sûfiler kanalıyla yaşamaya devam etti. Kimileri Ahmet Yesevî'nin hikmet tarzını kendi adlarıyla yazdıkları şiirlerle sürdürdüler. Kimileri ise yine Ahmet Yesevî adıyla onun Hikmetlerini değiştirip durdular. Böyle bir gelenek halk şiirinde geçmişten günümüze dek yaşamıştır. Bu sayede Yesevî ve onun izinden giden öğrencileri şehir hayatından uzak, sözlü geleneğe mensup medrese eğitimi almamış, göçebe, yarı göçebe kitlelere İslâm dinini yaymaktaydılar. Barnes'in de çok yerinde olarak belirttiği üzere Ahmet Yesevî, "İslâm'ın, kabile mensupları ile ilişki kurabilmesinin ancak benzer kültürel

form içinde ve duygusal terimlerle ifade edilmesinin gerekliliğinin farkında idi. Kabilelerin ozanları vardı, âşıklar epik gelenekte şarkı söylüyorlardı, bu yüzden Ahmet Yesevî, şiiri eğitim aracı olarak seçti. Zira zamanında dinî ve ahlaki eğitim aracı irticali şiir okumak ve saz çalmaktı..."(Barnes, 1997, s. 113; Akt: Yaman, 2005). Gordlevski'ye göre de Ahmet Yesevî şiiri yani hikmetlerini göçebe topluluklar için İslâm'ı yayma (bir din yayma) ve eğitim aracı olarak kullanmıştı (Gordlevski, 1988, s. 322). Bu din yayma ve eğitim amacının yanı sıra eski geleneklerin değişik bir şekil altında devamı bakımından da Hikmetler işlev sahibi olmuşlardır. Tüm bu nedenlerle Türkler için Korkut Ata'nın kopuzuyla söylediği sözler de olduğu gibi Ahmet Yesevî'nin Hikmetler'i de kutsal bir nitelik taşımıştı. Onun söylediği sözler Türkler için yeni dinin esaslarının kendi dillerine bir tercümesi, hatta tefsiri niteliğindeydi.

Şekil ve dil yapısı yanında Hikmetlerin içeriği, Hoca Ahmet Yesevi'nin yetiştiği çevre, hayatı, şahsiyeti ile hitap ettiği toplumun sosyal ve kültürel durumuyla doğrudan ilgilidir. Çünkü o, özellikle de bozkırlardaki Türklere Kur'an ve Sünnet çerçevesinde bir hayatı yaşanılır hale getirmeyi hedefliyor, bunun için de halk edebiyatımızın eskiden beri bilinen şekil, yol ve yöntemlerini kullanması gerektiğini biliyordu. İslam dininde iman, ibadet yanında inananların toplumdaki ilişki ve davranışların da çok önemli olduğu malumdur. Bu sonuncusu çerçevesindeki şekil ve biçim konusu çoğu kere karşımıza kültür olarak da çıkabilmektedir. Yani Hoca Ahmet Yesevi muhataplarına İslam dininin esaslarını tam olarak anlatmış, onun mesajını özümseyenler, inanç ve ibadet esaslarını kavramış ve hayata geçirme çabası içerisine girmişler, bu arada toplumdaki ilişkilerinin şekillenmesinde de, ayakları Türkistan toprağına basarak, yeni girdikleri dine samimiyetle uyma çabası içerisinde olmuşlardır. İşte Kitap'ın kültür oluşturması da bu noktadan itibaren gerçekleşme aşamasına girmiştir. Hoca Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerini, çevresinde bulunan, dolayısıyla kendilerine hitap ettiği insanların aşina oldukları edebi formlarda ve konuştukları dille söylemesi şüphesiz mesajının sağlıklı biçimde ulaşması yönünden önemli bir husustur. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir (Yazıcı, 2017, s. 93):

Hoş görmemekte alimler sizin dediğiniz Türkçeyi

Ariflerden işitsen açar gönül ülkesini

Ayet hadis anlamı Türkçe olsa uygundur

Anlamına yetenler yere koyar börkünü.

Miskin, zayıf Hoca Ahmet yedi ceddine rahmet

Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçeyi

Müslüman Türkler arasında sıklıkla Hikmetlerin söylenmekte olması, yazılı kültürün sözlü kültür olarak, geniş halk tabakaları arasında yayılmasına imkân sağlamıştır (Günay, 1992). Bilindiği gibi Hoca Ahmet Yesevi, döneminde medrese ve diğer yerlerde okutulan çeşitli dini bilgilere sahipti. Kendisi için bunların öğretilmesi yolunda o dönemde geçerli klasik bir ilim halkasının müderrisi olma rolünü de tercih edebilirdi. Halbuki Hoca Ahmet Yesevi, kitaplardan ve hocalarından öğrendiği yazılı bilgileri sözlü kültür unsurları halinde, şehir ve köylerdekiler yanında özellikle de Türkistan bozkırlarındaki göçebeler arasında yaymaya özen göstermişti. Türkistan

kadınlarının da katkılarıyla şüphesiz bu süreç, gelecekte Türk-İslam kültürü diye isimlendirilecek yeni bir kültür dairesinin oluşum ve gelişimine, önemli ölçüde katkı sağlamış olmalıdır (Yazıcı, 2017, s. 93).

Kur'an'da Hikmetler

Kur'an'da emir ve yasak kipiyle yer alan öğütlere Hikmet adı verilmiştir. İsra suresi 22-39 "Allah ile beraber başka bir tanrı edinme!", "Rabbin, 'kendisinden başkasına kulluk etmeyin' diye hükmetti.", "Ana babaya ihsan/iyi muamele edin.", "Onlara 'öf' (bile) deme.", "Onları azarlama.", "Onlara güzel söz söyle.", "Onlara acıyarak merhametle tevazu kanadını indir.", "Ey Rabbim... kendilerine merhamet et' de.", "Hısıma/akrabaya hakkını ver.", "Yoksula hakkını ver.", "Yolda kalmışa hakkını ver.", "Malını saçıp savurma.", 14. "Şayet Rabbinden umduğun rahmeti arayarak onlardan sarf-ı nazar edersen, (onlara imkânsızlık dolayısıyla yardım edemiyorsan) kendilerine yumuşak söz söyle.", "Elini, boynuna bağlı olarak asma, onu büsbütün de saçıp savurma, yoksa pişman bir vaziyette oturup kalırsın.", "Evlatlarınızı fakirlik korkusuyla öldürmeyin.", "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, şüphesiz bir hayasızlıktır, kötü bir yoldur.", "Allah'ın haram kıldığı cana, haklı bir sebep olmadıkça kıymayın.", "Kim mazlum olarak öldürülürse, Biz onun velisine bir yetki veririz.", "O da öldürmede israf etmesin (aşırı gitmesin).", "Ahdi yerine getirin; sözlerinizde durun.", "Ölçtüğünüz vakit ölçüyü tam yapın.", "Doğru terazi ile tartın.", "Senin için, hakkında bir bilgi olmayan şeyin ardına düşme.", "Yeryüzünde kibirlenip böbürlenerek yürüme." ayetlerinde geçen hükümler, bütün dinlerde/milletlerde gözetilmesi gereken, iptali mümkün olmayan emir ve yasaklardır. Bundan dolayı, muhkem ve hikmettir. Hikmet, bizzat sahip olduğu güzellikten ötürü kendisiyle amel etmek ve hayrı bilmekten ibarettir. Allah mükellefiyetlere tevhidi emretmekle başladı ve aynı şekilde bitirdi. Tüm bu sayılanlardan hemen sonra, "İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir." denilmektedir. Bu hikmet vasıflarının belirtildiği bu ayetlerin başında ve sonunda şirkten sakındırmanın; tevhidin bütün hikmetlerin başı olduğu hatırlatılmaktadır (Memiş, 2008, s. 287).

Yine, kendisine hikmet verilen Lokman (a.s.), kendi oğluna hikmetli öğütler vermiştir. Kur'an bu hikmetli emir ve tavsiyeleri Lokman'ın ağzından şöyle sıralar: "Andolsun Biz Lokman'a, 'Allah'a şükret' diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah müstağnidir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan zengindir, her türlü övgüye lâyıktır. Lokman, oğluna öğüt vererek: 'Yavrucuğum! Allah'a şirk/ortak koşma! Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür' demişti. Biz insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye ettik... Önce Bana, sonra da ana babana şükret diye tavsiyede bulunduk. (Lokman, öğütlerine devamla şöyle demişti:) 'Yavrucuğum! Yaptığın iş (iyilik veya kötülük), bir hardal tanesi ağırlığınca olsa bile ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yer(in derinliklerin)de bulunsa, yine de Allah onu (senin karşına) getirir. Doğrusu Allah, çok lütufkârdır, her şeyden haberdardır. Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten nehyet; başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeğe değer işlerdendir. Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde kibirlenip böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünen kimseleri asla sevmez. Yürüyüşünde tabiî ol. Sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini (avaz avaz bağıran) merkeplerin sesidir.' (Lokman / 12-19). Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de, Kitap ve hikmeti çoğu kez beraber zikretmiştir.80

Bazı yerlerde tek başına hikmeti zikretmiştir.81 Beraber zikredilen ayetlerde vahiyden ayrı bir bilgi, bilinç, güç veya anlayış olduğu ortaya çıkmaktadır. Veya Kitap'tan peygamberin ve müminin elde ettiği veri, anlayış veya güç de olabilir. Tek başına zikredilen ayetlerde ise, bir çeşit Kitap'ın bilgisini de içine alabilecek bir ruh, bir aydınlanma, furkan veya hayırdır (Memiş, 2008, ss. 287-288).

Laçiler ve Destegül

XIX. yüzyıl sonlarında Orta Asya ve Kafkasya olarak genellenebilecek eski Sovyetler Birliği coğrafyasında Nakşibendilik, Kadirilik, Yesevilik ve Kübrevilik olmak üzere dört büyük tarikatın faaliyette olduğu bilinmektedir. 12.-13. yüzyıllardan itibaren Orta Asya'da en güçlü tarikat olan Yesevilik, zamanla ya diğer tarikatlarca özümsenmiş ya da başka adlar altında kendini kısmen yaşatmayı sürdürmüştür. Çeşitli kaynak ve alan araştırmalarına göre Anadolu'daki Alevi-Bektaşiler ve Kırgızistan'daki Laçiler, Yesevilik'e özgü bazı özellikleri günümüzde başka şekiller altında olsa da benzer olarak yaşatmaktadırlar (Yaman, 2004).

Kırgızistan'daki Laçiler ile Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi – Bektaşi topluluklar arasında büyük benzerlikler var. Örneğin Laçiler kendilerini Ahmet Yesevi'nin izbasarları (devamcıları) olarak adlandırırken, Anadolu ve Balkanlardaki Alevi-Bektaşiler ise kendilerini Ahmet Yesevi'nin piri olduğu Hacı Bektaş-ı Veli'nin izbasarları olarak tanımlamakta; dolayısıyla, pirlerinin piri olmak nedeniyle de kendilerini ona bağlı saymaktadırlar. Bu iki toplulukta da Ahmet Yesevi'nin "Hikmetler"inde belirtilen kadınlı erkekli, sesli zikri esas alan, raks, sema ve müziğe yer veren bir ritüel ibadet işlevini görmektedir. Hem Laçiler hem de Alevi-Bektaşilerin geleneksel yaşam alanlarında ağırlıklı olarak, sözlü geleneğin hakim olduğu ve ellerinde bulunan elyazması kitaplarda Ahmet Yesevi ile ilgili menkıbeler yer aldığı görülmektedir (Yaman, 2004).

Ali Yaman (2004) tarafından yürütülen alan araştırmalarında Laçi topluluklarının, Fergana Vadisi ve çevresindeki bölgelerde yoğunlaştıkları gözlenmiştir. Bugün bu bölge Özbekistan ve Kırgızistan toprakları içerisinde yer almaktadır. Laçilerin yaşadıkları yerleri Petraş, Kırgızistan'ın güney bölgesindeki birçok yerleşim birimi (Raut, Palal, Gaz, Say, Sur, Kıştut, Sogment, Sırt) ve Özbekistan'ın Fergana Vadisi ile sınır olan bölgeleri olarak belirtiyor. (Petraş, 1981, s. 83) Mambetaliyev ise onların Güney Kırgızistan'ın Batken, Frunze, Liyaylak ve Suzak Bölgelerinde, Batken Rayonu'ndaki Say, Rabat, Gaz, Kıştut, Raut-Kaut, Sogment Kışlaklarında; Frunze Rayonu'ndaki Sur, Ormoş, Sırt, Yar-Kutan, Kısık kışlaklarında (Mambetaliyev, 1969, ss. 30, 39-40) yaşadıklarını ifade ediyor. Yaman'ın yürüttüğü alan araştırmalarında, kaynaklarda yer alan bu yerleşim birimlerinden başka yerlerde de Laçilerin yaşadığına ilişkin veriler elde edilmiştir. Buna göre Güney Kırgızistan'da bulunan Oş ve Batken Oblastları ortasındaki Kademcay ilçesi merkezinde, buraya yakın Kızıl Bulak kışlağının mezrası niteliğindeki Ak Kiya'da, Canıkorgan ve Coşuk Kışlaklarında, yine Celalabad'ın köylerinde ve Özbekistan'ın Yezyavan bölgesinde bulunan İşantobu köyünde de Laçilerin tespit edilmiştir; ancak bunların daha sonra göçlerle mi oluştuğu yoksa, geleneksel Laçi yerleşim alanları olup olmadığı anlaşılamamıştır (Yaman, 2004).

Laçiler şeriatın yazılı kurallarına uymayarak onun yerine kendi mistik ritüellerini uygulamışlardır. Onlar gece zikirlerini müritleriyle beraber camide değil de mürit evlerinde yapmaktaydılar. Bu evlere kadınlar ve erkekler beraberce gelirdi. Onlar Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerini okurlar, dinî ilahiler söylerler, kendilerinden geçerek çeşitli hareketler yaparlardı. İşte bütün bu dinî ilahiler, hareketler ve gözyaşlarından sonra öylesine yorgun ve bitkin düşerlerdi ki kendilerine gelmek için sabaha kadar bu evde kalırlardı. Rakip ve sapkın olarak gördükleri bu tarikatın yayılma eğilimi göstermesi de din adamları ve diğer tarikat şeyhlerinin hiç hoşuna gitmiyordu şüphesiz. Müslüman din adamları ve diğer tarikatların İşanları bu yeni tarikat mensuplarına dinsizlik ve ahlaksızlık suçlamalarında bulundular. Bu şekilde birbirini tutmayan gerçekdışı çeşitli dedikodular ortaya çıkmıştır. Bütün bu yanlış dedikodular sonucunda ortaya çıkan baskılarla Laçiler sık sık yaşadıkları alanlardan göç etmek zorunda kalmışlar içine kapanık Laçi yerleşim alanları ortaya çıkmıştır. Laçiler hakkında kulaktan kulağa yayılmış olan dedikodular ve onlara yönelik ahlâk dışı suçlamalar nedeniyle onlar ile onların dışındaki yerli halk arasında hiçbir ilişki kurulmamıştır. Tabiî ki bütün bunlardan sonra insanlar ister istemez Laçiler ile ilişki kurmamışlardır (Mambetaliyev, 1969, s. 3132).

Destegül adlı el yazması da aynı şekilde hikmet geleneğini yaşatan ve bir bakıma metlüv kitabı (Kur'an) tefsir eden önemli bir eserdir. Laçilerin zikirleri sırasında aynı Yesevî'nin Hikmetler'i gibi dutar eşliğinde söyledikleri aynı zamanda da hikmet olarak adlandırdıkları şiirlerden oluşan, biçim ve içerik bakımından gerek Divan-ı Hikmet'e ve gerekse de Bakırgani Kitabı'na benzeyen bu eserin kimin tarafından yazıldığı bilinmemektedir. 148 sayfadan oluşan eseri Ali Yaman, Kırgızistan'ın Batken Oblastı'na bağlı Kayındı (Raut) Köyünü ziyareti sırasında evinde konuk olduğu Mehmet Sak Ormanov'dan fotokopi çekme izni alarak elde etmiştir.

Destegül'ün Kurgusu, Yapısı ve Tasarımı

Destegül, Arap harfleriyle yazılmış manzum bir eserdir. Yazarı şu ana kadar tespit edilememiştir. Eski Çağatay Türkçesiyle yazılmış veya söylenmiş olan Destegül'ün, Hikmet geleneğini takip ederek çok sade ve anlaşılır bir dil kullandığı görülmektedir. Toplamda 55 nazım biriminde oluşan Destegül'de, çoğunlukla 4 mısralık kıtalar ve kısmen 2 mısralık beyitler yer almaktadır. Nadiren 5 mısralık bentler mevcut olmaktadır. Her nazım birimi "*Şeyh halife hazretleri seyrü sülük edip istiğrak makamına ulaşıp mestu mustağrak olup ayılanlar:*" şeklinde ifadelerle başlar; *"Ey Destegül!"* şeklinde bir beyit veya kıta ile bitmektedir. Nazım biriminin girişindeki ifadelerden, söylenen hikmetlerin uzun manevi yoğunlaşma sonucu dile döküldüğünü; sonundaki ifadeden ise dile gelen hikmetlerden en evvela söyleyenin sorumlu olduğunu anlıyoruz. Zira yaptığımız araştırmada Destegül tabirinin, Mevlevi – Bektaşi dervişlerinin aba veya cübbeleri için kullanıldığı bilgisine ulaştık. Bu durumda "Ey Destegül!" ifadesiyle yazar; kendi nefsini, kendi özünü kastetmektedir.

Destegül, din ve ahlak temelli bir metin olması hasebiyle manevi konuların işlendiği bir eserdir. Ele aldığı konular arasında şeriat, tarikat, pire bağlılık, zikir gibi örgütsel – yapısal konular olmasının yanında kulluk mertebesinde yükselmeyi sağlayan sabır, iyilik, merhamet, tövbe, itiraf, yakarış gibi konular da işlenmiştir. Bunun yanında ölüm, cennet ve cehennem hallerini anlatan ahiret hayatıyla ilgili beyit ve kıtalar da dikkat çekmektedir.

Destegül'ün genel özelliklerinden sonra çeşitli konu başlıklarında birkaç nazım birimiyle örnek verip açıklamaya çalışalım.

Kurtuluş Yolu	
Gutulay disang yeti duzah zahmatidin Tauba qilib hatalarda sahar yığla	Kurtulmak istersen yedi cehennem zahmetinden Tövbe et hatalarına seher vakti ağla
Himmat bilan halqqa hayri saha qilğin Minnat qilma Allah bilson özung bilgin Ğaybat buhtan yalğan aytmay halal yegin Has qullarning qatarinda qilğay tangla	Himmet ile halka hayır cömertlik yap Minnet etme Allah bilsin kendin bil Gıybet töhmet yalan söyleme helal beslen Has kulların arasına katılasın
Hacatmandning hacatini qilsang raua İki dunya sendin razı bolğay hoda Hursand bolob haq Mustafa qilğay dua Kundin kunga martabangni qilğay bala	İhtiyaç sahibini hacetini giderirsen İki cihan senden razı olur Huda Sevinir hak Mustafa eyler dua Her gün dereceni eyler âlâ
Kamhor bolub kamsuhan bol yana kamhab Kiça kunduz köpb aylagin ilmu adab Zikrin aytib yurak bağrin qilğin kabab Kimni körsang hullqlar qilib yahşi sözla	Yardımsever, alçakgönüllü ve diğer gamlı ol Gece gündüz çokça öğren ilim ve edep Zikrederek yüreğini kebap eyle (yandır) Kimi görürsen güzel davran güzel konuş
Gucay disang darulcanan hurlarini İçay disang nahrul hayat sularini disang başka cannat gullarini hiç mahluqqa azar birmang zinhar asla	Varmak istersen huri sevgili evine İçmek istersen hayat nehri sularını Yine başka cennet güllerini istersen Zinhar hiçbir mahlûkata zarar verme
Bolay disang hassul haslar qatarinda Tafay disand abru mahşar bazarinda Caulan qilay disand irlar bazarinda İbadat qil sanga fursat bardur hala	Has be haslar arasında olmak istersen Kıymet bulmak istersen mahşer çarşısında Şiir dünyasında şelale olmak istersen İbadet et fırsatın varken hala
Hamrah barsun disang ahar damda iman Ötay disang hatarlardin isen aman Ağir kelsun disang curmdin sauab aycan Kimni körsang hızır bilib dua tila	Eşlik etsin dersen son demde iman Geçmek istersen hatalardan sağ salim Ağır bassın dersen günahından sevabın Kimi görsen Hızır bilip dua iste

Cauab beray disang anan saualiğa	Cevap vermek istersen onun sorusuna
Mahram bolay disang tangla uasaliğa	Mahrem olmak istersen hayranlıkla vuslata
Körub mahsub bolay disang camaliğa	Görerek sahip olmak istersen cemaline
Mahabbatning şauqi bilan bağring dağla	Muhabbetin şevki ile bağrını dağla (yandır)
Ay dasta gul aytib özung qilğaning yoq	Ey Destegül! Deyip kendin yapmadın
Ayğindedi öz aldingça ayğaning yoq	Ayıl dedi tek başına ayılmadın
Amma özung sözunga layıq bolğanig yoq	Fakat sen sözünün eri olamadın
Aytkin den qandağ aytmay özung oyla	Sen söyle nasıl söylemeyim kendin düşün

Yukarıdaki nazım biriminde kurtuluş ve necatın yolu anlatılmaktadır. Buna göre, şayet insan yedi cehennem azabından kurtulmak isterse seher vakti hatalarına ağlamalıdır. Şayet insan Allah'ın has kulları arasına katılmak isterse himmet ile halka hayır yapmalı ve bunu başa kakmamalı, gıybetten uzak durup yalan söylememeli ve helal lokma yemelidir. İnsan başkalarının ihtiyacını giderirse Allah iki cihanda ondan razı olur, Hak Mustafa sevinerek ona dua eder, bu şekilde derecesi yükselir. Yardımsever, alçakgönüllü ve diğerkâm olmalı, gece gündüz çokça ilim edep öğrenmeli, Allah'ı zikrederek yüreğini yakmalı, herkese güzel davranıp güzel konuşmalıdır insan…

Huri evine varmak istersen, hayat ırmağından içmek istersen, cennette başka güllere kavuşmak istersen, hiçbir zaman hiçbir yaratılmışa zarar verme! Allah'ın seçkin kullarından olmak istersen, mahşerde sana değer verilmesini istersen, şiir dünyasında şelale olmak istersen fırsatın varken Allah'a kulluk et! Son nefesini imanla vermek istersen, günahlardan kurtulmak istersen, mahşer terazisinde sevapların ağır gelsin istersen, gördüğün herkesi hızır bilip onun için dua et! Hesap günü sorusuna cevap vermek, hayranlıkla Allah'a kavuşmak, onu görerek cemaline nail olmak isterse insan; sevgi ve aşk ile bağrını dağlamalı, aşk ateşiyle yanmalıdır.

Bu öğütlerden sonra yazar kendisine "Ey Destegül" hitabıyla seslenerek, bu güzel öğütleri söylediğini; ama yerine getirmediğini, insanları ayılmaya davet ettiği halde kendisinin ayılmadığını, bu yüzden sözünün eri olmadığını salık vermektedir.

Aşıklar – Gafiller	
Aşıq qullar aslın bilur aning uçun haqni tanur Amrin tutub taat qilor fayzi hudağa mubtala	Aşık kullar aslını bilir o sebepten hakkı tanır Emre uyar ibadet eder feyzi Huda'ya müptela

Ğafil ili aslin bilmas anıng uçun haqdin qorqmas Hudayğa iqrar imas nafsi balaga mubtala	Gafil kimse aslın bilmez o sebepten haktan korkmaz Allah'ı ikrar etmez nefsine müptela
Aşıq qullar sahar turur haq zikriğa maşğul bolur Allah disang canin biror dardi hudağa mubtala	Aşık kullar seherde kalkar hak zikriyle meşgul olur Allah dersen canın derdi Allah'a müptela
Ğafil qilor tuli amal dunya uçun qilor cadal İçi taşı dunu dağal kari riyağa mubtala	Gafil yapar türlü amel dünya için kavga İçi dışı alçak yalan gösterişe müptela
Aşıq qullar özi hayran haq işgida bağri biryan İki közi dayım giryan zauqi hudaga mubtala	Aşık kullar kendi hayran hak yolunda gönlü yanık İki gözü her vakit yaşlı zevki Huda'ya müptela
Ğafil ili aşrat bilan mağrur irur daulat bilan Dayım habi ğaflat bilan kibru hauağa mubtala	Gafil kimse .. gururlanır devleti ile Her zamanki gibi gaflet ile kibir havasına müptela
Aşıq qullar dunya suymas ma siraga köngil birmas Huri cannat manzur imas şauqi hudaga mubtala	Aşık kullar dünya sevmez boş şeylere gönül koymaz Huri cennete bakmaz şevki Huda'ya müptela
Ğafil ili zahir tuzar kica kunduz nafsin kezar Yahşilardin qaçip bezar cabru cafaga mubtala	Gafil kimse zahir bakar gece gündüz nefsinde gezer İyilerden kaçar bezer cebir ve cefaya müptela

Yukarıdaki nazım biriminde yazar aşık ve gafil kulların özelliklerini sıralayarak aralarındaki farkı ortaya koymaktadır. Buna göre aşık kullar, nereden geldiğini bildiğinden dolayı Allah'ı tanır, emre uyar, ibadet eder Allah'ın lütfuna müptela olur; gafil kullar ise nereden geldiğini bilmediğinden Allah'tan korkmaz, Allah'ı tanımaz ve nefsine müptela olur. Aşık kullar seherde kalkıp Allah'ı anmakla meşgul olur ve Allah'a müptela olur; gafil kullar ise dünya için her türlü kavgaya girer, içi dışı alçak yalan ve gösterişe müptela olur. Aşık kullar hak yoluna hayran ve bağrı yanık olarak her vakit gözü yaşlı zevk-i ilahiye müptela olurlar; gafil kimse devlet, mülk ve makam ile gururlanıp sürekli kibir havasına müptela olur. Aşık kullar dünyayı sevmezler ve boş şeylere gönül vermeyip cennet ve hurilere bakmaz şevk-i ilahiye müptela olur; gafil kimse görünüşe aldanır ve nefsinin peşinde gezerek iyilerden kaçar ve şiddet ve kabalığa müptela olur.

Tövbe, İtiraf, Yakarış	
San bilursan meni köbdur gunahim Yanib keldim sanga qilib taualla	Sen bilirsin beni çoktur günahım Yanarak geldim sana medet umarak
İqrarman qilğan hatalarimga Yaman yollarda yorganlarimga Kufru isyanğa tolğanlarimga Yanib keldim sanga qilib taualla	Hatalarımı kabul ediyorum Kötü yollara düştüğüme Küfür ve isyanla doluydum Yanarak geldim sana medet umarak
Nafsu şeytanning bandasi boldim Ne dib nafsim ayğanin qildim Na cinslar tizmiğa özumni saldım Yanib keldim sanga gilib taualla	Nefsi şeytanın kölesi oldum Alçak nefsin emrine uydum Soysuzların olanlar arasına kendimi attım Yanarak geldim dosttan medet umarak
Rasua qildi mani bul nafsi badkar Biçaralarga birorman azar Umrim bariça aytay istiğfar Yanib keldim sanga qilib taualla	Resva eyledi beni bu kötü nefis Korunaksızlara verirdim zarar Ömrüm bitene kadar istiğfar edeyim Yanarak geldim sana medet umarak
Malu mulkimğa pana qildim man Hanimanğa haua gildim man Özum canımğa cafa qildim man Yanib keldim sanga qilib taualla	Mal mülküme sığındım ben Hanımına heva eyledim ben Kendi canımı cefa eyledim ben Yanarak geldim sana medet umarak
Boldum netayın ğariqi isyan Gilğan işlarim hammasi nisyan Uşbu halimdan bolub man hayran Yanib keldim sanga qilib taualla	Haber vermeden isyanda boğuldum Yaptığım işlerim tümü nisyan (unutkanlıktan) İşbu halimden oldum ben hayran Yanarak geldim sana medet umarak
Haralarimdin tandım man imdi Sığinib sanga keldim man imdi Uluğluğungni bildim menimdi Yanib keldim sanga qilib taualla	Evlerimden vazgeçtim ben şimdi Sana sığınıp geldim ben şimdi Yüceliği bildim ben şimdi Yanarak geldim sana medet umarak
Yağlamul ğaybu allamul ğuyubi Gadirun qayyumun sattaral uyubi	Yelamül gaybu allamül guyubi Allah Kadirun Kayyumun Settarul uyub

Rahur rahmanu ğaffaraz zunubi	Rahimur Rahman Gaffaruz zunubi
Yanib keldim sanga qilib taualla	Yanarak geldim sana medet umarak
Aybdar gulman hacam keçkaysan	Hatalı kulum hatam affola
Yuzumga rahmat babin açkaysan	Yüzüme rahmet kapısı açıla
Dilimga fayzi futuh saçkaysan	Gönlümü açarak feyz saç
Yanib keldim sanga qilib taualla	Yanarak geldim sana medet umarak
Ay dastagul auliyalar yurur pinhan	Ey Destegül! Evliyalar yürür gizli
Sırrı halin asla bilmas halqi cahan	Sırrı halin asla bilmez dünya halkı
Barabardur şadi ğamu sudu ziyan	Beraberdir sevinçli gamlı fayda zarar
Başlariğa şahliq tacin kerak	Başlarına sultanlık tacı lazım

Bu nazım biriminde yazar tövbe, itiraf ve yakarışta bulunmaktadır. Yazar itiraf ve yakarışlarını şu cümlelerle dile getirmektedir: Allah'ım sen biliyorsun ki günahım çoktur ve yanarak, medet umarak huzuruna geldim. Hatalarını kabul ediyorum, kötü yollara düştüm, küfür ve isyanla doldum, pişmanlıkla medet umarak huzuruna geldim. Nefsimin ve şeytanın kölesi olarak nefsimin isteklerine boyun eğdim, soysuzlarla beraber oldum, pişmanlık Allah'tan medet umarak geldim. Bu kötü nefis beni rüsva eyledi, zayıf kişilere zarar verdim, ömrümün sonuna kadar af dileyerek pişmanlıkla medet umarak senin huzuruna geldim. Mal ve mülküme güvendim, hanımıma düşkün oldum, kendime haksızlık ettim, pişmanlıkla medet umarak huzuruna geldim. Günahlara boğuldum, yaptıklarımın hepsi unutkanlıktan, bu halime şaşırdım ben, pişmanlıkla medet umarak huzuruna geldim. Şimdi ben her şeyimden vazgeçtim, yüceliğini bilerek sana sığınıp geldim, pişmanlıkla medet umarak huzuruna geldim. Yukarıdaki itiraflarından sonra yazar, Allah'ın rahmet sıfatlarını zikrederek şu cümlelerle af dilemektedir: Gaypleri bilen, kudretli olan ve ayıpları örten, Rahman ve Rahim olan, günahları bağışlayan Allah'ım! Senden medet umarak pişmanlıkla huzuruna geldim. Hatalı kulum, hatalarımı affet, yüzüme rahmet kapısını aç, gönlümü açarak feyizlendir!

Yukarıdaki itiraf ve yakarıştan sonra yazar kendsine Ey Destegü! hitabıyla seslenerek, evliyaların gizli yürüdüğünü, onların sır ve hallerini halkın bilemeyeceğini; sevinç, gam, fayda ve zararın beraber olduğunu, bu halin sultanlık tacı kadar değerli olduğunu bildirmektedir.

Şeriat, Sünnet, İyilik, Sabır	
Haq maulamni riza qilay disangizlar	Hak Mevla'mı razı edeyim derseniz
Şariatni şartlarini bila körung	Şeriatın şartlarını öğrenin
Tangla şafaatdin umid qilsangizlar	Candan şefaati ümit ediyorsanız
Haq rasulni peyroligin qila körung	Hak resulün izinden ayrılmayın

Pirga barib canu dilda qilib tauba	Pire gidip can gönülden tövbe edip
Batin içra hiç qalmasun şaku şubha	Batınında hiç kalmasın şek şüphe
Şirku nifaq kibru kina ketsun hamma	Şirk nifak kibir gitsin hepsi
Hizmat qilib dualarin ala körung	Hizmet edip duasın alın
Afali kufr alfazi ketsun tilden	Şaşkın küfür lafızları gitsin dilden
Ahlaqi zamimalar köçsun dildan	Ahlaki kötülükler göç etsin gönülden
Kulfat yetsa razı bolub halqi ildin	Külfet gelse razı olun halktan
Hulklar qilib andin hursand bola körung	Güzel görüp bu duruma sevinin
Galdin murad uşbularni bilib almaq	Sözden murat bunları öğrenmek
Haldin murad dildin ani qaulab surmaq	Halden murat gönülden onu kovalamak
Haqiqatta batinini safa qilmaq	Hakikate batınını temiz yapmak
Kim duşmanlik qilsa dosti bola körung	Kim düşmanlık ederse ona dost olun
Harkim söksa ursa tifsa bolung riza	Her kim sövse dövse tekmelese razı olun
Dost ol bolğay kafir nafsga birsa iza	İşte o dost olur kâfir nefse verse eziyet
Oşal qulni haqlariğa qilib dua	O kulun hakkına dua eyle
Haq maulamdin anga taufiq tila körung	Hak Mevla'mdan ona tevfik dileyin
Halqi cahan yahşi disa suyunmayın	Halkı cihan iyi derse sevinmeyin
Yaman disa iqrar bolub kuyunmayın	Kötü derse kabul edip yakınmayın
Kibru kina adauatlik hiç qilmayın	Kibir kin düşmanlık hiç yapmayın
İzzat hurmatlarni arqa sala körung	İzzet hürmetleri arkaya atın
Muni mutu qabla anta mautu dirlar	Buna ölmeden önce ölüm derler
Şundağ bolğan pirdin burun ötkan erlar	Böylesi bir pirden önce geçti erler
Bul rauişta boldi hamma kamil pirlar	Bu şekilde oldu bütün kâmil pirler
Sizham imdi tirik yurub üla körung	Siz de şimdi diri iken olun öyle
Yana buldur tofraq sifat nişanasi	Yine budur toprak sıfat nişanesi
Uşbu bolur mardanalar sarmayasi	Böyle olur mertlerin sermayesi
Mundağ boldi auliyalar durdanasi	Öyle oldu evliyalar incisi
Ğarib muğluğ miskin başin sila körung	Garip, yoksun, miskin başın okşa
Fanaul-fana maqamini alib özga	Fenaul-fena makamını alarak kendine
Gulaq salmay malayağni yalğan sözga	Kulak asma boş gereksiz yalan söze

İki dunya ayşin hargez ilmay közga	İki dünya arşın herkes görmezden gelir
Kamil bolub haq fayzigatda körung	Kamil olup hak feyzin görün
Ay dastagul mundağ dirsan özung asi	Ey Destegül! Böyle dersen kendin asi
Köp eranlar bahşiş berdi boldung hami	Çok erenler bağış yaptı oldun yardımcı
Cumla buzurg kelib sanga boldi hami	Cümle büyükler gelip sana oldu yardımcı
Ay taliblar uluş beray kila körung	Ey talibler pay vereyim yapa durun

Bu nazım biriminde yazar, şeriata ve sünnete bağlılığın önemini vurguladıktan sonra iyilik ve sabrı tavsiye etmektedir. Buna göre kul, Allah'ı razı etmek isterse şeriatın şartlarını öğrenmeli, içten şefaate nail olmak isterse Hak Resulün izinden ayrılmamalı; pire gidip içtenlikle tövbe etmeli, içinde en ufak şek şüphe kalmamalı; şirk, nifak ve kibirden kurtulmalı; ona hizmet edip duasını almalıdır. Bu yola girenin dilinden yanlış küfür cümleleri gitmeli; gönlünden ahlaki kötülükler uzaklaşmalıdır. Halktan gelen eziyete razı olmalı, güzel görüp sevinmelidir. Yazara göre kişi bir şey öğrenecekse bunları öğrenmeli; bir tavır içinde olacaksa bunların peşine düşmelidir. Kişi iç dünyasını hakikate açmalı ve kendisine düşmanlık edeni dost bilmelidir. Bu çerçevede yazar şunları tavsiye etmektedir: Her kim sövse, dövse razı olun; nefsine eziyet veren kâfirle dost olun; onun için Allah'tan başarı dileyip hakkında dua edin; halk sizin için iyi derse sevinmeyin; kötü derse kabul edip yakınmayın; kibir, kin ve düşmanlık hiş yapmayın, itibar ve saygıyı arkanıza atın! ! İşte bu, ölmeden önce ölmektir, bütün erenler ve kamil insanlar bu yoldan geçmiştir, siz de hayatta iken böyle olun. Toprak özelliğini, mertler sermayesini, evliyalar incisini; garip, yoksun ve miskin başını okşayarak kazandı. Fena ve hiçlik makamını alarak boş, gereksiz ve yalan söze kulak asmamalısın. Herkes iki dünya arşını görmezden gelirken sen Allah'ın feyzini görüp kâmil olmalısın.

Yukarıda sıralanan öğütlerden sonra, Ey Destegül! hitabıyla seslenerek bu güzel öğütleri söylediğini; ama kendisinin asi olduğunu belirterek cümle büyüklerin ve erenlerin kendisine yardımcı olduğunu hatırlatmaktadır.

Ahir Zamanda Ulema ve İnsanlar	
Ay dostlarim insaf birla alamğa baq	Ey dostlarım insaf ile âleme bak
Ahir zaman uaqtina ke yetti körung	Ahir zaman vaktine ulaştı bilin
Kufru isyan birla toldi cumla afak	Küfür isyan ile doldu cümle gök
Giyamatni uadalari yetti körung	Kıyametin vaatleri ulaştı bilin
Zulmu sitam kulfat bilan toldi cahan	Zulüm, sitem külfet ile doldu cihan
Farq bolmadi molla hoca yahşi yaman	Fark olmadı molla hoca iyi kötü
Fisqu fasad işlar halqqa boldi darhan	Fısk ve fesat işler halka oldu darhan

Munafiqlar asayişta yatti körung	Münafıklar asayişta yattı görün
Halayıqni fikri yadi boldi dunya	Halkın fikriyatı oldu dünya
Canu dili hayu hauas hirsu haua	Canı gönlü diri heves hırsı heva
Bir biriğa şafqat qilmas ini ağa	Bir birine şefkat etmez kardeş ağabey
Müminlardin insaf taufiq ketti körung	Müminlerden insaf tevfik gitti görün
Ulamalar ayat oqub qilmas amal	Ulemalar ayet okup yapmaz amel
Muhtasiblar para uçun qildi cadal	Muhtesipler para için yaptı cedel
Ahiratni işlarini bildi sahal	Ahiretin işlerin bildi sahal
Özlarini cahannamğa atti körung	Kendilerini cehenneme attı görün
Ğariblarni haq işlari nahaq boldi	Gariplerin hak işleri haksız oldu
Ğani qullar para berib abru aldı	Zengin kullar para verip kıymet aldı
Sulhgarlar alğaniğa hub quandı	Barışçılar aldığına çok sevindi
Dunya uçun dinlarini satti körung	Dünya için dinlerini sattı görün
Ami qullar alimlarni közga ilmas	Kör kullar âlimleri takmıyorlar
Amri maruf qilsa anga qulaq salmas	Emri maruf yapsa ona kulak asmaz
Allah digan yahşilarni adam bilmas	Allah diyen iyileri adam sanmaz
Körgullari qara taşdik qatti körung	Kör kulları kara daş gibi sakladı bilin
Auamlari alimlarni duşman tutaar	Avamları alimleri düşman bilir
Masalalar bayan qilsa qaçib kitar	Meseleler beyan etse kaçıp gider
Ğafil cahil kahil bilan sohbat etar	Gafil cahil kâhin ile sohbet eder
Bir biriğa alfazi kufr aytti körung	Bir birine küfür lafızlar söyledi bilin
Mardu zaif ili halqdin ketti haya	Merdi zaifi ile halktan gitti haya
Yaş kişilar mu'safiddin qilmas iba	Gençler adaletsizden çekinmezler
Dosti yarla birbiriğa qildi cafa	Dostu yare biri birine yaptı cefa
Masiyatni yollarini tutti körung	Masiyetin yollarını tuttu görün
Uafa qilmas bul zamanda bolğan farzand	Vefa eylemez bu zamanda olan evlat
Ata anasini hargez qilmas pasand	Anne babasın herkes pasand yapmaz
Canlarini cahannamğa yaqti körung	Canlarını cehenneme yaktı görün
Köb kişilar dinni qoyub dunya söydi	Çok kişiler dini bırakıp dünyayı sevdi
Rahim qilmay birbirini qoydik soydi	Merhamet etmeden birin biri koyun gibi

Haqdin qorqmay tang atqunça yatib uydi kesti	
Ajdahadek biri birin yutti körung	Haktan korkmadan sabah oluncaya kadar uyudu
	Ejderha gibi biri birin yuttu görün
Muminlarni başlaridin daulat ketti	
Molla haca sayyidlarga kulrat yetti	Müminlerin başından devleti gitti
Ne qilarin bilmay olar başı qatti	Molla hacı seyitlere külfet ulaştı
Din aftabi bulut içra batti körung	Ne yapacaklarını onlarda çaresiz kaldı
	Din güneşi bulut içine battı bilin
Ay dastagul Muminlardin ketti huzur	
İmdi harkim hicrat qilsa yahşibolur	Ey Destegül! Müminlerden gitti huzur
Razi bolub yurgan quldin kitar futur	Şimdi herkes hicret etse iyi olur
Bazi qullar dinden qaytti körung	Razı olup gezen kulda gider fütur
	Bazı kullar dinden döndü görün

Bu nazım biriminde yazar, insaf ile aleme bakıldığında; ahir zaman vaktine ulaşıldığının, gökkubbenin küfür ve isyanla dolduğunun, kıyamet alametlerinin gerçekleştiğini görüleceğini bildirmektedir. Zira dünya zulüm, sitem ve külfetle doldu; artık molla, hoca, iyi, kötü arasında fark kalmadı; halkta günah ve fesat yayıldı; ikiyüzlüler güvende yaşıyor; halk sadece dünyayı düşünür oldu; gönlü heva, heves ve hırsla doldu; kardeşler birbirine sevgi göstermez oldu; inananlarda insaf kalmadı; alimler bildiklerini ve söylediklerini yapmaz oldu, insalar para için tartışır oldu, ahiret işlerini kolay bildi; bu şekilde kendilerini cehenneme attılar.

Yazara göre ahir zamanı yaşıyoruz; zira gariplerin hakları yeniyor; zenginler parayla kıymet kazanıyor; insanlar dünya için dinlerini satıyor; cahiller alimleri takmıyorlar; doğruyu hatırlatanları dinlemiyorlar; Allah'a diyenleri adam saymıyorlar; halk alimleri düşman biliyor; konular izah edilse kaçıp gidiyorlar; gafil, cahil, kahin ile sohbet ediyorlar ve birbirini tekfir ediyorlar; güçlü - zayıf, kimsede utanma kalmadı; gençler adaletsizlikten çekinmez oldular; dostlar birbirine eziyet eder oldular; herkes ma'siyetin yolunu tutar oldu. Bu zamanda çocuklar oldular; anne babalarını baştacı etmediler; bu yüzden canlarını cehenneme attılar. Çoğu insan dini bırakıp dünyayı sevdi; acımadan birbirini koyun gibi kesip biçti, Allah korkusu olmadan sabaha kadar uyudu; ejderha gibi birbirini yok etti. Yine yazara göre bu zamanda inananların başında kimse kalmadı; molla, hacı ve seyyidlere zorluk çıkarıldı; ne yapacaklarını bilmez oldular; din güneşi bulut içinde battı gitti.

Yazar ahir zamanın belirtilerini anlattıktan sonra Ey Destegül hitabıyla; inananlardan huzurun gittiğini, bazı kulların dinden döndüğünü, rıza gösterip gezen kuldan usanç ve bezginliğin gideceğini ve hicret zamanının geldiğini vurgulamaktadır.

Ölüm, Hayat, Nefes, Ömür	
Ay dostlarim hardamni hubu ğanimat bilaling Zaya qilmay bir nafas agah bolub yuraling	Ey dostlarım her nefesi tam ganimet bilelim Zayi etmeden tek nefesi uyanık olup gezelim
Nafas kirsa hayat deb qayta çiqça mamat deb Ğafil yurmaq uyat deb zikru sana aytaling	Nefes alınca hayat deyip verince memat deyip Gafil gezmek utanç deyip zikir sena yapalım
Uşbu nafas har saat sizu bizga hub daulat Haqqa qilib ibadat taqua bilan yuraling	Bu nefes her saat size bize tam devlet Hakka ibadet edip takva üzere gezelim
Har sahar aylab zari qilib köz yaşin cari Erlar bersalar yari uaslin tilab turaling	Her seher eyleyip dilenip gözyaşı akıtalım Erenler verirse elin vuslatın dileyelim
Ma siuadin kul ötub özgalarni unutub Canu dilni pak tutub bir özini suyaling	Masivadan kul geçer başkalarını unutup Canı dilin temiz tutup tek kendisin sevelim
Ay dastagul buldur söz zahir batin haqqa tuz Bir öziğa salib köz ildin umid uzaling	Ey Destegül! Budur söz zahir batın hakka doğru Tek kendisine bakarak halktan ümit keselim

Bu nazım biriminde yazar; ömür, hayat ve ölümden bahsetmektedir. Yazar, Ey dostlarım hitabıyla başlayarak; ömrümüzün her nefesini ganimet bilip hiç zayi etmeden uyanık bir şekilde yaşamamız gerektiğini hatırlatarak şöyle devam etmektedir: Her nefes alışımız hayat, her nefes verişimiz ölümdür; gafil yaşamak utanç olduğundan daima zikir halinde olalım. Bize verilen her saat devlet kıymetindedir; bu yüzden Allah'a ibadet edip takva üzere yaşayalım. Seher vakitleri yalvarıp gözyaşı dökelim; erenler elini verirse vuslata kavuştuk diyelim. Allah'tan başkasını unutalım; gönül dilini temiz tutup sadece Allah'ı sevelim.

Yazar ömür, hayat, ölümle ilgili önemli hatırlatmalar yaptıktan sonra, Ey Destegül hitabıyla kendisine seslenerek sözün bu olduğunu, zahirde de batında da istikametim Allah'a doğru olacağını, halktan ümidi kesip sadece Allah'a bakmamız gerektiğini hatırlatmaktadır.

Cennet Ahvali	
Cannatilar işratidin bayan qilay Şadman bolsun muminlar işitibmuni	Cennetliklerin şarabından vaaz edip Sevinsin müminler işitip bunu

Anda ayşu rahatidin ayan qilay	O zaman keyif rahatından haber vereyim
Şadman olsun mumin qullar işitibmuni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Cannatilar qilğay mudam ayşi rahat	Cennetlikler eyler her daim keyif rahat
Dillarida hiç qalmağay ğamu hasrat	Gönüllerinde hiç kalmaz gam ve hasret
Yegay har dam aluan nazi nimat	Yer her vakit çeşitli naz ve nimet
Şadman bolsun mumin qullar işi muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Turluk turluk alhan qilgay murğanlari	Türlü türlü nağmeler söyler kuşlar
Şahdu şekar qanddin sirin ham guştlari	Ballardan şekerden tatlı hem etleri
Ol murğanlaring ber dib bizni qilğayzari	O kuşların ver deyip bize inler
Şad bolsun mumin qullar eşitib muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Cannatilar murğanlarga rahmi keygay	Cennetlikler kuşlara merhamet eder
Ay canuar bul han özra kelgin digay	Ey yaratık bu hana gel derler
Darhal kelib guşti biryan bolub turgay	Derhal gelip et kebap olup bekler
Şadman bolsu mumin qullar eşit muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Bir murğanğa huri ğilman cumla toyur	Bir kuşa tüm huri gilman doyar
Ustuhanin cama qiliban dua qilur	Etler toplanıp o vakit dua eder
Uçub barib öz cayında sirab turur	Uçarak varır kendi yerine şaşkın durur
Şadman bolsun mumin qullar eşit muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Murğan guştin yegandin song bolung agah	Kuş etin yedikten sonra dikkat edin
Gilğay sohbat yüzming hurga bolub hamrah	Yapar sohbet yüzbin huriye eşlik ederek
Şadman bolsun mumin qullar eşit muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Cannatilar birdik bolğay fiili huyi	Cennetlikler aynı olur fiili huyu
Yana birdik rangi rui qaddi buyi	Yine aynı rengi görüntüsü boyu postu
Hiç bolmagay ranci mihnat qayğu oyi	Hiç bulunmaz üzüntü uğraşı kaygı düşünce
Şadman bolsun mumin qullar eşit muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu
Ay dastagul umid qilsang taat qilgin	Ey Destegül! Ümid edersen ibadet yap
Tauba taqua qanaatni adat qilgin	Tevbe takva kanaati adet et
Riyazatni şiddatiğa taqat qilgin	Riyazetin şiddetine takat et
Şadman bolsun mumin qullar eşit muni	Sevinsin mümin kullar işitip bunu

Bu nazım biriminde yazar cenneti ve içindeki nimetleri anlatmaktadır. Müminlerin cennet ahvalini işitip sevinmelerini isteyen yazar şöyle demektedir: Cennetliklerin şarabından bahsedelim, oradaki keyif ve rahatlıktan haber verelim ki inananlar işittiklerinde sevinsinler. Cennetlikler her zaman keyif ve rahat ederler, gönüllerinde hiç gam ve özlem kalmaz, her zaman çeşitli nimetler içindedirler. Kuşlar türlü türlü nağmeler söyler, onların eti baldan ve şekerden tatlıdır, cennetlikler kuşları çağırdıklarında derhal gelip et kebap olup beklerler. Bir kuşla tüm huri ve gilmanlar doyar, etler toplanıp dua ettikten sonra uçarak kendi yerlerine giderler. İnananlar kuş etini yedikten sonra yüz bin huri ile sohbet ederler, bunu işiten müminler sevinsin. Cennetliklerin söz ve eylemleri aynı olur, rengi ve görüntüsü de aynı olur, onlarda hiç üzüntü ve kaygı bulunmaz, sevinsin bu işiten müminler…

Cennet ahvalini tasvir ettikten sonra yazar Ey Destegül! hitabıyla kendisine seslenerek, şayet bu nimetlere kavuşmak istersen ibadet yap; tövbe, takva ve kanaati adet edin ve nefisle mücadelenin zorlukların güç yetir, demektedir.

Hak Yolu, Allah Zikri, Pirin Önemi	
Haq yoliğa kiray disang kibru hauani ayla tark	Hak yoluna düşeceğim dersen kibri hevanı terk eyle
Uasaliğa yetay disang zahir batinda qilma şak	Menzile ulaşmak istersen zahir batında eyleme şek
Ğarib muğluğ aciz olub harliqni ayla ihtiyar	Garip yoksun aciz olup horluğu tercih eyle
Haqni söygan çin qullara hub emas man man dimak	Hakkı seven gerçek kullara evet değil hayır demek
Agar tahtas sarada bolsang rizqingni Allah yetkerur	Eğer çölün ortasında olsan rızkını Allah ulaştırır
Az kamali ğaflat irur rizquruzi ğamin yemak	Az kemal gaflete düşürür rızkın gamın düşünür
Tanda caning barida haq yadiğa maşğul bol	Bedende canın var iken hak zikriyle meşgül ol
Haq taala zikrin etsun ustahanu payu rak	Hak teala zikrin etsin usta ve çırak
Har sahar bidar bolub caningni qinab hu deyil	Her seher uyanık olup canını verip hu de
Yari bersun arşu kursi lauhu qalamdin ta samak	Yâri versin arş ve kürsü levhi kalemden ta yüksekten
Daima zikri huda qil zaya qilmay bir nafas	Her dayim Hüdayı zikreyle zayi etmeden tek nefes
İnşaallah bolğay sani manzil maqaming noh falak	İnşallah senin menzil makamın olur gök merkezi
Ğayrat himmat bilan fayzi işqdin al öluş	Gayret himmet ile feyzi aşktan pay al
Keyğay sani sohbatinga kökara yurgan malak	Gelir senin sohbetine gökte gezen melek
Ay baradar hiç narsa özluginça tabmas kamal	Ey birader hiçbir şey kendi kendine bulmaz kemal
Maqsudah yetay digan piri huda tabmaq kerak	Gayeye ulaşmak isteyen pir-i Huda bulması lazım
Bi nisbati dukan qurub ursa şayhlik kubini	Münasebetsiz dükkân yapıp dövse şeyhlik kabını

Mazza birmas sohbati macuni taami bi namak	Lezzet vermez sohbeti hamur tadı gibi tatsız olur
Köz yaşini ağuzub tauhid darahtin sitra qil Gurugan susiz darahtin hargez çiqmas gulu barg	Gözyaşını akıtıp tevhit ağacın sütre yap Kuruyan susuz ağaçtan her zaman çıkmaz çiçek yaprak
Miua virdan daraht gibi başingni muolam ayla ham Mıua birmas bağ ara ming yıl agar tursa	Meyve veren ağaç gibi başını eğik eyle hep Meyve vermeyen bağ ara bin yıl eğer dursa
Nafsu sakni qilmah farbah izzat hurmat bilan Mubada ki sak bolsa ablah sahibin qilğay halak	Nefsi sakin yapmak sevinç izzet hürmet ile Eğer ki sağ olsa namussuz sahibin helak eder
İki dunya mehridin bir yola ötub haqni süy Muminlara hub emas dur haqdin özga sözlamak	İki dünya merhametinden bir yola geçip hakkı sev Müminlere evet değil dur haktan yana konuşmak
Ay dastagul mihnat qilib mulku ucuding qil abad Umid ayla kelgan qullar sandin bahra alğudek	Ey Destegül! Emek verip varlık mülkünü eyle abad Ümit besle gelen kullar senden dolayı deniz alacak gibi

Bu nazım biriminde hak yolunun gereklerinden bahsedilmektedir. Buna göre ikinci tekil kişiye hitaben denmektedir ki, şayet hak yoluna düşmek istersen kibir ve arzularını terk et; yüksek menzillere ulaşmak istersen inandıklarından şüphe duyma! Garip, yoksun ve aciz olup horluğu tercih eyle! Bil ki, çölün ortasında olsan Allah rızkını ulaştırır, az kemal gaflete ve rızık endişesine düşürür. Hala canın bedendeyken Allah'ı zikirle meşgul ol, yüce Allah yaptığın zikirle seni usta ve çırak etsin. Seher vakti uyanık olup Hu de, arş ve kürsü ta yüksekten sana dostluk versin. Her daim nefesini boşa harcamadan Allah'ı zikreyle, inşallah senin menzil ve makamın gök kubbe olur. Gayret ve himmet ile aşktan feyiz alırsan gökte gezen melekler sohbetine gelir. Ey kardeşim! Hiçbir şey kendiliğinden kemale ermez, amaca ulaşmak isteyen kişi bir Allah piri bulması gerekir. Ehil olmayan birisi pir dükkânın açsa tadı olmayan hamur gibi sohbeti lezzet vermez. Gözyaşı dökerek tevhit inancını korumaya al; zira kuruyan susuz ağaç her zaman meyve çiçek vermez. Meyve veren ağaç gibi başını eğik tut, alçak gönüllü ol; meyve vermeyen bağ bin yıl dursa da yine meyve vermez.

Hak yol, Allah zikri, pirin önemi ve tevazu gibi güzel hasletler anlatıldıktan sonra yazar Ey Destegül hitabıyla kendisine seslenerek varlık mülkünü abad eylemek gerektiğini; zira gelecek nesillerin bırakılan eserlerden nasiplerini alacaklarını bildirmektedir.

Sonuç

Düşünce tarihi boyunca çok çeşitli şekillerde tarif edilen hikmet kavramı, vahiyle gelen öğretilerin yaşanan çağın dili ve kültürü ile tekrar ifade edilmesi olarak tanımlanabilir. Bu yeti sayesinde yaşadıkları çağın dilini ve kültürünü kavrayan peygamberler, filozoflar ve bilgeler metlüv kitabı yeniden ifade ederek veya açıklayarak halka mal edebilmişlerdir. Hikmet peygamberlere verildiği gibi, veli ve bilgelerde de görülebilen bir cevherdir. Bu cevher sayesinde topluma önderlik eden

bilge insanlar Allah'ın vahiyle murad ettiği güzelliklerin halkın zihninde ve gönlünde yer almasını sağlayabilmişlerdir.

Türkistan olarak da adlandırılan Orta Asya bölgesi İslam'la birlikte hikmet geleneğini yaşatan evliya beşiği olabilmiş bir coğrafyadır. Hoca Ahmet Yesevî'nin şiirleri ile başlayan hikmet geleneği çeşitli ozanlar veya Hakim Ata gibi sûfiler kanalıyla yaşamaya devam etti. Kimileri Ahmet Yesevî'nin hikmet tarzını kendi adlarıyla yazdıkları şiirlerle sürdürdüler. Kimileri ise yine Ahmet Yesevî adıyla onun Hikmetlerini değiştirip durdular. Böyle bir gelenek halk şiirinde geçmişten günümüze dek yaşamıştır. Bu sayede Yesevî ve onun izinden giden öğrencileri şehir hayatından uzak, sözlü geleneğe mensup medrese eğitimi almamış, göçebe, yarı göçebe kitlelere İslâm dinini yaymaktaydılar.

Destegül adlı el yazması da aynı şekilde hikmet geleneğini yaşatan ve bir bakıma metlüv kitabı (Kur'an) tefsir eden önemli bir eserdir. Laçilerin zikirleri sırasında aynı Yesevî'nin Hikmetler'i gibi dutar eşliğinde söyledikleri aynı zamanda da hikmet olarak adlandırdıkları şiirlerden oluşan, biçim ve içerik bakımından gerek Divan-ı Hikmet'e ve gerekse de Bakırgani Kitabı'na benzeyen ve kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen bu eserde örgütsel - yapısal alanla ilgili şeriat, tarikat, pire bağlılık gibi konular; kulluk mertebesinde yükselmeyi sağlayan sabır, iyilik, merhamet, tövbe, itiraf, yakarış gibi konular; ahiret hayatını hatırlatan ölüm, hayat, ömür, nefes, cennet ve cehennem gibi konular ve ahir zaman insan hallerini tasvir eden konular işlenmektedir.

Kaynakça

Barnes, J. R. (1997), Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatlar, Türkiye Günlüğü, 45, 113-117.

Cora, M. (2013), Kur'ân'a Göre Hevâ, Samsun: Edüt Yayınları.

Gordlevski, V. (1988), Anadolu Selçuklu Devleti, (A.Yaran, Çev.) Ankara: Onur Yayınları.

Günay, U. (1992), Ahmed Yesevi'den hareketle yazılı kültürün sözlü kültüre etkisi konusunda tespitler, Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozymnu Bildirileri, 25-31.

Mambetaliyev, S. (1969), Perejitki Nekotorıh Musulmanskih Teçeniy V Kirgizii İ İh İstoriya, Frunze: Izdatelstvo Mektep.

Memiş, İ. (2008), Hikmet kavramı hakkında Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler ışığı altında bir analiz, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası, 269-294.

Özdeş, T. (2001), İslam'ın ferdi ve sosyal hayata taşınmasında hikmetin esas alınması, İslami Araştırmalar Dergisi, 14 (2), 307-315.

Petraş, Y. G. (1981), Teni Srednevikovya, Alma Ata: Kazakstan Yayınevi.

Yaman, A. (2005), Kırgızistan'da bilinmeyen Yesevi izbasarları: Laçiler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Sayı 29.

Yaman, A. (2005), Türk dünyasında süreklilik unsurları: Orta Asya'da hikmet geleneği (Divan-ı Hikmet ve Deste-i Gül), Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Sayı 33.

Yazıcı, N. (2017), Kitaptan kültüre Hoca Ahmed Yesevi ve Divan-ı Hikmet üzerine bazı değerlendirmeler, (ss. 81-115), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İLK MÜSLÜMAN-TÜRK ÂLİMİ ABDULLAH İBN MÜBÂREK'İN ŞAİRLİĞİ VE ZÜHDLE İLGİLİ BAZI ŞİİRLERİ

Mehmet Necmettin BARDAKÇI[*]
Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
menbardakci@gmail.com

Özet

İlk Müslüman Türk âlimi Abdullah ibn Mübârek, Horasan'ın önemli şehirlerinden biri olan Merv'de doğmuştur. Ölünceye kadar ilim tahsili, gazâ ve ticareti birlikte götürmüştür. Bir yıl ilim tahsil etmiş, ertesi yıl gazâya katılmış, üçüncü yıl ticaretle uğraşmıştır. Hac mevsimlerinde düzenlediği organizasyonlarla hacca gidenlerin tüm ihtiyaçlarını ve masraflarını karşılamıştır. İnsanı olgunlaştıran ahde vefâ, fedakârlık, kanaat, yiğitlik, karşılıksız iş yapmak, müsamaha ve hoşgörü gibi güzel erdemlerden biri olan cömertlik, onun çok önemli bir özelliğidir.

Abdullah ibn Mübârek, uçsuz bucaksız Asya'nın verimli topraklarında yetişmiş, halkın ve coğrafyanın kendisinden yeni bir terkip beklediğinin şuuruyla yaşamıştır. Hikmetin müminin yitiği olduğu düşüncesinden hareketle, onu nerede bulursa almak için Horasan'dan Mısır'a, Irak'tan Yemen'e uzun seyahatler yapmıştır. O hadis, fıkıh, tefsir ve tarih sahalarında olduğu gibi, edebiyat, dil, nahiv ve özellikle şiirde de üstâd idi. Çocuk yaşta başlayan şiirle olan ilişkisini ömrü boyunca koparmamış, insanlara vaaz ettiği zamanlarda bazı konuları şiirle destekleyip güzelleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: ilim, hadis, zühd, zâhid, cihâd, şiir, şair, şair.

THE POESY OF FIRST MUSLIM-TURKISH SCHOLAR ABDULLAH IBN AL-MUBARAK AND HIS SOME POEMS ON ASCETISM

Abstract

The first Muslim-Turkish scholar Abdullah ibn al-Mubarak was born in Merv, one of the important cities in Khorassan. He was involved in educational, jihadist and commercial activities until his death. For example, one year he spent his time with educational activity, the following year he was interested in holy war and the other year he dealt with trade. In the pilgrimage seasons he prepared some organizations during which he tried to meet the needs of those going to Mecca. His most important characteristics were generosity, conviction, bravery, altruism and tolerance.

Abdullah ibn al-Mubarak, grew up in the fertile and endless territories of Asia, and lived with a consciousness that his people and geography expected from him to form a new combination. Because of the thought of "*the divine wisdom is the Muslim's missing*", he made long trips from Khorassan to Egypt and from Iraq to Yemen. He was expert in the hadith, Islamic law, interpretation and history as well as in the literature, linguistic, syntax, especially poetry. His interest with poetry had started when he was a child and continued during his whole life. While he was preaching he beautified his speech with some examples of poetry.

Keywords: Knowledge, hadith, ascetism, ascetic, holy war, poem, poet.

[*] Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Isparta-Türkiye

Giriş: Zühd Şiirlerinin Ortaya Çıkışı

II/VIII. yüzyılda İslâmiyet'le tanışan Türkler, Emevîlerin ve ardından Abbasîlerin siyasî konularda Arapları istihdam etmeleri sebebiyle ilim, cihâd, zühd ve tasavvufla meşgul olmuştur. Bu dönemde ilim ve zühdde olduğu gibi sanat faaliyetlerinde de mevâlînin üstünlüğü dikkat çekmektedir. Nitekim Emevîler döneminde mevâlî arasında yayılmaya başlayan şiir, Abbasîler döneminde yaygınlığını daha da artırmıştır. Emevîler döneminde beş şairden biri mevâlî iken, Abbasîler döneminde bu oran on şairin altısı şeklinde bir artış göstermiştir. Devrin en meşhur şairlerinden Beşşâr b. Bered (ö.167/783), Süllem b. el-Hâris (ö.186/802), Ebu Nüvâs (ö.198/814) ve Ebu'l-Atâhiyye (ö.211/826) mevâlîden oluşu,[1] bu tespiti doğrulamaktadır.

Duygu ve düşünceleri anlatmak için kullanılan bir edebî tür olan şiir, hikmetli bir mana, mükemmel bir istiare ve teşbih içeren bir sözdür. Sözlükte sezmek, bilmek, anlamak, şuurunda olmak, hissetmek, sezişle bilmek anlamlarına gelen şiirde [2] aşk, ilham, sezgi, bilgi ve kültürün güzel bir ifadesi vardır. Bu bakımdan şiir, "*kalpten geçen bir hadisenin lisan halinde tecellî edişi ve hissin birdenbire lisan oluşudur*."[3] Şair ise, sıradan insanların söylemek isteyip de söyleyemediği birçok şeyi edebî sanatlarla dile getiren, duygu ve düşüncelerini söze anlam katarak nazım şeklinde söyleyen kişidir. Bu bağlamda Devletşâh'ın şu tespitlerine katılmamak mümkün değildir: "Ârif ve fâzıl kimseler garip manaları ve latif bilgileri bir gelin gibi tasavvur etmişlerdir. Bunların nazma çekilmesini de fikir gelinlerinin süsü olarak görmüşlerdir. Bir güzelin güzelliği ve letâfeti süssüz de kâfi gelir fakat şunu da unutmamalı ki ödağacı tütsüsü buhurdana girip yanmadan kıymeti bilinemez. Fikir gelinlerinin süsleyicileri ve enfes sırların sarrafları şairlerdir."[4]

Cahiliye döneminde nefsin arzu ve isteklerini, kahramanlığı, kabilecilik ve asabiyetle övünmeyi temel alan Arap şiiri, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde siyasî ikbâl ve grup çıkarlarını esas alarak değişime uğramıştır. Arap toplumunun şehirleşmesi neticesinde sosyal ve kültürel hayattaki gelişmelere paralel olarak bütün alanlarda yaşanan bu dönüşüm, şiirde de büyük bir değişimin yaşanmasına sebep olmuştur. Çünkü şiir bir toplumun ahlâk edep ve diğer alanlardaki aynasıdır.[5] Nitekim Hasan el-Basrî (ö.110/728) ve takipçilerinden bir kısım âlimler vaazlarında meşhur şairlerden Lebîd ve Nâbiga el-Ca'dî'nin Allah korkusu ve dünyanın geçiciliğini işleyen şiirlerine yer vermişlerdir. Onların bu yönteminden etkilenen bazı şairler şiirlerinde zühd ve

---

1 Corci Zeydan, *Târihu Âdâbı'l-Lügati'l-Arabiyye*, (Beyrut: 1996), II: 49-50. Emevî ve Abbasî dönemlerinde yetişen şairler hakkında geniş bilgi için bu eserin; I: 283 vd. ile II: 39-101'e bakılabilir.

2 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, tahkik: Mehdi Mahzûmî-İbrahimes-Sâmirâî, (Beyrut: 1988), I: 250-251; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Sıhâh*, tahkik: Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Kahire: 1956), II: 298-300; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: ts.), IV: 409-411.

3 Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, (İstanbul: 1971), 48.

4 Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh*, çeviren: Necati Lügal, (İstanbul: 1990), 11.

5 Zeydan, *Târihu Âdâbı'l-Lügati'l-Arabiyye*, I: 260; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târihi'l-Edebi'l-Arabî, Edebü'l-Kadîm*, (Beyrut: 1986), 668, II: 49.

takvâya yer verip zühd şiirlerinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Emevîler döneminde yaygınlaşan mûsikî ve eğlence âlemlerine tepki mahiyetinde gelişen zühd şiirleri toplumda oldukça ilgi görmüştür. Medineli fakih Urve b. Uzeyne, Miskîn ed-Dârimî ve Sâbık el-Berberî şiirlerinde zühd konularına yer vermişlerdir.[6] Bunların yanı sıra dönemin meşhur şairlerinden Ferezdak ile şiirde onun rakiplerinden el-Cerîr ve gazelleriyle şöhret bulan Ömer b. Ebî Rebîa da zühd ve unsurlarını şiirlerinde işlemişlerdir.[7]

Abbasîler döneminde asabiyetten, kabilecilikten ve siyasetten gittikçe uzaklaşan şiir, sosyal hayatın bir süsü, şairlerin geçim aracı, halkın emellerini ve elemlerini dile getirdiği yaşanan hayatın bir tecrübesi haline gelmiştir. Zühd, tasavvuf ve felsefe açısından zenginleşen şiirde bu gelişmeler biçim ve terim yönüyle farklılıkları beraberinde getirmiştir.[8] Nitekim III/IX. yüzyılda tasavvufun ortaya çıkmasıyla birlikte zühd şiirleri tasavvufun zengin ve derin konularını işleyerek farklı bir boyuta geçmiştir.[9] Bir kısım şairler Abbasî saraylarının bülbülü, sultanların yoldaşı, hayatın ressamı, içki meclislerinin vazgeçilmezleri olurken, bazısı da felsefe, zühd ve tasavvufun tercümanı olmuştur.[10] Bu dönem şairleri genellikle içki ve eğlence üzerine şiir yazarken, bunlara tepki mahiyetinde bazı şairlerin zühd şiirleri söyledikleri görülür.[11] Her ne kadar önceki dönemlerde dindarlığın, zühd ve takvânın, ahlâk ve verânın vurgulandığı şiirler bulunsa da, Abbasîler döneminde yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel olaylar ile lüks ve israf kaynaklı yaşanan ahlâkî çöküntüler zühd konulu şiirlerin gelişmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla kendileri zâhid olmayan birçok şair toplum tarafından büyük ilgi gören zühd ve takvâ konularında şiir söylemeye başlamıştır.[12] Bunlar arasında Ebu'l-Atâhiyye,[13] Ebu Nüvâs,[14] Muhammed b. Künâse (ö.207/822)[15] ve Mahmud el-Verrâk (ö.230/845)[16] ilk akla gelenlerdir.[17]

Bu çalışmada ölünceye kadar ilim tahsili, hac, gazâ ve ticareti birlikte götüren bir âlim, zühdle ilgili şiirler söyleyen bir şair olan Abdullah ibn Mübârek'in ahlâk, öğreticilik, Allah yolunda cihâd vb. unsurları işleyen ve dinî-tasavvufî edebiyat

---

6 Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: 1996), 150-151.

7 Ebu'l-Ferec el-Isfahanî, *el Eganî,* (Beyrut: 1986), VIII: 5-94; Şevki Dayf, *et Tatavvur ve't-Tecdid fi'ş-Şi'ri'l-Arabî,* (Kahire: 1959), 60-65.

8 Nejdet Gürkan, *Şiir ve Dil, Arap Edebiyatı*, (Ankara: 2005), 84.

9 Abdülhakim Hassân, *et-Tasavvuf fi'ş-Şi'ri'l-Arabî*, (Dımaşk: Darü'l-Arab li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tercüme; Daru Nurı Havran, 2010), 398-399.

10 Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târihi'l-Edebi'l-Arabî*, 668.

11 Şevki Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Kahire: ts.), III: 72; Atilla Yargıcı, "I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 19, (Güz 2005 Ankara), 60.

12 Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târihi'l-Edebi'l-Arabî*, 675.

13 Ebu'l-Atahiyye, *Divanü Ebi'l-Atahiyye,* (Beyrut: 1969), 2-4.

14 Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, (Beyrut: ts.), VII: 493; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahkik: Ahmed Abdülvehhâb Fetîh, (Kahire: 1994), X: 233.

15 Ebu'l-Ferec el-Isfahanî, *el Eganî,* XIII: 367-368; Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, III: 406-408.

16 İbn Abdi Rabbihi, el-*'Ikdu'l-Ferîd*, (Beyrut: ts.), III: 141; Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, III: 410-411.

17 Yargıcı, *I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri*, 66.

içerisinde değerlendirilen şiirleri ele alınacaktır. Ancak konuya geçmeden önce onun hayatı ve şahsiyeti hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.[18]

1. Abdullah ibn Mübârek ve Şahsiyeti

Horasan'ın fütüvvet ve melâmet anlayışlarının öncülerinden olan Abdullah ibn Mübârek Ebu Abdurrahman el Mervezî et-Türkî, 118/736 yılında Horasan'ın önemli şehirlerinden biri olan Merv'de doğdu. Künyesi Ebu Abdurrahman el-Hanzalîdir. Merv'li bir Türk'ün oğludur. Annesi de Harezmli bir Türk'tür.[19] Hızlı bir gençlik dönemi yaşadığı anlaşılan Abdullah ibn Mübârek, bu süreçte her Türk'ün vazgeçemediği ata binmeyi ve kılıç kullanmayı iyi derecede öğrenmiştir.[20]

Okuduğunu ve duyduğunu hemen hafızasına alabilecek derecede zeki ve akıllı olan Abdullah ibn Mübârek, bunalımlı gençlik dönemini atlattıktan sonra kendini ilim ve ibadete vermiştir. İlkin Arapçayı öğrenmiş, Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip hadis yazmıştır. Onun ilk hadis hocası, Haccac'ın zulmünden kaçarak Merv yakınlarında bir köye yerleşen Rebi' b. Enes el-Horasanî'dir (ö.139/756). Daha sonra Muhammed b. Meymun el-Mervezî (Ebu Hamza es-Sükkerî) (ö.167/783) ile Yakub b. el-Ka'ka'dan hadis; Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Nadr b. Muhammed el-Mervezî'den fıkıh öğrenmiştir.[21]

Abdullah ibn Mübârek 141/758 yılında bilgisini artırmak için âlimlerin ve zâhidlerin yaşadığı Basra, Kûfe ve Bağdat, Şam, Mekke ve Medine ile Kahire ve Yemen gibi o dönemin ilim ve kültür merkezlerine gitmiştir. Ancak ilim tahsil etmek zorluklara tahammül etmeyi gerektirmektedir. Zâhidlik ve herhangi bir meslek edinmek için de zorluklara katlanmak gerekse de, hikmetin peşinde koşarak ilim tahsil etmede karşılaşılan engelleri aşmak daha fazla sabır, gayret ve tahammül istemektedir. Aralarında İbrahim Edhem'in (ö.161/777) de bulunduğu altmış kadar Horasanlı gencin bu ilim yolculuğundan, Abdullah ibn Mübârek dışında ilim adamı yetişmemiştir.[22]

II/VIII. yüzyılda İslâm coğrafyasında en önemli ilim dalı hadis ve fıkıh idi. Dönemin önde gelen âlimlerinin ilim meclislerine, zâhidlerin sohbetlerine katılarak kendisini yetiştiren Abdullah ibn Mübârek'in hocaları arasında Ebu Hanife (ö.150/767), Süfyan-ı Sevrî (ö.161/777), Evzâî (ö.157/774), Hammâd b. Zeyd (ö.179/795) ve Mâlik b.

---

18 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Abdullah ibn Mübârek. İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

19 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), VII: 372; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, (Haydarabad-Dekkan: 1356 h.), IV, 109; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahkik: Ahmed Abdü'l-Vehhâb el-Fetîh, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994), X: 191-192; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, tahkik: İhsan Abbas, (Beyrut: 1968), III: 32; Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, (Beyrut: ts.), X: 152-154; Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: 1994), VIII: 379; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhre fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Mısır: 1969), II: 103.

20 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 192; Zehebî, *Siyer*, VIII: 379; Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. baskı (İstanbul: 1991), 242.

21 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, VII: 369-373; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Mekke: 1374h.), I: 212; Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tahkik: Nureddin Şerîbe, (Mısır: 1986), 441.

22 Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (Beyrut: 1988), VII: 369.

Enes (ö.179/795) gibi seçkin fakihler ile Ma'mer b. Râşid (ö.153/770), Abdullah b. Lehîa (ö.174/790), Leys b. Sa'd (ö.175/791) ve Ebu İshak el-Fezârî (ö.185/801) gibi muhaddisler bulunmaktadır. Ayrıca Fudayl b. Iyâz (ö.187/803), İsmail b. Uleyye (ö.193/809), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/813) ve Süfyân b. Abdilmelik el-Mervezî (ö.203/818) gibi zâhidlerle yaptığı sohbetler ilmî ve ahlâkî olgunluğunu elde etmesine katkı yapmıştır.

Rivayet ettiği hadisleri kitaplaştıran Abdullah ibn Mübârek'in kaynaklarda yer alan eserleri: *Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh, Kitâbu't-Tefsir, Kitâbu't-Târih, el-Erbaûn, el-Müsned, Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik, Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla, Kitâbu'l-Cihâd* ve *Divan*'dır.[23] Onun bu eserlerinden; *ez-Zühd ve'r -Rekâik, el-Birr ve's-Sıla, el-Erbaûn* ve *el-Cihâd* tek konulu eserler olması ve konu başlıklarıyla yazılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Abdullah ibn Mübârek, "Horasan'da dini tebliğ etmek için ezan okumak, Mekke'de oturup ibadet etmekten üstündür" anlayışını rehber edinerek yaşı atmışı geçtiği halde cihâda katılmaktan çekinmemiştir. Hicrî 181 yılında bizzat Harun Reşid'in yönettiği ordu ile Ankara'ya kadar yaptığı gazaya[24] katılmış, gazâ dönüşü Ramazan ayının 13'ünde (8 Kasım 897) Irak'ta Fırat Nehri kenarında bir yerleşim yeri olan Hît'te vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[25]

Abdullah İbn Mübârek, yaşadığı dönemdeki âlimlerin ortak özelliği olan fıkıhla iç içe olan zühd ve takvâyı hayat tarzı olarak benimsemiştir. Onun ilim anlayışının ve hayata bakışının şekillenmesinde; Kur'an'ın zühd, takvâ, verâ ve paylaşma kültürünü yaygınlaştırmaya yönelik sadaka vermekle ilgili ayetleri, Hz. Peygamber'in zühd ve takvâya dayalı örnek hayatı ile hadisleri; sahâbe ve tâbiîn'in bu tür bir hayat tarzını tavsiye eden sözleri ve uygulamaları belirleyici olmuştur.

Hadis otoritelerinin ilk sırasındaki Buharî'nin hadis aldığı güvenilir kaynaklardan birisi olan Abdullah İbn Mübârek, hadisleri konularına göre tasnif ederek eserler meydana getirmiştir. Bu bağlamda Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik, Cihâd, el-Erbaûn, el-Birr ve's-Sıla, el-Müsned ve şiirlerinin bir araya getirilmesiyle oluşan Dîvân'ı zikredilebilir. İlmin ehline verilmesi konusunda son derece titiz olduğu için ehil olmayanlara bilgi aktarmaktan ve hadis rivayet etmekten kaçınan Abdullah ibn Mübârek'in hadis rivayetindeki titizliği,[26] hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde hakkında bir tenkide kapı açılmasını engellemiştir.

---

[23] İbn Nedim, *el-Fihrist*, Neşr: Gustav Flügel, (Beyrut ts.), 228; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2. baskı (İstanbul: 1977), I: 57; Fuad Sezgin, *GAS*, (Leiden: 1967), I: 95-96.

[24] Bu savaşı onun kumandanlarından Abdülmelik b. Salih'in yönettiği de rivayet edilir. İbn Cerir et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5. baskı (Beyrut: 1989), VI: 470; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, tahkik: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: 1987), V: 315.

[25] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, VII: 372; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, VIII: 164.

[26] M. Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, yayına hazırlayan: Ali Dere, (Ankara: 2001), 227, 232, 237, 238, 245, 264.

Sevgi, rahmet, zühd ve pratik ahlâka yönelik amelleriyle düşünce ve davranışlarının mihverine Kur'an ahlâkını yerleştirmiş, edebe uygun davranmanın önemini belirtip edepten ayrılanın zamanla sünnetleri ve farzları aksatmaya başlayacağını ifade ederek, [27] ahlâklı ve erdemli bir insan olmak için çalışmayı teşvik etmiştir. İbadete, özellikle hac ibadetine çok düşkün olduğu için, Merv'den Hicaz'a uzanan uzun ve meşakkatli yollarda çekilen zorluklara göğüs germekten, fakirlere yardımcı olmaktan, hacılara ikramda bulunmaktan büyük zevk almıştır. Cömertlik timsali olan Abdullah ibn Mübârek, özellikle ilim tahsil eden öğrencilere çok yardım etmiş, sadaka verip yardım ettiği insanları incitmemeye özen göstermiştir.[28]

Kısaca ifade etmek gerekirse; Abdullah ibn Mübârek, ilimle ameli, zühdle ticareti, mal ile kanaati, gönülle beyni birlikte kullanabilen taassuptan uzak bir âlim, şükreden bir zengin, verâ sahibi bir zâhid, gazalara katılan bir gâzi, edeb ve ahlâk şiirleri söyleyen bir şairdir. Onun hayat felsefesi, asırlar boyunca İslâm coğrafyasına yön veren ve modern çağda hala geçerliliğini koruyan bilgi ve hikmet, edeb ve ahlâk, zühd ve takvâ, güçlü bir ekonomi ve İslâmiyet'i yaymak ve gönülleri sevgiyle doldurmak için bıkıp usanmadan gayret etmek şeklinde özetlenebilir.

2. Abdullah ibn Mübârek'in Zühdle İlgili Şiirleri

Abdullah ibn Mübârek, hadis, fıkıh, tefsir ve tarih sahalarında olduğu gibi, edebiyat, dil, nahiv ve özellikle şiirde de üstâd idi. Babası Mübârek et-Türkî, oğlunun şair olmasını istediğinden çocukluk devrinde ezberlediği her şiir için kendisine bir ödül vermiştir. Babasının bu teşvikleri onun ömrü boyunca şiirle olan ilişkisini devam ettirmesini sağlamış, insanlara vaaz ettiği zamanlarda tıpkı Hasan el-Basrî gibi sözlerini şiirle destekleyip güzelleştirmiştir.

Abdullah ibn Mübârek'in İslâmiyet'in esaslarından beslenen şiirlerinde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi şiirlerinde dinin mubah görmediği konuların yer almaması, ikincisi ise şiirlerinde bazı ayet ve hadislere yer vermesidir. Bu iki özellik onun şiirlerinde İslâmiyet'in ahlâklı insan ve toplum yetiştirme hedeflerine ulaşmak için vaaz ve ıslah metodunu işlediğini göstermektedir. Cihâdı, âlimleri ve şeyhleri, sâlih amel ile güzel ahlâkı övmesi, dönemindeki dinî fırkalar arasında nerede bulunduğunu açıkça ifade etmesi bu tespiti doğrulamaktadır.

Şairliği hakkında yapılan çalışmalarda Abdullah ibn Mübârek'in çeşitli eserlerinde ve hakkında bilgi veren tarih ve tabakat kitaplarında parça parça yer alan şiirleri bir araya getirilerek bir Dîvan oluşturulmuştur.[29] Bu bağlamda Abdülmecid Muhtesib dört bölüme ayırdığı çalışmasının son bölümünde onun 92 beytine yer vermiştir. Ancak Muhtesib'in onun kasideleriyle ilgili söylediği ifadeler Kadı Iyaz'ın tespitiyle çelişmektedir. Mücâhid Mustafa Behçet ise, çalışmasında 330 beyte yer vermiş,

---

[27] Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 248.

[28] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 192; Zehebî, *Siyer*, VIII: 379; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 242.

[29] Abdülmecid Muhtesib, *Abdullah ibnü'l-Mübârek el-Mervezî el-Hâfız ez-Zâhid eş-Şair*, (Ürdün: 1363h.); Mücâhid Mustafa Behçet, *Divanu'l-İmâm Abdullah ibnü'l-Mübârek*, 2. baskı (Mansûra-Mısır: 1989).

bunlardan 231'inin Abdullah ibn Mübârek'e ait olduğunu, geriye kalanların ise ona aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtmiştir.[30]

Abdullah ibn Mübârek, şiirlerinde ilim ve âlim, cihâd, susmanın fazileti, sabır, günah ve Allah'ın affı, gençlik, kanaat, verâ, takvâ, Allah korkusu, ümitvar olmak, dünya malından ve makam sevgisinden kaçınmak, zühd ve sevgi konularına yer vermiştir. Biz onun zühd odaklı şiirleri çerçevesinde bazı düşüncelerini anlamaya çalışacağız.

2.1. Zühd, Verâ ve Takvâ

Dünya malının sevgisini kalbe sokmamak zühd, şüpheli şeylerden uzak durmak ise verâdır. Bu iki özellik ilim adamları ile zâhidlerin önemsediği temel erdemler arasında yer alır. Onları zâhid, verâlı ve takvâlı olmaya yönelten etkenlerin başında Kur'an ve hadislerde bilginin değerini yükselten ve ilim öğrenmeyi ve öğrendiğini amele yansıtmayı teşvik eden, dünyaya karşı hırslı olmamayı, haram ve helal ayrımına dikkat etmeyi vurgulayan ayet ve hadisler yer almaktadır.

Hayatının en verimli çağlarını ilim tahsil ederek geçiren Abdullah ibn Mübârek, öğrendiklerini uygulamış ve öğrencilerine aktarmıştır. İlim tahsilinde Hz. Peygamber'in hayat tarzı olan ahlâk, edep ve verânın önemli olduğunu vurgulamıştır. Hikmetin peşinde koşanların zühd ve verâyı gözetmesini, az yiyip az uyumasını ve az konuşmasını tavsiye etmiştir. Salih amel yapmayanları değersiz otlara benzeterek âhiret için hazırlık yapmanın önemini belirtmiştir:

Ey ilim isteyen verâya koş
Uykuyu terk et, doymadan kalk
Ey insanlar siz bir otsunuz
Ölümün yerden bittiği an hasat ettiği
Hayatında ektiği tohumun dışında
Kişi ihtiyaç zamanı hiçbir şeyi hasat etmez.[31]

İlim âşığı olan Abdullah ibn Mübârek, ilmin öğrenilmesinde âlimlere saygılı olmayı prensip edinmiştir. Hocalarına olan hürmetinden dolayı onların bulunduğu mekânlarda fetvâ vermekten kaçınmıştır. Dönemin önde gelen âlimlerinden Hammâd b. Zeyd ile ilgili olarak söylediği beyitlerde bir taraftan hocasını överken, diğer taraftan ilmin edeplerinden sabır ve tevazuun önemini vurgulamış, sapkın fırka mensupları gibi olmaktan sakınmayı öğütlemiştir:

Ey ilmi isteyen! Hammâd b. Zeyd'e gel
Sabırla, tevazu ile ilim iste ve öğrendiklerini yaz
Sakın Sevr, Cehm ve Amr b. Zeyd gibi olma.[32]

---

30 Behçet, *Divanu'l-İmâm Abdullah ibnü'l-Mübârek*, 22-25.

31 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 22. (*Bilsin ki insana çalıştığının dışında hiçbir şey yoktur*. Necm suresi 53/39).

Abdullah ibn Mübârek insanların kıyamet günü üç bölük halinde ilahi huzura getirileceklerini belirtir. Zühd ve takvâdan uzak yaşayan bu şahısların birincisi çok konuşanlar, ikincisi özürlü ve kabahatli olanlardır. Üçüncü bölük ise ellerinde tuttukları kitapların sayfaları uçuşanlardır. Üçüncü kısma yerleştirdiği ilmiyle âmil olmayan, çok uyuyup çok yiyen âlimlerle ilgili olarak söylediği şiirde, onların kendi yaptıkları yüzünden ölüm korkusuyla yaşayacaklarını, dolayısıyla cehennem ateşinin korkunç alevlerinden kurtulmalarının zor olduğunu belirtmektedir:

İlim ehlinin gözleri nasıl aydın olur
Uykunun tadını nasıl alırlar? Nasıl uykuya dalarlar?
Ölüm onları açık bir şekilde korkutup durmaktadır
Eğer bu topluluğun kulakları olsaydı, duyarlardı
Ateş kesinlikle onların yolu üzerindeki meydandadır
Kim kurtulacak, kim içine düşecek bilmiyorlar[33]

Dili kalbin tercümanı olarak gören Abdullah ibn Mübârek, kendisinden öğüt isteyen bir kişiye birçok kötülüğün sebebi olarak gördüğü dilin korunmasını tavsiye etmiştir:

Dilini koru, çünkü dil
Bir kişiyi öldürmeye çok arzuludur
Kuşkusuz dil kalbin postacısıdır
İnsafsızlıkta adamların yol göstericisidir.[34]

Gereksiz konuşmayı sevmeyen Abdullah ibn Mübârek boş yere konuşmanın, dedikodu yapmanın yaygınlaştığı bir toplumda susmanın faziletiyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

Susmak, ehlini süslediğinde güzeldir
O, mühürlenmiş kelâmın bekâretini açandır
Kabını Kur'an'ın hikmetleriyle doldurmuştur
Edebler onun etini ve kanını kuşatmıştır.[35]

Abdullah ibn Mübârek, bilginin amele yansımasına büyük değer vermektedir. İlmi nafile ibadetten üstün görmekle birlikte âlimlerin ya da sıradan insanların işlerini bitirip istirahate çekildikleri gecenin belli vakitlerinde ibadet etmelerini de önemsemektedir. Zihinden kötü bir düşünce geçirildiğinde hemen sübhânellah ve elhamdülillâh diyerek bir iyilik yapılmasını öğütleyerek zâhidâne ve müttakî yaşayışı özendirmektedir.

Gece yarısı Allah için iki rekât namaz kılmayı ganimet bil

---

32 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 9.
33 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 25.
34 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 32.
35 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 38.

Eğer işlerini bitirip istirahate çekildiysen
Bâtıl bir söz söylemeye niyet ettiğin zaman
Hemen onun yerine bir tesbihat yap
Birazcık susmak, söze dalmaktan daha faziletlidir
Sözün çok akıcı, güzel olsa da[36]

Allah'a karşı edebi korumanın, O'nu tazim etmenin ve takvâyı korumanın önemini vurgulayan Abdullah ibn Mübârek, nefsin bunlarla terbiye edileceği kanaatindedir. Öğütleriyle dostlarını ve öğrencilerini toplumu saran gıybet, riyâ, kibir ve haset gibi kalp hastalıklarından korumaya çalışmıştır. Özellikle "söz gümüşse sükût altındır" özdeyişinden hareketle dedikodu yaparak konuşmaktansa büyük bir erdem olan susmayı tavsiye etmiştir. Gıybetin büyük günahlardan olduğunu, yalanın imanla bir arada bulunamayacağını ifade ederek dürüstlüğün ve tevazuun değerine vurgu yapmıştır:

Nefsimi tecrübe ettiğimde şunu buldum:
Allah'a karşı edebli olmanın dışında takvâ yoktur
Hoş olmasa da her türlü hal ve şartta
Susmak yalan söylemekten daha faziletlidir
İnsanların gıybetini yapmaktan, çünkü gıybeti
Celâl sahibi Allah kitaplarda haram kılmıştır.
O'na itaat ederek diyorum ki - ve hürmet ederek-
Tevazu ve ilim soyluların süsü ve giysisidir
Ey nefis! Şayet senin konuşman gümüş ise
Şüphesiz ki sükût etmek altındır.[37]

İslâmiyet insana sorumluluk bilincini yerleştirmeyi önemsemiştir. Bu yüzden yapılan amellerin ihlas ve takvâ ölçüleri içerisinde yapılmasını istemiştir. Kur'an ve Sünnet odaklı hayat tarzında bu anlayış belirgin olan Abdullah ibn Mübârek, Allah korkusu ile takvâ arasındaki ilişkiyi dikkate almıştır. Geçici heveslerle içilen şarap yerine ebedî mutluluğu sağlayan samimi ibadeti ve takvâyı tercih etmiştir. Çünkü takvâ, hayatın tadı ve en lezzetli nimetidir. Takvânın sabır ve iyilikle elde edileceğini ancak bunun o kadar kolay olmadığını şöyle dile getirmiştir:

Bir topluluk şarabın lezzetleriyle değil
En tatlı nimetlerden ibadet ve takvâ ile sevindi
Hayat boyu onunla gönlü aydınlandı
Vallahi kabre kadar onlara artırıldı
Bir süre onlara güç gelse de onunla yüceliğe ulaştılar
Takvâ, dikkat edin hayatın tadı iyilik ve sabırladır.[38]

[36] Zehebî, *Siyer*, VIII: 417.
[37] Zehebî, *Siyer*, VIII: 416. Behçet'in ifadesine göre bu şirin Abdullah ibn Mübârek'e aidiyeti şüphelidir.

Abdullah ibn Mübârek Allah'ın geniş affını hatırlattığı bir şiirinde insanların ümitsizliğe düşmemelerini öğütlemektedir. Ancak ümitvar olurken Allah'ın yapılmasını istediği görevleri sorumluluk bilinciyle yapmayı tavsiye etmektedir. Çünkü bugün tarlasına ekin ekmeyen kişinin hasat zamanında elinin boş olması kaçınılmazdır. İbadetlerde ve sosyal ilişkilerde en üstün ahlâkî erdem olarak gördüğü takvâdan ayrılmamak gerektiğini belirtmektedir. İnsanlarla sadece takvâ konusunda yarışılmasını isteyen ibn Mübârek, onlara karşı müsamahalı olmayı öğütlemektedir:

Ey Rabbim, ey arşın sahibi, sen affedicisin
Sen göğüslerde gizli olanları bilensin
Ey Rabbim, bana katından sabır ve ağırbaşlılık ver
Çünkü ben ağırbaşlı olmayı, pişmanlık duyulmayacak bir şey görüyorum
Ey Rabbim bana katından takvâda kararlılık ver
İnsanlar içinde durabildiğim kadar onunla durayım
Dikkat edin, kuşkusuz Allah'ın takvâsı en üstün vasıftır
Kerîm, övünen yanında onunla boy ölçüşür
Sen insanlarla takvâ konusunda yarıştığında
Sen dünyadan sağ salim, sapmadan çıkmış olursun[39]

2.2. Havf ve Recâ

İmanın havf ve recâ arasında olması istenir. Bu bakımdan bir mümin hem Allah'ın azabından korkmalı, hem de affını ümit etmelidir. Aksi takdirde çıkmaza giren mümin psikolojik rahatsızlıklarla karşılaşabilir. Bunun bilincinde hareket eden Abdullah ibn Mübârek Allah'tan korkanların sıfatlarını sıraladığı bir şiirinde, onların zorluk ve sıkıntıları sabırla karşıladıklarını dile getirmektedir. Yatağa yattıklarında Allah korkusuyla uykuları kaçanların gecelerini huşû ile ibadet ederek geçirdiklerini, seherleri yalvarıp yakardıklarını vurgulamaktadır:

Karanlık çöktüğünde onun zorluğuna dayanırlar
Gece uykusunu terk edip rükû ederler
Havf onların uykusunu kaçırınca hemen namaza kalkarlar
Dünyada emniyet içinde olanlar ise geceleyin uyurlar
Onlar karanlıkta secde yaparken
Ah vah edip inledikleri için kaburgaları açılır
Gündüzleri uzun süre suskun kaldıklarında dilsizdirler
Ağırbaşlılıkları onları huşûlu yapar[40]

İnsanın günahı ne kadar büyük olursa olsun Allah'ın rahmeti karşısında yine de küçüktür. Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığının bilinciyle hareket eden bir kimse, O'nun günahları affedeceğini umut eder. Bu umudu yitirmeyen kişi gecelerini ibadet,

38 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 17.
39 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 35.
40 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 24.

zikir ve gözyaşları ile geçirir. Bununla birlikte insanların af ümidini boşa çıkaran kişiler olabileceğini hatırlatarak onlara karşı dikkatli olunmasını öğütlemektedir. Ancak bu isyanın bir an önce sona erip Allah'a yönelmek gerektiğini belirtmektedir.

Seni Allah'ın affetmesini umut eden birisi olarak görüyorum
Bunu sevmezsen sen nasıl geceleri ibadet ediyorsun
Şüphesiz insanların af umudunu boşa çıkaran ve
Eziyetinden insanların güvende olmadığı bir kişi alçaktır
Ne zamana kadar İlah'a isyan edeceksin? Ne zamana kadar?
Rabbime karşı savaşacaksın, kuşkusuz Rabbim affedicidir
Eğer sen toprağı yastık ve yatak etseydin
Çıldırırdın ve cehennem ateşi sana yönelmezdi[41]

Kur'an ve Sünnet'te tasvir edilen müttakî müminlerden olmayı gaye edinen Abdullah ibn Mübârek, işlenen günahlar karşısında Allah'ın affının genişliğini hatırlatarak ümitsizliğe düşmemek gerektiğini belirtmiştir. İnsanın günahsız olamayacağını ancak günahlardan pişmanlık duyup hemen tevbe etmenin gerekliliğini vurgulamıştır. İşlenen günahların kalpleri karartıp öldürdüğüne dikkat çekerek, kalpleri diri tutmanın günahları terk etmekle gerçekleşeceğini, bunun da insanın kendisine iyiliği olduğunu ifade etmiştir. Dünyada cezaları devlet başkanlarının kaldırdığı gibi, ahirette de günahları Allah'ın affedeceğini belirtmiştir:

Gördüm ki günahlar kalpleri öldürüyor
Günahlara alışkanlık alçaklığı getiriyor
Günahları terk etmek kalplerin hayatıdır
Günahlara karşı koymak kendine iyiliktir
Cezayı krallardan başkası kaldırabilir mi? [42]

Gençlik döneminde arkadaşlarıyla eğlence meclisleri düzenleyen Abdullah ibn Mübârek sık sık gel-git yaşar. Çünkü insan böyle dönemlerde ikilem içerisinde kalır ve bazen pişmanlık duyar bazen de yaptığı işleri beğenir. Nihayet yaptıklarından pişmanlık duyup kötü alışkanlıklarından kurtulmak için ilk ve son sığınak olan Allah Teâlâ'dan bir çıkar yol göstermesini ister:

Senin bana acıma ve beni kınayanlara
Karşı çıkma zamanı gelmedi mi?
Bana sana gönülden bağlanma aşkı ver
Sizin ayrılığınız üzerine mâtem tuttu
Gecenin karanlığında işini yapmak için
Yıldızları ve Samanyolu'nu gözetleyip durur
Bu ayrılık ne zamana kadar sürecek?

41 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 35.
42 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 43.

O, haram kılınan vuslatı helal yapsaydı ne olurdu âşıka?[43]

Gençlerin çektiği sıkıntıları, içine düştükleri çıkmazları iyi bilen Abdullah ibn Mübârek, günahlara tevbe etmeyi garanti eden gençlere cehennemden kurtuluş müjdesi vermiştir:

Bir genç bana günahları terk etmeyi garanti etsin
Ben de ona cehennemden kurtuluş müjdesi vereyim
Bir topluluk Allah'a itaat ederse huzur bulur
Günahların kederiyle yutkunup durmaz.[44]

2.3. Din ile Dünyayı İmar Etmekten Kaçınmak

Abdullah ibn Mübârek'in yaşadığı dönemde zâhidler devlet memurluğuna sıcak bakmamışlar ve Sultanların kapısından uzak durmuşlardır. İbn Mübârek de baş olma sevdasını, yönetici olmayı devâsı olmayan bir hastalığa benzetmiştir.[45] Arkadaşı İsmail b. Uleyye'nin Basra'da zekât toplama memuru olduğunu öğrenince, ona hafızların görüşüne göre hareket etmesini tavsiye etmiştir. Harun Reşîd döneminde Mezâlim mahkemelerine tayin edilince onun bu görevi kabul etmesini zühd anlayışına aykırı bulmuş ve eleştirilerini içeren şu şiiri kendisine göndermiştir:

Ey dini kendisine doğan yaparak miskinlerin malını avlayan
Dünya ve lezzetleri için hileye kaydın, öyle bir hile ki, dinini alan
Çaresiz gayrı, yazık mecnûn oldun, hâlbuki önceden mecnûnlara devâ olurdun
Dini dünya ile satma, sapık ruhbanların yaptığı gibi
Hani anlattığın o sözler, ne oldu? İbn Avn'den ve İbn Sîrîn'den
Hani söylediğin o eski sözler? Miskinlerin kapısından ayrılmamaya dair söz?
Dersen ki, ben böyle olmasını istemedim; ilmin eşeği de çamura saplanmıştır, çıkamaz[46]

İsmail b. Uleyye ciddi uyarılar içeren bu beyitleri okuyunca, onun sözlerine hak vermiş ve Hârun Reşid'den kadılık görevinden affını istemiştir.

Abdullah ibn Mübârek, ağır vergilerle halka zulmedip hazine kuran devlet yöneticilerini uyardığı bir şiirinde, dünya hayatının geçici olması sebebiyle asıl önem verilmesi gerekenin ahiret hayatı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Allah rızasına uygun amel yapmanın başında riya ve kibirden kaçınmak, görünüşten çok kalbe değer vermek gelmektedir. Dinin kutsal saydığı şeylerle insanları aldatmak Allah'ın azabını gerektirir. Bu bakımdan dünya için dinle süslenmeyi bırakıp, kıyamet günü için hazırlıklı olmaya çalışmalıdır. Abdullah ibn Mübârek, dindarlığın, ruhbanlar gibi yünden bir hırka giyip saç sakal dağınıklığıyla yaşanamayacağını, böyle bir hayat tarzının insanı ebedî kurtuluşa erdiremeyeceğini belirtmiştir. Dini dünyaya alet eden

43 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 34.
44 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 21.
45 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 39.
46 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 44; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV: 116; Zehebî, *Siyer*, VIII: 411-412.

riyakâr ve kibirli bir kişinin bir meyhane açan kişiden daha tehlikeli olduğunu vurgulamış ve bu bağlamda bazı ayetleri örnek vermiştir. Fakir insanların mallarını ellerinden almak için dini alet eden sahte zâhidleri sert bir şekilde eleştirmiştir:

Dinden başka şeylere kanaat eden adamlar görüyorum
Değersiz şeylerle yaşamaya razı olduklarını görmüyorum
Kralların dünyasından Allah ile uzaklaş
Kralların, dünyaları ile dinden uzaklaştıkları gibi
Dünyan için din ile süslenmeyi bırak
Kat kat karşılığı verilen bir gün için çalış•
Amel için ne yün elbise giymek gerekir
Ne de deliler gibi saçı başı dağınık olmak
Bu elbise ve saç baş dağınıklığı ruhbânların işidir
Sen hiç ruhbânların kurtuluşa erdiğini gördün mü?
Kişi bir meyhaneyi ticaret kazancıyla açar
Ben ise sana meyhaneyi dinle açıyorum
Sütûnlar arasında açık meyhaneler var
Yoksul miskinlerin mallarının dinle satıldığı
Eğer düşünürsen Kehf suresinde bir öğüt vardır•
Sütûnlar arasında seni hile yapmaktan alıkoyan
Eğer onunla amel edersen Tâsîn'lerde başka öğütler var
Tâsîn'lerin ayetleriyle doğru yola ulaşırsın••
Kehf suresinde sana anlatılan bir yasaktır
Yoksul miskinlerin mallarından ve riyâdan•••
Kasas suresinin diğer ayetleri ise bir yasaktır
Firavunlar gibi böbürlenmekten••••
Dinini kendisiyle av avladığın bir şahin yaptın
Şahinlerle arkadaşlık yapanlar kurtuluşa eremez.[47]

Abdullah ibn Mübârek, ruhbanlığın insanı kurtuluşa, cennete götürmediğini belirterek onlara özenmenin yanlışlığını vurgulamış, ruhbânların nefislerini feda etmelerine rağmen gayelerine erişemediklerine dikkat çekmiştir. Görünüşte dünyaya sırt çevirmelerine rağmen gerçekte dünya peşinde koşanları bir leşin başına üşüşen köpeklere benzeterek dünyadan uzak kalınmasını öğütlemiştir:

Kötü hahamlar ve onların ruhbanları bile
Nefislerini sattılar da kâr edemediler

• Bu beyit Enbiyâ suresi 21/47. ayete işaret etmektedir.
• Bu beyit Kehf suresi 18/103. ayete işaret etmektedir.
•• Bu beyitte "Tâ Sîn, Tâ Sîn Mîm" gibi hurûf-ı mukatta ile başlayan Neml, Şuarâ ve Kasas surelerine işaret edilmektedir.
••• Bu beyit Kehf suresi 18/28. ayete işaret etmektedir.
•••• Bu beyit Kehf suresi 18/79 ve Kasas suresi 28/83 ayetlere işaret etmektedir.
47 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 45.

Alışverişte fiyatları yükselmedi
Topluluk bir leşin başına üşüştü
Aklı olana onun pis kokusu apaçıktır.[48]

2.4. Allah Yolunda Cihâd

Allah yolunda cihâd, amellerin en faziletlilerindendir. Kur'an'da cihâdın önemi vurgulanarak Allah yolunda öldürülenlere verilecek ödüller açıklanmıştır. Hz. Peygamber (sav) de Müslümanları cihâda teşvik etmiş, kendisi de ordular hazırlayıp düşmanla savaşmıştır. İnsanın malını sadaka olarak dağıtması canını feda etmesinden daha kolaydır. Ancak cimriler açısından hem malı dağıtmak hem de canı vermek zordur. Cihâd aynı zamanda Müslümanın ruhbanlığıdır.[49] İlim ve zühdü şahsında bütünleştirip ömrünü bir yıl ticaret, bir yıl ilim tahsili ve hac, üçüncü yıl ise cihâdla geçiren Abdullah ibn Mübârek, Hz. Peygamber'in cihâdla ilgili hadislerini *Kitâbu'l-Cihâd* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Cihâdı en iyi bilenlerden birisi olarak hem malını hem de canını Allah yolunda feda etmekten kaçınmamıştır. "*Sınırda düşman gözetleyen göze cehennem ateşinin haram olduğu*"[50] bilinciyle Allah yolunda sınırda nöbet beklemeyi her şeyden üstün tutan Abdullah ibn Mübârek, Anadolu ve Türkistan sınırlarında nöbet tutmuş, Ankara'ya yapılan bir sefer sonrası vefat etmiştir. Dolayısıyla o hem nefsine karşı hem düşmana karşı her zaman hazır olmayı kendi davranışıyla ortaya koymuştur:

Görüp yaşadığım hayatın tümü zor geçti
Atın gölgesindeki mızrağın sapı dışında
İnsanları korumak için sınır boylarında
Bol yağmurlu gecelerde nöbet tutmanın dışında
En küçük bir sesin bile olmadığı ıssız bir yerde
Haykırıp tekbir getirerek sesi yükseltmenin dışında.[51]

Abdullah ibn Mübârek, kendisi gibi Mervli olan fakat Mekke'de yaşayan Fudayl b. Iyaz'ın zühd, verâ ve takvâ anlayışından övgüyle bahseder. Ancak sınır boylarındaki ribâtlarda düşmana karşı hazır kıta beklemenin ve savaşmanın, Allah yolunda öldürülüp şehit olmanın, Mekke'de ibadete dalmaktan daha önemli olduğunu vurgular. Nitekim Tarsus'ta bulunduğu 177/793 yılında yazdığı cihadın ve şehitliğin önemini belirten şu beyitlerde onun bu düşünceleri belirgindir:

Ey Haremeyn'in âbidi! Eğer sen bizi görseydin
Boş vakit geçirmek için ibadet ettiğini anlardın
Her kim yanağını gözyaşlarıyla ıslarsa
Bizim de boğazlarımız kanlarımızla bereketlenir

---

48 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 43.

49 Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Size cihâd gerekir. Çünkü cihâd İslâm'ın rahbaniyetidır*." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), III: 82, 266.

50 Abdullah ibn Mübârek, *Kitâbu'l-Cihâd*, tahkik: Nezih Hammâd, (Beyrut: 1971, Sayda: 1988), çeviren: M. Adil Teymur, (İstanbul: 1980), hadis no: 172.

51 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 19.

Ya da atını bâtıl yolunda koşturup yorarsa
Bizim atlarımız da zafer gününde (yevmü's-sabîha) yorulur.
Misk ve esansın kokusu sizin olsun, bizim kokumuz bize yeter
Atın ayaklarının tozu ve toprak daha güzeldir
Şüphesiz bize peygamberimizin sözlerinden biri gelmiştir.
Sahih bir söz, doğru ve yalanlanmayan bir söz
Allah yolunda savaşan atın ayağının tozu bir kişinin burnuna girse
Alevli cehennem ateşinin dumanı oraya girmez.
İşte bu konuşan Allah'ın kitabıdır aramızda
"*Şehid ölü değildir*" ki o Kur'an yalan içermez.[52]

2.6. Kanaat ve Sabır

Zühd hayatını tercih eden birisi için nefis terbiyesinde kanaat ve sabrın önemli bir yeri vardır. Çünkü zâhid bulduğuyla yetinir, zorluklara sabırla karşı koyar. Nefsin arzu ve isteklerini sabırla etkisiz hale getirir. İnsan psikolojisini iyi analiz eden ibn Mübârek, kanaat sahibi olabilmek için zenginlik gerektiğini, ihtiyaç içinde kıvranan fakirlerden kanaatkâr olmayı beklemenin bir anlamı olmadığını ifade eder. Yapılan iyiliklerin insanlar tarafından kıymeti bilinmese de Allah katında değerinden bir şey kaybetmeyeceğini belirtir:

Zenginliğin tadını bilmeyen kişide kanaat yoktur
Fakirlik içinde yaşayan bir kişide kanaat göremezsin
İyilik yapan kimse sonra gelenler tarafından övülür
Her ne kadar senin iyilik yaptığın kimse engellese de iyilik kaybolmaz.[53]

Abdullah ibn Mübârek güzel ahlâkın bir ürünü olan kanaatkârlığın insanı tevazu ile yüksek derecelere ulaştırdığını belirtir. İhtiyaç içinde olan gençlerin karşılaştıkları güçlüklere sabrederek bu dereceyi elde edebileceklerini dile getirir ve onları teşvik eder:

Allah için kanaat incisi ahlâktandır
Nice alçakgönüllü kimseler onunla yükseldiler
Gencin göğsü ihtiyacından dolayı daralır
İhtiyaç içinde olan kişi sabrederse rızkı bol olur.[54]

Abdullah ibn Mübârek ile arkadaşlık yapıp onunla dost olan bir genç Merv'e gelerek kendisiyle görüşmek istemiş fakat bir fırsatını bulup da görüşemeyince ona kendi durumunu anlatan iki beyit yazıp göndermiştir. Bu beyitleri okuyan Abdullah ibn Mübârek ona nefis terbiyesinde sabrın önemini vurgulayan şöyle bir öğüt vermiştir:

---

52 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 2; Zehebî, *Siyer*, VIII: 412. Şiirde şu hadise işaret edilmektedir: "*Allah yolundaki toz toprak ile cehennem dumanı bir kulun içine ebedî giremez. Cimrilik ile iman da bir kulun kalbinde asla bir araya gelemez*". Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), II: 256, 342, 441.

53 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 17.

54 Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 23.

Sabrın hedefine ulaşmasının tadı lezzetlidir
Ondan lezzet almanın kötülüğü sabır gibidir
Kuşkusuz sabırda açık bir üstünlük vardır
Nefse onu yükle de buna sabretsin.[55]

Sonuç

Hz. Peygamber'den (sav) sonraki dönemlerde yetişen ilim adamı ve zâhidler sohbetlerini, vaaz ve hutbelerini güzelleştirmek için şiirler kullanmışlardır. Bu yöntem Hasan-ı Basrî ve takipçileri tarafından da benimsenmiştir. Hatta zühdle ilgisi olmayan meşhur birçok şair de bu türün etkisinde kalarak zühdle ilgili şiirler söylemişlerdir. Bu olgu şiirde zühd şiiri denilen yeni bir akımın teşekkülünü beraberinde getirmiştir. Zühd şiiri söyleyen âlim ve zâhidlerden biri de ilk Müslüman Türk âlimi, zâhidi ve gazisi Abdullah ibn Mübârek'tir.

Abdullah ibn Mübârek'in çeşitli kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunan ve ruh hâlini yansıtan şiirlerinin bir araya getirilmesiyle meydana gelen *Divan*'ı, Allah yolunda cihâd, sevgi, zühd, güzel ahlâk, Allah korkusu, ölümü düşünerek dünyaya bağlanmamak ve iyi amelleri teşvik gibi konuları içermektedir. İnsanı olgunlaştıran ahde vefâ, fedakârlık, kanaat, sabır, takvâ, yiğitlik, karşılıksız iş yapmak, cömertlik, müsamaha ve hoşgörü gibi güzel erdemlerden övgüyle söz etmektedir. Dünya malının sevgisini gönle sokmamayı başaran Abdullah ibn Mübârek, şiirlerinde de bu düşüncesini vurgulamıştır.

Kaynakça

Abdullah ibn Mübârek. Kitâbu'l-Cihâd. Tahkik: Nezih Hammâd. Beyrut: 1971. Sayda: 1988. Çeviren: M. Adil Teymur, İstanbul: 1980.
Ahmed ibn Hanbel. Müsned. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Attâr, Ferideddin. Tezkiretü'l-Evliyâ. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: 1991.
Bağdadî, Hatib. Tarihu Bağdat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, ts.
Bardakçı, Mehmet Necmeddin. Abdullah ibn Mübârek. İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
Behçet, Mücâhid Mustafa. Divanu'l-İmâm Abdullah ibnü'l-Mübârek. Beyrut: 1987. 2. Baskı. Mansûra-Mısır: 1989.
Beyatlı, Yahya Kemal. Edebiyata Dair. İstanbul: 1971.
Cevherî, İsmail b. Hammâd. Sıhâh. Tahkik: Ahmed Abdülgafûr Attâr. Kahire: 1956.
Çelebi, Kâtip. Keşfu'z-Zunûn. 2. Baskı. İstanbul: 1977.
Dayf, Şevki. et Tatavvur ve't-Tecdid fi'ş-Şi'ri'l-Arabî. Kahire: 1959.
Dayf, Şevki. Târihu'l-Edebi'l-Arabî. Kahire: ts.
Devletşâh. Tezkire-i Devletşâh. Çeviren: Necati Lügal. İstanbul: 1990.
Ebu'l-Atahiyye. Divanü Ebi'l-Atahiyye. Beyrut: 1969.
Fâhûrî, Hannâ. el-Câmi' fî Târihi'l-Edebi'l-Arabî- Edebü'l-Kadîm. Beyrut: 1986.
Ferâhidî, Halil b. Ahmed. Kitâbu'l-Ayn. tahkik: Mehdi Mahzûmî-İbrahimes-Sâmirâî. Beyrut: 1988.
Furat, Ahmet Suphi. Arap Edebiyatı Tarihi. İstanbul: 1996.
Gürkan, Nejdet. Şiir ve Dil Arap Edebiyatı. Ankara: 2005.

[55] Abdullah ibn Mübârek, *Divan*, 13.

Hassân, Abdülhakim. et-Tasavvuf fi'ş-Şi'ri'l-Arabî. Dımaşk: Darü'l-Arab li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tercüme. Daru Nurı Havran. 2010.
Isfahanî, Ebu'l-Ferec. el Eganî. Beyrut: 1986.
Isfahânî, Ebu Nuaym. Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ. Beyrut: 1988.
İbn Abdi Rabbihi. el-'Ikdu'l-Ferîd. Beyrut: ts.
İbn Hallikân. Vefayâtü'l-'Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman. Tahkik: İhsan Abbas. Beyrut: 1968.
İbn Kesir. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Tahkik: Ahmed Abdülvehhâb el-Fetîh. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994.
İbn Manzûr. Lisânu'l-Arab. Beyrut: ts.
İbn Nedim. el-Fihrist. Neşr: Gustav Flügel. Beyrut: ts.
İbn Sa'd. Tabakâtü'l-Kebîr. Tahkik: Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
İbn Tağriberdî. en-Nücûmü'z-Zâhre fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire. Mısır: 1969.
İbnü'l-Cevzî. Ebu'l-Ferec. Sıfatü's-Safve. Haydarabad-Dekkan: 1356 h.
İbnü'l-Esîr. el-Kâmil fi't-Târîh. Tahkik: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî: Beyrut: 1987.
Muhtesib, Abdülmecid. Abdullah ibnü'l-Mübârek el-Mervezî el-Hâfız ez-Zâhid eş-Şair. Ürdün: 1363 h.
Sezgin, Fuad. GAS. Leiden: 1967.
Sezgin, M. Fuad. Buharî'nin Kaynakları. Yayına hazırlayan: Ali Dere. Ankara 2001.
Sülemî, Ebu Abdurrahman. Tabakâtu's-Sûfiyye. Tahkik: Nureddin Şerîbe. Mısır: 1986.
Taberî, İbn Cerir. Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk, 5. Baskı. Beyrut: 1989.
Yargıcı, Atilla. "I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri". Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi. Yıl: 5. Sayı: 19. Ankara. (Güz: 2005): 57-68.
Zehebî. Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ. Beyrut: 1994.
Zehebî. Tezkiretü'l-Huffâz. Mekke: 1374 h.
Zeydan, Corci. Târihu Âdâbı'l-Lügati'l-Arabiyye. Beyrut: 1996.

AHMET YESEVİ VE NURETTİN TOPÇU'NUN DİN VE DİNDARLIK TASAVVURLARININ MUKAYESELİ İNCELENMESİ

Mevlüt UYANIK
Prof.Dr., Hitit Üniversitesi,İlahiyat Fakültesi
mevlutuyanik@gmail.com

Özet

Birçok alanda yeni krizlerle karşı karşıya olan insanlığı huzura kavuşturabilecek yeni bir Türk-İslam Medeniyet tasavvuru üzerine düşünmek gerekiyor. Bir yanda dini ve metafizik değerlerden arındırılmış seküler, maddeci-pozitivist bilgi, bilim tasavvuru ve bunlar üzerine kurulu Batı medeniyet anlayışının küreselleşmesi bulunmaktadır. Küreselleşme bağlamında Orta Doğu, Afganistan-Pakistan bölgesi ve İç Asya (Türkistan) gibi enerji üretim ve arz merkezlerini kontrol altında tutmak için çok farklı politikalar geliştirilmektedir. Diğer yanda, buna karşı olduğunu söyleyen ve dini verileri selefi tarzda yorumlayarak ekonomi-politikalarına araç kılan siyasal İslam'ı savunan zihniyet bulunmaktadır. Bu açıdan cihatçı selefilik de denilen bu akım, uluslararası bir boyuta sahiptir.

Türkistan coğrafyasında felsefeyi küfür, kelamı zındıklık, tasavvufu şirk olarak gören yeni selefi akımların yaygınlaşmaya başlaması önemli bir sorundur. Çünkü Türkistan/Atayurt *Arap-Fars iktidar kavgaları ve bunların teolojik temellendirmeleri dışında* Hanefî fıkhı, Maturidî akâidi ve Yesevî geleneğiyle şekillenmiştir. Biz buna Türkistan Müslümanlık Tasavvuru diyoruz.

Yusuf Hashacip ve Ahmet Yesevî gibi Türkistan Müslümanlığının alt yapısını oluşturan âlimlerimize ve Türkiye'de de Nurettin Topçu gibi çağdaş âlimimize göre, fıkıh ve kelamcıların zahiri bilgilerine sahip kişiler olarak yaşan Sufîler, âlim, âbid ve ârif kişilerdir. Bu insanların şiddetsiz, barışçıl bir İslam sunumları vardır. Bu bağlamda Ahmet Yesevî ve yetiştirdiği talebeleri (alperen Sufîler) İslamiyet'in bu yorumunu sadece Türkistan coğrafyasını hayata geçirmekle kalmayıp, tarihi ipek yolunu takip ederek Anadolu'da gelmişler, insanların kalpleri İslamiyet'e ısındırmışlardır.

Bu bildirinin öncelikli hedefi, felsefeyi küfür, kelamı zındıklık, tasavvufu şirk olarak gören İslamcı siyasal hareketler ve yeni selefi zihniyetin ortaya koyduğu selefi dindarlık diye sunduğu taassubtan ibaret olan anlayışına karşı Türkistan'dan Ahmet Yesevî; Türkiye'den de Nurettin Topçu'nun bakış açılarını mukayeseli incelemektir. Çünkü Zühd ve takva (piety)dan ibaret olan dindarlık ile ile sözde ve biçimsel dindarlık (pious) farkını göstermek önemlidir. Böylelikle "dindar varoluşçu bir tutum" geliştirmenin imkanını müzakereye açacağız.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Atayurt, Türkiye, Anayurt, Ahmed Yesevî, Nurettin Topçu, Dindarlık

Comparative Study of The Ahmet Yesevi And Nurettin Topçu's Conceptıon Of Religion and Religiosity

It is necessary to think about the vision of a new Turkish-Islamic Civilization that can bring peace to humanity facing new crises in many areas. On the one hand there is secular,

Many different policies are being developed in the context of globalization for different parts of the World. These regions are the Middle East, Afghanistan and Pakistan regions and Central Asia which are the energy production or supply centers.

On the other hand, there is a political Islamic mentality against it, This mentality interprets religious data in a Salafi-Wahhabi's modality and uses religious data as a tool to achieve economic policy goals. Because of this, Salafi jihadism or jihadist-**Salafism** is a transnational religious-political ideology. Is it Islamisation or Radicalisation?

The beginning of increasing the influence of new Salafi movements in Turkestan geography is an important problem. It is shaped by Hanafi law, Maturidî aqeedah (belief interpretation) and Yesevî tradition. As known that according to Salafist mentality philosophy. According to Salafist mentality, philosophy is considered to be blasphemy; Sufîsm is considered not to accept the unity of God (Shirq) and tTo deal with theology is seen as a profan/heretical. The Arab-Persian power struggles and their theological basis were never effective in Turkestan geography.

According to ancients scholars such as Yusuf Hashacip and Ahmet Yesevî in Turkestan and Modern thinker Nurettin Topçu in Turkey, Sufî s persons are scholars, and piety thinker. These people know the knowledge of fiqh and kalam and live according to this information. These people have a non-violent, peaceful Islamic presentation.

In this context, Ahmet Yesevî and his students (Sufî s) have implemented this interpretation of Islam into the geography of Turkestan. And they came to Anatolia by following the historical Silk Road in Anatolia, the hearts of people were warmed to Islam.

The aim of this paper is to show the inconsistency of the Salafi mentality's understanding of religiosity as a pious, not piety. Fort his, we will do comparative study of the Ahmet Yesevî from Turkistan and Nurettin Topçu's (from Turkiye) conceptıon of religiosity as a piety (zuhd) attitude. In this way, we will show the possibility of developing a religious existential attitude

Keywords: Turkestan, Turkey, Ahmad Yasawi, Nurettin Topçu, Religiosity, Piety, Pious.

Giriş

İnsanın amacı dünyada mutluluğu (tahsilu's-saada), ahrette ise mutlak kurtuluşu ve en yüce mutluluğu (saadetü'l-kusva) elde etmektir; Yüce Mevla, Hz. Âdem'den itibaren insanlara dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak ilkeleri, farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde farklı uygulayıcılara (nebi/rasul) göndermiştir. Hz. Adem'den itibaren hep aynı (iman) ilkeler, farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde muhtelif peygamberler tarafından hayata geçirilmişlerdir. Bu anlamda bütün peygamberlere gönderilen dinin ortak adı İslam'dır. Bu açıdan Tek Bir İlahi Din vardır. Son kitap olarak Kur'an bu temel hususları yeniden tashih etmiş ve yeni bir söylemle ortaya koymuştur.[1047]

Bir daha peygamber gelmeyeceğine göre, son yol ve yöntemi farklı zaman ve mekânlarda farklı dil ve kültürlere uygulayacak şekilde yorumlayan âlim, âbid ve ârifler olacaktır. Bunlar Kur'an-ı Kerim'i ve bunu hayata geçiren Peygamberimizin tavır, tutum ve eylemlerini "yaşayan sünnet" haline getirerek, temel ilkelerden hareketle yaşanan soru(n)lara çözüm önerileri üreteceklerdir. İnsanların; ne yaptığı, ne

[1047] Mevlüt, Uyanık, *İslam İnanç İlkeleri*, Ankara 1997, 9-10, Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2013) 50.

düşündüğü ve nasıl düşündüğü arasındaki farklara dikkat ederek, içinde yetiştiğimiz kültürün unsurlarının kavramsal bir tahlile tabii tutulması, yaşanılan soru(n)lara temel ilkelerden hareketle çözüm önerileri üretilmesi (içtihat) sonucunda her topluluğun bir bilgi teorisi ve bunu uygulamaya geçirme modeli (paradigma/episteme) vardır. [1048]

İslamiyetin kısa sürede farklı coğrafyalara yayılması, insanların varlık, bilgi ve değer hakkındaki görüşleri bağlamında Tevhid, Nübüvvet ve Mead hakkında yorumlarda bulunmuş ve hayatlarına aktarmaya çalışmışlardır. Bunu Müslümanlığın dikey ve yatay farklılaşma süreçleri diye incelenebiliriz. A.Yaşar Ocak'tan hareketle, mevcut inanç sistemleri farklı kültürel mekânlarda hem insanları dönüştürür, hem de o coğrafyanın kültürel kodlarına göre kendisi bir dönüşüm yaşar. *Müslümanlığın yatay farklılaşması* budur. Bir de aynı zaman ve mekânda o toplumda yaşayan insanların doğalarına göre değişim ve dönüşüm olur ki, buna *Müslümanlığın dikey farklılaşması* denilir. Bu çerçevede Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden itibaren, Atayurt'tan Balkanlara kadar uzanan bir coğrafyada tarihsel süreç içinde dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel ortamlarından İslam'ın yaşanma biçimi, aldığı görünümler ve yarattığı zihniyete ''Türk Müslümanlığı" denmektedir. Araplar içinde de Kuzey Afrika Müslümanlığı, Farsların Müslümanlık tasavvurları farklı kültürel biçimlere sahiptir. Aynı şekilde Avrupa ve Amerika'da bir "Batı Müslümanlığı" diyebileceğimiz sosyolojik ve antropolojik farklılıkların olduğunu görünce, Yeni Selefi zihniyetin dayatmaya çalıştığı "Tek Müslümanlık Modeli" tutarsızdır. Tersine bu Müslümanlık tasavvurlarının "Bir Dünya Müslümanlığı" oluşturduğunu söyleyebiliriz.[1049]

Bu bağlamda Türk Aklı'nın ortaya koyduğu Müslümanlık tasavvurunun kurucu metinleri olarak Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânu Lugâti't-Türk (1072), Yusuf Hâs Hâcib'in Kutadgu Bilig'i bilinen en eski Türkçe mesnevisi, (1069) Edip Ahmet Yükneki'nin Atabet'ül Hakayık (12.yy), Ahmed Yesevî'nin Divan- Hikmet (13.yy) adlı eseri ile Dede Korkut Kitabı'nı zikredebiliriz.[1050]

Karluk, Oğuz, Kıpçak kültürlerin yoğun olduğu bölgede yetişen[1051] Ahmet Yesevî'nin Fars ve Arap Müslümanlık tasavvurlarından farklı bir Türk Metafiziği ve Müslümanlık tasavvuru ortaya koyması açısından önemlidir. Yesevîlik diye nitelenen

---

[1048] Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2012),133-180, 235-28; Mevlüt Uyanık, "Gelenek(sel)ci Akım ve İlerleme Düşüncesi", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, ed. Samil Öçal ve Cevat Özyurt, (Ankara: Hece Yayınevi, 2017), 127-152.

