

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ

İLAHİYAT BİLDİRİLERİ

SATIR
YAYINLARI



SATIR
YAYINLARI

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ
İlahiyat Bildirileri

Editörler
Dr. Mustafa Murat BATMAN
Dr. Yunus KOCABIYIK
Dr. Necip Sefa DEMİR
Tuğba TÜRKAN

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ
İlahiyat Bildirileri

Editörler: Dr. Mustafa Murat BATMAN
Dr. Yunus KOCABIYIK
Dr. Necip Sefa DEMİR
Tuğba TÜRKAN

Satır Yayınları : 005

© Satır Yayınları.

Bu kitabın tüm hakları saklıdır. Yayın hakları Satır Yayınlarına aittir. Kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmadan fotokopi ve bilgisayar ortamında yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, 2025

Genel Yayın Yönetmeni: Dr. Mustafa Murat BATMAN

Yayın Yönetmeni: Dr. Necmettin AYAN

Redaksiyon: Fatma Melike KOCABIYIK

Kapak ve İç Tasarım: Genç Akademisyenler Birliği

Sertifika No: 52518

KÜTÜPHANE KARTI

Editör: BATMAN, Mustafa Murat, KOCABIYIK, Yunus, DEMİR, Necip Sefa,
TÜRKAN, Tuğba, II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI GENÇ AKADEMİSYENLER
KONGRESİ İLAHİYAT BİLDİRİLERİ

1. Baskı, 17x24 cm

168 sayfa, kaynakça var

ISBN: 978-605-73290-5-9

1. Türk 2. Kongre 3. Akademisyenler

SATIR YAYINLARI

Şenyuva Mahallesi Şeyhan Caddesi, No:11-C/13 Keçiören/Ankara

Satır Yayınları, Genç Akademisyenler Birliği markasıdır.

içindekiler

7 KONGRE BİLGİLERİ

13 ÖMER NESEFÎ'NİN TEFSİRİ ÖRNEKLİĞİNDE
MÂVERÂÜNNEHİR YORUM GELENEĞİNDE HURÛF-U
MUKATTAA OLGUSU
Mustafa Murat BATMAN

29 ORTAK KİMLİK İNŞASINDA DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ 29
Hasan SÖZEN

45 TÜRK DÜNYASINDA DİN EĞİTİMİ ALANINDA ÖĞRETMEN
YETİŞTİRME VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK
Sümeyra ARICAN

65 TÜRK KÜLTÜR DÜNYASINA TASAVVUF VE SÛFİLERİN
TESİRİ
Muhammed KOÇ

77 MAWARAUNNAHR AS A PIONEERING EXPERIENCE IN THE
CONSTRUCTION OF CIVILIZATION
Ahmet ATEŞYÜREK

89 TÜRK İSLAM KÜLTÜREL MİRASININ ÖĞRETİMİYLE İLGİLİ
DERS İÇERİKLERİNİN İNCELENMESİ: ANADOLU İMAM
HATİP LİSESİ MESLEKİ ARAPÇA DERSİ BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME
Yasin YİĞİT
Mehmet YENİCE

- 99 HANEFÎ FİKİH GELENEĞİNDE TÜRKİSTAN NEREYEDÜŞER:
MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ EKOLÜ KRİTİĞİ
İbrahim TÜRK
- 109 ARAP SEYYAHLARIN GÖZLEMLERİ IŞIĞINDA TÜRK
MİTOLOJİSİNDE TANRI TASAVVURU 109
Hacer ARSLAN
- 125 TÜRK İSLAM EDEBİYATINDA NÂBÎ'NİN HAYRİYYE'SİNDE
YER ALAN DİNÎ UNSURLAR
Yusuf YILMAZ
Elmas Burcu KARATAŞ
- 141 TÜRK İSLAM SANAT GELENEĞİNDE RESİM SANATININ
GELİŞİMİ
Sena TENGİZ
- 151 BUHÂRADA TASAVVUFUN OLUŞMASINA KATKI
SAĞLAYAN BİR SÛFÎ MÜELLİF KELÂBÂZÎ (Ö. 380/990)'NİN
ÖLÜME GETİRDİĞİ YORUMLAR
Murat İSMAİLOĞLU
Vahit GÖKTAŞ
- 159 MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ BAĞLAMINDA TE'VİLÂT'UL
KUR'ÂN ADLI TEFSİRDE KIRAATLERİN TEVCİHİ
Sümeyye AYSU

KONGRE YÜRÜTÜCÜSÜ

Genç Akademisyenler Birliği

DESTEKLEYEN KURUMLAR

T. C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı

Türkiye Maarif Vakfı

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA)

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB)

Yunus Emre Enstitüsü

PAYDAŞ ÜNİVERSİTE VE KURUMLAR

Ankara Üniversitesi

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bartın Üniversitesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Erzurum Teknik Üniversitesi

Gazi Üniversitesi

Kayseri Üniversitesi

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sakarya Üniversitesi

Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi

Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi

Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üniversitesi

Türk Dünyası Parlamenterler Vakfı

Uluslararası Akademisyenler Derneği

Yalova Üniversitesi

Yıldız Teknik Üniversitesi

KONGRE ONUR KURULU

Dr. Abdullah ÇALIŞKAN, Türk Dünyası Parlamenterler Vakfı Başkanı
Abdullah EREN, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanı
Prof. Dr. Abdurrahman ALİY, Yunus Emre Enstitüsü Başkanı
Prof. Dr. Ali Cengiz KÖSEOĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Birol AKGÜN, Türkiye Maarif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Bülent ÇAKMAK, Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Eyüp DEBİK, Yıldız Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Fahrettin ALTUN, T.C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı
Prof. Dr. Hamza AL, Sakarya Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Kurtuluş KARAMUSTAFA, Kayseri Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mehmet SARIBIYIK, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mustafa Kasım KARAHOCAGİL, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Naci BOSTANCI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Necdet ÜNÜVAR Ankara Üniversitesi Rektörü
Serkan KAYALAR, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanı
Prof. Dr. Orhan UZUN, Bartın Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. R. Gulchehra Shavkatovna, Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üni. Rektörü
Prof. Dr. R. Cüneyt ERENOĞLU, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. R. Islambek RUSTAMBEKOVİCH, Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Uğur ÜNAL, Gazi Üniversitesi Rektörü

KONGRE BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulkerim YILDIRIM (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Mudanya Üniversitesi)
Prof. Dr. Almir FATİC (Sarajevo Üniversitesi-Bosna Hersek)
Prof. Dr. Anvarbek MOKEYEV (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)
Prof. Dr. Arshi KHAN (Aligarh Muslim Üniversitesi-Hindistan)
Prof. Dr. Ayşen APAYDIN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Azra ZAIMOVIC (Sarajevo Üniversitesi-Bosna Hersek)

Prof. Dr. Bakhtiyor RASULOV (Andijon Devlet Pedagoji Enstitüsü Rektörü)

Prof. Dr. B. Shahnez SOUMAYA (E. Abdülkadir İslami İlimler Üniversitesi- Cezayir)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Cengiz BUYAR (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)

Prof. Dr. Dildora UMARKHANOVA (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi – Özbekistan)

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Eldar ASLANOV (Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi-Azerbaycan)

Prof. Dr. Elman QULIYEV (Azerbaycan Pedagoji Üniversitesi-Azerbaycan)

Prof. Dr. Elnur Hasan MİKAİL (Kars Kafkas Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyüp BAŞ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatih KOCA (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ferruh TUZCUOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Gaybulla BABAYAR (Özbekistan Bilimler Akademisi)

Prof. Dr. Habibullaev Davlatjon YULCHİBOYEVİCH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamid LAHMAR (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi-Fas)

Prof. Dr. Hazratqulov Odilbek TURSUNOVICH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim AYDINLI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ERMENEK (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan ERDOĞAN (Başkent Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İldor TULYAKOV (Özbekistan Devlet Gelişim ve Strateji Merkezi)

Prof. Dr. Inom MAJIDOV Urishevich (Özbekistan Milli Üniversitesi)

Prof. Dr. İrfan ASLAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli Elimler Akademisi)

Prof. Dr. İslambek RUSTAMBEKOV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV (Silk Road International Üniversitesi-Özbekistan)

Prof. Dr. Jusup PIRIMBAEV (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)

Prof. Dr. Kamalia MEHTİYEV (Paris 1 Panthéon Sorbonne Üniversitesi-Fransa)

Prof. Dr. Katerina TOSHEVSKA (SS. Cyril And Methodius-Kuzey Makedonya)

Prof. Dr. Marufjon YULDASHEV (State Institute of Arts and Culture-Özbekistan)
Prof. Dr. Mehmet ÖZDAMAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Narziev Otabek SADİEVİCH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Neslihan KARATAŞ DURMUŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramakrushna PRADHAN (Hindistan Guru Ghasidas Vishwavidyalaya Ün.)
Prof. Dr. Rodziah Binti ATAN (Putra Üniversitesi-Malezya)
Prof. Dr. Said GULYAMOV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Shuhrat SİROJİDDİNOV (Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üni. – Özbekistan)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem YILDIRIM (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Damira JAPAROVA (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)
Doç. Dr. Denis KUZNETSOV (Moskova Devlet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü-Rusya)
Doç. Dr. Dilfuza JORAKULOVA (Semerkant Devlet Üniversitesi-Özbekistan)
Doç. Dr. Francirosy CAMPOS BARBOSA (São Paulo Üniversitesi-Brezilya)
Doç. Dr. Hasan Ali ÇELİK (Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehtap YÜCEL BODUR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Obidjon SHOFİYEV (Termiz Üniversitesi-Özbekistan)
Doç. Dr. Oğuz GÖKSU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Tezcan ABASIZ (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Tuba TOMBULOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Zaur GASIMOV (Bonn Üniversitesi – Almanya)
Dr. Eduard EGAMBERDİYEV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Dr. Hamid SLİMİ (Kanada Dini Araştırmalar Merkezi-Kanada)
Dr. Hilola SHARİPOVA (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Dr. Raziyaan ABDİEVA (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi)

KONGRE DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Dr. Yunus KOCABIYIK

KONGRE DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Oğuz GÖKSU

Doç. Dr. Hasan SÖZEN

Dr. Mustafa Alper ENER

Dr. Mustafa Murat BATMAN

Dr. Necmettin AYAN

Dr. Ömer Faruk KARAMAN

Dr. Uğur KARCIOĞLU

Dr. Emre Emrullah BOĞAZLIYAN

Dr. Abdullah ÇELİK

Dr. Muhammad Ali TURDİALİEV

Dr. Volkan KUTLUCA

Dr. Vahdeddin ŞİMŞEK

Öğr. Gör. Cihad İslam YILMAZ

Öğr. Gör. Nurşen ÇAĞLAK

Öğr. Gör. Zeyid KORKMAZ

Arş. Gör. Tuğba TÜRKAN

Seher ARIK

Şükrü ÇETİN

Dr. Ali Asqarhon KOSİMOV

Akmaljon AKRAMOV

Diyora IMAMALİYEVA

Elnora INAMDJANOVA

ÖMER NESEFÎ'NİN TEFSİRİ ÖRNEKLİĞİNDE MÂVERÂÜNNEHİR YORUM GELENEĞİNDE HURÛF-U MUKATTAA OLGUSU

Mustafa Murat BATMAN*

Özet

Bu çalışma, klasik tefsir geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan hurûf-u mukattaa meselesini, Mâverâünnehir tefsir ekolünün seçkin temsilcilerinden Ömer Neseî'nin (öl. 537/1142) *et-Teyisîr fi't-tefsîr* adlı eseri çerçevesinde ele almaktadır. Özellikle Bakara suresinin başında yer alan **ال** harflerine dair yaklaşık otuz farklı görüşü sistematik bir şekilde aktaran Neseî, bu konuda hem tarihi birikimi derleyip korumakta hem de farklı yorum katmanlarını bütüncül bir çerçevede ele almaktadır. Müfessir, sahâbe, tâbiîn ve sonraki alimlerden gelen rivayetleri kronolojik sırayla ele alarak görüşleri belli bir yöntemle tasnif etmekte ve okuyucu-ya tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Neseî'nin yaklaşımında rivayet ve dirayet yöntemleri dengeli biçimde bir araya getirilmekte, literal, dilbilimsel, kelami, sembolik ve tasavvufi yorumlar birlikte değerlendirilmektedir. Özellikle hurûf-u mukattaa'nın Kur'an'ın i'câzına, meydan okuyuculuğuna ve sembolik yapısına dair yorumlar, müfessirin konuya çok katmanlı bir şekilde yaklaştığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kesin bir hüküm belirtmekten kaçınması, onun Hanefî-Mâturîdî düşünce geleneği içindeki ihtiyatlı ve kuşatıcı yorum anlayışını yansıtmaktadır. Çalışma, Neseî'nin hurûf-u mukattaa'ya dair yorumlarını hem klasik kaynaklarla hem de Mâverâünnehir tefsir geleneğinin diğer temsilcileriyle karşılaştırmalı olarak ele almakta, bu geleneğin nasıl bir yorum metodolojisi geliştirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak, Neseî'nin yaklaşımı, hurûf-u mukattaa konusunda klasik dönemin en kapsamlı ve metodolojik açıdan örnek yorumlarından biri olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Mâverâünnehir Tefsir Geleneği, Ömer Neseî, et-Teyisîr, Hurûf-u Mukattaa, Bakara Suresi

*. Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, Türkiye, m.murat05@hotmail.com ORCID: 0000-0001-5273-6771

THE PHENOMENON OF ḤURŪF AL-MUQATTA‘A IN THE EXEGETICAL TRADITION OF MĀWARĀ’ AL-NAHR IN THE EXAMPLE OF ÖMER NESEFĪ’S TAFSĪR

Abstract

This article examines the issue of ḥurūf al-muqatta‘a, a highly debated and symbolically rich topic in the classical Qur’anic exegesis tradition, through the lens of ‘Umar al-Nasafī (d. 537/1142) and his tafsīr work *al-Taysīr fī al-Tafsīr*, a significant representative of the Māwarā’ al-Nahr exegetical school. Al-Nasafī’s systematic compilation of approximately thirty different interpretations regarding the disjointed letters “alif lām mīm” at the beginning of Sūrat al-Baqara demonstrates both his scholarly rigor and his commitment to preserving the diversity of exegetical traditions on this subject. By organizing the transmitted views in a chronological order—starting from the Companions, followed by the Successors, and then later scholars—al-Nasafī offers a methodologically conscious and pedagogically structured presentation of the discourse. Al-Nasafī’s interpretive method blends transmitted (*riwāyah*) and reasoned (*dirāyah*) approaches. He integrates literal, linguistic, theological (*kalām*-based), symbolic, and Sufī (*ishārī*) dimensions into his exegesis, reflecting the intellectual pluralism of the tradition he belongs to. Especially noteworthy is his attention to the *i‘jāz* (inimitability) of the Qur’an and the rhetorical function of ḥurūf al-muqatta‘a as a form of divine challenge (*taḥaddī*) to the disbelievers. His choice to avoid making definitive claims regarding their meanings is indicative of his adherence to the Ḥanafī-Māturīdī tradition, which emphasizes epistemological caution in interpreting *mutashābih* (ambiguous) verses. The article analyzes al-Nasafī’s views in comparison with other Māwarā’ al-Nahr scholars, aiming to reveal the methodological distinctiveness and epistemological priorities of this exegetical tradition. Ultimately, al-Nasafī’s treatment of ḥurūf al-muqatta‘a stands out as one of the most comprehensive and analytically structured discussions within the classical tafsīr corpus, offering significant insight into the multi-layered nature of Qur’anic interpretation in the Islamic intellectual tradition.

Keywords: Māwarā’ Al-Nahr Exegetical Tradition, ‘Umar Al-Nasafī, Al-Taysīr, Ḥurūf Al-Muqatta‘a, Sūrat al-Baqara

1. Giriş: Hurûf-u Mukattaa Olgusuna Genel Bir Bakış

Sure No	Sure Adı	İlk Ayetler
2	البقرة	الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
3	آل عمرا	الم اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
7	الأعراف	المص كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَزَجٌ مِنْهُ
10	يونس	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ
11	هود	الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ
12	يوسف	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
13	الرعد	المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ
14	إبراهيم	الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
15	الحجر	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ
19	مريم	كهيعص ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا
20	طه	طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى
26	الشعراء	طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
27	النمل	طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ
28	القصص	طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
29	العنكبوت	الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ
30	الروم	الم غُلِبَتِ الرُّومُ
31	لقمان	الم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ
32	السجدة	الم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
36	يس	يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ
38	ص	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ
40	غافر	حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
41	فصلت	حم تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
42	الشورى	حم عسق كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
43	الزخرف	حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ
44	الدخان	حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ
45	الجاثية	حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
46	الأحقاف	حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
50	ق	ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ
68	القلم	ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

Tablo 1: Hurûf-u Mukattaa ile Başlayan Sureler ve İlk Ayetleri

Kur'an-ı Kerim'deki hurûf-u mukattaa meselesi, tefsir geleneğinde en çok tartışılan konulardan birisidir. "Hurûf", harf kelimesinin çoğulu olup "Mukattaa" sıfatı da, Arapçada kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak anlamındaki kat' kökünden türemiştir.(Ragıb el-İsfahani, 1961, s. 114) Bu harflerin, kelime içindeki harfler gibi bitişik değil, kendi isimleriyle hecelenerek telaffuz edilmesi onları ayrılmış, kesik harfler şeklinde isimlendirilmesine neden olmuştur. Ayrıca hurûf-u teheccî, fevâtihu's-süver, evâilü's-süver ve hurûf-u mübheme diye de anılması, tarihi literatürde kaydedilen başka adlandırmalardır.(Duman, Altundağ, 1998, s. 401) Hurûf-u mukattaa, yirmi dokuz surenin başında yer alan on dört Arap harfini (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ) tanımlar. Bu harfler, tekli, çiftli, üçlü, dörtlü ve beşli kombinasyonlar halinde kullanılarak Kur'an'ın nazmında yer almaktadır. İki istisnanın dışında (el-Bakara ve Âl-i İmrân), bu harflerle başlayan surelerin hepsi Mekke döneminde nazil olan surelerde yer almaktadır. Hurûf-u mukattaa ile ilgili bu tarihsel veri, onun anlamına dair tercihlerde önemli bir faktör olmaktadır.

Tefsir alimleri, bu harfleri tarih boyunca gerek rivayet, gerek kelami, gerekse dilbilimsel bakış açılarıyla yorumlama çabası içine girmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'deki hurûf-u mukattaa meselesi, klasik tefsir geleneğinde müteşâbih konuların başında yer almış ve hem selef hem de halef alimleri arasında farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Selef ulemasının çoğunluğu hurûf-u mukattaa harflerini müteşâbihattan saymış, genel tutumları mucibince tevil edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımda hurûf-u mukattaa, manası sadece Allah Teâlâ tarafından bilinebilecek Kur'anî bir vakadır. Konu hakkında Hz. Peygamber'den açık bir beyan gelmemesiyle birlikte sahâbe ve tâbiîn gibi ilk neslin de bu harflerle ilgili sorgulama yoluna gitmemesi tevil karşıtı görüşün savunulmasında en önemli motivasyon olmuştur. Konuyla ilgili olarak "*Bunlar Allah'ın sırrıdır, onların peşine düşmeyin*" şeklinde benzer rivayetlerin nakledilmesi ise bu görüşün gerekçelendirilmesindeki en etkili malzemeler arasında yerini almıştır. (Suyûtî, 1993, 1/658)

Yorumlama karşıtlığına karşı halef uleması olarak anılan sonraki dönemin kelimci-müfessirleri ise tevil yaklaşımını benimseyerek hurûf-u mukattaa'nın muhtemel anlamlara delalet edebileceğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın kitabında insanların istifade etmeyeceği ya da hiçbir mana içermeyen ifadeler yer vermesi mümtenidir. Kur'an'ın tevil çerçevesi, ayetlerdeki bazı müteşâbih kısımların akli/nakli delillerle anlamlandırılmasına izin vermektedir. Hz. Peygamber'in dışında kimsenin bilmediği iddiasının ise mutlak belirsizliğe değil, özel bir bilgiye delalet

ettiği vurgulanmıştır. (Suyûtî, 1993, 1/664)

Hurûf-u mukattaanın tevil edilebileceğini savunan alimler arasında, bu tevilin nasıl ve ne şekilde mümkün olduğu konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Müfessirler, bu harflerin tek manaya delalet ettiği veya birden fazla manaya gelebileceği yönünde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri, kaynaklarına nispetle şu şekilde sıralayabiliriz: (Zerkeşî, 1988, 1/219) (Suyûtî, 1993, 1/665) (Önen, 2019a, ss. 1363-1364) (Pak, 2020, ss. 130-133) (Dilek & Özgel, 2023)

- Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyh (öl. 180/796) gibi dilciler, Yâsîn, Tâhâ, Kâf, gibi bazı sure başlarındaki bu harflerin surenin adı olduğunu düşünmektedirler.

- Hurûf-u mukattanın Allah'ın isim veya sıfatlarına delalet ettiği iddiası da görüşlerden bir diğeridir. İbn Abbas'a (öl. 68/687) nisbet edilen rivayetlerde, الم deki “elif” harfinin Allah lafzına, “lâm” in Latîf, “mîm” in Mecîd ismine işaret ettiği kaydedilir.

- Bazı rivayetlerde hurûf-u mukattanın simgeleşmiş hali olan “elif”, harfinin Allah, “lâm” harfinin Cebbrâil, “mîm” harfinin ise Muhammed şeklinde formüle edildiği görülebilmektedir.

- Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745), “elif-lâm-mîm” gibi dizgilerin Kur'an'ı ifade eden “Kitâb” ve “Furkân” gibi isimlere işaret ettiğini benimsemişlerdir.

- Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) gibi dilciler, Allah'ın bu harfleri Kur'an'da yemin ifadesi olarak kullandığını savunmaktadırlar.

- Tasavvufî çevrelerde, “elif-lâm-mîm” in “fena fillâh” veya “tarikat-şeriat-hakikat” gibi kavramları simgelemesi yaygındır. İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve benzeri sufiler, hurûf-u mukattaanın fizik alemini aşan bazı işari sırlar taşıdığını ileri sürmektedirler.

- Bu harflerin şifreli içerikler barındırdığını iddia ederek ebced hesabıyla bunların açıklığa kavuşturulmasına odaklanan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda hurûf-u mukattaanın geçtiği bazı rivayetlerde, ebced hesabıyla ümmetin kalış süresi veya gelecekteki olaylara dair ipuçları verilmiştir. Ancak bu yaklaşım, çoğu alim tarafından bir tür hurafe veya spekülâtif yorum olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu tür yorumlara mesafeli durulmasının önde gelen gerekçelerinden biri de kanıtlanabilirliği ve ölçülebilirliğinin kısıtlılığı nedeniyle batını yaklaşımları anımsatmasıdır.

- Hurûf-u mukattaa ile ilgili en tercih edilen yorumlardan biri, bu harflerin müşriklerin dikkatini çekme bağlamında bir belagat örneği olarak kabul edilmesidir.

Ferrâ (öl. 207/822) ve Kutrub (öl. 206/821) gibi alimler, bu harflerin bir nevi tenbih olduğunu ileri sürerek bunlarla muhatabın Kur'an'a kulak vermesine hizmet ettiğini söylemektedirler.

• Yine hurûf-u mukattaa hakkında en önde gelen görüşlerden biri de bunların i'câz çerçevesinde ele alınmasıdır. Bilindiği üzere i'câz konusu müşriklere Kur'an'ın benzerinin getirilmesi noktasında meydan okumayı ifade etmektedir. Tehaddî terimiyle ifade edilen bu konu, belli başlı ayetlerle dile getirilmektedir. (Nüzul sırasına göre bu ayetler için bk. Kasas, 28/49; İsrâ, 17/88; Tur, 52/34; Hud, 11/13; Yunus, 10/37-38; Bakara, 2/23) Bu görüşe göre hurûf-u mukattaa herkesin bildiği Arap harflerinden oluşan bir kelamın, müşriklere meydan okuduğunu göstermek içindir. Bu durumda “elif”, “be”, “te” gibi hece harflerinden oluşan hurûf-u mukattaa, müşriklere Kur'an'ın onların tanıdığı harflerden oluştuğunu ve Allah Teâlâ'nın vahyini göndermek için yeni bir dil veya alfabe oluşturmadığını göstermektedir. Bu doğrultuda müşriklerden de eğer yapabiliyorlarsa yine kendi dillerinde Kur'an'ın benzerini getirmeleri teklif edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede hurûf-u mukattaa, Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğunu inkar edenlere karşı bir nevi “*Bu harfler sizin dilinizin temel sesleri olduğuna göre siz de benzer bir metin getirebilir misiniz?*” mahiyetinde meydan okumayı içeren bir sesleniş olmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin de benimsediği bu görüşe göre (Zemahşerî, 2016, 1/122) hurûf-u mukattaa'nın bulunduğu harflerin yirmi yedisinin mekkî surelerin başında olması, bu harflerin Mekke döneminde Kur'an'ın i'câzına yönelik vurgusuyla ilişkilendirilmiştir. Zira tehaddî içerikli ayetlerin önemli bir çoğunluğu Kur'an'ın meşruiyetine ve kaynağına karşı iftiralara cevap niteliğinde Mekke döneminde nazil olmuştur.

Batı dünyasında hurûf-u mukattaa'nın Kur'an'a sonradan eklendiği veya mushaf düzeninde ek bir işaret olduğu iddiasıyla öne çıkan araştırmacılar bulanmaktadır. Bazı batılı yazarlar ise, bu harflerin sahabî isimlerine işaret ettiği yönünde spekülâtif görüşler üretmişlerdir. Bunula birlikte bu harflerin teviline yönelik objektif ve edebi metin tetkiklerine dayanan yorumlar görmek mümkündür. (Koç, 2021, s. 40) Ancak İslam coğrafyasındaki modern dönem usul araştırmacıları, batıda ortaya çıkan tezleri delilsiz ve dayanaksız bularak reddetmişlerdir. (Sâlih, 2000, s. 238)

2. Ömer Neseî'nin Hurûf-u Mukattaa Yorumu

Ömer Neseî, Mâverâünnehir bölgesinin önemli alimlerinden biridir. Hanefî-Mâturîdî geleneğe mensup olan Neseî, tefsir, kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarında eserler vermiştir. *et-Tefsîr fi't-tefsîr* isimli tefsiri, Kur'an'ın tamamını kapsamakta

olup, rivayet ve dirayet yöntemlerini bir arada kullanması bakımından dikkat çekmektedir. (Karakuş, 2024, s. 305) Neseî'nin tefsiri, Mâverâünnehir tefsir geleneğinin özelliklerini yansıtmakla birlikte, kendine has üslup ve yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Bakara suresinin başındaki inceleyeceğimiz hurûf-u mukattaa konusundaki görüşleri, onun tefsir metodolojisini anlamak açısından önemli ipuçları vermektedir. Zira, birçok tefsirde olduğu gibi, *et-Tefsîr*'de de bu konudaki yorum ve tercihler, hurûf-u mukattaa'nın mushaf tertibine göre ilk sırada yer alan Bakara sure-sindeki örneklik üzerinden ele alınmaktadır. (Çol, 2024, ss. 124-126)

2.1. Erken Dönem Tefsir Literatüründen Derleme Yaklaşımı

Neseî'nin hurûf-u mukattaa konusundaki yaklaşımını belirleyen en önemli özellik, konuyla ilgili farklı görüşleri kapsamlı bir şekilde sunmasıdır. Müfessirin Bakara suresinin ilk ayetindeki الم harflerini açıklarken yaklaşık otuz görüşe yer vermesi, konunun tartışmalı ve çok boyutlu bir şekilde ele alındığını ispatlamaktadır. Neseî, kendi görüşünü doğrudan ifade etmek yerine, konuyla ilgili çeşitli görüşleri derleyerek aktarmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, onun kesin bir hüküm vermekten kaçındığını göstermektedir. Neseî, öncelikle hurûf-u mukattaa'nın Kur'an'ın sırlarından olduğu ve anlaşılamayacağı yönündeki dört halifeden nakledilen görüşleri sıralamaktadır. (Neseî, 2019, 1/292) Bu rivayetler, ilk dönemden itibaren hurûf-u mukattaa konusunda farklı yaklaşımların var olduğunu göstermektedir. Hz. Osman'ın görüşü, bu harflerin müteşâbih olduğu ve yorumlanamayacağı yönündeki yaklaşımı temsil ederken, diğer halifeler bu harflerin Kur'an'ın sırrı, ziyneti veya özü olduğunu vurgulamaktadırlar. Daha sonra Neseî, Abdullah b. Abbas'tan (öl. 68/687) nakledilen farklı rivayetleri ele almaktadır. Bu rivayetler şu şekilde sıralanabilir:

1. “Elif” Allah, “Lâm” Latîf, “Mîm” ise Mecîd demektir.”
2. “Elif lâm mîm”, “Ben Allah'ım, bilirim.”; “elif lâm mîm sâd, “Ben Allah'ım, bilirim ve lütfederim”; “elif lâm râ” ise, “Ben Allah'ım, görürüm” anlamındadır.
3. “Elif” Allah, “Lâm” Cebrâil, “Mîm” Muhammed'dir. Yani “Allah, Muhammed'e Cebrâil vasıtasıyla kitabı indirdi.” demektir.(Neseî, 2019, 1/292)

Bu rivayetler, İbn Abbas'ın mukattaa harflerini Allah'ın isimlerine, sıfatlarına veya vahiy sürecindeki temel aktörlere işaret eden semboller olarak yorumladığını göstermektedir. Neseî, İbn Mesud'dan (öl. 32/652-53) bu harflerin Allah Teâlâ'nın ism-i âzamı olduğuna dair rivayeti nakletmesi de hurûf-u mukattaa'nın Allah'ın en büyük ismiyle ilişkilendirilmesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca müfessir, tâbiîn alim-

lerinden ve sonraki dönem müfessirlerinden de bazı görüşler zikretmektedir. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve Mücâhid (öl. 103/721) gibi tâbiîn neslinin önde gelen isimlerinin de aralarında bulunduğu isimlerden aktarılan bu görüşlere göre hurûf-u mukattaa, Allah Teâlâ'nın Rahman ismine, Kur'an'ın isimlerine, surelerin isimlerine veya Allah Teâlâ'nın nimet ve ihsanına tekabül eden simgelerdir.(Nesefî, 2019, 1/294) Surelerin isimleri, Kur'an'ın isimleri, başlangıç ifadeleri, gaybi haberler ve Allah'ın nimetleri gibi farklı yorumları içeren bu görüşler, hurûf-u mukattaa hakkındaki yaklaşımların çeşitliliğini göstermektedir. Ayrıca tefsirde bu bilgiler aktarılırken sahabenin ardından tâbiîn ve sonraki nesillerin görüşlerinin sıralanması, kronolojinin dikkate alındığını ispatlamaktadır.

Nesefî'nin hurûf-u mukattaa ile ilgili olarak sebep-i nüzul rivayetlerine dayandığı görülmektedir. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Yahudilerden oluşan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek الم harflerini sormuşlar ve ebced hesabıyla bu harflerden İslam ümmetinin ömrünün 71 yıl olacağı sonucuna varmışlardır. Hz. Peygamber'in tebessüm etmesi üzerine diğer mukattaa harflerini de sormuşlar ve her birinden farklı rakamlar çıkarmışlardır. Bu durum, hurûf-u mukattanın müteşâbih ayetlerden olduğuna ve tevilinin Allah'a bırakılması gerektiğine işaret eden Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinin nüzulüne sebep olmuştur. (en-Nesefî, 2019, s. 1/302) Zaten, bu harflerin Kur'an'ın müteşâbih kategorisinde değerlendirilmesine yönelik ilişkilendirmelerin erken dönemden itibaren şekillenmiş bir tartışma zeminine dayandığı görülmektedir. Tefsir tarihinin farklı dönemlerinde görülen bu tartışmalar, hem literal hem de sembolik ve kelami yorumları besleyen temel bir işlev görmüştür. (Önen, 2019b, ss. 1365-1366) (Önder, 2019, s. 109)

Ömer Nesefî'nin hurûf-u mukattaaaya dair aktardığı bu görüşler, klasik tefsir geleneği içinde yer alan yorum çeşitliliğini yansıtmakla birlikte, aynı zamanda metotlu bir bilgi aktarımı çerçevesinde şekillenmektedir. Nesefî, hurûf-u mukattaaanın anlamı konusunda kesin bir hüküm vermekten kaçınmakla birlikte, bu harflerin surelerin isimleriyle ilişkili olabileceği, Kur'an'ın çeşitli sıfatlarını yansıtabileceği, surelerin başlama ifadeleri olarak düşünülebileceği, gaybi haberleri ihtiva edebileceği ya da ilahi kudretin sırlarına işaret edebileceği yönündeki birbirinden farklı yorumlara yer vermesi, hem konuya dair tarafsız ve derleyici bir tavır takındığını hem de geleneğe bağlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Nesefî'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer önemli husus, rivayetleri aktarırken izlediği sistematik sıralamadır. Hurûf-u mukattaa ile ilgili görüşleri aktarırken, önce sahâbe ve tâbiîn görüşlerini sunması ve ardından sonraki alimlerin yorumlarını zikretmesi, onun

kronolojik bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Bu bağlamda onun hurûf-u mukattaa konusundaki değerlendirmeleri, hem rivayet geleneğine sadık kalmakta hem de aşırı yoruma kaçmayan mutedil bir çizgi izlemektedir.

2.2. Sembolik ve İşârî Yorumlar

Ömer Neseî'nin hurûf-u mukattaa hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinde, onun yalnızca literal değil, aynı zamanda sembolik ve işârî/batınî yorumlara da yer verdiği görülmektedir. Müfessirin, herhangi bir isim zikretmeden aktardığı bir rivayette bu harflerin Allah Teâlâ'nın "el-Îlâh", "el-Ahad", "el-Latîf" ve "el-Mâlik" gibi isimlerine işaret eden rumuzlar olarak yorumlanması veya bu harflerin namazdaki kıyam, rûkû ve secdeye tekabül ettiğini zikretmesi, onun hurûf-u mukattaa konusunda sembolik okumaları dikkate aldığını ortaya koymaktadır. (Akpınar, 2003, s. 60) Yine bu kapsamda hurûf-u mukattaa'yı velilerin kendi aralarında kullandığı rumuz olarak kabul edip, bunların zahirlerinin avam için, remizleri ve işaretlerinin ise seçkinler için olduğu yönündeki görüşlere yer verilmesi *et-Teyisîr*'deki işârî yorum örnekleri arasında sayılabilir. (Neseî, 2019, 1/300-301) Bu tür yorumlar, zahirî anlamla yetinmeyip nassın ardındaki hikmet ve işaretleri ortaya koymayı amaçlayan bir tefsir yönelimini temsil etmektedir. Ayrıca Neseî'nin yukarıda aktarılan nüzul sebebine yer vermesi, bu başlık kapsamında tefsir anlayışındaki çok boyutluluğa dair ilginç bir örneklik teşkil etmektedir.

Müfessirin bu tarz atıfları, onun salt akli ya da zahiri tefsir metotlarına bağlı kalmadığını, yorum ufkunu geniş tuttuğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, Mâverâünnehir tefsir geleneğinin karakteristik bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira bu coğrafyada şekillenen tefsir anlayışı, bir yandan kelami disiplinin etkisiyle akli analizlere ağırlık verirken, diğer yandan tasavvufî düşüncenin tesiriyle sembolik ve işârî yorumlara da kapı aralamıştır. Neseî'nin tefsirinde görülen bu çok katmanlılık, Mâverâünnehir bölgesinde gelişen ilim çevrelerinin metinleri sadece lafzi düzlemde değil, çok yönlü ve alternatifli bir okuma biçimiyle ele aldığını göstermektedir. (Şahin, 2020)

2.3. Kur'an'ın İ'câzına ve Benzersizliğine Vurgu Yapan Yorumlar

Hurûf-u mukattaa hakkında ileri sürülen yorumlar arasında öne çıkan yaklaşımlardan biri, bu harflerin Kur'an'ın i'câzını ve ilahi kelim oluşunu vurguladığı yönündeki görüştür. Bu yoruma göre hurûf-u mukattaa, Kur'an'ın lafız ve anlam bakımından insanlar tarafından benzerinin ortaya konulamayacağını ilan eden bir meydan okuma biçimidir. Bu bağlamda Neseî de, tefsirinde bu yaklaşımı dikkate alarak

söz konusu görüşe ve bu görüşü destekleyen bazı rivayetlere yer vermiştir. Mesela, inkarcılar Kur'an okunurken Fussilet suresinde belirtildiği üzere *"Bu Kur'an'a kulak vermeyin, okunduğu zaman gürültü yapın!"* (Fussilet 41/26) diyerek birbirlerini Kur'an'dan uzak durmaya teşvik etmişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onların dikkatini celbetmek ve onları Kur'an'ı dinlemeye yönlendirmek amacıyla, daha önce işitmedikleri ve anlamlandıramadıkları hurûf-u mukattaayı vahyin başına koymuştur. Bu harfleri duyan inkarcılar, ilk anda hayrete düşmüş, ardından da *"Muhammed'in getirdiği şu şeye bir kulak verin"* diyerek Kur'an'ı dinlemeye başlamışlardır. Neticede bu harfler, onların dikkatini çekmiş ve Kur'an'ın mesajından etkilenmeleri sonucunu doğurmuştur. (en-Nesefî, 2019, s. 1/294)

Ayrıca Nesefî 'ye göre hurûf-u mukattaanın teheadî denilen ve müşriklere Kur'an'ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okumayı ifade eden ayetlerden sonra indirilmiş olması, bir nevi müşriklere Kur'an'ın onların dilinden müteşekkil bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda müşrikler için Kur'an'ın bir benzerini getirme konusundaki acizliklerinin nedeni, onun benzeri olmayan Allah'ın kelamı olmasıyla açıklanabilir. (en-Nesefî, 2019, s. 1/299) Bu rivayetler, hurûf-u mukattaanın yalnızca sure başlarında yer alan biçimsel unsurlar olmadığını, aynı zamanda meydan okumaya yönelik psikolojik ve retorik boyutlar içeren işlevsel bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nesefî'nin bu rivayetlere tefsirinde yer vermesi, onun hurûf-u mukattaayı Kur'an'ın i'câzı çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim bu harflerin anlamlarının bilinmiyor oluşu ve surelerin başında alışılmadık şekilde yer almaları, muhataplarda bir dikkat ve merak uyandırmakta, onları Kur'an'ı dikkatle dinlemeye yönlendirmektedir. Bu bağlamda hurûf-u mukattaa, inkarcılara yönelik ilahi bir meydan okuma işlevi görmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu harflerle başlayan sureleri şunu ifade etmektedir: *"Bu kitabın lafızları sizin bildiğiniz harflerden oluşmuştur. Eğer gücünüz yetiyorsa, benzerini getirin."* Böylece hurûf-u mukattaa, Kur'an'ın sadece içeriğiyle değil, şekliyle de meydan okuyucu yönünün bir parçası haline gelmektedir.(Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Râzî, 1999, s. 2/253; Pak, 2020, s. 131)

Zikredilen bu yorum tarzı, aynı zamanda akılcı ve kelami açıklamalarla birlikte, nassın muhatap üzerinde bıraktığı psikolojik ve estetik etkinin birlikte değerlendirilmesini içeren Mâverâünnehir tefsir geleneğinin önemli bir özelliğine işaret etmektedir. Sonuç olarak, Ömer Nesefî'nin hurûf-u mukattaayı yalnızca lafzi veya sembolik anlamda değil, aynı zamanda Kur'an'ın i'câzını ve teheadî yönünü yansıtan fonksiyonel bir unsur olarak ele alması, mensubu olduğu Maveraünnehir

Nesefî, hurûf-u mukattaa bahsinde yaklaşık otuz farklı görüşü aktararak konuya dair mevcut literatürün kapsamlı bir derlemesini sunar. Bu derlemeci tavır, onun öncelikli hedefinin tek bir doğruyu tespit etmekten ziyade, konunun farklı boyutlarını ve İslam düşünce tarihindeki zengin yorum çeşitliliğini okuyucuya sunmak olduğunu göstermektedir. Aktardığı rivayetler arasında kendi tercihini açıkça belli etmemesi, onun nakilci kimliğini ve akademik nesnelliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte müfessirin hurûf-u mukattaa'nın, tevilini ancak Allah'ın bildiği yönündeki beyanlara yer vermesi, bu harfleri müteşâbih kategorisinde değerlendirme eğiliminde olduğunu ve bu konuda kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınan ihtiyatlı duruşu benimsediğini göstermektedir.

Nesefî'nin bu yaklaşımını Mâverâünnehir tefsir geleneği içerisine konumlandırdığımızda, ekolün kurucu ismi Mâturîdî (ö. 333/944) ile aralarında benzerlikler ve farklılıklar dikkat çekmektedir. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında bu harflere dair çeşitli ihtimalleri zikretmekle birlikte, nihayetinde bu harflerin anlamını kesin olarak tayin etme konusunda ihtiyatlı davranarak müteşâbih oldukları kanaatini taşımaktadır. (Mâturîdî, 2005, 1/27-30) Bununla birlikte Mâturîdî'nin diğer yorumlara da atıfta bulunarak çıkarımlar yaptığı söylenebilir. (Maden, 2024, s. 104) Dolayısıyla Nesefî örnekliliğinde Mâverâünnehir müfessirlerinin genel karakteristiği, rivayetlere önem verme, tevilde ihtiyatlı ve dengeli bir tavır sergileme, dilbilimsel tahlilleri göz ardı etmeme ve bu harflerin Kur'an'ın i'câzına işaret ettiği yönündeki yorumlara yer verme şeklinde özetlenebilir.

Ancak, Nesefî'nin yorumu, gelenek içinde bazı özgün yönleriyle öne çıkmaktadır. İlk olarak, seleflerine kıyasla konuya dair görüşleri daha sistematik bir şekilde sunmaktadır. Zira, öncelikle sahâbeden, ardından tâbiînden ve daha sonraki alimlerden gelen rivayetleri sıralayarak okuyucunun konuyu tarihsel ve düşünsel bir bütünlük içinde kavramasını sağlamaktadır. İkinci olarak, Nesefî, hurûf-u mukattaa'nın i'râbı, kıraat farklılıkları ve filolojik konuları gibi teknik meselelere Mâturîdî'ye nazaran daha fazla önem vererek dilbilimsel analizi derinleştirmektedir. Üçüncü ve dikkat çekici özgünlüğü ise tasavvufî ve işârî yorumlara seleflerinden daha geniş yer ayırmasıdır. Bu durum, Nesefî'nin Kur'an ayetlerinin işârî boyutlarına duyduğu özel ilgiyi ortaya koymaktadır.

et-Teysîr'deki hurûf-u mukattaa yorumunda tespit edebildiğimiz bu üç özgün yön, Nesefî'nin tefsir anlayışının, hem klasik mirası muhafaza eden hem de kendi döneminin ilmi ve tasavvufî birikimini yansıtan bir karakter taşıdığını göstermektedir. Klasik tefsir geleneğinde görülen rivayet merkezli yaklaşımı sistematik bir tertip

içinde sunması, onu özellikle kaynak tasnifi ve bütünlük açısından öne çıkarmaktadır. Dilbilimsel meseleleri daha ayrıntılı ele alması, metne yönelik analitik derinliği artırmakta ve onun, dönemin ilmi geleneği içerisinde güçlü bir dil yönü olduğuna delalet etmektedir. Tasavvufi ve işârî yorumlara yer vermesi ise, hem bölgesel kültürel atmosferin hem de bireysel eğilimlerinin tefsire yansması olarak değerlendirilebilir. Bu yönleriyle Nesefî, tefsir tarihinde, rivayet, dirayet ve işârî yorum biçimlerini kaynaştıran müfessirler arasında müstesna bir konumda bulunmaktadır.

Sonuç

Hurûf-u mukattaa, Kur'an-ı Kerim'in nazmında biçimsel olarak yer almakla birlikte, anlam düzeyinde müphemliğiyle dikkat çeken ve klasik tefsir geleneğinde müteşâbih kategorisinde değerlendirilen en tartışmalı konulardan biri olmuştur. Bu harflerin yorumlanması, İslam düşünce tarihinde rivayet, dirayet, kelami, edebi ve tasavvufi yaklaşımların kesişiminde şekillenmiş, farklı ilmi çevrelerde ele alınmıştır. Bu bağlamda, Mâverâünnehir tefsir geleneği, hem akli hem nakli kaynaklara dayalı dengeli metodolojisiyle dikkat çeken özgün bir yorum havzası olarak öne çıkmakta; Ömer Nesefî'nin *et-Tefsîr fi't-Tefsîr* adlı eseri de bu geleneğin olgun bir örneğini temsil etmektedir.

Nesefî'nin hurûf-u mukattaa konusundaki tavrı, derlemeci, çoğulcu ve ihtiyatlı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bakara Suresi'nin başındaki ۞ harfleri bağlamında yaklaşık otuz farklı görüşü sistematik bir biçimde sıralayan müfessir, bu konunun sadece filolojik ya da literal bir mesele değil, aynı zamanda kelama, sembolik ve tasavvufi boyutlara sahip çok boyutlu bir mesele olduğunu ortaya koymuştur. Nesefî'nin yönteminde dikkat çeken bir diğer husus, görüşlerin sıralanmasında sergilediği kronolojik ve kategorik tasniftir. Sahabe, tâbiîn ve sonraki alimlerin görüşlerini birbirinden ayırarak aktaran bu tutum, hem tarihsel gelişimi hem de düşünsel çeşitliliği göz önünde bulunduran ilmi bir disiplini yansıtmaktadır.

Elde edilen bulgular ışığında Nesefî'nin hurûf-u mukattaa yaklaşımını madde-ler halinde şu şekilde değerlendirebiliriz:

1. Rivayet ve Dirayet Dengesi: Nesefî, rivayetleri sadece aktarmakla yetinmemekte; dilsel, edebi ve kelami bağlamda değerlendirme zeminine oturarak dirayet yöntemini de aktif biçimde kullanmaktadır. Bu durum, onun sadece nakilci değil, aynı zamanda analiz edici bir tefsir üslubuna sahip olduğunu göstermektedir.

2. Çok Boyutlu Yorum Ufku: Hurûf-u mukattaa'nın sembolik, işari ve i'câzî boyutlarını birlikte ele alan Nesefî, metne tek boyutlu yaklaşmamış, çoklu anlam

katmanlarını okuyucunun değerlendirmesine sunmuştur. Bu yaklaşım, onun yalnızca zahiri anlamla yetinmeyen, içsel manaya da kapı aralayan bir yorum disiplini benimsediğini ortaya koymaktadır.

3. Mâtürîdî Gelenekle Uyum: Hurûf-u mukattaa'yı müteşâbih bağlamda ele alması, kesin yargılardan uzak durması ve çok sayıda görüşü eşit mesafede aktarması, Neseî'nin Hanefî-Mâtürîdî kelam anlayışıyla yüksek düzeyde örtüştüğünü göstermektedir. Bu durum, akıl-nakil dengesi temelinde şekillenen klasik Mâverâünnehir tefsir usulünün metodolojik olgunluğunu yansıtmaktadır.

Zikredilen veriler doğrultusunda, Neseî'nin hurûf-u mukattaa konusunda ortaya koyduğu yorumlar, Mâverâünnehir tefsir geleneğinin temsil gücü yüksek, metodolojik olarak dengeli ve içerik açısından zengin örneklerinden biridir. Dolayısıyla bölgenin tefsir ve Kur'an ilimlerine dair mirası, muhteva ve yöntem bakımından değerlendirilirken bu hususiyetin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Sonuç olarak, Neseî, hurûf-u mukattaa yorumunda rivayet, dirayet, dilbilimsel ve işârî yorum biçimlerini kaynaştırarak hem klasik mirası muhafaza eden hem de kendi döneminin birikimini yansıtan özgün derlemeci bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Akpınar, A. (2003). Kur'an'da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV(11), 55-73.
- Çol, M. (2024). *Hanefî Matürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer En Neseî*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dilek, Ö., & Özgel, İ. (2023). Mukatta Harflere Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50, 81-103.
- Duman, Altundağ, M., Zeki, Duman. (1998). Hurûf-u Mukatta. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İSAM, C. 18). Türkiye Diyanet Vakfı.
- er-Râzî, Ömer Fahreddin (1999). *Mefâtihu'l-ğayb* (1. bs). Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- en-Neseî, Ömer. (2019). *et-Teyisîr fî't-tefsîr* (Vols. 1-2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- ez-Zerkeşî. (1988). *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân* (M. A. Atâ, Ed.). Dâru'l-Fikr.
- Karakuş, A. (2024). Ömer Neseî'nin İlmî Şahsiyeti, et-Teyisîr fî't-Tefsîr Adlı Eseri ve Özelilikleri. *VII. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Mâverâünnehir*. Kastamonu Üniversitesi Yayınları.
- Koç, M. A. (2021). A Chronological Study of the Interpretations of al-Hurûf al-Muqatta'a from the Beginning to the Present. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 56, 31-46.
- Maden, G. (2024). İmam Mâtürîdî'ye Göre Hurûf-ı Mukatta ve Tevili. *Rize İlahiyat Dergisi*, 26, 101-118.
- el-Mâtürîdî, es-Semerkindî. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (1. bs, Vols. 1-18). Mizan Yayınları.
- Önder, A. (2019). Hurûf-u Mukatta'aı. *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami*

- İlimler Araştırmaları Dergisi*, 1, 97-116.
- Önen, H. (2019a). Erken Dönem Tefsirlerde Hurûf-ı Mukattaânın Anlamı ve İ'râbı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(68), 1359-1370.
- Pak, Z. (2020). *Tefsir Usûlü*. Bilay.
- Ragıb, el-İsfahânî. (1961). *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. Mustafa el-Babî el-Halebî.
- Sâlih, S. (2000). *Kur'ân İlimlerine Giriş (Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân)* (24. bs). Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.
- es-Suyûtî, Celâleddin. (1993). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (M. el-Buğa, Ed.; Vols. 1-2). Dâru İbn Kesir.
- Şahin, İ. (2020). Kuşeyrî ve Mâturîdî'nin Hurûf-u Muqâтта'a Konusuna Yaklaşımı. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 227-251.
- ez-Zemahşerî, el-Harizmî. (2016). *El-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve uy'uni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl* (M. Sülün, Ed. & Çev.; 1. bs). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

ORTAK KİMLİK İNŞASINDA DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ

Hasan SÖZEN*

Özet

Küreselleşme, ulusal ve bölgesel kimliklerin yeniden tanımlanmasına ve farklı kimlik inşa süreçlerinin öne çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu süreçte, genellikle ortak tarih, dil, din ve kültüre dayanan kimlik unsurları, toplulukların dayanışmasını ve ortak bir gelecek inşa etmesini sağlayan kritik bir rol üstlenmektedir. Özellikle Türk dünyası gibi köklü bir medeniyet birikimine sahip topluluklar arasında bu unsurların yeniden canlandırılmasına yönelik çabalar dikkat çekmektedir. Söz konusu çabaların temelinde ise din eğitiminin önemi belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kimlik, bireyin kendisini tanımlama ve anlamlandırma biçimi olarak kültürel, tarihsel ve sosyal unsurların bir bileşkesidir. Bu bağlamda din, bireylere ve topluluklara bir taraftan aidiyet duygusu kazandırırken, diğer taraftan ortak bir değerler sistemi sunmaktadır. Din eğitimi ise, yalnızca bu değerlerin öğretimi ve aktarımı için bir araç olmakla kalmamakta, aynı zamanda bireylerin kimliklerini şekillendirme ve toplumsal bütünleşmeyi sağlama süreçlerinde çok yönlü bir katkı sunmaktadır. Türk dünyası, ortak bir tarih ve kültüre sahip olmasına rağmen, farklı coğrafyalarda yaşamaktan kaynaklanan çeşitlilikler göstermektedir. Bu çeşitlilik, din eğitimi yoluyla büyük ölçüde ortak bir çerçeveye oturtulabilir. Din eğitimi, tüm Türk topluluklarında mevcut olan manevi değerlerin ve etik ilkelerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlarken, aynı zamanda bölgesel bütünleşme için gerekli olan sağlam bir toplumsal zemin oluşturma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda gerçekleştirilen çalışmanın temel amacı, din eğitiminin ortak kimlik inşasındaki rolünü ve önemini analiz etmek ve Türk dünyası gibi ortak tarihsel ve kültürel bağlara sahip topluluklar için bir perspektif geliştirmektir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve doküman incelemesi teknikleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda, bildiride ele alınan kavramlar ve teorik temeller üzerine yapılmış akademik çalışmalar, raporlar ve makaleler incelenmiştir. Çalışma sonucunda, din eğitiminin kültürel ve manevi bağların güçlenmesine önemli bir katkı sunduğu; tarihsel bağların korunması ve kuşaklar arası değer aktarımı açısından hayati bir işlev gördüğü; kimliğin korunması ve yeniden üretilmesi süreçlerinde ise kritik bir direnç mekanizması sağladığı tespit edilmiştir. Din eğitiminin, bireysel ve toplumsal kimliklerin inşasında taşıdığı bu çok yönlü rol, özellikle Türk dünyasında ortak kimlik ve dayanışma zemininin inşasında vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Türk Dünyası, Ortak Kimlik, Toplumsal Bütünleşme, Kültürel Süreklilik.

* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0002-3141-2994, hasan.sozen@asbu.edu.tr

The Role of Religious Education in the Construction of a Common Identity

Abstract

Globalization paves the way for the redefinition of national and regional identities and brings the processes of constructing different identities to the forefront. In this process, identity elements often based on shared history, language, religion, and culture play a critical role in fostering solidarity among communities and building a common future. Particularly among communities with a deep-rooted civilizational heritage, such as the Turkic world, efforts to revive these elements have become increasingly notable. At the core of these efforts, the significance of religious education emerges prominently. Identity, as a way for individuals to define and make sense of themselves, is a synthesis of cultural, historical, and social elements. In this context, religion not only instills a sense of belonging in individuals and communities but also provides a shared system of values. Religious education, therefore, serves not merely as a tool for teaching and transmitting these values but also contributes multidimensionally to the processes of identity formation and social integration. Although the Turkic world shares a common history and culture, it exhibits diversities due to the dispersion of its peoples across different geographies. This diversity can largely be framed within a common structure through religious education. Religious education ensures the transmission of spiritual values and ethical principles existing across all Turkic communities from generation to generation, while also holding the potential to create a strong social foundation necessary for regional integration. The primary aim of this study is to analyze the role and significance of religious education in the construction of a shared identity and to develop a perspective for communities like the Turkic world that share historical and cultural ties. Qualitative research methods, particularly literature review and document analysis techniques, were utilized in the study. Accordingly, academic studies, reports, and articles related to the concepts and theoretical foundations discussed in the paper were examined. The findings reveal that religious education significantly contributes to the strengthening of cultural and spiritual ties; it plays a vital role in preserving historical bonds and transmitting values across generations; and it acts as a critical mechanism of resilience in the processes of preserving and reproducing identity. The multifaceted role that religious education plays in the construction of individual and collective identities holds indispensable importance, particularly in building a foundation for common identity and solidarity within the Turkic world.

Keywords: Religious Education, Turkic World, Common Identity, Social Integration, Cultural Continuity.

GİRİŞ

Kimlik kavramı, Türk Dil Kurumu sözlüğünde bireyin toplumsal yapıda nasıl bir karaktere sahip olduğunu belirleyen ayırt edici özellikler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Sözlük, 2025). Birey, kimliğini inşa ederken yalnızca kendisini ait hissettiği gruplarla değil, aynı zamanda aidiyet geliştirmede yapılarla da ilişki kurarak kimlik konumlandırması gerçekleştirir. Böylece birey, bir yandan hangi topluluklara dâhil olduğunu ifade ederken, diğer yandan hangi grupların dışında kaldığını da belirginleştirir (Yapıcı ve Yıldırım, 2003, s. 122).

Kimlik, bireysel ve kolektif olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Bireysel kimlik, çok boyutlu ve değişken bir yapıya sahipken; kolektif kimlikler –etnik köken, dini inançlar ya da milliyet gibi– bireysel tercihlerden bağımsız olarak, bireyler arası ortak değerler üzerinden şekillenmektedir (İmıl, 2019, s. 413). Bu yönüyle kolektif kimlikler, bireyin toplum içerisindeki konumunu belirlemesinde temel bir rol üstlenmektedir.

Toplumsal düzenin ve birlikteliğin sürdürülebilmesi açısından kolektif kimliklerin varlığı büyük önem taşımaktadır. Bu kimlik biçimleri; din, dil, ırk gibi ortak unsurlar aracılığıyla şekillenerek bireyler arasında ortak bir zemin oluşturur. Bu bağlamda kolektif kimlikler, etnik, dini ve millî olmak üzere çeşitli alt başlıklara ayrılır (İmıl, 2019, s. 413). Bu kategoriler, hem bireylerin toplumsal hayattaki rollerini belirlemesine katkı sağlar hem de bireyler arasındaki aidiyet duygusunu pekiştirerek toplumsal yapının devamlılığını temin eder. Bu kimlik türleri içinde en kapsamlısı millî kimliktir (Şahnagil, 2016, s. 606).

Millî kimlik, bireyin milletine dair tecrübelerinden beslenen, bir arada yaşama bilincini kuvvetlendiren ve toplumsal dayanışmayı mümkün kılan bir farkındalık biçimi olarak tanımlanmaktadır (Aktaş, 2019, s. 417). Bu farkındalık, bireyin hem kendisini tanımlamasını hem de içinde yaşadığı toplumla bütünleşmesini sağlayarak bireysel ve kolektif kimlikler arasında köprü kurmaktadır. Ortak bir kimliğin oluşumu da bu bağlamda millî değerlere dayalı olarak gelişmektedir.

Toplumun temel yapı taşlarından biri olan ortak kimlik, bireylerin aidiyet hislerini kuvvetlendirerek toplumsal bütünlüğün tesisi açısından kritik bir rol üstlenmektedir. Ortak kimliğin şekillenmesinde etkili olan millî değerler; tarihsel süreç içinde milletin kültürel temellerini oluşturmuş, ekonomik, sosyal, dini, ırki, ilmi, siyasi ve kültürel kurallar bütünü olarak toplum tarafından kabul edilmiştir (Özen, 2014, s. 84).

Bu değerler bir milleti bir arada tutmakla kalmaz; onu dış etkilere karşı da koruyan bir direnç mekanizması oluşturur (Özkan, 2006, s. 52; Yılmaz & Duman, 2018, s. 642).

Tarih boyunca dinin, ortak kimliğin inşasında belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Dil, edebiyat, tarih ve müzik gibi kültürel unsurlarla birlikte din, ortak kültürün manevi boyutunu temsil etmekte ve kutsallık atfedilmesi nedeniyle diğer kültürel unsurlardan ayrılmaktadır. Dini yapılar, millet bilincinin oluşumunda ve korunmasında işlevsel kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Çay, 2014, s. 61). Bu bağlamda dini perspektifler, hem bireysel kimliklerin hem de kolektif kimliğin şekillenmesinde temel bir rol üstlenmektedir (Shevchuk vd., 2022, s. 200).

Din eğitimi ise bireylerin değer yargılarını, inanç sistemlerini ve davranış kalıplarını şekillendirerek yalnızca bireysel gelişimi desteklemekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal uyumun ve kültürel sürekliliğin sağlanmasına da katkıda bulunmaktadır. Bu sayede ortak bir kültürel payda oluşturma ve toplumsal bütünlüğü destekleme potansiyeline sahiptir. Din eğitimi, bu yönüyle sadece bireysel anlam arayışını değil, ortak kimlik bilincinin güçlenmesini de mümkün kılmaktadır.

Modern dünyada küreselleşmenin etkisiyle kimlikler hem çeşitlenmekte hem de yeniden tanımlanmaktadır. Özellikle Türk dünyası gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış ve köklü bir kültürel mirasa sahip topluluklar için ortak kimlik bilincinin güçlendirilmesi hayati bir gerekliliktir. Farklı coğrafî, sosyal ve siyasal deneyimlere rağmen bu topluluklar, paylaştıkları tarihsel ve kültürel bağlar sayesinde güçlü bir birliktelik zemini oluşturabilirler. Bu zeminin sağlamlaştırılmasında dinin bütünleştirici etkisi göz ardı edilmemelidir.

Çalışmanın temel amacı, din eğitiminin Türk dünyasında ortak kimlik inşasındaki yerine ve potansiyeline odaklanmaktır. Farklılıkların ayrılmaya değil, kültürel zenginleşmeye hizmet ettiği bir anlayışın yerleşmesi için din eğitiminin nasıl katkı sunabileceği sorusu merkeze alınmıştır. Çalışmada, din eğitimi aracılığıyla Türk dünyasında ortak bir kimlik inşa etmenin hem mümkün hem de gerekli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle genç nesillerde kültürel sürekliliğin sağlanması ve manevi bağların korunması açısından din eğitiminin stratejik bir işlev üstlendiği belirlenmiştir.

Dinin Kimlik İnşa Sürecindeki Rolü

Din, sadece bireysel bir inanç alanı değil; aynı zamanda toplumsal yapının şekillenmesinde etkili olan derin bir sosyal fenomendir. Yalnızca ilke ve kurallardan ibaret olmayıp, bireyin hayatına yön veren ve anlam kazandıran bir inanç sistemi

olarak ön plana çıkar. İnsanlar yaşamlarındaki pek çok kararı dini öğretiler doğrultusunda alırken, bu süreçte hem bireysel kimliklerinin hem de toplumsal rollerinin inşasında din belirleyici bir unsur hâline gelmektedir. Özellikle kimlik gelişiminde dinin birey üzerindeki etkisi oldukça güçlü ve süreklilik arz eden bir yapıdadır. Bu bağlamda Jenkins kimliği; bireyin kendisini anlamlandırma biçimi, aidiyet hisleri ve toplumsal ilişkiler ağı içinde kabul edilebilirliğini tanımlama süreci olarak değerlendirilmektedir (Özünal, 2015, s. 5). Bu tanım, bireyin yalnızca kendini nasıl gördüğü değil, aynı zamanda başkalarının onu nasıl tanıdığı sorunsalına da ışık tutmaktadır.

Kimliğin temel unsurlarından biri bireyin tanınması ve tanımlanması, diğeri ise kendisini bir yere ait hissetmesidir. Bu doğrultuda kimlik, kişinin kendisini hangi değerler ya da aidiyetler temelinde ifade ettiğiyle ilgilidir. Kişi, mensubiyet hissi duyduğu yapılar aracılığıyla kimliğini inşa ederken, aidiyet kurduğu referans noktaları üzerinden kendi benliğini de tanımlamaktadır (Torgut, 2019, s. 13).

Kimlik, bireyin kendisini sosyal çevresiyle birlikte anlamlandığı çok katmanlı bir yapıdır. Kültürel, tarihsel ve sosyal faktörlerin etkisiyle şekillenen bu yapı, bireyin bir grup içerisinde hangi özellikleriyle öne çıktığını belirlerken, toplumsal düzlemde ise grupların ya da milletlerin diğer topluluklardan hangi yönleriyle ayrıldığını yansıtır (Coşkun, 2003, s. 6). Bu bağlamda din, bireyin kişilik gelişiminde önemli bir etken olarak rol almaktadır.

Dinin, bireylere ve toplumlara kimlik kazandıran işlevi, onun en temel sosyal fonksiyonlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanç sistemi doğrultusunda bireylerin yaşamlarını yönlendirmeleri, dinin hem bireysel kimlik hem de kolektif kimlik oluşturmadaki rolünü güçlendirir. Bu yönüyle din, sosyal ilişkilerin tutarlılığını sağlayan temel bir yapı taşıdır (Yavuzer, 2023, s. 119).

Bununla birlikte din, yalnızca kimlik kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda toplum içinde dayanışma, yardımlaşma ve bütünleşme süreçlerine de katkı sunmaktadır. Toplumda kaynaşmayı ve birlik hissini güçlendiren en güçlü araçlardan biri olarak işlev görmektedir (Yavuzer, 2023, ss. 119-120). Dolayısıyla, dinin sosyal boyutu, bireyleri ortak bir zeminde buluşturarak toplumsal bütünlüğü destekler.

Modern sosyolojik yaklaşımlar da dinin bu toplumsal işlevlerini göz ardı etmemektedir. Yapısal-işlevselci bakış açısına göre din; bireylere yaşamın anlamını açıklayan bir çerçeve sunmakta, kimlik oluşturmada referans sağlamaktadır. Anlamlandırma, kimliklenme, kültürel bütünlük ve yapısal denge gibi dört temel işlev dinin

toplumsal hayatta oynadığı rolleri özetlemektedir. Dinin sunduğu anlam çerçevesi; ölüm, acı, adaletsizlik gibi varoluşsal sorunlara çözüm sunarken, göç gibi durumlarda kimlik bunalımı yaşayan bireyler için aidiyet duygusunu yeniden inşa edici bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda, din hem bireysel kimliklerin inşasında hem de toplumun ortak değerler sisteminin oluşturulmasında merkezi bir pozisyona sahiptir (Roberts, 1990, s. 52-54; Coşkun, 2003, s. 15).

Toplumsal yapıda kimliğe dair bütün kategoriler, dinî inançlar ve normlarla doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkilidir. Dinin kültürel değerlerin üretiminde ve nesiller arası aktarımında üstlendiği rol, ortak kimlik inşası açısından hayati önem taşımaktadır (Coşkun, 2003, s. 6). Bu nedenle, modernleşmeyle birlikte sekülerleşme eğilimleri artmış olsa da, dinin kimlik/ortak kimlik oluşturmadaki etkisi günümüzde hâlâ güçlü bir biçimde hissedilmektedir.

Çağdaş toplumlarda bireyselleşme, uzmanlaşma ve kültürel çözümlerin kimlikte dağınıklığa yol açtığı süreçlerde, dinin birleştirici ve bütünleyici rolü daha da değer kazanmıştır. Kimliğin parçalanmasına karşı din, bireyi toparlayan ve ona aidiyet sunan bir çatı işlevi görmektedir (Günay, 1988, s. 380). Bu bağlamda din, yalnızca değer sistemi sunmaz; aynı zamanda bireyin ruhsal ihtiyaçlarını karşılayarak psikolojik istikrar sağlar.

Dinin toplumları şekillendiren bir diğer yönü ise zihniyet oluşturma, sosyal kontrol sağlama, toplumsal düzeni yeniden yapılandırma ve birlik duygusunu pekiştirme kabiliyetidir. Toplumsal bütünleşme, bireyler arasında ortak tepkiler ve değerler oluşturarak bir milletin dayanışma düzeyini belirler. Din bu sürecin temel yapı taşlarından biridir (Çekin, 2013, s. 40).

Ancak burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, dinin kimlik inşasındaki işlevinin anlam verme sürecinden daha önce geldiğidir. Modernleşmeyle birlikte hızlı değişim yaşayan toplumlarda, bireylerin bir yere ait olma ihtiyacı psikolojik bir zorunluluk halini almıştır. Bu bağlamda doğum, evlenme, mesleğe başlama ya da ölüm gibi dönüm noktalarında gerçekleştirilen dini ritüeller, bireylerde yeni kimliklerin kazanımında önemli bir işlev üstlenmektedir (Coşkun, 2003, s. 16).

Son olarak, çok geniş coğrafyalarda farklı etnik gruplar tarafından benimsenen dinlerin ortak kimlik inşasına ne ölçüde katkı sağladığı sorusu dikkate değerdir. İslam tarihi, farklı kültürler, diller ve geleneklere sahip toplulukların aynı inanç etrafında birleşebildiği örneklerle doludur. Bugün farklı toplumlarda farklı biçimlerde yaşanan

dinler, hem bireylerin hem de toplumların ortak kimlik inşasında temel bir unsur olarak varlığını sürdürmekte, farklı uygulamalarla da olsa millî kültürlerin şekillenmesinde rol almaktadır (İder, 2023, s. 625).

Tüm bu değerlendirmeler ışığında ortaya çıkan temel sonuç; dinin, bireysel kimliğin inşasından toplumsal bütünleşmeye kadar çok katmanlı ve süreklilik arz eden bir rol oynadığıdır. Din, bireyin kendini tanıma, anlamlandırma ve bir yere ait hissetme sürecinde güçlü bir referans noktası sağlarken; toplumsal düzeyde aidiyet, dayanışma ve ortak değerler çerçevesinde bütünleşme işlevi görmektedir. Modernleşmeyle birlikte artan bireyselleşme, kültürel çözülme ve kimlik dağınıklığı gibi olgular karşısında, din hem bireyi psikolojik olarak destekleyen hem de toplumları ortak kimlik ve değerler etrafında birleştiren bir çatı işlevi üstlenmiştir. Bu bağlamda din, sadece inanç sistemi olmanın ötesinde, kültürel sürekliliği sağlayan, sosyal düzeni destekleyen ve birey-toplum ilişkisini anlamlandıran temel bir sosyal kurum olarak değerlendirilmektedir.

Din Eğitiminin Ortak Kimlik İnşasındaki Yeri

Din, bireyin yaşamına yön veren bir anlam haritası olmasının ötesinde, toplumlar üzerinde de çok boyutlu etkiler ortaya koymaktadır. Özellikle toplumsal birlik ve beraberliğin tesis edilmesinde oynadığı rol, dinin sosyolojik açıdan kayda değer bir unsur olmasına neden olmaktadır (Doğru, 2022, s. 65). Buna göre din bireysel bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal işlevi de olan bir kuruma işaret etmektedir.

Bu çerçevede Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Robert Bellah gibi bütünleşme kuramını benimseyen sosyologlar, dini; toplumun yapısını koruyan, bireyleri kaynaştıran ve sosyal uyumu mümkün kılan bir mekanizma olarak değerlendirmiştir (Ingerfurseth & Repstad, 2011, s. 268; Berger, 1993, s. 77). Onlara göre din, toplumsal sistemin sürekliliğini teminat altına alan kültürel ve normatif bir yapı işlevi görmektedir.

Toplumların kendilerine özgü değer ve geleneklerini gelecek kuşaklara aktarma süreci büyük ölçüde eğitim yoluyla gerçekleşmektedir (Binbaşıoğlu, 1968, s. 78). Eğitim kurumları, kültürel mirasın korunmasında ve toplumsal hafızanın diri tutulmasında temel bir rol üstlenmektedir (Bolay, 2017, s. 17).

Her toplum millî değerlerini koruma ve yaşatma amacını eğitimle karşılamaktadır (Binbaşıoğlu, 1968, s. 78.). Eğitim kurumları, toplumun kültürünü ve yaşam biçimini yeni yetişen nesillere aktarma gibi önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Bu anlamda eğitim, karşımıza hem yenilenme hem de gelenek ve değerlerimizi muhafaza etme aracı olarak çıkmaktadır (Bolay, 2017, s. 17). Eğitim, ayrıca hem toplumun

gelişimine katkı sağlayan bir yenilik alanı hem de geçmişten gelen kültürel kodları muhafaza eden bir yapı taşıdır. Milli devletler, bu eğitim süreci aracılığıyla ortak tarih ve kültür vurgusunu güçlendirerek vatandaşları arasında bir kimlik bütünlüğü tesis etmeye çalışmaktadır (Köseoğlu, 2002, s. 43).

Eğitim, özellikle de din eğitimi, bireyin manevi gelişimini desteklemekle, toplumsal normların ve değerlerin yeni nesillere aktarılmasında merkezi bir görev üstlenmektedir. Özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde alınan bu din eğitimi, bireylerin kimlik/ortak kimlik kazanımı sürecinde derin bir etki yaratmaktadır. Din eğitimi, küresel değişimlere uyum sağlarken bireylerde ortak kimlik bilincini besleyerek toplumsal istikrarın devamını mümkün kılar. Dinî kültür unsurlarının genç kuşaklara aktarılması, hem geleneksel değerlerin yaşatılmasını hem de bireylerin kişilik inşasını desteklemektedir.

Din derslerinin içeriğinde; edebiyat, musiki, mimari gibi alanlarda dinin yansımalarına, milli birlik ve beraberliği güçlendiren örneklerle, Türk İslam sanatları ve geleneklerine yer verilmesi, öğrencilerin ortak bir kimlik geliştirmesine doğrudan katkı sunacaktır. Bu sayede din eğitimi, sadece ahlaki veya inanç temelli bilgilerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda toplumsal aidiyetin pekişmesine de zemin hazırlayacaktır (Kaymakcan & Meydan, 2010, s. 37).

Din eğitimi, bireyin ruhsal derinliğini artırarak daha dengeli bir dini hayat sürmesine yardımcı olmanın yanında, milli ve manevi değerlere bağlı bireyler yetiştirmeyi de hedeflemektedir. İslam'ın toplumsal ahlaki önceleyen değerleri aracılığıyla bireyin sosyal yaşama katılımı desteklenmekte, farklılıklara rağmen toplumsal uyum ve barışın tesisi sağlanmaktadır (Okumuşlar, 2013, s. 141).

Bu değerlendirmelerin ortak paydasında, din eğitiminin yalnızca bireyin inanç dünyasını şekillendiren bir süreç olmanın ötesinde, toplumsal kimliğin ve ortak aidiyet bilincinin inşasında merkezi bir rol üstlendiği görülmektedir. Din, sosyolojik açıdan toplumun bütünleşmesini sağlayan, bireyler arası bağı kuvvetlendiren ve kültürel sürekliliği temin eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda din eğitimi, bireyin manevi gelişimini desteklerken; millî değerlerin, kültürel mirasın ve toplumsal normların yeni kuşaklara aktarılmasına aracılık etmektedir. Özellikle dinî içerikli sanat, edebiyat ve geleneksel değerlerin eğitim sürecine entegre edilmesi, öğrencilerde hem tarihsel bilinç hem de toplumsal aidiyet duygusu geliştirerek ortak kimlik oluşumunu pekiştirmektedir. Dolayısıyla din eğitimi, bireyi hem kişisel hem de toplumsal düzlemde anlamlı bir yere yerleştiren, kimlik kazandırıcı ve bütünleştirici bir güç olarak öne çıkmaktadır.

Din Eğitiminin Toplumsal Uyum ve Bütünleşmeye Katkısı

Toplumsal yapının çeşitli unsurları arasında uyum, denge ve karşılıklı bağıllık temelinde gelişen bütünleşme olgusu, bireyler, gruplar ve daha büyük toplumsal birimlerin ortak bir düzen içinde bir araya gelmeleri sürecini ifade etmektedir. Küçük ölçekli sosyal gruplardan geniş topluluklara kadar uzanan bu süreç, toplumun temel dinamikleriyle yakından ilişkilidir (Günay, 1989, s. 3).

Toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında kültür, yalnızca maddi unsurlarıyla değil, aynı zamanda manevi değerleriyle de belirleyici bir rol oynamaktadır. Kültürel öğelerin bir anlam etrafında kenetlenerek ortak bir yapı oluşturmaları, uyumlu bir sosyal bütünleşmenin temelini oluşturmaktadır. Bu durumda bireyler ve gruplar, yalnızca işlevsel bir gereklilikle değil, aynı zamanda sahip oldukları içsel niteliklerle birbirlerini tamamlayan bir bütünün parçaları haline gelirler (Günay, 1989, s. 5).

Bu bağlamda din, toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında en etkili araçlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Din, toplum içerisinde yalnızca manevi bir rehberlik sunmakla kalmaz, aynı zamanda inançlar, kurumlar, normlar, değer yargıları, gelenekler ve davranış kalıpları aracılığıyla sosyal yapının dokusuna nüfuz ederek bireyleri ortak bir zeminde buluşturur. Böylelikle din, toplumsal yapının bir parçası haline gelir ve bireylerin hem dini hem de kültürel düzeyde bütünleşmesine katkıda bulunur (Günay, 1989, s. 7).

Dini inançların bireyin yaşamını şekillendirmedeki etkisi yalnızca bireysel düzeyde sınırlı kalmaz; bu inançlar, bireylerin hayatı algılama biçimlerini, değerlerini ve sosyal etkileşimlerini de yönlendirir. Dinî ibadetler ve ritüeller, toplumu kaynaştırıcı ve bir arada tutucu bir işleve sahiptir. Aynı zamanda din, bireylerin ahlaki ve manevi gelişiminde önemli rol oynayarak onları kendini denetleme, kanaatkâr olma ve başkalarına zarar vermeme gibi toplumsal davranışlara yönlendirir (Usta, 2008, s. 52).

Din, sadece bireyin kişisel dünyasını etkilemekle kalmaz; aile, eğitim, ekonomi ve sağlık gibi toplumsal alanlarda da yol gösterici bir fonksiyon üstlenir. Bununla birlikte din, toplumsal huzurun ve barışın tesisi açısından da ciddi katkılar sunar. Ortak değerler etrafında bireyleri bir araya getirerek çatışmaların önüne geçilmesini sağlar (Yavuzer, 2023, s. 115).

Bu çerçevede, din hem bireyin iç dünyasının şekillenmesine hem de toplumsal yapının uyum içinde işlemesine katkıda bulunur. Dolayısıyla dinin etkisi, sadece bireyin dini yönelimiyle sınırlı kalmayıp toplumun genel işleyişi ve birlikteliği üzerinde de belirleyici olmaktadır (Yavuzer, 2023, s. 116). Din, bireyde aidiyet ve kimlik duygusu-

nu geliştirirken, aynı zamanda topluma entegrasyon sürecinde de birleştirici bir unsur haline gelir (Okumuş, 2013, s. 97-101). Birçok sosyolog da toplumu bir arada tutan en güçlü etmenlerden birinin din olduğuna dikkat çekmiştir (Özkalp, 2013, s. 194).

Toplumsal uyumun sağlanmasında ortak değerlerin benimsenmesi elzemdir. Bu noktada din eğitimi, bireylerin bu değerlerle tanışmasını ve onları içselleştirmesini teşvik ederek sosyal bütünleşmeyi destekleyen önemli bir araç konumundadır. Aynı zamanda bireylerin dini bilgi düzeyini artırarak onların toplumsal normlara uyum süreçlerini kolaylaştırır ve böylece toplumda barış ortamının tesis edilmesine yardımcı olur (Tosun, 2020, s. 5).

Din eğitiminin amacı, bireylerin birbirine benzemesini sağlamak değil; aksine farklılıkların bir tehdit unsuru olarak görülmediği, tam tersine zenginleştirici bir çeşitlilik olarak kabul edildiği bir anlayış kazandırmaktır. Bu bakış açısı, toplumun bütünlüğünü zedelemeksizin farklılıkları bir arada yaşatabilmenin önünü açmaktadır (Yılmaz, 2010, s. 81).

Bu anlayış doğrultusunda din eğitimi, hoşgörü, adalet ve barış ortamının tesisine yönelik bir toplumsal bilinç oluşturma potansiyeline sahiptir. Din eğitiminin hedef ve içeriği, toplumsal sorunlara çözüm üretme noktasında ortak değerler çerçevesinde uzlaşılı kültürünün geliştirilmesine hizmet eder. Bu yönüyle din eğitimi, hem bireylerin hem de grupların birbirlerini anlamasını, empati kurmasını ve çatışmaları yapıcı bir biçimde çözmesini kolaylaştırır (Baltacı vd., 2019, s. 5). Din eğitimi, yalnızca bilgi aktarımı değil; aynı zamanda toplumsal bağların güçlenmesini, farklılıkların anlayışla karşılanmasını ve ideal bir toplumsal yapının inşasını hedefleyen kapsamlı bir işlev görmektedir. Din aracılığıyla bireyler, topluma entegre olmayı öğrenmekte, farklılıklarla bir arada yaşamayı içselleştirmekte ve toplumsal barışa katkı sağlamaktadır (Şimşek, 2024, s. 4-6).

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, din ve din eğitimi, bireylerin manevi gelişimini desteklemenin ötesinde, toplumsal uyum ve bütünleşmenin sağlanmasında da temel bir rol üstlenmektedir. Kültürel değerlerin bir anlam etrafında birleşmesini kolaylaştıran din, bireyler arasında ortak bir aidiyet duygusu oluşturarak toplumsal yapının istikrarını pekiştirir. Bu süreçte din eğitimi, hoşgörü, empati, adalet ve birlikte yaşama kültürünü teşvik ederek, farklılıkların çatışma değil zenginlik olarak görülmesini sağlar. Sonuç olarak din eğitimi, bireyleri yalnızca dini bilgiyle donatmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal barış, bütünlük ve dayanışma ortamının güçlenmesine

katkı sağlayan önemli bir araç olarak işlev görmektedir.

Türk Dünyasında Din Eğitimi Yoluyla Ortak Kimlik İnşasının İmkânı

Türk dünyası, tarihsel kökleri derinlere uzanan ortak bir geçmişi ve kültürel mirası paylaşmasına rağmen, farklı coğrafyalarda yaşamaktan kaynaklı çeşitli sosyal, siyasal ve kültürel yapılara sahiptir. Bu çeşitlilik, ortak kimlik bilincinin zedelenmesine yol açmadan, eğitim yoluyla belirli bir çerçeveye oturtulabilir. Özellikle din eğitimi, bu bağlamda hem kimlik inşasına katkı sağlayabilecek hem de ortak değerler etrafında bütünleştirici bir işlev görebilecek önemli bir araçtır.

Türk milletinin hem İslam ümmetine hem de kendi tarihsel mirasına bağlı bir kimlik taşıması, milli kültür ile din arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, dini inançlar ile milli değerler birbirine rakip değil, bilakis birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir (Kodaman, 2005, s. 1). Türk toplumu, tarihsel olarak dini inançlarıyla bütünleşmiş geleneksel yaşam tarzlarına bağlı kalmış, bu da milli kimliğin dinle birlikte şekillenmesini mümkün kılmıştır (Avcı & Arıcı, 2020, s. 310). Dolayısıyla din, milli kimliği zayıflatan değil; aksine güçlendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte, günümüz toplumlarında etnik, kültürel ya da dini farklılıkların varlığı, kimi zaman toplumsal uyumu tehdit eden olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Ayrımcılık, dışlama, hoşgörüsüzlük, asimilasyon ya da ötekileştirme gibi reaksiyonlar, toplumun sosyal dokusunu zedeleyerek uzun vadede toplumsal çözümlere neden olabilmektedir. Bu nedenle, çeşitliliği ayırışma aracı olarak değil, zenginleştirici bir unsur olarak gören bir perspektife ihtiyaç duyulmaktadır. Farklılıkların bir arada yaşayabilmesini sağlayan başlıca yollardan biri, toplumu ortak değerler etrafında birleştiren bağlayıcı unsurların güçlendirilmesidir. Bu noktada din, ortak inançlar ve değerler seti sunarak etkili bir bütünleştirici araç olarak işlev görmektedir. Bu değerlerin bireylere aktarımı ise ancak güçlü bir din eğitimi aracılığıyla sağlanabilir (Doğru, 2022, s. 67).

Din eğitimi, yalnızca inanç temelli bilgilerin aktarımıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda farklı Türk topluluklarında mevcut olan ortak manevi değerlerin, ahlaki prensiplerin ve etik normların gelecek kuşaklara aktarımını sağlayarak, kültürel süreklilik ve toplumsal uyum açısından önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu yönüyle din eğitimi, ortak bir tarih ve kültür algısı oluşturma yanında, Türk dünyasında bölgesel bütünleşme için gerekli olan toplumsal zeminin inşasına da katkı sunmaktadır.

Din derslerinin içerik yapısında; edebiyat, musiki, mimari gibi estetik ve kültü-

rel alanlarda dinin tarihsel ve sanatsal yansımalarına yer verilmesi, öğrencilerin sadece bilgi düzeyinde değil, aynı zamanda kültürel bilinç ve kimlik inşası açısından da gelişim göstermelerine imkân tanımaktadır. Özellikle Türk-İslam sanatları, gelenekleri ve milli birlik duygusunu pekiştiren örneklerin ders materyallerine dâhil edilmesi, genç bireylerde tarihsel süreklilik ve ortak değer bilinci oluşturarak toplumsal aidiyetin güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu yaklaşım, din eğitiminin yalnızca ahlaki ilkeler ya da inanç temelli bilgilerle sınırlı kalmayıp; bireyin kendi kültürel kökleriyle bağ kurmasını ve içinde yaşadığı toplumla anlamlı bir bütünlük oluşturmasını hedefleyen çok boyutlu bir yapıya kavuşturulmasını mümkün kılacaktır (Kaymakcan & Meydan, 2010, s. 37).

SONUÇ

Bu çalışma, din eğitiminin bireysel ve toplumsal kimlik inşasında üstlendiği çok katmanlı rolü ortaya koymayı amaçlamıştır. Din, bireyin anlam arayışını yönlendiren, toplumsal bağları güçlendiren ve kültürel sürekliliği sağlayan temel bir sosyal kurum olarak kimlik oluşumunda merkezi bir işlev görmektedir. Ortak kimlik bilincinin oluşmasında dinin taşıdığı bu yapısal rol, özellikle geniş coğrafyalara yayılmış olan Türk dünyası gibi kültürel birlikteliklerin korunmasında kritik bir unsur hâline gelmektedir.

Din eğitimi ise, bireylerin sadece inanç esaslarını öğrenmesini değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve manevi bağlar üzerinden güçlü bir aidiyet geliştirmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda din eğitimi, bireylerin ortak bir değer sistemi etrafında bütünleşmesine, sosyal dayanışmanın artmasına ve kuşaklar arası değer aktarımının sürekliliğinin sağlanmasına katkı sunmaktadır. Özellikle genç kuşakların kimlik inşası sürecinde din eğitimi, modern dünyanın getirdiği kimlik krizlerine karşı koruyucu bir işlev üstlenmektedir.

Türk dünyası özelinde değerlendirildiğinde, ortak bir tarih, dil ve kültür mirasına sahip toplulukların, din eğitimi aracılığıyla manevi ve kültürel bağlarını yeniden güçlendirme imkânına sahip oldukları görülmektedir. Din eğitimi, bu toplulukların yalnızca geçmişlerini hatırlamalarını değil, aynı zamanda geleceğe yönelik ortak bir vizyon geliştirmelerini de mümkün kılmaktadır. Böylece, küreselleşmenin homojenleştirici etkilerine karşı yerel ve bölgesel kimliklerin korunması ve güçlendirilmesi sağlanabilmektedir.

Çalışmada elde edilen bulgular, din eğitiminin yalnızca bireysel manevi gelişimi destekleyen bir alan olmadığını; aynı zamanda toplumsal barışın, hoşgörünün ve birlikte yaşama kültürünün tesisinde de kritik bir rol oynadığını göstermektedir.

Din eğitimi, farklılıkların bir tehdit olarak değil, zenginleştirici bir unsur olarak görülmesini sağlayarak, çok kültürlü yapılarda dahi ortak kimlik bilincinin pekişmesine aracılık etmektedir.

Bu çerçevede, din eğitimi politikalarının yalnızca dogmatik bilgi aktarımına dayanmaması, aynı zamanda kültürel hafızayı canlı tutan, toplumsal uyumu güçlendiren ve tarihsel bilinci besleyen bir içerikle yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Eğitim programlarında sanat, edebiyat, tarih ve estetik gibi kültürel unsurlara daha fazla yer verilmesi, din eğitiminin kimlik inşa edici işlevini daha etkin bir biçimde yerine getirmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, din eğitimi, bireylerin kendi manevi ve kültürel köklerine sağlam bir şekilde tutunmasını sağlarken, toplumsal düzlemde ortak kimlik bilincinin güçlenmesine, toplumsal bütünleşmenin pekişmesine ve kültürel sürekliliğin sağlanmasına önemli ölçüde katkı sunmaktadır. Bu nedenle, özellikle Türk dünyasında ortak kimlik inşasına yönelik stratejiler geliştirilirken, din eğitiminin işlevi ve potansiyeli mutlaka dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, A. (2019). Milliyetçilik kuramları bağlamında Ömer Seyfettin'in hikâyelerine göre Türk kimliğinin tanımları ve milli kimlik bağları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 23(2), 1-18.
- Ali Baltacı vd. (2019). Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimi sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri üzerine nitel bir araştırma. *Darülfünun İlahiyat*, 30(2), 383-405.
- Avcı, M., & Arıcı, A. F. (2020). Milli kimliğin inşasında geleneğin rolü: Mustafa Kutlu örneği. *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 21, 305-315.
- Kodaman, B. (2005). Milli ve dini bütünlük zarureti. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 1-10.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği* (A. Coşkun, Çev.). İnsan Yayınları.
- Binbaşıoğlu, C. (1968). *Eğitime giriş*. Binbaşıoğlu Yayınevi.
- Bolay, S. H. (2017). 21. yüzyılda millî aklın rehberliğinde Türk eğitiminin bazı meseleleri ve çözüm yolları. *Türkiye Eğitim Dergisi*, 2(1), 1-20.
- Cebeci, S. (2008). Milli kimlik bağlamında din kültür ilişkisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 3(2), 1-11.
- Coşkun, Ali (2003). Din ve Kimlik. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003/1), 5-23.
- Çay, A. (2014). Türk kültürü ve kaynakları. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 1(1), 1-14.
- Çekin, A. S. (2013). Din ve eğitimin toplumsal yönü üzerine değerlendirmeler. *İnsan ve Top-*

- lum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2, 36–48.
- Doğru, Ç. (2022). Sosyal bütünleşme ve din eğitimi ilişkisi üzerine bir araştırma. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 59–82.
- Dmytro, S. & diğerleri. (2022). The national identity and Orthodox Church: The case of contemporary Ukraine. *Ethics & Bioethics*, 12(3–4), 199–211.
- Graf, P. (2002). Kişinin yeniden algılanmasına davet olarak insan imgelerinin krizi. C. Ç. İmren (Çev.), *Yeni bir geleceğe açılırken insan ve din sempozyumu* (ss. 211–226). Çukurova İlahiyat Fakültesi.
- Günay, Ü. (1988). *Din sosyolojisi*. Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ü. (1989). Din ve sosyal bütünleşme. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(6), 1–14.
- İder, S. (2023). Milli kimlik inşasında din eğitiminin gerekliliği üzerine bir değerlendirme. *Marife*, 23(2), 617–634.
- İmıl, M. (2019). Cumhuriyetin milli kimlik inşası ve dil özelinde dini reformasyon çabaları. *Dini Araştırmalar*, 22(56), 413–432.
- Ingerfurseth, I. & Repstad, P. (2011). *Din sosyolojisine giriş: Klasik ve çağdaş kuramlar* (B. Akkuş, Çev.). Birleşik Yayınevi.
- Kaymakcan, R. & Meydan, H. (2010). Demokratik vatandaşlık ve din öğretimi: Yeni yaklaşımlar ve Türkiye’de DKAB dersleri bağlamında bir değerlendirme. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 37–59.
- Köseoğlu, N. (2002). *Küreselleşme ve milli hayat*. Ötüken Yayınları.
- Okumuş, E. (2013). Sosyolojinin din sorunsalı. M. Bayyigit (Ed.), *Din sosyolojisi*. Palet Yayınları.
- Okumuşlar, M. (2013). *Sosyalleşme sürecinde din eğitimi: İlk dönem İslam toplumu örneği*. Yediveren Kitap.
- Özkalp, E. (2013). *Sosyolojiye giriş*. Ekin Yayınları.
- Özkan, R. (2006). *Türk eğitim sisteminde himayeci değerler: İlköğretim ders kitapları örneği* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü).
- S. Özünal. (2015). *Sosyal bilgiler dersinde coğrafya konularının kimlik inşası ve vatandaşlık bilinci kazandırmasına ilişkin öğretmen görüşleri* (Yayımlanmamış doktora tezi, Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Kütahya).
- Şahin, A. M. (2019). Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun hikâyelerinde milli kimlik inşası. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5(10), 1–18.
- Şahnagil, S. (2016). Küreselleşmeye karşı ulus devlet: Milli kimliğin geleceği üzerine bir değerlendirme. *Balıkesir Üniversitesi The Journal of Social Science Institute*, 19(36–1), 1–18.
- Şimşek, M. E. (2024). Yaygın din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşasındaki etkisi. *Akademik Analiz*, 2, 1–15.
- Torgut, F. (2019). *Etnik kimlik inşasında mezhep farklılığının oynadığı rol: Zazalar örneği*

- (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van).
- Tosun, C. (2020). *Din eğitimi bilimine giriş*. Pegem Akademi.
- Usta, N. (2008). *Din ve toplum yazıları*. Platin Yayınları.
- Yapıcı, A. & Yıldırım, M. (2003). Küreselleşme sürecinin dini kimliklere etkisi: Sosyal psikolojik bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(17), 117–138.
- Yavuzer, H. (2023). Din-toplum ilişkisi. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 109–124.
- Yılmaz, M. & Duman, T. (2018). TRT Çocuk Dergisi’nde milli bir değer olarak “vatan – vatanseverlik” değeri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 7(2), 639–657.

TÜRK DÜNYASINDA DİN EĞİTİMİ ALANINDA ÖĞRETMEN YETİŞTİRME VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Sümeyra ARICAN*

Özet

21. yüzyılda küreselleşme, dijitalleşme ve göç gibi dinamiklerin etkisiyle kültürel etkileşim, dini çoğulculuk ve toplumsal çeşitlilik belirgin biçimde artmıştır. Bu dönüşüm, eğitim sistemlerinin genel yapısını etkilemekte; özellikle din eğitimi alanında geleneksel, tek inanç veya mezhep temelli yaklaşımların yetersizliğini ortaya koymaktadır. Günümüzün çoğulcu toplumsal yapısı, din eğitiminin çokkültürlü bir perspektifle yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, din eğitiminin farklı inançları tanıyan, eleştirel düşünmeyi teşvik eden ve toplumsal uyumu önceleyen kapsayıcı bir anlayışla yapılandırılması gerekmektedir. Bu çalışma, söz konusu ihtiyacın bir yansıması olarak, Türk Cumhuriyetleri’nde faaliyet gösteren ilahiyat fakültelerinde din dersi öğretmeni yetiştirme süreçlerini çokkültürlü din eğitimi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan’da yüksek din öğretimi alanında faaliyet gösteren fakültelerin müfredatları, ders içerikleri, öğretim dili çeşitliliği, pedagojik yaklaşımları karşılaştırılmalı olarak analiz edilmiştir. Araştırma, nitel araştırma deseni çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Veriler, fakültelerin resmi web siteleri, ders programları, öğretim kadrosu profilleri ve uluslararası akademik iş birliklerine ilişkin açık erişimli belgeler üzerinden toplanmıştır. Çalışmada incelenen ülkelerin etnik ve dini yapıları detaylı biçimde ele alınmış, bu yapıların eğitim politikalarına ve özellikle din eğitimi uygulamalarına etkisi analiz edilmiştir. Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan gibi ülkelerde yüksek düzeyde etnik ve dini çeşitlilik bulunmakta olup, bu durum eğitim politikalarında daha hoşgörülü ve kapsayıcı yaklaşımların benimsenmesine zemin hazırlamaktadır. Azerbaycan’da Şii ve Sünni mezheplerin yanı sıra Hristiyan ve Yahudi topluluklar birlikte yaşamakta, dini içerikler “Hayat Bilgisi” dersinde ele alınmaktadır. Kazakistan’da ise “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersi kapsamında tüm dinlere saygı esas alınmaktadır. Kırgızistan’da “Dinlerin Gelişim Tarihi” dersi zorunlu olarak okutulmakta, İslam başta olmak üzere diğer dünya dinlerine de yer verilmektedir. Özbekistan’da “Tarbiya” dersi kapsamında ahlaki ve manevi değerler öğretilmekte, doğrudan din dersi verilmemektedir. Türkmenistan’da ise geçmişte okutulan “Ruhtname” kitabı dışında doğrudan din eğitimi sunulmamış olup laiklik esaslı sıkı denetim uygulanmaktadır. Araştırmada ayrıca ilahiyat fakültelerinin öğretmen yetiştirme programları detaylı olarak incelenmiştir. Çoğu ülkede ilahiyat fakülteleri din görevlisi veya araştırmacı yetiştirmeye odaklanmışken, doğrudan öğretmen yetiştirme ve pedagojik formasyon eğitimi sunulmamaktadır. Araştırma bulguları, Türk dünyasında çokkültürlü din eğitimi yönünde olumlu adımların atıldığını göstermektedir. Özellikle öğretim kadrolarının uluslararası akademik arka planları, eğitimde birden fazla dilin kullanılması ve uluslararası iş birliklerinin mevcudiyeti, çokkültürlü yaklaşımın gelişmesini destekleyen unsurlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte fakültelerde pedagojik formasyon eğitimi verilmemekte, öğretmen yetiştirme süreçleri bu yönüyle eksik kalmaktadır. Bu durum, din eğitiminin yalnızca içerik değil, aynı za-

* Dr. Öğr Üyesi, Sümeyra Arıcan, Yalova Üniversitesi, Türkiye, sumeyra.arican@yalova.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3158-1840.

manda öğretim yöntemleri, pedagojik yeterlilikler ve çokkültürlülüğü esas alan bir yaklaşımla yeniden ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, Türk Cumhuriyetleri'nde din dersi öğretmeni yetiştirme programlarının çağdaş, çoğulcu ve kapsayıcı bir anlayışla yeniden tasarlanması büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmen Yetiştirme, Türk Dünyası

Multiculturalism and Teacher Training in Religious Education in the Turkic World

Abstract

In the 21st century, cultural interaction, religious pluralism and social diversity have increased significantly due to dynamics such as globalization, digitalization and migration. This transformation affects the general structure of education systems and reveals the inadequacy of traditional, single faith or sect-based approaches, especially in the field of religious education. Today's pluralistic social structure makes it necessary to reconsider religious education from a multicultural perspective. In this context, religious education needs to be structured with an inclusive understanding that recognizes different beliefs, encourages critical thinking and prioritizes social harmony. As a reflection of this need, this study aims to examine the religious education teacher training processes in the faculties of theology operating in the Turkic Republics in the context of multicultural religious education. Within the scope of the research, the curricula, course contents, diversity of teaching languages, pedagogical approaches of the faculties operating in the field of higher religious education in Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Turkmenistan were analyzed comparatively. The research was conducted within the framework of qualitative research design. The data were collected through the official websites of the faculties, course programs, teaching staff profiles and open-access documents on international academic collaborations. The ethnic and religious structures of the countries examined in the study were discussed in detail, and the impact of these structures on educational policies and especially on religious education practices were analyzed. Countries such as Azerbaijan, Kazakhstan and Kyrgyzstan have high levels of ethnic and religious diversity, paving the way for more tolerant and inclusive approaches to education policy. In Azerbaijan, Shia and Sunni sects, as well as Christian and Jewish communities, live together, and religious content is covered in the "Life Science" course. In Kazakhstan, respect for all religions is emphasized in the "Foundations of Secularism and Religious Science" course. In Kyrgyzstan, the "History of the Development of Religions" course is compulsory and includes Islam and other world religions. In Uzbekistan, moral and spiritual values are taught as part of the "Tarbiya" course, with no direct religious instruction. In Turkmenistan, there is no direct religious education except for the "Ruhname" book, which was taught in the past, and strict control based on secularism is applied. The study also examined the teacher training programs of the faculties of theology in detail. In most countries, the faculties of theology focus on training religious officials or researchers, while direct teacher training and pedagogical forma-

tion education are not offered. The research findings show that positive steps are being taken towards multicultural religious education in the Turkic world. In particular, the international academic backgrounds of the teaching staff, the use of more than one language in education and the existence of international cooperation are among the factors that support the development of a multicultural approach. However, pedagogical formation training is not provided in faculties and teacher training processes remain incomplete in this respect. This situation reveals that religious education should be reconsidered with an approach based not only on content but also on teaching methods, pedagogical competencies and multiculturalism. In this respect, it is of great importance to redesign the religious education teacher training programs in the Turkic Republics with a contemporary, pluralistic and inclusive approach.

Keywords: Religious Education, Teacher Training, Turkic World

GİRİŞ

Türk dünyası, tarihsel derinliği, kültürel zenginliği ve ortak medeniyet birimiyle öne çıkan bir coğrafyadır. Bu dünyayı oluşturan toplumlar; dil, din ve tarih bakımından güçlü ortaklıklara sahip olmakla birlikte, farklı coğrafi, sosyoekonomik ve mezhepsel yapılar nedeniyle bir çeşitlilik de barındırmaktadır. Küreselleşme, kitlesel göç hareketleri, dijital iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve artan kültürel etkileşim, bu çeşitliliği daha görünür hâle getirmekte ve özellikle eğitim alanında yeni yaklaşımları zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, din eğitimi özelinde ortaya çıkan çeşitlilik, artık sadece belirli bir inancı veya mezhebi aktaran geleneksel yaklaşımların ötesine geçmeyi gerekli kılmaktadır. Farklı inanç biçimlerini tanıyan, çoğulculuğu temel alan ve toplumsal uyumu gözetten pedagojik modeller, çağdaş din eğitimi anlayışının merkezine yerleşmektedir (Banks, 2001; Jackson, 2013).

Bildirinin temel amacı, Türk dünyasında yer alan Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'daki ilahiyat fakültelerinde din dersi öğretmeni yetiştirme süreçlerini çokkültürlü din eğitimi perspektifiyle değerlendirmektir. Özellikle etnik, dilsel ve mezhepsel farklılıkların yoğun olduğu bölgelerde, din eğitimi öğretmenlerinin çokkültürlü pedagojik becerilerle donatılması, yalnızca eğitim niteliğini artırmakla kalmamakta; aynı zamanda toplumsal uyum, dini hoşgörü ve kültürel çeşitliliğe saygının kurumsallaşmasına katkı sunmaktadır. Ancak mevcut öğretmen yetiştirme programlarının büyük bölümü, bu farklılıkları yeterince gözetmeyen, tek boyutlu içerik ve yöntemlerle sınırlı kalmaktadır. Bu durum, kültürler arası anlayış geliştirme potansiyelini zayıflatmakta ve din eğitiminde çoğulculuğu engelleyici bir unsur haline gelmektedir. Bu nedenle, Türk Cumhuriyetleri'nde din eğitimi alanında görev alacak öğretmenlerin yalnızca akademik bilgiyle değil, çokkültürlü pedagojik

yeterliliklerle de donatılması bir gerekliliktir. Bu bağlamda yapılan bu çalışma, söz konusu ülkelerdeki din öğretimi programlarının mevcut yapısını inceleyerek, çokkültürlü eğitimi ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu araştırma, nitel araştırma paradigması çerçevesinde yapılandırılmış ve doküman incelemesine dayalı betimleyici analiz yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Araştırmada, Türk dünyasında yer alan beş ülke (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan) örneklem olarak belirlenmiştir. Bu ülkelerde din eğitimi alanında faaliyet gösteren ilahiyat fakülteleri, din dersi öğretmeni yetiştirme süreçleri bağlamında incelenmiştir. Örneklem seçiminde amaçlı örneklem yöntemi kullanılmış; yalnızca yüksek din öğretimi alanında aktif olan ve güncel, açık erişimli kurumsal bilgi sağlayan fakülteler araştırmaya dahil edilmiştir. Veri toplama sürecinde, fakültereye ait resmî web siteleri, yayınlanmış müfredatlar, ders planları, öğretim üyesi profilleri ve uluslararası iş birlikleri gibi kaynaklardan doküman incelemesi yoluyla veriler elde edilmiştir. Toplanan veriler, tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir.

