



ORTA ASYA'DA
İSLÂM
TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: II

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

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



Ankara-Türkistan, 2012



Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru

Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

ÖZET

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

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

rin, İslâmıla şereflenmeleriyle, bu fikir “Allah’ın dinini yer yüzünde yayma (Îlâ-yi Kelimetullah)” mefkuresine dönüştü. Selçuklularla başlayan ve Osmanlılarla üç kıtada hâkimiyet kuran Türkler’in bu başarısı, bazen onların savaşçılığına, bazen İslâm’a, bazen de bu ikisi dışında çeşitli sebeplerle bağlandı.

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

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

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

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



nefilik Türk coğrafyasında yayılarak Horasan ve Maverâünnehir'de en büyük inkişâfına gerçekleştirmiştir. Hanefilik, adeta Orta Asya'da yenden yazılmıştır.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

Hanefî ulema, Maveraünnehir'de güçlü bir ilmî gelenek oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda her taraftan eğitim için gelen genç kuşaklara bu geleneği aktaracak medrese, hankah ve ribatlar kurdu. Ebû Hanife, Maveraünnehir'de dinî ilimlerde yegane otorite olarak kabul edilmekteydi. Savaş ve barış döneminde hayat Hanefî esaslara göre düzenlenmişti. Bu sebeple bu kurumlarda yapılan eğitimde Ebû Hanife'nin itikadî ve fikhî görüşleri özel bir ilgi görmekteydi. Yeni yetişen genç kuşak, her yaş ve kişiden ilim öğrenmeye ve düşmanla gazaya yönlendiriliyordu. İlim öğrenip başkasına öğretmenin 70 nebi sevabına³; ilim uğrunda hayatını kaybetmenin 70 şehit sevabına; ilmî bir konuyu öğrenmenin 200 gazve sevabına karşılık olduğu ve gazaya çıkanın bütün farızaları yerine getirmiş olduğu gibi hususlar peygamber sözü olarak telkin edilmekteydi. Ayrıca ilim, her yaştaki ve cinsiyetteki kişiden öğrenilmesi ve herkese öğretilmesi önerilir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Hanefî fikhı, en büyük gelişmeyi IX., X. ve XI. asırlarda Orta Asya'nın ilk Müslüman Türk Devletini kuran Karahanlılar döneminde kaydetti. Karahanlılar döneminde ilim merkezleri durumunda olan elliye aşkın şehir vardı. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkand, Nesef, Kâş, Uşrusana, Fergana'dır. Karahanlılar döneminde elliye yakın ilim merkezinde 125 kadar fakih yetişmiştir. Bunların 32'si Buhara, 12'si Semerkand, 10'u Merğînân, 10'u Nesef, 4'ü Oş'ludur. Bu bakımdan Müslüman olan ve İslâm'a çok çabuk intibak eden Karahanlılar dönemi, Fıkıh tarihi açısından çok önemlidir. Bu dönemdeki fakihlerin tamamına yakınının ismi Arapça'dır. Muhammed et-Türkî el-Balâsâğûnî ve Mahmûd es-Sâğûcî dışında Türkçe isme ve sığata çok az rastlanır.⁷ Hanefîliğin Türk coğrafyasında yayılarak büyük bir gelişme kaydettiğini batılı bir bilim adamı şu şekilde açıklamaktadır: "Mezhep (Hanefî mezhebi) bilhassa şarka doğru yayılarak, Horasan ve Maveraünnehir'de en büyük inkişâfına gerçeleştirmiştir."⁸ Hanefîlik, benim kanaatime göre, Orta Asya'da yeniden yazılmıştır. Kavakçı, Karahanlılar dönemi fıkıh çalışmalarının, Hanefîlik tarihinde ne kadar etkili olduğu konusunda şu tespitleri yapar:

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

⁷ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972, 303-305.

⁸ Clement Huart, "Hanefiler" Maddesi, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1950, V/1, 212.

dair eserlerinin 350'den fazla oluşu son derece dikkat çekicidir. Bu hal onların ileride kuracakları Türk-İslâm İmparatorluklarına ne derece layık olduklarını göstermekte idi. Fetva kitaplarının 20 kadar olduğu 350'den fazla fıkıh eserlerinin % 98'i Hanefî Fıkhı'na dâirdir. Filhakika, Maveraünnehir, Hanefî mezhebinin kalesi olmuştur. Öyle ki, bu mezhebi, hususiyle Hanefî Fıkhı'nı Maveraünnehir mezhebi ve Fıkhı saymak mümkün olsa gerektir. ... İslâm Hukukunun kendilerine halen dahi çok şey borçlu bulunduğu fakihlerin Karahanlılar devrinin ilim adamları olmaları ve Maveraünnehir'de bulunmaları yukarıdaki hükümümüzü teyid eder ve biz Türklere iftihar vesilesi olur.”⁹

Türkler, özellikle Hanefî fikhını ilmi doktrin halinde bize intikal ettiren Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin eserlerine 25'ten fazla şerh yazmışlardır. Bu sebeple bu mezheb, gelişmesini Maveraünnehir ulemasına borçludur. Genelde Fıkıh ilminin, özeldede Hanefî mezhebinin gelişim sürecinde XI. ve XII. asırdaki Maveraünnehir'deki fıkıh faaliyetini, önemli bir dönem olarak görmek gerekir. Bu bölgenin fakihleri, İslâm Hukuku'na büyük katkıları olmuşsa da, Hanefî hukukunun kurucuları olmak gibi bir rol de üstlendiler. X. ve XI. yüzyılda Karahanlılar döneminde Hanefî fikhının en üretken ve en büyük temsilcilerinden birisi, hukukçu olduğu kadar usulcü kimliğiyle de bilinen Türk bilgini Şemsülemme es-Serahî (483/1090)'dir. O, fikhî birikimini, ölümsüz eserler yazmak ve talebeler yetiştirmek suretiyle insanlığın hizmetine sundu. Onun *Mebisüt* adlı otuz ciltlik hacimli eseri, ilk dönem Hanefî fıkıh kültürünü sonraki nesillere aktarma ve anlaşılmasını sağlama konusunda tam bir şaheserdir. Bu eserde, mezhebin fikhî görüşleri delilleri ile birlikte açıklanmış ve sistemli bir şekilde tahlile tabi tutuldu. Bu yüzden de Hanefî mezhebi içerisinde mezhebin görüşlerini felsefî bir şekilde inceleyen ilk kişi olarak görüldü. Ayrıca onun Fıkıh usûlü ile ilgili eseri de, Hanefî metodolojisine ait kaleme alınan eserler arasında en iyilerinden birisidir.¹⁰

Selçukluların Müslüman olması, genelde İslâm medeniyeti özeldede Türklerin dini düşünce tarihinde önemli gelişmelere sebep oldu. Çünkü onlar Orta Asya'dan başlayarak Horasan ve daha sonra Anadolu'yu kontrolleri altına aldı. Selçuklular, İslâm'ı Samaniler döneminde yetişmiş Hanefî-Maturidî bilginler kanalıyla öğrenmişti. Özellikle Ehl-i Sünnet'in akılcı grubu olarak ünlenen Hanefîliğe o kadar sıkı sıkıya bağlandı ki bazı tarihçiler onların İslâm'a girişinden “Hanefî dinine girme” olarak bahsettiler. Dolayısıyla onlar İslâmîyet'i kabul ettikleri andan itibaren Hanefî anlayışı benimsediler ve sürekli bu mezhebin mensubu olarak kaldılar. Hanefî olmaları sebebiyle fethettikleri ülkelerde, Ha-

⁹ Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 305-307.

¹⁰ Adem Yerinde, “Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahî Örneği”, *Türkler*, III, 716-717.



nefi fikhının öğretilmesi ve mensuplarını artırmak için yeni medreseler kurup başlarına Hanefî müderrisleri getirmişlerdir.

Osmanlı döneminde de Hanefîlik büyük bir ilgi görmüştür. Yükseliş dönemlerinde Osmanlı vilayetlerinde kadıların vereceği hukukî kararlarında Hanefî fakihlerin görüşlerine dayanmaları istenmiştir. Diğer mezheplerin görüşleri tercih edildiği takdirde Osmanlı Şeyhülİslâm makamının onayından geçmesi şartı getirilmiştir. Osmanlı döneminde Hanefî ilmi çalışmaları, büyük ölçüde İslâm hukuku üzerinde yoğunlaşmış ve bu konuda geniş bir fıkıh literatürü gelişmişti. Anadolu'da ve diğer Osmanlı coğrafyasında meydana getirilen zengin fıkıh külliyyatının büyük bir bölümü Orta Asya'da Türk fakihler tarafından yazılmış fıkıh eserleri ve onlar üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Orta Asyalı pek çok hukukçunun çok sayıda hukuk çalışmasının el yazmaları, Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu eserlerin pek çoğunun çoğaltıldığı yer de Anadolu toprakları olmuştur. Fıkıh Usûlü ve furûu ile ilgili bu eserler, Osmanlı hukuk düşüncesinin oluşumunda ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Orta Asya'lı Türk Fakihlerince yazılan bu metinler, "Osmanlı âlimleri tarafından yazılan metinlerde esas alınmış, yapılan şerh, haşiye, tercüme, reddiye vb. çalışmalara konu olmuş, çeşitli eserlerde başvuru kaynağı olarak kullanılmış, padişah fermanı ile medreselerde verilen kitap listesinde yer almış, tereke kayıtlarına isimleri geçmiş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş fıkıh eğitim ve öğretiminin bir parçası haline gelmiş ve kütüphane okuyucuları tarafından da en çok okunan eserler arasına girmiştir."¹¹ Furûu fıkıhta da, hicri VII. ve VIII. asırlarda dört ayrı Türk fakihi tarafından oluşturulan ve muteber metinler olarak görülen "Dört Temel Eser" (Mütûnu Erbaa), Hanefî fakihleri ve Osmanlı alim ve yöneticileri nezdinde kanun gibi sayılmış, bunlara aykırı fevta verilmesi hoş karşılanmamıştır. Özellikle Osmanlı fıkıh alimleri, furû çalışmalarını ve şerhlerini daha ziyade Maverâünnehirli Türk hukukçusu Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazmışlardır. Başka bir ifadeyle Osmanlı müderrislerinin üzerine en fazla şerh ve haşiye yazdığı eserler arasında birinci sırada *Hidâye* gelmektedir. Bilhassa *Hidâye* ve onun şerhi *Şerhü'l-Vikâye* Fatih medreselerinin fıkıh eğitiminin temel kitabıydı. Hanefî fikhınının usul ve furû eserleri Süleymaniye medreselerinde daha fazla yer edinmeye başladı. Fatih medreselerinde usûl-i fıkıhta Taftazânî'nin *Telvîh*'i okutulurken Süleymaniye medreselerinde daha çok Kudûrî, Kadıhan ve Bezzâzî, Molla Fenârî (834/1430), İbn Melek (797/1394) ve Kemâl Paşazade (941/1534) gibi Osmanlı dönemi Türk Hanefî hukukçularının yazdığı eserlerin okutulduğu görülür.¹²

¹¹ Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 216. s. 215-248.