[1049] Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2015), 9 vd, Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, (İstanbul: İletişim yay, 20016),16, 28; Ahmet Yaşar Ocak, "Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı" *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, (İstanbul: Seha yay, 1996), 581-587; Ahmet Yaşar Ocak, *Yesevîlik Bilgisi*, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, (Ankara: Milli Eğitim Yayınevi,2000), 177-180; Fatih Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016),167, M. Zeki İşcan, "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve Türk Müslümanlığı Tartışmaları" *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* (Ankara: *Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları*, 2017),321; Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017), 353-354.

[1050] Leyla Karahan, *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2016), 16, 31, Necdet Tosun, (editör) *Ahmed Yesevî*, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016), 19.

[1051] Ömer Soner Hunkan, "Hoca Ahmed Yesevî'ni Yaşadığı Dönemde Aşağı Seyhun ve Maveraünnehir'de Ortam (1093-1166)", *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017), 68.

bu öğreti 13.yy kadar İç Asya'dan Anadolu'ya hatta Doğu Avrupa'ya kadar uzanan mekânlarda, üstelik Moğol fırtınasının en yoğun olduğu zamanlarda etkili olmuştur. Askeri ve idari açıdan Tuğrul bey tarafından dönemin bölge gücü haline getirilen Selçuklu Devleti 1092 yılında iç karışıklıklar yüzünden Atabeyliklere bölündü. 1141 yılında Katavan savaşını Karahıtaylara kaybederek çöküşü hızlandı. Büyük Oğuz isyanıyla dağıldı. Harzemşahlılar ortaya çıktı (1154) ve Karahanlıları yıktı. (1212) İç Asya'da sıkışan Türk halkaları siyasî açıdan sıkıntısına Budist, Zerdüş ve İsmaili dini tasavvurlar kültürel bir tehdit oluşturuyordu. Abbasi halifeleri el-Müktefi (902-908) (ve el-Muktedir (908-932) döneminde İran milliyetçileri Gulat-ı şia sıfatıyla, zengin İran maliyecileri (ibn al-furat) ve İran Zerdüştîler ciddi muhalif hareketlerini oluşturdular. Zerdüştiler 928 yılında İran'da yönetimi ellerine geçireceklerine inanıyorlardı. İsmaili öğretiyi benimseyenler (Aleviler) 920 senesinde Horasan'ın başlıca şehirlerini işgal etmişlerdi. Karmatiler gibi Zerdüştiler de bir Sahibu'z-zaman'nın zuhur edeceğine inanıyordu.[1052] Yerli Müslüman halk da Eşres b. Abdullah (727-729) döneminde netleşen ama Kuteybe b. Müslim' (/86705) döneminden itibaren halka karşı yaptığı insafsızlık ve zulme varan ağır baskılar dolayısıyla başkaldırdığını, düşündüğümüz zaman coğrafyanın siyasî ve kültürel karmaşası daha iyi anlaşılır. [1053] Mutasavvıf ozan Ahmet Yesevî bağımsızlığı yitmiş, toplumsal düzen bozulmuş bir nevi anarşi içinde bulunan ve yeni mekân arayışları içinde bulunan Türklere dönemin üslubuyla anlayacakları şekilde hitap etti. Yesevîlik bu anlamda bir "kurucu-göcebe" rölü üstlenerek yeni bir dünya ve yeni bir medeniyet kurma misyonunu üstlendi. Bu anlamda Farsça ve Arapça bilmesine rağmen Türkçeyi kullanması Türk Felsefesinin kurucu âlimlerinden olduğunu ve Anadolu maya'sını oluşturan manevi fatihlerinden olduğu görülür.[1054]

Bu tasavvurunun fıkhî temeli Ebu Hanife'nin öğretisine, itikadî temeli İmam Maturidîye'ye dayanır. Yesevî'nin hocası, Türklerin ve Taciklerin Müslümanlık olmasında etkisi büyük olan Yusuf Hamedani'nin önemi burada ortaya çıkar. Hoca Ahmed'in Yesevîlik; Hamedanî'nin diğer talebesi Abdülhalik Gücdüvanî'nin Hacegan (sonraki adıyla Nakşibendiyye) tarikatlarını kurduğunu hatırladığımızda bu âlimin önemi ortaya çıkar. [1055] Teorik iman ilkelerini pratiğe aktarma (İslam) yollarının nasıl

---

[1052] A Zeki Velidi Toğan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul, 1981), 76; Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler I*, (Konya, Yedi Kubbe Yayınevi, 2015) 54-56,117, Zekeriya Kitapçı, *Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî ve Yeni Horasanlı Erenler Anadolu Hareketi El Kitabı*, (Konya, Yedi Kubbe yay, 2016), 20.

[1053] Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler I*, 15; Zekeriya Kitapçı, *Oğuz Han İlk Türk Hükümdar ve Hakanları Nasıl Müslüman Oldu?*, (Konya:Yedi Kubbe yay, 2015), 97-110.

[1054] Erol Cihangir, "Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü" *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 147; Yalçın Koç, *Anadolu Mayası:Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, (Ankara: Cedit Yayınevi, 2014),8; M.Askeri Küçükkaya, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017), 8-21; Mustafa Kara, "Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu Topraklarında Tasavvuf Kültürü" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017), 25; Yesevî'nin Arapça bilgisi ve ayetleri dönemin insanların anlayacağı şekilde beyitler halinde sunarak tercüme örnekleri için bkz. İsmail Çalışkan, "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017), 69-78.

[1055] Hamedani'nin Ebu İshak Şirazi'den fıkıh okuduğunu, Maturidi akadini benimsediğini, ünlü Sufî Sulemi'nin talebesi Kuşeyri'nin yolunu takip ettiğini, Şii öğretinin etkisini kırmak için kurulan Nizamiye medresesinde öğretim üyeliği yaptığını ve bu anlamda Gazzali'yi de etkilediğini düşünürsek, tasavvuf ile sünni yapıyı sentezleyen bir alim olarak ortaya çıktığını görürüz. Aslında Yesevîlik ile Nakşibendilik arasında silsilevi bir irtibat olması Muhammed Bahauddin Buhari'nin (v.781/1389) şeyhlerinden birisi de Yesevî'nin talebelerinden olmasından

olacağını ve ihsan mertebesine ulaşma yol ve yöntemlerini anlatan bir Türk Tarikatı ve Tasavvuf öğretisi diğer bir ifadeyle Türk Metafiziği oluşturmuştur. [1056] Teori ve pratik uyumunu sağlayan bu dünyada mutlu olur (tahsilu's-saade), ahirette ise nihai kurtuluşa ve saadetü'l-kusva'ya ulaşır. Buradan kasıt ihsan mertebesini yani zamansızlık ve mekânsızlığı dünyada yaşabilir, ahirette ise Hak Cemali'ni görebilir.[1057]

Bu anlamda Yesevî Türkistan'da, ilimle ameli birleştiren bir aksiyon adamı ve ahlakçıdır. Görünüşleri düzgün ama zühd ve takvayı önemsedikleri için içleri bozuk olan bu insanlar gaflet uykusunda gördüklerini keramet sanarlar. Riya ile halka bunu satarlar. Hak yolunda olan derviş, asla dini araçsallaştıramaz, sahte derviş gibi hurafe ile işi olmaz, riyadan gösterişten uzak durur. Candan geçmeden Hu Hu demenin yalan olduğunu, böylelerinden uzak durulması gerektiğini söyler. Çünkü Hakk'ı bulanın özü de sözü de gizli olur. [1058]

Topçu ise aynı hususu özellikle vurgular. Allah huzurunda insan, boynu bükük durmalı, ibadet sadece ve mütevazı olmalı der.[1059] Türkiye'de aksiyon felsefesinin teorisyenleridir denilse yeridir. Bu husus son derece önemlidir çünkü günümüz tarikatlarına bakıldığında bu hususların geçerli olduğu görülür. Oysa Yesevî'nin açtığı ve Topçu'nun devam ettirdiği Türk bilgelik geleneğinde böyle bir şey yoktur. Toplumsal katılımı ve haksızlıklara yoksulluk, fakir ve bireysel olarak bir şey yapamayan insanları tekke ve zaviyelerde barındırır, onların hak yönetime katılımını sağlar ve böylece devletin yetkinleşmesini temsil eder. Filozofun faal akıl dediği, bana göre, ârif yani ihsan mertebesine erişmiş kişinin aklıdır. Yesevî bunu âriflerin sohbetinden behre alan, Huda'sına yakın oldu, bildim ben işte" diye açıklar. Felsefeden farklı Sufî likte bu yolları bir mürşit ve/ya pir-i kamil eşliğinde kat etmek gerekir. [1060] Nurettin Topçu'da Batı da Aksiyon ve Sezgi felsefesini çalışmış, "Türk Ruhu" ve "Türk Milliyetciliği"ni temellendiren millet mistiği dedikleri âlimleri felsefi açıdan inceleyen günümüz âlimidir. Türk milliyetçiliğinin temellerinin Yunus da bireysel, Hacı Bayram

---

dolayıdır. Kübreviyye ve Bektaşiye'nin de aynı şekilde etkilendiğini düşündüğümüz zaman Yesevî'nin Türkistan ve Türkiye irtibatındaki etkisi ortaya çıkar. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, ed. M.Tatcı, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi yay, 2016), 13; Ayhan Pala, Yesevîlikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı", *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000), 294; Küçükkaya, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti", 17; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2018), *76; K*itapçı, Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî ve Yeni Horasanlı Erenler Anadolu Hareketi,49, 61,97; Zekeriya Kitapcı, *Orta Asya Türk İslam Medeniyeti: Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Rolü,* (Konya:Yedi Kubbe Yayınevi, 2017), 33.

[1056] Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 1991)1-2, 18-19, 76; Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu,* (Ankara:1959), 98; Köprülüzade Mehmet Fuat, *Milli Tarih,* (İstanbul, 1942), 14; Ocak, "Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı",177-179; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2016), 40; Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi", *Diyanet İlmi Dergi*, 52/4, (2016), 191-214.

[1057] Yesevî, Divan-ı Hikmet, Hikmet no:113, 139, 147, s.250, 292, 309 Mevlüt Uyanık, Selefi Zihniyet ve Türkiye, (Ankara: Ay Yayınevi, 2018), 131-134.

[1058] Yesevî, Divan-ı Hikmet, Hikmet no 2, 54,83, 85, 133, s.67,158, 203, 206, 280; Ali Çelik, "Hoca Ahmed Yesevî'ni Hikmetlerinde Tebliğ ve İrşad Metoduna Ait Bazı Tespitler*", I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 133; Mustafa Yıldız, Ahmed Yesevî ve Türk Bilgelik Geleneği" *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 338; Ahmet Kartal, "Ahmed-i Yesevî'de Kişiyi Allah'tan Uzaklaştıran Bir İllet: Riya" *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 457.

[1059] Emin Işık, *Nurettin Topçu: Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2019), 48

[1060] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:151, 387, s.316, 387.

Veli'de ortak ahlak sistemine dönüştüğünü söylemesi bu bağlamda önemlidir. Yunus Emre'nin şiirlerinde aynı temaları Yesevî'de gördüğümüze göre bu etki açıktır.[1061]

İncil'den hareketle "bereketli hilal" diye isimlendirilen ve Mezopotamya'ya kadur uzanan bölge, bizim tabirimizle Aşağı Türkistan'dan[1062] gelen kültür ile Türkiye/Anadolu'da bulunan kültürleri yeniden üreten Topçu, Sokrates'in müjdelediği rasyonalizm denen aklın saltanatı, Eflatun'un mistisizmiyle ilahi beldeye yükselttikten sonra Ağora'da sönmemesi için çalışır. Muhammed'in ümmeti, Mevlana'nın torunları olduğunu söyleyen bir milletin rönesans'ı yani dirilişi için neler gerektiği üzerinde durur.[1063] Her ikisine göre de dönemlerinde dini değerlerin suiistimal edilmesinin, dinin ticari meta olmasının engellenmesiyle biçimsel dindarlığın giderilmesiyle dirilişin gerçekleşmesi mümkün olabilir. Çünkü "dini hayatımız cevheri olan aşktan sıyrılmış, ölü kaidelerin sayı hesabıyla ve benliğimizi karartan taassup adlı hasta gururla tekrarından ibaret kalmıştır. [1064]

Bu metnin temel önermesi budur ve İslam felsefesinde Kindî'den (796-866) itibaren dikkat edilen dini riyaset ve tacirlik için istismar edilmesi, dindar ile sözde dindar (dinidar) farkının vurgulanasını önceler. Çünkü hakikatin bilgisi peşinde olanları ötekileştirmeye çalışmanın nedeni, Kindî'ye göre, riyaset ve din tacirliğidir. Bu insanların kendileri bizatihi dinden yoksundur, zira bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa, artık onun dini yoktur. Kindî'nin gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanların dinle ilişkisinin olmadığını söylemesi gerçekten çok önemli bir husustur.[1065] Yesevînin yüzyıllar öncesinde yaptığı tespitlerin hala geçerliliğini koruması ve günümüzde de Nurettin Topçu'nun[1066] benzer durumları şiddetle eleştirmesi üzerinde ayrıntılı durmak gerekir:

Yöntem: Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin fıkhî ve itikadî unsurları oldukça basit ve sade bir dil ile sürekli göç halinde bulunan insanların anlayış kapasitelerine göre (kellimu'n-nase ala kadari'l-ukulihim)[1067] burhan ve cedel yöntemleriyle üretilmiş

[1061] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:35, 128.

[1062] Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler* I, 31-33, 122.

[1063] Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2018), 26-36.

[1064] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:53, 54, 156-158, Topçu, *Yarınki Türkiye*, 44.

[1065] Ebū-Yūsuf Ya'kūb ibn Ishāk el-*Kindī. Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yayınevi,1994), 3-4; Uyanık, "Fikri ve Fıkhî Akımların Hareket Noktası", 29.

[1066] Hayatı ve eserleri için bkz. İsmail Kara, "*Nurettin Topçu Bibliyografisi* I, Nurettin Topçu Özel Sayısı, Hece Dergisi , 10/109, 2005, 523-551. Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Top*çu, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016),117; Ali Osman Gündoğan, *Nurettin Topçu: Hayatı*, 1-3; http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf?i=1 Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece Dergisi, 10/109, (2005),16; Mustafa Kutlu, Suya Hasret (Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi) Hece Dergisi, 10/109, (2005), 8-14; Selim Somuncu, "Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu", Hece Dergisi, 10/109, (2005),220; Nurettin Topçu, Millet Mistikleri, Bütün Eserleri 15, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2001), 107; Yusuf Turan Günaydın. *Nurettin Topçu Bibliyografisi II: Hakkında Yazılanlar,* Hece Dergisi, 10/109, (2005), 552-560; Lütfi Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*, (Ankara: Elips Yayınevi, 2011),59-69; Işık, Çağdaş, *Bir Dervişin Dünyası*, 9 Muhammet Irgat, ''*Nurettin Topçu'da İrade Kavramı*'', Dokuz Eylül Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2011, 6-8

[1067] İsmâil b. Muhammed *el-Aclûnî*', (ö. 1162/1749) *Keşfü'l Hafâ ve Müzîlü'l ü-bâs Amme'ş Tehere mine'l Ehâdîş Calâ el-Sineti'n Nâs'* nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1985, 1-196, Hadis No: 592. Bünyamin Erul, "Keşfu'l-Hafa Maddesi", TDV, İslam Ansiklopedisi, 25/321, Mevlüt Uyanık, "Fikri ve Fıkhî Akımların Hareket Noktası: Düşünce Farklılıkları Rahmettir" *İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi, 22,* Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2018), 145.

bilgileri hitabet ve şiir sanatını[1068] kullanarak anlatması önce Türkistan'da sonra göç edilen diğer yerlerde etkisini artırmıştır. Şer'i ilimlerdeki derinliğinin tesirini halkın anlayacağı sade bir dil ile izah ederken, temel ilkelerden asla taviz vermediği de malumdur. Bunu yaparken günümüz vaizlerinin yaptığı mugalataya sapmaz. Türkçeyi önemser. [1069] Nurettin Topçu ise yazdığı belagat örneği metinlerle, yaptığı konuşmalarla (hitabet) bu hususu vurgulamıştır. Akademik çalışmaları zaten burhan yöntemiyle yazılan çalışmalardır.

Amaç: Kalplere hitap eden şeriat, tarikat ve hakikat üçlemesini İman, İslam, İhsan aşamalarıyla özleştiren bir "mârifet" durumunu ekleyen Türk Müslümanlığı öğretisinin özelliklerini vurgulamaktır. Yesevî ve Topçu'nun Metafizik bir öğretiye dönüştürerek, ötekileştirici bir dilden sakınarak kapsayıcı ve itidalli bir yorumla pratiğe aktarıldığını göstermektir. Yesevî bu bağlamda şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat bütünlüğünü sağlamayanların şeyh veya keramet kavramları adı altında söylenilenlere asla itibar edilmemesi gerektiğini vurgular.[1070] Çünkü İslam öncesi geleneklerini yeni dinin verileriyle özdeşleşen bir şekilde hadisler/sözler ile bir "milli uyanış"ı nasıl gerçekleştirdiklerini günümüze aktarmak önemlidir. Karahanlı ve Selçuklu devletinin Hanefîlik öğretisine bağlılığını, âlimlere son derece hürmet etmelerini[1071] resmi İslam tasavvuru açısından, Ebu Hanife'ye olan bağlılıklarını İslam önceki kültürleriyle irtibatlı menkıbelerle destekleyerek manevi bir koruma kalkanı oluşturmalarını da halk/popüler İslam tasavvuru açısından açıklanabileceğini düşünüyoruz.[1072]

Fars/Acem tarzı gösterişli "İslam ve Arap Tarzı", İbn Arabi örneğinde olduğu gibi ittihat ve Hallaç örneğinde olduğu gibi hulûlcu öğretilerin olası aşırı yorumlarından uzak durup, "en çok galeyana gelinecek yerlerde bile çok sakin ve soğuk/dingin ifadelere bulunması önemlidir. [1073] O kadar ki, "Hoca Ahmed Yesevî

[1068] İslam felsefesinde mantık ilmi ve beş sanat (burhan, cedeli, sofistai, hatabi ve şi'ir) hakkında bkz. Ebu Nasr el-Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. M. Uyanık, A. Akyol,*(Ankara:Elis Yayınevi, 2016),110-116, Farabi, İlimlerin Sayımı, çev:*Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990), 79-85.

[1069] Ali Çelik, "Hoca Ahmed Yesevî'ni Hikmetlerinde Tebliğ ve İrşad Metoduna Ait Bazı Tespitler", Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 135; Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmed-i Yesevî" *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000), 122-123; Öztürk Yaşar Nuri, "Yesevîlik", *Yesevîlik Bilgisi*, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, , (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000), 271-274; İşcan, "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve Türk Müslümanlığı", 326.

[1070] "Marifetin minberine binmeyince, Şeriatin işlerini bilse olmaz/Şeriatın işlerini tamam eylemeyince/tarikatın meydanına girse olmaz… Aşk yoluna özünü layık etmeyince/Hakikatin sırlarını bilse olmaz". Bkz. Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:124, 76,109, 128, 176, 193, s.186,244, 264, 272, 360, 387; Terimler için bkz. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınevi,2018), *48-52*

[1071] Orhun kitabelerinde beyliğin ilahi bir lütuf olduğu sözü ile Türklerin Müslüman olduktan sonra kendilerini Tanrı'nın ordusu (cündullah) olarak gören söz ile "Türkler Size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız" sözü ile Ebu Hanife'ye gaipten gelen "Kılıç Türklerin elinde bulundukça senin mezhebine zeval yoktur" sözleri o dönemde oldukça yaygındı. Ayrıca Türkler size dokunmadıkça sizde onlara dokunmayın şeklinde bir hadis de zikredilirdi. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, (İstanbul: Boğaziçi Yayınevi, 1993), xx; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 254.

[1072] Özkul Çobanoğlu, "Hoca Ahmed Yesei Kültünün Memorat Anlatılarıyla İnançları ve Hayat Felsefesini Güncelleme Gücü" I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 260.

[1073] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 1-2, 145-148; Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Sufî liğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik", *Yesevîlik Bilgisi*, 465; Yaşar Nuri Öztürk, "Yesevîlik", *Yesevîlik Bilgisi*, 270-271; Ayhan Pala, Yesevîlikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı", *Yesevîlik Bilgisi*, 294-297, Necdet Şengün, "Divan-ı Hikmet'te Dil,

vakarlı, uzak görüşlü ve muhakemeli bir Türk mutasavvıfıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'Tasavvuf terk-i deâvî ve kıtmân-i meânîden ibarettir.' Yani çatışma konusu davalardan kaçmak, anlamlar hakkında sır tutmak, ulaştığı hususları ifşa etmemek" sözünü tamamen yerine getirmekteydi. Eserlerinde itikat esaslarını tehlikeye düşürecek özel yaklaşımlara rastlanılmamaktadır. Geniş perspektife sahip kimi İran sûfîlerinin şeriata kısmen de olsa ters düşen dikkatsiz sözleri, aykırı fikir ve temayülleri Ahmet Yesevî'de görülmemektedir."[1074] Dolayısıyla Yesevî, İslam'ı kolay ve basit anlatma ilkesine dikkat etmiş, toplumla iletişimde yumuşak yani müsamaha ve merhameti öncelemiş, sürekli toplum içinde olan âlim, ozan ve Sufî kimliğiyle ortaya koyduğu söylemiyle tekfir/ötekileştirmenin getirdiği riskleri en aza indirgemiştir.[1075] Bu hususun ve sözde/biçimsel dindarlığın olumsuzluklarına işaret etitği noktaları güncellemek bugün önemli katkı olacaktır. Üstelik karşı eleştirileri yönelten mollalara karşı, "onlar bizim sabunumuzdur, olmasalar nasıl temizleniriz" deyip bir karşılık vermeyen Melami bir tavır içinde olunabileceğini de gösterir.[1076]

Burada filozofların ittisal, Hallaç ve İbn Arabi gibi Sufîlerin ittihat kavramı bağlamında zamansızlık ve mekânsızlık halini yaşadığını, fenafillah makamını geçtiğini, özellikle Hallac infazının tutarlı bulmadığını söyleyen beyitleri olmasına rağmen benzer bir aşırı yorumda bulunmaması onun hakşinaslığı ve benzer durumu yani zamansızlık ve mekânsızlığı yaşamasına rağmen herhangi bir olumsuzluk yaşanmasına vesile olabilecek herhangi bir aşırı yorumda bulunmamasını önemsiyoruz.[1077]

Bu aslında Gazzali'nin ittisal kavramından hareketle filozofları tekfir ederken, aynı hal'i ittihat kavramı bağlamında açıklayan Sufîler hakkında bir şey söylemeyip itidalli yolu bulduğunu iddia etmesinden daha tutarlıdır.[1078] Müslümanlık tasavvurumuzun sünni paradigma çerçevesinde gerçekleşmesi Acem/Fars türü Rafızilik ve her türlü itizali hareketin olumsuzluklarından uzak durulduğunu,[1079] Osmanlı'da Yavuz Sultan Selim ve Safevi Devletinde Şah İsmail ile ötekileştirme politikasının bu kavramlar üzerinden yapıldığını göstermek önemlidir. Bu noktada hem Yesevî'nin hem de Topçu'nun Hallac'daki ilahi aşk ve irade kavramından

---

Anlatım ve Muhteva Hususiyetleri" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2017), 243; Hallac b. Mansur'u da tasavvuf kisvesine bürünen muhalif hareket olarak değerlendirilmesi içn bkz. Toğan: Umumi Türk Tarihine Giriş, 76.

[1074] Funda Toprak "İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî" Ahmed Yesevî Üniversitesi Bilig Dergisi, (2017), 80/99 http://bilig.Yesevî.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/1596-published.pdf Lamia Levent,"Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Sembolik Dil" Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2017), 276.

[1075] Ejder Okumuş, "Sosyolojik Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmed Yesevî" Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2017), 325-340.

[1076] Yesevî, *Divan-ı Hikmet,* Hikmet no:117,119, s.255-257, Hayati Bice, Giriş s.23,

[1077] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Giriş, 31-37, Hikmet no:11, 17, 95, 96,122,126, 134, 202,206b, s.222-223 s.87-89, 100-101,261, 268, 283, 401, 408.

[1078] Sufî yorum ile batını yorum arasındaki fark için bkz. M.Uyanık, A.Akyol, "Gazzali'nin Hakikat Arayışı: Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi" İslam Felsefesi Tenkid Dönemi, (Ankara: Elis Yayınevi, 2018), 67,97-109.

[1079] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 1-2, 18-19; Ocak, "Anadolu Sufî liğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik", 465; Öztürk, "Yesevîlik", 270-271; Pala, Yesevîlikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı", 294-297; Çelik, "Ahmed Yesevî'nin Tebliğ Metodu" Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993, 81; Mevlüt Uyanık, "Fikri ve Fıkhî Akımların Hareket Noktası:Düşünce Farklılıkları Rahmettir" *İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi, (*Ankara: Elis Yayınevi, 2018),*69.*

etkilendiği[1080] ama onun şatahat türü sözlerinin olumsuzluklarından kaçındığını söylemek mümkündür.

Olası Katkı: İhtiras ve sefaletlerle parça parça olan İslam dünyasında Kur'an'ın harikası olan ahlakın niçin gömüldüğünü, insanlığın birikimi olan ruh ve vicdan eserini/hikmeti/felsefeyi inkar ederek düşünmeyi günah sayan, sefaleti din diye tanıtan gerici, ilkel taassuptan kurtulma"nın Türkistan'da atılan tarihsel temellerini Yesevî, Türkiye'deki yansımalarını ise Nurettin Topçu merkezli inceleyip güncellemek şarttır. Böylece "Ruhlarını kaybetmiş, din ve ahiret maddecileri"nin İslam dünyasının her tarafını sarmaya başlaması karşısında "dindar varoluşçu bir tutum" geliştirmeye katkı hedeflenmektedir.

1. Türkistan-Türkiye İrtibatının Kültürel Temellerini Mukayeseli İncelemek

Türkler, fethettikleri toprakları "vatan" kılıp "yurt"landırmayı Hanefî-Maturidî İslâm yorumunun somutlaşmış şekli olan Horasan-Yesevî kültürüyle yapmışlardır.[1081] Bu sempozyum da Türkistan-Türkiye irtibatının kültürel sürekliliğini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Bu bağlamda Modern Türkiye'yi anlamak için Türkistan'dan itibaren göç tarihimiz ve kurduğumuz devletlerin fikri temellerini bu açıdan yeniden okunması gerekitğini düşünüyorum. Çünkü modernleşme devri İslam yorumumuz temelde Türk Müslümanlığı tasavvurunun tarihiyle doğrudan ilintilidir. 1789 yılında değişen dünya ekonomik ve politik sistemine uyum sağlamak için geliştirilen yöntemler olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük (Üç Tarz-ı Siyaset) pusula işlevi görmektedir. [1082] Bu fikir cereyanları Anadolu'da "Türk Müslümanlığı" fikriyatı çerçevesinde birbirine karışır.[1083] Ama bir de Türkistan'da bu süreçteki tasavvurların aldığı biçimlerin incelenmesi gerekir. Çünkü 1989 yılında dünya paradigması kapitalist, sosyalist ve 3. Dünya ayrımı yerine yeni dünya düzenine bıraktı. Kardeş halklar bağımsızlıklarına kavuştu. Günümüzde özellikle Batı Türkistan'ın Fergana bölgesinde Neo Selefi ve Vehhabi, Hizbu't-Tahrir ve Tebliğ Cemaati öğretileri yaygınlaştı ki bu Afganistan savaşı eş zamanlıdır.

[1080] Yesevî, Hallac, Şibli, Bayezıd gibi Sufîleri önemser. *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no: 133, 180, 202, s.134, s.283-284, 366, 401; M.Necmettin Bardakçı, "Hallac-ı Mansur'dan Ahmed Yesevî'ye İlahi Aşk" ", I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 437-442.

[1081] Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi" *Diyanet İlmi Dergi,* 52/4, Aralık 2016, .191-214;Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye,* (Ankara: Araştırma Yayınevi, 2016),107-136; Mevlüt Uyanık, "Milli Birlik Ve Toplumsal Barışın Tesisinde Din Ve Felsefenin Rolü -15 Temmuz 2016 Sonrasında Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliliği Üzerine",*Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Mâturîdîlik İncelemeleri Dergisi*, 1/1 (2017) http://estudamdergi.ogu.edu.tr/index.php/Maturidîlik/issue/viewIssue /22/101, 21/06/2017.

[1082] Mevlüt Uyanık, *Üç Tarz-ı Siyaset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik*, (İstanbul: Metropol Yayınevi, 2003), Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 214, 13-71; Mevlüt Uyanık, "Modern İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme", *Muhafazakâr, Düşünce Dergisi*, 12/47, (Ocak-Nisan 2016), 9-19; Metin Çınar, *Anadoluculuk Hareketinin Gelişimi ve Anadolucular ile Cumhuriyet Halk Partisi Arasındaki İlişkiler* (1943-1950), Ankara Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara:2007, 5; Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, 120; Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, 76, 117-118.

[1083] M. Fatih Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul:Dergâh Yayınevi, 2016), 221.

Buradaki değişim ve dönüşümlerin tarihsel temellerini incelemek için Stalin 1927 senesinde başlattığı tüm dinlere karşı savaşın boyutlarına dikkat etmek gerekir. Özellikle 1958-1964 yılları arasında bölgedeki camilerin büyük kısmı kapatılarak İslam'ın toplum yapısındaki rolü iyice pasifleştirilmesi, böylece Türkistan'da heterojen halkları bir araya getiren İslam'ın bütünleştirici yapısı zedelenmesine dikkat edilmesi gerekir. Sovyet hâkimiyetine karşı merkez teşkil edebilecek tek güç kaynağı olan Müslüman âlimler, Sufîler iyice pasifleştirildi.[1084] İslam'ın en özgürlükçü ve insan iradesine en büyük alan tanıyan Hanefi-Maturidî öğreti [1085]ve buna göre etkinlik gösteren Nakşibendi ve Yesevî Sufî gelenekler sadece şifahi kültürde söz olarak kullanılır oldu. Sovyetler Birliği bu zemini baskı ile iyice pasifleştirdi, ateizmi bilimsel tekniklerle yaygınlaştırdı.[1086] İnsanlar din adına hurafe ve bidatlerle yaşamaya başladı. "Bu uygun zemini değerlendiren Selefi ve Vehhabi öğreti buralara sahih İslam adı altında girerek mevcut halk islamını (Nakşibendili ve Yesevîlik)[1087] söylemi şirk olarak nitelendirdi. Akıl ve reyi önceleyen âlimlerin yetiştiği bölgelerde şirk ve küfür arasında salınan insanların hem akla hem de kalbe doğrudan hitap eden düşünce yapıları tahrif edilmektedir. [1088]

İç Asya (Batı Türkistan) da 1991 yılı sonrasında yeni ekonomik sisteme geçişteki aksaklıklar, aşırı işsizlik bölgede yoksulluğu artırması[1089] bunlara uygun ortamı hazırlamıştı. Özellikle Körfez bölgesinde eğitim görmüş gençler, selefiliği mevcut durumdan kurtuluş olarak sunmaya başladılar. Ama din uzlaşma ve sevginin merkezi olmaktan çıkıp çatışmanın unsuru olmaya devam etti. Yani hem Sovyetler döneminde İslamiyet'in birleştirici unsurunu sosyalist ve totaliter yöntemlerle yok edildiyse, günümüzde de dinin uzlaşmacı ve barışçıl boyutu, hepsi Gerçek İslam iddiasında olan (Afganistan-Pakistan-Bangladeş üçgeni ve Körfez ülkelerinden mülhem) dini/siyasî dini/siyasî oluşumlarca tahrip edilmektedir. Diğer dini kültürlerde üretilmiş yorumlar kelamın/teolojinin cedel/diyalektik yöntemi ile Türkistan'a taşınıyor, burada üretilen Yesevî merkezli yorumları bidat sayılıyor. Böyle olunca *da din uzlaşmanın değil, çatışmanın bir unsuru haline dönüşüyor*. [1090]Bu durumun ortaya çıkardığı toplumsal sorunların çözümü için Türkistan'ın sosyolojik ve dini realitesine uyumlu Hanefi/Maturidî geleneğin verilerini felsefi (sosyoloji, psikoloji, dinler tarihi) verilerle birlikte güncellenerek yeniden yorumlanması ile olur.[1091]

[1084] Bahaddin Yazıcı, *Sıcak Nokta: Orta Asya –Orta Asya'da Yeniden Yapılanma ve Terör*, (İstanbul: Ozan Yayınevi, 2003),50-5, 64.

[1085] Hüsnü Ezber Bodur, "Orta Asya' da Militan İslamcı Hareketler ve Vehabbilik", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/20, 206, 198.

[1086] Yazıcı, Sıcak Nokta, 54.

[1087] Olivier Roy, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi,* çev. Mehmet Moralı, (İstanbul: Metis Yayınevi 2000), 202, 214-215.

[1088] Mevlüt Uyanık, "Kırgızistan'da Dini Hayat ve İlahiyat Öğreniminin İşlevi", *Uluslararası Türk Dünyasının islamiyete Katkıları Sempozyumu*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2007),193.

[1089] Hasan Ali Karasar, "Bağımsızlıklar Sonra Türkistan'da Rus Siyaseti", *Avrasya Dosyası* Dergisi, Rusya Özel, 6/4, 240, Saule Bacaun, "Orta Asya ve Özbekistan'da İslam ve Köktendincilik", *Avrasya Dosyası Dergisi*, 7/3, (2001), 86.

[1090] Mevlüt Uyanık *"Din uzlaşmanın değil, çatışmanın bir unsuru mu Olacak?"* https://www.haberlotus.com/din-uzlasmanin-mi-catismanin-mi-unsuru-olacak/ 22 Nisan 2013

[1091] Yazıcı, Sıcak Nokta, 66; Mevlüt Uyanık, "Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri ve İşlevi", Türkiye-Kırgızistan Merkezli İnceleme, İ.Arabayev Adındaki Kırgız Mamlekettik Üniversiteti, Kırgız Respublicasının Din işteri Boyunca Mamlekettik Komisyası, Kırgızstan Muslumanlarının Din Başkarmalığı, Kırgız Resbuplicasının Teologdar

2. Ahmet Yesevî'nin Dindarlık Tasavvuru

Hanefi fıkhı ve Maturidî itikadî yapıyla oluşan resmi İslam tasavvurunu halka ulaştırarak onun içselleştirilmesini sağlayan Hoca Ahmed Yesevî'nin yol ve yöntemiyle oluşan "Sufî /halk İslam'ı" tasavvuru ayrıntılı incelenmeyi haketmektedir.[1092] Hoca Ahmed Yesevî diye anılır ama buradaki Hoca soylu kimselere verilen hüdevandigar, hünkar gibi bir ünvandır. Yesevî ise mensup olduğunu, yetiştiği yeri gösteren bir kelimedir. Farsca "Ahmed-i Yesevî"; Türkçe "Yesili Ahmed" denilir. Türkiye Türkleri, Hace Ahmed-i Yesevî Hace-i veya Pir-i Türkistan demesi bir anlamda Anadolu'nun manevi fatihi olarak görülmesindendir. [1093] Bu açıdan ''Türk Meşayihi'nin Meşrebi" veya "Türkistan Meşayihi'nin Usul ve Erkânı" veya "Türklerin Mürşidi" denilir. [1094] Ahmed Yesevî düşüncesini *Divan-ı Hikmet*, *Fakr-Name, Risale der Adab-ı Tarikat ve Risale der Makamat-ı Erbain* ve Muhammed Danişment'in kaleme aldığı *Mir'atü'l-kulup* adlı eserlerde bulmaktayız.[1095]

Yesevî'yi incelemenin önemi, günümüz insanına hitap edilecek sivil ve özgürlükçü bir tutuma sahip olup, din adına yapılan her türlü suiistimalden uzak durulabilecek bir zihniyet önerdiğinden dolayıdır. Bu bireysel tutum açısından önemlidir, bir de kamusal alanda İslam dünyasında Arap-Fars aklının mezhepler üzerinden eko-politik çatışmalara meşruiyet aracı olarak kullanılmasının etki alanı dışında kalınabilir. [1096] Çünkü Ahmet Yesevî'nin takip ettiği yol ve yöntemin temellerini Hanefi fıkhı ve Maturidî akâidi oluşturur. Yaklaşık iki buçuk asır öncesinden Hallac-ı Mansur (v.309) bölgede dervişleriyle beş yıllık bir tebliğde bulunduğu bilinmektedir.[1097] Bu İslam önceki şaman/kaman kültürüyle Hallac'ın cezbeleri arasındaki benzerlik açısından toplumsal yapıda hazır bulunuşluğu gösterir. İslam Öncesi dönemde Tab Tangrı dedikleri bu kişilerin Tanrı ile konuştuğuna inanılırdı.[1098] Nitekim Türk ata ve babaları başlangıçta hem şamanlara hem de evliyaya

---

Birimdiği, Oş Mamlekettik Üniversitesi işbirliği ile 15/06/2013 tarihinde Bişkek'te düzenlenen "Dini bilimberünün usuldük maseleleri cana keleçegi" konulu "*Elaralık ilmi praktikalık konferansiya*" sunulan bildiri

[1092] Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufî Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi", *Yesevîlik Bilgisi*, 451.

[1093] Hayati Bice, *Yesevî: Divan-ı Hikmet*, Giriş, 25, M. Esad Çoşan, "Takriz", *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, (İstanbul: Seha Yayınevi, 1996), 39-40, 46; M.Serhan Tayşi, Ahmed-i Yesevî, *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, (İstanbul: Seha Yayınevi, 1996), 51-55; Kemal Eraslan, "Hacegan" maddesi" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1992), I/160.

[1094] Ayhan Pala, Yesevîlikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı, 94 vd; Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 229,239-240.

[1095] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 18-19; *Fakr-Name*; (Yesevî'nin Fakr-Namesi) yay. haz. Kemal Eraslan, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2016), 5-6; Necdet Tosun, (editör) Ahmed Yesevî, 12,23-24.Mikail Bayram, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Hace Ahmed-i Yesevî'nin Rolü, *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, (İstanbul: Seha Yayınevi, 1996), 534-535.

[1096] Mevlüt Uyanık, "Yitik Medeniyetimizin İzlerini Takip Ederek Yeniden Diriltmek "*Diyanet Aylık Dergi*, Şubat 2016, 302/26-29; Yeni bir İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed Yesevî ve Yönteminin Önemi;http://www.haber10.com/yazar/prof_mevlut_uyanik/yeni_bir_islam_medeniyeti_tasavvuru_icin_hoca_ahmed_Yesevî_ve_yonteminin_onemi-615212_07_Şubat_2016; http://www.maturidiYesevîotagi.com/yeni-bir-islam-medeniyeti-tasavvuru-icin-hoca-ahmed-Yesevî-ve-yonteminin-onemi/; 03 Şubat 2016

[1097] Hatib el-Badadi, *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931, c.8, s.112/113; M.Necmettin Bardakçı, "Hallac-ı Mansur'dan Ahmed Yesevî'ye İlahi Aşk" I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 427.

[1098] Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 118-120. Buna ilaveten Oğuz Kaan, Hz. İbrahim'in döneminde yaşadığı Hanif olduğu, hatta Ahd-i Kadim'de belirtilen (The Holy Bible, 25/1-4) yeni eşinin Oğuz Kaan'nın Kantura Hatun olduğu iddiaları vardır. Bkz. İbnü'l-İbri, *Tarihu Muhtasar ed-Duvels*.14. Ebu' Farac Tarihi, I/79 den alıntılayan Zekeriya Kitapçı, *Oğuz*

benziyordu. iman, İslam ve ihsan mertebelerini kat etmiş âlim, âbid, zâhid ve ârif kişi (veli) ile eski kültür Cibril hadisi bağlamında[1099] yeni bir forma kavuşmuştur. Burada ârif, aşk kavramıyla zahid ve âbidliğin hasbilik ve Melami tavır üzerinde metafizik temeli oluşturur.[1100]

İrfani bir kültür oluşmuştur, bundan kasıt sosyal tabaka ve farklılılarda yaşanabilen uygulama ve oluş halinde bir yaşayış biçimidir. Buradaki irfan aynı zamanda bir pratik, bilgelik halidir. Hikmete doğru yönelme halkın her kesiminde olabilir, hikmetle yönelme ise âlimlerdedir. Bu anlamda irfanda, Batı felsefesinin dediği anlamda bir Batinilik olmamıştır. Onun aşırı yorumlardan kaçınma ve dini suiistimal edenleri net bir şekilde açıklaması bu açıdan önemlidir. [1101]

Türklerin kendi Alpleri/kahramanları, Alp-eren şekli ile bir nevi misyoner şövalya gibi kutsiyet kazanıyor ve İslam Türkün gazileri ile birleşiyor, Hazar oğuzları'nın kınık boyundan olan Selçuklu ile başlayan süreç Kayı boyundan Osmanlı ile Anadolu'da bir dünya devleti haline geliyordu. [1102] Bu anlamda 10. Asırdan sonra süratle milli bir din" gibi yaşanılan İslamiyet, "nizam-ı alem" evrensel bir yapı şeklinde sunuluyordu. Bundan Yesevî'nin düşüncelerinin Anadolu'ya 13 yy. itibaren Moğol istilası nedeniyle Harezm, Horsan ve Azerbaycan üzerinden ulaşmasının İslamiyete kalpleri ısındırmasının etkisi önemlidir. Çünkü hem resmi/kitabi hem de halk İslam'ın temsilcileri olmuşlardır. [1103] Aslında Hallac'ın talebelerinin de itikadî açıdan Maturidî olması bu yapının Sünni olarak teşekkülünde etkili olmuştur. Hallac'ın müritlerinden Faris b. İsa'nın talebesi Kelabazi (v.380/990)[1104] itikadî yapısı Maturidîlik ile şekillenmişti. Ayrıca bölgede oldukça etkili olan Sufî /zahid ve âlimler olan Ebu Seleme es-Semekandî ve Ebu Bekir el-Verrak'ın talebesi olan Ebu'l-Kasım Hakim es-Semerkandi'de görüleceği üzere, sünni geleneğin fıkıh ve itikad anlayışıyla

Han İlk Türk Hükümdar ve Hakanları Nasıl Müslüman Oldu?, 40, 63-66. Oğuz Kaan'ın Zulkarneyn olduğu iddialarının müzakeresi ve döneminin Mahmud el-Kaşgari'si denilen Vani Mehmed efendi'nin görüşleri için bkz. Kitapçı, *Oğuz Han İlk Türk Hükümdar*, 66-87.

[1099] Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip olmak, Muhsini Tavır- Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu* (Erzurum, 2015), 1/89-111. Yesevî'nin benzer cezbe ve coşkuyu yaşadığı için bkz. Divan-ı Hikmet, Hikmet no:122, s.261

[1100] Zahid olma, abid olma, aşık ol/Minnet çekip aşk yolunda sadık ol/Nefsi tepip Dergâhına layık ol/Aşksızların hem canı yok, imanı yok. Her kim giyse melametin hırkasını/Batınını düzeltip, viran eylese suretini/Hiç çekmese mahlukatın minnetini-Böyle aşık gitse, orada sultan olur. Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:140, 151, 163, s.294, 316, 340

[1101] Kenan Gürsoy, "Bir Hikmet Geleneğini Başlatmak", I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017),51.

[1102] Toğan, *Umumi Türk Tarihi*, 182, 317; Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 237; Erol Cihangir, "Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü" *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 155.

[1103] Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 18-120, 226-228, 234; Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 105, 237, Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, (İstanbul, Dergay Yayınevi, 2011), 131-132, 148,156.

[1104] Frit Meier, "Sufilik ve İslam Kültürünün Sona Erişi" çev. Ahmed Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din ilişkileri", *İslam Felsefesi Üzerine*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2013, 236; Şeker, *Türk Dini Düşüncesi*, 211; Yesevî Hallac'ın öldürülmesini şöyle eleştirir: Mollalar "Ene'l-Hak" ifadesinin manasını anlamadılar. Hak Teala zahir elhine manevi halleri anlamayı nasip etmedi. Riayetler yazıldı, kimse onun halini anlamadı. Munsur gibi veliyi dar ağacında astılar" Tosun, *Divan-ı Hikmet*, *75*

tasavvufu mezcedilmişti. Bu âlim, âbid ve zahid insanlar, bağlı oldukları dinin ilkelerini halka basit ve sade bir dil ile anlatmayı başarmıştır. [1105]

Türkçeyi önemsediğini ve halkın niçin onu sevdiğini şu sözlerinden anlayabiliriz: Hor görmez âlimler dediğiniz Türkçeyi/Âriflerden işitsen açar gönül ülkesini/Ayet hadis anlamı Türkçe olsa uygundur/Anlamına yetenler yere koyar börkünü"[1106]

Yesevî, Hallaç gibi vahdet felsefesinden haberdardır ama ittihat ile açıklanan şatahat türü aşırı yorumlamalara müsait sözlerde bulunmaz. Hem Nakşi geleneğin zikr-i hafi yani kalbi zikri vird edinir; hem de yeri geldiğinde zikr-i erre (bıçkı/testere zikr) denilen sesli virdi benimser. Çünkü bu ikinci hususun temellendirilmesi şaman kültüründen gelen bir toplumsal yapı için daha uygun olduğu yerler vardır. Böylece eski kam/şamanların vecdli hareketleri İslamlaşıyordu,[1107] özellikle yapısı cerbezeli ve hareketli olanların bu zikri ile ruhu sukunet buluyordu. Yapıları sakin olanlar ise Nakşi yani hafi zikir ile aynı sükûnete ulaşabilirdi. Cehri zikirden dolayı onun Melami gelenekle irtibatlı olduğunu da iddia ederler. Oysa durum Fuat Köprülü'nün ifadesiyle "Yesevî, Sünni ve Nakşi olmasına rağmen göçebelerin alışık olduğu usullerle İslam'a dahil olanlarının sağladığı için konar göçer zümreler tarafından Müslümanlaşmış bir şaman/kam olarak görülür. Aslında bu anlamda etkisi uzun süre devam eden ve Türkler tarafından kurulan ilk tarikat Yesevîlik'tir denilebilir. Bu açıdan Yesevî Türk Müslümanlığı ve Türk Metafiziği'ni tasavvuf adı altında somutlaştırmıştır.[1108] Yesevî, aslında Farabi'nin Kitabu Tahsilu's-Saade ve Fusul el-Medeni ile soyut ve havas metafiziğini halk metafiziğine dönüştürmüştür. Filozofun yerini burada ârif ve aşık alır ve Yesevî bunu bir hayat tarzı haline getirir. Aslında bu sadece felsefi boyutunu gösterir, kelami açıdan Maturidî ve Kitabu't-Tevhid ve felsefe-kelam-tasavvuf bir arada olduğu Yusuf Hashacip'in Kutadgu Bilig'in hulasasıdır. Kutadgu Bilig özellikle Uygur ve Arap harfleriyle yazılan Türk edebiyatı, Türk tarihinde "büyük milli medeni hareket"in örneğidir. Çünkü Has Hacib Türk hükümdarlarınca ideal devlet idare sisteminin ne olduğunu anlatmıştır.[1109] Zaten Kutadgu Biliğ ile Divan-ı Hikmet "aynı lisan dairesine yani Karluklara mensup bir doğu Lehçesine aittirler."[1110]

2.1. Yesevî'nin Sözde ve Biçimsel Dindarlık Eleştirisi

[1105] Cebecioğlu, Hoca Ahmed-i Yesevî" *Yesevîlik Bilgisi*, 122-123, Yaşar Nuri Öztürk, "Yesevîlik", *Yesevîlik Bilgis*i, 271-274.

[1106] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 181, İşcan, "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve Türk Müslümanlığı", 330

[1107] Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, 503

[1108] Köprülü İlk Mutasavvıflar adlı eserinden sonra İslam Ansiklopedisi için yazdığı maddede daha realist bir tutum takınmış ve Türk Müslümanlığı ile Ahmed-i Yesevî'yi özdeşleştirmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, "Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı" *Yesevîlik Bilgisi*, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000),177-179.

[1109] Farabi, *Kitabu Tahsilu's-Saade*, 90-91; Fusul el-Medeni' 108-110'dan alıntılayan Şeker; *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkülü*, .235; Toğan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 84.

[1110] M.Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,145; Lamia, Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Sembolik Dil", 277.

Ahmed Yesevî'nin takva, zühd ile özdeşleşen dindarlık anlayışının "kırk makam"ına Şiraat, Tarikat, Mârifet ve Hakikat gibi "Dört Kapı"dan girildiğini, her "Kapı"nın on"makam"ı bulunduğu malumdur.[1111]

Sahih islam tasavvuru üzerine kurulmuş dindarlık anlayışını benimseyenler yaptıkları ibadetleri gizlerler, yalnızca Tanrı'nın görmesini isterken, dini değerleri suiistimal edenleri de ayrıntılı olarak sıfatlarını söyleyerek anlatır: Riyakar zahid, oruç tutar gösteriş yapar, sevdalı âbidim der, namaz kılıp tesbih ile dolaşır, ama imandan uzaktır. Bunlar canını sevgilisinden esirgeyen yalancı aşıklar gibidirler. Ahiret yolunu arkaya atıp dünyayı severler. Oysa zahitlik değil, aşıklık önemlidir.[1112] Veya dilenci sufî ya da hercai dervişiz derler; bunların sufîlikleri murdar, işleri fesat, müritleri de dinden çıkmış olur. Çünkü ahir zaman yakın olduğunda ortaya çıkacak öyle şeyhler olacak ki, görünüşleri düzenli, ama içleri bozuktur. Gaflet uykusunda gördüklerini keramet diye halka anlatır, riya ile halka kendilerini satarlar. Bunları oku olmadığı halde yay çekene benzetir. Başındaki sarığa aldanma ilmi yok, aslında bunların ameli de yok, bunlara uyarsan sahibsiz ömrünü yele verir. İşleri güçleri riya olan cahil şeyhleri kulak, kuyruksuz eşek diye târif eder. Bütün işleri dünya malını biriktirmek olu, cemaati yoldan çıkarırlar.[1113]

Bunun için İblis'in lanetini kazanacakladır. Halk onlara dost olacaktır ama müritlerini idare edemeyeceklerdir. Çünkü açgözlü oldukları için sürekli müritlerinden bir şeyler isterler. Küfür ve dalaletten ayrı durmadıkları için bidat ehlini iyi görürler ve sünnet ehlini kötü görürler. Şeriat ilmi ile amel etmezler ve namahremlere göz salarlar. Kötülüğü adet haline getirdikleri halde Allah Teâlâ'nın rahmetini isterler. Müritleri istediği yardımı vermezse, onlarla döğüşürler ve derler ki "Ben usanmışım, Tanrı da usanmıştır" derler. Sürekli dünya malı peşinde koşarlar, bunun için yöneticilere yalan söylerler. Ayet ve hadisleri bırakıp mala bakarlar. Hak yolunda hiçbir sıkıntıya gelmezler. Bu nedenden dolayı bunların dervişlikleri açgözlülüktür, niyetli fitne üzeredir. Sünnet dedikleri bidat, fiilleri kabahat, sırları hainliktir. Bunun için de sonları bedbahtlıktır.[1114] Asla eleştiri kabul etmezler, ayını söylemeye çalışırsan öfkelenip insanlara çıkışırlar. Oysa bunlarda ahmak aklı vardır.[1115]

Bedbaht olmamak için öncelikli olarak tevazu ve tevbe/ağlama gerekir. Tesbih tehlil de bulunurlar ama sürekli gıybet ederler. Oruç, namaz yetmez, çünkü bunların ibadetleri yalan ve riya üzerinedir, namazları sahtedir. Bunlar sahte Sufî, sahte aşıktır. İki yüzlükle yapılan ibadetlerin tamamı boşunadır. Sufî-nakş olunması Müslüman olacağı anlamına gelmez. İbadetlerin hepsi kibir ve riyadır. Bunlar münafıklığın alametidir. Çünkü namaz ve niyaz içinde bulunmaları fesat işlerden uzak tutmaz. Şeriata ve tarikata da aykırı işler yapan bu yalancıları gerçek yüzleriyle Ahirette Allah

---

1111 Yesevî, *Fakr-Name,* 13-19.

1112 Yesevî, Divan-ı Hikmet, Hikmet no:54,60, 123, 140, 158, 165, 263, 294. "Divan-ı Hikmet'te Dil, Anlatım ve Muhteva Hususiyetleri", 256.

1113 Yesevî, Divan-ı Hikmet, Hikmet no:85, 129,133, 147, 157, s.206, 274, 280, 308, 326, B. A. Çetinkaya, Hoca Ahmed Yesevî Öğretisinde Alim ve Arif Olguları", *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî,*(Ankar:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2017), 226.

1114 Hoca Ahmed Yesevî, *Fakrnâme,* haz.: Kemal Eraslan, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınevi, 2016), 48-49; Tosun, (edit) *Ahmet Yesevî*, 167.

1115 Yesevî, *Divan-ı Hikmet,* Hikmet no:147/309.

insanlara teşhir edecektir.[1116] Bu sahte şeyhler sürekli tezviratta bulunarak halkı yoldan çıkarır. Riya üzerine kurduğu şeyhliğiyle şeytanla birlikte devran sürer.[1117]

Buna karşılık, Şeyh, eğer yardım alsa, hemen onu hak etmiş olanlara verir. Kendisi alıp yiyemez, çünkü murdar et yemiş gibi olur. Eğer verilen yardımdan elbise yapıp giyse, o elbise eskiyene kadar Hak Teâlâ onun namaz ve orucunu kabul etmez. Ve eğer aldığı yardımdan ekmek yapıp yese, Hak Teâlâ onu cehennemde türlü azaba uğratır. Yesevî bu tür şeyhlerin "mel'un" olarak görür, helal haram ayırımı yapmazlar. fitneleri Deccal'den beter olduğu içi dikkat edilmelidir. Bu tipler, şeraitten, tarikattan, hakikatten, mârifetten uzaklaşmışlardır.[1118] Dolayısıyla bunların elinde tesbih vardır ama dünyaya aldanıp din işini arkaya almışlardır. Derviş görünürler, ama asla Müslüman olmadılar. Çünkü şeriati bilmeden şeyh olunmaz. Eğer böyle biri veliliğini, kerametini söylerse ruhu'l emin'im dese bile inanılmaz. [1119]

Başlarına sarık sararlar ama kafanın içi boş olmasına rağmen insanlardan kendilerine mürit olmasını isteyen şeyhlerin tehlikesine işaret edilince sanki Anadolu'nun günümüz halini işaret eder gibidir. Göşterişli zikirler düzenlerler, hay huu diye bağırırlar ama kara/nadan cahildirler. O gümrahı (sapkın) da pir görür şeyh diye ilan ederler. O da kendine bana gaipten haber ulaştı der ve çemberindeki halk kendisinden geçerler. Deccal diye nitelendirdiği işte bu tür insanlardır. [1120]

Bu kadar sert söz söylemesinin nedeni, şeriat adına bidat işini tarikat altında sunmasıdır. Ben hakikatim diye övünürler, bunlar yalancıdır. Çünkü şeriati bilmez, tarikatı anlamaz, hakikati sezmezler, buna rağmen kendilerinin şeyh olduğunu iddia ederler. [1121]

Bunlar mürşitlik iddia ederler ama şartını bilmezler, o kadar ki helal ile haramı, sünnet ile bidati birbirinden ayıramazlar. Ebu Hanife mezhebine hiçbir şekilde uymazlar. Dolayısıyla diğer bidat mezheplerin yolunu takip ederler. [1122] o kadar enaniyetleri yükselir ki, cihanda sadece ben varım diye övünürler, riyazet ehli insanları umursamaz, âlimlerinin sözlerini doğru bulmazlar. [1123]

Aslında bunların Hakk'a rakip olduklarını yani bir nevi şirk koştuklarını söyler. Onların Süphan'a dost olamayacaklarını belirtir. Müminlere hayatı zindan ederken, gamsız tasasız insanlarla birlikte olmayı tercih ederler. Veli sanarak peşinden gidilenlerden hiçbir kazanç elde edemezsiniz, kendini beğenmiş bu insanlardan uzak durun diyerek uyarılarda bulunur. Aslında cahil olan bu insanları şeytan sürekli teşvik etmektedir, akidesi bozuk olan bu tiplerden uzak durun diye tavsiye eder. [1124] Hz. Muhammed'in yolunu takip edip, bu gümrah/sapkın şeyhlerden uzak durun, yoksa

[1116] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:119, 157/.257-258, 326-327. Kartal, Riya, 459; Tosun, (edit) Ahmet Yesevî,.100, İşcan, "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve Türk Müslümanlığı", 324.
[1117] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no: 139/291.
[1118] Yesevî, *Fakrnâme*, 49, Divan-ı Hikmet, Hikmet no: 133/280. Kartal, Riya, 463.
[1119] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:117/460; Tosun, (edit) *Ahmet Yesevî*, 171.
[1120] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 13. Hikmet, s.93, Kartal, Riya, 465.
[1121] Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet no:76/186, Kartal, Riya, 466.
[1122] Kartal, Riya, 467.
[1123] Kartal, Riya, 468.
[1124] Kartal, Riya, 469.

şeytan-ı lain gibi seni altadırlar der.[1125] Hatta o kadar ki bazen onların sözü şeytanı bile aşar, aklı tutuk insanları kendierine inandırmak için söylediklerini erenlerin sözü olarak sunar. Mahşerde karanlık yüzleriyle kalkacak olan bu insanlardan uzak durun ki orada da yüzünüz ak olsun. Aksi takdirde onlara uyarsan, yoldaşlık edersen seni de cehenneme sürükler diyerek en sert uyarılarda bulunur.[1126]

Keramet ve istidraç arasındaki farka dikkat çekerek keramet adı altında halka dinin satmayı, Müslümanlık budur derken halkı yalan yanlış sözlerle küfre götürmek olarak tanımlar.[1127] Bu tip sahtekar ve sözde dindar insanların etkisinden kurtulmak için "tarikatte siyasatlik mürşit" gerek, ona da gönülden bağlı mürit gerek diyerek âlim, âbid, ârif insanların birlikte olmalarını ister. Sahte derviş beyanını söyler sana/elde teşbih, gönülde hile, fikri para/Akıllı isen ilpak kılma zinhar ona/ O nadandan hiç kimsenin behre aldığı yok.[1128]

3. Nurettin Topçu'nun Dindarlık Tasavvuru ve Biçimsel Dindarlık Eleştirisi

Türkistan'da yeşeren ve Anadolu'daki tarikatların yapısını önemli oranda belirleyen fıkhî, kelami ve metafizik temeli sağlam olan Türk Tasavvuf anlayışına rağmen Türkiye'deki kırılmaları Sufî ve felsefi açıdan donanımlı Nurettin Topçu'da şiddetle eleştirmektedir. Ona göre "ruhlarını kaybetmiş, din ve ahiret maddecileri" diye nitelendirdiği din adamları, dönemin maddeci yıkımını göstererek kendilerinin Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Mevlithanlık, duacılık, mükabelecilik ve kasidecilikten öte geçmeyen bu dindarlık, kin, tekfir, tehdit ve ruh karartıcılığıdır. Bunların ilahi yolculuğa yoldaşlığı olamaz. Kalbe karşı gelen kaideleri İslam çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla geçinenler, kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslam dünyasının içinde bulunduğu sefaletten kurtulması imkansızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayr maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Bunlar Hac emrinden Cennet vadine, Miraç olayından Kur'an'ın kutsallığına kadar bütün İslam inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mana âleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar. Onların dini materyalizmi, Cenneti de Miraç'ı da Kur'an'ı da elle tutulan gözle görülen olaylar ve varlıklar halinde kabul edici bayağı bir pozitivizm ile el ele vermiş bulunuyordu. Bu bağlamda özellikle ilahiyat fakülteleri açısından Topçu'nun dediklerini çok dikkate almak gerekir. Çünkü "İslam dünyasını uyutan sözde din adamları yerlerini hakikat ihtirasına sahip, fazilet mücahidi, cemaatin beynine ve kalbine girmiş idealist bir münevver zümreye terk etmedikçe milli mektebi kuracak bir ruh da meydana gelmeyecektir" der. Anadolu Rönesans'ının kaynaklarından birisi olan felsefe, dünyamızı idare eden tekâmül prensibine, aklın mükemmel işleyişini

[1125] Kartal, Riya, 469.
[1126] Kartal, Riya, 470.
[1127] Kartal, Riya, 471.
[1128] Kartal, Riya,471-2.

düzenleyen metotlu düşünme prensibine, Anadolu sosyalizmine, ahlâkımızın temelini teşkil eden İslâm ruhçuluğu ve şahsiyetçiliğine bağlı olmalıdır.[1129]

Nurettin Topçu, "Yarınki Türkiye"nin Fatih, Yunus Emre ve Hacı Bayram Veli simgelerinin yeniden yorumlanması ve hayata geçirilmesiyle mümkün olacağını düşünür. Bu yapılabilirse Ahmet Yesevî'den başlayan "Türk Ruhu" ruhu dirilecektir. Burada Fatih'in şahsında fetih felsefesinin unsurlarını sayar ve Türk milliyetçiliğinin temellerinden bahseder.

Bu noktada Türk Milliyetçiliği üzerinde biraz duracak olursak, milletin doğuşunu 20. Asırdan başlatanların, ecdadımızı ve tarihimizi, milletimizi bilmeyenler olduğunu söyler. Fatih'in bize bıraktığı miras Konstantiniye'nin fethinin felsefesini anlamaksızın Türk Milliyetçiliğini temellendirmenin mümkün olmadığını düşünür. O, bir aşiretten bir dünya devleti kuran Osmanoğulları'nı milliyet davamızın mürşidleri olarak görür. Ama ondan öncesini de ihmal etmeyerek, Kılıç Arslanlara ve Alparslanlara kadar gider. Bu düşüncenin teorik yapısının Hira'dan getirilip bu ülkenin havasına serpilen rahmet olarak görür. Batı Roma/Bizans imparatorluğunu dünya haritasından silerek dünya tarihinde yeni bir devri açan, Selçuklu Sultan'ının kapılarını açtığı Anadolu'daki Türk Aşiretlerinin birliğini sağlayan, kadim dünyanın stratejik açıdan kapısı olan Anadolu'nun kilidi konumundaki şehri İstanbul yapan Fatihi son derece önemser. Fatih, Çaldıran kahramanı Yavuz Sultan, Plevne gazisi Osman Paşa, Mehmet Akif ve Hüseyin Avnilerin şahsında somutlaşan muhteşem miras, Türk Milliyetçiliğidir. [1130]Dolayısıyla Topçu'ya göre milliyetçilik, bin yıllık varlığın günümüzde yaşatılmasıdır. Millet ruhunun hâkimiyetini yaşatan zümrenin, millet hayatını ilmin ışığı ile aydınlatması milliyetçiliğin ikinci şartıdır. Bu nedenle Devleti yaşatan hakimiyet tasavvurunun milli tarihin varlık verdiği ruhun her alanda hâkim olmasıyla pratiğe geçirileceğini söyler.[1131] Hiçbir zaman bölünemeyecek olun bu topraklarda onların kalbi çarpıyor.

Bu sistemin Yunus Emre'de bireysel, Hacı Bayram Veli'de ortak ahlak sistemine dönüşmesi söz konusudur. Günümüzde pek bilinmeyen Ali Cemali'nin şahsında devlet iktisadının hazinesine dönüşmesinin önemini müzakere eder. Eğer bu şahıslar üzerinde okumalar yapıp hayata geçirilirse, Malazgirt ile başlayan askeri başarının Nizamiye üniversitelerinin bilgi bilim tasavvurunun İstanbul'un fethini hazırladığını görebiliriz. Bu iki başarı Fatih külliyesinde birleştirilmiş, siyasî olarak Anadolu Türk Birliğinin sağlanmasının kalplerde de temin edilmesi mümkün olmuştur. Topçu'ya göre, milletimizin ruhları sonsuzluğa kavuşturan kültüre nasıl oluşturduğu ancak böyle anlaşılabilir. [1132]

3.1. Nurettin Topçu'ya Göre Din İstismarı ve Sözde Dindarlık

[1129] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, (İstanbul: Hareket Yayınevi, 1969), 5-9; Topçu, Büyük Fetih, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 47, Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016),112-116; Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 52 vd Işık, Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası, 170-176.

[1130] Nurettin Topçu, "*Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 15.

[1131] Topçu, "*Yarınki Türkiye*, 10.

[1132] Topçu, "*Yarınki Türkiye*, 26, 36.

İnsanlık tarihini bütüncül bir şekilde felsefi açıdan analiz eden Topçu'ya göre Doğu'da İslam'ın sahipleri bugün bu hakikat aşkından uzak, bir takım dini örflerin bekçisi konumunda zümre/ler, gerçek dini vazifelerini yapmamaktadır. Asırlardan beri İslam dünyasını uyutan sözde din adamları yerlerini her şeyden evvel hakikat ihtirasına sahip, fazilet mücahidi cemaatin beynine ve kalbine girmiş idealist bir münevver zümreye terk etmedikçe milli mektebi kuracak ruh meydana gelmeyecektir, der. [1133]

Bu sözde din adamlarının etkisinin kırılması için 20. asır mektebinin kapısına "felsefesi olmayan milletin mektebi olamaz" cümlesini yazılmasını isteyen Topçu'ya göre, Milli mektep", ne medresedir, ne de çeşitli kozmopolit unsurların karışığı olan bugünkü mekteptir. Felsefi düşüncenin son derece sönüklüğü, felsefenin temel kaynağı olan dinin kültür ocağı olmak şöyle durusun hür düşünceye bile yer vermemiş olmamasındandır. Maddi ilimlerde ilerlemek felsefi açıdan şüphe yöntemini kullanmakla olur. İman da ise şüphe olmaz, hakikate teslimiyet gerekir. Dolayısıyla başarı için beşeri/bilimsel bilgi ve dini bilgi bir arada olmalıdır. Müslüman Türkün mektebi, maârif, metafizik ve ahlak ilkelerini Kur'an'dan alarak Anadolu insanın ruh yapısına serpen ve orda besleyen insanlığın üç binyıllık kültür ağacının asrımızdaki yemişlerini toplayacak evrensel bir ruh ve ahlak cihazı olacaktır. Sözde dini neşriyat ve çalışmalarla İslam'ı yeniden canlandırmayı hedef tutan akımların önderlerine dikkat edilirse, istismarcılar, menfaatçi ve cahil kimseler olduğu görülür. Topçu'ya göre dinci denen neşriyat, ulvi hakikatleri araştırması gerekirken, hezeyanlara düşmekte ve toplumun değişik hareketlerine karşı kimine münafık kimine zındık diyen; medeniyet davalarının bir kısmına küfür bir kısmını ise bidat kabul eden ilkelliği ile ruhlarımıza huzur, hayatımıza düzen vermekten uzaktır. Dolayısıyla sahtekar mürşitlerinin bütün hareketleri, bu hallerinin açık delili olduğu halde bunlar, ellerindeki taassup vesikasıyla daha uzun zaman bu cemaati aldatabileceklerdir.[1134]

İslam dini softa, hurafeci falcılardan ibaret ulema denilen bir grubun elinde, yüksek değerlerinden sıyrılmış olduğundan, bütün hayat kıymetini bugün kaybetti. Dünya denilen bu hile ve riya pazarında, ahiret metaının muhtekirleri sür'atle çoğaldı. Bütün kirlerinin üstüne dindarlık libasını giyenler, din hayatının sarrafları ve karaborsacıları kesildiler. Topçu dini dindarı 'ulema'yı suçlama konusunda neredeyse dindar olmayanlarla, sosyalistlerle aynı dili kullanır: ''Din tüccarları'', ''dini istismarcılar'', ''din satıcıları'', ''din bezirgânı'', ''mürai başlar'', ''hurafeciler'', ''falcılar'', ''din dolandırıcısı''... sıkça kullandığı tanımlardır. O'na göre ''gerçek dini hayat, ahlakımızla beraber yetim ve yoksuldur. Din adamlarımız cemaatin dertlerine uzanmaktan, Allah kullarının kalpbine yaklaşmaktan, hatta böyle bir mesuliyet ve dâvanın varlığından bile habersizdirler.''[1135]Aslında hem medrese hem de yeni eğitim sisteminde yaratıcılığın yerini taklitçilik aldığı için verimsiz olduğunu söyler.

[1133] Nurettin Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, yay haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018),7,15; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 33, 78-79.

[1134] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 25,32; Yesevî için bkz. Şengün, "Divan-ı Hikmet'te Dil, Anlatım ve Muhteva Hususiyetleri" 256.

[1135] Hilmi Uçan, "Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket ve Nurettin Topçu", Nurettin Topçu'nun Düşlediği Ahlak ve Toplum, *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 109, (2006), 88.

Burada felsefe tarihinin birikimini son derece iyi analiz eden Topçu, "Sokrates'in müjdelediği rasyonalizm denen aklın saltanatı, Eflatun'un mistisizmiyle ilahi beldeye yükselttikten sonra Ağora'da sönsün mü?" diye sorarak, felsefi temellendirmesini yapar. Her medeniyet insanlığa yeni bir hikmet getirmesinden hareketle, insanlığı insanlık yapan bu düşüncelerin olduğunu söyler. Nitekim Çin medeniyeti Konfüçyüs'ün getirdiği hikmet temellerine, Hint medeniyeti Buda'nın, Eski Yunan Sokrat, Platon'un, Batı'nın ortaçağ Hristiyan ruhundan, Yeniçağ varlığın aslını düşüncede arayan Descartes felsefesinin öneminden bahseder. Sonra Yunan hikmetinin büyük üstadı sokrates'in felsefeyi fizikten ahlak yükselttiğini ama 2. Dünya savaşından sonra Batı maârifinin ruh ve ahlakından sıyrılıp sanayinin emrine girdiğini belirtir. Bize gelince 1200 yıldan beri tasavvufla yan yana gelişen hukuk ve kemal ilimleri İslam dünyasının kültürünü oluşturmuştu. Yunus ile Fuzuli'nin ruhundan taşan terennüm Akiflere kadar uzandı bize, ama medrese bunlardan habersizdi kaldı ve lafızcılığa ve tekrara düştü. Bunun günümüze gelmesi için Muhammed'in ümmeti, Mevlana'nın torunları olduğunu söyleyen bir milletin dini edebiyatına ne oldu diye sorgulamasını devam ettirir. Felsefi açıdan yaptığı göndermelere dikkat edildiğinde, Faust'a meleklerin Allah'a yükselttiği ruh, Raskolnikof'un itirafından önce şehrin meydanında secde edip toprağı öper ilahi teslimiyet, Tais'de ölürken temizlenen ve meleklerle konuşan cennet müjdesi varlık, bin yıldır gaza yapan bir milletin edebiyatında gözükmemesi için hiçbir nedenin olmadığını vurgular. [1136]

Topçu bunu gerçekleşmesi için "cevheri olan aşktan sıyrılmış, ölü kaidelerin sayı hesabıyla ve benliğimizi karartan taaasup adlı hasta gururla tekrarından ibaret kalmış dini hayatımızı" gözden geçirmemizi ister. Bunun da tıpkı o tasavvufu yapıda mürşid-mürid olduğu gibi Mektep'de devlet kurumlarında usta çırak irtibatı ile öğrenileceğini belirtir. Öğrenme çıraklık yeridir. Usta verir çırak alır. Alınmamış benimsenmemiş benliğe mal edilmemiş bir ders iyi ders sayılmaz der. Çünkü Mektepte alınan ders;ya bir tasavvurdur hayale mal edilir, ya bir hünerdir ele mal edilir, ya bir iradedir iktidarımıza ilave edilir, ya bir aşktır, kalbe doldurulur. [1137]

Nurettin Topçu bu noktada yöntem üzerinde durur. Ona göre, düşünüş tarzı metod demektir ve okulda elde edilir. Çünkü Maârif bir milletin gençliğe ilimlerde olduğu gibi din hayatı içinde memleket ve dünya hadiseleri karşısında metodlu düşünmeyi öğretir. Kültür'ü ise bir Rönesans ile elde edilen yöntemin tatbik edildiği ilim ve felsefe ile bunların vasiliğinden hiçbir zaman ayrılmayacak olan din, ahlak ve sanat çalışmaları olarak görür. Eğer genç, metotlu düşünürse, ilimler felsefeler ortaya koyabilir. Bu noktada felsefenin, aklımızı doğru kullanma; din'in ahlak ve sanatın ilerleyeceği istikameti gösterdiğini vurgular. Bu alanlarda kültürün doğurucu olacağını belirtir. Ancak doğurucu zekaya ilk hamleyi verecek olan, asırlar içinde bir millet ruhunun bir vatan toprağına sızdırdığı suların çağlayanı olan romantizm hareketidir. Fakat Anadolu romantizmini hala yaşayamadığını düşünür. Bu bağlamda O, "Anadolu romantizminin dini temel ve ruhu tasavvufta barınan İslam, Ahlakı aşk ve fedakârlık, Sanatının temeli Anadolu'nu destanları, masalları ve halk türküleridir. Felsefesi ise sonsuzluğu hedef yapan bir irade ve hareket felsefesidir. Hareket insanın

[1136] Topçu, *"Yarınki Türkiye*, 44, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 40-41.
[1137] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 45, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 52-53.

kendini değiştirmesidir yani ruhsal bir aksiyon, bir irade ve ahlak davasıdır. Bu muazzam kültür hareketi, yine millet maârifinin eseri olabilir"der.[1138]

3.2. Nurettin Topçu'ya Göre Felsefenin Gerekliliği ve "Dindar Varoluşcu Tutum"

Yukardaki görüldüğü üzere, Topçu, din Eğitimini her şeyden önce kalp eğitimi diye anladığı için Medresenin yaptığı din öğretiminin arık ve çorak bir yoldan geçip gittiği için hatalı olduğunu söyler. Ona göre, Din, psikoloji ile yani kendini düşünmekle başladığı için dini yaşayış psikoloji ile metafiziğin bir karışımıdır. Böylelikle elde edilen nefsin bilgisinden Rabbin bilgisine yükseltici bir metafiziğe ulaştırır. Burada Sokrates'in Kendini Bil" düsturu, İslam düşüncesinde nefsini bilen Rabbini bilir" ilkesine dönüşmüştür.[1139] Nitekim O, "Din, psikoloji ile başlayıp yine onunla biten mukadderatımızın metafiziğidir" der. Felsefeden ayrıldığı yerin de, dini metodu yargılayıcı akıl değil, onun yer yer kullanmasını bilen ruhsal tecrübe olarak görür. [1140]

Bu noktada Onun "Acaba Bir Felsefemiz Nedir?" diye sorgulanmasını önce erip, dindar varoluşçu tutumun felsefi temellerine işaret etmek gerekir. Ona göre, üç asırlık inkılapların çözüm olmadığına göre, yeni bir yol ancak hareket ahlakının nesillere aşılanması ile olacaktır. Biraz sonra açıklayacağımız hareket/aksiyon felsefesi ve ruhçu bir sosyalizm bunun temelleri olarak görür. Bunun temellendirmesine geçmeden önce "Acaba bizim felsefemiz nedir?

Türk milletinin kabiliyetleriyle ortaya konmuş bir milli felsefemiz olmuş mudur?" sorularını sorar. "Batı felsefesinin Türkiye bayiliğini yapanlar, insan ruhiyle yaşamaktan korkan papağanlar gibi oldukları için her siyasî mevsim de bir felsefenin reklamını yaparlar. Biri gider biri gelir. Millet de bunları benimsemiyor, kendi ruhuna kendinden aşı yapmak ihtiyacıyla kıvranıyor. "diyerek seküler kesime ciddi eleştiriler yöneltir. [1141]

Bunların karşısında gibi duran muhafazakâr zihniyete sahip olanlarında "Kur'an'ın varlığı kafidir, felsefe lazım değil" demelerinin de tutarsız olduğunu söyler. Kur'an Allah'ın kitâbidır. Felsefe ise bizim onu anlayacak olan şahsiyetimizin örgüsüdür, bizim düşünüş tarzımızdır. Eğer felsefe görüşümüz olmasa, büyük Kitab'ı hakkıyla anlayamayız, sadece ezberleriz. Ezber okuya okuya, doktorun reçete kâğıdını batırdığı bardağın suyunu içmekle tedavisini uman hastanın haline benzeriz. İşte bu felsefesi olmayanların Kur'an anlayışıdır. Evrenin gizemini çözebilen felsefe, kalbimizin mantığı, hükümlerimizin mektebidir. Felsefesiz yaşamakla kalbimiz yabancı inanç ve öğretilerle harap olur. Kültürümüzün köklerini teşkil eden İslam dünyasında kendi felsefemizin olmayışı Müslümanların perişan halinin nedenidir. [1142]

[1138] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 88-89; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 87.
[1139] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, s.176-177.
[1140] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 184.
[1141] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 13, 37.
[1142] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 59-60; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 208-211.

Bu açıdan "Niçin Felsefe lazım? Felsefemiz olmadan yaşayamaz mıyız?" sorularının cevabını da şöyle verir: Öncelikle felsefe biricik kılavuzumuz olan aklın kullanılmasını öğretir. Eşyayı hangi açıdan görmemiz gerektiğini belirleyen Felsefedir. Felsefemiz yoksa eşya ve olaylar hakkındaki hükümlerimiz farklı olacak ve birbirleriyle çelişecektir. Eğer felsefemiz olursa Türk çocuğunu bir dünya görüşü olacak ve bütün vatandaşlar bu görüşte birleşecektir. Görüş birliği milli birlik için gereklidir. Görüşlerin çatıştığı kalpler çarpıştığı yerde zümreler birbirini ezer, kuvvetler birbirini kırar. Sevginin yaşanmadığı nefretleri barındığı ve kalplerin çarpıştığı bir cemiyette hayat yaşamaya değmez bir hal alacaktır. [1143]

O halde "nerede hata yapıldı?" tespitinden sonra, Topçu, bu bağlamda "İslam'ı sömüren siyaset" ten uzak durulmasını önceler ve milletimizin üç asırdan beri geçirmekte olduğu buhranların sebebi ve kaynağının kültür ve maârif sahasında aranması gerektiğini söyler. Çünkü insanı ve eğitim göz ardı eden hiçbir hareket uzun süre yaşayamaz. İnsanlarda hizmet aşkı ve ideali olmayınca, iktidar menfaat çatışmasına dönüşür. O da ortakların veya grupların parçalanmasına ve dağılmasına sebep olur. [1144]

Bu noktada felsefi açıdan bir dindar bir varoluşçuluk tasavvuru geliştirir. Bunu Gabriel Marcel'den, Maurice Blondel (v.1944)'in derin maneviyatçı/ruhçu aksiyon felsefesiyle Henri Bergson'un (v.1940) mistik hayat atılımcı dünya görüşünden etkilenerek ortaya koyar. Çünkü 19.yüzyılın baskın felsefeleri olan pozitivizm, sosyolojizm ve pragmatizmin hakikat, ahlâk ve metafizik düşmanı felsefeleridir, der. M.Blondel'in ifadesiyle "Hareket, insanla Allah'ın bir terkibidir." Bundan kasıt, hareket insanı Allah'a ulaştıran bir köprü, "insan ile Allah'ın bir sentezidir."[1145]

Bu aynı zamanda "İsyan Ahlakı" kavramsallaştırmasının da özüdür. Cihanşümul bir merhametten doğan sonsuzluğa ulaşmak iradesiyle hareket eden bir kişinin isyanı anarşi değildir. Kötülüklerin bertaraf edilmesi giçin gösterilmesi gereken çabalardır. [1146] Nefsiyle alakası yoktur, sorumluluk yükleyen bir merhametten oluştuğu için isyan irademizin ilahi kuvvetidir. Bu açıdan ebedi ve alemşumul merhamet nizamına bağlılıktır. Burada sonsuz bir kuvvete itaat olup, en mükemmel bir teslimiyeti gösterir.[1147]

Bunun dini ve milli temellendirmesini Türklerin Müslüman olmasında önemli etkisi olduğunu düşündüğü Hallaç'ın vahdet-i vucud öğretisi bir nevi İsyan Ahlakı olarak görmesiyle yapar. Bu isyan, *Ene'l-Hak* söylemi içerisinde *Allah'ın insandaki hareket*i, bu hareket *Allah'ın insandaki isyan*ıdır. Böylece hareket, evrensel nizama katılmakla evrenselleşiyor." Bu anlamda "Hareket'i bir fikir veya hareket projesinden doğan nazari bir ilke olarak görmekten öte, insanın hayatın önüne koyduğu bir mesele

---

[1143] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 61.

[1144] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 7; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 155.

[1145] Nurettin Topçu, *Hareket Felsefesi*, 45; Topçu; *İradenin Davası*, 18-19; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Hareket Yayınevi, 1970), 87; Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi", 18, Işık, *Nurettin Topçu: Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 37, 125-129.

[1146] İsyan ve anarşi farkı için bkz. Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 84-89; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 63.

[1147] Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 43-44; Topçu, *İradenin Davası*, 75-76.

olarak görmektedir. Çünkü "iradenin eseri olan her *hareket*, mükemmele bir özlemdir. Hareket içimizden dışımıza doğru bir çıkış gayreti, bir *başkaldırı*dır. Hareket isteyerek yapıldığında *ahlak*a; başkaldırı da ahlak ile yapıldığında *isyan*a dönüşür. Böylece isyan ahlakı, iradeyi dışarıdan çevreleyen, tutsak eden dış şartlara başkaldırıdır. "Bizim anlatmak isteğimiz isyan ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne içtimai gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyan değildir. Bizim isyanımız ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğnu ve alemşumul merhamet kaynağından doğar."der. [1148] İşte bu nedenle olsa gerek, her isyan bir harekettir ama her hareket bir isyan değildir. Bir hareket ancak kendinde yeni bir düzenin tutkun iradesini taşırsa o zaman isyan adını alabilir. Bu düzen, isyanın yöneldiği düzenden daha üstün kabul edilir. İşte bu nedenle "isyan için isyan" ya da "sırf inkâr", "köklü yahut kısmen anarşizm" isyan olamaz, bilakis bunlar isyanın inkârıdır.[1149]

Bergson'dan aldığı asrın iman arayan ruhunun mistik deneyim karşısında diz çökmüş felsefe ile tatmin olacağını vurgulaması bu açıdan önemlidir. Aslında ona göre, sırtını ilme dayayan felsefi sezginin derinleştirilmesi, mistik sezgi ile mümkün olabilir. Bu açıdan statik dinin insanı hayata beşikte uyutulan çocuklara yapıldığı gibi masallar söylemekle cemiyete bağlanmasından kurtulması ancak d*inamik ve açık di*n ile olabilir. Bütün insanlığın dini olan dinamik din mistizm esasına dayanır. Bu anlamda mistizm pek bulunan bir cevherdir ve gerçek mistizm müstesna bir haldir.[1150] Çünkü millet de bir insan gibidir, bir bedeni/vücudu ve ruhu vardır, ruh bedene hayat verir. Bedenin ideali de ruhu kuvvetlendirmektir. Bu milletin vücudu da çoğrafya, tarih ve güzel sanatlardan oluşur. Milli coğrafya'ya vatan denilir. En esaslı realite olup, milli vucudün belkemiğidir. [1151]

Bu *bir fikri tecdit projesidir, çünkü fikri tecdit olmadan fıkhî ve siyasî tecdit/rönesans olamaz*.[1152] Eğer dini bir takım kesin emirlerin bütün gibi sunan, hırka ve sakal öptüren nakilci ve nascı hocalar ile dini anlamayan pozitivistin aynı gaflette birleşmesinden kurtulmak istiyorsak, bu dindar varoluşçu tutumu geliştirmeliyiz. Böylece bir ahlak filozofu olarak Topçu, yabancılaşan insana yeni bir ahlâkî perspektifi isyan ahlakıyla

---

[1148] Topçu, *Hareket Felsefesi*, 47-57, Topçu, *İradenin Davası*, s.72-74; Topçu, İsyan Ahlakı 25-27, Topçu, "Bergson, s.72; Hakan Poyraz, "Ahlakın İsyanı, İsyanın Ahlakı", *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 10/109, (2005), 51; Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi*, 226.

[1149] Kök, *Nurettin Topçu'nun Felsefesi Bağlamında İsyan Ahlakı*, 134.

[1150] Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*, (Bütün Eserleri 14), (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1999), 13-14, 17; Topçu, İradenin Davası, 18; Topçu, Bergson, (Bütün Eserleri 8), (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2002), s. 13. 120,126-127.134; Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, 152-153; Mustafa Kök, "Nurettin Topçu'nun Felsefesi Bağlamında İsyan Ahlakı", *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 10/109, (2005), 127; Yusuf Turan Günaydın, "Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişkisi", *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 10/109, (2005), 93; Topçu'ya Blondel ve Bergson'a ilaveten Louis Massignon (v.1962) önemli etkide bulunmuştur. Mustafa Kara, "Farklı bir Münzevi Sıradışı Bir Muallim: Nurettin Topçu" Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 10/109, (2005), 149, Mehmed Temelli, "Hareket, Mistizm ve Topçu", *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 75; Necip Tosun, "Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Akif Algısı", *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 200; Sadettin Elibol, "Nurettin Topçu'nun Ders Kitabı Yazarlığı", *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 357.

[1151] Topçu, *İradenin Davası*, 29-30; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 135. Mollaer, Liberal Muhafazakâr,lık Karşısında Nurettin Topçu,135.

[1152] Mevlüt Uyanık, "Aksiyon Felsefesi Olarak Anadoluculu ve Nurettin Topçu". http://www.akademi-haber.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-27yy.htm?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed http://www.yaylahaber.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-makale,2660.html

sunmak ister.[1153] Topçu'nun Türk Düşünce hayatına getirdiği özgün tezlerden biri, İsyan Ahlakı'nın tasavvufla sentezlenmiş bir yorumudur. Bu tasavvuf, Kur'an'dan "Kalb İlmi"ni[1154] çıkaran felsefe olup, hakikatlerin kapısıdır. Özellikle günümüz açısından söyleyecek olursak, İslâmcı formalizmi ve şeriat adı altında yapılanları, "entelektüel tasavvufçu" boyutundan yeniden okunması önemlidir.[1155] Çünkü hem sekuler pozitivizmin hem de dini pozitivizimden yani dindar materyalizmin kıskacından kurtulmak ve özgürleşmek ancak bir "İsyan Ahlakı" ile mümkün olabilir.[1156] Bunun için de din ve şeriat arasında ayrım yapar ve Din, temelde ruhi bir hayat olduğu halde, hükümler/hukuk, feraiz ve akâid gibi ilkelerinden oluşan şeriat kısmı bedenin ruh üzerindeki tesirlerini tanıtan ilimler olarak tanımlar. Bu hükümler topluluğu dinin kendisini tanıtmaz, dine götüren yolda beden gemisinin dümeninin dosdoğru kullanmayı öğretirler. [1157]

Felsefesiz insanların, dindar teknisyen ve dindar pozitivist diye nitelendiren Topçu, Peygamberimizin dini huy/ahlak güzelliği olarak tarifinden anlaşılacağı üzere, kötü ahlak ve sefahatle yüklü kalp sahibi oldukları hale şeriat istiyoruz diyenlerin İslam ile ve her türlü dini yaşayışla alakaları bulunmadıklarını söyler. Çünkü bunların din öğretiminden anladıkları son asırların tamamen çürümüş ve her şeyden önce dini esası ile alakası olmayan geçmiş yüzyılların devretmiş olduğu gelenekleri tekrarından ibarettir. Bu bir nevi dini teknik maharetidir. Çünkü Din adamı rolündeki cahillerin sadece dini ihtiyacı hisseden ama dini denemeyi yaşamaya kabiliyetli olmayan halkı, şeyh mürşid vaiz âlim maskeleri le istismar ettiklerini, bu tehlikeden korunmak için dini hayatın gerçek münevverlerin ve hakiki din adamlarının kontrolü altında bulunması gerektiğini söylemiştir. Peygamberimiz örneğinde olduğu gibi hasbi olmalı ve Allah rızasını öncelemelidir. Yoksa herkesin tapacak putları var, dindarlar gibi en dinsiz olanların bile" diyerek, yapılması gereken ilk işin yanlış din anlayışlarıyla din zümreciliklerini ve halk dolandırıcısı sahtekâr şeyhleri mutlaka ortadan kaldırılması olduğunu söyler. Bunun için tam bir kültür seferberliği olmalıdır. [1158] Çünkü Felsefesiz din öğretiminin verdiği acı neticelerin şahidiyiz. Ruh ve imandan şüpheli bir cemaat, yabancı medeniyetlerin eteğine yapışıyor. Bu da ruhlarımızı doyurmaz. Ruh dünyamızda bir Rönesans yapılması şarttır. [1159]

Topçu, bunun için öncelikli olarak "Ruhlarını kaybetmiş, din ve ahiret maddecileri" diye tanımladığı din adamlarının dönemin maddeci yıkımının giderilmesi gerekir. Maddeci pozitivistler ile dindar teknisyen ve pozitivistler aslında bir madalyonun iki yüzü gibi, gerekli bir öteki olup, birbirlerinden beslenmektedirler. Çünkü Arap aşısından uzaklaşarak Garp taklidine yöneldik ama neticede ikisi de

---

[1153] Topçu, *İradenin Davası*, 72-77, krş. Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi" *Hece Dergisi*,10/109, (2005),18; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 141.

[1154] Kalbin Anlaması ifadesi için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzali ve Mevlana Örneği*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2016).

[1155] Fırat Mollaer, "Türk Sosyalizmine Bir Katkı: Türk Düşünce Dünyasında Anadolu Sosyalizmi" *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 24, 26; Mollaer, "Liberal Muhfazakarlık", 236. Mustafa Kara, "Farklı bir Münzevi Sıradışı Bir Muallim: Nurettin Topçu" *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 155.

[1156] Topçu, *İradenin Davası*, 72-74, Hakan Poyraz, "Ahlakın isyanı, İsyanın Ahlakı", *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 88.

[1157] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 177-178.

[1158] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 176- 181; Işık, *Nurettin Topçu, Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, 159.

[1159] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 115.

taklitçilik üzerinden yapıldı, oysa Anadolu birikiminin fikir ve ruh cephesinde, ahlak ve iman cephesinde yoğunlaşmamızı gerekir[1160] Cemiyetin, ailenin, sanatın, ahlakın ve dinin bütün meselelerini hiçbir ithamdan çekinmeden serbestçe ele almalıyız. Türlü ihtiras ve sefaletlerle parça parça olan İslam dünyasında Kur'an'ın harikası olan ahlak gömülmüştür. İnsanlığın birikimi olan ruh ve vicdan eserini/hikmeti/felsefeyi inkâr ederek düşünmeyi günah sayan, sefaleti din diye tanıtan gerici, ilkel taassuptan kurtulmak şarttır. Eğer dini bir takım kesin emirlerin bütün gibi sunan, hırka ve sakal öptüren nakilci ve nascı hocalar ile dini anlamayan pozitivistin aynı gaflette birleşmesinden kurtulmak istiyorsak, bu dindar varoluşçu tutumu geliştirmeliyiz. Din ve ahiret maddecileri, göstererek kendilerini Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunduklarını, Mevlidhanlık, duacılık, mukabelecilik ve kasidecilikten öte geçmeyen bu dindarlık tasavvurunun kin, tekfir, tehdit ve ruh karartıcılığı olduğunu söyler.[1161]

Bunları "Felsefesiz insanlar", dindar teknisyen ve dindar pozitivist diye nitelendiren Topçu, Peygamberimizin dini huy/ahlak güzelliği olarak târifinden anlaşılacağı üzere, kötü ahlak ve sefahatle yüklü kalp sahibi oldukları hale şeriat istiyoruz diyenlerin islam ile ve her türlü dini yaşayışla alakaları bulunmadıklarını söyler. Çünkü bunların din öğretiminden anladıkları son asırların tamamen çürümüş ve her şeyden önce dini esası ile alakası olmayan geçmiş yüzyılların devretmiş olduğu gelenekleri tekrarından ibarettir. Bu bir nevi dini teknik maharetidir. Din artık bu insanlara hakikat ve insan sevgisi veremiyor. Bu durumda Anadolu insanıyla sözde münevver arasında geniş bir uçurum açılmış bulunuyor. Çünkü Din adamı rolündeki cahillerin sadece dini ihtiyacı hisseden ama dini denemeyi yaşamaya kabiliyetli olmayan halkı, şeyh mürşid vaiz âlim maskeleri ile istismar ettiklerini, bu tehlikeden korunmak için dini hayatın gerçek münevverlerin ve hakiki din adamlarının kontrolü altında bulunması gerektiğini söylemiştir. [1162]

Bunların ilahi yolculuğa yoldaşlığı olamaz. Kalbe karşı gelen kaideleri İslâm çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla geçinenler, kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslâm dünyasının içinde bulunduğu sefaletten kurtulması imkânsızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayr maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Bütün dini kutsalları (Cennet, Miraç vb) materyalist ve pozitivisit bir şekilde açıklayan zihniyetin kıskacından kurtulmak gerekir. "Din materyalistleri" dediği bu zihniyetin temelinde, hakikat düşmanı olarak nitelediği pozitivizm ve sosyolojizm vardır. Bu akımların pragmatizm ve emprizmle yakın irtibatta olduğunu düşündüğümüz zaman din ticaretinin felsefi ve sosyolojik temelleri de ortaya çıkmaktadır. [1163]

[1160] A.Fuad Başgil'in bu tespiti için bkz, Topçu, *Yarınki Türkiye*, 358.

[1161] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan,* (İstanbul: Hareket Yayınevi, 1969), 5-9; Topçu, *Büyük Fetih*, 47; Topçu, *Maarif Davası,* 112-116; Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 52.

[1162] Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2018),15; Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 176- 181,186; Ercan Yıldırım, "Mistizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslâm Düşüncesi", *Hece Dergisi*,10/109, (2005), 183-186,196.

[1163] Topçu, *İradenin Davası*, (İstanbul: Hareket Yayınevi, 1968), Önsöz, 10; Topçu, *Millet Mistikleri*", (Bütün Eserleri 15), (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2001), 9; Topçu, *İslâm ve İnsan*, s.5; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 73-74; Topçu, *Yarınki*

O, taklitçilik açısından hem radikal modernleşme hem de medrese sistemine eleştiriler yöneltir ve bunlara "materyalist dindar" dediği ve her iki akımında pozitivist ve materyalist olduğunu söylediği için "Cumhuriyetin bir kenarda kalmış ayağı"[1164] olarak görülüp hep ötekileştirilmiştir. Oysa Topçu, "Din, bir meslek olamaz. Hepimiz bu anlamda din adamıyız Allah yolunda olmamız gerekir. Peygamberimiz döneminde ayrıcalıklı bir sınıf yoktu. camilerde ibadet ayin şeklinde ve gerçek ibadeti öldürücü terennümcülükten kurtarılmalıdır. Hutbe tekrarlanan bir adet ve klişecilik olmaktan çıkarılmalıdır. Vaazlar İslam'ın ruhunu çiğneyen tehditlerle hurafeler ve meddahlıklardan uzak olmalıdır" dediği gözden kaçmıştır.[1165]

Sonuç Olarak Ahmed Yesevî ve Nurettin Topçu'nun Dindarlık Tasavvurunun Mukayesesi yapacak olursak, Yesevî bin sene önce Atayurtta, Topçu Anadolu'da dinin suusitimalinden ve sözde dindarlıktan korunulmasını zorunlu görür. Öncelikle bireysel dirilişin temini için fikri yenilenme (tecdid) gerekir. Cibril hadisinde belirtildiği üzere iman, İslam ve ihsanı, şeriat/zahir ve batın/tarikat ve hakikat şeklinde tasavvufi bir bireyselliği öncelerler. İnsan, ilme'l-yakin (teorik bilgilenme, âlim) ayne'l-yakin (âbid/zahid, uygulama) ve hakka'l-yakin aşamalarını yaşabilir. Bunun felsefi dildeki karşılığı ise Hakk'ın ve Hayr'ın bilgisine sahip olmaktır. Bu bireysel dirilişin ev/menzil ve toplum/mudun taşınmasıyla insan bu dünyada mutluluğu (tahsilu's-saade) gerçekleştirir.

Kaynakça

Bayram, Mikail. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Hace Ahmed-i Yesevi'nin Rolü". Ahmed-i Yesevi, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri. İstanbul: Seha Yayınevi, 1996.

Cihangir, Erol. "Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü". I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Çalışkan, İsmail. "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak". Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.

Cebecioğlu, Ethem. "Hoca Ahmed-i Yesevî". Yesevîlik Bilgisi. ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000.

Çelik, Ali. "Hoca Ahmed Yesevî'ni Hikmetlerinde Tebliğ ve İrşad Metoduna Ait Bazı Tespitler". Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Çobanoğlu, Özkul. "Hoca Ahmed Yesei Kültünün Memorat Anlatılarıyla İnançları ve Hayat Felesfesini Güncelleme Gücü". I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017,

Coşan, M. Esad. "Takriz", Ahmed-i Yesevi, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri. İstanbul: Seha Yayınevi, 1996.

el-Farabî, Ebu Nasr. İlimlerin Sayımı. çev. M. Uyanık, A. Akyol. Ankara: Elis Yayınevi, 2016.

el-Farabî, Ebu Nasr. İlimlerin Sayımı. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990.

Türkiye, (İstanbul:Yağmur Yayınevi, 1961),7; Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi*, 121-124; *İslâm ve İnsan*, 9 Mollaer, *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu*, 228.

[1164] Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.106, 146, 154, Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.92-95, 133, 162-163

[1165] Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s.183

Gündoğan Ali Osman "Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece Dergisi, 10/109, (2005),14-16.

Hunkan, Ömer Soner. "Hoca Ahmed Yesevî'ni Yaşadığı Dönemde Aşağı Seyhun ve Maveraünnehir'de Ortam (1093-1166)". I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Işık, Emin. Nurettin Topçu: Çağdaş Bir Dervişin Dünyası, İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2019.

İşcan, M. Zeki. "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve Türk Müslümanlığı Tartışmaları" I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar. Ankara: Türkiye Diyanet Yayınevi, 1991.

Köprülü, Fuat Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu. Ankara:1959

Köprülüzade Mehmet Fuat, Milli Tarih. İstanbul, 1942.

Kutlu, Mustafa Suya Hasret (Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi) Hece Dergisi, 10/109, (2005), 8-14.

Lamia Levent,"Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Sembolik Dil" Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2017: 276-278.

Meier, Frit "Sufilik ve İslam Kültürünün Sona Erişi" çev. Ahmed Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din ilişkileri", İslam Felsefesi Üzerine, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Mollaer, Fırat. Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016.

Mollaer, Fırat. "Türk Sosyalizmine Bir Katkı: Türk Düşünce Dünyasında Anadolu Sosyalizmi" Hece Dergisi,10/109, (2005): 24-26.

Mollaer, Fırat. Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu. İstanbul:Dergâh yayınevi, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Anadolu Sufiliğinde Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik", Yesevilik Bilgisi, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi,2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. Ahmed Yesevi ve Türk Müslümanlığı" Yesevilik Bilgisi, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi,2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. Türkler, Türkiye ve İslam, İstanbul: İletişim yayınevi, 20016.

Öztürk Yaşar Nuri. "Yesevilik", Yesevilik Bilgisi, ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi,2000.

Kara, Mustafa. "Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu Topraklarında Tasavvuf Kültürü" Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.

Karahan, Leyla. Türk Dili Üzerine İncelemeler. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2016.

Necdet Tosun. (editör) Ahmed Yesevî, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Kartal, Ahmet. "Ahmed-i Yesevî'de Kişiyi Allah'tan Uzaklaştıran Bir İllet: Riya" I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Koç, Yalçın. Anadolu Mayası:Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Cedit Yayınevi, 2014.

Kitapçı, Zekeriya. Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî ve Yeni Horasanlı Erenler Anadolu Hareketi El Kitabı. Konya, Yedi Kubbe yay, 2016.

Kitapçı, Zekeriya. Oğuz Han İlk Türk Hükümdar ve Hakanları Nasıl Müslüman Oldu?. Konya: Yedi Kubbe yay, 2015.

Kitapçı, Zekeriya. Yeni İslam Tarihi ve Türkler I, (Konya, Yedi Kubbe Yayınevi, 2015.

Kitapçı, Zekeriya. Orta Asya Türk İslam Medeniyeti: Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Rolü. Konya:Yedi Kubbe Yayınevi, 2017.

Küçükkaya, M.Askeri. "Hoca Ahmed Yesevî'nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti". Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî. Ankara, Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.

Pala, Ayhan Yesevîlikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı", Yesevîlik Bilgisi, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2000: 294-296.

Somuncu, Selim. "Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu", Hece Dergisi, 10/109, (2005):220-222

Şehsuvaroğlu, Lütfi. Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu. Elips Yayınları, Ankara, 2011.

Şentürk. Recep. İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim. İstanbul: İz Yayınevi, 2016.

Şentürk. Recep. Türk Düşüncesinin Sosyolojisi. İstanbul: İz Yayınevi, 2017.

Şeker, Fatih. Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri.İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016.

Şeker, Fatih. Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig. İstanbul, Dergâh Yayınevi, 2011.

Temelli, Mehmed. "Hareket, Mistizm ve Topçu", Hece Dergisi,10/109, (2005), 75-78.

Toğan, A Zeki Velidi, Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul: 1981.

Topçu, Nurettin. İradenin Davası, İstanbul: Hareket Yayınları, 1968.

Topçu, Nurettin, Türkiye'nin Maârif Davası. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.

Topçu, Nurettin, İslâm ve İnsan. İstanbul: Hareket Yayınları, 1969.

Topçu, Nurettin, Yarınki Türkiye. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1961.

Topçu, Nurettin, Millet Mistikleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Topçu, Nurettin. Felsefe, Mantık, Sosyoloji, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1952.

Topçu, Nurettin. Büyük Fetih. İstanbul: Dergâh Yayınları,1962.

Topçu, Nurettin. Ahlâk Nizamı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.

Topçu, Nurettin. Bütün Eserleri 14: Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi. İstanbul: Dergâh Yayınları,1999.

Topçu, Nurettin. İslâm ve İnsan. İstanbul: Hareket Yayınları, 1969.

Tosun Necdet. Ahmed Yesevi (ed) Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Toprak Funda. "İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî" Ahmed Yesevî Üniversitesi Bilig Dergisi, (2017): , 80-99

Tosun, Necip. "Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Akif Algısı", Hece Dergisi,10/109, (2005): 200-204

Turan, Osman. Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi, 1993.

Uçan, Hilmi "Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket ve Nurettin Topçu", Nurettin Topçu'nun Düşlediği Ahlak ve Toplum, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 109, (2006): 88-90.

Uyanık, Mevlüt. Selefi Zihniyet ve Türkiye. Ankara: Ay Yayınevi, 2018.

Uyanık, Mevlüt. "Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi" Diyanet İlmi Dergi, 52/4, (Aralık 2016):191-214

Uyanık, Mevlüt. İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, -Gazzali ve Mevlana Örneği- . Ankara:Araştırma yayınevi, 2016.

Uyanık, Mevlüt. İslam İnanç İlkeleri, Ankara: Esin yayınevi,1997.

Uyanık, Mevlüt. Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi. Ankara:Ankara Okulu yayınları, 2014.

Uyanık, Mevlüt. "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi". Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.

Uyanık, Mevlüt. Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu. Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu. Ankara: Fecr Yayınevi, 2012.

Uyanık, Mevlüt. "Gelenek(sel)ci Akım ve İlerleme Düşüncesi", Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din. ed. Samil Öçal ve Cevat Özyurt. Ankara: Hece Yayınevi, 2017.

Uyanık, Mevlüt. Selefi Zihniyet ve Türkiye. Ankara: Ay Yayınevi, 2018.

Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. İslam Ahlak Felsefesi. Ankara: Elis Yayınevi, 2018.

Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. İslam Felsefesi: Tenkid Dönemi. Ankara: Elis Yayınevi, 2018.

Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. "Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip olmak, Muhsini Tavır- Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu (Erzurum, 2015):1/89-111

Uyanık, Mevlüt. "Milli Birlik Ve Toplumsal Barışın Tesisinde Din Ve Felsefenin Rolü -15 Temmuz 2016 Sonrasında Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliliği Üzerine". Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Mâturîdîlik İncelemeleri Dergisi,1/1, (2017) http://estudamdergi.ogu.edu.tr/index.php/Maturidîlik/issue/viewIssue/22/101, Erişim: 21/06/2017.

Uyanık, Mevlüt. "Modern İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme". Muhafazakâr, Düşünce Dergisi, 12/47, (Ocak-Nisan 2016): 9-19.

Uyanık, Mevlüt. "Kırgızistan'da Dini Hayat ve İlahiyat Öğreniminin İşlevi". Uluslararası Türk Dünyasının islamiyete Katkıları Sempozyumu. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2007: 193-197.

Yesevî, Hoca Ahmed. Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2015.

Yesevî, Hoca Ahmed. Divan-ı Hikmet, ed. M.Tatcı. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi yay, 2016.

Yesevî, Hoca Ahmed. Fakr-Name; (Yesevî'nin Fakr-Namesi) yay. haz. Kemal Eraslan. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Yıldız, Mustafa. Ahmed Yesevî ve Türk Bilgelik Geleneği" I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri.Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınevi, 2017

ÖZBEKİSTAN'DA DİNLERARASI İLİŞKİLERDE HOŞGÖRÜ

Muhammedâlim MUHAMMEDSIDDIKOV
Doç. Dr., Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi,
Uluslararası İlişkiler Bölümü
muhammadolim@yahoo.com

Özet

Halkımızın binlerce yıllık tarihi, çeşitli millet ve din temsilcilerinin her zaman birlik beraberlik içinde yaşamaları, işbirliği içinde bulunmalarına, farklı milliyet ve dinlerden olan insanların barış ve dostluk içinde yaşamalarına tanıklık etmiştir. Bu yüzden de Özbekistan topraklarında hiç bir zaman insanlar arasında onların dini inançlarından dolayı sorun meydana gelmemiş, çatışmalar yaşanmamıştır. Milletler ve dinler arası yakın ilişkiler İslam, Hırıstiyan ve Yahudi din camiaları arasında görülmektedir. Bugüne kadar yeryüzünde çeşitli kültür, dil, yaşam tarzı ve örf adetlerine sahip olan ve farklı dini inançları olan insanlar birarada yaşayagelmiştir. Ülkemizin coğrafik bakımdan önemli ticari yollar üzerinde yerleşmiş olması, yurdumuzun dünyanın bir çok ülkeleriyle olan kültür ilişkileri halkın dini ve kültürel yaşamını derinden etkilemiş, kendine özgü hayat tarzını belirleyen faktörlerden biri olmuştur. Bu makalede Özbekistan topraklarında çok eski zamanlardan bugüne kadar insanlar arasında dini inançlardan dolayı hiç bir sorun meydana gelmediği, milletler ve dinler arası yakın ilişkiler İslam, Hırıstiyan ve Yahudi din camiaları arasında görüldüğü, özellikle halkın binlerce yıllık tarihi, çeşitli millet ve din temsilcilerinin birlik beraberlik içinde yaşamalarının büyük toplumsal önem arzettiği hakkında söz edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Din, Allah, Tanrı, Hüda, Kültür, (Hoşgörü), İslam, Hırıstiyanlık, Yahudilik

Giriş

Halkımızın binlerce yıllık tarihi, çeşitli millet ve din temsilcilerinin her zaman birlik beraberlik içinde yaşamaları, işbirliği içinde bulunmalarına, farklı milliyet ve dinlerden olan insanların barış ve dostluk içinde yaşamalarına tanıklık etmiştir. Bu yüzden de Özbekistan topraklarında hiç bir zaman insanlar arasında onların dini inançlarından dolayı sorun meydana gelmemiş, çatışmalar yaşanmamıştır. Milletler ve dinler arası yakın ilişkiler İslam, Hırıstiyan ve Yahudi din camiaları arasında görülmektedir.

Bugüne kadar yeryüzünde çeşitli kültür, dil, yaşam tarzı ve örf adetlerine sahip olan ve farklı dini inançları olan insanlar birarada yaşayagelmiştir. Ülkemizin coğrafik bakımdan önemli ticari yollar üzerinde yerleşmiş olması, yurdumuzun dünyanın bir çok ülkeleriyle olan kültür ilişkileri halkın dini ve kültürel yaşamını derinden etkilemiş, kendine özgü hayat tarzını belirleyen faktörlerden biri olmuştur.

Özbekistan, dünyanın bir çok milletin barış, birlik ve beraberlik içerisinde yaşadığı çok milletli, çok dinli ülkedir.

Böyle bir önemli kazancın elde edilmesi Özbekistan'ın insanseverlik ve umumbeşeri değerlerine dayanan milli politikasının doğal sonucudur. Gerçekleştirilen politikanın mahiyeti söz konusuyken, Özbekistan Cumhuriyeti bağımsızlığına kavuştuktan hemen sonra ülke yönetimi sosyal, ekonomik ve siyasi meselelerin çözüme kavuşturulmasıyla birlikte ülke halklarının etnokültürel değerleri ve örf adetleri, gelenek ve görenekleriyle ilgili konulara da önem vermeye başladığını belirtmek gerekir. Bu tür politikaların hukuksal temeli Özbekistan Cumhuriyeti Anayasası ve bu esas kanuna dayanılarak çıkarılmış Cumhuriyet yasalarında tespit edilmiştir.

Özbekistan Cumhuriyeti'nin bu alanda gerçekleştirdiği Milli politika, başlıca aşağıdaki ilkelere dayanmaktadır:

Birincisi, vatandaşların cinsi, ırkı, milliyeti, dili, dini, sosyal menşesi, inanç ve itikadı, özel ve toplumsal durumuna göre ayırmaksızın yasalar önünde eşit hak ve özgürlüklerinin temin edilmesi;

İkincisi, siyasi masseseler, ideolojiler ve düşüncelerin farklılıklarına gore toplumsal yaşamın geliştirilmesi;

Üçüncüsü, çeşitli millet ve halkların dilleri, gelenek ve görenekleri, örf adetlerine saygı gösterme, geliştirilmesi için gerekli şartların temin edilmesi.

Özbekistan Cumhuriyeti Anayasası'nın "Özbekistan halkı hangi milliyete ait olmasından kati nazar Özbekistan Cumhuriyeti vatandaşlarından oluşmaktadır." – diye belirtilmekte olan 8. Maddesiyle ilgili şunu belirtmek gerekir: Anayasa'da belirtilmekte olan tüm hak ve özgürlükler, hiç bir istisna yapılmadan tüm millet ve halkların temsilcilerine aynı şekilde aittir.

Özbekistan milli politikasının ana ilkeleri gerçek hayatta uygulanmaktadır. Örneğin, günümüzde ülkemizde 140'tan fazla milli kültür merkezleri faaliyet göstermektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, milli kültür merkezlerinin dini marifi

faaliyetlerinin çok yönlü olması Özbekistan'ımızda yaşayan insanlar arasındaki karşılıklı saygı ve sevginin, milletlerarası hoşgörünün (tolerantlığın) daha da sağlam olmasını sağlayan en önemli faktördür.

Yukarıda belirtilenleri sonuçlandırarak şunu belirtmek gerekir. Özbekistan'da sağlanmış olan toplumsal ve siyasi istikrâr, ülkemizde milletlerarası barış мy vatandaşlarımız arasındaki birlik, beraberlik, dayanışmanın tam sağlanmasına yönelik gerçekleştirilmekta olan derin ve güçlü politikanın beticesidir.

Zaten, dünya tecrübesi ve bağımsızlık yıllarında bu alanda ülkemizde toplanan tecrübe ülkede toplumsal siyasi istikrar, ülke vatandaşları arasında barış ve milletlerarası birlik, beraberliğin temin edilmesi ekonomik, siyasi, manevi alanlardaki geniş kapsamlı redormların başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi, toplumsal, sosyal ilişkilerin radikal şekilde islâh edilmesinin önemli şartları olduğunu göstermektedir.

Bu yüzden de bu iki birbirine ilişkin olan vazife – birincisi, toplum hayatının tüm alanlarında başarılı reformların gerçekleştirilmesi, ikincisi, toplumsal-siyasi istikrarın korunması Özbekistan Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen politikaların özünü teşkil etmektedir.

Toplumda barış ve istikrarın temin edilmesinde hosgörü (dini tolerantlık) önemli rol oynar.

Halkımıza özgü olan hosgörünün (dini tolerantlığın) kökleri uzun tarihe dayanmaktadır. Bu geleneklerin daha da sağlam olması, daha da zenginleştirilmesinde bağımsız Özbekistanda diyanet alanında gerçekleştirilen politikalar büyük önem arzetmektedir.

Bir dünya devleti olan cumhuriyetimizdeki dini teskilatlarla devlet arasındaki ilişkilerde aşağıdaki ilkelere uygun şekilde hareket edilmektedir. Bunlar:

Birincisi, bir dine inanan insanların dini duygularına karşı saygılı davranma, vatandaşlar ya da vatandaşlardan oluşan birliklerin dini itikadlarının onların özel işleri olarak itiraf etme;

İkincisi, dini görüşü olan ya da dini görüşü olmayan vatandaşların takip edilmesine müsaade edilmemesi ve onlar için eşit hakların temin edilmesi;

Üçüncüsü, çeşitli dini teşkilatların sahip oldukları imkanlardan manevi ahlâki yenilenmede istifade edilmesi ve umuminsani ahlâki değerlerin tecellisi için dialog kurmanın gerekliliği.

Bu ilkelerin uygulamada gerçekleşmekte olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, günümüzde Özbekistanda 2260 dini teşkilat faaliyet göstermektedir. Ülkede 2056 cami ve 16 dini camiaya ait olan 180 den fazla kilise, sinagog ve tapınak faaliyet göstermektedir.

Bağımsızlık yıllarında dini eğitim eğitim kalitesi açısından yeni seviyeye yükselmiştir. Cumhuriyetimizde Özbekistan uluslararasi İslam Akademisi, Taşkent Islam enstitüsü, Mir Arab yüksek medresesi, 10 tane orta mahsus islam dini eğitim

kurumu (medreseler)? Ortadoks ve Protestant Semanaryalarını ıçeren tam bir ilahiyat eğitiminin sağlam sistemi şekillenmiş olduğunu güvenle belirtmeye esasımız vardır.

Cumhuriyetimizde yürürlükte olan yasalarla temin edilmiş olan inanç özgürlüğü ülkemizde yaşayan vatandaşlarımız, çeşitli millet ve etnik gruplara ait olan din temsilcileri - çeşitli din mensupları, Hırıstiyanlar, Buddistler, Bahaizm, İudaizm ve Krişna dinlerine inanan insanların dini ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli tüm şartları yerine getirmiştir.

Bilimsel kaynaklar Özbekistan'ın dünyanın ilk dini bakışlar ve tasavvurların meydana geldiği çok kadimi mekanlardan biri olduğunu göstermektedir. Teşik Taş mağarasında bulunmuş insanların mezarları, Feyaz-i Kara Tepe'de bulunmuş barelefli bulgular, Delverzin Tepe ve Sogdiyane'de bulunan bulgular, ayrıca Fransız ve Japon arkeoloji uzmanları ve ünlü bilimadamlarıyla birlikte yapılan bilimsel araştırmaların sonuçları da bunun somut kanıtıdır.

Çok eski zamanlardan bu yana ülkemiz topraklarında Ateşperestlik, Buddizm, İudaizm gibi dinler ortaya çıkmış, daha sonra da karmaşık ideolojilere dönüşmüştür. Uzmanların bir çoğu Orta Asya'yı, özellikle, Harezmi, Ateşperestliğ'in vatanı olduğunu belirtmektedir. Ateşperestliğ'in temelini maddeler dualizminin olduğu ilkesi oluşturmaktadır. Bunda iki farklı gücü temsil eden, tek bir tanrının iki farklı gayesine hizmet eden, kendi faaliyetlerini iki farklı yönde gerçekleştiren, önüne de iki birbirine karşı olan hedefi koymuş iki oğlu - Ahuramazda ve Anhramaynu vardır. Ancak ateşperestlikte tanrı, kutsal olan yegane tanrının olduğuu esastır. Bu kanun tektanrılık gayesinin gelecekte gelişmesine ciddi tesir etmiştir. O dönemde Orta Asya'da Buddizm bir din olarak önemli rol oynuyordu.

Araplar'ın istilâsı ve bölgede İslam dininin meydana gelmesinde az once Süriye'den İran üzerinden bölgeye Hırıstiyanlığın Nestorian akımı sızıp geçmiş ve önemli pozisyonları işgal etmiştir. VI yüzyılın başlarında Samerkand'da Nestorian piskoposu, VIII yüzyıldaysa Nestorian mitropoliti dini ibadetleri yönetmiştir. Bunun dışında çok eskiden şimdiki Taşkent'te Harezim vilayeti topraklarında Hırıstiyanlığa tapınan ahali de yaşamıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, İslamdan önceki tektanrılık gayesi Orta Asya'da sağlam temellere sahipti. Batı Türk Hakanlığı'nda kağanlık sisteminin hükmettiği dönemde (552-576 yy.) "Tanrı" ve "Hüda" terimleri kutsal gökyüzü – En yüksek güç anlamında kullanılmıştır.

Bu En yüksek gücün "Tanrı" ve "Hüda" terimleriyle adlandırılması Orta Asya halklarının dillerine o kadar yerleşmiş ki, daha sonraki dönemlerde, İslam dini Kabul edildikten sonraki dönemlerde de yerli halklar Allah'I "Tanrı" ve "Hüda" terimleriyle adlandırmaya devam etmişlerdir. Bununla günümüzde de karşılaşabiliyoruz. Genel olarak, İslamdan önceki dönemlerde Örta Asya topraklarındaondan fazla çeşitli dinler vardı.

VIII yüzyılda Orta Asya Araplar tarafından iltila edildikten sonra bölgede islamlaştırma süreci başlatılmıştır. Bölge nüfusunun bir kısmı eski dinlerine inanmaya devam etmişlerdir. Ülkemizde tektanrılığın kabullenmesi için sağlam temelin

bulunması İslam dininin Orta Asya halkları tarafından itiraf edilmesi için sebep oluşturmuştur. Bu toprakta İslam diniyle yerli dinler, o dinlerin değerleri, örf adet ve gelenekleri, rituelleri birleşmiştir. Orta Asya halkları İslam dinine kendi dini ve ahlâki gayeleri, huhuk normları ve yerli örf adetlerini eklemişlerdir. Bu da Maveraünnehirde İslam'ın kendine özgü hususiyetler edinmesine sebep olmuştur.

X yüzyılda bugün Özbekistan Cumhuriyetinin bulunduğu bölge topraklarında hosgörünün (dini tolerantlığın) ender örneğini oluşturan Hanefilik mektebi meydana gelmiş ve şekillenmiştir. Bu yüzden de günümüzde Hanefilik bu bölgede yaşayan insanların esas mezhebi sayılır.

Özbekistan'ın geçmiş dönemlerin en güzel kazançlarını kendinde toplamış kültürü, sadece İslam medeniyetinin gelişmesini ciddi şekilde etkileyip kalmamış, Batı Rönessansını da derinden etkilemiş, dünya çapında hosgörünün (dini tolerantlığın) ilkelerinin daha da gelişmesini de sağlamıştır. Dolayısıyla, halklarımızın kültür alanında elde ettikleri kazançlar sadece müslüman olan ahalinin değil, dünya medeniyetinin de önemli bir parçası sayılır. O dönemde İmam El Buhari tarafından toplanan "El Cami es Sahih" (IX) adlı hadisler derlemesi o günden bugüne geleneksel sünni derlemeleri arasında en güzel örnek olarak itiraf edilmiş, günümüzde de dünyadaki tüm müslümanların en önemli kitaplarından biri olarak kalmaktadır. Bu kitapta dinlerarası hoşgörüyle çelişen ve bunun aksini targip eden gayelerin bulunmaması ülkemiz tarihinde hosgörünün (dini tolerantlığın) her zaman üstün olduğunu göstermektedir.

O zaman mevcut olan hosgörü (dini tolerantlık) İmam Buhari, İmam Termizi gibi dini düşünce temsilcileri ve Farabi, Harezmi ve Biruni gibi dünya bilimleri ve bilimsel değerlerin üstün olduğu eserleri yazan bilim adamlarının bir arada yaşamaları ve icat etmelerini sağlamıştır.

XIII yüzyıldaki Moğol istilaları bölgede İslam dininin daha da gelişmesini olumsuz yönden etkilemiş, o dönemde meydana gelen Sufilik akımı da halkı müslüman olmayan düşmana karşı birleştiren faktörlerdendir.

Aynen böyle bir vaziyette büyük Amir Timur dünyaya gelmiş, onun devleti yönettiği dönemde İslam dini Orta Asya halklarının kültür ve sosyal siyası hayatında önemli rol oynamaya başlamıştır. Amir Timur "Tüzükler"inde şunları yazar: "Ben bütün gücümle Allah'ın dinine, seriata ve Peygamber Muhammede (S.a.v) yardım etmişimdir." O İslam dinini fanatizmden tamamen bağımsız, umuminsani bir din olduğunu anlamıştır. Onun böyle düşünmesi kendisine yer yüzünde diğer dinler, dini mezhepler için özen göstermesi imkanını sağlamıştır. Bu hususun önemini vurgulayan Kral VI Karl, Amir Timur'a aşağıdakileri yazmıştır: "Çok sayılı Hırıstıyanlara sunmuş olduğunuz imkanlar ve o insanlara gösterdiğiniz özen ve yardımlardan dolayı Size minnettarlığımı iletmek istiyorum. Bunum karşılığı olarak da Sizin, tarafımıza verdiğiniz yardımlardan dolayı halkınıza hizmet vermeye her zaman hazırız".

Amir Timur'un Avrupa ülkererindeki elçisi olan başpiskopos İoann "Memoir sur Tamerlan et sa cour" adlı kitabında Amir Timur'un şahsını açıklayan şöyle bir tarif vermiştir: "Timur yabancı, özellikle Fransız ve Hırıstiyan tüccarları iyi şekilde

ağırlamakta, onların ülkede güvenli şekilde bulunmaları için gerekli yardımları temin etmekte, bu tür işlere özen göstermektedir".

Bunun gibi itiraflar "Timur'un Tüzükleri" eserini Fransızca'ya çeviren Lyangl'ın "Tarihin yanlış yorumlanması Amir Timur şahsının doğru bir şekilde açıklanması, anlaşılması ve değerlendirilmesine mani olur" diye yazmasını sağlamıştır.

Büyük manevi miras ve bağımsızlığın ilk günlerinden itibaren hosgörü (dini tolerantlık) geleneklerine sahip olan Özbekistan Cumhuriyeti dine olan münasebetini kesin ve sağlam bir şekilde belirlemiştir.

Özbekistan Cumhuriyeti Anayasası'nın 31. Maddesiyle vicdan özgürlüğü, dini törenlerin hiç bir engelsiz gerçekleştirme imkanı, herhangi dine inanma ya da hiç bir dine ait olmama hakkı garanti altına alınmıştır.

14 Haziran 1991 tarihinde Özbekistan'ın hukuk uygulamalarında "Vicdan Özgürlüğü ve Dini Teşkilatlar" adlı Yasası çıkmıştır. Bu tür hukuksal belgelere dayanarak devlet din adamlarının dini çalışmalarına engel olmaksızın vicdan özgürlüğü için tüm imkanları sağlamaktadır. Dinin en yüksek sıfatlara sahip olan genç kuşakların eğitimi ve terbiyesindeki yüksek önemi itiraf edilmiştir. Bununla birlikte devlet dinin siyasileşmesini köktendincilik ve aşırı dinci akımların meydana gelmasini engellayen düzenlemeler de gerçekleştirmektedir.