Etnik ve Dini Yapı

Türk devletlerinin etnik ve dini yapısı oldukça zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Çalışma kapsamında incelenen ülkelerden Azerbaycan nüfusunun %92'si Azerbaycan Türkü, %8 diğer (Lezgi, Rus, Ermeni, Talış, Avar vd.) etnik gruplardan oluşmaktadır. Nüfusun %97'si Müslümandır ve bunların %85'i Şii, %15'i Sünni mezhebindedir. %3 ise Hristiyan, Yahudi ve diğer din mensuplarıdır (*Azerbaycan*, 2025; Presidential Library of the Administration of the President of the Republic of Azerbaijan, 2018).

Kazakistan'da %70 Kazak, %15 Rus, %3 Özbek ve %11 diğer etnik gruplar yaşarken, nüfusun %70'i Müslüman (çoğunluğu Sünni-Hanefi), %26'sı Ortodoks Hristiyan ve %4'ü diğer dinlere mensuptur (Erpay, 2023, s. 112; *Kazakistan*, 2025).

Kırgızistan'da %67 Kırgız, %14 Özbek, %10 Rus ve %8 diğer gruplar yer almakta; dini yapıda %87 Müslüman, %12 Hristiyan ve %1 diğer inançlar görülmektedir (Korkmaz, 2023, ss. 149-150).

Özbekistan'ın nüfusu %84 Özbek, %5 Tacik, %2 Rus, %2 Kazak ve %6 diğer gruplardan oluşmakta; dini dağılım %96,8 Müslüman, %2,4 Ortodoks Hristiyan ve %0,8 diğer dinler şeklindedir (Tınas, 2023, ss. 183, 186).

Türkmenistan'da ise %85 Türkmen, %5 Özbek, %4 Rus ve %6 diğer etnik gruplar bulunmakta; nüfusun %89'u Müslüman, %9'u Ortodoks Hristiyan ve %2'si diğer din mensubudur (Ünal, 2023, s. 265). Türk Cumhuriyetleri'nin devlet yapıları,

Türkiye'ye kıyasla daha çeşitli etnik, kültürel ve dini unsurları barındıran bir yapıya sahiptir (Turdubekova, 2024, s. 124).

Türk devletlerinin etnik ve dini yapıları aşağıda tablo halinde sunulmaktadır.

Ülke	Nüfusun Etnik Dağılımı	Dini Dağılım
Azerbaycan	%92 Azerbaycan Türkü, %8 diğer (Lezgi, Rus vd.)	%97 Müslüman (%85 Şii, %15 Sünni), %3 Hristiyan, Yahudi ve diğer
Kazakistan	%70 Kazak, %15 Rus, %3 Özbek, %11 diğer	%70 Müslüman (çoğunluğu Sünni-Hanefi), %26 Ortodoks Hristiyan, %4 diğer
Kırgızistan	%67 Kırgız, %14 Özbek, %10 Rus, %8 diğer	%87 Müslüman (çoğunluğu Sünni-Hanefi), %12 Hristiyan, %1 diğer
Özbekistan	%84 Özbek, %5 Tacik, %2 Rus, %2 Kazak, %6 diğer	%97 Müslüman (çoğunluğu Sünni-Hanefi), %2 Ortodoks Hristiyan, %1 diğer
Türkmenistan	%85 Türkmen, %5 Özbek, %4 Rus, %6 diğer	%89 Müslüman (çoğunluğu Sünni-Hanefi), %9 Ortodoks Hristiyan, %2 diğer

Tablo 1 Ülkelerin Etnik ve Dini Yapısı

Bu veriler, Türk dünyasındaki ülkelerin büyük oranda Müslüman çoğunluğa sahip olmakla birlikte, önemli ölçüde etnik ve dini çeşitlilik barındırdığını göstermektedir. Türk dünyasında Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'ın her birinin hem etnik hem de dini açıdan belli bir çoğunluğa sahip olmakla birlikte, aynı zamanda azınlık grupları da barındırdığını görülmektedir. Genelde Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu görülse de mezhepsel farklar (Şii/Sünni) ile Hristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer inançların varlığı, din eğitiminde tek boyutlu bir yaklaşımın yeterli olmayacağını, çok boyutlu ve kapsayıcı yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Ülkedeki bütün vatandaşların ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte kapsamlı bir din eğitimi planlaması yapmak oldukça zordur. Her ülke özel koşullara ve niteliklere sahiptir. Dolayısıyla, din eğitiminin içeriği ve yöntemi her toplumun kendi dinamikleri doğrultusunda farklılık gösterebilmektedir. Benzer şekilde Türkiye'de de toplumun tüm kesimlerini kapsayıcı bir din eğitimi yapılması konusunda tartışmalar süregelmektedir (Arıcan, 2019).

Azerbaycan, Şii ve Sünni İslam mezhepleri, Hristiyan ve Yahudi toplulukların birlikte yaşadığı çok dinli bir toplum yapısına sahiptir ve laik yapısıyla bu çeşitliliği desteklemektedir (Azizova, 2023, ss. 17-18). Kazakistan’da etnik çeşitlilik bulunmakta ve dini gruplar hoşgörü içinde yaşamaktadır. Devlet dini kurumları kayıt altına alarak, denetime tabi tutmaktadır (Erpay, 2023, ss. 110-112).

Kırgızistan’da etnik çeşitlilik fazladır ve bir süre bütün dini kurumlar ve faaliyetler sivil oluşumlar olarak kabul edilmiş, serbest şekilde faaliyet göstermelerine izin verilmiştir. Ancak bu politika sıkılaştırılarak, laiklik ilkesinin güçlendirilmesi kararlaştırılmıştır (Korkmaz, 2023, ss. 146-149). Özbekistan’da kültürel olarak Özbek kimliği baskındır, toplumda farklı dinlere mensup bireyler olsa da kamusal alanda dini faaliyetler uzun süre kısıtlanmıştır. Dini kurumlar devlete kayıtlarını tescil ettirerek ülkenin huzur ve bütünlüğünü engellemek koşuluyla faaliyetlerini yürütmektedir (Tınas, 2023, ss. 188-190). Türkmenistan’da etnik ve dini çeşitlilik sınırlıdır; devlet dini sıkı şekilde denetlemekte ve Türkmen kimliğini ön planda tutmaktadır (Ünal, 2023, ss. 265-267).

Aşağıda yer alan tablo, ülkelerdeki çok kültürlülük politikalarının ve uygulamalarının kısa bir değerlendirmesini içermektedir.

Ülke	Çok Kültürlülük Durumu
Azerbaycan	Çok kültürlü ve çok dinli bir yapıya sahiptir. Şii ve Sünni mezhepleri, Rus Ortodoks Kilisesi ve Yahudi toplulukları barış içinde bir arada yaşamaktadır. Laik yönetim, farklı etnik ve dini grupların haklarını korumaktadır.
Kazakistan	Etnik çeşitlilik yüksek olup, Kazak ve Rus nüfusunun yanı sıra Ukraynalılar, Almanlar ve Uygurlar gibi azınlıklar bulunmaktadır. Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında dini hoşgörü ortamı vardır. Devlet, dini grupların faaliyetlerini denetlemektedir.
Kırgızistan	Etnik olarak çok kültürlüdür. Kazaklar, Ruslar, Uygurlar ve Özbek azınlık dikkat çekmektedir. Ülkede Sünni İslam anlayışı hâkimdir. Ancak laiklik ilkesi gereğince farklı dini gruplar arasında denge gözetilmektedir.
Özbekistan	Etnik çeşitlilik mevcuttur, Özbek kültürel kimliği baskındır. Ülkede Müslüman çoğunluğun yanı sıra Rus Ortodoks Hristiyan topluluğu ve Yahudiler bulunmaktadır. Uzun süre dini pratiklerin kısıtlandığı ülkede, son yıllarda daha serbest bir politika izlenmektedir.

Ülke	Çok Kültürlülük Durumu
Türkmenistan	Etnik ve dini çeşitlilik sınırlıdır. Türkmen kimliği baskındır. Ülkede Ruslar, Özbekler ve Kazaklar gibi azınlıklar bulunsa da kültürel homojenlik politikasının etkisi büyüktür. Devlet, dini konuları sıkı bir şekilde kontrol etmekte ve laikliği vurgulamaktadır.

Tablo 2 *Ülkelerin Çok Kültürlülük Açısından Etnik ve Dini Yapısı*

Bu bölümde yer alan veriler, her ülkenin çok kültürlülüğe yaklaşımının yalnızca mevcut etnik ve dini çeşitliliğe değil, aynı zamanda tarihsel deneyimlerine, laiklik politikalarına ve siyasal tercihlerine dayalı olarak şekillendiğini göstermektedir. Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan gibi ülkeler, farklı inanç ve kültürleri birlikte yaşatmaya yönelik daha hoşgörülü ve kapsayıcı politikalar izlerken, Özbekistan ve Türkmenistan gibi ülkelerde ise daha sınırlayıcı ve kültürü ön plana çıkaran yaklaşımlar hâkimdir.

Azerbaycan ve Kazakistan, çok kültürlülük politikalarını en fazla benimseyen ülkeler olup farklı dini ve etnik grupların haklarını tanımaktadır (Azizova, 2023, s. 18; Erpay, 2023, s. 110). Özbekistan ve Türkmenistan, kültürel homojenliği vurgulayan devlet politikaları izlemektedir (Tinas, 2023, ss. 186-191; Ünal, 2023, s. 267). Özellikle Türkmenistan, Türkmen kimliği ve kültürel öğeleri ön planda tutarak çok kültürlülüğü sınırlamaktadır. Kırgızistan’da çok kültürlülük etnik ve dini çeşitlilik nedeniyle doğal bir olgu olsa da siyasi ve toplumsal gerilimler zaman zaman ortaya çıkabilmektedir (Korkmaz, 2023, ss. 148-149).

Türk dünyasındaki ülkelerin tamamı, Sovyetler Birliği sonrası bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından laik yönetim anlayışıyla eğitim sistemlerini şekillendirmiştir. Din eğitimi ve çok kültürlülük politikaları, her ülkenin etnik ve dini yapısı, toplumsal çeşitliliği, tarihi geçmişi ve siyasi tercihleri doğrultusunda belirlenmiştir. Türk dünyası genelinde benimsenen laiklik anlayışının Fransa’da uygulanan ve dinlerle ilgili konuların diğer kültür derslerinde öğretildiği (Aydın, 2007, s. 17) modele uygun olduğu söylenebilir. Türkiye’de de bir dönem Türk devletleri gibi dışlayıcı laiklik anlayışı benimsense de zamanla bu anlayıştan uzaklaşmıştır (Uçar & Sayın, 2017, s. 295). Bu anlamda laik politikaya sahip Türkiye’nin Türk dünyası ülkelerinden farklı bir yöntem izlediği söylenebilir. Türkiye’nin laiklik uygulamaları, tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümlerle birlikte Türk dünyası ülkelerinden ayrılarak kendine özgü bir din-devlet ilişkisi modeli ortaya koymuştur.

Din Eğitimi ve Din Derslerinin Durumu

Türk dünyasında devlet okullarında din eğitimi genellikle doğrudan verilme-

mektedir. Azerbaycan’da “Hayat Bilgisi” dersi içeriğinde dini konulara yer verilmektedir. Ayrıca Tarih ve Edebiyat gibi dersler de dinle ilgili bilgiler içermektedir (Azizova, 2023, ss. 24, 29). Kazakistan’da “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersi zorunlu seçmeli olarak 9. sınıflarda okutulmaktadır (Erpay, 2023, s. 115). Kırgızistan’da bir süre “İman Sabagı” ve “Adep” derslerinde dini ve kültürel bilgiler verilmiştir. Şu anda “Dinlerin Gelişim/İnşa Tarihi” dersi 9. sınıflarda zorunlu statüde okutulmaktadır (Korkmaz, 2023, ss. 152-153).

Özbekistan’da “Tarbiya” dersi aracılığıyla ahlaki değerler öğretilmekte, din eğitimi medreselerde verilmektedir (Tinas, 2023, ss. 195-196). Türkmenistan’da ise doğrudan din dersi yoktur; geçmişte zorunlu olarak okutulan “Ruhname” isimli kitap bu boşluğu dolaylı olarak karşılamıştır. Ülkede sadece Ortak Türkmen-Türk Okulu’nda Türkiye Cumhuriyeti müfredatı uygulanmakta olup Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi okutulmaktadır. (Ünal, 2023, s. 271).

Aşağıdaki tablo, ülkelerde devlet okullarında uygulanan din eğitimi politikalarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

Ülke	Okullarda Din Eğitimi Durumu
Azerbaycan	Devlet okullarında zorunlu din dersi yoktur. “Hayat Bilgisi” dersi kapsamında bazı dini konular ele alınmaktadır.
Kazakistan	Devlet okullarında zorunlu din dersi yoktur. “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersi zorunlu seçmeli olarak sunulmaktadır. Eğitimde laiklik anlayışı baskındır.
Kırgızistan	Okullarda tüm öğrencileri kapsayan bir din dersi yoktur. “Dinlerin Gelişim/İnşa Tarihi” dersi 9. sınıflarda zorunlu statüde okutulmaktadır.
Özbekistan	Devlet okullarında din dersi yoktur. Ancak “Tarbiya” dersi adı altında ahlaki ve manevi değerler öğretilmektedir. Dini eğitim genellikle medreseler ve İslami eğitim kurumları aracılığıyla verilmektedir.
Türkmenistan	Devlet okullarında doğrudan bir din dersi bulunmamaktadır. 2001-2013 arasında okutulan Ruhname adlı kitap dolaylı olarak dini bilgileri içermiştir.

Tablo 3 *Türk Dünyasında Okullarda Din Eğitimi*

Tabloda görüldüğü üzere, söz konusu ülkelerde din eğitimi büyük ölçüde dolaylı yollarla sunulmakta, genellikle ahlaki ve kültürel içerikler üzerinden aktarılmaktadır. Bu durum, laik devlet anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak

bu yaklaşım, din eğitiminin sistemli ve bilinçli bir şekilde yürütülmesini engellemekte olup, çokkültürlülük açısından sınırlayıcı olabilmektedir.

Türk dünyasında din eğitimi politikaları, çok kültürlülüğü doğrudan etkileyen unsurlar barındırmaktadır. Azerbaycan’da din eğitimi müfredatında farklı dinler ele alınmakta, Şii ve Sünni İslam ile Hristiyanlık ve Yahudilik hakkında bilgi verilmektedir. Çokkültürlülük de vurgulanmaktadır (Azizova, 2023, ss. 27-28).

Kazakistan’da “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersinde tüm dinlere saygı vurgulanmakta, din hakkında öğrenme modeli çerçevesinde çeşitli dinler hakkında bilgilendirme yapılmaktadır (Erpay, 2023, s. 116). Kırgızistan’da “Dinlerin Gelişim Tarihi” dersinde, farklı dinlere yönelik bilgiler sunulmaktadır (Korkmaz, 2023, s. 163). Yine daha önce uygulanan “Din Kültürü Tarihi” dersi de din bilimsel yaklaşımla tek bir dine odaklanmayan bir içeriğe sahipti (Dogan & Zholalieva, 2022).

Özbekistan’da ise din eğitimi sınırlı olup, “Tarbiya” dersinde daha önce ayrı ayrı ahlak, vatan sevgisi, milli istiklal ve maneviyat esasları ile Dünya dinleri tarihi derslerinin içerikleri birleştirilmiştir (Tinas, 2023, s. 196). Türkmenistan’da geçmişte dinle ilgili bilgiler kitaplar ve çeşitli dersler aracılığıyla dolaylı olarak verilmişse de günümüzde laiklik daha baskındır (Ünal, 2023, ss. 272-274).

Aşağıdaki tabloda, her ülkenin din eğitiminin çok kültürlü yapılarla ne ölçüde uyumlu olduğu incelenmektedir. Müfredatta farklı dinlere yer verilip verilmediği, dini hoşgörüye dair yaklaşımlar ve eğitimin kapsayıcılığı değerlendirilmiştir.

Ülke	Din Eğitiminin Çok Kültürlülükle İlişkisi
Azerbaycan	“Hayat Bilgisi” dersi kapsamında tüm dini inançlara eşit mesafede durulmaktadır.
Kazakistan	“Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersi zorunlu seçmeli olarak sunulmaktadır ve farklı dinlere saygıyı esas alan bir içerik benimsenmektedir.
Kırgızistan	“Dinlerin Gelişim/İnşa Tarihi” dersinde ülkenin dini yapısı gözletilmiş, İslam ile Hristiyanlık, Budizm, Yahudiliğe yer verilmiştir. Bununla birlikte Kırgız kültürü önemsenmektedir.

Ülke	Din Eğitiminin Çok Kültürlülükle İlişkisi
Özbekistan	“Tarbiya” dersi kapsamında ahlaki ve manevi değerler öğretilmektedir, ancak din eğitimi doğrudan verilmemektedir. Devletin laik yapısı gereği çok kültürlü dini eğitime mesafeli durulmaktadır.
Türkmenistan	Din dersi verilmemektedir. Ancak geçmişte “Ruhname” kitabı dolaylı olarak İslam ve milli değerleri vurguluyordu. Günümüzde ise -dışlayıcı- laik eğitim politikaları baskındır.

Tablo 4 Türk Dünyasında Okullarda Din Eğitimi ve Çok Kültürlülük

Tablo, her ülkenin din eğitimi politikalarının çok kültürlülüğe olan bakışını ve uygulama düzeyini ortaya koymaktadır. Azerbaycan ve Kazakistan’da, çok kültürlü ve kapsayıcı bir din eğitimi yaklaşımı benimsenmektedir. Bu ülkelerde farklı dinler hakkında bilgi verilmekte ve dini hoşgörü vurgulanmaktadır. Kırgızistan’da din eğitimi dolaylı olarak çok kültürlülüğü desteklese de baskın etnik ve dini grup olan Kırgız ve Sünni-Hanefi İslam kültürü öne çıkmaktadır. Özbekistan ve Türkmenistan’da ise çok kültürlülük daha sınırlıdır. Devletin kontrol mekanizmaları nedeniyle dini çeşitliliğe açık bir eğitim modeli benimsenmemiştir. Bu farklılıklar, ülkelerin tarihsel gelişimleri, laiklik anlayışları ve toplumsal yapılarındaki çeşitliliğe yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Küreselleşmenin etkisiyle, ötekini dışlayan yaklaşımlar yerini dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk gibi anlayışlara bırakmaya başlamıştır (Altaş, 2022, ss. 168-174). Bu gelişmeler, din-devlet ilişkilerinde daha esnek ve çoğulcu yaklaşımların ön plana çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede, Türk dünyası ülkelerinin de daha kapsayıcı ve çoğulcu modellere yönelme potansiyeli bulunmaktadır.

Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Süreci

Türk dünyasında din dersi öğretmen yetiştirme ve atama sürecinde farklı uygulamalar dikkat çekmektedir. Azerbaycan’da uzun süre Bakü Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı iş birliğiyle din eğitimi programları yürütülmüş; ancak devlet okullarında din dersi öğretmeni görevlendirilmemiştir. 2018 öncesinde Azerbaycan’da biri Türkiye destekli Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, diğeri ise Şeyhülislamlağa bağlı Bakü İslam Enstitüsü olmak üzere iki yüksek din öğretimi kurumu bulunmaktaydı. İlki Sünni ağırlıklı olması, ikincisi ise Şii yönelimi ve akademik yeterlilik tartışmaları nedeniyle eleştirilmiştir. Her iki kurumun kapsayıcılık sorunu nedeniyle 2018 yılında kapatılmasının ardından, Azerbaycan’da tek ve merkezi bir yapı olan Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü kurulmuştur (Üzümcü, 2022, s.

954). Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İslamşünaslık ve Dinşünaslık gibi alanlarda lisans programları sunmaktadır (*Mission and vision / About us / Azerbaijan Institute of Theology*, 2025). Ancak, bu programlar pedagojik formasyon içermemekte ve doğrudan din dersi öğretmeni yetiştirmemektedir. Örgün eğitimde dini içeriklerin yer aldığı Hayat Bilgisi dersini ilkökul öğretmenleri okutmaktadır (Azizova, 2023, ss. 32-33).

Kazakistan’da Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021 tarihinde kurulmuştur. Bu fakülte, daha önce üniversite bünyesinde faaliyet gösteren “Din Bilimleri ve İlahiyat” Anabilim Dalı’nın genişletilmesiyle oluşturulmuştur (*İlahiyat Bölümü*, 2025). Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde İlahiyat (İlahiyat ve İslam Bilimleri), Din Bilimleri ve Felsefe olmak üzere üç lisans programı bulunmaktadır. Ancak fakültede pedagojik formasyon eğitimi verilmemektedir. Kazakistan’da dini içeriklerin okutulduğu “Laiklik ve Din Bilimi Temelleri” dersini tarih öğretmenleri okutmaktadır (Erpay, 2023, ss. 129-130). Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Nur-Mübarek Mısır İslam Kültürü Üniversitesi’nde ilahiyat eğitimi alanlar öğretmen olarak atanamamaktadır.

Kırgızistan’da, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İslam Bilimleri ve Din Bilimleri), Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Oş Devlet Üniversitesi Araşan İlahiyat Fakültesi, Kırgızistan İslam Üniversitesi ve İşenali Arabaev Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yükseköğretim düzeyinde din eğitimi sunmaktadır (Kavak & Asanbekov, 2020). Kırgızistan -Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2011 yılında eğitim-öğretime başlamıştır. Fakültede İslam Bilimleri ve Din Bilimleri olmak üzere iki bölüm bulunmaktadır. İslam Bilimleri Bölümü mezunları, camilerde din görevlisi, medreselerde öğretici veya yönetici; Din Bilimleri Bölümü mezunları ise devlet okullarında din kültürü ve adap dersleri öğretmeni olarak görev yapma yetkisine sahiptir (*Din Bilimleri Bölümü*, 2025a; *İlahiyat Fakültesi Hakkında*, 2025). Ancak bu fakültelerde pedagojik formasyon eğitimi verilmemektedir. Örgün eğitimde “Dinlerin Gelişim Tarihi” dersini tarih öğretmenleri okutmaktadır (Korkmaz, 2023, s. 170).

Özbekistan’da yükseköğretim düzeyinde İmam Buhari Enstitüsü, Mir Arab Yüksek Medresesi, Hadis İlmi Mektebi temel İslami ilimler eğitimi verirken, Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi Türkiye’deki ilahiyat fakültelerine benzer bir eğitim programını esas almaktadır. Özbekistan’da hizmet içi kursu başarıyla tamamlayan ilahiyat mezunları da (sınıf, tarih, edebiyat, milli gaye ve hukuk öğretmenleri ile birlikte) okullarda okutulan Tarbiya dersinin öğretmeni olabilecektir (Tinas, 2023, ss. 204-208). Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, 2018 yılında

Taşkent İslam Üniversitesi ve Özbekistan İslam Akademisi'nin birleşmesiyle kurulmuştur. 2025 yılında ise adı “Özbekistan Uluslararası İslam Araştırmaları Akademisi” olarak değiştirilmiştir (*Akademiya haqida - IIAU*, 2025). Bu kurumda pedagojik formasyon eğitimi verilmemekte, doğrudan din dersi öğretmeni yetiştirmemektedir.

Türkmenistan'da Mahtumkulu Üniversitesi ilahiyat eğitimi sunmakta, mezunlar camilerde görev almaktadır. Devletten resmi onay alan yüksek din eğitimi mezunları, camilerde okuldan sonra çocuklara haftada 4 saat din eğitimi vermektedir (Ünal, 2023, ss. 274-275). Bu kurumda doğrudan din dersi öğretmeni yetiştirmemektedir. Aşağıdaki tablo, Türk dünyasında din dersi öğretmeni yetiştirme ve atama süreçlerine dair bilgileri sunmaktadır.

Ülke	Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme
Azerbaycan	Uzun süre Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Türkiye Diyanet Vakfı iş birliğiyle din eğitimi programları yürütülmüştür. İlahiyat Fakültesi, yeni kurulan Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü bünyesine dahil edilmiştir. Devlet okullarında doğrudan din dersi öğretmeni ataması yapılmamaktadır.
Kazakistan	Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Nur-Mübarek Mısır İslam Üniversitesi ilahiyat fakülteleri din eğitimi vermekle birlikte öğretmen yetiştirmemektedir. Mezunlar genellikle özel okullarda veya dini kurumlarda görev yapmaktadır.
Kırgızistan	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan İslam Üniversitesi ve İşenali Arabaev Devlet Üniversitesi'nde ilahiyat eğitimi verilmektedir. Ancak mezunları devlet okullarında öğretmen olarak çalışmamaktadırlar.
Özbekistan	İmam Buhari Enstitüsü, Mir Arab Yüksek Medresesi, Hadis İlmi Mektebi dini eğitim verirken, Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi Türkiye'deki ilahiyat fakültelerine benzer bir eğitim programını esas almaktadır. Mezunlar daha çok medreseler, İslami araştırma merkezleri ve camilerde görev almaktadır.
Türkmenistan	Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi, din eğitimi veren en önemli kurumdur. Mezunlar camilerde görev almakta ve belirli saatlerde çocuklara din eğitimi vermektedir. Devlet okullarında ise doğrudan bir din dersi öğretmenliği pozisyonu bulunmamaktadır.

Tablo 5 Türk Dünyasında Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme

Tablodan elde edilen veriler, ilahiyat eğitiminin uluslararası iş birliklerle devlet ve özel üniversitelerde gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Devlet okullarında din dersi öğretmeni kadroları bulunmamaktadır. Din dersi öğretmenliğine dair doğrudan bir istihdam modelinin bulunmaması, bu eğitimin hem kapsamını hem de standart ve profesyonel hale getirilmesini sınırlamaktadır.

Türk dünyasında din eğitimi alanı öğretmen yetiştirme süreçlerinin çokkültürlülükle ilişkisi çeşitlilik arz etmektedir. Bir ilahiyat eğitiminin çokkültürlü sayılabilmesi için yalnızca İslami ilimlere değil, diğer dünya dinlerine, farklı mezheplere ve kültürel yorumlara da yer vermesi; çeşitli dinî gelenekleri karşılaştırmalı ve eleştirel bir bakışla ele alması; dilsel ve etnik çeşitliliğe açık bir öğretim kadrosuna ve öğrenci profiline sahip olması gerekmektedir. İlahiyat eğitiminde çokkültürlü yaklaşım, dinler tarihi, karşılaştırmalı dinler, din sosyolojisi, din felsefesi, din psikolojisi, din fenomenolojisi ve etik gibi farklı dini ve kültürel perspektifleri ele alan derslerin müfredata dahil edilmesini gerektirmektedir. Bu dersler, öğrencilerin farklı inanç sistemlerini tanımlarına, eleştirel düşünce geliştirmelerine ve dini çoğulculuğa duyarlı bireyler olarak yetişmelerine katkı sağlamaktadır.

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün lisans düzeyindeki eğitim programı, İslamşünaslık ve Dinşünaslık olmak üzere iki ana uzmanlık alanında yürütülmektedir. İslamşünaslık programı, İslam dinini teolojik, tarihi, sosyolojik, psikolojik ve felsefi açılardan inceleyen dersleri içermektedir. Bu programda, geleneksel İslam ilimlerinin yanı sıra din sosyolojisi, din psikolojisi, din felsefesi, mezhepler tarihi ve dinler tarihi gibi disiplinler de yer almaktadır. İslamşünaslık mezunlarının hem din görevlisi hem de İslam dini uzmanı olarak görev yapmaları hedeflenmektedir. Dinşünaslık programı ise, Azerbaycan'ın özgün koşulları dikkate alınarak, Kaliforniya Üniversitesi, Oxford, Cambridge ve Stanford gibi önde gelen üniversitelerin "Religious Studies" bölümlerinin standartları temel alınarak oluşturulmuştur. Bu program, İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Çin dinleri gibi büyük dünya dinlerinin çokkültürlü bir bakış açısıyla incelenmesini amaçlamaktadır. Her iki programda da çokkültürlülük dersleri bulunmaktadır (*Bakalavr / Təhsil səviyyələri və ixtisaslar / Faculty of Theology / Structure / Azerbaijan Institute of Theology*, 2025).

Kazakistan'da din eğitimi, farklı etnik ve dini gruplara saygı temelinde planlanmaktadır. Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi etnik ve mezhepsel çeşitliliğe saygıyı önceleyen müfredatlar uygulamaktadır (*İlahiyat Bölümü Eğitim Amaçları ve Kazanımları*, 2025). İlahiyat bölümü, öğrencilerine İslami dini metinleri okuma,

anlama, yorumlama ve uygulama konusunda temel teorik bilgiler sunmayı hedeflemektedir. Din Bilimleri bölümü, dini konuları çokkültürlü bir perspektifle ele almayı amaçlayan bir müfredata sahiptir. Program, öğrencilerin farklı dini gelenekleri anlamalarını ve karşılaştırmalı analiz yapabilmelerini hedeflemektedir (*Din Bilimleri Bölümü*, 2025b). Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hem geleneksel İslami eğitimi hem de çokkültürlü dini araştırmaları kapsayan bir eğitim sunmaktadır.

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, çokkültürlü bir yaklaşıma açık yapısıyla dikkat çekmekte; klasik İslami ilimlerle modern din bilimlerini bir araya getiren geniş ve disiplinler arası bir müfredat sunmaktadır (*İlahiyat Fakültesi Hakkında*, 2025). Fakülte, farklı dil, din ve kültürlerle yönelik ders içerikleri aracılığıyla öğrencilerin çeşitli inanç sistemlerini bilimsel ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirme yetkinliği kazanmalarını hedeflemektedir. Oş İlahiyat Fakültesi, tüm Orta Asya’da kurulan ilk resmî ilahiyat fakültesidir. Fakülte, İslam’ı doğru ve bilimsel şekilde öğretebilecek, farklı düşünce ve inançlara saygılı, din eğitimi konusunda uzman kişiler yetiştirmeyi amaçlamaktadır (Pay, 2008; *Теологический факультет*, 2025). Araşan İlahiyat Fakültesinin ders programı Oş İlahiyat Fakültesi programıyla hemen hemen aynıdır. Fakültede, Dini Bilimler ve Sosyal Bilimler olmak üzere iki bölüm bulunmaktadır. İşenali Arabaev Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde, belirli bir dinin öğretilerine dayanmayan, tüm dinlere eşit mesafede yaklaşan genel bir teoloji eğitimi sunulmaktadır. Kırgızca ve Rusça dillerinde yürütülen beş yıllık programda öğrenciler hem genel kültür derslerini hem de dinler tarihi, din felsefesi, dünya dinleri, kutsal metinler ve kutsal metin dilleri gibi çokkültürlü ve karşılaştırmalı içeriklere sahip alan derslerini almaktadır.

Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi (International Islamic Academy of Uzbekistan- IIAU), İslamî ve seküler alanlarda geniş bir lisans ve yüksek lisans programı yelpazesi sunmaktadır. İslami İlimler Fakültesi, “Din Bilimleri”, “İslam Araştırmaları” ve “Tarih (İslam Tarihi ve Kaynak Çalışmaları)” gibi lisans programları sunmaktadır. Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, İslami ilimlerin yanı sıra din bilimleri, felsefe ve dinler tarihi gibi disiplinlerle çokkültürlü ve karşılaştırmalı bir eğitim anlayışını benimsemektedir (*Islomshunoslik fakulteti- IIAU*, 2025). Akademi, İslami ilimlerin yanı sıra modern sosyal bilimler ve diller alanında da eğitim vererek çokkültürlü ve disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemektedir (*O`zbekiston xalqaro islom akademiyasi - IIAU*, 2025).

Türkmenistan’da Türkmen kültürü öncelikli tutulmakta, diğer dinlere yönelik içerik oldukça sınırlı kalmaktadır. Mevcut kaynaklarda Mahtumkulu Türkmen

Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne dair doğrudan bir bilgiye ulaşılamamıştır. 1932 yılında kurulan Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi, Türkmenistan tarihi, dünya tarihi, arkeoloji, etnoloji ve sosyal bilimler alanlarında eğitim vermekte, ayrıca felsefe, siyaset bilimi, şark çalışmaları ve ilahiyat gibi disiplinleri de kapsamaktadır (Güzel & Sarıyev, 2025).

Aşağıda sunulan tablo, öğretmen yetiştirme süreçlerinde çok kültürlülük yaklaşımının ne derece benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Ülke	Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Sürecinde Çok Kültürlülük
Azerbaycan	Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün programları çokkültürlü yapıya sahiptir; farklı dinler ve disiplinlerle zenginleştirilmiştir.
Kazakistan	Bazı kurumlar (Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi) çokkültürlülüğe açıktır. Ancak bazı üniversiteler (Nur-Mübarek Mısır İslam Üniversitesi) daha geleneksel Sünni çizgidedir.
Kırgızistan	Kırgızistan'daki ilahiyat fakülteleri çokkültürlü eğitime açık ve uluslararası niteliktedir.
Özbekistan	Uluslararası İslam Akademisi hem İslami hem seküler alanları kapsayan çokkültürlü ve disiplinler arası bir müfredat sunmaktadır.
Türkmenistan	Türkmen kültürel mirası ön plandadır. Farklı din veya mezheplere yönelik eğitim verilmemektedir.

Tablo 6 *Türk Dünyasında Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme ve Çok Kültürlülük*

Tablo, Türk dünyasındaki din öğretmeni yetiştirme süreçlerinin çokkültürlülük ile ilişkisini özetlemektedir. Ülkelerin eğitim kurumlarında çokkültürlü yaklaşıma verilen önem, kurumsal farklılıklar göstermekle birlikte, genel olarak Azerbaycan, Kırgızistan ve Özbekistan'da daha açık bir yapı gözlenirken; Türkmenistan'da yerel bir yaklaşım hâkimdir. Kazakistan'da ise kurumlara göre yaklaşım çeşitlenmektedir.

Türk Cumhuriyetlerindeki ilahiyat fakülteleri, uluslararasılaşma politikaları doğrultusunda hem bölgesel hem de küresel düzeyde çeşitli akademik kurumlarla iş birliğine yönelmektedir. Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan gibi ülkelerdeki ilahiyat fakülteleri, Türkiye ile akademik bağlar kurmuştur. Bu kapsamda Türkiye'deki üniversitelerle yürütülen ortak eğitim projeleri, akademik personel desteği, müfredat geliştirme çalışmaları ve öğrenci hareketliliği, ilahiyat eğitiminde kaliteyi ve çeşitliliği artırmaktadır. Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İstanbul 29 Mayıs, Ankara, Marmara, Üsküdar, Tekirdağ Namık Kemal ve Kafkas Üniversiteleri ile protokoller imzalamıştır.

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve YTB ile akademik ve burs temelli iş birlikleri geliştirmiştir. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkiye'deki çeşitli üniversitelerle akademik personel ve öğrenci değişimini kapsayan anlaşmalar yapmıştır. Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Ahmet Yesevi Üniversitesi ve IR-CICA ile bilimsel ve eğitim odaklı iş birlikleri sürdürmektedir. Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi ise Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı ile eğitim altyapısını güçlendirmeye yönelik ilişkiler kurmuştur. Bu iş birlikleri, ilahiyat eğitiminin çokkültürlü ve uluslararası bir boyut kazanmasına önemli katkı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, Avrupa ve Amerika'daki saygın üniversitelerin dini araştırma programlarından esinlenerek yapılandırılan içerikler sayesinde, din eğitimi çokkültürlü, eleştirel ve karşılaştırmalı bir boyut kazanmaktadır. Bu sayede ilahiyat eğitimi gittikçe daha zengin, çokkültürlü ve çağın ihtiyaçlarına uygun bir hale gelmektedir.

İlahiyat eğitiminde çokkültürlü ve uluslararası açılımlar olumlu bir gelişme olarak dikkat çekerken, bu tabloya rağmen sahada hâlâ çözüm bekleyen ciddi yapısal sorunlar da mevcuttur. Türk dünyasında din eğitimi alanında yaşanan sorunlar, programların yetersizliği, diplomaların tanınmaması, nitelikli personel eksikliği ve maddi kaynak yetersizliği gibi faktörlerden kaynaklanmakta; bu durum mezunların istihdamını zorlaştırmakta ve eğitimin prestijini düşürmektedir. Sorunların temelinde dinî idarelerin yapısal eksiklikleri, devletle iş birliğinin zayıflığı ve ortak bir din eğitimi politikası eksikliği yer almakta olup, kalıcı çözüm ancak devlet desteğiyle mümkün görünmektedir (Yusufoğlu, 2021, ss. 81-82).

Çokkültürlü eğitimin en çok önem verdiği alanlardan biri öğretmen eğitimidir. Çokkültürlü toplum yapısında öğretmenlerin yalnızca akademik bilgiyle donanmış olması yeterli değildir; aynı zamanda kültürel çeşitliliğe duyarlı, kapsayıcı ve eşitlikçi bir yaklaşım geliştirmeleri beklenmektedir (Polat & Kılıç, 2013). Bu nedenle öğretmenlerin, farklı kültürlerle saygı duyma, önyargılardan uzak durma, kültürel farklılıkları sınıf içi zenginlik olarak görme, eşitlik temelli bir öğretim anlayışı benimseme ve etkili kültürlerarası iletişim kurma gibi çokkültürlü yeterliklere sahip olmaları büyük önem taşımaktadır (Banks, 2001).

Türkiye'de din eğitimi alanında belirli bir kurumsallaşma ve öğretmen yetiştirme sistemi bulunmakla birlikte, çokkültürlülük ve dini çeşitliliğin ilahiyat programlarına yeterince yansıtılamaması önemli bir eksiklik olarak öne çıkmaktadır (Hendek & Zengin, 2024). Bu durum, özellikle dini çoğulculuğun daha sistematik biçimde ele alındığı Malezya gibi ülkelerin deneyimleriyle karşılaştırıldığında daha belirgin hale

gelmektedir (Hendek vd., 2022). Benzer şekilde, Türk Cumhuriyetlerinde de ilahiyat eğitiminin çokkültürlü bir yapıya kavuşması yönünde önemli girişimler olmakla birlikte, bu yaklaşım çoğunlukla belirli kurumlarla sınırlı kalmakta; ortak bir din eğitimi politikası eksikliği ve müfredat çeşitliliği açısından benzer sorunlar yaşanmaktadır. Türk Cumhuriyetlerindeki ilahiyat fakülteleri, çokkültürlü din eğitimi alanında bazı olumlu örnekler sunsa da bu yaklaşım henüz kurumsal düzeyde yerleşmiş değildir; farklı din ve kültürlerle ilişkin içerikler çoğu zaman yüzeysel ya da yalnızca tarihsel bir bağlamda ele alınmakta, dini çoğulculuk sistematik bir biçimde işlenmemektedir. Bu nedenle, mevcut yapılar çokkültürlü perspektifin gelişimi için bir zemin oluştursa da bu potansiyelin bütüncül ve etkili biçimde değerlendirildiği söylenemez.

Dolayısıyla Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri'nde çokkültürlü din eğitiminin hem içerik hem de uygulama düzeyinde geliştirilmesi ortak bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Çokkültürlü eğitimin etkili bir şekilde uygulanabilmesi, öğretmenlerin bu yeterliklerle donatılması ve eğitim süreçlerinin bu doğrultuda yapılandırılmasıyla mümkündür. İlahiyat eğitiminin amacı yalnızca din görevlisi yetiştirmek değil, aynı zamanda farklı inançları anlayan, eleştirel düşünebilen ve toplumsal uyuma katkı sunan bireyler yetiştirmekse, çokkültürlülük yaklaşımı programın merkezinde yer almalıdır. Bu bağlamda, her ülkenin kendi toplumsal ve kültürel koşulları çerçevesinde çokkültürlü yapısına uygun bir eğitim sistemi ile öğretmen yetiştirme modelini geliştirmeye yönelik daha fazla çaba göstermesi gerekmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Türk dünyasında din eğitimi politikalarının ve öğretmen yetiştirme süreçlerinin, çokkültürlülüğü merkeze alan, farklı din ve mezhepleri tanıyan, pedagojik olarak kapsayıcı bir anlayışla yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bu bağlamda, öğretmen yetiştirme programlarına çokkültürlü pedagojik içerikler eklenmeli, hizmet içi eğitimlerle öğretmenlerin farklı inançlara saygı, hoşgörü ve kültürlerarası anlayış geliştirme becerileri desteklenmelidir. Atılacak bu adımlar, yalnızca nitelikli öğretmenlerin yetiştirmesine değil, aynı zamanda toplumsal barışa ve dinî çoğulculuğa da katkı sağlayacaktır.

Her ne kadar bazı üniversiteler çokkültürlü eğitime açık yapılar geliştirmiş olsa da, genel olarak Türk Cumhuriyetlerindeki ilahiyat fakültelerinde bu yaklaşım kurumsal düzeyde tam olarak yerleşmemiştir. Bu nedenle, Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri'nde ilahiyat eğitiminin hem içerik hem uygulama boyutlarında çokkültürlülüğü esas alan -ortak- bir model geliştirilmesi artık bir ihtiyaç haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Akademiyə haqida—IIAU.* (2025). iiau.uz. <https://www.ii.au.uz/oz/news/38>
- Altaş, N. (2022). *Din Eğitimi* (1. bs). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Arıcan, S. (2019). Türkiye’de Sivi Toplum Kuruluşları Bağlamında Örgün Din Eğitimi Tartışmaları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Örneği. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, 173-202.
- Aydın, M. Z. (2007). Okulda Din Dersi Tartışmaları {Türkiye’de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması}. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 7-51.
- Azerbaycan.* (2025). insamer.com. <https://www.insamer.com/tr/ulke-profil-i-azerbaycan/>
- Azizova, E. (2023). Azerbaycan’da Okullarda Din Eğitimi. İçinde M. Zengin & A. Hendek (Ed.), *Kafkasya ve Orta Asya’da Okullarda Din Eğitimi* (ss. 11-45). DEM Yayınları.
- Bakalavr / Təhsil səviyyələri və ixtisaslar / Faculty of Theology / Structure / Azerbaijan Institute of Theology.* (2025). ait.edu.az. <https://ait.edu.az/en/struktur/faculty-of-theology/t-hsil-s-viyy-l-ri-v-ixtisaslar/bakalavr/>
- Banks, J. A. (2001). *Cultural Diversity and Education: Foundations, Curriculum, and Teaching* (4. bs). Allyn and Bacon.
- Din Bilimleri Bölümü.* (2025a). manas.edu.kg. https://manas.edu.kg/tr/theology/religious_studies/courses
- Din Bilimleri Bölümü.* (2025b). ayu.edu.kz. <https://ayu.edu.kz/birimler/kz/135-din-bilimleri-bolumu/programlar/6B02228>
- Dogan, R., & Zholalieva, Z. (2022). Religious Education System and Religious Education in Schools of Kyrgyzstan. *Hamdard Islamicus*, 45(4), 9-27. <https://doi.org/10.57144/hi.v45i4.505>
- Erpay, İ. (2023). Kazakistan’da Okullarda Din Eğitimi. İçinde M. Zengin & A. Hendek (Ed.), *Kafkasya ve Orta Asya’da Okullarda Din Eğitimi* (ss. 105-139). DEM Yayınları.
- Güzel, A., & Sarıyev, B. (2025). *Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi*. Türk Maarif Ansiklopedisi. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/mahtumkulu-turkmen-devlet-universitesi>
- Hendek, A., Jamil, A. İ., Zengin, M., & Bin Othman, M. K. (2022). Higher Religious Education at Public Universities in Malaysia and Turkey: A Comparative Study. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26(3), 987-1002. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079483>
- Hendek, A., & Zengin, M. (2024). Teacher Training for Religious Education in Türkiye: Policy, Debate, and Diversity. *Religions*, 15(12), 1486. <https://doi.org/10.3390/rel15121486>
- İslomshunoslik fakulteti—IIAU.* (2025). iiau.uz. <https://www.ii.au.uz/oz/news/42#>
- İlahiyat Bölümü.* (2025). ayu.edu.kz. <https://ayu.edu.kz/birimler/tr/135-ilahiyat-bolumu/tarihce-ve-genel-bilgi>
- İlahiyat Bölümü Eğitim Amaçları ve Kazanımları.* (2025). ayu.edu.kz. <https://ayu.edu.kz/birimler/tr/135-ilahiyat-bolumu/egitim-amaclari-ve-kazanimleri>
- İlahiyat Fakültesi Hakkında.* (2025). manas.edu.kg. <https://manas.edu.kg/tr/theology>

- Jackson, R. (2013). *Rethinking Religious Education and Plurality*. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203465165/rethinking-religious-education-plurality-robert-jackson>
- Kavak, F., & Asanbekov, B. (2020). Bağımsızlık Dönemi Kırgızistan'da Arapça Eğitim ve Öğretimi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 277-297. <https://doi.org/10.33931/abuifd.694114>
- Kazakistan. (2025, Mayıs 4). insamer.com. <https://www.insamer.com/tr/ulke-profil-i-kazakistan/>
- Korkmaz, M. (2023). Kırgızistan'da Okullarda Din Eğitimi. İçinde M. Zengin & A. Hendek (Ed.), *Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi* (ss. 141-178). DEM Yayınları.
- Mission and vision / About us / Azerbaijan Institute of Theology. (2025). ait.edu.az. <https://ait.edu.az/en/about/child-page-example-2/>
- O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi—IIAU. (2025). iiau.uz. <https://www.ii.au.uz/oz>
- Pay, S. (2008). Oş İlahiyat Fakültesi ve Öğrencileri Üzerine Bazı Tespitler ve Değerlendirmeler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 109-156.
- Polat, İ., & Kılıç, E. (2013). Türkiye'de Çokkültürlü Eğitim ve Çokkültürlü Eğitimde Öğretmen Yeterlilikleri. *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(1), 352-372.
- Presidential Library of the Administration of the President of the Republic of Azerbaijan. (2018). *Religion in Azerbaijan*. Presidential Library. https://files.preslib.az/projects/remz/pdf_en/atr_din.pdf
- Tinas, D. (2023). Özbekistan'da Okullarda Din Eğitimi. İçinde M. Zengin & A. Hendek (Ed.), *Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi* (ss. 179-216). DEM Yayınları.
- Turdubekova, E. (2024). *Türk Devletlerinde Din Eğitimi (Karşılaştırmalı Bir Araştırma)* [Yüksek Lisans Tezi]. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Uçar, R., & Sayın, G. (2017). Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 269-298.
- Ünal, S. (2023). Türkmenistan'da Okullarda Din Eğitimi. İçinde M. Zengin & A. Hendek (Ed.), *Kafkasya ve Orta Asya'da Okullarda Din Eğitimi* (ss. 261-281). DEM Yayınları.
- Üzümcü, M. (2022). Hukuki Temelleriyle Azerbaycan'da Din Eğitimi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 22(2), 937-959. <https://doi.org/10.33420/marife.1181527>
- Yusufoğlu, A. E. (2021). Bağımsız Türk Cumhuriyetleri'nde Din Eğitimi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 65-87. <https://doi.org/10.53112/tudear.970600>
- Теологический факультет. (2025). theology.oshsu.kg. <http://theology.oshsu.kg/pages/page/698>

TÜRK KÜLTÜR DÜNYASINA TASAVVUF VE SÛFİLERİN TESİRİ

Muhammed KOÇ*

Özet

Tasavvuf, bireyin iç âleminde İslami yaşantıyı ve dinin özünü yaşanır hale getirme eylemidir. İslam dini muhtevastaki bu özü mümin içselleştirerek zamanla sâlih amele dönüştürebilmektedir. Mümin, bu ameller sonucunda gönüllerdeki ruhaniyet, feyiz, muhabbet ve vecd vasıflarını ortaya koymaktadır. Kul, İslam dininin manevî yönü olan tasavvufa yönelerek Allah ile arasındaki olan bağı zamanla takva boyutuna ulaştırabilmektedir. Aynı zamanda tasavvuf, Allah rızasını ve sevgisini elde etmeyi hedeflemenin yanında insan nefsinin kötü alışkanlıklardan arındıran bir ilim olarak tanımlanmaktadır. Asıl hedefi Allah'ı ve Peygamber Efendimizin (s.a.v) sevgisini kazanmaya yönelik olan tasavvuf ilmi Türk Dünyasında Ahmet Yesevi ile beraber ortaya çıktığı bilinmektedir. İslam'ın doğuşundan itibaren iki asır sonrasında zuhur etmeye başlayan tasavvufi fikir ve düşünce Orta Asya Türk dünyasında XII. yüzyıldan itibaren Ahmet Yesevî ile filizlenmeye başlamıştır. O, tasavvufu Kur'an ve sünnet çizgisine bağlı kalarak bu minvalde Türk toplum inşasına göre anlatma gayreti içerisinde olup, İslamiyetin ve tasavvufi düşüncenin yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Türk kültür dünyası Ahmet Yesevî ile İslam dinini tanıma ve öğrenme süreciyle beraber yeni bir dönemi başlatmıştır. Bulunduğu ortamda yaşayan halkların sosyo-kültürel yapısına göre İslamiyeti ve tasavvufu kolay ve anlaşılır düzeyde tasavvuf lisanıyla anlatmıştır. Tasavvuf ve sûfiler o dönemde Türk dünyasında İslam'ı anlatmada bölgedeki farklı din ve kültürlerle sahip olan toplumları bir araya getirmede önemli faktör olmuştur. Dolayısıyla bu faaliyetler bölgedeki Türk dili ve kültürünü ilim, sanat ve meslekte tekrardan yeşerip canlanmasına olumlu yönden etkilemiştir. Ahmet Yesevî'nin Türk dünyasına kalıcı bir iz bırakmasında hikmetleriyle beraber yetiştirdiği talebelerinin büyük katkıları olmuştur. Onun ehli-sünnet çizgisinde olan tasavvuf anlayışı eseri Divan-ı Hikmet aracılığıyla kendinden sonra Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre ve Muhammed Bahauddin Şahî Nakşibendî gibi önemli şahsiyetler vasıtasıyla XII. ve XIII. yüzyıldan itibaren Maverâünnehir havzasından Sirderya, Harezm'den Azarbeycan'a oradan da Anadolu topraklarına intikal etmiştir. Araştırmamızın amacı Türk kültür dünyasına tasavvufun nereden ve nasıl geldiğini bunun sonucunda sosyo-kültürel yönden topluma nasıl bir katkı ve etkileşim içerisinde tesir ettiği yönünden dolayı önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfiler, Türk Kültür Dünyası, Tesiri

* Dr. Öğretim Üyesi, Muhammed KOÇ, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye, muhammedkoc@kku.edu.tr, ORCID

Influence of Sufism and Sufis on the World of Turkish Culture

Abstract

Sufism is the practice of bringing Islam and its core principles into one's inner life. The believer internalises this essence in Islam and transforms it into good deeds over time. As a result of these deeds, the believer reveals the qualities of spirituality, feyiz, love and ecstasy in the hearts. Through Sufism, which forms the spiritual side of Islam, the believer can gradually elevate their relationship with Allah to the level of taqwa. In addition, Sufism is defined as an education that seeks to obtain the consent and love of Allah by purifying the human soul from bad habits. In the Turkish world, Sufism, whose primary objective is to gain the love of Allah and the Prophet (s.a.w), emerged with Ahmad Yasawi. Sufi ideas and thoughts, which had first appeared two centuries after the birth of Islam, began to sprout in the Central Asian Turkish world with Ahmad Yasawi in the XIIth century. He endeavoured to explain Sufism according to the construction of Turkish society by adhering to the Qur'an and Sunnah, and pioneered the spread of Islam and Sufi thought. The process of acknowledging and learning Islam with Ahmad Yasawi has ushered in a new age for the world of Turkish culture. He used simple, intelligible Sufi language to describe Islam and Sufism in accordance with the sociocultural structure of the peoples residing in his surroundings. Sufism and Sufis were important factors in explaining Islam in the Turkish world and bringing together societies with different religions and cultures in the region then. Therefore, these endeavours had positive effects on the revival of Turkish language and culture in the region in the fields of science, art and profession. Ahmad Yasawi had great and lasting contributions to the Turkish world with his wisdom and students. His understanding of Sufism, which is in the line of Ahl al-Sunnah, has been transferred from the Maverâunnehir basin to Syrdarya, from Khwarazm to Azerbaijan and from there to Anatolian lands from the XIIth and XIIIth centuries through important personalities such as Mevlânâ Celaleddin Rûmî and Yunus Emre through his work entitled Divan-ı Hikmet. The goal of the present study is important in order to understand where and how Sufism entered the world of Turkish culture, and thus how it impacted the society in terms of socio-cultural aspects and in order to understand where and how Sufism entered the Turkish cultural landscape, as well as how it impacted society in terms of interactions and socio-cultural features and interactions.