¹² Ayşe Zişan Furat, *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, 135, 141-42.

Osmanlı döneminde oluşturulan fetva literatürü de, bütünüyle Orta Asya'da kurumsallaşan Hanefi fetva geleneğine bağlı olarak gelişmiştir. Devletin Hanefiliğe resmî bir statü kazandırması, XVI. Asırdan itibaren Orta Asyalı Türk fakihlerinin eserlerinden fetva derleme çalışmalarının artmasına sebep olmuştur. Muslihuddîn Musa b. Musa el-Amasî (938/1531) II. Beyazıd döneminde Şeyhülislâm'ın emriyle bu alimlerce yazılan on ayrı fıkıh eserinden istifade ederek *Mahzenü'l-Fıkh* adlı eserini yazmıştır.¹³ XVI. Yüzyılda Osmanlı yönetimi, tayin ettikleri kadıların Hanefî mezhebinden en sahih görüşe göre hüküm vermelerini kanun maddesi haline getirmişler ve kadınlara verdikleri beratlerde açıkça belirtmişlerdir: “Hanefî mezhebi imamlarından farklı görüşleri bulunan meselelerde gerektiği gibi araştırmada bulunarak en sahih görüşü bulup onunla amel eyle”¹⁴ Hatta vilayet, sancak ve kaza müftülerine verdikleri fetvaların altına, hangi Hanefî klasik fetva kitabından alındığına dair not düşmeleri şart koşulmuş, bu şarta uymayanların görevden alınacağı bildirilmiştir.¹⁵

Osmanlı döneminin kuruluşundan itibaren klasik dönem Hanefî fıkıh eserleri üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade Arapça yazılmış ise de, 9./15. asırdan itibaren ve sonraki dönemlerde onların yerini Türkçe çalışmalar veya klasik kaynakların Türkçe'ye çevirisi almıştır. Örneğin Kutbuddîn İznîkî (821/1412) Ebû'l-Leys Semerkandî tarafından yazılan ve üzerine Muslihuddîn Mustafa Karamânî (809/1406) ve Molla Fenârî tarafından şerhler yazılan *Mukaddime fi's-Salât* adlı eseri, bazı ilavelerle Türkçe'ye çevrilmiştir. Aynı dönemde Marğınanî'nin *Vikâyesi*, Devletoğlu Yusuf Balıkesîrî tarafından 1424 yılında nazım olarak Türkçe'ye çevrilerek sultanın, kadıların, müderris ve medrese öğrencilerinin istifadesine sunulmuştur. Böylece Fıkıh eserlerini Arapça yazma geleneği kırılmış ve klasik kaynakların Türkçe'ye çevrilmesinin yolu açılmıştır. Devletoğlu, bu eseriyle Osmanlı dönemi hukuk ilmine hem de Türkçe'nin ilim dili olarak yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.¹⁶ Türk bilgini İmam Serahsî'nin Muhammed eş-Şeybânî'nin devletler hukuku ile ilgili *es-Siyerü'l-Kebîr*'ine yazdığı şerh, Osmanlı bilginlerinden Mehmed Münîb Ayıntabî tarafından 1796-7 senesinde Türkçe'ye çevrilmiş ve Sultan Mahmûd'un emriyle 1825 yılında İstanbul'da iki büyük cild halinde neşredilmiştir. Mehmed Tahîr'in bildirdiğine

¹³ Şükrü Özen, “ Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 339. s. 249-378.

¹⁴ Bu ifade Kanûnî'nin Budin Kadılığına atadığı Mevlâna Bedreddine 953/1546 yılında verdiği Berat'ta geçmektedir. Bu ve diğer kayıtlarda Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak görülmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 113, 114, 85-86; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 90-94.

¹⁵ Özen, “ Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 341. s. 249-378.

¹⁶ Cici, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 224, 234.



göre, bu eser Tanzimat sonrasında askeri kışlalarda uygun zamanlarda eğitim amacıyla okutulmuştur.

Hanefilik, Anadolu'daki tasavvufi hareketlerin fıkhıdaki mezhebi olma imtiyazını hiçbir zaman kaybetmemiştir. Pek çok Türk mutasavvıfı köklü bir Hanefi eğitimi almıştır. Babası önemli bir Hanefi fakih olan Mevlana, babasından ve Belh Hanefî medreselerinden eğitim görmüştür. Kadiri halifelerinden Eşrefoğlu Rumi, eserlerinde diğer fıkıh mezheplerin yanı sıra Hanefiliğe önemli bir yer vermektedir. Anadolu'da yetişen önemli mutasavvıflardan birisi olan Şeyh Bedreddin, bir Hanefî Fakihidir ve Hanefî fıkhı ile ilgili önemli eserler yazmıştır. Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya gelmeden önce Hanefî kültür havzasında yetişmiştir. Sonradan Kızılbaş ve Bektaşî olarak adlandırılan zümrelerin Anadolu'ya gelmezden önce ve geldikten sonraki ilk dönemlerde en çok etkilendikleri çevrenin Hanefî kültür çevresi olduğu tarihsel veriler tarafından doğrulanmaktadır. Bu tarihsel ilişki dolayısıyla, Alevi-Bektaşî yazılı kaynaklarında Hanefiliğin kurucusu Ebu Hanife'ye örnek bir insan olarak atıflarda bulunulur. Mesela, Elvan Çelebi, “Ebû Hanîfe'yi örnek ve ideal bir sufi tip olarak görür ve bundan dolayı Baba İlyas'ı, sufi hal ve tavırlarıyla ona benzetir.¹⁷ Aleviler ve Bektaşîlerin Ebu Hanife'ye bağlılıkları ve saygılarının bir sebebi de, Ebu Hanife'nin Emeviler ve Abbasiler döneminde Peygamber soyuna Ehl-i Beyt'e yapılan zulümleri karşı çıkması ve İmam Ca'fer'le olan dostlukları olmuştur. Bundan dolayı, İsmaililer, Zeydiler ve Sufiler, Numan (Ebu Hanife) ismini çocuklarına ad olarak koymuşlardır. Örneğin meşhur İsmailî Fakih Kadı Nu'man bunlardan birisidir. Sufi Dede Garkın'ın asıl adı da Numan'dır.

Hanefiliğin etkilerine ve Hanefî unsurlara Şehir Bektaşîlerinin metinlerinde daha fazla rastlanmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve eserleri incelendiğinde, Hanefî bir derviş olduğu ve ibadetlerinde bu mezhebe göre amel ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kaygusuz Abdal, bir gün Cuma namazı kılınıktan sonra cemaata vaaz eden bir hatibin sakalı olmayanların Cennete giremeyeceğini, namaz kılmayanların hali şöyle olur, kılanların böyle olur gibi sözler söylemesi üzerine hiddetlenir ve Hatib'i eleştiren Salât-nâme¹⁸ ile cevap verir. Kaygusuz Abdal, bu şiirinde namazla ilgili verdiği bilgiler, Ca'fer-i fikhına veya Şafii fıkhına göre değil tamamen Hanefî fıkhına göredir. Kaygusuz Abdal'ın dinî bilgileri ve tasavvufî bilgileri Abdal Musa'dan aldığı dikkate alınırca, öyle anlaşılıyor ki hocası ve şeyhi Abdal Musa günlük ibadetlerde ve fikhî konularda Hanefî idi. Diğer taraftan Kaygusuz Abdal, Müzdelife'de akşam ve yatsıyı birleştirerek kıl-

¹⁷ “Bunların var-idi kerâmâtı / Cümle ol bir Çalap ‘inâyâtı/ Meselâ ol zamânda bir sufi/ Sanasın Bû Hanîfe-i kûfî “. Bkz.: Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, 24.

¹⁸ *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, haz.: Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, 141-142.

mıştır¹⁹ ki Hanefiler akşam ve yatsı namazının Hacc yaparken Müzdelife'de birleştirilmesine ruhsat vermiştir. Bu durum, o ve onunla birlikte Hac yapan Bektaşilerin fıkhıta Hanefi olduğunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Kaygusuz, şiiirlerinde abdest alırken Şiiiler gibi çıplak ayağa mest etmeyi kabul etmemiş Hanefiler gibi ayakların yıkanmasını benimsemiş, namazın içindeki ve dışındaki şartlarla guslün tarifini Hanefi fıkhına göre vermiştir.²⁰ Kaygusuz Abdal'ın kültür çevresinin Hanefiliğini tekid eden en önemli tarihi delillerden birisi de, Abdal Musa Tekkesi'nde bulunan kitaplardır. Yüzden fazla kitabın bulunduğu bu kütüphanede, tıpkı diğer tarikatların kütüphanelerinde bulunduğu gibi, Hanefi fıkhına dair şu önemli fıkıh kitapları bulunmaktadır: *Mülteka* (Sunullah b. Sun'ullah el-Halebi'nin fıkıh kitabı), *Fetavâ-i Ali Efendi* (Çatalcalı Ali Efendi'nin Hanefi Fetvaları), *Risâle-i Birgivi* (Hanefi Fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Kudûrî* (Muhammed el-Kudûrî'nin fıkıh kitabı), *Risâle-i Vikâye* (Burhanuddîn İbn Sadru'sh-Şerîa'nın fıkıh kitabı), *Risâle-i Üstüvânî* (Üstüvani Mehmed Efendi'nin Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Merâh*²¹. Ebu Hanife'nin Kızılbâş Alevi çevrelerde veya Köy Bektaşilerinde de, sevilip sayıldığını ve İmamımız İmam-ı Azam olarak tanımlandığını gösteren bir başka doküman da, Sivas, Tokad ve Amasya civarında eskiden çokca okunan *Cebbar Kulu Kitabı*'dır. "İmamımız İmam-ı Azam rûhu için" ibaresi, sadece Sivas nüshasından çıkarılmıştır. Bu eserde Ebu Hanife'den diğer dini önderlerle birlikte şöyle bahsedilmektedir: "Kazâ-i hâcât, husûl-i hayr-ı murâdât, def-i beliyyât, afv-i taksirât, rızâ-ı valideyn ve rızâ-ı'llahi te'âlâ ve rızâ-yı habibullah rûhiçün, Çihâr-yar rûhiçün, Âl ü evlâd rûhiçün, Pirimiz Veysel Karânî rûhiçün, üstâdlarımız, şeyhlerümüz ve mezhebimiz ulusu İmam-ı A'zam rûhiçün; enbiyâlar, evliyâlar rûhlariçün el-Fatiha."²² Abdalların, Işıkların ve Torlakların desteğini alan Şeyh Bedreddin de Hanefi fıkhı ve Fıkıh usulüne dair eserler yazmış büyük bir Hanefi alimi ve kadısıdır. Hanefi Fıkhına dair eserleri arasında *Letâyifu'l-İşârât, et-Teshîl ve Câmîu'l-Fusuleyn* bulunmaktadır.²³ XIX. asrın başlarında yazılan Bektaşilere ait bir Sakka Fütüvvetnamesinde, Ebu Hanife'nin övüldüğü ve amelde Hanefiliğin teşvik edildiği görülmektedir. Tarihten gelen bu bağlılığın ibadetleri yerine getirmeye çalışan Alevi-Bektaşî çevrelerde hala devam ettiğini ve Hanefi mezhe-

¹⁹ *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 117.