Din adamları ülkede birlik, beraberlik, huzur ve insanlar arasında sevgi ve saygının tecelli etmesine yardımcı olabilirler. Bölgede, Taşkent'te "Yegane Gökyüzü Altında" adlı Uluslararası Müslüman-Hırıstiyan Konferansı'nın düzenlenmiş olması belirtilenlerin bir kanıtıdır. Bunun dışında geçenlerde Rus Ortodoks Kilisesinin Taşkent ve Orta Asya İdaresi (Eparşi)nin 125 Kuruluş Yıldönümü törenlerle kutlanmıştır.

Yurdumuz topraklarında yüzyıllardan beri birlik beraberlik içerisinde yaşamış olan milletler arasındaki işbirliği, uluslararası dayanışma ve tolerantlık, hosgörünün bağımsızlık yıllarında yeni, kendine özgü anlam kazandığını bir kere tekrar etmek istiyorum.

Kaynakça

Muhammad al-Buhari. Natsionalniye soglasiye na opite Uzbekistana / "Vklad Uzbekistana v razvitiye islamskoy sivilizatsii" (Sbornik tezisov dokladov mejdunarodnoy konferensii İslamskoy organizasii po obrazovaniyu, nauke I kulture ISESCO v Taşkente. – T., 2007. – s. 441.

«Vijdon erkinligi va diniy tashkilotlar to'g'risida» gi O'zbekiston Respublikasi Qonuni (yangi tahrirda) // O'zbekiston Respublikasi Oliy Majlisining axborotnomasi. – Taşkent: O'zbekiston Respublikasi Prezidenti devoni bosmaxonasi, 1998. – № 5-6 (1265-1266). – B. 184-193.

Bag'rikenglik – barqarorlik va taraqqiyot omili / Mas'ul muharrir: A.Ochildiev. – T.: Taşkent islom universiteti, 2007. -124 b.

Hasanov A. A. O'zbekiston - an'anaviy diniy bag'rikenglik o'lkasi. «Hamjihatlik va bag'rikenglik - taraqqiyot omili». Toshkent, 2001.

Hasanov A. A. Diniy bag'rikenglik va konfessiyalararo hamkorlikni ta'minlashning ustuvor yo'nalishlari. «Bag'rikenglik – barqarorlik va taraqqiyot omili". - Taşkent, 2007.

Millatlararo totuvlik va diniy bag‘rikenglik – taraqqiyot omili. – Taşkent, 2003. –238 b.

Yusupov O. Religioznaya tolerantnost – vajniy faktor sotsialnoy stabilnosti / “Vklad Uzbekistana v razvitiye islamskoy sivilizatsii” (Sbornik tezisov dokladov mejdunarodnoy konferensii İslamskoy organizasii po obrazovaniyu, nauke I kulture ISESCO v Taşkente. – T., 2007. – s. 403.

MUḤAMMAD BIN MAḤMŪD AL-USTRŪSHANĪ AND HIS SCIENTIFIC HERITAGE

Muslim ATAYEV
Dr., Muslim Board of Uzbekistan
sulaymon200774@yandex.com

Abstract

One of the scholars who made a worthwhile contribution to the development of fiqh in Maverannahr in the late XII century and in the first half of the XIII century was Abul-Fath Muhammad ibn Mahmud bin Hussain bin Ahmad Majduddin al-Ustrushani. Majduddin Ustrushani was born in Ustrushana in the time of the Karakhanids. He learned the first lesson on science of fiqh by local scholars. The religious mindset of Majduddin Ustrushani has been influenced by the savants of the Hanafi madhhab. He has a lot of works such as "Kitāb al-fuṣūl", "Jāmi' aḥkām al-ṣighār" ("Law on minor children"), "al-Qurūḍ wa-d-duyūn" ("Variety of duties"). "al-Fatāwā", "Qurrat al-'aynayn fī iṣlāh ad-dārayn", and ""al-As'ila wa-l-ajwiba" ("Questions and Answers) ".

Keywords: Maverannahr, Majduddin Ustrushani, Hanafi Madhhab, "Kitāb al-Fuṣūl","Jāmi' Aḥkām al-Sighār","al-Qurūḍ wa-d-Duyūn"

Introduction

Muḥammad bin Maḥmūd bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī (also known as Abū a1-Fatḥ) enjoyed great popularity among Muslims in the Medieval Central Asia and he was given the rank of "Majd ad-dīn" (the Honor of Islam). He lived in Mawarannahr (Transoxiana) in the late 12th and early 13th centuries and contributed to the development of the Islamic Jurisprudence. It is, we think, worth learning more about his personality and praiseworthy achievements. All sources give brief common information on his biography and name his works[1].

"Ṭabaqāt" literature sources on the Ḥanafī mazhab (one of the four Sunnī schools in the Islamic jurisprudence) possess limited information on Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī. Although some facts given by 'Abd al-Qādir bin Abī-l-Wafā' al-Qurashī (died in 775/1373), Hājjī Khalīfa (d. in 1067/1657), Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī (d. in 1304/1886), and Khayr ad-dīn az-Zirīklī on the al-Ustrūshanī's biography and his works are similar, there are limited facts[2].

Among modern researchers, Ashirbek Muminov is believed to be the first to shed light on the works of Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī[3]. Shamsiddin Kamaliddinov had studied Medieval Arabic sources on the Ustrūshana province and the biographies of several theologians native from Ustrūshana.

---

1 Muḥammad bin 'Abdulḥay al-Hindī al-Laknavī. Al-Fawā'id al-bahīya fī tarājim al-ḥanafiya. Bayrūt. Dār al-ma'rifa, 1972, P. 200.; Özel A. Hanefi fikih alimleri. Ankara, 1990. S. 63.

2 Abū Muḥammad 'Abdulqādir bin Abī-l-Wafā' al-Qurashi. Al-Javāhir al-mudiya fī tabaqā t al-hanafiya . Hijr li-t-taba'at va-n-nashr. 1993. J. 3. S. 366, J. 4, S. 243; Mustafā 'Abdullah Hajjī Xalīfa. Kashf az-zunūn 'an 'acami al-kutub wa-l-funūn. Al-Qāhira. J. 1. S. 55, J. 2. S. 93; Khayr ad-dīn az-Ziriklī. Al-A'lām. Bayrūt, 1999. J. 7. S. 86.

3 Муминов А.К. "Ката'иб а'лам ал-ахйар" ал-Кафави (ум. в. 990/1582 г.) как источник по истории ислама в Мавераннахре (III/IX-VI1I/XIV вв.)". *Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ленинград: Институт востоковедения*, 1991. С. 85.

While information on the life and scientific activity of al-Ustrūshanī is lacking, the work of al-Ustrūshanī "al-As'ila wa-l-ajwiba" ("Questions and Answers to Them") has recently been found among the manuscripts kept in the holdings of the Abū Rayḥan al-Bīrūnī Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences (Tashkent, Republic of Uzbekistan). The work has not been touched in any researches that cover the genre of "Ṭabaqāt" and has, in fact, been ignored by modern researchers. What is more, the work provides additional information on the biography of al-Ustrūshanī. Although previously documented "sources state that al-Ustrūshanī died in the year 632/1234-1235, they do not mention the date of his birth. However, "al-As'ila wa-l-ajwiba" includes the following information in its last part: "... This book was completed on Dhū a1-qa'da 6, 637 hijrī before noon"[4]. According to this quote, the scholar was still alive at the age of 60 in 637/May 29, 1240[5]. It turns out that al-Ustrūshanī did not die in 632/1234 1235, as is stated in later biographical sources. If al-Ustrūshanī completed "al-As'ila wa-lajwiba" on 637/May 29, 1240, at the age of 60, his date of birth actually would be around 577/1182. However, the exact date of the scholar's death is still unknown.

According to this new source, al-Ustrūshanī's upbringing played a vital role in the development of his theological outlook and thinking. Al-Ustrūshanī was the part of the dynasty of faqihs; moreover, Maḥmūd al-Ustrūshanī's father, had the honorable title of "Jalāl ad-dīn" (the Greatness of the Religion); his uncle Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī[6]. was also conferred the title of "Burhān ad-dīn" (the Argument of the Religion); his mother's grandfather was conferred the title of "Shams al-A'imma" (the Sun of Imams); and his maternal uncle Muḥammad bin Aḥmad[7] was nicknamed "Shams ad-dīn" (the Sun of the Religion). An extensive research on al-Ustrūshanī has shown that he held the office of muftī (Islamic legal expert) as well[8].

Al-Ustrūshanī's Scientific Activity

As it has been noted above, al-Ustūshanī's family played an important role in al-Ustrūshanī's scholarly development. His father and first teacher Maḥmūd and his another bin Muḥammad were taught by the famous scholar Burhān ad-dīn al-Marghīnānī. Thus, Maḥmūd was a highly respected man amongst scholars and was often addressed as "Ṣāḥib al fusūl's father" or "the disciple of Burhān ad-dīn al-Marghīnānī." Unfortunately, existing sources do not provide information on whether Maḥmūd al-Ustrūshanī held an office or had an important position in society at that

4 al-Ustrūshanī. al-As'ila wa-l-ajwiba. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciencies of the Republic of Uzbekistan. № 3109/I, F. 70ᵇ.

5 Russian catalogue of the Institute's manuscript collection, entitled Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii nauk Uzbekskoi SSR (ed. A. A. Semenov et al.), published in Tashkent between 1952 and 1987 (Inv. No. 9634, described in SVR, IV, pp. 213-214. al-Ustrūshanī. al-As'ila wa-l-ajwiba. № 3109/I, F. 70ᵇ.

6 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 3245, лист 5ᵃ; al-As'ila wa-l-ajwiba. № 2533/III, F. 36ᵃ.

7 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 3245, F. 107ᵃ; al-As'ila wa-l-ajwiba. № 2533/III, F. 42ᵃ.

8 al-Kafawī. Muntahab katā'ib a'lām al-ahyār min fuqahā' mazhab an Nu'mān al-muhtār. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 2533/IV, F. 144ᵇ.; 'Abd al-Qādir bin Muḥammad Amīn. Majmū' al-ansāb wa-l-ashjār. The Manuscript of Private Collection of Prof. Sh.Vahidov, Tashkent, Uzbekistan, № 201, F. 133ᵇ.

time; there is also no information about his birth and death[9]. In addition, Maḥmūd had a work so-called "al-Fawā'id"[10]. Although we lack outside information on al-Ustrūshanī's father, we gain some insight when we look at some of his works.

Al-Ustrūshanī writes that he completed the first half of "Kitāb al-Fuṣūl" on Ramaḍan 22, 607/March 13, 1211[11]. We know that al-Ustrūshanī completed "al-As'ila wa-1-ajwiba" on 637/May 29, 1240. However, al-Ustrūshanī managed to complete it at the age 32"[12]. How can an interval between the first half and the second half of the work be explained? It is known that during the period of 607-609/1211-1213, the Khorezmshahs actively interfered in the political life of Samarkand. Eventually, after the assasination of 'Uthmān bin Ibrahīm, the governor of the Qarakhanids, the Khorezmshahs took possession of Samarkand[13].

Moreover, al-Ustrūshanī's father was still alive when al-Ustrūshanī was writing the first half of "Kitāb al-Fuṣūl", as these words demonstrate: "I read it in my father's book al-Fawā'id", may Allah be pleased with him"[14]. The author, however, speaks about his father as deceased in the second half of the work. Maḥmūd bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī, in fact, died in the chaos in Samarkand between 607-609/1211-1213[15].

Almost all extant sources show that Burhān ad-dīn al-Marghīnānī played a large role in Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī's emergence as a faqīh[16] . Similarly, the faqih Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī assisted Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī much in reaching the peak of proficiency. Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustriishani not only mentioned his uncle in "Kitāb al-fuṣūl" and "al-As'ila wa-l-ajwiba" but also, as he stresses, followed some of his opinions[17].

We have information that Maḥmūd bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī created a work entitled "al-Fawā'id".

Muḥammad bin Muḥammad bin Yūsuf ash-Shahīd as-Samarqandī, a famous scholar who has given the title of "Nāṣir ad-dīn", was another teacher of al-Ustrūshanī.[18] This master wrote a great number of works on fiqh, including "al-Fiqh an-nāfī'", "al-Jāmi' fī-1-fatāwā", "Maṣābīḥ as-subul", "Īmān an-nawāzil", "Kitāb al-akhṣāf", "Ma'āl al-fatāwā", "al-Multaqaṭ fī-l-fatāwā". As-Samarqandī was executed in Samarkand in 556/1161. Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī considered this master as one of his ideal teachers and took full advantage of his works[18].

---

9 al-Kafawī. Muntahab katā'ib a'lām al-ahyār min fuqahā' mazhab an Nu'mān al-muhtār. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 2533/IV, F. 144b.; Özel A. Hanefi fikih alimleri. Ankara, 1990. S. 63.

10 al-Kafawī. Muntahab, № 2533/IV, F. 144b.; al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 3245, F. 215a

11 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. № 3245, F. 194b

12 He had compiled Kitāb al-fuṣūl, when he was 32 years old, see: Brockelmann, Carl. Ta}rIkh al-adab al-'arabī. Al-Qism ath-thālith. Cairo, 1993. P. 714-715.

13 Бартольд В.В. Сочинения. Т. I. Москва, 1963. С. 415, 418, 420, 422, 424, 427, 431.

14 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. № 3245, F. 225b

15 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. № 3245, F. 225b : "I have seen it in the book of my fathe – "al-fawā'id", raḥim Allah 'anh".

16 al-Qurashī. Vol. II, P. 627-629; al-Laknawī. P. 141-144; 'Abd al-Qādir bin Muḥammad Amīn. Majmū' al-ansāb wa-l-ashjār. № 201, F. 133b.

17 al-Ustrūshanī. Kitāb al-fuṣūl. № 3245, F. 5a

18 al-Laknawī. P. 219-220.

Muḥammad bin Aḥmad bin ʻUmar Zahīr ad-dīn al-Bukhārī (d. 619/1222), a competent scholar**,** was also one of al-Ustrūshanī's teachers, and completed two works on fiqh: "al-Fatāwā az-zhīrīya" and "al-Fawā'id az-zahīrīya"[19].

Obviously, Muḥammad bin Maḥmūd al-Ustrūshanī was brought up and his outlook and scientific thinking started forming at the same time that fiqh developed in Central Asia.

We have so far touched upon the teachers of Muḥammad bin Mahmūd al-Ustrūshanī. In turn, al-Ustrūshanī managed to train lots of disciples as well. Muḥammad bin ʻUthnān bin Muḥammad al-ʻAlīābādī as-Samarqandī, muhaddith, mufassir, was one of the disciples of al-Ustrūshanī and held the title of "Ḥusām ad-dīn", as well writing several books, including "Kāmil al-fatāwā", "Maṭālaʻ al-maʻanī" and "Manbaʻ al-mabānī'[20].

The Legacy of al-Ustrūshanī

Several works of Muḥammad bin Maḥmūd al-Ḥusayn al-Ustrūshanī have been preserved to the present day, including: "Kitāb al-fuṣūl", "Jāmiʻ aḥkām al-ṣighār", "Qurrat al-ʻaynayn fī iṣlāḥ ad-dārayn", "al-Qurūḍ wa-d-duyūn" and "al-As'ila wa-l-ajwiba"

1. The initial work of al-Ustrūshanī is entitled "Kitāb al-fuṣūl" or "Fuṣūl al-Ustrūshanī"[21]. The work is dedicated to finding a better solution to social and economic issues frequently faced in Muslims lives. Al-Ustrūshanī created this work, in which he quotes the works of more than 100 mujlahids and scholars, in order to assist qadis (religious judges) in the performance of their work. Although many years have passed away since 13th century, the book is still of great importance.

There are fourteen copies of the manuscript, six of which are found in archives in Tashkent; the remainder are now being held at various foreign libraries[22].

2. Another most important work by al-Ustrūshanī is "Jāmiʻ aḥkām al-ṣighār" The Collection of Decisions Concerning Minorities)[23]. The work, which is the most comprehensive Islamic work dealing with minority rights, was completed in 625/July 9, 1228. To create the book, al-Ustrūshanī made use of many works of well-known faqīhs of the Ḥanafī mazhab. Almost 110 scholars' opinions were included in the book. Thus, the work is highly appreciated and retains its widespread popularity with latter-day scholars and lawyers.

"Jāmiʻ aḥkām al-ṣighār" spread rapidly to other countries, as it was an invaluable work on Islamic law. ʻAbd al-Hamīd ʻAbd al-Khāliq al-Bayzalī was the first to publish the book in a new form in Iraq in 1982. He used several different manuscripts before publishing the edition of "Jāmiʻ aḥkām al-ṣighār" including

---

19 Ibid.

20 al-Qurashī. Vol. III, P.55; al-Laknawī. P. 156-157.

21 al-Laknawī. P. 95.

22 Ismāʻīl Bāshā al-Baghdādī. Hadīyat al-ʻārifīn. Bayrūt, 1992. Volume II, P. 113; ʻUmar Riḍā Kaḥḥāla. Muʻjam al-muʾallifīn. Dimashq, 1960. Volume XI, P. 317-318.

23 Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband. – Leiden. 1937, C. 653. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: "Наука" 1985. С. 206–207.

manuscript number 1704 in Princeton, USA; manuscript number 1/9626 at the library of the National Museum of Iraq in Baghdad; manuscript number 3741/1 and 7460/1 at the Central Waqf library in Baghdad; and manuscript numbers 9/7 at the Central Waqf library in Mawsil, Iraq. The book's second modern edition, in two volumes, was prepared by Professor Abu Muṣ'ab al-Badrī and Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān 'Abd al-Mun'im of al-Azhar University. The researchers used the first modern edition and also made use of manuscript number 901 and microfilm number 9334 at the Dār al-Kutub library in Egypt.

Nine extant copies of "Jāmi' aḥkām al-ṣighār" are available, four of which are kept at foreign libraries and the rest are at manuscript archives in Tashkent[24].

When the manuscripts in Tashkent were compared with the second modern edition of "Jāmi' aḥkām al-ṣighār" published in Egypt, it was noticed that most Persian sentences and expressions had actually been copied out incorrectly. There were also serious mistakes in references to the titles of books.

Some sources indicate that "Fatāwā", another book by al-Ustrūshanī, there is no information about it in any presently available works of al-Ustrūshanī.

3. "Qurrat al-'aynayn fī iṣlāh ad-dārayn" is also one of al-Ustrūshanī's works. The single manuscript copy of the book is kept at the National Library of Egypt under number 1/340[25]. However, al-Ustrūshanī himself does not refer to the book in any of his works.

4. According to some sources, al-Ustrūshanī also completed a work entitled "al-Fatāwā" Khalit Unal, a Turkish scholar, in an article entitled "Al-Ustūshanī is one of Mawarannahr faqihs", compares some pages (F. 1[a] and 135[a]) of "al-Fatāwā" kept at Suleymaniya Library, with "Kitāb al-karāhiyya", another work by al-Ustrūshanī, and states that both works, despite their different titles are, in fact, the same book. However, al-Ustrūshanī does not give any information about this book in his works.

In describing this work, al-Ustrashani at the end of his "Jāmi' aḥkām al-ṣighār ", wrote the following: "I named my first work "Kitāb al-fuṣūl ", ... my second work "Jāmi' aḥkām al-ṣighār" and I intend to name my third work "al-Fatāwā." This book throws light upon legal decisions on everyday issues in a simple and understandable way. Explanations of issues are based on hadiths and sayings of mujtahids and mutasavvifs[26].

The work consists of forty chapters which provide the complete content and essence of religion, norms of behavior, classification of knowledge, rules of conducting amri-maruf (the command of doing good deeds) and nahiy munkar (refraining from evil deeds), rules of reading the Koran and respecting those reading it. Hanafi views on fatwas, the transition from one school of thought to another, calling your child or wife into doing good deeds, the inappropriateness of prohibitions for the wife on certain

---

24 SVR, IV, pp. 256-257. Khayr ad-Din az-Zirikli. fl-A'lām. Volume VII, P. 86.

25 Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Erster Supplementband. – Leiden, 1937, S. 653; Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: "Наука" 1985. С. 206–207.

26 Hanefl fikih alimleri. – S. 63. Халидов А.Б. Арабские рукописи института востоковедения Академии наук СССР. М.: "Наука" 1986. – Т. 1. – С. 206–207.

issues, the right of parents to children, the response of the debtor on Judgment day, about the varieties of committing a sin, the rules of exchanging greetings, visiting the sick, keeping birds and other animals, the game of chess and other games of chance, on the execution of marriage ritual, the appropriateness of wearing apparel, the importance of differentiated assessments of students on knowledge and many other vital questions are explained in his work[27].

5. Another work of al-UstrushanT, **"al-Qurūḍ wa-d-duyūn"** ("Variety of duties"). This book is not recorded in other sources. The author recorded the name of this work in his book "Al-As'ila wa'l-ajwiba[28]". This composition is also a work on Fiqh, but so far only its name is known.

6. As we have stated above, the book that we noticed, in a lucky moment, among the rows of manuscripts kept at the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, is "al-As'ila wa-l-ajwiba" (Questions and Answers) which was not mentioned in the works associating with the genre of tabaqat and has, in fact, been ignored by modern scholars. The book encompasses the issuer of fiqh and was completed in 637/May 28, 1240[29].

The author uses fiqh issues (fatwās), mostly in Arabic and Persian, answered by the Ḥanafī scholars and 'ulamā's who acted by the 13th century. Among them we have over 100 well-known scholars' and mujtahids' fatwas, concerning various social, economic and cultural issues, covering several sacred practices, such as ablution, prayer, alms tax, a monthly fasting, hajj (making pilgrimage to Mecca); topics like marriage, divorce (talaq), vow (qasam), offence and punishment, trade, halal (permitted by shari'a, clean), haram (not admitted by shari'a, unclean) and so on. This book includes lots of titles of famous works on fiqh and fatwa as well as questions and answers obtained from those books. It would not be exaggeration to say that the shari'a issues dealt with in the book are not restricted to the period when al-Ustrūshanī lived, but are still relevant to present-day issues. Al-Ustrūshanī made use of over seventy works on fiqh and fatwa in writing "al-As'ila wa-l-ajwiba". These sources were and are regarded as essential to any work on shari'a.

Thus, Muḥammad bin Maḥmūd bin al-Ḥusayn al-Ustrūshanī is one of the prominent lawyers of his time, his works are still of high importance. Studying his works, one can be ascertained once again in versatility of the Islamic law.

Research and return of values of the Islamic culture and names of scientists is one of the urgent and important tasks of the modern jurisprudence and Islamic studies in Uzbekistan. This direction is noted as an important strategy for cultural and spiritual development of Uzbekistan. That is why the study of the scientific heritage of al-Ustrūshanī is considered as an important and urgent task of modern historical, legal and oriental thinking.

---

27 Mâveraünnehir fakihlerinden el-Usrüşenî. – S. 243–249, 415–427.

28 al-Ustrūshanī. Al-As'ila wa-l-ajwiba. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 2533/III, F. 46ª.

29 al-Ustrūshanī. Al-As'ila wa-l-ajwiba. Manuscript of the Abū Rayḥān al-Bīrūnī. № 2533/III, F. 46ª

RELIGIOUS XENOPHOBIA AND EXTREMISM THREATS OF THE XXI CENTURY

Nasirova AZIZA
PhD Student, International Islamic Academy of Uzbekistan,
aziza.nosirova.84@mail.ru

Abstract

The article deals such issues like xenophobia, extremism, separatism, nationalism as a threat of the 21 st century. On some concepts of religious extremism as well as xenophobic moods as a pushing force for extremist influences. Also article illustrates crucial data about entire nations and nationalities, states lose, stability and peace. Represents some facts that has a serious impact on the spread of xenophobia and nationalism in modern conditions is the universal process of globalization. Extremism and terrorism, in many cases, lead to the collapse of all country, in many cases, cause the country's political, economic, socio-cultural structure to fail. As a result, the only negative consequence of this is that the artificial increase in migration processes will lead to differences between the national population and migrants. The article also provides information on the potential dangers of religious xenophobia to human and community life and development. It has been noted that preserving the purity of cultures and values in the 21st century is one of the most important tasks of globalization. In most cases, it is reported that xenophobic mood can be negatively perceived by the society and by certain groups, leading to the spread of extremist and terrorist movements. While xenophobia, separatism, and extremism are becoming a major threat to today, it is important to work together and co-operate internationally and also approach these realities from the viewpoint of religious tolerance and solidarity.

Keywords: Xenophobia, extremism, separatism, nationalism, globalization, religion, population

Introduction

Xenophobia, nationalism, separatism, extremism today are challenges to the whole world and also form threats to the security of the state itself. And all these manifestations are the product of the life of the society itself. The causes of xenophobia and terrorism are in the society itself and are only looking for suitable ground and waiting for favorable conditions in order to give plentiful results. Extremism and xenophobia are interrelated, but they also have significant differences. Xenophobia is usually understood as various manifestations of intolerance (intolerance) in relation to groups that are perceived by the mass consciousness as "alien". The term xenophobia itself just means fear, wariness and ill-will towards others. A particular case of xenophobia is ethnophobia — fears directed both against specific ethnic communities and against some poorly differentiated in the mass consciousness of “foreign” peoples (for example, anti-Semitism)[1]

It should also be noted that nationalism, xenophobia and the large-scale extremist manifestations they cause most often arise in the conditions of the complication of the socio-political and economic situation, in times of crises and formation shifts. Of course, nationalism does not always and not necessarily lead to

[1] Berkovits L. Aggression: causes, consequences and control. - SPb. 2001. p. 155.

acute manifestations of extremism and terrorism. Social protest, fueled by the charge of confrontational nature laid down in nationalism, can also be expressed in other forms: collective statements, nomination of ultimatums, holding rallies, demonstrations, pickets, appeals to international organizations, etc.

Another circumstance that has a serious impact on the spread of xenophobia and nationalism in modern conditions is the universal process of globalization. Accompanying this process is the rapid movement of huge masses of people from one country to another does not allow time for a calm, slow, natural adaptation of emerging new mono-ethnic or mono-national enclaves to issues of integrated security and countering terrorism to new conditions. and this sometimes causes a painful reaction of the historically established society in relation to migrants[2].

Xenophobia is the most important source of extremism in several respects: first, extremist organizations are formed from xenophobic carriers; secondly, xenophobia stereotypes most often serve as “raw materials” for extremist ideas. It is xenophobia that most of all limits the possibilities of all forms of counteraction against extremism, since mass stereotypes of xenophobia have internal inertia and can exist for some time even without the propaganda influence of extremist forces. Manifestations of xenophobia, including ethnophobia, have different intensity, since both alertness and ill will can vary from suspiciousness to fear and from hostility to hatred. On the one hand, ethnophobia and xenophobia, like all phobias, are derived from the fear of losing “resources”, on the other - the result of the fear of “losing one’s own identity”[3].

In recent years, extremist ideas have been actively functioning in the Internet space. At the same time, the mechanism preventing the public display of extremism on the pages of national newspapers and television channels does not work on the Internet. This makes it a favorable environment for the propaganda of extremist ideas. Internet space is regarded by extremist ideologists as an attractive platform for conducting ideological propaganda and struggle. Recently, representatives of nationalist organizations have created a number of resources on the Internet, which promote the incitement of ethnic, racial and religious hatred by holding Internet games under the general title "Big Game. Break the System!". The goal of this game is to propagate the ideas of national socialism and to perform simultaneous concerted actions within its rules, including flashmob technology, expressed in provocative and illegal group manifestations (from drawing nationalist symbols and Nazi symbols to holding force actions against individuals non-Slavic appearance "and law enforcement representatives) [4].

The surge of social, ethnic and religious intolerance underlying extremism almost always accompanies historical change. On a personal level, the prerequisites of ethnic and religious extremism can be caused by virtually any changes in social status. Many sociological studies have recorded an increase in xenophobia and aggressiveness in the minds of people who have lowered their social position. But the “prosperous”

---

2 Baron R., Byrne D., Johnson B. Social Psychology: Key Ideas. - SPb. 2003. p. 219.
3 Gozman L.Ya., Shestopal Ye.B. Political psychology. - Rostov-on-Don. 1996. p. 258.
4 Ants A. Xenophobia: from instinct to the idea // Domestic notes. 2004. No. 4

people are not free from the dangers of xenophobia and aggression. With the increase in the gap between the claims of the individual and the possibilities of their satisfaction, aggressive attitudes increase; dissatisfaction usually leads to the search for the culprit - someone else becomes -power, competitive groups - Representatives of other nations and religions and the like. At the level of society, ethnic and religious communities, manifestations of extremism increase during periods of historical changes that have begun, but not completed. In such conditions, an "identity crisis" is almost inevitable, due to the difficulties of the social and cultural self-determination of the individual. The desire to overcome this crisis generates a number of consequences that can act as prerequisites for political extremism, namely: the interest of people to consolidate in primary, natural communities (ethnic and religious) is reviving; traditionalism intensifies, manifestations of xenophobia grow[5].

Xenophobia, as a forerunner of ethnic and religious extremism, also emerges as a result of the self-affirmation of ethnic and confessional communities on the basis of negativism. At the same time, sociologists point out two opposite forms of such self-affirmation — on the one hand, negativism in relation to groups estimated to be below the "us" on the civilizational ladder; on the other hand, negativism towards groups to which "we" experience rivalry, infringement or resentment. In its areas of extremism is multifaceted. Extremist activity can be carried out in relation to completely different subjects: power structures, individual politicians and their associations, the social system or social groups, religious communities or religious figures, nations, nationalities. Hence, various forms of extremism: nationalist, religious, youth extremism[6] [6, p. 69].

It should be noted that in its pure form, no form of extremism exists. There is always a mixture of these forms with the prevalence of a particular color where the masses of the population are involved, where the interests of many people are affected, where public order is disturbed, life and health are threatened, politics is always intertwined with nationalism, religion, etc. Like any negative phenomenon, extremism is not born in an "empty place". Intra-group aggression, as well as intergroup, acts as and activating intra-group mobility. The growth in the number of subcultural groups in the conditions of modern society has a qualitative expression - the growth of subcultural pluralization as a result of the accumulation of information and the intensification of exchanges; and quantitative, caused by a large concentration of the population of all age groups in cities, which results in an increase in the manifestations of group aggression.a mechanism for ensuring the group's control over limited resources (territory, sources of wealth, power, etc.), as well as consolidating members of this group

[5] Stefanenko T.G. Social stereotypes and interethnic relations // Communication and optimization of joint activities / Ed. G.M. Andreeva, Y.Yanousheka. - M.

[6] Shtemberg A.S. Xenophobia. Reflections of the Cold Philosopher // Energy. 2001. No. 12. p. 69.

References

Berkovits L. Aggression: causes, consequences and control. - SPb. 2001. p. 155.
Baron R., Byrne D., Johnson B. Social Psychology: Key Ideas. - SPb. 2003. p. 219.
Gozman L.Ya., Shestopal Ye.B. Political psychology. - Rostov-on-Don. 1996. p. 258.
Ants A. Xenophobia: from instinct to the idea // Domestic notes. 2004. No. 4
Stefanenko T.G. Social stereotypes and interethnic relations // Communication and optimization of joint activities / Ed. G.M. Andreeva, Y.Yanousheka. - M.
Shtemberg A.S. Xenophobia. Reflections of the Cold Philosopher // Energy. 2001. No. 12. P. 69.

ЭТНИКАЛЫҚ ӨЗІН-ӨЗІ ТАНУ ТҰРҒЫСЫНАН ТҮРКІ ХАЛЫҚТАР ФИЛОСОФИЯСЫ

Nasriddin NAZAROV
Prof. Dr. Sanat ve Dizayn Enstitüsü
nasrid@mail.ru

Орталық Азия халықтары ежелден кез келген әлеуметтік-саяси қауіпке қарсы күресте бірге шайқасып, жауға бірге қарсы тұрғаны бүгінгі және болашақ ұрпаққа сабақ болуы тиіс. Тарихи идеология мен философиялық ой-сана халықты үнемі өткен жылдар сахнасында кешегі бастан кешірген оқиғалардан қорытынды жасап, кез келген жағдайда да бірлікке, ынтымаққа үндейді. Бүгінгі қауіп-қатерлер аясы кеңейіп бара жатқан күнде бірлік пен татулық, ынтымақтың одан әрі маңыздырақ болуы заңды. Түркі халықтары философиясында ел мүддесі үшін жұмыс жүргізген тұлғаларды ұлықтау, олардың қызметін әлеуметтік-тарихи құндылық ретінде ұрпақтың жүрегіне сіңдіру қасиеті басым. Басқа түркі халықтары сияқты лақайларда да өзіндік тұлғалардың орны бар. Лақайлар – аз санды түркі ұлысы. Олардың басым бөлігі қазіргі Тәжікстанның орталығы мен оңтүстік бөлігінде қоныстанған. Лақайлардың өзіне тән әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері бар. Лақайлар шеберлерінің қолымен жасалған ұлттық мәдениет үлгілері тек Орталық Азияда, ТМД елдерінде ғана емес, Батыс Еуропадағы этнографиялық мұражайларда сақталған. Автор мақалада лақайлардың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлерін, тілін, ауыз әдебиеті үлгілерін, тарихын мәдениетін, этнографиясын зерттеу ұсынады.

Кілт сөздер: Лақайлар, тұлға, фольклор, этнотарих, түркі халықтары философиясы, ұлттық мәдениет.

Бұл мақалада өзін-өзі тану, тарихи идеологияда және ел фисофиясында өз салт-дастүрлеріне құрмет етув маселелери маңызды роль атқарады. Өзбек ұлты ретіндегі лақайлар түралі пікір білдіріледі. Лақайдар негізінен қазіргі Тәжікстан Республикасының орталығы мен оңтүстік бөлігінде омир суриши айтиб отиледи. Лақайлардың өзгеше бір әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері, лақай қыздарының қолынан шыққан тігіндеі: мапремеш, жүк шарығыш, айна-қалталар және соларға ұқсас басқа да ұлттық мәдениет үлгілері турали соз баради. Лақайлардың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері, бұл халықтың қайталанбас ауыз әдебиеті мен диалекті тұрақты ғылыми зерттеуді керек қылиши айтиб отіледі.

Түркі елінің тарихи астанасы Түркістан, яғни бүгінгі күні Орталық Азия халықтары ежелден кез келген әлеуметтік-саяси қауіпке қарсы күресте бірге шайқасып, жауға бірге қарсыласқаны бүгінгі және болашақ ұрпаққа сабақ болуы тиіслігі, бұл сипатта түркі ұлттарының ой-санасының тереңнен қалыптасуын талап етіші айтиб отіледі.

Түркі халықтары әлем өркениетінің дамуына үлкен үлесін қосқан лақай ұлтының идеологиясын, дүниетанымын зерделейді. Лақай тарихи тұлғаларының өз ізін қалдырғаны туралы сөз айтылған. Мақалдар мен хикметті сөздердің де маңыздылығын, өзгешелігін көрсетеді.

Түйін сөздер: Ұлт, ру, лақай, түркі тілдес, рухани тәрбие, әдет-ғұрып.

XX ғасырдың соңында түркі халықтары ұлттық тәуелсіздікке жетіп, ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа насихаттап, ел идеологиясында сана-сезімдідамытып, сонымен қатар кейбір жазба деректерде көрініс тапқан тұлғалар, сондай-ақ олардың ел бірлігін, татулық пен бауырмалдықты сақтау —

елдің өздігін абайлап сақтаумен тең екені, идеялардың жас ұрпақ арасында насихаттау мүмкіндігіне ие болды. Ұлт идеологиясында және философиясында адамның ақыл -парасатын шарықтаумен бірге өз еліне махаббат, Отанға адалдық, тұлғаларға қатысты ізет -құрмет сезімін қалыптастырады. Жалпы алғанда халықты жинап, оған бас болу және сыртқы қауіптерден оларды қорғау жауапкершілігін біздің ата-бабаларымыз жақсы түсінген. Бұнда ел санасының генераторы тұлғалар халық қалауы ретінде әрбір әлеуметтік-тарихи кезеңде ұлықталып, атымен қоса оларға тән сипаттар да қосып қолданылған.

Өйткені батыр, бек, әулие сынды сипаттаушы түсініктер тұлғалардың халық жүрегінде терең із қалдырғанын дәлелдейді. Мысалы, Оғызхан, Канишка, Зардушт, Томирис, Шырақ, Күлтегін, Муқанна, Жалалиддин Мангуберді, Әмір Темір, Тоқтамысхан, Манас батыр, Баязит сұлтан, Ұлықбек, Бабыр, Шайбанихан, Тәуекелхан, Есімхан, Жәнібек, Тәукехан, Абылғазы, Абылайхан, Кенесары, Едіге сынды батырлар ең ауыр шақтарда да ел бірлігін қамтамасыз етуге қол жеткізіп, елдің тәуелсіздігін сақтап келгені тарихтан белгілі. Сонымен қатар бұл сипаттар елдің мақтаныш сезімінің артуында да маңызды фактор болды. Тарихи ескерткіштер және елде ұрпақтан ұрпаққа жетіп келген тарихи дастандар осы тұлғалардың ерліктері, ел татулығын қамтамасыз ету жолындағы қызметі және мемлекеттікті сақтау жолындағы іс-әрекеттері берік орын алғанынан дерек береді.

Күлтегін ескерткішінде мынадай жазулар бар: “Жоғарыда көк аспан, төменде қоңыр жер жаратылғанда, екеуінің арасында адам балалары пайда болған. Адам балаларына бабаларымыз Бумын қаған, Истеми қаған болып отырған. Олар таққа отырып түрік халқының мемлекетін, тәртіп-ережелерін сақтаған”.[1] Күлтегінің жоғарыдағы жазуынан көрініп тұрғандай, ел идеологиясын жоғарылату үшін де тұлғалар Бумын мен Истеми қағандардың көп жылдық билігі құрметпен тілге алынған. Сонымен қатар Күлтегін былай деп жазады: “Түркі халқын жинап мемлекет құруды мына жерге ойып жаздым”.[2] Жалпы түркі халықтары философиясында ел мүддесі жолында жұмыс жүргізген тұлғаларды ұлықтау, олардың қызметін әлеуметтік-тарихи құндылық ретінде ұрпақтардың жүрегіне сіңдіру қасиеті басым болады. Әлеуметтік-тарихи аренада түркі халықтарының жетістігі - халыққа тән болған әскери дәстүрлердің мұрагерлік негізінде ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп беру қабілетімен белгіленеді. Басқа түркі елдер сияқты лақайдарда-да өзіндік тұлғалардың орнығар. Лақайлар туралы сөз айтатын болсақ, өзбек ұлты ретіндегі лақайлар түркі ұлыс. Олар негізінен қазіргі Тәжікстан Республикасының орталығы мен оңтүстік бөлігінде, яғни Саманиян (бұрынғы Ленин), Кофарнихон (бұрынғы Орджоникидзе қаласы), Хиссар аудандарында, Хатлон облысындағы Қорғантөбе және Колап аймақтарында тұрақты қоныстанады. Бұл ұлысқа жататын адамдардың саны Тәжікстанда 500 мыңнан астам, ал шетелдерде 500 мыңға жуық, яғни жалпылай саны бір миллионға жетеді. Лақайлардың бірнеше тобы Тәжікстан сыртқарысында, Ауғанстандағы Бағлан, Құндыз, Тахор облыстарында,

[1] Кул Тегин бітігі. Қадимги ҳикматлар. - Ташкент, 1987. – Б. 27.

[2] Зоҳидий А. Умумбашарий туркий цивилизация: муаммолар ва ечимлар. – Ташкент, 1994. – Б. 20.

Пәкістандағы Карачи қаласында және оның төңірегінде, Сауд Арабиясындағы Мекке, Мәдине мен Жидда қалаларында, Түркиядағы Жайланпанар, Анталия, Стамбул, Шонли Урфа және Зәйтүн Мұрны аймақтарында, Ирандағы Тегеран (Қызыл Хиссар, Арабабад), Шираз, Захидон, Керманшах, Ғазвин, Хурмузхон облыстарында тұрғылықты өмір сүреді.

Лақайлар түркі ұлыстарының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған сақтар, соң арғындармен қыпшақтардың ұрпағы болып табылады, олар этноәлеуметтік және тарихи даму барысында *лақайлар* ретінде ерекшелігін сақтап келді. Жұртқа белгілі, X-XV ғасырларда сақтар, арғындар, қыпшақтар ірі этникалық топ болып, түркі халықтарының этногенезисінде ерекше рөл атқарған.

Лақай ұлысы үлкен төрт руға бөлінеді: Есенқожа, Бадырақты, Байрам және Төртуыл.

Бұхара әмірлігінің Хиссар бектігінде жасаған *лақайлардың* Есенқожа мен Бадырақты рулары XX-ғасырдың 20 жылдарына дейін Хиссар *лақайлары* (қазір бұл этноним көбірек қолданылады) деп, ал Балжуан бектігінде жасаған *лақайлардың* Байрам мен Төртуыл рулары — Балжуан *лақайлары* (қазіргі Колап *лақайлары*) деп аталған.

Демек, лақайлар есенқожа, бадырақты, байрам мен төртуыл руларына бөлінеді. Бұл рулар өз кезегінде мыналарға бөлінеді: есенқожа руы — күрдек, нарын, ақсара, отаршы, өзден, түйеші, құл бачче, мырзағұл, алпыс, мәліш, күнтуу, құлымбет тармақтарына; бадырақты руы — қызылбай, келекей, парча, жүніс, үлкен мерген, кіші мерген тармақтарына; байрам руы — төртата, шекей, давет, шегене тармақтарына; төртуыл руы — үшу ұл, сүйіндік, бұрындық, шал, көсе тармақтарына. Әрбір тармақ өз орнында этникалық тұрғыдан кіші шежірелерден құралады, олардың жалпы саны 160 тан артады. Екі ел байланысының тағы бір негізгі жағы *Лақай* рулары түркі ұлттарының ішінде ең көп қазақтарға ұқсастығы айқын. *Лақайларда* туртуул, суюндук, бурундук, рысай, қабанай, малыш, байназар, серкеч, ўтеш, кунтуу, ақсары, сары, мырзағұл, озден, таңріберген, серке, алтыбай, конгур рулары қазақтар да бар және де бірлесіп тұр.

Лақайлар Қыпшақ даласында ел болып XVI-ғасырдың соңында Бухара хандығы территориясында орналасады. Шығыс Бухарада XVIII-XIX ғасырларда аймақтағы *лақайлардың* абырой-беделі артып, ірі жайлаулар соларға қарасты болып қалады. Олардың асыл тұқымды жылқылары мен хиссарлық қойлары тарихи даму барысында Мауароуннаһр өңірінің мал шаруашылығында жектекші орынға шыққан болса да, бұлар тек XVIII-XIX ғасырларда ғана әйгілі болды. Бүгінгі күнде де таулы ауылдарда мұндағы әйелдер еркектермен жарыса атқа мінеді. Бұл құбылыс, әрине, *лақайлардың* атқа деген қызығушылығын байқатады. *Лақайларда* жылқы шаруашылығы өркендеп, XX ғасырдың 70 – жылдарына дейін қымыз өндірілді. Хрущев саясаты осы өндірісті жойып, жылқыларды сойғызып ет өніміне өткіздірді, қымыз өндірілуі жыл сайын төмендеп кетті.

Философиялық дәйектерді *лақайлардың* қыпшақ диалектісінде сөйлегендерін, олардың қазақ елімен байланысатын жерлері дәлелдейді. Бұл

тамырдың бірлігін білдіріп, алыс емес, үш-төрт ғасыр бұрын лақаймен қазақ бір ел болғанын көрсетеді. Түркі елі жылқының ізімен жорта келіп, Сырдария мен Амудария аралығында орналасып қалғаны тарихта құпия емес. Бұл туралы ауызша деректер жеткілікті. Сол себептен, бұрында, қазіргі кезде екі ел бір-біріне барып араласып жүрген.

Елдің дүниетаным қалыптасуына ғасырлар бойы жиналып келген фольклордың орны ерекше. Халық ауызекі шығармашылығының ерекше ықшам да мән-мазмұнды үлгісі болған мақалдар мен хикметті сөздер этноәлеуметтік дамуда этникалық ой-санада қалыптасып, ғасырлар бойы кемелденіп бүгінгі күнде толық бір формаға келіп, терең мағыналы жанр ретінде күнделікті өміріміздің барша саласында қолданылып келе жатқаны назар аударарлық. Түркі халықтар негізінен, өзбек ұлты құрамындағы лақай ұлысының өкілдері де өз ой-санасының өркендеуінде терең мазмұнға ие болатын мақалдармен және хикметті сөздермен өз мақсаттарын бейнелеудің қолайлы әдістерін қолданып келуде.

Философия ғылымында ұлттың рухани мұрасы ерекше орын алады. Ұлыстың рухани мұрасында мақалдар мен хикметті сөздердің де маңызы үлкен, олар елдің ой-санасының өзгешелігін көрсетеді. Осы халық ауызекі шығармашылығының үлгілері әлеуметтік-тарихи даму үдерісінде ата-бабаларымыздың тәжірибесі барысында жаратылып, ұлттық руханиятымыздың бөлінбес бір бөлігі ретінде қадірлі. Мақалдар мен хикметті сөздер өмірдегі нақты үдерістер, еңбек, күнделікті тұрмыс салты тәжірибелерінен рухани тұрғыдан байып, тәрбиелік маңызға ие болған қайталанбас байлық болып табылады. Онда Отанға, досқа, жарға адалдық, мейір-шапағат паш етіліп, адамдарды әлеуметтік-тұрмыстық оқиғаларға ерекше түсіністік көзқараспен қарым-қатынаста болуға үндейді.

Этнотарихи дамудан белгілі, лақайлардың тілі халық ауызекі шығармашылығы үлгілері негізінде дамып, оның ой-санасы мақалдар, хикметті сөздер, термелер мен ерлік дастандар арқылы одан әрі шарықтап келген. Сондықтан бүгінгі таңда лақайлар диалектінде бұл сипаттар анық байқалады.

Этникалық ой-сана тәжірибелері күнделікті өмірдегі тұрмыста, ұлыс өкілдері арасында өзара бірлік пен этникалық тұтастықты қамтамасыз етуде, елді көз қарашығындай сақтауда, ырыс-берекенің негізі болған жерді, еңбекті қадірлеуде, негізінен этникалық даму үдерісінде ұлыстың әлеуметтік өмірінде басты орын иелеген отты қадірлеуге тиісті ондаған терең пікірлер, ұғымдар өзінің мазмұнды көрінісін тапқан. Лақайлар өткен дәуірде мал шаруашылығымен бірге жерді өңдеп, диқаншылықтың қыр-сырын да меңгеріп, осы саланың дамуына да өз үлесін қосып келгенінен дерек береді.

Өткен заманда лақайлар әлеуметтік қызметінде аңшылық, мысалы, мергендік басты рөл ойнаған, өйткені мақалдардың кейбірінде осы салаға арналғаны назар аударады. Сонымен қатар ұлыс өкілдерінің рухани тәрбиесі де жетекші орын иелегенін төмендегі мақал дәлелдейді:

Мерген болсаң, жолбарысқа найзаң тисін,

Ғалым болсаң, еліңе пайдаң тисін.

Мың жылдар барысында халықтың санасында байи түскен мақалдар мен хикметті сөздердің мағыналары сонау ерте заманға барып тірелетін руханиятымыздың асыл қазыналары демек. Өзбектер құрамындағы лақайлардыңтілі, демек мақалдар мен хикметті сөздері де қырғыз, қазақ, қарақалпақтар тілдеріне жақын, себебі Қыпшақ даласының елі болғаннан.Түркі елдер – өзбек, қырғыз, қазақ, қарақалпақ, туркмендердің тамырларының бірлігін көрсетіп, бауырлас халық екендігін білдіреді.

Сөзің көркі мақал, беттің көркі сақал.

Ат айналып қазығын табады, ер айналып елін табады.

Абыройды жастан, ақылды бастан.

Ағайынның бір қолы жағасында болса, бір қолы табағында.

Құда болғанша жеті руын сұрастыр, құда болған соң құл болса да сыйласқын.

Бұл мақалдар өзіндік мәнімен, тарихи идеологияда және ел фисофиясында өз салт-дастүрлеріне құрмет етуге маңызды роль атқарады. Лақайлардың өзгеше бір әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері бар. Лақай қыздарының қолынан шыққан тігін макрамесі, жүк шарығыш, айна-қалталар және соларға ұқсас басқа да ұлттық мәдениет үлгілері тек қана Орталық Азияда емес, тек ТМД елдерінде ғана емес, тіпті Батыс Еуропадағы да этнографиялық мұражайлардың көркіне көрік қосып отыр. Әсіресе лақайлардың тігін жапқыштары мен басылып шыққан тақиялары ұлттық мәдениеттің өзгеше бір үлгілері болып көзге түседі. Лақайлардың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері, бұл халықтың қайталанбас ауыз әдебиеті мен диалекті тұрақты ғылыми зерттеуді керек қылады.

Қорытындылайтын болсақ – Түркі елінің тарихи астанасы Түркістан, яғни бүгінгі күні Орталық Азия халықтары ежелден кез келген әлеуметтік-саяси қауіпке қарсы күресте бірге шайқасып, жауға бірге қарсыласқаны бүгінгі және болашақ ұрпаққа сабақ болуы тиіс, бұл сипатта түркі ұлттарының ой-санасының тереңнен қалыптасуын талап етеді, өз тәуелсіздігін көзінің қарашасындай қорғаудың қажетілігін дәлелдейді. Бұл тарихи идеология мен философиялық ой-сана халықтарымызды үнемі өткен жылдар сахнасында кешегі бастан кешірген оқиғалардан қорытынды жасап, кез келген жағдайда да бірлестікке үндейді. Қауіп-қатерлер аясы кеңейіп бара жатқан бүгінгі күнде мұндай бірлік пен татуластық, тарихи бастауы өткеннен бүгінге байланыстыратыны одан әрі маңыздырақ болмақ.

Әдебиеттер

Кул Тегин бітігі. Қадимги ҳикматлар. - Ташкент, 1987.

Зоҳидий А. Умумбашарий туркий цивилизация: муаммолар ва ечимлар. – Ташкент, 1994.

Саттаров Қыдырәлі. Қазақтың ерлік эпостары. Алматы, «Жазушы», 2006. 257-421 бб.

Ахмедов Қудратулла. Озод юртнинг обод гўшаси – Фахрободим //Замондош газетаси. Душанбе, 2007 йил, 26 декабрь, №39(142).- Б. 8-9.

Басмачество: социально-политическая сущность. Ташкент: «Фан», 1984, - 188 бет.
Ражабов Қ. Иброҳимбек.// Ўзбекистон Миллий энциклопедияси. 4-жилд. Т: 2002. 64-65-беттер.
Сайфид Мансур Олимий. Бухоро-Туркистон бешиги. Бухоро. 2004. 106 -бет.
Пограничные войска СССР. 1918-1928 г.г. Москва, Наука, 1973, 692 -бет.
Иркаев М. История гражданской войны в Таджикистане. - Душанбе, 1963. – 460 стр

ORTA ASYA TÜRK TARİHİNDE KEÇECİLİK

H. Nurgül BEGİÇ
Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi
begicnurgul@gmail.com

Özet

İnsanlar tarihin ilk dönemlerinden itibaren yaşadıkları coğrafyanın doğal kaynaklarını kullanarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Kültürleri de yaşam biçimlerine göre özelliklerini kazanmıştır. Türklerin Anadolu'ya göç etmeden önceki ana yurdu "Orta Asya" adı verilen geniş bölgedir. Bu bölge günümüzde birçok ülkenin topraklarını kapsamaktadır. Bu coğrafyada Türkler M.Ö. IV ile M.S. IX. yüzyıllar arasında sırasıyla İskit, Hun, Göktürk ve Uygur devletlerini kurmuşlardır. Yaşadıkları coğrafyaya ve bu coğrafyanın zorladığı yaşam biçimlerine uygun pek çok sanatı geliştirmişlerdir. Bu sanatlardan birisi de Keçecilik sanatıdır. Keçe, yünün sıcak su ve sabunla nemli bir ortamda sıkıştırılarak yapılan kaba havsız tekstil ürünüdür. Toplumsal yaşamda birçok işlevler üstlenen, üretimi özel ustalık gerektiren ve uzun yıllar talep görmesi nedeniyle sürdürülen Keçecilik, konar göçer yaşamın vazgeçilmez temel malzemelerinden birisidir.

Bu çalışmada ; Yazılı ve sanal kaynaklar taranarak Orta asya Türk tarihindeki Keçecilik sanatının tarihsel sürecindeki gelişmeleri, kullanım alanları ve özellikleri ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: İskit, Hun, Göktürk, Uygur, kültür, keçe

The Felting In The Central Asian Turkish Hıstory

Abstract

People have survived from the first period of history by using the natural resources of the geography they live in. Cultures have also gained characteristics according to their lifestyles. The main dormitory of the Turks before immigration to Anatolia is called y Central Asia '. This region now covers the territory of many countries. In this geography the Turks BC. IV and M.S. IX. Between centuries, respectively, Scythian, Hun, Gokturk and Uighur states have established. They have developed a lot of art that is suitable for the geography they live in and the lifestyles that this geography requires. One of these arts is the art of Felt is a coarse lint-free textile product made of wool with hot water and soap in a moist environment. The felting which undertakes many functions in social life, requires special mastery of production and is maintained due to demand for many years, is one of the indispensable basic materials of nomadic life.

In this study ; Written and virtual resources will be scanned and the developments, usage areas and features of the art of felting in Middle Asia Turkish history will be revealed.

Keywords: Scythian, Hun, Göktürk, Uygur, culture, felt

Giriş

Bir topluma farklı kimlik kazandıran ve onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerin başında "gelenekleri" gelmektedir. Gelenekler, toplumların birbirlerini etkilemesiyle kendilerine özgü bir yapıya sahip olurlar. Gelenekler ihtiyaçlardan doğan ve uzun yıllar uygulanarak sürdürülen derin alışkanlıklardır. Bir geleneğin oluşması ve sürdürülmesi için birçok etken rol oynar. Diğer taraftan, kendisini zorlayan gelişmeler içerisinde değişime uğramakta direnen gelenekler zaman

içerisinde yok olur gider. Değişime ayak uyduranlar ise, toplumla birlikte yaşamaya devam eder.

Bu bağlamda, Türkler de tarih boyunca kendilerine has geleneklerini oluşturmuşlardır. Bu oluşumda göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçiş çok etkili olmuştur. keçecilik sanatı da başta ihtiyaçlardan doğmuş, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmiş, yaşamın birçok alanında kullanılmıştır. Keçenin, ustaların maharetli ellerinde ihtiyacın giderilmesinin yanı sıra sanat ve estetik katılarak görsel yönü de öne çıkarılmıştır.

Yünün çeşitli yollarla sıkıştırılmasıyla yapılmış, kalın, dokunmadan oluşturulmuş bir tür kaba atkısız çözgüsüz kumaş olarak tanımlanan keçe ilk çağlarda insanların doğa koşullarına karşı koymak amacıyla, örtünme ve barınma ihtiyaçlarıyla ortaya çıkmıştır. Keçenin sanat değeri kazanması işlevselliğinin yanında süslenmesi ile başlamıştır. Böylece keçe, geçmişten günümüze insanoğlunun gelişimine paralel olarak, giyimden çadıra, dekorasyondan sanat eserlerine kadar sayısız dalda yerini almıştır. Keçecilik, Anadolu dışında, Anadolu ve çevresinde yaşayan Türklerin dünya kültürüne armağan ettiği önemli bir el sanatı çeşididir.

Türk tarihinin ilk yazılı bilgilerini sınır komşuluğu nedeniyle Çin'deki kaynaklardan öğrenilmektedir. Bu kaynaklarda yer alan bilgilerden, M.Ö. VIII. yüzyıla kadar gidilebilmektedir. Henüz Türklerin kendi tarihlerini yazmaya başlamadıkları bu dönemde Ön Türkler olarak da kabul edilen İskitler (Sakalar) M.Ö.VIII. yüzyıldan itibaren Çin'in batı sınırından Tuna Nehrinin suladığı alanlara uzanan geniş bölgede varlık göstermişlerdir. Sabit bir yerde yaşamlarını sürdürmemeleri nedeniyle kültür ve medeniyetleri hakkında bilgileri ölen atalarını gömdükleri kurgan adı verilen mezar odalarından çıkarılan buluntulardan öğrenmekteyiz. İskitlere ait Esik, Pazırık, Kul-Oba'da bulunan kurganlarda yapılan kazılarda bulunan arkeolojik buluntular o döneme ait yaşam hakkında önemli bilgiler vermektedir. İskitler arabalı göçebe kültürünün öncüleridir. Öküzlerin çektiği arabalarını keçe çadırlarla kapatıp içine keçe yaygılar sererek kendilerine barınma alanı oluşturmuşlardır.

"Hippokrates İskitlerin göçebe bir kavim olduğunu, onların soğuğa karşı korunaklı keçeyle kaplı, dört ya da altı tekerli, öküzler tarafından çekilen arabalarda yaşadıklarını, hayvanlarına otu bol otlaklar bulmak için dolaştıklarını belirttikten sonra onların pişmiş et yediklerini ve kısrak sütü içtiklerini bildirmektedir."[1]

İskitler yaşadıkları coğrafyanın gereği avcılık ve çobanlık yapmışlardır. Bozkırdaki göçebe hayatı hareketlidir. Hayvancılıkla geçinen topluluklar yıl boyunca yaylak ve kışlaklara göç ederek hayvanlarını beslemek zorundaydılar. Atlı-göçebe yaşam süren İskitler besledikleri hayvanların yünlerinden çorap, çizme, şapka, palto gibi giyim eşyalarını, yaşamlarını içinde sürdürdükleri çadırları, bindikleri atların binit takımlarında kullandıkları malzemeleri keçeden yapmışlardır.

"İskitlerin beslenmelerinde hayvan etleri önemli bir yer tutuyordu. Ancak hayvanların sadece etlerinden faydalanılmıyordu. Deri ve tüylerinden de faydalanılıyor; gocuk dikiyor, yurt

[1] Durmuş, İ. (2008). *İskitler (Sakalar)*. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 24.

(çadır) için keçe yapıyor; deri cebe, tolga, pantolon, ayakkabı, kılıç kemeri, kemer, sadak ve benzeri şeyler hazırlıyorlardı."[2]

Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarının bir araya gelerek kurdukları Büyük Hun Devleti, M.Ö. I. binde Kuzey Çin'de görülmüş ve Asya Hunları olarak tanınmıştır. Bölgenin tabiat şartları ve iklimi onları atlı-göçebe yaşama zorlamıştır. Bu nedenle yıl boyunca hayvanları için yeşil ot ve sulak alanları takip etmişlerdir. İskitlere benzer yaşam sürdüren Hunların sosyokültürel yapıları da benzerdi. Berel, Katanda, Noin-Ula, Pazırık, Şibe ve Esik'te bulunan kurganlar Hun Devleti'nin kültürünü temsil eden başlıca kurganlardır.

Çin kaynaklarının incelenmesi sonucu bize o dönem hakkında önemli bilgiler veren Alman bilim adamı Wolfram Eberhard'ın "Çin'in Şimal Komşuları" isimli eserinde Orta Asya Türkleri için:

"Göç ederek yaşayan Türkler, avla uğraşırlar, elbiseleri soldan ilikli, saçları kesiktir. Üzeri keçe ile örtülü çadırlarda yaşarlar. Ecdat mabetleri yoktur. Tanrıların tasvirlerini keçeden yontarlar ve deri torba içerisinde muhafaza ederler. Bu tasvirler iç yağı ile yağlanır. Aynı zamanda sırık üzerine de dikilir. Ev makamında keçe arabaları vardır. Keçe örtüleri vardır."[3]

Diyarbekirli ; *"Altaylarda töz, tös, Moğollarda ongun denilen putlar-fetişler (idoller) gibi tasvirleri altından, ağaçtan ve keçeden yaparlar ve onlara taparlardı."* [4]

Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerine ait Çin kaynaklarındaki bilgiler ve kurganlarda bulunan keçe kuklalar birlikte değerlendirildiğinde, tanrılar tasvir edilerek keçeden yapılan idollerin çadır direklerine asıldığı ve rüzgârda bunların içine hava dolarak ses çıkardığında ataların ruhlarının onları koruduğuna inanırlardı. Orta Asya Türkleri tarafından "tös" denilen ve ruh anlamına gelen bu idoller daha sonra vahşi hayvan şeklinde yapılarak bayrak yerine kullanılmıştır. Böylece her Türk boyunu temsil eden kurt, kaplan, dağ keçisi, koç, geyik, boğa, at, kartal, şahin, doğan gibi hayvan figüründen sembollere dönüşmüştür.

M.Ö.V.- III. yüzyıllara ait olduğu belirlenen ve Orta Asya'nın biraz kuzeyine düşen Pazırık Vadisinde bulunan kurganlar Türklerin sosyokültürel yapısı hakkında çok önemli bulgular içermektedir. Bu yerleşim alanı Altay Dağları'nın doğu kesiminde ve denizden yaklaşık 1500 metre yükseklikte bir arkeoloji cennetidir. Bölgede yaklaşık 150 kurgan bulunmuş olup çoğu yağmalanmıştır. Bunlardan 5 tanesi oldukça büyüktür ve o döneme ait çok önemli bilgiler vermektedir. Kurganlarda yapılan arkeolojik araştırmalarda mezar odalarının tavan, duvar ve zeminleri ile ahşaptan oyma lahitlerin dışı keçelerle kaplanmıştır.

"I numaralı kurgandaki iç duvar kaplama parçaları, diğer kurganlardaki kaplamalarla benzer bir yapı gösterir. Keçeyle yapılan kaplama mezar odasının içindeki tahta kütüklerin

---

[2] Balaban, A. (2006). *İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Ün. Sos.Bil. Enst., 31.

[3] Eberhard, W. D. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*. (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 86-87.

[4] Diyarbekirli, N.(1977). *İslâmiyet'ten Önce Türk Sanatına Giriş.* s.1-210. Türk Tarihi II.Kitap. Ankara: Yaygın Yüksek Kurumu, 115-117.

birincisi ve ikincisi arasına tahta kancalar yardımıyla tutturulması suretiyle yapılmıştır… Lahit üzerine keçe başsız çivilerle tutturulmuş ve üzerine deri aplikeler yapılmıştır. Dağ keçisi ve kısa burunlu, ağzı yarı açık azı dişleri görünen, gözleri ile profilden aslan başı motifi dış görünümü kırmızı ve mavi ince keçelere işlenmiştir…"[5]

Bazı mezar odalarının duvarlarında ise, insan gövdeli arslan ve kuş (grifon) tasvirleri bulunan keçe parçaları, atların üzerinde keçe eyer örtüleri, cesetlerin üzerinde keçe çoraplar, çizmeler ve keçe şapkalar bulunması o dönemin yaşam ve kültürü hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Tepme keçe ile yapılan ürünler aplike tekniği ile deri veya başka materyallerle birleştirilerek kullanılmıştır. Keçe üzerine yapılan vahşi hayvanların ve mitolojik yaratıkların mücadelelerini tasvir eden sahneler Orta Asya'ya özgü "Hayvan Üslubu" adı verilen sanat ürünleridir. Arslan, kaplan, pars, geyik, dağ keçisi, kartal ve doğan gibi vahşi hayvanlar ile kanatlı at ve grifon gibi efsanevi hayvanların birbirleri ile mücadele halinde keçe üzerine tasvir edilmiştir. Bozkır sanatı içinde değerlendirilen bu eserler o dönem insanının duygu, düşünce ve kültürünü yansıtması açısından çok önemlidir.

Türkler keçeyi giyinme ve barınma amacının dışında hükümdarların tahta çıkma törenlerinde de kullanmışlardır. Böylece keçe aynı zamanda bir tahta çıkma sembolü olmuştur. Yönetim gücünü Gök tanrıdan aldığına inanılan hükümdarlar keçe yaygılar üzerine çıkarılıp göğe yükseltilmiştir ve yapılan bir merasimle bu gücü almaları sağlanmıştır.[6] Burada keçenin önemli bir tören unsuru olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Tahta çıkma töreni ile ilgili olarak Çin kaynakları To-ba (Tabgaç) devletine ait bazı bilgiler kaydetmiştir. M.S. 532 yılında Büyük Hun devletinin torunlarından olan To-ba'ların hükümdarı tahta çıkmış ve bunun için şehrin dışında bir tören yapılmıştır. Yedi kişi, keçeden yapılmış bir halının altına girerek halıyı tutmuşlar ve yeni hükümdar bunun üzerine çıkarak yüzünü batıya dönmek suretiyle saygı duruşunda bulunmuştur."[7]

Göktürkler tarihte ilk kez Türk adını kullanan, sanat yönünden zengin ve ileri düzeyde eserler vermiş bir medeniyettir. Dönem hakkında bilgileri Türk tarihi ve kültürü açısından da önemli bilgiler içeren Göktürk (Orhun) alfabesi ile yazılan Orhun Kitabelerinden ve Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Göktürkler, Gök tanrıya inanan ve gök rengi olan maviyi kutsal sayan bir medeniyettir. Keçe çadırlarını da gök renginde yapmışlardır.

"Göktürkler genellikle atlı göçebe bir hayat yaşadıkları için sabit bir meskenleri bulunmamaktadır. Meskenleri derme çadırlardan ibaretti. Çadırlar kağnılar, develer ve katırlar üzerinde bir yerden başka bir yere devamlı taşınmaktaydı."[8]

Göktürkler'de halkın büyük bir bölümü göçebe olup avcılık ve hayvancılıkla geçinir; at, koyun, sığır ve deve yetiştirirlerdi. Her boyun kendine ait yaylak ve kışlağı vardı. Kışın soğuktan korunabilecekleri kışlaklarına çekilirler, yazın da hayvanlarını

---

5 Ekim, Y. (2006). *Pazırık Kurganları, Buluntuları ve Arkeolojik Açıdan Değerlendirilmesi.* Gazi Ün. Sos. Bil. Ens. Ankara: Y. Lisans Tezi, 44.

6 Begiç, H. N. (2017). *Türk Keçeçilik Sanatı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara: Etkileşim Basın Yayın, 21.

7 Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi*.I. Ankara: T.T.K.Yayınları, 295.

8 Koca, S. (1990).*Türk Kültürünün Temelleri*. I. İstanbul: Damla Yayınevi, 110.

otlatacakları taze otların ve suyun bulunduğu yaylaklara göçerlerdi. Orhun ve Yenisey bölgesinde yaşarlar, keçe çadırlarda otururlardı. Türk tarihi ve kültürü açısından çok önemli olan Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk Yazıtları bu döneme aittir.

Göktürklerde de keçe tahta çıkma törenlerinin önemli bir sembolüdür. Kağanların tahta çıkış törenleri Hunlardaki ritüelin benzeridir. Çin kaynaklarında törenler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. "*Buna göre, Göktürklerde de yeni bir kağan seçilince, yüksek rütbeli devlet adamları tarafından bir keçe üzerinde havaya kaldırılır ve daha sonra güneşin döndüğü yönde, dokuz kez döndürülür, her dönüşte halk kendisini selamlardı."*[9]

Göktürklerden sonra tarih sahnesine çıkan Uygurlar, Türk tarihinde yerleşik düzene geçen ve bu nedenle yaşadıkları yerleşim alanlarında eserler bırakan ilk uygarlık olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Daha önceki dönemlerde göçebe halde yaşamaları nedeniyle sadece Çin kaynaklarından ve atalarını gömdükleri kurganlardaki buluntulardan bilgi edinebildiğimiz Türkler hakkında Uygurlar döneminde yerleşik düzene geçmeleri nedeniyle bu alanlarda bıraktıkları arkeolojik eserler sayesinde de bilgi sahibi olmaktayız.

"IV. yüzyıldan sonra, atlı göçebe yaşam tarzından, yerleşik düzene geçen Uygurlar, Hoço, Bezeklik, Sorçuk ve Turfan şehirlerinde yaşamışlardır. Bu kentlerde inşa ettikleri Buda ve Mani tapınaklarında görülen dinsel konulu freskler ve minyatürlerden, ayrıca Uygurca yazılmış metinlerden Uygurların tarihi ve kültürü hakkında bilgiler elde edilmektedir."[10]

Turfan'da yapılan kazılarda, Maniheist sanata ait freskler ve ipek üzerine boyanmış resimler gibi birçok örnek ortaya çıkarılmıştır. Bu resimlerin hemen hemen tamamında kişiler, beyaz veya kırmızı renkli *urbaları* (elbiseleri) ve Maniheist külahları ile tanınırlar. Türk kavimlerince yaygın bir şekilde kullanılan keçe şapka ve külahlara Uygurlar döneminde tepecikler ilave edildiği bu fresklerden anlaşılmaktadır. Ayrıca bu fresklerde keçe yaygılara da yer verilmiştir. "Hoço'da bulunan bir minyatür Maniheizme inanan Türklerin keçe şapka giydiklerini ortaya koymaktadır. Beyaz renkli bu keçe şapkaların formları daha önce bahsedilen külahlardan çok daha farklıdır. Her iki örnekte yer alan beyaz renkli keçe şapkaların, bireylerin sahip oldukları pozisyona göre form aldığı anlaşılmaktadır."[11]

"Uygurların maddi kültürleri gösteriyor ki, imparatorluk dönemi (VIII-IX yüz yıllar) boyunca Uygurlar hala göçebe hayat tarzını korumuş ise de, aynı zamanda yerleşik hayatın bazı öğelerini de benimsemeye başlamışlardır. Bu dönem, Uygurların sosyal tarihlerinde ekonomik ve kültürel hayatın göçebe özelliklerinden yerleşik bir medeniyete geçişi temsil etmesi hasebiyle bir dönüşüm dönemi olarak adlandırılabilir."[12]

Dede Korkut Hikâyeleri, göçebe Oğuz Türkleri'nin IX-XI. yüzyıllardaki yaşayışları, inançları ve toplumları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nden "Dirse Han oğlu Buğaç Han Destanı'nda;

---

9 Taşağıl, A. (1995). *Göktürkler* I. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu Basımevi, 97.

10 Gömeç, S. (1997). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınevi, 80-81.

11 Başar, C. E. (1999). *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri*. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları, 20-23.

12 Kamalov, A. (2002). *Göçebe Uygur Kültürü*. Türkler Ansiklopedisi. c.4 . Ankara: Yeni Türkiye Yayınları , 104.

"Bayındır Han yılda bir kez büyük bir ziyafet tertip eder, oğuz beylerini davet edermiş. Bu ziyafetlerin birine hazırlık yaparken bir yere ak otağ, bir yer kızıl otağ, bir yere de kara otağ kurdurur. "Oğlu olana ağ otağa, kızı olana kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayanı kara otağa alın, altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyun yahnisinden getirin yerse yesin, yemezse kalksın gitsin, oğlu kızı olmayana Tanrı Taala gazap etmiştir. Biz de ederiz, iyi bilsin."[13]

Bu eser Oğuz Türklerinde keçenin kullanıldığını ve daha önceki dönemlerde olduğu gibi statü belirlemede de önemli rol oynadığını göstermektedir.

X. yüzyılda yaşamış Arap din bilgini ve gezgini İbn Fadlan, seyahatnamesinde Orta Asya Türkleri hakkında;

*"Cürcaniye'de kaldığımız bir evin içinde bulunan ikinci bir odada uyuyordum. Bu odada keçeden kubbeli Türk çadırı vardı. 15 şevval 30*16 şubat 922 sıralarında havalar ısınmaya başlamıştı. Harzemli tanıdıklarımız mümkün olduğu kadar çok giyecek elbise almamızı emretti. Olayı gözümüzde büyüttüler, korkuttular her kişi soğuktan dolayı o kadar üstündekileri abartmışlar ki bir gömlek, onun üzerinde kaftan, kaftanın üzerinde post, onun üzerinde keçe…"*[14]

Anlatımıyla keçenin o dönemdeki kullanımı hakkında bilgi vermektedir.

Sonuç

Orta Asya'da Ön Türkler olarak kabul edilen İskitler'den itibaren Hun, Göktürk ve Uygur'ların benzer yaşam tarzı ve kültürel özellikleri gösterdikleri yazılı ve arkeolojik eserlerden anlaşılmaktadır. Bu dönemlere ait kurganlarda yapılan araştırmalarda çorap, çizme ve şapka gibi giyim eşyaları, yaşamlarını sürdürdükleri çadır, at koşum takımları ve inançları gereği yaptıkları üç boyutlu idollerde keçeyi kullandıkları belirlenmiştir.

Türklerin Orta Asya'dan başlayarak Anadolu topraklarında sürdürdükleri yaşam şartları, göçebe kültürünün ve iklimin getirmiş olduğu zorunluluk, malzemeye kolay ulaşılması ve Keçecilik Sanatı'nın kullanım alanlarının günlük yaşamın her alanında kullanımı ve bu sanatın geleneksel olma özelliğini kazanmasında önemli olduğu tespit edilmiştir.

Türklerin sürdürdükleri göçebe yaşam tarzında hayvancılıktan geçimlerini sağlamaları, yetiştirdikleri hayvanlardan elde ettikleri yünün ticaretinin yapılması, ihtiyaçları için gerekli olan keçenin ham maddesi yünün sürekli ellerinde bulunmasının bu sanatın devamını sağlamada etkili olduğu, Orta Asya'daki tabiat şartlarında yaşam mücadelesine uygun kıyafetlerin, korundukları çadırın, göçmelerini sağlayan atların koşum takımlarının keçeden yapılarak yaşanılan dönemin önemli ihtiyaçlarını gidermiş olmasının yanında keçe ürünlere kültürel değerler ve estetiğin katılarak sanatsal boyuta dönüştürülmesi bakımından ayrı bir öneme sahip olduğu tespit edilmiştir.

---

[13] Ergin. M. (2011).*Dede Korkut Kitabı*-1. Ankara: TDK Yayınları, 4.

[14] İbn Fadlan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri*. (2010). (R. Şeşen, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 7-8.

Kaynakça

Başar, C. E. (1999). Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Balaban, A. (2006). İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Ün. Sos.Bil. Enst.

Begiç, H. N. (2017). Türk Keçeçilik Sanatı. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara: Etkileşim Basın Yayın.

Diyarbekirli, N.(1977). İslâmiyet'ten Önce Türk Sanatına Giriş. s.1-210. Türk Tarihi II.Kitap. Ankara: Yaygın Yüksek Kurumu.

Durmuş, İ. (2008). İskitler (Sakalar). Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları. Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Eberhard, W. D. (1996). Çin'in Şimal Komşuları. (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergin. M. (2011).Dede Korkut Kitabı-1. Ankara: TDK Yayınları.

Ekim, Y. (2006). Pazırık Kurganları, Buluntuları ve Arkeolojik Açıdan Değerlendirilmesi. Gazi Ün. Sos. Bil. Ens. Ankara: Y. Lisans Tezi.

Gömeç, S. (1997). Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınevi.

İbn Fadlan. İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri. (2010). (R. Şeşen, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Kamalov, A. (2002). Göçebe Uygur Kültürü. Türkler Ansiklopedisi. c.4 . Ankara: Yeni Türkiye Yayınları .

Koca, S. (1990).Türk Kültürünün Temelleri. I. İstanbul: Damla Yayınevi.

Ögel, B. (2010). Türk Mitolojisi.I. Ankara: T.T.K.Yayınları.

Taşağıl, A. (1995). Göktürkler I. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu Basımevi.

GÖÇERLİK VE YERLEŞİKLİK ARASINDA BİR BİLEŞEN; FERGANA VADİSİ

Oktay ÖZGÜL
Doç. Dr. Atatürk Üni. Edebiyat Fak.
oktayozgul@hotmail.com

Nezahat CEYLAN
Doç. Dr. Atatürk Üni. Edebiyat Fak.
ceylanerzurum@hotmail.com

Özet

Göçerlik Orta Asya bozkırlarının en erken dönemlerinden itibaren görülen bir yaşam biçimi olmakla birlikte, bu coğrafyanın tamamında görülen bir kültür olmamıştır. Tarım ve Fergana Havzası gibi bölgeler verimli topraklar ve İpek Yolu gibi önemli bir ticaret ağına sahip olduklarından dolayı tarih boyunca yoğun nüfusa ve dinamik bir gelişmeye sahne olmuştur. Fergana Vadisi'nde M.Ö. I. Binden itibaren kuzeyden gelen göçerler ile yerel halk arasındaki etkileşimden doğan yerleşik kültür, M.S. dönemlerde kendisini kentsel gelişme ile ifade etmiştir. Fergana Vadisi, aynı zamanda eski Türklerin İran ile ilişkilerini kurdukları bir koridor gibi idi. Erken Orta Çağ'da ortaya çıkan Fergana şehirlerinin kurulmasında göçer Türklerin rolü olduğu gibi yerel halkın da payı bulunmaktadır. Bildirimizde proto Türk boyları ve Türk boylarının batıya göçündeki önemli bir yerleşim birimi olan Fergana Vadisi'nin eskiçağdaki tarihsel arka planı ve bu vadiyi önemli kılan arkeopolitik çerçeve incelenerek, göçer Türk kültürünün bölgedeki kentsel gelişime olan katkısı farklı parametreler ile açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göçerlik, Yerleşiklik, Fergana, Orta Asya

Absract

Although nomadism is a way of life seen from the earliest periods of the Central Asian steppes, there has not been a culture seen in the whole of this geography. Tarım and the Fergana Basin have a dense population and dynamic development throughout the history since they have a fertile soil structure and have an important trade network such as the Silk Road. In the Fergana Valley; From the 1st millennium BC, the settled culture, which originated from the interaction between the nomads and the local people, came from the North periods in urban development. The Ferghana Valley was also a corridor where the ancient Turks established their relations with Iran. As in the establishment of the cities of Ferghana in the Early Middle Ages, the local people have a role in the role of the nomad Turks. The historical background of Fergana Valley, which is an important settlement of Turkish tribes and Turkish tribes in the west, and the archaeopolitical framework which make this valley important, will be examined with different parameters.

Keywords: Nomadism, settledness, Fergana, Middle Asia

Terminoloji ve Tarihi Coğrafya

Göçerlik[1] veya yanlış bir algıyla literatüre geçmiş olan *"göçebelik"*[2] kavramı, ülkemizde ve batılı bilim dünyasında daha çok Orta Asya'da tarihin en erken

[1] Türkçe sözlükte "göçer" kelimesi, "göçebelik" şeklinde kullanılmıştır. Türkçe Sözlük TDK Ankara 2011, s: 955

devirlerinden itibaren ortaya çıkmış olan bozkır halklarının yaşam biçimlerini nitelemek için kullanılmıştır. Batı dünyasında ise bu terim *"pastoral nomadizm"*[3] kelimesi ile açıklanmaya çalışılmıştır. Pastoral nomadizm kelimesi, zamanla batı literatüründe Orta Asya'da yaşayan bütün toplumların yaşam biçimini anlatmak için kullanılmıştır.

Aslında, batı dünyasında göçerler çoğu zaman, yerleşik kültürün ve medeniyetin birçok başarısının yıkıcısı olarak görülmüşlerdir. Bu yüzden özellikle M.Ö. I. Binden itibaren Ön Asya dünyasında artmaya başlayan yazılı kaynaklarda[4], bozkır kavimlerinin özelikle de Asyalı kavimlerin barbar ve yıkıcı bir şekilde medeniyetten uzak yaşayan insanlar gibi tanımlanmalarına sebep olmuştur. Yunan ve Hellen dünyasında "barbar" kelimesi ile açıklanmaya çalışılan bu durum, modern zamanlara doğru batının önyargılı yaklaşımları ile medeniyetten uzak, tahripkâr, sanat ve estetik yoksunu Asyalı kavimler ve özellikle Türkler için kullanılır olmuştur.

Bununla birlikte, 1991 yılında SSCB'nin dağılmasından sonra Orta Asya dediğimiz tarihsel coğrafyanın arkeolojik çerçevesi araştırmacıların ilgisini çekmeye başlamıştır. Artan bilimsel araştırmaların sonuçlarının, sözü edilen coğrafyanın hiç de medeniyetten uzak olmayan özgün yaşam biçimi, sosyo-ekonomik yapısı ve tarihsel arka planı ile dünya medeniyetine yadsınmaz katkılar sunduğunu ortaya koymuştur.

"Yerleşiklik" terimi ise batı kültüründe daha çok belirli sınırları olan ve sulu tarım yapan toplumlar için kullanılan bir kavram olarak günümüze kadar gelmiştir[5]. Hiçbir zaman kapalı bir toplum yapısına uymayan eski Türk göçerleri, Orta Asya'nın tarım alanları ile kaplı kuşaklarına her zaman ilgi duymuşlardır. Güneyde Çin ve Hindistan, batıda Ural Bozkırları, Tuna Havzası ve merkezde Tarım Havzası, Fergana Havzası gibi alanlar, onlar için her zaman çekici olmuştur[6]. İktisadi ihtiyaçların temini açısından önem arz eden bu bölgelerde M.Ö. I. Binden itibaren gelişmeye başlayan

---

2 Aynı sözlükte göçebelik kelimesi, göçebe olma durumu, bir toplamsal birliğin, yaşamak için gerekli kaynakları elde edebilmek üzere düzenli aralıklarla yer değiştirme geleneğinde veya alışkanlığında olması ile açıklanmıştır. s: 955. Göçer-göçebelik ve nomadism kelimelerinin kavramsal açıklaması hakkında geniş bilgi için bkn: Anıl Yılmaz-Cahit Telci, Türk Kültür Terminolojisinde Göç Kavramı Üzerine, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, c 7, s,2,2010:14-33.

3 Nikolay Kradin, "Ancient Steppe Nomad Societies", Oxford Research Encyclopedia of Asian History, Oxford University Press USA, 2018. Anatoly M. Khazanov, Pastoralists in the Contemporary World: The Problem of Survival, Changing Nomads in a Changing World, 1998, Brighton, 1-23.

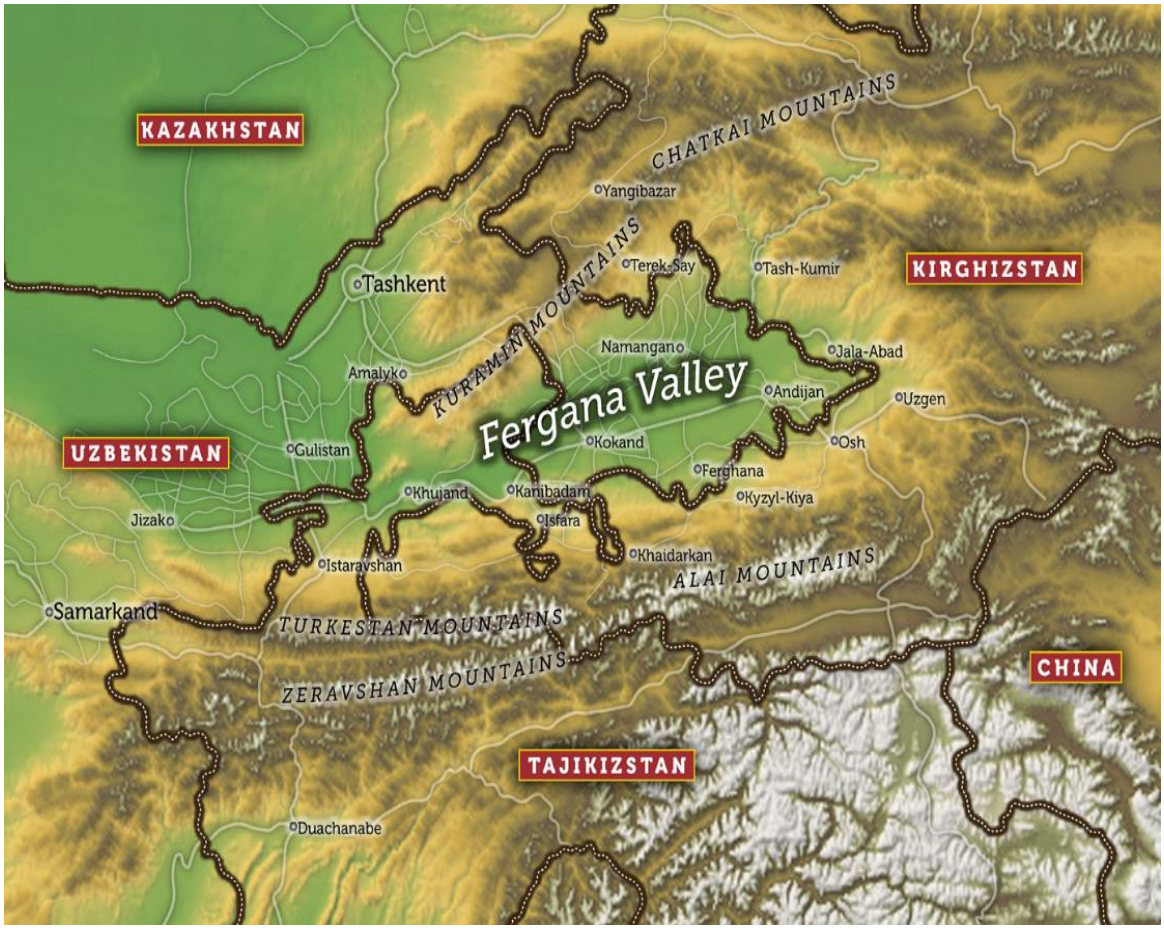
4 M.Ö. I. Binde gücünün zirvesinde olan Asur casusluk teşkilatının başında bulunan veliaht prens Sanherib tarafından, Asur kralı II. Sargon'a yazılmış bir mektupta, Orta Asyalı göçer topluluklardan olan Kimmer güçlerinin, 1. Rusa (M.Ö. 743-714) egemenliğindeki Urartular'ı yenilgiye uğrattıkları hakkında bilgiler verilir. Asurlular ilk defa karşılaştıkları bu Asyalı göçerler hakkında ***"cehennemin doğurduğu"*** diye söz eder, Kimmer lideri Teuşpayı'da ***"kuzeyli düşman"*** ***"Umman Manda"*** olarak tanımlarlar. Geniş bilgi için bak: Knudtzon, Jorgen, Alexander, Assyrische Gebete an den Sonnengott, für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals, Leipzig, Bant II, 1893, s.114-115; Waterman, Leroy, Royal Conespondance of tlıe Assyrian Empire, Ann Arbor, 1930, No; 197.; A dalı, S .F, " Tugdamme a nd C immerians": A T est o f Piety i n A ssyrian R oyal Inscriptions,Time and History in the Ancient Near East, Winona Lake, İndiana, Eisenbrauns, 2013; 587-593.; Persepolis'te taht taşıyan halkların rölyeflerinde, altı Pers kralının mezarı üzerine tasvir edilen halklar yer almaktadır. Bunlar içerisinde iskit/Saka kralının da adı geçer. Nakş-Rüstem yazıtları ve rölyefler hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: E. F. Schmıdt, Persepolis III: The royal tombs and other monuments. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, 1970-110 vd. Asyalı bir topluluk olan Sakalar'ın yazılı kaynaklarda farklı şekillerde girmesiyle kavramsal açıdan da yeni terimler ortaya çıkar; göçer-göçebe-çoban-barbar-yerleşik -medeni vb)

5 Anatoly M.Khazanov, Nomads of the Eurasıan Steppes In Hıstorıcal Retrospectıve, 2003: 25-35. Russıan Academy Of Scıences Center For Cıvılızatıonal And Regıonal Studıes, Moscow, 2003:25-49.

6 Istvan Vasary, Eski İç Asya'nın Tarihi, (Çev İsmail Doğan), 2007:31.

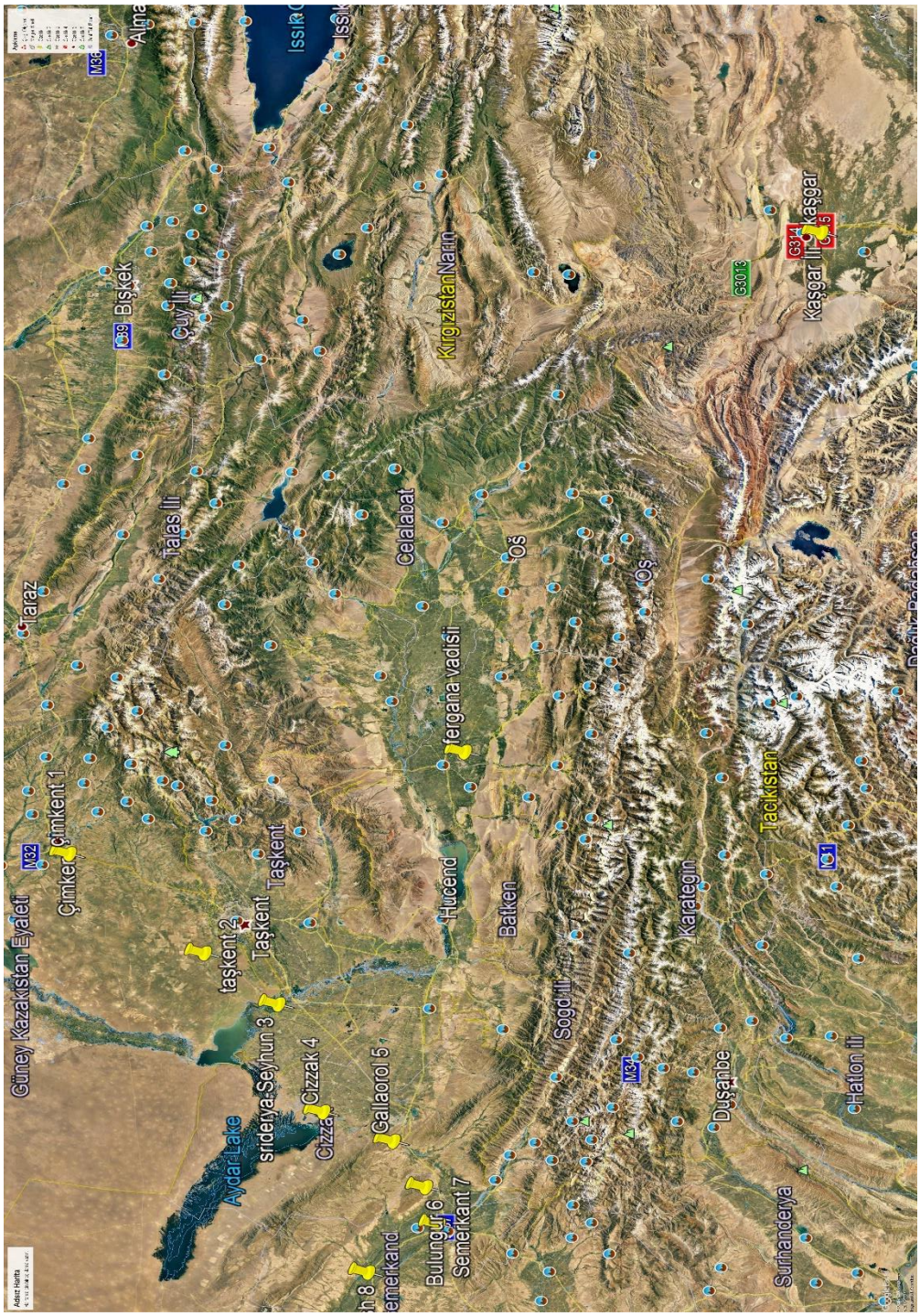
ticari hareketler, siyasi yapılanmalar ve göç dalgalanmaları bozkırdaki göçerler ile şehirliler arasındaki etkileşimi ortaya koyan etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şehirliler ve göçerler arasında M.Ö. ki asırlardan beri var olan bağımlılık ve düşmanlık, Orta Asya'nın mümbit bölgesi olan Fergana Vadisi'nde bütün yönleri ile kendini göstermiştir[7](Resim I-II).



Resim I-Fergana Vadisi

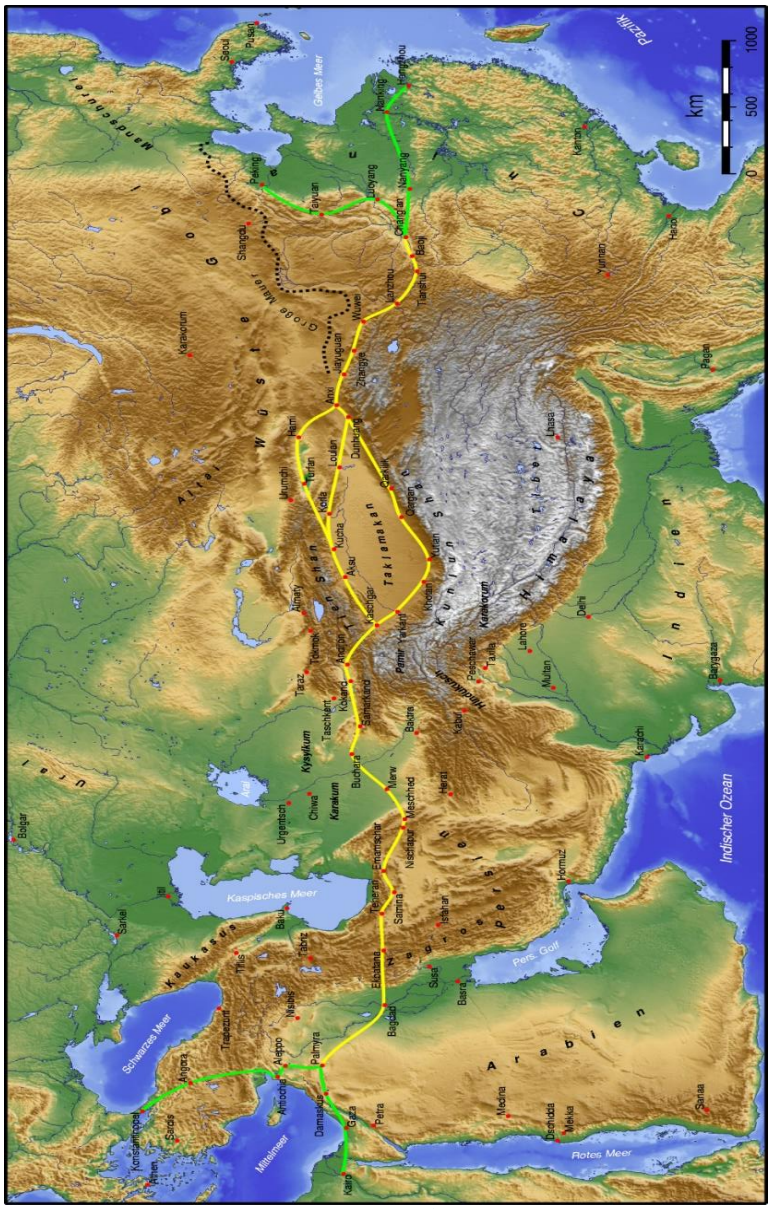
[7] Son yıllarda bölgedeki erken dönem yerleşmelerde yapılan kazı ve yüzey araştırmalarında M.Ö. I. Binden itibaren İskitler/Sakalar başta olmak üzere göçer toplulukların bölgedeki etkisi bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bölgedeki İskit/Saka Kurganları, Hun, Göktürk vb. Türk dönemine tarihlendirilen pek çok eser, bölgenin erken dönemden itibaren yoğun bir Türk ilgisine maruz kaldığını ortaya koyar.



Resim II-Fergana Vadisi

Özellikle Fergana Vadisi'nin doğudan gelen İpek yolu ve kuzeyden gelen Kürk yolu üzerinde bulunması bölgeyi aynı zamanda bir ticaret merkezi yapmıştır. M.Ö. I. Binyılda, İpek Yolu olarak bilinen Trans-Avrasya kervan yolu sistemi, Çin'i Orta Asya ve Avrupa ile birleştiren dünyanın en önemli erken küreselleşme ve kıtalararası değişim kanallarından biri haline getirmiştir. Büyük İpek Yolu'nun Fergana kollarındaki ticaret, eski çağlardan beri hala devam etmektedir[8]. (Resim III).

[8] İpek Yolu'nun bölgedeki önemi ve Fergana Vadisi'ndeki yol ağı hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Y.F. Buryakov, K.M. Paipakov, K.H. Tashbaeva, Y. Yakubov, The Cıtıes. And Rootes Of The Great Sılk Road (On Central Asıa Documents) Tashkent, 1999: 84,93.



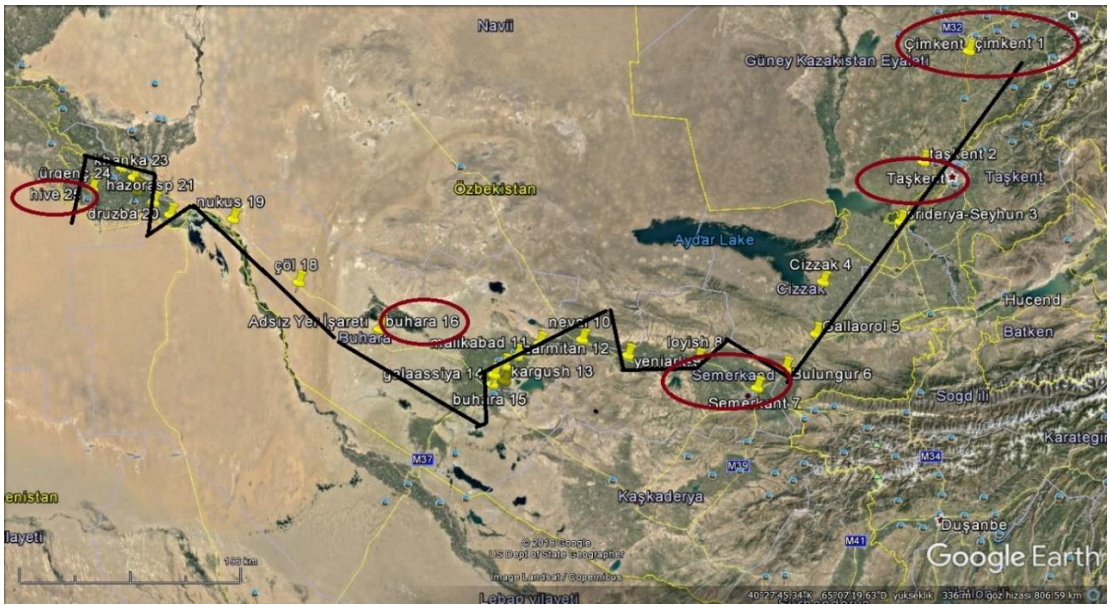
Resim III-Tarihi İpek Yolu

Tengri Dağları ve Pamir-Alay dağ sıraları ile çevrili Fergana Vadisinin toprakları, Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan arasında bölünmüştür; bunlardan Özbekistan Cumhuriyeti'nde kalan kısım idari bir birim teşkil eder ve buranın merkezi olan şehrin adı da Fergana'dır. Üçgen şeklindeki Fergana vadisi 23.000 km² yüzölçümünde ve kabaca 300 km. uzunluğunda, 70 km. genişliğindedir. Bu vadinin batısı ise Taşkent'ten başlayarak Semerkant, Buhara ve Hive'ye kadar uzanır. Sulama kanallarının bol miktarda bulunduğu vahada hemen hemen her türlü ürün yetişmektedir.

Fergana Vadisi, Kuzeyden Tengri Dağları'nın Çatkal silsilesi, kuzeydoğudan Fergana Dağları, güneyden Alay ve Türkistan sıradağları ile çevrilidir. Batıda ise 7 km. genişliğindeki bir geçitle, büyük bozkıra açılan coğrafyanın önemli bir bölümü tarım

arazisi, orta kısımları ise çöldür[9]. Tarım arazileri Taşkent'ten başlayarak Hive'ye kadar olan batı Fergana bölgesinde (Semerkant-Buhara-Ürgenç-Hive) geniş yer tutar. Burada her türlü meyve ve sebze yetiştirmek mümkündür[10]. Bölge Orta Asya'nın en yoğun nüfuslu yörelerinden biridir; Fergana, Vadisi'nde Endican, Hokand, Hive, Merginan, Nemengan, Hikon, Kuvasay, Rişton, Hamza ve Yipan gibi önemli şehirler yer alır[11].

Orta Asya bozkırlarının en büyük vahalarından olan Fergana Vadisi'nin önemli nehirlerinden olan Sriderya/Seyhun/ Jaxartes (2212km) ve Amuderya/Ceyhun/ Oxus (2542 km) bölgeye hayat veren önemli ırmaklardır[12]. Bu iki nehir arasında kalan topraklar Araplar tarafından Maveraünnehir, batılılar tarafından Trancoxiana/ Transoxania diye adlandırılmıştır[13]. Bu iki nehir arasındaki bölge, aynı zamanda Erken Ortaçağ'dan itibaren Oğuz Türklerinin göçlerine, şehirleşme çabalarına ve daha sonraki yıllarda kurulacak olan büyük imparatorluklara yurtluk etmiştir[14].



Resim IV -2019 Yılı Güzergâh

[9] Tahsin Yazıcı, Fergana, İslam Ansiklopedisi. C,12, 1975 İstanbul: 375-376. Bu bölge aynı altın, bakır, kurşun ve gümüş madeni bakımından çok zengin bir bölgedir. Y.F. Buryakov, K.M. Paipakov, K.H. Tashbaeva, Y. Yakubov, The Cıtıes. And Rootes Of The Great Sılk Road (On Central Asıa Documents) Tashkent, 1999: 97.

[10] XV-XVI. Asırda bölgede büyük bir devlet kuran Babur, anılarında Fergana'daki gençliğini anlatır. Özlemle Andican'ın kavun, üzüm ve armutlarının her yerde en iyiler arasında olduğunu söyler; şeftali, nar ve diğer meyvelerin vadinin herhangi bir yerinde bolca yetiştiğini, vadide; geyik, sülün, tavşan ve diğer av hayvanları için el değmemiş vahşi bir zenginlik olduğunu ifade eder. Baburname I, 1970: 4.

[11] 2019 yılında bu bölgelerde sosyo ekonomik yapıları ve tarihsel arka planı yakından etüt etme imkânı bulduk. Bu bölgeler, en eski devirlerden itibaren eski Türklerin ve diğer yerleşik halkların Soğdların, Toharların vb. halkların iç içe oldukları, kaynaştıkları ve zaman zaman da mücadele ettikleri bir bölgedir. Resim IV-2019 Yılı (Güzergâh).

[12] "Sriderya" ismi bölgenin Araplar tarafından fethi ile ortaya çıkmış ve Arap kaynaklarına bu şekilde girmiştir. Hunlar ise, bu nehre "Seyhun" demişler ve daha sonra bölgeye gelen Türkler de bu ismi kullanmışlardır. "Jaxartes" ismi ise Büyük İskender'in bölgeyi fethinden sonra Grek kaynakları tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Orhun Yazıtlarında ise nehrin adı "Yinçü-Öğüz" olarak geçer. Saadettin Gömeç, "Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Göller Ve Nehirler" Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature, and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall 2007, 1295.; "Amuderya" ismi ise Ceyhun nehrine Ortaçağ Arap müelliflerinin verdiği isimdir. İlkçağda batıda bu nehir için "Oxus" kelimesi kullanılmıştır. Türkler ise erken devirlerden beri Ceyhun tabirini kullanmışlardır. Bu nehirlerin isimleri, Anadolu'nun Türkleşmesi sırasında kalabalık Oğuz kitlelerinin Anadolu'ya göçü ile birlikte Seyhan ve Ceyhan'a dönüşmüşlerdir.

[13] Süer Eker, "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd Ve Soğdca" Türkbilig, 2012/24:81.

[14] Dânâ Moldabayeva, Bilig Güz / 2005 s, 35: 1-16

İlk Göçerler

Fergana Vadisi, en eski çağlardan itibaren özellikle Tunç Çağı'ndan beri, Tengri Dağları, merkezi Orta Asya ve tarım alanları ile olan irtibatı sağlayan önemli bir koridordu. Bu koridor aynı zamanda eski Türk boylarının hem İran hem de Afganistan ile ilişkilerini kurdukları bir geçiş bölgesiydi[15]. Bölgedeki Saymalıtaş Kaya resimlerinin hemen Fergana Vadisi'nin kuzeyindeki Kögart dağ geçidinde keşfedilmesi, buradaki proto Türk varlığının göçerlik zamanlarına işaret eder[16]. Bununla birlikte göçer kavimlerin Fergana Vadisinde erken çağlardan itibaren var olduğunu ortaya koyan önemli bir kaya resim alanı ise, vadinin batı taraflarında ve kuzeydoğuda yer alır.

Mezolitik Çağ'dan Orta Çağ'a kadar 150'den fazla kaya sanat alanı, ağırlıklı olarak merkez (Nurata ve Zerefşan aralıkları), kuzeydoğu (Batı Tien-Shan, Türkistan ve Alai) aralıkları, Fergana Vadisi), kuzey-batı (Merkez Kyzyl Kum, Bukantau Dağları, Tamdytau, Sultan Uvays, Kuldzhuktau) ve Özbekistan'ın güney (Kugitang Range) bölümlerinde yoğunlaşmıştır[17].

Fergana Vadisi'ndeki kaya resimleri, Taşkent'in 70 km doğusundaki Chirchik Nehri'nin sol kıyısında yer alan Çatkal Dağları'nın batı yamacında yer almaktadır. Sitedeki kayalıklar üzerinde M.Ö. 1. yüzyıla tarihlenen 23 keçi, at, insan tasviri belirsiz işaretler tespit edilmiştir[18].

Sarmışsay, kaya resimleri ise, Navoi bölgesinin 35 km kuzey doğusunda, Karatau Dağları'nın güney yamacında, Türkistan Dağlarında bulunur. Sarmışsay Vadisi'nde 200'den fazla eski yerleşim yerleri, mezar alanları ve petroglif konsantrasyonları yer alır. (Resim V-VI). Kaya resim alanı yaklaşık olarak 35 km²'lik bir yüz ölçüme sahiptir.[19].

Yaklaşık olarak 6000'e yakın resmin bulunduğu Sarmışsay kaya resimlerinin en eski örnekleri M.Ö. 6000-2000 yıllarına tarihlenir. Bu kaya resimlerinin en eski katmanında bir "öküz" resmi yer alır. Çok sayıda yapılan öküz imgeleri genelde üçgen tarzdadır. Bu dinamik görüntüler, eski avcılık kültürü özelliği taşımakla birlikte, Azerbaycan Gobustan Paleolitik dönem petroglifleri ile benzerlik içindedir[20].

Hem Saymalıtaş, hem de Sarmışsay ile birlikte Fergana Vadisi'ndeki kaya resimlerinde ortaya çıkan benzer özellikler, bölgedeki ortak kültür hakkında bilgi veren önemli detaylardır. Bu ortak kültür Tengri Dağları, Alay ve Türkistan Dağları boyunca M.Ö. III. Binden itibaren batıya doğru devam etmiştir[21]. Klasik devirde Soğdiya'nın sınırları içindeki önemli bir bölge olan Yagnobi[22]

---

15 V. M. Masson, The Bronze Age ın Khorasan And Transoxanıa, Hıstory Of Cıvılızatıons of Central Asıa,1992, 235. Anıl Yılmaz, "Arkeolojik Veriler Işığında Yedi Su Şehirleri ve Balasagun Üzerine", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi C 13, S, 4 2016:55.

16 K Tashbayeva- M. Khujanazarov-V. Ranov.- Z. Samashev, Petroglyphs of Central Asia, Bishkek,2001,9-10.

17 Muhiddin Khujanazarov, "Rock Art Sites in Uzbekistan" Rock Art İn Central Asia, A Thematic Study, 2011,99.

18 Muhiddin Khujanazarov, "Rock Art Sites in Uzbekistan" Rock Art İn Central Asia, A Thematic Study, 2011,99.

19 Muhiddin Khujanazarov, "Rock Art Sites in Uzbekistan" Rock Art İn Central Asia, A Thematic Study, 2011,101.

20 K Tashbayeva- M. Khujanazarov-V. Ranov.- Z. Samashev, Petroglyphs of Central Asia, Bishkek,2001,95.

21 Tashbayeva- M. Khujanazarov-V. Ranov.- Z. Samashev, Petroglyphs of Central Asia, Bishkek,2001,95-96 vdd.

22 Soğdca yaklaşık bin yıldan beri ölü bir dildir. M.Ö. 6. asırdan M.S.12. yüzyıla kadar bölgenin bürokrasi ve ticaret dili olan Soğdcaya benzer, bazı kelimeler günümüzde Tacikistan'ın kuzeybatısında yer alan "Yagnobi" adı verilen küçük bir halk topluluğun dilinde yaşar. Konu hakkında detaylı bilgi için bkn: Süer Eker, İpek Yolu'nda Geç Antik

(şimdi Tacikistan'a bağlı) Vadisi yakınlarındaki Tunç Çağı'na tarihlendirilen kaya resimleri, ikonografi ve üslup bakımdan Kazakistan, Aktöbe, Tamgalısay, Fergana Vadisi Saymalıtaş/Kırgızistan, Sarmışsay/Özbekistan petroglifleri ile benzerlik içerisindedir[23].

Kaya resim alanlarına yakın yerlerde M.Ö. II. Binden itibaren ortaya çıkan ve Orta Asya'nın erken kurgan kültürleri ile ilişkilendirilen mezar yapılarının da bulunması, Fergana Vadisi'nin çok erken zamanlardan itibaren proto Türk kavimlerine ev sahipliği yaptığını gösteriyor.

Resim V-Sarmışsay Kaya Resimleri

Resim VI-Sarmışsay Kaya Resimleri

Dönemin Tüccarları Soğdların Mirasçısı Yagnobiler Ve Yagnobi Dili, TDD/JofEL, Kış/Winter, Tehlikedeki Diller Dergisi/Journal of Endangered Languages, 2012:146.

[23] Marta Passarelli, Petroglyphs Along The Yaghnob Rıver (Tajıkıstan), University of Bologna – Yaghnob Valley Mission 2007,2 vd.

M.Ö. 1500'lerden itibaren bozkırlarda Andronovo[24] kültürünün yayılmasından sonra atı ve demiri kullanmakta ustalaşan proto Türk boyları batıya, otlak bakımından daha zengin ve verimli bölgelere doğru akmaya başlamışlardır[25]. M.Ö. II. Binden itibaren Andronovo kültür çevresinin yayılım alanına giren Fergana ve çevresi, daha sonra Karasuk kültür çevresine dâhil olmuştur[26].

Bozkır toplulukları hakkında em önemli ve detaylı bilgileri kurganlar verir. Aral Gölünün güney kıyılarındaki Tagisken mezarlık alanı, M.Ö. X. asırdan. M.Ö. V. asra kadar bölgedeki kurganlar hakkında önemli bilgiler sunar. Bu kurganlar, aynı zamanda bölgedeki yeraltı mezarlardan yer üstü mezara geçişi temsil eder. Yine bu kurganlar, Tagisken'in kuzeyindeki göçer kültürler ile sulu tarım kültürleri arasındaki işbirliğini ifade eder[27]. M.Ö. I. Binden itibaren yoğun bir şekilde batıya doğru göç eden Kimmer-İskit'lere ait kurganların dağılımını beş ana grupta ele alabiliriz. (Resim VII)

a-) Erken İskit Kurganları: M. Ö. IX. Yüzyıl-Tuva Arzhan Kurganları I-II, Pazırık Kurganları M.Ö. V-IV, Ukok Kurganları Altaylar M.Ö. VI-II. yy[28].

b-) Güney Kazakistan Kurganları: Esik, M.Ö. V-IV. yy. Beşşatır-Turgen-Orman M.Ö. VIII-M.S. I. yy[29].

---

[24] Andronovo kültür kompleksi, Avrasya'nın başlıca Tunç Çağı arkeolojik komplekslerinden biridir. Batı Sibirya ve Urallar'ın güney kısımları ve Orta Doğu Asya da dâhil olmak üzere geniş bir alanı işgal etmiştir. Andronovo kültürü, batıya, Srubnaya kültürüyle bağlantılı olduğu Volga Nehri'ne uzanıyordu; doğuda, üst Yenisey Nehri'ne (Minusinsk Havzası) yayılıyordu. Güneyde Kopetdağ (Türkmenistan), Pamir (Tacikistan) ve Tengri (Kırgızistan) dağ sistemlerinde ayrı ayrı Andronovo alanları tespit edilmiştir. Bu nedenle, Andronovo kültürünün kuzey sınırı orman, bozkır ve tayga bölgeleri arasındaki sınırla çakışmaktadır. Son yıllarda yapılan 14C testlerine göre bu kültür M.Ö. 19. Asırdan başlayarak M.Ö. 12. Asra kadar sözü edilen yerlerde devam etmiş yerini daha sonra Karasuk Kültürü'ne bırakmıştır. Konu hakkında son araştırmalar ve tarihlendirme çalışmaları için bkn: V.I Molodin-Z. V Marchenko- Y. V Kuzmin- A. E Grishin- M. Van Strydonck-L. A Orlova. 2012 by the Arizona Board of Regents on behalf of the University of Arizona Proceedings of the 6th International Radiocarbon and Archaeology Symposium, edited by E Boaretto and N R Rebollo Franco Radıocarbon, Vol 54, Nr 3–4, 2012, p 737–747.

[25] Bu göçer topluluklar pek çok yerli ve yabancı bilim adamı tarafından Proto Türk olarak adlandırılmıştır. Biz de bu görüşü kabul etmekle birlikte Afanesyevo Kültürünün sonlarına doğru şekillenen kurgan kültürleri ile birlikte ortaya çıkan bozkır topluluklarının Proto Türk olarak adlandırılmasını daha doğru buluyoruz. Çünkü bozkırda ilk örneklerine rastlanan kurgan örnekleri, çok az değişikliklerle uğramakla birlikte bütün Avrasya kıtası boyunca hemen hemen aynı gelişimi göstermiştir. Konu hakkında farklı görüşler için bkn: Mıkhaıl P. Gryaznov, The Ancıent Cıvılızatıon Of Southern Sıberıa, New York, 1969: 46 vdd; Bahaeddin Ögel, İslamiyet ten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak Ve Buluntularına Göre, Ankara, 2003: 19-29., Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, 1972; 7 vd.; V. Svetlana- Svyatko -J. Rick at all, Stable isotope dietary analysis of prehistoric populations from the Minusinsk Basin, Southern Siberia, Russia: a new chronological framework for the introduction of millet to the eastern Eurasian steppe, Journal of Archaeological Science,(40) 2013:3936-3945.; Marıja Gimbutas, "The Indo-Europeans: Archeological Problems", American Anthropologist, Volum: 65, Issue: 4, 1963, 815-836.; Alpaslan Ceylan, Türk Dünyası'ndan Yeni Kaya Resimleri, XVII. TürkTarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara(I. Cilt) 2018, s,155-207

[26] Mıkhaıl p. Gryaznov, Southern Siberia, 1969: 92-93-97, Karasuk kültürü bu bölgede pek çok kurganla temsil edilir. Özellikle metal işlemeciliğine dair kanıtlar ve altın eşyalar dikkat çeker. Androno kültürü ile Karasuk kültürü arasındaki genetik bağa vurgu yapan Gryaznov, bu kültür devamlılığının Orta Asya'nın sosyo-ekonomik yapısında köklü değişiklikler yarattığını ifade etmektedir. a.g.e,: 97 vd.

[27] A. Askarov, The Begınnıng of The Iron Age ın Transoxanıa, Hıstory Of Cıvılızatıons of Central Asıa, Volume I, 1992:432-436., Yaşar Çoruhlu, Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar -Orta ve İç Asya'nın Erken Devir Türk Mezar Mimarisi Üzerine Bir Deneme- İstanbul, 2016: 93.

[28] Sergei Ivanovich Rudenko, Frozen Tombs of Siberia, The Pazyryk Burıals of Iron-Age Horsemen Calıfornıa Berkeley and Los Angeles 1970.5 vd; Hermann Parzınger, Burial mounds of Scythian elites in the Eurasian steppe: New Discoveries, Journal of the British Academy, 5, 2017: 336.

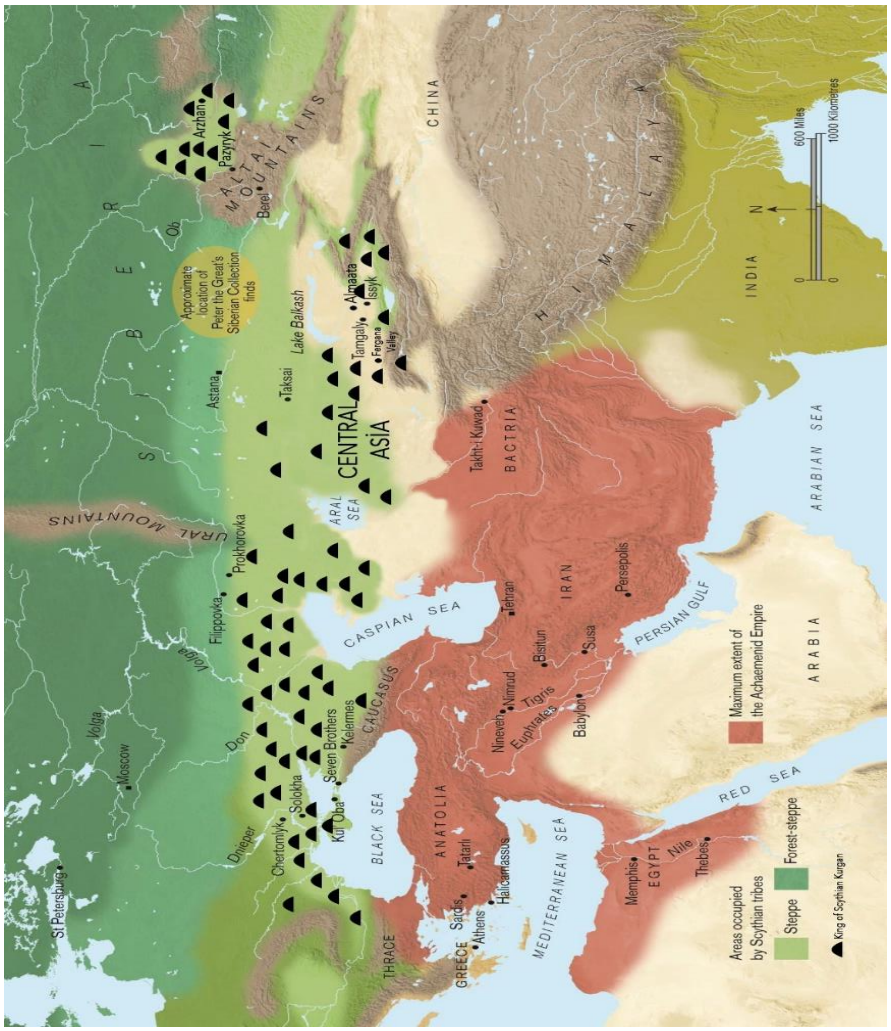
[29] Claudia Chang-Norbert Benecke at all, lron Age society and chronology in South-east Kazakhstan, Antiquity, Volume 77, Issue 296 June 2003, pp. 298-312. Güney Kazakistan ve Sriderya-Harezm bölgesinin tarihsel kronolojisi hakkında ayrıntılı çalışmalar, S. P. Tolstov tarafından 1950-1960 yılları arasında yayınlanmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Sergey Pavlovich Tolstov, *Ancient Horezm Essay in Historical- Archaeological Research*, Moscow, 1948.

c-) Fergana Vadisi, Tengri Dağları ve Pamir Dağları Kurganları: Djalaryk II- M.Ö. V- III. yy[30].

d-) Kuzey Kafkasya ve Kuban Kurganları: Kostromskaya M.Ö. VII.- VI.; Ulsky Kurganı M.Ö. VI. yy[31].

e-) Kırım ve Kuzey Karadeniz Kurganları: Chertomlyk M.Ö. IV. yy, Solokha Kurganı, M.Ö. IV. yy, Filippovka M.Ö. IV. yy[32].

Resim VII.



Avrasya'da Krali İskit Kurganlarının Dağılımı

Fergana Vadisi bir geçişi bölgesi olmakla beraber, eski Türk boylarının uzun zaman kalıcı olmak için uğraşlar verdiği bir bölgedir. İskit/Saka boylarının böylesine önemli bir bölgeyi yurt tutmak için yoğun bir mücadele verdikleri bir yer olan Fergana'nın batı bölgeleri[33], M.Ö.555-528 yılları arasında Pers-Saka savaşlarına sahne

[30] Leonid T. Yablonsky, "Ferghana Valley, Tien Shan, and Pamir Mountains", Nomads of The Eurasıan Steppes In The Early Iron Age, Edıted by Jeannıne Davıs-Kımball Vladımır A. Bashılov Leonıd T. Yablonsky, Berkeley, CA 1995, s.235 vd.

[31] Vladımır G. Petrenko, "Scythıan Culture ın The North Caucasus", Nomads of The Eurasıan Steppes In The Early Iron Age, Edıted by Jeannıne Davıs-Kımball Vladımır A. Bashılov Leonıd T. Yablonsky, Berkeley, CA 1995, s. 6 vd.

[32] A. Yu. Alekseev-N. A Bokovenko, Yu. Boltrik et all, Some Problems In The Study Of The Chronology Of The Ancıent Nomadıc Cultures In Eurasıa (9th - 3rd centurıes BC), Geochronometrıa Vol. 21, pp 2002:146.

[33] Oktay Özgül, "İskitlerde Atalar Kültü Ve Yurt Kavramı, Düşünce Dünyasında Türkiz 9/47, 2018,64.

olmuştur[34]. Bu bölgedeki erken İskit/Saka dönemine tarihlendirilen kurganlar, daha çok vadiyi çevreleyen dağ eteklerinde bulunmuştur. M.Ö. V-III. yüzyıllara tarihlenen yaklaşık 150 kurgan Nekropol Djalaryk II. de ortaya çıkarılmıştır. Kurgan buluntuları arasında demir hançerler, soketli bir balta başı ve kılıflı ok uçları yer almaktadır. Kadın mezarlarında, bazıları en iyi hayvan tarzı geleneğine dâhil olmak üzere altın, gümüş ve bronz dekoratif objeler yer alır. Her mezarda süslenmiş 5 adet el yapımı gem bulunurken, ithal çanak çömlek parçaları da ayrı yer tutar. Ayrıca at dizginleri sayıca fazladır. Dizginle ilgili benzer objelere Güney Sibirya'da, merkezi Kazakistan'da ve Aşağı Sriderya nehri bölgesinde rastlanır. Fergana'daki diğer kurganlardan çıkarılan altın objeler, İskitler/Saka'ların yetenekli zanaatkârlar ve kuyumcular olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır[35].

Orta Asya ekonomisi daha çok hayvancılığa ve gezginci yaşama dayanıyordu. Sulu tarım ancak Doğu Türkistan ve Fergana Vadisinin de içinde bulunduğu Batı Türkistan'da yapılıyordu. En iyi bilinen hayvanlar at, sığır, koyun ve keçi idi.

2017-2018 yılları arasında A. Ceylan başkanlığında Moğolistan Orhun Ve Selenge Havzası Yüzey Araştırmalarında Orta Asya göçerliğini ve hayvan ekonomisinin tarihi ve sosyolojik yönlerini etüt etme imkânı bulduk[36]. Darkhan ve Zunkhara hariç büyük bir kısmında tarım yapılamayan ve Güney Sibirya ile beraber eski Türk kültürünün beşiği olan Moğolistan bozkırları, göçer/konar kültürlerin Tunç Çağı'ndan itibaren görüldüğü bir bölgedir[37]. Bu bölgeden başlayarak özellikle Andronovo Kültürünün yayılmasından sonra hızlı bir şekilde İç Asya'ya yayılan Proto Türk boyları, Fergana Vadisi'ni kullanarak hem İran ile hem de Hindistan ile ilişkiler kurmuşlardır.

M.Ö. I.Binden itibaren Kimmer/ İskit akınları, Hazar Denizi ve Kafkasya üzerinden Anadolu ve Balkanlar'ı, kuzeyde ise bütün Karadeniz bozkırlarını kaplamıştır[38]. Fergana 'da eski Türk dönemine ait Dalverzin ve Asrif'teki at mezarları Muncektepa'daki ölü yakma izi bulunan mezar, Sufan Mezarlığı'ndaki 70 no.'lu höyüğün altındaki mezar, Kuzey Fergana'daki taş parmaklık ile Fergana vadisindeki

---

34 İlhami Durmuş, Saka-Pers Mücadelesi, Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Kış, 1997: 50 vd.

35 Leonid T. Yablonsky, "Ferghana Valley, Tien Shan, and Pamir Mountains", Nomads of The Eurasıan Steppes In The Early Iron Age, Edıted by Jeannıne Davıs-Kımball Vladımır a. Bashılov Leonıd t. Yablonsky, Berkeley, ca 1995, s: 235

36 Türkiye'nin iki katı büyüklüğünde olan coğrafya, dünyada km²'ye nüfusun en az düştüğü yerdir. 2016 verilerine göre nüfus, yaklaşık 3.088.856'dır. Bu nüfusun yarısı başkent Ulan Batur'da, gerisi ise uçsuz bucaksız Moğol bozkırlarında yaşamaktadır. Yetkililerden aldığımız bilgilere göre hayvan sayısı 82.000.000 civarındadır. Bu sayı ile, yaşayan nüfusu düşündüğümüz zaman aradaki paradox şaşırtıcı olmamalıdır. Tarihsel süreçte de bu bölgelerin Tarım Havzası, Fergana Havzası, Doğu Türkistan Havzası vb. yerlere göre nüfusun daha az olduğunu söylemekte yarar var. Özellikle Göktürk Konfederasyonu'nun dağılmasından sonra Kırgız Kağanlığının yıkılması ile beraber, bölgede yaşayan kalabalık Oğuz kitleleri ve diğer Türk boylarının Sriderya, Doğu Türkistan Fergana Vadisi ve nihayet Kafkasya ve Anadolu'ya göç etmelerinin belki de, en büyük sebeplerini coğrafi ve iklim şartlarında aramak gerekir.