Keywords: Sufis, Sufism, World of Turkish Culture, Influence

GİRİŞ

Toplumun gelişmesinde maddi ve manevi değerler olarak bilinen din, dil, kültür, tarih ve gelenekler insan hayatının çok bir parçası olarak önem arz etmektedir. Özellikle din ve inanç merkezli yönü toplumun kültürel yapısını şekillenmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Türk boylarının İslamiyet'i kabul etmesi Türk-İslam tarihinin önemli dönüm noktalarından biri olarak bilinmektedir. Genellikle Orta Asya ve Türkistan coğrafyasının İslam'ı kabul etme süresi mutasavvıflar, medrese âlimleri, tekke ve tarikat mensupları tarafından icra edilmiştir. Türk dünyasının Müslümanlığı kabul etme sürecinde İslam'ı anlatma metodu olarak tasavvuf erbabının çok büyük katkısı olmuştur. Türkistan bölgesindeki yaşayan Türk boyları henüz İslamiyet'i ilk kabul ettikleri X. yüzyıldan itibaren sûfi ve mutasavvıflar ile tanışmaya başlamışlar (Köprülü, 1976; s. 17). Sûfiler, Türkistan'daki Türk boylarının tedricen İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte diğer Türk bölgelerine de irşat faaliyetlerini devam ettirmişler. Bunun yanı sıra Horasan, Maverâünnehir, Harezm ve Tirmiz gibi Türklerin bulunduğu bölgelerde tebliğ görevlerini sürdürmeye devam etmişler (Güzel, 2011; s. 26). Zamanla mutasavvıfların bu irşat faaliyetleri artarak XI. ve XII. yüzyıllar arasında Türkistan coğrafyası tasavvufi faaliyetlerin en yoğun olduğu bölgelerden biri haline gelmiştir. O dönemde itikâdî ehl-i sünnet görüşünde olan âlimler ve hocalar başta dinî ve sosyal konular olmak üzere halkı aydınlatmaya çalışmışlar. Bunun yanı sıra bölgede bulunan mutasavvıflar ise mevcut halkla iç-içe yaklaşımlarda bulunarak yaşadığı sorunlara çözüm yolları bulmaya gayret etmişler. Maverâünnehir ve Türkistan coğrafyasındaki ehl-i sünnet inancında olan âlimler yerleşik hayatın yoğun olduğu şehirlerde İslam'ı tebliğ etme görevinin yanında tasavvuf yolunun inceliklerini bölge halkına aktarmaya gayret etmişler. Tarih boyunca Türklerin yoğun olarak yaşadığı Türkistan coğrafyasında tasavvufi faaliyetlerini devam ettiren sûfiler daha sonra yetiştirdiği talebeleriyle Hazar denizi üzerinden Anadolu topraklarına intikal etmiştir. Dolayısıyla Türk dünyasında İslamiyet'in yerleşip yayılmasında Ahmet Yesevi'nin ve Yesevilik anlayışının büyük bir katkı sağladığı takdire şayandır.

1. Türk Dünyası'nda Tasavvuf ve Tarikatların Ortaya Çıkışı

Tasavvuf, XI. yüzyılda İslam coğrafyasında ortaya çıkmasıyla beraber X. yüzyılda ise Türkistan'ın çeşitli şehirlerinde kendisini hissettirmeye başlamıştır. Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Türk İslam kültürü ve medeniyeti hem Müslüman Türklerin fetihleri sayesinde hem ticaret kafilelerine katılan sûfi ve âlimlerin seyahatleri sayesinde sınırları genişleterek göçebe Türkmen boyları arasına nüfuz etmiştir. Onlar, bölgedeki

kendi milletine mensup insanların Müslüman olması ve diğer Türk kabilelerin de İslamiyet'e girmesine etkili olmuşlar. Buhara ve Semerkant medreselerinde yetişen bu sûfiler ticaret kervanlarıyla beraber seyahat ederek bölge halkına İslamiyet'i tasavvufî bir üslupla anlatarak halkın gönlüne girmeye çalışmışlar (Bardakçı, 2016; s. 521). İslam düşünce tarihinde dinî anlatma metodu olarak sadece akıllı kullananlar da olmuşlar. Bu gibi durumlarda mutasavvıflar ise akıllı bir kenara itmemekle birlikte bulunduğu mekânlarda dinî tebliğ etmede kendi sahaları için ilmin kalbî yönüne daha çok önem vermişler. Sûfilerin çoğu tebliğ metodu olarak dinî anlatma yöntemi olarak aşk ve insan merkezli olarak ele almışlar. Dolayısıyla Türk İslam kültüründe hoşgörü ve yumuşaklığın simgesi olduğunu yaptığı ibadetlere ruh ve canlılık kattığı görülmüştür. Türkistan ve Maverâünnehir bölgesinde tasavvuf hareketi ortaya çıkmasıyla birlikte İslam âleminin dört bir yanına yayılmaya başlamıştır. Sûfiler, her cami ve medresenin yanında tekke veya dergâh inşa ederek, bölge halkına İslam'ı anlatmada önemli bir rol üstlenmişler. Tasavvuf ve tarikatlar Müslüman Türk boylarının arasında buhranlı dönemlerde faal olarak her yerde etkili olmuşlar. Bunun yanında sûfiler, Kur'an ve sünnet çizgisinde Türk boylarına irşat ve tebliğde bulunarak günlük yaşamda uygulamalarına sebep olmuşlar. Dünyanın geçici zevkleri karşısında insanın kendi ruhunu ve davranışlarını düzeltmek olduğunu benimsemişler. Bu minvalde çeşitli faaliyetlerde bulunarak tasavvufu bölgeye tanıtmada ve yayılmasında bütün gayretini sarf etmişler. Özellikle kargaşa ve güvensizlik dönemlerinde mutasavvıflar ve tarikat mensupları muzdarip ve çaresiz insanlara en çok muhtaç oldukları ruhî ve manevî huzuru elde etmelerini sağlamışlar. Türk dünyasının Müslümanlığı en ücra bölgelere kadar ve severek benimsemesinde mutasavvıflar büyük rol oynamışlar. Türk boyları İslam dininin, ahlak ve fazilet anlayışlarında tasavvufun büyük bir tesiri olduğunu zamanla kavramışlar. Dolayısıyla Müslümanlığı kabul eden Türk boyları benimsedikleri İslamiyet'i Müslüman olmayanlar arasında da yaymaya başlamışlar. Karahanlılar 920 yılı hükümdarları Satuk Buğra Han'ın İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber topluca Müslüman olarak Türk kültür, sanat ve edebiyat alanlarında ilk eserlerini vermişler. IX. yüzyıldan itibaren Türkistan, İslam dünyasının önemli bölgelerinin biri haline gelmiştir. Tasavvuf ve tarikatlar bu bölgenin tarihinde İslam düşmanlarının saldırılarına karşı her zaman İslam'ı korumak ve onların arasında tebliğ vazifesi yapmak suretiyle büyük katkıda bulunmuşlar. İslamiyet, sûfilerin bu tebliğ faaliyetleri sonucunda yerleşik ve göçebe olan Türk boyları arasında derin bir şekilde nüfuz etmiştir (Demirci, 2017: s. 120-121).

Ehl-i sünnet inancında olan medrese âlimleri, İslamiyet'i anlatmada sosyal ve

hukuki mevzulara da değinmişler. Bunun yanında tasavvufi yaşayışı şiar edinen ve yaratıcının yakınlığını kazanmaya çalışan sûfiler ise daha çok tasavvufi yaklaşımlarla sorunlara çözüm yolları aramayı tercih etmişler. Ehl-i sünnet inancında olan medrese âlimleri, Türkistan coğrafyasının önde gelen şehirleri olan Buhara, Semerkant, Harezm ve Taşkent gibi yerleşik hayata mensup Müslümanlara hitap ederken, diğer taraftan ise nefis terbiyesini tamamlamaya çalışmışlardır. Mutasavvıflar ise İslamiyet'ten önceki Türk inanç ve töresinin etkisinde kalarak Türk oğuz boylarına ve İslamiyet'i yeni kabul etmiş Türkmen kabilelerine tasavvufi bir üslup kullanarak İslam'ı anlatmışlar. Türklerin tarih boyunca yoğun olarak yaşamını sürdürdüğü Maverâünnehir ve Türkistan'ın iç kısımlarında tasavvufi irşat faaliyetlerini devam ettiren sûfiler, daha sonraki yüzyıllarda kendi adlarıyla anılacak olan tarikatlar oluşturmuşlar. Dolayısıyla Türk dünyasında İslamiyet'in yerleşip yayılmasında, tasavvufi tarikatlar içerisinde Yesevilik anlayışının büyük bir önemi bulunmaktadır. Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi, Türk dünyasının sosyo-kültürel yapısına göre sûfi diliyle İslamiyet'i ve tasavvufi düşünceleri Türklerin anlayabileceği sade bir Türkçe üslubuyla anlatmaya çalışmıştır (Türer, 1998; ss. 301-310, Özköse, 2003: s. 249).

Türk dünyasında tasavvufun yaygınlaşmasıyla beraber hızla yayılan tekkeler aynı zamanda bir medrese görevini üstlenen maneviyat ve irfan merkezleri konumunda olmuşlar. Türk kültür toplumunda medreselerin ilim ve edebiyat alanlarında kullandığı Arapça ve Farsça dillerinin hâkimiyeti manevi eğitim merkezleri olan tekkelerde de kullanılmıştır. Dolayısıyla Türkler günlük yaşamında Türkçeyi kullanmakla beraber uzun bir süre hem devlet kurumlarında hem de ilmi ve edebî eserlerin telifinde Arapça ve Farsçayı yazı dili olarak kullanmışlar. Bu durum, medrese eğitimi alma imkânı bulamayan ve bir kısmı yarı göçebe yaşayan Türk boylarının dini ve tasavvufi metinlerden faydalanmalarını zorlaştırmıştır. Türk dünyasında tasavvuf alanında giderek artan faaliyetler Türkistan ve Anadolu'da yaşayan Türklerin daha çok gündemine girmeye başlamıştır. Türkler başta Yeseviyye olmak üzere Kadiriyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye gibi birçok yaygın tarikatın faaliyetlerine destek vermişlerdir. Dolayısıyla Türklerin, İslam dünyasında giderek güçlü bir toplumsal zemin kazanmaya başlayan tasavvufi hareketlere yabancı kalmadıklarını göstermektedir. Türkler arasında tasavvufi anlayışın geniş bir alana yayılarak hüsnü kabul görülerek hayatın bir parçası haline gelmesinde Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Mevlânâ Celeddin Rûmî hazretlerinin çok büyük katkıları bulunmuştur (Kavak, 2017: s. 133).

2. Ahmet Yesevi'nin Türkistan ve Türk Dünyasına Tasavvufi Yönden Tesiri

Maverâünnehir ve Türkistan coğrafyasında en etkili olan Ahmet Yesevi tarafından kurulan Yeseviyye tarikatı olmuştur. Hoca Ahmet Yesevi tarafından kurulan Yesevilik tarikatı XIII. yüzyılda Türk dünyasında en fazla bilinen ve yayılan tarikatlardan olmuştur. Bununla beraber Kur'an ve sünnet çizgisinde hareket etmesi ve Türk milletinin yüzlerce yıllık geleneğini bünyesinde barındırmasından dolayı çok etkili olmuştur. Türkistan'ın İslamlaşma sürecinde yeni bir dönemi başlatmış olan Ahmet Yesevi XII. yüzyılın ilk yarısında Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. Yedi yaşında öksüz ve yetim kaldığından dolayı ablası Cevher Hanım bakımını üstlenerek Yesiye yerleşmişler (Köprülü, 1991: s.27). Pederinin sûfi olması sebebiyle küçüklüğünden itibaren tasavvufi bir çevrede büyümüştür. Yesi'de, Yesevi hazretleri Horasan Melametiliğin temsil eden Arslan Baba'nın talebesi olmuştur (Turan, 2002: C 5, s. 545). Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Arslan Baba, Ahmet Yesevi'nin ilk hocası olmuş ve manevi olarak yetişmesinde katkıda bulunmuştur. Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan'daki türbesinde Arslan Baba'nın Kırgızistan'ın Oş şehrinin yakınında bulunan Bazar Kurgan kasabasında medfun olduğunun rivayet edildiği bilinmektedir. Arslan Baba vefat etmeden önce Ahmet Yesevi'ye tasavvuf eğitimine Şeyh Yusuf Hemadâni'nin yanında devam etmesini tavsiye ettiği bilinmektedir (Algar, 1991: c 3, s. 400). Arslan Baba'nın vefatından sonra bu vasiyeti gereği Ahmet Yesevi Buhara'ya gitmiştir. Buhara'da sünni medreselerde Yusuf Hemedâni (ö. 535/1140) ve Şihabeddin Ömer es-Suhreverdi gibi Hanefî âlimlerin rahle-i tedrisatından geçmiştir.

Hocalarının gözetiminde tasavvuf eğitimini tamamlayan Ahmet Yesevi, onlarla beraber Türkistan ve Horasan'ın önemli tarihi şehirlerine seyahat etmiştir. Seyahat esnasında bu vesileyle toplumun kültür yapısı ile ilgili tespitler yapma imkânına sahip olmuştur. Daha sonra Yusuf Hemedâni'nin tasavvuf yolunda halifesi konumuna gelen Ahmet Yesevi, 1160 yılından itibaren Yesi'ye dönerek irşat faaliyetlerine başlamıştır. Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi, Kur'an sünnet, fıkıh ve tasavvuf ile alakalı kaleme alınan eserlere vakıf idi. Buna rağmen mevcut toplumun sosyo-kültürel yapısına uygun sûfi anlatımıyla İslamiyet'i tasavvufi düşüncelerle Türklerin anlayabileceği sade bir üslupla anlatmıştır. Ahmet Yesevi'nin ortaya koymuş olduğu tasavvuf yoluna farklı isimler verilmiştir. Yeseviyye Hazretlerinin yolunda olanlara Yeseviyye denildiği gibi Ahmet Yesevi'nin "Sultan" lakabına nispetle Sultaniyye, açık sesli (cehri) zikir yapmaları sebebiyle Cehriyye ve bu tasavvuf anlayışına bağlı olanların çoğunluğunun Türk olması dolayısıyla "Silsile-i Meşâyih-i Türk" diye zikredilmektedir (Tosun, 2013: c 43, s. 487).

Yesevilik, Türklerin genelinde olduğu gibi Mâtürîdî ve Hanefî anlayışında olan İslami çizgide olmuştur. Bu özelliğinden dolayı Yesevilik kısa sürede bütün Türk dünyasındaki mevcut halklar tarafından benimsenmiştir. Ahmet Yesevi ehl-i sünnet yolunu benimsemesi, İslami ilimlere vâkıf olması, tasavvufî düşüncesinin sade olup ve kullandığı lisan nazım şeklinde olmasından dolayı kısa bir sürede etrafında birçok talebesinin oluşmasına sebep olmuştur. O'nun tamamen kolay anlaşılır bir Türkçe ile kaleme aldığı dini ve tasavvufî namelerden oluşan Türkçe “Hikmetleriyle” bütün Türk boylarına İslamiyet’i ve tasavvufî anlayışı bölge halklarının anlayabileceği bir dille anlatarak benimsetmeye çalışmıştır. Ahmet Yesevi’nin talebeleri tarafından hikmetleri yazıya geçirilerek onlar aracılığıyla Türk illerine ulaştırılmıştır. Dolayısıyla O’nun inanç ve düşünceleri ile Yeseviliğin esas prensiplerini içeren hikmetler Horasan’da Türkler arasında bir düşünce birliği meydana gelmesinde etkili olmuştur (Eraslan, 1989: s. 2). Türk dünyasında İslamiyet’in ve tasavvufun yayılmasında Ahmet Yesevi’nin Türk boyları arasında benzeri görülmeyen kalıcı bir etki bırakmasında hikmetlerinin yanı sıra, Türk dünyasının tamamına hitap eden talebelerinin büyük rolü olmuştur. Bu tesir yönü zamanla bölgelerde artarak ortak inanç ve ruh iklimi oluşturmuştur. Yine Anadolu’da yüzlerce yıldan beri yaşamını sürdüren farklı Türk boyları Yesevi’nin talebeleri sayesinde Müslüman olma şerefine nail olmuşlar. Yesevi hazretlerinin talebeleri irşat ettikleri bölgelerdeki toplumlara insanın erdemli olmasının ve toplumun birlik ve beraberlikle yardımlaşmanın önemini vurgulamışlar. Bunun yanı sıra fedakârlık, dürüstlük, merhamet, tevazu, sadakat, vefakârlık gibi evrensel insani değerlerden bahsetmiştir. Hoca Ahmet Yesevi, İslam dininin ahlâkî ölçülerini Türk toplum ve kültür yapısına göre yorumlayarak irşat faaliyetlerine başlamıştır. Türkistan coğrafyasında İslam kimliği ile bilinen Ahmet Yesevi zamanla Türk boylarının yol göstericisi olma özelliğine layık olmuştur. Topluma Türkçe hitap eden Yesevi, Ehl-i sünnet inancına bağlı kalarak ve şeriatı bu minval üzere anlatmıştır. O, Kur’an ve sünnet çizgisini esas alarak gerçek Melâmetiliği ile yanlış fikirlerden arınmış iman çizgisinde korumayı başarmıştır. Aynı zamanda Maverâünnehir bölgesinde İran kültürü ve tasavvufunun yaygın olduğu bir coğrafyada irşat faaliyetlerini sürdüren Ahmet Yesevi, Ehl-i sünnet akidesi ve Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Yesevi, bölgenin acem kültürü ve Şia inancından arındırarak İslamiyet’in Türkler tarafından benimsenmesine ve kabul edilmesine büyük katkı sağlamıştır (Gündüz, 1988: s. 189; Köprülü, 1976: s. 115). Türk edebiyatının büyük şairi ve Türk tasavvufunun kurucusu olan Ahmet Yesevi, Türk gelenek ve göreneği ile beraber İslam dini anlayışına uygun bir karakter kazandırmaya çalışmıştır. Kaleme aldığı eserlerinde tasavvuftaki incelik-

ler yanında tarikat adabı ve erkânını anlatmıştır. O'na göre Yeseviliğe bağlı bir sûfi, İslami ilimlerin tamamını okumanın yanında tasavvufî hallerden olan şeriat, tarikat, marifet ve hakikate ait halleri yaşmalıdır (Laszlo, 1971: s. 189).

Hoca Ahmet Yesevi'nin, İslamiyet'i Türkçe anlatması Türk dünyasının dilinin ve kültürünün tekrar canlanmasına çok büyük katkısı olmuştur. Dolayısıyla bu canlanma sonucunda Türk boyları dilini, kültürünü unutmamış ve böylece İslam kültürü çatısı altında benliğini koruyabilmiştir. Yesevi tarikatı ile birlikte Türk dili ve kültürü Maverâünnehir bölgesinde yaşanmaya devam ederek daha sonra Hazar denizi üzerinde Azerbaycan ve Anadolu topraklarına intikal etmiştir. Bu bağlamda tasavvuf Türk boyları ekseninde gelişmeye devam ederek Yesevilik dairesi içerisinde varlığını sürdürmüştür (Jandarbek, 2016: s. 347). Genel itibarıyla Türk dünyası sûfilığının esas kurucusu olarak ifade edebileceğimiz Hoca Ahmet Yesevi, Türk-İslam tarihi, kültürü, medeniyet ve sanat üzerinde olan tesirleri günümüze kadar ulaşmıştır. Onun inanç ve düşüncelerini içeren eseri "Divan-ı Hikmet" ile kendinden sonra Mevlâna Celâled-din Rûmî, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Bahaüddin Şah-ı Nakşibendi hazretleri aracılığıyla Anadolu topraklarına intikal ederek ortak kültürümüzün temel taşlarını oluşturmuşlar. Dolayısıyla ortak kültürümüz İslamiyet'in esaslarıyla kuşatılarak Türk kültür dünyasını oluşturan unsurlar arasında ortak bir ruh ve inanç iklimi oluşmuştur.

3. Tasavvufun Türkistan'dan Anadolu'ya Yayılması

Maverâünnehir ve Türkistan coğrafyasında özellikle Yesevilik anlayışıyla beraber Türkler, İslamiyet'i kültürleriyle bütünleştirerek ortaya bir Türk Müslüman kimliği ortaya koymuşlar. Hoca Ahmet Yesevi ile O'nun yetiştirdiği talebeleri İslamiyet anlayışlarında Türk kültürünü hâkim kılmalarından dolayı tasavvuf hayatında Türk mutasavvıfları olarak kabul görmüşlerdir. Türkistan bölgesinde Türk İslam kültür dairesine katılan milletlerin İslam'ı kabul sürecinde zaman zaman önceki kültürlerin etkisi olmuştur. Mevcut kültürlerin kabul ettikleri İslam medeniyetiyle çelişmediği takdirde devam etmişler. Dolayısıyla bu durum Türklerin İslamiyet'i kabul sürecinde de kendini göstermiştir. Türklerin İslamiyet öncesi yaşamlarına dair kültürel izler, İslam'ı kabul döneminde de tasavvuf şemsiyesi altında varlığını korumuştur. Türk mutasavvıflar, Türk-İslam inanç sistemi ile İslami itikatlar arasında bir köprü vazifesi sağlayarak bu oluşuma katkıda bulunmuşlar (Kafesoğlu, 1985: s. 160). XIII. yüzyılda Türk-İslam medeniyetinin yüksek bir seviyeye çıkması, tasavvufun gelişmesi ve her tarafa zaviye ve medreselerin açılmasının yanı sıra bölgede mutasavvıfların sayıları artmasıyla İslam'ı yaymada etkili olmuşlar. Özellikle sûfiler çeşitli din ve mezhepler

arasındaki ayrılıkları dostluğa çevirerek din farkı gözetmeksizin yoksullara, muhtaçlara ve hastalara yardım elini uzatmışlar. Sûfilerin bu davranışlarla İslamiyet'in cazibesini hatta İslam dışındaki dinlere mensup insanları kendisine çekmiştir. Dolayısıyla gittikçe bu amaçla kurulan tekke ve zaviyeler Türk dünyasının İslam'ı kabullenme sürecinde çok önemli bir etken olmuştur (Turan, 1961: s. 156).

XIII. yüzyılda Anadolu toprakları tasavvuf tarihinin birçok büyük simasına yeni bir yurt olmuştur. Moğol istilalarından dolayı Türkistan ve Maverâunnehir havzasında bulunan sûfiler Anadolu topraklarını yurt edinmeye başlamıştır. Anadolu toprakları Ahmet Yesevi'nin Maverâunnehir havzasından gönderdiği kendilerine "Horasan Erenleri" adı verilen sûfiler tarafından belde belde ve şehir şehir mayalanmıştır. Bu Horasan Erenleri Anadolu'yu gönüller yoluyla fethetmeye çıkmış insanlardı. Moğol istilasının yanı sıra özellikle 1247 yılından sonra başlayan siyasi ve sosyal karışıklıklar dönemi manevi olarak içe çekilme sürecini de beraberinde getirmiştir. Orta Asya ve Türkistan olmak üzere Anadolu'ya gelen sûfiler bulunduğu ortamlarda tasavvufi bilgilerle halkı irşat ederek Anadolu'daki tasavvufi oluşumun temellerini atmışlar. Onların gönül yapıcı özellikleri, insana verdikleri değer ve Allah'a giden yolu en güzel şekilde anlatmaları dolayısıyla Türk-İslam kültürüne çok büyük katkıları olmuştur. XIII. yüzyılda Anadolu'ya aşılana tasavvuf mayası Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Yunus Emre Hazretleriyle kısa bir zamanda meyvesini vermeye başlamıştır (Tatçı, 2019: s. 102). XIII. yüzyılda Anadolu topraklarında mutasavvıfların bulunuşu bölgede dinin ve tasavvufun şekillenmesi açısından önemli bir faktör olmuştur. Mevcut sûfilerin tesiriyle şekillenen Anadolu topraklarında sûfilik anlayışı bununla birlikte farklı bölgeler ve merkezlerde değişik şekillerde gelişme sağlamıştır. Bunlardan bir kısmı Mevlevilik gibi kültür düzeyi yüksek bir kısmı ise Yesevilik ve Bektaşilik gibi halk arasında daha fazla yayılmıştır.

Anadolu'da kurulan Mevleviliğin kurucusu Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin ilmi tahsil hayatından sonra yöneldiği tasavvuf anlayışının temelini Belh'in zühde dayalı tasavvuf anlayışı ile Endülüs'ün vahdet-i vücûd anlayışı ve Horasan'ın şiirle kaderini bulan ilâhî aşk anlayışına dayalı tasavvuf anlayışını bir araya getirmiştir. O'nun tasavvuf anlayışı bir kurallar ve inançlar toplamından daha ziyade duyulan yaşanılan bir şeydir ki, aklî ve hissî muhakemelere ilave olarak ilham ve aşkla anlaşılabilir. Anadolu mutasavvıfları arasında Mevlâna farklı dinlere mensup insanları İslamiyet'i anlatmada tasavvufi bir üslup kullanarak yüksek şahsiyeti ile İslamiyet'in yayılmasında büyük bir katkısı olmuştur. Anadolu havzasında sûfililiğin en büyük temsilcilerinden birisi olan Yunus Emre Hazretleri'dir. XIII. yüzyılın son yarısı ile XIV.

yüzyılın başlarında yaşamış olup, görüşlerini sünnî İslam temeline dayalı olarak ifade eden bir sûfidir. Yunus Emre'nin anlattığı tasavvufî ahlak da her şeyden önce Kur'an ve hadisin yanında şer'i esasların en küçük ayrıntısına kadar yerine getirilmesini vurgular. İslam'ın sabr, kanaat, cömertlik gibi temel ahlâkî esaslarına ilave olarak sûfilik'in sadece hırka ve taçtan ibaret olmadığına vurgu yapmıştır. Bunun yanı sıra Yunus Emre ile zirveye ulaşan tasavvufî halk edebiyatının seçkin örnekleri, İslamiyet'i Anadolu'daki Türk boyları arasında yayılmasında ve kültürümüzün zirveye ulaşmasında önemli çalışmaları bulunmaktadır (Mehmet Efendi, 1989: s. 27). Anadolu'daki sûfiler tasavvufu Türk kültür yapısına göre yorumlayarak izah etmeye gayret etmişler. Tasavvuf Türk İslam anlayışı ile beraber bir taraftan Türk insanının ruh ve gönül dünyasını besleyip geliştirmeye çalışmışlar. Bununla beraber Türkler devlet yönetme vasfını tasavvuf ve tarikatlar üzerinden hayata geçirmişler. Türk devlet ve toplumunun, özellikle Türkistan'da Ahmet Yesevi, Anadolu'da ise Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi tasavvuf ve tarikat büyükleri ile daima var olan beraberlikleri, Türk dünyasında da kurdukları devletlerle manevi birer görev üstlenmelerine ve bu görevle asırlarca İslam'a hizmet etmelerine sebep olmuştur. Bu anlayış gerek Türkistan'da gerekse Anadolu'da ortaya çıkan Türk devletlerinin kuruluş ve yükselişinde mutasavvıfların çok büyük rolü olduğunu göstermektedir (Tosun, 2019: s. 21).

Sonuç

Türk boyları VIII. yüzyıldan itibaren kendi gelenek ve görenekleriyle bütünleşen Müslümanlığı kabul etmişler. Bunun yanında Türk dünyasında İslamiyet'in irfânî bir boyut kazanması ve derinleşmesi Hoca Ahmet Yesevi ve talebelerinin tasavvuf anlayışıyla mümkün olmuştur. Ahmet Yesevi, Horasan ve Maverâünnehir Melâmiliğinden itibaren Kur'an ayetleri ve Hz: Peygamberin hadislerinde ifade edilen İslami yaşantıyı hikmetleriyle beraber tasavvufî düşüncelerini Türklere sade bir Türkçe ile anlatmıştır. Pir-i Türkistan İslam dininin ahlaki prensiplerini Türk toplum ve kültür yapısına göre irşat ederek bu yolda talebe yetiştirme faaliyetlerinde bulunmuştur. Ehl-i sünnet yolunda Mâturîdî ve Hanefî anlayışına tâbî bir İslam çizgisinde olan Yesevi Hazretleri, tasavvufu anlatmada sade ve anlayışlı bir üslup kullanmasından dolayı kısa bir zamanda etrafında talebeleri çoğalmıştır. Hoca Ahmet Yesevi aynı zamanda İran kültürü ve tasavvufunun yaygın olduğu bir coğrafyada irşat faaliyetlerini sürdürerek Türk dili ve kültürünün tekrardan canlanmasına çok büyük katkı sağlamıştır. Dolayısıyla bu canlanma sonucunda Türk dünyasındaki Türk boyları dilini ve kültürünü unutmamışlar. Bu bağlamda Yesevi tasavvuf anlayışı ve etkisiyle Türk dili ve kültürü yaşanmaya devam

ederek, devlet ve toplum anlayışı Türk-İslam anlayışı üzerinde gelişmeye devam etmiştir. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı Türkistan'da ortaya çıkan karışıklıklar sonrasında Yesevilikten feyiz almış Türk mutasavvıfları tasavvufi anlayış ve düşüncelerini Buhara, Harezm, ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya intikal ettirmişler. Bu anlamda Yeseviliğe intisap ettiği kabul edilen Hacı Bektaş Veli, Yesevilik çizgisinde bir tasavvuf anlayışı İslamiyet'in meşru gördüğü çerçevede irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Aynı zamanda Türk inancı ve töresi ile itikadı arasında mutabakat sağlayarak Anadolu havzasında Türk-İslam anlayışının şekillenmesinde büyük katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Algar, H. (1991). "Arslan Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.3, s. 400.
- Bardakçı, M. N. (2016). *Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar*. Yeni Türkiye Yayınları: İstanbul, c 7, s. 521.
- Bardakçı, M. N. (2011). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Dönüm Noktası Ahmet Yesevi ve Tasavvuf Dünyası*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- Demirci, M. (2017). *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Mihrabad Yayınları.
- Eraslan, K. (2016). *Ahmet Yesevi'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Jandarbek, Z. (2016). Yesevi Tarikatı'nın Devlet Yönetiminden Uzaklaştırılmasıyla Türk Devlet Yönetimi Sisteminin Çöküşü, *I. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Kafasoğlu, İ. (1985). *Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Aydınlar Ocağı Yayınları.
- Kaplan, M. (2005). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kavak, A. (2017). "Hoca Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne Katkıları". *Universal Journal of Theology*, Sayı 2, s. 133.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Güzel, A. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gündüz, İ. (1988). "Ahmet Yesevi'nin Tarikat ve İrşat Anlayışı". ed. Mustafa Tarçı. *Yesevilik Bilgisi*. Ankara.
- Tatçı, M. (2019). Aştan Söyler Bu Dilim Yunus Emre, Niyazî Mısrî ve Türk-İslam Tasavvufu Hakkında Konuşmalar. İstanbul: Hidayet Yayınları.
- Turan, O. (1969). *Türk Cihan Mefkûresi Tarihi*. İstanbul.
- Türer, O. (1998). *Türk Dünyasında İslam'ın Yerleşmesi Ve Muhafazasında Sûfî Tarikatlar Ve Yeseviliğin Rolü*. ed.Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı. Ankara.
- Tosun, N. (2019). *Hoca Ahmet Yesevi*, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları Ankara.

- Ocak, A. Y. (1996). “Hacı Bektaş Vilâyetnâme”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, c. 14, s. 471- 472.
- Özköse, K. (2003). “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7, s. 249.
- Laszlo, R. (1971). *Tarihte Türklük*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü. Ankara.
- Turan Yüksel, A. (2002). *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c 5, s. 545.
- Eraslan, Kemal. (1989). “Ahmet Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c 2. s. 161.

MAWARAUNNAHR AS A PIONEERING EXPERIENCE IN THE CONSTRUCTION OF CIVILIZATION

Ahmet ATEŞYÜREK*

Abstract

This presentation aims to highlight the contribution of the Ḥanafī-Māturīdī understanding to the Islamic society experienced by the Arab, Persian, and Turkic peoples in the region of Mawaraunnahr. In today's world, Muslim communities extending uninterruptedly from the lands of China in the East to the borders of Austria in the West belong to the Ḥanafī-Māturīdī tradition. The widespread acceptance of this religious perspective across the vast continental owes much to the construction of a civilization inspired by a universal prototype of Islam, which originated in Arab lands. One of the most significant contributors to this construction, embraced by dozens of different nations, is undoubtedly Abu Hanifa. He is the figure who conveyed the universal codes of the Prophet Muhammad's (peace be upon him) message to the people of Mawaraunnahr. A key factor in Abu Hanifa's success might be his origin from the southern region of Mawaraunnahr, the ancient lands of Bactria. His definition of faith as consisting of affirmation and declaration not only shaped theological discussions but also paved the way for Persian and Turkic peoples to become first-class citizens within the Islamic community. Consequently, Mawaraunnahr became a successful representation of the Prophet Muhammad's model society in Medina. While sectarian struggles dominated the western Islamic territories in the 4th/10th century, Muslims in Mawaraunnahr preserved their energy by avoiding internal conflicts and standing united against external adversaries on the Chinese frontier. This unique experience was later carried westward by Hanafī Turks. The Islamization of Anatolia and the eventual establishment of the Ottoman Empire in these lands cannot be dissociated from the abovementioned experience in Mawaraunnahr. In the lands of Rum, Armenians, Greeks, Bosniaks, Albanians, and people of various other ethnicities were afforded equal status in society as "sons of Abdullah" (i.e., Muslims). The dynamic cultural diversity that emerged from this model enabled the construction of a civilization in which East and West could coexist, as exemplified by the Ottoman Empire. This profound historical experience holds critical importance for the restoration of peace in our region today and must not be overlooked.

Keywords: Islamic Civilization, Mawaraunnahr, Ḥanafī-Māturīdī, Ottoman

* Ahmet Ateşyürek, Amasya University, Türkiye, ahmet.atesyurek@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9436-0725

Medeniyet İnşasında Öncü Bir Tecrübe Olarak Mâverâünnehir

Özet

Bu tebliğ, Mâverâünnehir topraklarında Arap, Fârisî ve Türk halklarının tecrübe ettiği İslam toplumu örneğinde Hanefî-Mâtürîdî anlayışın katkısını sunmayı amaçlamaktadır. Günümüz dünyasında, doğuda Çin topraklarından batıda Avusturya sınırına kadar olan bölgede kesintiye uğramaksızın varlığını devam ettiren müslüman halklar, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensupturlar. Bu dini anlayışın kadim anakarada en geniş yayılıma sahip oluşunda, Arap topraklarında ortaya çıkmış İslam dininin evrensel boyuta ulaşmış bir prototipin tetiklediği bir medeniyet inşası yatmaktadır. Onlarca farklı millet tarafından içselleştirilmiş bu örneğin inşasında emeği geçen en büyük isimlerden biri şüphesiz Ebû Hanîfe'dir. O, Muhammed (a.s.)'ın mesajının evrensel kodlarını Mâverâünnehir halklarının hüsnü kabulüne ulaştıran isimdir. Bunun gerçekleşmesinde Ebû Hanîfe'nin aslen Mâverâünnehir'in güneyinden, kadim Bakturya topraklarından oluşu ciddi bir rol oynamış olmalıdır. Onun imanı tasdik ve ikrardan ibaret olarak tarif edişi, itikadi tartışmaların çok ötesinde, Fârisî ve Türkî halkların İslam toplumunda birinci sınıf vatandaş oluşunun önünü açmıştır. Böylece Mâverâünnehir, Peygamber (a.s.)'ın Medine şehri örneğinin başarılı bir temsili haline gelmiştir. 4/10. yüzyılda İslam'ın batı topraklarında mezhep mücadeleleri verilirken, Mâverâünnehir'de müslümanlar iç mücadelelerle enerjilerini kaybetmeyip Çin sınırında düşmana karşı omuz omuza karşı koyabilmişlerdir. Bu dönemdeki tecrübe Hanefî Türkler eliyle batıya taşınmıştır. Anadolu'nun İslamlaşması ve süreçte Osmanlı Devleti'nin bu topraklarda kök salması Mâverâünnehir'deki yukarıda bahsedilen tecrübeden bağımsız değerlendirilemez. Rum diyarındaki Ermeni, Rum, Boşnak, Arnavut ve farklı ırklardan milletler "Abdullah oğlu Abdullah"lar olarak eşit statülerde toplumda var olma fırsatı bulmuşlardır. Bu kültür çeşitliliğinin ortaya çıkardığı enerji, Osmanlı örneğinde olduğu gibi, doğu ve batının bir arada var olabildiği bir medeniyeti inşa edebilmiştir. Bu kadim tecrübe coğrafyamızda huzurun yeniden tesis edilmesinde iskanmaması gereken bir önemi haizdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Medeniyeti, Mâverâünnehir, Hanefî-Mâtürîdî, Osmanlı

Mawaraunnahr As a Pioneering Experience in The Construction of Civilization

This study, within the framework of the theme “Building a Shared Future,” aims to examine the reflections of the historical depth and cultural richness of Islamic civilization across the vast geography extending from Central Asia to the Balkans. In particular, it endeavors to analyze the influence of the Ḥanafī-Māturīdī intellectual structure, shaped through the Sāmānid civilization that was established in the Mawaraunnahr region, on the Ottoman geography and the multicultural societal structures of today, thereby attempting to reveal the historical foundations of the culture of coexistence. The study follows the traces of civilization-building elements through a perspective of historical continuity, beginning from the pre-Islamic period and extending through the Sāmānids, Seljuks, and Ottomans. In this context, the study has been prepared by employing a descriptive and historical method, based on classical sources and contemporary literature. Furthermore, through comparisons, it seeks to build a meaningful bridge between the civilization model of the past and today’s pursuits of peaceful coexistence.

The Mawaraunnahr region has been a rare geography that stood out not only as a political and cultural center but also with its intellectual and religious depth in the historical development of Islamic civilization. In addition to possessing an original civilizational foundation shaped through the interaction of diverse ethnic and cultural elements in its ancient past, this region became an important center where the Ḥanafī-Māturīdī thought system took root and institutionalized with the spread of Islam. The scientific and cultural level achieved during the Sāmānid period both facilitated the Islamization of Central Asia and served as an inspiration for subsequent major civilizations such as the Ottomans.

The subject of this study provides an opportunity to reassess concepts frequently discussed today -such as multiculturalism, social peace, and civilization-building- on a historical foundation. The civilizational experience established throughout the historical process from Mawaraunnahr to the Balkans not only represents an accumulation of the past but also contains applicable models for contemporary societal structures. In this regard, while there are studies in the existing literature on the contributions of Mawaraunnahr to Islamic thought, analyses establishing the relationship between the holistic structure of this civilization and contemporary problems are limited. This study aims to fill this gap and contribute to the idea of transmitting historical experience into the future.

This research aims to examine the influence of the cultural, scientific, and religious structures shaped in the Mawaraunnahr region within the context of the historical

continuity of Islamic civilization, especially on the Ottoman civilizational model. Accordingly, it seeks to answer the following primary research questions: What historical and cultural role did Mawaraunnahr undertake concerning Islamic thought and civilization?, How did the Sāmānīd period contribute to the institutionalization of the Ḥanafī-Māturīdī thought system?, How did this civilizational experience influence the Ottoman understanding of social order and multiculturalism?, How can this historical experience be utilized today within the context of building a shared future ? The main hypotheses of the study are formulated as follows: The Ḥanafī-Māturīdī tradition formed in Mawaraunnahr laid the foundations not only for a religious understanding but also for a multicultural and justice-based civilizational model. This historical civilizational model was developed by the Ottoman State and transformed into a governance practice suitable for the coexistence of different ethnic and religious groups. Modern approaches contributing to the ideal of building a shared future can be reconstructed in light of these historical experiences. I extend my sincerest gratitude to the Young Academics Union, which organized this valuable initiative under the theme of “building a shared future,” one of the most urgent needs of today’s world. It is certainly no coincidence that this event is held in Mawaraunnahr -a cradle of the civilization we once sought to build- which today lies within the borders of modern Uzbekistan. This geography has historically symbolized a culture of coexistence and forward-looking cooperation. It is essential to consider its historical background in order to comprehend this exemplary model.

Mawaraunnahr: A Mosaic of Civilizations

Before Islamic domination, Mawaraunnahr was governed by various Turkish, Sogdian, and Persian dynasties. Throughout its history, the region survived more through the interactions among prominent city-states rather than under centralized empires. The native inhabitants of these ancient lands between the Seyhun (Syr Darya) and Ceyhun (Amu Darya) rivers, the Sogdians, had prospered in this region for over three thousand years. Despite the arid nature of the land, the Sogdians constructed advanced irrigation systems to distribute limited water resources to city centers. Even today, traces of traditional water canals can be found in Samarkand and Bukhara.

Trade was also one of the region’s lifelines. The Sogdians facilitated trade stretching from Khurasan to the Mediterranean and from Turkish regions to China. They served as intermediaries enabling cultural interaction between East and West. Not only traders but also warriors, the Sogdians forged alliances with nomadic groups such as the Scythians and the Saka. The Turkic-Sogdian cultural interaction that con-

tinued from the 6th to the 10th century laid the foundations for an indigenous civilizational form. In this context, after the Arabs conquered Khurasan, they faced prolonged resistance from the Sogdians and Turkic khans in Mawaraunnahr.

The alliance between the Turks and the Sogdians paved the way for broader integration of Mawaraunnahr and even for the emergence of a cultural unity extending to the Uyghur Turks. During this period, the Turks adopted the Sogdian alphabet for written communication. With the use of Persian, Mawaraunnahr developed a distinct identity different from Western Iran, an outcome particularly intensified by the Sogdian-Turkic cultural synthesis that began in the 6th century (Eker, 2012, 85, 90).

Even after embracing Islam, the Sogdians maintained their cultural identity. The continuation of civilization was ensured by the preservation of cultural values despite changes in religious identity. The Sāmānids became the first Islamicized representatives of this ancient civilization. By the end of the 10th century, the Sāmānids, with their capital in Bukhara, had established dominance across Central Asia.

Despite the increasing Arab and Persian influences, Mawaraunnahr preserved its unique identity during this period. The populace spoke a Persian heavily influenced by Sogdian, largely adhered to the Sunni understanding, and embraced the teachings of Abū Ḥanīfa in jurisprudence. Centers of education and spirituality such as *ribāṭs*, *khānqāhs*, and mosques developed. Institutions like *Dār al-Jūzjāniyya* evolved into centers of learning over time.

Cities such as Samarkand, Bukhara, and Nasaf became centers of culture and learning during the Sāmānid era, experiencing a golden age of civilization in the first half of the 10th century. Their ability to govern peace and diversity constituted the foundation of their civilizational success. Among the significant sources of the period, al-Muqaddasī praised the Sāmānids for their wealth, good governance, and societal peace (Muqaddasī, 2022, 202, 211).

Scientific Contributions and the Kalām Legacy

Mawaraunnahr raised many great scholars who shaped the tradition of Islamic thought. Imām al-Māturīdī, who passed away in 944, lived in Samarkand during this period and founded the Māturīdī kalām school, which would later spread widely among the Turks. Another figure, al-Bukhārī (d. 870), who reached the pinnacle of hadith sciences, also emerged from this region. Abū al-Ḥasan al-Āmirī, who continued the philosophical tradition of al-Kindī, was a respected scholar at the Sāmānid court.

These scholars later migrated to regions such as Anatolia, Syria, and Egypt, significantly influencing the development of Islamic thought (Ateşyürek, 2020, 182, 183).

The Global Trade Network

Undoubtedly, the economy played a crucial role in the background of civilization-building. The lands under the rule of the Sāmānid State were situated at the intersection of east-west and north-south trade routes. The most significant of these routes was undoubtedly the Silk Road. The large-scale transport of slaves from the Turkish lands near the Chinese border towards the West primarily passed through Sāmānid territories. Significant tax revenues were obtained from the intensively active commercial caravans (Usta, 2013, 585).

To understand Mawaraunnahr's place in world trade at that time, it is helpful to give a brief example: In the 10th century, silver, iron, and bronze coins minted in various parts of Central Asia were in use. Among these currencies, the Sāmānid gold coin is noted as the one with international circulation power. This coin, after the Roman denarius, had the widest usage. Sāmānid coins minted in Bukhara, Tashkent, Samarkand, and Balkh circulated from the Mediterranean to the Baltic Sea, and in the east reached China, India, and Sri Lanka (Starr, 2021, 305-306).

A Universal Islamic Experience Beyond Arab Culture

The Sāmānids represented an original trajectory in the Islamic world, somewhat different from the Baghdad-centered caliphate system. They constructed a more universal Islamic experience by transcending Arab cultural boundaries. The use of multiple languages such as Persian, Arabic, and Turkish, along with demographic diversity, enhanced the potential of this civilization. This period shaped the jurisprudential and sectarian structure of the Turkish understanding of Islam.

This cultural model later inspired the Seljuk and Ottoman expansions into Anatolia and the Balkans. However, in the early 11th century, the Ghaznavids, Karakhanids, and Seljuks partitioned the region among themselves; Bukhara fell to the Karakhanids in 999, marking the end of Sāmānid and Persian dominance. From then on, the region came under Turkish rule.

Today, the majority of Muslims from China to Austria belong to the Ḥanafī-Māturīdī tradition. This sectarian continuity is based on a civilizational model that began in Arab lands and was systematized in Mawaraunnahr. Abū Ḥanīfa pioneered this process by presenting Islamic principles in a language suitable for the people.

les of Central Asia. His definition of faith (īmān) as “assent (taṣdīq) and confession (iqrār)” allowed Persian and Turkish elements to be equally integrated into the Islamic ummah (Ateşyürek, 2021, 861, 862).

His thought was later systematized by al-Māturīdī of Samarkand. The kalām and jurisprudential framework that stretches today from China to Austria was shaped primarily by the scholars of this region, especially those of Samarkand and Bukhara.

The Contribution of Ḥanafī Jurisprudence

The development of legal institutions reflects a civilization’s understanding of justice. Islamic law entered the region during the Islamization process; however, a systematic legal tradition was established particularly in Bukhara at the beginning of the 9th century through the students of Abū Ḥanīfa. Abū Ḥanīfa’s student, Abū Ḥafṣ al-Kabīr al-Bukhārī (d. 832), played a significant role in the establishment of Ḥanafī jurisprudence in Bukhara. His grave remains a site of visitation today.

The positive relations established between the Sāmānīd state and the local scholars turned Bukhara into a center where the Ḥanafī school was institutionalized. The scholarly activities here were decisive in the formation of the classical structure of the school (Bedir, 2019, 18).

Continuation of the Civilizational Model: The Ottomans

Mawaraunnahr represents a successful reconstruction of the model of society established by the Prophet Muhammad in Medina. While sectarian conflicts were taking place in the western Islamic world in the 10th century, the Muslims of Mawaraunnahr exhibited a unified resistance against external threats near the Chinese border (Isfarāyinī, 1983, 195). This experience was later carried westward by Ḥanafī Turks and left a profound impact on the Islamization of Anatolia.

The Ottoman Empire, during its six centuries of rule across three continents, ensured political, social, and cultural stability. Despite its highly diverse ethnic and religious composition, it succeeded in maintaining peace through a flexible and tolerant administrative system. The Millet system implemented by the Ottomans granted religious communities autonomy over their internal affairs, thus enabling coexistence based on justice and respect. The Turkish-Islamic social order in Anatolia was institutionalized under Ottoman governance. By integrating local tribes into the Ottoman administrative structure, even rural areas achieved security. The sharia courts (shar‘iyya courts) headed by qadis (judges) extended justice to broad masses, thereby

strengthening the legitimacy of the state (Kurtalan, 2011, 57-71).

In North Africa, particularly in Egypt, Tunisia, Algeria, and Libya, the Ottomans cooperated with local dynasties and religious leaders. In the Middle East, especially in the Arabian Peninsula, Syria, and Iraq, the religious legitimacy of the caliphate supported Ottoman authority. Infrastructure investments such as fortresses and roads contributed to maintaining regional stability.

One of the most successful implementations of the Ottoman civilizational model was seen in the Balkans. Ottoman rule, which lasted for nearly five centuries in this region, not only represented military and administrative power but also acted as the protector of a multicultural and multi-religious social structure. During this long period, a remarkable balance was maintained between the transformation of communities that embraced Islam and the protection of the religious and cultural rights of non-Muslim elements (Karaman, 2018: 44). In this context, the processes of Islamization among Bosniaks, Albanians, and Pomaks, alongside the social peace experienced by Christian communities, form an example worthy of historical analysis.

After the establishment of Ottoman rule, a significant portion of ethnic groups such as Bosniaks, Albanians, and Pomaks eventually embraced Islam. This transformation largely occurred without coercion, influenced instead by social and economic factors. Individuals who converted to Islam under Ottoman governance enjoyed certain advantages, such as property rights, commercial opportunities, and eligibility for state positions, thereby facilitating religious transformation.

Among Albanians, Islamization became widespread particularly from the 16th century onward, gaining momentum through participation in the Janissary Corps and the integration of local elites into the Ottoman administration (Tereziu, 2010: 38). For Bosniaks, the transition to Islam was linked to the influence of Sufi structures and the special administrative status granted to Bosnia (Husić, 2023). Among the Pomaks, this transformation occurred mostly in rural areas and was shaped by the influence of religious institutions.

A noteworthy point is that despite embracing Islam, these communities preserved their ethnic identities. Languages such as Bosnian, Albanian, and Pomak continued to be spoken, and folk culture was reshaped within an Islamic framework.

The Millet System and Religious Freedom

The Ottoman approach to non-Muslim communities in the Balkans largely rested on the principles of religious autonomy and local participation in governance. The system known as the “Millet system” organized each religious community -particularly the Greek Orthodox, Armenian, and Jewish communities- around their spiritual leaders and granted them wide-ranging freedom in their internal affairs.

Through this system, Christian populations were able to freely practice their religious rituals, maintain their churches, and have their patriarchates officially recognized by Ottoman authorities. Especially the status of the Greek Orthodox Patriarchate of Fener in Istanbul stands as a concrete example of Ottoman religious tolerance and justice policies. In regions where different ethnic and religious groups coexisted, the Ottoman state prioritized the principle of justice to maintain peace and security. Courts presided over by qadis adjudicated cases between Muslim and non-Muslim parties, often resulting in fair judgments that respected the multi-religious structure of society (Budak, 2016, 259-277).

Moreover, the Ottoman administration reinforced social authority not by dictating it from the center but by collaborating with local notables and religious leaders. This approach proved effective especially in regions like the Balkans, where identities were deeply intertwined.