²⁰ Biz dört biliriz abdestin farzın / Gel öğrenmeye var ise kastın / Dirseklerin mail, yumalı destin/Vech ile ricleyn, yaştır, efendi". Bkz.: *Alevî -Bektaşî Şiiirleri Antolojisi*, haz.: İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, I, s. 241-242.

²¹ Kitapların orjinal listesi için bkz.: Süheyla Kurtulmuş Bilge, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşî Tekkeleri*, İstanbul 1975, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), 10-11. Ek: 39-40 (v. 56-57)

²² Cebbar Kulu, *Üveysilikten Bektaşîliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savaş, Sivas 1997, 117.

²³ Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 1999, (II. Baskı), s. 143-196.



bine göre amel edildiğini görmekteyiz. Yusuf Ziya Yörükân'ın Tahtacılar arasında yaptığı bir araştırmada, Kargin dedesinin şu sözleri bunun açık delilidir: "Şeriatta İmam-ı Azam mezhebinden, Tarikatta Ca'feri mezhebinden. 'Kitabın kavli de bu, *Menakıb*'ın kavli de bu."²⁴

Türklerin İslâm anlayışı ve dindarlık algısının inanç boyutunu Maturidilik oluşturur. İslâm kültür ve medeniyeti açısından en önemli gelişmelerden biri Türkistan kültür çevresinde, IV./X. asırda yeni bir kelimî geleneğin doğmasıdır. Akıl Taraftarlığının Ebû Hanife'den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan İmam Mâtûrîdî, Ebû Hanife'nin fikirlerini geliştirerek köklü bir kelimî ekolün oluşmasını sağladı. Türkistan'da kurulan bu kelimî gelenek, onun adına nispetle Maturidilik olarak adlandırıldı. İslâm inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahyi birlikte kullanan bu ekol, Türkistan coğrafyasında yetmiş mütekellimlerce kurumsallaştırıldı. Maturidilik, Hanefilikle birlikte Türk toplumları arasında yayıldı ve günümüze kadar korunmaya çalışıldı. Türkistanlı alimler, meydana getirdikleri zengin edebiyatla Maturidiliği bu coğrafyada yaymakla kalmadı Balkanlar'a ve Kafkasya'ya kadar taşıdılar.

Mâtûrîdî'nin görüşleri Semerkant'tan başlayarak Buhara, Nesef, Tirmiz, Pezdev, Serahs, Oş, Mergınan, Özgen gibi Fergana şehirleriyle, Merv, Belh, Nisabur, Cüzcan ve etrafında etkili olmaya başladı. Onun fikirleri, önce Semerkant Uleması veya sadece onun adına nispetle zikredildi. Ancak ikiyüz yıl veya daha uzun bir süre sonra, Maturidilik'ten ve onun Ehl-i Sünnet'le ilişkisinden bahsedilmeye başlandı. Maturidilik olarak tanınincaya kadar, İmam Mâtûrîdî ve onun görüşlerini benimseyenler, daha ziyade Hanefiler olarak tanındı. Bu sebeple Maturidiliğin Türkler arasında yayılışı, Hanefiliğin yayılışıyla birlikte oldu. Ebû Hanife'nin Türkler arasında tartışmasız bir lider olarak tanınması, İmam Mâtûrîdî'nin öne çıkarılmasını belli bir süre engelledi. Daha sonra Ebû Hanife'nin fikirlerine sadakati ve ondan hareketle yeni bir sistem geliştirdiği anlaşılınca Mâtûrîdî, bir mezhep imamı, hidayet önderi olarak tanımlanmaya başlandı. Mâtûrîdî, Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserin rivayet zincirinde yer alarak bölgede yayılmasında büyük gayret gösterdi. Bunun neticesinde Ebû Hanife'nin eserlerindeki görüşler, ondan sonraki Türk bilginler tarafından Türk bölgesine uyarlanmaya çalışıldı. Örneğin Ebû Hanife'nin eserlerinde "şirk vatanında (*diyâru ş-şirk*)" Kur'ân ve İslâm'ın dini yükümlülükleri hakkında herhangi bir bilgisi olmayan, fakat bir bütün olarak İslâm'ı kabul eden bir müslümanın durumu ile ilgili Ebû Hanife'ye nispet edilen ifade, sonraki Mâtûrîdî alıntılarında küçük bir harf değişikliği ile "Türk vatanı (*diyâru'-Türk*)"nda şeklinde değiştirildi."

²⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, haz.: Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 52, 117.

Bağdat'ta Büveyhilerin yükselişe geçtiği, Taberistân'da Zeydilerin devlet kurduğu, İsmaililer/Karmatilerin Orta Asya'da, özellikle Nesef, Semerkant ve Bedaşan'da Samanileri tehdit edecek kadar güçlendikleri ve Fatimî-İsmaililerin Kuzey Afrika'da merkezi Mısır'da bulunan bir devlet kurdukları dönemde, yeni müslüman olan Türkler arasından İslâmî ilimlere vakıf Mâtürîdî gibi birisinin çıkması, son derece şaşırtıcıdır. Çünkü Semerkant İslâm'la Mâtürîdî'den yaklaşık iki yüz yıl önce tanıştı. Bu dönemin büyük bir bölümü ise, savaşlar, entrikalar ve siyasî çalkantılarla geçti. Üstelik Mâtürîdî, diğer bilginler gibi, Nisabur, Rey, Bağdad, Basra, Mısır, Şam, Kufe ve diğer kültür merkezlerine seyahat etmemiş ve İslâm coğrafyasının merkezi konumundaki ilim çevrelerinde bulunmamış birisiydi. Mâtürîdî, böyle bir dönemde ve bu kadar sınırlı ve zor şartlar altında, kendisini ilme verdi ve bütün Türk dünyasını etrafında toplayan ve kendi adıyla anılan itikadî bir mezhebin kurulması da büyük rol oynadı. Kaşgari'nin *Dîvânu Lugati't-Türk*'ü Türk dili açısından, Farâbî ve İbn Sina'nın felseyle ilgili eserleri İslâm Felsefesi açısından ne kadar önemli ise, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vîlât*'ı da kelimî düşünce ve Türklerin dinî düşünce tarihî açısından o kadar önemlidir. Çünkü onun bu eserleriyle birlikte, akılcılık ve hoşgörü Türk din anlayışının temel taşları oldu. Maturidilik, hakim olduğu kültür havzasında, bugün dahi hikmetleri Türk boyları arasında ezbere okunan Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi büyük Türk mutasavvıflarının yetişmesine, Şii/İsmailî fikirlerin etkisiz kılınarak Türk boylarının Hanefî-Maturidî çizgideki bir din anlayışı etrafında sıkı sıkıya kenetlenmesine ve Selçuklu ve Osmanlı adıyla bilinen büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırladı.

Hanefiliğin Türkler arasındaki zaferiyle birlikte, Maturidilik de güçlendi. Selçuklular döneminde Türkistan'ın hemen hemen her şehrinde İmam Mâtürîdî ve görüşlerini savunan alimler ortaya çıktı ve önemli eserler yazdılar. Çünkü Mâtürîdî, görüşlerini ve sistemini Doğu Hanefî geleneği üzerine bina etmiştir. O, kesin çizgilerle Semerkant'ın Hanefî topluluğu içerisinde kalmaya devam etti ve birkaç küçük mesele dışında oradaki meslektaşlarından hiçbir muhalefete maruz kalmadı. Bundan dolayı onun öğretilerine eğer temelde Ebû Hanîfe'nin öğretisi olarak tanımlanmadıysa, genellikle Semerkant ulemasının öğretisi olarak göndermede bulunulmuş ve ancak asırlar sonra Maturidilik ismi mezhep için yaygın hale gelmiştir. Bu mezhep, IV./X. asırdan başlayarak bugüne kadar Türk kavimlerinde benimsenen bir anlayış oldu.

Türk Dünyası'nın hemen hemen tamamının bu mezhebe bağlı olmasının pek çok sebebi bulunmaktadır. Öncelikle Maturidilik Türk kavimlerinin müslüman olmalarını ve Araplarla aynı haklara sahip olmalarını sağlayan Mürcie mezhebinin görüşleri üzerine kurulmuştu. Mürcie gibi onlar da bütün müslümanların, iman bakımından eşit oldukları fikrini benimsemiş ve amelleri imanın özüne dahil etmemişlerdi. Tek Allah'a inanmayı İslâm'a girmek için yeterli görüyorlardı. Ayrıca İslâm'ın gönülden benimsenmesi şarttı. Onlara göre, tek



Tanrı inancını taşıyan ve kendilerine ilahi mesaj gelmemiş İslâm diyarından uzakta yaşayan Türkler kurtuluşa erebilir ve Cennete girebilirdi.

Maturidiler, fıkhıta istisnasız Hanefiliği benimsediler. Mâturîdî'nin bir Türk alimi olması ve eserlerini yazarken bölgenin siyasî ve sosyal yapısını göz önünde bulundurması da Türkler arasında bu mezhebin yayılmasında etkili oldu. Bu noktada etkili olan bir diğer husus da, Mâturîdî'nin İslâm'ın siyasî amaçlar için bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkması ve dinin anlaşılmasında akla ve yoruma büyük önem vermesiydi. Öyle ki bu durum Türkistan'da çok sayıda filozof, sufi ve fakihin yetişebileceği geniş bir fikir özgürlüğünü beraberinde getiriyordu. Örneğin şiirlerini Türkçe yazan Ahmed Yesevî, böyle bir ortamda yetişti ve Doğu ve Batı Türkleri üzerinde günümüze kadar etkili olmayı sürdüren bir kimsedir. Türkler, Maturidilikle o kadar aynileşti ki, bu mezhep Hanefilikle birlikte neredeyse millî bir kimlik haline geldi.