37 Istvan Vasary, Erken İç Asya'nın Tarihi (Çev İsmail Doğan), İstanbul, 2007: s 27 vd. Bununla birlikte Moğolistan göçerleri ve eski Türk boyları özellikle Uygurlar zamanından beri tarla ve ziraat işlerini biliyorlardı. "Tarlag-Tarlagım-Tarıkçı Beg", gibi Uygur metinlerinde geçen kelimeler Türklerde tarımla ilgili daha derin bir geçmişin varlığına işaret eder. Eski Türklerde tarla ve ziraat hakkında detaylı bilgi için bkn, Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, C,II, Ankara 2000: 2-3.

38 İlhami Durmuş, İskitler/Sakalar Ankara, 2008: 7 vd.; Oktay Özgül, "İskitlerde Atalar Kültü Ve Yurt Kavramı, Düşünce Dünyasında Türkiz 9/47, 2018: 58.; Oktay Özgül, Çoruh Ve Kür Vadisinde Kimmer-İskit Yer Adları, Belgü II, 2015, Güz, 159 vd; Oktay Özgül- Nezahat Ceylan, "Eskiçağda Kafkasya Geçitleri", Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 4 (13), 2017: 24.

eski Türk dönemine ait taş heykeller, önemli arkeolojik bulgular olarak göze çarpar. [39] (Resim IX).

Resim IX-Hunlar Dönemine Ait Bir Süvariler Heykeli(A. Malikov)

Proto Türk kavimlerinin bölgedeki varlığı Hun ve Göktürk çağında artarak devam etmiştir. Göktürkler, M.S.560 tarihlerinde Akhunlar devletine son verdikten sonra Fergana Vadisini, Çaç (Taşkent), Ustruşana, Harezm ve Soğd bölgelerini ele geçirmişlerdir[40].

Bölgede ele geçen Türk-Runik Yazıtlı Göktürk sikkeleri[41] ile 20'den fazla Runik yazıttan başka[42], yine Göktürk dönemine ait Buhara ve Semerkant müzelerindeki kil-toprak figürünler, bölgedeki Göktürk dönemi hakkında bilgi veren önemli maddi kalıntılardır[43]. Bölgedeki Hun ve Göktürk dönemine ait maddi buluntular bununla sınırlı değildir. Guzar Vadisi'nde Erken Ortaçağ'a tarihlendirilen Yalpaktepe'deki saray inşasının üst tabakada gerçekleşmiş olmasına karşın, bazı buluntular sarayın ilk kuruluşunun Kuşanlılar'a kadar uzandığını göstermektedir. Erken Orta Çağ'da inşa edilen saray Akhunlar (V-VI. yüzyıl) veya Göktürkler (VI-VIII. yüzyıl) zamanında

---

39 Azim M. Malikov, Arkeolojik Ve Yazılı Kaynaklara Göre Maveraünnehir Türkleri (M.S. VI. VIII. Yüzyıllar), Türkler Ansiklopedisi C, 2 Ankara 2002; s, 144.

40 Ahmet Taşağıl, Göktürkler I, Ankara 2003: 32.; Gaybullah Babayar, "Fergana Vadisi'nde Bulunan Türk-Runik Yazılı Köktürk Sikkeleri Üzerine", Dünden Bugüne İpek Yolu: Beklentiler Ve Gerçekler, 2008:138.

41 Gaybullah Babayar, "Fergana Vadisi'nde Bulunan Türk-Runik Yazılı Köktürk Sikkeleri Üzerine", Dünden Bugüne İpek Yolu: Beklentiler Ve Gerçekler, 2008:135.

42 Bahaeddin Ögel, İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Ankara, 2003: 198.; Azim M. Malikov, Arkeolojik Ve Yazılı Kaynaklara Göre Maveraünnehir Türkleri (M.S. VI. VIII. Yüzyıllar), Türkler Ansiklopedisi C, 2 Ankara 2002; s, 146.

43 Azim M. Malikov, "Arkeolojik Ve Yazılı Kaynaklara Göre Maveraünnehir Türkleri (M.S. VI. VIII. Yüzyıllar)", Türkler Ansiklopedisi C, 2 Ankara 2002: 144 vd.; L. I. Al'baum, Balalık-Tepe, k Istorii Material'noy Kulturı i Iskusstva Toharistana, Taskent 1960, s. 32.

yapılmıştır[44].Bu durum, M.Ö. I. Binden itibaren proto Türk İskitler/Sakalar, Hunlar, Akhunlar, Göktürkler vb. Türk etkisinin bölgedeki devamlılığını doğrulamaktadır.

İlk Yerleşikler

Fergana Vadisi, Alay Vadisi ile birlikte, Paleolitik dönemden itibaren yerleşim gören bir bölge olmuştur. Avcı toplayıcı kültüre ait pek çok materyalle birlikte, tarım yapıldığına dair pek çok arkeolojik buluntu, bölgede yapılan kazı çalışmalarında ele geçirilmiştir[45]. Seyhun ve Ceyhun nehirlerinin beslediği Fergana Vadisi, Orta Asya'nın diğer bölgelerine nazaran verimli toprak ve iklim şartlarına sahiptir. Bunlara ilaveten Fergana Havzası, zamanın küresel ticaret ağı olan İpekyolu'nun merkezi buluşma noktasında yer aldığı için yerleşik hayata daha erken geçmiştir.

Bölgede Neolitik döneme ait birkaç yerleşme var ise de, dönemi yeterli derecede açıklamaktan uzaktır. Tunç Çağı'nda bölgenin hem Çin ile hem de kuzey bozkır kavimleri ile ilişkili olduğu bilinmektedir[46]. Geç Tunç Çağı ve Demir Çağ dönemine ait Fergana'daki ilk örneklerden biri olan Dalverzin bölgesi, *"sığırlar için muhafaza"* olarak kurgulanmış bir tahkimat sistemi ile ön plana çıkar. Dalverzin Tepe'sinin, alanı 25 hektara ulaşan oval bir görünüme sahiptir. Büyük kısmı boş ve birkaç yaşanabilir kompleks, iç duvar boyunca yer almaktadır; yerleşim alanı 18 hektardır. Dalverzin'deki iç alanın iki duvarla üç bölüme ayrıldığı ve tüm bunların dış duvarın halkasına dâhil edildiği görülür. Muhafazayı yerleşim alanından ayıran iç duvarlardan biri, 4 m'dir. Kaleyi ayıran bir diğer iç duvar çamur tuğlalarından yapılmış ve yaklaşık 2,5 m. yüksekliğindedir[47].Çağdaş kırsal yaşamdan örnekler, bize bu yapının evcil hayvanlara yönelik bu muhafazaların dallardan veya sıradan tırtıllardan yapıldığını ve yalnızca sığırların dağılma imkânı olmayan bir yerde tutulması amacıyla inşa edildiğini göstermektedir (Resim X).

---

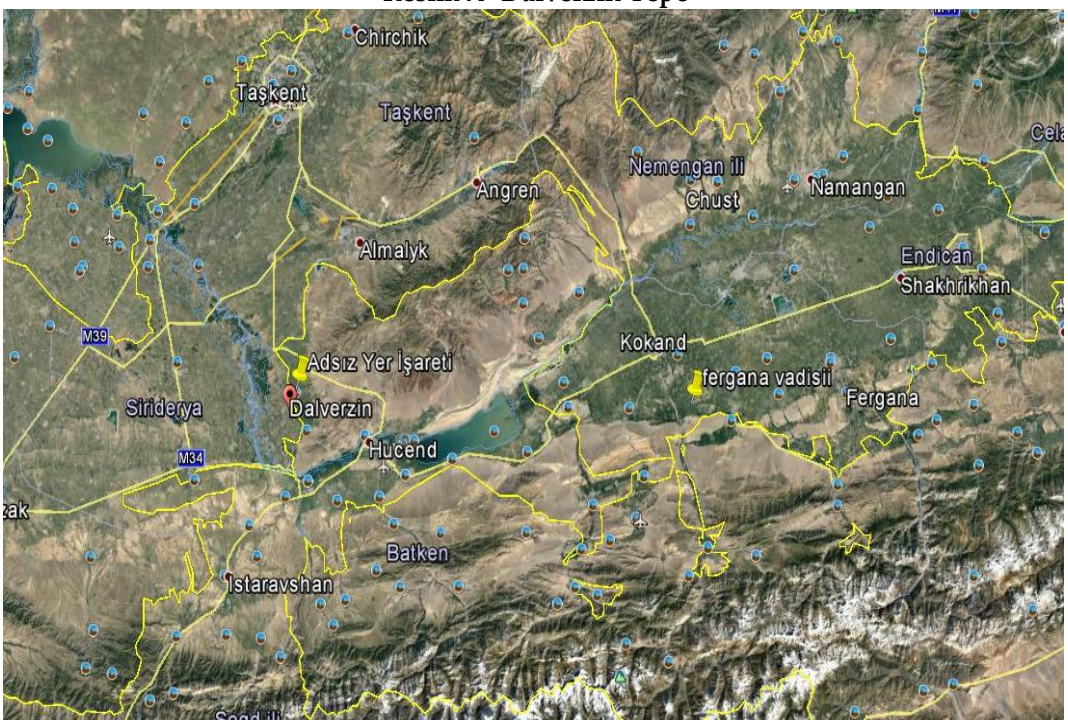
44 İbrahim Çeşmeli-Hande Günözü, "Sogdianada Yeni Arkeolojik Keşifler: Yalpak Tepe sarayı ve Yerkurgan Merkez Tapınağındaki Arkeolojik Çalışmalar (Kaşkaderya-Özbekistan/2003-2013)", Art-Sanat 6/2016:19.

45 William Taylor-Svetlana Shnaider-Aida Abdykanova et all, Early Pastoral Economies Along The Ancient Silk Road: Biomolecular Evidence From The Alay Valley, Kyrgyzstan Plos One, October, 2018:3.

46 Jıanjun Meı, "Cultural Interaction between China and Central Asia during the Bronze Age", Proceedings of the British Academy, 121, 1–39. The British Academy 2003: 28.

47 Kazim Abdullaev, "Cıty Walls And Nomads: Archaeologıcal Parallels In The Post-Hellenıstıc And Medıeval Perıods", Art Sanat 2014/1,:3-4

Resim X- Dalverzin Tepe



Resim XI-Dalverzin

Bu tür büyük duvarlar ile çevrilmiş savunma yapıları ve bölgedeki ilk şehirleşme hareketleri sayabileceğimiz yapı kompleksleri hakkında Çin kaynakları da bilgiler sunar[48](Resim XI).

Sulu tarım yapıldığı için yerleşik yaşam için gerekli şartların sağlandığı ve özellikle sulama kanallarının M.Ö. ki dönemlerde kullanıldığını hatırlarsak, Fergana Vadisi'nin neden günümüzde belki de bütün Orta Asya'nın tahıl ambarı olduğu

48 Scott C, Levi, The rise and fall of Khoqand 1709-1876, Central Asia in Global Age,2017: 10-11.

gerçeği ortaya çıkar. M.Ö. II. asırda bölgede ilk köy ve şehir yerleşmelerinin kurulduğunu görüyoruz. Bu ilk şehirlerden birisi, Kaşkaderya'daki Kalai Zakhoki Maron denilen yapıdır. Bu yapı göçerlere ait bilinen en eski şehir yapısıdır. Bu yapının dış sur genişliği 30 m ve yüksekliği 7 m.'dir. Dış tarafı dik, ama iç tarafa doğru eğimlidir. Kalai Zakhoki Maron, zamanla 400 m uzunluğunda kenarları olan, bir kare bir mimari yapıya dönüşmüştür. Bu şehir merkezinin dikkat çekici özelliklerinden biri, kale ve sur duvarları arasındaki geniş alanlarda, iç yapılara işaret edecek herhangi bir mimari yapının olmamasıdır[49]. Oysaki eski Türk şehircilik geleneklerinde etrafı çevrili dış sur duvarları içinde, orduğ/ahmedek[50], balıg/şehristan[51], kıy/rabat[52] gibi birimler yer alır[53]. Bunların en önemli örneklerini Ordubalıg, Baybalıg, Karabalgasun vb. Uygur şehirlerinde görürüz (Resim XII-XIII). Kalai Zakhoki Maron'un (1,5 km x 1.5 km) muazzam boyutlarının benzerleri, kendi sınırları dışındaki bölgelerde ortaya çıkar. (Afrasiyab[54]-Semerkand-Marakanda). Kalai Zakhoki Maron'un, Buhara bölgesindeki Shakhrivayron sitesinde ve Khorezm'deki Janbaskala'da benzer unsurlarını bulmak mümkündür. Kalai Zakhoki Maron aslında bir göçer/çadır yurdunun işgal ettiği muazzam bir alanı gösterir ve aynı zamanda göçer kültürün en az bilinen yüzünü yani ***"kalıcı olma eğilimi"*** ni bize anlatır. Bölgede nüfusun artması, ticaretin yaygınlaşması ve kent kültürünün gelişmesi ile kalıcı kentlere doğru bir yöneliş başlamıştır. Bu süreç, daha sonra Kuşan devleti gibi bir devletin oluşumuna kaynaklık edecektir[55].

Bu süreç edebi kaynaklara yansımamış ve arkeolojik alanlarda sadece zayıf izler bırakmıştır. Yerleşim yerlerinin mobil yapılanması, rahat bir mera ve kalacak bir yer ararken, göçerlerin kısa veya uzun mesafelerde kolayca hareket etmelerine izin vermiştir. Yaşam biçimleri tarafından dikte edilen bu olağan göç modeli, bir ölçüde etnolojik verilerden bilinmektedir. Peki, göçer bir şehir gerçekte nasıl görünüyordu? Bu soru hiçbir zaman bilimsel literatürde yer almamıştır ve arkeolojik araştırmalar bu konuda şimdilik hiçbir ipucu sağlamamaktadır.

Şunu ifade etmek gerekir ki, Türk kültür tarihinin gelişiminde önemli bir yeri bulunan şehirlerin oluşumunda ve eski Türk yapı inşasında üç temel malzeme kullanılmıştır. Bunlar;

---

49 Kazim Abdullaev, "Cıty Walls And Nomads: Archaeologıcal Parallels In The Post-Hellenıstıc And Medıeval Perıods", Art Sanat 2014/1,:3-5.

50 Suni bir tepe üzerinde konumlanmış kağan sarayı ile bağlı beylerin konutlarının bulunduğu surlarla çevrili alan.

51 Orduğ çevresinde yayılmış konut alanlarını içeren ve hendek, sur ve kulelerle çevrilmiş yerleşim alanı. "Balıg" kelimesi, yapı malzemesinin kerpiç olmasından dolayı "balçık" kelimesi ile ilişkilidir. Emel Esin, İslamiyet'ten önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, İstanbul, 1978: 12.

52 Kent surları dışındaki ticaret/zanâat faaliyetlerinin gerçekleştiği açık ve geniş alan.

53 Koray Özcan, "Orta Asya Türk Kent Modelleri Üzerine Bir Tipoloji Denemesi (VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar)", Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Der. J. Fac. Eng. Arch. C, 20, No 2, 2005:260.

54 "Afrasiyab", Semerkant şehrinin eski ismidir ve Farslar tarafından kullanılmıştır. "Semerkant/Samarkand", Türkçede verimli kent anlamına gelir ve genelde Türkler tarafından kullanılmıştır. "Marakanda" ise M.Ö. III. asırda bölgeye gelen Hellen kültürü ile beraber batılılar tarafından kullanılmıştır. Semerkant kelimesinin farklı varyantları hakkında geniş bilgi için bkn: Osman Aydınlı, Semerkant, T.D.V. İslam Ansk, C, 36, 2009: 481. Günümüzde Semerkant'ta Afrasiyab'ın eski şehir kalıntıları yer alır. Bu harabelerde duvar freskoları, sanat eserleri ve bol miktarda seramik eşyaları bulunur. Özellikle duvar resimlerinde Soğdlu tüccarların günlük hayatlarına dair pek çok ayrıntı yer alır.

55 Kazim Abdullaev, "Cıty Walls And Nomads: Archaeologıcal Parallels In The Post-Hellenıstıc And Medıeval Perıods", Art Sanat 2014/1,:5., Kuşanlar hakkında geniş bilgi için bkn: Mehmet Tezcan, *Kuşanlar Tarihi, Yüeh-chih'lardan Kuşanlara,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı,(Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1996: 1 vdd.

I-Yün: Göçerliğin ağır bastığı durumlarda ve hemen hemen her zaman kullanılan bu malzemenin ana hammaddesi koyunyünü ve keçedir. Nitekim "çadırlar-yurtlar" ve "gerler" en erken devirlerden başlayarak Türk kültür hayatının vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. **II-Ağaç:** Proto Türk boylarından başlayarak bütün Türk boyları, ormanlık alanlarda ağaç iskeletli, kamış ve deri örtülü barınaklar ve küçük evler yapmışlardır. **III. Kil:** Bozkırlarda ve tarım yapılabilen bölgelerde konut mimarisi her zaman kil olmuştur. Moğolistan Uygur şehirleri, Doğu Türkistan Havzası, Tarım ve Fergana Havzası şehirlerinde inşa malzemesi kildir[56].

Resim XII-Ordubalıg

Resim XIII-Baybalıg Dış Surlar

Fergana Vadisi'nin ilk sakinleri, Soğdlular[57] ile başlar. Soğdiyana'nın tarihi, M.Ö. VI. asırdan başlayarak M. S.X. asra kadar uzanır[58]. Bu çağlarda bölgedeki İran dilli konuşan halkların oluşturdukları Soğdlular, göçerler ile yerleşikler arasındaki can alıcı dünyayı oluşturuyordu.

Antik Çağdaki bu dünyanın sınırları, batıda Margiana, kuzeyde Horezmiya ve Çaç/Taşkent (ve Kızılkum Çölü), doğuda ise Fergana gibi Orta Asya'da oldukça gelişmiş diğer tarihi bölgeler ile sınırı bulunan ve güneyde Baktriya-Toharistan 'dan Hissar Sıradağları ile ayrılan, Zerefşan (Yunan yazarların Politimetos dediği, yerel dillerde ise 19. yüzyıla kadar Namik diye bilinen ve Çin kaynaklarında Na Mi diye adlandırılan ve Kaşkaderya nehirlerinin oluşturduğu vadi üzerinde gelişmiştir. Klasik devirde İdare merkezi Pencikent/Pencakent olan Soğdiyana kültür çevresi, bu dönemde Güney Özbekistan (Buhara, Semerkant ve Kaşkaderya bölgeleri) ve Batı Tacikistan (Hocend Bölgesi'nin güney kesimi) arasında bölünmüş gibidir[59].

---

[56] Kazım Mirşan, Türk Şehirciliği, Arkitekt, s, 05-06 (209-210), 1949:125-130.; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, C,II, Ankara 2000:199 vd.

[57] M.Ö. VI. Yüzyıldan itibaren varlıkları yazılı ve arkeolojik kaynaklardan anlaşılan Soğdlular, gelişmiş şehircilik altyapısına sahiptiler. Sulu tarım yaparak yerleşik hayat yaşayan Soğdlular, zanaat ve ticarette bölgenin o zamanlar tek hakimi idiler. Soğd tarihi ve kültürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Matteo Compareti, Sogdiyana Tarihine Giriş, Türkler Ans. C.2 2003:156-169.

[58] Bölge hakkında ilk yazılı kaynak bölgeyi ele geçirmek için sefer düzenleyen Pers kralı Darius I(M.Ö. 522-486), Persepolis rölyefleridir. Bisutun kitabesinde Soğdiyana'dan Sugdam/Sugda diye bahsedilir. E.F., Schmıdt, Persepolis III: The royal tombs and other monuments. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications 1970:108.

[59] Matteo Compareti, "Sogdiyana Tarihine Giriş", *Türkler Ansk.* C.2 2003:156-157.; B. I. Marshak and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 237-238.

Vadinin kaydedilen tarihi eskilere uzanır. MÖ 329'da Büyük İskender'in (356-323 Hocand'ın bulunduğu yerdeki Fergana Vadisi'nin batı girişine yakın bir yerde, İskenderiye Eschatae (En Uzak) olarak bilinen bir yerleşim yeri kurduğu söylenir[60]. Bölgede nüfus artışı ve kentleşme sürecinin M.Ö. II. yy'ın yüzyılın sonlarına doğru devam ettiği görülmektedir. M.Ö. 126'da Han Çin'in Bactria büyükelçisi Zhang Qian (Chang Chi'en), Fergana Vadisi'ni (Dayuan veya Ta-yüan) geçerken, bölgenin en eski yazılı kayıtlarından birini bıraktı. Zhang Qian, o sırada Fergana'nın çoğu çiftçi olan yüzlerce insanın yerleşik bir uygarlığa ev sahipliği yaptığını bildirir[61]. Büyükelçi notlarında vadi halkının keskin bir ticaret zekâsı geliştirdiğini ve Fergana'nın "cennetten atlar" diye bahsettiği atları ile meşhur bir bölge olduğunu anlatır. [62] Asya'nın çoğunu kapsayan ve yerel Orta Asya ekonomisini; Çin, Hindistan ve Ön Asya ekonomileri gibi daha büyük ekonomilerine bağlayan Soğdlular ve onların etrafında gelişen siyasi-ekonomik ilişkiler, Erken Ortaçağ'da sosyal yaşamı belirleyen en önemli etkenler olarak ortaya çıkmıştır.

M.Ö. VI. asırdan itibaren Persler Soğdiyana bölgesini satraplık haline getirdikten sonra yaklaşık iki asır bölgede hâkimiyet kurmuştur. Büyük İskender'in M.Ö. 330'da bölgeye gelmesinden sonra Hellenizm kültürü içinde kalan bölgede, daha sonra sırasıyla Seleukoslar (M.Ö. IV-III. yy), Yunan-Baktria (M.Ö. III-II. yy), Yüeçiler'in kurduğu Kuşan İmparatorluğu (M.S. I-III. yy), Eftalitler (Akhunlar V-VI. yy) ve sonrasında Göktürkler (VI-VIII. yy) hâkimiyet kurmuşlardır[63].

M. S.VIII. yy'ın üçüncü çeyreğinde komşu Ustrushana'da[64] ekonomik, ulusal ve kültürel bir yükseliş yaşanırken, Fergana (Çin kaynaklarında Pa-khan-na), farklı bir sosyo-ekonomik süreci yaşıyordu. Etrafı dağlarla çevrili Fergana Vadisi, zengin ve verimli toprakları sayesinde Orta Asya'nın Ortaçağ'da önemli hammadde kaynağı idi. Aynı zamanda atları ile ünlü Fergana' da pamuk ve birçok tahıl türü yetiştirilir, deri ürünler ve pamuklu kumaş yapılırdı[65].

Fergana'nın başkenti önce Kasan, sonra Syr Darya'nın kıyısında Akhsikat idi. Diğer şehirler arasında Urast, Kuba, Oş ve Uzgend yer alıyordu. VII. ve VIII. yüzyıllarda, Uzgend'in toplam alanı 20-30 hektar idi. Uzkend, bir kale, kuhandiz, şehristan ve rabad'tan oluşuyordu[66].

---

60 Scott C, Levi, The rise and fall of Khoqand 1709-1876, Central Asia in Global Age,2017: 10-11.; Matteo Compareti, "Sogdiyana Tarihine Giriş", Türkler Ansk. C.2 2003:156-157.

61 Scott C, Levi, The rise and fall of Khoqand 1709-1876, Central Asia in Global Age,2017: 10-11.

62 Marshak and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 275.; Kazım Abdullaev, Orta Asya'da Göçebe Hareketleri ve Etnik İçeriklerinin Durumu (MÖ 2. - MS 2. Yüzyıllar), Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu, (21-22 Kasım 2016) Bildirileri, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2017:3.

63 İbrahim Çeşmeli-Hande Günözü, "Sogdianada Yeni Arkeolojik Keşifler: Yalpak Tepe sarayı ve Yerkurgan Merkez Tapınağındaki Arkeolojik Çalışmalar (Kaşkaderya-Özbekistan/2003-2013)", Art-Sanat 6/2016:12

64 Soğdiyana bölgesindeki önemli kentlerden olan Ustrushana, batıda Sogd, kuzeyde Caç/Taşkent ve doğuda Fergana ile komşudur. Ustrushana hakkında detaylı bilgi için bkn: A.A Grıtsına, S.D. Mamadjanova, R.S. Mukımov, Archeology, Hıstory and Architecture of Medieval Ustrushana Samarkand, 2014:4.

65 Marshak and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 275.; Y.F. Buryakov, K.M. Paipakov, K.H. Tashbaeva, Y. Yakubov, The Cıtıes. And Rootes Of The Great Sılk Road (On Central Asıa Documents) Tashkent, 1999: 33

66 Marshak and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 276

Yapılan tarihi-arkeolojik araştırmalarda Fergana Vadisi'nde yerleşim alanlarını ve kaleleri temsil eden toplamda 600'ün üzerinde höyük ve yerleşim yeri tespit edilmiştir. Bunların çoğu M.S. III. ve VIII. yüzyıla aittir[67].

M.S. IV. yüzyıl boyunca Fergana'nın yerleşik tarım nüfusu sanat, estetik ve mimari anlamda yeni bir ivme kazanmaya başlamıştır. Renksiz ve el yapımı seramik örnekleri artık kırmızı astarlı ve ince duvarlı kaliteli bir seviyeye ulaşmıştır. Kökboyasının kullanımının artması el sanatları ve dokumacılık sektöründe ihraç mallarının artmasına sebep olmuştur. Artan maddi zenginlik, özellikle şehirlerde kendine özgü bir sanat ve estetik anlayışını doğurmuştur. Bu estetik anlayışı en çok kale ve şehir duvarlarındaki süslemelerde kendine yer bulmuştur[68].

M.S. 555'ten sonra Soğdiyana'nın kuzey tarafları ve Fergana Vadisi, tamamıyla Göktürk hâkimiyetine girmeye başlamıştır. Tarım, ziraat ve finans sektörüne tamamen hâkim olan Soğdlular'ın kendileri için faydalı olacağını düşünen Göktürk Devleti, onlarla ilişkileri iyi tutma yolunu seçmiş ve onların bürokratik üstünlüklerinden faydalanmaya çalışmışlardır. Fergana bölgesinin zaptıyla birlikte Kaşgar, Hoten ve Batı Türkistan'ın önemli şehirleri ve İpek Yolu ticareti tamamen Türklerin eline geçmiştir[69].

Fergana'da Türk hâkimiyetinden sonra Göktürkler ile Soğdlular arasındaki yakınlaşmalar artarak devam etmiştir. Bölgede düzenin sağlanması, kervan yollarının güvence altına alınması ve büyük tarım arazilerin korunması, Orta Asya'daki Türk-Soğd ilişkilerinde yeni sayfaların açılmasına sebep olmuştur[70]. Eskiçağdan itibaren yaygın bir biçimde kuzeyli proto Türk kavimlerinin baskınına maruz kalan bölgede, asırlar sonra onların soyundan gelenler, tarım toplumları ile aralarındaki ekonomik ve siyasi ilişkilerin temellerini atıyorlardı. Bu ilişkiler yumağının en temel noktasını hiç şüphesiz ekonomik ihtiyaçlar oluşturuyordu.

Üretim ekonomisi daha çok hayvancılığa dayanan proto Türk halklarını, tarım toplumlarından ayıran belki de en değerli özellikleri; bozkır kültürü ile yerleşik kültür arasındaki dengeyi çok adaletli bir biçimde sağlamaları olmuştur. Erken Ortaçağ'da bunun en güzel örneğini veren Göktürkler, her yerde olduğu gibi Fergana bölgesinde de her türlü dini hoşgörüyü, ekonomik özgürlüğü ve çeşitli etnik gruplar arasındaki barışı sağlamayı başarabilmiş ender devletlerden birisidir[71].

Yarı yerleşik bir Türk Devleti hüviyeti taşıyan Göktürkler' in Fergana ve Soğdiyana'daki hâkimiyetleri boyunca sergilemiş oldukları siyaset, bozkır kavimleri ile yerleşik toplumlar arasındaki sosyo-kültürel ilişkilerin gelişmesine katkı sağlamıştır.

---

67 Marshak and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 278.

68 Y.F. Buryakov, K.M. Paipakov, K.H. Tashbaeva, Y. Yakubov, The Cıtıes. And Rootes Of The Great Sılk Road (On Central Asıa Documents) Tashkent, 1999: 9-62-63.

69 Borıs I. Marşak, Türkler Ve Soğdlular, Türkler Ansk. C.2, 2003:170.; Ahmet Taşağıl, Göktürkler I, Ankara 2003: 32.

70 Göktürk-Soğd, Göktürk-Sasani, Göktürk-Bizans ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Ahmet Taşağıl, Göktürkler I, II,II.; Borıs I. Marşak, Türkler Ve Soğdlular, Türkler Ansk. C.2, 2003:170.; Hatice Palaz Erdemir, 6.Yüzyıl Bizans Kaynaklarına Göre Göktürk-Bizans İlişkileri, İstanbul, 2003:1-91.

71 Erken dönemlerde Hunların, daha sonra siyasi ve ekonomik sebepli olarak Göktürklerin bölgede uyguladıkları bu hoşgörü ve denge politikası, aynı zamanda yerleşik tarım toplumları ile konar-göçer halklar arasındaki askeri ve siyasi ilişkilerin ana unsurlarından biri olmuştur. Bu hoşgörü ortamı sayesindedir ki, Hinduizm, Zerdüştlük, Budizm gibi dinler bölgede çok etkili olmuştur. Soğdiyana-Semerkant ve Fergana bölgelerinde erken Ortaçağ'ın henüz başlarında (M.S. I-IV. yy) kurulan şehirlerin Budist mimarinin etkisinde geliştiği bilinmektedir. Orta Asya'da Budist mimarisinin gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: İbrahim Çeşmeli, "Budist Mimarisinin Orta Asya'daki Gelişimi ", Mimarlık ve Dekorasyon, 2010,"196: 76-84.

Aralarındaki uyum o derece kuvvetlenmiştir ki, Göktürk hâkimiyetini kabul eden Soğdlular, Türkçe isimler ve unvanlar taşımaya başlamış, üst kademede evlikler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Göktürkler bölgede Eftalitlerin yaptığı gibi asker bulundurmamış, bu durum Soğdlu tüccarlar tarafından saygı ile karşılanmıştır[72].

Bu zaman diliminde Fergana'nın kuzeydeki Oş, Türkistan, Taraz, Çimkent ile olan sosyo-ekonomik ilişkileri ve Oğuzlar'ın Sriderya boylarında kurmuş oldukları Otrar[73] gibi kentler, bölgedeki Erken Ortaçağ ve Ortaçağ boyunca Türk şehirleşme sürecinin önemli adımları olarak görülebilir.

Fergana, Soğdiyana ve çevresi VIII. yüzyılın başlarında Araplar'ın hâkimiyetine girdi. Emeviler ve Abbasiler'in VIII-IX. yüzyıldaki hâkimiyetinden sonra, Samaniler, IX-X. yüzyılda bölgede hâkimiyet kurmuşlardır. XI-XII. yüzyıllarda Sogdiana'da hâkimiyet kurmuş olan Karahanlılar ile bölgedeki Türk hâkimiyeti İslam'la beraber yeni bir döneme girmiştir[74] .

Değerlendirme

Tengri Dağları ile yerleşik tarım toplumlarının yaşadıkları coğrafya arasında bir geçiş bölgesi olma özelliği taşıyan Fergana Vadisi, en erken devirlerden itibaren göçer topluluklar diye adlandırdığımız proto Türk boyları ile Hint-İrani yerleşik topluluklar arasındaki kültürel etkileşimi ortaya koyan çok önemli bir bölgedir. Erken Tunç Çağı'ndan itibaren kuzeyden gelen göçer Türk boyları, bu bölgeyi ticari bir koridor gibi görmüşlerdir. Bölgenin eskiçağdaki durumu şimdi de pek fazla değişmemiş, etrafına nispetle merkezi Orta Asya coğrafyasının en yoğun nüfuslu bölgelerinden biri olma özelliğini sürdürmüştür. Kuzeyden gelen Kürk yolu ve doğudan gelen İpek yolunun tam kesişme noktasında yer alan Fergana, özellikle Erken Orta Çağ'dan itibaren yoğun bir şekilde İpek Yolunun kontrolünü ele geçirmek için yapılan mücadelelere sahne olmuştur.

Fergana'nın uygun coğrafi yapısı ve verimli toprakları onun çok eski devirlerden itibaren yerleşim görmesini sağlamıştır. Vadi'nin doğu kısmında daha çok göçer Türk boylarının izlerine rastlanırken, batı taraflarının düşük rakımından dolayı erken devirlerden itibaren köy yerleşmelerine sahne olduğu görülür. Göçer kültürün önemli kült alanlarından biri olan Saymalıtaş Kaya resimleri ile Sarmışsay, Alay ve Fergana Vadisindeki kaya resim alanları arasındaki benzerlik, bölgenin Tunç Çağ'ında aynı kültürü paylaşan insanların varlığına işaret eder. Ancak bu benzerliği, Batı Fergana'daki Semerkant ve Soğdiyana'daki şehir yerleşmelerinde görmek zordur.

Tarım kültürleri ile göçer kültürler arasındaki etkileşimin çok eskilere dayanması ve grift bir gelişim göstermesi, bölgenin kültür tarihinin aydınlatılmasında pek çok zorluk çıkarır. Bu zorlukların başında eski mimari kalıntıların pek çoğunun (kilden yapılmış olduğu için) tahrip olması gelir. İkinci olarak, çok nadir görülen taş temelli yapılar dışında genelde kilden yapılan şehir, kale, ark diye adlandırdığımız

---

72 Borıs I. Marşak, Türkler Ve Soğdlular, Türkler Ansk. C.2, 2003:175.

73 2019 Yılı'nda Kazakistan'ın Otrar tarihi kentinde inceleme fırsatı elde ettik. Burası aynı zamanda ilk Oğuz kentlerinden biri olmakla birlikte (VI-VIII), Asya fatihi Emir Timur'un 1405'te Çin seferine giderken öldüğü yerdir. Timur'un ölümü hakkında geniş bilgi için bkn. İsmail Aka, Timur Ve Devleti, Ankara, 1991: 33.

74 Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, C,I-II, İstanbul, 1993: 142-148.; Matteo Compareti, "Sogdiyana Tarihine Giriş", Türkler Ansk. C.2 2003:162.

mimari komplekslerin tanımlanmasında ortak bir literatürün geliştirilememiş olması gelir. Bölgenin kültür tarihinin aydınlatılmasında üçüncü ve belki de en önemli zorluk, göçer topluluklar diye adlandırdığımız proto Türk boylarının tarım ve yerleşik kültüre olan katkılarının boyutunun tanımlanmasında ortaya çıkan zorluklardır. Bunun en bariz örneği Dalverzin Tepe'dir. Başlangıçta sığırlar için muhafaza alanı olarak düşünülen alanın daha sonraki çalışmalarda iyi bir tahkimat sistemi olduğu anlaşılmıştır. Yine Kalai Zakhoki Maron, göçer topluluklara ait olduğu bilinen en eski şehir yapısıdır. Bu tür yapılar, Eski Türkler göçer mi idi? Yoksa yerleşik mi idiler? sorularına bir dereceye kadar ışık tutar. Çoğunlukla göçer olan Eski Türk toplulukları yerleşik hayatı yakından biliyorlar, uygun coğrafi ve iklimin olduğu yerlerde toprağa bağlanma ve ziraat sürecini çabuk atlatıyorlar ve bozkırda geliştirdikleri kültürel birikimlerini (keçecilik, terzicilik, kuyumculuk, ağaç oymacılığı vb.) çok çabuk bir şekilde şehirlerine yansıtabiliyorlardı. Fergana Vadisi, bu yönü ile Türk kültür hayatının çok tartışmalı konularına ışık tutan detayları barındırır.

Fergana Vadisi'nin bu iki kültür çevresindeki bileşenleri aynı potada erittiğinin en açık kanıtları, bölgedeki Kuşanlar Devleti'nin hâkimiyetinden sonra daha net bir biçimde ortaya çıkar. Adlarına Çin kaynaklarında, Eski Uygur metinlerinde, Ermeni kaynaklarında, Sasani kaynakları ve kitabelerde rastlanan Kuşanlar'ın sikkeler ve duvar resimlerindeki tasvirleri, bozkırlı yönetici tipler hakkında önemli detaylar verir. Son araştırmalara göre Kuşanlar'ın kurgan ve ölü gömme geleneklerinin Sibirya-Altay kavimleri ile benzerlik gösterdiği ve Hunlar ile aynı kültür köklerinden beslendiği hakkında görüşlerin yaygınlık kazandığı görülür.

Bölgede M.Ö. VIII. asırdan itibaren etkin bir güç olarak ortaya çıkan İskitler/Sakaların varlıklarını kurganlardan, kaya resimlerinden ve Pers-Yunan kaynaklarından takip edebiliriz. Herodotos'un bahsettiği Doğu Sakaları/Ceyhun ötesi Sakalar, Saka Haumavarga olarak adlandırılır. İskitler/Sakalar'ın bu boylarının bölgedeki hâkimiyetleri Tomiris ile zirveye çıkar Massagetlerin kadın kahramanı olan Tomris, M.Ö. 528 yılında Pers kralı Kyros'u mağlup ederek bozkır kavimlerinin yerleşiklere karşı bölgede belki de kayıtlara geçen ilk büyük zaferini kazanmıştır.

Fergana Vadisi, Yunan-Baktria (M.Ö. III-II. yy), devletinin kurulmasından sonra batı dünyası ile kuzeydeki bozkır kavimleri(başta Sakalar, Yüeçiler-Toharlar) arasındaki etkileşimi de sağlamıştır. Bunun en bariz örnekleri arkeolojik eserlerde görülür. Semerkant'ta, Guzar'da Fergana 'da, Kokant'ta Soğdiyana'da ortaya çıkan para ve kil figürinlerde bu üç kültürün izlerini görmek mümkündür.

Dil yönünden de eski Eski Türkçe, İrani diller, Çince ve yerel dillerin kaynaşmasının önemli bir örneğini veren Fergana bölgesi, bu anlamda çok karmaşık bir yapıya sahip olmuştur. Kuzeyden gelen Ural-Altay kökenli dil grupları ile güneydeki Hint-İrani dillerin ve eski Yunancanın da bölgedeki etkinliği, halklar arasındaki etkileşimi doruk noktaya çıkarmıştır. Bu etkileşim her alana yansımış özellikle ticari bakımdan önem taşıyan şehirler, kültür ve sanat bakımından da çok hızlı bir şekilde gelişim göstermişlerdir. Bu gelişim bölgede halen daha devam etmektedir. Kuzeyden gelen bozkır kavimlerinin en etkili dönemleri, Hunlar ve Göktürkler döneminde olmuştur. Özellikle bölgede tam hâkimiyet kuran Göktürkler, bölgenin tüccar diasporasını elinde bulunduran Soğdlularla iyi geçinmişler, bu sayede hem İran, hem de Bizans ile önemli ilişkiler kurmuşlardır. Hoşgörü ve adaletli

yönetimleri sayesinde bölgede etkili olan Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm vb. dinlerin yaşamasına izin veren Göktürkler, uzun yıllar bölgede var olan Türk hâkimiyetini daha sağlam temellere oturtmuşlardır. Bu hoşgörü ortamının bir sonucu olarak, Budist mimari bölgede, Erken Ortaçağ'dan itibaren (eski Merv, Kuva, Ak Beşim vb.) büyük bir gelişim göstermiş ve anıtsal tapınaklar inşa edilmeye başlanmıştır.

Fergana Vadisi, Orta Asya göçerliği ve yerleşik düzen konusunda doğu dünyasının belki de en ilginç detaylarını barındırır. Kuzeydeki Moğolistan ve Sibirya göçerliğinin yayılım alanına giren bölge, Tunç Çağı'ndan itibaren pek çok kavmin siyasi ve askeri faaliyetlerine sahne olmuştur. Bu anlamda bölgede yoğun bir şekilde sosyo-kültürel-ekonomik ve siyasi alanda faaliyet gösteren Türk halkları uzun yıllar Çin ve Hint gibi yerleşik düzenler ile göçer dünya arasındaki geçişi sağlamışlardır. Özellikle tarım ve yerleşik düzene yabancı olmayan Türk kavimleri, Fergana'ya geldiklerinde mevcut olan sulu tarım tekniklerini çok kısa süre içinde öğrenmişlerdir.

Eski Türk kavimlerinin (İskit/Saka, Hun, Akhun, Göktürk, Oğuz vb.) Fergana Vadisi'nde uzun yıllar sürdürdükleri hâkimiyetin başlıca iki dayanak noktası olmuştur. Birincisi, askeri anlamdaki başarıları, ikincisi ise farklı kavimlerden aldıkları öğretileri kendi bünyelerine uydurmaları ve özgün bir medeniyet yaratmaları olmuştur. Bunun en bariz örneklerini Erken Ortaçağ'dan itibaren merkezi Fergana bölgesi başta olmak üzere, Taşkent, Semerkant, Buhara, Ürgenç vb. şehirlerin oluşumunda görürüz. Erken Ortaçağ'dan itibaren Orta Asya bölgesinde büyük bir gelişim gösteren bu şehirler, ticaret, eğitim, sanat, edebiyat ve diğer alanlarda adeta Ortaçağ'da dünyanın merkez şehirleri konumuna yükselmişlerdir.

Fergana ve Soğdiyana'nın öne çıkmayan başka bir özelliği de, ölü bir dil olan Soğdca'ya ev sahipliği yapmasıdır. M.Ö. VI. asırdan başlayıp, M.S. XII. asra kadar ticaret, diplomasi ve yazı alanında bölgenin tek hâkimi olan Soğd toplulukları, devlet kurma konusunda zayıf kaldıkları için tarihten silinip gitmişlerdir. Bugün Soğdca ölü bir dildir. Bu dilin günümüzde çok az kalıntılarının olduğu dil, Yagnobi dilidir. Buna karşılık bir bozkır kavmi olan savaşçı Türkler, askeri başarılarını ekonomik ve kültürel başarılar ile taçlandırmasını bilmişler ve bölgede varlıklarını korumayı başarmışlardır. En erken devirlerden itibaren hem İrani dillerden hem de diğer dillerden pek çok kelime alarak yoluna devam eden Türkçe, bugün Orta Asya'da pek çok insanın konuştuğu bir dildir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, eski Türk kültürünün ortaya çıktığı Abakan bozkırlarından başlayarak at ve demir sayesinde hızlı bir biçimde batıya doğru yayılan göçer Türk kavimleri için Fergana bölgesi, yerleşik kültürler ile bozkır arasındaki en önemli kesişme noktasını oluşturmuştur. Hint, Çin, İran vb. yerleşik kültürler ile bozkır kavimleri arasında böylesine önemli bir geçiş bölgesi olan bölgede uzun yıllar kalıcı olmanın şartı, askeri anlamda güçlü olmaktan geçiyordu. Askeri anlamda üstün olan bozkır Türk toplulukları, yerleşik şartlara uyum sağladıktan sonra, bölgenin hâkimi olmayı başarmışlar ve uzun yıllar bölgede homojen olmayan ama kendine has bir kültür yaratmasını bilmişlerdir. Günümüzde bile Özbekistan, Güney Kazakistan ve Doğu Türkmenistan, Orta Asya'nın üretim merkezleri olmanın yanı sıra sosyo-kültürel yönden de bir bileşen durumundadırlar.

Kaynakça

A. Askarov. "The Begınnıng of The Iron Age ın Transoxanıa", Hıstory Of Cıvılızatıons of Central Asıa, Volume I, 1992:432-449.

A. Yu. Alekseev-N. A Bokovenko, Yu. Boltrik et all, Some Problems In The Study Of The Chronology Of The Ancıent Nomadıc Cultures In Eurasıa (9th - 3rd centurıes BC), Geochronometrıa Vol. 21, pp 2002:143-150.

A.A Grıtsına, S.D. Mamadjanova, R.S. Mukımov. Archeology, Hıstory and Architecture of Medieval Ustrushana Samarkand, 2014.

Abdullaev, Kazim. "Cıty Walls And Nomads: Archaeologıcal Parallels In The Post-Hellenıstıc And Medıeval Perıods", Art Sanat 1/2014:1-17.

Abdullaev, Kazım. "Orta Asya'da Göçebe Hareketleri ve Etnik İçeriklerinin Durumu (MÖ 2. - MS 2. Yüzyıllar)", Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu, (21-22 Kasım 2016) Bildirileri, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2017:1-24.

Adalı, Selim, Ferruh. " Tugdamme and Cimmerians": A Test of Piety in Assyrian Royal Inscriptions, Time and History in the Ancient Near East, Winona Lake, İndiana, Eisenbrauns, 2013; 587-593.

Aka, İsmail. Timur Ve Devleti, Ankara, 1991: 33.

Alexander, Knudtzon, Jorgen. Assyrische Gebete an den Sonnengott, für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals, Leipzig, Bant II, 1893.

Aydınlı, Osman. "Semerkant", T.D.V, İslam Ansk, C, 36, 2009: 481-486.

Babayar, Gaybullah. "Fergana Vadisi'nde Bulunan Türk-Runik Yazılı Köktürk Sikkeleri Üzerine", Dünden Bugüne İpek Yolu: Beklentiler Ve Gerçekler, İstanbul, 2008.

Ceylan, Alpaslan. "Türk Dünyası'ndan Yeni Kaya Resimleri", XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014, Ankara C,I. 2018:155-207.

Claudia Chang-Norbert Benecke at all. lron Age society and chronology in South-east Kazakhstan, Antiquity, Volume 77, Issue 296 June 2003, pp. 298-312.

Compareti, Matteo. "Sogdiyana Tarihine Giriş", Türkler Ansk. C.2 2003:156-169.

Çeşmeli, İbrahim. "Budist Mimarisinin Orta Asya'daki Gelişimi " Mimarlık ve Dekorasyon, 2010,"196: 76-84.

Çeşmeli, İbrahim - Günözü, Hande. "Sogdianada Yeni Arkeolojik Keşifler: Yalpak Tepe sarayı ve Yerkurgan Merkez Tapınağındaki Arkeolojik Çalışmalar (Kaşkaderya-Özbekistan/2003-2013)", Art-Sanat 6/2016:11-83.

Çoruhlu, Yaşar. Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar -Orta ve İç Asya'nın Erken Devir Türk Mezar Mimarisi Üzerine Bir Deneme- İstanbul, 2016.

Diyarbekirli, Nejat. Hun Sanatı, İstanbul 1972.

Durmuş, İlhami. "Saka-Pers Mücadelesi", Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Kış, 1997: 49-53.

Durmuş, İlhami. İskitler/Sakalar Ankara, 2008.

E.F., Schmıdt. Persepolis III: The royal tombs and other monuments. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications 1970.

Eker, Süer. 'Orta Asya'nın Gizemli Halkı': Soğdlular Soğd Ve Soğdca, Türkbilig, 2012/24:77-92.

Eker, Süer. "İpek Yolu'nda Geç Antik Dönemin Tüccarları Soğdların Mirasçısı Yagnobiler Ve Yagnobi Dili", TDD/JofEL, Kış/Winter, Tehlikedeki Diller Dergisi/Journal of Endangered Languages, 2012, 146-152.

Erdemir, Hatice, Palaz. 6.Yüzyıl Bizans Kaynaklarına Göre Göktürk-Bizans İlişkileri, İstanbul, 2003.

Esin, Emel. İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, İstanbul, 1978.

Gimbutas, Marıja. "The Indo-Europeans: Archeological Problems", American Anthropologist, Volum: 65, Issue: 4, 1963, 815-836.

Gömeç, Saadettin. "Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Göller Ve Nehirler" Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature, and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall 2007, 1283-1296.

Gryaznov, P. Mıkhaıl. The Ancıent Cıvılızatıon Of Southern Sıberıa, New York, 1969.

İslam Ansiklopedisi. C,12, İstanbul, 1975.

K Tashbayeva- M. Khujanazarov-V. Ranov.- Z. Samashev. Petroglyphs of Central Asia, Bishkek,2001.

Khazanov, M. Anatoly. Pastoralists in the Contemporary World: The Problem of Survival, Changing Nomads in a Changing World, 1998, Brighton, 1-23.

Khujanazarov, Muhiddin. "Rock Art Sites in Uzbekistan" Rock Art İn Central Asia, A Thematic Study, 2011,99-113.

Kradin, Nikolay. "Ancient Steppe Nomad Societies", Oxford Research Encyclopedia of Asian History, Oxford University Press USA, 2018.

L. I Al'baum, Balalık-Tepe, k Istorii Material'noy Kulturı Iskusstva Toharistana, Taskent 1960.

Levi, C. Scott. The rise and fall of Khoqand 1709-1876, Central Asia in Global Age,2017.

M. Anatoly, Khazanov. "Nomads of the Eurasıan Steppes In Hıstorıcal Retrospectıve", Russıan Academy Of Scıences Center For Cıvılızatıonal And Regıonal Studıes, Moscow, 2003:25-49.

Malikov, M. Azim. "Arkeolojik Ve Yazılı Kaynaklara Göre Maveraünnehir Türkleri (M.S. VI. VIII. Yüzyıllar)", Türkler Ansiklopedisi C, 2 Ankara 2002.

Marşhak, I. Borıs. Türkler Ve Soğdlular, Türkler Ansk. C.2, 2003:170-178.

Marshak, I. Boris. and N. N. Negmatov, Sughd And Adjacent Regıons, Unesco,1996: 237-238.

Meı, Jıanjun. "Cultural Interaction between China and Central Asia during the Bronze Age", Proceedings of the British Academy, 121, 2003: 1–39.

Mirşan, Kazım. "Türk Şehirciliği", Arkitekt, s, 05-06 (209-210), 1949:125-130.

Moldabayeva, Dânâ. Bilig Güz / 2005 s, 35: 1-16

Negmatov, N. N. Marshak. "Sughd And Adjacent Regıons", Unesco,1996, 237-278.

Ögel, Bahaeddin. Türk Kültür Tarihine Giriş, C,II, Ankara 2000.

Ögel, Bahaeddin. İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Ankara, 2003.

Özcan, Koray. "Orta Asya Türk Kent Modelleri Üzerine Bir Tipoloji Denemesi (VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar)", Gazi Üniv. Müh Mim. Fak. Der. J. Fac. Eng. Arch. C. 20, No 2, 2005:265, 2005

Özgül, Oktay. "Çoruh Ve Kür Vadisinde Kimmer-İskit Yer Adları", Belgü II, 2015, Güz, 159-181.

Özgül, Oktay - Ceylan, Nezahat. "2017 "Eskiçağda Kafkasya Geçitleri", Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 4 (13), 24-62.

Özgül, Oktay. "İskitlerde Atalar Kültü Ve Yurt Kavramı, Düşünce Dünyasında Türkiz 9/47, 2018,57-85.

Parzınger, Hermann. "Burial mounds of Scythian elites in the Eurasian steppe": New Discoveries, Journal of the British Academy, 5, 2017. 331–355.

Passarelli, Marta. "Petroglyphs Along The Yaghnob Rıver (Tajıkıstan"), University of Bologna – Yaghnob Valley Mission 2007:1-17.

Petrenko, G. Vladımır. "Scythıan Culture ın The North Caucasus", Nomads of The Eurasıan Steppes In The Early Iron Age, Edıted by Jeannıne Davıs-Kımball Vladımır A. Bashılov Leonıd T. Yablonsky, Berkeley, CA 1995, s.5-27.

Rudenko, Sergei, Ivanovich. Frozen Tombs of Siberia, The Pazyryk Burıals of Iron-Age Horsemen Calıfornıa Berkeley and Los Angeles 1970.

Taşağıl, Ahmet. Göktürkler I, Ankara 2003.

Taylor, William – Shnaider, Svetlana - Aida Abdykanova - Antoine Fages- Frido Welkerm-Franziska Irmer-Andaine Seguin- Naveed Khan-Katerina Douka-Ksenia -Kolobova Ludovic- Orlando-Andrei Krivoshapkin-Nicole Boivin. Early pastoral economies along the Ancient Silk Road: Biomolecular evidence from the Alay Valley, Kyrgyzstan Plos One, October, 2018:3.

Tezcan, Mehmet. Kuşanlar Tarihi Yüeh-chih'lardan Kuşanlara, Atatütk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı,(Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1996.

Tolstov, Sergey, Pavlovich. Ancient Horezm Essay in Historical- Archaeological Research, Moscow, 1948.

Turan, Osman. Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, C,I-II, İstanbul, 1993: 142-148.

V. I. Molodin-Z. V Marchenko- Y. V Kuzmin- A. E Grishin- M. Van Strydonck-L. A Orlova. 2012 by the Arizona Board of Regents on behalf of the University of Arizona Proceedings of the 6th International Radiocarbon and Archaeology Symposium, edited by E Boaretto and N R Rebollo Franco Radıocarbon, Vol 54, Nr 3–4, 2012, p 737–747.

V. M. Masson. "The Bronze Age ın Khorasan And Transoxanıa", Hıstory Of Cıvılızatıons of Central Asıa, Volume I, 1992, 217-237.

V. Svetlana- Svyatko -J. Rick at all. Stable isotope dietary analysis of prehistoric populations from the Minusinsk Basin, Southern Siberia, Russia: a new chronological framework for the introduction of millet to the eastern Eurasian steppe, Journal of Archaeological Science,(40) 2013:3936-3945.

Vasary, Istvan. Erken İç Asya'nın Tarihi(Çev İsmail Doğan), İstanbul, 2007.

Waterman, Leroy. Royal Conespondance of tlıe Assyrian Empire, Ann Arbor, 1930, No; 197.;

Y.F. Buryakov, K.M. Paipakov, K.H. Tashbaeva, Y. Yakubov. The Cıtıes. And Rootes Of The Great Sılk Road (On Central Asıa Documents) Tashkent, 1999.

Yablonsky, T. Leonid. "Ferghana Valley, Tien Shan, and Pamir Mountains", Nomads of The Eurasıan Steppes In The Early Iron Age, Edıted by Jeannıne Davıs-Kımball Vladımır A. Bashılov Leonıd T. Yablonsky, Berkeley, CA 1995, 235-241.

Yazıcı, Tahsin "Fergana", İslam Ansiklopedisi. C,12, 1975 İstanbul: 375-377.

Yılmaz, Anıl – Telci, Cahit. Türk Kültür Terminolojisinde Göç Kavramı Üzerine, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, c 7, s,2,2010:14-33.

Yılmaz, Anıl. "Arkeolojik Veriler Işığında Yedi Su Şehirleri ve Balasagun Üzerine", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi Cilt 13, Sayı 4 2016, ss. 54-78.

ORTA ASYA'DA KÖYLERDEKİ GENÇLERİN DİNİ AŞIRILIĞA KARŞI TUTUMLARI (ANKET VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR TEMELİNDE)

Prof. Dr. Orazbek NUSKABAYEV
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi,
Gulnaz Orazbekkızı NUSKABAYEVA
PhD, Yrd. Doç, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
nuskabayeva.gulnaz@ayu.edu.kz

Özet

Türkistan şehrindeki Uluslararası Kazak-Türk üniversitesinde dünyanın 16 ülkesinden gelen gençler eğitim almaktadır. Bunlaraın içinde Sosyoloji, İlahiyat ve uluslararası ilişkiler gibi alanlarda okuyan öğrenciler var. Onlar pratiklerini kendi ülkelerindeki sürekli kaldıkları meskenlerinde yapmaktadırlar. Ayırca toplumdaki çeşitli siyasi, kültürel, ekonomik durumlar hakkında tartışmalara iştirak etmektedirler.

2018 yılındaki anket çalışmaları öğrencilerin asıl kaldıkları bölgede dine olan ilgisi, bağı, geleneksel dini akım(cemaati)ın hangisini takip etmekte olduğu, dini tanım ve inançlarına ilişkin düşünceleri, terör örgülerinin gençleri kendi safına çekme ve terör olaylarına iştirak ettirme harekatına karşı mücadelede ne gibi tedbirler alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.Bundan ötürü makalade Kazakistan, Kırgızstan ve Özbekistan bölgelerindeki köy gençleri arasında toplanan anket malumatları üniversitenin sosyolojik araştırma laboruaturında analiz yapılarak dikkat-ı nazarınıza takdim edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, İslam, Din, Dini Gruplar, Terör, Cemaat

Аңдатпа

Түркістан қаласындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінде әлемнің 16 мемлекетінен студенттер оқиды.Солардың қатарында әлеуметтану, дінтану және халықаралық қатынастар мамандығы студенттері де бар .Олар өндірістік практиканы өз елдеріндегі тұрғылықты өңірлерінде өткізіп, қазіргі заманғы қайшылықты қоғамдық – саяси , мәдени,экономикалық жағдайлар туралы пікіртерімдерге қатынасады.

2018 жылғы пікіртерім студенттердің тұрғылықты өңірлері жастарының дінге қатынасын, соның ішінде дәстүрлі діндердің қайсысын ұстанатындықтарын , діни таным, сенімдеріне қандай діни ұстанымдар мен көзқарастардың ықпал ететіндігін, дәстүрлі емес діни ағымдар мен экстремистік ұйымдардың жергілікті жастарды өз қатарларына тарту және бүлдірушілік әрекеттеріне қарсы күресте қандай амалдар қолдануға болатындығын анықтауларға арналды

Осыған байланысты мақалада студенттердің Орталық Азия елдері ауыл жастары арасында жинастырған сұрау нәтижелері назарларыңызға ұсынып отыр

Зерттеу қайнарлары: Алға қойылған мақсатқа қол жету үшін зерттеуде сандық (сұхбат және сұрау жүргізу) және сапалық (фокус-топтар, т.с.с.) әдістер салыстырмалы талдаулар нәтижелері пайдаланылды.

Іріктеу құрылымын: көп сатылы аумақтық кездейсоқ іріктеу әдісі. Ал географиялық іріктеу негізі ретінде Қазақстан, Қырғызтан және Өзбекстан үкіметтері бекіткен әкімшілік – аумақтық облыстарға бөлу бекітілімдері алынды. Дей тұрғанмен пікіртерім, халл-тестілер, нарративтік және фокус топтық сұхбаттар негізінен Ислам дінінің ықпалы жоғары саналатын Қазақстанның

оңтүстігіндегі 2 аудан, Өзбекстан мен Қырғызстанның Баткен өңірлері жастары арасында жүргізілді. Сұрауға 132 жас тартылды. Олардың 6-ы Қазақстаннан болса, 44-і Қырғызстаннан, 42-і Өзбекстаннан болды.

Зерттеу амалдыры: сұрау, сұхбат, салыстырмалы талдаулар, ой тұжырымдары.

Зерттеу мәліметтерінде анықталғандай, өңірдің ауыл жастары арасында діннің, соның ішінде ислам дінінің беделі өте жоғары. Бұл түсінікті де. Өйткені жергілікті тұрғындардың басым көпшілігін мұсылмандықты тұтынатын халықтар құрайды. Сондықтан болар сұралған респонденттердің 91,4 пайызы өздерін мұсылманбыз деп атамаласа. 8,1 пайызы тұтынатын діні ретінде православиені, 0,3 пайызы протестандықты, 0,2 пайызы католиктікті көрсетті.

Дей тұрғанмен сұралғандардың пікірлерін жинақтағанда байқалатыны, ауылдық жастар арасында діни мінәжат рәсімдерін толық орындаушылардың көрсеткіштері төмен .

Мысалы, өңірдің өздерін мұсылманбыз деп санайтын ауыл жастарының исламдық мінәжат рәсімдерінің бірі – мешіттерге барып намаздану жиілігі өте төмен. Бұл көрсеткіш өзбекстандық ауыл жастары арасында 51,6, қырғызтандық, онда да баткенттік ауыл жастары арасында 34,2, қазақстандық 2 ауданның ауыл жастары арасында 14,2 пайызды құрайды. Ал, мешіттерге тек айт намазында ғана барып, намазға жығылушылар ауыл жастары арасында тиісінше -Өзбекстанда 48,4, Қырғызстанда -65,8, Қазақстанда -85,8 пайызды көрсетті.

Өзге конфессияларды тұтынатын өңір жастары арасында өз діндеріне қатынас осындай шамаларда көріністенді .

Өңір жастарының басым көпшілігі өздері тұтынатын дін ұстанымдарын толық білмейді. Себебі дәстүрлі діндер ұстанымдарын меңгеруге ықпал ететін маман дін қызметкерлері ауылдық жерлерде жоқтың қасы . Айталық , мұсылмандықты ұстанушы ауыл жастары арасынан іріктеліп алынған респонденттердің белгілеулері бойынша мінәжаттарды олардың 76,2 пайызы қария кісілердің құлшылық ету көріністеріне қарай жүріп үйренген. 22,4 пайызы дінге уағыздаушылардың ықпалымен меңгерген. 1,4 пайызы діни мінәжаттардың қалай орындалатындықтары көрсетілген кітапшаларды оқып, жаттығулар жасай жүріп , біліктенген .

Сонымен қатар сауалнама сұрақтарына жауап қайтарғандардың бірқатары қосымша парақшаларға жазбашалап мынадай көріністердің де кейде байқалып қалатындығын атаған .

«Елді аралап жүріп мұсылмандыққа басқа діндегілерді тартуға әрекеттенушілердің қайсы біреулері ислам дінінің сүннеттік бағытты мазхабтары ілімдерінің мән-мағыналарын теріс түсіндіреді .Сөйтіп олар діни ұстанымдарында әртүрлі мазхаб ілімдерін басшылыққа алған жергілікті мұсылмандар арасына сына қағып , оларды өзара жауластыруға мүдделік танытады.»

Шынында да қызметтенулеріне тыйым салынғандығына қарамастан Өзбекстанның, Қырғызстанның және Қазақстанның бірқатар облыстары аумағында бүлдірушілік әрекеттерге бой алдырған діни ұйымдар өкілдерінің белсенділіктері байқалып қалып жүр. Олардың мақсаты –жергілікті халықтар тұтынатын мұсылмандықтың сүннеттік бағытының Ханафи мазхабының ұстанымдарын жоққа шығарып, жергілікті халықтарды бүлікшіл діни ағымдарға тәуелдендіру. Ол үшін олар ислам дінінің бейбітшіл мәнін теріс түсіндіріп, былықтырып бағуда.Тек шариғаттық қағидаттарды ұстанып, зайырлы мемлекеттердің заңдарына бағынбауға , жиһадқа дайын отыруға, білім ,ғылым ,мәдениет жетістіктерін қабылдамауға , жергілікті ұстанымдық салт-дәстүрлерді,әдет-ғұрыптарды , жөн –жоралғыларды тәркі етуге шақыруда .Басқа дін өкілдеріне қарсы ұстанымдарында оларды кәпірлер /құдайсыздар / деп кінәлап , оларға қарсы жаулық әрекеттерге үгіттеуде .

Дей тұрғанмен жалған діни ағымдар мен діни экстремистік ұйымдар өкілдерінің бүлік тудыруға құмарлықтары жоғары болғанымен, олардың бүлдірушілік әрекеттері Қазақстан, Қырғызтан және Өзбекстан мемлекеттерінің саяси тұрақтылығы мен конституциялық құрылыстарына анау айтқандай қауіп тудыруға қауқарсыз. Бірақ олардың "жүгенсіз үгіттеулері" бұл мемлекеттердің кейбір аймақтарында есте ұстарлықтай бүліктердің туындауына септесті. Мұның растамасына 2009 жылы Өзбекстанның Андижан қаласында орын алған қантөгісті[vpi: http.], 2016 жылдың 5-6 маусымында Қазақстанның Ақтөбе қаласында болған атысты [Экспресс – К.14.06.2016], 2016 жылдың 29 маусымында Қырғызтан астанасы Бішкек қаласындағы Қытай елшілігіндегі жарылысты оқиғаларды мысалдауға болады [Лаумулин – М.2017.№1-. 47-53].

Демек мұндай жағымсыз жағдайлардың қайталанбауы үшін алдын алу шаралары әрдайым уақыт талабына сай қайта пысықталып, экстремистік топтардың бүлдірушілік әрекеттеріне тосқауылдар қойылып отыруы тиіс . Экстремистік топтардың арам пиғылды үгіт-насихаттарын және бүлдірушілік әркеттерінің мәні түсіндіріліп оған қарсы шаралар ұйымдастырылуы қажет.Бұл талаптың өзектілігі өңірдің ауылдық жерлері жастары арасында жүргізіліп жинақталған пікіртерім жауаптарын сараптамалағанда айқын байқалды.

Мысалы " Сіз төменде көрсетілген діни экстремистік ұйымдардың қайсысының лаңкестік әрекеттерінен хабардарсыз ?" деген сұраққа қайтарылған жауаптардың пайыздық көрсеткіштері төмендегіше көріністенді (қараңыз, кесте-1).

Сіз төменде көрсетілген діни экстремистік ұйымдардың қайсысының лаңкестік әрекеттерінен хабардарсыз ?

Кесте 1

Қайтарылған жауаптарды сараптамалағанда байқалғаны , өңір жастарының 80 пайызға жуығы ДАИШ-тың /Ислам мемлекеті / және әл-Кайданың бүліктері туралы толық хабардар .Бұл түсінікті де. Өйткені жеке адамдарды үрейлендіру ойлаларын ғана емес , сонымен қатар ірі мемлекеттерді де қорқыту амалдарын толық меңгерген бұл екі ұйымның лаңкестік , мысалы Таяу Шығыс елдері мен Ауғанистанда жүргізіп келе жатқан соғыс қимылдары, АҚШ пен Еуропаның бірқатар елдеріндегі террорлық әрекеттері БАҚ-та күнделікті көріністенуде.

Ал сұрағандардың белгілеулеріне қарағанда, ауыл жастарының діни лаңкестік ұйымдардың өңір аумағындағы бүлдірушілік әрекеттері туралы хабарлықтары шамалы. Мұның өз себептері бар. Біріншіден, Қазақстан, Қырғызстан және Өзбекстан аумақтарына жоғарыда аттары аталған діни лаңкестік ұйымдардың кіруіне және қызметтенулеріне сот шешімдерімен толық тыйым салынған.

Сондықтан, екінші жағынан, жоғарыда аттары аталған діни лаңкестік ұйым эмиссарлары өңір аумағына жасырын кіріп, өте сақ қызметтенеді.

Дей тұрғанмен, өңір тұрғындарының біршамасының «салафилік қозғалыс» эмиссарларымен кәдімгідей таныстықтары бар. Мұның себебін бұл діни ағым эмиссарларының Ханафи мазхабының тонын жамылып келіп, үгіт жүргізулерімен байланыстыра қараған жөн.

Осыған байланысты «Салафилік ағым» эмиссарларының үгіт-насихаттық жұмыстары мен бүлдірушілік (террорлық) әрекеттері туралы қандай пікірдесіз?» деген сұраққа қайтарылған жауаптар төмендегіше көріністенді.

Қазақстандық ауыл жастары:

«Әсіре(радикады) діншілдердің әрекеті» - 31,2%

«Сыртқы күштердің елімізде іріткі тудыруға бағдарланған әрекетінің салдары» - 19,3%;

«Жергілікті биліктің, тәртіп қорғау қызметкерлерінің жөнсіз әрекеттеріне қарсылық көрсетушілік қылықтары» - 36,4%;

«Жауап беруге қиналамын» - 13,1%;

Қырғызстандық ауыл жастары:

«Әсіре(радикады) діншілдердің әрекеті» - 27,1%

«Сыртқы күштердің елімізде іріткі тудыруға бағдарланған әрекетінің салдары» - 23,6%;

«Жергілікті биліктің, тәртіп қорғау қызметкерлерінің жөнсіз әрекеттеріне қарсылық көрсетушілік қылықтары» - 37,9%;

«Жауап беруге қиналамын» - 11,1%;

Өзбекстандық ауыл жастары:

«Әсіре(радикады) діншілдердің әрекеті» - 24,2%

«Сыртқы күштердің елімізде іріткі тудыруға бағдарланған әрекетінің салдары» - 25,4%;

«Жергілікті биліктің, тәртіп қорғау қызметкерлерінің жөнсіз әрекеттеріне қарсылық көрсетушілік қылықтары» - 38,1%;

«Жауап беруге қиналамын» - 12,3%;

Ал, «Қауға сақалды, қысқа балақты діншілдерді көрген сәтте ойыңызға не келеді?» деген сұраққа мынадай жауаптар қайтарылған.

Қазақстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 47,6%;

«Таңданамын» - 34,7%;

«Қызығамын» - 4,4%;

«Жауап беруге қиналамын» - 13,2%.

Қырғызстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 26,5%;

«Таңданамын» - 27,8%;

«Қызығамын» - 13,9%;

«Жауап беруге қиналамын» - 31,9%.

Өзбекстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 25,8%;

«Сүйсінемін» - 24,6%;

«Таңданамын» - 15,9%;

«Жауап беруге қиналамын» - 43,7%.

«Хиджап, жамылғы, паранжы киген қыз-келіншектерді көргенде қандай сезімде боласыз?» деген сұраққа жауаптары төмендегідей болды.

Қазақстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 27,8%;

«Сүйсінемін» - 15,4%;

«Таңданамын» - 23,9%;

«Жауап беруге қиналамын» - 33,9%.

Қырғызстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 19,6%;

«Сүйсінемін» - 28,9%;

«Таңданамын» - 12,8%;

«Жауап беруге қиналамын» - 38,7%.

Өзбекстандық ауыл жастары:

«Айыптаймын» - 16,9%;

«Сүйсінемін» - 34,8%;

«Таңданамын» - 9,6%;

«Жауап беруге қиналамын» - 41,7%.

Иә, бүгінгі таңда Орталық Азия мемлекеттері жастарының ислам дінінің мәнін танып түсінуге ынтазарлығы айтарлықтай. Тек осы ынтазарлықты дұрыс жолға қойып, исламдағы өз мазхабымыздың мән-мағынасын насихаттап, жастардың санасына сіңіре білу қажет. Себебі ислам дініндегі әртүрлі ағымдарды насихаттайтын «жалдамалы экстремистердің» шылауына ілесіп, Сирияға қарай асып кетіп жатқандар көбіне көп Орталық Азия мемлекеттері жастары. Сондықтан жастарға дұрыс бағыт беру мемлекеттің де, қоғамдық ұйымдардың да, жалпы жұртшылықтың қасиетті борышы. Ал, қазіргі жастар діни білімді көбіне көп мешіттерде, жұртшылық жиналған жерлерде алып жатыр. Демек, діни дұрыс білім беруді реттеу мемлекеттік іс. Кез келген діни мәселеге қатысты нәрсе (оның ішінде дұрыс діни білім беру мәселесі де бар) заң жүзінде қарастырылып, оң шешілуі тиіс. Бұл қағидат құқықтық басшылыққа алған демократиялық, зайырлы, әлеуметтік, азаматтық мемлекет құрушы барлық елдерге тән құбылыс.

Сондықтан діни ұстанымыз ислам діні ішіндегі Ханафи мазхабы болғандықтан соның негізінде дүниетанымымыз, ұстанымымыз, сеніміміз,

тәжірибеміз, санамыз қалыптасып, дамуы тиіс. Орталық Азия өңірінде уахабистік радикалды топтың жайылып кетуіне жол берілмеуі қажет. Өйткені уахабизмнің түрік текті жұрт мекендейтін Орталық Азия өңірінде қанаттанатындай ешқандайда тәжірибелік арнасы, мәдени қабаты жоқ.

Десек те «жалдамалы жандай шаптардың» ортамызға жат экстремистік діни ағымдардың «ілімсымақтарын» тықпыштап үгіт жүргізуі лаңкестікке шақыруы әлі де болса тыйылмай келе жатқандығын жоққа шығаруға болмайды.

Сондықтан «теріс» үгіт жүргізушілерді, лаңкестік тудырушыларды аймақта тұрақсыздық тудыру үшін шет елдік барлау орталықтары арнайы оқытып, жұмсайтындығын жастарға түсіндіріп беріп отырған жөн.

Қорыта айтқанда, жоғарыда сарапталып, талданған мәселенің оң шешімі – «жалдамалы діни эмиссарлардың» жалған діни үгіттеріне қарсы шаралар күшейтіліп, экстремистік әрекеттердің алдын алу жұмыстары қатаң қолға алынуы тиіс.

Десек те діни экстремизмге қарсы күресте азаматтардың конституциялық құқықтары, ар-ождан бостандығы бұзылмауы қажет. Белгілі бір дәстүрлі дінді тұтынушының діни сезімдері қорланбағаны жөн. Сонымен қатар, діни радикализмге қарсы күресте аймақ елдерінің шет елдермен қарым-қатынастарына, сыртқы саясат саласындағы абыройы мен мүдделеріне нұқсан келтірілмеуі тиістігін ұмытпаған да жөн. Сондай-ақ, діни экстремизмге қарсы жүргізілетін үгіт-насихат жұмыстарына ұлттық диаспоралар мен ұлттық мәдени бірлестіктерді де тарта білген дұрыс. Бұл тұрғысында Қазақстанда өнеге тұтарлық тәжірибе жинақталған. Сондықтан да болар Қазақстанда мемлекеттік органдар мен бірлестіктер арасында өзара түсіністікті әрі сенімді байланыстар орныққан. Конфессиялардың басшылары Қазақстан халықтары Ассамблеясының мүшелері болып табылады. Діни бірлестіктер жетекшілерінің қоғамдық-саяси шараларға қатысуы, өз мүшелерінің мүдделерін биліктік деңгейде қорғай білулері дәстүрге айналған.

Сонымен қатар Қазақстанда жұмыссыз жүрген жастарды кәсіптік-техникалық оқу орындарында тегін оқытып, жұмыстандыру мәселесі де дұрыс жолға қойылған. Ал, мұның өзі көңіл жұбаныштарын діннен табуға тырысқан жастардың санын азайтып, оңтайлы жағдайды өз пайдаларына жаратуға ұмтылған радикалды діни ағымдардың жолын кес-кестей түсуде. Дей тұрғанымен радикалды діни ұйымдардың бүлдірушілік әрекеттерін біржолата ауздықтау үшін өңір мемлекеттері бұрынырақта қабылдаған заңдарды экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл мәселелері бойынша жаңа баптармен толықтыра түскендері жөн. Сонымен қатар діни экстремизм мен терроризмге қарсы күресте барлау қызметі, дактилоскопиялық және геномдық тіркеу, пробация, ақпараттық қауіпсіздік, т.с.с. мәселелер бойынша заң жобалары тез арада қабылдауды қажетсінеді.

Кейбір діндар жандардың ханафи мазхабын мойындамауы, ұлттық мінәжат ерекшеліктерін жоққа шығаруы, қыз-келіншектердің «хиджаб» киюді, ер

азаматтардың шалбарларының балағын қысқартып, ұзын сақал өсіруді модаға айналдырып алуының себептері олардың мұсылмандықты тұтынудың өңірлік ерекшеліктерін білмеулерінен туындауда.

Сондықтан жергілікті дін басқармалары діни ағартушылық іс-әрекеттерінде ислам дінінің өңір халықтарының табиғатына, сал-дәстүрлеріне, әдет-ғұрыптарына, жөн-жоралғыларына ең жақыны Ханифа мазхабы екендігін түсіндіре білулері керек. Патриотизм, Отанды сүю, өңірде тұрақтылықтың, сақталуы, аймақ елдерінің гүлденуі, халқының лайықты молшылықта өмір сүруінің кепілі Ислам дінінің Ханафи мазhабын тұтыну болып табылатындығын насихаттай жүрулері қажет.

Әрине, бұған қарап осы уақыттарға дейін өңірде дұрыс діни ағартушылық, үгіт насихаттық жұмыстар атқарылмаған екен дегендей ой тумасы анық. Атқарылып келе жатқан өнегелі іс-әрекеттер сан жеткісіз. Дей тұрғанмен діни ағарту жұмыстарының жандандырыла түсуі артықтық етпейді. Қайтаға өңір тұрғындарының, әсіресе жастардың радикалды діни ағымдардың теріс пиғылды үгіттеріне ұйып, оларға ілесіп кетпеулеріне, діни экстремизм мен терроризмге қарсы күресте белсенділік танытуға ықпал етеді.

Жоғарыда айтылған ұсыныстарды жүзеге асырумен қатар өңір мемлекеттерінің дін істері басқармалары өзара бірлесіп, жыл сайын Түркістан қаласында ғылыми-практикалық семинар өткізіп, тәжірибе алмасып бөлісіп отырса нұр үстіне нұр жауар еді. Пікір алмасулар әртүрлі дін өкілдерінің арасында дінаралық келісімдерді нығайтуға да ықпал етеді. Өңірдегі діни ұйымдардың жергілікті бөлімшелері мен жергілікті әкімдіктер жанындағы дін істері жөніндегі департамент арасындағы қарым-қатынасты да қиюластыра түседі. Сөйтіп радикалды діни ұйымдар эмиссарларының жастарды өз қатарларына тартуының да алдын кеседі. Конфессияаралық қатынастарды үйлестіріп, мемлекеттік органдар мен діни ұйымдар арасындағы үнқатысуларды да шыңдай түседі.

Мемлекетаралық ақпараттық-насихаттық топтарды құруға да дәнекерлік жасайды. Ақпараттық-насихаттық топ жұмыстарына қалың жұртшылықты :оқушыларды , студенттерді , ауыл жастарын, құқық қорғау органдары мен прокуратура қызметкерлерін , түзеу мекемелеріндегі жазасын өтеушілер өкілдерін , конфессия басшыларын , жергілікті діндарларды , т.б тартуға септеседі .Мұндай ақпараттық-насихаттық топтардың міндеті –елді мекендерде үгіт-насихаттық жұмыстар жүргізіп ,дәстүрлі діндердің бейбітшілік сүйгіштік мәндерін түсіндіріп, жастардың радикалдық идеяларды қабылдамауына қолғабыс тигізу болуы тиіс.

Әдебиеттер

Ашимбаев М., Косиченко А. и др . Современный терроризм. Взгляд из Центральной Азии: Алматы: Дайк-Пресс .2001.-231 с.

Ганыева Н. Религия.kg: Исламский терроризм, или Политические игры – ИА «24.kg» URL:http://24.kg/obschestvo/7741_religiyakg_islamskiy_terrorizm_ili_politicheskie_igryi_/

КНБ РК: Нейтрализованы и задержаны все участники событий в Актобе//Экспресс-К.14.06.2016. URL:https://kaztrk.kz/ru/news/articles/knb-rk-neitralizovany-i-zaderzhany-vse-uchastniki-sobytii-v-aktobe-515

Лаумулин М. Религиозная ситуация и угроза религиозного экстремизма в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ.-2017-№1.-С.47-53.

Нұсқабаев О. Орталық Азия мен Қазақстан: діни экстремизмге орын жоқ (нақты социологиялық зерттеу мәліметтерінен осындай түйін түюге болады) //Ислам өркениеті және Орталық Азиядағы діни мәселелер -Түркістан, 2019-184-191 беттер.

HORASAN-MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİ ALİMLERİNDEN HAKÎM ES-SEMERKANDÎ'NİN MU'TEZİLE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Osman AYDINLI
Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
osmanaydinli@gmail.com

Özet

Horasan-Mâverâünnehir ilim ve kültür havzası Hanefîlik geleneğinin önde gelen alimlerinden Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-a'zam* adıyla meşhur olan eseri Hanefî akaidi olmakla beraber Maturidî düşünce ekolünün teşekkülüne de öncülük etmiştir. Semerkandî'nin Samanî emirine sunduğu Ehl-i Sünnet inancını yeniden şekillendirdiği bu eseri, Samanîler döneminde resmi ilmihal olarak kabul edilmiştir. Bu alimin Mu'tezile karşıtlığında aktif bir rol üstlenmesi, yaşadığı dönemde mezhepler arası cereyan eden fikrî çatışmalar ve yöneticilerin izlemiş olduğu dinî politikalarla yakından alâkalıdır. Yazıldığı süreç göz önüne alındığında bu eserin, Mu'tezile ve Şia mezheplerine ve bazı çizgi dışı kabul edilen dinî akımlara karşı Hanefîliğin çerçevesini belirlemek amacıyla telif edildiği anlaşılmaktadır. Hakîm es-Semerkandî'nin Orta Asya bölgesinin ilim ve düşünce hayatına etkide bulunan bu eseri, Hanefîlik içindeki Mu'tezile karşıtlığına yönelen damara güç katmış ve bu eğilimin gelişmesine hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. Bu bağlamda, Horasan-Mâverâünnehir Hanefilerinin Mu'tezile'ye karşı tutumunun Hakîm es-Semerkandî ve eseri *es-Sevâdu'l-a'zam* ekseninde ortaya konması oldukça önemli görünmektedir.

Anahtar kelimeler: Hanefilik, Mu'tezile, Horasan-Mâverâünnehir, el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-a'zam*

Abstract

The Criticisms of al-Hakim as-Samarqandi, one of the scholars in Khurasan-Transoxiana region, towards Muʿ tazila.

Al-Hakim as-Samarqandi is one of the prominent scholars of the Hanafi tradition in Khurasan-Transoxiana region. His work, known as *as-Sawad al-A'zam*, has been a pioneer in the formation of the Maturidi school of thought, in addition to the Hanafi belief. This work, in which he reshaped the Ahl as-Sunnah belief, was presented to the Samanid rulers and itwas accepted as the official catechism of the Samanids. The active role al-Hakim took in the Muʿ tazila opposition is closely related to the religious conflicts between the sects, and the religious policies of the Samanids rulers in his contemporary period Regarding the period in which it was written, it is understood that the book was written to determine the frame of Hanafism against the Muʿ tazila and Shia sects and religious movements. This work of al-Hakim as-Samarqandi, which influenced the scholarship and philosophy of the Central Asian region, contributed to the Hanefi dissidence towards Muʿ tazila. In this context, it is very important to reveal the attitude of Khurasan-Transoxiana Hanafis against Muʿ tazila in the light of al-Hakim as-Samarqandi and his work *as-Sawad al-A'zam*.

Keywords: Hanafism, Muʿ tazila, Khurasan-Transoxiana, al-Hakim as-Samarqandi, *as-Sawad al-a'zam*.

1.Giriş

Mu'tezile'nin Irak'ta ve Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Hanefîler arasında yaygın bir dini söylem olduğu bilinmektedir. Fakat Mu'tezilî Hanefîlik bu bölgedeki

gücünü IV./X. ve V./XI. asırlarda kaybetme sürecine girmiştir. Büveyhîlerin politikalarından ve Mu'tezile öğretisinin etkili olmasından rahatsızlık duyan Abbasi halifesi el-Kadir-Billah'ın i'tizal ve Rafizilik ekseninde düşünce üretilmesini, tartışma oturumlarının düzenlenmesini ve ders faaliyetlerinin yürütülmesini *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* ya da *İtikâdu'l-Kâdirî* (Kâdirî Akidesi) adıyla bilinen bir nevi amentü niteliğindeki bir beyannameyle yasaklaması[1] ve bu politikanın el-Kâim billah tarafından da sürdürülmesi,[2] Hanefîlerin Mu'tezilî görüşlerden uzaklaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçten itibaren Hanefî çatısı altında yer alan Hanefî-Mu'tezilî eğilim zayıflamaya başlamış, Hanefiliğin hem fıkıh hem de itikadi açıdan bir bütün olarak temsil ediliş boyutu değişime uğrayarak Hanefî-Maturidi damar, yükselen bir trendle güç kazanmıştır. Hanefîlik çatısı altında mücadelesi ve etkileri uzun bir dönem sürecek olan bu farklılaşmalardan biri Mu'tezile'ye yakın duran Ebu'l-Hasan el-Kerhî (340/952), Ebû Bekir Cessâs er-Razî (370/981) ve Ebu Zeyd ed-Debûsî (430/1039) gibi isimlerin bünyesinde yer aldığı Irak Hanefîliğidir. İkincisi de Mu'tezile karşıtlığı üzerinden giden Hakîm es-Semerkandî (342/853), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099), Ebu'l-Hasan er-Rüstüğ*fenî* (345/956) gibi kelâmcıların şekillendirdiği Horasan ve Mâverâünnehir Hanefîliği ya da diğer bir isimlendirmeyle Semerkand Hanefîliğidir.

Semerkand Hanefîliği bünyesinde yer alan ve tebliğin konusu olan Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Kadî el-Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı ve eserini yazdığı zaman dilimi Samâniler dönemidir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Samaniler'in (819-1005) hüküm sürdüğü dönemde Basra, Bağdat ve çevresinde Abbasiler (750-1258), Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da Karahanlılar (840-1212), İran ve Irak'ta Büveyhîler (932-1062), Doğu İran Sistân bölgesinde Saffârîler (861-1003), Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fatımiler (909-1171), Musul ve Kuzey Suriye'de Hamdanîler (905-1004); Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da ise Gazneliler (963-1186) iktidar olmuştur. Farklı dini ve mezhebi görüşlerin resmiyet kazandığı bu devletler, zaman zaman aralarında dinî ve siyasi problemler yaşamıştır.

Hâkim es-Semerkandî'nin yaşadığı dönemde siyasi açıdan Abbâsî hilâfetine bağlı müstakil beyliklerden Samanoğulları'nın hakimiyetinde olan Mâverâünnehir ve Horasan coğrafyasında dinî mensubiyet anlamında hakim unsur Müslümanlar olmasına rağmen Mecûsî, Budist, Maniheist, Nesturî hıristiyan cemaati ve Yahudi unsurlar da bölgede bulunmaktaydı. *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eserin yazıldığı Samaniler devrinin emiri İsmail b. Ahmed döneminde bir Türk devleti olan Karahanlılara yönelik savaşta üstün gelen Samanoğulları güçlerini pekiştirdiler ve bölgenin güçlü devletleri arasında yer aldılar. İsmail b. Ahmed'in de başkent Taraz şehirde yer alan en büyük kiliseyi gücünün ve egemenliğin bir sembolü olarak camiye dönüştürmesi ve Abbasi halifesi Mu'tezid Billah adına hutbe okutması,[3] bölgede devletler arası siyaseti ve dinler arası güç yarışını domine ettiğini göstermektedir.

---

1 İbnu'l-Cevzî, *el-Munta'zam fi tarihi'l-mulûk ve'l-ümem*, tahk.: M. Abdülkadir Ahmed Ata, M. Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), XV: 197-202.

2 İbnu'l-Cevzî, *el-Munta'zam,* XV: 279-282.

3 Nerşahî, *Tarihu Buhara,* tahk. Emin Abdülmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, (Kahire: Darul Mearif, 1993), 123.

Samanî coğrafyasına mezhebi kimlik açısından bakıldığında Müslüman nüfusun çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiîlerin oluşturduğu ve kadıların genellikle bu iki mezhebe mensup kişiler arasından seçildiği görülür. Maturidiliğin oluşumuna kadar olan süreçte hem fıkhî hem de kelâmî alandaki ilmi güç Hanefîlik geleneğindeydi. Şia çatısı altında yer alan gruplar da bölgenin yerleşikleri arasında yer alıyordu. Şiî ve Sünnî gruplar arasında bazı çatışmalar yaşandığı gibi Hanefîlerle Şâfiîler arasında da dini ve siyasi çekişmeler meydana gelebiliyordu.[4]

Samaniler dönemi Mu'tezile geleneğinin geleceğine etki eden gelişmeler açısından da dikkat çekicidir. Horasan ve Harizm aynı zamanda Mu'tezile'nin de güçlü olduğu bölgelerdi. Ancak zamanla izlenen dinî politikanın etkisiyle dengenin Mu'tezile aleyhine değişmeye başladığı görülecektir. Dinin ve siyasetin içiçe girdiği bu dönemde, Sünnî birliği sağlama ve Hanefîlik bünyesinden Mu'tezile'yi söküp atma hedefiyle yazdırılan *es-Sevâdu'l-A'zam* ve Ehl-i Sünnet Beyannâmesi öne çıkmıştır.

Ehl-i Sünnet Beyannâmesi, Mu'tezile'nin alabildiğine eleştirilip reaktif tavırların geliştirildiği bir atmosferde yazıldı. Eserin müellifi Ebu Bekir el-iyazî, babası Ebu Nasr Ahmed el-İyazî, Ebu Bekir el-Cuzcanî, Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Hasan er-Rüstüğ*fenî* gibi bölgenin önde gelen alimleri, başta Mu'tezile olmak üzere Karamita, Şia, Kerramiyye, Cehmiyye, Mürcie gibi fırkalara karşı eserler kaleme alarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebini savundular ve bu mezheplere karşı yoğun bir mücadele yürüttüler.[5] Bu bakımdan İyazî'nin neşrettiği Beyannâme söz konusu tepkiler zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır.

Samaniler döneminde Horasan-Mâverâünnehir Hanefilerinin Mu'tezile'ye karşı sert bir dille yazılan ve Maturidi gelenek aracılığıyla etkileri günümüze değin gelen diğer önemli eser ise, Hakîm es-Semerkandî'nin tam adı ***Kitâbü'r-red alâ ashâbi'l-ehvâ el-müsemmâ bi's-Sevâdi'l-a'zam alâ mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam*** olan *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı kitabıdır. Eserin ismi olan "sevâdu'l-a'zâm", yetmiş üç fırka hadisine istinaden kurtuluşa erecek fırkaya yani "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olarak yaygınlaşacak olan mezhebî kimliğe işaret etmektedir.

Sevâdu'l-a'zam adlı eserin yazım öyküsü kısaca şöyledir; Nasr b. Ahmed'den sonra yerine geçen kardeşi Samanî emiri İsmail b. Ahmed (275-295/892-907) Semerkand, Buhara ve Mâverâünnehir'deki diğer yerleşim merkezlerinde bulunan Hanefî alimleri toplayarak onlardan sapkınlık olarak gördüğü diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek amacıyla Sünnî inancı yazılı olarak ortaya koymalarını istemiştir. Bu alimler heyeti, görevi Hanefî alimi el-Hakîm es-Semerkandî'ye tevdi etmiştir. el-Hakîm es-Semerkandî kendisine verilen görev doğrultusunda Hz. Peygamber'in ashabı ve yolu üzere olanlara işaret edilen *es-Sevâdu'l-a'zam* adıyla meşhur olan eseri yazarak emire teslim etmiştir. Bu eser Samanîler döneminde resmi ilmihal olarak kabul edilmiştir.[6] Semerkandî'nin bu eseri

---

4 Krş. Aydın Usta, "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı,* haz.: A.Kartal-H.Özden, (Eskişehir: 28-30 Nisan 2015), 237-240.

5 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I: 470 vd.

6 Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early İslâmic Iran*, (New York: Suny Press, 1988), 30; Osman Aydınlı, *Fethinden Samânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkand Tarihi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 465.

Hanefî akaidi olmakla beraber Maturidi düşünce ekolünün yerleşmesine de öncülük etmiş ve Hanefîlik içindeki Mu'tezile karşıtlığına yönelen damara güç katmıştır.

Samanîler döneminde Mu'tezile karşıtı söylemin yükseliş trendine katkı sağlayan Hakîm es-Semerkandî, İmam Mâturîdî ile aynı dönemde yaşamıştır, onun muasırıdır. Semerkand'da doğduğu için Semerkandî lakabını almıştır ve Türk olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Semerkand başta olmak üzere farklı şehirlerde kadılık görevinde bulunmuştur. Kelâm, fıkıh ve tefsir ilimlerinin yanı sıra tasavvufla da uğraşmış ve zahidâne bir yaşam sürmüştür. Eğitim ve ilim hayatının önemli bir kısmını Belh'te geçiren Hakim es-Semerkandi, sadece kelâmcı yönüyle değil kadılık yapması sebebiyle fakihlik yönüyle de öne çıkmıştır.[7] Ayrıca sufi tabakat kitaplarında kendinden söz edilir ve tasavvufta hocası Ebu Bekir el-Verrak olarak aktarılır. Kelâbâzî (380/990), eserinde ona "muâmelât alanında eser veren sûfîler" başlığı altında yer vererek ulûmu'l-iktisâb/öğrenime dayalı ilimlere, ulûmu'l-mevâris/Allah vergisi ilimleri dahil eden hadis, fıkıh, kelam ve dil alanında ilim yapan meşhur mutasavvıflardan biri olarak tanımlamıştır.[8] Ayrıca *es-Sevâdü'l-a'zam*'da evliyaların kerameti konusuna bir başlık ayırarak onun hak olduğunu, inanılmaması halinde insanı küfre düşürecek bir husus olduğunu belirtmesi[9] de onun zahit ve sufi eğilimlere sahip olduğunu göstermektedir.

Maturidi kelâmının sistemleşmesinde önemli bir role sahip olan Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebsıratu'l-edille* adlı eserinde Hakîm es-Semerkandî'yi, Maturidî ekolünün ilk kelâmcılarından kabul eder ve kendisi için üstat anlamında eş-Şeyh tabirini kullanır. Ebu'l-Muin en-Nesefî bu iki alim arasındaki ilişkide asıl önemli payı ve üstünlüğü Maturidî kelâm sisteminin kurucusu olan İmam Mâturîdî'ye verir ve Hakîm es-Semerkandî'nin ona olan saygısından ve övgü dolu sözlerinden söz eder.[10] Ebu Mansur Matürîdî'nin Hakîm es-Semerkandî'nin görüşlerine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde "Şeyh Ebu'l-Kasım el-Hâkim dedi ki," şeklinde yer vermekle[11] beraber el-Hâkim es-Semerkandî'nin, hem *Sevâdî'l-A'zam* adlı eserinde hem de diğer eserlerinde İmam Mâturîdî'ye dair herhangi bir atıf bulmak mümkün değildir.

Hakîm es-Semerkandî'nin Maturidî geleneğe mensubiyeti çağımız araştırmacıları tarafından tartışma konusu olmuştur. Goldziher, Hakîm es-Semerkandî ile Matürîdî arasında hoca-talebe ilişkisi olduğunu düşündüğü için Semerkandî'yi Matürîdî olarak nitelerken Van Ess, bu iki alim arasında böyle bir ilişkinin olamayacağını iddia etmiştir. Madelung da Hakîm es-Semerkandî'yi Hanefî olarak kabul etmeyi tercih etmiştir. Bu konudaki tartışmaların bir sonucu olarak Hakîm es-Semerkandî'nin Matürîdilik mezhebinden olmadığı yönündeki kanaat yaygınlık kazanmıştır. Bunda Ebu Mansur Maturidi'nin *Kitabü't-Tevhid* adlı kitabının *es-Sevâdu'l-*

---

7 Hayatı ve ilmi kişiliği için bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye,* tahk.: A. Muhammed el-Hulv, (Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), I: 371 vd.; Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, (İstanbul: 1997), 15: 193 vd.

8 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. A. John Arberry, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 12.

9 Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, (İstanbul: Matbaatu İbrahim, ts.), 19.

10 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûlü'd-Din*, 471 vd.

11 Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (İstanbul: 2001), 16.

a'zam adlı kitaptan oldukça geç bir dönemde yazıldığının tespiti de etkili olmuştur.[12] Dolayısıyla Hakîm es-Semerkandî'nin Hanefî olarak kabul edilmesinin daha isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

2.Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezilî Söyleme Yönelik Eleştirileri

el-Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile karşıtlığında faal bir pozisyonda olması mezhepler arası yaşanan fikrî çatışmalar ve yöneticilerin izlemiş olduğu dinî politikalarla yakından alâkalıdır. Samanîlerin hakim oldukları dönemde Horasan'ın Belh ve Nesef gibi ilim merkezlerinde aktif konumda olan Bağdat Mu'tezilesi'nin tanınan ismi Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri de Maturidî mezhebinin kurucuları tarafından bilinmekteydi. Öyle ki III/IX. ve IV/X. asırlarda Mu'tezile'ye karşı en güçlü reddiyeler de Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden gelmişti. Bu sürece, bölgenin yöneticileri arasında Mu'tezilî görüşleri çürütme ve yayılmasını engelleme politikası izleyenlerin önemli bir etkisi olmuştur.

Horasan-Mâverâünnehir Hanefîlerinin Mu'tezile karşıtı tutumu el-Hakîm es-Semerkandî'de oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir. O, *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eserinde öncelikli olarak Ehl-i Sünnet'in esaslarını 62 (altmış iki) olarak belirlemekte ve temel kaynaklarla temellendirmeye çalışmaktadır. Özellikle görüşlerini temellendirmede ayetlere ve hadislere yer verir. Eserinde delil olarak kullandığı hadislerin sayısının oldukça fazla oluşu dikkat çekicidir ve hadislere verilen değerin de bir göstergesidir. Hakîm es-Semerkandî, kitapta yer verdiği esasların dışında görüş ortaya koyanlara dışlayıcı bir tutumla yaklaşmakta ve özellikle de Mu'tezile düşüncesini bidat ve sapkınlık olarak nitelendirmektedir. Eserde en çok Mu'tezile ile yapılan polemikler yer alsa da Hariciler, Mürcie, Şia, Kerramiyye, Cebriyye ve Bâtınîyye gibi başka mezheplerle ve dini akımlarla karşı karşıya gelinen tartışmalı konular da yer almaktadır. Eserde sadece kelâmî meseleler irdelenmemiş, fıkhî meseleler de farklılaşma unsuru olarak dile getirilmiştir.

Bu noktada el-Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdu'l-a'zam* ismiyle meşhur olan eserinin muhtevası ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri üzerinde durmak istiyoruz. Müellif, kitabın girişinde doğrudan doğruya her mezhep savunucusunun meşruiyetini pekiştirme adına kullanmış olduğu 73 (yetmiş üç) fırka hadisini değerlendirmiştir. Bu hadis şu şekilde ortaya konmuştur; "İsrail oğulları yetmiş bir fırkaya bölündüler. Bunlardan yetmiş fırka helâk olmuş, bir fırka da kurtulmuştur. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Bunlardan yetmiş iki tanesi sapıklığın ve fitnelerin temsilcileri olarak kendi görüşlerinin doğru olduğunu savunurlar. Bunların hepsi sapıktır ve helâk olacaktır." Bu fırkalar arasından ashabu's-sünne ve'l-cemaa/sevâd-ı a'zam istisna edilerek onların doğru yolda oldukları ifade edilmiştir. Başka varyantlarını da bildiğimiz bu hadiste geçen kurtuluşa eren fırkayı, el-Hakîm es-Semerkandî, *Sevâd-ı a'zam* olarak isimlendirerek bu zümreye girmenin ayet ve hadislerle temellendirdiği 62 (altmış iki) esası benimsemekten geçtiğini[13] savunmuştur.

[12] Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and Development of Sunni Theology in Samarqanh,* Trans. Rodrigo Adem, (Boston/Leiden: Brill, 2014), 101-108.

[13] Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelâm*, 2 vd.

el-Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'da gelenek bünyesinde var olan birlik, bütünlük ve çoğunluğu oluşturma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Bu çoğunluğun dışında yer aldıkları ya da bidat olarak gösterildikleri için de bazı mezhepleri tenkit etmiştir. Sıraladığı itikâdî ve fıkhî meselelerden oluşan 62 (altmış iki) esasa inanmadıklarını düşündüğü ve karşıt gördüğü mezhepleri özellikle de Mu'tezile'yi hedef almış ve görüşlerini eleştirmiştir. Temelde hareket noktası *es-Sevâdü'l-a'zam* olarak isimlendirdiği çoğunluğun görüşlerine aklî ve naklî temeller bulmak ve bunlara muhalif olanları eleştirilerin ardından tekfir etmektir. Semerkandî, hem itikâdî hem de fıkhî konularla ilgili olan bu esasları kabul etmeyenleri bidatçilikle ve küfürle itham eder ve kurtuluşa eren fırka içerisinde de yer almadıklarını savunur. el-Hakîm es-Semerkandî'nin Hanefîliğin çatısını oluşturma yönünde kararlı olduğu ve onun çizdiği çerçevenin Maturidi düşünceye de öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdu'l-a'zam* adlı eserindeki Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini aşağıdaki başlıklar altında inceleyebiliriz.

Halku'l-Kur'an (Kur'an yaratılmışlığı) meselesi

es-Sevâdü'l-a'zam'da asıl hedefin Mu'tezile olduğu ve temel ayrışma meselelerinin ise ilahi irade, Rü'yetullah, halku'l-Kur'an, kulların fiilleri, insanın özgürlüğü, büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu, kabir azabı, cennet ve cehennemin sonsuzluğu gibi konular olduğu anlaşılmaktadır.

Mu'tezile ismi zikredilerek doğrudan eleştirilen görüşlerin başında on ikinci başlıkta yer alan **Kur'an yaratılmış olduğu** meselesi gelir. Bu konu, Allah'ın sıfatları içerisinde yer alan Kelâmullah/Allah'ın kelâmı mevzusunun bir uzantısıdır. Aslında tenzihî bir yaklaşımla sıfatların varlığının reddine dayanan bu konu, sıfatları zâttan ayrı değerler olmaktan çıkaran Mu'tezilî alim Ebu Haşim el-Cubbaî'nin ahvâl nazariyesiyle[14] birlikte yumuşatılmış ve sıcak tartışmalar zamanla gündemden düşmüştür. Buna rağmen konunun eleştiri malzemesi olarak kullanılmaya elverişli hali korunmaktadır. Hakîm es-Semerkandî, 'Kur'an yaratılmıştır' diyen kimsenin 'Allah'ın sıfatı yaratılmıştır' diyen kimse gibi olduğunu ve bu sözün de küfür olduğunu ileri sürer. Ona göre Peygamberlere indirilen herhangi bir kutsal kitaba yaratılmışlık niteliğini yüklemek, küfre sebebiyet verir ve bu tür görüşleri savunanlar bidatçı olmaktan kurtulamazlar. Sonraki dönemlerin sıcak tartışmalarından olan halku'l-Kur'an meselesini, İslâm'ın ilk dönemine kadar götürüp Hz. Peygamber'e söyleterek anakronizme düşer: "Ümmetim üzerine bir zaman gelecek ki, o zaman bazı kimseler Kuran-ı Kerim mahlûktur diyecek. Aranızdan yaşayıp da onlara yetişen olursa, kendileri ile tartışmaya girmesin, onlarla oturup kalkmasın, çünkü onlar yüce Allah'a küfür etmişlerdir. Onlar cennete gidemezler, kokusunu da alamazlar." Ayrıca el-Hakîm es-Semerkandî, halku'l-Kur'an konusunda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf arasında geçen bir tartışmaya ve Süfyan es-Sevrî'nin bu konudaki görüşüne de dayanarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasında bulunan kimseyi tekfir etmiştir. O, bu

[14] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdulkerim Osman, (Kahire: 1988/1408), 129.

doğrultuda Mu'tezilî ve Cehmî olarak anılacak olan bu tip kişilerin küfründen kuşku duyulamayacağını[15] iddia etmiştir.

Rü'yetullah

Hakîm es-Semerkandî'nin, Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinden biri de Rü'yetullah meselesine ilişkindir. Bilindiği gibi Mu'tezile, tenzihci bir yaklaşımla Allah'ın cisimden ve şekilden münezzeh olduğunu savunarak Allah'ın öteki alemde gözle görülmesini akla ve mantığa aykırı bulur ve tevhid ilkesi gereğince Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceğini ileri sürer. Hakîm es-Semerkandî bu görüşe şiddetle karşı çıkar ve cennetlik olanların gece dolunayı gördüğü gibi, kuşku duyulamayacak bir şekilde Allah'ı cennette göreceklerini savunur. Ona göre Ahirette rü'yete inanmayan ve Allah'ın baş gözüyle değil de kalp gözüyle görüleceğini söyleyen kimse, ru'yetullahı inkar etmiştir ve sapkınlıkta olan bir bidatçidir. Mu'tezile'nin Rü'yetullah konusunda Allah'ın yaratılmışlara benzemediği ve eşsiz olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceğini iddia etmiştir.[16] Ekol alimlerine göre Allah'ın gözle görülür olduğunu savunmak, onu cisimlere benzetmek ve görülecek bir varlık olarak nitelendirmek anlamına gelir. Benzer şekilde Allah'ın bir zaman veya mekanda bulunması, bir yöne sahip olması ve mesafe ile nitelendirilmesi mümkün değildir.

Hakîm es-Semerkandî rüyetullah konusunda "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."[17] ve "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır."[18] ayetlerini delil olarak gösterir. Ayrıca "Allah'ın dolunay gibi apaçık bir şekilde görüleceğini" söyleyen hadisle "onun katında en değerli olanların Rablerini sabah-akşam görebileceklerini" anlatan başka bir hadisi[19] delil olarak takdim eder.

Cennet ve Cehennemin sonsuzluğu

es-Sevâdu'l-a'zam adlı eserde tevhid prensibiyle ilişkilendirilerek tartışılan meselelerden biri de cennet ve cehennemin henüz yaratılıp yaratılmadığı ve sonsuza değin var olup olmayacakları konusudur. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın makdurâtının (takdir edilen şeylerin) sonlu olduğu ve ahirette hareket etme imkanından yoksun kalınacağı fikriyle ilişkilidir. Bu görüşe göre insanın cennet ve cehennemde istediği gibi hareket edemeyeceği ve tüm eylemlerinin yok olacağı yönündedir. O, cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayarak daimi bir sükuna ve durgunluğa gireceğini söyler. Bu sürekli sükundan sonra kimse bir hareket yapamaz. Başka bir ifadeyle cennet ehli hareket yapamaz hale geldiğinde bütün lezzetleri ve cehennem ehli de tüm ıstırapları tadar şekilde daimi sükun haline girerler ve bu durumda kalırlar.[20]

---

15 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 11 vd.
16 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 18.
17 Yunus, 10/26.
18 Kıyâme, 75/22-23.
19 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 18.
20 Eş'ârî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, tahk.: Helmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 543; Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhıt bi't-teklif*, Cem.: el-Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, tahk.: Ömer es-Seyyid Azmi, (Kahire: ts.), 116.

Mu'tezile bünyesinde kabul gören Cennet ehlinin hareketlerinin kesildiği iddiası nassı red olarak değerlendirilmiş, onların hiç konuşmadıkları ve bir kelime dahi ifadeye güç yetirememeleri şeklindeki görüşün Kur'an'ın "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dedilen cennetin altından ırmaklar akar; oranın yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır."[21] ayetiyle çelişen bir yaklaşım olduğuna vurgu yapılmıştır. Varlıkların sonluluğu ve cennet ehlinin hareketsizliğine dair bu fikir, genellikle Allah'ın onları hareketlendirmeye güç yetiremeyeceği şeklinde yorumlanmış ve bu fikrin Batınî ve Yahudi fırkalardan alındığı iddia edilmiştir.[22] Esasen bu konuda Mu'tezile, felsefenin alemin ve hareketin kıdemi ile dinin alemin hudusu görüşü arasında bir yol takip etmiştir. Çünkü ehl-i cennet ve cehennemin hareketleri sonsuza değin baki olsa, o zaman alemin hudusuyla çelişen aykırı bir durum ortaya çıkmış olacaktı. Bu durumda izlenecek metod, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi alemin hudusu ve ehl-i cennet ve ehl-i cehennemin ebediliği görüşünün uzlaştırılmasıydı.

Sünnî paradigma ise bu yaklaşımın şiddetle karşısında durmuş ve Hakîm es-Semerkandî eserinde Cennet ve Cehennemin şu anda yaratılmış olduklarına ve sonsuza dek yok olmayacaklarına inanmayı Ehl-i Sünnetin temel prensipleri içerisinde saymıştır. Mu'tezile'yi bunun aksini düşündüğü ve ayetleri inkar ettiği için tekfir etmiş ve -bu gelenekteki diğer yaklaşımlarda olduğu gibi- Mu'tezilî düşünceyi cennet ve cehennemi fani kabul etmesi sebebiyle Cehmî[23] olmakla itham etmiştir.

Hakîm es-Semerkandî bu konuda "Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydırttı, onları bulundukları yerden çıkardı."[24] ayetlerini ve bazı hadisleri[25] delil olarak sunmuştur.

Kulların fiilleri

es-Sevâdu'l-a'zam adlı eserde konu edinilen meselelerden biri de kulların fiillerinin yaratılması konusudur. Mu'tezile ekolü, fiilleri/eylemi meydana getirme anlamında yaratma sözcüğünü insan için kullanmakta herhangi bir sakınca görmemiş ve insanı kendi eyleminin yaratıcısı olarak takdim etmiştir. Yaratma kavramı, Allah için kullanıldığında bir şeyi yoktan var etme anlamına gelirken insan için kullanıldığında kendisine verilen güçle bir fiili/eylemi yaratması anlamına gelmektedir. Hakîm es-Semerkandî'ye göre kişinin, kulun fillerini yegane güç sahibi Allah'ın yarattığına inanmış olması gerekir. Çünkü namaz, zekat, oruç, hac türünden insanın tüm filleri kadim değildir aksine onları Allah yaratmıştır. O, bu konuda Kur'an-ı Kerim'de geçen Allah'ın her şeyi yarattığını ve her şeye kadir olduğunu ifade eden ayetleri delil olarak göstermektedir.[26] el-Hakîm es-Semerkandî bu görüşüyle Mu'tezile'nin insanın kendi fiilini yarattığı görüşünü tenkit etmektedir. Mu'tezile nezdinde İnsan kendi eyleminin yaratıcısıdır. Ekol mensupları kulların fiilleri arasında

21 Ra'd, 13/35.
22 el-Fahri, *Kitab Telhıs el-Beyan fi Zikr Fırak ehl el-Beyan*, (Moskova: 1988), 34.
23 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 15 vd.
24 Bakara, 2/35-36.
25 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 15 vd.
26 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 11.

fısk, zulüm gibi çirkin işlerin de bulunmasını gerekçe göstererek Allah'ın kendisinin yasakladığı çirkinliklerin yaratıcısı olmasını akla yatkın bir durum olarak görmemiştir.

el-Hakîm es-Semerkandî insana ve eylemlerine ilişkin tevfik ve hızlan terimlerini kullanır. Tevfik, Allah'ın hayırlı işlerde kişiyi başarıya ulaştırması anlamına gelir. Tanrı iyi şeyler yapmak niyetinde olanlara, ihsan eder. Tevfik Allah'ın işidir ve eylemle eş zamanlı var olur. Kulun niyeti samimiyeti ve gayreti Allah'a itaat etmek ve rızasını kazanmak olduğunda, o niyet ettiği işe kararlı bir şekilde yönelmek suretiyle Allah'ın tevfîki gerçekleşir. Ama eğer insanın niyeti isyan etmek ve kötü bir şey yapmaksa, Allah o gücü, tevfiki ondan geri çeker. Allah buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan yardımını kesmesi yani hızlân gerçekleşir. Bu konuda kanıt olarak *"Bizim uğurumuzda mücahede edenlere gelince elbette biz onlara yollarımızı göstereriz."*[27] ayetini göstermektedir. Ancak, insana ne isterse o yönde imkân sağlayarak hem iyiyi hem de kötüyü yapma kapasitesi verir. Bu güç, önce veya sonra değil fiille beraber verilir.[28] Böylece Mu'tezile'nin, potansiyel gücün fiilden önce olduğu görüşünü eleştirerek gücün fille eş zamanlı olduğunu ileri sürmektedir.

el-Va'd ve'l-vaîd

el-Hakîm es-Semerkandî'nin eleştirilerinin hedefinde olan konulardan biri **el-va'd ve'l-vaîd** meselesidir. Mu'tezile'nin usûlü hamse/beş ilkeden biri olan el-va'd ve'l-vaîd; bu dünyada iyilik yapanların Allah tarafından ahirette ödüllendirileceği, kötülük işleyenlerin de cezalandırılacağı anlamına gelmektedir. Mu'tezile ekolü, va'd ve va'îd kavramlarını tanımlarken, Allah'ın kendi emirlerine itaat edenleri ödüllendirmesinin, karşı çıkanları ve isyan edenleri cezalandırmasının kendisine vacip olduğunu ve bunun da onun adaletinin bir gereği olduğunu ileri sürer. Hakîm es-Semerkandî, va'd konusunda –diğer Sünnî alimlerde olduğu gibi- Mu'tezile'nin düşüncesine paralel görüşler ortaya koyar. Ona göre Allah, kendisine itaat eden bir insana hak ettiği ödülü verecektir. Çünkü Allah iyilik yapanlara cenneti vaat etmiştir; kim çalışır, iyilik yapar ve itaat ederse Rabbi ona haksızlık etmez ve yaptığı olumlu fiillerin karşılığını verir. Bu konuda "Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir."[29] ve "Allah asla iyilik yapan kullarının mükâfatını zayi etmez."[30] ayetlerini delil olarak gösterir. Buna karşın her şeyin kaderde olup bittiğini ve Allah dilediğini yaptığını düşünerek ümidini kesenlerin bidat içine düştüklerini[31] savunur.

Hakîm es-Semerkandî vaid konusunda ise Mu'tezile'nin savunduğu fikirleri eleştirir. Kebire sahibini ve kötülük işleyenleri cezalandırmak, Allah'a vacip ya da zorunlu olan bir şey değildir. Allah'tan fiillerin sonucunda gelen her bir karşılık adalettir. Allah'ın ödül olarak va'dettiği de ceza olarak tehditte bulunduğu konular, onun hak sözü ve doğru va'di olarak kabul edilir. Oysa bu konuda Mu'tezile, Allah'ın itaat edene sevap vermesini, isyan edene de azap etmesini vacip olarak görmektedir.

---

27 Ankebût, 26/69.
28 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 8 vd.
29 Fussilet, 41/46.
30 Hûd, 11/115.
31 Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 132.

Bu görüş tenkit edilerek Allah'a hiçbir şeyin vacip olamayacağı savunulur. Hakîm es-Semerkandî'ye göre Müslüman pek çok günah işlese de, İslâm'ı inkar etmediği sürece İslam dairesindeki yerini korur. Müslüman bir kimse, mü'min bir kardeşini öldürürse, zina yaparsa, namaz kılmasa, oruç tutmasa ve birçok günah işlese de mü'min sayılır. Bu işlediği günahlardan tövbe ederse, Allah tövbesine karşılık verir. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimseyi bu dünyada mü'min olarak tanımlarken tevbe etmediği sürece ahiretteki yerinin cehennem olacağını iddia etmiştir. Mu'tezile'nin alimleri ise adalet ilkesi gereğince iyi ve güzel işlerde bulunan bir kimsenin ahirette karşılığını almamasının, Allah'ın adaletine yakışmayacağı görüşündedir. Aynı şekilde kötü ameller yapanın ceza görmemesi Allah'ın adaletine aykırıdır. Buna bağlı olarak el-Hakîm es-Semerkandî'nin, Mu'tezile ismini doğrudan kullanıp yönelttiği tenkitlerden biri de Allah'ın rahmetinden ümit kesilip kesilmeyeceği meselesidir. Ona göre mü'min, büyük günah işlemiş olsa bile "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü o, çok bağışlayan, çok esirgeyendir."[32] ayeti gereğince Allah'ın rahmetinden ümit kesmemelidir. Allah'ın rahmetinden ümit kesen kimse kafir olur. Büyük günah işleyenin, günahları sebebiyle sonsuza dek cehennemde kalacağını söyleyen kimse ise Mu'tezilî olur.[33] Bu konuda da tekfir odaklı dışlayıcı ve ötekileştirici bir tavrın benimsendiği dikkat çekmektedir.

Diğer bazı konular

el-Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdu'l-a'zam* adlı kitabında kabir azabı meselesine dair de Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmektedir. Semerkandî, mü'min kimsenin kabir azabının hak olduğuna inanması gerektiğini, inkar eden kimsenin ise sapkın ve bidatçi olacağını söyler. Kabir sorgusu da eleştiri konusu olup bir mü'minin Münker ve Nekir adlı iki meleğin kabirdeki sorgusunun hak olduğuna inanması gerektiğini, bunu inkar eden kimsenin Mu'tezilî olarak anılacağını[34] ileri sürer. Böylece bu görüşü sebebiyle Mu'tezile'yi sapkın ve bidatçi bir fırka olarak nitelendirmiş olmaktadır. Oysa Mu'tezile'nin sonraki dönem alimlerinden Kâdî Abdulcebbâr "bizden kabir azabını inkar eden kimse yoktur"[35] diyerek bu konuya ilişkin eleştirilerin önüne set çekmektedir.

el-Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden biri de ölülerin ardından yapılan iyiliklere ilişkindir. Ona göre mü'min kimse, ölülerin, dirilerin onlar için yapacağı dua ve verecekleri sadakalardan yararlanacağına inanması gerekmektedir. Bunu kabul etmeyenleri Mu'tezilî ve bid'atçi olarak nitelemektedir. Mutezile, bu görüşe kanıt olarak da "İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur"[36] ayetini öne sürerken Hakim es-Semerkandî görüşünü desteklemek adına Enes b. Malik ve Ebu Hureyre'den nakille Hz. Muhammed'e ve Hasan b. Ali'ye isnat edilen bir takım rivayetlere dayanmaktadır.[37]

---

32 Zümer, 39/53.
33 Hakîm es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi*, 426.
34 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 12 vd.
35 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, tahk.: İ. M. Ali, (İskenderiye: 1985), 61.
36 Necm 53/39
37 Hakîm es-Semerkandî, *evâdü'l-a'zam*, 13.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile alimleri arasında cereyan eden tartışmalardan biri de şefaat meselesine ilişkindir. Mu'tezile ekolü, büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimsenin cehennemlik olduğunu, kimsenin şefaatinin onu bu durumdan kurtaramayacağı fikrini benimsemiştir. el-Hakîm es-Semerkandî'nin konuya ilişkin Hz. Peygamber'den "Kıyamet günü şefaatim büyük günah işleyenlere olacaktır." rivayetine dayanarak Mu'tezile'yi ve bu meseleye inanmayanları bid'atçi olarak nitelemektedir.[38] Mu'tezile, insanların yapıp ettiklerini Allah'ın bir defterle kaydetme ihtiyacı duymayacağını savunurken el-Hakîm es-Semerkandî'nin amel defterinin ve bunun Kıyamet gününde kullara verileceğinin "Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyamet günü açılmış bulacağı Kitap'ı önüne çıkarırız. Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter" denilecektir."[39] ve "O gün kitabı sağından verilenler, işte onlar kitablarını okurlar."[40] ayetleriyle sabit bir bilgi olduğunu aksini iddia edenin kafir olacağını iddia etmektedir.[41]

*Sevadü'l-a'zam'*da sultana/devlet başkanına her koşulda itaat etmenin "kulakları delinmiş bir köle bile olsa" farz olduğunu savunan ifadelere rastlanmaktadır. Müslüman yöneticilerin arkasında Cuma ve bayram namazları kılmanın gerekliliği ve bunun hak olduğunun kabulü bir inanç esası olarak aktarılır. Sultana isyan edenlerin Haricilikle ilişkisi kurulur. Bu bağlamda "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü"l-emre (idarecilere) de itaat edin."[42] ayetinde sözü edilen ülü'l-emrden kastın sultanlar olduğu ifade edilir.[43] Bu konuların bir akide olarak sunulması ve imamete dair konularının işlenmesi, kitabın siyasi erk tarafından yazdırılması ve izlenen dinî politikanın etkisi olarak değerlendirilebilir.

es-Sevâdü'l-a'zam'ın İstanbul baskılarının sonunda bulunan **Risâle fî beyâni enne'l-îmân cüz'ün mine'l-amel em lâ ev mürekkebün em lâ** adlı küçük risâlede iman, imanın artıp eksilmesi ve iman-amel münasebeti gibi konular işlenmiştir.

el-Hakîm es-Semerkandî, bu konuların dışında miraç, sırat köprüsü, velilerin kerameti, hayır-şer ve aslah konularında[44] da Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler getirmiş ve bu konudaki karşıt görüşleri reddetmiştir.

3.Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-a'zam* Adlı Eserinin Süreçteki Yansımaları

el-Hakîm es-Semerkandî, Samanî emirinin sapkınlık olarak gördüğü diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek ve Sünnî inancı yazılı olarak ortaya koymak amacı doğrultusunda verdiği görevle telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eserde, Sünnîliğin özellikle de Hanefîliğin temel prensiplerini belirlemeye çalışmış; bu yönde birlik, bütünlük ve çoğunluk oluşturma çabasına girmiştir. Başta Mu'tezile olmak üzere diğer fırkaların Sünnîliği alt üst ettiği düşünülen görüş ve faaliyetlerinin

38 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 13 vd.
39 İsrâ, 17/13-14.
40 İsrâ, 17/71.
41 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 15.
42 Nisâ, 4/59.
43 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 10.
44 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, 14 vd., 20, 22 vd.

yöneticileri ve Sünnî kamuoyunu rahatsız etmesi böyle bir eserin yazılmasına zemin teşkil etmiştir. Kitapta madde madde ortaya konan bu temel prensipler, asırlar boyunca Hanefîler ve Maturidiler tarafından bir manzume olarak kabul görmüş ve mezhep mensuplarının bu ilkeleri takibi sağlanmıştır.

es-Sevâdü'l-a'zam isimli bu eser özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. İstanbul, Kahire, Tahran, Londra ve Paris'teki kütüphanelerde nüshaları bulunan eserin şerhleri ve farklı dillere yapılan çevirileri de bulunmaktadır. Buna karşın hem birçok baskısı yapılan Arapça aslının hem de Farsça çevirilerinin bazı eklemeler sebebiyle orijinal konumunu koruyamadığı savunulmuş ve farklı yazmaların esas alınarak tahkikli neşrinin yapılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Ayrıca günümüze gelinceye değin el-Hakîm es-Semerkandî'nin bu eseri üzerine yapılmış tezler, kitaplar, makaleler ve diğer bilimsel çalışmalar[45] bulunmaktadır.

Sevâdü'l-a'zam isimli eserin farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye de yapılmış çevirileri vardır. Bu bağlamda *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi* (çev. Talha Alp), Fırka-i Nâciye'ye Kimler Dahil: Sevâdü'l-Azam Tercümesi (trc. İbrahim Koçaşlı), es-Sevâdü'l-azam: Hak Yol Üzerindeki En Büyük Cemaat (çev. Ali Rıza Kaşeli) es-Sevâdü'l-a'zam (En Büyük Cemaat): Hanefî-Matürîdî Mezhebinde Temel İtikâdî Esaslar (trc. Sıdkı Gülle), Tarîk-i Müstakîm Doğru Yol – Sevâd-ı A'zam tercümesi (çev. Şahver Çelikoğlu), İslâm İnançları ve Ehli Sünnet Yolu: es-Sevâdü'l-azam (çev. Ali Vehbi Cengiz) adlı çevirileri zikretmemiz mümkündür.

el-Hakîm es-Semerkandî'nin devlet adamlarıyla işbirliği yaparak *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eseri yazmasının sufiler arasında çeşitli tepkilere neden olduğu ve kendisinin ilim yapmadığı, şöhret peşinde koşan biri olduğu yönünde eleştirilere maruz kaldığı[46] görülmektedir. Hangi amaçla yazılmışsa olursa olsun, *Sevâdu'l-a'zam* adlı eserin yazıldığı dönemden bugüne gelinceye kadar Müslüman Sünnî düşüncede oldukça büyük etkileri olduğu konuya ilgi duyan araştırmacılar tarafından tespit edilebilir.

Hakim es-Semerkandi her ne kadar hayatı boyunca pek seyahat etmemişse de, ünü her yere yayılmış ve kitapları birçok yerde okunmuş bir alimdir. Onun *es-Sevâdu'l-'azâm* isimli eseri, Osmanlı dönemine kadar yazılan Maturidi ekole dair Ebu'l-Muîn Nesefî'nin *Tabsırâtü'l-edille*, Oşî'nin *Emâlî*, Ebu'l-Berekat Nesefî'nin *Umde* gibi eserlerinin de içinde bulunduğu sonraki asırları etkileyen ve takip edilen eserler listesinde yer alır.

Sonuç

el-Hakîm es-Semerkandî, bir anlamda resmi bir görevle telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eserde, Ehl-i Sünnet'in ve Hanefîliğin temel konseptini tespit etmeye

[45] Bkz. Faruk ömer Abdullah el-Ömer, "The Doctrines of Ma turidi te School with Special Reference to as-Sawiid al-A'zam of Hakim as-Samarkandi", *Unpublished Doctoral Thesis*, (Edinburgh: Edinburgh Üniversity, 1974), 4-6.

[46] A. Kuegelgen, A. Muminow, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 284.

yönelmiş; bu doğrultuda birlik ve bütünlük vurgusu yapmaya özen göstermiştir. Siyasi iktidarın bu girişimini sadece bireysel nitelikli bir çaba değil aynı zamanda dönemin koşullarının getirdiği ve kamunun da desteğini alan muhtemel rakiplere yönelik siyasal bir gözdağı olarak değerlendirmek de mümkündür. Siyasal erkin böyle bir gayret içerisinde olmasının temel hedefinin, başta Mu'tezile olmak üzere Şia ve diğer fırkaların Sünnîliği yıprattığı düşünülen görüş ve faaliyetlerine bariyer oluşturma ve mezhebin geleceğini koruma çabası olduğu söylenebilir. Bu girişim Horasan-Mâverâünnehir coğrafyasının tarihi özellikleri, köklü bir medeniyete dayanması, çok kültürlü yapısı, değişik dinlerin kavşak noktası olması ve farklı mezhebî kimliklerin bir arada yaşaması; eserin yazıldığı ortamın ne denli yoğun fikri mücadelelere tanık olduğunu gösterir. *es-Sevâdü'l-a'zam*, Hanefîlik düşüncesini yansıtan bir eser olmakla birlikte Maturidî düşünce ekolünün sistemleşmesine ve gelişmesine de öncülük etmiştir. Eserde ortaya konan bu temel çerçeve asırlar boyunca Hanefîler ve Maturidiler tarafından esas alınarak benimsenmiş ve takip edilmiştir.