The Ottoman domination of the Balkans should not be understood merely as a process of conquest or occupation but rather as a complex model of cultural and religious administration. The Islamization processes among Bosniaks, Albanians, and Pomaks progressed in parallel with social integration and were based on voluntarism. Non-Muslim communities preserved their religious rights and continued their existence within the broader social system. In this respect, the social order established by the Ottomans in the Balkans stands not only as a historical legacy but also as a model that should be carefully examined within the context of today’s multicultural societies (Husić, 2023).

With the westward expansion of the Ottomans, this legacy was sustained, and eventually, the Balkans became a cradle of civilization. Various ethnic groups such as Armenians, Greeks, Bosniaks, and Albanians lived under Ottoman rule with equal status as “children of Abdullah.” This cultural diversity became the driving force of a civilization where East and West could coexist.

Conclusion

This study has aimed to reinterpret a multi-layered historical experience by examining the central role played by Mawaraunnahr in the historical development of Islamic civilization and the impacts of this role on the Ottoman civilizational model and, subsequently, on modern societies. Starting from the pre-Islamic period, Mawaraunnahr, shaped through the interaction of Sogdian, Turkish, and Persian elements, became a cultural and scholarly center during the Sāmānīd period; it was on this ground that the Ḥanafī-Māturīdī intellectual tradition deeply rooted itself. This tradition was not merely a sectarian formation but also a bearer of a unique civilizational vision based on multiculturalism, justice, and the culture of coexistence.

This historical experience, institutionalized on a broader geographical scale through the Ottoman State, laid the foundations of social peace, religious pluralism, and cultural continuity in regions such as the Balkans, the Middle East, and North Africa. Through the Millet system, the sharʿiyya courts, and flexible administrative structures, the Ottomans carried this legacy beyond their own era, presenting a model that still serves as an example for today's multicultural societies.

Reconsidering this historical experience today holds profound significance for the reconstruction of peace in our region. Central Asia, the Balkans, the Middle East, and Africa—all regions now governed by modern nation-states—share a common civilizational heritage that is too valuable to be ignored. In today's rapidly changing world shaken by global crises, this historical accumulation offers a critical opportunity for the revival of a model of coexistence and shared prosperity.

The civilizational experience that began in Medina, matured in Mawaraunnahr, and reached its zenith during the periods of the Seljuks and the Ottomans, can still serve as a living heritage and guide for the contemporary world.

Bibliography

- Ateşyürek, A. (2020). *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikri Arka Planı*. Sonçağ.
- Bedir, M. (2019). *Buhara Hukuk Okulu*. İsam.
- Budak, Mustafa. (2016). Balkanlarda Osmanlı Hoşgörüsü mü, Osmanlı Adaleti mi? *Avrasya Etüdleri*. 50(2), 259-277.
- Eker, S. (2012). Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular, Soğd ve Soğdca. *Türkbilig*, 24, 77-92.
- Husiç, A. (2023). Dolazak i širenje islama u Bosni. <https://preporod.info/bs/article/42133/dolazak-i-sirenje-islama-u-bosni>
- Isfarāyinī, A. (1983). *et-Tebśir fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb.
- Karaman, F. (2018). Osmanlı Devletinin Balkanlardaki Mirası İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz/9(2) 21-47.
- Kurtalan, U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi/Journal of the Institute of Social Sciences, 8, 57-71.
- Muqaddasī, E. (2022). *Ahsenü't-Tekâsîm*. (Ramazan Şeşen, Çev.). Yeditepe Yayınları.
- Starr, F. (2021). *Kayıp Aydınlanmanın Peşinde*. (Yusuf Selman İnanç, Çev.). Kronik.
- Tereziu, A. (2010). 16. Yüzyılda Arnavutluk'ta İslam'ın Yayılışı. Yayınlanmamış Unpublished Mater's Thesis. Uludağ University, Bursa.

TÜRK İSLAM KÜLTÜREL MİRASININ ÖĞRETİMİYLE İLGİLİ DERS İÇERİKLERİNİN İNCELENMESİ: ANADOLU İMAM HATİP LİSESİ MESLEKİ ARAPÇA DERSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Yasin YİĞİT*

Mehmet YENİCE**

Özet

Türk toplumu, yüzyıllardır edindiği tecrübeler neticesinde zengin bir kültürel miras ortaya koymuştur. İslam dininin benimsenmesiyle birlikte Türk İslam Kültürü olarak ifade edilen bu zengin miras, günümüz Türk İslam toplumlarının koruması gereken bir emanet niteliğindedir. Türk İslam kültürünün korunmasında ve geliştirilmesinde eğitimin ayrı ve önemli bir yeri bulunmaktadır. Eğitim, genel amaçları arasında kültürlere olan bir faaliyet alanıdır. Kültürlere amacı dolayısıyla eğitim öğretimde yeni nesle öz kültürü tanıtmak, benimsetme, kültürel değerleri koruma ve geliştirme bilinci kazandırmanın en temel hedefleri arasında olduğu söylenebilir. Kültürel değerlerini sonraki kuşaklara aktaramayan toplumların uzun vadede kültürel yabancılaşma ve yozlaşma tehdidiyle karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Bundan ötürü kültürlere amacına üst düzeyde ulaşmadaki başarısı, bir toplumun eğitim kalitesinin en belirgin göstergelerinden biri olarak ifade edilebilir. Bu temel hedef, okul türü ve kademesi ne olursa olsun bütün kurumlarda öğretimi yapılan tüm branşlar için bağlayıcıdır. Mesleki Arapça da Anadolu İmam Hatip Liselerinde 11. ve 12. sınıf düzeyinde öğretimi devam eden bir derstir. Bu dersin asıl hedefi, öğrencilerin İslami ilimlere ait metinlerden yararlanabilmeleri olsa da derste diğer meslek derslerinde ulaşılan öğrenme çıktılarına pekiştirme amacı da bulunmaktadır. Bu amaç doğrultusunda derste yararlanılan ders kitaplarında İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili çeşitli Arapça okuma metinlerine ve bunlarla bağlantılı etkinliklere yer verilmektedir. Bu metinlerden bir bölümü, kültürel miras öğretimiyle ilişkilendirilebilecek içerikler barındırmaktadır. Bu çalışmada mesleki Arapça dersi öğretim programı ve ders kitaplarında yer alan içeriklerin kültürel miras öğretimi açısından fonksiyonelliğini değerlendirmek amaçlanmıştır. Çalışma, nitel araştırma desenine göre tasarlanmış, veriler doküman inceleme tekniğinden yararlanılarak toplanmış ve analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Arap Dili ve Belegatı, Kültürel Miras Öğretimi, Türk İslam Kültürü, Mesleki Arapça Dersi.

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Associate Professor, Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty, Philosophy and Religious Science, Department of Religion Education, Kırıkkale, Türkiye, yasnyigit@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-3254-5350>

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye. Asst. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kırıkkale, Türkiye. mehmetyenice@kku.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0003-2630-05>

EXAMINATION OF COURSE CONTENTS RELATED TO TEACHING TURKISH ISLAMIC CULTURAL HERITAGE: AN EVALUATION IN THE CONTEXT OF ANATOLIAN IMAM HATIP HIGH SCHOOL VOCATIONAL ARABIC COURSE

Abstract

Turkish society has created a rich cultural heritage as a result of the experience it has gained over centuries. This rich heritage, which was expressed as Turkish Islamic Culture with the adoption of Islam, is a legacy that today's Turkish Islamic societies must protect. Education has a special and important place in the protection and development of Turkish Islamic culture. Education is a field of activity that has enculturation among its general objectives. Due to the enculturation purpose, it can be said that introducing the new generation to their own culture, making them adopt it, and raising awareness of protecting and developing cultural values are among the most basic goals in education and training. Societies that cannot transmit their cultural values to future generations are likely to face the threat of cultural alienation and degeneration in the long run. Therefore, success in achieving the enculturation goal at a high level can be expressed as one of the most obvious indicators of the quality of education of a society. This basic goal is binding for all branches taught in all institutions, regardless of the type and level of school. Vocational Arabic is also a course taught at the 11th and 12th grade level in Anatolian Imam Hatip High Schools. Although the main goal of this course is for students to benefit from texts related to Islamic sciences, the course also aims to reinforce the learning outcomes achieved in other vocational courses. In line with this purpose, the course books used in the course include various Arabic reading texts and related activities related to the principles of belief, worship and morality in Islam. Some of these texts contain content that can be associated with cultural heritage teaching. This study aims to evaluate the functionality of the content in the vocational Arabic course curriculum and textbooks in terms of cultural heritage teaching. The study was designed according to the qualitative research design and the data were collected and analyzed using the document review technique.

Keywords: Religious Education, Arabic Language and Rhetoric, Cultural Heritage Teaching, Turkish Islamic Culture, Vocational Arabic Course.

Giriş

Kültür, en genel anlamıyla insan toplumlarının din, ahlak, dil, giyim, yemek, barınma, gelenek ve görenekler, bilgi, sanat ve edebiyat gibi alanlarda ortaya koyduğu yaşantı tarzı olarak ifade edilebilir (Taylor, 1958). Kültürün maddi ve manevi bir yapısı bulunur. Bu yapı, toplumdaki bireylerin tutum ve davranışları, inanç ve değerleri üzerinde belirleyici bir rol oynar. Nesilden nesile öğrenme yoluyla aktarılabilen kültürün şekillenmesi uzun bir süreç gerektirir (Jary & Jary, 1995; Uzunlaşan & Çıfci, 2019). Bu süreçte bireyle içine doğdukları kültürden etkilenirken aynı zamanda kültürü etkileyerek değiştirme yönünde etkide bulunabilir.

Toplumda yaşayan her birey, atalarından kendisinin de olumlu ya da olumsuz anlamda değişmesine katkıda bulunabileceği bir miras devralır. Bu yönüyle bireyin teknolojik imkanların etkisiyle günümüzde değişim hızı geçmiş dönemlere göre oldukça hızlı olan bu mirasın hem ürünü hem de yapıcısı olduğu ifade edilebilir (Bilgin, 1981). Mesele Türk toplumu özelinde ele alınacak olursa bu milletin asırlardır süregelen köklü tarihi tecrübeler neticesinde yeni nesillere zengin bir kültürel miras bıraktığı söylenebilir.

Tarihe bakıldığında farklı coğrafyalarda nam salan bir millet olan Türk toplumunun son derece zengin bir kültürel miras ortaya koyduğu, İslam'la şerefledikten sonra kıtalara medeniyet ulaştıran bir yapıya büründüğü görülmektedir (Günay, 2003; Topçu, 2012). Bu miras bireylerin bilinçsizce kendini uydurmak zorunda kaldığı atıl bir yığın değil; tanınması, benimsenmesi, korunması ve geliştirilmesi, günümüz problemlerinin çözümünde yararlanılması gereken bir hazine niteliğindedir (Selçuk, 1999; Yiğit, 2021).

Günümüzde Türk toplumlarının farklı ülke ve coğrafyalarda yaşam sürseler de öz itibarıyla birçok ortak kültürel değeri bulunmaktadır. Bu değerlerin ortaya çıkarılması, Türk İslam birliğinin güçlü bağlarla korunması, önemli bir toplumsal kazanımdır. Toplumun geçmişi ile geleceği arasındaki uyumlu geçişi teminat altına almak, var olan kültürel mirasın korunması ve zenginleştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu mirasın geliştirilerek gelecek kuşaklara aktarılmasında en büyük görev ise eğitim kurumlarına düşmektedir (Selçuk, 1999).

Eğitim, genel amaçları arasında kültürlendirme bulunan bir faaliyet alanıdır. Kültürlendirme; toplumun tarihi tecrübeleri neticesinde şekillendirdiği maddi ve manevi alandaki kültür varlığını sonraki kuşaklara aktarması, yeni nesle öz kültürü geliştirebilecek bir yeti ile ideallerin kazandırılması olarak ifade edilebilir (Tezcan, 1997).

Eğitimde bu kazanıma beklenen oranda erişilmesi, kültürel yozlaşma ve yabancılaşma tehdidinden arınmış ve gelişen bir toplumun varlığı için olmazsa olmaz bir gereklilik olarak görülebilir.

Eğitimin kültürel amaçlarına beklenen oranda erişilmesi için belli bir dersin üniteleri arasında kültürleme amaçlı konuların bulunması yeterli olmayacaktır. Bu önemli amaca ulaşılması için kültürlemenin tüm müfredatın içerisine işlenmesi, bu hususta sık sık gençlere ufuk açıcı bilgi ve sezgiler kazandırma amaçlı bir çaba gösterilmesi gerekmektedir (Selçuk, 1999). Bu amaç doğrultusunda okul türü her ne olursa olsun eğitim sisteminde yer alan tüm kurumların ve kurumlarda öğrencilerin yetişmesi için var olan her bir dersin düşünceye, insana, ahlâkî olana, hürriyete ve kültürel mirasa saygı temelinde yapılandırılması icap etmektedir (Selçuk, 1997).

Türkiye’de eğitim sistemi içerisinde yer alan Anadolu imam hatip liseleri (AİHL), sayıca önemli bir yer teşkil etmekte ve birçok öğrenci bu kurumlarda öğrenim görmektedir. AİHL Türk milli eğitiminin genel amaçlarının yanı sıra mesleki din öğretimi kapsamında hedefleri de bulunan bir kurumdur. Kurumda öğrencilerin hem yabancı dil, spor ve sanat dallarında, hem fen ve sosyal bilimler alanında, hem de temel İslam bilimlerinde aldığı dersler bulunmakta, böylece AİHL bir üst öğrenim kademesi olan ilahiyat için alt yapı oluşturma işlevi görmektedir (MEB, 2017). Bu kapsamda AİHL müfredatlarında kuruldukları dönemden bugüne kadar, genellikle %40 meslek dersleri, %60 ise fen ve sosyal bilimlerinden derslere yer verilmiştir. Ancak son güncellemelerle birlikte bu oranın %70 kültür ve fen dersleri, %30 meslek dersleri olacak şekilde değiştiği anlaşılmaktadır (MEB, 2018a; Korukçu, 2012).

AİHL’de meslek derslerinin her biri, İslam dinini farklı yönleriyle ele alarak bir bütünün parçası işlevi görmekte, böylece sahih bir İslam öğretimi amaçlanmaktadır. Bu derslerden biri de 11. ve 12. sınıf düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin aldıkları mesleki Arapçadır.

Mesleki Arapça dersinde öğrencilere okuma, yazma, anlama ve konuşmadan oluşan dört temel dil becerisini seviyelerine uygun olarak kazandırmak hedeflenmekte, bunun yanı sıra bu ders diğer meslek derslerinde ele alınan konuları destekleme işlevi görmektedir. Bundan ötürü Mesleki Arapça öğretim programı meslek derslerinde yer alan konu, kazanım, kavram ve becerileri destekleyecek şekilde yapılandırılmaktadır. Dersin öğretim programında tema ve kazanımlar oluşturulurken sarmal yapının dik-kate alındığı anlaşılmakta; kitapların içerikleri imam hatip lisesi meslek derslerinde

kazandırılması amaçlanan temalar dikkate alınarak hazırlanmaktadır (MEB, 2018b).

Mesleki Arapça dersinin diğer meslek dersleri arasında ayrı bir önemi bulunur. Çünkü meslek derslerinin her birinin içeriği, Kur'an-ı Kerim ve hadislerin anlaşılması ve hayata aktarılması bağlamında İslâmî ilimlerin temel disiplinlerinden oluşmaktadır. Dili Arapça olan bu temel disiplinlerin ve tefsir, hadis, fıkıh, akaid ve siyer gibi diğer ilim dallarında, kaynakların en meşhur ve muteber olanlarının Arapça olarak kaleme alınmış olması, bu ilimlerde kendisini geliştirmek isteyenlerin Arapçaya belli bir düzeyde hâkim olmasını gerektirmektedir. Bu öneme binaen AİHL öğrencileri ilk iki yıl Arapça, sonraki iki yıl mesleki Arapça adı verilen dersleri almaktadır. İki ders arasındaki temel fark, Arapça dersinde içeriğin yabancı dil öğretimi amaçlı günlük konuşmalarla; mesleki Arapça dersindeyse İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili metin ve etkinliklerle hazırlanmış olmasıdır. Bundan hareketle dersin hem Arapça literatürü anlama becerisi kazandırma hem de inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili konuların öğrenilmesi yoluyla ideal bir toplum oluşturma hedefinin bulunduğu söylenebilir.

Mesleki Arapça dersi, salt yabancı dil öğreten bir ders değildir ve olmamalıdır. Zira “Ruhsuz, idealsız, inançsız bir öğretim gençliğe karakter yerine hüner verecek ve insanı elbette aşağı canlıların hizasına sokacaktır.” (Topçu, 2012). O halde ideal bir Müslüman ve millî değerlerine, köklerine bağlı bir nesil yetiştirmeyi hedeflemesi gereken bu dersin Türk ve İslam kültürünün aktarılmasında ne derece işlevsel olduğunun bilimsel olarak araştırılması gerekmektedir.

Literatüre bakıldığında meslek dersi içeriklerinin çeşitli açılardan incelendiği birçok çalışmanın bulunduğu, ancak Türk İslam kültürel mirasının öğretimine katkısı açısından mesleki Arapça dersi içeriklerinin araştırılmadığı görülmüştür. Bu çalışmanın temel amacı, Türk İslam kültürel mirasının öğretimine katkısı açısından mesleki Arapça dersi içeriklerinin incelenmesi ve eksikliklerinin saptanmasıdır.

1. YÖNTEM

Bu çalışma, nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması modeline göre tasarlanmıştır. Durum çalışması, mevcut durumun çeşitli yöntemlerle ortaya konulmasını amaçlayan bir araştırma modelidir (Aytaçlı, 2012). Çalışmada bu kapsamda ilgili literatür taranarak teorik çerçeve ortaya konulmuş, bunun akabinde mesleki Arapça 11. ve 12. sınıf ders kitapları, ortak Türk İslam kültürel mirasının öğretimi bakımından doküman inceleme yoluyla analize tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda

elde edilen veriler, değerlendirilerek yorumlanmıştır.

2. BULGULAR

Bu başlık altında 11. ve 12. sınıf meslek dersi kitaplarında yaşam tarzına yön veren kültürel mirasla ilişkilendirilebilecek bulgulara yer verilmiştir.

Kültürel bir değer olarak İslâm dini ile ilgili bulgular

Mesleki Arapça ders kitaplarında kültürel bir değer olarak din olgusu hakkında çeşitli bilgilerle karşılaşmıştır. Söz konusu bilgilerde genel olarak İslam dininin toplumsal birliği sağlamadaki işlevselliği vurgulanmıştır. Kitaplarda bu bağlamda İslam dininin barış dini olduğuna, hükümlerinin evrenselliğine, din kardeşliğinin önemli bir manevi değer olduğuna dair bulgularla karşılaşmış, daha önce birlik ve beraberlik içerisinde bulunan Müslümanların günümüzde dağılması eleştirilmiştir. Ders kitaplarında bu hususla ilgili öne çıkan ifadelerle şu örnekler verilebilir:

الإسلام صالح لكل زمان ومكان- (İslam tüm zaman ve mekâna uygundur) (Alrhawı vd., 2024b).

المسلمون باتوا متفقين بعد أن كانوا موحدين- (Müslümanlar önce birlik ve beraberlik halindeydiler, sonra dağıldılar (Alrhawı vd., 2024a).

أمست الوحدة الإسلامية حلاً للمسلمين- (İslam birliği Müslümanlar için bir gaye oldu) (Alrhawı vd., 2024a).

Toplumsal yaşantılara yön veren ahlak esaslarıyla ilgili bulgular

İslâm ahlakına yönelik olarak AİHL 11. sınıf mesleki Arapça kitabında bir üniteye yer ayrılmış, ayrıca AİHL 12.sınıf mesleki Arapça ders kitabı ve diğer ünitelerde güzel ahlakı betimleyen birçok kavram ve örnek kullanılmıştır. Bu kavramlara الدعوة إلى مكارم (ahlakın güzelleşmesi), تهذيب الأخلاق (İslâmî ahlak), الأخلاق الإسلامية (güzel ahlaka davet), أخلاق النبي ص (peygamberimizin ahlakı), الأخلاق المحمودة (güzel ahlaklar) ve الأخلاق المذمومة (kötü ahlaklar) gibi örnekler verilebilir. Kitaplarda sabır, başkasını kendine tercih etmek (diğergamlık), Kur’ân okuma, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) örnek alma, anne babaya iyilik ve fakirlere yardım etme güzel ahlaki davranışlar arasında ele alınarak teşvik edilmiştir. Bunun yanı sıra gıybet, sıla-ı rahimi terk etme, kötü söz söyleme, sigara içme, başkasına zarar verme ve harama bakma gibi olumsuz tutum ve davranışlar yerilerek bunlardan uzak durulması yönünde telkinlerde bulunulmuştur. İslam kültürü ve ahlakının önde gelen erdemlerinden biri olan, güzel söz söyleme ve doğru söyleme temaları konuların detayına girilmeden gramer

konularını öğrencilerin daha iyi anlaması için, boşluk doldurma ve doğru Arapça cümleyi kurma etkinlikleri ile öğrenciye sunulmuş ve örneklerde güzel söz söyleme davranışının güzelliği ifade edilmiştir. Ders kitaplarında bu hususla ilgili öne çıkan ifadelere şu örnekler verilebilir:

يُحترمك الناس ما دام خلقك كريماً. (Ahlakın iyi oldukça insanlar sana saygı duyar) (Alrhawı vd., 2024a).

إن الأخلاق سببٌ للمحبة. (Şüphesiz iyi ahlak sevgiye sebep olur). (Alrhawı vd., 2024a)

الكلمة اللطيفة تفتح الأبواب الحديدية. Güzel söz, demir kapıları açar (Alrhawı vd., 2024a).

الصبر ضياء. (Sabır nurdur) (Alrhawı vd., 2024a).

الحاكم عادلٌ, (Hakim adaletlidir) (Müslümanlar adaletlidir) (Alrhawı vd., 2024a).

يعطي الرجل أخاه مالاً. Adam din kardeşine para (sadaka) veriyor (Alrhawı vd., 2024b).

İlim öğrenme kültürüyle ilgili bulgular

Kitaplarda İslam kültüründe ilim öğrenme, ilim adamı ve eğitim kurumlarının önemi; ayet, hadis ve farklı cümlelerle konunun detayına girilmeden salt cümleler halinde aktarılmıştır. Bu bağlamda ders kitaplarında ilim öğrenmenin faydası, cahilliğin kötülüğü, eğitimin din ilimleri ile sınırlı olmadığı, okul ve öğretmenlerle ilgili çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Ders kitaplarında bu hususla ilgili öne çıkan ifadelere şu örnekler verilebilir:

العلم بيني الأمم. [İlim toplumları bina eder (şekillendirir).] (Alrhawı vd., 2024a).

المدرسة تزودنا بالعلوم. (Okul bizi bilimle donatır.) (Alrhawı vd., 2024a).

المعلمون محبوبون للطلاب. (Öğretmenler öğrencileri severler.) (Alrhawı vd., 2024a).

Aile kültürüyle ilgili bulgular

Kitaplarda, aile kültürüyle ilgili olarak çocukların ebeveynlerine yardım etmesi, misafirleri güler yüzle karşılama ve onlara ikramda bulunmanın özendirildiği, annenin merhametliliği ve saygıya layık olduğuyla ilgili cümlelerle karşılaşmıştır. Ders kitaplarında bu hususla ilgili öne çıkan ifadelere şu örnekler verilebilir:

استقبل الرجل ضيوفه مبتسماً. (Adam misafirlerini güler yüzle karşıladı). (Alrhawı vd., 2024b).

يساعد الولدان أباهما.” (Alrhawı vd., 2024a).

الأم رحيمّة. Anne merhametlidir (Alrhawı vd., 2024a).

Milli ve tarihi kültürel değerlerle ilgili bulgular

Mesleki Arapça ders kitaplarında Türk İslam kültüründe eve gelen misafirin kadın veya erkek olduğunu ayırt etmek amacıyla evin giriş kapısına erkeklerin kullanımı için büyük tokmak, kadınların kullanımı için küçük tokmak koymalarını, misafiri karşılama ve ağırlamadaki ince düşünülmüş bir yöntem olarak aktarılmıştır. Türk milli ve tarihi değerlerinden Türk bayrağının şekilsel ve manevi yönlerden çok değerli olduğu Arapça cümleler ile ve Türk bayrağı görseliyle anlatılmıştır. Ayrıca Osmanlı devletinin tarihteki konumu ve Osmanlı sultanlarının devletine çok sadakatli oldukları, sahabenin ve Osmanlı ordularının din ve vatan için savaşma konusunda kahraman oldukları ele alınmıştır. Ders kitaplarında bu hususla ilgili öne çıkan ifadelerle şu örnekler verilebilir:

عبر عن الصورة بجمال مفيدة. [(Küçük ve büyük kapı tokmağı olan). Resmi doğru cümlelerle anlat] (Alrhawı vd., 2024b).

نشر الرسول ص. بين أهل مكة بعد استسلامهم الاطمئنان والاستقرار. (Peygamberimiz, Mekke’liler Müslüman olduktan sonra onlar arasında güven ve istikrarı yaydı). (Alrhawı vd., 2024b).

الدولة العثمانية أكبر إمبراطورية في التاريخ. (Türk bayrağının özel anlamı vardır) العلم التركي له دلالة خاصة. (Osmanlı devleti tarihteki en büyük imparatordur) كان من الصحابة التقدم والتسابق للجهاد. (Sahabeler cihat için öne atılır ve bir biri ile yarışlardı). (Alrhawı vd., 2024a).

SONUÇ

Türk tarihi, köklü bir geçmişe sahip ender bir özellik taşır. Tarih boyunca yüzyıllardır süregelen tecrübeler neticesinde teşekkül eden Türklerin maddi ve manevi kültür varlığı, korunması ve geliştirilmesi gereken bir miras niteliğindedir. Bu mirasın korunmasında en büyük rolün eğitim kurumlarında olduğu söylenebilir. Özellikle de din öğretiminin kültürel mirasın korunmasında ve geliştirilmesinde önemli katkıları olabilir. Çünkü kendisi de zamanla yaşam tarzını dönüştürerek kültürel bir unsur haline gelebilen dinin kültürün tüm alanlarına sirayet ederek kültürel değişimde lokomotif rolü oynama potansiyeli bulunur. Türk toplumu da İslam dinini benimsedikten sonra kültürel bir değişim göstererek Türk İslam medeniyetinin kurulmasını sağlamış ve yeni nesillere özgün bir kültürel miras bırakmıştır. Bu mirasın ismi ne olursa olsun bütün derslerde genel eğitimin kültürlendirme amacından ötürü ele alınması gerekmektedir.

Bu araştırmada AİHL meslek dersleri 11. ve 12. sınıf ders kitapları, Türk İslam kültürel mirasının öğretimi açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda Arapça metinlerde

ve gramer kurallarının öğretimi amaçlı etkinliklerde yer alan cümlelerde kültürel bir değer olarak İslam dini, toplumsal yaşantıya yön veren ahlak esasları, ilim öğrenme kültürü, aile kültürü ve milli/tarihi kültürel değerlerle ilgili çeşitli bulgularla karşılaşmıştır.

Kitaplarda İslam birliğinin vurgulanarak Müslümanların birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmesi gerektiği mesajının verilmesi, farklı ülkelerde yaşasalar da din kardeşliğinin bir gereği olarak ortak paydada buluşmanın teşvik edilmesi açısından önemlidir. Nitekim manevi birlik ruhunu oluşturan din, Müslüman toplumlarda toplumsal birlik ve beraberliği sağlamada etkin rol oynayabilmektedir. Dinin sahip olduğu bu rol, toplumun duygu ve düşüncelerinde, kültüründe inancın dönüştürücü gücünün bulunduğunu ortaya koymaktadır. Meslek dersleri aracılığıyla din eğitiminde bu birlik ruhunun canlı tutulması, toplumun kenetlenmesine ve gerek bireysel gerek sosyal sorunların çözümünde birlikte hareket ederek kalkınmasına katkı sağlayabilir. Ancak birlik ruhunun canlı tutulması açısından kitaplarda İslam birliğinin yanı sıra Türk birliğinin de ortak geleceğin inşası açısından ele alınması ve vurgulanması yerinde olurdu. Bu nedenle kitaplarda söz konusu hususta bir güncellemenin gerekli olduğu ifade edilebilir.

Kitaplarda ahlaki değerlerle olumsuz tutum ve davranışlara çeşitli metinlerde yer verilmesi toplumsal yaşantılarda görülen kişilerarası ilişkilerin geliştirilmesi açısından önemlidir. Ancak ahlaki değerlerle ilgili kalıp cümlelere ek olarak düşünmeye ve hissetmeye yönlendiren etkinliklerin artırılması gerektiği söylenebilir. Bu anlamda kitaplarda karşılaşılan Türk kültüründe eve gelen misafirin kadın veya erkek olduğunu ayırt etmek amacıyla evin giriş kapısına erkeklerin kullanımı için büyük tokmak, kadınların kullanımı için küçük tokmak konulması gibi unutulmaya yüz tutmuş ince-liklerin daha çok ele alınması yararlı olabilir.

Kitaplarda İslam kültüründe ilim öğrenme, ilim adamı ve eğitim kurumlarının önemi; ayet, hadis ve farklı cümlelerle ele alınması Türk İslâm kültüründe öğrenme ve öğretmenin yeri hususunda farkındalık kazanılması açısından yarar sağlayabilir. Bu farkındalığın artması için ilim öğrenme uğruna rıhla seyahatlerine çıkan ve birçok zorlukla karşılaşan ecdadla ilgili müstakil bir metne yer verilmesi faydalı olabilir.

Kitaplarda karşılaşılan çocukların ebeveynlerine yardım etmesi, misafirleri güler yüzle karşılama ve onlara ikramda bulunmanın özendirilmesi, annenin merhametliliği ve saygıya layık olduğuyla ilgili cümleler aile kültürünün aktarılması açısından önemlidir. Bu hususta bilhassa medya gibi saiklerin etkisiyle günümüzde yozlaşmaya yüz tutan aile değerleriyle ilgili daha güçlü bir vurguyla müstakil metinlere yer verilmesi yararlı olabilir.

Kitaplarda İslam tarihi, Osmanlı tarihi ve bayrak gibi milli değerlerle ilgili cümlelere yer verilmesi milli ve manevi değerlerle ilgili farkındalığın artırılması açısından önemlidir. Ancak ortak geleceğin inşası açısından İslamiyet öncesi Türk toplumlarının tarihine de değinilmesi, günümüzde Türklerin farklı ülkelerde yaşasa da birlik ve beraberlik içerisinde olunması gerektiğinin vurgulanması yararlı olabilir.

KAYNAKÇA

- Alrhawı, M., Alchalabı, H., & Alhourı. (2024a). *El-Lugatu'l-'Arabiyye el-Miheniyye (Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı)*. MEB Yayınları.
- Alrhawı, M., Alchalabı, H., & Alhourı. (2024b). *El-Lugatu'l-'Arabiyye el-Miheniyye (Mesleki Arapça 12. Sınıf Ders Kitabı)*. MEB Yayınları.
- Aytaçlı, B. (2012). Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış. *Eğitim Bilimleri Dergisi*, 3(1), 1-9.
- Bilgin, B. (1981). Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 469-483.
- Günay, Ü. (2003). XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 21-48.
- Jary, D., & Jary, J. (1995). *Dictionary of Sociology* (2nd edition). Harper Collins Publishers.
- Korukçu, A. (2012). "İmam Hatip Liseleri". *Din Eğitimi El Kitabı*. Ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 181-214. Grafiker Yayıncılık.
- MEB. (2018b). *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. MEB Yayınları.
- MEB. (2017). *Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi*. MEB Yayınları.
- MEB. (2018a). *AIHL Haftalık Ders Çizelgesi*. Ankara: MEB Yayınları. 2018.
- Selçuk, M. (1997). Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme). *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, 145-158.
- Selçuk, M. (1999). Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(2), 255-264. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001341
- Taylor, E. B. (1958). *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*. Harper&Brothers.
- Tezcan, M. (1997). *Kültürel Antropoloji*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Topçu, N. (2012). *Türkiye'nin Maarif Davası* (8. Baskı). Dergâh Yayınları.
- Uzunaslan, Ş., & Çi'fci, E. G. (2019). Sosyal Hizmet Uygulamalarında Kültürel Yetkinliği Geliştirmenin Önemi. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 30(1), 213-230. <https://doi.org/10.33417/tsh.516917>
- Yiğit, Y. (2021). Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci. *Tokat İlmîyat Dergisi*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.863033>

HANEFÎ FIKİH GELENEĞİNDE TÜRKİSTAN NEREYE DÜŞER: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ EKOLÜ KRİTİĞİ

İbrahim TÜRK*

Özet

Bu çalışma Hanefî mezhebi içerisinde özel bir yere sahip olan *Mâverâünnehir* ekolünün gelişim süreçlerini ele alarak bazı somut örnekler üzerinden Irak ve Mâverâünnehir Hanefîliklerinin yorumlama ve fıkhi yaklaşım farklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. İslam ilim geleneğinde fıkın gösterdiği gelişimi yansıtmayı açısından rey ekolü olarak da nitelendirilen Hanefî fıkı, oldukça önemli bir tablo mesabesindedir. Nitekim Arap, Bizans ve Sâsânî gibi farklı kültürlerin bulunduğu bir ortamda şekillenen Küfe, İslam'ın beşiği mesabesinde ve fakat sade ve sakin bir hayatın hâkim olduğu Hicâz bölgesine nazaran fıkhi metodoloji açısından bazı teknik yaklaşım farklılıkları barındırmaktadır. Abbâsîler döneminde Irak'ta ortaya çıkan *mihne* süreçleri sebebiyle çeşitli baskılara maruz kalan fukâhanın fıkhi mirası Türkistan bölgesine kaymış ve burada ilgili mezhebin yorum tekniğinde bazı nüans farkları oluşmuştur. Nitekim mezkûr bölgede fukahâ, Irak'taki gibi bir durumla karşılaşmamış ve bu sebeple de ciddi bir gelişim sahası bulabilmiştir. Türkistan coğrafyası hem ilme imkân sunan yapısı hem de Hanefî mezhebinin toplum nezdinde mâkes bulması açısından Hanefî mezhebi için mümbit bir gelişme ortamı oluşturmuştur. Tüm bu olumlu gelişmelerin paralelinde bölgenin kültürel zenginliği ve demografik farklılığı Hanefî mezhebi içerisinde yeni bir rengin oluşup gelişim göstermesine kadar uzanmıştır. Çalışmamızda bazı fıkhi örnekler eşliğinde ilgili farklılıklara işaret edilerek mezkûr gelişime işaret edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Hanefîlik, Irak, Mâverâünnehir, Türkistan.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı <https://orcid.org/0000-0001-5975-7823>

Where Does Turkistan Fall in the Hanafi Fiqh Tradition: A Critique of the Hanafi School of Māverānāynehir

Abstract

This study aims to reveal the differences in the interpretation and jurisprudential approach of Iraqi and Māverānēhir Hanafis through some concrete examples by addressing the development processes of the school of Māverānēhir, which has a special place in the Hanafi madhhab. In terms of reflecting the development of jurisprudence in the Islamic scientific tradition, Hanafi jurisprudence, which is also characterized as the school of rey, is a very important picture. As a matter of fact, Kufa, which was shaped in an environment of different cultures such as Arab, Byzantine and Sasanian, is the cradle of Islam, but it has many technical differences in terms of jurisprudential methodology compared to the Hijaz region, where a simple and calm life prevails. However, the jurisprudential heritage of the fuqaha, who were subjected to various pressures due to the Mahna processes that emerged in Iraq during the Abbasid period, shifted to the Turkestan region, where some nuance differences emerged in the interpretation technique of the related madhhab. As a matter of fact, in the aforementioned region, the faqaha did not face the same situation and thus found a serious development field. The geography of Turkestan has created a favorable development environment for the Hanafi madhhab, both in terms of its structure that provides opportunities for science and in terms of the Hanafi madhhab's finding a foothold in society. In parallel with all these positive developments, the cultural richness and demographic diversity of the region led to the formation and development of a new color within the Hanafi sect. In our study, we will try to point out the aforementioned development by pointing out the relevant differences with some jurisprudential examples.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Hanafism, Iraq, Māverānēhir, Turkistan.

Giriş

Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla Hz. Peygambere ulaşan ve Ebû Hanîfe'nin sistematik hale getirip İslam dünyasına kazandırdığı Irak merkezli Rey ekolü, İslam hukuk tarihinde önemli bir kilometre taşı olarak karşımızda durmaktadır. Nasların ilkesel bir yaklaşımla okunup anlaşılması (icabında bu ilkeselliğe uygun düşmeyen hadislerin musarrât hadisindeki gibi amele medâr olarak görülmemesi) esası üzerine kurulan ve bir anlamda *küllî/tümel kıyas* (Şimşek, 2019, s. 43) düşüncesi etrafında şekillenen Hanefî mezhebi, ilk başlarda hevâya göre hüküm vermek gibi ciddi ithamlarla karşılaşsa da sonraları maksadı ve derin boyutlu bakışı anlaşılmalı, öyle ki resmi devlet mezhebi olacak düzeyde yaygınlık kazanmıştır.

Kûfe-Bağdat merkezli bir orijine sahip olan Hanefî mezhebi henüz kurucu imamı hayattayken İslam coğrafyasına yayılmaya başlamıştır. Ne var ki kuruluş döneminde Irak'ta Mûtezile'nin de ortaya çıkması, bölgedeki bazı Hanefî alimlerin düşüncesine etki etmiş; Abbâsi halifelerinden bir kısmının i'tizâlî fikirlerden etkilenip ehl-i sünnet fakihlerine ve ehl-i hadise baskılar uygulaması (*Mihne*)(Mihne olaylarının başladığı Me'mûn döneminde bu eylemlerin yalnızca dini bir düşünce farkı sebebiyle olmayıp, siyasi anlamda Ali evladının hilafet iddiasının önüne geçmek gibi bir saikle yapıldığı da ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Yücesoy, 2005, s. 27) ise mezhep alimlerinin hicretine dolayısıyla da Hanefî düşüncenin farklı coğrafyalara taşınmasına sebebiyet vermiştir. Bu süreçte Türkistan'da hâkim olan Sâ mânîler'in bilim olan kucaklayıcı tavrı hem bölgeyi ilmi bir merkez kılmış hem de Hanefî mezhebinin desteklenmesi sebebiyle mezhep yaygınlık kazanıp tarihe mal olan kıymetli eserlerini burada vermiştir.(Aydın, 2024, ss. 339-340; Hoyladı, 2022, ss. 212-213) Nitekim bu destekleme, bölgede Sâ mânîler'in ardından kurulan Karahanlılar devrinde de devam etmiş, öyle ki mezhep, ilmi üretim açısından tarihsel süreç içerisindeki en verimli çağını bu dönemde yaşamıştır.(Aıtmamat, 2018, s. 125)

Hz. Ömer'in (öl. 23/644) hilafeti esnasında fetih hareketleri Türkistan yolunu açarak bölgenin fethine başlanmış, Sasânîlerle yapılan ikinci mücadelede çok fazla kayıp verildiği için Hz. Ömer Ahnef b. Kays'a nehrin (Mâverâünnehir) öte tarafına geçmeme emri vermişti.(Taberî, 1387/1967, s. 4/168) Hz. Muâviye döneminde Basra valiliğine getirilen Ziyâd b. Ebîh ise sahâbeden Hakem b. Amr el-Gıfârî'yi 45/665 yılında Horasan'a bölge valisi olarak tayin etti. Bu görevlendirmeye orada ilk kez namaz kıldıran Hakem b. Amr olmuştur. Bundan sonra çeşitli valiler atanmış ve seferler artarak devam etmiştir.

Türkistan bölgesi Hanefiliği denilince akla Aral Gölünden çıkan Amuderyâ (Ceyhun) ve Sirideryâ (Seyhun) nehirleri arasında kalan *Mâverâünnehir* (Çay Ardı/ Nehrin Ötesi) bölgesi gelmektedir. Amuderyâ: Tacikistan, Afganistan, Türkmenistan ve Özbekistan'dan; Sirideryâ ise Kazakistan ve Özbekistan'dan geçer. Bu mümbit durumu sebebiyle Özbekistan, her iki nehri de içinde barındırması sebebiyle bir cazibe merkezi olmuş, buna paralel olarak da İslam tarihinin Semerkant ve Buhâra gibi en önemli iki ilim merkezi burada yeşermiştir. Nitekim Özbekistan özelinde Amuderyâ Buhâra ve Hîve'den; Sirideryâ ise Fergana Vadisi'nden geçmektedir. Bu iki nehrin Özbekistan topraklarını bereketli kılması ve yukarıda da zikrettiğimiz üzere Sâmanoğulları'nın ilim adamlarına olan anlayışlı tavrı sebebiyle bölge özellikle zikredilen dönemlerde çok büyük bir ilim havzası konumuna yükselmiş ve bir anlamda Mâverâünnehir ekolünün tesisi başlamıştır. Ancak, ifade ettiğimiz üzere mezkûr bölge (*Mâverâünnehir*) Türkistan'ın tamamını kapsamamakta, coğrafi sınırları açısından ihtilaflar olsa da genellikle Mâverâünnehir kavramıyla zikredilen sınırlar içerisinde kalan bölge kast edilmektedir.

Irak merkezli Hanefî düşüncenin Mâverâünnehir bölgesine taşınmasının ardından mezhep odaklı telif, tedris faaliyetleri ve idari görevler başlamıştır. Burada akıllara Irak ve Türkistan Hanefiliklerinin arasındaki farkların boyutu gelmektedir ki bu ayırım bilhassa Mâverâünnehir meşâyihinin eserlerinde dikkatlerden kaçmamaktadır.(Serahsî, 1421/2000, s. 8/133) Bu anlamda söz konusu farklılığın köklü bir ayrışma mı yoksa bir renklilik mi olduğu dikkat çeken bir diğer yondur.

1. Hanefî Mezhebinin Türkistan'a İntikâli

Hanefî mezhebinin Irak'tan çıkıp dünya çapında yaygınlık kazanması henüz daha mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin hayattayken başlamıştır. Bu duruma örnek olarak zikredilebilecek isimlerden birisi olan Abdullah b. Ferruh Kayrevân'dan (Tunus) gelip Ebu Hanîfe'den beş yıl civarında ders alan ve mezhebi Kuzey Afrika'ya taşıyan isim olarak zikredilebilir.(Köten, 1999, s. 493) Mezhebin yayılması esnasında tabii olarak bölgesel gelenek ve an'aneye dayalı yorum farklılıklarının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Hanefî mezhebinin, merkezi Irak'tan Türkistan'a olan geçiş sürecinde ekolün taşınmasına gerekçe olabilecek farklı sebeplerin varlığı da dikkat çekmektedir. Bu sebeplerin en önemlilerinden birisi ise o dönem İslam dünyasını ciddi şekilde meşgul eden ve iç kargaşalara yol açan *mihne* olaylarıdır.

Burada mezhebin Irak'tan Mâverâünnehir bölgesine intikal sürecinde önemli rol oynayan bazı isimlerden söz edilmesi de gerekmektedir. Bunların başında Belh'in

Cûzcân bölgesinden olan ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) öğrenciliğini yapan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (öl. 200/816?) gelmektedir. Bu noktada Şeybânî'nin *el-Asl*'ının günümüze ulaşan en güvenilir nüshasının Cûzcânî rivayeti olduğunun da altını çizmek gerekmektedir.(Şener, 1993, s. 98) Yine bir diğer öncü isim de Şeybânî'nin diğer bir öğrencisi olan Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832)'dir. Mezhebin *zâhirü'r-rivâye* olarak isimlendirilen altı önemli eserinden *el-Asl*, *el-Câmi'u'l-kebir*, *el-Câmi'u's-sağîr* ve *ez-Ziyâdât* adlı dördü, Buhârâ'ya onun rivayeti ile ulaşmış ve bu sayede bölgenin ilim mahfillerinde tedavüle girmiştir.(Bedir, 2020, s. 365) Bunların yanı sıra Muhammed b. Semâa el-Kûfî (öl. 233/848), Ebû Bekir el-Cûzcânî (öl. III./IX. yüzyıl), Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Hafs es-Sağîr (öl. 264/879) ve Ebû Muhammed es-Sebezmûnî (öl. 340/952) de burada zikredilmesi gereken öncü alimler arasındadır.

Yine mezhebin Mâverâünnahir'de tedavül edip yaygınlık kazanması ve bir anlamda istikrar bulup zirveye ulaşmasında etkili olan sonraki kuşak (Karahanlılar dönemi) alimlerinden de söz edilmesi gerekmektedir. Bu cümleden olarak Türkistan Hanefî ekolünün önemli simalarının başında kuşkusuz Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) gelmektedir. O, kendisinden önce yaşamış olan el-Mâtürîdî'nin usule dair kaleme aldığı *Meâhizü's-şerâi fî usûli'l-fikh*(Her ne kadar ilgili eser bugün elimize ulaşmış olmasa da Alâüddîn es-Semerkandî Mâtürîdî'nin mezkûr eseri hakkında *Mizânü'l-usûl* adlı eserinde bilgiler vermekte ve Mâtürîdî fıkıh düşüncesinin Irak Hanefiliğinden hangi noktalarda ayrıldığına altını çizmektedir. Detaylı bilgi için bk. es-Semerkandî, 1984, s. 3) adlı eserinin günümüze ulaşmamasından dolayı Mâverâünnahir'de Hanefî usulüne ilişkin sistematik ilk eseri kaleme alan kişi olarak kabul edilir. Debûsî'nin haricinde bölgenin önde gelen diğer isimleri ise Ebû'l-Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) ile Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (öl. 483/1090?)'dir. Nitekim bu üç ismin şöhreti bölgeyi aşarak mezhebin usulü konusunda otorite kabul edilecek duruma gelmiş; öyle ki sonraki dönemlerde kendilerinden *meşâyih-i selâse* şeklinde bahsedilmiştir.(Özen, 2003, s. 159) Yine bölgenin ve mezhebin önemli isimlerinden bir diğeri de el-Halvânî (öl. 452/1060)'dir. Nitekim Halvânî, mezhep içerisinde mütekaddimûn ve müteahhirûn arasındaki ayrıcı çizgide yer almaktadır. Buhârâlı olan Halvânî gerek kendi döneminde yöre Hanefîlerinin başı kabul edilmesi gerekse Serahsî, Pezdevî kardeşler ve daha pek çok ön plandaki alimin hocası olması nedeniyle hem Türkistan Hanefî geleneği açısından hem de mezhep açısından oldukça önemli bir konumda durmaktadır.(Aıntmamat, 2018, ss. 131-132) İbn Kemalpaşa meşhur tabâkâtü'l-fukahâ adlı kategorik tasnifinde her üç alimi de meselede müçtehit derecesinde zikretmektedir.(İbn Kemal Paşa, 2020, s. 62; Şahin, 1997, s. 383) Bunların yanı

sıra Alâüddin es-Semerkandî (öl. 539/1144), Kâsânî (öl. 587/1191), Merğînânî (öl. 593/1197), Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) de bölgenin yetiştirdiği mezhepte söz sahibi önder fakih ve usulcülerden bazılarıdır.

2. Irak-Mâverâünnehir Farkları

Klasik eserlerde Irak ve Mâverâünnehir bölgesi fakihlerinin fıkhn usûl ve furû sahalalarında farklı görüşler beyan ettiği gözlemlenmektedir. Usul konusundaki ihtilaf-
ların temelinde genellikle ilke ve kabullerin farklı olması yatmakta; furû fıkha ilişkin farklılaşmalarda ise daha ziyade bölgesel farklılığın verdiği kültürel etki ön plana çıkmaktadır. Biz burada çalışmanın hacmini de göz önüne alarak usul ve furûya iliş-
kin birer örnek vermekle iktifa edeceğiz.

2.1. Kitabın Tarifi

İslam hukukunda birincil hüküm kaynağı Kur'an, usul terimiyle *kitaptır*. Bu nedenle İslam hukuk usulünde kitap kavramı tanımlanması gereken önemli bir kav-
ram olarak var olmuştur. Nitekim ilgili kavramın kapsamına nelerin gireceği önem
arz etmekte, şâz kıraatlerin Kur'an'dan sayılıp sayılmaması, kitabın nazımının ve
mefhumunun durumları vb. konuların izah edilmesi gerekmektedir. Ne var ki Irak
Hanefî usulcülerinden Cessâs'ın ilginç bir şekilde *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde *ki-
tabın* tanımına ilişkin bir bahis açmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Buna karşın
Mâverâünnehir alimlerinden Pezdevî *Kenzu'l-vusûl* isimli eserinin henüz başında
kitabı şu sözlerle tarif etmektedir: "Kitaba gelince: o, Allah rasulüne indirilen, -ken-
dinden önceki- mushaflarda yazılı bulunan (bahsedilen) ve Hz. Peygamber'den şüphe
barındırmayacak şekilde mütevatiren nakledilendir." (Pezdevî, 2016, s. 95)

Pezdevî ilgili tanımda Kelâmullahın nazm-mana bütünselliğini ön plana çıkar-
makta, kelim ilminin önemli konularından birisi olan Allah'ın konuşma/kelam sıfa-
tına ilişkin klasik ehl-i sünnet yaklaşımı olan kelâm-ı nefsi / kelâm-ı lafzi ayırımına
vurgu yapmaktadır. Buna göre Pezdevî Allah'ın kelam sıfatının zatıyla kaim olduğunu
ve dolayısıyla nefsi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini; kitabın ise ses ve harfler
sebebiyle mahluk olduğunu ve bunun da lafzi kategoride değerlendirilmesi gerektiği-
ni dile getirmiştir ki Ehl-i Sünnetin genel kabulü de bu yöndedir. (Gölcük & Toprak,
2001, s. 243) Bu cümleden olarak Ehl-i sünnet alimlerinin bu kategorik ayırımı مالكل
ئراقلا توص توصل او يرابلا مالك ifadesiyle formüle ettikleri söylenebilir.

Kanaatimizce Cessâs'ın eserinde bu tanıma yer vermemesi dönemin kon-
jonktüründen kaynaklı olabilir. Nitekim Mâverâünnehir'in aksine Irak, Mutezili

düşüncenin yaygın olduğu bir yerdir ve *halku'l-Kur'ân* konusu çok su götürebilecek bir mahiyete sahiptir ki o, böylesi netameli bir konuya eserinde mahal vermek istemiş olabilir. Ne var ki bu durum doğrudan onun Mutezîlî meşrep olduğu anlamına da gelmemelidir. Zira Irak Hanefilerinden herhangi birisinin açıkça mutezili olduğunu beyan ettiği görülmemektedir. Pezdevî ise bölgenin verdiği ilmi rahatlık ortamı ve Mâturîdî geleneğe mensup olması hasebiyle eserinde bu tanıma yer vermiştir.

Bu ayrımın fıkhi bir yansıması olarak Cessâs'ın fiili sıfatlarla yapılan yemi-ni kabul etmediği görülmektedir. Bu anlamda onun bu yaklaşımı Mutezîlî alimler gibi teaddüd-i kudemâ endişesiyle kelâm-ı nefsiyi ve bu sıfatın kadîm olma özelliğini kabul etmediğine hamledilebilir. Nitekim Mâverâünnehir fukahâsından Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde Cessâs'ı bu sebeple eleştirdiği de dikkatlerden kaçmamaktadır.(Serahsî, 1421/2000, s. 8/133) Tüm bunların yanı sıra Cessâs da dahil olmak üzere Irak meşâyihinin tamamı Ebû Hanîfe'nin Kur'an okumayı bilmeyen yeni Müslüman olmuş kişinin, ezberleyinceye kadar mealle Kur'an okuyabileceği görüşünü kabul ederek mananın birincil husus olduğu görüşüne katılmakta ve böylelikle de Mutezîlîlerden farklı bir tavır sergilemektedir.