Maturidiliğin dışarıdan ithal bir fikrî sistem olmadığı, Türkistan'da Türk toplumunun ve Türk aklının ürettiği bir kelimî anlayış olduğu, konunun uzmanları tarafından benimsenen bir husustur. Bu gerçeği, en güzel şekilde merhum Yusuf Ziya Yörükân şöyle dile getirmektedir: “Maturidilik, İslâm harsının Türk muakelesinden süzölmüş ve İslâm esaslarının Türkler tarafından işlenmiş din fikriyatına müstenid resmî mezheptir.”²⁵ Türkler arasında propaganda ve dâîlik sistemi yoluyla ithal olarak yayılmak isteyen anlayışlar olmuştur. Bunlardan bazıları İsmailik gibi, Şiilik gibi, Haricilik gibi ekollerdir. Ama bunlar Türk kültüründe ve Türk din anlayışında kalıcı bir yer edinememişlerdir. Bunun sebebi Türk toplumun -ister göçebe olsun ister yerleşik hayata geçmiş olsun- güçlü bir medeniyete sahip olmasıdır. Göçebe olan kesimi bile bedevi bir hayat yaşamamaktadır. Onların hayat tarzı çölde yaşayan bir Arab'ın yaşayışından farklıdır. Bu sebeple onların sahip olduğu kültür ve medeniyete tarihçiler Bozkır medeniyeti adını vermişlerdir. Çünkü bu Türk toplulukları, bir yıl boyunca yapacağı her şeyi bilir ve belli bir plan dahilinde hareket eder. Bir mantık ve program söz konusudur. Burada bir akılcılık vardır. Bu toplumun inancında tarihçilerin ve coğrafyacıların söylediği gibi tek Tanrı inancı vardır. Nitekim XII. yüzyılda yaşamış olan Süryanî tarihçi Mikhail, bu gerçeği şu şekilde kaydetmiştir: “Türk milleti tek Tanrı'ya inanmakta idi. Arapların da tek Allah'a inanmaları Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerine sebep olmuştur.”²⁶ Ancak bu İslâm'ın getirdiği gibi kurumsallaşmış ve tüm özelliklerini taşıyan bir tevhid inancı olarak görmek mümkün değildir. Ama bu bir tevhid inancıdır. Tek Tanrı inancı, devlet kuran Türklerin yazıtlarına ve destanlarına kadar yansımıştır. Mâturîdî, şirke bulaşmamış bir zihinle İslâm'a baktığı için, İslâm'ı sahih ve

²⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara: Yol yayınları, 2005, s. 125.

²⁶ Abdülkerim Özyayın, “Türklerin İslâmiyeti Kabulü”, *Türkler*, IV, s. 258; Süryanî Mikhail, *Chronique*, Trc. Chaber, (Paris 1910), III, 156'dan naklen)

özgün bir şekilde anlayabilmiş ve onu özümseyerek aklın diliyle İslâm'ı yorumlayabilmiştir. Başka bir ifade ile İslâm'ı aklın kalıpları içerisinde sistemleştirmiştir. Mâtürîdî bu anlamda bir sistem bilginidir. Yani dünya görüşünü oluşturmaya bilgi kuramı kurmakla başlamıştır. Sonra tanrı tasavvuru, âlem tasavvuru, insan tasavvuru, ahlak tasavvuru gibi konular üzerinde durur. Bu bilgi kuramını sadece fıkıh ve tefsirde kullanmaz veya sadece kelimada kullanmaz. Bu bilgi kuramını İslâm'ın bütün farklı bilim dallarında kullanır. Bu durum onu bir sistem bilgini olduğuna açıkça ortaya koyar.

İmam Mâtürîdî, meseleleri analiz ederken kurduğu bilgi kuramına ve onun ilkelerine bağlı kalarak onları analiz eder. Onun bilgi kuramında akıl, haber ve duyular olmak üzere bilginin üç temel kaynağı vardır. İncelediği her konuyu, bu bilgi kaynaklarından üçü ile, ikisini ilgilendiriyorsa ikisi, birini ilgilendiriyorsa biri ile temellendirmeye ve açıklamaya çalışır. Mesela iman konusu incelerken “*ve emme'l-aklu*” der, akıl açısından değerlendirir; “*ve emme's-sem'u*” der, vahiy açısından değerlendirir; “*ve emme'l-hissu*” der, duygular açısından değerlendirir. Buna rağmen Mâtürîdî'ye göre bilgiyi elde etmenin farklı yolları bulunmakla birlikte bu bilgiyi kontrol eden merkez akıldır.

İmam Mâtürîdî İslâm düşüncesinde ortaya çıkan din anlayışlarından akılcı-hadârî din anlayışını temsil eder. Başka bir ifade ile İmam Mâtürîdî Türkistan'da sistemleştirdiği din anlayışının adı akılcı-hadârî din anlayışıdır. Bu dindarlığın merkezinde insan gerçeği ve akıl vardır. Aklı ve insan olgusunu ihmal eden dindarlığı ve İslâm algılarını eleştirmektedir. Kısaca İmam Mâtürîdî'nin fikirleri öncülüğünde oluşan Mâtürîdîlik, Türk dindarlığının inanç boyutunu temsil eder.

Türk Müslümanlığının veya Türk din anlayışının önemli unsurlarından biri de bu dindarlığın mistik-tasavvufi boyutunu oluşturan Yeseviliktir. İslâm'ın Türk muakelesinden süzölmüş ahlak merkezli bir tasavvufi anlayış olan Yesevilik de, dışarıdan ithal edilmemiş olup Türklerin kendine özgüdür.

Ahmed Yesevî, Sir-derya boyunda, Taşkent ve çevresinde, Seyhun ötesindeki bozkırlarda büyük bir nüfuz kazandı. Onun etrafında toplananlar, İslâmiyet'e çok kuvvetli ve samimî bağlarla bağlanmış göçebe yahut köylü Türklerdi. Ahmet Yesevî, Arapça'yı ve Farsça'yı iyi bildiği halde, çevresindekilere, kolayca anlayabilecekleri ana dilleri ile hitap etmeyi tercih etti. Böylece daha etkili ve daha başarılı oldu. O, hece vezniyle ve de oldukça basit bir dille İslâm'ın ahlak boyutunu açıklayan “hikmet” adını verdiği tasavvufi dizeler yazdı.²⁷

Sufî-mistik eğilim, İslâm öncesi dönemde Türklerde dindarlığı belirleyen ana çizgilerden biri idi. Sufilik, İslâm sonrasında da dindarlığı belirleyici olmaya devam etti. İslâm kaynaklı tasavvufi anlayış, IV./X. yüzyılda Türkistan'da etkili olmaya başladı. İslâm'ın evrensel ilâhî mesajı Müslüman Türklerin fetihleri ve

²⁷ Mehmet Demirci, “Müslüman Türklerde Tasavvuf”, *Türkler*, V, s. 492.



ticaret kervanlarına katılan Buhârâ ve Semerkant medreselerinde yetişmiş derişler ve alimler sayesinde göçebe Türkmenler arasına nüfuz etti. Türkler arasında şehirlerde İslâm'ın hızla yayılması diğer göçebe Türk kabilelerinin İslâmiyet'e girmesini de kolaylaştırdı. Türk halk sufiliği geleneği, Türkistan erenleri, Horasan erenleri ve Rum erenleri olmak üzere üç önemli evreden geçerek bugüne intikal etti. Ocak'ın da belirttiği gibi, "Türkistan erenleri, bunlar arasında Türklerin İslâm'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan en erken sufilik geleneğini temsil eder. İşte Ahmed-i Yesevî (öl. 1167), bu geleneğin kurucusu sayılır ve bu yüzden de Pîr-i Türkistan diye nitelendirilir."²⁸

Türk tasavvuf anlayışının, daha ziyade Türklerdeki toplumsal yapı ve sosyal hayatla iç içe olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Öyle ki bu anlayış, derinlikli felsefi bir düşünce sistemi yerine, toplumun isteklerini ön planda tutan ferdi bir eğitimi öngörür. Barış zamanlarında arazilerini işleyerek vergileriyle devlete katkı sağlayacak kadar dünya işleriyle meşgul olmayı salık verir. Ayrıca tekke ve zâviyeler yoluyla toplumun edep ve ahlak açısından eğitilmesiyle ilgilenir. Savaş durumunda, şeyhleri ve müridleriyle bu savaşlara katılarak milletin huzur ve güvenliğinin sağlanmasına katkıda bulunur.²⁹

Müslüman Türklerde dindarlığın sufi boyutunu, uzun süre Ahmet Yesevî'nin görüşleri etrafında şekillenen Yesevilik oluşturmuştur. Bütünüyle Türklerin ahlak merkezli bir İslâm yorumu olan Yesevilik, Nakşibendilik ve Bektâşilik şeklinde bazı kırılmalar ve değişmelere maruz kalmışa da, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşayan Türk boylarının dindarlığının tasavvufî boyutu olarak canlılığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Ahmet Yesevî, Hanefî mezhebine bağlı bir fakih ve sufi olarak, telkinleri ve görüşleriyle Türkler arasında Rafizilik ve Mutezilî fikirlerin yayılmasını engellemek, bu nevi ayrılık unsurlarını yok etmek için de büyük çaba sarfetti. Bu noktada onun Hanefî mezhebinden olmasının ayrı bir önemi vardı. Çünkü onun döneminde ve sonrasında Türk hükümdarlarının Hanefî-Maturidî akîdeye sıkı sıkıya bağlı oldukları, Sünniliğin ise Hanefilik yorumunu benimsedikleri bilinmektedir.³⁰ Ahmet Yesevî gibi onun dervişleri de Hanefiliğe bağlı kaldı. Yesevî dervişlerinin Hanefiliğe bağlılığı hem bu tarikatın Türkler arasında yay-

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Millîterarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Ankara: Feryal Matbaası, 1992, s. 75 (s. 75-84)

²⁹ M. Necmeddin Bardakçı, "Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkler*, ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VII, 450, 454.

³⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, yay.: Orhan Fuad Köprülü, 7. basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991, s. 18-19. Demirci, "Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler*, ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, V, 491.

gınlaşmasını, hem de Yesevîliğin pek çok tasavvufî örgütlenmede meşru bir çerçevede kalmasını sağladı. Yesevilik kültürü, Yesevî dervişleri ve onların ortaya koyduğu eserleri vasıtasıyla, İslâm mesajını Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya ve dünyanın dört bir bucağına taşıdı.

Ahmed Yesevî dönemine kadar, tasavvufî düşünce, tarikat şeklinde kurumsal bir yapıya henüz kavuşmamıştı. Yani onun gibi pek çok sufi ve tasavvufî etkinliklerin gerçekleştirildiği tekkeler bulunmaktaydı; ama bu örgütlenmelerin tamamı henüz tarikat olarak bilinen bir yapıya kavuşmamıştı. Ahmed Yesevî ve fikirleri etrafında Yeseviye olarak oluşmaya başlayan gelenek, tarikat yapılanmasının ilk örneklerinden oldu. Bundan dolayı Yesevilik, bütünüyle Türklerden taraftar edinen ilk İslâm tarikatı olarak tarihteki yerini aldı. Bu tarikat, kuruluşundan itibaren içinde doğup geliştiği sosyal, kültürel ve dinî yapının tesirinde kalarak önemli değişim ve dönüşümlere uğradı. Yeseviye geleneği, tarihsel süreçte, tıpkı diğer tarikatlarda olduğu gibi, temel ilkelerde birleşen, ancak ayrıntılarda ayrışan birbirinden farklı çok sayıda alt kola ve şubeye ayrıldı. Yesevîliğin Türk toplumlarının tarihini ve dinî düşüncesini derinden etkileyen Nakşibendilik ve Bektaşilik olmak üzere iki büyük kolu bulunmaktadır. Başlangıçta Yesevilik, Ocak'ın da dediği gibi, kuru zühdü kınayan, dünyayı küçümseyen, sevgiye dayalı ilahî aşkı kendine temel alan “Melâmetî-Kalenderî sûflüğün bütün özelliklerini yansıtıyordu”. Daha sonra Nakşibendilik süzgecinden geçti ve Nakşibendî geleneğe yakınlştırılmaya çalışıldı.³¹ Diğer taraftan Yesevîliğin başlangıçtaki sufi anlayışını Anadolu'ya taşıyan dervişler onu yeniden örgütledi. Bunlardan en güçlüsü Hacı Bektaş Veli ve etrafındaki örgütlenmedir. XV. asırdan sonra büyük değişime uğrayan Bektaşiliğin Yesevilik algısı da gerçek Yesevilikten farklılıklar gösterir. Çünkü Bektaşilik de, Yesevîliğin sınırlarını zorlayan Şîh-Hurûfî unsurları içinde barındırmaya başladı ve Ahmed Yesevî'nin silik bir şahsiyet olarak ikinci plana atılmasına sebep oldu.