Ehl-i Sünnet inancının yeniden şekil aldığı bu metinde Hakîm es-Semerkandî, ayet ve hadislerden aldığı destekle Mu'tezile'ye ve diğer bazı mezheplere yönelik oldukça sert bir tavır sergilemiştir. *Sevâdü'l-a'zam* isimli eserde inanca taalluk eden problemlere değinilmişse de fıkhî meselelere de yer veriliyor olması, bu metnin dönemin ve mevcut coğrafyanın sorunlarına yönelik bir çözüm arayışı olduğunu göstermektedir. Burada *Sevâdü'l-a'zam* metniyle toplum için tehlikeli görülen mezhep odaklı ilmi ve fikri bir çekişme, yönetenler ve ulemâ tarafından çözüme kavuşturulmuş gibidir. Fakat kendi mezhebî öğretilerinin idealize edilerek Sünnîlik lehine ve ötekileştirci bir tavırla daha çok Mu'tezile aleyhine sergilenen bir tutum söz konusudur. Asırlardır süregelen polemiklerle ve mücadelelerle kurumsallaşan halku'l-Kuran, rü'yetullah, insan fiilleri, evrenin sonsuzluğu, kebire gibi meseleler bir kez daha gündeme getirilmiş ve bunlar üzerinden Mu'tezile ekolüne yönelik dışlayıcı ve yıpratıcı bir süreç başlatılmıştır.

Kaynakça

Aydınlı, Osman, Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi, İstanbul: Endülüs yayınları, 2018.

Aydınlı, Osman, Fethinden Samânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkand Tarihi, İstanbul: İSAM yayınları, 2011.

Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", DİA, 15: 193-194, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, Tebsıratu'l-edille, tahk.: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

Eş'ârî, Makâlâtu'l-İslâmiyyin, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

el-Fahri, Kitab Telhıs el-Beyan fi Zikr Fırak ehl el-Beyan, Moskova: 1988.

Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelâm, Matbaatu İbrahim, İstanbul: ts.

Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, Sevâdü'l-A'zam Tercümesi, çev. Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.

İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-a'yân ve enbau ebnai'z-zaman, ed.: İhsan Abbas, Beyrut: 1970.

İbnü'l-Cevzî, el-Munta'zam fi tarihi'l-mulûk ve'l-ümem, tahk.: M. Abdulkadir Ahmed Atâ, M. Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtazâ Hasenî, Tebsıratü'l-avâm fî ma'rifeti makâlâti'l-enâm, haz. Abbâs İkbâl, Tahran: 1364.

Kâdî Abdulcebbâr, Şerhu'l-usûli'l-hamse, tahk.: Abdulkerim Osman, Kahire: 1988/1408.

Kadı Abdulcebbâr, el-Muhıt bi't-teklif, Cem.: el-Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, tahk.: Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire: ts.

Kâdî Abdulcebbâr, el-Münye ve'l-emel, tahk.: İ. M. Ali, İskenderiye: 1985.

Kelâbâzî, et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, nşr. A. John Arberry, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.

Kuegelgen, A., Muminow, A., "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefîyye, tahk.: A. Muhammed el-Hulv, Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

Madelung, Wilferd, Religious Trends in Early İslâmic Iran, New York: Suny Press, 1988.

Nerşahî, Tarihu Buhara, thk. Emin Abdülmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, Kahire: Darul Mearif, 1993.

el-Ömer, Faruk Ömer Abdullah, "The Doctrines of Ma turidi te School with Special Reference to as-Sawiid al-A'zam of Hakim as-Samarkandi", Unpublished Doctoral Thesis, Edinburgh: Edinburgh Üniversity, 1974.

Özen, Şükrü, Ebû Mansûr el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, İstanbul: 2001.

Rudolph, Ulrich, Al-Maturidi and Development of Sunni Theology in Samarqanh, Trans. Rodrigo Adem, Boston/Leiden: Brill, 2014.

Şehristanî, el-Milel ve'n-nihâl, tash.: M. Fehmi Muhammed, Beyrut: 1990/1410.

Usta, Aydın, "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 237-240, Eskişehir: 28-30 Nisan 2015.

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'DE ŞİRK KAVRAMI VE TÜRK- İSLAM KÜLTÜRÜNE YANSIMALARI

Özden KANTER
Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üni. İlahiyat Fak.
ozdenkanter@hitit.edu.tr

Fatih TEKE
Yüksek Lisans Öğrencisi Hitit Üni. İlahiyat Fak.
fatihteke19@hotmail.com

Özet

İnsanoğlu, düşünme yetisini kazandığı zamandan itibaren kaçınılmaz olarak düşünsel değişim ve gelişim yaşamaktadır. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan düşünceler, toplumların kültürlerinin her alanına etki etmiştir. Özellikle dini alandaki farklı görüşler, ortaya çıktığı toplumları doğrudan etkilerken, toplumların etkileşimleri ile diğer toplumlara da sirayet etmiştir. İslam'ın inanç esasları aynı kalırken, bu esaslar üzerindeki ontolojik tartışmalar, kültürlerin de etkisiyle farklılaşmalar göstermiştir. İslam kelamcıları birçok konuda farklı görüşler ortaya koyarken, Kur'an'ın bu konudaki hassasiyeti doğrultusunda tevhid anlayışında bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Fakat İslam'ın farklı kültürlerle etkileşimi neticesinde, sonradan Müslüman olan topluluklarda eski inançlarının etkisi devam etmiş ve bu durum tevhid inancına da yansımıştır. Mâtürîdî, toplumun kültürel değerleriyle kaynaşmış bir takım batıl inançların İslam tevhid inancına zarar vermediği müddetçe, şirk kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade etmiştir. Çağdaşları, tevhid anlayışını günahlar bağlamında ele alırken, Mâtürîdî, iman- amel ayrımı yaparak günahların ameller açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bildiride, Mâtürîdî'nin tevhid anlayışı temelinde günümüz Türk-İslam topluluklarındaki kültürel inançların şirk kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mâtürîdî, Tevhid, Şirk, Kültür.

The Concept of Shirk in Imam Mâturidî and Its Effect on Turk- Islam Culture

Abstract

The ideas that emerged in different geographies have affected every area of the cultures of societies. Particularly, the different opinions in the religious field directly affected the societies in which they emerged, and they also spread to other societies through the interactions of societies. While the principles of belief of Islam remained the same, ontological debates on these principles showed differentiation with the effect of cultures. While the Islamic theologians revealed different opinions on many issues, there was no change in the understanding of Tawheed in the light of the Koran's sensitivity to this issue. As a result of the interaction of Islam with different cultures, the influence of the old beliefs continued in the communities which were later Muslim, and this led to the discussion of whether or not there was a shirk with the idea that it would harm the belief of monotheism.

Mâdürîdî combined with the cultural values of the society in which the monotheistic beliefs of Islam were opposed to the effects that bear the elements of shirk, and expressed his views in this context. While his contemporaries deal with the conception of monotheism in the context of sins, the Mādürîdî argued that by separating beliefs, sins should be evaluated in terms of deeds. In this paper, it will be discussed whether or not the cultural beliefs in

contemporary Turkish-Islamic communities can be evaluated within the scope of the concept of monotheism.

Keywords: Kalam, Maturidi, Tawhid, Shirk, Culture, Turkish-Islam.

Giriş

Şirk kavramı sözlükte "bir şeyi ortak yapmak, birden fazla kişiye tahsis etmek, onu ortak kabul etmek" manalarına gelir. Istılah olarak, Allah'a ulûhiyetinde, sıfat ve fiillerinde, Rab oluşunda O'nun hükmünde ve mülkünde ortağı veya dengi olduğuna inanmak ve buna uygun olarak yaşamak şeklinde tanımlanmaktadır.[1]

Allah, yaratılış gereği insana kendi bilgisini elde etme yetkinliği vermiştir. Küfür ve şirk fiillerinin işlenme sebepleri ise dış nedenlere bağlanılmaktadır. Âyette de ifade edildiği üzere "*Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde nefisleri sırf zulüm ve büyüklük tasladığından dolayı onları inkâr ettiler*" ifadeleriyle inkârcıların doğru bildikleri şeylerin zıddına bir tavır sergiledikleri görülmektedir.[2]

Âlemin yaratılması ve işleyişindeki kusursuzluk, her şeyi yaratan ve düzen veren tek varlığın olduğunu göstermektedir. İnsanı, etrafını incelemeye ve düşünmeye teşvik eden ayetlerle de tevhid inancının insanda pekiştirilmesi sağlamıştır. "*O Rahman'ın yarattığında hiçbir kusur göremezsin. Hadi, çevir gözünü; görebilir misin hiçbir çatlak ve kusur? Sonra gözünü tekrar yine çevir, o göz, yorgun bir halde, zelil ve hakir olarak sana döner*"[3] ve *"O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi takdirde her bir tanrı kendi yarattığını sevk ve idare ederdi"*[4] ayetleri ile evrenin işleyişindeki kusursuzluk ve düzene vurgu yapılmakta ve birden fazla yaratıcı düşüncesinin yol açacağı kaosa değinilmektedir. Bu ayetlere rağmen zamanla insan, çeşitli yorumlarla tevhid anlayışını bozmuş Allah'a ortak koşmuş, O'na denk varlıklar ortaya koymaya çalışmıştır. İnsan, O'na ortaklar koştuğunda kendisine de en çirkin kötülüğü ve en büyük zulmü yapmıştır.[5] Bu sebeple kişi şirk fiiliyle dünyada kendisine hiçbir faydası olmayan unsurlara yönelip, Allah'tan başka varlıklara taatinin karşılığını alamamakla manevi çöküntü yaşadığı gibi öldükten sonra dünyadaki yaşamından daha iyi bir yaşam hedefini de yok etmiş olmaktadır.

Şirk, Allah'ı inkâr etmek O'nu tanımamak değil, bilakis kişinin inandığı varlığa eş tutması, Allah'a ait olan vasıfların başka varlıklarda da olduğunu kabul etmesidir.[6] Kendilerine Peygamber gönderilmiş olmasına rağmen sonradan şirk unsurlarını inançlarına sokmuş toplum ve kavimlerin inançları incelendiğinde, bu toplulukların Allah'ı inkâr etmedikleri, O'nun varlığını kabul etmekle birlikte ilahi unsurlar atfettikleri varlıklara da inandıkları görülmektedir. Oysa Kur'an'ın "*Onların çoğu ortak koşarak Allah'a inanırlar*".[7] *"Dikkat edin halis din Allah'ındır. O'nu bırakıp da putlardan dost edinenler: Onlara bizi Allah'a yaklaştırsın diye kulluk ediyoruz derler. Doğrusu Allah ayrılığa*

1 İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 621.
2 Özden Kanter, *İslam'da Kelama Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfahanî'nin Kelam Anlayışı*, (İstanbul: Maruf Yayınları, 2017), 67.
3 Mülk, 67/3-4.
4 Mü'minun, 23/91
5 Lokman 31/13.
6 Zümer 39/38.
7 Yûsuf, 12/106.

düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Allah şüphesiz yalancı ve inkârcı kimseleri doğru yola eriştirmez."[8] ayetleri müşriklerin bu davranışını reddetmektedir.

Allah, bütün kavim ve toplumların kendi varlığına ve birliğine inanmalarını istemiş ve peygamberleri aracılığı ile de tevhid inancına onları davet etmiştir.[9] Peygamberler aracılığıyla her çağda yapılan bu çağrıların sancılı süreçlerden geçtiği Kur'an'ın kıssalarında anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde yaşadığı sıkıntılar da bu durumu destekler niteliktedir. Hz. Peygamber kavmini tevhide çağırdığında, onlar şöyle cevap vermişlerdir. "*Bu pek yalancı bir sihirbazdır! Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu şaşılacak bir şey; çok tuhaf! İçlerinden ileri gelen bir heyet fırlayıp şöyle dedi: Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta sebat edin; gerçekten sizden istenen şey budur. Son dinde de bunu işitmedik. Bu, ancak bir uydurmadır, diyerek kalkıp yürüdüler.*"[10] Peygamber'in kavminin bir kısmı, bu sözleriyle hem tevhidi hem de Peygamber'i reddetmiştir. Tek tanrı bütün yaratılmışları nasıl idare edebilir diyerek kendinden önceki toplumlar gibi, onlar da içinde bulundukları şirk unsurları içeren inançlarına devam etmişlerdir. Cahiliye Arapları, Tanrı'ya ulûhiyet ve rubûbiyet anlamında ortak koşmuşlardır.

İnsanlık tarihi boyunca kendilerine tevhid inancını anlatan peygamberler gönderilmiş olmasına rağmen, toplumların eski kültür ve inanç biçimlerinin de etkisiyle inançlarında ve ritüellerinde şirk unsurlarından vazgeçmedikleri görülmektedir. Hz. Muhammed'den önce gönderilmiş peygamberlerin kavimlerinde de şirk anlayışının var olduğu bilinmektedir. Kur'an bu hususu "*Dediler ki: "Sakın ilâhlarınızı bırakmayın sakın Ved'i, Suvâ'ı, Yeğûs'ü, Yeûk'u ve Nesr'i asla terk etmeyin*!''[11] ayeti ile teyit etmektedir. Ayrıca âyette geçen isimler, Nuh kavminin salih kimseleri olarak kabul edilmiştir. Öldüklerinde, kendilerini Allah'a daha yakın hissedebilmek için, Nuh'un kavmi bu kimselerin kutsallıklarının öldükten sonra da devam ettiği inancıyla onlar adına heykeller yapmışlardır. Kendilerinden çok önce yaşamış olan Nuh toplumunun tazimde bulunduğu bu putların nesilden nesile ve kültürden kültüre anlatım ve etkileşimler neticesinde cahiliye Araplarının inançlarında da yer edindiği görülmektedir.[12]

Nitekim Nuh kavminin taptığı putlar daha sonra Araplara da intikal etmiştir. Bu durumun ortaya çıkışı ise Amalika kavmine kadar dayanmaktadır. Bu kavmin soyu da Nuh'a kadar uzanmaktadır. Araplardan Luhay oğlu Amr yolculuk esnasında Suriye'ye, o günlerde Suriye toprakları içerisinde, bugün ise Ürdün'de idari bir bölge olan Amalika kabilesinin yaşamış olduğu Muab'a uğramıştır. Amr burada Amalika'nın kendi elleri ile taştan yapmış oldukları putlara taptığını görmüştür. Bu durumun ne olduğunu sorduğunda şöyle cevap vermişlerdir: Bunlar bizim putlarımız, biz onlardan yağmur yağdırmasını isteriz, onlar da yağmur yağdırırlar; bir hastalığa uğradığımızda

---

8 Zümer, 39/3.

9 Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber, İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 49.

10 Sâd, 38/4-5-6-7.

11 Nuh, 71/23.

12 Abdurrahman Hümeyyis, *Ebû Hanife'nin İtikat Esasları*, trc. Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 234.

bizlere şifa verirler, bir sıkıntımız olduğunda onu giderirler. Biz onlardan ne yardım dilersek onu yaparlar cevabını verirler. Amr bu duruma çok sevinir ve bu kabileden kendisine bir put vermelerini ister. Onlar da kendisine Hubel isminde bir put hediye etmiştir. Amr, hediye olarak aldığı bu putu Mekke'ye getirmiş ve halkından ona tapmasını istemiştir. İsmail oğullarının ilk taşa tapmaları bu şekilde ortaya çıkmıştır."[13] ifadeleri Mekkeli müşriklerin putlara taziminin tarihi süreci anlatmaktadır.

Mekke toplumunun, şirk inancını zamanla kültürün ayrılmaz bir parçası haline getirerek dokunulmaz bir iman esası haline getirdikleri görülmektedir. Öyle ki her kabilenin kendisine ait bir putu vardı. Ved isimli put, "Demetü'l-Cendel" denen yerde bulunuyordu ve Kelb kabilesine aitti. "Suva" Huzeyl kabilesine aitti. "Yegus" Murat kabilesine aitti. "Yu-uk" Hemdan oğullarına aitti. Nesr ise himyerilerin "Zilkila" ailesine aitti. (Buhari, 4935/ 1. Bab) Her topluluğun kültüre ait inançlarının, yaşam tarzındaki değişimin etkisi ile ortaya çıkan farklılaşmanın nesilden nesile aktarıldığı bilinmektedir. Bu aktarım bazen mitolojik anlatımlarla bazen de efsaneler yoluyla bilinilirliğini korumaktadır. Özellikle Arap kültüründeki şirke dair unsurlar aktarım yoluyla sonraki nesiller tarafından yaşatılmıştır.[14] Tarihi seyir göz ardı edildiğinde, toplumlar arasındaki inançsal benzerliklerin fazlalığı, geçmişte yaşayan toplulukların inançlarının değişikliğe uğramadan devam ettiği yargısına götürmektedir. Oysaki bu inançlar, toplumların yaşantılarındaki tecrübeleri yoluyla uzun zaman içerisinde oluşmaktadır.[15]

Allah yaratmış olduğu kulları için kolaylık dilemiştir. Tevhid inancının onların kalbine yerleştirebilmek için de her topluma kendi içlerinden, kendi dilleriyle Peygamberler göndermiştir. "*Bizler her gönderdiğimiz peygamberi, onlara iyi açıklasın diye ancak bulunduğu toplumun diliyle gönderdik.*"[16] ilahi beyanını göz ardı eden Araplar, atalarından kendilerine miras kaldığını düşündükleri putçuluk anlayışından bir türlü vazgeçememişlerdir. *"Onlara, bizi sadece Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler."*[17] ifadeleriyle de yapmış oldukları ve içinde bulundukları durumu atalarına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi ve Şirk:

Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet kelâmının kurucu isimlerinin en önemlilerindedir. Bu itibarla Sünni paradigmanın belirli ilkelerinin temellendirilmesinde önemli bir konuma sahiptir. Bunlar arasında iman-amel ilişkisi öncelikli konuların başında yer almaktadır. Şirk temelde bir inanç problemi olduğu için şirk inancının araştırılacağı konular, öncelikle kelam kitaplarının ilâhiyat bahsi olmalıdır. İnanç sorunu olarak başlayan şirkin bir boyutunun da amele uzandığı bilinmektedir. Zira inanç, bu inanca ilişkin eylemi/amel/ibadeti doğal olarak gündeme getirmektedir. Şirkin ibadet boyutu ile ilgili bir uzanımının olduğu düşünüldüğünde, kelâm kitaplarının iman ve iman-amel ilişkisi başlıkları sorunun araştırılacağı öncelikli alanlar arasına girecektir. Bu sebeple biz de

---

13 İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, trc. İzzet Hasan, Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 48.

14 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: 1995.

15 Ethem Xemgin, *Mazda İnancı ve Alevilik*, (İstanbul: Berfin Yayınları, 2012), 77.

16 İbrâhim, 13/4.

17 Zümer, 39/3.

Mâtürîdî ve Türk-İslâm kültür havzasındaki etkisinin izlerini bu başlıklar üzerinden araştıracağız.

Amelin imandan bir cüz olmadığı, Ehl-i Kıble'nin amelinden dolayı tekfir edilmeyeceği, imanın tasdik olduğu gibi temel ilkeler, Ebû Hanîfe'den mülhem Mâtürîdî'nin sisteminde büyük bir öneme sahiptir. Bu başlıkta iman-amel ilişkisine Mâtürîdî'nin yaklaşımı ele alınacak; daha sonra Türk-İslam Kültürüne etkileri bağlamında kendisinden sonraki aynı coğrafyanın ve kültürün taşıyıcısı olan Kelâmcıların iman-amel bağlamında konu hakkındaki değerlendirmeleri incelenecektir.

Şirk, temel anlamda bir inanç problemi olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın üzerinde durduğu bir inanç tarzı olarak şirkin, uluhiyet, ubudiyet ve rububiyet açısından tevhitle örtüşmeyen; tevhide ait olması gereken inanç bağlılıklarını farklı varlık ya da varlıklara atfeden temel tutumları nitelediği görülmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın, düşünme yeteneği vermiş olduğu tüm insanlara, umumi bir tevhid anlayışı ve inancı verdiğini, varlık sahasına çıkarmış olduğu insanı, tevhid inancına davet ettiğini ve bu sebeple kişi için öncelikli şeyin tevhid inancı olduğunu ifade etmektedir.[18] Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin bütününde, iman-amel ilişkisi üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Mâtürîdî, imanın kalpte gerçekleşen bir olgu olduğunu, dil ile ikrarın ise, kalpte vuku bulan tasdiğin dışa yansımasından ibaret olduğunu belirtmektedir. Bir mümin için asli olan şey, kalbin tasdik etmesidir. Mâtürîdî, iman tanımını, sabit olan akli ve nakli delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

a. Nakli Deliller

1. Mâtürîdî, İmanın dil ile ikrardan ibaret olduğunu söyleyenlere karşı, münafıklar hakkında inen ayeti delil olarak getirmiştir. "Ey *Resul! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimseler*"[19] ayeti, imanın dil ile ifadeden oluşmadığını ortaya koymaktadır.

2. Yine Kur'an'da "Bedeviler *'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz. (Öyle ise, 'iman ettik demeyin') Fakat boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi."*[20] buyrulmak suretiyle kalplerine imanı yerleştiremeyen bedevilerin sözle ifadelerinin iman olarak kabul edilmediğine dikkat çekilmiştir.

3. Mâtürîdî, "*Onlar İslam'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığınızı başıma kakmayın."*[21] ayetine istinaden dil ile ikrar üzerine kurulan iman tanımının doğru olmayacağına yer verir. Böyle bir tanımı öne çıkaran kişilerin imanın hakikatinin farkında olamayacakları uyarısında bulunmaktadır.

4. Münafıkların izhar etmeye çalıştığı inanç biçiminin birçok ayette gerçek iman olmadığı açıklanmaktadır. "*Münafıklar mutlaka sizden olduklarına*

[18] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 150.
[19] Mâide, 5/41.
[20] Hucurât, 49/14.
[21] Hucurât, 49/17.

dair yemin ederler. Hâlbuki onlar sizden değildir."[22], "*İnsanlardan bazıları vardır ki, inanmadıkları halde 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler, ama mümin değillerdir.*"[23] âyetleriyle bu gibi kimselerin sadece dilleriyle kabul ettiklerini söylemelerinin yeterli olmayacağı belirtilmektedir. "*Allah hepinizin imanını en iyi bilendir.*" "*İnsanlardan bazıları vardır ki inanmadıkları halde 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler*.[24] "*Onlar Allah'ı ve müminleri aldatmaya kalkışırlar*"[25] ilahi beyana muhatap kimselerin kalplerine ters düşenleri kabul ettiklerini söyledikleri ifadelerin iman olmadığı dile getirilmiştir.

5. Mâtürîdî, Allah, mümine kalbindeki halis niyetinden dolayı mükâfat vadetmiştir. Münafıkların ise cehennemin en alt tabakasında olacağı kendilerine haber verilmiştir.[26] Şayet münafıkların inandığı şeyi dil ile söylemeleri gerçek iman olsaydı, kendilerine vaad edilen yer cehennem değil, cennet olurdu. İmanlarına karşılık mağfiretten ebedi nimet ve sonsuz mükâfattan mahrum edilmezlerdi demektedir.
6. Dil ile ikrarın iman olmadığının bir başka delili, "*Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan kimse*"[27] ayetinde ifade edildiği üzere, iman ve inkar olgusu dil ile ikrar üzerine kurulmuş olsaydı, inkara zorlanan kişilerin dil ile inkar etmeleri sebebiyle küfür sahibi kabul olmaları gerekirdi, oysa bu kimseler kalbindeki imanı nedeniyle mümin kabul edilmiş ve imanın gerçek yerinin kalp olduğu vurgulanmıştır.[28]

Aklî deliller

Mâtürîdî, iman konusundaki görüşlerini nakli delillerle temellendirdikten sonra akli delillerle de destekleme yoluna gitmiştir. Bu hususta Mâtürîdî'nin ele aldığı deliller şu şekilde özetlenebilir.

1. İman dini bir davranıştır. Bu dini davranışı inanca yansıtmaya vesile olan şey ise kalbin tasdikidir. Kalp, inanca dair duygu ve düşüncelerin baskı ve cebirle değiştirilemeyeceği bir yerdir. Çünkü imanın bu noktasına, başka bir varlığın hükmetmesi söz konusu edilemez.
2. İmanın dil ile ikrar olduğunu söylersek, dilsiz için bu durumun mümkün olmadığı görülecektir. Fakat bu kimseye Allah ve resulüne olan inancı gerçek olduğu halde dil ile söyleyemediği için inkârcı mı denilecektir? Böyle bir durum imanın gerçekleştiği yerin kalp olduğunu kanıtlamaktadır."*Yine iman, zâhiri bir fiil olan dilin ikrarından ibaret olsaydı, bu ikrarın bulunmadığı, misal namaz kılmak, dua etmek gibi dini bir halin*

[22] Tevbe, 9/56.
[23] Bakara, 2/8.
[24] Bakara, 2/8.
[25] Bakara, 2/9.
[26] Nisâ, 4/145.
[27] Nahl, 16/106.
[28] el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 488-492.

mevcut olmadığı zamanlarda müminden iman fiilinin zail olması gerekirdi" fakat böyle bir durumun söz konusu değildir.

3. Allah, imanı insanların gönlüne yerleştirmiş ve ulaşılabilecek derecelerin de en üstünü kılmıştır. İbadetlerin geçerli olabilmesini de ona bağlamıştır. Böyle bir durumda asıl imtiyaz sahibinin dil değil, kalbin olduğunu anlaşılmaktadır.
4. İman, bütün dini görevlerin yerine getirilmesi değil, kalbe ait bir görevin adıdır. Kur'an'da geçen kalp kavramı bir çok ayette insanın algısı ve bilişi anlamında kullanılmaktadır.[29] Kur'an'da doksan bir yerde geçen "*Ey iman edenler"* lafzı, çoğu yerde bazı farzları terk eden müminler için kullanılmıştır. Şayet iman, bütün dini görevlerin yerine getirilmesi olsaydı "*Ey kısmen iman edenler*!" veya "*Ey bazı görevleri hariç tutulan iman sahipleri*!" lafızları kullanılırdı demektedir.[30]

Mâtürîdî, imanı amellerden ayrı bir konumda değerlendirmektedir. Bu ayrımı da şu şekilde ifade etmeye çalışmaktadır. Mekke döneminde iman sahibi kimselere hicret etmeleri farz kılındı. Müminlerden bazıları hicrete katılmayıp terk etmekle günah işlemişlerdir. Yapılan bu davranışa rağmen Kur'an "*İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur."*[31] ayeti ile hicret etmeyen bu kimselerden günahı sebebiyle imanın kaldırılmadığını ifade etmektedir.[32]

Mâtürîdî, imansız birinin yapmış olduğu amellerin kendisine bir faydasının olmayacağını, ancak imanı sayesinde yapmış olduğu iyi ve güzel amellerin faydalı olacağını söylemektedir. Kendisine ölümün ya da ilahi bir azabın geldiğinde iman etmenin faydası olmadığı gibi, iman etmeden yapılmış bir amelin de faydasının olmadığını belirtmektedir. "*Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, Rabb'inden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz.*" (Enam, 6/158) mealindeki âyetini böyle bir kişinin iman etmesinin kendisine fayda etmeyeceğini delil olarak göstermektedir.[33]

"*Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve ahiret için yararlı iyi işler yaparsa*"[34] âyetinde beyan edilen şey, amellerin imandan farklı olduğudur. Çünkü Allah, erkek olsun, kadın olsun her kim iman edip iyi işler yaparsa buyurmaktadır. Şayet imanla ameller aynı şey olsaydı, Allah, amel lafzını kullanmaz, kim mümin olduğu halde iman ederse, demiş olurdu. Bu sebeple Mâtürîdî, amellerin imanla yapılması halinde insana fayda vereceği görüşündedir.[35]

Mâtürîdî, toplumda dini anlam kazanmış eylemleri, inanç bağlamında şirk olarak görmemektedir. Mâtürîdî'nin iman anlayışında, bir inancı benimsemenin kolay,

---

29 A'râf,7/179; Hac, 22/46.
30 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 492-495.
31 Enfal,8/72.
32 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 294.
33 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 292.
34 Nisa, 4/124.
35 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, 54.

terkinin zor olduğu yönünde bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir. İman olgusu, kalbin dini gerçekleri kabul etmesi ve onaylamasıdır. İman dairesinin dışına çıkış ise bu gerçekleri reddetmektir. Mâtürîdî, çirkin olarak gördüğümüz bir takım kötü davranış ve günahların kişinin kalpteki tasdikini etkilemediği müddetçe imanına zarar vermeyeceği kanaatindedir.[36]

Mâtürîdî için bir kimsede bulunması gereken en temel şey, sağlam bir imandır. Ona göre gerçek iman sahibini münafık, müşrik ve kâfirden ayıran şey, ameller değil imandır. Allah bir ayette münafıklar hakkında şöyle buyurmaktadır. "*Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimseler ve Yahudilerden küfür içinde koşanlar seni üzmesin"*[37] ayetini delil getirerek münafık ve kâfir kimselerin müminden farkını ortaya koymaktadır.[38]

O, bir müminin bilerek ve isteyerek Allah'a şirk koşacak bir fiili işlemekten kaçınacağını belirtir. Hata, unutma, kızgınlık, öfke gibi sebeplerle işlemiş olduğu günahlar şirk olarak kabul edilmemelidir. Bir beşer olarak insanın bu tür fiilleri işlemesiyle ona, inkâr sahibidir denilmemelidir.[39] Nitekim "*Ümmetimden hata, unutma ve zorlama altında yaptıkları günahların sorumluluğu kaldırılmıştır."* (İbn Mâce, Talak, 16) rivayeti Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşünü destekler niteliktedir.

Mâtürîdî'ye göre, tevhid inancı olmayan bir kimsenin işlemiş olduğu günah ile tevhid inancına sahip kişinin yaptığı günahı aynı kapsamda değerlendirip, Allah'a inananı günahından dolayı küfür ehli görmek yanlış bir kanaattir. Bir mümin her ne kadar kötü fiil ve davranışlarda bulunsa da azap korkusu, Allah'ın gazabına uğrama endişesi, rahmetine ve mağfiretine güvenme duygusuyla bu tür fiillerden vaz geçecektir. Bu kimseler için Kur'an "*Ancak tövbe ve iman edip iyi davranışta bulunanların Allah, kötülüklerini iyiliklere çevirir"* ayetiyle affedilebileceğini haber vermektedir.[40] Oysa küfür ve şirk içinde olanların bu eylemleri terk etmeden küçük, büyük günahları terk etmiş olmaları onlara fayda sağlamayacaktır. Günah sahibinin işlediği günahtan dolayı tövbe etmesi beklenirken, inkâr ya da şirk inancını taşıyanın temel yükümlülüğü, iman etmesidir.

Mâtürîdî, bir kimse büyük günah işlese de Allah'ın varlığını, birliğini ve Peygamberler aracılığıyla indirilen vahyi kalben tasdik ettiği sürece mümin olarak adlandırmaktadır. Adam öldürmek gibi büyük günah işleyen bir kimseye kısas uygulanırken bu kişiden mümin diye bahsedilmiştir. "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı"*[41], "*Müminlerden iki gurup birbirleriyle savaşırsa aralarını düzeltin*"[42] âyetleriyle günah sahibi kimselerden iman vasfının kaldırılmadığı ve mümin kabul edildiği beyan edilmektedir. Allah, Peygamber'den müminin işlemiş olduğu günahlar için af dilemesini istemiştir. "*Hem kendinin hem de mümin erkek ve*

---

36 Sönmez Kutlu, *imam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 211.
37 Mâide, 5/41.
38 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 487.
39 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, trc. Bekir Topaloğlu, 260.
40 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 417-418.
41 Bakara, 2/178.
42 Hucurât, 49/9.

mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile."[43] âyetiyle küfür ve şirk dışında işlenen büyük günahların affedileceği ümit edilmektedir. Çünkü mümin iman sahibi, küfür ve şirk gibi fiilleri işlemekten uzak kimselerdir. Allah, günahkâr fakat iman sahibi bu kimseleri müşrik ve münafıklardan ayırmış Hz. Peygamber'e de bu konuda tembihte bulunmuştur. "*Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygamber'e yaraşır ne de inananlara.*"[44], "*Onlar için mağfiret dilesen de dilemesen de birdir, Allah onları kesinlikle bağışlamayacaktır.*"[45] ayeti iman sahibi günahkâr ile küfür ehli günahkârın farkını ortaya koymaktadır.[46]

"*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar.*"[47] âyetinde ifade buyrulduğu üzere büyük günahlar da dâhil af durumunun söz konusu olabileceği ifade edilmektedir. Şayet günahkâr için böyle bir durumun söz konusu edilmeyeceği düşünülse, yeryüzünde yaşayan tek bir müminin kalmayacağı kanısına varılabilir. İnsan fıtraten günaha meyilli yaratılmış, hatta peygamberler başta olmak üzere ulema ve evliyaların da hatalarının olduğuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla küfür ve şirke bulaşmayan, Allah'ın birliğini kabul eden, Hz. Peygamber'in elçi olduğuna gönülden inan kimse mümindir. Ehl-i Sünnet âlimlerimiz iman sahibi bu kimselerin bağışlanacağının mümkün olabileceğini ve ümitsizliğe kapılmamaları gerektiği görüşündedirler.[48]

Mâtürîdî, küçük ve büyük günahları küfür veya şirk olarak görüp, bu kimselerin ebedi cehennemde kalacağını söylemenin de doğru bir düşünce olmadığını bildirmektedir. Çünkü böyle bir söylem Allah'ın afüv, gafur ve rahim sıfatlarını nefyetmektir. Bu Allah'ı, katı yürekli, kötü huylu kimselerin vasıflarıyla nitelendirmektir. Böyle bir tavır takınma kişinin kendisinin küfür ve ebedi azaba uğramasına sebep olabilir. Ayrıca, Peygamberlerin de küçük hatalar yaptıkları görülmüştür. Yapılan bu hatalar sebebiyle kişi Peygamberleri de tekfir etmiş olur ki; bu ithamlarıyla küçük bir sürçme ile Allah'ın bütün iyilikleri sildiğini iddia etmiş ve O'nu zulümle nitelendirmiş olur. İşte o vakit bu tür aşırılık kişinin küfre düşmesine sebep olur denmektedir. Dini inancını şirk anlayışı üzerine idame ettiren kişinin, işlediği hayrın mükâfatını görmesi söz konusu değildir. Küfür halinde iken işlemiş olduğu kötü fiillerin karşılığını, iman ettikten sonra görmesi de düşünülemez. Kur'an'da geçen "*Kim bir kötülük yapar veya nefsine zulmeder de sonra Allah'tan mağfiret dilerse şüphe yok ki O'nu çok bağışlayıcı ve esirgeyici bulacaktır.*"[49], "*İnkâr edenler tutumlarından vaz geçerlerse geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle*."[50] ilahi beyanlarının her iki durumda da imanın var olması şartıyla mükâfatın verileceğini göstermektedir.[51]

Mâtürîdî, iman etmenin ilk şartı olarak insanın zihnen Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmesinin gerekliliğine vurgu yaparak dil ile ikrarın kişinin tam anlamı

---

43 Muhammed, 47/19.
44 Tevbe, 9/13.
45 Münâfikûn, 63/6.
46 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 490-491.
47 Nisa, 4/48.
48 Hilmi Demir, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam Mâtürîdî*, (Ankara: Ay Yayınları, 2017), 94.
49 Nisa, 4/10.
50 Enfal, 8/38.
51 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 422.

ile mutmain olmasından sonra geçerli olacağını belirtmektedir. Amelin imandan bir cüz olduğunu ifade eden fırkaların görüşlerine karşın, Mâtürîdî, iman konusunda kalbin mutmain olmasını önceleyerek imanın insanın bilincine yerleşmesi gereken bir kavram olduğuna vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî'nin iman-amel ilişkisi başlıkları içinde yaptığı diğer açıklamalara dikkat edildiğinde, bilinçli bir telif ve problematiğin izlerinin sürüldüğü görülecektir. Zira İmam, iman-amel ilişkisinin temelde belirli bir inanç birliği içinde gerçekleşen bir olgu olduğunun farkındadır. Bu sebeple kendisi imanın gereği olan amelin/ibadetin doğruluk – yanlışlık, hata/günah değerini bu başlıklarda şirk unsuru ile ilişkilendirmez. Çünkü bu başlıklar, "tevhide dair inanç birlikteliğinin/ittihadının" ortak bir sorunu olarak "müminlerin problemi" üst başlığına aittir. Bu ele alışın temelinde de, amelin imanı değil, imanın ameli doğurduğu ilkesi yer almaktadır. Bu sebeple amel/ibadet ya da ameli anlamda ilahi emre aykırılıkları "inanç problemi" olarak değil "amel problemi" olarak değerlendirmiş; şirk unsuru aslen inanç problemi olduğu için burada temel problem olarak şirkin üzerinde durmamıştır.

Mâtürîdî'nin İman-Amel Anlayışının Türk-İslam Kültürüne Etkileri

Ebû Hanife'nin Türk-İslam kültürü üzerinde çok büyük bir etkisi olduğu malumdur. Özellikle teori ve pratikte getirmiş olduğu çözümlerle İslam dünyasının birçok bölgesinden erken dönemden itibaren temsil edilen fıkıh ve kelâm kültürünün baş mimarıdır. (Kutlu, 2017, 261). Bu bölgelerin başında, Semerkand, Mısır ve Anadolu gibi geniş bir coğrafya yer almaktadır. Bu bölgelerde Hanefî kültürün yayılmasında ulemanın ve eserlerinin etkisi yadsınamaz. Bu sebeple Türk-İslâm kültürü üzerindeki etkinin araştırılacağı alanlar da, bu kültürün taşındığı eserler olmalıdır. Bu anlamda Mâtürîdî geleneğin neşvünema bulup yayıldığı bölgeler Semerkand havzasından başlayıp Anadolu ve Mısır'a kadar uzanmaktadır. Bu itibarla ilgili etkinin izlerinin sürülebileceği önemli isimler, Pezdevî, Nesefîler, Sâbûnî, Babertî olarak belirlenmiştir.[52] Bu isimler ve onların eserleri, Mâtürîdîliğin gelenek olarak Anadolu ve Mısır coğrafyasında bilinirliğini ve etkinliğini sağlayan önemli alimlerdir.

el-Pezdevi, imanı kalp ile tasdik üzerinden tanımlasa da dil ile ikrara da önem atfeden önemli bir Mâtürîdî kelamcıdır. Pezdevî'de dil ile ikrar üzerinde durulsa da kalbin tasdik boyutu daha belirleyici olarak vurgulanmaktadır. İmanı, inanç boyutu üzerinden anlatırken Mâtürîdî'de de işaret ettiğimiz üzere, amelî eksiklikler bir inanç problemi olarak telakki etmez.[53]

Bu noktada Pezdevî konunun açılımı olarak amele dair günah sebebiyle kişilerin kâfir olmayacaklarını, onların imandan çıkmayacaklarını açıkça dile getirir. Şirk koşmaktan kasıt kişinin inancından dönmemesi, inancındaki hatadan tövbe etmemesidir. Zira tövbe ile bağışlanacağımız konusunda Kıble Ehlinin icmâ ettiği söylenilmektedir. Şirk büyük günah kapsamında değerlendirilebilirse de her büyük günahın şirk kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. İşlenen her günah, Allah'a ortak koşma konusunda ortak değildir. Müşrik, başkalarını Allah'a ortak

[52] Yunus Öztürk, "Semerkand'dan Kahire'ye Hanefi Kültürünün İzleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3/27 (2016): 412.

[53] Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 202-208.

koşan, Onun dışında başka varlıklara uluhiyet, rububiyet ve ubudiyet anlamında tâzimde bulunan kimsedir. Allah'a ulûhiyetinde başkasını ortak etmek ihanettir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın bir, kadim ve ezeli olduğunu belirttikten sonra O'nun birliğinin, şirki ve putperestleri reddetmek anlamına geldiği üzerinde durur. Bu itibarla tevhid ile şirk birbirinin zıddı olarak sunulmaktadır. Tevhid, Allah'ın ortakları ve benzerlerini nefyetmek; şirk de birliği nefyedip çokluk/ortaklık taşımaktadır.[54]

Tövbe büyük günahlar içindir. Günahkâr kimse günahı sebebiyle imandan çıkmaz. Müşrik, Allah'a şirk koşmada ısrar etmektedir. Allah'ın haram dediğine helal demektedir. Şayet bu eylemlerinden vazgeçip tövbe etse kurtuluşa ereceği haber verilmektedir. Burada da öne çıkarılan husus, şirkin inanç sorunu olduğudur.[55] Bu sebeple gelenek şirkin günah kapsamını büyük günah olarak belirlese de her günahın nitelik olarak aynı olmadığı üzerinde durmuştur. Bu da inanç ile ilgili günahlarla inanç ile ilgili olamayan büyük günahlar, büyük günahlar üst başlığında bulunabilirse de, mahiyetlerinin aynı olması gerekmez. Kendi içinde bir kısmı "tevhid inancı içindeki büyük günahlar", şirk ise "tevhid inancı dışında büyük günah" şeklinde mahiyet olarak ayrılmaktadır.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî de imanı tasdik üzerinden tanımlayıp amellerin imandan bir cüz olmadığını vurgulamaktadır. Nesefî, amellerin imandan farlı olduğunu söyleyerek, büyük günah işleyen kimselerin imandan çıkmadığını, sadece âsi kimseler olduğunu ifade etmektedir. Bu kimselerin tövbe etmeden ölürse, ahirete dair durumlarının Allah'ın iradesine kaldığını belirtir. Nesefî, bu görüşünü teyit etmek için Allah, büyük günah işleyenler için "mü'min" hitabını kullanmıştır diyerek (Bakara, 2/178; Hucurât, 49/9) ayetlerini delil göstermiştir. Mü'min için ne olursa olsun son durum cennettir. Büyük günah da işlese lanetlenmez ve onun için ebedi cehennem söz konusu değildir.[56] Görüldüğü gibi iman-amel ayrımı, büyük günahın kişiyi dinden çıkarmayacağı vb. ilkeler Mâtürîdî'den sonra onun görüşlerini benimseyen Ehl-i Sünnet âlimlerinde de varlığını devam ettirmektedir. Şirkin büyük günah kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği gibi tasnif açısından bir fark olduğu söylenebilir. Buna rağmen, ilkesel anlamda farklılıktan değil belirli bir devamlılıktan/ilkeli duruşun devamlılığından bahsedilebilir. Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin tasnifine göre Allah'ın büyük günah sahibini "mümin" olarak isimlendirmesi, şirkin büyük günah tasnifinde yer almasını engeller. Bu noktada geleneğin "inanç açısından büyük günah" ve "amel açısından büyük günah" şeklinde bir ayrıma gittiklerini göstermektedir.

Sâbûnî'ye göre, küfür hariç büyük günah işleyen kimse ne kâfir ne de münafıktır; iman dairesinden de çıkmaz. Bunun için getirdiği delillerden biri Müslümanların yaşayan kültürüdür. Zira Müslümanlar Asr-ı saâdetten günümüze kadar günah işlediklerini bildikleri halde, ehl-i kıblenin cenazesine katılmış ve onlar için dua etmişlerdir. İman kalbin tasdikidir. İkrar ise tasdikin alâmetine işarettir.

---

54 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmet en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 22-29.

55 Ebü'l-Müîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, Mâtürîdî Kelamı, trc. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 118-123.

56 en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 23-25.

Günahkâr mümin ile küfür ve şirk sahibinin durumu farklıdır. Zira günahkar mümin adı, amelindeki eksiklik ve hatalarına binaen verilirken; küfür ve şirk nitelemesi, inancındaki yanlışlığa bağlıdır.[57]

Pezdevî ve Sâbûnî'nin eserleri üzerinden Semerkand merkezli Sünnî Kelâm geleneği olan Mâtürîdîliğin Anadolu ve Mısır coğrafyasındaki en önemli temsilcilerinden biri de Bâbertî'dir.[58] Bâbertî şirkin her türlüsünü reddetmektedir. Seneviler âlemin, iyilik ilahı "Yezdan", kötülük ilahı "ehremen" şeklinde iki yaratıcısının olduğunu söyleyerek şirke düşmüşlerdir. Aynı şekilde Arap müşriklerde putlara tapmış ve onları ilah edinmişlerdir. İbadetin kendisine özgü yapılması gereken Allah dışında başka varlıklara ibadet etmeleriyle müşrik olmuşlardır. Mücessime de Allah'ı insan gibi düşünerek arşa yerleştirme vasfında bulunmuştur. Allah ile mahlûkatı eşit görmeleri sebebiyle onların da şirke bulaşan kimseler olduğu nakledilmiştir.[59]

Bâbertî, İman Hz. Peygamber'in Allah'tan getirmiş olduğu her şeyi tasdik etmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bir kimse Allah'tan gelenleri kalbi ile tasdik etse fakat bunu diliyle söylemese, bu kişi yine de mümindir. Çünkü Allah kalplerde olanı bilendir. Bu sebeple kişinin tasdikini de bilir.[60] İmanın özünde vahdaniyet vardır. Bu sebeple yer ve gök ehlinin imanı birdir. Bundan dolayıdır ki mükellef Allah'ın birliğini ve buna bağlı olarak iman edilmesi gereken hususları tasdik etmektedir. Tasdikin yeri ise kalptir. Bâbertî'nin, Mâtürîdî'nin "iman hakiki manada kalp ile tasdiktir" nakli ve bundan sonraki açıklamaları[61] Semerkand bölgesinde sistemleşen Mâtürîdî düşüncenin Mısır'daki izleri olarak okunabilir. Zira Bâbertî'nin iman-amel ilişkisini inşa ediş süreci bilindiği üzere tevarüs ettiği Semerkand merkezli Mâtürîdî Kelâmî havzaya dayanmaktadır.[62] Bu miras, Mısır'da varlığını hissettirmiş; Mısır Hanefîliği şeklinde nitelenebilecek olan Tahâvîliğin alternatif yorumları arasındaki yerini almıştır.[63]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî ve kendisinden sonra geleneğin önemli alimleri, imanda tasdik üzerinde durmakta; ameli imandan bir cüz olarak telakki etmemektedir. Bu itibarla ameldeki eksiklikleri ve yanlışlıkları aynı inanç içindeki yanlışlıklar kapsamında değerlendirmektedirler. Ancak şirki, tevhide zıt, inanç açısından bir problem olarak tanımlamışlardır. Zira şirk, mahiyet itibariye birlik üzerine geliştirilen çokluğu ifade etmektedir. Oysa iman, inkarın çelişiği olduğu gibi tevhit de çokluğun/ortaklığın yani şirkin çelişiğidir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin açtığı ve sistematik olarak ortaya koyduğu ilkeler, Türk – İslam kültür havzasının en önemli isim ve eserleri tarafından ilkesel anlamda sürdürülmüştür. Bu itibarla eserlerin ait olduğu

---

57 Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 83-84, 161-165)

58 Yunus Öztürk, "Semerkand'dan Kahire'ye Hanefi Kültürünün İzleri", 406-407.

59 Ekmelüddin el-Bâbertî, *Tâhavî Akâidi Bâbertî Şerhi*, trc. İzzet Karasakal (Ankara: Seyda Yayınları, 2016), 48-49.

60 el-Bâbertî, *Tâhavî Akâidi Bâbertî Şerhi*, 191.

61 Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Ö Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 134-139.

62 Yunus Öztürk, "Semerkand'dan Kahire'ye Hanefi Kültürünün İzleri", 412-413.

63 Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Ö Örneği)", 152-154.

coğrafyalardaki inançların ilmî boyutu, Türk ve Müslüman topluluğun ürünü olan kitâbî gelenekte varlığını güçlü bir şekilde sürdürdüğü gibi Anadolu ve Mısır gibi uzak bölgelere de etkisini hissettirmiştir.

İlâhiyat Konularında Senevî/Düalist Akımlara Yaklaşımlar

Şirkin bir inanç problemi olarak tevhidin zıddını ifade ettiğini; bu sebeple kelâm metinlerinin ilâhiyat bahislerinin meselesi olduğunu belirtmiştik. Bu başlıkta Mâtürîdî ve diğer alimlerin ilgili başlıklarda tevhide aykırı olan ulûhiyette ortaklık barındıran Senevî teolojiye yönelik atıfları incelenecektir.

Senevîler, yaratıcısı tasavvurunda çokluk/kesret barındıran bir ulûhiyet anlayışına sahiptir. Bu sebeple Mâtürîdî ve birçok kelâmcı tarafından ulûhiyetteki ortaklık fikirleri dolayısıyla eleştirilmişlerdir. Bu konuda kelâmcılar alemin yaratıcılığının tek olduğu fikri üzerinden Senevî görüşleri eleştirmişler; dolayısıyla ilâhiyat bahsi içerisinde özellikle tevhidi reddeden tutumlar olduğu için tevhîd konusu içerisinde bu yaklaşımlara yer vermişlerdir. Kurân-ı Kerîm ulûhiyetteki ortaklık düşüncesine sahip olanlara "*De ki: Eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlarda bulunsaydı o takdirde arşın sahibine üstün gelmek için çere ararlardı.*" (İsrâ, 17/42) ayeti ile içinde bulundukları duruma işaret etmiştir. Mâtürîdî de bu sebeple ulûhiyet ve rubûbiyette tek varlığın Allah olduğu vurgulamıştır.[64]

Pezdevî, de ulûhiyet ile ilintili olarak Allah'ın eşi ve benzeri olmadığını belirttikten sonra Mecûsiler'in âlemde iki tanrının olduğu inançlarını ele almıştır. Hayır ve Şer şeklindeki düalite üzerine kurulu bir inanç tarzını işleyen Mecûsîler, alemdeki iyilik ve kötülüklerin yaratıcı varlık olarak Yezdan ve Ehrimen'e dayandığını düşünmektedir. Yezdan ve Ehrimen'in özellikleri konusunda kendi aralarında farklılık olmakla birlikte önemli bir kısmı, her ikisinin de kadîm olduğu ya da birbirilerine hulul ettiği fikrine sahip görünmektedir. Bu sebeple de yine tevhid dışı bir inanç tarzı olarak Pezdevî tarafından eleştirilmektedir.[65]

Mani ve Deysâniler de âlemde nur ve zulmet şeklinde iki tanrının olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar içerisinden de kimileri, her iki tanrının da kadim olduğunu beyan etmiş, kimileri ise nur tanrısını kadim, zulmet tanrısının ise hâdis olduğunu dile getirmiştir. Hıristiyanlar tanrının üç olduğunu söylemişlerdir. Kendi içlerinde de farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Kimileri ilâhların Allah, mesih ve ruh olmak üzere üç olduğunu bunlardan üçüncüsünün Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Kur'an onların bu söylemlerine şöyle karşılık vermiştir. "Allah üç ilahtan üçüncüsüdür, diyenler elbette kâfir olmuştur." (Mâide, 5/73) Bazıları ise tanrıların iki şahıs ve bir sıfattan oluştuğunu söylemişlerdir. Bunlar Allah, mesih ve ilimdir. Hıristiyanlar içerisinden şöyle diyenler de olmuştur. Hz İsâ önceleri ilah idi sonra insan olarak yeryüzünde bulundu. İnsan şeklinde olduğu için yeryüzünde anlaşmazlık çıktı ve lâhut iken nâsût (tek bir bedende birleşmiş) oldu. Böylelikle de ulûhiyet eserinin Hz. İsâ'da zuhur ettiği söylenmiştir.[66]

---

64 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 32-33.
65 el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 44.
66 el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 45.

Sâbûnî kendinden önceki yaklaşımları sistematik olarak verme konusunda oldukça başarılıdır. Öncelikle Allah'ın birliği/tevhidini vurgulayıp eşi ve benzerinin olmadığını belirttikten sonra bu konuda (tevhid, eşi ve benzeri olma) muhtemel ve mevcut yaklaşımları sıralamaktadır. Onun yer verdiği inanç sistemleri arasında Seneviler, Mecûsîler, Hristiyanlar, Tabiatçı ve Eflâkiler bulunmaktadır. Senevi ve Mecûsiler iyilik ve kötülük olmak üzere iki İlâhın olduğunu söylemişlerdir. Hıristiyanlar, Baba, Oğul ve kutsal ruh şeklinde Allah'ı üçlemişlerdir. Tabiatçılar, sıcak, soğuk, kuru, yaş diyerek yaratıcıyı dörde çıkarmışlardır. Eflâkiye ise yedi tane tanrının olduğunu söylemiştir. Bunlar: Zühal, Müşteri, Merih, Zühre, Utarid, Güneş ve Aydır. Bu fırkaların hepsi bu tür inançları sebebiyle kâfir olmuşlardır. Sâbûnî, bu inançları birbirine zıt olan iki şeyin bir anda var olmasının imkânsızlığı üzerinden tevhide muhalif bu grupların tutarsızlığını anlatmaktadır.[67]

Ebu'l-Muîn en-Nesefi de, konuya Allah'ın birliğini/tevhidini beyan eden ayetle giriş yaptıktan sonra ihlas suresinin tefsiri bağlamında oldukça sistematik bir yoruma yer vermiştir. Nesefi, âyette geçen ''huve/o" kelimesinin Allah'ın birliğine delil, Muattıla ve Bâtınilere de reddiye; "Allah sameddir" ifadesinin Müşebbiheye, '"O doğurmamış ve doğurulmamıştır" ayetinin Yahudi ve Hıristiyanlara; "O'nun hiçbir dengi yoktur" ayetinin de Mecûsîlerin iki tanrısı Yezdan ve Ehrimen'e reddiye olduğunu belirtmektedir. Bu özgün tefsiri içinde Nesefî kendinden önceki ulemanın konu hakkındaki değerlendirmelerini özetlemiş mahiyettedir. Bu şekilde aslında tevhid vurgusu yapan surenin reddiye içeren ayetlerini, dönemin tevhide muhalif inanç tasavvurları üzerinden yorumlamıştır.[68]

Ebu'l-Berekât en-Nesefî de Hıristiyanlar, Tabiatçılar ve Seneviyye'nin iddia ettiği gibi birden fazla ilah yoktur. Âlemin yaratıcısı tektir. Şayet onların dedikleri gibi birden fazla yaratıcı olsaydı aralarında çatışma çıkardı. Birisi hayır namına bir şey dilerken, diğeri şer yaratmayı dileyebilir. Her ikisinden birinin dediği olsa bu durum diğerinin iradesini güçsüz kılar veya her ikisinin de de sözü muteber olsa ki buda imkânsızdır. Her harikulade de bu durum onların İlahlığını muhal kılmaktadır. Ayrıca âcziyet, yaratılmışlığın alametidir. Bu sebeple âciz olanın ulûhiyet iddiasında bulunması geçersiz bir görüştür. Düalist tanrı düşüncesi ispat edilemediği durumda, zorunlu olarak tek bir ilahın varlığına hükmedilir ki oda Kadîm ve bir olan Allah'tır.[69]

Bâbertî, Allah'tan başka ilah yoktur demenin, ulûhiyetinde O'nu birlemek ve bunun dışındaki tüm yaratılmışları reddetmek olduğunu söyledikten sonra İlah'ın kendisine ibadet edilen varlık anlamına geldiğini belirtir. Bâbertî, Mekke müşriklerinin Allah'ın varlığına inandıklarını fakat bununla birlikte, putlara da ibadetten geri durmadıklarına dikkat çekmiştir. Bu surette de hem Allah'a inanmışlar hem de Ulûhiyetinde ve Rubûbiyeti'nde O'na ortak koşmuş olmuşlardır.[70]

Sonuç

[67] es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 21-22.
[68] en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 24-25.
[69] en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 36-37.
[70] el-Bâbertî, *Tâhavî Akâidi Bâbertî Şerhi*, 34.

Kâinatı yaratan, yöneten, ona bir denge ve düzen koyan en değerli varlığın mevcudiyeti inancı, aklı selim insanın fıtri bir özelliğidir. Eşi ve benzeri olmayan "tek Allah inancına yatkın yaratılan beşerin, Allah'a kendi mülkünde şirk koşması kabul edilemez bir inanç biçimidir. Bu durum Peygamberler aracılığıyla insana sürekli hatırlatılmıştır. İslâm sadece Allah'a şirk koşanlar için değil, bütün beşer için bir çıkış kapısı ve kurtuluş yoludur. Bu sebepledir ki bütün dönemlerde insanlığa gönderilmiş olan vahyin bildirimindeki ortak noktanın adı İslâm olmuştur. İslâm beşer için hayatı zorlaştırmak değil, daha yaşanır kılmak için gönderilmiştir. Müşrik tasavvurunda, başka varlıklara da verilen ilahilik, tevhid ilkesine gölge düşürmektedir. Bu sebeple inanan insanın Allah'tan başka hiçbir varlığa kutsallık atfetmemesi gerekmektedir. Tevhide özgü olan özelliklerin başka varlıklarda da bulunup bulunmadığından kişinin emin olması gerekmektedir. Cahiliye Arapları kutsallık atfettikleri bu varlıklarda, gerçek Tanrıdaki özelliklerin hiçbirisinin bulunmadığını bildikleri halde, yine de bunlardan medet ummaktan vaz geçmemişlerdir. Onların içerisinde bulundukları bu durum, bu tür kimselerin ata kültürü olarak gördükleri inançla ilgili anlayışı bir türlü bırakamadıklarını göstermektedir.

Küfür, şirk ve fâsıklık gibi olguların merkezindeki kişi insandır. Kişinin gerçek manada iman olgusuna sahip olmasına rağmen bu tür vasıflarla anılması, Kur'an'ın ruhuna ters düşmektedir. Küçük-büyük günah bağlamında tekfire varan yorum ve eğilimler kişinin kendi inanç dünyasında hezeyanlar yaşamasına sebep olmaktadır. Bu itibarla Türk-İslam kültür havzasının ve kelâm geleneğinin en önemli mimarlarından olan Mâtürîdî ve açtığı yolda yetişen ulemanın iman-amel ilişkisi, tevhid ve iman tanımları, gerek Türk – İslam havzasında gerekse diğer eklektik bölgelerde daha kuşatıcı bir din ve inanç tasavvuru ile uzun yıllar etkisini hissettirmiştir.

İman-amel ilişkisinin bir sorunu olmayıp tevhide zıt bir inanç tazının adı olarak şirk problemi, Mâtürîdî ve diğer ulemâ tarafından tevhidin kendi iç problemi şeklinde "iman-amel" ilişkisi bağlamında değil, tevhidin zıttı bir problem olarak özellikle ilâhiyat bahisleri arasında ele alınmıştır. Bu noktada iman-amel ilişkisindeki fırka isimleri "tevhid" içindeki gruplaşmalar/fırkalaşmalar üzerinden yürütülürken, ilâhiyatta ele alınan şirk problemi tevhid dışı gruplaşmaların ortak adı olarak "Seneviyye" ve diğer çoklu tanrı tasavvurları sunan fırkalar üzerinden incelenmiştir. Şirk konusunun ele alındığı bu tematik yapı dahi, kelâm kitaplarındaki ilgili bahislerin bilinçli ve sistematik olarak telif edildiğini; bu anlamda geleneğin kendi içinde de telif tarzında ittihat taşıdığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türk-İslam kültürünün temel kaynakları şirki (ulûhiyete ortaklık ve benzerlik atfetmeyi), inanç problemleri olarak bölgedeki düalist akımlar üzerinden incelemişlerdir.

Her şeye rağmen dikkat çekilmesi ve bildirinin bir sonucu olarak zikredilmesi gereken bir husus olarak eserlerini incelediğimiz alimler, gerek iman-amel ilişkisi gerekse ilâhiyat bahsi içinde şirk ve müşrik kullanımlarına çok rağbet etmemektedirler. Özellikle ulûhiyet ve rubûbiyette ortaklıkla, benzerlik ve tevhide aykırılıkla niteledikleri fırkaları belirli bir şirk ve müşrik adı altında toplamamaktadırlar. Nitekim tevhide aykırı olan Yahudi ve Hıristiyan inançları, Senevîlik vb. inanç sistemlerinin adları, doğrudan çok fazla şirk ve müşriklikle ilişkilendirilmez. İçerik olarak tevhide aykırılıkları, Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetinde kendisi dışında varlıklar atfettikleri

söylenmiş olsa da klasik terminoloji anlamında bu inanç toplulukları "müşrik ve şirk" üzerinden tanıtılmaz. Bu tercihin çoğu eserde olması ise bilinçli bir kullanımın var olduğunu hissettirmektedir. Bu tercihin temel sebebi derin ve ayrıntılı çalışmaları iktiza edecek mahiyette olsa da "müşrik ve şirk"i cahiliyye Araplarına ve Hz. Peygamber'in tebliğinde Mekke'deki inanç sahiplerine özgü bir niteleme olarak düşündükleri var sayımında bulunulabilir.

Mâtürîdî ve onu takiben gelen ulemâ akıl-nakil ilişkisi bağlamında mutedil ve makul tutumlarıyla bu tür beşeri eğilimlerin önüne set çekmeyi kendisine temel bir hedef edinmiştir. Türk toplumunun dini inanç biçimini ve İslamiyet'i dünya genelinde bir din haline getirerek Türk İslam kültürü adına güçlü bir teorinin kuruculuğunu üstlenmişlerdir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin geniş kitleler tarafından kabul görülmesinin en temel noktalarından birisi olarak tekfir eden değil tefekkür eden bir düşünceyi temsil ettiği görülmektedir.

Kaynakça

Aykaç, Mustafa. "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)" Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/33 (2018) 134-139.

el-Bâbertî, Ekmelüddîn. Tâhavî Akâidi Baberti Şerhi. Trc. İzzet Karasakal. Ankara: Seyda Yayınları, 2016.

Demir, Hilmi. Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî. Ankara: Ay Yayınları,2017.

Ebu Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1992.

Hümeyyis, Abdurrahman. Beyani'ş-Şirk ve Vesailehü İnde Eimmeti'l-Hanefiyye. Trc. M. Emin. Akın. İstanbul: Guraba Yayınları, 1994.

Hümeyyis, Abdurrahman. Ebû Hanife'nin İtikat Esasları. Trc. Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.

İbn-i Hişam. es-Siret'ün- Nebeviyye. Trc. İzzet Hasan, Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

İbn-i Kalbî. Putlar Kitabı. Trc. Beyza Düşengen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Kanter, Özden. İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfahanî'nin Kelâm Anlayışı. İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2017.

Karagöz İsmail. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Koçoğlu, Kıyasettin. "21. Yüzyılın Türkiye'sinde Hurafeler" Diyanet Aylık Dergisi (2006).

Kutlu, Sönmez. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Ankara: Otto Yayınları, 2017.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitâbü't-Tevhid. Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te'vîlâtü'l-Kur'an. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te'vîlâtü'l-Kur'an. Trc. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

en-Nesefî, Ebü'l-Müîn Meymun b. Muhammed. Mâtürîdî Kelâmı. Trc. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

en-Nesefî Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmet. İslam İnancının Ana Umdeleri. Trc. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Öztürk, Yunus. Semerkand'dan Kahire'ye Hanefi Kültürünün İzleri, İslami Araştırmalar Dergisi 27/3 (2016): 404-413.

el-Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed. Ehl-i Sünnet Akâidi. Trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

es-Sâbûnî, Nûreddin. Mâtürîdiyye Akaidi. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

et-Taberi, İbn Cerîr. Cami'u'l-beyan an te'vîli âyi'l Kur'an. Beyrut: 1995.

Tâhavî, Ebu Ca'fer. Tâhavî Akâidi Baberti Şerhi. Trc. İzzet Karasakal. Ankara: Seyda Yayınları, 2016.

Xemgin, Ethem. (2012). Mazda İnancı Ve Alevilik. İstanbul: Berfin Yayınları, 2012.

DİN VE DEĞİŞİM İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA TÜRK-İSLAM TOPLUMLARI

Ramazan UÇAR
Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi
ramazanucar@sdu.edu.tr

Özet

Sosyal bir varlık olan insan, toplum içinde doğar, büyür ve ölür. Toplum, bireyin düşün dünyasının ve davranışlarının oluşmasında, şekillenmesinde ve gelişmesinde büyük rol oynamaktadır. Toplumsal hayatın ana belirleyicilerinden biri olan din, bireyin yaşamını beşikten mezara kadar kuşatmakta; siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik anlayışına yön vermektedir. Diğer yandan bireysel ve toplumsal hayatın temel olgularından biri olan değişim de sosyal hayatı tüm boyutları ile etkilemektedir. Toplumsal hayatın iki temel olgusu olarak din ve değişim; süreç içinde birbirlerini etkileyebilirken aynı zamanda etkileşebilmektedir. Bu etkileme ve etkileşim ilişkilerini Türk-İslam toplumları üzerinden okumaya çalışırken; otorite-değişim-din analizlerine yer verilecektir. Türk-İslam toplumlarında değişim süreçlerinin ve taleplerinin tabandan tavana doğrudan ziyade, tavandan tabana doğru şekillendiği ve geliştiği gerçeğinden hareket edilerek bunun sebepleri irdelenmeye çalışılacaktır. Diğer yandan Türk-İslam toplumlarında değişim süreçlerini etkileyen faktörler üzerinde durarak günümüz İslam dünyası ile ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Değişim, Toplum, Otorite, Türk-İslam Toplumları

Turkish-Islamic Societies in the Context of Relations of Religion and Change

Abstract

A human being as a social being, is born, grows and dies in a society. Society plays a crucial role in the formation and development of an individual's mental world and his behavior. Religion is one of the main determinants of social life and it surrounds the individual's life from cradle to grave; it directs individual's political, social, cultural, economic mentality. On the other hand, the phenomena of the change is one of the basic phenomena of individual and social life affecting social life with all its dimensions. Religion and change as two basic phenomena of social life; while it can affect each other in the process, it can interact at the same time. In this paper, while trying to analyze these interaction and interaction relations in Turkish-Islamic societies; authority-change-religion analysis will be included. It will be examined the reasons of the change processes and demands in Turkish-Islamic societies where the change phenomena is developed directly from floor to ceiling, from the ceiling to the bottom is a fact. On the other hand, assessments on the current Islamic world will be made by focusing on the parametres affecting the change processes in Turkish-Islamic societies.

Keywords: Religion, Change, Society, Authority, Turkish-Islamic Societies

Giriş

Din, insanla birlikte var olmuş ve insanla birlikte var olmaya devam edecek toplumsal bir olgudur. Diğer bir ifadeyle insanlık tarihinde din olgusuna rastlanılmayan herhangi bir toplum bulunmamaktadır. Bu itibarla bir toplumun inşasında din, vazgeçilmez ana belirleyicilerden biri olarak kendini göstermekte ve toplumun siyasetten iktisada, kültürden sanata, ahlaktan eğitime birçok temel alanın oluşması ve gelişmesi üzerinde etkisini hissettirmektedir. Toplumsal hayatın değerleri ile etkileşen din bir yaşam felsefesi oluşturmaktadır. Oluşan bu yaşam felsefesi

toplumsal hayatın temel olgularından biri olan değişim olgusuna bağlı olarak değişebilmekte, gelişebilmekte veya farklılaşabilmektedir. Din, söz edilen değişim sürecinin ana belirleyicisi/lokomotifi olabildiği gibi, süreçten etkilenen bir unsura dönüşmenin yanında din ve değişim olgularının karşılıklı etkileşiminden söz etmek gerekmektedir. Faklı bir ifadeyle din, toplumlarda değişim olgusunun itici gücü olurken, değerleri muhafaza etme ve ortaya çıkan yeni değerlere karşı oluşturduğu refleksi ile değişimi engelleyici bir aktör olabilmekte, toplumsalın doğası gereği ortaya çıkan değişimlerden de etkilenebilmektedir.

Toplumlar her ne kadar statik gibi gözükse de temel karakteristiği dinamik bir yapı arz etmeleridir ki, sürekli değişim içindedirler. Değişim bir süreç içinde meydana gelmektedir. Değişimin ivmesi sürecin kısa/uzun vadede gerçekleşmesinde belirleyici olmaktadır. Toplumlarda ortaya çıkan değişmeler, karmaşık olaylara dayanmaları sebebiyle bu karmaşıklığın aydınlatılabilmesi için değişme olayına çok yönlü yaklaşmak gerekmektedir. Her yaklaşım sosyal gerçekliği anlamaya dönük bir çaba olarak görülmelidir.

Konu toplumsal değişme olunca; değişenin neliğinin yanında, nasıl değiştiği, değişmenin yönünün ne olduğu, değişimi meydana getiren faktörler neler olduğu vb. birçok soru gündeme gelmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişme, sosyolojinin üzerinde durduğu ve toplumsalı anlama, açıklama ve yorumlamada atıfta bulunduğu temel olgulardan biridir. Sosyal değişme, süreç içinde toplumlarda gözlenebilen ve toplumsal organizasyonun yapısı ve fonksiyonlarını etkileyen, köklü değişiklikler olarak nitelendirilebilir.[1] Toplumun yapısında ve fonksiyonlarında meydana gelen köklü değişimler, sosyal ilişkiler ağının ana belirleyicisi toplumsal kurumlarda da değişimi beraberinde getirirken[2] gruplarda, grup içindeki veya toplumun diğer üyeleri arasında yerleşmiş tavır ve davranışlarında[3] değişime sebep olmaktadır. Burada konu gereği; din ve din-değişim ilişkisine geçmeden sosyal değişme teorileri ile ilgili kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Sosyologların temel problemi toplumsal gerçekliği anlama ve açıklamaktır. Dolayısıyla üretilmiş birçok teoriden söz etmek mümkündür. Teorilerden her biri toplumsalın boyutlarını belli bir perspektiften ele alan yaklaşımlar olarak; toplumbilimciler, toplumsal değişmenin niteliğine, nedenlerine ve ölçeğine ilişkin farklı parametrelerden hareket ederek toplumsal değişmeyi açıklayan teoriler geliştirmişlerdir. Geliştirilen teoriler, sosyal gerçeklikten hareket edilerek ortaya konduğu için dönemsel özellik taşıması ve içinde bulunulan toplum için açıklamalar üretmesi doğaldır. Ancak her teorinin günümüz toplumlarının açıklanmasında bir pencere özelliği taşıdığı düşüncesi gözden kaçırılmaması gereken bir gerçekliktir. Bu bağlamda teorilerin toplumsala yaklaşımları çerçevesinde büyük boy, orta boy ve

1 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi,* İstanbul, 2001, s.329.
2 Tom Bottomore, *Toplumbilim,* Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, 2000, s.329.
3 Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul, 1994, s.400; Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji,* İstanbul, 2001, s.385vd.

küçük boy[4] olarak nitelendirildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak biz konumuz gereği; toplumsal değişme açısından din-toplum ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Din ve Toplumsal Değişme

Din, bireysel ve toplumsal hayatın her alanına nüfuz edebilme özelliği taşıması dolayısıyla toplumsal değişim süreçlerinin ana belirleyicilerinden biri olma özelliği taşımaktadır. Diğer yandan toplumların geçirmiş olduğu değişim süreçlerine paralel olarak din anlayışlarında değişimler meydana gelmektedir ki, bu durum toplumun din üzerinde etkisinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Din, toplum içinde ortaya çıkar ve toplum içinde varlığını sürdürür. Din olgusu, sosyolojik açıdan toplumda insan davranışlarının, sosyal ilişkilerin, sosyal yapı ve kurumların değişmesinde temel faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.[5] Olguya, maddeci bir anlayışla yaklaşan sosyologlar; dini; alt yapıyı oluşturan temel faktör olarak düşündükleri ekonominin gölge olgusu olarak değerlendirerek, dinin sosyal değişmede etkin bir faktör olamayacağını, sadece toplumsal değerlerin muhafazasını sağlayacağını, hatta değişimin önündeki en önemli engel olacağını ileri sürmüşlerdir.[6]

Din, doğup geliştiği toplumda stratejisini yerleşik değerlere meydan okuma üzerine kurmaktadır. Din olgusunun; inanç sistemi, ritüelleri, toplumsal hayata yeniden şekil verme iddiasındaki değer ve normlarıyla alternatif tanımayan ve doğrularını tartıştırmayan bir boyutu bulunmaktadır.

Dinin toplumsal katmanlarda yer bulması veya yaygınlaşmasında karizmatik otoritenin (peygamber) fonksiyonu oldukça büyüktür.[7] Peygamberler toplumda oluşturmuş oldukları otorite sayesinde sosyal değişmenin en önemli aktörü konumundadırlar. Bu durum İslam peygamberinin şahsında daha iyi anlaşılacaktır. Karizmatik bir kişilik olarak Hz. Peygamberin yirmi üç yıllık süreçte İslam'ı tebliğ için verdiği mücadele ve inşa ettiği sosyal sistem, toplumsal değişime model özelliği taşımaktadır. Kendisine özgü yaklaşımı ile öne çıkan Max Weber; dinin değer ve normlar çerçevesinde oluşturduğu zihniyet yapısının, sosyal ve ekonomik değişimlerin en önemli itici gücü olduğu fikrini, kapitalist düşüncenin ortaya çıkış süreci analiz etmiştir. Ona göre; Hıristiyanlık (Protestanlık) değerleri kapitalizmin doğuşunda önemli bir işlev görmüştür. Batı'da Kalvinist, Pietist, Baptist ve Metodist Protestan sosyal kesimlerin yaşayışında görülen ve Püritanizm şeklinde kendini gösteren zahitlik anlayışı üzerine kurulu bir zihniyetin oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla rasyonelleşen iktisadi davranış temelini kutsal ile güçlendirmektedir.[8] Weber, bu tür gelişmelerin doğu toplumlarında kendini göstermemesini; onların inanç sistemlerinde aranması gerektiğini vurgulamaktadır.

---

4 Toplumsal Değişme kuramları ile ilgili bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul, 2004; Tom Bottomore-Robert Nısbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara, 1997; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev., Alemdar Korkmaz, İstanbul, 1994; A. Ruth Wallece-Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev., Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, İzmir, 2002.

5 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul, 2010, s.104vd.

6 Günay, a.g.e., s.335; Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", **Toplum ve Bilim,** 1985, s.9.

7 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev., Taha Parla, İstanbul, 1996, s.325vd.

8 Günay, a.g.e., s.336.

Toplumlar için değişim, bir olgu özelliği taşımaktadır. Toplumsal yaşamın vazgeçilmezlerinde olan din, toplumda alternatif yaklaşımlara fırsat vermeme ve varlığını hep sürdürme özelliği dolaysıyla değişim sürecine çok güçlü bir tepki verdiğini ve muhafazakar boyutunun kendini gösterdiğini ifade edebiliriz. Dinler, din kurucusunun (peygamberlerin) ya da tebliğcilerin mistik tecrübeleri üzerine kurulu bir bağlılık içermeleri dolayısıyla onu her seferinde yeniden yaşama ve tecrübe etme olan "menseki" bir karakter arz etmekte ve böylece kendini tarihten soyutlayarak her türlü değişimden uzak kalmak eğilimindedirler. Bunun belirginleşmesinde dayandıkları kutsal metin, inanç sistemi, ritüelleri, inşa ettiği ahlaki değer ve normları, oluşturduğu zihniyet dünyası etkili olmaktadır.[9]

Din olgusunu toplumsal bütünleşmenin temel unsurlarından biri olarak gören Durkheim'in, toplumların çözülme ile dini gevşeme arasında bağ kurduğu ve toplumsal istikrar adına dinin önemine vurgu yaptığı görülmektedir. Bu yönüyle din, toplumsal değişmenin önünde bir engel oluşturmaktadır. Diğer yandan Marksist geleneğe mensup sosyologlar da toplumlarda din olgusunun hakim sınıfların egemenliklerini perçinlemede ve insanoğlunun ıstırabını hafifletmede bir araç vazifesi gördüğü fikrinden hareketle dini toplumsal değişmenin engelleyicisi olarak görmüşledir.[10]

Din, toplumların anlam dünyası oluşturmasında ana belirleyicilerden biri olması hasebiyle, yaşanan her türlü gerçekliği ve ulaşılmak istenen idealler için katlanılan zorlukları kendi içinde meşrulaştırma gücüne sahiptir. Dolayısıyla yaşanan düzenin korunması ve istikrarın sürmesi için değişim taleplerini göğüsleyerek engellemektedir.

Din, her ne kadar değişime direnen bir olgu özelliği ile tebarüz etse de, toplumsal yaşamın vazgeçilmezi olan değişimden etkilenebilmektedir. Gücünü "kutsal" fikrinden alan ve toplumsallaşan din, doğduğu ve geliştiği toplumun tüm yapı ve kurumlarıyla etkileşerek; o yapı ve kurumlar ile kendi varlığı arasında paralellik oluşturduğu için değişime direnmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu direnç, toplumlardaki değişim talepleri karşısında işlevsizleşebilmektedir. Bu durum, İslam toplumlarında *"ezmanın tegayyürü ile ahkamın tegayyürü"* düşüncesi ile açıklanmıştır. Arabistan'da doğup gelişen İslamiyet, karşılaştığı farklı kültürel unsurlarla etkileşerek yeni ivme kazanmış, Arapların dini olmaktan öte evrenselleşmiştir. Hz. Peygamber, İslamiyet'i içinde bulunduğu topluma tebliğ ederken toplumsal gerçeklikleri dikkate alarak faaliyetlerini sürdürmüş ve dinin tekamülü toplumsal gerçeklikler paralelinde şekillenmiştir.

2. Türk-İslam Toplumları ve Değişim

Türk milletinin İslamlaşması, İslam dininin dünyada önemli inanç sistemlerinden biri olmasında büyük rol oynamıştır. Türkler, İslam dininin geniş bir coğrafyaya yayılmasına hizmet ederken, diğer yandan İslam'ın evrensel mesajlarının insanlık ile buluşturulmasında İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

[9] Günay, a.g.e., s.333.
[10] Vergin, a.g.m., s.9vd.

Bu itibarla bir Türk-İslam Medeniyetinden söz edilebilmektedir. Kaynaklarda Türklerin çok kolay ve hızlı bir şekilde İslamlaştığı yönünde bilgiler ön plana çıkarılsa da; bunun oldukça uzun sürdüğünü ifade etmek yanlış olmayacaktır. Toplumlar için en zor şey din değiştirmedir ki, bu durum Türk toplumu için de geçerlidir. Türk toplumu İslam dinini benimsedikten sonra, dinin öğretileri çerçevesinde yeni bir yaşam felsefesi ve buna bağlı olarak toplumsal yapı oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle; İslam, Türk toplumunun yaşamını beşikten mezara kadar kuşatmış, tüm kurum ve kuruluşların şekillenmesinde belirleyici gücünü göstererek yeni bir anlam dünyasının kapısını aralamıştır. Bu yeni durum; yüzyıllarla ifade edilebilecek bir şekilde kendi içinde oluşturduğu değişim dinamikleri çerçevesinde devam etmiştir. Ancak Batı'da ortaya çıkan ve Aydınlanma olarak nitelendiren süreç ile birlikte; özellikle bilim, teknoloji ve sanatta kendini gösteren gelişmelerin toplumsal hayattaki yansımaları, Türk-İslam toplumlarını dolaylı da olsa etkilemiştir.

Değişim süreci o kadar hızlı gelişmiştir ki, duruma Türk-İslam toplumları ayak uyduramamıştır. 18. yy. kadar Batı ile olan karşılaşmalarında hep kazanan taraf olan Türk-İslam toplumları, bu tarihten itibaren hep kaybeden taraf olmaya başlamışlardır. İlk olarak askeri ve siyasi alanda kendini gösteren sonuçlar; dönemin siyasi otoritelerinin, bu alanlarda alınacak tedbirler ile ortadan kaldırılabileceği düşüncesiyle birçok yenilikler yapmaya başladığı görülmektedir. Bir müddet sonra, sınırlı ve lokal olarak alınan tedbirlerin fayda vermediği gözlenmesi sonucunda; büyük çaplı ve geniş toplumsal kesimleri ilgilendiren uygulamalara başlandığı gözlenmektedir. Ancak sözü edilen uygulamaların toplumsal katmanlarda mayalanmadığını ve tutmadığını ifade etmek gerekmektedir.

Süreç içinde gerçekleşen yenilikler, büyük ölçüde otoritenin talepleri doğrultusunda gerçekleşmektedir. Toplum, içinde bulunduğu durumu bir şekilde meşrulaştırmakta ve değişim gibi bir talebi bulunmamaktadır. Bu bağlamda; Türk-İslam toplumlarında değişimlerin, toplumsal talepler çerçevesinde değil, otoritenin talepleri çerçevesinde geliştiğini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle; Türk-İslam toplumlarında değişim süreçleri, tabandan tavana doğru değil, tavandan tabana doğrudur. Değişimin böyle şekillenmesinin ana sebebi, toplumun değişim talebinde bulunacak potansiyelinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Toplumda böyle bir potansiyel oluşmamasının sebepleri nelerdir, sorusuna cevap bulunması gerekmektedir.

Bunlardan birincisi; Türk-İslam toplumlarında siyasi otoriteye yüklenen kutsallık fikridir. Türk-İslam toplumlarında siyasi otorite "zıllullah"tır ki, o, eylemlerini Tanrı (Allah) adına ve muradullah gerçekleştirmektedir. Türk-İslam toplumları, fizik alanın siyasi otoritesi ile metafizik alanın otoritesi (Tanrı) arasında bağ kurarak siyasi otoriteleri kutsallaştırmıştır. Siyasi otoritenin kutsallaştırılması, onun sorgulanamaz bir statüye yükseltilmesine sebebiyet vermiş ve "hikmetinden sual olunmaz" temel düsturunun oluşmasına yol açmıştır. Toplum katmanlarında oluşan bu algı dolayısıyla, siyasi otoritenin kendisi de buna inanmaya başlamıştır. Durum böyle olunca; siyasi otoriteden talep de bulunulmaz, ancak o lütfeder fikri yaygınlaşmıştır. Çünkü onun içinde bulunduğu eylem/eylemsizlik hali Tanrısaldır, tartışmaya açık değildir. Diğer yandan siyasi otorite nezdinde insanlar "kul"

statüsünde oldukları için otoritenin eylemlerini tartışmaya açma gibi bir lüksleri tarihin hiçbir döneminde olmamıştır. Türk-İslam toplumlarında siyasi otoritenin uygulamalarının sorgulanması; hainliği, vatan-millet ve hatta din düşmanlığını beraberinde getirmektedir. Dolaysıyla toplumda bu sıfatlarla anılmaya hiçbir birey yeltenemeyeceği için siyasi otoritenin iş ve eylemleri tabulaşmakta, toplumun değişim talebinde bulunma ihtimal ve imkanı ortadan kalkmaktadır. Kanaatimizce bu anlayışın oluşmasında "takdiri ilahi" düşüncesinin önemli bir rolü bulunmaktadır.

İkincisi; eleştirel düşüncenin gelişmemesidir. Türk-İslam toplumlarının mahrum olduğu temel hususlardan biri de eleştirel düşüncenin kıymetli oluşunun kavranmamasıdır. Bir toplumda veya toplumun düşünsel dünyasının oluşmasında ana aktör durumunda olan aydın sınıfının eleştirel düşüncenin gelişmesi adına bir çaba veya imkan yok ise, o yapıların yeni fikirler üretmesinden söz etmek mümkün değildir. Bu itibarla; Türk-İslam toplumları, içinde bulundukları durumları idealleştirerek yeni söylem üretmeye imkan vermemektedir. Toplum kendi içinde bulunduğu durumu bir şekilde meşrulaştıracak argümanları üretebilmektedir. Karşılaşılan olumlu/olumsuz durumlar; Allah'ın lütfu, gazabı veya uyarısı gibi nitelemeler ile kutsanmaktadır. Toplumsal katmanlarda kendini gösteren bu durumun, en yaralayıcı tarafı, toplumun aydın sınıfında daha belirgin bir şekilde gözlenmesidir. Epistemik yapının oluşturduğu anlayışı idealize ederek, bu anlayış dışında fikir ve düşünce üretmeyi "sapıklık", "sapkınlık", "zındıklık", münafıklık, "fasıklık" ve hatta "kafirlik" olarak nitelendirilebildiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla bu sıfatlarla anılmayı göze alamayan "aydın"dan (ülama) var olan bir anlayışa eleştirel yaklaşıp, konu ile ilgili yeni şeyler söylemesini beklemek mümkün değildir. Dolayısıyla bir inşa faaliyeti olan bilim ve fikir üretmenin Türk-İslam toplumlarında sosyal ve epistemik zemininin çok dar olduğunu, aydın sınıfın üretim yerine tüketim eğilimli olduğunu ifade edebiliriz.

Üçüncüsü; biat kültürüdür ki, Türk-İslam toplumlarında yeniliklerden ziyade var olanı koruma güdüsü ön plandadır. Diğer bir ifadeyle; Türk-İslam toplumlarında özgürlük ve yenilik ile itaat ve gelenek arasında öykündürülen tercih, itaat ve gelenek yönünde kendini göstermektedir. Bu durum; eğitimden siyasete, dini alandan fikri zemine pek çok alanda kendini göstermektedir. Aile içinde doğan, büyüyen ve gelişen bireyden beklenti; hiçbir arayış içine girmeden ebeveyne itaat etmesi gerektiği üzerine kurulu bir anlayışı benimsemesidir ki, itaat hususunda kusursuz olan oldukça sevimliyken, yeni arayışlar peşinde koşanlar ise problemli nitelemesine maruz kalmaktadırlar. Söz edilen nitelemeye maruz kalmamak adına ailede ve toplumda bireyler, kendilerini gözden geçirerek itaate meyletmektedir. Dolayısıyla var olanın ideal olduğu, yeni herhangi bir söylem ve eyleme ihtiyaç olmadığı ve bu arayışta olanların ciddi tepkilerle karşılaşabileceği daha minik yaşta beyinlere işlenmektedir. Toplumsal hayatın en önemli biriminde şekillenerek yerleşen anlayışın, bireyin sosyal hayatının mihenk taşlarından birini oluşturması ve bunun siyasi alanda yansımalarının kendini göstermesi oldukça anlamlıdır.

Toplumlarda siyasi otorite, hakimiyetinde bulunan sosyal kesimleri en iyi şekilde yönetme çabasındadır. Türk-İslam toplumlarında da bunu görmek mümkündür. Ancak üzerinde durulması gereken husus, siyasi otoritelerin her türlü

söylem ve eylemine yönelik itaatin lüzumunun vurgulaması ve bunun dinsel bir gereklilik olarak ortaya konmasıdır. Gücünü kutsalla tahkim eden siyasi otorite; kendisine yönelebilecek her türlü eleştiriyi, din düşmanlığı, vatan millet düşmanlığı veya hainlik gibi söylemlerle püskürtebilmekte ve icraatlarına itaatin toplumsal bir görev olduğu bilincinin oluşmasını sağlayabilmektedir. Dolayısıyla biat, yeniliğe galebe gelmektedir. Siyasi alanda ortaya çıkan durum; dini ve fikri alanda da belirleyici olmaktadır. Günümüz kavramsallaştırması ile "aydın" nitelemesinin sahibi "ülema" meşruiyetini kendinden önceki ülemanın yolundan gitme ile sağlamakta, karşılaştığı problemlere kendi döneminin siyasal, sosyal, kültürel ve dini şartlarına göre çözüm arayışına girme yerine, geçmişte ülemanın kendi siyasal, sosyal, kültürel ve dini şartları çerçevesinde oluşturduğu çözüme itaati, temel anlayış olarak benimsemektedir. Benimsenen bu anlayış, yeni söylem üretme iddiasında olan aydınların, "sapık", "zındık" vb. nitelemelere maruz kalarak cesaretlerinin kırılmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla diğer alanlarda kendini gösteren biatin fazileti dini alanda da kendini göstermekte "özgürlüğe" "biat" tercih edilerek düşünsel donukluğun önü açılmaktadır ki, toplumsal hayatın temel unsurlarından olan değişim olgusuna bağlı dinamizm, düşün alanında kendine karşılık bulamaktadır.

Sonuç

Din ve değişim, toplumsal hayatın vazgeçilmez iki olgusu olarak karşımıza çıkmakta ve birbirlerini etkilerken, karşılıklı olarak da etkileşebilmektedir. Bu durumu, Türk-İslam toplumlarında gözlemleyebilmek mümkündür. Türk-İslam toplumlarının din anlayışı, değişimin yönünün ve ivmesinin belirlenmesinde belirleyici bir faktör olarak kendini gösterirken, değişimin de din anlayışının oluşmasında, şekillenmesinde ve gelişmesinde fonksiyonel olduğunu ifade edebiliriz. Türk-İslam toplumlarında değişim süreçlerinin istisnai durumlar dışında tavandan başlayıp tabana doğru geliştiğini, tabandan tavana doğru bir talebin oluşmadığını görmek mümkündür. Bu durum, toplumsal katmanlarda değişim potansiyelinin oluşmadığını, yaşananın "en ideal" olduğu hususunda ortak bir kanaatin varlığını bize göstermektedir. Söz edilen anlayışın oluşmasında; "otoriteye yüklenen kutsaliyet", "eleştirel düşüncenin gelişmemesi" ve "biat kültürü"nün etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Türk-İslam toplumları, değişim karşıtı bir hüviyete bürünmekte ve tavandan başlayarak tabana doğru gerçekleşen değişimlerin objesi işlevini görmektedir. Şu halde, Türk-İslam toplumlarında değişimin kendi doğal mecrasında mayalanarak şekillenmesi ve gelişmesi imkanı oluşmamaktadır.

Kaynakça

A. Ruth Wallece-Alison Wolf, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev., Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, İzmir, 2002.

Ejder Okumuş, Toplumsal Değişme ve Din, İstanbul, 2010.

Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul, 2004.

Max Weber, Sosyoloji Yazıları, Çev., Taha Parla, İstanbul, 1996.

Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev., Alemdar Korkmaz, İstanbul, 1994.

Sulhi Dönmezer, Toplumbilim, İstanbul, 1994.

Tom Bottomore, Toplumbilim, Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, 2000.

Tom Bottomore-Robert Nısbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara, 1997.

Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İstanbul, 2001.
Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", Toplum ve Bilim, 1985.
Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, Sosyoloji, İstanbul, 2001.

EBÛ İSHAK ZÂHİD ES-SAFFÂR EL-BUHARÎ'NİN (534/1139) ŞAHSINDA HANEFÎ/MÂTURÎDÎ GELENEKTE SİYASÎ ANLAYIŞ

Mehmet Saffet SARIKAYA
Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
msaffets@yahoo.com

Özet

VI/XII. Yüzyılda Türkistan bölgesinde Semerkant ve Buhara merkezli yetişen âlimlerle Hanefî/Mâturîdî gelenek önemli bir gelişme ivmesi yakalamıştır. Buna bağlı olarak İmam Mâturîdî'nin eserlerinde pek rastlanmayan siyasetle ilgili görüşleri bu yüzyılda daha açık olarak dile getirilmiştir. Hanefî zühd anlayışının bir yansıması olan bu görüşler öncelikle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille*'sinde kaydedilir. Ebû İshak Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139) da eserlerinde bu görüşlere yer verir.

Esasen es-Saffâr'ın kendi hayatında siyasilerle ilişkisi bu geleneğin somut bir örneğini gösterir. Öte yandan es-Saffâr'ın farklı adlarla kaydedilmiş *Risâle fi'l-Kelâm*'ında İmam Mâturîdî'den naklettiği "Bazı fiilleri zulüm olan bir sultana adil diyen kâfir olur" şeklindeki görüş dikkat çekicidir ve daha sonra bazı Hanefî/Mâturîdî âlimler tarafından kullanılmıştır. es-Saffâr *Telhîsü'l-edille*'sinde ise mensup olduğu geleneğin siyasi görüşlerini geniş bir şekilde ele alır. O, burada Hz. Peygamber'den sonra hilafetin mahiyetini farklı yönleriyle tartıştıktan sonra sırasıyla dört halifenin meşruiyetlerini inceleyip, imametin şartlarını dile getirir.
Bildiride, es-Saffâr'ın hayatı ve görüşleri ekseninde Hanefî/Mâturîdî siyaset anlayışı üzerine bir analize gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi**,** Hanefî/Mâturîdîlik, siyaset, Ebû İshak es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*

The Political Understanding in the example of Abū Ishak Zāhid as-Saffār al-Buhārī (534/1139) in the Hanafī / Maturid Tradition

Abstract

Therefore, their political views which are not come across in the works of Imām Māturidi, were expressed more clearly in this century. These views which are a reflection of Hanafī zuhd/ascetic understanding, are firstly recorded in the Tabsirat al-Adillah of the Abī al-Mu'īn al-Nasafī (d. 508/1115). Abū Ishak Zāhid al-Saffār al-Buhārī (d. 534/1139) also deals with these views in his works.
Essentially, al-Saffār's relationship with politicians in his own life shows a concrete example of this tradition. On the other hand, a view that al-Saffār transfered from Imām al-Māturīdī, such as "who says fair to a sultan whose some acts are persecution, becomes unbeliever" in the

Risālah fi al-Kalām is noteworthy and this was recorded by some Hanafī/Māturīdī scholars. Al-Saffār deals with his tradition's political views in a broad way in Talhīs al-Adillah. After discussing the nature of the caliphate after the Prophet with different aspects, examines the legitimacy of the four caliphs and expresses the term of the imamat.
In the paper, we will analyze the Hanafī / Māturīdī political understanding in the context of al-Saffār's life and views.

Keywords: History of Islamic Sects, Hanafism and Māturidism, politics, Abū İshak al-Saffār, *Talhīs al-Adillah*

Giriş

Erken dönem Sünnî geleneğin Ehl-i re'y tarafını temsil eden Hanefîlik, kurucusu kabul edilen Ebû Hanîfe'nin şahsında kendine özgü bir siyaset anlayışına sahiptir. Bu anlayış büyük ölçüde resmi otoriteden bağımsız, adalet temelli hukukî özgürlüğe dayanmaktaydı. İlerleyen yüzyıllarda Hanefî zahid fakihler tarafından temsil edilen mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe'nin örnekliğinde bir siyaset, daha doğrusu siyasete mesafeli duran bir anlayış oluşur. Bu anlayış, bizim *ahlak temelli din anlayışı* olarak nitelediğimiz Hanefî zahidliğinin temel özelliklerindendir. Klasik tasavvuf geleneğinde bireysel tecrübelerin yaşandığı ilk dönem zühd dönemi olarak adlandırılmakta ve Hanefî gelenekte zühdü yaşayanlar da bu cümleden değerlendirilmektedir. Hâlbuki Hanefî zühd geleneği, kendine mahsus tavırlarla tasavvuftan bağımsız olarak âlimler arasında yakın döneme kadar varlığını sürdürmüştür. İbrahim el-Halebî, İmam Birgivî, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Hamdi Akseki gibi âlimler bunun canlı örnekleridir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin vefatını müteakip ilk tilmizlerinden Ebû Yusuf'un baş kâdılık görevini kabul etmesi ve hukukî görevlendirmelerde Hanefîleri tercih etmesi, zamanla iktidara ilintilenen buna bağlı olarak mevcut iktidarları meşrulaştırıcı söyleme sahip bir Hanefîliğin oluşumuna da zemin hazırlamıştır.

Hanefî zahidleri, gayr-i adil gördükleri siyasi otoritelere karşı mesafeli davranan, onlardan resmî görev almaktan imtina eden, *elinin emeğini yeme* ilkesine bağlı olarak farklı geçim kaynaklarına başvuran, hukukun bağımsızlığı ve üstünlüğü ilkesine istinaden hakkı ve hakikati söylemekten çekinmeyen muhtemelen bu bağlamda çoğu kere siyasi otoriteler tarafından da pek sevilmeyen zatlar olarak tavsif etmek mümkündür. Bununla birlikte onlar, ilmî yetkinlikleriyle halk nezdinde büyük itibara mazhar olarak bölgenin sosyal hayatında söz sahibi olmuşlardır. Erken dönemlerden itibaren bölgenin büyük şehirleri Semerkant, Buhara ve Belh'te ilmi gelenekler oluşarak önemli âlimler yetişir. Bu cümleden olarak Buhara'da ilmi gelenek Ebû Hafs ailesi (h.200/270), Saffâr ailesi (h. 270-495) ve Burhân ailesi/Sadrlar (h. 495-636) etrafında yüzlerce yıl devam eder.[11]

[11] Hafs ailesi, eş_Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs (ö. 217/832) ve oğlu Ebû Hafs es-Sağîr Muhammed b. Ahmed (ö. 270/883)'dir.
Saffâr ailesi, Ebû İshak es-Saffâr'ın büyük dedesi, dedesi Ebû Nasr İshak b. Ahmed (ö. 405/1014) ve babası İmamü'ş-şehid İsmail b. Ebû Nasr İshak (ö. 461/1069) ve Ebû İshak es-Saffâr ile devam eder. Bk. Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) 150-151.

Öte yandan Bâbek İsyanını müteakip Tâhirîlere tanınan mahalli emirlik hakları kısa zamanda Abbasîler içinde farklı emirliklerin boy göstermesine yol açar. İlgilendiğimiz bölge bakımından Tâhirîler, Sâmânîler, Karahanlılar, Selçuklular bölgenin siyasi hâkimiyeti için mücadeleler verirler. Bölge 530/1135'li yıllardan itibaren gayr-i müslim Kara Hıtaylar'ın işgaline uğrar. Mahallî hanedanlar, emirler ve valiler arasında ortaya çıkan rekabetler, kimi zaman fiilî mücadelelere dönüşür. Karahanlıların ketabeti/bürokrasiyi Farisî unsurlara vermesi şehirlerde Hanefî fakihlerle Farisî bürokrasi arasında nüfûz mücadelesine dönüşür. Bu mücadelede fakihlerin siyasî otorite eleştirisi, bürokratların olumsuz kışkırtmasıyla birlikte siyasi otoritenin de onlara karşı sert davranmasına yol açar.[12] Nitekim es-Saffâr'ın babası İsmail b. İshak (ö. 461/1069), Şemsülmülk Nasr b. İbrahim tarafından idam ettirilir ve daha sonra İmâmu'ş-şehîd olarak anılır. Yine Sultan Sencer, bölgeyi ele geçirmesini müteakip (495/1102)'de Abdülaziz b. Ömer Mâze'yi Sadr olarak atar ve bildiriye konu teşkil eden Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. İshak b. Ahmed es-Saffâr ez-Zâhid el-Buhârî el-Vailî el-Ensârî'yi Merv'e sürgüne gönderir.[13]

Bildiride Hanefî fakih zâhidler arasında ortaya çıkan siyasi tavrın izleri takip edilerek Ebû İshak es-Saffâr'ın *Telhîsü'l-Edille*'si özelinde incelenecektir. Müellif *Telhîs*'de siyaset ve hilafet meselesine geniş denilebilecek şekilde yer vermiştir.[14] Eserin farklı tahkikleri yazma nüshaları ve tahkikleri bulunmaktadır[15]. Biz Angelika Brodersen tarafından yapılan tahkikli nüshayı kullandık.[16]

1. Ebû İshak Zâhid Es-Saffâr'a Kadar Hanefî Zühd Geleneğinin Siyasî Tavrı

Hanefî zühd anlayışının en somut örneği şüphesiz İmâm-ı Âzâm Ebû Hanîfe'dir. Onun önce Emevî iktidarına karşı daha sonra Abbasî iktidarına karşı muhalif bir tavra sahip olduğu bilinmektedir. O, bu muhalif tavrını her iki iktidardan da resmi görev kabul etmeyerek ve Zeyd b. Ali (122/740) ve Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762) isyanına ayni ve nakdî yardımlarda bulunarak açıkça göstermekten çekinmemiştir.[17] Bu tavrına karşılık olarak hem Emevî hem de Abbasî iktidarı tarafından resmî takibe ve cezalandırmaya maruz kalmıştır. N. A. Mustafa'nın "temekkün ekolü" olarak adlandırdığı, "aktif siyaset" denilebilecek bu tavır,[18] zalim hükümdara karşı planlı ve başarıya ulaşma ihtimali yüksek fiilî isyan hareketini desteklemek şeklinde özetlenebilir. Ancak başarıdan uzak toplumu anarşiye

---

Âl-i Burhân, Abdülaziz b. Ömer Mâze ile başlar, on kuşak boyunca 141 yıl temsil edilir. Bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014) 32-42.

12 Adem Yerinde, "Türklerin İslam Kültür ve Medeniyetine Katkıları: Hukukta Serahsî Örneği", *Türk Halklarının Dünya Medeniyetindeki Yeri ve Rolü Konulu Uluslararası İlmi Konferans*, Oş, Kırgızistan, 21-23 Ekim 1999, s.51-61.

13 Ebû İshak es-Saffâr hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bk. Rasim Çelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-kelâm Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa 2007), 7-12; Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 159-162, 249-271; Abdullah Dinç, *Ebû İshak es-Saffâr el- Buhârî'ye Göre İslam Mezhepleri*, (Doktora tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş 2018), 37-55.

14 Ebû İshak es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 1: 179-181; 2: 813-844.

15 Demir, *Ebû ishak es-Saffârîn Kelâm Yöntemi*, 250-258.

16 Ebû İshak es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille li-kavâidi't-tevhîd,* tah. Angelika Brodersen, (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkiyye 2011).

17 Ebu'l-Ferec el-İsfehanî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, tah. S. Ahmed Sakr, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l- a'lemi li'l-matbû'ât, 2006), 140-142; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, ter. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık 1990), 289-292.

18 N. A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 275.

yöneltecek, eşkıyalık, yol kesmek vb. terörist eylemlerin kesinlikle men edildiğini belirtmek gerekir. Monarşinin hâkim olduğu yönetim biçimlerinde iktidarın el değiştirmesinin ancak fiili isyanlarla mümkün olabileceği dikkate alındığında bundan daha tabii, gerçekçi bir muhalefetin gösterilemeyeceği aşikârdır.

Zühd anlayışına sahip âlimlerin gayr-i adil, zalim olduklarına inanılan yönetimlerden görev almayarak çoğu kere "elinin emeğini yeme" prensibi çerçevesinde farklı mesleklere yönelerek geçimlerini sağladıkları anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin ticaretle uğraştığı ve oldukça zengin olduğu bilinmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî ile ilgili bir anlatıdan onun çiftçilikle uğraştığı anlaşılmaktadır.[19] Belh'li Ebû Cafer Hinduvânî bekçilik yaparak geçimini temin eder, öğrencisi Ebu'l-Leys ise kâğıtçılık yapardı.[20] Her ne kadar ailenin bu adla anılmasının sebebi bilinmese de "saffâr" kelimesinin de "bakırcı" anlamına gelmesi dikkat çekicidir. Erken dönemde Hanefî fakihleri arasında ücretle Kur'an okutulması ve öğretilmesiyle ilgili yapılan tartışmaların elinin emeğini yeme ilkesi bağlamında yapıldığı muhtemeldir.

İlk dönemlerden itibaren Ebû Hanîfe'ye benzer şekilde siyasi otoriteye mesafeli duran Hanefî zâhidlerden söz etmek mümkündür. Bunlardan biri Belh fakihlerinden Halef b. Eyyûb'dur. O, iktidarın zulmüne ortak olurum endişesiyle kendisine teklif edilen kâdılık görevini kabul etmediği için hapse atılır. İşkencelere dayanamayıp vücudu zayıf düşer 205/821'de vefat eder.[21] Şeddâd b. Hakîm (214/829) de Belh kâdısı iken valinin bir vatandaşın malına el koyduğunu tespit edince valiyi hapse attırmak ister, gerekirse durumu halifeye bildireceğini ifade edince vali malı sahibine teslim etmek zorunda kalır. Ancak takip eden süreçte Şeddâd kâdılık görevinden ayrılır.[22] Yine Belh fakihlerinden Leys b. Musavir, Mutezilî mihnesine maruz kalanlardandır. O, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri kâfir olarak niteler. Ancak bundan dolayı türlü işkencelere maruz kalır, görevinden ayrılır gördüğü işkencelerden dolayı 224/838 veya 226/840 tarihinde vefat eder.[23] Belh fakihlerinden meşhur Ebû Cafer Hinduvânî, yaşadığı dönemde siyasilere mesafeli davranırdı. Hanefî olmasına rağmen, -Şîîlerin Hz. Ali taraftarlığını dikkate alan- tarafsız yorumlarından dolayı her iki grup tarafından da pasif, istenmeyen adam ilan edilir ve nihayet zehirlenerek öldürülür.[24] Öğrencisi Ebu'l-Leys'in da hocasının çizgisinde siyasetten ve siyasi otoriteden uzak durduğu bilinmektedir.

Hanefî fakihlerinin en meşhurlarından Serahsî (483/1090) de siyasi otoriteyle anlaşamayan ve uzun süre hapis yatan zatlardandır. Onun, *el-Mebsût*'unu mahpus tutulduğu kuyunun dibinden, kuyunun başında duran öğrencilerine imlâ ettirdiği bilinmektedir. Kendi ifadesiyle yaptığı "bir nasihat sözü" yüzünden tehlikeli bir sultan tarafından ve bazı beyinsiz, aptal, fitneci, kalleş, zındık ve hevâperest alçakların kışkırtması nedeniyle hapse düştüğünü belirten Serahsî, bu yüzden Batı Karahanlılar

---

19 Ziyodov Shovosil, "Mâturîdî ve Onun Zahidlik Sembolü", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslarası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (*28-30 Nisan 2014 Eskişehir*), edit. Ahmet Kartal, (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014), 295.

20 Vâiz-i Belhî, Ebû Bekr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd, *Fezâil-i Belh*, Far. Çev. A. Muhammed b. Hüseyin Hüseynî Belhî, tashih ve haşiye Abduhay Habibî, (Tahran: Cengelek, 2009), 313.

21 Vâiz-i Belhî, *Fezail-i Belh*, 184.

22 Vâiz-i Belhî, *Fezail-i Belh*, 189.

23 Vâiz-i Belhî, *Fezail-i Belh*, 208-210.

24 Vâiz-i Belhî, *Fezail-i Belh*, 299-310.

Devleti'nin idârî merkezi olan Özkent'de 15 yıl kadar hapis yatar.[25] Serahsî'nin bu kadar uzun süre hapiste tutulmasının muhtemel nedenleri üzerine farklı yorumlar yapılır. Bunları değerlendiren M. Hamidullah'a göre, Serahsî, idârî yolsuzluk ve baskıların arttığı bir dönemde hükümdar tarafından topluma zorla dayatılan haksız vergilere karşı çıkar, böylece hükümdarın öfkesini üzerine çeker ve uzun yıllar hapiste tutulur.[26] Bu dönemde idarî yolsuzluklar ve halka dayatılan haksız vergiler sebebiyle ulemâ ile devlet arasında ciddî gerginlikler yaşandığı, hatta bazı önde gelen fakihlerin hükümdarlar tarafından idam ettirildiği bir gerçektir. Bütün bu zor şartlara rağmen yine de o, hapis hayatının zorluklarını sükûnetle, sabır ve tevekkülle karşılar, kendini ibadet ve tâate vererek gecelerini nafile ibadetle, gündüzlerini ise oruç tutarak geçirmeye çalışır. Onun bu zühd ve takva hâli hapishane idarecilerini de derinden etkilemiş olmalı ki, bir süre sonra tedris faaliyetlerini hapiste de devam ettirmesi yolunda kendisine izin verilmiştir. Serahsî'den yaklaşık bir yüzyıl sonra Gazzalî'nin de benzer gerekçelerle resmi görevlerini bırakıp inzivaya çekilmesi manidardır.

Ebu İshak es-Saffâr'ın "eş-Şehîd" adıyla da anılan babası Ebû İbrahim İsmail b. Ahmed es-Saffâr fıkıh, kelam ve edebiyat alanlarında yetkin bir kimse olarak bilinmektedir. Hanefî tabakât kitaplarında İsmail es-Saffâr, imam, hakikatin taraftarı olan, yalanları kınayan ve herhangi bir iktidara boyun eğmeyen olarak vasıflanmıştır. Yaşadığı dönemde Şemsü'l-mülûk Nasr b. İbrahim'in (v. 492/1099) iktidarına yönelik eleştirileri sebebiyle öldürülmesinden dolayı "eş-Şehîd" diye anılmıştır. Farklı rivayetlere rağmen vefat tarihi genellikle hicri 461 (1069) kabul edilir.[27]

Sem'ânî, es-Saffâr'ın imam, zahid ve büyük bir âlim olarak bilinmesinden dolayı bu vasıflarla havas ve avam arasında büyük şöhret kazandığını söyler. Onun her zaman hak ve doğru olan şeylerin taraftarı, yanlış olan şeylerin karşısında olduğunu bildirir. es-Saffâr büyük ve meşhur bir âlim olarak halk tarafından sevilmesine rağmen onun bazı devlet meselelerinde iktidarı eleştirmesi, yöneticiler tarafından çeşitli baskı ve tehditlere maruz kalmasına yol açar. O, Sultan Sencer'in buyruğu ile Merv'e sürülür ve orada iskâna tabi tutulur. Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında es-Saffâr ile Merv'de birden çok kere görüştüğünü ve ondan icazet aldığını zikretmesi, es-Saffâr'ın söz konusu bölgede ilmi çalışmalarını sürdürdüğünü göstermektedir.[28] es-Saffâr, Merv sürgününün ardından Buhara'ya dönerek hayatının son günlerini orada geçirir.

Özellikle Serahsî'nin cezalandırılmasıyla ilgili kabul edilen yorumlardaki "halka haksız vergilerin yüklenilmesi" meselesi öyle anlaşılıyor ki fakihlerin resmi otoriteye yönelik en önemli eleştiri sebeplerinden birisidir. Bu durum, muhtemelen fakihler tarafından halka yönelik zulüm olarak değerlendirilip, valiler, emirler veya sultanlar bu bağlamda zalim olarak nitelendirilmişlerdir. Nitekim es-Saffâr'ın zulme verdiği anlam bunu doğrulamaktadır. Allah'a zulüm nispetini tartışan es-Saffâr zulmü, "*başka birisinin malını tasarruf etmek, cahillik, devlet görevlisinin haddini aşması*" diye tarif

[25] Yerinde, "Türklerin İslam Kültür ve Medeniyetine Katkıları: Hukukta Serahsî Örneği", 55.

[26] Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2009) 36: 545.

[27] Sem'anî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, tah. A. Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: Dâru'l-cinân, 1988), 3: 547.

[28] Sem'anî, *el-Ensâb*, 3: 547.

edip "*Hâlbuki Allah ne cahil, ne memur, ne de muhtaçtır*" diyerek Allah'a zulüm nispetini kabul etmez.[29] Buradaki zulüm nitelemesinde, başkasının malını tasarruf etmek ve devlet görevlilerinin haddi aşması, doğrudan resmi otoriteye yönelik bir eleştiri olarak gözükmektedir. Mâturîdî'nin Hud 113. ayetteki yorumları da Hanefî geleneğin zalim idarecilere karşı tavrını göstermekte ve bu cümleden olarak es-Es-Saffâr'ın zulümle ilgili duruşunu desteklemektedir: "**Zalimlerin** zulümleri **yanında olmayın; sonra ateş sizi de yakalar**… Allah bu ifade ile sanki zalimlere tâbi olan halka hitap etmektedir. Şöyle demektedir: İçinizden ileri gelenlerin ve önderlerin yanında olmayın ve onların davetlerine uymayın, sonra ateş sizi de yakar."[30]

Bu açıklamalar es-Saffâr'ın Mâturîdî'den yaptığı nakli de anlaşılır kılmaktadır. es-Saffâr konuyu Cuma hutbelerinde zamanın sultanının anılmasıyla ilgili meseleyi tartışırken dile getirir: "Cuma hutbelerinde minberde hatiplerin sultanı, es-sultânu'l-'âdilü'l-mu'azzam, şehinşâhu'l-*'Âzam*, mâlikü rikâbi'l-ümem, sultânu arzi'llah, mâlikü bilâdi'llah, nâsıru 'ibâdillah, mu'înü halîfeti'llah gibi lakaplarla anılması caiz midir, değil midir?"diye sorulduğunda şöyle cevap verir: 'Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den şöyle duydum: 'Bazı filleri zulüm olan bir sultana adil diyen kafir olur. Çünkü bu isim sultana, ancak bütün davranışlarında mutlak olarak adil olduğu ve hiç bir şekilde zulmetmediği zaman kullanılabilir. Ancak bazı fiillerinde zulüm ve haksızlık yapmışsa, buna rağmen onu mutlak adil olarak isimlendirmek zulüm ve haddi aşmaya adalet olarak inanmak ve ona razı olmak anlamına gelir ki böyle yapan kâfir olur.' Sonra es-Saffâr sözüne şöyle devam eder: *Şehinşah* ifadesi *'Âzam/en yüce*siz söylendiğinde bile Allah Teâlâ'ya has isimlerdendir, kulun bununla nitelendirilmesi caiz olmaz. Hatiplerin *mâlikü rikâbi'l-ümem/ümmetlerin Koruyucusu/ Maliki* sözüne gelince bu da yalandan ibarettir. Çünkü 'ümmetler' kelimesi, ins, cin, melaike ve diğer canlıları kapsayan bir kelimedir. Bu tanımlama da, sadece Allah içindir. *Yeryüzünün Sultanı* ve benzeri tanımlamalara gelince, bu da yalandır."[31] Metin şöyledir:

" سئل عن الخطباء الذين يخطبون على منابر يوم الجمعة ، ما قالوا في ألقاب السلطان ، يقولون السلطان العادل والمعظم ، شاهنشاه الأعظم ، مالكُ رِقَابِ الأُمم، سلطان أرضِ الله ، مالك بِلادِ الله ، ناصر عباد الله، مُعِين خليفة الله، هل يجوز مثل هذا أم لا؟ قال رضي الله عنه : سمعت عن الشيخ إمام أبي منصور الماتريدي ، قال: من قال للسلطان الذي بعض أفعاله جوْرٌ عادل فهو كافر بلله، لأنه إنما يجوز إطلاق هذا الإسم إذا كان عادلاً على إطلاقٍ في عمومِ الأحوال، ولا يظلم في حالٍ من الأحوال [أبدا] واما إذا كان بعض أفعاله جورْاً وظلماً وهو سمّاه عادلاً على الإطلاق فقد إعتقد الظلم والجوْر عدلاً [و رَضِيَ به] يصير كافراً . قال رضي الله عنه : اما شاهنشاه من خصائص أسمائه تعالى بدون وصف الأعظم فلا يجوز أن يوصف العبد بذلك و اما [قولهم] مالك رِقَاب الأمم فكذب محض، لأن الرِقابَ اسم جمع والأممَ اسم جمع يتناول الإنسَ والجنَ والملائكة وغيرَهم من الحيوانات و إنما [مستحق] هذا الإسم هو الله تعالى اما سلطانُ أرضِ الله [ونحوه] فهو كذب محض و لا يجوز الكذب في عموم الأحوال فكيف يجوز الكذب [في الخلافة التي] في مكان النبيّ صلى الله عليه و سلم وفي سيّدِ الأيَّامِ يوم الجمعةِ

[29] Ebû İshak es-Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm*, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-kelâm Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi) içinde, nşr, Rasim Çelidze, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007), 63.

[30] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ter. S.Kemal Sandıkçı, edit. Y.Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları 2017), 7: 274

[31] Ebû İshak es-Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm*, 67-68.

[كما ورد] ولو ابتلى به إنسان ينبغي أن يعتقد بيقين أو مجاز فإنه يرجح [له] النجاة فيها بينه و بين الله تعالى ، لأن له [يجوز] ان سمَّى الأبيض أسودَ والأعمَى بصيراً [على] [المجاز] لا [على] الحقيقة فكذلك هَهُنا".

Bu metinde es-Saffâr'ın kendisinden iki yüz sene önce vefat eden birisinden doğrudan duymuş gibi bir fetvayı nakletmesi araştırmacılar tarafından şüphe ile karşılanır. Öte yandan fetvanın yorumlanması hususunda da farklı görüşler ortaya konulur. Bu fetvayı nakledenlerden İbn Âbidîn, konuyu 'Cuma hutbesinde konuşulacak şeyler' bahsinde ele alır: "Zahire bakılırsa mütekaddimin ulemanın bunu men etmeleri onların zamanında sultanın tavsifinde ölçüsüz davranıldığı içindir. Mesela sultanlara *adil, ekrem, şehinşah-ı 'âzam, mâlik-i rikâb-ı ümem* gibi tabirler kullanırlardı. *Tatarhaniyye'nin Riddet* bahsinde beyan olduğuna göre es-Saffâr'a: "Bu caiz midir?" diye sormuşlarsa da: "Hayır, çünkü kelimelerin bazısı küfür, bazısı yalandır" cevabını vermiştir. Ebû Mansûr da şunları söyler: 'Bazı icraatı zulüm olan sultana bir kimse, adil derse kâfir olur.' *Şehinşah* kelimesi *'Âzam*'sız bile Allah Teâlâ'nın hususiyetlerindendir. Kulları onunla vasf etmek caiz değildir. *Mâlik-i rikâb-ı ümeme* gelince bu bir yalandır."[32]

Reddi'l-Muhtâr'ın İmam Mâturîdî'ye nispet edilen bu fetvayı nakletmesi nedeniyle Sultan II. Abdülhamid döneminde yasaklanıp toplatılmaya girişilmesi gibi bir olguyu da hatırlatarak[33] metnin bizi ilgilendiren tarafına dikkat çekmek istiyoruz. Konunun es-Saffâr özelinde Âlim b. Alâ'nın (786/1384) *Fetevâyı Tatarhâniyye*'sinde yer alması fetvanın Hanefî fakihler arasında bilindiğini ve nesilden nesile nakledildiğini göstermektedir. Yine sadece İbn Âbidîn'in şahsında değil ondan çok önce Candaroğlu İsmail Bey'in (ö. 884/1479) *Hulviyyât*'ında[34] ve İmam Birgivî'nin (ö. (981/1573) *Zuhru'l-mülûk*'unda Mâturîdî'ye nispetle fetvayı nakletmesi[35] Osmanlı âlimlerinin de fetvayı bildiklerini ve yer yer konuştuklarını göstermektedir. Bu durumda her ne kadar es-Saffâr ile Mâturîdî arasında iki yüzyıl gibi bir aralık olsa da fetva nesilden nesile nakledilirken muhtemelen fetva sahibini dile getirmek için bizzat Mâturîdî'den duyulmuş gibi nakledilmiştir. Sonra gelen âlimler de fetvayı Mâturîdî'ye nispet etmekte bir şüphe ve beis görmemişlerdir. Birgivî'nin, risalesine bu fetva ile ilgili tartışmalarla başlayıp sözü Sultanın şahsi mülküne kaydedilen haraç mallarına getirmesi ise yukarıda ulemanın sultanların haksız vergi ve kazançlarına yaptığı itirazın bir benzeriyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Burada konumuzla doğrudan ilgisi olmamakla birlikte bir hususa daha işaret etmek, Sünni gelenekte farklı zihniyet biçimlerinin aynı meselede nasıl zıt yaklaşımlar sergilediğini ve Hanefî/Mâturîdî geleneğin siyasetle ilgili hassasiyetini göstermesi bakımından yerinde olacaktır. Gücünü Tanrıdan alan bir otorite anlayışının yansıması olarak "halifetullah", "zıllullahi fî'l-arz" gibi terimler, erken dönemden itibaren Emevî

---

32 İbn Âbidîn, *Reddi'l-Muhtar 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. (Mısır: Mektebeti Matba'ati Mustafa Halebî, 1966), 2: 149-150; 4: 460.

33 Şükrü Özen, "Mâturîdî ve Siyaset: Hillâfetin Kureyşîliği Meselesi", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı Toplantı, (22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 546-547.

34 Candaroğlu İsmail Bey, *Hulviyyât*, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Nu:4948, v. 254 a-b. Bu bilgiyi bizimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Nail Karagöz'e teşekkür ederim.

35 Huriye Martı-Ahmet Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve "Zuhuru'l-Mülûk Adlı Eserinin Tercümesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015. 15/2: 16.

ve Abbasî yönetimlerinin kullandıkları nitelemelerdir. Bu nevi nitelemeler, hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında sahabe sözü olarak Abdullah b. Ömer'e nispetle , "*Sultanlar Allah'ın yeryüzündeki gölgeleridir, onlara itaat edin*" şeklinde dile getirilirken[36] takip eden süreçte Rasulüllah'a nispetle ve farklı versiyonlarıyla nakledilerek, siyasi otoritelere itaati bir vecibe olarak kabul eden anlayışı temellendirmede kullanılır.[37] Ehl-i hadis, Şafiî/Eş'arî geleneğinin benimsediği bu anlayış, muhtemelen siyasi otoritelerin işine geldiği için sonraki yüzyıllarda Sünnî geleneğin ortak kabulü olarak dile getirilmiştir. Hâlbuki Hanefî/Mâturîdî gelenekte bu gibi maksadı aşan sözlerin sultan için kullanılıp kullanılamayacağı itikadî ve fıkhî bir mesele olarak tartışılmıştır. Ebû Mansur Mâturîdî'ye nispet edilen fetvanın sıhhatinin de bu çerçevede tartışıldığını gözden ırak tutmamak gerekir.

2. Ebû İshak Zâhid Es-Saffâr'ın *Telhîsü'l-Edille*'sinde Siyasetle İlgili Görüşleri

Maveraunnehr'e hâkim olan sultan, melik ve emirlerinin muhtemelen aralarındaki çekişme ve rekabetleri sürdürebilmek için halka yönelik haksız vergi uygulamaları veya haksız mal edinimleri fakihlerin onlara karşı çıkmalarının en önemli nedenidir. Fakihlerin bu karşı çıkışları emr-i bi'l-marufu ve nehyi ani'l-münkeri uygulama çabasına bağlı olarak ikaz vazifelerini yerine getirmeleri, mahkemeye intikal eden hususlarda hukukun üstünlüğü ve bağımsızlığı ilkesine bağlı olarak adaleti gözetmeleri nedeniyledir. Bildirimizin girişinde ifade ettiğimiz gibi bürokrasinin kışkırtıcı tutumunun da yöneticiler ve fakihler arasındaki olumsuz tavrı körüklediği anlaşılmaktadır. es-Saffâr'ın eserinde, fakihlerin bu tavırlarının itikadî arka planını, meselenin teolojik boyutunun ipuçlarını tespit etmek mümkün görünmektedir.

es-Saffâr ilginç bir şekilde önceki benzer eserlerden farklı olarak konuyu önce *İmanın Tafsili Bâbı*nda *Fî Hakkıyet'i-hilâfe ve'l-imâme* alt başlığında ele almaktadır.[38] Sünni gelenekte konunun bir iman meselesi olmadığı, sosyolojik bir ihtiyaç olarak bir yönetici seçmenin vücubiyeti vurgulanır. Esasen es-Saffâr da konuyu genişçe ele aldığı bölümde bu kanaati açıkça paylaşır ve imamet meselesini bu vücubiyet üzerine kurgular. Ancak zikrettiğimiz başlıktaki vurgu *hilâfet-i nebeviyye* terimiyle belirlenir ve ilk dört halifeyle sınırlandırılır. Raşid ve kurtarıcı halifeler olarak nitelendirilen Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali künyeleri ve nispetleriyle sıralanarak onların hilafetinin kabulünün imanın konusu olduğu ve fazilet sıralamasının da hilafet sıralaması olduğu ifade edilir. Bu dört halifeden sonrası ise melikliktir. es-Saffâr, Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadîs*'inden aldığı bir rivayetle de görüşünü destekler. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: "*Bu işin/emrin başlangıcı nübüvvet ve rahmettir. Sonrası hilafet ve rahmettir. Sonrası melikliktir. Allah kullarından dilediğine meliklik verir. Sonra yol kesip mallar gasp edilir, kan dökülür ve haksız yere mallar alınır.*" Müellif Hattâbî'ye atfen rivayette geçen بزبزية kelimesinin fethalı ve kesralı okunuşuna göre iki

---

[36] Dırar b. Amr, *Kitabu't-tahrîş*, tah. Hüseyin Hansu, ter. M. Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014) 68.

[37] Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi'u şu'abi'l-imân*, tah. M. Ahmed en-Nedvî, 1-14 (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2003) 9: 475, 478, h. nu: 6984, 6987. Muhakkik her iki hadisin isnadı için "çok zayıf" tespitini yapar. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk., İlyas Canikli, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996), 65-88.