2.2. Namazla Mükellef Olma Açısından Vakit

İslam'da dört temel ibadetin üçü (Namaz, oruç, hac) için belli vakitler tahsis edilmiştir. Bu ibadetlerin başında yer alan namaz için Kur'an'da “...*namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir.*”(Kur'ân-ı Kerîm Meali, 2007, s. en-Nisâ 4/103) buyurulmaktadır. Bu sebepledir ki fıkıh eserlerinin namazla ilgili bölümlerinde vaktin tayini konusuna geniş yer verilmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde vad'î hükümler kategorisinin sebep kısmında namazın vücubiyeti için vaktin sebep oluşundan söz edilmektedir.

Hanefiler, kişinin namazla mükellef olabilmesi için, namaz vaktinin hal-i hayatında hangi anına denk gelmesi gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle namaz vaktinin tam olarak hangi kısmı kişinin o namazla mükellef olmasını sağlayacağı konusunda farklı görüş beyan etmektedirler. Bu cümleden olarak Irak meşâyihî vücub sebebi olarak ilgili namaz vaktinin son bölümünün vacip kılan kısım olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple namazı, vaktin ilk başında kılmayıp ilgili vakit çıkmadan ölen kimsenin söz konusu vaktin namazından mesul olmayacağını ifade etmişlerdir.(Akıncı, 2023, s. 191)

Türkistan Hanefilerinden Debûsî, Serahsî ve Alâüddîn es-Semerkindî ise na-

mazın vücutbiyet sebebinin vaktin ilk girdiği an olduğunu fakat namazın müvessâ‘ bir vacip olması hasebiyle vakti içinde tehir edilebileceğini ifade etmektedir. Yine bölgenin önemli Hanefî fakihlerinden biri olan Mergînânî de vücutbiyyetin vakit içerisinde iftitah tekbiri alacak kadar bir süre kalıncaya değin tehir edip son olarak da o vakitte vücutbiyyetin gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Sonuç

Hanefî mezhebinin Irak merkezli olarak ortaya çıkışı ve zamanla Mâverâünnehir bölgesine taşınması, İslam hukukunun tarihsel gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte, Hanefî ekolü hem bölgesel farklılıklar hem de siyasal ve toplumsal koşullar nedeniyle çeşitli değişimlere uğramış, ancak özünde nasları ilkesel bir yaklaşımla ele alma yöntemini korumuştur. Mezhebin Türkistan’a yayılması, özellikle Mihne olaylarının sebep olduğu baskılar ve Türkistan bölgesel yönetimlerinin ilme verdiği destekle hız kazanmıştır. Bu durum, Hanefî düşüncenin farklı coğrafyalarda güçlenmesine ve özellikle Sâ mânîler ile Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir’de derinleşmesine olanak sağlamıştır. Söz konusu dönemde birçok önemli Hanefî âlimi yetişmiş, fıkıh usulü alanında kıymetli eserler telif edilmiştir. Bu bağlamda, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Halvânî gibi âlimler, mezhebin gelişiminde önemli roller üstlenmişlerdir.

Irak ve Mâverâünnehir Hanefîlikleri arasındaki farklılıklar, özellikle usûl ve furû noktasında kendini göstermiştir. Bu farklılıklar, temel ilkesel yaklaşımlar, bölgesel sosyal ve kültürel etkenler ile bağlantılı olarak şekillenmiştir. Sonuç itibarıyla, Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir bölgesine taşınması, İslam hukukunun bölgesel bir karakter kazanmasına yol açmış, mezhebin iç dinamiklerinde çeşitliliğe ve zenginliğe neden olmuştur. Bu farklılıklar, köklü bir ayrışmadan ziyade, mezhebin tarihsel ve coğrafi şartlara uygun şekilde gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aıntmamat, K. (2018). Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri. *Mîzânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 6, 125-138.
- Akıncı, H. (2023). *Hanefîlikte Bağdat Mâverâünnehir Mukayesesi* [Doktora]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Aydınlı, O. (2024). *Semerkant Tarihi Fethinden Sâ mânîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999)* (3. bs). İsam Yayınları.
- Bedir, M. (2020). Ebû Hafs el-Kebîr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: C. EK-1* (2. bs, ss. 364-366). TDV Yayınları.

- es-Semerkandî, E. B. A. M. b. A. b. E. A. (with Abdullah, M. Z.). (1984). *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl* (1. bs, Vol. 1-1).
- Gölcük, Ş., & Toprak, S. (2001). *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (5. bs). Tekin Yayınları.
- Hoyladı, A. (2022). *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (1. bs). İFAV Yayınları.
- İbn Kemal Paşa, Ş. A. b. S. (with Ebu'ı-Hâc, S. M.). (2020). *Tabakâtü'l-fukahâ*. Merkezi Envâri'l-ulemâ li'd-dirâsât.
- Köten, A. (1999). İbn Ferrûh. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 493-494). TDV Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (H. Karaman, A. Özek, İ. K. Dönmez, M. Çağrııcı, S. Gümüş, & A. Turgut, Çev.; 27. baskı). (2007). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özen, Ş. (2003). Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 159-165). TDV Yayınları.
- Pezdevî, E.-H. E.-U. F.-İ. A. b. M. b. el-H. b. A. (with Bekdâş, S.). (2016). *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (2. bs). Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- Serahsî, M. B. A. b. E. S. Ş.-'Eimme es-. (1421/2000). *El-Mebsût* (Vols. 1-30). Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i.
- Şahin, K. (1997). Halvânî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, s. 383). TDV Yayınları.
- Şener, A. (1993). Cûzcânî, Ebû Süleyman. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, s. 98). TDV Yayınları.
- Şimşek, M. (2019). *İmam Ebû Hânîfe ve Hanefîlik*. Hacıveyiszade Yayınları.
- Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. el-Âmilî et-. (1387/1967). *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şılatu Târîh et-Taberî* (Vols. 1-11). Dâru't-Turâs.
- Yücesoy, H. (2005). Mihne. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 26-28). TDV Yayınları.

ARAP SEYYAHLARIN GÖZLEMLERİ IŞIĞINDA TÜRK MİTOLOJİSİNDE TANRI TASAVVURU

Hacer ARSLAN*

Özet

Tanrı tasavvuru, tarih boyunca milletlerin kültürel ve dini anlayışını şekillendiren ve yansıtan temel bir unsur olmuştur. İnsanlar, yaratılış, evrenin düzeni ve işleyişi, ölüm ve sonrası hakkındaki sorularına yanıt ararken çeşitli tanrı anlayışları geliştirmişlerdir. Bu anlayışlar, toplumların dünya algısını, doğa ile olan ilişkisini ve manevi değerlerini resmeden izler bırakmış ve önemli bilgiler sunmuştur. Türk mitolojisi de tarihsel süreç boyunca *politeizmden antropomorfizme, tengrizmden monoteizme* uzanan geniş bir inanç yelpazesinde tanrı figürleri ortaya koymuştur. Bu figürler, yalnızca birer inanç unsuru olmakla kalmamış aynı zamanda Türk halkının kültürel kimliğinin ve yaşam biçiminin özünü oluşturmuştur. Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrası dönemdeki tanrı anlayışlarını incelemek, bu inançların Arapça seyahatnamelerde nasıl ele alındığını değerlendirmek, iki farklı kültür arasındaki dini ve mitolojik etkileşimi anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Arap seyyahlarının gözlemleri ışığında Türk mitolojisindeki tanrı tasavvurlarını tarihsel ve antropolojik bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Türklerin yaşam alanlarına seyahat ederek onlarla vakit geçiren *İbn Fadlân, Mes'ûdî, Ebû Dülelf ve İbnü'l-Fakih* gibi önemli Arap seyyahların eserleri incelenecektir. Tanrı anlayışları, inançla ilişkili ritüel ve ibadetlerin yanı sıra doğa olaylarına atfedilen inançsal çıkarımlarla birlikte değerlendirilecek ve açıklanacaktır. Doğa olaylarının ritüel ve dua pratikleriyle nasıl anlamlandırıldığı ele alınarak Türklerin doğa ile olan manevi ilişkisi incelenecektir. Ayrıca Arap yazarlar tarafından kimi zaman alışılmadık ve gizemli, kimi zaman ise “öteki” bir toplumun inançları olarak sunulan tanrı tasavvurlarının nasıl yorumlandığı ve bu yorumların Türk kaynakları ve değerlendirmeleri ile ne ölçüde örtüştüğü analiz edilecektir. Bu çalışma, Türk mitolojisinde Tanrı kavramının Arap kaynaklarındaki yansımalarını, her iki kültür arasındaki mitolojik bağları ve etkileşimleri incelemeyi hedeflemekte; gelecekteki araştırmalarla bu bağlantıların daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve iki kültürün ortak mirasının ortaya çıkarılması yönünde öneriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arap Seyahatnameleri, Türk Mitolojisi, Tanrı Tasavvuru, Dini İnançlar ve Ritüeller, Mitolojik Bağlantı ve Etkileşimler

* Arş. Gör. Hacer ARSLAN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye, hacer.arslan@kilis.edu.tr, ORCID/ 0009-0000-1747-9693 / Research Assistant Hacer ARSLAN, Kilis 7 Aralık University, Turkey, hacer.arslan@kilis.edu.tr, ORCID/0009-0000-1747-9693

The Concept of God in Turkish Mythology in Light of Observations by Arab Travelers

Abstract

The concept of God has been a fundamental element shaping and reflecting the cultural and religious understanding of nations throughout history. In their search for answers to questions about creation, the order and functioning of the universe, death, and the afterlife, humans have developed various perceptions of divinity. These perceptions have left traces that depict societies' worldview, their relationship with nature, and their spiritual values, providing significant insights. Turkish mythology, through its historical evolution, has presented divine figures spanning a broad spectrum of beliefs, ranging from polytheism to anthropomorphism and from Tengriism to monotheism. These figures not only served as elements of faith but also constituted the essence of the Turkish people's cultural identity and way of life. Examining the pre-Islamic and post-Islamic understandings of God among Turks and evaluating how these beliefs were represented in Arabic travelogues is essential to understanding the religious and mythological interactions between two distinct cultures. This study aims to analyze the perceptions of divinity in Turkish mythology from a historical and anthropological perspective, drawing upon the observations of Arab travelers. In this context, the works of notable Arab travelers such as Ibn Fadlan, Mas'udi, Abu Dulaf, and Ibn al-Faqih, who visited the living spaces of Turks and spent time with them, will be examined. The perceptions of God will be evaluated alongside rituals and worship practices related to faith as well as spiritual interpretations attributed to natural phenomena. By addressing how natural events were imbued with meaning through rituals and prayer practices, this study will investigate the spiritual relationship between Turks and nature. Furthermore, the study will analyze how the concept of God was portrayed by Arab writers, sometimes as unusual and mysterious, and at other times as the beliefs of an "othered" society, and how these portrayals align with Turkish sources and evaluations. This research aims to explore the reflections of the concept of God in Turkish mythology within Arabic sources, examining the mythological connections and interactions between the two cultures. It also provides recommendations for future studies to delve deeper into these connections and to uncover the shared heritage of these cultures.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Travelogues, Turkish Mythology, Concept of God, Religious Beliefs and Rituals, Mythological Connection and Interaction

GİRİŞ

Tarih boyunca toplumlar evreni anlamlandırma çabasıyla kendilerine özgü inanç sistemleri ve mitolojiler geliştirmişlerdir. Mitolojik unsurlar dini algıları etkilemekle sınırlı kalmamış, toplulukların kültürel benliklerini ve dünyayı algılayış biçimlerini de şekillendirmiştir. Türk mitolojisi kadim inançların izlerini taşımakta ve derin bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. (Albayrak, 2017, ss. 954, 957; Erdoğan, 2007, s. 3; İlhan, 2014, ss. 49, 50; Özüdoğru, 2022, ss. 154, 158; Temizer Güneş & Ayyıldız, 2022, ss. 112, 113, 115)

Tarihsel süreçte farklı inanç sistemleriyle etkileşime girerek gelişen Türk mitolojisi sahip olduğu çok boyutlu ve güçlü Tanrı tasavvurları ile dikkat çekmektedir. Bu tasavvurlar Türklerin tarih boyunca değişen düşünsel ve kültürel evrimini anlamada önemli bir anahtar niteliğindedir. Arap seyyahlar Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türk coğrafyasını ziyaret ederek tecrübe ve gözlemlerini eserleri aracılığıyla aktarmışlardır. Onların anlatımları, Türk mitolojisindeki Tanrı anlayışını dışarıdan bir gözle değerlendirme fırsatı sunmakta ve bu tasavvurun zaman içinde nasıl algılandığına dair önemli ipuçları vermektedir.

Bu çalışma, Arap seyyahlar tarafından aktarılan bilgilerden hareketle Türk mitolojisinde Tanrı tasavvurunun nasıl şekillendiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma esnasında Arap kaynaklarındaki anlatıların Türk mitolojik unsurlarıyla nasıl örtüştüğü veya farklılaştığı da ele alınacaktır.

Türk mitolojisi ve Türklerde tanrı anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda genellikle yerel kaynaklara ve destanlara müracaat edilmiştir. Ancak Arap seyyahların anlatımları da Türk dünyasına dışarıdan bir perspektif sunması açısından önemli ve değerlidir. Bu alanda daha önce yapılan benzer çalışmalarda çeşitli Arap seyahatnameleri incelenmiş olmakla birlikte, bu anlatımların özellikle Tanrı tasavvuru çerçevesinde sistematik bir şekilde ele alınması sınırlı kalmıştır. (Sağır, 2006; Köksoy, 2019; Öztürk, 2019; Yeşil, 2020; Tunç, 2024) Bu bağlamda çalışma Türk mitolojisindeki Tanrı tasavvurlarını Arap seyyahların kayıtlarındaki yansımalar aracılığıyla inceleyecektir. Türk mitolojisinde tanrı tasavvurunun hangi unsurlarla şekillendiğini, inanç pratiklerine nasıl yansıdığını ve zaman içinde nasıl bir değişim geçirdiğini de ortaya koymaya çalışacaktır. Karşılaştırmalı analiz yöntemiyle Arap seyyahların gözlem ve yorumlarının Türklerin algılarını ne ölçüde yansıttığı da değerlendirilecektir.

Çalışma hem Türk mitolojisine hem de Arap-İslam coğrafyasındaki algı ve

yorumlara ışık tutmayı hedeflemektedir. Arap seyyahların bakış açısıyla Türk mitolojisinde Tanrı tasavvurunun nasıl algılandığını ortaya koymak suretiyle de bu alandaki çalışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. ARAP SEYYAHLARIN KALEMİNDEN: DÖRT TANIK, TEK COĞRAFYA

Arap dünyasından birçok seyyah farklı dönemlerde Türkler hakkında kıymetli gözlemler yapmıştır. Bu seyyahların her biri, Türkler hakkında çeşitli bilgiler sunmuş, bir milletin tarihinin, kültürünün ve inanç yapısının farklı coğrafya ve zaman dilimlerine aktarımında rol oynamışlardır. (Demirayak, 2016, ss. 668-675) Araştırmamız esnasında gözlemlerinden faydalandığımız seyyahlar hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. İşte bir coğrafya ve dört tanık...

1.1. İbn Fadlân (ö. 310/922'den sonra)

Tam adı Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd'dır. Abbasi halifesi Muktedir Billâh tarafından İdil Bulgar Türklerine gönderilen heyette bulunmuş, 309-311 yıllarını kapsayan tarih aralığında Türklerle ilgili gözlemlediği değerli bilgileri aktarmıştır. (Aliev, 1999, ss. 477-479)

1.2. İbnu'l-Fakîh (ö. 340/951?)

Tam adı Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrahim el-Hemedânî'dir. Fars asıllı tarihçi ve coğrafyacıdır. Eserinde 290 yılına kadarki seyahat gözlemlerini aktarmıştır. Bu gözlemlerin içerisinde Türkler ve Tanrı anlayışları da yer almaktadır. (Tomar, 2000, ss. 38, 39; İbnu'l-Fakîh, 1996)

1.3. Mes'ûdî (ö. 345/956)

Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî el-Huzelî'dir. Önemli Arap tarihçi ve coğrafyacılarındandır. 332 yılında kaleme aldığı *Murûcu'z-zeheb* adlı eserinde Türkler, Tanrı anlayışları ve inanç sistemleri hakkında kıymetli bilgilere yer vermiştir. (Avcı, 2004, ss. 353-355; Mes'ûdî, 2005)

1.4. Ebû Dülef (ö.390/1000)

Tam adı Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil el-Hazrecî'dir. Aynı zamanda şair olan seyyah Çin'e yaptığı seyahati anlattığı *er-Risâletu'l-ülâ* isimli eserinde çeşitli Türk kabilelerine ve onların inançlarına da yer vermiştir. (Koçak, 2020, ss. 176, 177)

Bu dört seyyah, farklı coğrafya ve zaman dilimlerinde yaşamış olmalarına rağmen, Türklerin Tanrı anlayışları ve inançları hakkında benzer ve farklı perspektiflerden kıymetli veriler sunmuşlardır. Her biri, Türklerin inançlarını gözlemleyen ve aktaran birer tanık

olarak tek bir coğrafyada şekillenen çeşitli Tanrı anlayışlarını bizlere sunmaktadırlar.

2. TÜRKLERİN TANRI TASAVVURU: BİR UYGARLIĞIN İLAHİ YANSIMASI

Tanrı tasavvuru, bir toplumun dünya görüşünü, inanç yapısını ve kültürel değerlerini yansıtan temel unsurlardan biridir. (Ay, 2005, ss. 109, 110, 129; Evkuran, 2007, s. 51) Türk mitolojisinde tanrı anlayışı, tek bir çizgide ilerlememiş, zaman içinde değişimlere uğrayarak çeşitlilik göstermiştir. Bu çeşitliliğin oluşumunda göç hareketleri, komşu topluluklarla etkileşim ve zamanla yeni dinlerin kabul edilişi rol oynamıştır. (Uraz, 1994, ss. 37, 38, 50-86; Kaya, 2015, ss. 19-42)

Bu bölümde, Türklerin tanrı anlayışları Arap kaynaklarındaki yansımaların eşliğinde ele alınarak, politeist ve antropomorfik inançlardan başlayıp monoteist anlayışa kadar uzanan geniş birikim incelenecektir.

2.1. Politeist Tanrı Tasavvuru

Politeizm birden fazla tanrının varlığının kabul edildiği çok tanrılı bir inanç sistemidir. Bu anlayışta her tanrı belirli bir alanla ilişkilendirilmiş ve farklı alanlarda yönetim rolü yüklenmiştir. (F. Aydın, 2010, s. 208) Türk mitolojisinde de politeist izler gözlemlenmektedir. Bu izlerin bir kısmı Arap seyyahların aktarımıyla Arap edebiyatına da yansımıştır.

İbn Fadlân, seyahatnamesinde Başkurt Türklerinin 12 tanrısı olduğunu aktarmıştır. Bu tanrıların kış tanrısı, yaz tanrısı, yağmur tanrısı, rüzgâr tanrısı, ağaç tanrısı, insanların tanrısı, hayvanların tanrısı, su tanrısı, gece tanrısı, gündüz tanrısı, ölüm tanrısı ve yeryüzü tanrısı olarak isimlendirildiklerini ifade etmiştir. Ayrıca bu tanrıların üstünde de gökyüzü tanrısı isimli büyük bir tanrının bulunduğunu belirtmiştir. Bu tanrı, liderlik vasfının yanı sıra, aynı zamanda uzlaştırıcı ve arabulucu bir rol üstlenmektedir. (İbn Fadlân, t.y., s. 108,109) Bu bilgilere dayanarak Türklerin politeist tanrı anlayışının yanında henoteist (Sinanoğlu, 2010, s. 194) bir algıyı da benimsediklerini söyleyebiliriz.

Bu konuda bize bilgi aktaran bir diğer Arap seyyah Ebû Dülef'tir. Çiğil Türklerinin yanında 40 gün vakit geçiren seyyah Türklerin *Süheyl* (Canopus), *Zühal* (Satürn), *Cevzâ* (Betelgeuse), *Benât Na'ş* (Büyük ayı takımyıldızının içinde yer alan bir yıldız kümesi) ve *Cedy* (Capricornus/Oğlak takımyıldızı) isimli çeşitli yıldızlara ibadet ettiklerini anlatmıştır. Ayrıca *Şi'râ* yıldızını "*Tanrılar Tanrısı*" anlamında "*Rab-bu'l-Erbâb*" şeklinde isimlendirdiklerini ve ona özel bir konum tahsis ettiklerini de belirtmiştir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 41, 42)

2.2. Antropomorfik Tanrı Tasavvuru

İnsan biçimcilik olarak da adlandırılan antropomorfizm, tanrının insan suretinde tasvir edilmesi veya insanî özelliklerin ona atfedilmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu anlayışta tanrılar, insanlara özgü duygu, düşünce ve davranışlara sahip varlıklar olarak betimlenir. (Sonmez & Nart, 2022, ss. 581-583) Türk mitolojisinde de antropomorfik tanrı anlayışına dair çeşitli izler bulunmaktadır. Arap seyyahlarının aktardığı gözlemler, bu inanç sisteminin farklı yönlerini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

İbn Fadlân, Oğuz Türkleri arasında bulunduğu dönemde, onların tanrı anlayışına dair önemli bir gözlemlerde bulunmuştur. Kur'ân okuduğu sırada, içlerinden bir adamın dikkat kesildiğini ve bir gün tercüman aracılığıyla “Yüce Rabbimizin bir eşi var mı?” diye sorduğunu aktarmaktadır. (İbn Fadlân, t.y., s. 93) Bu soru, Oğuzların tanrıyı insanî ilişkiler bağlamında düşündüklerini göstermektedir.

Öte yandan, bazı Türk boylarında tarihî şahsiyetlere kutsallık atfedildiği de görülmektedir. Ebû Dülef tarafından Ali b. Ebî Tâlib'e ilahi bir kimlik yükleyen gruplar olduğu kaydedilmektedir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 43, 44) Yöneticilerin de yalnızca siyasi liderler olarak değil, aynı zamanda kutsal niteliklere sahip kişiler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. İbn Fadlân, Oğuzların reislerini tanrı gibi kabul ettiklerini ve halkın yöneticilerine “Ey Rabbim! Bu konuda ne yapmalıyım?” diyerek müracaat ettiklerini kaydetmiştir. (İbn Fadlân, t.y., s. 91) Benzer şekilde, Ebû Dülef Becâ kabilesi hakkında verdiği bilgilerde, bu topluluğun krallarına secde ettiğini belirtmiştir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 40, 41) Bu anlatılar, Türk toplumunda hükümdarların ilahi bir otoriteye sahip varlıklar olarak algılandığını göstermektedir.

Yaşlıların kutsal kabul edilmesi de dikkate değer bir unsurdur. İbn Fadlân, bazı Türk topluluklarında yaşlıların tanrının habercisi olarak kabul edildiğini ve onların ölümler âlemiyle bağlantı kurduğuna inanıldığını belirtmiştir. (İbn Fadlân, t.y., s. 100) Ebû Dülef ise Kimek Türkleri arasında, 80 yaşını geçmiş bireylerin fiziksel ve zihinsel bir eksiklik taşımamaları hâlinde tanrı kabul edildiklerini aktarmaktadır. (Ebû Dülef, 1995, s. 45)

Tüm bu gözlemler, Türk inanç sisteminde antropomorfik tanrı tasavvurunun yaygın olduğunu ve tanrı figürlerinin farklı biçimlerde algılandığını göstermektedir. Yönetici figürleri, yaşlılar ve hatta belirli nesneler kutsallık atfedilen varlıklar arasında yer almıştır. Bu çeşitlilik, Türklerin inanç dünyasının dinamik yapısını gözler önüne sermektedir.

2.3. Putperest Tanrı Tasavvuru

Putperestlik, tanrıların somutlaştırıldığı, doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan canlı veya cansız çeşitli nesne ve sembollere tapınmayı ifade eden bir inanç sistemidir. Bu figürler, tanrının yeryüzündeki temsilcileri kabul edilir ve ibadet bu nesne ve semboller aracılığıyla yapılır. (Güç, 2007, s. 365)

Türklerde putperest tanrı figürleri yalnızca dini bir pratik olmakla kalmamış, sosyal ve kültürel olguları ifade eden bir sözcü niteliğinde olmuştur. Bu tanrı figürleri putlardan çeşitli hayvanlara ve ateşe uzanan bir çeşitlilikte kendini göstermiştir. Bu çeşitlilik Türklerin doğaya ve hayvanlara yükledikleri anlamların da somut bir yansımasıdır.

Türkler, çeşitli materyallerden yapılmış putlara tapınmışlardır. İbnu'l-Fakih, Ağres şehrinde yaşayan Türklerin kendilerine ait putlara taptıklarını kaydetmiştir. Uzunluk, genişlik ve yükseklik bakımından oldukça büyük bir ibadethaneleri olduğunu aktarmış ve Türklerin bu mabedin gökyüzünden bu şekilde indiği yönündeki iddialarına dikkat çekmiştir. Putların Allah'a yaklaşımcı ve şefaathçi rolde olduğu inancını aktarmış ve buna sebep olarak putların günahsız oluşunun gösterildiğini söylemiştir. (İbnu'l-Fakih, 1996, s. 645) Ayrıca Türklerin bir kişiye yemin ettirecekleri zaman bu yemini bakırdan bir putun eşliğinde çeşitli uygulamalarla gerçekleştirdikleri bilgisine de yer vermiştir. (İbnu'l-Fakih, 1996, s. 636)

Ebû Dülef, *Becâ* isimli Türk kabilesinin ateşe dayanıklı bir çeşit tahtadan yapılan putları Tanrı kabul edip ibadet ettiği bilgisini vermiştir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 40, 41)

Tibet isimli Türk kabilesinin *hatv* (وٹخال) isimli bir maddeden üretilen putlara taptıkları bilgisini kaydeden Ebû Dülef bu insanların boyanmış inek derisinden ibadethaneleri olduğunu ve bu ibadethanede söz konusu putlarla beraber misk geyiğinin boynuzlarının bulunduğunu söylemiştir. (Ebû Dülef, 1995, s. 44)

Türkler, inek, yılan, balık ve turna kuşu gibi hayvanlara da tapmışlardır.

Ebû Dülef, *Becâ* isimli Türk kabilesinin sığırları kutsal kabul ettiğini, bu sebeple bu hayvanları sahiplenmediklerini ve ellerinde bulundurmadıklarını söylemiştir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 40, 41) Ayrıca Çin'in doğusunda yer alan *Tibet* kabilesinde Hint dinlerine mensup insanlar olduğu bilgisini kaydetmiştir. (Ebû Dülef, 1995, s. 44)

Mes'ûdî, İdil Bulgar Türklerinin içinden bir boyun Hint dinlerine ait bazı uygulamalara yer verdiğini aktarmıştır. Onların Hint dinlerinde olduğu gibi ölümlerini yaktıklarını söylemiştir. (Mes'ûdî, 2005, s. 1/138, 139, 2/25)

İbn Fadlân, Başkurt Türklerinin bir kısmının yılanı, bazılarının balıkları ve bir bölümünün de turna kuşlarını tanrı kabul ettiğini nakletmiştir. Turna kuşunun düşmanları bozguna uğratan kudretli savaş tanrısı olarak nitelendirildiğini söylemiştir. Bu nitelemenin sebebi bir savaş sırasında turna kuşlarının çıkardığı seslerin, karşı tarafı bozguna uğrattığına inanılmasıdır. (İbn Fadlân, t.y., s. 109) Bu tanrısal sıfat, turna kuşunun sesinin savaşın gidişatını değiştiren bir güç olduğuna dair bir inancı yansıtır. Bu da Türklerin dini inançlarının doğa ile iç içe olduğunu gösteren önemli bir unsurdur.

Türkler arasında ateşe tapma geleneğinin yaygın olduğu gözlemlenmektedir. İbnu'l Fakîh nüfus çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu bir bölgede ateşe tapanların bulunduğunu aktarmıştır. (İbnu'l-Fakîh, 1996, ss. 635, 637, 638) Ebû Dülef Tibet Türklerinin içinde ateşe tapanlar olduğunu kaydetmiştir. (Ebû Dülef, 1995, s. 44) Mes'ûdî de Türkler içerisinde ateşe tapanlar olduğunu söylemiş, İdil Bulgarlarının çoğunun bu inanca sahip olduğunu belirtmiştir. Onların ateşe ibadet ettiklerini ve bu bağlamda kendilerini yaktıklarını da eklemiştir. (Mes'ûdî, 1996, ss. 92, 93, 99) Ayrıca Türklerin büyük kralları Hâkân'ın eşliğinde gerçekleştirdikleri bir uygulamayı da zikretmiştir. Belli bir günde büyük bir ateş yakıldığını sonra kralın mırıldanarak bu ateşe buhranlar serptiğini söylemiştir. Alevin yükselip renginin değişmesinin ise çeşitli şekillerde yorumlandığını ifade etmiştir. Buna göre yeşil alevler bol yağmur ve bereketin, beyaz alevler kıtlığın, kırmızı alevler savaş ve dökülecek kanların, sarı alevler hastalık ve salgının ve siyah alevler kralın ölümünün veya uzun bir yolculuğun habercisidir. (Mes'ûdî, 1996, s. 98,99)

Türklerdeki putperest tanrı tasavvurları, farklı kültürel etkileşimlerle şekillenmiş olup Uzak Doğu kültürlerinden ve Hint dinlerinden izler taşımaktadır. Yılan, balık ve turna kuşlarına tapma gibi inançlar, Uzak Doğu kültürleriyle ilişkilendirilebilirken, ineklere tapma ve onlara saygı göstermenin, Hint dinlerinin etkisiyle şekillenmiş bir uygulama olduğu düşünülmektedir. Bu figürler, Türklerin tarihsel olarak etkileşimde bulundukları farklı kültürlerin ve coğrafyaların izlerini taşımaktadır.

2.4. Düalist Tanrı Tasavvuru

Düalist tanrı tasavvuru temelinde birbirine eşit fakat birbirinden bağımsız iki ilahi varlığın bulunduğu bir inanç olgusu olarak tanımlanabilir. Bu ilahi varlıklar evrendeki denge ve düzeni sağlamak için birbiriyle çatışma halindedir. Birisi iyilik ve aydınlık ile ilişkilendirilirken diğerrinin kötülük ve karanlıkla bağlantılı olduğu düşünölmektedir. (F. Aydın, 2010, s. 202)

Türklerin Tanrı algısı tarihin sarmalında değişimlere uğramış ve farklı inançların da etkisiyle karmaşıklaşmıştır. Çoktanrılı olan bu tasavvur bazı Türk topluluklarında zamanla daha düalist bir yapıya bürünmüştür. Maniheizm gibi eski inanç sistemleri bu düalist yapının oluşumunda etkili olmakla beraber Türkler bu inanç sistemini kendilerine uyarlayarak özgün ilahi varlıklar geliştirmişlerdir. Ülgen ve Erlik ortaya konulan bu tez için örnek niteliğindedir. (Kafesoğlu, 1980, s. 22; Beydili, 2004, ss. 198, 199, 590, 591; Usta Demirlikan, 2022, ss. 73, 74, 79, 80)

Arap seyyahlar da bu tasavvuru yüzeysel bir şekilde aktarmışlardır. İbnu'l-Fakîh Çin'e üç yüz fersah mesafede bulunan bir bölgeyi betimlemiş, bu bölgede yaşayan halkın Türklerden oluştuğunu ve Maniheizm dinine bağlı olduklarını belirtmiştir. Ayrıca çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu bir bölge hakkında bilgi vermiş ve halkının zındık olduğunu söylemiştir. (İbnu'l-Fakîh, 1996, ss. 635, 637) Yapılan incelemeler neticesinde Arap seyyahın zındıklıkla kastettiği inancın Maniheizm olduğu anlaşılmaktadır. (İbn Manzûr, 1414, s. 10/147; ez-Zebîdî, 2001, s. 25/418, 419) Mes'ûdî de Horasan ve Çin diyarları arasında yer alan Kûşân şehrini yurt edinen bir Türk kabilesinin Mani dinine mensup olduğunu aktarmıştır. (Mes'ûdî, 2005, s. 1/103)

Seyyahlar bu inançlar hakkında detaylı açıklamalarda bulunmak yerine yalnızca isimlerini zikretmekle yetinmiş, inancın ayrıntılarını ve Tanrı tasavvurunun zıt kutuplara dayalı olan doğasını incelememişlerdir.

2.5. Tengrist Tanrı Tasavvuru

Tek, eşi benzeri olmayan, yaşam ve ölümün sahibi ve mutlak yaratıcı gibi ifadelerle tanımlanan Tengri'nin Türklerin tanrı anlayışı içerisinde önemli ve özel bir yeri bulunmaktadır. İbn Fadlân Oğuz Türklerini anlatırken Tengri isimli bir tanrıya inandıklarından bahsetmiştir. Gökyüzünde var olduğuna inandıkları bu tanrıyı “Gök Tanrı” olarak da isimlendirmişlerdir. Seyyah söz konusu tanrı anlayışını İslam dini ile bağdaştırmış ve Türklerin “Tengri Bir” sözünün tevhide “Lâ ilâhe illa Allah” karşılık geldiğini ifade etmiştir. (İbn Fadlân, t.y., s. 92) Türklerin bu söylemi Tengri'yi tek ve eşsiz bir varlık olarak kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Düzeni koyup koruma ve yargılayıp adaletle hüküm verme gibi vasıflarla da nitelenen Tengri ve Tengri'nin etrafında şekillenen tanrı ve inanç algısı Türklerin kültüründe derin izler bırakmıştır. (Çoruhlu, 1999, s. 22; Roux, 2011, ss. 127-129)

2.6. Monotesit Tanrı Tasavvuru

Tek bir Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanmayı ifade eden monoteizme göre

evren tek bir yaratıcının yönetimi ve gözetimi altındadır. Farklı din ve kültürlerde çeşitli şekiller almış bu inanç sistemi temelde tek bir Tanrı tasavvuru üzerine kurulmuştur. (F. Aydın, 2010, ss. 189-196; Olgun, 2024, ss. 163, 164) Türklerden de çeşitli kabile ve boylar monoteist Tanrı tasavvurunu benimsemişlerdir.

İbn Fadlân, Mes'ûdî ve Ebû Dülef çeşitli Türk kabilelerinin İslamiyet'i kabul ettiğini aktarmışlardır. Bu kabileler arasında Oğuzlar, Başkurtlar, Tibetler ve İdil Bulgar Türkleri yer almaktadır. (İbn Fadlân, t.y., ss. 97, 98, 107, 108, 113-118, 131, 132, 135, 136, 172; Ebû Dülef, 1995, s. 44; Mes'ûdî, 2005, s. 1/140) Allah'ın birliğinin esas alınması ve her şeyin yaratıcısının tek bir Tanrı olduğu kabul edilmesi ilkeleri üzerine kurulan İslâm monoteist Tanrı anlayışının en belirgin örneğidir. (Küçük vd., 2012, ss. 451-453)

Monoteist tanrı anlayışı üzerine kurulu ve Türklerin kabul ettiği bir diğer inanç sistemi Hristiyanlıktır. Ebû Dülef, Tibet Türkleri arasında Hristiyanların bulunduğu-
dan bahsetmiş, Mes'ûdî ise Sakâlîbe Türklerinin canlı kiliselerinin olduğunu aktarmıştır. (Ebû Dülef, 1995, s. 44; Mes'ûdî, 1996, ss. 92, 93) Hristiyanlığın temelinde tek bir Tanrı anlayışı yer almasına rağmen zaman içinde üçlü bir yapıya (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) evrilmiştir. (Küçük vd., 2012, ss. 349, 367, 368)

Yahudilik de Türk toplumları arasında kabul gören monoteist yapılı bir inançtır. Ebû Dülef, Tibet Türklerinden Yahudiliği kabul edenlerin olduğunu kaydetmiş, Mes'ûdî ise Hazar Türkleri içerisinde Yahudi olanların bulunduğunu ifade etmiştir. (Ebû Dülef, 1995, s. 44; Mes'ûdî, 1996, s. 99, 2005, s. 1/138)

Türkler, tarihsel süreç içerisinde farklı kültürlerden etkilenmiş ve çok tanrılı anlayıştan tek tanrılı bir anlayışa yönelmişlerdir. Türklerin bu yönelimi İslâmiyet'i kabul etmeleriyle pekişmiş ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. (M. Aydın, 2012, ss. 83-88)

3. DOĞA OLAYLARINA YÜKLENEN KUTSAL ANLAM: İNANÇ VE RİTÜELLER

Türklerin göçebe hayat tarzı ve Bozkır ile iç içe geçmiş ilişkileri doğaya ve doğa olaylarına birtakım anlamlar yüklenmesine ve çeşitli ritüellerin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Türkler doğayı yalnızca bir çevresel unsur olarak değil, aynı zamanda ilahi işaretlerin ve metafiziksel güçlerin bir yansıması olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda, ölümden ahiret inancına, doğa olaylarından sihir anlayışına kadar pek çok olgu, doğayla kurulan mistik bağın bir yansıması olarak şekillenmiştir.

3.1. Öteki Hayat ve Cennet İnancı

İbn Fadlân, Türklerde (İsmi zikretmediği bir boy ve Hazar Türkleri) ahiret ve cennet inancının bulunduğunu belirtmiş ve bu inancın ölen kişiyle beraber birtakım eşyalarının gömülmesi, ölenin ardından öteki dünyada kullanması için hayvanlarının kurban edilmesi gibi çeşitli ritüellerle kendini gösterdiğini ifade etmiştir. (İbn Fadlân, t.y., ss. 99, 100, 170, 171) Bu ritüeller, Türklerin ölümden sonra da hayatın sürdüğüne ve kişinin bu yeni dünyada rahat edebilmesi için birtakım hazırlıkların yapılması gerektiğine olan inancını yansıtmaktadır.

3.2. Günah ve Tanrı Tarafından Bağışlanma İnancı

Bazı Türk toplumlarında günah işleyene verilen cezalar, inanç sisteminin bir parçası olarak tezahür etmiştir. İbn Fadlân'ın aktardığına göre, Bulgar Türkleri günah işleyeni üç direk oluşturulmuş bir kafese koyarak ağaca asarlar ve “Onu gökyüzü ve yer arasında bırakalım, yağmur ve güneş ona ulaşsın ki belki Tanrı ona merhamet eder.” derlerdi. (İbn Fadlân, t.y., s. 132) Bu ifadeler, doğa unsurlarını günahın affedilmesi için bir aracı ve Tanrı'nın takdirinin yansıması olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

3.3. Sihir

İbn Fadlân ve Mes'ûdî, Türklerde sihir inancının yaygın olduğunu aktarmışlardır. (İbn Fadlân, t.y., s. 94; Mes'ûdî, 1996, s. 99) İbn Fadlân tüccarların, Türklerin yanında gusül abdesti almaya çekindikleri belirtmiştir. Bunun sebebi olarak, Türklerin su ile temasın büyü yapma amacı taşıdığı yönündeki inançlarını göstermiştir. Türklerin “Bu, bizi su ile büyülemeye çalışıyor.” diyerek tüccarların yıkanmalarına tepki göstermeleri ve para cezası uygulamaları, suyu mistik güçlerle ilişkilendirdiklerini göstermektedir. (İbn Fadlân, t.y., s. 94)

3.4. Doğa Olaylarının Kutsallığı

Türk toplumlarında doğa olayları, genellikle kutsal ve ilahi işaretler olarak kabul edilmiştir. İbn Fadlân'ın aktardığına göre, Bulgar Türkleri yıldırımın Tanrı'nın gazabının göstergesi olduğunu düşünürlerdi. Yıldırımın düştüğü yerlere yaklaşmaz, orada bulunan eşyaları kullanmazlardı. (İbn Fadlân, t.y., s. 132) Köpek ulumasını ise bereket ve uğur işareti sayar ve o yılın esenlik ve bolluk içinde geçeceğine yorarlardı. (İbn Fadlân, t.y., s. 127)

3.5. Yağmur Ritüelleri

Türkler arasında en dikkat çekici uygulamalardan biri de yağmur ritüelleridir.

Arap seyyahlar, Türklerin istedikleri zaman yağmur yağdırabildiklerine dair söylen-tilerin yaygın olduğunu nakletmiştir. (İbnu'l-Fakîh, 1996, s. 640) Araplar ve diğer milletler bu durumu anlamlandıramamış ancak bir Türkün açıklamalarının ardından olayın mahiyetini kavrayabilmişlerdir.(İbnu'l-Fakîh, 1996, ss. 639-643) Bu gizemin sırrı ise manyetik nitelikteki *yada taşının* kullanılmasıdır. (İbnu'l-Fakîh, 1996, ss. 640, 641; Tanyu, 1968, ss. 41-72; Eliade, 2003, ss. 230, 231)

Bu inanış ve ritüeller, Türklerin doğayla kurdukları bağı yansıtan önemli unsurlar olup Türklerin doğayı nasıl algıladıklarını ve ona nasıl anlamlar yüklediklerini gözler önüne sermektedir.

4. ARAP SEYYAHLARIN GÖZLEMLERİ: GERÇEKLER VE ALGILAR

Arap seyyahların, Türkler ve onların Tanrı tasavvuru hakkında aktardıkları bilgilerin, Türk ve yabancı menşeli kaynaklarla karşılaştırılmasının ardından bu bilgilerin genel olarak doğru olduğu görülmektedir. (Ögel, 1993; Uraz, 1994; Ögel, 1995; Çoruhlu, 1999; Esin, 2001; Çoruhlu, 2002; Roux, 2002; Beydili, 2004; Roux, 2011; Boratav, 2012) Bazı ayrımlar bulunmakla beraber bu ayrımlar çoğunlukla kavramlar için farklı isimlerin kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Arap seyyahlar “*Atalar kültünü*” yaşlılara tapmak olarak betimlemişlerdir. (Roux, 2011, ss. 36-39; İbn Fadlân, t.y., ss. 91, 102; Ebû Dülef, 1995, s. 45) Türklerin kutsal saydığı ve ibadet ettiği yıldızları Arapça isimleriyle aktarmış Türklerin özgün terminolojisini kullanmak yerine kendi kavramlarını tercih etmişlerdir. (Ebû Dülef, 1995, ss. 41, 42; Ögel, 1995, ss. 205, 206, 217; Roux, 2002, ss. 129-132; Bayat, 2015, ss. 266, 267, 281, 282) Mani dinini İbnu'l-Fakîh *zındık dini* şeklinde kaydederken diğer seyyahlar Türklerin terminolojisine sadık kalarak *mani dini* veya *maniheizm* ifadelerini kullanmışlardır. (İbnu'l-Fakîh, 1996, ss. 635, 637; Mes'ûdî, 2005, s. 1/103)

Sonuç olarak, Arap seyyahların aktarımlarında bazı eksiklikler ve yorum farklılıkları bulunmakla birlikte genel itibariyle verdikleri bilgilerin büyük ölçüde gerçekleri yansıttığını söyleyebiliriz. Bu bilgiler değerlendirilirken, seyyahların kültürel perspektiflerinin ve algılarının göz önünde bulundurulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

5. TÜRK VE ARAP MİTOLOJİLERİNDE ORTAK MOTİFLER VE İNANÇLAR

Türk ve Arap toplumları tarih boyunca çeşitli kültürel ve dini etkileşimlerde bulunmuş, bu etkileşim mitolojilerine de yansımıştır. Arap seyyahların aktarımları doğrultusunda yaptığımız incelemelerde, Türk ve Arap mitolojilerinde Tanrı tasavvuru ve buna bağlı

gelişen çeşitli inanışlar açısından benzerlikler bulunduğu tespit edilmiştir.

Bu benzerliklerden biri, puta tapma ve putların Tanrı'ya yakınlaşmada aracı olduğu inancıdır. Her iki millette de bu nesneler, doğrudan ibadet edilen varlıklar olmak çok, ilahi güçle insan arasındaki bir köprü olarak değerlendirilmiştir. (İbnu'l-Fakîh, 1996, s. 645; Zümer 39/3) Çok tanrılı bir tasavvura sahip olmakla birlikte bu tanrıların üzerinde bir büyük tanrı oluşu inancı da paralel şekildedir. Türklerde söz konusu tanrı *Gökyüzü Tanrısı* ve *Şi'râ yıldızı* iken Araplarda *Allah*'tır. (İbn Fadlân, t.y., ss. 108, 109; Ebû Dülef, 1995, ss. 41, 42; Ankebût 29/61,63, Zümer 39/38, Zuhruf 43/87)

Bir diğer ortak inanış, yıldızlara tapınma ve gök cisimlerine kutsallık atfetme anlayışıdır. (Bayat, 2015, ss. 268-296; Usta, 2019, ss. 130, 191-197) Yıldızlarla bağlantılı olan kehanet anlayışı da Türk ve Arap mitolojilerinde önemli bir yere sahiptir. Her iki toplumda da kâhinler ve şamanlar, Tanrıların sözcüsü kabul edilmiş, doğaüstü varlıklarla iletişim kurabildiklerine ve geleceği bildiklerine inanılmıştır. (İnan, 1976, ss. 54-58; Gömeç, 2020, ss. 32, 33, 109-116; Usta, 2019, ss. 108-129)

Cin ve doğaüstü güçlerin varlığına olan inanç ise iki kültürün mitolojisinin kesişimine fırsat tanıyan bir diğer ortak noktadır. (İbn Fadlân, t.y., ss. 123, 124; Usta, 2019, ss. 149-152)

Bu benzerlikler, Türk ve Arap toplumlarının mitolojilerinin coğrafi ve kültürel etkileşimler sonucunda ortak motifler geliştirdiğini göstermektedir. Zamanla değişime uğramasına rağmen, temel unsurları büyük ölçüde korunan bu inanışlar kültürel mirasın sürekliliği ve etkileşimin gücü için güzel bir örnek oluşturmaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tanrı tasavvuru bir milletin inanç sistemini ve kültürel yapılanmasını şekillendiren önemli bir olgudur. Arap seyahatnamelerinden hareketle yürüttüğümüz çalışmamız Türklerin Tanrı anlayışının zaman içinde nasıl değişim süreçlerinden geçtiğini ve bu figürlerin Arap seyyahlarının gözlemleriyle nasıl şekillendiğini göstermektedir. Çalışma esnasında elde edilen bulgulara dayanarak Türk toplumlarında tanrı anlayışının katı ve değişmez bir forma sahip olmadığını, aksine farklı biçimlerde tezahür edebildiği görülmektedir. Türk mitolojisinde Tanrı tasavvuru çok katmanlı ve çeşitli bir şekilde tezahür etmiştir. Hint, Uzak Doğu, Arap ve İslam medeniyetleri gibi dinamiklerle etkileşime girip onlardan etkilenmesine rağmen kendine has nitelikleriyle dikkat çekmiştir. Seyyahların çoğunluğu bu çeşitlilik karşısında hayrete düşüp gözlemlerini objektif bir şekilde aktarırken bir kısmı önyargılı bir yaklaşım sergileyerek Türkleri cahil ve inanç-

sız bir toplum olarak nitelemiştir. Ancak sergiledikleri yaklaşım şekline bakılmaksızın değerlendirilirse aktarmış oldukları bilgiler oldukça kıymetlidir. Olayları detaylı bir şekilde açıklamaları, Türk boylarının isimlerini zikretmeleri ve isimlerini bilmedikleri toplulukların yaşam alanını detaylıca tarif etmeleri bilgilerin güvenilirliğini artırmış ve yerel kaynaklarla karşılaştırma yapılmasını kolaylaştırmıştır. Seyyahların aktardıkları bilgilerin genel olarak doğru olmakla beraber bazı terminolojik ve yorumsal farklılıklar içerdiği gözlemlenmiştir. Türklerin tanrı anlayışı ve inanç sistemi çok tanrıcılıktan putperestliğe, totemizm ve animizmden Gök Tanrı inancına, tek tanrı inancından Hristiyanlık ve Yahudiliğe uzanan uzun bir süreçten geçmiş ve İslam ile nihayetlenmiştir. Araştırma esnasında Türk ve Arap mitolojileri arasında benzer ve ortak yönlerin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu benzerliklerin Türk ve Arap toplumlarının tarihsel ve kültürel etkileşiminin anlaşılmasında önemli bir role sahip olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak, Arap seyahatnamelerinin Türklerin Tanrı tasavvuru hakkında önemli bir kaynak niteliğinde olduğu görülmektedir. Ancak bu kaynakların doğruluğunun daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için yerel kaynaklarla karşılaştırmalı bir analiz yapılması gereklidir. Bu çalışma, Türk ve Arap inanç sistemlerinin ortak yönlerini, iki milletin birbirini nasıl algıladıklarını ve tarihsel-kültürel ilişkilerini inceleyen daha kapsamlı araştırmalar için bir temel niteliğindedir. Gelecekteki araştırmaların, bu iki kültür arasındaki etkileşimin daha derinlemesine anlaşılmasına ve bu bilgilerin kültürel bağlamda daha sağlam bir şekilde yorumlanmasına olanak sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

- Albayrak, A. (2017). Mitolojinin Dinî Hayattaki Yeri Ve Önemi. *Journal of International Social Research*, 10(54), 952-958. <https://doi.org/10.17719/jisr.20175434664>
- Aliev, S. M. (1999). İbn Fadlân. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 477-479). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-fadlan>
- Avcı, C. (2004). Mes'ûdî, Ali B. Hüseyin. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 29). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesudi-ali-b-huseyin>
- Ay, M. (2005). Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46(2), 107-130. https://doi.org/10.1501/Iilhfak_0000000028
- Aydın, F. (2010). Dinlerde Tanrı Anlayışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(22), 189-210. <https://doi.org/10.17335/suifd.61146>
- Aydın, M. (2012). *Dinler Tarihine Giriş Dinler-Mezhepler-Yeni Dini Hareketler* (6. bs). Literatürk.
- Bayat, F. (2015). *Türk Mitolojik Sistemi 1 Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi* (3. bs). Ötüken Neşriyat.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (E. Ercan, Çev.). Yurt Kitap-Yayım.

- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi* (R. Özbay, Çev.). Bilge Su Yayıncılık.
- Çoruhlu, Y. (1999). *Türk Mitolojisinin ABC'si*. Kabalıcı Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. Kabalıcı Yayınevi.
- Demirayak, K. (2016). *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (S. Şimşek & İ. Emekli, Ed.). Cantaş Yayınları.
- Ebü Dülef, M. b. M. el-Hazrecî. (1995). *er-Risâletu'l-Ûlâ li-Ebî Dulef Mis'ar b. El-Mühelhil el-Hazrecî el-Muteveffâ Evâhiri'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*. Câmiat-u Ummu'l Kurâ.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş* (L. Arslan, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Erdoğan, B. (2007). *Sorularla Türk Mitolojisi*. Pozitif Yayınları.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. Kabalıcı Yayınevi.
- Evkuran, M. (2007). İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-. *İslami İlimler Dergisi*, 1(3), 45-62.
- ez-Zebîdî, E.-F. M. el-M. b. M. b. M. b. A. el-Bilgrâmî el-Hüseynî. (2001). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Vols. 1-40). Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt.
- Gömeç, S. Y. (2020). *Şamanizm ve Eski Türk Dini* (5. bs). Berikan Yayınevi.
- Güç, A. (2007). Putperestlik. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 34). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/putperestlik>
- İbn Fadlân, A. b. F. b. A. b. R. b. H. (ty.). *Risâletu İbn Fadlân*.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. el-Ensârî er-Ruveyfî. (1414). *Lisânu'l-'Arab* (3. bs, Vols. 1-15). Dâr Sâdır.
- İbnu'l-Fakîh, E. A. A. b. M. b. İ. b. İ. el-Hemedânî. (1996). *Kitâbu'l-Buldân. Âlemu'l-Kutub*.
- İlhan, F. (2014). *Efsane Ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarıkız Efsanesi Örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini* (2. bs). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, A. (2015). *Türkiye'de Yapılan Tarih Araştırmalarında Türklerin İslâm Öncesi İnanç Dünyası Üzerine Görüşler (1923-1980)* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Koçak, İ. (2020). Mis'ar B. Mühelhil. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 176-177). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/misar-b-muhelhil>
- Köksoy, M. (2019). Religious Beliefs of Turks in Consideration of Journeys of Arab Travellers Tamim B. Bahr and Ibn Fadlan. İçinde A. Aytaç & N. Bahargülü (Ed.), *13. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi /Sanat Etkinlikleri* (ss. 59-68).
- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2012). *Dinler Tarihi* (4. bs).
- Mes'ûdî, E.-H. A. b. el-H. b. A. el-Huzelî. (1996). *Ahbâru'z-Zamân Ve Men Ebâdehu'l-Hidssân mine'l-Ümeme'l-Mâziye ve'l-Ecyâlî'l-Hâliye ve'l-Memâlikî'd-Dâsire*. Dâru'l-Endülüs.
- Mes'ûdî, E.-H. A. b. el-H. b. A. el-Huzelî. (2005). *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* (Vols. 1-4). el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Olgun, H. (2024). İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıy-

- la İlişkisi. *Milel ve Nihal*, 21(2), 161-182. <https://doi.org/10.17131/milel.1576209>
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi I* (2. bs). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, Ö. F. (2019). *İbn Battûta (er-Rihle), İbn Fadlân (er-Risâle), El-Girnâtî (Tuhfetu'l Elbâb Ve Nuhbetu'l Acâb) Ve İbn Havkal (Sûretu'l Arz) Seyahatnamelerinde Türk Figürü* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Özüdoğru, B. (2022). Toplumsal Bir Kavram Olarak Mitler Ve Modern Dünyanın Yeni Mitleri. *Pearson Journal*, 7(22), 154-166. <https://doi.org/10.46872/pearson.401>
- Roux, J.-P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (A. Kazancıgil, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Roux, J.-P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* (M. Y. Sağlam, Çev.). Bilge Su Yayıncılık.
- Sağır, C. (2006). *Temim İbn Bahr'ın Seyahatnamesi ile Mervezi'nin Tabâ-i Hayavan Eserinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Sinanoğlu, M. (2010). Şirk. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, ss. 193-198). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>
- Sonmez, F., & Nart, S. (2022). Antropomorfizm: Kavramın Tarihi, Teoriler Ve Tüketici Davranışları Bağlamında Bir Literatür İncelemesi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 580-613. <https://doi.org/10.54282/inijoss.1121405>
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Temizer Güneş, M., & Ayyıldız, A. (2022). Sosyolojik Bir Gerçeklik Olarak Türk Mitolojisi ve Sanata Yansımaları. *STAR Sanat ve Tasarım Araştırmaları Dergisi*, 3(5), 111-135.
- Tomar, C. (2000). İbnü'l-Fakih. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 21). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-fakih>
- Tunç, E. (2024). X. Yüzyıl Arap Seyahatnamelerinde Türk Mitolojisinin İzleri. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 8(2), 708-726. <https://doi.org/10.34083/akaded.1501628>
- Uraz, M. (1994). *Türk Mitolojisi* (2. bs). Düşünen Adam Yayınları.
- Usta Demirlıkan, Y. (2022). Türk Mitolojisinin Yer Altı Kötücüsü 'Erlik Han'. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 7(39), 73-86.
- Usta, İ. (2019). *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Yeşil, S. (2020). Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(24), 368-392. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.693513>

TÜRK İSLAM EDEBİYATINDA NÂBÎ’NİN HAYRİYYE’SİNDE YER ALAN DİNÎ UNSURLAR

Yusuf YILMAZ*

Elmas Burcu KARATAŞ**

Özet

Türk İslam edebiyatı, esasen dinî öğeleri bünyesinde barındıran ve bu unsurları ana malzeme olarak kullanan bir edebiyat türüdür. Eserlerde sıkça yer alan dinî temalar, yüzyıllar boyunca şekil bulmuş ve şairler, yazarlar eserlerini oluştururken İslamiyet’i ve İslamî düşünceleri temel almışlardır. Bu bağlamda, XVII. yüzyıl divan şairlerinden Nâbî’nin yazdığı Hayriyye mesnevisi önemli bir örnektir. Hayriyye, bir babanın oğluna yol gösterme amacı güderek yazılmış, İslam dini çerçevesinde şekillenen bir eserdir. Şairin dinî unsurlar üzerinden oğluna öğütler vermesi, eserin dinî bir rehber olarak toplumun gençlerine hitap etmesini sağlamıştır. Nâbî, eseri yazarken dini kavramlardan, özellikle Kur’an-ı Kerim ve diğer dinî metinlerden yararlanmış ve bu eserinde, doğrudan dinî öğretileri aktarırken dolaylı bir anlatım kullanmıştır. Hayriyye, dönemin toplumunun değerlerini yansıtan, özellikle Müslüman gençlere yönelik bir eğitim anlayışını gösteren önemli bir kaynaktır. Bu çalışmanın temel amacı, Nâbî’nin eseri üzerinden, mesnevideki dinî unsurların nasıl kullanıldığını ve eserin dinî kaynaklardan nasıl beslendiğini incelemektir. Şairin, Kur’an ve diğer İslamî öğretileri eserinde nasıl ve hangi bağlamda kullandığı, metnin içeriğinde hangi dinî kavramların öne çıktığı detaylı şekilde analiz edilmiştir. Nâbî’nin Hayriyye’si, Türk İslam edebiyatının önemli bir yönünü, özellikle dinî ve tasavvufî unsurların edebiyat eserlerinde nasıl yer aldığını gösteren yalnızca bir edebi eser değil, aynı zamanda dönemin toplumsal değerler ve eğitim anlayışı hakkında da önemli bilgiler sunan bir metin olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Nâbî, Hayriyye, Dinî Unsurlar, İslami Öğretiler

* Doktora Öğrencisi, Yusuf Yılmaz, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Türkiye, phdysfylvz@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-2553-4828

** Doktor, Elmas Burcu Karataş, StClement’s University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Türkiye, elmasburcukaratas@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-1828-9637

Religious Elements in Nâbî's Hayriyye in Turkish Islamic Literature

Abstract

Turkish Islamic literature is a type of literature that essentially contains religious elements and uses these elements as the main material. Religious themes, which frequently appear in the works, have taken shape over the centuries and poets and writers have based their works on Islam and Islamic thoughts. In this context, Hayriyye masnavi written by Nâbî, one of the seventeenth century divan poets, is an important example. Hayriyye is a work written by a father to guide his son and is shaped within the framework of Islam. The poet's giving advice to his son through religious elements enabled the work to appeal to the youth of the society as a religious guide. Nâbî utilised religious concepts, especially the Holy Qur'an and other religious texts, and did not use indirect expression in this work while directly conveying religious teachings. Hayriyye is an important source that reflects the values of the society of the period and shows an understanding of education especially for Muslim youth. The main purpose of this study is to examine how religious elements are used in the masnavi and how the work is fed by religious sources through Nâbî's work. How and in what context the poet uses the Qur'an and other Islamic teachings in his work and which religious concepts are prominent in the content of the text are analysed in detail. Nâbî's Hayriyye can be considered not only as a literary work that shows an important aspect of Turkish Islamic literature, especially how religious and mystical elements are included in literary works, but also as a text that provides important information about the social values and educational understanding of the period.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Nâbî, Hayriyye, Religious Elements, Islamic Teachings

1. GİRİŞ

Türk-İslam edebiyatı, İslamî değerlerin ve dinî unsurların edebi formlarla harmanlanarak işlendiği, sanat ile didaktik öğretilerin bir araya getirildiği bir edebiyat genreğidir. Bu edebiyatın önemli temsilcilerinden biri olan Nâbî, XVII. yüzyıl Osmanlı şiirinde hikemî tarzın öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eserlerinde ahlaki ve dinî öğretileri merkeze alan Nâbî, özellikle didaktik ve nasihatnâme türündeki eserleriyle öne çıkmaktadır. Onun en bilinen eserlerinden biri olan Hayriyye, sadece bir baba tarafından oğluna yazılmış öğütler manzumesi değil, aynı zamanda İslamî eğitimin ve ahlaki yönlendirmelerin sistematik bir şekilde ele alındığı bir metin olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmanın amacı, Nâbî'nin Hayriyye adlı mesnevisinde yer alan dinî unsurları incelemek ve eserin İslamî kaynaklardan nasıl beslendiğini ortaya koymaktır. Hayriyye, Kur'an-ı Kerim, hadisler ve İslam düşüncesinin temel kavramları doğrultusunda şekillenen bir öğüt kitabı niteliği taşımaktadır. Çalışmada, eserde geçen dinî unsurlar kategorilere ayrılarak incelenecek; özellikle Kur'an referansları, hadis alıntıları ve İslam ahlakına dair kavramlar detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2. NABÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Şair Nâbî, 1642 yılında Urfa'da doğmuştur (Bilkan, 1997). Asıl adı Yusuf olup, ailesinin kökeni hakkında net bilgiler olmamakla birlikte, Hacı Gaffarzâdeler ailesine mensup olduğu düşünülmektedir. Soyunun, ilim ve irfan sahibi kişilerden oluştuğunu ifade eden beyitleri, onun nesebine olan vurgusunu göstermektedir (Yorulmaz, 1998). Nâbî, genç yaşlarında arzuhalcilik yaparak yazı yeteneğini geliştirmiştir. Bu dönemde Urfa mutasarrıfının dikkatini çekmiş ve onun tavsiyesiyle İstanbul'a gitmeye karar vermiştir (Kurtoğlu, 2008). Şair, İstanbul'u büyük bir beklentiyle arzular ve burada hayatına yeni bir yön vermek ister. İstanbul'a vardığında IV. Mehmed'in padişah olduğu dönemde, Musahip Mustafa Paşa ile tanışarak onun divan kâtibi olmuştur. Bu sayede Osmanlı sarayında kendine yer edinmiş ve IV. Mehmed'in takdirini kazanarak padişahla yakın münasebetler kurmuştur (Bilkan, 1997).

Nâbî, 1675 yılında IV. Mehmed'in şehzadeleri II. Mustafa ve III. Ahmed'in sünnet düğünleri için yazdığı Sûr-nâme adlı eseriyle saraydaki konumunu güçlendirmiştir (Yorulmaz, 1998). Ayrıca Lehistan seferine katılarak Kamanîçe Kalesi'nin fethine şahit olmuş ve bu zaferi Fetih-nâme-i Kamanîçe adlı eserinde anlatmıştır (Kaplan, 2015). Padişahın beğendiği bir beyiti kalenin kapısına işlenmiştir, bu da onun dönemin yönetimi tarafından ne denli takdir edildiğini göstermektedir. 1678 yılında hacca gitmek isteyen Nâbî, padişahın izin alarak kutsal topraklara doğru

yola çıkmıştır. Yol boyunca ziyaret ettiği yerleri ve bu manevi yolculuğun detaylarını Tuhfetü'l-Haremeyn adlı eserinde kaleme almıştır (Kalkımış, 1988). Hac dönüşünde İstanbul'da çeşitli görevlerde bulunmuş, ancak zamanla Musahip Mustafa Paşa'nın kethüdalık görevinden ayrılarak uzlete çekilmeyi tercih etmiştir (Kaplan, 2015).

Şairin hayatındaki dönüm noktalarından biri, Musahip Mustafa Paşa'nın sürgün edilmesiyle gerçekleşmiştir. Ona duyduğu vefayı son ana kadar göstermiş, ancak paşanın ölümüyle İstanbul'da kendisine sunulan himayeyi kaybetmiştir (Karahan, 1953). Bunun üzerine uzun yıllar kalacağı Halep'e yerleşmiştir. Burada evlenmiş ve devletin sağladığı maaşla rahat bir yaşam sürmüştür. 1694 yılında oğlu Ebu'l Hayr Mehmed Çelebi doğmuş, bu vesileyle Hayriyye adlı mesnevisini kaleme almıştır. Bu eser, yalnızca oğluna değil, aynı zamanda dönemin gençlerine yol gösterici nitelikte bir nasihat-nâme olarak kabul edilmektedir (Bilkan, 2007). Halep yıllarında siyasi gelişmeleri yakından takip eden Nâbî, II. Mustafa'nın tahta çıkışıyla ona bir Cülûsiye sunarak tekrar siyasi alanda görünür olmuştur. Ancak Çorlulu Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde devletten aldığı maaş kesilmiş, bu durum onun İstanbul'a dönme isteğini artırmıştır (Karahan, 1953). 1710 yılında, Baltacı Mehmed Paşa'nın sadarete geçmesiyle İstanbul'a geri dönmüş, burada büyük bir takdirle karşılanmıştır. Ancak 1712 yılında, yetmiş iki yaşında İstanbul'da vefat etmiştir. Mezarı, Karacaahmet'teki Miskinler mezarlığındadır (Pala, 2013).

Nâbî, Osmanlı edebiyatında hikemî şiirin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şiirlerinde aşk ve hayal dünyasından ziyade ahlakî öğütlere ve hikmetli söylemlere yer vermiştir (Kabaklı, 2002). Lirik şiir yerine didaktik bir üslup benimsemiş, özellikle Hayriyye ve Hayrâbâd gibi eserlerinde bu yönünü öne çıkarmıştır (Mengi, 1987). Şair, şiirin temelinde hikmetin olması gerektiğini savunmuş ve eserlerinde atasözlerine, halk deyimlerine geniş yer vererek bu ifadelerin edebî literatürde canlı tutulmasını sağlamıştır (Yorulmaz, 1996). Ona göre, bir şair, şiirlerini sadece mecazlarla kurmamalı, aynı zamanda hakikati de dile getirmelidir (Mengi, 1987). Bu görüşünü eserlerinde sıkça vurgulamıştır.

Eserlerine bakıldığında, Nâbî'nin divan şiirine önemli katkılarda bulunduğu görülmektedir. Türkçe ve Farsça divanları, klasik şiirin farklı yönlerini sergileyen önemli metinlerdir (Kaplan, 2015). Sebeb-i Nazm-ı Nasihat-nâme isimli şiirinde

...

Kâviş-i tîşe-i endîşe ile

Kâvgâr-ı kalem-i tîşe ile
Çıkarup ma‘den-i dilden yek-ser
Rište-i nazma çeküp tâze güher
Eyledüm nazm-ı nasîhat tahrîr
Ki ide dide-i idrâki karîr

...

“...Kulağına küpe olsun diye, gönül madeninden çıkardığım incileri nazım ipliğine dizdim...” diyen Nâbî’nin anlatımının derinliği gözler önüne serilmektedir (Kaplan, 1995).

Hayriyye, nasihat-nâme türünün Osmanlı edebiyatındaki en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilir. Hayrâbâd, Ferîdüddîn Attâr’ın İlâhinâme adlı eserinden esinlenerek yazılmış bir mesnevidir. Sûr-nâme, Osmanlı sarayındaki önemli bir sünnet düğününü detaylarıyla anlatırken, Fetih-nâme-i Kamanîçe savaş anlatılarının edebî bir örneğini oluşturur (Mengi, 2008). Tuhfetü’l-Haremeyn, dönemin hac seyahatlerini betimleyen önemli bir eserdir ve hac yolculuğunun hem manevi hem de kültürel boyutunu yansıtır (Coşkun, 2002). Bunların dışında, Zeyl-i Siyer-i Veysî, Veysî’nin yarım kalan Hz. Peygamber’in hayatını anlatan eserine bir ek niteliğindedir. Münşeat ise şairin özel ve resmi mektuplarından oluşmaktadır (Kaplan, 2015).

Nâbî’nin edebî mirası, Osmanlı şiirinde hikemî üslubun gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Onun takipçileri arasında Bosnalı Alaaddin Sâbit, Seyyid Vehbi, Çelebizâde Âsım, Koca Râgıp Paşa, Fitnat Hanım ve Sünbülzâde Vehbi gibi isimler yer almaktadır (Yorulmaz, 1998). Şiir anlayışı, daha sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdürmüş ve özellikle 18. yüzyılın edebî zevkine yön vermiştir. Onun edebiyat dünyasında bıraktığı iz, sadece eserleriyle değil, aynı zamanda geliştirdiği hikemî üslup sayesinde edebî geleneğe kazandırdığı yeni bakış açılarıyla da değerlendirilmelidir.

3. HAYRİYYE’NİN DİNİ UNSURLAR AÇISINDAN İNCELENMESİ

Nâbî’nin Hayriyye adlı eseri, Osmanlı edebiyatının önemli nasihatnâmelerinden biri olarak değerlendirilmekte ve özellikle din eğitimi açısından dikkate değer unsurlar barındırmaktadır. Şair, bu eseri oğlu için yazdığını açıkça belirtmiş, öğütlerinin sadece bir bireye değil, topluma da rehberlik etmesi gerektiği anlayışıyla hareket etmiştir. Dönemin sosyal ve siyasal yapısını göz önünde bulundurarak kaleme aldığı

bu eser, yalnızca bireysel ahlaki gelişimi değil, aynı zamanda toplum düzeninin korunmasını hedeflemektedir. Hayriyye, içerik bakımından geniş bir yelpazeye sahip olup, dini ve ahlaki öğretileri sistematik bir şekilde ele almaktadır.

Eserin yazılış sebebi, Nâbi'nin ileri yaşta çocuk sahibi olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Oğlu Ebu'l Hayr Mehmet'in eğitime yönelik duyduğu kaygılar, Halep'te bulunmanın çocuğun yetişmesi üzerindeki olası olumsuz etkileri ve sahip olduğu bilgi birikimini oğluna aktarma arzusu, eserin temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Nâbi, oğlunun bu eseri bir rehber olarak yanında taşımasını ve öğütlerini kulağına küpe yapmasını istemiştir. Bu durum, Osmanlı toplumunda eğitimin yalnızca bilgi aktarmaya değil, aynı zamanda ahlaki ve dini değerleri kazandırmaya yönelik bir süreç olarak görüldüğünü göstermektedir (Kaplan, 1995).

Eser, içerik açısından incelendiğinde İslam'ın temel öğretilerini açıklayan bölümler içermektedir. İslam'ın beş şartı, Allah'a bağlılık, namaz, oruç, hac ve zekât gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak, eserin eğitim açısından en dikkat çekici yönü, bunları sadece dini bir yükümlülük olarak değil, bireyin toplumsal hayatta nasıl bir duruş sergilemesi gerektiğine dair bir rehber olarak sunmasıdır. Nâbi, bireyin hem kendisini geliştirmesi hem de toplum içinde doğru bir yer edinmesi için dinin emirlerine uymasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, ilmin ve hikmetin önemine de geniş bir yer ayırmaktadır. Sadece dini ilimlerin değil, tıp gibi insan hayatına doğrudan etki eden bilimlerin de öğrenilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Nâbi, devlet yönetimi ve toplumsal düzenle ilgili görüşlerini de esere yansıtmıştır. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu dönemin karmaşıklığı, adaletsizlikler ve liyakat yerine kayırmacılığın yaygınlaşması gibi meseleler, Hayriyye'de ele alınan konular arasındadır. Devlet kademelerinde menfaatin ön plana çıkması ve ahlaki değerlerin göz ardı edilmesi, şairin sert eleştirilerine konu olmuştur. Bu eleştiriler yalnızca bireylere yönelik değildir, aynı zamanda yöneticilere de hitap etmektedir. Adil olmanın, halka zulmetmemenin ve makam-mevki hırsından uzak durmanın önemini vurgulayan Nâbi, ideal bir devlet yönetimi anlayışını sunmaktadır (Güngör, 1988).

Sosyal hayat açısından bakıldığında, Nâbi'nin bireyin tutum ve davranışlarına dair çeşitli öğütler verdiği görülmektedir. İnsan ilişkilerinde dürüstlük, tevazu ve kanaatkârlık gibi erdemler ön plana çıkarılmış, dedikodu, yalancılık ve gösterişten uzak durulması gerektiği belirtilmiştir. Nâbi'nin bu konularda sergilediği yaklaşım, Osmanlı toplumunda ahlaki değerlerin bireyin sosyal statüsünden bağımsız olarak önemsendi-

ğini göstermektedir. Özellikle, toplum içinde yaygın olan bazı davranışları eleştirmesi ve bunlardan kaçınılması gerektiğini belirtmesi, eserin sadece bireysel ahlakı değil, toplumsal düzeni korumaya yönelik bir işlevi olduğunu da ortaya koymaktadır.

Eserin dil ve anlatım yönü değerlendirildiğinde, halkın anlayabileceği sade bir üslubun tercih edildiği görülmektedir. Öğütlerin etkili olabilmesi için bazen mizahi öğelerden ve alaycı bir anlatımdan yararlanılmıştır. Bu yönüyle eser, okuyanı sıkmadan, eğlenceli ve düşündürücü bir biçimde öğütler sunmaktadır. Ayrıca, eser sistematik bir yapıya sahiptir. Mukaddime kısmında Allah'ın birliği, evrenin yaratılışı ve Hz. Muhammed'in yüceliği gibi konular işlendikten sonra, doğrudan bireye yönelik öğütler sıralanmıştır. Böylelikle, öğütlerin dinî çerçeveye içerisinde sunulması sağlanmış ve bireyin davranışlarıyla inancı arasındaki bağlantı güçlü bir şekilde kurulmuştur.

Eğitim açısından değerlendirildiğinde, Hayriyye'nin temel amacının bireyi şekillendirmek olduğu görülmektedir. Eğitimin, bireyin sosyal hayata hazırlanması süreci olarak tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda, Nâbi'nin de eserini bu doğrultuda kaleme aldığı söylenebilir. Bireyin sahip olması gereken ahlaki ve sosyal nitelikler eserde detaylı bir şekilde ele alınmış, iyi bir insanın nasıl olması gerektiği somut örneklerle anlatılmıştır. Nâbi'nin eğitim anlayışı, bireyin yalnızca bilgi sahibi olmasını değil, aynı zamanda karakter gelişimini de içermektedir. Dolayısıyla, Hayriyye, ahlaki eğitim açısından önemli bir metin niteliği taşımaktadır.

3.1. Mukaddime ve Peygamber Sevgisi

Eserde Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi ve ona duyulan saygının sanatsal bir biçimde ifadesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Nâbi'nin naatı, geleneksel divan şiiri içinde peygamber sevgisini ve onun üstün vasıflarını anlatan önemli bir metin olarak öne çıkmaktadır. Divan edebiyatında Hz. Peygamber'in övüldüğü şiirlerle naat denilmektedir ve bu tür, edebi geleneğimizde önemli bir yer tutmaktadır (İsen, 2005). Nâbi'nin Hayriyye'sinde yer alan naat bölümü de bu geleneğe uygun şekilde, ayetlerden ve hadislerden referanslarla Hz. Peygamber'in yüceliğini vurgulamaktadır. Şair, Hz. Peygamber'i tasvir ederken, onu "sultân-ı serîr-i âlem" (âlem tahtının sultanı), "rûh-ı cihân" (cihanın ruhu), "gevher-i mâ-hasal" (engin bir denizden doğan inci) gibi metaforlarla anlatmaktadır. Bu ifadeler, sadece bir övgü unsuru değil, aynı zamanda İslam tasavvufunda Hz. Peygamber'in yaratılışın merkezinde olduğu inancına dayanan bir anlatım biçimidir. Nâbi, Hz. Peygamber'in nurunu "kandîl-i kader" (kader kandili), onun yaratılış gayesini ise "gâyet-i gâiye-i nakş-ı zuhûr" (varlık sahnesinde zuhur eden en yüce gaye) olarak tanımlamaktadır. Bu tür benzetmeler,

divan edebiyatında hem dini hem de sanatsal bir anlatım tarzı olarak sıkça kullanılan unsurlar arasındadır.

Nâbî'nin Hz. Peygamber'i anlatırken kullandığı ifadeler, tasavvufi terminolojinin etkisini açıkça göstermektedir. Özellikle “nûr” kavramı, onun yaratılışın başlangıcındaki yeriyle ilişkilendirilmekte ve bu bağlamda Nur-i Muhammedî anlayışına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in “hüküm-fermâ-yı nigîn-i Levlâk” (Levlâk mührü ile hükmeden) olarak nitelendirilmesi, onun yaratılışın sebebi olduğu inancını yansıtmaktadır. “Levlâk” hadisi, “Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım” şeklinde yorumlanan bir kutsi hadistir ve Hz. Peygamber'in varlığının, tüm yaratılışın ana sebebi olduğu düşüncesini desteklemektedir (Güler, 2006). Benzer şekilde, “miftâhü'l-Cennet” (cennetin anahtarı) ve “miftâhü'r-rahmet” (rahmetin anahtarı) gibi kavramlar, onun ilahi rahmetin en önemli temsilcisi olduğu inancını ifade etmektedir.

Eserde Hz. Peygamber'in isimleri ve sıfatları yalnızca kelime düzeyinde değil, harflerle de sembolize edilmiştir. Özellikle “mîm” harfi, Hz. Muhammed'in isimlerinde yer alması sebebiyle tasavvuf literatüründe büyük bir anlam taşımaktadır. “Görünüp devre-i mîm-i sermed / Oldı mevcûd-ı ehadden Ahmed” beyti, Hz. Peygamber'in varlığının ilahi bir düzene işaret ettiğini ve onun isimlerinin bir hikmet taşıdığını ifade etmektedir. Harfler, divan edebiyatında sıkça kullanılan edebi unsurlardan biri olup, Hz. Peygamber'in isimleriyle ilişkilendirilerek ona atfedilen kutsal anlamları pekiştirmektedir. Nâbî, Hayriyye'de yer alan naatında, Hz. Peygamber'in ilahi rahmetin en üstün temsilcisi olduğu fikrini hem metaforlarla hem de edebi imgelerle başarılı bir şekilde ifade etmiştir.

3.2. İslam'ın Beş Şartı Bağlamında İnceleme

İslam'ın şartları, bireyin hem inanç hem de ibadet boyutunda Allah'a olan teslimiyetini ifade etmektedir. Bu şartların ilki olan Kelime-i Şehâdet, Allah'ın varlığı ve birliğine inanmayı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyi içermektedir. Nâbî, bu inancı yalnızca dil ile ikrar edilen bir unsur olarak değil, aynı zamanda bireyin ruhsal ve toplumsal yaşantısına yön veren temel bir kavram olarak ele almaktadır. Şair, iman ile İslam'ın iç içe geçtiğini ve bu iki kavramın bireyin dini kimliğini şekillendiren unsurlar olduğunu vurgulamaktadır (İsfahânî, 2012). Tevhid inancı, Müslümanın hayatını biçimlendiren en temel unsur olup, bireyin kendisini Allah'a adanmasını ve yalnızca O'na yönelmesini sağlamaktadır (Topaloğlu, 2013). Bu bağlamda, Nâbî'nin eserinde Kelime-i Şehâdet'in bir iman beyanı olmasının ötesinde, bireyin Allah ile olan ilişkisini derinleştiren bir öğreti olarak ele alındığı görülmektedir.

İslam'ın ikinci şartı olan namaz, bireyin günlük hayatında Allah'a olan bağlılığını en somut biçimde ifade ettiği ibadettir. Nâbî, namazı hem bireysel bir ibadet hem de insanın ruhsal disiplinini geliştiren bir unsur olarak değerlendirmektedir. Şair, namazın bireyin Allah ile iletişimini sağlayan en güçlü ibadet olduğunu vurgulayarak, onun müminin miracı olduğu düşüncesini öne çıkarmaktadır (Buhârî). Namaz, bireyin dünyevi sorumlulukları içinde manevi bir denge kurmasını sağlamakta ve toplumsal düzende birliktelik bilincini geliştirmektedir (Sönmez, 2016). Nâbî, oğluna verdiği öğütlerde namazın temizlenme ve arınma sürecinde de önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, namazın insanı günahlardan uzaklaştırdığı ve onun manevi huzurunu pekiştirdiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Oruç ibadeti, bireyin nefis terbiyesini ve irade gücünü geliştiren önemli bir ibadet olarak kabul edilmektedir. İslam'da oruç, bireyin dünyevi istek ve ihtiyaçlarını belirli bir süre boyunca sınırlayarak manevi arınmaya yönelmesini amaçlamaktadır. Nâbî, bu ibadeti bireyin kendini denetleme mekanizması olarak görmekte ve orucun yalnızca bedensel açlık olmadığını, aynı zamanda dilin ve düşüncelerin de arındırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Ayış, 2016). Oruç, bireyin fiziksel ve ruhsal dengesini sağlamasında önemli bir rol oynamaktadır. Şair, oğluna bu ibadeti tavsiye ederken, onun bireyi kötülüklerden koruyan ve Allah'a daha yakın hissettiren bir eylem olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda, oruç bireyin iradesini güçlendiren ve manevi huzurunu artıran bir ibadet olarak ele alınmaktadır.

Hac ibadeti, İslam'ın beş şartı arasında toplumsal boyutu en belirgin olan ibadetlerden biridir. Hac, Müslümanların bir araya gelerek aynı ritüelleri yerine getirdiği, bireysel arınmanın yanında kolektif bir kimlik inşasının da gerçekleştiği bir ibadet olarak önem kazanmaktadır (Harman, 2012). Nâbî, haccı bireyin Allah'a olan sadakatini somutlaştıran bir ibadet olarak değerlendirmektedir. Hac, bireyin dünya hayatındaki geçiciliğini hatırlatan ve onu ilahi hakikate yönlendiren bir deneyim olarak görülmektedir (Özel, 2011). Şair, oğluna bu ibadetin Müslümanlar arasındaki dayanışmayı ve birlik ruhunu pekiştirdiğini hatırlatarak, onu hac ibadetinin maneviyatına davet etmektedir.

Son olarak, zekât ibadeti bireyin mal varlığını paylaşarak toplumsal dengeyi sağlamasını amaçlamaktadır. Zekât, bireyin dünya nimetlerine karşı sorumluluğunu hatırlatan ve toplumdaki ekonomik adaleti tesis eden bir ibadettir. Nâbî, bu ibadeti yalnızca bir maddi yardım değil, aynı zamanda bireyin ruhsal arınma sürecinin bir parçası olarak ele almaktadır (Karaağaç, 2012). Zekât, bireyin sahip olduğu nimetleri

başkalarıyla paylaşarak toplumsal dayanışmayı güçlendirdiği bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir. Şair, oğluna verdiği öğütlerde bu ibadetin, kişinin malını bereketlendirdiğini ve onu manevi olarak güçlendirdiğini vurgulamaktadır.

3.3. İslam Ahlakının Teşvik Ettiği Değerler Üzerine Bir İnceleme

Nabi, eserde mükemmel bir Müslümanın sahip olması gereken nitelikleri detaylandırarak, bu vasıfların hem bireysel hem de toplumsal yaşantıya olumlu katkılar sunduğunu vurgulamaktadır. Kâmil müminin sahip olması gereken ilkeler arasında güzel ahlak, doğruluk, güvenilirlik, hoşgörü, affedicilik, sabır, şükür, kanaatkârlık, iyi komşuluk ilişkileri, misafirperverlik, yardımseverlik ve ihtiyatlı olmak gibi unsurlar yer almaktadır. Bu ilkeler, Kur'an-ı Kerim ve hadislerle temellendirilmiş olup Nabi tarafından şiirsel bir dille ele alınmıştır.

Güzel ahlak, İslam'ın en temel erdemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Nabi, müminin doğruluk ve güvenilirlik ilkelerine bağlı kalması gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in, "*Beni Hud suresi ihtiyarlatır*" hadisi, doğruluğun ne denli önemli bir ilke olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de de "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun.*" (Tevbe, 9/119) buyurularak, müminin doğruluk üzere olması emredilmiştir. Doğruluk, bireyin güvenilir bir şahsiyet olmasını sağlamakta ve toplum içinde itibarını artırmaktadır. Müslüman, elinden ve dilinden kimsenin zarar görmediği bir kişi olarak tanımlanmalıdır. Aynı zamanda affedicilik, öfkeyi bastırma ve insanları bağışlama erdemi, İslam ahlakının temel unsurlarındandır. Kur'an-ı Kerim, "*Öfkelerini yutarlar ve insanları affederler*" buyurarak, affetmenin müminin ayrılmaz bir özelliği olduğunu belirtmektedir.

Sabır da müminin sahip olması gereken önemli bir vasıftır. Sabır, hem ibadetlerde hem de karşılaşılan zorluklar karşısında gösterilmesi gereken bir tutum olarak ele alınmaktadır. Kur'an, "... *Yalnız sabredenlere mükâfatları hesapsız ödenecektir.*" (Zümer, 39/10) buyurarak, sabrın ebedi bir karşılığı olduğunu ifade etmektedir. Nabi, sabrı mutluluğa ulaşmanın bir anahtarı olarak görmekte ve sabır sayesinde düşmanların dost, yol kesenlerin ise yol gösteren olabileceğini dile getirmektedir. Böylece sabır, yalnızca pasif bir bekleyiş değil, aynı zamanda bireyi olgunlaştıran, toplumsal barışı sağlayan bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir.

Şükür de kâmil müminin özelliklerinden biri olarak vurgulanmaktadır. Kur'an, "... *Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracam...*" (İbrahim, 14/7) buyurarak şükrün, nimetin devamı için bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Nabi,

yalnızca maddi nimetlere değil, ahlaki olgunluğa sahip olmayı da şükürün bir sebebi olarak değerlendirmektedir. Gerçek şükürün yalnızca sözle değil, fiili olarak da yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İnsanlara teşekkür etmeyen bir kişinin Allah’a da şükretmeyeceğini belirten Hz. Peygamber’in sözü, toplumsal ilişkilerde şükürün önemini ortaya koymaktadır.

Kanaatkârlık ise dünya nimetlerine karşı dengeli bir yaklaşımı temsil etmektedir. Nabi, açgözlülüğün insanı küçük düşüreceğini ve rızkın Allah tarafından takdir edildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in “*Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül tokluğudur.*” hadisi, kanaatkârlığın bireyin huzuru açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Nabi, gelir ve giderin dengeli olması gerektiğini, israf ve gereksiz harcamalardan kaçınılması gerektiğini ifade ederek, ekonomik sıkıntılarla karşılaşmamak için tedbirli olunmasını tavsiye etmektedir.

İyi komşuluk ilişkileri de müminin toplumsal hayatındaki önemli erdemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kur’an-ı Kerim, “...*yakın komşuya, uzak komşuya, ... iyilik yapın*” (Nisa, 4/36) buyurarak komşuluk ilişkilerine önem vermekte, Hz. Peygamber ise “*Cebrail, komşuya iyilik etmeyi o kadar tavsiye etti ki, onu komşuya mirasçı kılacağımı sandım*” buyurarak, komşuluk hukukuna dikkat çekmektedir. Nabi, komşulara kem gözle bakmamayı, onlara yardımcı olmayı, zor durumda kaldıklarında destek vermeyi öğütlemektedir.

Misafirperverlik de İslam kültüründe önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber, “*Misafirlik üç gündür, bundan sonrası sadakadır*” buyurarak, misafire gösterilecek ikramın belirli bir sınırı olduğunu ifade etmektedir. Nabi, misafiri hoş tutmayı, kaba davranmamayı, mümkün olduğunca ona yardımcı olmayı tavsiye etmektedir. Misafirin gönlnü hoş tutmanın bir insanlık vazifesi olduğunu belirterek, ev sahibinin misafiri güzel bir şekilde ağırlamasının, İslam ahlakının önemli bir göstergesi olduğunu dile getirmektedir.

Yardımseverlik de Nabi’nin önem verdiği konular arasında yer almaktadır. Kur’an-ı Kerim, “*Yetimi incitme, senden bir şey isteyen azarlama*” buyurarak, yardıma muhtaç kişilere karşı duyarlı olunmasını emretmektedir. Nabi, yoksullara yardım etmeyi, onların ihtiyaçlarını gidermeyi, açları doyurmayı, sadaka vermeyi en faziletli davranışlardan biri olarak görmektedir. Ona göre, bir açın doyurulması her gün nafile oruç tutmaktan ve her yıl Kâbe’yi ziyaret etmekten daha kıymetlidir.

Az ve anlamlı konuşmak da müminin özelliklerinden biridir. Kur’an, “*İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında onu gözetleyen ve kayda geçiren bir melek hazır*

bulunmasın” buyurarak, konuşmalarda dikkatli olunmasını öğütlemektedir. Nabi, kısa ve öz konuşmayı, sözün değerli olmasını, gereksiz konuşmalardan kaçınılmasını tavsiye etmektedir. Sözü ne zaman söyleyeceğini bilmenin ve susmanın da bir erdem olduğunu dile getirmektedir.

Son olarak, tevazu ve kibirden uzak durmak, İslam ahlakında önemli bir yere sahiptir. Kur’an, “*Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma.*” (İsra, 17/37) buyurarak, gururun ve büyülenmenin insanı helake götüren bir vasıf olduğunu ifade etmektedir. Nabi, tevazu sahibi olmayı, böbürlenmemeyi, gösterişten kaçınmayı ve insanlarla uyum içinde yaşamayı tavsiye etmektedir.

3.4. İslam Ahlakının Yerdığı Davranışlar Üzerine Bir İnceleme

Hayriyye adlı eserde Nabi, İslam ahlakına aykırı görülen kötü ahlaki özellikleri ele alarak toplumsal huzuru bozabilecek bu olgulara dikkat çekmiştir. Bu bağlamda kibir, alaycılık, dedikodu, yalan söyleme, müzevercilik (ara bozuculuk), içki ve uyuşturucu kullanımı gibi birçok kötü alışkanlık üzerinde durmuş ve bireylerin bu tür davranışlardan kaçınması gerektiğini vurgulamıştır. Nabi’nin ele aldığı konular hem bireysel hem de toplumsal ahlak açısından büyük önem taşımaktadır.

İslam’da kibir yasaklanmış ve tevazu teşvik edilmiştir. Kibirden kaynaklanan alaycılık ve başkalarını küçümseme, Kur’an’da ve hadislerde hoş karşılanmamıştır. Hucurat suresinde, insanların birbirlerini alaya alıp küçümsememeleri gerektiği ifade edilmiştir (Hucurat, 49/11). Nabi de alay etmenin ve başkalarının kusurlarını yüzlerine vurma çirkin olduğunu vurgulamış, özellikle hiciv şiirlerinden kaçınılmasını öğütlemiştir. Ona göre hiciv, dostlar arasında kırgınlık yaratır ve bilgelikle bağdaşmaz. Bu nedenle insanlar, sözlerinde güzellik ve nezaket gözetmelidir.

Dedikodu da İslam ahlakında reddedilen bir davranış olarak görülmektedir. Kur’an’da “*Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?*” (Hucurat, 49/12) buyrularak, dedikodu ölmüş kardeşinin etini yemek kadar çirkin bir davranış olarak nitelendirilir. Nabi, dedikodunun bireyin güvenilirliğini zedelediğini ve sosyal ilişkilerini olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Hz. Peygamber de dedikodunun, kişinin sevmediği bir özelliğini arkasından söylemek olduğunu, eğer söylenen şey doğru değilse bunun iftira sayılacağını ifade etmiştir (Müslim, Birr, 32). Nabi, dedikodunun kişiyi güvenilir olmaktan uzaklaştıracağını ve sosyal ilişkilerini zedeleyeceğini belirtmiştir. Dedikoducunun dostlarının bile kendisinden nefret edeceğini ve toplum içinde kötü

anılacağını ifade etmiştir. Bu nedenle Nabi, bireylerin kendilerini ve çevrelerini bu tür zararlı alışkanlıklardan uzak tutmalarını istemiştir.

Müzevercilik, yani ara bozuculuk ve laf taşımak da İslam'da hoş görülmemiştir. Kur'an'da sürekli laf taşıyan ve insanların kusurlarını araştıran kimselere itibar edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir (Kalem, 68/11). Hz. Peygamber de laf taşıyanların cennete giremeyeceğini belirtmiştir (Buhari, Edeb 49-50). Nabi, bu tür kişilerin toplumda fitne ve huzursuzluk yarattığını ve onların güvenilir olmadığını vurgulamıştır. Laf taşıyanların konuşmalarının bir emanete ihanet niteliğinde olduğunu söylemiş, bu tür insanlarla ilişki kurulmaması gerektiğini belirtmiştir.

Yalan söylemek ve yalan yere yemin etmek, İslam'da haram kılınan davranışlardandır. Kur'an'da, inananların yalan sözlerden kaçındıkları belirtilmiştir (Furkan, 25/72). Hz. Peygamber de yalancılığı münafıklık alametlerinden biri olarak değerlendirmiştir. Nabi de yalanı, her türlü kötülüğün kaynağı olarak görmüş, akıllı ve erdemli kişilerin asla yalana başvurmayacağını belirtmiştir. Ayrıca yalan yere yemin etmenin de kişinin güvensiz ve itibarsız biri olarak anılmasına neden olacağını ifade etmiştir.

İçki ve uyuşturucu kullanımı da hem bireysel hem de toplumsal açıdan büyük zararlar doğurduğu için İslam'da yasaklanmıştır. Kur'an'da *"Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."* (Maide, 5/90) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de her sarhoş edici maddenin haram olduğunu ifade etmiştir (Buhari, Edeb, 80; Müslim, Eşribe, 73). Nabi, içki ve uyuşturucu kullanımının insanın şeref ve haysiyetini zedelediğini, toplum içinde itibarsızlaştırdığını ve bireyleri kötü alışkanlıklara sürüklediğini belirtmiştir. İçkinin insanları rezil edeceğini, kötü lakaplarla anılmalarına neden olacağını ve dostlukları bozacağını ifade etmiştir. Ayrıca, içki içenlerle tartışmanın faydasız olduğunu, bu tür insanlarla muhatap olunmaması gerektiğini dile getirmiştir.

Oyun ve eğlenceye aşırı düşkünlük de Nabi tarafından eleştirilmiştir. Hz. Peygamber, insanların zamanlarını iyi değerlendirmeleri gerektiğini vurgulamış ve boş vakitlerini israf etmemeleri gerektiğini belirtmiştir (Buhari, Rikak, 3; Tirmizi, Zühd, 25). Nabi, müzik ve oyunların insan üzerinde etkili olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların aşırıya kaçıldığında kişinin sorumluluklarını ihmal etmesine neden olacağını belirtmiştir. Tavla ve satranç gibi oyunlara aşırı bağlanmanın bireyleri gafflete düşüreceğini, zamanlarını boşa harcayarak dini ve ahlaki görevlerinden uzaklaşmalarına neden olacağını ifade etmiştir.

Son olarak Nabi, idari ve adli görevler üstlenmenin getirdiği sorumlulukları da eleştirmiştir. Hz. Peygamber, yöneticilik makamına talip olunmaması gerektiğini ve bu görevin ehil kişilere verilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Buhari, Ahkam, 5-6; Müslim, İmare, 13). Nabi, oğlunu devlet kademelerinde görev almaktan men etmiş, özellikle kadılık, müftülük ve belediye işleri gibi alanlardan uzak durmasını istemiştir. Bu tür görevlerin ağır sorumluluklar taşıdığını, yetim hakkı yememek ve adaleti sağlamak gibi büyük yükümlülükler getirdiğini belirtmiştir. Nabi, özellikle vakıf işleriyle ilgilenenlerin bu konularda hassas olmaları gerektiğini, aksi takdirde Allah ve Peygamberin düşmanı olabileceklerini ifade etmiştir.

Sonuç olarak, Nabi, ahlaki yozlaşmanın birey ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerini gözler önüne sermekte, bireylerin bu tür kötü alışkanlıklardan uzak durmalarını öğütlemektedir. İslam ahlakına uygun bir yaşam sürmenin huzurlu bir toplum oluşturmak adına önemli olduğunu vurgulamakta, eğitimin bu noktada kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, Nâbî'nin kaleme aldığı Hayriyye mesnevisinde yer alan dinî unsurların, eserin didaktik ve toplumsal işlevi üzerindeki etkisini incelemiştir. Nâbî'nin eseri yalnızca bireysel ahlaki gelişim için bir rehber olma niteliği taşımakla kalmayıp, aynı zamanda Osmanlı toplumunun sosyal düzenini ve eğitim anlayışını yansıtan önemli bir kaynaktır. Eserde, Kur'an-ı Kerim, hadisler ve İslam düşüncesine dayalı temel kavramların açık ve doğrudan aktarılması; namaz, oruç, hac ve zekât gibi İslam'ın beş şartının bireyin ruhsal disiplin ve toplumsal dayanışma açısından ne denli vazgeçilmez olduğu hususunun altı çizilmesiyle desteklenmiştir. Ayrıca, eserde yer alan naat bölümü ve Hz. Peygamber'e atfedilen tasavvufi imgeler, dini duygu ve inancın sanatsal bir dille ifade edilmesinin hem bireysel hem de kolektif kimliğin inşasında ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Nâbî, dinî öğretileri sadece teorik bir çerçevede sunmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal hayatın çeşitli alanlarında uygulanabilir erdemlere – doğruluk, sabır, şükür, kanaatkârlık ve toplumsal yardımlaşma gibi – vurgu yaparak, birey ve toplum arasındaki ahlaki bağın güçlenmesine katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, M. F. (2007). *İslam eğitiminde öğretmen-öğrenci münasebetleri*. Ensar Yayınları.
- Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî divanı*. MEB Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2007). *Nâbî'nin klasik şiirdeki yeri*. İçinde *Klasik Türk edebiyatı sempozyumu*. Buhârî. *Kitabü'l-cenâiz*. Darü'l-tavki'n-necât.
- Coşkun, M. (2002). *Manzum ve mensur Osmanlı hac seyahatnameleri ve Nâbî'nin tuhfetü'l haremeyn'i*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güler, Z. (2006). *Yunus Emre'nin nur-ı muhammedî anlatımının Türk yaratılış destanlarıyla benzerliği*. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2), 66.
- Güngör, Ş. (1988). *Nabî'nin çağı ve bazı olaylar ve durumlar karşısındaki tutumu*. İçinde *GAP sempozyumu*.
- Harman, Ö. F. (2012). *Hac*. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Vol. XIV).
- İsen, M. (2005). *Eski Türk edebiyatı*. Grafiker Yayınları.
- İsfahânî, R. (2012). *Müfredât*. Çıra Yayınları.
- Kabaklı, A. (2002). *Türk edebiyatı*. Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kalkıymış, M. (1988). *Tuhfetü'l haremeyn'de mekân ve şahsiyet ilişkisi*. İçinde *Şair Nâbî sempozyumu*.
- Kaplan, M. (1989). *Hayriyye-i Nâbî (inceleme-metni)*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaplan, Mahmut (1995). *Hayriyye-i Nâbî (inceleme-metni)*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kaplan, M. (2015). *Nâbî ve hikemî tarz şiir*. Akçağ Yayınları.
- Karaağaç, H. (2012). *İtikâdî mezheplerde iman-İslam ilişkisi*. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2).
- Karahan, A. (1953). *Nâbî*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Mengi, M. (1987). *Divan şiirinde hikemî tarzın büyük temsilcisi Nâbî*. Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Özel, M. (2011). *Kur'ân-ı kerîm'de hac*. Kayıhan Yayınları.
- Pala, İ. (1989). *Conseils de Nâbî Efendi (Fransızca tercüme)*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İ. (2013). *Divan edebiyatı*. Kapı Yayınları.
- Sönmez, F. (2016). *Namaz ibadetinin icrasında sünnetin yeri*. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3(6).
- Söylemez, İ. (2020). *Nâbî'nin hayriyye'sinde İslam'ın şartları*. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 6(2).
- Topaloğlu, B. (2013). *İslam'da inanç esasları*. Çamlıca Yayınları.
- Yorulmaz, H. (1998). *Urfalı Nâbî*. Süle Yayınları.

TÜRK İSLAM SANAT GELENEĞİNDE RESİM SANATININ GELİŞİMİ

Sena TENGİZ*

Özet

Bir nesneyi çeşitli teknikler aracılığıyla bir yüzeyde temsil etme manasına gelen resim, klasik Arapça'da yaygın olarak betimlemek, en ince ayrıntılarına kadar anlatmak manasına gelen tasvir kelimesi ile ifade edilmektedir. Türk toplumlarının tarih boyunca oluşturduğu maddi manevi değerlerin bütününde, estetik ve ahlaki değerler etrafında şekillenmiş olan resim sanatı icra edilmiştir.

Orta Asya'da oldukça eski bir geleneği yansıtan Türk resim sanatı, özellikle Uygurlara dayandırılan figüratif resimler, freskler ve minyatürler ile zengin bir mirasa sahipti. Çin ve Hint sanatından etkileri barındıran, yaşadığı etkileşimler neticesinde özgün bir biçimde harmanlanmış olan Türk resmi, İslamiyet'in kabulüyle birlikte yeni bir kültürel etkileşim alanına girerek farklı bir görünüm kazanmıştır. Türkler fethedilen yeni coğrafyalar ile Batıya yöneldiklerinde, İran ve Arap kültürlerinden de etkilenmiş yeni bir kültürel üsluba sahip olmuşlardır.

İslamiyet'te tasvire verilen cevaz konusunda bazı tartışmaların yaşanması vuku bulsa da neticede güzel sanatların icrasının tamamen reddedilmeyip belirli sınırlar dâhilinde uygulanması gerekliliği yaygın olarak kabul görmüştür. Bu doğrultuda figüratif unsurlar yerini zamanla estetik uyuma sahip, manevi hisler uyandıran soyutlanmış desenlere, süsleme ve sembolik anlatımlara bırakmıştır. Türk İslam resim sanatı, minyatür sanatı ön planda olmak üzere diğer sanatlarla beraber icra edilegelmiştir. Yaygın olarak, el yazması kitapları süsleme ve görselleştirme amacı güdülerek yapılan detaylı ve küçük boyutlu resimleri ifade eden minyatür sanatında nesneler, perspektifsiz, simetrik ve stilize bir biçimde tasvir edilmiş, Selçuklu ve Osmanlı döneminde çokça resmedilmiştir. Türk resmi 19. Yüzyıldan itibaren yaygınlaşan Batı resim tekniklerinden etkilenmiştir. Gerçekçi figürler, perspektif ve gölgeleme tekrar resim sanatının icrasına katılmıştır. Sonuç olarak Türk İslam sanatı ve estetik geleneğinde resim, tema ve içerik bağlamında, içinde bulunduğu zamana uygun ve özgün biçimde sentezlenerek mevcudiyetinin korunduğu görülmüştür.

Bu araştırma, zamanın, mekânın ve dinin değişmesinin, Türk İslam sanatı geleneğinde resim sanatına etkisi inceleyerek, sahip olduğu kültürel ilgiyi, nitel araştırma yöntemi kullanarak ortaya koymayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatları, Türk Sanatı, Resim, Tasvir

*. Sena Tengiz, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye, senatengiz@outlook.com, 0009-0008-9420-2522

Development of Painting in Turkish Islamic Art Tradition

Abstract

Painting, which means representing an object on a surface through various techniques, is commonly expressed in classical Arabic with the word “description”, which means to describe and tell in its finest detail. The art of painting, which has been shaped around aesthetic and moral values, has been practiced in the totality of the material and spiritual values that Turkish societies have created throughout history.