Türk dünyasında din anlayışını anlamak isteyenler bu üç sacayağını dikkate almak zorundadır. Türk dindarlığını, bugünden geriye gitmekle anlayamayız. Türk Müslümanlığını bu milletin kendi ürettiği, kendine özgü dini kültürü iyi kavramakla anlayabiliriz. Bunu kavramanın yolu Türk dindarlığında veya Türk Müslümanlığındaki insan tasavvuru ve ilmî zihniyeti kavramaktan geçer.

Türklerin İslâm tasavvurunda akla büyük önem verilir ve bu sebeple akıl sahibi insana güven söz konusudur. Bu insan, Allah'ın yaratırken kendisine akıl yetisi verdiği ve akılla doğruyu eğriyi ayırt edebilecek, iyiye kötüye karar verebilecek; bu insan, peygamber gelmesee dahi, Mâtürîdî'nin ifadesiyle, dinini (tevhid, ahlak ve ubudiyet) oluşturabilecek bir özelliğe sahiptir. Dinin temel unsurlarından Tevhid, Ahlak ve Ubudiyetin her üçü de akılla bilinebilir. Eğer Allah'ı bulamazsa ve ahlaklı davranmazsa insan bundan sorumludur. Mâtürîdînin yo-

³¹ Ocak, “Anadolu Türk Halk Sufliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”, s. 80.



rumlarında insanî olanla İslâmî olanı çatıştırmak değil onları uzlaştırmak esastır. Çünkü Mâturîdî'ye göre insan aklı Allah'ın insana verdiği en büyük makyastır. Mesela, "vacibül-vücut", yani Allahın varlığının zorunlu olması insan aklının ürettiği bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde "vacibül-vücut" kavramı yoktur. Allah'ın varlığı ile ilgili bu hükmü, akıl koymuştur.

Türklerin İslâm anlayışı açısından insanın Allah tarafından en güzel şekilde yaratılmış olması son derece önemlidir. Eğer aklını kullanırsa her zaman hakikate ulaşma potansiyeline sahiptir ve ulaşabilir. Bu anlayışa göre hiç bir insan, "mutlak öteki değildir". Nitekim bu insan tasavvuru, Yunus'un deyişiyle, "Yaradılanı severiz, yaradandan ötürü" ilkesi şeklinde Türk tasavvuf anlayışına yansımıştır. İnsan, inanma ve inanmama özgürlüğüne sahiptir. Yani inanmak da bir haktır, inançsızlık da. İmam Mâturîdî, inanç özgürlüğüne kimsenin baskı yapma hakkının olmadığını ve imanın hür ve özgür iradeyle gerçekleşmesi gerektiğini şöyle açıklar: "*İman akıldır.*" Gerçekte iman, kesin bir bilginin tasdikinden ibarettir. Bu bakımdan her inananın inancını sağlam bilgi ve sağlam delillerle desteklemesi şarttır. Bunu başaramayan kimsenin taklit yoluyla inanması, mazur görülmez. Çünkü taklit dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun ölçüsü olamaz.³² Ayrıca kendi özgür iradesi ve ihtiyarıyla gerçekleşmemiş bir iman hakiki iman olamaz. Mâturîdî'ye göre imandaki tasdikini delile dayanması gerekir, bu sebeple mukallidin tasdiki delilden yoksun ise, böyle bir tasdik kendisine fayda vermez. Taklit yoluyla inanan bir kimsenin imanı gerçek iman değildir. Her an diğer din mensupları tarafından doğru yoldan saptırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Asıl iman, güzelliğini ve hakikatini, kişinin kendi aklıyla ve düşüncesiyle bildiği imandır. Böyle bir imana sahip kişi, hiç kimse tarafından saptırılmaz. Eğer bir kimse imanını akli temellere göre oluşturmamışsa İmamı Mâturîdî'nin özgün görüşüne göre bu iman geçersizdir. Maturidilere göre ise geçerlidir, ama büyük günah işlemiş gibidir. Mâturîdî'nin akla olan vurgusunun Maturidilere tam olarak yansımaya da kısmen yansıdığını görmekteyiz.

Türklerin İslâm anlayışında ilme büyük önem atfedilmektedir. İlme gösterilen saygının Hanefiliğe, Maturidiliğe ve Yeseviliğe güçlü yansımaları olduğu görülmektedir. İmam Mâturîdî'ye göre, cahiller, "yaşayan ölümler" gibidir. Alimler ise "diri"dirler. İnkârda ısrarcı olan kimseleri cahiller olarak görmektedir. Hanefilik ve Yeseviliğin temel felsefesini incelediğimizde, bu ilmî zihniyetin bu iki geleneğe belli ölçüde yansıdığını görmekteyiz. Örneğin Ahmet Yesevi'nin bir dizisinde şöyle geçer: "*Cahille cehenneme bile yolculuk yapma*". Yine Hanefi-Mâturîdî fetva kitaplarına bu konuda yansımış bazı örnekler bulunmaktadır. En ilginç olanına Alaaddin Semerkandî'nin *Te'vilât'a* yazdığı şerhte rastlamaktayız. Onun ifadesinin birinci kısmı Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanmaktadır: "*el-ilmu farîzatun 'alâ külli Müslimin ve Müslimetin*: İlim kadın erkek herkese

³² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/742), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet Vakfı yayını, 2002, s. 3.

farzdır.” Hz. Peygamber'in bu sözü tarih boyunca sosyal hayata ve kurumlara yeterince yansıtılmamış ve kurumsallaştırılmamıştır. Alaeddin Semerkandî, hadisteki “*el-İlmü Farızatun*” kısmını aynen benimsemiş, fakat buna şöyle bir ilave yapmıştır: “*ve'l-Cehaletü Harâmun*”³³. İslâm düşünce tarihinde, bilebildiğim kadarıyla *cehalet haram* diyen kişi Alaeddin Semerkandî'dir. Ondan önce böyle bir hükmün verilip verilmediğini bilemiyorum. Buna göre, bugün cahil olan veya cahil bırakılan, cehalete mahkûm olmuş insanlar tıpkı hırsızlık yapmış gibi ve başkalarının malını çalmış gibi günahkardır ve suçludur. Akla ve ilme verile bu değer, kadınlar hakkında verilen fetvalara da yansıdığını görmekteyiz. Mesela *Fetâvay Kadıhan* adlı bir fetva kitabında, “*Bir Müslüman kadın eğer kocasından dinini öğrenemiyorsa, o mahallede bu ilmi öğrenecek medrese yoksa kadın kocasından izinsiz olarak ilim yolculuğuna çıkar mı çıkmaz mı?*” sorunu fetva konusu olmuştur. Verilen fetvaya göre, “*kadının ilim öğrenme hakkı, zevcelik hakkından daha önemlidir ve kadın kocasından izin almadan ilim için başka bir yere gidebilir.*”³⁴

Müslüman Türkler, gazavat ruhunun güçlendirilmesine ve ilmin yayılmasına büyük önem verdiler. Gaza ve ilim öğrenmeyi ibadet olarak algıladılar. Öyle ki, bu ikisi, kılıç ve kalemlerle sembolize edildi. Bu amaçla seyf ve kalem, seyfiye ve ilmiye adını taşıyan risaleler yazıldı. Gaza ve ilim, ribatlarda ve sınırlarda oluşturulan ordugah şehirlerde birlikte öğretildi. Alimler, hem gazi, hem müderris, kadı ve fakih idiler. Ancak bu zihniyet her zaman korunamadı.

Türklerin İslâm tasavvurunda, bir kadın babasından veya kocasından izin almadan iki amaçla kendi başına yola çıkabilir:

Genel seferberlik ilan edildiğinde Müslüman kadın kılıcını eline alıp savaşması gerekir. Anne-babasından, kocasından ve abisinden izin almasına gerek yoktur.

Müslüman kadın cehalete karşı savaşmak üzere, ailesinden izin almadan ilim yolculuğuna çıkar.

Bu ilmî zihniyet, bilinen örnekleri az olsa da, kadın fakihelerin yetişmesini mümkün kılmıştır. Büyük Müslüman kadın fakihelerden birisi Suriye'ye kadar eşiyile gelmiş burada ikamet etmiştir. Fatıma, bir fakihe kadın olarak babasıyla beraber fetvaların altına imza atmıştır. Alaeddin Semerkandî'nin tek başına imza koyduğu fetvalara halk itibar etmemiş, kızı Fatıma'nın da imzasını görmek istemişlerdir. Ama bu, çok nadir bir örnek olarak kalmıştır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım Türk dindarlığının her üç alandaki tezahürleri o kadar iç içedir ki, sanki tek bir kimliğe dönüşmüştür. Anadolu'ya gelindi-

³³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâti'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, III, 426-427.

³⁴ Bkz.: Fahrüddin Kadıhan, *Fetâvâ*, Bulak 1865, I, 374.



ğinde 18. Asırda Bektaşî *Erkannamelerinde*, İdil-Volga boyunda üretilen çeşitli kitaplarda bile hala “*itıkatta Maturidiyim amelde Hanefiyim, tarikatte Yeseviyim*” ifadeleri yer almıştır. Ancak 16. asrın başlarından itibaren Safeviler Anadolu’da etkili olmaya başlamış ve Safevî devletinin kuruluşuyla birlikte Türk Müslümanlığında fay hattı oluşmaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle Şii Türk dini düşüncesini derinden etkilemeye başlamıştır. Özellikle konar-göçer hayat yaşayan Türk boyları üzerinde Şii-Batınî propagandacılar faaliyetlerini artırmıştır.