[38] es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 1: 179-181.

anlama geldiğini vurgular. Buna göre anlam, ya yöneticilerin zorbalığa yönelen, zulme varan aceleci tavırlarıdır veya onların "gasp eden büyüktür", yani zorla alan kazanandır, şeklindeki anlayışlarıdır. İkinci anlamın Hud 11/116 "*Zulmedenlerse içinde şımartıldıkları refahın peşine düşüp günahkâr oldular*" ayetini telmih etmesi dikkate değerdir. es-Saffâr daha sonra "*Benden sonra hilafet otuz senedir*" hadisini ve başka rivayetleri zikrederek hilafet meselesinin otuz yılda tamamlandığını vurgular.[39] Hasîrî'nin de *es-siyasetü'l-uzmâ ed-diniyye, es-siyasetü'l-uzmâ el-hissiyye* şeklinde tasnifinde yöneticileri "kılıç, kırbaç ve hapishane yaptırımları sahipleri" şeklinde tanımlaması buradaki ifadelere uygundur.[40]

Bu yorumlarıyla es-Saffâr, hulefâ-i raşidînin hilafetlerini kabul etmeyi nübüvvet inancına bağlı imanın bir konusu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Onun konuyu ele aldığı yer itibarıyla ilk halifelerle ilgili kabulleri, muhtemelen Şia'ya karşı Sünniliğin farklılaşma olguları arasında kabul ettiğini ifade edebiliriz. İlk dört halifeden sonrasını ise doğrudan "meliklik" diye nitelendirerek dine ait bir mesele olarak görmediğini ihsas ettirir. Onun hilafet meselesine bu yaklaşımı Hanefî/Mâturîdî gelenekteki din-siyaset ayrımına uygun bir durumdur. Nitekim *et-Tebsıra*'da nakledildiği şekliyle İmam Mâturîdî "İmamların Kureyşliliği" meselesini yorumlarken meselenin sosyolojik boyutuna işaret ederek, siyasette yetkinin kralların elinde olduğunu, diyanette yetkinin ise Nebilerin elinde olduğunu ifade eder. Durum böyle olunca Diyanet/Nübüvvet, o işi yürütebilecek kişiye verilir; idare ve siyaset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye/kavme verilir.[41] Mâturîdî'nin diyanet-siyaset ayrımı yapması ve birincisini Peygamberlere, ikincisini ise kral/meliklere tahsis etmesi, öyle anlaşılıyor ki Hanefî fakihlerinin hukuki bir duruşla siyasete mesafeli davranmalarına imkân sağlamıştır.

es-Saffâr, *Telhis*'inde hilafetle ilgili uzunca açıklamalarda bulunduğu bölümde Hanefî/Mâturîdî geleneğe uygun hareket eder. Buradaki açıklamalar büyük ölçüde Şîa'ya cevap vermek üzere, muhtemelen karşılıklı tartışma ortamında fırkaların kendi görüşlerini ispatlamak ve rakiplerinin görüşlerini çürütmek ve onları ilzam etmek üzere ileri sürülen görüşlerden ibarettir. O yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle ilk halifelerin hilafetini ve faziletlerini kabul ettikten sonra hilafetin gerekliliğini Kitab, sünnet, icma' ve akılla sabit kılacak izahlara girişir. Burada delil olarak getirilen Nur 24/55, Sad 38/26, Fetih 48/16, gibi ayetlerde açık bir işaret olmamasına rağmen yapılan tevillerle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetleri meşrulaştırılır ve onların hak halifeler olduğu vurgulanır.[42] Zikredilen rivayetlere gelince bunların da ciddi şekilde sıkıntılı olduğunu belirtmek gerekir.[43]

Esasen es-Saffâr'ın Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halifeliğe hiç kimseyi tayin etmediğini, belirtmesi konuyla ilgili ayet ve hadisten sunduğu deliller itibarıyla

---

39 es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 1: 180-181.

40 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 61-63.

41 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, tah. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 2: 437-438. Ayrıca bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, edit. S. Kutlu, 3. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 27-30.

42 es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 2: 813 vd.

43 Dinç, *Ebû İshak es-Saffâr el- Buhârî'ye Göre İslam Mezhepleri*, 87.

kendiyle çelişmektedir. O bu görüşünü dile getirirken Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet yanında Hz. Ömer'in meşhur sözünü de delil olarak kullanır. Buna göre Hz. Ömer, Lu'lu tarafından yaralandıktan sonra "bir halife tayin etmeyecek misin?" diye soranlara, "şayet halife tayin edersem benden hayırlısının (Hz. Ebû Bekir) yaptığını yapmış olurum. Şayet halife tayin etmezsem benden daha hayırlısı da (Rasülüllah) tayin etmedi" diyerek bir halife tayininden kaçınmıştır. Bu açıklamalarına rağmen ilk dört halifenin hilafetlerini anlatırken Hz. Peygamber'den onların faziletlerine dair nakledilen hadislere, onlar hakkında sahabeden gelen kavillere yer vererek onların hak halifeler olduğunu ispata ve Şîa'nın delillerini reddetmeye gayret eder.[44]

es-Saffâr'ın imametin şartlarıyla ilgili açıklamaları da Hanefî/Mâturîdî geleneğe uygundur. Buna göre, İmamlar Kureyş'ten, halk arasında idareyi ve siyaseti bilen, maharetli, kendi zamanının en faziletlisi olmalıdır. İmamda ismet sıfatı şart değildir. Zulüm yaptığı zaman azle müstehak olsa da görevinden alınmaz.[45] Zalim yöneticinin görevden alınmayacağıyla ilgili görüş Ebû Şekûr (460/1068'den sonra) ve Pezdevî (493/1099) tarafından da Ebû Hanîfe'ye dayandırılır. Ebû Şekûr Ebû Hanîfe'den, "iyi veya kötü olsun, ya icma' ile veya kendinden önceki halifenin tayini ile başa geçenin imameti sahihtir" görüşünü nakleder[46]. Pezdevî ise altmış dördüncü meselede, "Fısk ve benzeri sebeplerle imam azledilir mi?" Sorusuna "Ebû Hanîfe ve ashabının icma'sıyla azledilmez" cevabını verip farklı görüşleri sıralayarak, en doğru görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu açıklar.[47] es-Saffâr imamet konusunda en faziletliyi şart koşması konusunda Hanefî alimler arasında teferrüt ettiği anlaşılmaktadır. Zira Hanefî/Mâturîdî gelenekte, efdal varken mefdulün imameti caiz kabul edilir. Bu konuda sanki es-Saffâr mükemmeliyetçi davranmıştır. İmamların Kureyşlilik şartına gelince, rivayet eksenli oluşan bu görüşün esasen ilk dört halifeyle sınırlı kaldığı, Muaviye'den sonrası için "meliklik" teriminin tercih edildiği görülür. Nitekim es-Saffâr da imametle ilgili bahsi: "Doğru olan görüşe göre, kim Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetini inkâr ederse kâfirdir." diyerek bitirip, hilafeti bu dört sahabeyle sınırlandırır.[48]

Sonuç

Sonuç olarak Ebû İshak Zâhid es-Saffâr el-Buhârî'nin siyaset konusunda büyük ölçüde mensubu olduğu Hanefî/Mâturîdî geleneğe uygun görüşlere sahip olduğu görülür. Ancak o, Buhara fıkıh okulunda kelama değer veren, bu sahada İmam Mâturîdî'yi takip eden bir ilmi çizgiye sahiptir. Yaşadığı tecrübelere bağlı olarak da tıpkı Mâturîdî gibi siyasilere mesafeli durmuş, bununla beraber onların hata ve kusurlarını açıkça söylemekten çekinmemiştir. Babasının, döneminin emiri tarafından idam ettirildiği göz önüne alındığında onun kabuğuna çekilip susmak yerine, hakkı ve hakikati söylemekten çekinmediği, özellikle haksız vergiler ve ekonomik uygulamaları eleştirdiği, bu hususta bedel ödemeyi de göze aldığı anlaşılmaktadır. Onun İmam Mâturîdî'den "*Bazı filleri zulüm olan bir sultana adil diyen kâfir olur*" fetvasını

44 es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 2: 823.
45 es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 2: 842-844.
46 Ebû Şekûr, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, tah. Ömür Türkmen, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 310.
47 Ebu'l-Yusr Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, tah. H. Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs 2003) 196-197.
48 es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille*, 1: 181.

nakletmesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ancak bu fetvanın daha sonra da Hanefî/Mâturîdî gelenekte tekrar edilmesi, geleneğin, zulme rıza göstermeyen anlayışının bir göstergesidir.

Konunun bir diğer boyutu da şudur: Tarihi süreç, ilmin ve hukukun siyasetten bağımsız olduğu ölçüde daha özgür, bilimsel ve özgün görüşler üretebildiğini göstermektedir. Kendisini siyasete dayandıran, siyasetin emrinde olan yapılar ise günü kurtarmakla birlikte, özgün görüşler üretmek yerine mevcudu ve fiilî durumu meşrulaştırıcı söylemler geliştirmekten öte bir işleve sahip olamamışlardır. Günümüz Müslümanlarının önünü açacak ve hak ettikleri medeni seviyeye ulaşmalarını sağlayacak olan şüphesiz bilimsel ve özgün görüşler üreten ilmî yapılardır. Çünkü günümüzde bilgiyi üretenlerin söz hakkı vardır. Siyasete düşen ise her türlü ideolojik çekişmelerden uzak bilimin önünü açacak gelişme ve çabaları teşvik edip desteklemek, hukukun bağımsızlığını destekleyerek adaletin kendi tebaasına eşit olarak dağıtılmasını ve adil bir yönetimin teminini sağlamaktır.

Kaynakça

Bedir, Murteza. Buhara Hukuk Okulu. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. el-Câmi'u şu'abi'l-imân. tah.: M. Ahmed en-Nedvî. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2003. I-XIV.

Candaroğlu İsmail Bey. Hulviyyât, Selimiye Nu:4948. Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi.

Çelidze, Rasim. Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-kelâm Adlı Eseri. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.

Demir, Abdullah. Ebû İshak es-Saffârîn Kelâm Yöntemi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Dırar b. Amr. Kitabu't-tahrîş, tah.: Hüseyin Hansu. ter.: M. Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Dinç, Abdullah. Ebû İshak es-Saffâr el- Buhârî'ye Göre İslam Mezhepleri. Doktora tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd. tah.: Ömür Türkmen. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Hamidullah, Muhammed. "Serahsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 36: 544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr. Mısır: Mektebeti Matba'ati Mustafa Halebî, 1966. I-VIII.

İlyas Canikli, Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996.

el-İsfehanî, Ebu'l-Ferec. Mekâtilü't-Tâlibiyyîn, tah.: S. Ahmed Sakr. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l- a'lemi li'l-matbû'ât, 2006.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, edit.: S. Kutlu. 3. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Martı, Huriye -Ürkmez, Ahmet, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve "Zuhuru'l-Mülûk Adlı Eserinin Tercümesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15/2 (Aralık 2015). 1-28.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi, ter.: S.Kemal Sandıkçı, edit.: Y.Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015-2019. I-XVII.

Mustafa, Nevin Abdülhalik. İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet. ter.: Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık 1990.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. Tebsıratü'l-edille fî usûlü'd-dîn. tah.: Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003. I- II.

Özen Şükrü, "Mâturîdî ve Siyaset: Hillâfetin Kureyşîliği Meselesi", Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı Toplantı, (22-24 Mayıs 2009-İstanbul), edit.: İlyas Çelebi, 524-549. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Pezdevi, Ebu'l-Yusr. Usûlü'd-dîn, tah.: H. Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.

es-Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail el-Buhârî, Risâle fi'l-kelâm, Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-kelâm Adlı Eseri. (yüksek lisans tezi) içinde. nşr.: Rasim Çelidze, Uludağ Üniversitesi, 2007. 45-68.

es-Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail el-Buhârî. Telhîsü'l-Edille li-kavâdi't-tevhîd. tah.: Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkiyye, 2011.

Sem'anî, Abdülkerim b. Muhammed. el-Ensâb, tah.: A. Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-cinân. 1988. I-V.

Shovosil, Ziyodov. "Mâturîdî ve Onun Zâhidlik Sembolü", Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslarası Sempozyum Tebliğler Kitabı, (28-30 Nisan 2014 Eskişehir) 293-297. edit.: Ahmet Kartal. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Vâiz-i Belhî, Ebû Bekr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd, Fezâil-i Belh, Far. ter.: A. Muhammed b. Hüseyin Hüseynî Belhî. tas.ve haş.: Abduhay Habibî. Tahran: Cengelek, 2009.

Yerinde, Adem. "Türklerin İslam Kültür ve Medeniyetine Katkıları: Hukukta Serahsî Örneği". Türk Halklarının Dünya Medeniyetindeki Yeri ve Rolü Konulu Uluslararası İlmi Konferans. 51-61. Oş-Kırgızistan

ВКЛАД АЛАУДДИНА УСМАНДИ САМАРКАНДИ К РАЗВИТИЮ ИСЛАМСКИХ НАУК

Otabek Muhammadiyev BAZAROVİCH
Начальник Издательского отдела Международного
научно-исследовательского центра Имама Бухари
otabekmuhammad@gmail.com

В этой статье рассматривается жизнь и научное наследие Алауддина Усманди Самарканди, а также его роль в развитии школы каляма (теологии) Мовераннахра. В поднятии истории, культуры и духовности Мавераннахра на высокие уровни роль ученых из Самарканда была велика. Эти ученые были не только из городских районов Самарканда, но и из сельских районов. И пребывание в сельской местности не помешало им стать известными мухаддисами, факих(ученый по исламскому праву)ами, мутакаллим(теолог)ами или учеными в других естественных науках. Изучение истории ученых из сельских районов Самарканда и их деятельность имеет важное значение для изучения истории Самарканда, исламских наук и культуры. Кроме того, изучение этих ученых и их научного наследия делает наше поколение гордым. И одним из этих ученых является Мухаммад ибн Абдулхамид Усманди Самарканди, который был известным факихом и мутаккаллимом своего времени. Его научное наследие по-прежнему важно для нас. В частности, его книги, такие как «Любаб-уль-Калам», «Тарикат-уль-хилаф байн-эль-аслаф», «Базл-ан-назари-фил Усул» и «Мизан-филь-Усул».
Ключевые слова: хадис, фикх (исламское право), ученые, школы хадиса Самарканда и Бухары.

В поднятии истории, культуры и духовности Мавераннахра на высокие уровни роль ученых из Самарканда была велика. Эти ученые были не только из городских районов Самарканда, но и из сельских районов. И пребывание в сельской местности не помешало им стать известными мухаддисами, факих(ученый по исламскому праву)ами, мутакаллим(теолог)ами или учеными в других естественных науках.

Изучение истории ученых из сельских районов Самарканда и их деятельность имеет важное значение для изучения истории Самарканда, исламских наук и культуры. Кроме того, изучение этих ученых и их научного наследия делает наше поколение гордым. И одним из этих ученых является Мухаммад ибн Абдулхамид Усманди Самарканди, который был известным факихом и мутаккаллимом своего времени. Его научное наследие по-прежнему важно для нас. В частности, его книги, такие как «Любаб-уль-Калам», «Тарикат-уль-хилаф байн-эль-аслаф», «Базл-ан-назари-фил Усул» и «Мизан-филь-Усул».

Его полное имя: Абульфатх Алауддин Мухаммад ибн Абдулхамид ибн Умар ибн Хасан ибн Хусейн Усманди Самарканди, во многих литературных источниках говорится, что он родился в 488 г.х. / 1095 в городе Усманд, одном из сельских районов Самарканда; и умер в 552 г.х. / 1157 в возрасте 64 лет.

Был известен как Усманди, потому что либо он родился там, либо его семья была с этого места.

С тех пор имя Усманд ассимилировалось Усмату. На сегодняшний день Усмат расположен в 70 км от центра Джизакской области, где имеется достопримечательность по имени Усмат Ота неподалеку от Кургантепы.

Писатель Сайид Азим, из Бахмала, по словам историков Олимджона Джураева и Джалолиддина Джураева, связывает могилу Усмат Ота со знаменитым учёным шариатского закона Абдульфатхом Мухаммадом ибн Абдулхамидом Усманди Самарканди.

Отец ученого Абдулхамид ибн Умара Усманди Самарканди был известен тем, что он был красноречивым оратором. Его отец был сильным мухаддисом и рассказчиком хадиса, наш ученый получил образование в особой среде, так что он воспитывался как величайший факих и спорщик своего времени.

Жизнь Алауддина Усманди и его научное наследие изучались до сих пор иностранными учеными, такими как немецкий ученый К. Брокельман, турецкий ученый Мухаммад Саид Узэрварли, арабские ученые Мухаммед Заки Абдулбарр, шейх Али Мухаммад Муваввад и шейх Адил Ахмад Абдулмавджуд. Наши ученые и ученые еще не исследовали этого ученого.

Некоторая информация может быть найдена в книгах и научных трудах У. Уватова, С. Окилова и М. Атаева в виде кратких библиографических данных.

В литературе говорится, что ученого были уроки фикха от его учителя Ашрафа ибн Мухаммада Алави. И у него были хадисские классы от Хусомиддина Умара ибн Абдулазиза ибн Мозы Бухари, известного как «Садр-уш-Шахид».

Наш ученый был выдающимся в нескольких исламских науках, особенно фикх, хадис и калам, и илм-уль-хилаф, изучающий различия между мазхабами. В дискуссиях и дискуссиях среди других ученых он будет выделяться своими глубокими знаниями, нейтральной способностью и широким потенциалом. Таким образом, ему дали такие высокие титулы, как «Аль-Ала уль-Алам» («Колонна мира»), «Аль-Ала» («Колонна»), «Аль-Ала нас-Самарканди», «Алауддин «(Столп религии).

Лучшим студентом нашего ученого был Абулмузаффар Джамал Ислам Асад Каробиси (умер в 1217 году), поскольку автор книги «Аль-Ансаб» (The Lineage) известный историк Абдулкарим Самсони (1113-1167) написал в своей книге, что его сын Абдулмузаффар слушал хадиса от него (Мухаммад ибн

Абдулхамид Усманди). Эта деталь говорит, что наш ученый также был рассказчиком хадисов.

В другом источнике говорится, что у Шейха уль-ислама Низомуддина Умара ибн Шейха уль-Ислама Бурханиддина Али ибн Абу Бакра Маргинини, сына автора знаменитой «Аль-Хидая» и великого факиха Бурхониддина Маргинони (1123-1197), были уроки от нашего ученого по фикху.

И в другом источнике говорится, что Сироджиддин Уши имел уроки на «Джами ут-Тирмизи» от Алуддина Усманди.

Как и в других источниках, один из знаменитых Кадхи своего времени в Асюте (Египет) имел уроки по фикху у нашего ученого.

Кроме того, студенты нашего ученого были учениками Абу Мукотила Хафса ибн Сахла Гази, Насра ибн Абу Абдулмалика Атки, Кадхи Самарканда Исхака ибн Ибрагима Хантали, Шарика ибн Абу Мукотиля, Маруфа ибн Хассона и Юнуса ибн Сабиха Самарканди.

Научно-культурное наследие нашего ученого написано на арабском языке. И вот некоторые из его работ, которые дошли до наших дней:

1.«Хаср аль-масаил ва каср ад-даляил» (Конкретные вопросы и краткие факты): эта книга является комментарием Наджмуддина Умара Насафи «Аль-Манзума-ильм-илаф», и в Сулеймании хранятся 3 рукописных версии библиотека в Стамбуле, Турция. Есть много комментариев о работе нашего ученого, таких как Имам Сугди, Абулмафохир Мухаммад ибн Махмуд Судайси.

2.«Тарикат-уль-Халиф-фик-буйна-аиммати-аслаф» (Пути Ихтилафа (разнообразные) в фикхах среди ученых салафов): эта книга содержит подробную информацию о факихских ученых и их разнообразных взглядах и мыслях в хилафе. Эта работа изучалась египетским ученым Мухаммадом Заки Абдулбарром, и он опубликовал ее через «Дар-ут-Туро» в 1990 году в Каире. В 1992 году шейх Али Мухаммад Муавваз и шейх Адил Ахмад Абдулмавюд отредактировали работу нашего ученого и опубликовали ее через «Дар-уль-Кутуб-Ильмия» в Бейруте, Ливан.

3.«Базл ан-назари фил усул» (взгляд на основы фикха): эту работу изучил вышеупомянутый египетский ученый Мухаммад Заки Абдулбарр и опубликовал через «Дар-ут-Турос»,

4.Известный под названием «Алами» книга «Ат-Та'лика фи-фикх» (Комментарий к фикхской науке): эта книга посвящена вопросам в частях фикха и состоит из нескольких томов по мнению некоторых авторов.

5.«Аль-Амали фит-Тафсир» (вопросы, написанные в науке Тафсира): как говорится в источниках, речь идет о тафсире Корана Карима.

6.«Мухталаф ур-Ривая» (Разнообразие повествований): эта книга посвящена фикху. В египетской библиотеке «Дар-уль-Кутуб л-Мисрия» в отделе ханафи-

фикха имеется рукопись под номером 1815, а копия микрофильма под номером 41789 говорит, что книга «Мухталаф ур-Ривайя» принадлежит Мухаммаду ибн Абдулхамиду ибн Хасану ибн Хусайну. Две исходные страницы книги исчезли. Другой экземпляр этой книги находится в египетской библиотеке Hanafi fiqh библиотеки «Мустафа Назиль», и она сохраняется под номером 119 и копией микрофильма под номером 8356.

7. «Аль-Му'тариз ва-Мухталиф»: посвященный Ханафи фикху

8.Комментарий к книге Абуллейса Насра ибн Мухаммада Самарканди о частях Ханафи фикха под названием «Уюн-уль-Масойл»

9.«Аль-Фавоид уль-Алоя»

10. Комментарий к книге Шейка Нуриддина Абу Бакра Ахмада ибн Мухаммада Собуни Ханафи «Аль-Хидая мин Усули л-Итикод в Илм-иль-Калом»

11. «Любаб-уль-Калом» (камни науки Калама)

12. Комментарий к «Манзуме» Насафи: эта книга посвящена науке хилафа

13. «Аль-мизан фи усул аль-фикх» (Условия в Усуле аль-Фикхе): эта книга была изучена ученым Омани д-ром Навзатом Садиком Сулайманом и опубликована в «Дар Дайле» в 2009 году.

«Любаб-уль-Калам» - одна из знаменитых работ нашего ученого. Он имеет две копии рукописей. Один из них проходит в отделе Кара-Калабизаде библиотеки Сулеймания в Стамбуле под коллективным номером 347. Эта версия является самой старой и написана в старом стиле арабского стиля «Насталик» без апострофических символов. Имя сценаристов - Али ибн Наджмуддин, и, согласно трудам на последней странице книги, копия была сделана в 702x / 1303 году, это почти полтора века после смерти автора. Работу изучил д-р Мухаммад Саид Узэрварли, директор Исламского исследовательского центра в Стамбуле, и был опубликован «Исамом Яйнлери».

Другая копия книги хранится в отделе Шахида Али-паши из библиотеки Сулеймания под номером 1704. Эта версия была выполнена скриптером Юсуфом ибн Байрамбеком ибн Исмаилом ибн Исой в 814h / 1314 в прекрасном стиле Насталика.

Без сомнения, «Любаб уль-Калам» - одна из лучших работ ученого. И из введения книги понятно, что книга написана для новичков, которые пытаются исцелить свои убеждения. Вот почему правила написания этой книги серьезно относились к правилам школы Ханафи, особенно к тенденции Maturidiya.

Книга разделена на многие части, а первоначальная часть посвящена священному знанию и его разнообразию, роли знаний в человеческом развитии и в обществе, а также преимуществам при правильном использовании. В части, связанной с наукой калам, автор говорит, что это самое важное из всех знаний.

Чтобы получить надлежащие знания, нужно полагаться на наши пять органов чувств, а также на достоверные источники (такие как Коран и Хадис).

В книге подрываются группы, такие как Кадария, Мутазила, Джабария и другие. В книге излагаются атрибуты Аллаха, пророчества, чуда Корана, деяния рабов и другие проблемы, связанные с калами / верой.

Автор говорит, что, согласно Ахл ас Сунна валь Джамаа, ислам и Имаан - одно и то же, а Имаан и не уменьшается или увеличивается, хотя есть предел в достижении благородства. Кроме того, в книге есть информация о будущем, серьезное наказание, мост Сират, допрос в могиле, шафаа и имамат (лидерство), который является одним из актуальных вопросов сегодняшнего дня в соответствии с идеей Ханафи.

Усманди в своей книге «Любаб уль-калям» учитывает взгляды школы Maturidiya в обсуждении связанных с каламом вопросов. И это может быть очень полезным фактором в борьбе с различными школами и тенденциями во времена различных взглядов и движений, особенно это очень полезно для воспитания нашего молодого поколения в истинных манерах.

Использованная Литература:

1. Атаев М. Джизак алломалари. - Т. Adib, 2014. -Р.85.
2. Абдулкодир ибн Абулвафо Кураши. Аль-джавахир аль-музия фи табакот аль-ханафия. - Бейрут: Muassasatur risala, 1993. Т.2. -Р.74-75.
3. Абу Са'д Абдулкарим Сам’ани. Nasabnoma. Переведено Абдулгаффаром Абдурразаком, 1 -жилд. - Бухара: Бухара, 1999. -Р. 156.
4. См.: Абдулла Абдулхамид Саад. Центральноазиатская научная энциклопедия. - Т.: Республиканский научно-образовательный центр им. Имама Бухари, 2007. -П.35.
5. Национальная энциклопедия Узбекистана Т.9. - Т.: Национальная энциклопедия Узбекистана, 2005. -Р. 134.
6. Ага Бургутли (Карабаев С.). Jizzah viloyati ziyoratgohlari. - Т.: Вентилятор, 2008. - С. 11.
7. Абу Са'д Абдулкарим Сам’ани. Аль-ансоб / Абдулкодир ибн Абулвафо Кураши. Аль-джавахир аль-музия фи табакот аль-ханафия. - Бейрут: Muassasatur risala, 1993.
8. Абу Са'д Абдулкарим Сам’ани. Nasabnoma. Переведено Абдулгаффаром Абдурракзаком, - Бухара: Бухара, 1999 / Абулхасанот Мухаммад Абдулхай Лакнави. Аль-Фавоид аль-Бахайя фи табакот аль-ханафия. - Казань: Matba'atul xizona, 1903.
9. Кафави. Kitab a'lamul axyar. Центр восточных рукописей после Абу Райхана Бируни. Рукопись №91 / Абулхасанот Мухаммад Абдулхай Лакнави. Аль-Фавоид аль-Бахайя фи табакот аль-ханафия. - Казань: Matba'atul xizona, 1903.
10. Абдулкодир ибн Абулвафо Кураши. Аль-джавахир аль-музия фи табакот аль-ханафия. - Бейрут: Муассасатур ризала, 1993. (1: 143) / Зайнуддин Косим ибн Кутлубуго. Tojut tarojim fi tabaqotil hanafiyya. - Багдад: А'ни, 1962 год.
11. Хайруддин Зирикли. Al-a'lam. Т.17. - Каир: 1954.
12. Абу-Хафс Умар Насафи. Tilbatut talaba fi istilohot al-fiqhiyya, P.1. -P.4. http://www.shamela.ws
13. Абдулкодир ибн Абулвафо Кураши. Аль-джавахир аль-музия фи табакот аль-ханафия. - Бейрут: Муассасатур ризала, 1993. (1: 143) / Зайнуддин Косим ибн Кутлубуго. Tojut tarojim fi tabaqotil hanafiyya. - Багдад: А'ни, 1962 год.

14. Хаджи Халифа. Кашф уз зунун ан асомил кутуб вал-фунун. (2: 1636). - Бейрут: Дар аль-кутуб аль-илмийя, 1992 год.
15. Atobikiy. An-nujum az-zahera / Ibn Imod. Шазарот аз-захаб.
16. Мухаммад Закий Абдулбир. Базл-ан-назар фил усул. - Каир: Dar at-turath, 1992. -P.32 - 34.
17. Д-р Мухаммад Саид Узэрварли. Любаб эль-калам. Исам Яйнлери. Стамбул, 2005 год.

ANADOLU'NUN GÖNÜL FATİHLERİ: HORASAN ERENLERİNİN URFA'DAKİ İZLERİ-ŞEYH MES'UD NİŞABURİ, BEDİÜZZAMAN AHMED HEMEDANİ VE DEDE GARKIN HORASANİ-

Salih AYDEMİR
Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniveristesi,
Polatlı İlahiyat Fakültesi
saydemirs@gmail.com

Özet

İslam'ın yayılmasında tasavvufi mistik ekolün rolü yadsınamaz. Özellikle de Horasan - Yesevi geleneğin ayrı bir yeri vardır. Her ne kadar bu süreçte oryantalist söylem "Kılıç Dini" olarak niteleyip İslam'ı zorbalıkla özdeşleştirmek istese de "İslam Fetihleri" ni zorbalıkla özdeşleştirmek insafa sığmayan bir nitelendirmedir. Zira fetih hareketlerinde insanları din değiştirmeye zorlamak karşılaşılan bir durum değildir.Urfa İslam'ın erken döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmiş belde olmasına rağmen, gerçek manada İslamlaşması Şeyh Mesud Horasani, Bediüzzaman Ahmed el-Hemedani, Dede Garkın Horasani gibi tasavvuf ehlinin buraya gelmesi ile gerçekleşmiştir.Bu bildiride Horasan ekolünün Urfa'ya uzanması ve Urfa'nın İslamlaşmasına katkıları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Horasan erenleri, Urfa, Şeyh Mesud Horasani, Bediüzzaman Ahmed el-Hemedani, Dede Garkın Horasani

The Conqueror of the Hearts of Anatolia: the Traces of Khorasan Saints in Urfa

Abstract

The role of Sûfî mystical school in spreading Islam is undeniable. Espicially Khorasan-Yasawî tradition has a special place. In this process, although orientalist discourse makes an effort to identify Islam with violence by modifying it as "religion of sword", identification of "Islamic conquests" as bullying does not fit into mercy. Because, forcing people to convert is not a situation that is encountered in the conquest movements. Even though Urfa is a city conqured by Muslims in the early period, its Islamization in real sence increased with the arrival of people of mysticism like Shaykh Mas'ûd Khorasânî, Badi'uz'zamân Aḥmad al-Hamadânî, Dede Garkin Khorasânî.In this study, the contribution of Horasan school to Urfa and its contribution to the Islamization of Urfa will be discussed.

Keywords: Khorasan saints, Urfa, Sheikh Masud Khorasani, Bediüzzaman Ahmed el-Hemedani, Dede Garkin Khorasani

Giriş

Dini kelami (teolojik) açıdan değerlendirenler genellikle o dinin kutsal metinlerini, kurucu (peygamber) vb. otoritelerini esas alırlar. Sosyolojik açıdan değerlendirenler ise daha çok kutsalın tecrübe edildiği sosyal hayatın kendisini, toplumun kutsal ve onunla ilişkili olanı yorumlayışı, anlayışı noktasından hareket ederler. Bu perspektiften değerlendiren Mircae Eliade, "Kutsal dünya yüzünde hiç saf, pür haliyle yaşanmamış" derken, toplumun dini yaşayış ve anlayışının o dinin temel kaynakları kadar toplumun sosyo-kültürl hayatıyla da yakından ilgili olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Şanlıurfa bu açıdan bakıldığında, sahip olduğu tarihi-kültürel miras oldukça zengin buna bağlı ürettiği dini tecrübe de çok geniş hoşgörü ve kültürel zenginlikler ihtiva etmektedir. Urfa geçirdiği tarihsel tecrübede çok farklı inançlara ve kültüre ev sahipliği yapmıştır. Burada yaşanan dini (kutsal) tecrübe de yaşanan inanç ve kültürel çeşitliliğe paralel onların etkisinde gelişmiştir. Bunlar arasında önemli bir yeri de Horasan-Harezm kültür çevresi dediğimiz Orta Asya kaynaklı dini-kültürel çevrenin etkisi oluşturmaktadır.

A. Urfa'ya İslam'ın Girişi

Urfa, hem genel olarak dinler tarihinde, hem de özel olarak İslam tarihinde birçok açıdan önemli bir bölgedir. Dinler tarihi açısından başta Hz. İbrahim olmak üzere, Hz. Eyyub, Hz. Şuayb, Hz. Musa gibi birçok peygamberin yaşadığı mekânlara sahiptir. Şehir, dini kimliği ve stratejik önemi nedeniyle İslam'ın erken döneminde (Hz. Ömer dönemi) Müslümanlar tarafından ilgi gösterilen ve fethedilen bir şehir olmuştur.

Halife Ömer, İyaz bin Ganem'i Güneydoğu Anadolu (el-Cezire) valiliğine tayin etmişti. Bu devirde Bizans İmparatorluğu, putperest olduklarından dolayı Harranlılara, Hristiyan olmalarına rağmen mezhep ayrılığından dolayı da Urfalılara zulüm ediyordu. İyaz b. Ganem, önce "Pagan" dininde (daha sonra kendilerine Sabiî denilecek) olan yani halkının yıldızlara taptığı Harranlılara teslim olmalarını teklif eder. Aynı teklif daha sonra Urfalılara da yapılır. Müslümanları kurtarıcı olarak ve seve seve karşıladıkları rivayet edilen Urfa halkı, İyaz bin Ganem ile anlaşır ve Urfa miladi 637–38 yılında Müslümanların yönetimi altına girmiş olur[1].

Urfa bu tarihlerden sonra yaklaşık yarım yüz yıllık Urfa Haçlı Kontluğu dönemi (1098-1144) dışında çeşitli Müslüman devletlerin idaresinde kalmıştır. Bunlar; Emeviler, Abbasiler, Hamdaniler Ve Numeyriler devri (905–1081), Selçuklular (1086–1098), Haçlı Kontluğu (1098–1144), Zengiler (1144–1182) ve Eyyubiler devri (1182–1260) dir. Emeviler döneminde Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Şam valisi olan Muaviye bölgeye Mudar kabilesinin kollarından Beni Temim ve Kays kabilelerini yerleştirdiği için, bir dönem bölge Diyar- Mudar adıyla anılmıştır[2].

Urfa, Müslümanların idaresine geçtikten sonra sık sık el değiştirmiştir. Bu el değiştirmeler bölgenin inanç ve kültürel yapı bakımından çeşitliliğine her hangi bir kısıtlama getirmemiş, bilakis daha da zenginleştirmiştir. Bir yandan Ortadoğu- Arap nüfusundan aldığı göç, diğer yandan Eyyubilerin hâkimiyetine son veren Harezmliler, Moğollar ve savaş ile el değiştirme dışında Anadolu'yu İslamlaştırmak amacıyla yola çıkmış olan başta Yesevi dergâhı dervişleri olmak üzere Horasan erenlerinin bölgenin kültürel çeşitliği ve İslam anlayışının gelişmesinde çok ciddi etkileri olmuştur.

Urfa'nın toplumsal ve kültürel yapısını belirleyen, dil, din, etnik ve kültürel farklılık, Müslümanlar tarafından fethedilmesinden günümüze kadar her hangi bir çatışma ve ötekileştirme, dışlama nedeni olmaksızın süre gelmiştir. Bunu en önemli göstergelerinden birisi tarihte "Harran Okulu" olarak bilinen bilim ve düşünce

[1] Ahmet Aslan, URFA-HARRAN (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi, Berikan yay. Ankara, 2015. s.117 vd.
[2] Aslan, Urfa-Harran, s.168.

okuludur. Bu okulun mensupları arasında Süryani, Yahudi, Sabii, Ermeni, Müslümanlar vb. birçok inanç ve etnik kökenden kimseler bulunmaktadır3. Yine benzer bir şekilde Müslümanların grup içi farklılığının en zıt örneklerinden olarak, tasavvufun önde gelen simalarından Hayat el-Harrani (ö.1185) de Selefi İslam anlayışının öncüsü İbn Teymiyye (ö. 1328) de, aynı coğrafyanın (Harran, her ikisi de Harrani tesmiye olunur) insanıdır.

B. Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan Erenlerinin Etkisi

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi tartışmalarında birçok görüş ileri sürülmektedir. Bunlar arasında bugünkü Türklerin Etilerin torunları olduğu tezidir ki bu tez Atatürk'e dayandırılmakta fakat modern tarihçi ve arkeologlar tarafından kabul görmemektedir. Bir başka görüşe göre Anadolu, yerli Rum halkının Türkleşmesi ve İslamlaşması ile Türk vatanı haline gelmiştir. Başka bir görüş ise Anadolu dışarıdan göçler halinde dalga dalga gelen Oğuzlar sayesinde Türk vatanı olmuştur.[4]

Bunlarda birinci ve ikinci görüş pek itibar görmemiştir. Bu görüşlerin her hangi bilimsel bir dayanağının olduğunu söylemek de mümkün değildir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında en önemli faktör Anadolu'ya Orta Asya'dan gelen göç dalgalarıdır. Bu göç dalgalarının etkisinden bahseden yabancı tarihçiler yakıp, yıkma, talan, fetih gibi kavramlarla izah etmeye çalışmakta[5] ise de yerli halkın gönüllü bir biçimde İslamlaşması ve Türkleşmesini de inkâr edememektedirler.

Anadolu'nun İslamlaşmasında ya da Anadolu'da şekillenen İslam algısı ve yorumunda Orta Asya'dan gelen göç derken demografik olarak kitleden çok, o kitlenin içerisinde bir anlayış ve algıyı temsil eden çizgi kastedilmektedir ki, bu çizgi Hoca Ahmet Yesevi ve takipçilerinin çizgisidir. Anadolu'da şekillenen İslam anlayışında bir yanda bu çizginin mihenk taşları olarak nitelenebilecek Dede Garkın, Hacı Beştaş Veli, Yunus Emre gibi divan sahibi, şiir ve hikmetleri ile belirleyici olanlar vardır. Öte yanda adı öne çıkmayan ya da halk tarafından yeterince tanınmayan fakat yaşadığı yöreyi lokal olarak etkileyen, orada yaşanan İslamı biçimlendiren şahsiyetler vardır. Bu çizgilerden her ikisi de aynı çizgiyi temsil eden –ki bu çizgi Hoca Ahmet Yesevi'nin şahsında prototipi oluşan çizgidir- farklı görev ve fonksiyonları yerine getirmektedir.

Ahmet Yesevi, bugünkü Kazakistan Cumhuriyetinin güneyindeki Çimkent şehri yakınlarında bulunan Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babası İbrahim Şeyh'den almıştır. Ahmet Yesevi' nin manevi eğitimini aldığı kaynaklar arasında "Arslan Bab" ismi, hem çeşitli menkıbe ve rivayetlerde hem de Ahmed Yesevi'ye ait hikmetlerde belirtilen bir isim olarak dikkati çeker. Babasının ölümünden sonra Arslan Baba, eğitimini üstlendiği Ahmed Yesevi'nin aynı zamanda manevi babası olmuştur. Ahmed Yesevi, Arslan Baba'nın vefatından sonra, daha önceden verdiği işarete uyarak o zaman için Türkistan'ın en önemli İslam merkezi olan

---

3 Işın Demirkent, Mustafa Korkmaz, "İslam Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Urfa'nın Siyasi ve Sosyal Tarihi", Edessa'dan Urfa'ya (ed.Mehmet Çelik), Atılım Üniv. Yay. Ankara, 2007, s.297-298

4 Mehmet Altay Köymen, Selçıklular ve Anadolunun Türkleşmesi Meselesi, Selçuk Dergisi, 1986, S. 2, s. 15-21.

5 Bkz. Urfalı Mateos, a.g.e.; Segal, a.g.e.; Ayrıca Köymen mezkur eserinde Yunan Asıllı Amerikalı tarihçi Speros Vryonis'in "Küçük Asya'da Ortaçağ Helenizminin Çöküşü ve İslamlaşma Vetiresi" isimli çalışmasında Türklerin hem fetih sırasında yeli halkı asıp kestiklerinden hem de yerli halkın İslamlaştığı ve Türkleştiğinden çelişkili bir biçimde bahsettiğini aktarmaktadır.

Buharâ'ya gider. Semerkand'da devrin önde gelen alim ve mutasavvıfı Şeyh Yusuf Hemedani'ye intisab ederek O'nun irşad ve terbiyesi altına girer. Yesevi, şeyhi Yusuf Hemedani'nin ölümünden sonra dergâhın sorumluluğunu üstlenen üçüncü halef olarak bir süre Buharâ da hizmete devam eder. Buhara sufilerine bir süre rehberlikten sonra şeyhi Yusuf Hemedani'nin verdiği bir işarete uyarak irşad makamını Nakşbendiyye tarikatının yıldız isimlerinden Abdülhalık Gücdüvani'ye bırakarak Yesi ye döner ve faaliyetini Yesi merkezli olarak sürdürür.

Ahmed Yesevi, Yesi'ye yerleştikten sonra Türkistan'ın her yerinden gelen ve eğitimini tamamladıktan sonra bütün Türk yurtlarında İslam'ı tebliğ ile görevlendireceği müridlerine İslam'ın zahiri ve batını ilimlerini öğretir. Rivayetlere göre Ahmed Yesevi dergâhında yetiştirildikten sonra Hind kıtasından İdil boylarına, Çin seddinden Tuna kenarlarına kadar uzanan geniş bir coğrafyaya tebliğ ve irşad göreviyle gönderdiği dervişlerinin sayısı doksandokuz bindir. Bu doksandokuz bin rakamı, sayı olarak tam tamına olmasa bile çokluğu ifade etmesi yönünden gerçeğe işaret eder.[6]

Kazakistan'da ve diğer Türk toplumlarında İslâm'ın anlaşılması ve yaşanmasında rehberlik etmiş olan Türkistan pîri Ahmed Yesevî(ö.562/1166), Türkistan insanına, Türklere, Anadolu coğrafyasına sözlü kültürü dikkate alarak, toplumsal bağlamdan hareketle İslâm'ı kolay ve anlaşılır bir dille sunmuştur. Bu hem Ahmet Yesevi ve takipçilerinin hayatında hem de Dîvân-ı Hikmet'e bir bütün olarak bakıldığında açık bir biçimde görülebilir[7].

Ahmed-i Yesevî'nin kurucusu olduğu ve kendi adıyla anılan Yesevîlik sünnet, tasavvuf ve Horasan melâmîliği gibi üç temel esasa dayanmakta ve hemen her yönüyle Türk kimliğini yansıtmaktaydı. Buhara medreselerinde öğrenimini tamamlayan Ahmed-i Yesevî, hikmetleri vasıtasıyla öğrenim gördüğü yazılı kültürü, sözlü kültür hâline dönüştürmüş ve şehir halkları kadar okuma imkânı bulamayan bozkır halklarına da bu bilgileri aktarmıştır[8].

Ahmet Yesevi ve öğretisi üzerine araştırma yapanlar, onun mesajının etkisi, kalıcılığı, yaygınlığı gibi özellikleri üzerine muhtelif değerlendirmeler yapmış, önemli sonuçlar ve yargılara varmışlardır. Bunların en dikkat çekenleri, Yesevi ve takipçilerinin doğrudan insanların gönlüne hitap etmeleri ve gönül diliyle konuşuyor olmalarıdır[9]. Bir başka tespit olarak; Yesevi İslam anlayışının bu denli etkin, yaygın ve kucaklayıcı olmasında onun İslam anlayışında, Onat'ın ifadesiyle,"Türk Müslümanlığı'nın ahlak temelli yapısının ana çizgilerinin Ahmet Yesevi tarafından belirlendiği"tezidir[10]. Bir başka dikkate alınması gereken özellik ise Hoca Ahmet Yesevi ve takipçileri sınıfsal olarak toplumun en ücra kırsal, köylü, yoksul kesimine de,

---

6 https://yenidenergenekon.com/1-hazreti-turkistan-hoca-ahmed-yesevi/ (erişim tarihi 15.03.2019)

7 Ejder Okumuş, Sosyolojik Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmet Yesevi, Diyanet İlmi Dergi, Cilt.52, Sayı. 4, s.171,

8 Kadir Özköse, Anadolu'nun Türkleşmesi Ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre Ve Akımların Rolü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VII / 1, s. 256.

9 Necla Pekolcay, Hoca Ahmet Yesevi'den Yunus Emre'ye Uzanan Müşterek İnanç İzleri, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı, 3, Konya, 1997, s.19-30.

10 http://www.hasanonat.net/index.php/89-ahmet-yesevi-nin-din-anlay-s-ve-bektasilikteki-baz-yans-malar (erişim tarihi 14.04.2019)

en gelişmiş, kentli, medeni, varlıklı kesimine de aynı dil ile (tasavvufi İslam) hitap edebilmiş olmasıdır. Esasen bu dilin ve tutumun Hz. Peygamberin ve İslam'ın en saf ve pür şeklinin dili ve tutumu olduğunu ifade edebiliriz.

C. Urfa Bölgesinde İslam Algısı Ve Horasan Erenlerinin İzleri

Ermeni bir tarihçi olan ve Urfa tarihi ile ilgili en eski kaynaklardan birisinin müellifi Urfalı Mateos, Vakayi Namesinde ünlü Selçuklu kumandanı Sâlâr-ı Horasan'ın 1165 yılında Urfa'ya gelişinden, bazı bölgeleri kuşatmasından Urfa'ya 12 km. mesafede bulunan ve bu gün alevi Türkmen yerleşim yeri olan Kısas'ta karargâh kurduğundan bahsetmektedir. Benzer bir bilgi başka önemli br kaynakta Urfa'nın tarihi üzerine önemli bir eser kaleme almış olan Judath Benzion Segal'in, Edessa 'The Blessed City' isimli kitabının 233. sayfasında; "1110 yılında Musul valisi Emir Mevdud'un komutasındaki ve diğer Türk komutanlarından oluşan bir grubun Urfa üzerine geldiği, Türklerin Urfa'nın doğusunda, Kısas Kalesi yakınında kamp kurdukları, Urfa'yı kuşatmayıp ancak manastırları tahrip etmekle yetindikleri"[11] yer almaktadır. Söz konusu kalenin daha önce var olduğu Kısas yakınlarında bulunan höyükteki kalıntılardan anlaşılmaktadır.

Urfa'lı Mateos'un ve Segal'ın kaydettiği bilgilerden Türklerin ilk kez bu tarihte Urfa'ya geldikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu tarih Urfa'da Horasan erenlerinin izini sürerken karşılaşılacak olan Dede Garkın Horasni (on ikinci yy sonları ile on üçüncü yy ilk yarısı), Şeyh Mes'ud Nişaburi (1183) ve Bediüzzaman Ahmed El-Hemedani (Ö. 1209) gibi zatlar ile ilgili belgelerin tarihleri de aynı tarihlerle kesişmektedir.

Urfa'nın dini anlayış ve yaşayışının şekillenmesinde iki çizgi etkili olması beklenir. Bunlardan birisi İbn Teymiyenin şahsında şekillenen selefi-zahiri İslam yorumu, diğeri tasavvufi-batıni İslam yorumudur. Harran'lı bir İslam alimi olan İbn Teymiyye'nin görüşleri orta doğunun ya da İslam dünyasının bir çok bölgesinde taraftar bulmasına rağmen Urfa yöresinde çok etkili olduğu söylenemez.

Mevcut İslami disiplinlerin hemen tamamına itirazları olan İbn Teymiyye en sert eleştirilerini tasavvufa yöneltir**.** İbn Arabi**'yi** ve onun görüşlerini benimseyen mutasavvıfları açıkça tekfir eder[12]. Ayrıca İslâm"ın özüne aykırı olarak kabul ettiği (bidat) bazı günlük davranışlara örneğin kabir ziyaretlerine, kutsal kabul edilen taş ve emanetlere, raks ve müzikli ibadetlere karşı da eleştirel bir tutum takınmıştır[13]. Oysa Urfa yöresi peygamberlerin ve evliyanın kabir ve makamlarının çok olduğu, bunların ziyaretlerinin oldukça rağbet gördüğü, bunları bid'at ve hurafe olarak algılamanın da yadırgandığı bir belde ola gelmiştir.

Uraf coğrafi açıdan ve etno-kültürel yapı açısından Ortadoğu ve Arap coğrafyası ile benzerlikler gösterse de İslam anlayış ve yaşayışı bakımından "Anadolu İslamı" olarak nitelenen kökleri Hoca Ahmet Yesevi ve Horasan Erenlerine dayanan İslam anlayışının baskın bir şekilde hissedildiği bir beldedir. Bunda en önemli etki

---

11 Judath Benzion Segal, Edessa (Urfa) Kutsal Şehir (çev. Ahmet Aslan), İletişim Yayınları, İstanbul,2002

12 https://www.ihsansenocak.com/ibn-teymiyye/ (erişim tarihi27.04.2019)

13 Töre Sivrioğlu, İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk Ve İktisat Teorisi, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi – Sayı:20 (2013)

şehrin İslamlaşması sürecinde buraya Orta Asya'dan gelmiş olan dervişlerin etkisi olduğu düşünülmektedir. Bunlardan Dede Garkın bünyesinde çeşitli kolların doğduğu ve bu bölgeden Anadolunun farklı yerlerine hatta Balkanlara uzanan bir çizgi ve ekolü temsil ederken; Şeyh Mes'ud Nişaburi ve Bediüzzaman Ahmed Hemedani misyonlarını urfa'da tamamlamış dervişler olarak görülebilir.

a) Dede Garkın

Dede Garkın özel bir isim mi yoksa bir lakap mı olduğu konusu tartışmalıdır. Yaygın görüş, "Garkın boyundan olan dede" ya da "Garkın boyunun dedesi" anlamında kulanılan bir ad olduğu yönündedir. Bilindiği gibi, Garkın, 24 Oğuz boyundan birisidir. Her erenin doğuşta aldığı bir adı olduğu kuşkusuzdur. Menkıbesine göre Dede Garkın'ın bu adı Numan'dır:

İlahı Huda nesli A li'dir, ismi Numan 'ım meded

Lakabı Dede Garkın Sultan, Şah-ı Horasan 'ım meded[14]

Dede Garkın'ın Urfa ile ilişkisi veya Urfa'nın İslam anlayışı üzerindeki etkisi doğrudan olmayıp Garkın ocağı mensuplarının yolu üzerinde olmasındandır. Dede Garkın'ın yurdu, Halep-Urfa-Nusaybin-Musul tarihsel yolu ile Şanlıurfa-Mardin sınırını oluşturan Büyük Circip çayının kesiştiği yerdir. Günümüzde burası Dedeköyü'nün bir mezrasıdır.[15]

Moğol işgalinden sonra Dede Garkın ile Baba İlyas, Horasan'dan birlikte ayrılarak Van Gölü'nün doğusunda kalan Hoy kenti civarlarına geliyorlar. Horasan'dan ayrıldıktan sonra, bir süre Azerbeycan'da kalıyor, daha sonra o da Anadolu'ya geçiyorlar. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubat, onun gücünün ve etkinliğinin farkına varıp, yaklaşan Moğol tehlikesine karşı, onu Elbistan'a yerleştiriyor ve O'na 17 köyü "ikta" olarak veriyor. Bu gün Anadolu'nun birçok bölgesinde Dede Garkına verilen ya da Garkın mensuplarının yerleştiği köyler bulunmaktadır. Bu köyler çoğunlukla Dede Garkın adıyla isimlendirilmekte ve yine birçoğunda ocağın büyüklerinin türbesi bulunmaktadır. Birecik ve Mardin yöresinde Dede Kargın adlı Köyler bulunmakta ancak buralarda da her hangi bir türbeye rastlanılmamıştır[16]. Öte yandan Urfa'da Kısas Mahallesi ve Sırrın semtinde Alevi nüfus bulunmaktadır. Bunlar kendilerini Hacı Bektaş dergâhı müntesipleri olarak nitelemektedir. Fakat bunların Dede Garkın soyundan gelmiş olma ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekiyor. Zira bazı ritüelleri ve İslam anlayışları Dede Garkın geleneğine daha yakın görünmektedir.

b) Şeyh Me'ud Nişaburî

Urfa'daki Horasan-Yesevi geleneğin bir başka temsilcisi Şey Mes'ud Nişaburi'dir. Şeyh Mes'ud ile ilgili kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanılmamaktadır.

---

14 Hamza Aksüt, Mezepotomya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı, Dede Garkın, Baba İshak, Baba İlyas, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2006. S.30

15 Aksüt, a.g.e., s.31

16 Aksüt, a.g.e., s.32.

Ancak türbesi ve yakın çevresindeki kitabeler bazı tarihlere ve kökenine ait bilgi vermektedir. Şeyh Mes'ud Zaviye ve Türbesi Urfa'nın en eski tarihli türbesidir. Bu yapı, aslında dört eyvanlı kapalı Selçuklu medreseleri tarzında inşa edilmiş bir medrese yapısıdır. Doğudaki eyvanın alt kısmındaki odada Şeyh Mesut'un mezarı, eyvan içerisinde de sandukası bulunmaktadır.

Bu türbenin iki defa tamir gördüğü içten taraf batı ve kuzey duvarları üzerindeki kitabelerinden anlaşılmaktadır. Batı tarafındaki kitâbede Ömer Bey tarafından tamir edildiği kaydedilmektedir. Kitabe şöyledir:

Cenabı Kubadlı zade Ömer Bey

Yegâne serte ser (azar der yesir)

Görünce münderis bu cayekâni

Binaya sak-i himmet etdi teşmir

Makamın ġeyh Mes'ud Veli'nin

Ziya-yı mihr-i cûdi kıldı tenvir

Cihanda bu eser oldukça baki

Ederler himmet-i pâkini tezkir

Olub dildade hatif dedi tarih

Ömer Bey eyledi bu cayi tamir[17]

Şeyh Mes'ud'un tarihsel kişiliği ile ilgili bilgileri kitabelerden çıkartmak mümkün olurken, efsanevi kişiliği ile ilgili bilgiler daha çok sözlü anlatımlardan derlenebilmektedir. Şey mes'ud ile ilgili efsanevi rivayeti yerel tarih çalışmalarıyla bilinen Mahmut Karakaş şöyle anlatmaktadır;

Şeyh Mes'ud tekkesini yaparken, oradan geçen bir askerden, kendisine aşağıda gösterdiği taşı getirmesini istemiştir. İstediği taşı getiren askere de; —Mısır'a sultan olasın, diye dua etmiştir. Yahut şeyh Mes'ud, yoldaki taşları temizlerken, oradan geçen bir süvari komutanının atını ürküttüğü için, komutandan birkaç kırbaç darbesi yemiştir. Fakat buna rağmen süvari subayına; —Mısır'a sultan olasın, diye dua etmiştir. Zamanla duası gerçekleşmiş ve o subay Mısır'a sultan olmuştur. Sonra da şeyh Mus'ud vefat edince, haberi alan bu efsanevi zat üzerine bir türbe yaptırmıştır[18].

Bu tür efsanevi anlatımların bilimsel/tarihsel değeri çok yüksek olmayabilir, ancak halkın dini dünyasının şekillenmesindeki etkisi sosyolojik bakımdan oldukça etkili ve anlamlıdır.

Şeyh Mesut, Anadolu'nun İslamlaşmasını sağlayan ve halkın mezheplerle tanışmasını sağlayan Hoca Ahmet Yesevi'nin halifelerinden biridir. Şeyh Mes'ud, Nişabur'dan Anadolu'ya gelerek halka İslamiyeti öğretmekle görevlendirilmiştir. Uzun yıllar Urfa'da Müslümanlığa hizmet etmiş evliyadandır. Yapının 100 metre

[17] Mahmut Karakaş, Şanlıurfa Kitabeleri, Dal yayınları 1985, s. 82

[18] Mahmut Karakaş, Şanlıurfa Evliya ve Alimleri, (2. Bakı), Atalay Matbaacılık, 2011, Ankara, s.78

kadar batısında bulunan bir sarnıcın yanındaki kaya üzerine yazılmış Arapça kitabede: "Bu sarnıç, Nişaburlu Said Hengel'in oğlu Mes'ud tarafından 10 Receb 579 (m. 30 Ekim 1183) tarihinde oyulmuştur. Kim Allah'ı yardıma çağırırsa, Allah ona ve bütün Müslümanlara yardım ve merhamet etsin" yazılıdır[19].

Şeyh Mes'ud türbesinin mimari yapısı ile ilgili yapılan bir çalışmada yapının özellikleri itibariyle, Orta asya kökenli Türkmen göçerlere mahsus yapı tarzı olduğu ifade edilmektedir[20].

c) Bediüzzaman Ahmed El-Hemedani: (Ö. 1209)

Adındaki nisbe'den de anlaşılacağı üzere Bediüzzaman Ahmed el-Hemedani, Hemedan bölgesinden gelmiş olma ihtimali oldukça yüksek olan birisidir. Tıpkı Şeyh Me'ud Nişaburi gibi Hemedani hakkında da tarihi kaynaklarda fazla bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak türbe kitabesinden anlaşıldığı gibi benze tarih diliminde Orta Asya'dan Urfa'ya göç etmiş velilerden, muhtemelen de Urfa'nın dini bakımdan şekillenmesinde aktif rol oynamış olan birisidir.

Bediüzzaman Ahmed el-Hemedanî hazretlerinin türbesi, kendi adını taşıyan mezarlığın ortasındadır. Türbenin üzerinde açık bir kitabe bulunmamaktadır. Yalnız mezarının üzerine örtülmüş olan örtünün altında, sandukasının etrafını çepeçevre çeviren kufî yazıyla yazılmış ayet-ı kürsî yer almaktadır. Ayak tarafında değişik yazıyla ve daha küçük harfli olarak Arapça yazılmış:

"mine'l-hicri es-sene sitte ve sittemietin" Yazısı bulunmaktadır. Yani hicri 606, miladi 1209–1210 senesi etmektedir. Demek oluyor ki Bediüzzaman Ahmed el-Hemedanî 1209 senesinde vefat etmiş ve bu türbeye defnedilmiştir. Halk tarafından devamlı ziyaret edilen Bediüzzaman'nın (K.S.) etrafında birçok meşayih ve ulema mezarı bulunmaktadır. Bediüzzaman'ın asıl adı ve nereden geldiği hakkında yazılı bir belge bulunmamaktadır. Bediüzzaman Ahmed el-Hemedanî, Urfa'nın İslamlaştığı ilk asırlarda Urfa'ya gelerek yerleşen ve İslam'ı öğretmeye çalışan evliyadan olduğuna inanılmaktadır. Bu zatın soyundan gelenlere veya bu türbeye hizmet edenlere "Bediüzzaman şeyhizadeler" denilmektedir. Urfa Şer'i mahkeme sicillerinin 10 şaban 1314, 15 Ocak 1897 tarihli ve 20 numarada kayıtlı bir yazıda "....Bediüzzaman şeyhizade Salih efendi.." ifadesi bunu göstermektedir. Muhtemeldir ki, halk arasında yaygın olarak dolaşan rivayet kaynağı olupta tespit edilememiş ya da söylencenin kendisi aktarılmış kaynağı aktarılmamıştır. Şeklinde değerlendirmelere de rastlanmaktadır[21].

Sonuç

Urfa'nın İslam anlayışı yakın çevresindeki şehirlerden ve bulunduğu coğrafyadan farklı denilebilecek Ortadoğu idlam yorumundan daha çok Orta Asya İslam yorum ve anlayışını yansıtan bir yapıdadır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, urfa İslam anlayışı tamamen tasavvufi geleneğin etkisinde bir anlayıştır. Urfa'nın peygamberler şehri kimliği öne çıkarılsa da şehrin kimliğinin belirleyiciliğinde evliya

19 Karakaş, a.g.e., s.79
20 Mustafa Güler, Urfa Şeyh Mes'ud Horasani Zaviyesi, Megaron, 2017; 12 (4), s.589-604.
21 Karakaş, a.g.e., s.52

kültü ve tarikat yapılanmaları da en az onun kadar belirleyicidir. Tarih boyunca, Şeyh Hayati Harranî, Şeyh Müslim Surucî, Şazeli Ali Dede, Dede Osman Avni vb. birçok meşayih'e ev sahipliği yaptığı gibi günümüzde hala yüzlerce tarikat ve tekke bulunan din hayatı canlı ve Orta Asya Horasan-Yesevî geleneği ile oldukça paralellik arz eden bir yapıda sürmektedir. İbn Teymiyye ve Selefi/Vehhabi gelenek türbe ziyareti, def, bendir gibi müzik aletleri eşliğinde zikir yapmayı haram olarak değerlendirirken, Urfa yöresinde bulunan tarikatların büyük çoğunluğunu Kadiriler, Rufailer oluşturmakta ve bunların zikir törenleri oldukça hareketli ve bendirler eşliğinde yapılmaktadır. Tüm bu özellikler bir arada değerlendirildiğinde Urfa'nın İslam anlayış ve yaşayışında Horasan erenlerinin belirleyici bir yeri olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır.

Kaynakça

Aksüt, Hamza, Mezepotomya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı, Dede Garkın, Baba İshak, Baba İlyas, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2006.

Aslan, Ahmet, Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi, Berikan yay. Ankara, 2015.

Demirkent, Işın; Korkmaz, Mustafa, "İslam Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Urfa'nın Siyasi ve Sosyal Tarihi", Edessa'dan Urfa'ya (ed.Mehmet Çelik), Atılım Üniv. Yay. Ankara, 2007, s.297-298

Güler, Mustafa, Urfa Şeyh Mes'ud Horasani Zaviyesi, Megaron, 2017; 12 (4), s.589-604.

Karakaş, Mahmut, Şanlıurfa Evliya ve Alimleri, (2. Bakı), Atalay Matbaacılık, 2011, Ankara.

----------, Şanlıurfa Kitabeleri, Dal yayınları 1985, s. 82

Köymen, Mehmet Altay, Selçıklular ve Anadolunun Türkleşmesi Meselesi, Selçuk Dergisi, 1986, S. 2, s. 15-21.

Okumuş, Ejder, Sosyolojik Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmet Yesevi, Diyanet İlmi Dergi, Cilt.52, Sayı. 4, s.171, 2016.- Ankara.

Özköse, Kadir, Anadolu'nun Türkleşmesi Ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre Ve Akımların Rolü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VII / 1, s. 249-279 Haziran-2003-SİVAS

Pekolcay, Necla, Hoca Ahmet Yesevi'den Yunus Emre'ye Uzanan Müşterek İnanç İzleri, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı, 3, Konya, 1997.

Segal, Judath Benzion, Edessa (Urfa) Kutsal Şehir (çev. Ahmet Aslan), İletişim Yayınları, İstanbul,2002

Sivrioğlu, Töre, İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk Ve İktisat Teorisi, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi – Sayı:20 (2013)

Urfali Mateos Vakayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli, (Türkçeye çeviren Hrant D. Andreasyan), Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.- Ankara.

Elektronik Kaynaklar

https://yenidenergenekon.com/1-hazreti-turkistan-hoca-ahmed-yesevi/ (erişim tarihi 15.03.2019)

2 http://www.hasanonat.net/index.php/89-ahmet-yesevi-nin-din-anlay-s-ve-bektasilikteki-baz-yans-malar (erişim tarihi 14.04.2019)

3 https://www.ihsansenocak.com/ibn-teymiyye/ (erişim tarihi27.04.2019)

* Bu tebliğ, BAP kapsamında ILH19001.18.001 numaralı ve 19001-Genel Araştırma Projesi türündeki "Tefsir Geleneğinde Tefsir ve Te'vil Anlayışındaki Farklılaşmalar" başlıklı projemiz kapsamında sunulmuştur.

MÂTURÎDÎ TEFSİRİ VE HANEFÎ TEFSİRLER ÜZERİNE*

Selim TÜRCAN
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity
selimturcan@hitit.edu.tr

On the Characteristics of the Hanafi Tafsirs and Maturidi's Tafsir
Abstract

In the history of tafsir, the tafsir has been classified in terms of the methods applied. The sectarian tendencies are considered as one of the basic classification elements. Especially the sectarian categorizations such as mutezilate tafsir, Shi'ite tafsir etc. are based here. Again, given the characteristics of the at-tafsir al-fiqh, the tendencies of the commentators can easily be recognized. However, are there general procedures in the way of commentary writing, independent of content, in terms of the way of creating texts, followed by members of their own sect? In our opinion, those commentators especially Hanafi ones reflect a common character in terms of general text creation procedures. Generally, the traditions and information related to Fadâil al-Qur'an or Havâss al-Qur'an have been dealt with in the beginning of the interpretation of the verses and suras. However, in hanafi tafsirs it is seen that this information is taken into consideration in the last sections of the tafsir of the verses. It should be emphasized that this is used as a distinctive feature by the Hanafi commentators. In Hanafi commentaries, the verses in which the Qur'an was said to revealed in Arabic, and in the verses that the content of the revelation is reported to be the same with all the prophets, refer that what is essential is the meaning of the Qur'an revelation. This can be seen as another main feature of Hanafi tafsir. This issue is directly related to the fatwa given by Abu Hanifa to be prayed by other languages. The commentary of Imam Mâturûdî on Ta'wîlât al-Qur'ân is one of the earliest Hanafî commentaries that reached us. Although his theological formulations influenced Hanafi scholars after him, this work had almost no effect on the subsequent exegeses. It also has some different characteristics from Hanafi tafsir tradition.

Keywords: Ta'wîlât al-Qur'ân, Hanafi tafsir, Maturidi's Tafsir.

Çalışmamızda Hanefî tefsirler ve özellikle de Mâturîdî (333/944) tefsirinin özellikleri ve tesirine dair bazı hipotezleri ifade edecek ve bazı tespitlerde bulunacağız. Bir takım sorular soracak ve muhtemel cevaplar üzerinde duracağız. Bunun tefsir tarihçiliğimiz açısından kimi açılımları tetikleyecek olmasını umuyoruz. Tefsir tarihinin yaygın tasnif biçimine yönelik bazı temel eleştiriler mevcuttur. Bunlar, kronolojik bakışın eksikliğinden tutun da tematik olan konularda bir takım temel tutarsızlıkların bulunmasına kadar uzanan eleştirilerdir. Her ne kadar eleştiriler mevcut olsa da alternatif tasnif biçimi önerilerinin bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Bunda elbette tefsir tarihinin tasnife pek müsaade etmeyen yapısı yanında yeterli gayretin sarf edilmeyişinin etkisi de büyüktür. Aslında herhangi bir tasnifin bir öncekinden daha açıklayıcı ve daha elverişli bulunması, öne sürülmesi için yeterli bulunmalıdır. Biz bu ilkeden hareketle Hanefi müfessirler bağlamında bir öneride

bulunacak ve Mâturîdî'nin tefsirinin tefsir tarihindeki yerine ilişkin değerlendirmeler yapacağız.

Tefsir tarihi tasniflerinde kronolojik biçimde ele alınan sahabe, tabiûn ve etbâ-u tâbiîn dönemlerinden sonra kronolojik gelişmenin terkedilip tematik tasnife dönülmüş olması, bahse konu temel eleştirilerden birisi olmuştur. Tefsir tarihimizdeki tematik tasniflerin başında da "Fırka Tefsirleri/Kelamî/İtikâdî tefsirler" tasnifi önem bakımından en önde yer alır. Söz konusu tasnifin, fırka tefsirlerini dediğimiz gibi kronolojik bir bakışla değerlendirilmediği ya da kronolojinin etkin bir anlatım ve anlama zemini haline getirilmediği bilinmektedir. Öte yandan bu tasnifin kendi içinde tutarlı işletilip doğru tarihi bilgiler verdiği de ayrıca sorgulanmalıdır.

Fırka tefsirleri tasnifine yönelik en açık tutarlılık eleştirisi, bu başlık altında ele alınan tefsirlerin temel ideolojik bir çerçevede değerlendirildiği ve ehlisünnet mezheplerine ait tefsirlerin kelâmî yönü ne kadar önde olursa olsun bu tasnife sokulmadığı şeklindedir. Buna göre tefsir tarihi ve özelde de "Fırka Tefsirleri" tasnifi daha çok ehlisünnet tarafından şekillendirilmiştir. Ayrıca bunu ideoloji haline getiren tarihçiler tarafından "Fırka Tefsiri" tanımlaması, bir tür ithama dönüştürülmüştür. Bu tasnifin nitelendirilme biçimi, tefsir tarihinin şekillendirdiği anlaşılan Sa'lebî (427/1035), İbn Haldûn (808/1406), İbn Teymiye (728/1328) ve Suyûti (911/1505) gibi otoriteler dilinde dikkatli olunması gereken "bidat ehlinin tefsiri" şeklindedir.[22] Geç dönemdeki "itikâdî/kelâmî" tanımlamaları, çağdaş tarihçilerin toparlayıcı yaklaşımının bir yansıması olarak ortaya çıktığı için daha nesnel adlandırmalar gibi durmaktadır. Öte yandan ideolojik tanımlamaların tefsirde ehlisünnet perspektifinin tam olarak ortaya çıkarılmasına hizmet etmediği bilakis buna engel olduğu da açıktır. Tebliğimiz buna da işarette bulunmuş olacaktır. Söz konusu tasnifin ehlisünnet ideolojisi çerçevesinde bir tanımlama olduğunu örneklerle açıklayalım. Mesela Mâturîdî tefsirini kendi itikadî ve kelâmî anlayışını her fırsatta yansıttığı bir tefsir olarak görüyoruz. Hatta o, konularla doğrudan ve dolaylı ilişkisi bulunan ayetlerde sair mezheplere özellikle Mutezile'ye yönelik net eleştiriler yapmaktadır. Yine bir Eş'arî olan Râzî (606/1209)'nin tefsirini de benzer şekilde pek çok özelliğinin yanında itikadî bir tefsir olarak nitelemek mümkündür. Hatta Râzî, hemen hemen tüm mezheplerin görüşlerini de geniş geniş verdiği için Mâturîdî'ye nazaran bir adım önde bile sayılır.[23] Aslında bunların durumunu bir başka tefsirle karşılaştırdığımızda durum daha net ortaya çıkacaktır. O da Zemahşerî'nin Keşşâf'ıdır. Zemahşerî'nin kelami meselelere Mâturîdî ve Râzî'ye göre daha çok değindiğini söylemek zordur. Fakat biz mevcut tefsir tarihimizde Zemahşerî'nin Keşşâf'ını fırka tefsirlerinin en klasik örneği olarak telakki

---

22 Ebû İshâk Ahmed es-Sa 'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 74; Takıyyuddîn İbn Teymiye, Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 34; İbn Haldûn, Mukaddimetu İbni Haldûn, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 478, 479; es-Suyûtî, Tabakâtü'l-Mufessirîn, thk.: Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 21.

23 Mesela Râzî'nin itikadî tartışmalara ne ölçüde girdiğini gösteren bir örnek için Şûra 42/51-53 ayetlerini tefsirine bk. Fahruddîn er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtîhu'l-Gayb, thk: Seyyid 'İmrân, I-XVI, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), XIV, 184 vd.

ediyoruz. Mesela bugün bir tefsir öğrencisine fırka tefsilerine dair bir örnek ver desek hemen aklına Zemahşerî'nin Keşşâf'ı geliyor. Buna tekrar değineceğiz. Konuyu başka bir mezhebin tefsiri üzerinden denetleyerek devam edelim. Şiî mezheplerine ait tüm tefsirler de fırka tefsirleri içinde telakki edilmektedir. Hâlbuki böyle bir tasnif içinde yer alan İmamiye şiilerine ait tefsirlerden bazıları ahbârî dediğimiz rivayetçi kanada aittir. Bazıları da usûlîler dediğimiz daha fakih ve rey ehli olan kanada aittir. Şimdi elbette her kanattaki müfessirler İmamiye fırkasının mensuplarıdır ama aralarında ilme ve tefsire bakışta ciddi farklılık vardır. Tefsir edebiyatı ve tefsirin formel gereklerine ilişkin tercihler açısından bakıldığında ise bu iki İmamî kanadın yaptığı tefsirler birbirlerine benzemekten daha çok sünnî dünyada kaleme alınmış paralelindeki tefsirlere benzemektedir. Elbette rivayetle yetinme saikleri birinde ancak nakli bilgiyi tefsir olarak kabul etme diğerinde otorite olan imamın gaybeti ve imamlardan gelen şeyin sadece bilgi kabul edilmesi olsa da durum değişmez. Dolayısıyla tevile karşı olmak bakımından iki rivayetçi grup, nakille yetinmemek ve onu denetlemek ve yeni içtihatlarda bulunmak bakımından da iki reyci grup birbirine daha çok benzerler. 'Ayyâşî (320/932) ve Kummî (329/941)'yi daha çok rivayetçi sünnî tefsirlere; Tûsî (460/1056) ve Tabersî (548/)'yi ise sünnî ve Mutezilî dirayet tefsirilerine benzetebiliriz. Bu benzerliklerin hem rivayet tefsirinde hem de dirayet tefsirinde yaşanan değişim ve dönüşüm açısından Sünnîlerde ve Şia'da paralel biçimde devam ettiğini de söyleyebiliriz. Elbette mezhebî muhteva farklı olsa da rivayet-dirayet dengesindeki dönüşüm paraleledir.[24] Tefsir tarihimizin bunu tasnifine yansıtmaması, tefsir zihniyetinin dönüşümünü tasvir açısından büyük eksiklik oluşturmaktadır. Aslında tefsir tarihçileri itikadî hassasiyetler ve ayrımlar için tefsir olgusunun ve edebiyatının gelişimindeki gerçekliği tasvir etme işini feda etmiş olmaktadırlar.

Geldiğimiz noktada şunu açıkça ifade edebiliriz ki tefsir tarihindeki ideolojik bakış, tefsir tarihine ilişkin kimi gerçekleri gözümüzden kaçırabilir. Bunun net bir sorgulamasını Zemahşerî (538/1143)'nin Keşşâf'ı üzerinden yapabiliriz. Aslında Zemahşerî'nin tam bir tefsir fenomeni haline gelişinin sebebi, Abdulkâhir el-Cürcânî ile zirveye ulaşmış olan belâgat birikimini Kur'an ayetlerini anlamaya sistematik biçimde uygulamasıdır.[25] Zemahşerî'nin yaptığı iş, nazmı merkeze alan yaklaşımı iyice geliştirip tefsire uygulamak suretiyle tefsir edebiyatının mevcut gidişine çok özel bir müdahale anlamına gelmektedir. Onun tefsiri, revaç bulduğu andan itibaren sansasyonel bir etki meydana getirmiş, Kur'an'ın i'câzını ispat eden bir edebiyat harikası olarak telakki edilmiştir.[26] Tüm mezhep mensubu müfessirler Keşşâf'ın etkisine girmiştir. Keşşâf'ın muhtasarları, onun haşiyeleri, şerhleri sonraki dönemde

---

24 Bu konudaki bilgi ve değerlendirmeler için bk. Aslan Habibov, "Şii Tefsir Geleneği", Tefsire Akademik Yaklaşımlar, ed.: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, I-II, (Ankara: Otto, 2013), I, 57-93.

25 Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip Çelebi (1067), Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), II, 1475 vd.; Ignaz Goldziher, İslam Tefsir Ekolleri, çev: Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 144, 145.

26 Çağdaşı olan Tebersî'nin kendisi de tefsir yazmış olmasına rağmen kendi tefsiri ile beraber Keşşâf'ı özetleme ihtiyacı hissetmiştir. Bk. Muhammed Hüseyn ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I-III, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), II, 86, 87.

tüm medreselerde okutulur olmuştur. Kendisinden sonra gelen dirayetçi müfessirler onun tesirinde kalmış, pek çoğu onu kısmî farklarla tekrarlayan ve özetleyen tefsirler yazmışlardır. Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey, bizzat Zemahşerî'nin gündeme gelişindeki temel etken olmalıdır.[27] O da Keşşâf'ın belagatin tefsire uygulanması konusunda oluşturduğu tesirdir. Bu tesir, sonraki tefsir edebiyatında çok köklü bir dönüşümün temel sebebi gibi gözükmektedir. Şimdi temel problemimize dönüp şunu söyleyelim: Eğer tefsir olgusunun kendisini dikkate alacaksak bu temel tespitin bizim tefsir edebiyatında öne çıkmaması ve tasnif biçimlerinde temel bir ayrım noktası olarak gözükmesi gerekmektedir. Ne var ki mevcut tefsir tarihimizde böyle bir şeyden söz edemeyiz. Peki, bunun yerine ne olmuştur?

Râzî, Beydâvî, Nesefî, Ebu's-Su'ûd gibi sünnî müfessirler Zemahşerî'nin tesirine girip belagat bakımından onu esas alsalar da Zemahşerî'nin kelamî görüşlerinin tesirine girmekten çekinmişler, talebelerin ve diğer insanların Mutezilî kelamının görüşlerine dolaylı olarak kapılacak olmasından endişelenip tedbirler almışlardır. Yeri geldiğinde ehlisünnet perspektifinden cevaplar vermişler, kendi kelamî görüşlerini öne çıkarmışlardır. Keşşâf haşiyelerinin, taliklerinin kaleme alınmasının sebebi de budur.[28] Mesela İbnu'l-Müneyyir (683/1284) haşiyesini bunun için kaleme alınmıştır.[29] İbn Haldûn, Tîbî (743/1343)şerhi olmaksızın okunmasını doğru bulmamıştır.[30] Bu durum, Keşşâf tefsir tarihinde çok özel bir sebeple gündeme gelmiş olmasına rağmen başka bir telaş ve tartışma üzerinden onu kelamî tartışmaların göbeğinde bir tefsir haline getirmiştir. Ehlisünnet perspektifinden yazılmış bir tefsir tarihi elbette ehlisünnet algısı üzerinden ona ilk önce bidatçi, sonrasında kelamî/itikadî ve nihayet fırka tefsiri kimliğini uygun görmüştür. Aslına bakılırsa Zemahşerî bize ulaşan en geniş Mutezilî tefsir olsa ve hatta daha mukaddimesinin başında Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etse de[31] onun Mutezileyi temsil etmek bakımından ilk sırada yer alan bir imam olduğunu söyleyemeyiz. Bir kere geç dönem Mutezilîlerden olması, Mutezilenin diğer mezheplerle etkileşime girdiği dönemde yaşamış olması, bu konuda bir engel teşkil edebilir. Daha erken dönemlerde eserleri bize ulaşan ve ulaşmayan daha keskin Mutezili müfessirleri hatırlamak gerekir. Dolayısıyla bu inşa edilmiş tefsir tarihi bakışının haklılığı da tartışmaya açıktır. Elbette bu durum bizim de bir şeyi ihmal etmemize ve bizim de tarihçilik adına yeni bir kurguya girişmemize engel olmalıdır. O da tarihin biraz da mezhepler ve diğer sosyal grupların algılamaları üzerinden yapılan, yön değiştiren ve nihayet yazılan bir şey olduğu meselesidir. Yani tefsirde ta 'lik, haşiye ve şerh geleneğinin ortaya çıkışında Keşşâf'ın net Mutezilî karakteri etkili olduysa bunu da inkâr edemeyiz. Bu çerçeveden bakıldığında bu

27 ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I, 365 vd.

28 Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn, I-II, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), II, 468, 469.

29 Goldziher, Tefsir Ekolleri, s. 147.

30 İbn Haldûn, Mukaddime, 479.

31 Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009) I, 6.

çalışmanın söz konusu değişime işaret etmekle tarihsel gerçekliğin her iki boyutunu da kabul ettiğini belirginleştirmek isteriz. Ama konu tefsir olgusunun kendisini tasvir bağlamında mevcut tefsir tarihinin eksiklikleri olunca, Keşşâf'ın tefsir tarihinde meydana getirdiği belâğî etkiyi tam manasıyla tasvir etme işinin kesin biçimde ihmal edildiğini vurgulamak gerekir. Keşşâf'ın Kur'an'ı tefsir etme usulünün gelişimine ve edebiyatının dönüşümüne ilişkin oynadığı merkezi rol nedir sorusunun tam olarak sorulmadığı anlaşılmaktadır.

Girişte anlattığımız gibi, genel tefsir tarihi tarzımız üzerine düşünme ve daha geçerli yeni tasnif tarzları geliştirme aşamasına ulaşmamış olabiliriz. Bununla beraber mevcut tasnif tarzının iyi ele alınması, öncekine göre çok daha iyi bir okumaya tabi tutulması da bir gelişme olarak kabul edilmelidir. Bize göre, tefsir tarihine ilişkin büyük eleştirilerden önce mevcut tasnif içinde daha tutarlı ve verilere dayalı minimal okumalar yaparak tefsir tarihçiliğine dair ilginç neticelere ulaşabiliriz. Daha büyük tasnife ilişkin düzeltme ve yeniden inşanın yollarını böyle denemeler açacaktır. Mesela biz "fırka tefsirleri" tabiri ile sadece mezhepler tarihi perspektifinde itikadî mezhepleri kast ediyoruz. Hatta buna ehlisünnet tefsirlerini de dışarıda tutuyoruz. Mesela biz ideolojik çerçeveyi biraz daha aşıp ameli mezhepler ve bunların tefsire yansıması üzerinden fırka tefsirleri tasnifine ait içeriği geliştirebiliriz. Böylece ideolojik çerçeveyi dağıtma imkânı da yakalamış olabiliriz. Böylece mezhebî yaklaşımın tefsir edebiyatına yansıyan yönleri, kompozisyon, üslup ve içerik bakımından farklılaşmalar ve gruplaşmalar, hatta varsa ekolleşmeler tespit edilebilir ve tefsir olgusunun gelişimine ilişkin gün yüzüne çıkmamış pek çok bilgi ile tanışabiliriz. Söz gelimi İmam Mâturîdî'nin Te'vîlât'ı bir Hanefî tefsir olarak ne tür tesirler yapmıştır? Keşşâf'ın fıkhen Hanefî görüşlerini yansıtması esas alınırsa tefsir edebiyatı açısından daha anlamlı olabilir mi? Onun yolunun takip edilmesinde Hanefî oluşu ne derecede etkili olmuştur? Yeri gelmişken belirtelim ki fıkhî tefsirler şeklindeki tasnif biçimimizin bu ihtiyacı karşıladığı akla gelebilir. Hemen söyleyelim, eğer bu fıkhî tefsir bakışı tam işletilmiş olsaydı, itiraz kabul edilebilirdi. Ne var ki fıkhî tefsirlere ilişkin mevcut anlatılar zannedildiği kadar mezhebi perspektife oturmuş ve oradaki gelişmeler de çözümlenebilmiş değildir. Sadece ahkâm ayetlerine matuf genel bir tanım, ahkâm ayetlerinin sayısından, bunların Mushaf'a göre ya da fıkıh baplarına göre tefsir edilmiş olmasından ve kitap listelerinden fazla bir malumat verilmemektedir. Beri taraftan fıkhî tefsirlere iyi bakıldığında buradaki mezhebi bakış ve asabiyetin çok daha açık ve üst düzeyde olduğu görülür. Hatta mezhep savunularının fıkhî tefsir edebiyatını nasıl şekillendirdiği de araştırılabilir. Bu sadece ahkâm ayetleriyle ilgilenen fıkhî tefsirleri de aşıp mezhep müntesiplerinin kaleme aldığı tam tefsirlerde de işletilebilir ve bazı ilginç sonuçlara ulaşılabilir.[32] Anlattığımız problemler ve çözüm önerisi çerçevesinde Hanefi mezhebine mensup müfessirleri bir ön değerlendirmeye tabi tutup hipotezimizi

[32] Bu konuda bizim yaptığımız ortak bir çalışmanın kısmen örnek teşkil edeceğini düşünmekteyiz. Bk. Selim Türcan, Süleyman Gezer, "Fıkhî Tefsir Hareketi", Tefsire Akademik Yaklaşımlar, ed.: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, I-II, (Ankara: Otto, 2013), I, 185-204.

geliştirebiliriz. Biz bunu "tefsirde bir gelenek oluşturmak bakımından Hanefî tefsirlerin etkisi nedir?" sorusuyla anlamlı hale getirebiliriz. Bu arada meselenin ideolojik olarak bir yeniden inşanın önünü açmamasına; etkiyi olduğu kadarıyla tasvir etmeye de özen göstermek gerekir. Hele hele tefsirde edebiyatı köklü biçimde dönüştüren tek hareket Hanefî müfessirlerin hareketidir diyemeyiz. Böyle bir durumda mesela bir Râzî'nin etkisinden söz edemezdik zaten. Bir Endülüs gerçeğinden de söz edemezdik.

Dikkatimizi vermemiz gereken şey aslında fıkhî ve itikadî bakışların tefsirlerde dirayet tarzının gündeme gelişinde dil verilerinden yararlanmadan sonraki temel etkiyi oluşturmasıdır. Mesela bu konuda, ahkâm tefsirlerinin tarih bakımından dil tefsirleri ile beraber ve kısmen daha sonra dirayete öncülük etmesi tesadüf değildir. Müslümanların gerek rivayet birikimi, gerek dilbilim, gerek fıkıh, gerekse diğer ilimlerdeki birikiminin meydana getirdiği farklı tefsir tarzlarından sonra bunların hepsini bir araya getiren tefsirlere olan ihtiyaç, müfessir Sa'lebî tarafından ifade edilmekte, kendi tefsirinin bu amaçla boşluğu doldurmak için kaleme alındığını söylemektedir.[33] Aslında Sa'lebî'den tam yüzyıl önce bu formülasyona en yakın tefsir örneğinin Hanefî kanatta görülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Mâturîdî, Te'vîlâtu'l-Kur'an'ında bunu en iyi şekilde uygulamıştır. Mâturîdî'nin kendinden önceki dil âlimlerinin tefsirlerinden yararlandığı görülmektedir. Ferrâ, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin eserlerini kaynak olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir.[34] Ayrıca Mâturîdî tefsirinde itikat konuları önde olduğu kadar fıkıh meseleleri de geniş denilebilecek şekilde tartışılmıştır. Mesela şarabın haram kılınışı konusu, mezhebin imamlarının görüşlerini genişçe izah ettiği yerlerdendir.[35] Mâturîdî tefsiri bize ulaşan ilk dirayet tefsirleri içinde sayılır. Aynı devirde yaşamış olan Mutezilî âlim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî'nin (322/935) çalışması Câmi'u't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl bize ulaşamamıştır. Yine erken dönemde yaşamış bir Hanefi olan Abdullah b. Mubarek'in (181/797 Kitâbu't-Tefsîr'i bize ulaşmamıştır. Bu tefsirin mahiyetine de hâkim değiliz.[36] Böylece itikâdî ve fıkhî yönü önde olan Mâturîdî tefsirinin elimize ulaşan çok yönlü Hanefî dirayet tefsiri olmak bakımından dirayet tefsirlerine öncülük ettiğine rahatlıkla hükmedebiliriz.

Yine Mâturîdî tefsirinde dikkat çekici yön, Mukâtil b. Süleyman (150/767)'a yapılan olumlu atıflarla ilgilidir. Bilindiği gibi Mukâtil b. Süleyman Abdurrazzâk, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi rivayet tefsirleri tarafından kaynak olarak kullanılmayan bir müfessirdir. Tefsir geleneğini belirlemeye başlayan rivayetçi tavra rağmen Mukâtil b. Süleyman nakillerine yeniden müracaatın Sa'lebî ile başladığı tespitleri

33 es-Sa 'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, I, 74, 75.
34 Melikşah Sezen, İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, (İstanbul: Kökler, 2018), s. 90.
35 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, Te'vîlâtu'l-Kur'ân, thk: Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu, I-XVIII, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), IV, 323 vd., 326 vd.
36 Sezen, Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, 22, 23.

yapılmaktadır.[37] Aslında Sa'lebî'nin bir rivayet tefsiri olsa da girişte kaynağını verdiği rivayetlerde senedleri hazf etmesi, dirayet unsurlarına başvurma ve çok yönlü bir karakter taşıması gibi özellikler bakımından öncü bir tarafının olduğu varsayılır. Ayrıca o, Mukâtil b. Süleyman nakillerini aktarma ve onun kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini naklettiğine ilişkin verdiği tarihi bilgiler bakımından da önemli bulunur.[38] Belki Sa'lebî'nin rivayet tefsirleri içinde Mukâtil'den nakilde bulunmak konusunda bir önceliği bulunduğu vurgulanmalıdır. Fakat biz özellikle Mukâtil b. Süleyman'dan nakilde bulunmak bakımından Mâturîdî'nin Sa'lebî'yi öncelediğini görüyoruz. Hatta Mâturîdî'nin takipçisi olan Ebu'l-Leys de rivayetçi yönü dikkate alınırsa bu konuda Sa'lebî'den öncedir.[39] Mesela Mâturîdî, Mukatil b. Süleyman'ın tefsire ilişkin görüşünü A'la suresi 1. ayet bağlamında doğrudan vermektedir.[40] Müminûn 113. ayet bağlamında doğrudan onun görüşüne katılmaktadır.[41] Yine Abdullah'ın kıraatine dayalı olarak Mukâtil'e ait tefsir tercihinin yanlış yönünü açıkladığı da olmuştur. Burada bir miktar kelâmî hassasiyetin de bulunduğu anlaşılmaktadır.[42] Ayrıca Mâturîdî'nin, mana vecihlerini ortaya koyarken Mukâtil'den yararlanmış olma durumları da söz konusu edilebilir. Cuma suresinin ilgili ayetindeki yaklaşımında sanki öne sürdüğü özgün ihtimalin Mukatil'in açıklamaları ile irtibatlandırılma imkânı bulunmaktadır. Bu durum, bize tefsir geleneğinde Mukâtil b. Süleyman'a yapılan atıfların zannedildiğinin aksine kesilmeden sürdüğünü, hatta olumlu atıflar yapıldığını göstermektedir. Rivayetçi müfessirlere rağmen bu atıfların devam etmesi, aslında Mukâtil b. Süleyman'a atıfta bulunmakla dirayet tarzına başvurmak arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceğini göstermektedir. Mâturîdî'nin pozisyonu dirayet ehlinin Mukâtil'e yönelik olumlu yaklaşımını bakımından aydınlatıcı olmaktadır. Bizim tefsir tarihimizdeki Mukâtil'e ilişkin düşüncelerimizin söz konusu eksikliği, tersinden bakıldığında Mâturîdî'nin net biçimde ihmal edildiğini de göstermektedir. Yine Mukâtil kadar olmasa da kendisine kota konulan bir müfessir de Kelbî'dir ve Mâturîdî Kelbî'den de pek çok yerde atıfta bulunmaktadır.

İmam Mâturîdî kendi takipçileri başta olmak üzere pek çok müfessiri etkilemiştir. Buna ilişkin tarihi verilerin çok açık olduğu örnekler kadar kendisinden alıntıda bulunulup da doğrudan atfın yapılmadığı örnekler de mevcuttur. Araştırmacılar, büyük oranda bunları tespit etmiş bulunmaktadır. Özellikle onun tefsir ve te'vil kavramları arasındaki farka dair yapmış olduğu açıklamalar,[43] sonraki tefsir mukaddimelerinde ve tefsir usulü kitaplarında vazgeçilmez bir tasnif biçimi olarak öne

---

37 Bu tespit için bk. Mehmet Akif Koç, Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa 'lebî (427/1036)Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri, (Ankara: Kitâbiyât, 2005) , 19, 20.

38 Walid Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition The Qur'an Commentary of Tha 'lebî (427/1035), (Boston, Leiden: Brill, 2004), 67.

39 Aynı araştırmacılar Mâturîdî'de Mukatil rivayetlerinin 30 civarında olduğunu belirtir. (Bk. Koç, 67 vd.

40 Maturîdî, VII, 165).Fakat yaptığımız taramada bunun biraz daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

41 Maturîdî, X, 70, 71.

42 Maturîdî, X, 360, 361.

43 Mâturîdî, I, 3, 4.

çıkmıştır. Ondan öncesine uzanması mümkün olan bu tasnif, teorik olarak neredeyse onun formüle ettiği şekilde geçerli bir ayrım olmuştur. Biz İmam Mâturîdî'nin te'vil-tefsir ayrımına ilişkin tespitini, çoğu kez mekanik biçimde bir tefsir yöntemi olarak işlettiğini de görmekteyiz. Kanaatimiz o ki onun te'vîl teorisini çok mekanik biçimde işletiyor olmasından kaynaklı olarak sonraki müfessirler tarafından teorisinin benimsendiği kadar muhtevaya ilişkin örnekleri benimsenmemiştir. Onlar geleneksel tefsir çizgisinde hareket etmeyi uygun gördüler. Eğer sağlam bir nakil varsa onu öne almak, bu ayrımın bir usul kaidesi olarak şematik olarak işletilmesinde engel oluşturmuş olabilir.

Yine te'vil teorisini mekanik bir tefsir yöntemi olarak kullanması bağlamında Mâturîdî'nin Kur'an'ın zahir ifadelerinin delaletinde Arapça selikaya sahip birinden daha fazla vucuh tespit ettiğine şahit oluyoruz. Dolayısıyla öncekilerin gündeme getirmediği anlama ihtimallerinden de bahsettiği söylenebilir. Mesela Cuma suresine "ve âherîne minhum lemmâ yelhakû bihim" ifadesinde bu diğerlerinin kalben değil de lisan ile iman etmiş olan ümmî Araplar olduğu ihtimalinden sadece İmam Mâturîdî bahsetmiştir. Söz konusu mana veçhinin senedsiz biçimde de olsa rivayet edilişi sadece onda mevcuttur.[44] Hemen kendi takipçilerinden olan Ebu'l-Leys, mesela bu ayetin anlamını tahlil ederken onun bahsettiği bu mana ihtimalinden bahsetmez.[45] Hatta bahse konu mana veçhini, konuya ilişkin daha çok ihtimal sayan Nesefî'de de bulamayız.[46] Konuya ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkün gözükmektedir. Mâturîdî'nin vucûhu çoğaltmaya yönelik bu tavrı, sonraki müfessirler tarafından pek dikkate alınmamış gibi gözükmektedir. Burada şu yorumu yaparsak yanlış olmaz. Mâturîdî, te'vil yöntemiyle tefsir ilmini rastgele reye göre konuşma illetinden kurtarmanın yolunu tarif ederken Arapça'da zahirin delalet edebileceği anlamlarda ileri derecede serbestlik getirmiş olması nedeniyle de reyin yolunu açmış olmaktadır. Burada "lemmâ yelhakû bihim" ifadesini zamansal sıralama ve sonradan katılma yerine onların birliğine katılma ve iman etme çerçevesinde genişletmiş olmaktadır. Yine benzeri bir mana ihtimalini kimseye nispet etmeden kendi görüşü olarak öne çıkardığı da olmuştur. Bakara suresi 49. ayet bağlamında "yestehyûne nisâeküm" ifadesinde "kadınlarınızı sağ bırakırlar" anlamında hayâ ve ihyâ köklerinden gelmek üzere iki mana farkı tespit eder. Birincisine göre kadınlardan korkmadıkları için utanıp onları sağ bıraktılar anlamına gelir. Diğeri ise doğrudan "kadınları canlı bırakmak" anlamındadır.[47] Hayâ (utanma) kökünden geldiğine ilişkin yaklaşımın sadece Mâturîdî'de bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuncu örnek Mâturîdî'nin te'vil yöntemini anlamak bağlamında daha açıklayıcıdır.

---

44 Mâturîdî, XV, 153.

45 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî (375/985) Tefsîru's-Semerkandî el-Musemmâ Bahru'l-'Ulûm, thk: Ali Muhammed Mu'avvıd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Zekeriyyâ Abdulmecîd en-Nûtî, I-III, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1435/2014), III, 362.

46 Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (710/1310), Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, thk: Mervân Muhammed Şa'âr, I-IV, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009) IV, 374.

47 Mâturîdî, I, 123.

Bir başka husus da şudur: Mâturîdî'nin te'vil'in karşıtı olan tefsir nakillerine öncelik verme şekli, muhtemel anlamlar içinde daha doğru bulduğu anlamı belirlerken nakli tercih sebebi sayma şeklindedir. Dikkat çekici olan, yöntemini işletirken te'vili yani muhtemel anlamların sayılıp dökülmesi işini öne almasıdır. Bu aslında Taberî'nin de öne çıkardığı Kelam'ın önce bir söz olmak bakımından ele alınması yönteminin bir başka ifadesidir. Ama burada usul kaidesi gibi işletilmiş, teorinin pratiğe geçiş ayağı olarak sıralı biçimde uygulanmıştır. Bunun Mâturîdî'de iyice belirginleştiği örnekler vardır. Mesela Bakara 36. ayet bağlamında Hz. Âdem'in hatasının sebebi olan "unutma" eyleminin anlaşılmasına yönelik yaptığı vecih tespitlerinde gerek nakle dayalı gerekse kendi tespitleri bağlamında çok fazla ihtimalli durumdan bahsetmiştir.[48] Hâlbuki genel olarak sair tefsirlerde bir ayet bağlamında eğer nakiller gelmişse zahirden hareketle mana ihtimalleri üzerinde artık çok da durulmayabilir. Bu üslubu Bakara suresinin başındaki ayetleri tefsir edişinde de görürüz. Öte yandan Ebu'l-Leys es-Semerkandî Mâturîdî yolunun temsilcisidir ama onun tefsirinde genel olarak üslup bakımından Mâturîdî'nin tesirinin bulunduğunu söylemek zordur. Bununla Semerkandî'nin ondan cümleler almadığını, ondan yararlanmadığını söylemiyoruz. Bilakis çok da yararlanmış olabilir. Hatta Mukâtil gibi rivayet ehli tarafından ötelenmiş müfessirleri öne çıkarmak bakımından onun da Mâturîdî'nin yolunda olduğunu söylemek gerekir. Fakat bizim dediğimiz şey, te'vîl teorisinin bir usûl kaidesi olarak işletilmesi bağlamında Ebu'l-Leys'in Mâturîdî'nin etkisini üslubunda taşımaması; tevili şematik olarak işletmemiş olmasıdır. Ebu'l-Leys daha çok rivayete önem veren bir klasik tefsir görüntüsünde hareket eder.

Mâturîdî'nin dirayet tefsirinin öncü ismi olduğuna işaret eden konulardan biri de zayıf ya da uydurma olduğu bilinen rivayetlere karşı tutumudur. Mesela Fedâilu'l-Kur'an Mâturîdî'de başvurulan tefsir unsurlarından ya da ilimlerinden biri değildir. Muhtemelen çoğu zayıf ve uydurma olan bu riayetlerden tefsirinde bahsetmemiştir. Yine Mâturîdî'nin İsrailiyyat türündeki haberlere de hemen hiç itibar etmediği görülmektedir. Fakat diğer tefsirlerde bu titizliği öne sürmek o kadar da kolay değildir. İsrailiyyat konusunda Âdem kıssası örnek verilebilir. Yine mesela Mâturîdî Taha suresinde Hz. Musa'nın çıkardığı ayakkabılarla ilgili spekülatif bulduğu bir takım yorumları nakleder. İsrailî rivayetleri kısa geçip ayakkabılar ölü bir hayvandandı diye bilgi verir ama sonunda "bu görüşlerden hangisi olduğunu söylemek Allah'a şahitliğe girer, biz bilemeyiz", der.[49] Konuyu te'vil teorisindeki hassasiyetle ilişkilendirmesi de oldukça ilgi çekicidir. Rivayetçi yaklaşımın zayıf bile olsa rivayeti reye tercih etmesindeki zihniyetin aksine Allah adına şahitlikte bulunmanın büyük bir şey olması üzerinden güvenilir olmayan bilgilerin nakline karşı bir zihniyeti ortaya koymaktadır. Bu örnek, Mâturîdî üzerinden dirayet geleneğinin en az rivayet geleneği kadar dinî hassasiyet taşıdığını göstermektedir. Rivayetçiler dinî bilgi de vahye dayalı olma ihtimalini öne çıkarırken Mâturîdî gibi dirayet tefsircileri, Allah adına dinî bilgi ihdas

48 Mâturîdî, I, 91 vd.
49 Mâturîdî, IX, 183, 184.

etme durumuna düşmeme hassasiyetiyle hareket etmişlerdir. Böylece Mâturîdî'nin dirayet tefsirinin teolojik arka planına yaptığı katkıyı da görmüş oluyoruz.

Mâturîdî her yerde olmasa da kıraat farklılıklarına da değinmektedir. Mesela Fatiha suresinde "mâlik" kelimesindeki meşhur ihtilafa değinmez. Fakat abdest ayetinde olduğu gibi kıraat farklılıklarının fıkhî değer ifade ettiği yerlerde kıraate değindiğini görüyoruz.[50] Yine Yûsuf suresi 110. ayette olduğu gibi kıraat farklılığı üzerinden kelâmî sonucu olan kimi okuma farklılıklarına da değinmiştir.[51] Benzer şekilde Tâhâ suresi 15. ayet bağlamında Ubey b. Ka'b (33/654)'ın kıraatine (ekâdu uhfîhâ an nefsî) değinir ve onun kıraatine göre te'vilin sınırlarını da zorlayarak izah getirir.[52] Yine mesela Kehf 116. ayet bağlamında Abdullah b. Mes'ûd (32/652-653)'un kıraatine değinir.[53] Ayrıca Kâfirûn suresinde olduğu gibi Abdullah kıraatine dair diğer tefsirlerde görmediğimiz bilgiler de verir.[54] Yine Abdullah'ın kıraatine dayalı olarak Mukâtil'e ait tefsir tercihinin yanlış yönünü açıklamıştır.[55] Onun özellikle Abdullah b. Mes'ûd kıraatini önemsemesi, anlaşılan o ki mana merkezli Hanefî Kitâb tasavvurunu öncelemesiyle alakalıdır. Kıraat konusunda liberal tercihler üzerinde durması, dirayet tefsirciliğini destekleyecek bir konu olması bakımından ayrıca değerlendirilmelidir.

Abdullah b. Mes'ud'un mana merkezli kıraat tercihleriyle alakalı olduğunu düşündüğümüz bir başka konudan bahsederek devam edelim. Ebû Hanîfe'nin Farsça tercüme ile namaz kılınabileceği fetvasına A'lâ suresi son ayetindeki "Bu öncekilerin sahifelerinde de vardır, İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde" ifadelerinden delil getirmektedir. Bu sonraki Hanefi müfessirlerde gördüğümüz bir açıklama olarak karşımıza çıkar. Mâturîdî diller eşyanın hakikatini değiştirmez der. Allah bu ifadesiyle buna şahitlik etmiştir.[56] Bununla birlikte Mâturîdî, Batınîlerin Kur'an hayal gibi dille niteliğe bürünmeden indi, Arapça'ya Hz. Peygamber tarafından çevrildi, demelerini de eleştirmiştir.[57]

Mâturîdî, geç dönem dirayet tefsirlerinde rastladığımız yorumlara kendi tarihinde imza atarak öncülük etmiştir. Kur'an nüzul tarihi ile ilgili kimi rivayetleri eleştirmiş, özellikle Hz. Peygamber'e unutturulan ayetler konusunda yaptığı yorum ilgi çekicidir. O tilavet edilen ayetlerin gerçek anlamda unutturulmasının nübüvvete zarar vereceğini düşünür. Âhad haberlerin ameli gerektireceğini ama şahadeti gerektirmeyeceğini ifade eder. Ona göre buradaki mesele şehadetin konusudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in inen ayetleri unuttuğuna ilişkin rivayetlerle hareket edilmez. Peygamberler korunmuş olsalar da onlar yaşarken kendilerine verilen nimeti götürecek zellelere düşmekten kendilerini emin görmezler ve duaları da bunu

50 Mâturîdî, IV, 169.
51 Mâturîdî, VII, 374 vd.
52 Mâturîdî, IX, 185 vd.
53 Mâturîdî, IX, 24.
54 Mâturîdî, XVII, 353.
55 Mâturîdî, X, 361
56 Mâturîdî, XVII, 175.
57 Mâturîdî, X, 337.

göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki "unutmayacaksın, Allah dilerse hariç" ifadesi Hz. Peygamber'in taşıdığı, ulaştığı Kur'an nimetinin kendisinden alınması endişesi taşıdığını gösterir. Yahut da söz konusu ayet tilavetin hükmünün unutturulmasına delalet eder ki bu da hükmün kaldırılması, unutulmuş gibi olmasıdır. Yoksa bizzat ayetin unutturulması değildir. Yahut da zihnin bir meşguliyeti nedeniyle geçici unutma hasıl olmasıdır ki bu da zihnin toparlanmasıyla izale edilen insanî bir durumdur.[58] Burada ulaştığı görüş bir tarafa Mâturîdî, teolojik ilkeleri tutarlı bir şekilde haberin önünde tutarak tam anlamıyla bir dirayet müfessiri olduğunu göstermektedir. Bu ilginç ve rey ehli için bile erken bir tavırdır.

Kendinden sonraki her dönemde Mâturîdî'yi takip eden veya tesirinde kalan pek çok müfessir olmuştur. Mesela Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân'ında tefsir-te'vil ayrımını ondan referansla yapar. Ebû Hafs en-Nesefî (537/1142)'nin et-Teysîr fi't-Tefsir'inde onun açık etkisinde kaldığı belirtilmiştir. Razî tefsirinde adını vererek ve vermeden pek çok yerde Mâturîdî'den bahsetmekte ve kendisine atıflarda bulunmaktadır. Ebu Hayyân (745/1344)'ın ondan otuz altı referansta bulunduğu tespiti yapılmıştır. Mesela Molla Fenari (834/1431), özellikle haber-i vahidle muradullahın mutlak olarak belirleme iddiasının olamayacağını ona referansla iddia etmiştir. Yine Ali b. Yahya es-Semerkandî (860/1456) kendisine referansta bulunurken, Muhyiddin Kâfiyeci (879/1474) de usul açısından tesirinde kalmıştır. İbn Kemal Paşa (906/1500), Taşköprîzade (968/1561),Cumhuriyet döneminde, Elmalı (1942), Bilmen (1971) gibi müfessirler ondan etkilenmiştir.[59]

Hanefi kanadın tefsir geleneğine tesiri bağlamında dikkate alınması gereken bir diğer kişi elbette Keşşâf sahibi Zemahşerî'dir. Buna ilişkin durumu yukarıda zaten ifade etmiştik. Zemahşerî'nin bir tefsir fenomeni oluşu evveliyatı itibariyle nazm teorisi üzerinden belagati Kur'an tefsirine uygulamasıdır. Bunun müfessirleri ileri derece etkilemesi, tefsir edebiyatının yönünü değiştirmiş, Keşşâf'tan alıntı yapmadan onun dikkat çektiği belâgî meselelere değinmeden tefsir yazılamaz, ders verilemez olmuştur. Ne var ki bu durum, ehlisünnet uleması nezdinde ve medreselerinde bir sorunu beraberinde getirmiştir. Şöyle ki onun tefsirinde yeri geldikçe işlediği Mutezili fikirlerin geniş kitleleri etkileyecek olması endişesi, müfessirleri bu yorumlara karşı uyanık olma konusunda alanı örgütlemeye götürmüştür. Sonrasında Beydâvî'den, Nesefî'ye, Râzî'ye varıncaya kadar müfessirler tefsirlerinde kelâmî konularda söz söyleme ve görüş beyan etme durumunu bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Bu durumun tefsirlerdeki kelamî değinilerin öne çıkışından tutun da şerh, haşiye ve talik geleneğinin gelişimine kadar çok ciddi tesirleri olmuştur. Tüm bunlar, Zemahşerî'nin Keşşâf'ının tefsir tarihinde bir fırka tefsiri olarak, hatta bu konudaki en açık örnek olarak algılanmasına ve kodlanmasına yol açmıştır. Böylece Zemahşerî'nin tefsir

58 Mâturîdî, XVII, 169, 170. Ayrıca bk. I, 200.

59 Daha fazla bilgi ve müfessir için bk. Sezen, Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, 98-109.

edebiyatına doğrudan ve bilinçli biçimde yapmış olduğu belâgî katkı ve dolaylı biçimde sebep olduğu kelâmî etki nedeniyle bir dönüşüm meydana gelmiştir.

A'lâ suresinde son ayette (ve Nesefî özelinde Şu 'arâ 196. ayette) Mâturîdî ve ona tabi olan Nesefî Ebû Hanife'nin tercüme ile namaz kılınır fetvasına atıfta bulunurlarken Zemahşeri ve Ebu's-Suud buna değinmeden geçerler. Burada Keşşâf'ın sonrakiler üzerindeki tesiri ve Semerkant ekolünün Ebu Hanife'ye olan tutkunluğu somutlaşmıştır. Nesefî, cümlelerini Zemahşerî'den aldığı kadar Mâturîdî'nin görüşlerine de tabi olmuştur. Zemahşerî'nin nazım teorisi üzerinden Kur'an'ı lafız mana bütünü ve uyumu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ebu'l-Leys'in de tercümeyle namaz kılınabileceği fetvasına değinmemesi dikkat çekicidir.

Gelinen noktada her ikisi de rey geleneğine mensup Mâturîdî ve Zemahşeri, birisi orta yol ideoloji öbürü itizal eğilimi üzerinden dirayet tefsirinin ortaya çıkış ve gelişiminde başrolleri oynamış gözükmektedirler. Özellikle Mâturîdî'nin öğrencileri sadece itikâdî fikirlerinin yerleşip gelişmesine değil, aynı zamanda tefsir kabullerinin yaşatılmasını da sağlamışlardır. Onun te'vîl tanımı, tüm ulûmu'l-Kur'an edebiyatında, tefsir ve te'vîl kavramlarının sınırını belirlemede tesirini göstermiştir. Rey ehlinin tefsir anlayışına meşruiyet temeli inşa edilirken bir köşe taşı olmuştur. Mâturîdî, dirayet tefsirinin teolojik gerekçesini rivayet tefsiri kadar sağlam bir ilkeye bağlamış gözükmektedir. O da Allah'a şahitlik yapmak konusunda dikkatli olma ve ona göre nakilde bulunup te'vile başvurma şeklinde özetlenebilir. Te'vîlât'ın özellikle dirayet tarzındaki ilk kâmil eser oluşu bu durumu güçlendirmiştir. Dolayısıyla Hanefî müfessirler, rey geleneğinin ortaya çıkıp gelişmesinde etkili olduğu gibi tefsir edebiyatının konu, üslup ve yardımcı ilimler bakımından dönüşümünü de sağlamış gözükmektedirler.

Son olarak şunu ifade etmek isteriz: Başta Mâturîdî olmak üzere Hanefî tefsirler dirayet tefsir geleneği üzerindeki tesiri, Şafiîlik ulûmu'l-Kur'an geleneği üzerindeki tesiri, Mutezile ise belagat açısından tefsirin seyrini değiştirmesi açısından dikkate alınmalıdır. Mesela çeşitli çalışmaların gösterdiği gibi Şiîlik mübhemat geleneği ve batınî yorum açısından olumlu ya da olumsuz tesirde bulunmuştur. Burada şunu anlıyoruz ki her bir teolojik duruşunun gereği olarak hareket etse de bir yöntem ortaya koymuştur. Bizim tefsir tarihinin mevcut tasnifine tabi olarak bile yapabileceğimiz şeyler vardır ki bunlar daha büyük tasniflere doğru bizim önümüzü açacaktır. Yeter ki biz bunların saikleri olan itikadi tutuma kilitlenmeden meydana getirdiği yöntemsel farklılığa odaklanalım. Zira tefsir edebiyatındaki farklılaşma, yöntemsel farklılaşmanın neticesi olarak ortaya çıkmış, sonrasında da gruplar arasında geçişkenlik göstermiştir. Tefsir tarihinin odaklanması gereken yer öncelikle İslamî ilimlerdeki dönüşümler değil, onlar sayesinde tefsir olgusunda ve edebiyatında meydana gelen sonuçlardır.

Kaynakça

Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn. I-II. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip (1067/). Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn. I-VI. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.

Goldziher, Ignaz. İslam Tefsir Ekolleri. Çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Habibov, Aslan. "Şii Tefsir Geleneği". Tefsire Akademik Yaklaşımlar I. Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. I-II. Ankara: Otto, 2013.

İbn Haldûn. Mukaddimetu İbni Haldûn. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

İbn Teymiye, Takıyyuddîn. Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.

Koç, Mehmet Akif. Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa 'lebî (427/1036)Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vîlâtu'l-Kur'ân. Thk. Bekir Topaloğlu-Ahmed Vanlıoğlu. I-XVIII. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed (710/1310). Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl. Thk. Mervân Muhammed Şa'âr. I-IV. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.

er-Râzî, Fahruddîn. et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtîhu'l-Gayb, Thk. Seyyid 'İmrân. I-XVI. Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1433/2012.

es-Sa 'lebî, Ebû İshâk Ahmed. el-Keşf ve'l-Beyân. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l- 'Arabî, 1422/2002.

Saleh, Walid. The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of Tha 'lebî (427/1035). Boston, Leiden: Brill, 2004.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim (375/985). Tefsîru's-Semerkandî el-Musemmâ Bahru'l-'Ulûm. Thk. Ali Muhammed Mu'avvıd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyyâ Abdulmecîd en-Nûtî. I-III. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1435/2014.

Sezen, Melikşah. İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri. İstanbul: Kökler, 2018.

es-Suyûtî, Celaluddin. Tabakâtü'l-Mufessirîn. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Türcan Selim- Gezer Süleyman. "Fıkhî Tefsir Hareketi". Tefsire Akademik Yaklaşımlar I.Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. I-II. Ankara: Otto, 2013.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyn. et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn. I-III. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

УЗБЕКСКАЯ СЕМЬЯ В ПРОЦЕССЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СЕМЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ

Shahzoda Rashidova RAİMOVNA
базовый докторант Международной Исламской Академии Узбекистана
shahzoda8657@gmail.com

Изучение исторического становления семейных отношений на территории Средней Азии дает возможность увидеть истинные причины появления тех или иных семейных ценностей, традиций и обычаев. Знания о причинах возникновения определенного обычая помогут осознать необходимость их использования в современных реалиях или же искоренить их из семейно-бытового уклада. Грамотная оценка традиций узбекского народа будет способствовать развитию института семьи и укрепит семейные ценности.

Ключевые слова: институт семьи, трансформация, узбекская семьи, семейные отношения, формирование семьи, семейное право, духовное просвещение.

Глобализация в качестве всемирного процесса экономической, политической, культурной интеграции и унификации, затронула и вопрос статуса семьи и семейных отношений. Начался процесс интенсификации трансформации института семьи во всем мире, который затронул и узбекскую семью. Однако, относительно преобразований вокруг семьи и внутрисемейных отношений, которые происходят последние четверть века, не сложилось единого мнения: некоторые ученые заявляют о кризисе семьи, потере устоев семьи и её разрушении; а другие утверждают, что семья в сложных перипетиях современного мира все более укрепляется и возвращается к своим традиционным ценностям и устоям. [1] Следовательно, исследовать процесс трансформации узбекской семьи в процессах влияния на нее глобальных процессов и определения чем же она является сегодня для носителей культурных и религиозных традиций становится весьма актуальным и злободневным. Под трансформацией семьи понимается ее социальное изменение, переход от одного состояния в другое, ее направленное развитие. [2]

Семья имела особую форму в каждый исторический период. Формирование семьи для населения Средней Азии в первой половине I-го тысячелетия до н.э. было связано с уровнем общественного развития этих племен: в этот период наблюдается процесс начала имущественной дифференциации, однако еще не были выработаны сложные правила, регулирующие имущественные отношения, связанные с образованием государства. Брак как юридический феномен не получил своего оформления с юридическим

определением правового статуса каждого члена семьи. Однако существовали определенные правила поведения и обычаи, регулирующие отношения людей в браке: достижение брачного совершеннолетия, свобода выбора партнера в браке, брачный обряд, место каждого члена в семье. Женщины имели довольно высокий статус и свободное положение, наблюдалась известная степень равенства мужа и жены в отношение к имуществу семьи, совместного ведения хозяйства.

Формы семьи подробно описаны античными историками. Брак у народов Средней Азии был парным: Геродот сообщает о массагетах: «каждый из них берет в жены одну женщину…»[3], это дает понять, что несмотря на то, что семья была патриархальной допускалось выделение малых семей, что являлось предпосылкой переходу к моногамной семье. Характеризуя семейно-брачные отношения этой ступени развития человечества, Ф.Энгельс отмечает, что «… заключение брака – дело не самих вступивших в барк лиц, которых часто и не спрашивают, а их матерей» [4]. Известен один из брачных обрядов саков, описанный Клавдием Эллианом («Разнообразные повествования »): «Кто из саков хочет жениться на девушке, должен вступить с ней в борьбу. Если верх в борьбе останется за девушкой, побежденный борец становиться ее пленником и поступает в ее полное распоряжение; только поборов девушку, юноша может взять ее в свою власть» [5]. А в Авесте жена по статусу занимает место после супруга с определенными правами при управление домашним хозяйством, в текстах Авесты жена названа «нманапатни» - домоправительница. О возможности свободного выбора будущего мужа у сакских женщин свидетельствуют описанный античными историками эпизодом из свадебного празднества: в присутствие всех гостей дочь сакского царя Омарга должна была преподнести чашу с вином своему избраннику. Эти же античные источники сообщают, что саки «имеют женщин отважных и совместно с мужьями участвующих в военных опасностях». [6]

В период раннего средневековья VIII –IX века по всей территории Средней Азии распространяется ислам. Крепостью ислама становиться город Бухара. Среднеазиатские народы адаптируют свои обычаи и традиции к нормами ислама. Учитывая, что основные правила брачно-семейных отношений до прихода ислама были урегулированы обычаями местного населения и имели определенное сходство с нормами ислама, то данный процесс послужил усовершенствованию семейных отношений и благодаря этому семья получила юридический статус. С приходом ислама так же, регулируются вопросы наследственных правоотношений, и другие имущественные вопросы. Повышается правовая культура населения. Семейные отношения, которые ранее существовали только в рамках традиций и обычаев теперь регламентируются законом. За каждым членом семьи закрепляется правовая ответственность, что позволило укрепить институт семьи. Проявляется процесс гармонизации местных доисламских обычаев с шариатскими нормами - обычаями, которые не шли в противовес исламским принципам и нашли свое новое развитие на основе морально-этических норм и духовных ценностей ислама.

До прихода ислама, на территории Мавераууннахра, уже существовали развитые социальные и правовые отношения и население придерживалось

относительно высоких норм нравственности и морали, в целом не противоречившими духовным ценностям ислама и именно это послужило рассвету ислама в регионе и перерождению его в духовный и научный центр исламской культуры. Так в течение сравнительно короткого исторического периода после распространения Ислама на исторической территории нашего государства появляются великие ученные в области исламских наук. Например, Имам ал-Бухари - автор авторитетного и достоверного сборника хадисов «Джами ас-Сахих», который стал второй достоверной книгой после Корана.

В XIII веке Среднюю Азию завоёвывают монголы, которые беспощадно уничтожают города и культуру народа. Государство находится в состояние хаоса. Правда исламские нормы сумели сохранится и более того через некоторое время появляются монгольские правители, принявшие ислам. Данный факт позволяет местному населению вернуться к прежнему укладу жизни, а также продолжать регламентировать брачно-семейные отношения нормами шариата.

Все последующие века до образования СССР семейные отношения находятся в рамках шариата. После эмансипации восточных женщин и привлечения их к массовым работам, отношение к семье кардинально меняется. Роль женщины в обществе значительно вырастает, семья больше не живет по закону шариата. Здесь, вновь происходит трансформация института семьи, переход от закона шариата к советским нормам. Если раньше по закону шариата требовалась договоренность между женихом и отцом (или другими близкими родственниками) невесты, то теперь советская семья должна была создаваться только по взаимному согласию жениха и невесты, но придерживалось ли большинство населения этой практики? Однако, полностью меняются супружеские взаимоотношения, отношения между родителями и детьми. Запрещается многоженство, которое было дозволено в шариате. Повышается возраст брачующихся. За несколько лет полностью меняются семейные устои. Правда все это не не привело к полному искоренению норм шариата в брачно-семейных отношениях, в той или иной степени, как говорится за закрытыми дверями, они продолжали подчиняться исламским нормам на культово-обрядовом уровне. Так, к примеру, мусульмане при вступлении в брак, наряду со светской регистрацией брака, зачастую проходили негласную процедуру мусульманского бракосочетания никах. При появлении ребенка на свет читался азан, проводился обряд обрезания мальчиков. Исламские ценности сохранили свое значение в повседневной жизни людей. Благодаря этому, с обретением независимости узбекистанцы стали стремиться к возрождению мусульманских традиций в брачно-семейных отношениях.

Вопросы брачно-семейных отношений всегда привлекали внимание ученых. Брачно-семейным отношениям узбеков во второй половине XIX– начале XX века посвящены работы российских авторов, живших в Туркестане в этот период. Наблюдая семейно-бытовой уклад жизни узбекского народа, эти исследователи дают общее описание добрачных, брачных отношений, а также семейных обрядов народов Средней Азии. Следует особо отметить работы таких авторов, как А.Д. Гребенкин, супруги В.П. и М.В. Наливкины, Н.С. Лыкошин [7]. Выполненная в начале XX века работа Абдурауфа Фитрата «Оила»[8] об

узбекской семье и браке особо примечательна тем, что он одним из первых местных авторов выбрал своим объектом размышления о семье и семейных отношениях нашего народа.

В советский и постсоветский период в Узбекистане было проведено немало исследований, посвященных вопросам брачно-семейных отношений. Проблеме традиционной узбекской семьи уделено значительное внимание в трудах академика К.Шаниязова[9], вопросам истории узбекской семьи посвящена совместная работа О. Буриева, И. Шоймардонова, К. Насриддинова[10], в которой содержатся обширные фактические сведения о семейном укладе и семейных отношениях населения южного Узбекистана в конце XIX – начале XX века.

Изучение исторического становления семейных отношений на территории Средней Азии дает возможность увидеть истинные причины появления тех или иных семейных ценностей, традиций и обычаев. Знания о причинах возникновения определенного обычая помогут осознать необходимость их использования в современных реалиях или же искоренить их из семейно-бытового уклада. Грамотная оценка традиций узбекского народа будет способствовать развитию института семьи и укрепит семейные ценности. Адекватное разграничение между такими понятиями как обычай (урф-одат) и законы шариата, помогут сориентироваться в вопросе правильного ведения семейно-бытового уклада семьи.

Некоторые трансформации, возникшие в сознание молодёжи, узбекской ментальности и соответственно в узбекской семье можно характеризовать следующим: развитие и глубокое проникновение индивидуализма, ценность эго человека, стандартизация образа жизни, культурная нивелировка общества и личности, духовная деградация общества и связанные с нею явления социальной патологии, падение духовно-нравственных ориентиров и отчуждение от многовековых ценностей, смена нравственных критериев жизни, эмансипация семьи и либерализация семейной жизни, стремление к лидерству и к равноправию, феминизации семейных отношений, стремление женщин к свободе при выборе партнера, в воспитании детей, в финансовых вопросах, в отношении родителей мужа, разрушение многовековых естественных и социально-исторических основ семейной жизни.

В период имевших место изменений, наиболее сильному воздействию модернизации подверглась именно семья, в рамках которой изначально новым поколениям передаются основные культурные ценности и нормы, где формируются личные коды людей, проходит их социализация.

Таким образом, традиционная структура семьи, ее роль и функции в Узбекистане находятся в процессе трансформации и претерпевают глубинные изменения. Традиционная патриархальная семья, переродившаяся под влиянием советского мировоззрения, сегодня находится между двумя сильными и влиятельными очагами: модернизация и возрождение исламских традиций.

Современная узбекская семья сегодня стоит перед лицом серьезных вызовов трансформации. С одной стороны – это сохранение баланса между традиционными национальными традициями и новыми вызовами времени, где в семье женщина является не только «хранительницей очага» и воспитателем

детей, но и «добытчиком». Среднестатистическая узбекская семья в урбанизированных условиях не может быть материально самодостаточной без участия в трудовой или предпринимательской деятельности обоих супругов. С другой стороны – роль женщины в семье находится под давлением сложившихся в народе не всегда верных представлений о так называемых исламских традициях. Последнее в большинстве случаев является причиной радикализации межсупружеских отношений и конфликтов между родителями мужа (в основном тещи) и невестой, что в конце концов, к сожалению, отражается на весьма высокой статистике разводов. В этой связи важным фактором духовно-нравственного обновления общества в целом и семейных отношений в частности, должно стать духовное просвещение и образование направленные на формирование нравственной личности, гармоничное сочетание духовных, религиозных, традиционных и современных светских ценностей.

Именно в семье закладываются зерна национальной самобытности, поликультурности, толерантности, духовности и светскости, формируются национальное самосознание, патриотизм, будущее всесторонне развитое поколение нашего общества, способное противостоять различным, чуждым нашей нации радикальным идеологиям и ложным представлениям о том, каким быть должен наш духовный мир.

Библиография

(Расулова З.А. Семейно-брачные отношения узбеков Ташкента (Конец XX – началоXXIвв). Диссертационная работа. На соискание ученой степени кандидата наук. Институт истории Академии наук Республики Узбекистан. Т.:2009).

Кучмаева О. В., Кучмаев М. Г., Петрякова О. Л. Трансформация института семьи и семейные ценности // Вестник славянских культур : журнал. — М.: Государственная академия славянской культуры, 2009. — Т. XIII, № 3. — С. 20-29.

Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. — М., 1982. С. 216.

По изданию: Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. — М.: Политиздат, 1986. С. 11.

Полякова С. В.. Клавдий Элиан и его «Пёстрые рассказы» // Элиан. Пёстрые рассказы. — 1963. — С. 127, 133.

Абдалов У. М., Исмоилова Г. Б. Мнение Абу Райхана Беруни о книге «Авесто» и религии зороастризм // Молодой ученый. — 2016. — №26. — С. 519-520.

ГребенкинА.Д. Узбеки // Туркестанские ведомости. 1871, № 29; № 30; Наливкин В.П., Наливкина М.В. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань: Типография императорского университета,1886. – 244 с.

Фитрат А. Оила ёки оила бошқариш тартиблари / МасъулмуҳаррирД.А. Алимова. Тарж. Ва изоҳлар муаллифи Ш. Воҳидов. 2-нашр – Тошкент: Маънавият, 2000. – 112 б.