Hanefî-Mâturîdilikte insan tasavvuru ile ilgili bir hususa daha dikkatlerinizi çekmek istiyorum. Bu anlayışa göre, “*İnsan muhteremdir. Çünkü Allah’ın onu en güzel şekilde yaratmıştır. İnsanların farklı düşünmesi, şirk koşması veya küfür fiilini işlemesi onu necis kılmaz.*” Kur’an-ı Kerim’de Mescid-i Haram’a girme konusunda bir ayette inançsızlar “necis” olarak tanımlanmaktadır.³⁵ Mâturîdî ayetin açıklamasında insanın necis olamayacağını, onun mükemmel bir şekilde yaratılmış olduğunu şu ifadeleriyle açıklamaktadır: “*İnsan necis bir varlık değildir, necis olan onun küfür fiili ve ibadetleridir.*”³⁶ Bu yaklaşım, oldukça ilginç bir yaklaşımdır. “*Kafirleri bulduğunuz yerde öldürünüz*” ifadesinin yer aldığı Tevbe suresinin 29. ayetine de aynı doğrultuda yorumlar. Mâturîdî’nin ayete getirdiği yorum şöyledir: “*Kafir küfüründen dolayı öldürülmez*”³⁷. Çünkü küfrün cezasını verebilecek ancak Allah’tır, küfrün cezası insana ait bir şey değildir. Küfür büyük bir suçtur, ama cezası bu dünyada değildir. Hanefilik, Matudilik ve Yesevilğin insan tasavvuru konusunda aynı anlayışı paylaştığını görülmektedir. Ahmet Yesevî’nin kafirlerin insan onurunun korunması yönündeki şu sözü de bu konuda önemli bir kanıttır:

Kafir de olsa incitme anı
Huday ondan bîzar olur.

Fetihleri gerçekleştiren zihniyet, Türk Müslümanlığının bu hoşgörüsüdür. İnsana gösterilen saygı ve onun onurunun korunması sayesinde bu fetihler başarılabilmektedir. Ama maalesef, bugün Türk dünyası ve İslâm dünyası çatışmacı bir din anlayışı ile karşı karşıyadır. İnanmayan insanlar, muhayyel “ötekiler” olarak ilan edilmekte, onlarla savaşmak cihad olarak gösterilmektedir. Masum insanlar, İslâm adına veya Allahın rızasını kazanmak adına öldürebilmektedir. Böylece sadece insanî değerler değil İslâmî değerler de çığnenmektedir. Her geçen gün dindarlık algımızda eleştiri ve akılcılık kaybolmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm anlayışının ve kadim dini bilginin Müslüman Türk halkın vicdanında tekrar yer edinebilmesi, dönüştürülmesi ve yeniden üretilmesi ve Vehhabilik,

³⁵ 9. Tevbe, 28.

³⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/324.

³⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/330-331.

Hizbü't-Tahrir gibi politik-baskıcı dinî hareketlerin halk üzerindeki olumsuz etkilerinin önlenmesi için bazı önerilerde bulunmak istiyorum:

Kadim dini bilginin kaynaklarına inilerek günümüze yeni bir anlayış ve bakış açısıyla taşınması gerekir. Gelenekçiler, dini sorunları Orta Çağ'daki din anlayışıyla; ateistler ise, din aleyhtarlığıyla çözüleceğine inanmaktadır. Bu iki yaklaşımın da değişmesi şarttır. Çünkü dinsiz bir hayat, tarih labaratuvarında denenerek yanlışlığı ortaya çıktı. İnsanların dinsiz yaşaması mümkün değildir. Öncelikle dinin bir realite olduğu kabul edilmelidir. Onun temel değerlerinin bu bölge halkının içinde bulunduğu durum ve ihtiyaçları göz önünde bulundularak yeniden ifade edilmesine hayati bir meseledir. Evrensel bir din olan İslâm, teorik bakımdan buna açıktır. Çünkü İslâm, son derece dinamik, gerçekçi ve yeniliklere açık bir dindir. Gerek teorisi, gerek pratiği ve hayata bakışıyla değişen sosyal ve kültürel şartlara ve farklara uymada üstün bir intibak kabiliyetine sahiptir.³⁸ Ancak dini düşüncede böyle bir ıslahatı yapabilecek uzmanlara ve ilahiyatçılara acilen ihtiyaç vardır. Öncelikle İslâm'ın temel kaynakları iyi bilen, Pedagoji, Din Pedagojisi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi eğitimi verecek eğitim kurumlarının oluşturulması son derece önemlidir.

Dini değerlerin yeniden ifade edilmesi ise, onun doğru anlaşılmasına ve doğru öğretilmesiyle mümkündür. Çünkü din oldukça hassas bir konudur. Türk dünyasında maddi ve manevi kalkınma ikisi birlikte gerçekleştirilirse, kalkınma hamlesi başarıya ulaşabilir. Manevi kalkınmanın başarılması da, dinin doğru öğrenilmesi ve doğru öğretilmesine bağlıdır. Din eğitimi ve öğretimi de yapılacak olan eğitim politikasından asla ayrı düşünülmemelidir. Bu sebeple din eğitimi veren medreseler, her bakımdan ıslah edilmelidir. Eğer günümüze güncellenmeden eski klasik kaynaklardaki bilgilerin olduğu gibi taşınması, Türklerin yaşadığı coğrafyada farklı mezhep ve din anlayışları arasında çatışma alanları oluşturacaktır.

İslâm'ın dünya görüşünü ve temel esaslarını ele alan kitaplar, alanın uzmanlarına hazırlatarak halk, din konusunda doğru bir şekilde bilgilendirilmelidir. Bu iki bakımdan önemlidir. Birincisi şu anda bu coğrafyada dini düşüncede etkili olan bilgi kaynakları, ya çok eskiden yazılmış eski kitaplardır veya siyasal-ideolojik eserlerin yabancı dillerden yapılan tercümelelerdir. Özellikle bazı aşırı akımlar, kendi eserlerini bölgedeki dillere çevirterek etkili olmak istemektedir.³⁹

³⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996, 220.

³⁹ Sovyet sonrası dönemde dini bilginin güncelleştirilmesine yönelik yazılan eserlerde Hanefi-Maturidi kaynaklara referans vermek yerine son zamanlarda Selefi zihniyette veya Harici zihniyetle yazılmış eserlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: 1-Ali Tantavi, *İmân*, 2-M. b. Cemil Zeyn, *Erkânü'l-İmân*, 3-M. Sadık-M. Yusuf, *İman*, 4- A. Macid Zindani, *Tevhid el-Ekber* (Özbekçe çevirisi). 5- *Mebâdü'l-İslâm* (Özbekçe çevirisi), 6- Hizbü't-Tahrir'e ait Va'y Dergisi (Kırgızca ve Özbekçe çevirileri). Dini konularda eser yazan bazı mollalar, Seyyid Kutub'un *Tefsir'i* ve diğer bazı eserleri; Muhammed Kutub'un *Şühbehât Havle'l-İslâm*'i, Nedevi'nin *Siretü Hatemi'n-Nebi'si*, Mevdudi'nin *Mebâdü'l-İslâm*, Mu-



Böylece başka bölgede yaşanan fikri ve siyasi bunalım, dini düşüncedeki bölünmüşlük bu bölgeye taşınmaya başlanmıştır. Bu sebeple dini düşüncenin yeniden yapılandırılması, kadim dini bilginin kaynaklarından hareketle olması ve buranın şartlarına göre yeniden yazılması daha doğru olacaktır.

Türk coğrafyasında geleneksel dindarlığın üç boyutu, bu coğrafyadaki milletlerin kendi şartları ve kültürler ortamı içerisinde yeniden güncelleştirilmesi şarttır. Bu süreçte, akıl ve vahiy, dini bilgi üretiminde iki temel kaynak olarak yeniden devreye sokulmalı ve İslâm'ın mezheplerden bağımsız tarihsel gerçekliği gözden kaçırılmamalıdır. Avrasya dindarlığının üç boyutu, bir gelenek olarak tarihsel arka planı oluşturabilir, ancak fikri zenginliğin önünde bir engel teşkil eden gelenekçiliğe dönüşmemesine özen gösterilmelidir. Bu durumda mezhebî anlayışlar, mezhepçiliği veya mezhep taassubunu, yani mezhep çatışmalarını doğurabilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal ihtiyaçlar ve bireysel tercihler insanların bir mezhebe bağlanmasını meşru kılabılır, ancak mezhepçilik yapmayı ve gelenekçilik yapmayı hiçbir gerekçe meşru kılmaz. Geçmişteki fikrî sistemleri bugüne aynen taşımakla sorunları çözemeyeceğimizin farkında olmalıyız. Çünkü günümüz sorunları geçmiştekinden oldukça farklı ve yeni sorunlardır, bunların çözümü yeni yöntem ve yaklaşımlarla mümkün olacaktır. Burada göz önünde tutulması gereken bir nokta da, din ile mezhep arasında veya dinin iman esaslarıyla mezhebi esaslar arasında mutlak bir ayırım yapmaktır. Bütün Müslümanlar için ortak nokta, İslâm'ın inanç esasları olmalıdır. Mezhebî esaslar ise, tarihsel süreçte oluşmuş beşerî ürünlerdir. Bunlar her zaman değişebilir ve yenilenebilir. Avrasya dindarlığının bu üç boyutu güncelleştirilirken, gelenekçilik ve mezhepçilik tuzağına düşmemeye dikkat edilmelidir. Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliği, bugüne aynen taşımak yerine tarihte onları şekillendiren akılcı ve hadarî zihniyeti yeniden canlandırmalıyız.

Medreselerdeki eğitimcilerin ve cami/mescidlerde imam/molda olanların, hizmetiçi eğitim kurslarından geçirilmesinde büyük yarar vardır. Çünkü dışardan gelip faaliyet gösteren aşırı grupların ilk muhatabı mollalardır. Bu sebeple onların bilgi eksikliklerinin tamamlanması ve bölgede faaliyet gösteren din, mezhep ve aşırı akımlar konusunda bilgilendirilmesi son derece önemlidir.

hammed Naim Yasin'in *el-İman Haûkatuhu ve Merâtibuhu* ve benzeri eserleri özel ilgi duymaktadırlar ve dini bilginin güncelleştirilmesinde büyük ölçüde bu eserlerden yararlanmaktadır. Bazı eserler ise Kırgızca'ya ve Rusca'ya çevrilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: 1- Muhammed b. Cemil Zeyn, *Akîdetü'l-İslâmiyye*, Kırgızca'ya Çev.: Kudretullah, (Suudi Arabistan'da öğrenci); 2- Ali et-Tantavî, *O doç maya ! (Ey Kızım)*, çev. Şambetov Kılıç, 1995; 3- Abdülaziz b. Muhammed, *Stonujno znat o edinoboji, (Tevhid Konusunda Neler Bilmemiz Gerekir ?)*, Çev.: Vladimir Abdulla, Sank Peterburg 1997; 4-Ebû'l-Ala el-Mevdudî, *Obraz Jizni V İslâme, (Nizâmü'l-Hayât fi'l-İslâm)* çev. Araştırma Bölümü " Satlada ", Moskova 1993. (İslâmî Kütüphane)

Orta okullara ve liselere seçmeli Din Tarihi ve İman Sabagı dersleri koymak suretiyle İlahiyat Fakültesi düzeyinde eğitim almış kimselerin bu derslere girmelerinin sağlanması, gençliğin devletin resmi kurumlarında yetişmiş insanlar eliyle dini doğru bir şekilde öğrenme imkanı sağlanmış olacak ve gençlerin aşırı akımları benimsemesine engel olacak ve dini bütünlüğün korunması sağlanacaktır. Yalnız bunun için, en azından uzmanlara ders programları hazırlatılmalı ve bu programa uygun kitaplar yazdırılmalıdır. Böylece dini düşüncede bütünlük sağlanmış olacaktır. Aksi takdirde, bilgisizliği dolayısıyla, bölgede çatışmaya sebep olacak dış kaynaklı anlayışları benimseyenlerin sayısı artacaktır. Bir ülkede, bir anda dini haritada meydana gelecek değişiklikler pek çok siyasi ve sosyal bunalımlara sebep olacaktır. Böyle bir durumun önüne geçebilmenin ön şartı, gençlere İslâm'la ilgili doğru bilgiler vermektir.

Bunların gerçekleştirilmesi için, İslâm Araştırmaları Merkezi adıyla bir merkez açılması ve dini bilginin yeniden üretilmesi konusunda araştırmaların koordine edilmesine büyük bir ihtiyaç vardır. Bu merkez, özellikle Türk dindarlığının üç boyutu ile ilgili, yani Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik konusunda bilimsel bilginin yeniden üretilmesi için gerekli tarihsel bilgi ve belgelerin elde edilmesi, bilimsel toplantıların ve yayınların gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Bugün bu üç geleneğin tarihsel hafızası, ülkemizde ve Avrasya'nın çeşitli şehirlerinde veya şahıs ellerinde bulunan yazma eserlerde gizlidir. Bu geleneğe ait değerlerin yeniden keşfedilerek güncellenmesi ve yeni değerlerin üretilmesi bu coğrafyada yaşayan Müslüman topluluklar için son derece önemlidir. Mezhepçilik veya mezhep bağına düşmeden Kur'an'ın ışığında, günümüz insanların dini ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni dini bilginin üretilmesi, bu yolla sağlanabilir. Özellikle Maturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i Avrasya'da yaşayan dillere çevrilmeli ve Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i bu coğrafyada yeniden tasavvufî düşüncenin merkezine konulmalıdır. Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı Lügati't-Türk*ü Türk dili ve lehçeleri açısından ne kadar önemliyse, bu iki eser de Avrasya coğrafyasının dini düşüncesi açısından o kadar önemlidir.

Türk coğrafyasında geçmişte yaşanan Kadimci-Ceditçi kutuplaşmasının Vehhabilik-Hanefilik kutuplaşmasından ayrı değerlendirilmesi gerekir. Kadimci-Ceditçi rekabeti, Hanefî-Maturidî kültürünün, dini bilginin yeniden üretilmesi ve güncelleştirilmesiyle ilgili bu coğrafyaya ait bir olgudur. Bu rekabette Ceditçilerle Vehhabileri aynileştirerek, Avrasya dindarlığının modern döneme taşınmasında önemli rol oynayacak Ceditçiliği, Müceddidiyye/Yeni Müceddidiyye, Vehhabilik veya Selefilîğe kurban etmemek gerekir. Bu ikisi, mahallî örf ve adetlere dayalı dindarlığı ve Sufî çevrelerin pratiklerini eleştirmekte birleşeler de, eleştiri yönteminde birbirinden ayrılmaktadırlar. Birinciler bu uygulamaları aklın ve modern bilimin ilkelerine ters düşmekle eleştirirler; ikinciler ise Kur'an ve Sünnet'e dayanırlar ve bu tür davranışları ve uygulamaları



bidat olarak damgalarlar.⁴⁰ Bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, Avrasya coğrafyasında modern dönemde dini bilginin yeniden üretilmesinde, aslında Ceditçiler, Kadimciler ve Selefilere/Müceddidiye olmak üzere üç ayrı yaklaşım birbiriyle rekabet etmektedir. Son zamanlarda sekülerizmi savunanlar da Ceditçiler safında yer almaya başlamışlardır. Muhtemelen din-siyaset ilişkisi Ceditçilerle Müceddidiye arasındaki farklılığı netleştirme konusunda önemli bir rol oynayacaktır.

Türk dindarlığını şiddet imalarından kurtarabilmek için, bu geleneğin içerisindeki dini ve kültürel değerlerin genç kuşaklara eğitim yoluyla aktarılması son derece önemlidir. Bölgedeki gelişmelerden dinî düşüncenin şiddet imalı bir yapılanmaya doğru yöneldiği bilenen bir gerçektir. Resmi yetkililerden din görevlilerine varıncaya kadar herkes gençlerin şiddet yanlısı ve politik imalı dinî hareketlere yönelmesinden ve dinle meşrulaştırılan şiddet eylemlerine girişmesinden şikayetçidir. Bundan şikayet eden kimseler, öncelikle genç neslin dinî bilgiye olan ilgisine ve ihtiyacını bilimsel yollarla ve sağlam kaynaklarla tatmin etmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Türk toplulukları, İslâmiyet'i kabul ile birlikte tarihinde köklü ve önemli bir kültürel dönüşüm yaşadılar. Bu kültürel dönüşüm tecrübesini, kendi kimliklerini kaybetmeksizin başarıyla gerçekleştirdiler. Türkler, Allah'ın yüce mesajını benimsedikten sonra, onu kendi ufkuyla birleştirdi ve özümseyerek içselleştirip kendi kültürlerinin ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Türk toplumu bu tarihsel ve kültürel dönüşümü, canlı ve dirençli bir kültüre sahip olması sayesinde başardı. İslâm sonrası dönemde, fetihlerle birlikte dünyanın en eski pek çok kültürüyle karşılaştılar, onlardan bazı unsurlar almaktan geri durmadılar, ancak bu yüzleşmelerde ve dönüşümlerde kendi iradesini ve istikametini asla kaybetmediler. Meydana getirdikleri dinî, kültürel, siyasî ve toplumsal kurumlarla, İslâm toplumlarının kaderi ve geleceği üzerinde bin yıl boyunca önemli rol oynadılar. Ayrıca bugün İslâm medeniyeti olarak tanımlanan medeniyetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmakla kalmadılar, dinî hayatın çeşitli alanlarına getirdikleri yeni ve özgün yorumlarla kendilerine özgü bir dindarlık geliştirdiler. Bu dindarlığın pratik boyutunu Hanefilik, inanç boyutunu Maturidilik, tasavvufi boyutunu ise Yesevilik olarak örgütlediler. Böylece dini metinleri aklın verileriyle bütünleştirerek ahlak merkezli bir din anlayışının veya Türk dindarlığının temellerini attılar. Türklerin İslâm kimliği, genel olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olmak üzere üç temel unsurun iç içe geçmesiyle oluşturuldu.

⁴⁰ Bu ikisi arasındaki yaklaşım farkı için bkz.: Bahtiyar Babacanov-Aşirbek Müminov-Anke fon Kügelgen, *Disputes On Muslim Authority In Central Asia In 20th Century: Critical Edition And Source Studies* (XX.yy. Orta Asya Müslüman Din Adamlarının Polemikleri: Kritik Edisyon ve Kaynak Araştırması), s. 53-54.

KAYNAKLAR

- Alevî –Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, haz.: İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998.
- AYDIN, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, 5. baskı, Hars Yayıncılık, İstanbul 2005.
- BABACANOV, Bahtiyar – MÜMİNOV, Aşirbek - VON KÜGELGEN, Anke, *Disputes On Muslim Authority In Central Asia In 20th Century: Critical Edition And Source Studies* (XX.yy. Orta Asya Müslüman Din Adamlarının Polemikleri: Kritik Edisyon ve Kaynak Araştırması), Almatı: Daik-Press yayınevi, 2007.
- BARDAKÇI, M. Necmeddin, “ Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.
- BARDAKOĞLU, Ali, “ Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâturîdî”, *Ebû Mansûr Semerkandî*, Kayseri 1986, s. 45-46.
- BİLGE, Süheyla Kurtulmuş, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşî Tekkeleri*, İstanbul 1975, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), 10-11. Ek: 39-40 (v. 56-57);
- CEBBAR KULU, *Üveysilikten Bektaşîliğe Kitâb-i Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savaş, Sivas 1997.
- CİCİ, Recep, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 216. s. 215-248.
- ÇELEBİ, Elvan, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- DEMİRCİ, Mehmet, “ Müslüman Türklerde Tasavvuf”, *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî* (862-944) Kongresi, Kayseri 1990.
- EBÛ YUSUF, *Kitâbu'l-Harâc*, thk.: Hasan Abbâs, Beyrut 1985.
- EYYÛB ALİ, A.K.M., Maturidilik. (Çev.: Ahmet Ünal). *İslâm düşüncesi tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, I, 295-310.
- FURAT, Ayşe Zişan *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996
- HUART, Clement, “Hanefiler” Maddesi, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1950.
- İmam Mâturîdî ve Maturidilik (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, ve Maturidilik Mezhebi)*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi, 1995
- KADIHAN, Fahrüddin, *Fetâvâ*, Bulak 1865.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1972), s. 305-307. *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, haz.: Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.



- KÜPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, yay.: Orhan Fuad Köprülü, 7. basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- KUTLU, Sönmez, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturidî” *Dini Araştırmalar*, 5\15 (1990), s. 5-28.
- KUTLU, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2011.
- KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 2002.
- MADELUNG, Wilferd, “11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya’dan Batıya Göçü”. (Çev.: Sönmez Kutlu). *İmam Mâturidî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu), Kitabiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 369-383.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/742), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), Diyanet Vakfı yayını, Ankara 2002.
- en-NESEFÎ, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkant*, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 1999.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Anadolu Türk Halk Sufliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”, *Millitlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (26-27 Eylül 1991)*, Feryal Matbaası, Ankara 1992, s. 75-84
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, “Türklerin İslâmiyeti Kabulü”, *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- ÖZEN, Şükrü, “ Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), 3, (5), 2005, s. 339. s. 249-378.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 2. basım, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.
- YERİNDE, Adem, “Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsi Örneği”, *Türkler*, (ed, H. Celal Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Yol yayınları, Ankara 2005.
- YÖRÜKÂN, Yusuf, Ziya, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, haz.: Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *Müslamanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, Not. Ve Yay Hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara: Yol yayınları, 2005.
- YUSUF HAS HACİB, *Kutadgu Bilig*, Ankara: TTK Yayınları, 1974



Turks in Central Asia and the Perception of Islam

Prof. Dr. Sonmez Kutlu

ABSTRACT

In the Pre-Islamic period, Turkish communities contacted with various religions in different periods and different geographies throughout the process. When they wanted to adopt a religion, they generally gave decision with their own will. However, they all together resigned themselves to Islam. Having accepted Islam, Turkish communities underwent a deep rooted and important transformation in the history. They had this cultural transformational experience without losing their own identities. Having accepted the glorious message of Islam, Turks combined it with their own horizon, adopted it, internalised and turned it into an inspirable part of their own cultures. Turkish community achieved this historical and cultural transformation thanks to having a dynamic and resistant culture.