К.Шаниязов. Семья // Узбеки / отв. ред. З. Х. Арифханова, С. Н. Абашин, Д.А. Алимова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории АН Республики Узбекистан.— М.: Наука, 2011. С. 342-348.

Бўриев О., Шоймардонов И., Насриддинов Қ. Ўзбек оиласи тарихидан. – Тошкент: Ўқитувчи, 1995. – 128 б.

MUHAMMAD IBN ABİ BEKR: HAYATI VE İLMİ MİRASİ

Tohir EVADULLAEV
İmam Buhari Uluslararası İlmi Araştırma Merkezi, Uzbekistan
almusafir83@mail.Ru

Özet

Bu makalede Mevaraunnahr, yâni Semerkand ve Buhara hanefî mezhebi ve tasavvuf eğitiminin gelişimi için büyük katkıda bulunan alimlerimizden biri Muhammed b. Ebû Bekr El-Buhârî hayatı ve ilmî mirasları yorumlanacak. Âlimin ailevî durumu, onun yaşadığı zamandaki sosyal ve siyasi durumu, âlimin öğretmenleri ve öğrencileri, aynı zaman âlimlerinin fikirleri ve onun meşhur "Şeriatul islam" eseri ve bu eserin dünya kütüphane fonlarında saklanıyor nusheleri ve ayrım şerhleri hakkında bilgiler verilecek.

Onun yaşadığı dönemde Buhara şehri, Karahanlı hâkimiyeti altındaydı ve İslam bilginleri açısından büyük bir merkez konumundaydı. 'Kara-Hanlı'lar zamanında özellikle Buhara ve Semerkand şehirleri ile Gazneliler zamanında özellikle Gazne ve Hind Türk sultanlığında Delhi şehirleri, müderris, vaiz, hatip ve medrese talebelerinin başlıca merkezleri idiler.' Makalede Muhammed b. Ebû Bekir'in XII. yy.da kaleme aldığı fıkıh ve âdâb-ı muâşeretle ilgili konuları içeren Arapça "Şir'atü'l-İslâm" eseri hakkinda bilgiler veriliyor. Eserde, hasta ziyâretinin âdâbı, cenâze işlemleri, hayvan hakları, nazar, aile ilişkileri, sosyal ilişkilerde uyulması gereken kurallar, giyim kuşamla ilgili hususlar ve sosyal hayatın düzeni gibi bir insanın günlük hayatına ilişkin konular, 61 bölüm halinde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. "Şir'atü'l-İslâm"ın Türkiye ve diger dünya kütüphanelerinde, bulunan bir cok yazma nüshası tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. Ebû Bekr, İmamzâde, Cûğ, Şargî, fikh, Hanafi mezhebi, Mufti, şair, "Şir'atü'l-İslâm", "ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid fî fünûni'l-fevâʾid", "Mefâtîḥu'l-cinân ve meṣâbîḥu'l-cenân".

Abstract

This article described about the life and scientific heritage of Muhammad ibn Abu Bakr Bukhari, one of our ancestors, who made a great contribution to the development "madhab of Hanafia" and Sufism in Movarounnahr, especially Samarkand and Bukhara. This article we can read family of the scientist, the social and political situation in that period, his teachers and his students, the descriptions about him, who lived in his time and his famous "Shir'atul Islam" and copies of this work stored in world libraries and some of its comments. In his lifetime, the city of Bukhara was under the domination of Karahan and was a great center for Islamic scholars. "At the time of the Kara-Khanites, especially in the cities of Bukhara and Samarkand, and in the Ghaznavids, especially in the Ghazna and Hind Turkic sultans, they were the main centers of the students of Delhi, Urdu, preacher, and madrasa. '

In the article Muhammad ibn Abu Bakr's XII. information on the Islamic Shiratul-İslâm, which contains topics about fiqh and fiqh varies, written in the 11th century. In this work, the subjects related to the daily life of a person, such as the name of the visit, the procedures of animal welfare, animal rights, family relations, the rules to be followed in social relations, the issues related to clothing and the order of social life are explained in detail in 61 chapters.

Of the book "Shir'atu-l Islam" copies founded in Turkish libraries and other world libraries type of manuscripts.

Keywords: Muhammad ibn Abu Bakr, Imamzade, Jug, Sharg, fiqh, Hanafi madhab, Mufti, poet, "Shir'atu-l Islam", "Ukudul aqoid fi fununil favaid", "Mafatihul jinan va masabihul janan".

Giriş

Biliyoruz ki, Sovetler rejimi ideolojisinde islam diniye karşı ve büyük caddelerimizin bize kaldıran zengin bilimsel miraslara karşı munasebetleri tam başka turlu idi. Vatanımız bağımsız olduktan sonra milli ve dini değerler restore edildi, tarihte yaşayıp, bize islam dininin türlü alanlarına ait çok sayıda eserler yazıp kaldırmış âlimlerimizin hayatı ve zengin bilimsel miraslarını her taraflama öğrenmek bizim için en önemli meselelerden biri oldu. Sonuç olarak, büyük âlimlerimiz hayatı ve onların zengin bilimsel miraslarını öğrenerek incelemeye devletimiz âlimleri tarafında çok sayıda ilmî işlemler yapılıyor, iyi sonuçlar elde ediyorlar. Bu gibi incelemelerin halkımız için her taraflama önemli olan manevi yetuk insanları terbiyelemekte, ve dahası onların sağlam dini tefekkürlerini şekillendirmkte de önemli yeri mevcuttur. Bu hususta sayin Cumhurbaşkanımız Ş. M. Mirziyoyev "Herkes kendi tarihini onurlandırıyor. Ama bizim memleketteki gibi zengin tarih, ecdedlerimiz gibi büyük âlimler başka bir yerde bulunmaz. Bu mirası çok geniş öğrenmemiz gerek ve halkımıza, butun dünyaya yayınlamamız gerektir", - demiştir [1].

Muhammed b. Ebû Bekr El-Buhârîda aynen öyle âlimlerden biri sayılıp, Semarkand ve Buhara arasında "Cûğ" köyünde doğdu ve büyüdü. Bazı bilgilerde âlimin doğduğu köyü "Şarğ" yada "Cûr" ve "Acra" diye adanmıştır. Oyüzden âlimin "Şarğiy" tahallusunu bazı bilgilerde rastlayabiliriz [2].

Âlim kendi zamanında "İmâmzâde", "Şarğiy", "Cûgī", "Cargīy", "Ruknü'l-İslâm", "Vaiz" "Muftiy ahli Buhara", "Mecdüddin", "Sadidud din" ve "Sahibi şir'atü'l-İslâm" gibi lakablar ile adanmış.

Muhammed b. Ebû Bekr sonradan Buhara'da yaşayarak yaratıcılık etti ve orada muftiy olarak da çalıştı, fikh konusunda büyük bir âlim sayılmıştır [3].

Meşhur tarihçi ve hadis hafizi Abdülkerîm es-Sem'ânî: "Muhammed b. Ebû Bekr Buhara halkının muftisidir, asıl "Acra'" köyünde hijri 491.yılında, miladi 1098.yılında doğdu. O insan imam, fazıl, fakih, vaiz, adib, şair, dürüst, din ve iyilik ahillerinden olmuş güzel kalp sahibiydi. Oğlu Mas'ud için bir kitap yazarak, onu "Şir'atü'l-İslâm" diye namlamış. Bu kitap nefis ve faydalı olduğunu anladım", - demişti [4].

Muhammed b. Ebû Bekr Buhara fakihlerinden eğetim almış. Kaynaklara göre Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Kelâbâzî, Şemsüleimme Ebü'l-Fazl Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî, Mecdüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sürhaketî,

---

1 Cumhurbaşkanı Shavkat Mirziyayev'in 21 Aralık 2018'de Özbekistan'daki İslam Medeniyet Merkezi topraklarına ziyareti sırasında yaptığı konuşma.

2 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî."Muʿcemü'l-büldân". C.III. S.335, Mustafa bin Abdulla Qistatiniy, Rumi Hanefiy. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". C.II. S.1044.

3 Hayrüddîn Ziriklî. "el-Aʿlâm". Beyrut: Dorul ilm lil malayin, C.VI. 1998. S. 54.

4 Qurashi Ebû Muhammed Abdul Qodir b. Ebü'l Vafa Muhammed b. Muhammed Misri. "el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye". C. I. S. 370.

Radıyyüddin en-Nîsâbûrî ve Hâce Yûsuf el-Hemedânîler onun ustazı olduğu kayıt edilmiştir.

Muhammed b. Ebû Bekr'dan Burhânülislâm ez-Zernûcî, Şemsüddin Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî, "Muhtasarul viqoya" eseri muellifi Ubaydulloh b. Mas'ud b. Toj Şariya, tarihte "İkinci Ebû Henife" diye tanılan Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî, Ubaydulloh b. Ahmad b. Abdulmalık b. Umar b. Abdulazız ve Sa'duddın Muhammad b. Muhammad Avfiy'ler eğetim almışlardır. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî kendisinden rivayette bulunmuştur [5].

Muhammed b. Ebû Bekr Abbasiy halife Mustahzir Billah zamanında doğdu. Bu zamanlarda Semerkend'i Harun-Tegin diyen yönetirdi. Mâlümki, o zamanlarda Harun-Tegin'i Semarkand için vâli olarak Mavaraunnahr padişahı Sultan Barkıyaruk tayın etmişti [6].

Kaynakları karşılaştırırsak, âlim Semarkand'in Cûğ (bazı kaynaklarda Carğ deyilir) köyünde doğduğu görülür. Sonradan eğetim amacıyla Buhara'ya gidecek. Hizmet ve ilmiy işlemlerini orada devam ettirecek. Âlime verilen lâkablardan onun nutk sanatında, fikih ve edebiyat eğetiminde ayrı yeri olduğu görülür. Âlim sadece fikih eğetiminden haberdar değil, belki ders verebilecek kadar statüye sahip olmuştur. Âlimin yazdığı eserlerinde tesevvufe ait mevzular getirildiğinde ve o zamandeki tesevvuf şeyhi Yûsuf el-Hemedânîye öğrenci olduğundan da belli oluyor ki, Muhammed b. Ebû Bekr tasavvuf alanında da ünlü âlimlerden biri sayılmıştır.

Yukarıda getirildiği gibi, Muhammed b. Ebû Bekr zamanındaki siyasi ortam oldukça keskinleşmişti. Salcukiyler ve Karahaniyler arasında geçen savaşlar Mavaraunnahr'deki marifiy ve kültürel hayata öz etkisini verirdi. Oyle keskin bir zamanda âlim şeriyet ustunu olmuş adep-ahlâk meseleleri şerhine kendi hisselerini kattı. Âlim hicri 573.yılında miladi 1177.yılında ölmüştür. Onun mezarı hakkında belli bir bilgiler bulunmuyor. Kaynaklara göre, âlim Moğullar Buhara'yı ilk işğal ettiğinde şehit olmuştur. Muhammed b. Ebû Bekr ve oğlu Mas'ud da Moğullar elinde şehit olmuştur. İbnü'l-Esîr : "Tarihte erkekler, kadınlar ve çocuklar en çok ağlayan gün, o gündür" – demişti [7].

Muhammed b. Ebû Bekr hakkında âlimler şöyle fikirler bildirmişler:

1. Abdülkerîm es-Sem'ânî: "Muhammed b. Ebû Bekr Buhara halkının muftisiydi".
2. Abdülkādir el-Kureşî: "Muhammed b. Ebû Bekr – fakih, şair, parhezkâr, güzel kalp sahibi, iyilik ahillerinden ve din insanıydı. Onun bir cildli nafis ve çok faydalı "Şir'atu'l-İslam" eserini gördüm" [8].
3. Yâkūt el-Hamevî: "Muhammed b. Ebû Bekr bilim adamlarından biriydi" [5: 3; 335].

---

[5] Qurashi Ebû Muhammed Abdul Qodir b. Ebü'l Vafa Muhammed b. Muhammed Misri. "el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye". C. I. S. 546, C. II. S. 362.

[6] Бартольд. "Сочинения". – Т. I. - С. 381; "История". – С. 149-50.

[7] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. "Târîḫu'l-İslâm". C.9. S.415, İbnü'l-Esîr. "el-Kâmil fi't-târîḫ". C.5. S.308.

[8] Qurashi Ebû Muhammed Abdul Qodir b. Ebü'l Vafa Muhammed b. Muhammed Misri. "el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye". C. I. S. 370.

4. Hoci Halifa: "Muhammed b. Ebû Bekr "Sadıdu'd-dın", yani dinin savunan insandı. Onun bir cildli çok faydalı ve nefis "Şir'atu'l-İslam" ve "ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid fî fünûni'l-fevâʾid" adında kitabı mevcuddur" [9].
5. Hayruddın Zırıklı: "Muhammed b. Ebû Bekr "Ruknu'l-İslam", yani islamın standıydı. Onun "Şir'atul islam" 61 bölümden ibaret olup, elyazısını Seyyid Ali Bursevî kendisinin "Mefâtîḥu'l-cinân ve meşâbîḥu'l-cenân" kitabında yorumlamıştır" [10].
6. Umar Kahhola: "Muhammed bin Ebû Bekr, fakih ve mutekellimdir, "Şir'atul islam" ve "ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid fî fünûni'l-fevâʾid" adlı eserleri mevcuttur" [11].
7. Karl Brokkelman: "O ruknul islam, sadıdud dın Muhammed b. Ebû Bekr Buhari imamzade olup, hicri 491, miladi 1098 yılında rabiul avval ayında doğdu. Buhara ahlinin muftisi kadar dereceye yetmiştir. O şair ve mutasavvif idi. Hicri 573.yıl, miladi 1177 yılında ölmüştür" [12].
8. Ali b. Huseyn İsfahoniy: "Muhammed b. Ebû Bekr'in "Şir'atu'l-İslam" kitabını okudum. Kitap fikh ve tesevvuf ahlakları meselelerini içerdiği için beni kendine çekti. Ama orada yazılı hadisler ihtilaflı ve mevzu hadislerdir".

Bu âlimin mirası öğrenilirken onun üç tane eseri belirlendi. Onlar "Şir'atu'l-İslam" , "ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid fî fünûni'l-fevâʾid" ve "Ğaraibü'l-Kur'an" eserleridir.

"ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid" kitabı nezmiy uslupta yazılmış olup, onun elyama nushesi şimdilikte dünya kitap fonunda özellikle, Mısr'da "Javahır ʿUḳūdü'l-ʿaḳāʾid" adı ile kayıta alınmıştır. Bu esere Hamiduddin Homid b. Ayyub Kurayşiy "Mirkotul mubtadiyn" yani "Başlangiç eğetim alıcılar aynası" adında bir yorumlama yazmış. Bu yorum İngiltere müzeyinde 7708 No ile saklanıyor [13].

"Ğaraibü'l-Kuran" kitabının elyazısı nushesi ise Hindistan'deki Ram Pur kutuphanesinde 1/57 No ile saklanıyor [14].

"Şir'atu'-İslam" kitabının dolu adı "Şirʿatü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm" (Barış ülkesine islam hukuku) dır. Yazıcı kitabı 61 bölüme ayırmıştır. Kaynaklara göre, kitap 560.hicri senede yazılmıştır. Kitapteki mevzuler dini âlimler ve imamların kitaplarından seçip alınmış, peygember efendimiz Muhammed sallallahu eleyhi vesallamin sunnetleri esasında düzenlenmiş ahlaka ait bir kitapdır. Mumin musluman kişileri peygemberimizin sunnetlerine yardımcı olacak insanlara, özellikle gençlere okulursa, gençlerin terbiyesine iyi etki verecek eserdir [15].

Vatandaşımız Muhammed b. Ebû Bekr'in "Şirʿatü'l-İslâm" kitabıda kendi zamanında Henefiy mezhebine göre ahlak meselelerini geniş olarak yorumlamak için

9 Mustafa b. Abdulla Qistatiniy, Rumi Hanefiy. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". C.II.S.1044.
10 Hayrüddîn Ziriklî. "el-Aʿlâm". Beyrut: Dorul ilm lil malayin, C.VI. 1998. S. 54.
11 Ömer Rizâ Kehhâle. "Muʿcemü'l-müʾellifîn". C.IX.S.116.
12 Carl Brukkelman. "Arap Edebiyatı Tarihi". Saygın eğitimci. 1993. C.III, VI. S.675-305.
13 Carl Brukkelman. "Arap Edebiyatı Tarihi". Saygın eğitimci. 1993. C.III, VI. S.675-305.
14 Manevi-eğitimsel, bilimsel-edebi dergi "İmam el-Buhari'nin dersleri". 2/2013. S.123.
15 Hacı Khalifa. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". İstanbul. 1360-62 / 1941. C. II. S. 1041.

büyük hissede bulunuyor. "Şir'atul islam" eserini öğrenmek esnasında şu belli oluyor ki, kendi zamanında bu kitap okuyucular tarafından sıcak karşılanmış. Bu eser sadece bizim ülkemizde değil, dış memleketlerde de severek okulmuş. Kitabın elyazı nusheleri dünyanın türlü noktalarında, cümleden Suudi Arabistan padişahlığının "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi", Türkiye'nin "Süleymaniye", "Ayasofya", "Laleli kutuphanesi", "Nur Osmaniye", "Bayazid Devlet kutuphanesi", "Köprülü kutuphanesi", "Şehid Ali Paşa", "Fazıl Ahmet Paşa kutuphanesi" , "Feyzullah efendi kutuphanesi" , "Hojı Raşidbey kutuphanesi", "Kılıç Ali Paşa kutuphanesi", "Mısr kitaplar evi", Felestin'deki "Aksa camisi" kutuphanesi, Hindistan'deki "Ram Pur" ve Bağdat'taki "Kadriyye" kutuphanesinde saklanıyor olduğunu söylemek lâzimdir.

Aşağıda bu eserin dünya fonunda saklanıyor bir kaç nusheleri ve şerhleri hakkında bilgiler veriliyor:

1. "Şir'atü'l-İslâm". Muellifi Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser 1073 hicri senede İsmail b. Halil tarafından inithal edilmiş. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 3783 No ile kayıta alınmıştır.
2. "Şirʿatü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm". Muellif İmamzade Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser takriban hicri onuncu yüzyıllıkta intihal edilmiştir. İntikalcı hakkında bilgiler yoktur. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 6694 No ile kayıta alınmıştır.
3. "Şirʿatü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm". Muellifi İmamzade Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser 1134 hicri senede Mustafa ibn Muhammad tarafından intihal edilmiştir. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 4824 No ile kayıta alınmıştır.
4. "Şirʿatü'l-İslâm". Muellifi İmamzade Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser 859 hicri senede yazılmış. 1038.yılında Hasan ibn Ali Busnavi tarafından intihal edilmiştir. Felestin'deki "Aksa mescidi" kutuphanesinde 257 No ile kayıta alınmıştır.
5. "Şirʿatü'l-İslâm". Muellifi İmamzade Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser 975.hicri senede Ramazan ayının ortalarında Muhammad ibn Hızr tarafından inithal edilmiş.
6. "Şirʿatü'l-İslâm". Muellifi İmamzade Muhammed b. Ebû Bekrdir. Eser 1090 hicri senede Abdulkerim ibn Abdulbaki tarafından inithal edilmiş. Felestindeki "Aksa mescidi" kutuphanesinde 258 No ile kayıta alındı.
7. "Mefâtîḥu'l-cinân şerḥu Şirʿati'l-İslâm". Muellif i Yaʿkūb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî. Eserin intihalı senesi ve intihalcısı hakkında bilgiler yoktur. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 1315 No ile kayıta alınmıştır.
8. "Şerḥu Şirʿati'l-İslâm li İmamzade". Muellifi Mullo Ali Qori Muhammad ibn Sultandır. Eser takriben hicri onuncu yüzyıllıkta intihal edilmiştir. İntihalcı

hakkında bilgi verilmemiştir. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 6186 No ile kayıta alınmıştır.

9. "Şerḥu Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Yahya b. Yahşiy b. Bahşiy b. İbrahim Kurra Yahya Efendi (1436.yılında ölmüş). Eser 259 evraktan ibaret olup, 1085 hicri senede Mavla Mustafa Qozi tarafından intihal edilmiştir. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 4164 No ile kayıta alınmıştır. Bu gibi eserin başka bir kopyası İstanbul'de "Nur Usmaniye" kutuphanesinde 2440 No ile kayıta alınmıştır.

10. "Asrorul ahkam fi şerḥu Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Muhammad b. Yakub Bunyaniydir. Eser Hindistan'da "Ram Pur" kutuphanesinde 164 No ile kayıta alınmıştır.

11. "Mefâtîḥu'l-cinân fi şerḥu Şirʿati'l-İslâm li İmamzade". Muellifi Ya'kūb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevîdir. Eser takriben hicri onuncu yüzyıllıkta Mustafa ibn Muhammad tarafından intihal edilmiştir. "Padişah Feysal islam araştırmalar merkezi" kutuphanesinde 5044 No ile kayıta alınmıştır.

12. "Mefâtîḥu'l-cinân ve meşâbîḥu'l-cenân" şerḥu Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Ya'kūb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî. Söyleyebilirizki, bu şerhin her bilim ahlinin evinde bulunuyor [3]. Ya'kūb b. Seyyid Ali bu şerhi yazıp bitirdiktek sonra onu Sultan Bayazit ikiye sunmuş. Sultan Bayazit iki "Şir'atul islam" kitabını severek okurdu. O bu şerhi yorumladığı için Ya'kūb b. Seyyid Ali'ye "Şir'at şarihi" diye nam vermiştir [16].

13. "Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm fi şerḥi Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Şeyh Muhammed b. Umar Kurt Efendidir (996/1588). Bu kitap "Şir'atul islam"e yazılan yorumların en büyüğü sayılır [17].

14. "Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm fi şerhi Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Mahmud Mavla Salih Durdanjiy Azban (1183.yılında ölmüş). Kitap şu günlerde "Mısr kitaplar evi" nde saklanıyor.

15. "Al Badrut tam fi tahriju ahadisi Şirʿati'l-İslâm". Muellifi Sabiriddin Homid b. Yusuf Askadariy Bandaromiy (1700-1758) yada (1111-1172) Nakşibendiye terikatinde olup, henefiy âlimleri fakihlerinden biri sayılır. Astana'da doğmuş, ilk eğetimi orada almış. Sonradan Mısr ve Suriye'ye gitmiş. Orada da âlimlerden eğetim almış.

16. "Ġāyetü'l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i Şirʿati'l-İslâm". Muellifi İbrahim Hanif b. Mustafa Efendi Rumiy (1189 yılında ölmüş).

Muhammad b. Ebû Bekr'in "Şir'atul islam" kitabı ahlak konusunda yazdığı kıtaplarının arasında geniş kapsamlı sıfatıyla ayrı durur. Âlimin maneviy mirasını

---

16 İslam Alimleri Ansiklopedisi. www.ahlisunnEbûyukleri.com

17 Hacı Khalifa. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". İstanbul. 1360-62 / 1941. C. II. S. 1041.

öğrenmek cemiyetimizde her taraflama kamil evlatları terbiye etmekte büyük önem taşıyor.

Zira, takriban yüzyıllık zaman içinde halkımızdan mecburen alıkoyulmuş ve yok etmek için çaba gösterilmiş İslam dinimizin saf talimatlarını öğrenip, onu insanlara yetiştirmek bilim insanlarının mecburiyeti sayılmıştır.

Vatanımız İslam nüri ile münevver edildiğinden beri halkımız islam ahlaklarını kendine uygunlaştırdılar. Ahlaklara ihlasla uydular. Mehmud Zamahşari, İmam Ebû Mansur Maturudi, Ebü'l Barakat Nasafi, Ebü'l Lays Samarkandi gibi tefsirci âlimlerimiz Kuranı kerimi tefsir etmek sırada ahlaka ait ayetleri özel tefsir ederek bu konudaki edebiyatlara önemli hisse kattılar.

İmam Buhari, İmam Termizi, İmam Nasaiy, İmam Darimi gibi muheddis âlimler kitaplarında ahlaka ait özel kısımlar açıp, bu konudeki hadisleri getirmişler. Bu gibi, Burhaniddin Marğinani, Alauddin Kosoni, Sarahsi gibi fakih âlimler kendi kitaplarında ahlak meseleleriye de ayrı bir itibar verilmiş. Bahauddin Nakşbend, Şayh Hoja Ahrar Valiy, Hoja Abdulhalık Gijduvani gibi maşayihlerin eserleri esasen kişiler arasında ahlakı geniş kapsamda dağıtmak itibara alınmıştır.

Eserdeki çok konular bugünlük günümüzde de kendi değerini kaybetmemiş. Çünkü bugünkü global ve türlü kültürler akımı vatanımıza zarar verdiği şu anda Peygember efendimizin sunnetlerine esasen ahlaka ait kitaplara ihtiyac duyuluyor. Muhammad b. Ebû Bekr'in bu eseri adep ve tesevvuf biliminin tarihi, onun gelirim baskıçlarıyı, özellikle hanefîye eğetimini öğrenmek için değerli belge sayılır. Musennif kendi kitabını mücez yapmak amacında beyan edilen sunnet ve ahlakların delillerini çok hâllerde beyan etmemiştir. Musennif kendisi hanefî olduğu için de kitabı hanefî mezhebi esasında yazmıştır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün ki, bu eserden şimdilik zamanlarda da tadkikat yapanlar ve butun musluman ummeti ahlaka, bir de tesevvufe ait meseleleri öğrenmekte faydalanmak mümkündür.

Kaynakça

Carl Brukkelman. "Arap Edebiyatı Tarihi". Saygın eğitimci. 1993. C.III, VI. S.675-305.

Cumhurbaşkanı Shavkat Mirziyayev'in 21 Aralık 2018'de Özbekistan'daki İslam Medeniyet Merkezi topraklarına ziyareti sırasında yaptığı konuşma

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. "Târîḫu'l-İslâm". C.9. S.415, İbnü'l-Esîr. "el-Kâmil fi't-târîḫ". C.5. S.308.

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî."Muʿcemü'l-büldân". C.III. S.335

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî."Muʿcemü'l-büldân". C.III. S.335, Mustafa bin Abdulla Qistatiniy, Rumi Hanefiy. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". C.II. S.1044.

Hacı Khalifa. "Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". İstanbul. 1360-62 / 1941. C. II. S. 1041.

Hayrüddîn Ziriklî. "el-Aʿlâm". Beyrut: Dorul ilm lil malayin, C.VI. 1998. S. 54.

İslam Alimleri Ansiklopedisi. www.ahlisunnEbûyuykleri.com

Manevi-eğitimsel, bilimsel-edebi dergi "İmam el-Buhari'nin dersleri". 2/2013. S.123.

Mustafa b. Abdulla Qistatiniy, Rumi Hanefiy. "Keşfü'ẕ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn". C.II.S.1044

Ömer Rizâ Kehhâle. "Muʿcemü'l-müʾellifîn". C.IX.S.116.

Qurashi Ebû Muhammed Abdul Qodir b. Ebü'l Vafa Muhammed b. Muhammed Misri. "el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye". C. I. S. 370.

Qurashi Ebû Muhammed Abdul Qodir b. Ebü'l Vafa Muhammed b. Muhammed Misri. "el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye". C. I. S. 546, C. II. S. 362.

www.al-kutubiyeen.com

Бартольд. "Сочинения". – Т. I. - С. 381; "История". – С. 149-50.

AHMET YESEVİ VE YUNUS EMRE'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Yaşar TÜRKBEN
Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
yasarturkben@hitit.edu.tr

Özet

Ölüm bütün canlılar için kaçınılmaz bir sondur. Ancak ölüm insan dışındaki canlılar için varoluşsal bir kaygıya dönüşmez. Bu yüzden insanlık tarihinin her döneminde sanatçıların, edebiyatçıların, ilahiyatçıların, filozofların üzerinde konuştukları, tartıştıkları, tablolara yansıttıkları bir konu olmuştur. Edebiyatçılar daha çok ölümün getirdiği ayrılıkları ve bu ayrılıkların yol açtığı acıları dile getirmektedir. Dini metinlerde ise ölüm kaçınılmaz bir son olarak her daim hatırlatılmakta ve insanların yaşamlarını bu gerçeği göz önünde bulundurarak sürdürmeleri hatırlatılmaktadır. İslam düşünce geleneğinin saç ayaklarını oluşturan felsefe, kelam ve tasavvufta ölüm düşüncesinin pratik hayat üzerindeki etkisi göz ardı edilmemekle birlikte, daha çok ölümden sonraki hayat ve bu hayatın mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Bu hususta da tartışma daha çok ruhun mahiyeti ve yeniden diriliş ve bu dirilişin mahiyeti konusunda yaşanmaktadır. Ruhun mahiyeti konusunda İbn Sina ve takipçileri, ruhu basit bir cevher olarak görmekte ve ruhun bedenin ölümüyle ortadan kalkmayıp varlığını sürdüreceğini iddia etmektedirler. Bazı kelamcılar ise, ruhu latif bir cisim olarak tarif etmekte ve onun da ölümlü olduğunu ileri sürmektedirler. Ahmet Yesevi ve Yunus Emre, İslam tasavvuf geleneği içerisinde yer alan düşünürlerdir. Bu düşünürler asli yönünün ruh olduğunu, hatta bedenin ruh için bir kafes, bir tür hapishane olduğu düşüncesini ileri sürmekle İbn Sina geleneğine yakın durdukları görülmektedir. Bu tebliğde, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin ölüm, ölümsen sonraki hayat ve yenişen dirilişin mahiyeti ile ilgili düşüncelerini din felsefesi açısından ele alıp irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ölümsüzlük, ruh, yeniden diriliş, cismani diriliş, beka

The Immortality Thought in Ahmet Yesevi and Yunus Emre

Abstract

Death is an inevitable end for all living things. But death does not turn into an existential concern for non-human creatures. Thus, it has been a subject that artists, writers, theologians, philosophers talk about and discuss it in every period of human history. In the literature, it has been mostly expressed the separations caused by death and the pains caused by these separations. In religious texts, death is always reminded as an inevitable end, and people are reminded to continue their lives by considering this fact.

Ahmet Yesevi and Yunus Emre are thinkers within the Islamic Sufi tradition. It is seen that these thinkers are close to the tradition of Ibn Sina by asserting that the original aspect of man is the soul, and that even the body is a cage for the soul, some kind of prison. In this paper, we will try to examine Ahmet Yesevi and Yunus Emre's thoughts about death, the life after death and the nature of resurrection in terms of the philosophy of religion.

Keywords: Immortality, soul, resurrection, bodily resurrection, eternity

Giriş

Ölüm nedir? Ölümden sonra başka bir hayat olacak mıdır? Ölüm karşısında nasıl bir tavır takınmalı? Ölümden sonra varlığımız devam edecekse bunun mahiyeti nasıl olacak? Bütün bu sorular "ölüm" söz konusu olduğunda akla gelen ilk sorular

olmaktadır.[1] Bu sorulara kelam, felsefe, edebiyat ve insani tecrübeleri kendisine konu edinen diğer disiplinlerin cevaplar bulmaya çalıştıklarını görüyoruz. Ölümün insanın hissiyatı üzerinde derin tesirler bırakmasından ötürü edebiyatçıların özellikle de şairlerin ölüm temalı şiirler yazdıklarını görülmektedir. Şairlerin ölümü konu edinirken felsefi bir metinde olduğu gibi iddialarını sistemli, tutarlı, rasyonel olarak temellendirmelerini bekleyemeyiz. Ancak bu onların dayandıkları bir metafizik anlayışın olmadığı anlamına gelmemektedir.

Düşünce tarihinde pratik aklın ya da vicdanın gereği olarak insanın ölümsüz olması gerektiğine dair gerekçeler ileri sürülmektedir.[2]

Bunlardan ilki, adalet ilkesiyle ilgilidir. Bu dünyada bazı insanlar ahlaki ilkelere sonuna kadar riayet etmekte ve bunun için birçok sıkıntıya katlanmaktadır, ancak bunun karşılığında hiçbir şey elde edemeden ölmektedir. Şayet ölümsüzlük olmaz ise o zaman "adl-i ilahi" sorgulanacaktır. Nitekim Yunus Emre Öbür dünyada hesapların görüleceğini ve terazilerin kurulacağını, herkese amel defterinin gereğince muamele edileceğini belirtmektedir.

Varıcağız terâziye Hak kendi bakar yazıya

Görücek dağlar eriye ol zebâniler andadır[3]

İkinci görüş ise, Tanrı'nın değerleri koruması ile ilgilidir. "Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığını" Kur'an ifade etmektedir.[4] Yine teistler Tanrı'nın hikmetle iş yaptığını kabul ederler. Dolayısıyla en güzel şekilde yarattığı bir varlığı sonra yokluğa terk etmesi hikmete uygun değildir. Mahmut Kaya'nın belirttiği gibi, "yokken var ettiği insanı tekrar yokluğa mahkûm etmesi sefeh ve saçmalık sayılacağından, böyle bir şey şanı yüce o Zat'ın hikmetine, keremine ve kemaline aykırıdır."[5] Yunus Emre, ölüm endişesini gidermek ve insanın ölümsüz olduğunu belirtirken insanın değerine vurgu yapmakta ve onu diğer canlılardan ayırmaktadır. Diğer canlıların fasit varlıklar olduğunu insanın Tanrı katında kıymetli bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

Ölümden ne korkarsan çünki Hakk'a yararsın

Belki ebedi vararsın ölmek fâsitler işidir[6]

Ahmet Yesevi ve Yunus Emre, ölümsüzlük inancını temellendirirken insanın ontolojik yönüne de vurgu yapmaktadırlar. İnsan ruh ve bedenden mürekkep bir varlıktır. Ruh ya da can "ilahi" bir niteliğe sahiptir. Ruh insana Tanrı tarafından üflenmiştir.[7] Düşünürlerimiz için ölümsüzlük söz konusu olunca anahtar kavram "ruh" ya da "can" olduğundan bunun üzerinde biraz durmakta fayda görüyoruz.

---

1 Yaşar Türkben, "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/11 (2017), 48.
2 Türkben, "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi", 55-56.
3 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri,(İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 102.
4 Tin 95/4
5 Mahmut Kaya, "Takdim", Ölüm ve Ötesi, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), VI.
6 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 80.
7 Sad 38/72

Ruhun Mahiyeti

Kur'an'da "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir."[8] denilmektedir. Müslüman kelamcılar ve filozoflar buradaki "emr" kelimesine farklı anlamlar yüklemektedirler. Ruhu veya nefsi bedenin idrak ve hayat gibi arazlarından bir araz olarak gören kelamcılar ölümü, ruhun bedenle birlikte yok olması şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre insan; hayat, ilim ve kudretten oluşan bir maddedir. Hayat ise cisimle kaim olan bir arazdır. Hayata bağlı diğer arazlar gibi ruh da bir araz olduğuna göre, beden ölünce araz olan ruh da ölmektedir.[9] Bu düşünürlere göre ruhun mahiyeti latif bir cisimdir. Bu düşünceyi savunan kelamcılar "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır…"[10] ayetinden hareketle Tanrı dışında hiçbir şeyin ölümsüz olmadığını iddia etmektedirler.

Kelamcılardan farklı olarak Platon'un öncülüğünü yaptığı ruhun basit bir cevher olduğu anlayışı Müslüman filozoflar tarafından benimsendi. Ancak Platon'da ruh ezeli olarak kabul edilmesine karşılık teist Müslüman filozoflar bunu kabul etmedi. İbn Sina ve onun takipçileri bedenin müsait bir duruma gelmesiyle ruhun Tanrı tarafından yaratıldığını iddia ettiler.[11] Onlar ruhun basit, yani mürekkep bir varlık olmadığı anlayışını paylaştıkları için beden ile ruhun iki farklı mahiyete sahip varlıklar olduğu şeklindeki düalist anlayışı benimsediler. Bu anlayış daha sonra filozofları bazı konularda şiddetli bir eleştiriye tabi tutan Gazali tarafından da kabul edildi. Sufiler benzer bir anlayışı benimsemekle birlikte elest misakından hareketle ruh anlayışlarını şekillendirdiler. Yunus'a göre, ruh, ilahi bir nefestir, Allah'ın emridir, Hakkın tecellisidir.[12] Ruh, âlem yaratılmadan önce de var olduğundan bedenle arasındaki terkibin bozulmasıyla yok olmayacaktır.

İşbu söze Hak tanıktır bu can gövdeye konugtur

Bir gün çıka gide kafesten kuş (kaçıp) uçmuş gibi.[13]

Ten fânidir can ölmez gidenler gene gelmez

Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil.[14]

Ahmet Yesevi bu gerçeği şu şekilde ifade eder:

Ölse, şaşkın nefsi ölür, rûhu ölmez,

Sır sözünü nâdânlara söylese olmaz.

Sır sözünü nâdân, câhil kabûl kılmaz,

Olsa mahal âkil kabûl kılmadı mı?[15]

---

8 İsra 17/85.

9 Muammer Esen- Mahmut Ay, "Ölüm ve Sonrası", Sistematik Kelam, ed. Ahmet Akbulut, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005), 316.

10 Kasas 28/88

11 İbn Sina," Adhaviyye fi'l-me'ad" Felsefe ve Ölüm Ötesi, hazırlayan ve çeviren Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 23.

12 Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı İnceleme, (İstanbul: H Yayınları, 2008), 370.

13 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 74.

14 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 79.

İmdi, düşünürlerimiz ruhun kaynağının ilahi menşeili olduğunu belirtirken, "Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın."[16] ayetine göndermede bulunduklarından, Allah'ın görmesi, işitmesi, konuşması ezeli olduğuna göre ilahi kaynaklı olan ruh da ezeli midir? Yukarıda Platoncu geleneği takip eden İbn Sina ve ardından ruhu basit bir cevher olarak gören Gazali ruhun ölümsüz olmasına karşın, ezeli olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır. Acaba Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin konuya bakışı nedir?

Sufi anlayışa göre, Allah kendi nurundan Nuru Muhammed'iyi ondan da bütün insan ruhlarını yaratmıştır. Bu yaratılma daha gökler ve yer yaratılmadan önce meydana gelmektedir. Bu yüzden Allah Âdem dahil bütün insanların ruhuna hitaben "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye hitapta bulunmakta ve karşılığında "evet" cevabını almaktadır.[17] Ahmet Yesevi elest bezmini şu şekilde tasvir etmektedir:

"Elest" günü Allah kendi nidâ eyledi,

Kâlû belâ" deyip rûhlar cevâp verdi,

Hazrete doğru rûhlar uçup karşısına geldi,

Öyle âşık Hakk cemâlini görür dostlar[18]

Yunus Emre elest bezmini şu şekilde ifade etmektedir:

Elest'te bile idik göz açtık beli dedik

Ayıdan Yunus idik cümle birden eyledi.[19]

Va'de kılduk dostıla biz bu cihana gelmeden

Pes ne kadar eğlenevüz ol va'demüz yitse gerek.[20]

Yunus'a göre, Tanrı tanınmak, bilinmek için âlemi ve insanı yaratmıştır. Elest bezminde de bunun sözünü almıştır. Dolayısıyla insanın sürekli aklında tutması gereken şey ruhlar âleminde verdiği bu sözdür. Kişi bu sözden sonra uzun bir yolculuğa çıkar ve sonunda yeniden "başlangıç" noktasına döner. Bu bakış açısına göre, Tanrı'nın hem evvel hem de ahir olmasının manası budur. Bu aynı zamanda "tenezzül" ve "terakki" olarak da nitelenmektedir. Ruh cisme girince, insanı aşağı çeken ilcaların da tesiri altına girmektedir. Ancak Yunus Emre insanda bulunan "aşk" kuvveti sayesinde insanın bundan kurtulup mutlak Zat'a ulaşabileceğini belirtir. Dolayısıyla ruhun bedendeki durumu geçici bir durumdur.

Ezelî biliş idik birliğe bitmiş idik

Mevcûdat düştü ırak vücud can yatağıdır.[21]

---

15 Ahmet Yesevi, Dîvân-ı Hikmet, çev. Hayati Bice, ed. Mustafa Tatçı, (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 354.

16 Sad 38/72

17 A'raf 7/172

18 Ahmet Yesevi, Dîvân-ı Hikmet, 176.

19 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 254.

20 Tatçı, Yunus Emre Divanı İnceleme, 371.

Ben bunda geldümise ilüme geri gidem

Sanmaki bunda beni altuna mala geldüm.[22]

Şairimiz, kişinin bu dünyada nazari ve ameli arınma sonucu bu birlikteliği bu dünyada da sağlayabileceğini belirterek bunu sağladığını düşündüğü Hallac-ı Mansur'a göndermede bulunmaktadır.

Bunda beli diyen kişi anda tamam olur işi

Bizden nişan isteyene ol Hallac-ı Mansur nedür.[23]

Ruhun ezeliliği tartışmasına geri dönecek olursak, Yunus Emre'nin ruhun ezeli olduğuna dair imaları bulunmaktadır. Tasavvufi düşüncede insanın ezelî bir hakikatinin olduğuna ilişkin görüşler bulunmaktadır. Ayrıca vahdet-i vücud öğretisine göre de Tanrı'nın dışındaki bir kısım varlıklara "ezelî" sıfatının nispet edilmektedir. Söz gelimi ruhların dünya hayatında var olmadan önce bir tür ezelîliğe sâhip olduğu yahut a'yân-ı sabitenin Tanrı'nın ilminde ezelî olduğu kabul edilmektedir. Ancak ruha ya da a'yân-ı sabiteye ait bu ezeliyet nisbî ve itibarî olup gerçek anlamda ezelilik yalnız Tanrı'ya mahsustur. Yaratılmış varlıklar için ezelilik ile Tanrı'nın ezeliliği arasındaki farkı vurgulamak için sufilerce Tanrı'nın ezelî oluşunu belirtmek için "el-ezelü'l-mutlak" veya "ezelü'l-âzâl" ifadeleri kullanılır. Dolayısıyla sufiler tarafından kullanılan ezelilik kavramı Tanrı ile birlikte ikinci bir ezelî varlık düşüncesini ortaya çıkarmamaktadır.[24] Zira elest bezmi ezeli bir hitap olarak ifade edilse de buradaki ezeliyet bu dünyadaki varlığından önceki bir duruma işarettir. Bu bedenin yaratılışından önce ruhun yaratıldığı anlamına gelir. Yoksa ruhun Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu anlamına değil. Ancak bu durumda da Yunus Emre'nin İbn Sinacı çizgi ile tam olarak uyuşmadığını tespit etmek gerek. Çünkü Şeyhu'r-Reis' e göre, bedenin yaratılması ile birlikte her beden için ruh da yaratılır. Ancak bedenin ölümüyle ruh basit bir cevher olduğu için var olmaya devam eder. İbn Sina için ruh ezeli değil, lakin ebedidir.[25] Ancak tasavvufi geleneğe göre ruh ebedi olmakla beraber göreli olarak ezelidir de.

Ölümsüzlük hak edilen bir şey midir? Yoksa bütün insanlar için ebedi bir hayat var mıdır? Din felsefesinde ölümsüzlük konusu söz konusu olduğunda gündeme gelen tartışmalardan biri de budur. Yunus Emre'nin bazı şiirlerinde ölümsüzlüğün bütün insanlar için kazanılmış bir hak değil aksine büyük bir çaba neticesinde elde edilen bir kazanım olduğuna vurgu yapan ifadelere rastlamak mümkündür. Söz gelimi:

Kogıl ölüm endişesin âşıklar ölmez bâkıydır

Ölüm âşıkın nesidir çünkü nûr-ı ilâhidir[26]

---

21 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 80.
22 Tatçı, Yunus Emre Divanı İnceleme, 373.
23 Tatçı, Yunus Emre Divanı İnceleme, 374.
24 Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2017, Cilt 10 Sayı 50, 906.
25 İbn Sina," Adhaviyye fi'l-me'ad", s.23.
26 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 80.

Ne gelmeğin gelmekdürür ne gülmeğin gülmekdürür

Son menzilin ölmekdürür duymadınsa aşktan eser. [27] demektedir. Aşktan nasibini almayan kimselerin son menzillerinin ölmek olarak nitelenmesi onlar için ölüm ötesinin olmadığı anlamına gelir mi? O bir başka ifadesinde ölenin hayvan olduğunu insanın ölmediğini belirtmektedir.[28] Burada hayvandan kasıt bilinen hayvan türü müdür? Yoksa nefisleri hayvani ruhtan öteye geçememiş nazari ve ameli yetkinliğe ulaşmamış olan nefsler midir?

Yukarıda değindiğimiz gibi Yunus Emre, insanların elest bezminde verdikleri ahde sadık kalarak ve orada Tanrı ile olan birlikteliklerine özlem duyarak yeniden Tanrı'ya kavuşmak için aşk ile çaba göstermeleri gerektiğine sıklıkla vurgu yapmaktadır. Bu arada bunun farkında olmayan kimseleri gaflet içinde olmakla suçlamaktadır. Ancak şiirlerin tamamı dikkate alındığında onun gaflet içinde olan kimselerin ölümsüzlüğü hak etmedikleri şeklinde bir iddiadan ziyade, âşık olanların kavuşacakları mertebenin yanında onların düşmüş oldukları duruma dikkat çekiyor gözükmektedir. Nitekim bazı şiirlerinde kabir azabından, cehennemden, zebanilerden bahsetmektedir.[29] Bu açıkça O'nun ölümsüzlüğü bütün insanlar için kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Dirilişin Mahiyeti

Düalist insan anlayışına sahip olan teistler için yukarıda değindiğimiz üzere ölümden sonra kişinin varlığı kesintiye uğramamaktadır. Ölen sadece beden olmakta ruh bir şekilde varlığını sürdürmekte, Tanrı'nın takdir ettiği bir zamanda aynı veya misli bir bedenle öbür dünya hayatı başlamaktadır. Ancak düalist anlayışı savunanların hepsi bu anlayışı benimsiyor değildir.[30] Bilindiği üzere İbn Sina ile Gazali arasında en derin görüş ayrılığı yaşanan konulardan biri de cismani diriliş hususundadır. İbn Sina'ya göre, insan bu dünyada sürekli bedenle birlikte yaşadığı için elem ve lezzetleri de ancak bedenle birlikte düşünebilmektedir. Şayet beden olmazsa bütün hazlardan uzak kalacağını düşünmektedir. Peygamberler de bunu bildikleri için insanların bu dünyada kötülüklerden uzak durmalarını sağlamak ve onları sevaba teşvik etmek için ahiret mutluluğunun duyusal lezzetlerle gerçekleşeceğini, azabının da duyusal acılarla olacağını söylemişlerdir.[31] Dolaysıyla, İbn Sina, Kur'an'da anlatılan cennet ve cehennem tasvirlerinin sembolik olduğunu iddia etmektedir.

Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin konuya dair bakışları cennet, cehennem ve kıyamet sonrası tasvirlerinden anlamak mümkündür. Ahmet Yesevi "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır."[32] ayetine göndermede bulunmakta Allah'tan başka her şeyin helak olacağını, Sûr'a üflendiğinde ölenlerin derileri yenilenmiş olarak

---

27 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 73.
28 Âşık öldü diye selâ verirler Ölen hayvan olur âşıklar ölmez Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 225.
29 Bkz. Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 97.
30 Cafer Sadık Yaran, Din Felsefesine Giriş, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 146.
31 İbn Sina," Adhaviyye fi'l-me'ad", 28.
32 Rahman 55/26

mezarlarından kalkacağından bahsetmektedir. Mezardan dirildikten sonraki sahneyi tasvir ederken onların yalın baş, çıplak ayak yürüyeceklerini ve bunun dehşet verici bir durum olduğundan söz etmektedir.

"Külli men aleyha fan" âyetinde

Bir Allah'dan başka mahlûk ölür imiş

İsrâfil Sûr'u alıp üflediğinde

Kabirden yeni deri giydirilerek kopar imiş

Elli bin yıl kâbir başında durduğunda

Ondan sonra Arasât'a sürdüğünde

Yalın baş ve çıplak ayak yürüdüğünde

Âdemoğlu deli gibi olur imiş.[33]

Yunus Emre de kıyamet sahnesini benzer şekilde tasvir etmektedir. İsrafil'in sura üflemesiyle mahlûkatın yeniden canlanacağını ve kendinden geçmiş şekilde ne yapacağını bilemez bir durumda olacağını ifade etmektedir. Bu kimselerin hesabının görülmesinden sonra zebanilerin onları cehenneme atacağını ve derilerinin yanmasıyla birlikte oradan çığlıkların yükseleceğini belirterek cehennemin dehşetini anlatmaktadır. Ardından bu dünya hayatından gaflette bulunmayan, seher vaktinde ibadet eden kimselerin öbür dünyada karşılaşacakları nimetleri anlatırken, hurilerden, kevser şarabından bahsetmektedir.

Helâl ola sana uçmak uçmakta hûriler koçmak

Kevser şarabını içmek tanla seher vaktinde dur

Miskin Yunus aç gözünü uyar gafletten özünü

Ta bilesin kend' özünü tanla seher vaktinde dur[34]

Düşünürlerimizin konuya dair şiirleri bunlardan ibaret olmayıp aynı minvalde çok fazla şiirleri bulunmaktadır. Gerek cennetle, gerek cehennem ile ilgili anlattıkları onların yeniden dirilişin cismani olacağına dair kesin bir kanaat oluşturmaktadır. Zira bu anlatılan hususlar beden olmadan gerçekleşmesi düşünülemez. Ahmet Yesevi ve Yunus Emre bu konuda Kur'an'ın zahiri anlamına ve ana akım İslam'a uygun görüşler ileri sürmektedirler.

Kanaatimizce düşünürlerimizin bu düşünceleri insanların ahiret tasavvuru ve beklentilerine de uygun düşmektedir. Zira, gibi, insan ruhuyla olduğu gibi, bedeniyle de insandır. İnsanın ilgisini çeken, onu tatmin eden ve teistik teoloji açısından önem arzeden ölümsüzlük, kişisel ölümsüzlüktür. Başka bir ifade ile, insanın arzu ettiği

33 Ahmet Yesevi, Dîvân-ı Hikmet, 230.
34 Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, 99.

bekâ, tam bir kişi olarak, bizatihi kendisinin bekâsıdır.[35] İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği ruhsal olduğu kadar, bedenli bir varlık olmasıdır.[36] Ayrıca, insan gözünü dünyaya açtığı andan itibaren ölünceye kadar madde ile iç içedir; algıladığı lezzetlerin ve elemlerin büyük çoğunluğu bedenle ilgili elemler ve hazlardır. Dolayısıyla ahiretin ruhaniliği fikri, insanı tatmin etmekten oldukça uzaktır.[37]

Toparlayacak olursak, düşünürlerimiz, ölümsüzlük konusundaki anlayışlarını temellendirirken insanın değerli bir varlık olduğu, Tanrı'nın bu değeri asla yok etmeyeceği kabulüne ve ruhun bedenden önce yaratılmış basit bir cevher olduğu şeklindeki bir anlayışa dayandırmaktadırlar. Bu konuda kelamcılardan ziyade Müslüman filozoflarla benzer bir düşünceye sahip olmakla birlikte, ruhun varlığını bedene öncelemeleri ve elest bezminin düşüncelerinde merkezi bir yer almasından dolayı onlardan ayrılmaktadırlar.

Yeniden diriliş söz konusu olduğunda, onların şiirlerindeki kıyamet, mizan, sırat, cennet, cehennem tasvirleri incelendiğinde tartışmaya mahal vermeyecek şekilde cismani dirilişi kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Aydın, Mehmet. Din Felsefesi, Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.

Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10/50 (2017), 904-924.

Dalkılıç, Bayram. Yunus Emre'de Allah, Âlem, İnsan Münasebeti, (Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.

Esen, Muammer-Ay. Mahmut, "Ölüm ve Sonrası", Sistematik Kelam, Ed. Ahmet Akbulut, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005.

Gölpınarlı, Abdülbaki. Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Hoca Ahmet Yesevi. Dîvân-ı Hikmet, Çev. Hayati Bice, Ed. Mustafa Tatçı, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.

İbn Sînâ. "Adhaviyye fi'l-me'ad" Felsefe ve Ölüm Ötesi, Hazırlayan ve Çeviren Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut. "Takdim", Ölüm ve Ötesi, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Koç, Turan. Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı İnceleme, İstanbul: H Yayınları, 2008.

Türkben, Yaşar. "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/11(2017), 47-66.

Yaran, Cafer Sadık. Din Felsefesine Giriş, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

[35] Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.135.

[36] Yaşar Türkben, "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri" Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 16, Sayı 2, Sivas 2012.

[37] Kaya, "Takdim", Ölüm ve Ötesi, X.

TÜRK HALKLARININ DİL KAYNAĞI OLARAK KAŞGARLI MAHMUD'UN "DÎVÂNÜ LUGATİ'T-TÜRK" ESERİ

Usmanhan Muhammadiyev BOKİBULLAYEVİÇ
İmam Buhari Uluslararasi İlmi Araştırme Merkezi,
Kur'an Bilimi Şubesi
usmonmuxammad@mail.ru

Özet

Tebliğde Kaşgarlı Mahmud'un Türk-İslam Tarihindeki yeri ve onun Dîvânü Lugati't-Türk eseri hakkında söz edilecektir. Kaşgarlı Mahmud'un hayatı ve icadı üzerinde durulacak ve yaşadığı dönemin dini ve toplumsal özellikleri ele alınacaktır. Bunun yanı sıra Dîvânü Lugati't-Türk eserinin tarihçesi, kitabın yazılmasının sebebleri, eserin çağımızdaki değeri hakkındaki önemli bilgi sunulacak ve konuyla ilgili yapılan araştırmalara yer verilecektir. Eserde kullanılan kelimeler ve çağımızda Türk halkları tarafından kullanılan ortak kelimeler, bu eserin tüm Türk halkları arasında kaynak bağlantısının önemi ve dostluk bağlarının güçlendirilmesinin önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk halkları, İslam, Din, Sözcük, Divan

Giriş

Bu makalede Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugati't-Türk eseri ve onun yuksek bir kabuliyet sahibi olduğu ve İslami kabul ettikten sonra kısa zamanda onun tüm cebhelerini öğrenerek bu dine olan katkısı hakkında anlatılacak. Kaşgarlı Mahmud'un hayatı ve icadi konusunda bilgiler verilerek, onun yaşamış olduğu çağdeki dini ve ictimai ortam, türk milletlerinin hakimiyete gelmesi hemde Türk halkının bölgedeki etkisi ve o dönemde Türk dilinin önemi açıklanacaktır. Dîvânü Lugati't-Türk eserinin tarihçesi, bu kitabın yazılmasının sebebleri, eserin özü, şimdiye kadar ve çağımizdeki değeri hakkındaki bilgilere önem verilerek bu konudeki incelemelere yer veriliyor.

Eserde kullanılan kelimeler ve çağımızda Türk halkları tarafından kullanılan ortak kelimeler, bu eserin tüm Türk halkları arasında kaynak bağlantısının önemi ve dostluk bağlarının güçlendirilmesi onemli incelenecektir. Tarihten belli ki, İslam dini Orta Asya'ya geldiğinde burdeki turk milletleri kısa zamanda bu dini iyice kavradılar. Zihinlerinde İslam guneşi parlayarak, turk milletleri içinden mükemmel ansiklopedik alimler yetişmeye başladı. Bölgede Bölgedeki sosyo-kültürel, politik yaşam yoğunlaştırıldı. Türkler iktidara geldi. Bu, diğer halkların Türklerle yakın bir ilişki içine girme isteklerine yol açtı. Daha sonra, bölge nüfusunun dilini öğrenmelerini sağlayacak araçlara ihtiyaç vardı.

11. yüzyılda yaşayan Kaşkarlı Mahmud o anki durumu anladı ve diğer halkların, özellikle de Arapların, Türk halklarıyla kolayca iletişim kurma yeteneğine ihtiyaç olduğu ve bunun sonucunda Divân-ı Lügati't Türk kitabını yazdığını soyliyor. Kaşkarlı Mahmud bu konuda şunları söylüyor:

"Tanrı, devlet güneşini Türkler burcunda yarattı, feleğide onların mulkine göre dönüştürdü. Onlara Türkler dedi, mulk verdi ve zamanların varisi olarak onları

büyüttü. Halkın iradesini halkın eline verdi ve onları doğru yola yönlendirdi. Onlara yakın olmanın ana yolu kendi dillerinde konuşmaktır. Çünkü dili konuşanları nazikçe dinliyorlar, onlara yakın duruyorlar ve onlara zarar vermiyorlar.

Uzun yıllardır Türklerden, Türkmenlerden, Oğuzlardan, Yagmolar'dan, Kırgızlardan köyleri, yaylaları, şehirleri çok yıllar gezdim ve sözlükleri topladım. ”[1.5]

Bu aserin yazılmasının nedeni olarak iki temel prensibi gösterebiliriz.

Birinci. Eser, dünya medeniyetine katkıda bulunan büyük alimleri dilini öğretiyor. Tarihten, VII yüzyıldan bu yana uzak bölgelere yayılmaya başlayan İslam dini kısa bir süre için olgun alimleri yetiştirdiği bilinmektedir. Ülkemizden İmam Buhari, İmam Termizi ve İmam Darimi hadis biliminin "altın çağında" yaşıyorlardı. [2.7]

Kaynaklara göre, o zamanda sadece Keş’de (Şehrisebz) 60'tan fazla Muhaddisler vardı. Bu şehir sonraki dönemlerde, Movarounnahr bölgesi, bilim adamlarının yetiştirilmesi için harika bir yer olarak dünyaya yayıldı.

"Orta Asya allâmeleri ansiklopedisi" kitabı 2.700'den fazla bilim adamı ve bilginden oluşan bir özet içermektedir. Bunlar VIII-XIX yüzyılda yaşayan ve çalışan atalarımızdır bu kaynak bilim ve eğitimin gelişiminin her zaman Movarounnahr bölgesinde olduğuna dair mantıklı bir sonuç varır. [3,6]

Örneğin, Hakim Termizi, Abu Lays Samarkandi, İmam Maturidi, Kaffal Şaşi, Nasafi, Burhaniddin Marginiani, İslam alimleri Ibn Sino, Isa Harazmi, Beruni, Al-Farabi gibi birçok bilim adamının isimlerini söyleyebiliriz. Nacmiddin Omar Nasafi'nin kitabı “Samarkandiya”da, yalnızca Samarkand'da yaşayan 1010 akademisyenin biyografisini içermektedir [4.7].

“Ўрта аср шарқ алломалари энцеклопедиясида” Мовароуннаҳрда яшаб ижод қилган 650 нафар мутафаккир ҳақида маълумотлар келтирилган. Бу эса ушбу даврда туркий халқларнинг дунё тамаддуни ривожига кучли таъсир этгани ва бошқа миллатларнинг улар билан кучли ижтимоий ва сиёсий алоқалар ўрнатишга эҳтиёжли экани тушунилади.

"Orta Çağlar Doğu alimleri Ansiklopedisi" kitabı Movarounnahr'da yaşayan ve çalışan 650 düşünür hakkında bilgi içerir. Bu dönemde Türk halklarının dünya medeniyetinin gelişimi üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu ve diğer milletlerin onlarla güçlü sosyal ve politik ilişkilerinin olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci. Movarounnahr ve Hurasan topraklarında, Devlet yönetimi Türk halklarına teslim edildi. Halifelik'teki VIII ve XI yüzyılların başındaki şiddetli politik durum Abbasi halkının Movarounnahr ve Hurasan'daki politikalarını değiştirmesine neden oldu. Orta Asya'da Tahiriler, Seffariler ve Semaniler devletleri kuruldu. XI yüzyılın başında, Semaniler devletinin topraklarında iki devlet ortaya çıktı: Karahaniler ve Gaznaviler. Bu yüzyılın ikinci yarısında, Karahanlılar devletinin idari sınırları önemli ölçüde genişlemiş ve siyasi, ekonomik ve kültürel düzeyi birçok açıdan kapsanmıştı [5.3]. Türk halklarının yükselişi, Türk dilinin yükselişine neden olmuştur. Arapların Türklere dilleşmesi için yeni araçlara ihtiyaçi vardı.

Tam adı Mahmud ibn Husain ibn Muhammed Kaşgari olan, fıkıh ve hadis bilgilerinin alimidir. Karahanlıların başkenti olan Balasağun'da yaşadı. On birinci yüzyılın Türk halklarının büyük bir dilbilimcisi. İlk bilgisini, zamanında bir kültür merkezi olan Kaşgar'da aldı. Kaşgari daha sonra Semerkant, Buhara, Nişapur ve Marv'da okudu. Alim, Arap halifeliğinin kültürel merkezlerinden olan Bağdat'ta Arap Dilbilimi, Edebiyatı, Tarih ve Doğa Bilimlerini okudu. Burada Kaşgari, ünlü Arap dilbilimci Sibavayh'in çok sayıda dile ait olan eserini öğrendi. [5.50]

Kaynaklar Kaşgarlı Mahmut'un Türk dillerine adanmış iki büyük eser yazdığını söylüyor. Bu eserlerden biri "**Cevahirun nahvi fi lugatit türk**" ve ikincisi "**Dîvânü Lugati't-Türk** " ("Türk Dilleri Sözlüğü"). Ancak sadece ikincisi bize ulaşmış. İlk eser henüz bulunamadı. Ancak bu kitabın yazıldığına hiç şüphe yok. Bilim adamının kendisi şöyle diyor: "… Dîvân'da ("**Dîvânü Lugati't-Türk**") birlik, çoğalma, artış, karşılaştırma, küçülme, uzlaşmalara yer verilmedi. Çünkü biz onları "**Cevahirun nahvi fi lugatit turk**" kitabımızda verdik. Nahva ait kurallar bu kitapta dikkate alınmışdır "[6.70]

"**Dîvânü Lugati't-Türk**" aseri tahminen 1068-1074 yıllarda yazılmiştır [5.16 [6.50]] Dili insanlar arasında bir iletişim aracı olarak bilen Kaşgarlı Mahmud, Türk dilleri olgusunu ünlü "**Dîvânda"** senkronize karşılaştırmalı bir yöntemle karşılaştırır.

Eş zamanlı olarak karşılaştırmalı bir yöntemle donanmış olan Kaşgarlı Mahmud, Türk kabileleri gezerek, dıkkatını kendi dillerinde genel ve ayırt edici özelliklere odaklamaktadır. Ayrıca, "**Dîvân"** gerçek görüşlerin tarafsızlığını sağlayan Türk kabilelerinin konumu hakkında değerli, önemli coğrafi bilgiler sağlar.

Bu denilenler "**Dîvân"** çok buyuk bir zahmetle yazılfığına işare eder. Dilbilim alanının tüm bölülari hakkında bilge ve araştırma yapan alim, kitabın giriş kısmında, Kuzey Çinden başlayarak, tüm Movaraunnahr, Harezm, Fergana, Buharaya kadar dağılan türk milletlarının dilleri hakkında bilgi vermektedir**.**

"**Dîvân"ın** ana sözlüğünde, yaklaşık 7.500 türkçe kelime arapçaya çevrilir ve yorumlanır, fonetik, sözcüksel ve gramer özellikleri hakkında önemli fikirler verilir. [6.51]

Kaşgarli Mahmud çalışmalarına yarattığı dünya haritasını ekler. Harita ülke, şehir, dağlar, çöl, deniz, göl, nehir adlarını listeler. Haritada gösterilmeyen bazı isimler sözlükte açıklanmaktadır. Harita esas olarak Doğu Yarımadası'na tekabül ediyor.

Kaşgarlı Mahmut 1080'de (yada 1118 da) anavatanına döndü ve Opal'daki Azık köyünde, hazreti Mullam Dağı'nın eteklerinde bulunan medresede ders verdi ve bilimsel araştırmalar yaptı (şimdi bu medresenın sadece temelleri kalmış). Kaşgarlı Mahmut 1105'te (yada 1126) 97 yaşında vefat etti ve Opal'da atalarının mezarına gömüldü. Türbesi halen "Hz. Mullam mezarı" olarak bilinir. [7,683]

Асарнинг бугунги кундаги аҳамияти ҳақида шуни айтиш мумкинки, уни ўрганиш асносида барча туркий халқлар бир оила вакили экани, қардош, қариндошлиги зеҳнларда яна бир бор қарор топади.

Aserin bugünkü önemi, tüm Türk halklarının kardeşlik ortamında akrabalık olarak bir kez daha bir aile temsilcisi olduğunu inceleme sürecinde söylenebilir.

Aserde Türk halkları arasında bugün varolan birçok sözcük var ve aynı zamanda birbirleriyle yakından ilişkili. Örneğin:

Эт: ўзбек адабий тилида гўшт деб юритилса-да, лаҳжаларида эт дейилади. Турк ва қозоқ тилларида ҳам гўшт "эт" деб юритилади. [5.70]

Ўтлоқ: (яйлов) ўзбек тилида "ўтлоқ", турк тили "otlak" дейилган.

Ачтурди: ўзбек тилида "очтирди", турк тилида "açtım", қозоқ тилида "оны ашты" [5.224]

Қайғу: ўзбек тилида "қайғу", қозоқ тилида "қайғы"

Балиқ: ўзбек тилида "балиқ", турк тилида "balık", қозоқ тилида "балық" [5.360]

Қашуқ: ўзбек тилида "қошиқ", турк тилида "kaşık", қозоқ тилида "қасық" [5.364]

Билик: ўзбек тилида "билим", турк тилида "bilgi", қозоқ тилида "ғылым"[5.367]

Қалқан: ўзбек тилида "қалқон", тукр тилида "kalkan", қозоқ тилида "қалқан". [5.413]

Инкак: ўзбек тилида "инак"(сигир), турк тилида "inek".

Айран: ўзбек тилида "айрон", турк тилида "ayran". [5.143]

Саж: ўзбек тилида "соч", турк тилида "saç", қозоқ тилида "шаш" [5.310]

Кўж ўзбек тилида "кўч, кўчиш", турк тилида "göç" [5.312]

Қилиж: ўзбек тилида "қилич", турк тилида "kılıç", қозоқ тилида "қылыш" [5.340]

Тэмур: ўзбек тилида "темир", турк тилида "demir", қозоқ тилида "темір" [5.342]

Татиғ: ўзбек тилида "тотлик", турк тилида "tatlı", қозоқ тилида "тәттілік" [5.386]

Қарши: ўзбек тилида "қарши", турк тилида "karşı", қозоқ тилида "қарсы" [5.398]

Тамға: ўзбек тилида "тамға" турк тилида "damga" [5.400]

Қарға: ўзбек тилида "қарға" турк тилида "karga" [5.401]

Тилку: ўзбек тилида "тулки" турк тилида "tilki", қозоқ тилида "түлкі" [5.404]

Сирка: ўзбек тилида "сирка" турк тилида "sirke", қозоқ тилида "сірке суы" [5.404]

Табжан: ўзбек тилида “тапчан” турк тилида “tapchan” [5.409]

Қумған: ўзбек тилида “қумғон” турк тилида “qumg'on” [5.412]

Колика: ўзбек тилида “кўланка” турк тилида “gölge”, қозоқ тилида “көлеңке” [5.419]

Кепали: ўзбек тилида “капалак” турк тилида “kelebek”, қозоқ тилида “көбелек” [5.419]

Тарғақ: ўзбек тилида “тароқ” турк тилида “tarak”, қозоқ тилида “тарақ” [5.434]

Yukarıda belirtilen sözlüklerden, tüm Türk halklarının tek bir millet ailesine ait olduğu bilinmektedir. Dilleri, kültürleri, gelenekleri birbirine çok yakın. Kişilerarası iletişim tercüman gerektirmez. Bu, bugün "**Dîvânü Lugati't-Türk**" çalışmasının önemli yönlerinden biri ve bize her Türk halkının bir aile temsilcisi olduğunu hatırlatıyor.

Günümüzde etnik ırklara karşı nefret kışkırtıcıları şiddet uygulayan kuvvetler tarafından yoğunlaştırıldığında, bir milleti başka bir ülkeye karşı durmaya çağırırken, her gün sonsuz barıştan daha fazlasına ihtiyacımız var. Aslında, aile, işbirliği ve destek gerçek güçtür. Kur'an-ı Kerim diyor ki::

“Ve topluca Allâh'ın ipine yapışın, ayrılmayın; Allâh'ın size olan ni'metini hatırlayın” (Âli Imrân-103), diyerek, İnsanları birliğe çağırmiştır.

Ayrıca, Kaşgarlı Mahmut tarafından Arap filolojisinde bugün bilimsel yöntemler kullanılarak yazılmış çalışmalar, dilbilimci ve edebi eleştirmenler arasında inkar edilemez. Kitabında toplanan ayrıntılı bilgiler, Türk dili ve edebiyatının yanı sıra "**Dîvânü Lugati't-Türk**" folklor ve VIII-XI. yuzyıllarda o zamanlar Orta Asya'da yaşayan Türk halklarının bir kamusi eseri olarak görülmelidir.

Kaynakça

Маҳмуд ибн Ҳусайн ибн Муҳаммад Қошғарий. “Девони луғатут турк”. Дорул хилофатул алийя. Ҳалаб. 1333 ҳ.

У.Усмонов ва бошқалар.Мовароуннаҳр алломаларининг ҳадис илми ривожига қўшган ҳиссалари. Мовароуннаҳр нашриёти. – Тошкент-2011йил

Абдуллоҳ Абдулҳамид Саад. Проф. З.И.Мунавваров таҳрири остида. Ўрта Осиё олимлари қомуси. Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти. – Тошкент.2007-йил.

Нажмиддин Насафий. Самарқандия. Ўзбекистон энциклопедияси Давлат илмий нашриёти. – Тошкент.2001-йил

Маҳмуд ибн Ҳусайн ибн Муҳаммад Қошғарий. (Таржимон: Солиҳ Муталлибов)“Девони луғатут турк”. Ўзбекистон Фанлар Академияси. –Тошкент, 1960 й. Т.: 1

С.Усмонов. Умумий тилшунослик. – Тошкент, 1976

Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Давлат илмий нашриёти. –Тошкент. Т.: “К”.

ORTA ASYA TÜRK CUMHURİYETLERİNDE TÜRKİYE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN FAALİYETLERİ

Yakup ÇOŞTU
Associate Prof., Hitit University, Faculty of Divinity
yakupcostu@hitit.edu.tr

The Services of the Presidency of Religious Affairs (Diyanet) in Central Asian Turkish Republics

Abstract

The Presidency of Religious Affairs (DIB) is an official organization providing public services on religious issues in Turkey. As a constitutional institution DIB tries to meet society's needs and requirements through internal and external establishments. The external establishment of DIB is organized in countries where Turkish citizens and kin communities live, under the name of "the Office of the Counsellor for Religious Services'' affiliated to the Turkish Embassies.Also, there are "Turkish Religious Foundations" (Türk Diyanet Vakıfları) connected to these Offices". In this framework, DIB has made external establishment in order to carry out religious, social, cultural and educational services for our kin communities and coreligionists in the Central Asian Turkish Republics. The Office of the Counsellor for Religious Services of the Embassy of the Republic of Turkey has established in Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkmenistan, Tajikistan. DIB has started to provide religious, social, cultural and educational services in line with some principles, such as 'suitability to the authentic religious sources, continuity, accountability and suitability to public interests' for kin communities in countries of Central Asian Turkish Republics.In this paper, firstly I will be focusing on the establishment process and current status of the external establishment of DIB in some Central Asian Turkish Republics. Then, I will try to examine religious, social, cultural and educational services of DIB with a macro-descriptive method.

Keywords: The Presidency of Religious Affairs (DIB), Central Asian Turkish Republics, Kin Communities

Giriş

Türkiye'de din hizmetleri ve dinî irşat görevini kamusal düzeyde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) yürütmektedir. Anayasal bir kurum olarak DİB, merkez teşkilatı, taşra teşkilatı, yurtdışı teşkilatı ve medya kanalları vasıtasıyla toplumun dini ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılamaya çalışmaktadır.

DİB 1980'lerin başlarından itibaren, yurtdışında yaşayan vatandaş ve soydaşlarımızın dini ve kültürel konularda bilgilendirilmesi, milli ve dini değerlerinin güçlendirilmesine yönelik olarak yurtdışında teşkilatlanmaya başlamıştır. Vatandaş, soydaş ve dindaşlarımızın bulunduğu ülkelerde Türkiye Cumhuriyeti Büyükelçilikleri nezdinde 'Din Hizmetleri Müşavirlikleri', Başkonsolosluklar nezdinde de 'Din Hizmetleri Ataşelikleri' ve 'Din Hizmetleri Koordinatörlükleri' olarak teşkilatlanmıştır.

Bu çerçevede, DİB, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerindeki soydaş, dindaş ve vatandaşlarımızın dini ihtiyaçlarını belirlemek, din görevlisi taleplerini değerlendirmek ve din hizmeti sunulmasını sağlamak amacıyla bir takım yapılanmalara gitmiştir. Bu kapsamda, Azerbaycan/Bakü, Kazakistan/Astana, Kırgızistan/Bişkek, Özbekistan/Taşkent,Türkmenistan/Aşkabat, Tacikistan/Duşanbe'de

'Din Hizmetleri Müşavirlikleri', Kazakistan/Almatı'da "Din Hizmetleri Ataşeliği", Kırgızistan/Oş'da ise Din Hizmetleri Koordinatörlüğü" bulunaktadır.[1]

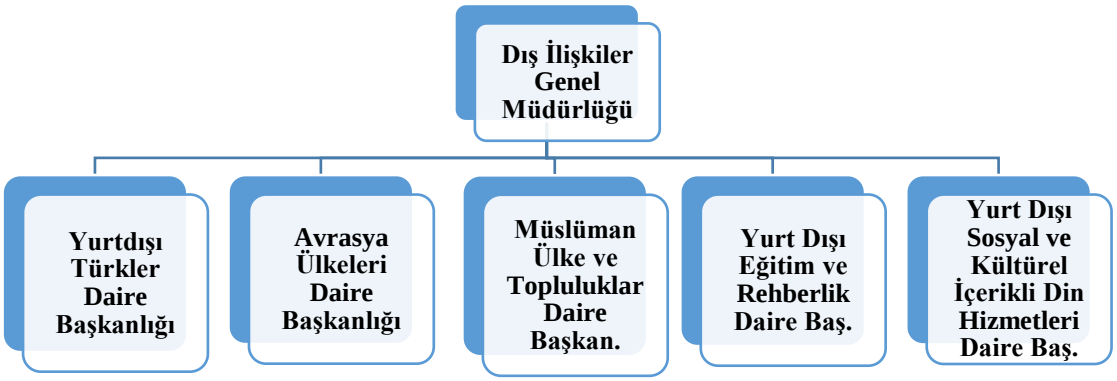
Bu bildiride, DİB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde yer alan Avrasya Ülkeleri Daire Başkanlığı'nın faaliyet yürüttüğü Türk Cumhuriyetlerinden Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan'daki Türkiye Cumhuriyeti Büyükelçilikleri nezdinde kurulan "Din Hizmetleri Müşavirliklerinin" kuruluş serüveni, hizmet alanları ve faaliyetleri incelenecektir. DİB'nın söz konusu Türk Cumhuriyetlerindeki Din Hizmetleri Müşavirlikleri vasıtasıyla yürüttüğü faaliyet çeşitliliğinin yoğunluğu nedeniyle, çalışma bu üç ülke ile sınırlandırılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yurtdışı Teşkilatlanması

Türkiye'de kamusal düzeyde din hizmetleri faaliyetlerini yürütmekle görevli DİB, merkez, taşra ve yurtdışı teşkilatlarıyla Türk toplumunun dini ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılamaya çalışmaktadır.

DİB'nın merkez teşkilatı bünyesinde 'Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü" isminde bir yapılanması mevcuttur. Genel Müdürlük, "uluslararası antlaşmalar ve ilişkiler çerçevesinde ilgili makamlarla işbirliği yaparak yurt dışındaki vatandaşlarımızın din hizmetleri ve din eğitimi ile ilgili işlerini yürütmek, soydaş ve akraba toplulukları ile İslam dinine mensup diğer topluluklara bu konularda yardımcı olma"[2] temel görevi çerçevesinde vatandaş, soydaş ve dindaşlarımızın göçmen ya da azınlık olarak yaşadıkları ülkelerde dinsel, sosyal, kültürel ve eğitsel, vb. faaliyetler yürütmektedir. Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde; Yurtdışı Türkler Daire Başkanlığı, Avrasya Ülkeleri Daire Başkanlığı, Yurtdışı Eğitim ve Rehberlik Daire Başkanlığı, Müslüman Ülke ve Topluluklar Daire Başkanlığı, Yurtdışı Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı bulunmaktadır.[3]

Şekil 1: DİB Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü Organizasyon Şeması



DİB'nın yurtdışına geçici statüde din görevlisi göndermesi, 1971 yılından itibaren Ramazan ve Kurban Bayramları vesilesiyle başlamıştır. Daha sonraki yıllarda Çalışma Bakanlığınca Sosyal Yardımcı (Din Görevlisi) olarak din görevlileri DİB'ınca seçimleri yapılarak yurtdışına gönderilmiştir. Bu uygulama 1984 yılına kadar devam

1 Bkz. https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/kategoriler/yurt-d%C4%B1%C5%9F%C4%B1-temsilcilikler
2 https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/53/tanitim
3 Bkz. https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/

etmiştir. 1984-1985 yılları arasında ücretleri, Türkiye kökenli göçmenler tarafından bulundukları ülkelerde tesis edilen dernekler tarafından karşılanmak ve altışar aylık sürelerle azami 4 yıla kadar görev süreleri uzatılmak kaydıyla, DİB'ınca yurtdışına din görevlileri gönderilmiştir. Temmuz 1985 yılından itibaren ise, yurtdışı ücretleri Türk Kültür Varlığını Koruma ve Tanıtma Fonu'ndan karşılanarak, özel kadro ihdas edilmek suretiyle din görevlileri yurtdışına gönderilmeye başlanmıştır. Günümüzde bu uygulama halen devam etmektedir.[4]

DİB Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü aracılığıyla, yurtdışında yaşayan vatandaş ve soydaşlarımızın bulundukları ülkelerindeki Türkiye Cumhuriyeti Büyükelçilikler nezdinde 'Din Hizmetleri Müşavirlikleri', Başkonsolosluklar nezdinde de 'Din Hizmetleri Ataşelikleri' ve 'Din Hizmetleri Koordinatörlükleri' vasıtasıyla dini, kültürel ve eğitim hizmetleri yürütmektedir. DİB'nin yurt dışındaki bu teşkilatlarıyla organik bağı bulunan 'Türk Diyanet Vakfı' adı altında bir örgütlenmesi de mevcuttur. DİB, bahsi geçen Müşavirlikler ve Vakıflar aracılığıyla, yurt dışı din hizmetlerinin etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayacak altyapıya ve dini tesislere ilişkin iş ve işlemleri, ilgili mevzuatlar çerçevesinde[5] yürütmektedir.

Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde yer alan 'Avrasya Ülkeleri Dair Başkanlığı', ilgili mevzuatın 7.nci maddesinde II. Grup olarak sayılan soydaş ve akraba toplulukların yaşadığı ülkeler ülkelerdeki (Türk Cumhuriyetleri ve Kafkasya Ülkeleri, Balkan Ülkeleri, Doğu Avrupa Ülkeleri) dini ihtiyaçlarını belirlemek, din görevlisi taleplerini değerlendirmek ve din hizmeti sunulmasını sağlamaktadır. Avrasya Ülkeleri Dair Başkanlığı'nın hizmet götürmekle yükümlüğü olduğu Türk Cumhuriyetleri ve Orta Asya Ülkeleri şunlardır: Azerbaycan (Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti), Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Tacikistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve Moğolistan.[6]

Bildirinin bu kısmında, DİB Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü, Avrasya Ülkeleri Dair Başkanlığı kanalıyla Türk Cumhuriyetlerinden Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan'da yürütülen dini, kültürel ve eğitsel faaliyetler üzerinde durulacaktır.

Azerbaycan Bakü Din Hizmetleri Müşavirliği

DİB Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra, Azeri soydaşlarımıza etkin, verimli ve kalıcı din hizmetleri sunmak amacıyla 1992 yılında Türkiye Cumhuriyeti Bakü Büyükelçiliği nezdinde Din Hizmetleri Müşavirliği kurmuştur. Ayrıca, Azerbaycan'ın ayrılmaz bir parçası olan Nahcivan'a da Din Hizmetleri Ataşeliği tesis edilmiştir (DİB, 2015).

DİB, Azerbaycan'a 1991-2003 tarihleri arasında 20 civarında daimi din görevlisi ile Ramazan aylarında 103 kısa süreli din görevlisi göndermiş ve Azeri soydaşlara yönelik din hizmeti sunulmaya ve bu alandaki ihtiyaçları giderilmeye çalışılmıştır (Kılıç, 2010a).

---

4 Bkz. https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/53/tanitim

5 Bkz. "Diyanet İşleri Başkanlığı Yurt Dışı Teşkilatına Sürekli Görevle Atanacak Personel Hakkında Yönetmelik", Resmi Gazete, Sayı: 28633, 30/4/2013 /değişiklik sayı: 29089, 15/8/2014.

6 Bkz. https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/49/Avrasya-Ulkeleri-Daire-Baskanligi-gorebleri

Bakü Din Hizmetleri Müşavirliği, eğitim faaliyetleri kapsamında Azeri soydaşlarımızın eğitim ihtiyaçlarının karşılanması ve dinî konularda yetkin ve yetişkin görevlilerin yetiştirilmesi amacıyla, Türkiye Diyanet Vakfı ile Bakü Devlet Üniversitesi arasında 30.07.1992 tarihinde imzalanan protokol gereğince, 1992-1993 eğitim-öğretim yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Fakültede Arapça ağırlıklı Diller Bölümü ile İslami İlimler bölümü olmak üzere iki bölüm bulunmaktadır. Fakülteden mezun olan hem İlahiyat hem de Arap Dili diploması vermektedir. Fakültenin giderleri ve öğretim elemanlarının maaşları Bakü Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından birlikte desteklenmekte, ayrıca Türkiye'den gelen öğretim elemanlarının maaşları ise yine Türkiye Diyanet Vakfı tarafından karşılanmaktadır (Kılıç, 2010a).

Eğitim faaliyetleri kapsamında ayrıca, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı ile Azerbaycan Halk Tahsil Nazırlığı arasında 1994 yılında imzalanan protokol gereğince, 1994-1995 eğitim-öğretim yılında faaliyetine başlayan Bakü Türk Lisesi açılmıştır. Lisede öğrenim 7 yıldır ve pek çok sayıda öğrenci eğitime devam etmektedir (Kılıç, 2010a).

DİB ve Türk Diyanet Vakfı aracılığıyla, Azeri soydaşların dini yayın ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla 1991 yılından itibaren dini içerikli (Kur'an-ı Kerim, çeşitli Hadis kitapları, dini içerikli kitap ve broşürler, vb.) yayınlar gönderilmekte ve Müşavirlik ve Ataşelik kanalıyla ücretsiz dağıtımı sağlanmaktadır. Ayrıca, insani ve sosyal yardımlar kapsamında bir takım (ilaç, gıda maddesi, et ve yan ürünleri gönderimi gibi) faaliyetler yürütülmektedir.

Yine, DİB ve Türk Diyanet Vakfı vasıtasıyla, Azerbaycan'da camiler inşa ettirilmiş ya da mevcut camilerin restorasyonu yapılmıştır. Bu kapsamda, Bakü Şehitlik Camii, Nahcivan Kazım Karabekir Camii, Bakü İlahiyat Camii, Karaçukur Camii, Yevlak Çorumlular Camii, Mehtabad Camii, Leki Camii, Kusar Mustafa Kazdal Camii temelden inşa edilmiştir. Ayrıca, Kuba mescidi, Tazepir Camii ve kompleksi vb.nin tamiratlarına yapılarak restore edilmiştir (Kılıç, 2010a).

Kazakistan Almatı Din Hizmetleri Müşavirliği

Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından soran, DİB, 1992 yılında Türkiye Cumhuriyeti Almatı Büyükelçiliği nezdinde Din Hizmetleri Müşavirliği kurmuştur. Müşavirlik, bu tarihten itibaren Kazak soydaşlara yönelik, dini, sosyal, kültürel ve eğitsel faaliyetler yürütmektedir. Bu çerçevede, uzun süreli din görevlisi yanında, özellikle Ramazan aylarında dini pratiklerin ifası ve dini rehberlik yapmak amacıyla, Türkiye'den Almatı Din Hizmetleri Müşavirliği kanalıyla kısa süreli[7] din görevlileri gönderilmiştir (Kılıç, 2010b). Günümüzde, halen Almatı Din Hizmetleri Müşavirliğinde 1 müşavir, 14 daimi ve 4 sözleşmeli din görevlisi bulunmaktadır (DİB 2019).

Kazak soydaşlara yönelik din hizmeti sunacak kısa ve uzun vadeli din görevlisi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla, Almatı Din Hizmetleri Müşavirliğinin kurulması

[7] DİB tarafından Kazakistan, 2014-2018 arasında Ramazan Ayı münasebetiyle hatimle teravih namazı kıldırabilecek toplam 243 kısa süreli din görevlisi gönderilmiştir (DIB, 2019).

akabinde, lise, lisans, lisansüstü öğrenim görmek üzere öğrenciler Türkiye'ye getirilmiştir. Ayrıca, DİB'nın hizmet içi eğitim kurslarında (Haseki Eğitim Merkezleri) dini bilgisi yeterliliklerini geliştirmek üzere Kazakistan Dini İdare Başkanlığı bünyesinde görev yapan Kazak din görevlileri getirilmiştir.[8] Kazakistan'dan Türkiye'ye getirilen öğrenci ve din görevlilerin eğitim ve iaşe giderleri DİB ve Türk Diyanet Vakfınca karşılanmaktadır (Kılıç, 2010b).

Öte yandan, Kazakistan'a gönderilen ve ücretsiz dağıtılan dini yayınlar kapsamında ise, başta Kur'an-ı Kerim ve Meali olmak üzere Kazakça bastırılan çeşitli dini içerikli yayınlar bulunmaktadır (Kılıç, 2010b).

Eğitim hizmetleri kapsamında, Kazakistan'daki soydaşların nitelikli din görevlisi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla Konya Selçuk Üniversitesi ile Almatı Alemdiller Üniversitesi işbirliğiyle 1998-1999 eğitim-öğretim yılında bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Açılan bu fakültenin hazırlık sınıfı Türkiye'de okutulurken, diğer sınıfların eğitimine Kazakistan'da ilgili fakülte devam edilmiştir. Ancak, 2001-2002 eğitim-öğretim yılı başında karşı Üniversitenin aldığı bir kararla bu fakülte kapanmıştır (DİB, 2019).

2005-2006 eğitim-öğrenim yılında Almatı-Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. DİB ile ilgili Üniversite arasında yapılan protokol gereğince, burada yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerine maddi katkılarda bulunulmaktadır. Bu kapsamda, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenimlerine devam etmesi için getiriline öğrencilerin iaşe, kira, eğitim vb. ihtiyaçları ile Türkiye'den gönderilen öğretim üyelerinin ücretleri vb. tüm masrafları Türkiye Diyanet Vakfı tarafından karşılanmaktadır. (Kılıç, 2010b; DİB, 2019).

DİB ve Türkiye Diyanet Vakfı vasıtasıyla, Kazak soydaşların dini pratikleri ifa ettikleri mevcut camilerin tadilat ve restorasyonlarının yapımı yanında Kazakistan'daki çeşitli şehirlerde yeni camiler inşa ettirilmiştir. Bu kapsamda, Almatı Merkez Camii'nin iç tezyinatının tamamlanması sağlanmış, Talgar, Miçurin, Nikolayevka ve Kızılorda şehirlerinde kubbeli ve minareli birer cami yaptırılmıştır. Ayrıca, Hoca Ahmet Yesevi'nin şehri Türkistan'da Yesevi türbesinin yanında DİB'ınca kubbeli ve minareli bir cami yaptırılmış ve ibadete açılmıştır (DİB, 2019).

Kırgızistan Bişkek Din Hizmetleri Müşavirliği

Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazanmasından soran, DİB, 1992 yılında Türkiye Cumhuriyeti Bişkek Büyükelçiliği nezdinde Din Hizmetleri Müşavirliği kurmuştur. Müşavirliğin kurulmasını takiben Kırgız soydaşlara yönelik dini hizmeti faaliyetleri yürütülmesi yanı sıra Oş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kanalıyla yüksek din eğitimi faaliyetlerine destek olunmaya başlanmıştır (DİB, 2015). Öte yandan, DİB tarafından, Kırgız soydaşlara din hizmet sunmak daimi ve kısa süreli din görevlileri gönderilmektedir (Kılıç, 2010c).

[8] 1992-2010 yılları arasında Türkiye'ye din eğitimi için getirilerin sayısı: Kur'an Kursu 842, İHL 62, İlahiyat 261, Yüksek Lisans 19, Doktora 9, Haseki İhtisas Eğitim Mekerzi 22, Mahalli Din Görevlisi 83 (DİB, 2019).

Din hizmetleri kapsamında, Türkiye'den gönderilen din görevlileri aracılığıyla dini konularda rehberlik yürütülmekte, başta Kur'an-ı Kerim ve Meali olmak üzere Kırgızca bastırılan çeşitli dini içerikli yayınların ücretsiz dağıtımı sağlanmakta ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Kırgız soydaşların kullanımına yönelik camiler restore edilmekte ya da yenileri inşa edilmektedir. Bu kapsamda, Koçkor şehrinde kubbeli ve minareli bir cami ile Kur'an Kursu, lojman, şadırvan yaptırılmıştır. Oş İlahiyat Fakültesi yerleşkesi içerisinde bir cami inşa ettirilmiştir. Ayrıca, Özgen Şehrinde medfun bulunan İmam Serahsi'nin Türbesi, yanında cami ve kütüphanenin inşasına devam edilmektedir (Kılıç, 2010c).

Kırgız soydaşlara yönelik din hizmetlerinin yürütülmesini sağlamak ve ihtiyacı karşılamak amacıyla DİB, Bişkek Din Hizmetleri Müşavirliğinin kuruluşundan itibaren düzenli olarak Kur'an Kursu, İmam-Hatip Lisesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, Doktora öğrencileri getirilmiştir. Ayrıca, mahalli din görevlileri, hizmet içi eğitim kurslarında eğitmek üzere Türkiye'ye getirilmiştir (Kılıç, 2010c).

Yine din eğitimi hizmetleri kapsamında, Kırgız soydaşların uzun vadeli ve kalıcı din hizmeti ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Oş Üniversitesi arasında Akademik Kültürel İşbirliği Protokolü"nün imzalanmasıyla 1993-1994 eğitim-öğretim yılında bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Oş İlahiyat Fakültesi'nin finansı ve koordinesi Türkiye Diyanet Vakfı'nca yapılmaktadır. İlahiyat Fakültesi'nin eğitim süresi 5 yıldır. Öğrenciler bu süre içinde bir yıl Türkiye'de hazırlık sınıfı okumaktadırlar. Oş İlahiyat Fakültesi'nin ders müfredatında, Ankara İlâhiyat Fakültesinde uygulanan programla takip edilmektedir. 1997-1998 öğretim yılı itibariyle Oş İlahiyat Fakültesi ilk mezunlarını vermiştir. Mezun olan öğrencilerden, lisansüstü eğitim yapmak isteyenler Türkiye'ye gönderilmekte ve eğitim giderleri Türkiye Diyanet Vakfı tarafından karşılanmaktadır (Pay, 2008; Klavuz & Barlas, 2010).

Sonuç

DİB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü Avrasya Ülkeleri Dair Başkanlığı Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Din Hizmetleri Müşavirlikleri, Din Hizmetleri Ataşelikleri ve 'Din Hizmetleri Koordinatörlükleri aracılığıyla yürüttüğü faaliyetler, ilgili ülkelerdeki soydaş ve dindaşlarımızın dini, sosyal, kültürel ve eğitsel hayatlarının geliştirilmesi noktasında önemli işlevler sahiptir.

DİB, Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetleriyle iki anlaşmalar çerçevesinde işbirliği yaparak, ilgi ülkelerdeki Türk vatandaşları ile soydaş ve dindaşlara yönelik din hizmetlerinin yürütülmesi amacıyla daimi ve kısa süreli din görevlisi göndermektedir. Din eğitim hizmeti kapsamında, ilgili ülkelerden lise, lisans ve lisans üstü düzey de öğrencileri Türkiye'ye getirterek eğitim imkanı sunmaktadır. İlgili ülke Din İşleri Kurul ya da Başkanlıklarıyla koordineli olarak mahalli din görevlilerinin Türkiye'de hizmet için eğitim almalarını da sağlamaktadır. Öte yandan, ikili protokoller üzerinden ilgili ülkelerde yüksek din eğitimi verilebilmesi için lise ve lisans düzeyinde eğitim kurumlarının açılmasına öncülük etmektedir. Sosyal ve kültürel hizmetler kapsamında ise, dini içerikli yayınların ücretsiz dağıtımını sağlamakta, ilgili ülkelerde cami inşa etme ya da mevcut camilerin restorasyonlarının yapılmasını

sağlamaktadır. DİB'in Türki Cumhuriyetlerde gerçekleştirdiği bu faaliyetlerin maddi finansmanı ise Türkiye Diyanet Vakfı kanalıyla gerçekleşmektedir.

Sonuç itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü ve Türkiye Diyanet Vakfı, yurtdışındaki vatandaş, soydaş ve dindaşlara yönelik olarak, 'kaynaklara uygunluk, süreklilik, denetlenebilirlik ve kamu yararına uygunluk' ilkelerine dayalı bir misyon çerçevesinde faaliyet yürütmektedir.

Kaynakça

DİB. (2015). Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.

DİB. (2019). Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.

Kılavuz, M. Akif ve F. Betül BARLAS, (2010). "Dünden Bugüne Kırgızistan", Avrupa Diyanet Aylık Dergisi, Sayı: 136, ss. 10-12.

Kılıç, Kemal Hakkı (2010a). "Azerbaycan ile Dini Alanda İşbirliğimiz-Hizmetlerimiz", Avrupa Diyanet Aylık Dergisi, Sayı: 133, ss. 9-13.

Kılıç, Kemal Hakkı (2010b). "Kazakistan'da Dini Alanda İşbirliğimiz", Avrupa Diyanet Aylık Dergisi, Sayı: 134, ss. 9-12.

Kılıç, Kemal Hakkı (2010b). "Kırgızistan Cumhuriyeti ve Kırgızistan'daki Dini Alanda İşbirliğimiz", Avrupa Diyanet Aylık Dergisi, Sayı: 136, ss. 17-20.

Pay, Salih, (2008) "Oş İlahiyat Fakültesi ve Öğrencileri Üzerine Bazı Tespitler ve Değerlendirmeler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 17, sayı 1, ss. 109-156.

"Diyanet İşleri Başkanlığı Yurt Dışı Teşkilatına Sürekli Görevle Atanacak Personel Hakkında Yönetmelik", Resmi Gazete, Sayı: 28633, 30/4/2013 /değişiklik sayı: 29089, 15/8/2014.

https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/kategoriler/yurt-d%C4%B1%C5%9F%C4%B1-temsilcilikler (Erişim Tarihi: 09.04.2019)

https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 09.04.2019)

https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/53/tanitim (Erişim Tarihi: 09.04.2019)

https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/49/Avrasya-Ulkeleri-Daire-Baskanligi-gorebleri (Erişim Tarihi: 09.04.2019)

MIGRATION AND IDENTITY: A STUDY OF THE TURKESTANI DIASPORA IN THE UNITED STATES OF AMERICA

Yarkın KOÇAR
PhD Student, Humboldt University of Berlin
kocaryarkin@gmail.com

Abstract

This paper focuses on the Turkestani diaspora in the United States of America (USA) and the formation of a collective and unifying identity at the beginning of the 1950s. In examining the Diaspora, not only the creation of a diasporan sense of identity will be presented, but also the causes and consequences of the Turkestani immigration to USA. The historical wave of Turkestani immigration contained symbols of "Turkestaniness," which related to the communal traumatic memory of the people who were forced to leave their homeland. As a result of this overwhelming presence of trauma, the first wave of immigration maintained a strong feeling of collectiveness and strengthened their values of cultural heritage through its representative organization. Thus, the Turkistanian American Association ultimately inspired the émigrés to carry out the traditions and customs of Turkestan. In this paper, in the context of identity and political struggles, Turkestani immigrants gathered and created an identity centered on the organization and as a result of these, the activities that took place is examined.

Keywords: Diaspora, Migration, Turkestan, Turkistanian American Association, USA.

Özet

Bu makale, 1950'lerin başında gerçekleşen Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) Türkistan diasporasının kolektif ve birleştirici bir kimliğin oluşmasına odaklanmaktadır. Diasporanın incelenmesinde sadece bir diaspora kimlik duygusunun oluşması değil, aynı zamanda Türkistan'dan ABD'ye göçün sebepleri ve sonuçları da sunulacaktır. Türkistan göçünün tarihsel dalgası, vatanlarını terk etmek zorunda kalanların toplumsal travmatik hatırasıyla "Türkistanlılık" ile ilgili semboller içermektedir. Bu travma varlığının bir sonucu olarak, ilk göç dalgası güçlü bir kolektif duyguyu sürdürmüş ve temsilci dernek aracılığıyla kültürel mirası güçlendirmiştir. Bu nedenle, Türkistan Amerikan Derneği Türkistan'ın geleneklerini ve göreneklerini yerine getirmek için göçmenleri bir arada toplamıştır. Bu yazıda kimlik ve siyasi mücadeleler bağlamında, Türkistanlı göçmenlerin organizasyon merkezinde oluşturdukları kimlik etrafında toplanmaları ve bunların sonucunda gerçekleşen faaliyetler incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diaspora, Göç, Türkistan, Türkistan Amerikan Derneği, ABD.

Introductıon

This article examines the concept of diaspora through the particular lens of Turkestani diaspora in the United States, first in terms of its migration history, then its collectiveness, and lastly its unifying identity. In fact, U.S. immigration law towards the Turkestani people and the role this law played in immigrating to the States will be studied. My research not only focuses on the causes and effects of Turkestani migration historically, but will also explore the characteristics and goals of the Turkestani diaspora in America - particularly in terms of the unifying role of cultural heritage through its representative organization. The vision of the founding fathers of the Turkestanian American Association (TAA) and the idea to create a non-

profit organization was born in 1958. The mission of the Association was to draw the attention of the Americans and the international forum to the Soviet occupation in Turkestan and the struggle for its independence.

Today, the precise number of Turkestani people living in the States is unknown because they lived in different host countries and became a citizen of their new home country. The Turkestani emigration began when the Soviet regime gained power, and many had to leave their homeland and live in neighboring countries. During the Soviet era, immigration to the States took place in three waves (the late 1940s, 1960s, and 1980s); these waves were comprised from those who were forced to leave their homeland. However, the last wave of immigration emerged during the post-independence period of 1991.

1. Turkestan Mıgratıon Hıstory

The history of the Turkestani immigration to the United States began at the end of the first half of the 20th century in small numbers and continues in large numbers today. The early Turkestani diaspora is often defined in terms of forced migration. Various forces led to the dispersal of its population into neighboring countries, such as Afghanistan, eastern Turkestan, Kasmir, and Pakistan, which occurred due to the violence of and conflict with Soviet repression, but also for economic and political reasons after the region gained its sovereignty and became independent Central Asian states. The Turkestani diaspora took shape in four waves. The first wave was a direct result of Soviet Central Asian displaced people's immigration after the Second World War from Europe, followed by the second wave of immigration after the 1960s from the Middle East. The largest immigration wave was after the Soviet invasion of Afghanistan in the 1980s, and the last wave took place after the breakup of the Union of Soviet Socialist Republics in 1991. The reasons underlying their immigration to the States will be analyzed.

1.1. The First Wave of Immigration: after the Second World War

During the Second World War, around 4.5 million Soviet Central Asians were conscripted into the Red Army; they fought against Nazi Germany on the Eastern Front and many soldiers fell captive as prisoners of war. Many thousands of these prisoners lived in prisoner of war (POW) camps located in Poland and Ukraine, where conditions were dreadful. The treatment of these POWs was generally poor, and they faced a life or death struggle and suffered severely from starvation, exposure, and infectious diseases that increased the mortality rates. In the Sachsenhausen POW camp alone, 60,000 Soviet prisoners of war died of hunger, neglect, torture, and shooting during the winter of 1941-42.[1] Furthermore, in the Czestochowa camp in Poland, only an estimated 262 Turkestani people out of 30,000 Soviet POWS survived the winter of 1941-42.[2]

By July 1941, as a result of Gerhard von Mende's attempt, a commission was established by the Ostministerium to visit POW camps and create special camps for minorities of the Soviet Union.[3] Mustafa Çokay and Veli Kajum Khan were given special tasks for the sorting process of Turkestani POWs. The POW commision first visited the Oerbke and Bergen-Belsen camps on

1 1 Trial of Major War Criminals 232, at 231.

2 Hans Werner Neulen, *An Deutscher Seite: Internationale Freiwillige von Wehrmacht und Waffen-SS,* (Munich: Universitas, 1992), 326.

3 Neulen, *An Deutscher Seite: Internationale Freiwillige von Wehrmacht und Waffen-SS*, 325.

27-28 August 1941.[4] They afterward visited Suwalki, Ebenrode, Schwirwindt, and Czestochowa POW camps[5], and then Thorn, Prostken, Matzicken, Pogenen, Lemberg, Jaroslau, Kochanowka, Daba, and Samosch POW camps.[6] The POW commission completed its visits to the POW camps by the end of October 1941. Veli Kajum Khan reported to Kocar in an interview that during his visits to the prison camps, he addressed Soviet prisoners of war from the watchtower, saying: "Turkestanis. Muslims. Gather on this side." Turkestani prisoners of war would gather at one side of the camp and were subsequently questioned as to their nationality, age, occupation, education, and ranks in the Red Army. The list was then handed to the German authorities. After the POW commission had taken the necessary actions, Turkestani prisoners were transferred to another camp.[7]

On December 22, 1941, Oberkommando der Wehrmacht (OKW) approved the establishment of the Turkestan Legion and ordered it to be formed by December 30, 1941. Under the command of Mayer-Mader, the Turkestan Legion was established on January 13, 1942.[8] According to Kajum Khan, the formation of the Turkestan Legion was on October 1, 1941, however, he states that the official date was recorded by the German authorities in January 1942.[9] This military unit was composed of Turkestanis who were Kazakh, Kyrgyz, Tajik, Turkmen, Uzbek, and Karakalpak. The exact number of Turkestani legionnaires is unknown. There are many different figures on the numbers of Turkestani legionnaires. According to various resources, the Turkestan Legion consisted of between 110.000 to 180.000 men[10], Veli Kajum Khan claims 200.000[11], and Baymirza Hayit gives a number of 181.402[12]. The Turkestan Legion fought on various fronts against the Allied powers. Initially, they were deployed against the Red Army on the Eastern Front. When the situation worsed on the Eastern Front, they fought against partisan forces in Yugoslavia, and then in Slovakia and Italy. At the beginning of January 1944, the Legion fought in France during the Normandy landings.[13]

Before the end of World War II, at the Yalta Conference, the three major Allied leaders, Winston Churchill, Franklin Roosevelt, and Joseph Stalin, agreed that all citizens of the Soviet Union were to be repatriated without choice. Of course, for the Turkestani soldiers, this was a tragedy, because when they were handed over to the Soviet officers, they were either executed or sent to the labor camps known as the Gulag. Turkestani legionnaires who were aware of this circumstance attempted to escaping being handed over to the Russians. At a displaced persons camp in northern Italy, Turkestanis committed suicide instead of being handed over. Some Turkestanis hid in farms, houses, and churches until the repatriation process ended. A few people stated that they were Turkish citizens and had come to study in Germany. Out of

---

4 Ahmet Temir, *Vatanım Türkiye: Rusya-Almanya-Türkiye üçgeninde memleket sevgisi ve hasretle şekillenmiş bir hayat hikayesi,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 159.

5 V. Kajum-Han, "Mustafa Çoqaj'nı Eslaş", *Milli Türkistan* 70-71/A (March 1951): 22-25.

6 Temir, *Vatanım Türkiye: Rusya-Almanya-Türkiye üçgeninde memleket sevgisi ve hasretle şekillenmiş bir hayat hikayesi,* 166, 172.

7 Yarkın Koçar, "II. Dünya Savaşı'nda Türkistanlı Lejyonerlerin Hayat Hikayesi", *Doğumunun 100. Yılında Baymirza Hayit ve Günümüzde Türkistan Tarihi Araştırmaları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-İstanbul 9-10 October 2017),* ed. Abulvahap Kara et. al., editors. (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2017), 385.

8 Joachim Hoffmann, *Die Ostlegionen 1941-1943: Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer*, (Freiburg: Rombach Verlag, 1986), 30.

9 Veli Kajum-Xan, "Türkistan Legionining Eki Jaşğa Toluvı Aldından", *Milli Türkistan* 30 (1 October 1943): 6.

10 Patrik von zur Mühlen, *"Gamalıhaç ile Kızılyıldız Arasında: İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyet Doğu Halklarının Milliyetçiliği",* (Düsseldorf: Droste Verlag, 1971), 55.

11 Veli Kajum Khan, Tarih Tilga Kirganda, (Düsseldorf: Milli Türkistan naşriyati, 1986), 12.

12 Bayrmirza Hayit, *Turkestan im Herzen Euroasiens*, (Köln: Studienverlag, 1980), 31.

13 David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War.* (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 225.

180.000 to 250.000 Turkestani legionnaires and laborers, approximately 1,000 Turkestani survived and lived in the West.[14] In the post-war era, the surviving Turkestanis throughout Europe were left as displaced persons. They lived mainly in camps in West Germany and started new lives. Immigration to the United States happened four to five years later for many of them.

Ruzi Nasar[15] states that the first Turkestanian to enter the United States was only able to do so through his marriage to a Russian. The first wave of Turkestanis who immigrated to the States after World War II were married to European nationals from Germany, Russia or Ukraine who were eligible to immigrate because their wives fell into the national-origin quota system.[16] The wives of the Turkestani émigrés would apply under the quota system for their nationalities, and this would take them safely to the land of liberty.

Narzikul, a former Turkestani legionnaire, who after the war entered a Slovak camp established by the International Refugee Organization (IRO) outside of Munich, wanted to immigrate to the United States. Turkestanis who were qualified, according to the Displaced Persons Act, gained admission to enter the United States and were entitled to permanent residence, employment and to be accompanied by his spouse and child under twenty-one.[17] Since Narzikul was registered in a displaced persons camp, he had the right to apply to the States. He learned from the camp bulletin board which countries accepted refugees and what qualifications each required. The United States required a sponsor who guaranteed a job and housing. While working as a driver, and later at a motor pool of refugee organizations, a Swiss woman who visited various camps for interviews helped Narzikul immigrate to the United States. She provided a sponsor, and within six weeks, he received an invitation. After an intensive interview, his visa and immigration papers were ready. In April 1949, Narzikul landed in New York Harbor, applied for a Social Security card, found a job, and steadily worked his way up.[18] The first immigration wave was made of many people in similar circumstances who settled mainly in New York, Washington D.C., Virginia, Pennsylvania, and New Jersey. At the beginning of the 1950s, the total number of the first wave was around seven to eight, however a few years later their numbers increased to thirty.[19]

As stated above, the first wave of Turkestanis immigrated to America either by applying under the national origin-quota system or within the limits of the Displaced Persons Act. Among the Turkestani immigrants, Ergesh Shermat and Ruzi Nasar came with a special status and worked as civilian employees of the US government. The first wave immigrants initially worked at all kinds of jobs: in factories, in bakery stores, as janitors. Within a few years, they started to work in political and scientific areas, such as lecturing on Uzbek language and culture and analyzing the region at Columbia University (Maksud Bek, Ergesh Shermat and

[14] Koçar, "II. Dünya Savaşı'nda Türkistanlı Lejyonerlerin Hayat Hikayesi', 388-389.
[15] Ruzi Nasar was a first wave immigrant born in the city of Margilan (1917), in todays Uzbekistan.
[16] Orhan Babakurban, "The Soul of Turkistan", *Journey from Turkestan* (2008): 24-25.
[17] 80th Congress, 2D (Sess.-Ch.674-June 25,1948) 1009-1010.
[18] Stephan Crane, *Survivor of an Unknown War: The Life of Isakjan Narzikul*, (Pennsylvania: Diane Books Publishing Company, 1999), 262-263.
[19] Hüseyin İkram Han, *Bir Türkistanlının İkinci Dünya Savaşı Hatıraları*. (İstanbul: Bedir Yayınları, 1999), 218.

Ruzi Nasar; see fig. 1) and working as chief editor in the Uzbek department of Voice Of America (Maksud Bek, Ergesh Shermat).

1.2. The Second Wave of Immigration: after the 1960s from the Middle East

The second wave of immigration took place after the 1960s from Middle Eastern countries and was set against the background of events in Turkestan during the first half of the twentieth century. The majority of the Turkestani émigré community in the United States from the second wave of immigration was made up of those who had settled in various cities (Adana, İstanbul, Konya, İzmir) in Turkey in search of freedom to live as they pleased, just like they had before Soviet rule of their homeland. After the Russian Revolution in 1917, renewed violence developed into a major uprising, which coalesced into a national liberation movement in Central Asia against Soviet colonial power called the Basmachi Movement.[20] The national liberation units were formed by local people who were immensely dissatisfied with the aggressive policy of the Soviets in the region. The movement continued until the early 1930s. The Soviets in this period benefited from a better-armed and disciplined military force. During this era, most emigrations from Turkestan occurred by leaving for northern Afghanistan and Eastern Turkestan. Furthermore, the first Soviet five-year plan for economic development came into effect in 1928. It was designed to industrialize the Union of Soviet Socialist Republics (USSR). Firstly, the abolishment of private property ownership was declared, converting everything into state property. Peasants were forced to turn over their land and livestock to the State and were forced into the monopoly of kolkhoz and sovkhoz known as collectivization. A few years into the collectivization process, agricultural products declined, and famine followed. Farmers reacted angrily to the forced seizure of land and herds, slaughtering their livestock and destroying crops rather than handing them over to the Soviet power. In response, the Soviet officials viewed this as civil disobedience and resorted to violence. Hundreds of thousands of Turkestani people were imprisoned or exiled. It was during this time that a part of the population of Turkestan in the 1920s and 1930s had to flee to the aforementioned neighboring countries, and from there onwards to their new host countries, Turkey and Saudi Arabia. Turkestani émigrés favored living in Turkey for its language and culture. This flow of immigrants who settled in Turkey created the second wave of immigration in the United States.

Abdulfettah Ahmadi immigrated to the States in 1970. He tells his interesting story from his home city, Namangan. In the 1930s, the Soviets started to interfere in the domestic affairs of many Turkestanis. They were either deported to Siberia or arrested. Ahmadi's family was forced into exile in Tajikistan simply because his father had prayed and was sentenced to prison for thirteen years. Ahmadi was born in exile and did not see his father until he was three years old. When his father was released, the Soviet authorities did not leave him alone: every two weeks, they came to interrogate

[20] The Basmachi Movement was a national liberation movement that sought to end foreign rule over Turkestan. "Basmach" is a Turkic word, which refers to a bandit or marauder. The term “Basmachi” was used in Soviet sources due to its pejorative meaning. Currently, in Uzbek resources, the meaning has changed. They are named as *Istiklalcilar* (freedom fighters) who fought for the independence of their country.

him. Abdulfettah's father could no longer continue to live under this pressure, so he decided to escape to Afghanistan where he could live in peace.[21] After living many years in Afghanistan, he realized that this country would never be home for his family. He admits that Afghanistan welcomed them, however after the end of World War II as a result of the Soviet repression of the Afghan state, a large number of Turkestani people were arrested and exiled. He remembers that one day more than fifteen Turkestanis were suddenly arrested. After such arrests, most Turkestanis wanted to immigrate to Turkey. However, Afghan officials feared that this would denigrate their country's image and did not allow the emigration of Turkestanis. Later, secretly, they applied to the Turkish Embassy in Kabul. The Turkish government accepted their request, and seventy-two families immigrated in 1952. After settling in Turkey, Abdulfettah applied for a visa at the U.S. Embassy and was accepted to immigrate. He states, "Arriving at New York Airport two police officers called my last name, registered our names and gave our green cards."[22] Ahmadi started working at a factory near his house and soon had his own business.

Another second wave immigrant, Abdullah Koyaş, who was one of the first to immigrate to the States, started to explain the years in which his father had owned jewelry stores in Tashkent. By the order of the Soviet regime, every day a raid took place at a wealthy person's house, and their properties were confiscated. At such a time, most of the Turkestanis fled abroad. Koyaş states that "during those years many Uzbeks arrived in Afghanistan to escape repression by the Soviet Union. Afghan people considered the northern part of Afghanistan as Turkestan." Commerce, production, agriculture, leather, carpet businesses were entirely in the hands of the Uzbeks. Nevertheless, the Uzbeks felt as if they were treated as second-class citizens. They would not be given significant government posts or given senior military ranks.[23] Koyaş immigrated to Turkey in 1952 and, after thirteen years, emigrated to the U.S. At first, he worked at a factory and later founded a business.

The second wave immigrants who were educated prior immigrating to Turkey in countries such as Afghanistan, East Turkestan, Saudi Arabia, etc. often did not have the possibility to attend schools or universities in their new home because their priority as an immigrant was to start earning a living in Turkey. However, many were unable to find employment due to the economic crisis, and they decided to immigrate to the States for a better standard of living. Bek, a first wave immigrant of the Turkestani community, remarks, "Eventually we started to bring to the United States uneducated workers. Such people constitute the bulk of Turkestani immigrants, now 135 families, or about 1,000 people. About 15 to 20 Turkestani families settle in the United States each year. Most are middle-aged; they are equally divided between men and women and are predominantly couples. At the beginning of their settlement in the States, almost all men found unskilled factory work. Some had become superintendents of apartment houses."[24] A few Turkestanis came across difficulties like not

[21] Mavlon Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*. (Tashkent: Vektor-Press, 2010), 257.
[22] Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*, 266.
[23] Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*, 271.
[24] Maksud Bek, "Turkestanis in New Jersey." *The New Jersey Ethnic Experience.* ed. Barbara Cunningham (New Jersey: Wm. H. Wise & Co., 1977): 430.

finding an apartment and employment. The first wave Turkestanis helped the second wave immigrants by loaning money or helping one another find a place to stay for a few weeks. After a short period, they had the opportunity to start their own businesses: supermarkets, cafes, restaurants, art galleries, and so on. Some educated themselves and became engineers, physicians, chemists, accountants, etc.[25] Most Turkestani immigrants have settled in the New York metropolitan area. Some live in New Jersey, for example, in Paterson, Englewood, or Boonton. A few of the Turkestani immigrants live in Pennsylvania, Virginia, California, Illinois, or Florida.

1.3. The Third Wave of Immigration: after the Soviet Invasion of Afghanistan

The third wave of immigration happened after the Soviet invasion of Afghanistan. In the early 1980s, Turkestani immigrants grew, in large part due to the new influx of Turkestanis escaping the war in Afghanistan. They mostly migrated for political reasons. From 1981-1987, 15,599 refugees and asylum seekers were granted permanent U.S. resident status.[26] The exact number of Turkestanis are unknown because they were referred to as Afghan refugees. Some were officially designated as refugees, while others were granted political asylum. Others arrived through a family reunification program or by illegal entry.[27] Early Turkestani immigrants to the United States were from the upper classes, were highly educated, and were trained in a profession. More recent immigrants have less experience. The third wave of Turkestani immigrants settled in cities such as New York, Chicago, Indianapolis, and Bloomington.[28]

Inoyatulla Shahroniy[29], a third wave immigrant who graduated from the department of pedagogy at Kabul University, was granted a Fulbright scholarship for a master's degree in 1976. The dean of the Faculty of Literature was pleased with Shahroniy's work and offered him a job, not wanting him to leave for the States. However, Shahroniy left for Arizona to study, and within two years he received his master's degree. Upon his return to Afghanistan (1978), he started to work for the university in Kabul. With the outbreak of the war in Afghanistan, Shahroniy lost two of his brothers and his acquaintances were imprisoned. The government authorities in Kabul threatened him. His life was in danger, and therefore Shahroniy and his family immediately fled to Pakistan in 1981 and later immigrated to the United States in 1982.[30] During the war era, many families left for neighboring countries because of the risks they would face, and from there onwards, searched for ways to immigrate to the United States.

1.4. The Fourth Wave of Immigration: after the Dissolution of the Soviet Union

25 Bek, "Turkestanis in New Jersey", 430.

26 U.S. Immigration and Naturalization Service, 1987 Annual Report (Washington, DC.: U.S. Government Printing Office, 1998), table 38. 29 March 2019.

27 Timo Eigo. "Afghan Americans." Countries and Their Culture, n.d. Web. 29 March 2019.

28 Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*, 33.

29 Inoyatulla Shahroniy's ancestors came from the town of Urgut in Samarkand area, in todays Uzbekistan. He was born in the village Shahron located in the province of Badaxshon (Afghanistan) in 1942.

30 Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*, 164-165.

The fourth wave of immigration took place was a post-Soviet emigration, after the collapse of the Soviet Union, when the Central Asian Soviet republics gained their independence in 1991, becoming the sovereign and independent nations of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan. Accordingly, immigration to the States happened, due to immediate relatives of U.S. citizens, family-sponsored preferences, employment-based, diversity (Greencard), or as refugees and asylees. Most families applied to the Green Card lottery to live and work in the States. Furthermore, many young students studied at various colleges and universities by applying to the Fulbright Scholarship Board, the American Council for Collaboration in Education and Language Study (ACCELS), the International Research and Exchange (IREX), or through personal ways.[31] They later settled and established a permanent residence.

According to the official website of the Department of Homeland Security Yearbook of Immigration Statistics for the year 2017, 4,095 people from Uzbekistan, 1,377 from Kazakhstan, 715 from Kyrgyzstan, 652 from Tajikistan, and 251 from Turkmenistan were granted lawful permanent residence, also known as green card recipients (see table 1). In total, 7,090 immigrants entered the U.S. from Central Asia in the fiscal year 2017. Nonimmigrant admissions (I-94 only) refer to arrivals of persons who are authorized to the stay for a limited period of time. Most nonimmigrants entered the United States as tourists or business travelers, but some came to work, study, or engage in cultural exchange programs. By country of citizenship, 31,759 from Kazakhstan, 14,049 from Uzbekistan, 2,394 from Tajikistan, 1,943 from Kyrgyzstan, and 1,791 from Turkmenistan entered.[32] Nonimmigrant admissions totaled 51,936 people who entered the U.S. from Central Asian republics in 2017.

Table 1. Persons Obtaining Lawful Permanent Resident Status by Broad Class of Admission and Region and Country of Birth[33]

Region of Birth	Total	Immediate Relatives of U.S. Citizens	Family-Sponsored Preferences	Employment-Based Preferences	Diversity	Refugees and Asyless	Other
Kazakhstan	1,377	562	83	183	402	142	5
Kyrgyzstan	715	254	43	54	194	168	2
Tajikistan	652	158	28	30	362	70	4
Turkmenistan	251	96	21	19	94	21	-
Uzbekistan	4,095	787	610	152	2,379	157	10

[31] Shukurzoda, *Amerikalik O'zbeklar*, 33.

[32] "2017 Yearbook of Immigration Statistics," by U.S. Department of Homeland Security. https://www.dhs.gov/immigration-statistics/yearbook/2017/table26. Web. 15 April 2019.

[33] "2017 Yearbook of Immigration Statistics," by U.S. Department of Homeland Security. https://www.dhs.gov/immigration-statistics/yearbook/2017/table10. Web. 15 April 2019.

The exact number of people comprising the Turkestani population in the United States is unfortunately unknown because of forced migration caused by Soviet repression and violence. They have been scattered outside their homeland and the waves of immigration are proof of this. The first wave of immigrants were conscripted into the Red Army and emigrated from European countries as displaced persons; the second wave of immigrants were forced to leave their country due to Soviet repression and emigrated mainly from Turkey; and lastly, the third wave of immigrants struggled after the Soviet invasion and emigrated as Afghan refugees or asylees. Despite the growing Central Asian visibility due to the fourth wave of immigration into American society, the total population remains largely uncertain and undocumented. It is clear that the first wave immigrants were a relatively small number of immigrants, while the second wave of immigration raised the amount to a larger portion, when families with children arrived and, compared to the first immigration, had the opportunity to invite relatives residing in Middle Eastern countries. The third wave of immigrants arrived in large numbers and constituted the largest wave until the establishment of the independent countries of Central Asia, when more people immigrated to the States. The Turkestani diaspora therefore grew larger with each new wave. In the first three waves, Turkestani immigrants were not registered as Turkestani people. However, in 2000, the Census Bureau collected ancestry data through the American Community Survey (ACS) with the following open-ended question: "What is your ancestry or ethnic origin?" Respondents gave the following answers: 965 people replied Soviet Central Asia, whereas 2,477 people answered Turkestani.[34] As noted, the only specifically Turkestani immigration population would be recorded in the fourth wave emigrating from post-Soviet Central Asia. The U.S. Department of Homeland Security started to take records of immigrants from Kazakhstan in 1992, Kyrgyzstan in 1993, Tajikistan in 1992, Turkmenistan in 1993, and Uzbekistan in 1992.[35]

2. The Impact of U.S. Immıgratıon Law On Turkestanıs

In the following chapter, the U.S. immigration law towards Turkestani people and its role in their emigration to the U.S. will be explored. Under which conditions were they accepted to enter the States? The early U.S. immigration laws were based on an open-door policy until 1875. However, the Immigration Act of 1917, which included the discriminatory section "Asiatic Barred Zone Provision" banned entry from much of Asia and the Pacific Islands. Schultz explained the barred zone as following: "This barred zone drew an imaginary line from the Red Sea to the Mediterranean, Aegean, and Black Seas, through the Caucasus Mountains and the Caspian Sea along the Ural River, and then through the Ural Mountains. All people living in areas west of the line, which came to be called "the barred zone," were denied entry in the United States."[36] In the act of 1917, the zone is described precisely with its coordinates "adjacent to the

[34] United States. Department of Commerce. Census Bureau. *Ancestry. Data. Census 2000. First, Second, and Total Responses to the Ancestry Question by Detailed Ancestry Code: 2000.* Web. 15 April 2019.

[35] https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/lpr_map_icolr_1820_2010.pdf. Web. 15 April 2019.

[36] Jeffrey D. Schultz., et al. Encyclopedia of Minorities in American Politics: African Americans and Asian Americans. (Arizona: Oryx Press, 2000), 287.

Continent of Asia, situated south of the twentieth parallel latitude north, west of the one hundred and sixtieth meridian of longitude east from Greenwich, and north of the tenth parallel of latitude south or who are natives of any country, province, or dependency situated on the Continent of Asia west of the one hundred and tenth meridian of longitude east from Greenwich and east of the fiftieth meridian of longitude east from Greenwich and south of the fiftieth parallel of latitude north, except that portion of said territory situated between the fiftieth and the sixty-fourth meridians of longitude east from Greenwich and the twenty-fourth and thirty-eighth parallels of latitude north."[37]

According to Jenks, Lauck, and Smith "this new provision extended to a vast range of Asian countries such as India, Siam, Indo-China, Afghanistan, Arabia, New Guinea, Borneo, Sumatra, and Java, as well as parts of Russian Turkestan."[38] The central Asian portion of the Russian empire south of Siberia (part of modern Kazakhstan, as well as all of Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan) was in this zone. Immigration from Turkestan to the States was therefore banned.

The Act of 1921 was the first major law severely restricting new immigration by establishing an emergency quota system, which allowed 357,000 immigrants to enter each year. The Act of 1921 was an early version of the so-called "national origins" system. In 1924, the Act imposed the first permanent system of annual quotas to govern immigration from each country. The first wave immigrants who were married to European women arrived in the United States with the above mentioned national origins system. However, not every Turkestani who was a former POW entered the United States under the quota system: the ones who were not married to European women immigrated to the States when President Harry S. Truman signed the first Displaced Persons Act of 1948, which provided for the admission of a permanent settlement of more than 200,000 people over a two-year period. Displaced persons were required to have sponsors who would guarantee their housing and employment; security screening was strictly mandated.[39]

The Immigration Act of 1952, which was also known as The McCarran-Walter Act, continued with the national-origins quota system established in 1924, reinforcing a system of immigrant selection based on skill and family reunification. "Qualified quotas immigrants who would be beneficial prospectively to the national economy, cultural interests or welfare of the United States were preferred. Also, immigrants who are parents of citizens of the United States, spouses or the children of aliens lawfully admitted for permanent residence, brothers, sisters, sons or daughters of citizens of the U.S. shall be entitled to a preference."[40] Under the preference system, individuals with

---

37 Sixty-fourth Congress, Session Two. Chap. 29. 1917, 876.

38 Jeremiah Whipple Jenks et al., *The Immigration Problem: A Study of American Immigration Conditions and Needs* (New York: Funk & Wagnalls, 1922), 433.

39 Bernard William. "Immigration: History of U.S. Policy." The Immigration Reader: America in a Multidisciplinary Perspective. Ed. David Jacobson. London: Blackwell Publishers, 1998, 68.

40 Public Law 414-June 27, 1952, 178-179.

special skills or families already resident in the United States received precedence, a policy still in use today.