Turks' becoming Muslim and starting to take part in the Muslim community caused fundamental changes not only in the Turkish history but also in Islamic history in special and the world history in general, whose



religious, military, social, political and economic impacts still continue to day. Having had the target of establishing the world emperorship and had the freedom as an ideal, Turks turned this idea into the purpose of “Spreading the religion of Allah Almighty all over the world (İlây - ı *kelimetullah*). The success of Turks which started with Seljuks and reached the realm over three continents under the reign of Ottoman Empire was sometimes attributed to the fact that they were warriors, sometimes attributed to that that they were attached to Islam and sometimes it was attributed to both of them.

After they accepted Islam, Turks faced many cultures all over the world thanks to conquests, they adopted some of contributing causes of the conquered countries; however, they never lost their own wills and straight path through facing and transformation this process. Turks did not only make great contribution to the formation of the civilisation, which is known is Islamic civilisation but they also interpreted the religion newly and particularly and they developed the religious life according to their own lifestyles.

“Islam of Turkish”, “Islam of Arabs” and “Islam of Iran” and similar concepts which are used to define the Islam applied by Turks have caused misunderstanding and contradiction of terms. First of all, this kind of conceptualisation is not a right one in terms of sociology. Living the sects a side, sociologically basing on the appearance of a religion or a sect in a society or a community is not a new form of the religion in question but it is that community’s perception of that religion and developing a way of living according to that religion after they have accepted that religion. Basing on the appearance of Islam in Turkish communities, Turkish communities have had a perception of Islam and way of applying it since they time they accepted Islam. To base on the appearance of Islam on the Turkish communities, the right concept to use is “Turk’s way of living Islam” or “the way of Turkish Muslims”.

Analysing the religious application of first communities to accept Islam in the historical process, we see that the said applications of Islam has appearances caused by application- fiqh on practices, has influence of policy and that of faith on belief, and mystical as well as sufism influences on the individual religious experiences. Hanefism constitutes the fiqhi- application part of this religious interpretation, Maturidism constitutes the faith- belief part of this religious interpretation and Yesevism constitutes the mystic and moral dimensions of this interpretation.

Hanefism is school of religion, with regards of fiqh, which has been most influential on the religious life and intellectual activities of Turkish communities since ever the middle of 2nd /8th Century. In the first Turkish Muslim states and Turkish culture which was influenced by Maturid-

ism and Hanefism; law, economy and penal codes have generally been designed according to this school of Islam. After Ebû Hanife, the founder of this school, Hanefism developed in the centres of Kufe and Baghdad. However, Hanefism had its golden age in Khorasan and Maveraunnehir geographies where Turks are prevailing, thanks to the support of Turkish administrators and self-sacrificing of Turkish scribes (*faqih*s). Therefore, hanefism spread in the Turkish geography and had the greatest development in Khorasan and Maveraunnehir geographies. Hanefism was almost re-founded in the Central Asia.

Maturidi school constitutes the faith dimension of Turks' understanding of Islam and their perception of religion. Being one of the most important representatives of the advocators of ratiion after Imam Hanifi, Imam Maturidi developed Imam Hanifi's ideas and established a deep rooted school of Kellam (Discipline of theology of Islam). This school which applies both the revelation and ratiion together so as to determine the principles of Islamic faith and refute the critics to Islam was established in Turkmenistan and it was developed by its followers. The scholars of Turkmenistan spread the Maturidi school through their rich literature not only in this geography but also extended it to Balkans and Caucasia. Moreover, the understanding of religion which was institutionalised by Imam Maturidi in Turkmenistan is rationalistic- civilised understanding of the region. The reality of human being and reason underlie the centre of this understanding of Islam. The one who ignores the ratiion and human being criticise devoutness and perception of Islam. In short, Maturidi School which was established based on the ideas of Imam Maturidi represent faith dimension of Turk's perception of Islam.

One of the important elements of the way of Turkish Muslims and Turks' perception of Islam is Yesevism, which constitutes the mystic- sufistic understanding of Islam. Yesevism, which is a moral-cantered sufistic understanding that has gone through the Turks' understanding of Islam, was not imported; it belongs to Turks in origin. Shaped by the ideas of Ahmet Yesevi for a long time, this perception constitutes the sufistic dimension of Turk's understanding of Islam. Although Yesevism faced some changes such as Naqshbandi School and Bektâşi school, it still continues as a sufistic dimension of Turks' understanding of Islam in Central Asia, Anatolia, Balkans and Caucasia.

The Islamic Identity of Turks and their understanding of Islam has generally constitutes of interlock of three fundamental elements, which are Hanefism, Maturidi School and Yesevism. Conducting scientific researches is very important so that the new generations keep their Islamic belief and strengthen it because the relationships of Turkish communities with Islam have been facing very big problems and threats.



Тюрки и Исламские Представления в Средней Азии

Профессор Доктор Кутлу Сонмез

РЕЗЮМЕ

Доисламские тюркские общества в своем историческом процессе развития в разные периоды и в разных географических широтах сталкивались и вступали в отношения с теми или иными религиями. И решая, принять им ту или иную религию, они полностью опирались на собственную волю. Однако всем обществом они добровольно приняли только одну религию – ислам. С принятием ислама тюркские народы вступили в новую культурную эпоху, причем пережили они ее не потеряв своей сущности и добившись заметных успехов. После того, как тюрки усвоили послание Всевышнего, они объединили его со своими стремлениями, прониклись всем сердцем и сделали неотъемлемой частью своей культуры. Тюркское общество смогло успешно пережить вступить в новую историческую и культурную эпоху благодаря наличию живой, устойчивой культуры.

Начало присоединения тюрков к мусульманскому обществу, после принятия ими ислама, оказало влияние религиозную, военную, общественную, политическую и экономическую сферы не только в истории самих тюрков, но и в истории ислама, да и всего мира, причем это влияние открыло дорогу коренным изменениям, продолжающимся до сих пор. В доисламский период ведущей идеей тюрков была власть над миром и безграничная свобода. Эта мысль, облагороженная исламом, превратилась в идею «Распространения религии Аллаха по всему миру». Успех этого предприятия начался с государства Сельджуков и был продолжен Османской империей, распространившей свою власть на трех континентах, и связывался он с воинственностью тюрков, с самим исламом и с другими внешними причинами.

После принятия ислама, тюрки, одерживая победы одну за другой, столкнулись с древнейшими культурами мира и переняли у них некоторые особенности, но при этом они никогда не теряли своей воли и выбранных направлений. Далее, тюрки приняли активное участие в формировании исламской цивилизации, внедряя религию во все сферы жизни, создав тем самым своеобразную, присущую только им религиозность.

В раскрытии тюркской религиозности было бы неправильным использовать не совсем верные понятия «тюркский ислам», «арабский ислам», «иранский ислам», а также смешивать эти понятия. Эти понятия неверны в первую очередь с точки зрения социологии. С точки зрения социологии, если оставить в стороне различные мазхабы и направления, за основу берутся признаки религии в обществе, при этом обнаруженные признаки не являются новой формой данного общества, эти признаки - присущая ему религиозность, ставшая результатом понимания и усвоения данной религии данным обществом. Другими словами тюрки обладают присущим только им пониманием ислама. Говоря о признаках ислама в тюркском обществе, было бы верным говорить «тюркская религиозность» либо «тюркское мусульманство».

Исследуя религиозность обществ, первыми в истории принявшими ислам, можно заметить признаки практического применения фикха; политические и догматические признаки в вопросах веры; мистические и суфийские признаки в вопросах личного религиозного развития. В этой религиозности практическую сторону фикха представляет ханафийский мазхаб, веру представляют матуриды, а суфизм и мораль – суфийское течение ордена Ясавийя. Таким образом, тюркские религиозные тексты объединились с плодами умозаключений и создали фундамент религиозного восприятия, централизованного на морали, то есть тюркскую религиозность.



Ханафизм, начиная с середины II/VIII века и по наши дни стал одним из главных мазхабов, наиболее сильно повлиявших на религиозную жизнь и умственную деятельность тюркского общества. В первых мусульманских тюркских государствах и в тюркских регионах распространения ханафийского мазхаба, юриспруденция, экономика и законы строились в основном на принципах этого течения. Центрами ханафизма с точки зрения его развития, после смерти Абу-Ханифы, стали Куф и Багдад. Однако ханафизм достиг своего «золотого века» в Хорасане и мавераннахре – местах плотного проживания тюркских народов, при поддержке тюркских правителей и активной деятельности тюркских специалистов по фикху. Таким образом ханафизм распространился среди тюрков и достиг своего расцвета в Хорасане и Мавераннахре. Объективно, история ханафизма в Средней Азии была переписана заново.

Вопросы веры в тюркском понимании ислама и религиозности представляли последователи имама Матуриды, который был сторонником разума, продолжил и развил идеи Абу-Ханифы, обеспечив формирование класса ученых-богословов. Этот класс, использовавший откровения и разум для определения основ мусульманской веры и опровержения критики, направленной против нее, был учрежден в Туркестане высокообразованными проповедниками. Учение Матуриды распространилось среди тюркского общества вместе с ханафизмом и до наших дней боролось за сохранение своих позиций. Туркестанские ученые, создав очень богатую литературу, не остановились в своем распространении учения только на этом регионе, они донесли его до Балкан и Кавказа. Вместе с этим религиозные понятия, систематизированные имамом Матуриды в Туркестане, являются простыми религиозными умозаключениями. В центре этой религиозности – человеческая реальность и разум. Критиковалась религиозность, пренебрегающая понятиями разума и человеческой сущности. Короче говоря, идеи Матуриды олицетворяют основные положения веры тюркской религиозности.

Еще одним важным элементом тюркского мусульманства или тюркских религиозных взглядов является учение Ясави, представшее суфийско-мистическую сторону тюркской религиозности. Это суфийское течение, выбравшее и соединившее в себе все лучшее из мусульманской и тюркской нравственности, не было экспортировано извне, став продуктом самой сути тюрков. Этот элемент тюркской религиозности сформировался на основе взглядов Ахмета Ясави. Учение Ясави не подвергалось серьезным изменениям, как это произошло с мировоззрением Накшибенди и Бекташи, но сумело сохранить до наших дней суфийскую сторону религиозности тюрков Средней Азии, Анатолии, Балкан и Кавказа.

Исламская сущность и представления тюрков, объективно сформировалась за счет взаимопроникновения трех основных элементов: учений Абу-Ханифы, Матуриды и Ясави. Для того, чтобы оживить и усилить чувство причастности к исламу у нового поколения в настоящий момент очень важно проводить тщательные исследования этого вопроса, потому что в последние два столетия взаимоотношения тюркских обществ с исламом. Поэтому для того, чтобы тюркское общество, переживающее процесс новых, коренных культурных изменений, смогло достичь успеха в этом начинании, жизненно необходимо для развития будущего освежить нашу общественно-религиозную память и поставить во главу угла историческое наследие тюркской и исламской культуры.