On October 3, 1965, President Lyndon B. Johnson's remarks at the signing of the Immigration Act of 1965, also known as the Bill Hart-Celler Act, were the following: "This bill says simply that from this day forth those wishing to immigrate to America shall be admitted on the basis of their skills and their close relationship to those already here. The fairness of this standard is so self-evident that we may well wonder that it has not always been applied. Yet the fact is that for over four decades the immigration policy of the United States has been twisted and has been distorted by the harsh injustice of the national origins quota system." This liberalized Act did away with the Asia-Pacific triangle and the country-of-origin immigration quota system because of the strength of the civil rights movement, which allowed for equal treatment regardless of race and nationality. A preference system that focused on family relationships with citizens or residents and immigrants' skills came into order. Priority was now given to "family reunification" so that U.S. citizens and permanent residents could sponsor the following types of immigrants in this order of preference:

1. Unmarried children, under 21 years of age, of U.S. citizens
2. Spouses and unmarried children of permanent residents
3. Professionals, scientists, and artists "of exceptional ability"
4. Married children over 21 years of age and their spouses and children of U.S. citizens
5. Siblings and their spouses and children of U.S. citizens
6. Workers in occupations with labor shortages
7. Political refugees

Seventy-four percent of the eastern hemisphere's quota was allotted to the four family reunification preferences; 20% of the quota was given to meeting the two occupational preferences; and, 6% was allotted to political refugees. Immigrants admitted using the second preference could also petition to bring over their parents.[41] In such cases, citizens must be twenty-one years of age. Applicants were to be admitted on a first-come, first-served basis. The Act provided a growing tolerance for ethnic diversity that opened immigration on an equal basis to all national groups and ended a racist policy with a system of legal immigration based on family reunification and, to a lesser extent, skills. However, for the first wave of Turkestani immigrants, whose parents and relatives were residing in the Kazakh, Kyrgyz, Tajik, Turkmen, and Uzbek Soviet Socialist Republics, emigrating was impossible because border crossings were banned. However, the Immigration Act of 1965 is valid for the second, third, and fourth Turkestani immigration waves.

Since 1975, the United States has admitted nearly 3 million refugees and has been a leader among nations that accept refugees for resettlement. [42] After the terrorist attacks of September 11, 2001, U.S. refugee admissions have sharply declined. Refugees

[41] "The 1965 Immigration Act." Asian Nation: The Landscape of Asian America. n.d. Web. 15 April 2019.

[42] United States. Department of State. Refugee Resettlement in the United States: Fact Sheet. Bureau of Population, Refugees, and Migration, 2010. Web. 15 April 2019.

come to the United States from all around the world, bringing with them drastically different cultural and circumstantial backgrounds, traumatic histories, strengths, and needs. Under U.S. law, a refugee must live outside his or her country of nationality or, in special circumstances, within his or her country of origin. In addition, a refugee must be at risk on account of an enumerated ground and cannot have persecuted others.[43] Among other requirements, a political asylum seeker must establish that he or she meets the refugee definition (either based on past persecution or a well-founded fear of future persecution), not have firmly resettled in a third country, not be able to avoid persecution by relocating within his or her country, not have persecuted others or committed certain crimes, and not be a security risk.[44]

The Refugee Act of 1980, signed into law by President Carter, aimed at eliminating the former practice of granting asylum only to escapees from Communist-controlled nations.[45] The law created a formal U.S. refugee resettlement program, which resettles refugees from overseas and provides benefits and assistance to refugees, persons granted political asylum, certain special immigrant visa recipients, and others.[46] Turkestanis who had emigrated from Afghanistan and more recently from independent Central Asian states came accordingly with the Refugee Act of 1980. Pursuant to the Refugee Act of 1980, refugees are eligible to adjust to lawful permanent resident status after one year of residence in the U.S. and are exempt from the annual worldwide limits. Five years after admission, a refugee is eligible for naturalization to U.S. citizenship. There are refugee assistance programs that seek to promote employment and support additional services, including cultural orientation, health care, civic engagement, and diverse social services. Most refugees receive Refugee Cash Assistance (RCA) and Refugee Medical Assistance (RMA) for up to eight months after arrival by the Office of Refugee Resettlement (ORR).[47]

The Immigration Act of 1990 (IMMACT) had many similarities to the earlier law. For example, the new law, like the old, once again made family unification a central priority. The unrestricted immigration of certain immediate relatives of U.S. citizens increased the total immigration limit to 715,000. The most significant article of the Act is the “Diversity Visa Lottery program,” also known as the Green Card Lottery. The new law provided for a new class of immigrants known as "diversity" immigrants. The lottery was intended to increase immigration from countries with low admission rates during the previous five years. Annually, 50,000 permanent resident visas were available.

The current U.S. immigration law is based on the Immigration and Nationality Act (INA) enacted in 1952, which has been amended many times over the years and includes many of the most important provisions. It is still the main part of the

43 Immigration and Nationality Act. Section 101 (a)(42).
44 INA section 208 (b)(1)(B); INA section 208 (b)(2)(a); 8 CFR section 208.13 (b)(2)(ii).
45 Alejandro Portes and Ruben G. Rumbaut. *Immigrant America: A Portrait* (California: University of California Press, 1990), 23.
46 The Refugee Act of 1980, Public Law No. 96-212, 94 Stat. 102 (March 17,1980), U.S. Statutes at Large 94 (1980): 103.
47 The Immigration Act of 1990 and Legal Immigration. Web. 15 April 2019.

immigration law. Admission categories for lawful permanent residents are as follows: family-sponsored immigrants, employment-based immigrants, refugees, diversity visa program, and others.

Prior to the beginning of each fiscal year, the president, in consultation with Congress, reviews the worldwide refugee situation, determines the number of refugees in need of resettlement who are of special humanitarian concern to the U.S., and establishes the authorized number of admissions for that fiscal year. President Donald Trump set a target of resettling up to 30,000 refugees and the ceiling for refugees from Europe and Central Asia was 3,000 in the fiscal year 2019.[48]

3. The Establishment of The Turkıstanıan American Associatıon

In the 1950s, there were seven or eight Turkestani immigrants and within a short time their numbers reached up to thirty. The steadily increasing number of Turkestani immigrants was an important factor in the creation of the Turkistanian American Association. As Bek states: "soon Turkestanian immigrants felt a great need for more cultural, educational, and social contact with one another in a place where they could observe the traditions and customs of Turkestan."[49] The early Turkestani community acknowledged that other nationalities oppressed by the Soviets undertook the need to create organizations and support their people in the States. Indeed, Orhan Babakurban states, "Other reasons for establishing an institution were to educate the American public about their identity and their struggle for the independence of Turkistan. Based on this awareness and the importance of the concept of community in Turkestanian culture, they decided to create the TAA."[50] The aim of the first wave of immigrants was to draw the attention of the Americans to their struggle for an independent Turkestan.

In 1958, thirty-three Turkestanis, including Ruzi Nasar, Ergesh Shermat, Maksud Bek, and Hüseyin İkram, residing in New York, New Jersey, Pennsylvania and Washington D.C., held a meeting, where twenty-two citizens living elsewhere signed a letter accepting all the decisions made in the interest of Turkestan. At the end of the meeting, all the attendees agreed to the establishment of a non-profit organization named the "Turkistanian American Association" and its 41-articled standing orders by common consent. Its first chairman was Isakjan Narzikul and the vice chairman was Hüseyin İkram.[51]

TAA's mission was to unite and support all Turkestani families within the United States and welcome newcomers. Bek clarified the aim of the Association, saying:

---

48 U.S. Department of State. *Proposed Refugee Admissions for Fiscal Year 2019*. Web. 15 April 2019.

49 Bek. "Turkestanis in New Jersey", 431.

50 Babakurban. "The Soul of Turkistan", 29.

51 Although the founders of the Turkistanian American Association were mostly Uzbeks, they intentionally chose the name to embrace all ethnic groups of Turkestan; İkram Han, *Bir Türkistanlının İkinci Dünya Savaşı Hatıraları*, 216-217.

> Our organization will do the utmost among its membership to teach respect and abeyance [sic] for the Constitution of the United States, her Government, Laws, and all democratic institutions. Furthermore, it will strive to work for better understanding between Turkestanians, Americans, and other peoples of the United States of America. It will strive to preserve and cherish love for Turkestanian customs and traditions.[52]

The Association first began to assist new Turkestani immigrants. According to U.S. immigration law, those who wished to immigrate to the United States had to apply to the U.S. Embassy in their country of residence. Prior applying for an immigrant visa the immigrant must be sponsored by a U.S. citizen or lawful permanent resident immediate relatives, or prospective U.S. employer, and have an approved petition. TAA founders and members would fill out these forms and show the immigrants the bank accounts of the Association. In such a way, in seven or eight years, more than sixty Turkestani families immigrated to the U.S.[53] The first wave of immigrants helped to bring Turkestani people from Europe and the Middle East and advised newcomers to settle in the areas of Brooklyn, Manhattan, Queens, and the Bronx. Families at all times shared responsibility and supported each other economically in their daily struggles and spiritually recollected memories of their homeland.[54]

4. Activities of The Turkistanian American Association

One of the most important issues for the members of the TAA was to draw the attention of the Americans and the international forum to the Soviet occupation in Turkestan. Many members participated in protests against Russian colonialism in Turkestan in front of the Soviet Embassy and Consulate, as well as at the United Nations Headquarters (see fig. 2). The TAA also participated in Captive Nations Week, which was held every third week of July, to increase public awareness of the nations oppressed by Soviet communism.[55] An official delegate from Turkestan sat in the World Youth Conference (see fig. 3). A law signed by President Eisenhower in 1959 declared December 13th Turkestan Day in the United States. This decision has a special meaning for Turkestani émigrés. It was America's expression of the will to fight the tyranny of communism and oppose the imperialistic and colonial suppression of Turkestan by the Soviet Union.[56] These activities and protests formed the unity and identity of the Turkestani diaspora, with their endless efforts to struggle for a sovereign-nation state of their homeland. After the collapse of the Soviet Union, these rallies and protests were no longer held.

Following the dissolution of the USSR, the TAA turned their efforts to other activities. Every year, on 1 September, the Independence Day of Uzbekistan, a flag-raising ceremony takes place in the New York Financial District. Navruz Festival, the

---

52 Bek. "Turkestanis in New Jersey", 432.
53 İkram Han, *Bir Türkistanlının İkinci Dünya Savaşı Hatıraları,* 218.
54 Babakurban. "The Soul of Turkistan", 30.
55 Babakurban. "The Soul of Turkistan", 30.
56 Baymirza Hayit, *Turkestan im Herzen Euroasiens*. (Köln: Studienverlag, 1980), 473.

coming of spring is celebrated, and Uzbek singers and folk dancers are invited to the TAA. Each year, on the second weekend of May, TAA members attend the Turkish Day Parade wearing their national clothes (see fig. 4). In the annual program of 2012, on the last Saturday of each month, there was a gathering named *gashtak*[57] for men, and every last Friday of each month for women, in the Association. Almost every year in summer, religious classes are given to children. In previous years, Turkestani youth have benefited from a variety of classes, such as Taekwondo, Uzbek language and history, and Islamic religion.[58] The Association has achieved a good deal of success in its attempts to further understanding among its community. Many Turkestani Americans attend various ceremonies — for instance, weddings, annual picnics, and holidays of the Islamic religion, such as the Sacrifice Holiday and Ramadan Holiday. During the one month of fasting, the Association hosts iftar dinners at the TAA building. On the occasion of these holidays, the TAA organizes an evening ball, where families gather, Turkestani cuisine is served, and folk songs are played and danced to the beloved song "Gözal Türkistan" by the youngsters.[59]

Religion is an important part of the Turkestani culture. However, Turkestanis do not have their own mosque. They attend the nearest mosques in their neighborhood or go to the TAA for Friday prayers. On occasions such as Ramadan and Sacrifice Holiday, prayers take place at the Association and most of the Turkestani community attends. An imam from Uzbekistan was requested to lead Ramadan prayers, read the Koran, and teach religion and Uzbek language to the Turkestani youth. One of the major achievements of the TAA is a community cemetery. The TAA purchased the first batch of cemetery plots in George Washington Memorial Park, Pennsylvania and also acquired cemetery lots in Rosedale Cemetery, New Jersey.[60] The largest cemetery plots purchased are in Jersey State Memorial Park. Some common themes appearing on many Turkestani tombstones are the word 'Turkestan' and the star and crescent.

In the early days of the establishment of the TAA, meetings and activities were held in the homes of the members and at annual picnics held in New York and the tri-state area. However, with the new influx of Turketanis immigrating to the States in the 1980s, the size of Turkestani members increased and a need for organizational gatherings was required, hence the TAA purchased its first community building, located in Brooklyn. In 2007, the Turkestanian American Association obtained a new community center located in Dover, New Jersey.[61] Many activities, such as commemoration days of the Provisional Autonomous Government of Turkestan and conferences on behalf of famous Turkestani scholars, statesmen, and poets such as for Ali Sir Navai have been held.

[57] *Gashtak* is a gathering of Turkestani people eating their traditional cuisine and listening to folk music.
[58] Burhan Okuyan, "Presidents of the Turkistanian American Association." Journey from Turkestan (2008): 21.
[59] The song Gözel Türkistan is the adopted version of Abdülhamid Süleyman Çolpan's poem „Gözel Fergana."
[60] Okuyan, "Presidents of the Turkistanian American Association", 20.
[61] Babakurban, "The Soul of Turkistan", 30.

The Turkistanian American Association has an official website, www.turkistanamerican.org, which shares information about the Association, its founding fathers, and upcoming events, and which states its mission as being "to preserve and cherish Turkestanian customs and traditions. Our goals are to maximize the recognition of our culture, cultural heritage, and identity. We encourage our members to be involved in our community, and to establish and maintain a link between our community in both the United States and native land."[62]

Conclusion

The Turkestani diaspora in the United States is immensely diverse. The first three waves of immigration have often migrated at least twice, once from their homeland Turkestan and then again from their host nations to the United States. The last wave of immigration from sovereign Central Asian countries. As a result, the historical wave of Turkestani immigration contains symbols of "Turkestaniness", which relates to the traumatic memory of the people who were forced to leave their homeland. Thus, the diasporan Turkestanis retain nostalgic links and memories of their homeland: when remembering the homeland, they state how they were forced to leave and the difficulties they experienced at the hands of the Soviet authorities. As a whole, they continued to struggle abroad for the independence of Turkestan. The first immigration wave of Turkestanis became aware of the importance of preserving their cultural identity and thus established the TAA, where they maintained a strong feeling of collectiveness. The TAA provides its members with cultural activities and events, and religious, language, and folklore lessons, and it preserves the community's identity, heritage, and culture**.** Deeply ingrained patriotic feelings toward the homeland seem to have been very strong among the early Turkestani community due to their shared identity and experience as a dispersed community.

Figure 1. Turkestani émigré Mahmut Maksud Bek with his students

[62] Turkistanian American Association. About Us. Overview. Web. 17 March 2019.

Source: Hüseyin İkram Han. *Bir Türkistanlının İkinci Dünya Savaşı Hatıraları.* İstanbul: Bedir Yayınları, 1999, 251.

Figure 2. Turkestani émigrés protest Soviet occupation

Source: Turkistanian American Association. "Multimedia." Web. 13 March 2019.

Figure 3. TAA President Abdullah Kwaja at the World Youth Conference in Jamaica (1985)

Source: Çağatay Koçar. "World Youth Conference." 1985. JPEG file.

Figure 4. Turkestani émigrés in the Turkish Day Parade (April 1985)

Source: Çağatay Koçar. "Turkish Parade." 1985. JPEG file.

Works Cited

Babakurban, Orhan. "The Soul of Turkistan", Journey from Turkestan (2008): 23-32.

Bek, Maksud Bek. "Turkestanis in New Jersey". The New Jersey Ethnic Experience. Ed. Barbara Cunningham. 427-437. New Jersey: Wm. H. Wise & Co., 1977.

Bernard, William. "Immigration: History of U.S. Policy". The Immigration Reader: America in a Multidisciplinary Perspective. Ed. David Jacobson. London: Blackwell Publishers, 1998.

Eigo, Timo. "Afghan Americans". Countries and Their Culture, n.d. Web. 17 March 2019.

İkram Han, Hüseyin. Bir Türkistanlının İkinci Dünya Savaşı Hatıraları. İstanbul: Bedir Yayınları, 1999.

Hayit, Bayrmirza. Turkestan im Herzen Euroasiens, Cologne: Studienverlag, 1980.

Hoffmann, Joachim. Die Ostlegionen 1941-1943: Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer, Freiburg: Verlag Rombach, 1986.

Hughes, Hughes. Immigrants, Refugees and Asylum Seekers: A Global View. Canberra: The Centre for Independent Studies, 2002.

Jenks, Jeremiah Whipple - William Jett Lauck, - Rufus Daniel Smith. The Immigration Problem: A Study of American Immigration Conditions and Needs. New York: Funk & Wagnalls, 1922.

Kajum-Han, V. "Mustafa Çoqaj'ni Eslaş". Milli Türkistan 70-71/A (March 1951): 22-27.

Kajum Khan, Veli. Tarih Tilga Kirganda. Düsseldorf: Milli Türkistan naşriyati, 1986.

Kajum-Xan, Veli. "Türkistan Legionining Eki Jaşğa Toluvi Aldından". Milli Türkistan 30 (1 October 1943): 1-9.

Kara, Abdulvahap. Türkistan Ateşi: Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi. İstanbul: Da Yayıncılık, 2002.

Koçar, Yarkın. "II. Dünya Savaşı'nda Türkistanlı Lejyonerlerin Hayat Hikayesi". ömmmmmmmmmmmmmmmmmmmDoğumunun 100. Yılında Baymirza Hayit ve Günümüzde Türkistan Tarihi Araştırmaları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Turkey-İstanbul, 9-10 October 2017). Kara, Abdulvahap. Kul, Ö., & Ferhatoğlu, F. (Eds.). 379-390. İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2017.

Motadel, David. Islam and Nazi Germany's War. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

Mühlen, Patrik von zur. Gamalıhaç ile Kızılyıldız Arasında: İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyet Doğu Halklarının Milliyetçiliği, Düsseldorf: Droste Verlag, 1971.

Neulen, Hans Werner. An Deutscher Seite: Internationale Freiwillige von Wehrmacht und Waffen-SS. Munich: Universitas, 1992.

Okuyan, Burhan. "Presidents of the Turkistanian American Association". Journey from Turkestan (2008): 16-21.

Portes, Alejandro – Rumbaut, Ruben G. Immigrant America: A Portrait. California: University of California Press, 1990.

Schultz, Jeffrey D. Schultz., et al. Encyclopedia of Minorities in American Politics: African Americans and Asian Americans. Arizona: Oryx Press, 2000.

Shukurzoda, Mavlon. Amerikalik O'zbeklar, Tashkent: Vektor-Press, 2010.

Temir, Ahmet. Vatanım Türkiye: Rusya-Almanya-Türkiye üçgeninde memleket sevgisi ve hasretle şekillenmiş bir hayat hikayesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

"The 1965 Immigration Act". Asian Nation: The Landscape of Asian America. n.d. Web. 15 April 2019.

The Immigration Act of 1990 and Legal Immigration. Web. 15 April 2019.

The Refugee Act of 1980, Public Law No. 96-212, 94 Stat. 102 (March 17,1980), U.S. Statutes at Large 94 (1980): 103.

Turkistanian American Association. About Us. Overview. Web. 17 March 2019.

Turkistanian American Association. About Us. Recognitions. Web. 17 March 2019.

United States. Department of Commerce. Census Bureau. Ancestry. Data. Census 2000. First, Second, and Total Responses to the Ancestry Question by Detailed Ancestry Code: 2000. Web. 15 April 2019.

---. Department of Homeland Security. Yearbook of Immigration Statistics: 2019. Nonimmigrant Admissions (I-94 Only) by Region and Country of Citizenship: Fiscal Years 2015 to 2017. Web. 15 April 2019.

---. Department of Homeland Security. Yearbook of Immigration Statistics: 2019. Persons Obtaining Lawful Permanent Resident Status by Broad Class of Admission and Region and Country of Birth: Fiscal Year 2017. Web. 15 April 2019.

---. Department of State. Proposed Refugee Admissions for Fiscal Year 2019. Web. 15 April 2019.

---. Department of State. Refugee Resettlement in the United States: Fact Sheet. Bureau of Population, Refugees, and Migration, 2010. Web. 15 April 2019.

---. Immigration and Naturalization Service, 1987 Annual Report (Washington, DC.: U.S. Government Printing Office, 1998), table 38. 15 April 2019.

MAĞCAN CUMABAYEV'İN "ESKİ TÜRKİSTAN" ADLI ŞİİRİNİN TAHLİLİ

Yerlan ZHIYENBAYEV
Yrd. Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi
yerlan.zhiyenbayev@ayu.edu.kz

Özet

Türkistan bölgesindeki Kazak edebiyatının önemli şahsiyeti Mağcan Cumabayev'in şiirleri hem Kazak edebiyatı tarihi hem de Türk Dünyası için önemlidir. Çalışmamızın konusu, Cumabayev'in Eski Türkistan adlı şiirinin yapı, tema ve anlatım bakımından incelenmesidir. İnceleme malzemesi olarak seçtiğimiz şairin bu şiirinde 20. Yüzyılın başındaki Türkistan bölgesinin manzarası sergilenerek toplumsal meseleler çağrıştırılır. Nitel araştırma olarak ele alınan çalışmamızın Giriş bölümünde, Mağcan Cumabayev'in hayatı ile edebiyat anlayışı kısaca tanıtılmıştır. Ana bölümde, Eski Türkistan şiiri yapı, tema ve anlatım bakımından incelendi. Burada edebî eseri merkez alan tahlil metodu izlenmiştir. Bununla birlikte çalışma konumuzu teşkil eden eser millî romantik duyuş tarzı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünden sonra Eski Türkistan şiirinin transkripsiyonu ile Türkiye Türkçesine aktarmasına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mağcan Cumabayev, Millî Romantik Duyuş Tarzı, Şiirde Yapı, Tema ve Anlatım, 20. Yüzyıl Başlarında Kazak Edebiyatı

Analysis of Poetry Old Turkestan by Magjan Jumabayev

Abstract

The poems of Magjan Jumabayev, an important figure of Kazakh literature in Turkestan, are important for both Kazakh history and Turkish World. The subject of our study is to examine Cumabayev's Old Turkestan poem in terms of structure, theme and expression. In this poem of the poet we selected as the study material, a view of the Turkestan city at the beginning of the 20th century is exhibited and social issues are called. In the Introduction section of our study, which is considered as a qualitative research, Cumabayev's life and literary understanding were introduced briefly. In the main section, Old Turkestan poetry was examined in terms of structure, theme and narration. Here, the method of analysis centered on literary work was followed. However, the study which is the subject of study is evaluated within the framework of national romantic feeling style. After the conclusion section, transcription of Old Turkestan poetry and its translation into Turkish were given.

Keywords: Magjan Jumabayev, national romance style, poetry building, theme and expression, kazakh literature in the early 20th century.

Giriş

Mağcan Cumabayev, döneminin fikir hayatına yenileşme hareketleri ile millî bağımsızlık mücadeleleri veren bir Kazak aydınıdır. Onun fikir ve sanat faaliyetleri, Türkistan bölgesinde önemli siyasî olaylara sahne olan 20. yüzyılın ilk çeyreğinde başlamıştır.

19. yüzyıl boyunca meydana gelen gelişmeler Kazak aydınlarının düşünce yapılarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu yüzyıl boyunca Kazaklar, göçebe kültürünün, Tatarlar yoluyla İslam kültürünün ve Rus kültürünün etkisi altında

kalmışlardır. Bu üç kültürle olan etkileşim 20. yüzyılın başındaki Kazak aydın sınıfının düşünce yapısında derin tesirler bırakmıştır. Bu bağlamda Mağcan Cumabayev'in şiirlerinde dönemin sosyal manzarasının geniş ölçüde sergilendiği görülmektedir. Şair manzum eserlerinde, hem toplumdaki aksaklıkları hem de mevcut durumdan çıkış yolları olarak önerdiği düşüncelerini yansıtmıştır.

Mağcan Cumabayev'in "Türkistan", "Eski Türkistan" ve "Turanın Bir Bağında" adlı eserlerinde söz edilen **Türkistan** kavramı belli bir yerleşim merkezinden ziyade Altay'dan Balkan'a uzanan Turan coğrafyasını çağrıştırır. Bu bağlamda hayatının sonuna kadar Türkçülük ilkesini savunan Cumabayev'in şiirlerinde bireysel konularla birlikte sosyal konuların da eleştirel gerçekçilik açısından ele alınır.

Eski Türkistan adlı şiiri incelemeye çalıştığımız bu çalışmamızın ana bölümü zihniyet, yapı, tema, dil ve anlatım alt başlıklarından oluşmaktadır.

1. Şiirin Zihniyeti

Mağcan Cumabayev, hayatında 1905, 1917 Şubat ve Ekim devrimleri ve I. Dünya Savaşı, Yeni Ekonomik Siyaset vb. gibi toplumsal olayları yaşamış ve eserlerinde bu meselelere çözüm bulmaya veya çıkış yolu aramaya çalışan bir şairdir. "Her edebî eser ortaya çıktığı zamanın sahip olduğu özelliklerden yararlanır ve etkilenir. Her eser dönemini temsil eder. Şiiri meydana getiren unsurların taşıdığı özellikler dönemin genel karakteri ile iç içedir." (Aktaş, 2009: 29). Dolayısıyla Mağcan Cumabayev'in şiirlerini yapı, tema ve anlatım bakımından değerlendirmeden önce şairin yaşadığı devrin siyasî ve sosyal manzarasına kısaca değinmeliyiz. Eleukenov'a göre (2008: 171), "Cumabayev'in şairlik yolu 1917 Şubat'a kadar, 1924 yılına kadar ve 1924 yılından hayatının sonuna kadar olmak üzere üç aşamadan oluştuğunu" önceki bölümde de bahsetmiştik. Şairin 1989 yılından sonra yayınlanan bütün eserlerindeki şiirleri de bu tasnife göre sıralanmış durumdadır. Dönemindeki siyasî olayların yanı sıra romantizm, sembolizm ve realizm gibi edebî akımların da şairin üzerinde etkisi olduğu bir gerçektir.

2. Şiirin Yapısı

Serbest ölçüyle yazılan ve 52 dizeden oluşan Eski Türkistan (Cumabayev, 2013a: 179) adlı şiir 1924 yılında Akcol gazetesinin 435. Sayısında yayınlanmıştır (Cumabayev, 1989: 437). Bu şiir kendi içinde "Eski şehir", "Arabacı" ve "Kadın" başlıkları altında üç bölümden oluşmaktadır.

"Eski şehir" başlığındaki bölümü iki birim olarak değerlendirmeliyiz. Birinci birimde, eski şehrin her meydanında bulunan mezarda ilahi söyleyen bin sofiden söz edilir. Bunun yanı sıra kişileştirme sanatıyla dilenircesine dikilen mescitlerin manzarası sergilenir. Bu dizelerden asıl din âlimlerinin mezarda bulunduğu, yani artık fiilen yaşamadığı ve din merkezi niteliğindeki camilerin eskisi gibi maneviyat ocağı olmadığı dikkatlere sunulmaktadır. İkinci birimde, her mescitte ezan okuyan sayısız (molla) imamlar, gürültülü pazar yeri ve kaynamakta olan kazanlar sergilenir. Bu dizelerde anlatıcıya göre, manzara pek hoş sayılmazsa da yaşamın devam etmekte olduğu ima edilmektedir. Bu birimdeki mescit, pazar ve kazan kavramları dekoratif

görüntü olarak mekân unsurunu gösterilmekle birlikte toplumdaki yaşamı sergilenmektedir.

Şiirin "Arabacı" başlıklı bölümü tek birim hâlinde ele alınmalıdır. Bu bölümde elinde kırmızı elması, kucağında kavunu olan ve kulağına çiçek sıkıştıran bir arabacı betimlenir. Bu arabacı mescidin yanından geçerken dua ederek Allah'ı aklına getirmektedir. Sokakta kalçalı Rus kadını gördüğünde ise, gözünü süzerek şarkı söylemektedir. Anlatıcı özne, bu dizelerde nefsinin peşinden koşan sıradan insanın tavırlarını tezatlı ifadelerle çağrıştırmaktadır. Bu birimde de yaşamın manzarası çizilerek, sözü ile hareketi uymayan toplumdaki bazı insanların hali tasvir edilir.

"Kadın" adlı bölümü de tek birim hâlindeki blok yapı olarak değerlendireceğiz. Anlatıcı özne bu birimde, erkekle konuşması bile haram sayılarak baştan aşağı kılıf gibi paranja giymiş kadınları ve bu durumun faili olan Türkistan'ın imamını eleştirir. Bu ifadelerle anlatıcı, halkın geleneğiyle uyuşmayan gerici dini unsurları ima etmektedir. Bu birimde kadimci geleneği devam ettiren şahısların betimlemesini görmek mümkündür.

Ele aldığımız üç bölümü bütün hâlinde değerlendireceksek burada Türkistan bölgesindeki halkın durumu eleştirilerek dikkatlere sunulur. Başka bir ifadeyle kadimci zihniyetin nahoş sayılan niteliklerine kızmakta olan anlatıcının tavırlarını sezmek mümkündür. Hâkim anlatıcı, eski gelenek ile yeniçağın etkisinde kalan toplumu eleştirerek, eksikleri göstermektedir. Bu bağlamda Cumabayev'in diğer eserlerinde de, millet olarak hür ve huzurlu yaşama arzusu ve yeniçağa uygun şekilde yaşama önerisi ön planda görülür.

3. Şiirin Teması

Edebî tür olarak şiirlerde, duygu ve düşünce yansıtılmakla beraber içinde belirli konular ihtiva edilen oluşum bir sentez hâlinde okuyucuya aktarılır. Usta şairler eserlerinde hem duygu hem de fikri en uygun şekilde ele alırlar. 20. Yüzyıl Kazak Edebiyatının en meşhur şairlerinden Mağcan Cumabayev, ilk şiirlerinden itibaren millet ve hürriyet temalarına yer vermiş, daha sonra bu temalar artarak genişlemiştir. Eski Türkistan şiirinde hâkim anlatıcı, hüzünlü hâlde duygularını sergileyerek millet olarak yeniçağa uygun durumda gelişme arzusunu belirmektedir.

4. Şiirin Dili ve Anlatımı

Kelimelerin yazılı ve sözlü metinlerde her türlü mecazlardan yararlanılarak kullanılması sayılı dil birlikleriyle sayısız anlam, düşünce, hayal, tasarı, izlenim, düş ve benzerlerini ifade etmek zorunluluğundan kaynaklanır (Aktaş, 2009: 34). Eski Türkistan şiirinde imgelerden oluşan dil göstergelerinin birden çok anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Şiirde soyut görüntü, en genelde imge ve simgelere dayalı olarak gerçekleştirilir (Çetin, 2015: 88). Şiirde karşılaştığımız bazı ifadeler şiir dilinin doğal dilden farklılıklarını ortaya koyar. Ancak Cumabayev'in Eski Türkistan şiirinin dili konuşma dilinden farklı olmamasına nazaran çağrışım bakımından zengindir. Bu şiirde yaşanılan bir duygu hali, bir heyecan, bireysel zevkin bağlamında imgelerin aracılığıyla edilir. Camide ilahi söyleyen imamın sorumsuzluğu, evinde sevgilisi

bekleyen arabacının mescitten geçerken dürüst davranarak Rus kadını görünce nefsine uyması ve Arap geleneğinden etkilenerek tesettürlü yaşamakta olan yerli kadınların hali aslında bütün bir toplumun sorunlarını ima etmektedir. Soru cümleleriyle halkına seslenen hâkim anlatıcı, diyaloglardan oluşan satırlarda konuşma diline yakın yalın bir ifadeyle sosyal meselelere dikkati çekmek istemektedir. Şiirin ilk biriminde, telmih sanatıyla cami ve imam sözcükleri Doğu kültürünü hatırlatır. Bu doğrultuda İslamiyet'in kurallarına uygun yaşam tarzını sürdüren milletin bugünkü durumu anlatılır. İkinci ve üçüncü birimlerde de telmih sanatını görmek mümkündür. Rus kadını imgesiyle Batı kültürünü çağrıştıran anlatıcı, üçüncü birimde Doğu kültürünün neticesini hissettirmektedir.

Sonuç

Şairin şiirlerinde görülen bir başka hususiyet ise, Türkistan bölgesindeki bütün olumsuzluklara rağmen onun belli dönemlerde ortaya koyduğu, geleceğe yönelik iyimser ümit dolu tavırdır. Çaresizlik duygusuna nazaran ümit, hayal ve sevgi kavramlarını gösteren kelimelerin frekansı yüksektir. Bu husus, şairin hayata bakış açısını ortaya koymaktadır. Şiirlerinde halkın konuştuğu sade dili kullanmaya özen gösteren Cumabayev, hayatının sonuna doğru kaleme aldığı şiirlerinde az miktarda yabancı sözcükleri kullanarak başarılı bir şekilde âhenk oluşturmuştur. Cumabayev'in şiirlerinde kullanılan sözcükler, anlam bakımından dönemin sosyal, siyasî ve ideolojik atmosferini yansıtmaktadır. Eski Türkistan şiirindeki kişi, mekân ve zaman unsurlarının ilişkisine bakıldığında, baştan sona kadar tezatlarla kurulduğunu fark etmek mümkündür. Halkı peşinden sürükleyen din adamlarının sorumsuz hareketleri, sıradan halkın tezatlara kapılması ve yanlış siyasetin sonuçları ima edilen bu şiirinden şairin eleştirel düşüncesi belirgindir. Mağcan Cumabayev'in diğer eserlerinde de dönemin mevcut siyasetinin yanlış yönleri ve toplumdaki aksaklıklar sanata has bir şekilde ele alınır.

Kaynakça

Aktaş, Şerif (2009). Şiir tahlili. Teori-Uygulama. Ankara: Akçağ Yay.
Cumabayev, Mağcan (1989). Şığarmaları. Almatı: Cazuşı.
Cumabayev, Mağcan (2013). Şığarmaları. Almatı: Cazuşı.
Çetin, Nurullah (2015). Şiir Çözümleme Yöntemi. 13. Baskı. Ankara: Akçağ Yay.
Eleukenov, Şeriazdan (2008). Mağcan. Astana: Astana Poligrafiya.

Ek: 1.

Mağcan Cumabayev'in Eski Türkistan Şiiri

TRANSKRİPSİYONU	TÜRKÇE AKTARMASI
1. ESKİ ŞAHAR	**1. ESKİ ŞEHİR**
1. Eskï şahar – tañ dünie,	1. Eski şehir, mühteşem yapı,
2. Salar bolsañ nazarıñ,	2. Dikkatlice bakarsan,
3. Ne köresïñ?	3. Ne görürsün?
4. Köresïñ –	4. Görürsün,

5. Maydan sayın mazarın. 6. Mazar sayın mıñ sopı 7. Sauıatıp tұrğan ğazalın. 8. Ne köresïñ? 9. Köresïñ – 10. Möligen meşït acarın. 11. Meşït sayın san molda 12. Añıratıp tұrğan azanın. 13. Ne köresïñ? 14. Köresïñ – 15. Iñıl-cıñıl bazarın – 16. Bülkïldetïp är cerde 17. Qaynatıp catqan qazanın. 18. Ne köresïñ? 19. Köresïñ... 20. Toqtayın, talar nazarıñ! **2. ARBAKEŞ** 21. Iñıldaydı arbakeş, 22. Arbañdaydı arbası. 23. Irğaladı ol, ırğalad 24. Astındağı corğası. 25. Qoynında bar qauıını, 26. Qolında qızıl alması. 27. Qұlaqqa gül qıstırğan, 28. Bergen şığar qarğası. 29. Sağızday sozar sälemïn, 30. Qarsı kelse moldası. 31. Meşït körse, mölied 32. Tұrğanday tönïp Allası. 33. Öte berse orıstıñ 34. Bülkïl bökse marcası –	5. Her cephede mezarın. 6. Her mezarda bin sufi 7. Gazelini gökmekte. 8. Ne görürsün? 9. Görürsün, 10. Yalvara bakan meşcit yüzünü. 11. Her meşcitte sayısız molla 12. Bağıra söyleyen ezanın. 13. Ne görürsün? 14. Görürsün, 15. Gürültülü pazarın, 16. Her yerde 17. Kaynatmakta kazanın. 18. Ne görürsün? 19. Görürsün… 20. Durayım, nazarın yorulur! **2.ARABACI** 21. Mır mır eder arabacı, 22. Zırlamakta arabası. 23. Sallanır o sallanır 24. Altına bindiği atı. 25. Koyununda kavun var, 26. Elinde kırmızı elma var. 27. Kulağına çiçek sıkıştırmış, 28. Vermiş olabilir kıymetlisi. 29. Sakız gibi verir selamını, 30. Önünden çıksa mollası. 31. Meşcit görse yalvara bakar 32. Allah'ın huruzunda durarcasına.

35. Iñıldaydı arbakeş, 36. Arbañdaydı arbası! **3. ÄYEL** 37. Pärencï üste – bïteuı qap, 38. Betïnde perde – şïmbetï. 39. Şïmbetïnïñ astında 40. Gül şıraylı şın betï. 41. Celpïne almay, camılıp, 42. Bırşıp tұrğan ter betï. 43. Şañıraq sırğa qұlaqta, 44. Mölt-mölt etken meruıertï. 45. Zämzäm qұyğan qұtıday 46. Domalanğan kelbetï. 47. Tarta beruı tımpiıp – 48. Köşede onıñ mïndetï. 49. «Ağuızı bïllehi, äyelge 50. Mұtlaq xaram er betï». 51. Türkïstannıñ taqsırı-ay, 52. Qұdïretten küştï-auı qұdïretï!	33. Yanında geçse Rus'un 34. Şişman kalça kadını 35. Mır mır eder arabacı, 36. Zırlamakta arabası! **3. KADIN** 37. Paranca (hicap) giymiş kapalı çuval, 38. Yüzünde ince perde. 39. İnce perde arkasında 40. Gerçek yüzü çiçek gibi 41. Hava alması zor örtünmüş, 42. Terlemiş görünüyor yüzü. 43. Yuvarlak küpe kulakta, 44. Parlamakta incisi. 45. Zem zem dökmüş kutu gibi 46. Yuvarlanan didarı. 47. Sessizce yürümek 48. Sokakta onun görevi. 49. "Ağzu billahi, kadına 50. Mutlak haram er çehresi". 51. Türkistan'ın imamı, 52. Kudretten güçlü kudreti.

ESKİ TÜRKLERDE ÖLÜM VE CENAZE MERASİMLERİ

Zehra EFE
Dr. Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
zehraefe@hitit.edu.tr

Özet

Eski Türkler'e göre yaşam ebedî değildir. Kül Tegin'in mezar taşında bulunan şu ibarede görüldüğü gibi: "Kararı zaman tanrısı verir, tüm insanoğlu ölümlü olarak doğar." Bu dönemde, ölümsüzlükten çok, öldükten sonra tekrar dirilmeye ve ileri ki bir hayatı yaşamaya inanılmaktadır.

Ölümün kabulüne rağmen, ölümsüzlük arzusu zihinlerde tamamen yok olmamaktadır. Hayat gücünün (kut) korunması ile bir gün mutlaka ölümsüzlüğe ulaşmak mümkün olabilecektir. Bunun için Gök tanrıya yakarışlarda bulunulur, Şamanist yöntemlere, büyüye başvurulurdu.

Öbür âlemde hayatın devam edeceğine inanılması sebebiyle, ölüye lazım olacak elbiseleri, silahları ve atları da kurganlara gömülüyordu. Bu nedenle, kurganların tüm yönleriyle incelenmeleri önemlidirler.

Yayıldıkları coğrafya ve etkilendikleri kültürlerin geniş olmasından dolayı, farklı defin usulleri bulunmaktadır. Bu yöntemler şunlardır:

1. Cesedi yakmak
2. Tabuta koyup ağaca asmak
3. Yas merasimi
4. Defin
5. Birden fazla ölü gömmek
6. Mumyalamak
7. Eşyaları ve atıyla gömmek
8. Alp'in mezarına "si" ve "balbalını" dikmektir.

Bu uygulamalar, farklı boylarda görülebilmektedir. Bazı özel durumlar şartlara ve ölen kişinin konumuna göre yapılmaktadır. Mumyalamanın devlet büyüklerine yapılması gibi… Yaygın olan ise, cenazenin toprağa verilmesidir.

Bu çalışmamızda, Orta Asya'da varlığını sürdürmüş olan Eski Türklerin ölüme yaklaşımı ve cenaze merasimlerine değinilecektir. Ölüm ve cenaze merasimleriyle ilgili bilgiler, Türklerin inanç ve sosyal hayatlarına dair çok önemli bilgiler vermesi açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türklerde Ölüm, Türklerde Mumyalama, Ölüm Merasimleri

Death and Funeral Ceremony in Ancient Turks

Abstract

According to the ancient Turks, life is not eternal. As can be seen from Kül Tegin's tombstone: "The God of the time adjudges, all human beings are born as mortal."Despite the acceptance of death, the desire for immortality does not disappear completely in minds. With the preservation of life force (kut), it will be possible to achieve immortality one day. For this reason, the gods were made to the gods, shamanist methods, magic was applied.Because it was believed that life would continue in the other realm, the clothes, weapons and horses that would be needed to the dead were buried in kurgans. For this reason, it is important to examine

all aspects of kurgans.Due to the wide geography and the cultures they are affected, there are different burial procedures. These methods include:

1. Burning the body
2. Put it in the coffin and hang on the tree
3. Mourning
4. Burial
5. To bury multiple dead
6. To Mummify
7. To bury things and horses
8. To erect in “si “and “balbal” to the grave of Alp.

These applications can be seen in different sizes. Some special cases are made according to the circumstances and the location of the deceased. For instance, the mummification is done to the state elders. What is common is to give the funeral to the earth.In this study, the approach to death of old Turks who have survived in Central Asia and funeral ceremonies will be discussed. Information about death and funeral ceremonies are important in terms of giving important information about the beliefs and social lives of the Turks.

Keywords: Ancient Turks, Funeral Ceremony, Death, Mummification

Giriş

Türkler, çok zengin tarihi ve kültürel mirasa sahip bir millettir. Tarih boyunca geniş bir coğrafi alana yayılmışlar ve yaşadıkları bölgelerde çeşitli kültür, medeniyet ve dinî inançların etkisine girmişlerdir. Orta Asya, İran, Çin ve Mezopotamya coğrafyalarında, Şamanizm, Budizm, Mani Dini, Hristiyanlık ve Yahudiliğin Türk kültür ve dinî anlayışlarında etkileri olmuştur.

Yayıldıkları coğrafya ve etkilendikleri kültürlerin geniş olmasından dolayı, merasimlerde farklılıklar ve değişik defin usulleri bulunmaktadır. Bu değişik uygulamaları değerlendirecek olursak, şu maddeleri ele almak uygun olacaktır.

Cesedi yakmak, tabuta koyup ağaca asmak, yas merasimi, toprağa verme, birden fazla ölüyü aynı mezara gömmek, mumyalamak, eşyaları ve atıyla beraber ölüyü toprağa gömmek, Alp’in mezarına “si” ve “balbalını” dikmektir.

Bu uygulamalar, farklı boylarda görülebilmektedir. Bazı özel durumlar şartlara ve ölen kişinin konumuna göre yapılmaktadır. Mumyalamanın devlet büyüklerine yapılması gibi… Yaygın olan ise, cenazenin toprağa verilmesidir.

Eski Türklerde Ölüm Ve Cenaze Merasimleri

Eski Türklerde ruh, nefes ve can kavramları, “tin”[1] sözcüğüyle ifade ediliyordu.[2] Ölüm, ruhun bedeni kesin olarak terk etmesi anlamına gelmekteydi. Eski Türklere göre ruh, bedeni sadece ölüm anında değil, uykuda ve çeşitli hastalıklar sırasında da geçici olarak terk etmekteydi. Ölüm halinde ruh kuş haline gelerek uçup

[1] Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lûgat-it-Türk, C. I, Çev: Besim Atalay, Ankara 1986, s. 339.

[2] Nefes, soluk, ruh anlamlarına gelen “tin” kelimesi fiil olarak “dinlenmek”, “solumak”, “nefes almak”, “dinmek” ve “sonu gelmek” anlamlarını da taşımaktadır. Bu itibarla “son nefesini vermek”, “nefesi kesilmek”, “dinlenmek”, “sonu gelmek” gibi kelimelerin ölüme işaret eden kelimeler olduğunu ifade etmek yerinde olabilir.

gitmekte ve bu durum "sonkur oldu" yani "şahin oldu" sözüyle ifade edilmekteydi.[3] Sonkur, yırtıcı bir kuşun adıdır.[4]

Kefen için Türklerde kullanılan deyim "eşük" idi.[5] Kefenlerin kumaşının sosyal ve ekonomik duruma göre değiştiği görülmektedir. Bu durum diğer toplumlarda da aynıdır. Hakanların ipekli kumaşlara sarılarak gömüldüğü bilinmektedir. Bu da hakanın sosyal durumunun ölüm gelenekleri üzerindeki etkisinin farklı olduğunu gösterir. Hakanların sarıldığı bu kefenlerin artakalan kumaşı bazen de yoksullara dağıtılırdı.

Türk kağanlarının cenaze törenleri büyük halk kafilelerinin, ordunun ve yabancı elçilerin bir geçidi şeklinde yapılır, âdeta uluslararası organizasyonlar şeklinde olurdu. Kağanın ününe ve büyüklüğüne göre yabancı elçilerin gelmesi zorunluluk ve bir şart idi. Öyle anlaşılıyor ki cenaze törenleri, hemen ölümden sonra yapılmıyordu. Ölü bir süre için bekletiliyor, bunun için de mumyalanıyordu.

Eski Türkler ruhun ölümsüz olduğuna, ölümün bir son olmadığına ve ölümden sonra bir yaşam olacağına inanmaktaydılar. Âhiret hayatını, bu dünya hayatının bir devamı olarak düşünüyorlardı. Hem bu sebeple, hem de yayıldıkları coğrafî alanlarda diğer milletlerle olan etkileşimlerinden dolayı, çeşitli defin usulleri geliştirmişlerdir.

Türklerde görülen defin usulleri ve âdetlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Cesedi yakmak

Cesedi tabuta koyup ağaca asmak

Ölü gömme için yapılan yas merasimi (yuğ)[6]

Ölüyü gömmek

Birden fazla ölü gömmek

Cesetleri mumyalamak, tahnit etmek

Eşyaları ve yiyecekleri ile gömmek

Kabirlerinin bir köşesine at gömmek

Alp'in mezarı yanına kendi heykelini "si" ve "balbalını"[7] dikmektir.[8]

---

3 Yıldız Kocasavaş, "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", Türkler Ansiklopedisi, C. III, Ankara, 2002, s. 67; Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", s. 76; Ögel, s 758.

4 Kaşgarlı Mahmud, C: III, s. 381.

5 "Eşük" kelimesi birçok araştırmada kefen anlamıyla verilmiştir. Fakat Divanü Lûgat-it- Türk'te "büyüklerin mezarının üzerine serilmek üzere gönderilen ipekli kumaş" anlamı verilmektedir. (Kaşgarlı Mahmud, C. I, s. 78) Araştırmaların bir kısmında, daha sonrasında bu kumaşın fakirlere dağıtıldığının görülmesi, bunun kefen anlamının belki yaygın olmayan bir kullanım olduğu anlamına gelebilir. Burada aynı zamanda "örtü, bürgü, üste bürünülen nesne" anlamlarının da verilmiş olması bunun kefen için de genel anlamda örtü manasına kullanılmış olacağına işaret ettiği düşünülebilir. Yalnız buradaki kullanım için "mezar örtüsü" demenin daha uyun olacağı söylenebilir.

6 Bu terim Divanü Lûgat-it- Türk'te "yuğ basan" olarak geçmektedir (Kaşgarlı Mahmud, C. I, s. 399) ve ölünün gömülmesinin ardından yenilen yemek manasına gelmektedir. Bu gelenek halen Anadolu'da birçok yerde uygulanmaktadır. Cenazeyi defnedip gelenlere ölü evinde yemek verilir. Bu bazen helva-ekmek verme veya pide-ayran verme şeklinde uygulanmaktadır. Yine definden sonra üçüncü gün, yedinci gün ve kırkıncı gün yemek verilmesi de yaygın bir gelenek olarak devam etmektedir.

M.Ö. 3000 yılına ait höyüklerin kazılarından, o dönemde cesetlerin gömüldüğünü öğrenmekteyiz. M.Ö. 2000 yılında Andronova uygarlığında, ceset yakma olayının ortaya çıktığı sanılmaktadır. Yakma olayı, M.Ö. 1200 ve 700 yılları arasında Karasuk döneminde, Minusink havzasında (Kırgızların sonradan yaşayacağı Yenisey Vadisi) yeniden karşımıza çıkmaktadır. M.Ö. 700-300 yılları arasında Tagar kültüründe de önemli bir yer teşkil etmektedir. Fakat Tagar kültüründen hemen sonra gelen Taşlık kültüründe, yakma olayıyla birlikte cesedi toprağa gömme olayına da şahit olmaktayız.

Gömme uygulamalarında özellikle mumyalama olayına sıkça başvurulduğunu gözlemlemekteyiz. İşte bu dönemde, Altay ya da Altay öncesi toplumların cenaze törenleri hakkında ilk yazılı belgeler ortaya çıkmıştır.[9]

Bazı boylarda cesedin ağaca asıldığı da oluyordu. Orta Asya'da Hunların ve Göktürklerin bazı ilkel boylarında, ölülerin tabuta konup ağaca asıldığını görmekteyiz. Moğollardan Hıtaylar, Sveyler ve Türklerden Tubalar böyle yapıyorlardı. Yakutların XVIII. yüzyıla kadar bu geleneği uygulayageldikleri görülür. Bazı çevreler, Kırgızların da böyle yaptığını belirtmektedir. İslamiyet'i kabul edince bu geleneği bıraktıkları anlaşılmaktadır.[10]

Ölülerin at ve silahlarıyla beraber gömülmeleri[11] ve atlarına binerek cennete gideceklerine olan inançları bu gerçeği vurgulamaktadır. Türkler bu sebeple atın semavi bir kaynaktan geldiğine ve kutsal olduğuna inanmaktaydılar.[12]

Selçukluların ataları olan Oğuzlar, öteki dünyaya inanıyorlar, kahramanlarını at ve silahları ile gömüyorlar, bu tür defin ve matem törenlerine de büyük önem veriyorlardı.[13] Bu adet tıpkı Mısırda bazı dönemlerde olduğu gibi, öteki dünyada, ihtiyaçlarını gidermesi için eşyalarının konulmasını gerektiriyordu.

Eski Türkler yok olmayı, toprak olmayı bir türlü kabul edememişler, bütün fertlerini değilse bile, ululârını ve hükümdarlarını mumyalamak suretiyle, maddi varlıklarını ebedîleştirmek istemişlerdir. Değiştirdikleri muhtelif dinlerin ruh

---

7 Balbal, ölen yiğit bir kişinin sağlığında öldürdüğü kişileri sembolize eden taştan heykelciklerdir. 18 Temmuz 1889'da Moğolistan'da, Koşo Saydam Mıntıkası'nda, arkeolog N. M. Jadrintsev tarafından bulunan ve Vilhelm Thomsen tarafından 1993 yılında okunan Orhun yazıtlarında geçen "balbal" kelimesinin, kişinin savaşta öldürdüğü kimseleri temsil ettiği ve mezar önüne dikilen balbalın, öldürülen düşman sayısıyla orantılı olduğu kabul edilmektedir. (Anıl Yılmaz, "Baba mı, Balbal mı Yoksa Bediz mi", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C.II, S:IV, Aralık 2005, s. 208.) Kültigin'in balbal sırasının üç kilometreye uzandığı ve tam 169 tane balbal çıkarılmış olduğu söylenmektedir. (İlhami Durmuş, "Arkeolojik Kalıntı, Buluntu ve Yazılı Belgelere Göre Költigin ve Bilge Kağan Anıtları ve Bu Anıtlardaki Türk Kültür Unsurları", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S: I, 2007, s. 39.) Kelimenin Moğolcadan Türkçeye geçtiği düşünülmektedir. (Mehmet Ölmez, "Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler II", Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi, Çukurova Üniversitesi, S. 7, 1995, s. 177.)

8 Zehra Şahin Doruk, "Lev Nikolayeviç Gumilev'in Geleneksel Türk Dini ile İlgili Görüşleri", Erdem Dergisi, S: 52, 2008, s. 222; Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", ss. 76-77.

9 Jean Paul Roux. Eski ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, çev. Aykut Kazançgil, İstanbul, 1999, s. 219.

10 Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, TTKB, Ankara 1972, s. 180; Yıldız Kocasavaş, "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yay., C. 3, Ankara, 2002, s. 69.

11 Nejat Diyarbekirli, Atlı Bozkır Kültürüne Mensup Hun Topluluklarının Yaşayış, Sanat ve Genel Kültürleri, Orkun, S. 2, Ekim 1981, 5-9.

12 Ünver Günay ve Harun Güngör, Türklerin Dini Tarihi, Ankara, 1997, s. 70; Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I, İstanbul, 1969, s. 56.

13 Osman Turan, "Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti", 3. Baskı, İstanbul, 1980, s. 63.

anlayışına göre, bu sanatlarını bazen tâdile lüzum görmüşler, fakat büsbütün bırakmamışlardır. İslamiyet'ten sonra da bu dinde böyle bir düşünce olmadığı halde, mumya yapmaya devam etmişlerdir.[14]

Cesetleri mumyalama işi, asil kişilere mahsus bir uygulamaydı.[15] Küçük tip kurganlarda tahnit edilmiş cesetlere rastlanmamıştır. Bu bulgu da, mumyalama işinin asil kişilere mahsus olduğunu göstermektedir.[16] Özellikle ileri gelen kimselerin ölümlerinde defin töreninin, çeşitli hazırlıkların yapılması ve anıtsal tarzda mezar inşası için bir süre geciktirilmesi önem taşımaktadır. Bu arada, ölenin cesedinin muhafaza edilebilmesi için mumyalama işleminin de mutlaka yapılması gerekir.

Bilge Kağan, Kültegin Kağan ve Vezir Tonyukuk'un naaşlarının defin törenine kadar muhafaza edilmek üzere mumyalandığı bilinmektedir.[17] Bilge Kağan ölümünden yedi ay sonra, Kültegin ise 8 ay sonra defnedilmiştir. Cenaze için Çin'den gelenlerin kokuluk ve sandal ağacı getirmeleri, cenazelerin mumyalandığını göstermektedir.[18]

Şibe ve Pazırık Kurganlarında tahnit edilmiş kadın ve erkek cesetleri bulunmuştur.[19] "Kurmak" ya da "korumak" mastarından gelmiş olan kurganlar, Türk tarihinin malzeme ve araç gereç yönüyle incelenmeleri bakımından çok önemlidirler. Ölümden sonra âhirette de hayatın devam edeceğine inanılması sebebiyle ölenin mezarına lazım olacağı düşünülen elbiseleri, çeşitli eşyaları, silahlar ve atları da gömülüyordu.[20]

Bir Türk kavmi olduğu kabul edilen İskitler'in (Sakalar) de ölülerini mumyaladıkları bilinmektedir. Pazırık kurganlarında yapılan arkeolojik kazılarda, İskitler'e ait mumyalanmış cesetler çıkarılmış ve bu cesetlerin gövdelerinin dövme ile kaplı olduğu görülmüştür. Genelde vücudun ön ve arka yüzünde baştan aşağı kadar dövmeler bulunmaktadır.[21]

Moğolların Kitanlar boyunda Ana kraliçe Chou-liu ile bir miras meselesi dolayısıyla savaşan ve bundan galip çıkan Tai-tsou'nun torunu Vu-yu (Şe-tsong), Ye-liu Tö-kuang (902-947) için büyük bir cenaze töreni düzenlemiştir. Bu prensin cesedi, Çin'den getirilmiş, cesedin karnı yarılıp iç organları boşaltılmış ve yerine tuz doldurulmuştu. Bu olay, acı olaylardan, düşmanlarından intikam almaktan mutlu olan Çinlilerin, Kitanların imparatorlarının etini saklamakla uğraştıkları yorumunu yapmalarına neden olmuştur. Bu saklama işlemi cesedin bozulmadan gömülmesi için

---

14 Abdülhalık M. Çay ve İlhami Durmuş, "İskitler", Türkler, C. I, Ankara, 2002, s.586; Alim Karamürsel, "Eski Türklerde Defin Törenleriyle İlgili Usul ve Adetler", s. 24; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul, 1972, s. 23.

15 Doruk, s. 224.

16 Alim Karamürsel, "Eski Türklerde Defin Törenleriyle İlgili Usul ve Adetler", Tarih Ve Toplum Dergisi, C.13, 1990, s. 24; Diyarbekirli, Hun Sanatı, 23.

17 Aybars Pamir, s. 168; Günay ve Güngör, s. 74; Ramazan Şeşen, Onuncu Asırda İslâm Seyyahı İbn-i Fazlan, İstanbul, 1975, s. 142.

18 Sezer Erer, Elif Atıcı, "Türk Tıp Tarihinde Mumyalama ve Bazı Orijinal Sonuçlar", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Eylül 2004, 213, s. 39.

19 Alim Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", Türkler Ansiklopedisi, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 77.

20 Mehmet Şeker, "Türk Mezar Bilimi Bir Disiplin Olarak Kurulmalı", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, s. 27.

21 Çay, M Abdülhalık. İlhami Durmuş, "İskitler", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yay., C. 1, Ankara 2002, s. 91; Roux, Eski ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, s. 219.

gerçekleştirilmişti. Leao-tche, özel olgulardan genel olgulara kadar birçok olaya ilişkin bilgi veren bir dua içermektedir. R. Stein'in yaptığı incelemelere göre, bu duada, bir insan ilkbahar ya da yazın öldüğünde cesedin derhal gömüldüğünden, buna karşılık diğer bir mevsimde ölüm olayı olduğunda da cesedin bir ağaç üzerine yerleştirildiğinden söz edilmektedir.[22]

Defin töreni, sonbaharda ve kışın ölenler için çiçekler açtığı zaman yani ilkbaharda, ilkbaharda ölenler için ise, çiçekler ve yapraklar sarardığı zaman yani sonbaharda yapılırdı.[23] Konar-göçer bir hayat yaşayan Eski Türklerin bu mevsimlere verdiği değer de burada ortaya çıkmaktadır.

Timur İmparatorluğunun kurucusu olan ve 1370–1405 yılları arasında hüküm süren Timur'un cesedi mumyalanarak, Semerkant'ta Ruh Abad'da, torununa ait Muhammed Sultan'ın medresesine defnedilmiştir.[24]

Ihşidiler Döneminde, Mısırlılarla yapılan bir savaşta, Muhammed Bin Togaç'ın kardeşi Hüseyin Bin Togaç'ın öldürüldüğü ve cesedinin mumyalanarak ağabeyine gönderildiği bilinmektedir.[25]

Sonuç

Eski Türkleri konar-göçer hayat tarzı, geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları ve tarihlerinin çok eşliye dayanması, onlarda gelenek ve göreneklerinin çeşitliliğine sebep olmuştur. Bunun yanında bu yaşam tarzlar farklı milletlerle karşılaşmaları ve farklı dinlerle tanışmalarını sağlamış ve birçok farklı uygulamaya girmelerine yol açmıştır. Bu durum cenaze merasimleri açısından da böyledir. Nitekim farklı cenaze törenleri, ölü gömme, yakma, ağaca asma gibi farklı uygulamalar, bu yaşam şeklini en iyi anlatan durumlardandır.

Farklı dini inançlar ve Şamanizm'in etkisi, cenazelere uygulanan işlemleri belirlemiştir. Bunlardan en dikkat çeken uygulama da, mumyalamadır. Özellikle ulularının, toplumda değer verdikleri kişilerin mumyalamak suretiyle, cesetlerini saklama yolunu seçmişlerdir. Kurganlardan çıkarılan bu mumyalar, toplumun ekonomik, sosyal ve dinî inançlarına dair önemli ipuçları vermesi açısından büyük değer taşımaktadır.

Kaynakça

Çay, M Abdülhalık. İlhami Durmuş, "İskitler", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yay., C. 1, Ankara 2002.

Diyarbekirli, Nejat. "Atlı Bozkır Kültürüne Mensup Hun Topluluklarının Yaşayış, Sanat ve Genel Kültürleri", Orkun, S. 2, Ekim 1981, s. 5-9.

Diyarbekirli, Nejat. Hun Sanatı, MEB Yay. İstanbul 1972.

Doruk, Zehra Şahin. "Lev Nikolayeviç Gumilev'in Geleneksel Türk Dini ile İlgili Görüşleri", Erdem Dergisi, S. 52, 2008, 183-230.

22 Roux, Eski ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, s. 233.

23 Kocasavaş, s. 67.

24 Şerafeddin Ali, Timur ve Tüzükâtı (Timur'un Kanunları), Çev: Kevser Kutay, Ankara, 2000, s. 28.

25 Nadir Özkuyumcu, "Ihşidiler", Türkler, Ankara, 2002, s. 45.

Erer, Sezer. Elif Atıcı, "Türk Tıp Tarihinde Mumyalama ve Bazı Orijinal Sonuçlar", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Eylül 2004, 213: 37-43.

Durmuş, İlhami "Arkeolojik Kalıntı, Buluntu ve Yazılı Belgelere Göre Költigin ve Bilge Kağan Anıtları ve Bu Anıtlardaki Türk Kültür Unsurları", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S 1, 2007, s. 35-58.

İnan, Abdülkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm, TTKB, Ankara 1972.

Karamürsel, Alim. "Eski Türklerde Defin Törenleriyle İlgili Usul Ve Adetler", Tarih Ve Toplum Dergisi, C.13, 1990, s. 280-81.

Karamürsel, Alim. "Türklerde Mezar Geleneği", Türkler Ansiklopedisi, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 279-281.

Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lûgati't-Türk, C. 1, çev. Besim Atalay, Ankara 1986.

Kocasavaş, Yıldız "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yay., C. 3, Ankara, 2002.

Ögel, Bahaddin. Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay, İstanbul, 1988.

Ölmez, Mehmet. "Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler II", Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi, S. 7, 1995, s. 175-86.

Özkuyumcu, Nadir. "Ihşidiler", Türkler Ansiklopedisi, C. 5, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2005, s.41-44.

Pamir, Aybars. "Türklerin Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna Etkisi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. 52, S: 4, Ankara, 2003, 155-85.

Roux, Jean Paul. Eski ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, çev. Aykut Kazançgil, İstanbul, 1999.

Şeker, Mehmet. "Türk Mezar Bilimi Bir Disiplin Olarak Kurulmalı", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu, 18-20 Aralık, İstanbul 1998.

Şerafeddin Ali, Timur ve Tüzükâtı (Timur'un Kanunları), çev. Kevser Kutay, Ankara 2000.

Şeşen, Ramazan Onuncu Asırda İslâm Seyyahı İbn-i Fazlan, İstanbul, 1975.

Turan, Osman. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 3. Baskı, İstanbul, 1980.

Turan, Osman. Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, C. 1, İstanbul, 1969.

Ünver, Günay. Harun Güngör, Türklerin Dini Tarihi, Ankara, 1997.

Yılmaz, Anıl. "Baba mı, Balbal mı Yoksa Bediz mi", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C. 2, S: 4, Aralık 2005, s. 206-14.

ҒҰНДАРДЫҢ ҰЛЫ ЖІБЕК ЖОЛЫ ЖҮЙЕСІНІҢ ҚАЛЫПТАСЫП ДАМУЫНДАҒЫ БАСТАМАШЫЛЫҚ РӨЛІ

Zanadiluly NOSERBEK
Қожа Ахмет Ясауи Халықаралық қазақ-түрік университеті
Туркология ғылыми зерттеу институты
noszan@mail.ru

«Ғұндардың Ұлы жібек жолы жүйесінің қалыптасып дамуындағы бастамашылық рөлі» атты бұл мақаласында Қазақстанның Ұлы Жібек жолының бастау алған, кеңейген тарихи маңызды орталығы, өркендеп дамуының кепілі болғандығын салғастыру әдісімен Қытай тарихи кітаптарының негізгі қайнар көздерінің деректерімен салыстыра қарастырылған.Ұлы Жібек жолының әр кезеңіндегі елеулі оқиғаларды талдау барысында ежелгі Түрік қағанаты туралы қызықты деректер мақалада кеңірек қолданылған. Қытай жазба деректерінде көп кездесетін, Түрік қағанатының Қытай өкіметімен оның ішіндегі Батыс Хан патышалығымен қарым-қатынастары жайлы мәліметтерді мазмұнымен мағына үндестіктерін сақтай отырып, ғылыми тұрде аударып қолданылды. Ұлы Жібек жолы - әлемдік өркениет тарихындағы неғұрлым елеулі жетістіктердің бірі. Керуен жолдарының тарамдалған жүйесі Жерорта теңізінен Қытайға дейін Еуропа мен Азияны кесіп өтіп, ерте дүние мен орта ғасыр дәуірінде сауда байланыстары мен Батыс пен Шығыс мәдениеттері арасындағы тілдесуінің маңызды құралы қызметін жоғары дәрежеде атқарып келді. Жолдың неғұрлым ұзақ үзігі Қазақстан мен Орта Азия арқылы өткендіктен осы аталмыш ұлы жолдың пайда болуымен дамуындағы Қазақстанның рөлі мақалада анық көрнектілендірілген.

Кілт сөздер:Ұлы жібек жолы, Түрік қағанаты, Ғұндер, Батыс Хан патышалығы, Үйсіндер

Ғұндардың Ұлы жібек жолы жүйесінің

қалыптасы дамуындағы бастамашылық рөлі

Заңәділұлы Нөсербек Ахмет Ясауи университеті Түркология ҒЗИ-нің ғылыми қызметкері Noszan@mail.ru

Түйінді сөздер: Ұлы жібек жолы, Түрік қағанаты, Ғұндер, Батыс Хан патышалығы, Үйсіндер

Түйіндеме:

«Ғұндардың Ұлы жібек жолы жүйесінің қалыптасып дамуындағы бастамашылық рөлі» атты бұл мақаласында Қазақстанның Ұлы Жібек жолының бастау алған, кеңейген тарихи маңызды орталығы, өркендеп дамуының кепілі болғандығын салғастыру әдісімен Қытай тарихи кітаптарының негізгі қайнар көздерінің деректерімен салыстыра қарастырылған. Ұлы Жібек жолының әр кезеңіндегі елеулі оқиғаларды талдау барысында ежелгі Түрік қағанаты туралы қызықты деректер мақалада кеңірек қолданылған.

Қытай жазба деректерінде көп кездесетін, Түрік қағанатының Қытай өкіметімен оның ішіндегі Батыс Хан патышалығымен қарым-қатынастары жайлы мәліметтерді мазмұнымен мағына үндестіктерін сақтай отырып, ғылыми тұрде аударып қолданылды.

Ұлы Жібек жолы - әлемдік өркениет тарихындағы неғұрлым елеулі жетістіктердің бірі. Керуен жолдарының тарамдалған жүйесі Жерорта теңізінен Қытайға дейін Еуропа мен Азияны кесіп өтіп, ерте дүние мен орта ғасыр дәуірінде сауда байланыстары мен Батыс пен Шығыс мәдениеттері арасындағы тілдесуінің маңызды құралы қызметін жоғары дәрежеде атқарып келді. Жолдың неғұрлым ұзақ үзігі Қазақстан мен Орта Азия арқылы өткендіктен осы аталмыш ұлы жолдың пайда болуымен дамуындағы Қазақстанның рөлі мақалада анық көрнектілендірілген.

Қытайдың солтүстік бөлігімен евразияның кең-байтақ сахараның өзара қатынстары негізінде шығыс бен батыс аймақтары арасындағы мәдениет алмасулармен сауда-саттық жилей түсті. Шығыс өңір аймағындағы ең дамыған кезең Шан патышалығының(商朝) соңғы және Чжоу патышалығының (商朝) алғашқы кезеңі болды. ал, Батыс аймақтың ең гүлденген кезеңі Шығыс Чжу патышалығы (东周) кезеңі болып табылады. батыс өңірдің шығыс шекарасы қазіргі Моңғолияның орта бөлегінен Тай шан тауына(太行山) дейін созылды .Жан го дәуірінің (战国Қытайтарихындаңғы Ұлы соғыс жылдарындағы кезеңдер) соңы және Хан патышалығының (汉朝) құрылуының алғашқы жылдарында Ұлы қытай қорғанының(长城) салынуының салдарынан Қытай отралық жазығымен Солтүстік және батыс өңірдегі халқытар арасы алшақтауға бет алды. Ұлы қытай қорғанының(长城) солтүстігіндегі батыс өңір деп аталатын евразиялық кең-байтақ сахарада етникалық бірігулердың нәтижесінде бірегей Ғұндар (匈奴 Сионну) мәдениетін қалыптастырды. Күшті Ғұндар(匈奴 Сионну) бірлестігі кезеңінде Қытайдың солтүстік бөлігімен және шығыстағы Моңғол үстірті(蒙古高原) және Батыс Евразияның Азияның азиялық бөлектері арасындағы барыс-келістер, мәдениет алмасулар дерлік тоқырауға ұшырады. Ұлы Жібек жолының ашылуы Қытайдың солтүстігіндегі Евразиялық кең-байтақ сахарасымен Қытай орталық жазығы аймақтарының арасындағы мәдениет алмасулармен сауда-саттықтың жилей түсуіне мүмкіндік әкелді [1].

Қытайдың солтүстік бөлегіндегі кең-байтақ сахара Евразия даласының оңтүстік-шығыс бөлігі болып табылады және ол оңір евразиялық кең-байтақ сахарасымен ежелден тығыз байланысты. Евразия даласында әртүрлі өңірлер мен мәдениеттер арасындағы мәдени алмасуларды, яғни коммуникаторлар мен алушылардың өзара байланыстарын зерттеуге бағытталған Еуразияның шығыс шалғайындағы металл жолы - Жібек жолының пайда болуы мен Ұлы Ғұндар (匈奴) Альянсының өмірге келуі сынды осы елеулі екі оқыйға батыс-шығыс арасындағы қатынастарды жиілетті. Жібек жолының пайда болуы мен Ұлы Ғұндар (匈奴) Альянсының қалыптасу процесі (欧亚草原东部的金属之路--丝绸之路与匈奴联盟的孕育过程) атты алты бөліктен тұратын ежелгі Қытай Қолжазба кітәбінда б.з.д. 2 мың жылдықтағы солтүстіктегі Евразиялық кең-байтақ сахарасындағы қола бұйымдары өндірісінің өркендеуі Қытайдың солтүстігі мен Евразиялық кең-байтақ сахарасы арасындағы ары қарай Қытай орталық жазық қалаларымен Ғұндар (匈奴) арасындағы сауда-саттық, мәдениет алмасулардың дамуына тарихи негіз қаланды. Бұл Қытай деректрінде ерте темір дәуіріндегі

солтүстіктегі көшпенділермен қарым-қатынастардың бастамасы деп сипатталады [1].

Б.е.д. 139жылы Батыс Хан(西汉朝) патышалығының патышасы Хан уди(汉武帝) Жаң Чян(张骞) атты елшісін батыс елдерге жіберді. Жаң Чян(张骞) 13 жыл бойы Тяньшан тауларының солтүстік пен оңтүстіктің, Орта Азия мен Батыс Азияның барлық жерлерін аралап шықты[4]. Батыс өңір туралы тоқтала кетсек, Батыс өңірлердің географиялық ауқымы түрлі тарихи кезеңдерде әр түрлі мағынаға ие, бұл әр түрлі географиялық түсініктерге әкеледі. Батыс аймақтың кең географиялық аумағы бүгінгі күні Хы ши дәлізінің (河西走廊) батыс бөлігінен, оның ішінде Шыңжанның барлық аймақтары, Тибеттің солтүстүгі , Балқаш көліне дейін, содан арықарайғы Жерорта теңізінің жағалауы бойындағы кең аумақтарды қамтыйды[2].

Б.э.д. 139 жылы батыс өңірлерге барып, бұрылыстар мен қыйындықтардан өтіп, б.з.д. 126 жылы Жаң Чян(张骞) Батыс Хан патышалығының (西汉朝) астанасасы Чан анға(长安) қайтып келді. Б.з.д. 119 жылғы Жаң Чян(张骞) 300-ден астам елшілерді бастап, көптеген алтын-күміс, тарту-таралғы алып, екінші рет батысқа сапар шегеді[2.3]. бұл сапары Қытай орта жазығы мен батыс елдерінің экономикалық және мәдени алмасулар үшін үлкен рол атқарған ұлы жібек жолының ресми ашылуы саналады. Батыс Хан патшасы (西汉朝皇帝) Хан Уди алғашында елдің тұрақтылығын сақтауда Жаң Чяңды батысқа Ғұндарды шабуылдау үшін Ұлы Йүзлермен одақтасуға жіберді. Кейін хан ұрпақтарының қаржы ресурстарының жинақталуы үшін, ол бұрынғы, шабуылға негізделген стратегиясын өзгертуге тырысып, ымырашылдық стратегияны жүзеге асыру мақсатында Жаң Чянды(张骞) батыс аймаққа елші ретінде жіберді [2.3]. Яғни бұл - батыс Хан патшалығының(西汉朝) үлкен стратегиясының бір бөлігі ғана болып тбылады. Жаң Чяннің(张骞) батысқа алғашқы сапарының алды-артындағы ғұндар мен(匈奴) Батыс Хан(西汉朝) патышалығының күрделі қатынастары мен соғыстары туралы бұл мақалада қамтып кету мүмкін емес[2.3].

Жаңа ераның 73 жылы Шығыс Хан патышалығынан(东汉朝) Бан Чао(班超) Жаң Чянн (张骞) сапарынан 58 жыл өткеннен кейін батыс өңірге қайта сапаршекті. Бан Чао(班超) бұл сапарында ұлы Жібек жолын Еуропаға ұзартты. Алғаш рет Рим империясы өкілдері Шығыс Хан патшалығының(东汉朝) астанасы Ло яңға(洛阳) келді. бұл Жібек жолы байланыстарының нәтижесі болып табылады. Осы ұзын жолда сатылатын тауарлардың ішінде қытайлық жібек ең беделді болғандығы үшін бұл жол заманымызға дейін жалғасқан ұлы жол «Жібек жолы» аталған. Жібек жолы тек ежелгі Азия мен Еуропаның арасындағы сауда-саттықты ғана емес, сондай-ақ Азия, Еуропа мен Қытай арасындағы достықты, барыс-келісті ілгерлетті. бұл Жібек жолының Жаң Чян сапарынан кейінгі қайта жаңғыртылуы саналады[2.3].

ҚХР Жи Лин университетінің рхеология институның(吉林大学考古学院) Профессоры Яң жян хуа (杨建华) Қытайдың Чин-Хан империяияларынан бастап(秦汉帝国) бастап жаңа дәуірге кіргенін атап өтті. Осы кезеңде Қытайдың солтүстіг імен Евразиялық кең-байтақ сахарасы арасында екі негізгі оқиға болды

деп қарайды. оның бірі шығыста Ұлы Ғұндар бірлестігінің (匈奴联盟)қалыптасуы, екіншісі болса батыста Ұлы Жібек жолының ашылуы болды. Осы екі негізгі оқиғаның пайда болуы солтүстік Қытай мәдениетінің өркендеуімен тығыз байланысты болып Қытайдың солтүстігі мен Евразияның шығысындағы кең-байтақ сахара арасындағы ұзақ мерзімді мәдениет алмасудың нәтижесі болып табылады деп қортындылаған. Профессор Яң жян хуа (杨建华) Бұл өзара қатынастарды Қытайдың солтүстігіндегі моңғол үстіртінің (蒙古高原) шығыс бөлігіне, сыртқы Байкал өңіріе Азиялық ұлы құрлықтық белдеуіне (外贝加尔地区) дейін жалпыласқан көлемді қатынастар деп санайды[4]. бұл Азиялық ұлы құрлықтық белдеу (外贝加尔地区) туралы тоқтала кетсек бұл белдеу солтүстіктен -шығысқа қарай, оңтүстіктен-батысқа қарай созылған Саян тауларын(萨彦岭), Алтай тауларын(阿尔泰山脉) және Тяньшань тауларын(天山山脉) қамтиды. Шығыс және батыс бағыттарға негізделген мәдени алмасулар Ғұн империясы(匈奴帝国)және Хан патышалы(汉朝) сынды екі ірі империяның пайда болуы Шығыс және батыс бағыттарда дамыған Ұлы Жібек жолы тарихи саудасының дамуымен батыс-шығыс халықтары арасындағы мәдениет алмасулардың тарихи негізі болып саналады [4.5].

Ғұн империясы(匈奴帝国), Хан патышалы(汉朝) арасындағы бұл екі жақты байланыс арнасының қалыптасуына талдау жасасақ, Б.з.д үшінші ғасырдан кейін Ғұн(匈奴) мәдениеті Моңғол үстіртінде(蒙古高原) бастау алып, қысқа мерзімде өркен жәйді. Қытайдың солтүстік өңірінің халықтарының жаңа байланыс арналарын іздестіру мақсатындағы деген мүделілігімен Тяншан жеті өзен өңірімен (天山七河地区) тікелей байланысуға мәжбүр болды. осы жерде Ғұн империясының (匈奴帝国) тезарада көтерілуі іздегенге сұраған дегендейқытайсолтүстігінің жңа сырытқы байланыстарға сұранысы негізінде Ұлы Жібек жолы өркен жәйді деп Қытай деректері анық дәлел көрсетеді [5].

Жібек жолы тарихи шығыс бен батысқа ортақ мұра болып саналады. Жібек жолын жалғастырған ел ретінде ежелгі Қазақстан саналатын ғұндар (匈奴), Ұлы Йүзілер (大月氏) тарихи Ұлы Жібек жолының қалыптасуымен дамуында маңызды рөл атқара алды. Ал, Бүгінде тәуелсіз Қазақстан Ұлы Жібек жолы, әсіресе екі мыңжылдықтан кеин, қайта жаңғыртылған жібек жолы саналатын. «Бір белдеу, бір жол» бағдарламасындада мағызды рөлін сәулелендіріп келеді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

Яң жян хуа (杨建华) Ғұндар бірлестігі (匈奴联盟)Альянсының және Жібек жолының пайдаболу процесі Бейжің университеті гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар институты журналы 2018-06-14
«历史上的丝绸之路» 安阳安阳杂志 2015-02015-04安阳杂志.
« Тарихтағы жібек жолы» Анян журналы, 2015 жылы 4 сәуір саны.
«张骞&丝绸之路» 晨日阳光 关注2018.04.22 05:41北京.
«Жаң Чян және жібек жолы» Таң сәулесі сайты, 2018 жылы 22 сәуір. Бейжің.
刘迎胜 «丝绸之路»学术著作 作者：刘迎胜 搜狐网。 Лю иң чң. «Жібек жолы» оқу құралының электронды нұсқасы. суң ху желісі. 2018 жылы 4 қаңтар 15:00 Бейжің.
«丝绸之路前历史» 中国社会科学文摘« Жібек жолың тарихи алғышарттары» Қытай ғылым басбасы шығарған әлеументтік ғылымдар материялдары жыйнағының

эелектронды нұсқасы. Бай ду Кітапханасы Кәсіби ақпарат Гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар Мәдениет / Дін сайты. 2015 жылы 1 қазан. Бейжің.

З.Жандарбек, т.ғ.к.

Қожа Ахмент Йасауидің «Екінші дәптерінің» ішкі мәнін ашудің кілті

Аннотация: Мақала Қожа Ахмет Йасауидің «Диуани хикметіндегі» «екінші дәптер» сөзінің ішкі мазмұнын ашуға арналған. Түркістан жеріне ислам дінінің таралу кезеңінен бастау алатын рух әлемімен байланыстың XII ғасыр қарсаңына келгенде әлсіреп, үзілерге келгенде Қожа Ахмет Йасауидің рух әлемімен қайтадан қалпына келтіргендігі және ол ілімді «екінші дәптер» деп атағандығы туралы мәселелер қарастырылған. Сонымен бірге, Йасауиден қалған "екінші дәптер" ілімі негіздерін халық санасына жеткізуде қазақ ақын-жырауларының ролі көрсетілген.

Сопылық жолдың XI-XII ғасырларға дейін тариқат деңгейіне көтерілмегені тарихтан белгілі. Сопылық тариқаттар тарихын зерттеуші Дж. С. Тримингэм, сопылықтың алғашқы сатысы, ұйымдасу кезеңі-ханакалардың қалыптасуы IX ғасырда, ал тариқаттардың қалыптасуы XIII ғасырдан басталды деп есептейді.[1] Бұл жерде сопылықты зерттеушілердің Түркістан жеріндегі сопылық жолдың даму ерекшеліктерін ескермегендігін байқаймыз. Түркістан жеріндегі сопылық жолдың дамуы мен қалыптасу кезеңі Ислам орталықтарына қарағанда жылдамырақ жүргендігін сопылық тарихын зерттеушілер оншалықты сезіне бермейді. Мысалы, XI ғасыр туындысы болып табылатын Жүсіп Баласағұнның «Құтты Білік» шығармасында басты кейіпкердің бірі-Оғдүрміштің сопы болуының өзі сопылық жолдың Түркістан жерінде бұрыннан бар екендігін көрсетеді.[2] Оның үстіне Түркістан жеріне ислам дінін таратушы тұлғалардың Али ибн Абу Талиб ұрпақтары болуының өзі, бұл жердегі діни ой-пікірдің деңгейі Ислам орталықтарынан жоғары болмаса, төмен болмағандығын байқатады. Оған дәлел ретінде Түркістан жерінен шыққан ғұламалардың аты Ислам әлеміне X ғасырдың өзінде-ақ белгілі болуы, бұл жердегі исламдық ғылымдардың даму қарқыны жоғары болғандығын дәлелдейді. Йасауийа тариқатының тарихы болып табылатын «Насаб-нама» нұсқаларында қырық күн шілдеге отыру (чилла-хана), зікір салу дәстүрінің сол IX-X ғасырлардың өзінде болғандығы, Әулие Қараханның қаншама рет шілдеге отырып шыққандығы баяндалады.[3] Бұл Түркістан жеріндегі Ислам дінінің өзіндік ерекшелігі болғандығынан хабар береді. Оған қоса, «Насаб-нама» нұсқаларында Исхақ бабтың Түркістан жеріне «суфра тұту» дәстүрі мен «хикма иләһийа» ілімін әкелгендігі, Хзыр алейһисаламмен 90 жыл сұхбаты болғандығы, сол үшін күніне он соғым, жүз қой сойғандығы жазылған.[4] Демек, Пайғамбар рухымен сабақтастық, Пайғамбар рухы арқылы рухтар әлемімен сабақтастық Түркістан жеріне ислам дінін таратушы Исхақ баб, Абд ар-Рахим баб, Абд ал-Жалилдермен бірге келіп, VIII ғасырдың екінші жартысынан жалғасып келе жатқандығына айғақ бола алады. Демек, Түркістан жеріндегі

[1] Тримингэм, Дж.С. Суфийские ордены в Исламе. –Москва: «Наука», ГВЛ, 1989. С.90.
[2] Жүсіп Балсағұн. Құтты білік. –Алматы: «Жазушы», 1980.
[3] Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. 2008. с. 169
[4] Муминов П. қолжазбасы, 116-118 қатарлар.

сопылық тәжірибе ислам дінінің Түркістан жеріне алғашқы таралу кезеңінен бері бар деп есептеуге болады. Өйткені, Түркістан жерінде алғаш «суфра тұтқан» кісі Исхақ баб. Ол «суфра тұту» дәстүрін өз ұрпақтарына қалдырады. Қожа Ахмет Йасауидің әкесі Исхақ бабтың оныншы ұрпағы Ибрахим шайх. Ибрахим шайх өз ұлы Қожа Ахметті «суфра тұту» үшін Йасыға аттандырады. Бұл кезең Ислам әлеміндегі иманның әлсіреп, мұсылман қоғамының тоқырауға түсіп, мұсылмандардың рухани азғындыққа түскен кезеңі болатын. Қожа Ахмет Йасауи өз дәуірінің тарихи шындығын былайша суреттейді:

Ораза, намаз, иман, ислам қолдан кетті,

Күннен күн бетер деген хадис жетті.

Пайғамбар айтқандары келіп жетті.

Бұл дүниені қараңғылық басты достар.

Ғалымдар бар ілімін малға сатты,

Біліп, көріп өздерін отқа атты.

Өзі амал қылмай халыққа ілім үйретті,

Дүние үшін діндерін сатты көргін.

Ұстаз, дінсіз құлдар болды хакім,

Менмендік дүкенін ашып болды залым.

Халық ішінде қор болды дәруіш ғалым,

Көпшілігі халықтың кәпір болды көргін.

Дінсіз ұстаздарға еш қауіп жоқ.

Дүние малын жиып, еш тояры жоқ.

Ұшып-қонып, өлімнен еш хабары жоқ.

Ол жанның дүние діні болды көргін.[5]

Мұндай азғындаған, имансыз қоғамды қайта қалпына келтіру шариғат шеңберінде жай уағызбен мүмкін емес болатын. Ол үшін шариғат шеңберімен шектелмей, руханиатты көтеру қажеттігін, сопылық ілімді халық санасына сіңіру, сол арқылы ғана халықты иманға бет бұрғызуға болатынын түсінді. Қожа Ахмет Йасауи өз Хикметтерін мына жолдардан бастайды: Биссмилла деп баяндайын хикмет айтып,

Тәліптерге дүр мен ғауһар шаштым , міне.

[5] Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. –Алматы: «Дайк-Пресс», 2000. 128-131 бб.

Қиындықты қатты тартып, қандар жұтып,

Мен, «екінші дәптер» сөзін аштым, міне.[6]

Бұл жерде Қожа Ахмет Йасауи бабамыздың «екінші дәптер» деп отырғаны рух әлемімен байланыс екендігін сопылық жолдан хабары бар адам болмаса, басқалар түсіне қоймайды. Адамның рухын оятып, иманын ретке келтірмейінше, қоғамды түзеу мүмкін еместігін Йасауи бабамыз жақсы түсінді. Иман болмаса, дін де жоқ. Дінді ақылмен емес, жүрекпен қабылдау қажет. Олай болмаған жағдайда иман кәміл болмайды. Осы үшін Йасы елінде Қожа Ахмет өз ілімін-сопылық жолды тарату жолында отыз жыл бойы күреседі. Соңында, жеңіске жетіп, Йасауийа тариқатын қалыптастырды. Ендігі кезекте Йасауи жолының ерекшелігі мен ол жолдың қалыптасуына негіз болған ілімдердің шығу тарихына қасқаша талдау жасаймыз.

Қожа Ахмет Йасауидің өз тариқатын қалыптастыруына ғылыми негіз болған Абу Ханифа Нұғман бин Сәбиттің «Фихқ ал-Акбар» және «Китабу-л Алим уа-л мутаалим» атты шығармасы болды. Бұл шығармаларға назар салатын болсақ, онда Абу Ханифаның тек құқықтық мәселелермен айналыспағанын, алдымен діндегі сенім мәселелеріне көңіл бөлгендігін көреміз. Мысалы, «Ал-фихқ ал-Акбар» атты еңбегі Исламның негізгі мәселесі – Иман негіздерін талдауға арналған. Ол кітапта Алла Тағаланың бірлігі мен Алла Тағаланың сипаттарына, Құранның қолдан жаратылмағандығы мен Пайғамбарлардың Алла тарапынан жіберілгендігіне, Пайғамбарлар мұғжизасының шындығы мен Алла Тағаланың бұл жаратылысты жаратпас бұрын да Жаратушы болғандығына, «Иман» мен «Исламның» мәні туралы мәселелерге талдау жасалады. Ал, құқықтық мәселеде Абу Ханифа Құран аяттарына сүйене отырып, ислам дінін қабылдаған әрбір халық арабтың дәстүрлерін қабылдамай-ақ, Құранға қайшы келмейтін салт-дәстүрлерін сақтап қалуға құқылы деген принципті ұстанды. Оның бұл тұжырымдары оның «Китабу-л Алим уа-л Мута'алим» деген кітабында баяндалды. Ең бастысы Абу Ханифа Құран аяттарын талдауда ақылға баса мән берді. Ислам дінінің араб емес халықтарға таралуына байланысты ол халықтарға дінді түсіндірудің жаңа жолдарын қарастырудың қажеттігіне байланысты туындады. Ол кісі Құранда жазылған діннің бір, шариғаттың көп екендігін алға тарта отырып, әр халықтың өзінің әдет-ғұрып, салт-дәстүрінде қалу қажеттігіне мән береді.

Қожа Ахмет Йасауи Абу Ханифаның осы ұстанымдарын негізге ала отырып, алдымен қоғамның иман негіздерін қалыптастыруға күш салды. Ол өзіне дейін жинақталған сопылық ілім тәжірибелерін жинақтап, иман негіздерін сопылық ілім тәжірибесімен толықтыра отырып, адам жүрегіне Хақ нұрының енуіне жол ашты. Мұхаммед пайғамбардан кейінгі әлсіреп, үзілуге айналған рух әлемімен байланыс қайта жанданды. Бұл сол кезеңдегі азғындаған түркі-мұсылман қоғамының қайтадан нұрлануына, түркі-мұсылман қоғамының қайтадан рухани қуатының артып, Құдірет күшіне айналуына жол ашты.

[6] Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. –Алматы: 2001. 3 бет.

Ал, шариғат мәселесіне келгенде, Қожа Ахмет Йасауи Абу Ханифа мазхабының негізгі ұстанымдарына арқа сүйей отырып, түркі қоғамындағы құқықтық мәселелерді шешуді толығымен түркінің көнеден келе жатқан әдет-ғұрып, салт-дәстүріне берді. Осылай Иман негіздері Құран мен сүннетке негізделсе, шариғат жолы Құранның «Маида» сүресінің 48-аятындағы «Әр үммет үшін бір шариғат, бір жол жасадық. Алла қаласа барлығыңды бір үммет жасар еді» -деген талапқа сай, түркінің әуелден келе жатқан салт-дәстүріне берілді. Йасауидің бұл ұстанымында Құранға, Исламға қайшы келетін еш нәрсе жоқ болатын. Бұл адам баласының таным аясын кеңейтті. Йасауиге дейін Абу Ханифа, Имам Матуриди Алланы тануда нақыл мен ақылды, сезім мүшелерін құрал етсе, Қожа Ахмет Йасауи бұлардың қатарына жүректі мекен еткен рухты қосты. Ол өзінің «Мират ал-Қулуб» атты еңбегінде «Шариғат сырт ағзалармен амал ету болса, тариқат – «қалб-жүрекпен», яғни көңілмен амал ету деген сөз, ал хақиқат дегеніңіз – сырмен (жүректің түбіндегі субстанция, көңіл) амал ету болып табылады, - дейді.[7]Ал, жүректі амал еттіретін жол - біреу. Ол – Алланың зікірі. Йасауи зікір ғибадаты туралы былай дейді:

Алла жады нұрын кімге тарту қылса,

Қу нәпсі, мемендікпен қалады екен.

Пенде егер, зікірші болып, Алла десе,

Кірлеген көңіл татын ашар екен.

«Фәзкуруни әзкуркум» есітіп нада.

Зікірін айтып, әмірін ұстап мушаһада,

Кіріп көрге, тартып түрлі мужаһада,

Ғашық жандар сыр шарабын ішер екен[8].

Осы зікір ғибадаты жүрек көзін ашты, иманнан ажыраған халықты иманға қайтарды. Ол да Абу Ханифа сияқты иманды бар ғибадаттың алдына шығарды. Ол иман туралы айтқан мына Хикметі иманның маңызының діндегі орны қаншалықты екендігін көрсетеді:

Хикмет бірлән әууал адам дін бар айлады,

Он сегіз мың қамуғ алам қайран ерур.

«Қалу бала» деген құлдар үлес алды.

Сакут еткен құлдар діні ойран болур.

Хақ тағала иман ата (сыйлады) қылды бізга,

[7] Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. –Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. 239 б.

[8] Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет, 2000. 105 б.

Аууал Мұстафа расулы айды бізге.

Друд етсак қуат берар дінімізга,

Йоқ ерса, қылғанларым ойран ерур[9].

Иман болмаса, дін де жоқ. Дінді ақылмен емес, жүрекпен қабылдау қажет. Олай болмаған жағдайда иман кәміл болмайды. Қазақ халқының иман-сенімі Йасауидің осы ұстанымы негізінде қалыптасты. Иманды бәрінен жоғары бағалады. Қазақта «Малым жанымның садағасы, жаным арымның садағасы» деген аталы сөз бар. Демек, қазақ үшін иман малынан да, жанынан да артық. Ал, Абай болса:

Алла деген сөз жеңіл,

Аллаға ауыз жол емес.

Ынталы жүрек, шын көңіл,

Өзгесі Хаққа қол емес,[10]-дейді.

Немесе

Ақылмен ойлап білген сөз

Бойыңа жұқпас сырғанар.

Ынталы жүрек білген сөз

Бар тамырды қуалар.[11]

Бұл жолдар қазақ халқының не нәрсе болса да, жүрекпен қабылдайтынын білдіреді. Демек, қазақ халқының діни дүниетанымы тариқат жолы арқылы қалыптасқандығын көрсетеді. Мысалы, рух, әруах, әулие туралы түсініктер негізінде Йасауи дүниетанымы жатқанын аңғару қиын емес. Қожа Ахмет Йасауи әулиелер туралы былай дейді:

Шын ғашықтар дәйім тірі өлген емес,

Әруақтары жер астына кірген емес.

Заһид, абид бұл мағынаны білген емес,

Шын ғашықтар халайықтың Қызыры болар[12].

Немесе

Алла үшін жанын берген зая қалмас,

Екі әлем оған бостан, әркез өлмес.

Шын ғашықтың сыры құпия халық білмес,

Көз жасын куә қылып жүрер болар[13].

---

9 Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. –Алматы: 2001. 99 б.

10 Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. Т.2. –Алматы: «Жазушы», 2005. 13 б.

11 Абай Құнанбайұлы.Шығармаларының екі томдық жинағы. Т.2. –Алматы: Жазушы, 2005. 21 б.

12 Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. 2000. 166 бет

Йасауидің бұл Хикметтері әулиелер туралы Құран Кәрімнің «Юунус» сүресіндегі «Алланың достарына еш қауіп-қатер жоқ, әрі олар қайғырмайды»[14], - деген Құран аятымен мағыналас екендігін көруге болады. Сондай-ақ, Йасауи Хикметтерінде әулиелердің Алламен байланыса алатыны туралы да айтылады:

Хақ уәсіліне жетейін десең зары қылғын,

Зікірін айтып, жарандарға жары бергін.

Жапа тартып, жарандардан үлес алғын,

Үлес алмай дидарын көрер ме екен?[15]

Бұл Хикмет те әулиелердің Алла мен адам арасын байланыстыра алатын қуаты барлығын көсетіп тұр. Ал бұған Құран Кәрімнің «Маида» сүресінің отыз бесінші аятында «Ей, иман келтіргендер! Алладан қорқыңдар және оған жақын болатын жолды іздеңдер және оның жолында күресіңдер, сонда, әрине құтыласыңдар», - дейді. Олай болса, қазақ халқының көне дәуірлерден бері жыр-дастандарында жырланып келген, әлі күнге дейін жалғасып келе жатқан әулиелерге зиарат жасау, олардан жәрдем сұрауы Исламға қайшы келмейді. Осылай сопылық жол түркі халықтарының діни танымының негізіне айналды және ұзақ ғасырлар бойына қазақ ақын-жырауларының шығармаларындағы негізгі арқау болды. Олар өз шығармаларында Қожа Ахмет Йасауи ілімінің негіздеріне талдау жасай отырып, рухани ілім нарын халықсанасына сіңіре білді. Мысалы, Абай атамыздың: «Өлсе, өлер табиғат, адам өлмес,

Ол бірақ қайта еліп ойнап-күлмес.

Мен менен менікінің айрылғанын,

Өлді деп ат қойыпты өңшең білмес[16], - деген бір ауыз өлеңінде қаншама тереңдік жатыр. Адам физикалық болмысының баянсыздығы мен рухының мәңгілігін Абай сияқты түсіндірген, халық санасына құйған ешкім жоқ. Рухтың мәңгілгі туралы түсініктің қазақтың дәстүрлі діни танымының өзегі десек, артық айтқандық емес. Бірақ, жан мен тән ажыраганнан кейінгі рухтың жағдайы қалай болмақ деген мәселе бар. Бұл сұраққа да қазақ ақындарының жауабы дайын. Мәшһүр Жүсіп бұған былай деп жауап береді:

Құдайым сол жерлерде қылсын жәрдем,

Тілеймін: «Фазылыңа ал!» - деп, Бирубардан!

Жігіттер тірілікте ғапыл болмай,

---

13 Сонда, , 171 б.

14 Құран, Юнус сүресі, 62 аят.

15 Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. 2000. 142 б.

16 Абай Құнанбаев, 2005. 161 б.

Қамын қыл құтылудың қиын тардан.[17] Егерде осы екі ақынның өлеңдеріне талдау жасайтын болсақ, онда бұл екі өлең де Қожа Ахмет Йасауи химеттеріндегі: «Бі шек білгін бұл дүниа, баршы халықтан өтер-а,

Инанмағын малыңа, бір күн қолдан кетер-а.

Ата-ана, қарындаш, қаиан кетті?- фікір қыл!

Төрт аяқлы чубуб ат, бір күн саған жетер-а.

Кісі малын жеме, Хақтан өзгені деме,

Сират өзра тұтар-а![18] – деген Хикметінің мәнін ашып тұрғанын көруімізге болады. Бұл қазақ халқының діни дүниетанымы Йасауи хикметтері негізінде қалыптасқандығынан хабар береді және хикметтердің халық санасынан берік орын алуына қазақ ақын-жырауларының шығармалары шешуші мәнге ие болғандығын көрсетеді.

Қорыта айтқанда, бұл мысалдардан Қожа Ахмет Йасауи бабамыздан қалған рухани ілім қазақ ақын-жыраулары шығармалары назарынан ешқашан тыс қалмағанын, олардың әрқайсысы уақыт талабына сай, халық санасына ылайықтап, Йасауи ілімін жеткізіп отырғандығына куә боламыз. Олар тек Йасауи ілімін халық санасына жеткізіп қана қойған жоқ, сонымен бірге, сондай алып территорияны алып жатқан халықтың рухани-мәдени тұтастығын қалыптастыра білді. Бұл Йасауидің рухани мұрасының қазақ халқының халық болып сақталып қалуында Йасауи ілімі мен мәдениетінің шешуші мәнге ие болғандығын көрсетеді.

Әдебиеттер:

Тримингэм, Дж.С. Суфийские ордены в Исламе. –Москва: «Наука», ГВЛ, 1989. С.90.

Жүсіп Балсағұн. Құтты білік. –Алматы: «Жазушы», 1980.

Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Том 2. –Алматы-Берн-Ташкент-Блумингтон. Дайк-Пресс, 2008.

Муминов П. «Насаб-нама» қолжазбасы

Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. –Алматы: «Дайк-Пресс», 2000.

Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. –Алматы: «Арыс» баспасы, 2001.

Абай Құнанбаев. Шығармаларының толық екі томдық жинағы. Т.2. –Алматы: «Жазушы», 2005.

Абай Құнанбаев. Шығармаларының толық екі томдық жинағы. Т.1. –Алматы: «Жазушы», 2005.

Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Көп томдық шығармалары. Т.1. –Алматы: «Алаш», 2003.

[17] Мәшһүр Жүсіп Көпеев, 2003. 163 б.

[18] Қожа Ахмет Йасауи. Диуаним Хикмет, 2001. 22 б.

QALIN (BRIDE-PRICE) TODAY: ETHNOPSYCHOLOGICAL ANALYSIS

Ziyodakhon Rasulova ABDUBORIYEVNA
Yrd. Doç. Dr. International Islamic Academy of Uzbekistan
ziyodakhon@gmail.com

Abstract

Each nation has its own ancient national traditions, which are passed from one generation to another. That is why the habits, customs and traditions have been living over the centuries. One of them is tradition to pay the qalin. There are direct links among peoples of Central Asia and Kazakhstan according to their origin and history of development, at present they reside in this region in five independent states and one autonomous republic. Despite the fact that peoples of Central Asia and Kazakhstan were formed on one territory, each of them has its own social and ethno-cultural traditions, customs, and family relationships. Many scholars studying family-marriage relationship of Central Asian and Kazakh peoples gave a great attention to paying the qalin. We can find sufficient date on this question from materials about the Kazakh people, whose size of the qalin was too large. And Kyrgyz, Karakalpak, Tajik and Turkmen peoples have less information about the qalin than Kazakhs.This article investigates the ethnopsychological properties of qalin. We aimed at studying the problem of qalin within Uzbek the population of the Republic of Uzbekistan.

Keywords: Qalin, National Traditions, Central Asia, Family-Marriage Relationship, Customs

Annotation

Today, one of the best-preserved forms of traditional marriage is marriage of qalin. The article investigated the current state of qalin (bride-price), analyzes its ethnopsychological properties. Our study showed that, with the example of qalin, today, Uzbeks' views on family-marriage relations and traditions are changing. Forms of marriage, which existed until the end of the twentieth century and were recognized by many scientists, have lost their meaning or have completely disappeared today. If among them the best preserved is a marriage of qalin, then now it does not determine the primary conditions for marriage, today it only exists as a tradition.

Each nation has its own ancient national traditions, which are passed from one generation to another. That is why the habits, customs and traditions have been living over the centuries. One of them is tradition to pay the qalin.

There are direct links among peoples of Central Asia and Kazakhstan according to their origin and history of development, at present they reside in this region in five independent states and one autonomous republic. Despite the fact that peoples of Central Asia and Kazakhstan were formed on one territory, each of them has its own social and ethno-cultural traditions, customs, and family relationships. Many scholars studying family-marriage relationship of Central Asian and Kazakh peoples gave a great attention to paying the qalin.

We can find sufficient date on this question from materials about the Kazakh people, whose size of the qalin was too large. And Kyrgyz, Karakalpak, Tajik and Turkmen peoples have less information about the qalin than Kazakhs.

The scholars did not study the problem of paying the qalin among the Uzbeks as a separate subject, but there are several works on family problems, which touch this theme as well. But if we look through all the research works devoted to family-marriage problems, it will be obvious that the problem of qalin paying has not studied completely.

This article investigates the ethnopsychological properties of qalin. We aimed at studying the problem of qalin within Uzbek the population of the Republic of Uzbekistan. The object of research: women and men, spouses, residing in Tashkent city, traditions, customs and ceremonies, to which Uzbeks strictly adhered. The study was conducted in 10 districts, 55 makhallas, and 355 families of Tashkent city throughout 2001 – 2014. In the work used: the method of observation – external, internal; oral survey – a conversation and a standardized survey – a socio-psychological, ethnographic questionnaire specially developed for this study (342 people were interviewed); written survey – a half-open socio-psychological questionnaire (SPQ) specially developed for this study (340 people were interviewed, 48% of whom were men and 52% were women); expedition.

The qalin – is the payment effected by the family of a bridegroom to the bride's family, usually it is paid in money, cattle and other things. In the ancient Turkic language a qalin had the following meanings: numerous things, innumerable things, group, gathering, unity, etc[1].

The Qalin was legitimated as Muslim practice at the end of the 19th-the beginning of the 20th centuries. According to the Shariat (Islamic law) this payment is one of the main requirements of marriage. Without it marriage is considered to be false. If a bridegroom does not pay a qalin immediately, the marriage will be stopped and will be continued only after he does this[2].

Sometimes it was difficult for poor people to make payments, and that brought about such customs, which tried to abandon this tradition. Sometimes it was difficult for poor people to make payments, and that brought about such customs, which tried to abandon this tradition, such as 'bel quda', 'beshik quda' ('beshik ketdi', 'beshik kerti', 'quloq tishlar', 'quloq tishlatar'), 'qarshi quda', 'ich kuyov' (bridegroom inside), 'kuch kuyov' (a strong bridegroom), sororat and levirate.

In bel quda custom, which the parents of the children, who should be born in the nearest future, arranged an engagement of their unborn children plighting them without their participation. In 'beshik quda' the size of a qalin was very small, the father of a boy (a would-be bridegroom) tried to pay the qalin to the father of a girl (a would-be bride) before his son becomes adult, and the girl's father was glad to use this payment for his needs long before the marriage of their children. Qarshi quda (interchange of bones) practice – interchange of girls between two families. The custom 'kuchuk kuyov' (a strong bridegroom) has matrilocal roots, in present conditions, when it is too difficult for young fellows to pay a significant sum of money, it has a

1 Musaqulov A. Qalin. – Mulāqāt. № 11 – 12. 1993. – P. 53.

2 Nalivkin V.P., Nalivkina M.V. Ocherk byta zhenshiny osedlogo tuzemnogo naselenija Fergany. Kazan, 1886. – P. 196; Otakhudjaev F.M. Nikākh va uning khuquqiy tartibga sālinishi. Tashkent, 1995. – P. 39.

new form. So, this custom is used in the case of a poor bridegroom cannot pay the qalin and decides to work off the required sum of money for the bride's farther. Ich kuyov (bridegroom inside) was used when there are several girls in one family and no sons; in this case a bridegroom comes to live in the family of the bride. In this case the qalin is not paid as well, and the groom comes to bride's family as a worker. Levirate is a marriage custom, according to which a widow is obliged or has the right to remarry only with the relatives of her dead husband, first of all – with his brothers. Sororate – a custom according to which a man enters into marriage simultaneously or sequentially with several relatives or cousins sisters wives and others.

During the entire Soviet period, this custom was a 'good' basis for those, who aimed at belittling the history and traditions of people Central Asia. Today, this custom is less widespread, and there are people, who criticize or advocate it. The qalin had both positive and negative aspects. But we should note here that none of families became rich giving their daughter to another family. On the contrary, the family of a bride during many years got into financial difficulties after the marriage of a member of their family. And speaking about the marriage of young girls and old men, we should state that not all families gave their girls to old men. The financial position of a bridegroom was taken into account while determining the size of a qalin. And it is truth that the qalin was a barrier for young poor men to marry. In addition, the number of the poor was larger. Apart from the qalin payment, they had also additional barriers on their way, e.g., expenses for carrying out wedding customs. And it is clear, if a girl's family did not ask for compensation, that family would have losses. Today the size of a qalin in Uzbekistan is so small comparatively with the expenses of a bride's family for preparing her trousseau and has a formal meaning (on a pro forma basis). This sum of money is not enough for buying necessary things for a bridegroom. So, the qalin custom should not be considered as abasement of human dignity of women but only as a possibility to make a small contribution to the family of a bride.

The results of the study showed that compliance with customs in qalin in Tashkent was significantly reduced in the second half of the twentieth century. The custom of 'beshik ketdi' in Tashkent in 1999 – 2000 was found in isolated cases, and even then, because of close relationships or family ties of families. In the current conditions of the formation of new customs and rituals, the above types of marriage are unlikely to be revived. They have become so rare that we can talk about their complete disappearance in Tashkent.

At present, in the capital, there is a preservation of the custom 'ich kuyov'. However, this happens not because the son-in-law cannot pay the ransom (qalin), but because it needs material support, or the parents of the bride do not have their sons. However, such a marriage is not always welcomed by the people, as there are those who, out of envy (or other considerations), say, "He was lucky – got free housing", or "lived in an apartment, but now enjoys life in a house with a courtyard".

Today, one of the best-preserved forms of traditional marriage is marriage of qalin. It is well known that the peoples of Central Asia from ancient times, one of the initial conditions of marriage was the payment of redemption, but his fulfillment was

not the same everywhere. Qalin marriage was religious, it was concluded according to shariat.

The results of SPQ (n = 100), conducted by the author in Tashkent in 2007, showed that this custom is of a formal nature. So, in the study, respondents were asked: "How do you feel about the custom of the qalin?". In 50% of the men and women surveyed, this custom is preserved, mainly because of tradition. 53,3% of men consider qalin as one of the moments of wedding rituals. 26,7% of men who married their daughters, expressed the opinion that holding, a wedding of their daughters is burdensome without qalin. 48,3% of women generally to regard qalin as an aid in the pre-wedding troubless for the bride's parents. That's why, expressing the opinion that qalin is a custom that degrades the feminine dignity of women, constituted a minority – 3,4%, compared with men – 13,3%. 5% respondents, who expressed their negative attitude toward the practice to pay the qalin, appeared to be non-natives of Tashkent, and among them, the qalin had almost disappeared. Respondents who regard the qalin as displaying of "backwardness" and "retrogression" and call to struggle against it, are not numerous, in opinion of the majority of the respondents, that point of view today becomes unpopular.

At the same time, if compared with the past, today, the qalin custom has a formal and, sometimes, a symbolic meaning. The results of the SPQ (n = 240), conducted by the author in Tashkent in 2014, showed that many Uzbeks misunderstand the qalin and mahr. They believe that it is necessary to follow the tradition of paying qalin, because, in their opinion, it is a religious custom (44,2%). Some Uzbeks (mostly men) consider him just the payment for mother's milk – sut puli (16,7%). If men (50%) regard qalin as a tradition inside the wedding ceremony, consider that he, determining the price of a woman, turns her into an object of sale and purchase (20%), then women (50%) perceive dowry as material aid and consider it as one of the customs included in the structure of the wedding ceremony (83,3%). This proves that the custom of paying a qalin to a bride has become a tradition. The majority of men (60%) believe in the disappearance of the habit of qalin, and women (53,4) – that it will keep.

Our study showed that, with the example of qalin, today, Uzbeks' views on family-marriage relations and traditions are changing. Forms of marriage, which existed until the end of the twentieth century and were recognized by many scientists, have lost their meaning or have completely disappeared today. If among them the best preserved is a marriage of qalin, then now it does not determine the primary conditions for marriage, today it only exists as a tradition. Having studied the survey results, we have found out that the majority of our respondents have the opinion that the marriage will not be a 'yoke' for people only in case the unnecessary expenses are abandoned, but it is not the case that the traditions, which had been kept throughout centuries, be abolished.

References

Musaqulov A. «Qalin». Mulāqāt. № 11–12, 1993, pp. 52 – 53.

Nalivkin V.P., Nalivkina M.V. Ocherk byta zhenshiny osedlogo tuzemnogo naselenija Fergany. Kazan, 1886.

Otakhudjaev F.M. Nikākh va uning khuquqiy tartibga sālinishi. Tashkent, 1995.

СИМПОЗИУМҒА ҚАТЫСУШЫЛАР ТІЗІМІ/ SEMPOZYUM KATILIMCILARI

1. Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, *Divan-ı Hikmet'te Kavram Haritası*, Ankara Üniversitesi, Türkiye
2. Prof. Dr. Candan Nemlioğlu, *Türkistan'ın Sanat Dünyasına İlham Kaynağı Olan Çiçeği Lâle*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
3. Prof. Dr. Cemil Hakyemez, *Selefiliği Besleyen Temel Etkenler, Hitit Üniversitesi*, Türkiye
4. Prof. Dr. Esat Arslan, *Veli Kayum-Han (1904-1993) ve "Millî Türkistan Davası " (Pax-Turkistana Tezi)*, Çağ Üniversitesi, Türkiye
5. Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, *Büyük Selçuklu Hâkimiyetinde Mâveraünnehir*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
6. Prof. Dr. Hasan Basri Çakmak, *Comparison Of Cataract Treatments Recommended By Dioscorides and Subhan Qulı Khan*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
7. Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, *Farabi'nin İslam Düşüncesine Epistemolojik Katkısı*, Ankara Üniversitesi, Türkiye
8. Prof. Dr. Mehmet Evkuran, *Unstoppable Rise of Salafis, A Discussion on the Founding and Decomposing Power of Religion in the Turkish World*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
9. Prof. Dr. Mehmet Necmettin Bardakçı, *İlk Müslüman-Türk Âlimi Abdullah İbn Mübârek'in Şairliği ve Zühdle İlgili Bazı Şiirleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
10. Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, *Ebû İshak Zâhid Es-Saffâr El-Buharî'nin (534/1139) Şahsında Hanefi/Mâturîdî Gelenekte Siyasî Anlayış*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
11. Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, *Ahmet Yesevi ve Nurettin Topçu'nun Din ve Dindarlık Tasavvvurlarının Mukayeseli İncelenmesi*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
12. Prof. Dr. Nasriddin Nazarov, *Этникалық Өзін-Өзі Тану Тұрғысынан Түркі Халықтар Философиясы*, Камалиддин Бекзад атындағы көркем өнер және дизайн институты, Ташкент/Өзбекістан.
13. Prof. Dr. Osman Aydınlı, *Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Âlimlerinden Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri*, Ankara Üniversitesi, Türkiye
14. Prof. Dr. Ramazan Uçar, *Din ve Değişim İlişkileri Bağlamında Türk-İslam Toplumları*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
15. Prof. Dr. Selim Türcan, *On the Characteristics of the Hanafi Tafsirs and Maturidi's Tafsir*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
16. Prof. Dr. Mehmet Azimli, *Münbit Coğrafya Türkistan ve Ondan Neşet Eden Ordunun İlk Dönem İslam Tarihine Katkısı*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
17. Prof. Dr. Yaşar Türkben, *Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'de Ölümsüzlük Düşüncesi*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
18. Yarkın Koçar, *Migration and Identity: A Study of the Turkestani Diaspora in the United States of America*, Almanya
19. Prof. Dr. Hazretali Tursun, *Алаш Қозғалысы Тарихының Рухани Жаңғырудағы Тағлымы*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Түркістан/Қазақстан
20. Prof. Dr. Kopzhasar Zhetibayev, *Ортағасырлық Сығанақ Қаласының Зерттелу Тарихы*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Археология Ғылыми-Зерттеу Институты, Түркістан/Қазақстан

21. Prof. Dr. Orazbek Nuskabayev, Dr. Gulnaz Orazbekkızı Nuskabayeva, *Orta Asya'da Köylerdeki Gençlerin Dini Aşırılığa Karşı Tutumları (Anket ve Sosyal Araştırmalar Temelinde)*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Түркістан/Қазақстан
22. Prof. Dr. Dosay Kenjetay, *Йасауи Ілімінің Психотехникалық Қабаттары (Діни Тәжірибе Тұрғысынан)*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Қазақстан
23. Prof. Dr. Mukhtar Kozha, *Қожа Ахмет Ясауи Пантеоннында Жерленген Тарихи Тұлғалар*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Тарих Кафедрасы, Қазақстан
24. Doç. Dr. Sultanmurat Abzhalov, *Қазақстандағы Ханафилік Дәстүрді Зерттеудің Өзекті Мәселелері*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Гуманитарлық Ғылымдар Факультетінің деканы, Түркістан/Қазақстан
25. Doç. Dr. İsmail Bulut, *Nübüvvet-Medeniyet İlişkisi*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
26. Doç. Dr. Adem Arıkan, *es-Sevâdu'l-Azam'ın Fark Nüshaları ve Müellifleri Üzerine*, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
27. Doç. Dr. Ali Yılmaz, *Harizm'den Yükselen Ses: Nasır B. Abduseyyid El-Mutarrızî'nin İlmî Kişiliği ve Düşünce Yapısı*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
28. Doç. Dr. Aygün Akyol, *Affection and Heart in the Conception of Turkish Religion-A Review Based on Hodja Ahmet Yesevi*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
29. Doç. Dr. H. Nurgül Begiç, *Orta Asya Türk Tarihinde Keçecilik*, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye
30. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç, *Hakim Es-Semerkandî'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
31. Doç. Dr. Ziyodakhon Rasulova, *Qalin (Bride-Price) Today: Ethnopsychological Analysis*, Assistant of Professor, International Islamic Academy of Uzbekistan, Uzbekistan
32. Doç. Dr. Hüseyin Akyüz, *Dârimî'nin Bazı Hadislerden Sonra Yaptığı Açıklamalar (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
33. Doç. Dr. Macid Yılmaz, *Modern Toplumlarda Din Eğitiminin Gerekliliği/ Zorunlu Oluşu Üzerine*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
34. Doç. Dr. Macid Yılmaz, *İslam Bilim Tarihçisi Olarak Fuad Sezgin*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
35. Doç. Dr. Mehmet Kamil Coşkun, *Kitab'ı Kültüre Taşıyan Hikmet Pınarı (Deste-I Gül)*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
36. Doç. Dr. Mehmet Ümit, *Tabsıratu'l-Avâm Adlı Eserde Hanefilerin Takdimi*, Marmara Üniversitesi, Türkiye
37. Doç. Dr. Nezaket Memmedli, *Ahmed Yesevi'nin "Divan-ı Hikmet"i ve Türk Tasavvuf Şiirinde Kur'an Tasavvuru*, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Azerbaycan
38. Doç. Dr. Oktay Özgül, *Göçerlik ve Yerleşiklik Arasında Bir Bileşen; Fergana Vadisi*, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
39. Doç. Dr. Yakup Çoştu, *The Turkish Religious Foundations (Diyanet) in Central Asian Turkish Republics*, Hitit Üniversitesi, Türkiye

40. Doç. Dr. Toreli Kydyr, *Иасауи Хикметтеріндегі мо-у Манлик Ұғымы Және Ишандық Мектептің Қалыптасуы*, Әл-Фараби Атындағы Қазақ Ұлттық Университеті, Турксой Кафедрасының Меңгерушісі, Қазақстан
41. Doç. Dr. Matibaeva Raziya, *Уникальная Рукопись По Ханафизму*, Кандидат Исторических Наук, Международная Исламская Академия Узбекистана, Узбекистан
42. Doç. Dr. Sayfiddin Sayfullah, *Шайқы Хұдайдаттың Иасауитануга Қосқан Үлесі*, Өзбек Тілі, Әдебиеті Және Фольклоры Институты, Өзбекістан
43. Doç. Dr. Dildash Mustapaeva, *Қожа Ахмет Ясауи Кесенесінің Қоқан Хандығы Тұсындағы Жағдайы*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық-Қазақ Түрік Университеті, Қазақстан
44. Doç. Dr. Kymbat Karatyshkanova, *Имам Матуриди Көзқарастарындағы Танымның Рационалды Әдістері (Алла Мен Жаратылған Әлем Байланыстары)*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Қазақстан
45. Doç. Dr. Muhammedâlim Muhammedsiddikov, *Özbekistan'da Dinlerarası İlişkilerde Hoşgörü*, Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Özbekistan
46. Doç. Dr. Zikiriya Zhandarbek, *Йасауидің Екінші Дәптерінің Ішкі Мәнін Ашудың Кілті*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Қазақстан
47. Doç. Dr. Yavuz Günaşdı, *Türk Bengütaş (Şiveet Ulan)'daki Oğuz Damgaları ile Cunni Mağarasındaki Damga ve İşaretlerin Karşılaştırılması*, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
48. Dr. Asil Şengün, *Türkistan ve Çevresindeki Şehirlerde Nevruz Bayramına Özgü Gelenekler: Sümelek Kaynatma Geleneği*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak-Üniversitesi, Kazakistan
49. Dr. Didar Shauyenov, *Дәстүрлі Ислам Мен "Саф" Ислам Түсінігі Арасындағы Айырмашылықтар Мен Ерекшеліктер*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Қазақстан
50. Dr. Burak Delican, *21. Yüzyılda Türkistan Algısı; Eğitim Fakültesi Perspektifinden Bir Değerlendirme*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
51. Dr. Öğr .Üyesi Hüseyin Çelik, *Ebû İshâk Es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an'ı*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
52. Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çelik, *İmam Tirmizî'nin Hadis Usûlü İlmine Katkıları*, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
53. Dr. Öğr. Üyesi Esma Öztürk, *Hoca Ahmed Yesevî (Ö. 562/1167)'nin Dîvan-I Hikmet'inde Allah-Kul Münâsebeti Açısından Dua ve Niyaz*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
54. Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Kaya, *Horasanlı Âlim Ebu Hamid El- Gazzali'nin İktisadi Düşünceye Katkıları*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
55. Dr. Öğr. Üyesi İclal Arslan, *Nûreddin Abdurrahman-ı Câmî ve el-Fevîdü'z-Ziyâiyye -Usûl Açısından-*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
56. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Çelenk, *Kazakistan ve Orta Asya'da Ilımlı Dini Düşüncenin Geleceği*, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
57. Dr. Gulnaz Orazbekkızı Nuskabayeva, *Orta Asya'da Köylerdeki Gençlerin Dini Aşırılığa Karşı Tutumları (Anket ve Sosyal Araştırmalar Temelinde)*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Түркістан/Қазақстан

58. Dr. Öğr. Üyesi Özden Kanter, *İmâm Mâtürîdî'de Şirk Kavramı ve Türk- İslam Kültürüne Yansımaları*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
59. Dr. Öğr. Üyesi Salih Aydemir, *Anadolu'nun Gönül Fatihleri: Horasan Erenlerinin Urfa'daki İzleri*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
60. Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Şener, *Tüketicilerin Yavaş Modaya Yönelik Değer Algıları*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak-Üniversitesi, Kazakistan
61. Dr. Öğr. Üyesi Yerlan Zhiyenbayev, *Mağcan Cumabayev'in "Eski Türkistan" Adlı Şiirinin Tahlili*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Kazakistan
62. Dr. Öğr. Üyesi Zehra Efe, *Death and Funeral Ceremony in Ancient Turks*, Hitit Üniversitesi, Türkiye
63. Dr. Hayati Bice, *Divan-ı Hikmet'te Kavram Haritası*, RTÜK, Türkiye
64. Dr. Bauyrzhan Botakarayev, *Selefilik Hareketi ve Kazakistan'da Yayılmasının Arkaplanı*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Kazakistan
65. Dr.Bulan Jolaman, *Түркістан Аймағында Тасаууф Ілімінің Қалыптасуы Мен Ерекшеліктері*, Нұр-Мүбарак Египет Ислам Мәдениеті Университеті, Қазақстан
66. Dr.Muslim Atayev, *Muḥammad bin Maḥmūd Al-Ustrūshanī and His Scientific Heritage*, Uzbekistan
67. Arş. Gör. Gülbanu Koshenova, *Kızılorda Bölgesindeki Türk Mezar Taşlarından Örnekler*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Kazakistan
68. Çağatay Koçar, *"Millî Türkistan" Dergisinde Mustafa Çokay (1890-1941)*, Türkiye
69. Ferda Olbak Mazak, *Türkistanlı Rıf'at Dâvud'un Kaleminden Türkistan (1924 -1925)*, Türkiye
70. Öğr. Gör. Halil Çetin, *Günümüz Kazak Halkının Çocuk Terbiyesinde Yesevi Kültürünün Etkisi ve İzleri*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Kazakistan
71. Öğr. Gör. Rukiye Kaya, *Orta Asya Sanatı ve Tekstillerinde Deve Figürü*, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye
72. Zanadiluly Noserbek, *Ғұндардың Ұлы Жібек Жолы Жүйесінің Қалыптасып Дамуындағы Бастамашылық Рөлі*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Туркология Ғылыми-Зерттеу Институты, Қазақстан
73. Amonov Barot, *The Role of Mahbubi Dynasty in Islam*, The Chief of the Department of Hadith Studies, Imam Bukhari International Scientific-Research Center, Scientific Researcher, Samarkand/Uzbekistan
74. Tohir Evadullaev, *Muhammad Ibn Abu Bakr: Hayati ve İlmi Mirasi*, İmam Buhari Uluslararası İlmi Araştırma Merkezi, Özbekistan
75. Usmanhan Muhammadiyev, *Türk Halklarının Dil Kaynağı Olarak Kaşgarlı Mahmud'un "Dîvânü Lugati't-Türk" Eseri,* İmam Buhari Uluslararasi Ilmi Araştirma Merkezi, Özbekistan
76. Otabek Muhammadiyev, *Вклад Алауддина Усманди Самарканди К Развитию Исламских Наук*, Начальник Издательского Отдела Международного Научно-Исследовательского Центра Имама Бухари, Узбекистан
77. Fazliddin Madiev, *Bâburname'de Kullanılan Türkçe Kelimelerle Günümüz Özbek Türkçesinin Karşılaştırılması*, İmam Buhari Uluslararası İlmi Araştırma Merkezi, Özbekistan
78. Shahzoda Rashidova, *Узбекская Семья В Процессе Трансформации Семейных Традиций*, Базовый Докторант Международной Исламской Академии

Узбекистана, Научно-Практический Исследовательский Центр Оила При Кабинет Министровреспублики Узбекистан, Узбекистан

79. Khusniya Zikrullayeva, *В процессе глобализации влияние научно-технических терминов на словарный состав национальных языков*, Базовый Докторант, Ташкентский Государственный Институт Востоковедения, Узбекистан
80. Масрур Рахимжанов, *Типологические элементы жанра марсия в надгробных надписях*, Международная Исламская Академия Узбекистана, Узбекистан
81. Nasirova Aziza, *Religious Xenophobia and Extremism Threats of the XXI Century*, (Phd) Student, International Islamic Academy of Uzbekistan, Uzbekistan
82. Elza Shamuratova, *Исламдық құндылықтар жүйесінде діни төзімділік*, Самарқанд Мемлекеттік Шет тілдер институты, Өзбекістан
83. Serzhan Orazbay, *Діни білім беру мәселелері*, Қожа Ахмет Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, Дінтану Кафедрасы, Қазақстан