Reflecting a very old tradition in Central Asia, Turkish painting had a rich heritage, especially with figurative paintings, frescoes and miniatures attributed to the Uyghurs. Turkish painting, which contained influences from Chinese and Indian art and was blended in an original way as a result of the interactions it experienced, entered a new cultural interaction area with the acceptance of Islam and gained a different appearance. When the Turks turned to the West with the new geographies they conquered, they also had a new cultural style influenced by Iranian and Arab cultures.

Although there were some discussions about the permissibility of depiction in Islam, it was widely accepted that the performance of fine arts should not be completely rejected and should be practiced within certain limits. In this direction, figurative elements have gradually given way to abstract patterns, ornaments and symbolic expressions that have aesthetic harmony and evoke spiritual feelings. Turkish Islamic painting has been performed together with other arts, with miniature art being at the forefront. In miniature art, which commonly refers to detailed and small-sized paintings made for the purpose of decorating and visualizing manuscripts, objects are depicted in a perspectiveless, symmetrical and stylized manner, and have been depicted frequently during the Seljuk and Ottoman periods. Turkish painting has been influenced by Western painting techniques that have become widespread since the 19th century. Realistic figures, perspective and shading have again joined the performance of painting. As a result, it has been observed that painting in the Turkish Islamic art and aesthetic tradition has preserved its existence by being synthesized in a way that is appropriate for the time it is in, in terms of theme and content, and in an original way. This research aims to reveal the cultural interest it has by examining the effects of the change of time, space and religion on painting in the Turkish Islamic art tradition, using a qualitative research method.

Keywords: Islamic Arts, Turkish Art, Painting, Depiction

Giriş

Bu çalışmada Türk resim sanatının tarihsel süreç içerisinde İslamiyet'in estetik mefhumu ve Batıya özgü sanat gelenekleri bağlamında geçirdiği dönüşüm incelenecektir. Tarih boyunca Türk toplumlarının sahip olduğu ahlaki ve estetik değerlerin bir yansıması olarak yaşama eşlik eden resim sanatı, milletin deneyimlediği zaman, mekân, kültür, din, tecrübe ve teknik faktörlerin değişimlerinden etkilenmiş ve bunlar doğrultusunda şekillenmiştir. Çalışmamızda Türk resminin Orta Asya'da filizlenen köklerinden, İslamiyet'in Türklerce kabulünden bu yana çokça gelişme kateden minyatür geleneğine ve sonrasında ise Batı etkisiyle ortaya çıkan modern şekline değinen süreç ele alınmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş olup kültürel ve tarihsel bağlam göz önünde bulundurularak Türk İslam sanat geleneğindeki resim sanatı anlayışı görsel ve yazılı kaynaklar ışığında değerlendirilmiştir.

Türk resim sanatında dini sınırların sanatsal icrayı kısıtlamasına yönelik bir bakış açısı yaygın olarak hâkim olmuş, çalışmalar çoğunlukla minyatür özelinde sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla figüratif unsurların teşekkül süreci bütüncül bir yaklaşımla ele alınmamıştır. Ayrıca kültürel bir sentezin oluşum sürecini zaman ve mekânla kurduğu ilişkiyi tarihsel bir süreklilik içerisinde görmek önem arz etmektedir.

Çalışmada din, kültür ve teknik etkileşimlerin Türk resim sanatının gelişmesinde nasıl bir rol oynadığı, İslam'ın figüratif sanatlara bakış açısının Türk resim geleneğinin nasıl yönlendirdiği, değişen kültürel akımlar ertesinde bazı yeni teknik ve tarzların benimsenmesi Türk resminde hangi dönüşümleri beraberinde getirdiği gibi sorulara cevap aranmıştır.

Türk Resminin Tarihsel Gelişimi

Resim, çeşitli teknikler aracılığıyla bir nesneyi belirli bir yüzeyde temsil etmeyi ifade eder. Arapça kökenli olan bu kelime ile klasik Arapça'da resmi ifade etmek üzere suret ve tasvir kelimeleri kullanılır. (Başoğlu, t.y., s.579) Tasvir bir şeyi en ince ayrıntısına değin anlatmayı ifade eder. (Elmal, t.y., s.135) Bu tasviri kimi zaman belgeleme kimi zaman ise estetik bir aktarma aracı olarak görürüz. Resim sanatı soyut, figüratif, sembolik ya da anlatı odaklı tüm bu ifade şekillerinin görsel temsillerini kapsamaktadır.

Türk resminin tarihi Orta Aya'da tarih sahnesine çıktıkları erken devirlere uzanır. Figüratif sanatların ne denli eskiye dayandığı Göktürk dönemine tarihlenen Çin kaynaklarında, ölen kişiler için yapılan mezar yapılarının duvarlarının resimlerle süslendiğinin belirtilmesinden anlaşılabılır. (Elmal, t.y., s.135) Türk resminin İslam ön-

ceki dönemdeki en parlak devri şüphesiz Uygurlar döneminde yaşanmıştır. Uygurların resim üslubu ise sahip oldukları dinlerle bağlantılı olarak farklılık arz etmiştir. Maniheizm, Budizm ve Nesturilik gibi dinleri benimseyen Uygur halkının resimlerinde benimsenen her bir farklı inanç için farklı bir uygulama ya da üslup detayı yakalandığı görülmektedir. İpek Yolu'nda önemli kesişim noktalarında yer alan Turhan, Bezeklik, Koço gibi merkezlerin coğrafi konum açısından önemi de Uygur resim kültürünün konu, üslup ve teknik bakımından gelişmesinde rol oynamıştır. (Aral Bahtiyaroğulları, 2021, s.37) Özellikle Orta Asya'nın batı kesimlerinde bulunan resimler Budist etkilerle birlikte İran, Çin, Helenistik ve klasik Uygur sanatının izlerini taşır. Ede edilen bu eklektik üslup sahip olunan çok kültürlü bir yapıyı ifade eder ve daha karakterize bir Türk üslubunun oluşmasına zemin hazırlar. Eski Türk üslubu ya da Orta Asya Türk Resim tarzı olarak birleşik ve özgün bir stili ifade eden en Eski Türk resmi yaklaşık 7. yüzyıla tarihlenmektedir. (Aral Bahtiyaroğulları, 2021, s.37)

Söz konusu Türk resimleme sanatı görsel benzerlikten ziyade temsil edilen nesnenin mahiyetini ön plana çıkarmayı amaçlayan bir şekilde uygulanmıştır. Betimleme en belirgin öğeler dikkate alınarak yapılmış, gölge ya da ışık kullanılmamıştır. Ancak çizimlerin kendine özgü düzeni üç boyutlu ve hareketli bir algı yaratacak şekilde sunulmuştur. (Aral Bahtiyaroğulları, 2021, s.37)

Uygurların Doğu Türkistan'a yerleşmeleri, göçebe bir yaşamdan yerleşik düzene geçmeleri onları sadece coğrafi açıdan değil sosyo-kültürel açıdan da dönüşüme uğratmış, sanat icrasında niteliksel bir sıçrama sağlanmıştır. Uygur toplumu içerisinde profesyonel düzeyde sanat icra eden ve bedizci olarak adlandırılan sanatçılar ortaya çıkmıştır. Yüksek estetik değerde eser üreten bedizciler yalnızca resim icrasıyla sınırlı kalmamış hat, tezhip, ciltleme ve heykel gibi dallarda da eser vermişlerdir. Böylelikle resimlerin kitap formunda saklanması önü açılmış ve Uygur Türkleri tarafından yazılı eserlerin ilk sanatsal cilt örnekleri ortaya konulmuştur. Bu eserlerdeki sembolizm, ikonografi ve biçim dili Uygurların benimsedikleri inançlar tarafından şekillendirilmiştir. Maniheizm, Budizm gibi dini etkiler bu sanatların temalarını oluşturmuş, yazma eserlerin sayfalarına ya da tapınak duvarlarına işlenmiştir. (Aral Bahtiyaroğulları, 2021, s.37)

11. yüzyılda yaşanan Moğol istilaları neticesinde doğu ya da batıya çağrılan Uygur sanatçıları kendi geleneksel sanat tarzlarını ulaştıkları farklı kültürlerle yoğun olarak yeniden yorumlamışlardır. Uygur sanatının geçirdiği bu dönüşüm süreci salt biçimsel olmaktan ziyade aynı zamanda kültürel bir yayılımı da beraberinde taşımıştır. İlhanlılardan, Çin'e gönderilen elçilere, Timurlulara kadar bir üslup mirası bırakılmış-

tır. Böylelikle Uygur Üslubu hem estetik hem de teknik açıdan İslam coğrafyasındaki resimleme mefhumunun teşekkülüne katkı sağlayan önemli kaynaklardan birini oluşturmuştur. (Aral Bahtiyaroğulları, 2021, s.50)

Uzak doğudan fetihler ve göçlerle aktarılan sanat geleneği varılan devletlerdeki sanat okullarının biçim ve içerik açısından şekillenmesinde katkıda bulunmuştur. Devşirilen sanatçılar, gittikleri bölgede uyguladıkları üslup ve motifleri rastlantısal olarak değil bilinçli bir tercihle kullanmışlardır. Bu yaklaşım Uygur sanatının yayılım ve mirasının bilinçli bir sentez anlayışı ve üslup sürekliliği ile devamını sağlamıştır. (Subaşı Adıbelli, 2024, s.41)

Uygurlar şüphesiz güçlü bir miras bırakmış olsa da Türk sanatında esaslı bir dönüşüm ve kırılma Türklerin İslamiyet'i kabulüyle yaşanmış ve yeni inanç sistemi ile gerek tematik çevre olarak gerekse biçimsel yaklaşım olarak Türk resim sanatı, yeni bir anlam ve form kazanmıştır.

İslam'da sanata, özellikle tasvire karşı bakış hem batılı hem de Müslüman araştırmacılar eliyle kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Burada sanat teriminden ne anlaşıldığı önem arz etmektedir. Arapça kökenli bir kelime olan sana'a yapmak, maharet göstermek anlamında, sanat kelimesi ise yapılan iş meslek anlamında kullanılmaktadır. Sanat terimi ise zihinsel ya da maddi bir çaba esnasında izlenen özel bir yöntem ve düzenliliği ifade eder. Benzer şekilde kullanılan fen kelimesi de süsleme ve bir işte ustalık göstermeyi anlatır. İslam sanatı ifadesi İslam dininin hayat, varlık ve hakikat anlayışını yansıtan bir estetik dili ifade etmekte kullanılır. İslam sanat eserleri ise onları üreten sanatkarların düşünce sistemlerini, inanç dünyalarını ve yaşam tarzlarını somut biçimiyle temsil eden kültürel göstergeleri olarak anlaşılır. (Koç, t.y., s.90)

İslam'da resim sanatı özellikle tasvir açısından düşünüldüğünde diğer Batı sanatlarından farklıdır. Bu farklılıktaki öne çıkan yön ise İslam sanatında metne bağlılığı önceleyen bir tasvirin ortaya çıkarılmasıdır. Resim, sanatkarın kendi hayal gücünden ziyade metindeki anlatımı yakalayacak doğrultuda kurgulanır ve şekillendirilir. İslam ya da Doğu resmi Batı'ya kıyasla daha düzlemsel, sembolik ve stilize bir yapıdadır. İbadet mekânlarında figüratif resim barındırılmaması resmin büyük boyutlarda yapılmasını ve bağımsızlaşmasını sınırlandırmıştır. Bu doğrultuda kitap resmi, görsel zarafet ve metinsel bir bağlılığı ifade eden en güçlü sunum olmuş hem didaktik anlatımda hem de sembolizmde güçlü bir geleneği yaşatmıştır. (Yaman, 2021, s.3)

İslam'da sanat tarihi yazımında sanatçıların bireysel olarak ön plana

çıkmaışları da sınırları belirlemeyi zorlaştıran önemli bir etken olmuştur. (Doğan, 2023, s.19)

Sanat ve İslam'ın bağdaştırılmasında bazı kesimlerin karşılaştığı temel zorluk tasvir ve suret kavramları ile adlandırılmış heykel ve resimlerin İslamiyet'ten önceki dönemlerde putperestlik amacıyla kullanılmış olduğu bilgisidir. Günümüzde dahi resim ve heykel denildiğinde bu sanatlar geçmişteki putperestlik uygulamaları ile ilişkilendirilmekte ve bu durumun İslam ile bağdaşmayacağına yönelik bir anlayış ortaya atılmaktadır. Bu nedenle tasvir meselesinin kendi tarihsel bağlamı ile çok yönlü olarak incelenmesi gerekmektedir. (Çam, 1994, s.277)

İslam'da put yapımı ve puta tapınma açıkça yasaklanmıştır. İbadet amacıyla yapılan ve sanatsal amaçla yapılan tasvirler arasındaki ayrımı doğru bir şekilde yapmak gerekir. Put yapımı için geçerli olan cezalandırma sanat icrası için yapılan tasvir ayrı değerlendirmelidir. Kur'an'da sanat için yapılan tasvire dair açık bir yasaklama bulunmamaktadır. Asıl illet olan putperestliğe yönelme faktörü ortadan kalktığında yasağın geçerliliği de tartışmalı hale gelmektedir. Bu minvalde niyet ve bağlam sanat icrası amacıyla yapılan tasvir uygulamalarında temel kıtas haline gelmektedir. (Yaşaroğlu, 2016, s.84)

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de bir tasvir yasağı bulunmasa da zamanla İslam tarihinde böyle bir kavram gelişmiştir. Nitekim Emevî ve Abbasi sarayları, hamamları ve pek çok seküler mimari yapıda bitkisel motiflerle birlikte insan figürlü sahneler de yer verilmiştir. Buna karşın ibadet mekanlarında figüratif öğelerden kaçınılmış, soyut ve yazı temelli süslemelere yer verilmiştir. Bu minvalde İslam sanatında tasvirin mekâna ve amaca bağlı olarak gösterdiği değişim önemlidir. (Sayın Aslan, 2024, s.287)

9. asırda Uygurlu kâtip ve nakkaşların Meraga, Bağdat ve Tebriz'e gelişleriyle İslam resim sanatı parlak bir döneme girmiştir. Türk hükümdarlar ve toplumun ileri gelenleri tarafından İslam coğrafyasına Orta Asya'dan gelen Türk sanatçılar himaye edilmiş ve konforlu ve uygun koşullarda çalışma imkânı elde etmişlerdir. Böylelikle Türk sanatı fetihler ve himayeler gibi farklı yollarla Anadolu'ya kadar aktarılmıştır. (Binark, 1984, s.276) Orta Asya, Irak ve İran coğrafyalarındaki Moğol istilaları neticesinde özellikle 14. yüzyılın ikinci yarısı dolaylarında İslam resim sanatı klasik üslubunun temelleri atılmış ve süreç içerisinde şekillenen temel biçimsel özellikler karakterin belirlenmesine katkı sağlamış, 15. yüzyıldan itibaren Timurluların katkısıyla Türk İslam resim sanat üslubu klasik formuna ulaşmıştır. (Subaşı Adıbelli, 2024, s.41)

Türkler, İslamiyeti Araplardan daha sonra kabul eteleriyle birlikte, önceki inanç sistemlerinin izlerini taşıyan sanat uygulamalarına devam etmişlerdir. Bu bağlamda tasvir yasağı konusu Türklerde katı bir biçimde yaygınlaşmamıştır. Özellikle hayvan figürleri ve Şamanist inanışlardan gelen resim tarzları tasvirde kullanılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı saraylarında da kendisini gösteren bu yaklaşım sıva ve taş bezemeler yoluyla mimari unsurların yüzeylerinde uygulanagelmıştır. Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletlerine ait taş üzerine uygulanmış figürlü süslemeler dikkat çekmektedir. Ancak Anadolu’da kurulan beylikler döneminde mimaride kullanılan figürlü bezemeler giderek azalmış bu gelenek Osmanlı Devleti döneminde terk edilmiştir. (Sayın Aslan, 2024, s.294) Bununla birlikte Osmanlı’da pek çok padişahın saraylarında ressam ve nakkaşlar barındırdıkları, hatta kendi portrelerini yaptırdıkları da bilinmektedir. III. Selim döneminde eğitim müfredatına dahil edilen resim sanatı uygulaması ve kendi portresini kışla ve resmi dairelere astıran padişah II. Mahmut örneğinde olduğu gibi saray çevresi ve aydın zümrelerin resmi yaşamın doğal bir sanat unsuru olarak kabul ettiği gözlemlenmektedir. (Sayın Aslan, 2024, s.294)

Bu figüratif sanat geleneği zamanla mimari yüzeylerden kitap sayfalarına taşınmış ve tasvirin en çok kabul gören biçimi olarak minyatür sanatı ile karşılık bulmuştur.

Minyatür Sanatının Öne Çıkışı

Çok küçük anlamına gelen Fransızca kökenli minyatür kelimesi, Latince’den gelen en küçük anlamında kullanılan minimum kelimesi ile kırmızı anlamına gelen minium kelimesine dayanmaktadır. Terim olarak minyatür ise belirli oranlarda küçültülmüş resimleri tanımlamakta olup el yazması eserlerde yer alan kendine özgü sahne betimlemelerini içeren resimleri ifade eder. Suluboya ile yapılan bu resimlerin yapılma amacı bir konuyu veyahut bir sahneyi anlatmaktır. Minyatür İslam coğrafyasında Müslümanlar, Hintliler, İranlılar ve Türklerin arasında oldukça gelişmiş hem estetik değere sahip hem de anlatım gücü bakımında zengin ve özgün görsel bir kültürü yansıtmaktadır. (Savaşer, 2021a, s.496)

İslam’da resim uygulamasına bağlı dini hassasiyetler ile bağlantılı olarak yazma eserleri süsleyen minyatürler bu alandaki boşluğu doldurmuştur. Minyatürün orantısız kaygıdan uzak, realizm sorumluluğu almayan stilize anlatım şekli, İslam sanat ve estetiği bağlamında herhangi bir kaygıya yol açmamış ve bu nedenle minyatüre daha hoşgörülülük yaklaşmıştır. Bu minvalde özellikle Uygur üslubu tematik ve biçimsel altyapı olarak uygun görülmüş ve sanata tarihi bir zemin hazırlamıştır. Minyatür, Selçuklu emrinde bulunan Uygur sanatçılar vasıtasıyla İran bölgesine

taşınmış, daha sonra Abbasi halifelik merkezi olan Bağdat'a intikal etmiştir. Bu süreç oldukça önemli bir kültürel aktarımı ifade etmektedir. Selçuklu sultanlarının sanatçıyı himayesi sanatın hem asalet kazanmasını hem de dine hizmetin bir yolu olarak görülmesini salık veren bir anlayışın yayılmasını sağlamıştır. Bu anlayış da figüratif sanatların bilimsel bağlamda gelişmesine olanak sağlamıştır. Günümüze Selçuklu döneminden ulaşan pek fazla eser olmasa da bu dönem sanatın kurumsallaşması ve estetik açıdan çeşitlenmesine imkân vermiştir. (Deveci, 2015, s.95) Bu asırlarda üretilen görsel eserlerin sayısındaki artış salt nicelik değil niteliksel anlayışın da geliştiğini gösterir. Ekonomik canlılık ve şehir hayatının zenginleşmesi sanatın toplumun daha geniş kesimine yayılmasını sağlamıştır. Böylelikle sanat yalnızca elit çevrenin değil toplumun beğenisini ve estetik eğilimlerini de yansıtır bir noktaya gelmiştir. (Deveci, 2015, s.98) Arapça'dan çevrilen botanik, tıp, mekanik ve astronomi gibi bilimsel konulu metinler minyatürlerle bezenmiştir. Bu eserler yine soyut ve stilize bir üslup kullanılarak hazırlanmıştır. Bununla birlikte mesneviler ve hikayeler de minyatürlenerek anlatı gücü artırılmıştır. Sanatın yolculuğu Osmanlı Devleti'nin kurulması ve genişlemesi ile devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır ve İran'dan sanatçıları İstanbul'a getirmesi, bu sanatçıların yine kendi birikimlerini sunması ve Osmanlı sanatı ile sentezlemesiyle Osmanlı'ya özgü bir minyatür tarzı oluşmuştur. (Hahmari, 2014, s.6)

Batı Etkisi ve 19. Yüzyıl Sonrası

Osmanlı'da değişen dünya düzeni ile başlayan çözülme 18. ve 19. asırlarda yoğunlaşan ekonomik ve siyasi problemlerle birlikte daha görünür hale gelmiştir. Bu durum neticesinde Batı'ya yönelme başlamış ve bu yönelim sanata da yansımıştır. Resim sanatı da Batı'dan gelen doğacılık, bireysellik ve perspektif gibi yaklaşımlarla yeniden şekillenme sürecine girmiştir. (Ağyürek, 2011, s.70) Bu yüzyıllarda Batı devletlerinin dünyaya yayılımı sadece siyasi ve ekonomik alanla sınırlı kalmamış bilgi anlayışının da küresel ölçekte yayılmasına neden olmuştur. Bu minvalde Avrupa merkezli bilgi ve sanat anlayışları da yayılım göstermiş ve daha tercih edilebilir bir konumda yer almıştır. Doğudaki sanatsal üretimler Batı estetik ölçütlerine göre yeniden yorumlanmıştır. (Doğan, 2023, s.18)

Minyatür sanatı Lale Devri olarak anılan dönemde çokça icra edilmiştir. Artan konu çeşitliliği, seçkin halkın dışında sıradan insanların resme dahil edilmesi, günlük yaşamdan sahneler ve tek figürlü kompozisyonları içermesi o dönemde alışılmışın dışında bir uygulamayı ifade etmektedir. Aynı zamanda ışık ve gölgenin kullanımı, resimde hacim duygusunun verilmesi, resimlerde perspektifin sunulması da dikkat çeki-

ci bir değişim olarak görölmektedir. Bu minvalde minyatür üslubu geleneksel üslup ile Batılı tekniği sentezleyen bir geçiş süreci yaşıamıştır. (Karaca&Nuhoğlu, 2023, s.11)

İlk defa 1793 yılında Mühendishane’de resim dersleri verilmeye başlanmış, daha sonra 1835 yılından itibaren resim eğitimi almak üzere Osmanlı sanatçıları Avrupa’ya gönderilmiştir. Bu adım batılı anlamda sanat eğitimi için bir temel teşkil etmektedir. (Savaşer, 2021b, s.496)

Türk resmindeki yenileşme süreci yalnızca estetik bir farklılaşmayı değil teknik açıdan uygulanan gelişmeleri de kapsayan 150 yıllık bir süreç olarak görölmüştür. Bu değişim hem eğitim sistemini hem üretim araçlarını hem de sanatsal ifade şekillerindeki değişmeyi ortaya koymaktadır. (Aytaç & Cıplakkılıç, 2019, s.19)

Cumhuriyetin ilanıyla Türk resim sanatın modern sanatsal problemlerin milli meseleler olarak ele alındığı bir düşünce ortamına tabi olmuştur. Bu yaklaşımla birlikte sanat sadece bireysel bir ifade aracı olmaktan ziyade toplumsal ilerlemeyi sağlayacak bir araç olarak görölmüştür. Böylelikle bu alandaki gelişmeleri takip etmek ülkenin gelişmesine katkı sağlayacak nitelikte anlaşılmış ve desteklenmiştir. (Savaşer, 2021b, s.507)

Sonuç

Tarihsel süreç içinde Türk resim sanatı doğduğu coğrafyanın kültürel etkilerini taşıyarak, inanç sistemleri ile şekillenerek, pek çok farklı medeniyetin etkisiyle gelişerek çok katmanlı bir pratik olarak karşımıza çıkmıştır. Orta Asya’da figüratif geleneklerin katkılarıyla temellenen bu anlayış, İslamiyet’le birlikte yeni bir estetik zeminde soyut ve sembolik ifadenin öne çıktığı bir sanat biçimi olarak süregelmiştir. Bu değişimler minyatür sanatı ile kurumsallaşmayı başarmış metni en iyi şekilde tefsir eden ve görseli İslam estetiğine en uygun şekilde stilize üslupla sunan özgün bir dil oluşturmuştur. Türk İslam sanat geleneğinde resim dinin belirlediği sınırlar dahilinde, sanatçının yetenek ve hayal gücü ile estetik kabiliyetiyle şekillenmiştir. Uygurlara dayanan kökenlerden Selçuklu sanat hamilerine, Osmanlı saray nakkaşhanelerine giden bir süreçte güçlü bir gelenek oluşturmuştur. Lale devri ile hissedilen batı etkisiyle perspektif gölgeleme hacim gibi unsurlar da Türk resmi ile sentezlenmiş, geleneksel uygulamayı modern tekniklerle destekleyerek yeni bir üslup oluşturulmuştur. Neticede Türk resim sanatı salt estetik bir miras olmaktan ziyade inanç, zaman ve mekanla kurduğu etkileşim üzerinden içinde bulunduğu dönemin düşünsel ve kültürel panoromasını sunan bir hafıza alanı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle özgün bir sentez olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağyürek, G. (2011). *Geleneksel Türk Resim Sanatının Günümüzdeki Söylemi* [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aral Bahtiyaroğulları, B. (2021). *Orta Asya Uygur Resim Sanatında Biçim ve Anlam* [Doktora Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Avşar, L. (2017). Dahili Gözle Görülen Dünya-Türk Sanatının Oluşumu ve Tasvir Dili. *İdil*, 6(31), 967-984.
- Aytaç, İ., & Çıplakkılıç, N. (2019). 1950 Öncesi Ve Sonrası Türk Resim Sanatının Gelişimi Ve Devrim Erbil. *Sanat ve İnsan Dergisi*, 2(3), 18-31.
- Başoğlu, T. (t.y.). Resim. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 579-582).
- Berkli, Y. (2010). Uygur Resim Sanatının Üslup Özellikleri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(45), 155-166.
- Binark, İ. (1978). Türkler’de Resim ve Minyatür Sanatı. *Vakıflar Dergisi*, 12, 271-289.
- Çam, N. (1994). İslâm’ın Sanata ve Mimariye Bakışı. *Vakıflar Dergisi*, 24, 273-290.
- Deveci, A. (2015). Selçuklu Dönemi Resim Çalışmaları. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 93-111.
- Doğan, O. (2023). “İslam Sanatı” İmgesinin İnşası Ve Oluşum Süreci Hakkında Bir Değerlendirme. *Antropoloji*, 47, 16-25.
- Elmalı, H. (t.y.). *Tasvir* (C. 40, ss. 135-136).
- Hahmari, S. (2014). *Osmanlı Ve İran Minyatürlerinde Figür Anlayışın Etnografik Açından İncelemesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaca, Y., & Nuhoglu, M. (2023). Klasik Dönemden Batılılaşma Dönemine Geçişte Nakkaş Levni’nin Minyatürlerinde Renk Unsuru. *Kalemişi*, 22, 10-28.
- Koç, T. (t.y.). Sanat. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 90-93).
- Savaşer, I. (2021a). İslam Sanatında Minyatür. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 8(66), 496-502.
- Savaşer, I. (2021b). Türkiye’de Batı Resim Sanatının Gelişme Evreleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 49, 492-509.
- Sayın Aslan, Ş. (2019). İslamiyet’te Tasvir Yasağı Ve Türk Mimari Süsleme Sanatında İnsan Figürünün Kullanımı. *Tho Journal of Social Science*, 3(5), 285-313.
- Subaşı Adıbelli, T. (2024). *Safevi Dönemi Tebriz Ekolü Minyatürlerinde Tekstil* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Yaman, B. (2021). Türk Kitap Sanatları: Problemler, Öneriler. *Nigarhane Dergisi*, 1(1), 1-6.
- Yaşaroğlu, H. (2016). İslam’da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki’nin Konu Hakkındaki Görüşleri. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 83-96.

BUHÂRADA TASAVVUFUN OLUŞMASINA KATKI SAĞLAYAN BİR SÛFÎ MÜELLİF KELÂBÂZÎ (Ö. 380/990)’NİN ÖLÜME GETİRDİĞİ YORUMLAR

“Canı cânân dilemiş vermemek olmaz ey dil

Ne niza eyleyeyim ol ne senindir ne benim.”

Fuzuli

“Canı Sen aldıktan sonra ölmek şekere benzer.

Seninle olduktan sonra ölüm, tatlı candan da tatlıdır.”

Mevlânâ, (Gölpınarlı, Mevlânâ, İst. 1959, s.134.)

Murat İSMAİLOĞLU*

Vahit GÖKTAŞ**

Özet

Orta Asya İslam medeniyetinin yapı taşlarında biri olan Kelâbâzi (v.380/990) hicri IV. asırda Buhâra’da yaşamış; erken dönem tasavvufunun en önemli isimlerindendir. O, tasavvufu sistemleştiren, ilk defa tasavvufi kavramları sistematik olarak ele alan müellif sûfilerden biridir. O’nun *Ta’arruf* isimli eseri tasavvuf tarihin en önemli klasiklerindendir. Onun diğer önemli özelliği ise ilk defa hadislerle tasavvufi şerh yapan biri olması dolayısıyladır. *Bahru’l-Fevâid* Kelâbâzi’nin 223 hadisi şerh ettiği, tasavvufi şerh kitabıdır. Onun hadis-i şeriflere getirmiş olduğu yorumlar günümüzde de orijinalitesini korumaktadır. Ölümün bayram olarak telakki edilmesi fikri daha ilk dönemde Kelâbâzi’de vardır. Kelâbâzi “*Ben, yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında mü’minin ölümü karşısındaki tereddüdüm gibi tereddüt etmedim.*” hadisini uzunca ve orijinal bir şekilde yorumlar. “*Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır*” (Zümer, 42) ayetini tefsir eder. Ölüm ve ölüm sonrası bazı hallerle ilgili bilgiler verir. “*Ölüye evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.*” hadisini değerlendirir ve kabir azabı ve rahatlığıyla ilgili bilgiler verir. Bir kısım evliyanın ölümündeki son halleri ve öldükten sonraki ilk

* Dr., (Orcid: 0000-0002-0727-8836) muratismailoglu77@gmail.com

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf A.B.D (Orcid: 0000-0002-1171-5795) vahit-goktas@gmail.com

halleriyle ilgili önemli menkıbeler anlatır. Ölümü bir yerden başka bir yere intikal olarak değerlendirir. Bu tebliğde bugünkü Özbekistan sınırları içinde yaşamış; ilk dönem sûfî müelliflerinden biri olan Kelâbâzî'nin kısaca hayatı ele alındıktan sonra insan hayatının ve medeniyetin en önemli realitesi olan ölüme getirmiş olduğu yorumlar günümüze ulaşan iki eserinden yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kelâbâzî, Buhârâ, ölüm, hayat, yorum,

Abu Bakr Mohammad b. Abu Ishaq b. Ya'qub al-Bukhari al-Kalabazi (d.380/990), An Author Sûfî Who Contributed in Formation of Sûfism in Bukhara, and His Comments on Death

Abstract

Kalabazi (d.380/990) is among the leading names of early period Sûfism, who lives in Bukhara in IVth hijri century. He is one of the author Sûfis who systemized Sûfism, and handled the Sûfî concepts systematically as the first time. His work titled Ta'arruf is among the pioneering classics of the history of Sûfism. His is also we reputed for being one of the authors who interpreted the sayings of the Prophet (*hadeeth*) in a sûfî way. *Bahr-al Fawa'id* is his sûfî commentary book where he commented on 223 *hadeeth*. The commentaries he brought to the *hadeeth* still keep their vitality. The idea of considering death as a celebration is also enjoyed by Kalabazi. Kalabazi interprets the prophetic saying "I have never hesitated in my life for anything that I intended to do as I did before the death of a believer" in a long and original manner. He interprets the verse "The God removes the soul of the dead when the time of death comes, and of the one who did not die when he is asleep".(Zumar: 42). He gives some information about death and situations after death. He comments on "The thing which oppresses the dead in his home oppresses also in his grave" and give information about the grave suffering and comfort. He narrates important legends about the situation of some sages during their death and their initial situations after death. He considers death as a transfer from one place to another. This paper briefly studies the life of Kalabazi, who lived within the borders of today's Uzbekistan and is among the early Sûfis, and gives an account of his interpretation of death, which is the most important reality of human life, based on his two works that reached today.

Keywords: Kalabazi, Bukhara, death, life, interpretation, Sûfism

Giriş

Tasavvufun ilk dönem müellif sûfilerinden biri olan Kelâbâzî, tasavvufun sistemleşmesine önemli katkıları olan biridir. Günümüze ulaşan iki eseri onun fikirlerini anlamak için yeterlidir. O, yetiştiği döneme ışık tutmakla kalmamış, kendisinden sonra gelenlere de fikirleriyle yol göstermiştir. Bu makalede O'nun ölüme getirdiği yorumlar ele alınmaya çalışılacaktır.

Ölüm

Ölüm'ün Arapça karşılığı mevttir. Lugat manası olarak hayatın zıddı, tükenmek, derûnî uyku, sönmek, hayvânî kuvvetin yok olması, ruhun bedenden kurtuluşu anlamlarına gelmektedir (Manzur, 2005, C.4, s.3800,3801). Ruhun bedenden ayrılması Bir diğer ifadeyle “Potansiyel ölü” anlamına gelmektedir. “*Sen de ölümlüsün, onlar da ölümlüdür*” Zümer, 39/30 ayeti bu anlamı görebilmemiz için çok açıktır. Kur'an'da ölüm sık sık işlenerek insanda âhiret bilinci oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu konuda en can alıcı âyet ise bize göre şudur: “*Her can/nefs ölümü tadacaktır*.” Enbiya 21/35 Diğer taraftan Kur'an dünyayı bir oyun yeri ahireti ise gerçek hayatın kendisi olarak tanımlarken En'am, 6/32; Bakara, 1/28; Ankebût, 29/64 pek çok ayetinde afaki ve enfûsî deliller üzerinden insanı ölüm ve diriliş üzerine tefekküre yönlendirmiştir (Çelik, 2004, s.46). Şu ayet de insanın akibetini göstermesi açısından önemlidir: “*And olsun ki ölseniz de öldürülmeniz de Allah katında toplanacaksınız*.”* Burada ölümün ahirete açılan bir kapı olduğu, insana boş yere yaratılmadığı** ve başıboş bırakılmayacağı*** hatırlatılmaktadır.

Ölüm düşüncesinin beraberinde gelişim gösteren ölümsüzlük arzusu, insanın ayrılmaz bir parçası olmasından ötürü, ölüm psikolojisi de üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir hadisedir. Nitekim geçmişten günümüze ortaya konmuş düşünce sistemlerinde ölümün bir referans noktası olarak kabul edildiğini görebilmekteyiz (Platon, 2017, s.61). Bu düşünce sistemlerinin özünde insan yaradılışına yaraşır bir hayat sürmek istiyorsa, fitratındaki ölüm gerçekliğiyle yüzleşmesi gerektiği fikri yatar.**** Buna göre sonlu olan ile sonsuz olanın bir sentezi olarak tarif edilen insandan her halükarda böyle bir hesaplaşmayı göze alması beklenir (May, 2019, s.53).

Herkes için olduğu gibi mutasavvıf için de ölüm hayatın en önemli gerçeğidir.

* el-Âl-i İmrân 3/158

** el-Mü'minûn, 23/115

*** el-Kiyamet, 75/36

**** Hakikate ulaşan yolun ölümden geçtiğini savunan Sokrates gerçek bir filozofun ölümü mutlulukla karşılaması gerektiği, çünkü ölümün ölümsüz olan ruhun geçici bedeninden kurtulmasının bir müjdecisi olarak görülmesi gerektiğini belirtir.

Dolayısıyla mutasavvıfların mevte yükledikleri mana biraz daha farklıdır. Buna göre mevt, genel olarak, nefsin arzusunun sökülüp atılmasıdır (Cebecioğlu, 2009, s.506). Ölüm, sûfi için en çok arzu edilen an, Allah ile karşılaşmak için atılan gerçek bir adımdır. Âhîret inancıyla da birebir örtüşen vakiadır. Ölümün isabet edeceği nefsin cismani yönüdür. Bu nedenle marifetin yeri olan ve Rabbanî nitelik taşıyan ruhun merkezini yıkamaz, sadece berzah âlemine intikaline vesile olur* (Gazali, 2012, C.IV, s.12).

Bu açıdan bakıldığında ölümün mutasavvıfa lezzet verdiği söylenebilir (Cürçani, 2004, s.117).** Çünkü onlara göre ölüm, dostların kavuşmasına vesile olmaktadır. Ölüm Hz. Peygamber (sav)’in ifadelerinde dünya lezzetlerini kesen bir bıçağa benzetilirken (Tirmizi, Zühd, 4), ölümün tüm lezzetleri bertaraf eden bir yönü vardır ki bunun da; bir vuslata vesile olmasından ileri geldiği söylenebilir. Dolayısıyla mutasavvıflar ölümü metafizik boyutu itibarıyla güzel görmüşler ve hatta “şeb-i arus” yani vuslat olarak değerlendirmişlerdir (Demirci, 1987, ss.92-94). Gazâlî (ö.1111); “Seven sevgilisi ile buluşacağı günü hiç hatırlıktan çıkarmaz, bu yüzden arif devamlı ölümü hatırlar, çünkü ölüm sevgilisi ile buluşma anıdır.” demiştir (Gazâlî, C.IV, s.904). Nitekim Hz. Peygamber (sav) vefat ederken “Refik-i Âla”ya yani yüce dosta ulaşmak üzere olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, Meğâzî, 83-84).

Allah dostları ölümü bir vuslat olarak telakki etmişler ve ölüme gülerek gitmişlerdir. Hadis-i Şerifte; “Kim Allah’a kavuşmayı severse, Allah’da ona kavuşmayı sever. Kim Allah’a kavuşmaktan hoşlanmazsa, Allah’da ona kavuşmaktan hoşlanmaz” (Müslim, Zikir, 14) buyrulmaktadır. Dolayısıyla sûfiler Hakk’tan ayrı düşmeyi ölümden daha elim bir hadise olarak telakki etmişler (Kuşeyrî, 2003, s.111), bu nedenle halkın gözünde dalgın halleriyle ölümcül bir hastalığa tutulmuş izlenimi vermişlerdir (Demirci, 1987, ss.92-94). Ölmeden evvel ölmek olarak tanımlanan bu iradi ölümden, kimi zaman öyle haller yaşanır ki; salık ölüm halinde olduğu gibi bedenini dahi hissetmeyecek derecede varlığını farkında olmayabilir (Kübra, 1996, s.345).

Kelâbâzî’de Ölüm

Ölümün ve dünyanın geçiciliğini düşünmenin ve bunun üzerine inşâ edilmiş bir muhasebenin insana önemli faydalar sağladığı bilinmektedir (Yalom, 2001,

* Yunus Emre’nin “Ölen hayvandürür aşıklar ölmez” ifadeleri de bu doğrultuda değerlendirilebilir. Bkz. *Yunus Emre Divanı*

** Arapçada mecazi olarak bir mükafatı yada cezayı tatmak anlamına gelen zevk için Türkçede bedensel yada ruhsal ihtiyacı karşılanması için lezzet kavramı kullanılmıştır. Tasavvufta ise zevk kavramı, seyr u sülûk yolunda kazanılan ahlâki ve mânevî gelişimle kalpte hâsıl olan ve mânâsı tattığı bilgiye dayalı bir hal olarak ifade edilebilen zevk, mârifetullaha dâir hususiyettir.

ss.260,261).^{*} Bu noktaya dikkat çeken Gazâlî; dünyaya harisçe sarılmayı, böyle bir imkandan mahrum kalmanın bir işareti olarak kabul etmiş, ölümden gafflete düşülmemesi gerektiğini ifade etmiştir (Gazâlî, C.IV, s.95 & İsmailoğlu, 2023). Kelâbâzî de “*Allah’a güveniyoruz, en iyi vekil O’dur. Ve yalnız Allah’a bel bağlamışızdır;*” hadisini bu doğrultuda şerh ederek Allah (cc)’a döndürülecek olan insanın yaptıklarını muhasebe etmesini, amelleriyle ilgili bu muhasebeyi yaparken bu ölçüyü gözetmelerini ve Allah’tan başka hiçbir şeye dayanmamaları gerektiğini söylemiştir (Kelâbâzî, 2020, s.140).

Ölüm ve ölüm sonrası bazı haller hakkında bilgi veren Kelâbâzî, kişinin Allah’a kavuşmadan önce, Allah’ı kalbiyle müşâhede ederek, nefsini öldürmesi, nefsin lezzetlerini gidermesi gerektiğini ifade eder (Kelâbâzî, 2020, s.298). Zira fenâ ve bekâ seyr u sülûkta ulaşılması hedeflenen bir hal olduğundan, fenâda nefsini öldüren sûfi kendi iradesine göre değil, Allah (cc)’ın irâdesine göre amel etmeye başlar (Kelâbâzî, 1992, s.183). Ölmeden evvel ölme tecrübesi olarak da ifade edilen bu durumda kişi nefsanî vasıflardan sıyrılarak, Kur’an’da belirtildiği üzere ölüyken dirilmiş insanlar içinde bir nurla aydınlanmıştır.^{**} Müellefimiz, fenâ halindeki tecrübe edilen bu zevk haline Hz. Yusuf (as)’un meclisinde bulunup ellerini kesen kadınların durumlarını örnek göstermiştir. Çünkü kadınlar Yusuf (as)’u temaşa halindeyken duydukları zevkten, ellerindeki acıyı hissetmemişlerdir (Kelâbâzî, 1992, s.187). Kelâbâzî bunun bir nevi ölüm hali olduğunu vurgulamış, “Mümin Allah (cc)’ın rahmetinin fazlından dolayı, cehennemden çıkıp cennete girmesine izin verilene kadar öldürülür.” (Müslim, İman, s.308; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 11, 5/3) hadisini bu çerçevede değerlendirmiştir. Kelâbâzî’nin ifadede geçen ölümü, ruhun bedenden ayrılması olan mevt olarak değil, bir vefat hali olarak yorumladığı görülür. Bu doğrultuda uykunun ölüme benzetildiği ayetlere işaret ederek^{***} uykuda olan birinin de acısını unutup hissetmediğini hatırlatmıştır (Kelâbâzî, 1992, s.177).

Diğer taraftan Kelâbâzî “*Ben, yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında mü’minin ölümü karşısındaki tereddüdü gibi tereddüt etmedim. Fakat bunda, kulum ölümden hoşlanmıyordu. Ben de, kuluma acı gelen şeyi sevmiyordum.*” (Buhârî, Rikak, 6502) hadisine dikkat çekerek çok önemli bir tespitte bulunmuştur. Burada geçen “*Ölümü karşısındaki tereddüdü*” ifadesini Kelâbâzî genel anlayıştan çok farklı şekilde yorumlamış, Hadis metnindeki “Raddede” kelimesini tekrar eden sebepler olarak görerek ve bunun; kulum ölümü hoş görmemesini izale etmek için ortaya çıkan bir takım hadiseler olduğunu belirtmiştir. Buna göre; kul ölümü hoş bakmayınca Allah

^{*} Ölüm farkındalığı İnsanın hayatına derinlik ve lezzet katmasının ötesinde, ontolojik düzeyde tekamül ve özgürlüğüne zemin hazırlayan bir özelliğiyle de öne çıkmaktadır.

^{**} el-En’am 6/122

^{***} el-En’am 6/60; ez-Zümer 39/42

onu değişik hallere sokar bu haller neticesinde kul kendi aczinin ve zayıflığının farkına varır. Ve yaşamış olduğu hayattan bıkar ve ölümü arzu eder. Kelâbâzî kulun ölümü arzu etmesi için kulun karşısına çıkan hususların muhtelif zamanlarda tekrar etmesine “Raddede” der (Kelâbâzî, 2020, s.45). Burada ölümün sevdinilmesi hadisesi sûfî anlayıştaki Yaratıcıya olan genel sevgiyi de ifade etmektedir. Çünkü ölüme sevgi ve iştiaqla yaklaşan sûfiler olmuştur.

Kelâbâzî bu doğrultuda *Ta'arruf*'unda bazı mutasavvıfların ölüm anlarındaki halleriyle ilgili örnekler vermiştir. Bu örneklerde Allah'ın sevdiği kullarının canlarını kabzederken acı çektiirmediğini bunun da ötesinde kabzin gerçekleşmesi için Allah'ın sevdiği kullarını ikna ettiğini ve ölüm halinin doğallığını görebilmekteyiz.* Ölüm genelde dehşet verici bir vaka olarak görülürken, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.1273) onu “Şeb-i Arûs” düğün gecesi olarak tasvir etmiştir. Ona göre ölüm tasavvuf yolunda giren kimsenin, hayatını güzelleştirip mânâ katan bir lezzete dönüşmeye başlar (Topbaş, 2000, s.28).

Kazzâz diye tanınan Ebû Hasan Ma'rûf anlatıyor: “Bir vadide yolculuk yaparken, üzerinde yırtık bir abâ bulunan güzel yüzlü bir genç yanıma geldi ve: “Burada ölebileceğim temiz bir yer var mıdır?”, diye sordu. Hayretler içinde: “Evet, var” dedik ve yakınımızda bulunan çeşmenin yanını gösterdik. Genç çeşmeye vardı, abdest

* Bu örneklerden biri kımıldayan ölüyle alakalı bir hikayedir. Kelâbâzî, İbrahim b. Şeybân'dan nakille şöyle anlatıyor: “Köyde iken yanımda bir genç bulunurdu. Bu genç ailesinden ayrılmış, mescitte kendisini ibadete ve taata vermişti. Adetâ ona âşık olmuştum. Bir gün hasta oldu. Ben de cuma namazını kılmak için kasabaya gitmiştim. Kasabaya gidince cumadan sonraki namazımı ve geceyi oradaki dostlarımın yanında geçirmek âdetim idi. O gün ikindiden sonra içime bir sıkıntı düştü. Yatsıdan sonra köye geldim. Genci sordum. “Rahatsız olduğunuzu zannediyoruz”, dediler. Yanına gittim, selâm verdim ve musafaha yaptım ama tam el sıkma anında ruhunu teslim etti. Gasl (yıkama) etme işini bizzat kendim yaptım, Naşına su dökerken yanlışlık yaptım. Eli elimde olduğu halde sağ yanına su koyacakken sol tarafına su döktüm. Genç, elini elimden çekti, hatta cenazenin üzerini örten şeyler bile yere düşmüştü. Yanımdakiler kendilerinden geçerek yere düştüler. Sonra genç gözlerini açarak bana baktı. Son derece korktum. Hemen cenaze namazını kılıp cesedi kabre indirdim. Yanlarını toprakla kapatmaya başladım. Bu sırada yüzünü açtı. O da gözlerini açtı ve dişleri görünecek kadar tebessüm etti. Üzerini düzledik ve toprakla kapattık.” Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 157. Ölü halde konuşma ile ilgili bir hadise Hafs b. Yezid'den nakille şöylece zikredilir: “*Rebi b. Harâş, “cennete mi yoksa cehenneme mi gireceğim”* bunu öğrenmedikçe Allah'a yemin ederim ki gülmeyeceğim, demişti. Bundan sonra onun ölene kadar güldüğünü gören olmamıştır. Ölünce gözleri kapatılmış, üzeri örtülmüştü. Bazıları mezar kazmak, diğer bazıları kefen getirmek için gönderilmişlerdi. İbn Harâş diyor ki “İçimizde uzun gecelerde en fazla namaz kılan, sıcak günlerde en çok oruç tutan kardeşim Rebi' idi. Allah rahmet eylesin. Halk cenazenin etrafında toplanmış otururken Rebi' birden elbiseyi üzerinden attı ve etrafındakileri gülererek karşıladı”, Kardeşi İbn Harâş, ona; “Yoksa ölümden sonra hayatla mı karşılaşıyoruz?”, dedi. Rebi'; “Evet, öyle”, dedi: “Rabbimla görüştüm. Beni rıza ve memnuniyetle karşıladı, gazab etmedi. İpek ve ibrişimden elbiseler giydirdi. İş zannettiğinizden daha kolaydır, sakın gafil olmayın. Dostum Muhammed (s.) cenaze namazımı kılmak için bekliyor? Çabuk olun, çabuk!’ Rebi’ sözünü bitirince tıpkı suya atılan bir taş gibi ruhu bedeninden ayrıldı. Bu hadise, müminlerin annesi Hz. Aişe'ye ulaşınca: Benu Abes'in kardeşi! Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun. Resûlullah'ın şöyle dediğini işitmiştim: “*Tabiinin en hayırlısı olan bir zat, ölümden sonra konuşacaktır.*” Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 157.

aldı ve Allah'ın dilediği kadar namaz kıldı. Bir müddet genci bekledik. Fakat yanımıza gelmediğini müşahede ettik. Kalktık, yanına vardık ama onu ölü olarak bulduk.”*(Kelâbâzî, 1992, s.157). Bunun gibi ölüm hadiselerine erken dönem sûfilerin eserlerinde sıkça yer verildiği görülür. Sekerat halindeki bir sûfinin muradına vasıl olmanın verdiği lezzetle yanındakileri uzaklaştırması (Kuşeyri, 2003, s.422); vefatı yaklaşan dervişin vecd ve coşku haline bürünmesi(Serrac, 1996, s.215); hüznü bir yaşam sürmüş bir diğer sûfinin ölüm arefesinde gülmesi de bu hadiselerle örnek olarak gösterilebilir (Kuşeyrî, 2003, s.420).

Kelâbâzî, ölümle başlayıp dirilişe kadar devam eden ve dünyayla ahiret arasında bir köprü mesabesinde kabul edilen berzah âlemi, diğer bir ifadeyle kabir hayatıyla ilgili olarak Hz. Peygamber (sav)’den varid olan haberleri olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Göktaş, 2008, s.378). Bu doğrultuda ruhun kabirdeki halleri ve kabir azabıyla ilgili söz konusu hadisleri aktaran müellefimiz kabir azabı gören herkesin cehennemlik olmadığı yönünde görüş bildirmiştir (Göktaş, 2020, s.197). Kelâbâzî, müminin âhirette bir mahpusun hapisanede kalması gibi, cennet nimetlerinden ayrı düşmenin acısı olarak tarif ettiği cehennemi, tecrübe edeceğini belirtmiştir (Kelâbâzî, 2020, s.177). Aynı zamanda kıyamette kurulacak olan Mizân’ı kötülük ve iyiliklerin konulacağı bir terazi şeklinde betimlemesi, konuyla ilgili hadisleri sahih olarak kabul ettiğini göstermektedir (Göktaş, 2020, s.197).

Kelâbâzî, ölümden sonra diriliş fikrini Kur’an-ı Kerîm âyetlerine göre ele alır ve bu konuda, inanan insanların dışındaki insanları âyetlere istinaden şöyle gruplandırır:

1. Ölümden sonra dirilişi başlı başına inkâr edenler,**
2. Ölümden sonra dirilişe zan üzeri bulunup, yakînen inanmayanlar,***
3. Ölümden sonra dirilişe iman eden, ama şirk üzere olanlar, Allah’a ortak koştukları nesnelerle birlikte ibadet edenler (Kelâbâzî, 2020, s.47).

Ölüm, kulun Rabbiyle buluşması demektir. Kişinin Rabbiyle buluşma anında nazar ve rahatlama olacaktır. Ölümü bir bayram olarak telakki eder (Kelâbâzî, 2020, s.70). Aslında, kâinatta her an bir ölüm ve diriliş yaşanmaktadır. “O, her an yeni bir iştir.”***** âyeti de bu hususa vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak, ölüm her insan için mukadderdir. Onun ne zaman geleceği ise meçhûldür. Onun için “Ölmeden önce öl-

* Kelâbâzî, İbrahim b. Şeybân’dan nakille bir diğer hadisede: Kabre konan dervişin gülümsemesini, Allah (cc)’a kavuşma arzusu ile yaşayıp öldüğünün bir işareti olarak zikretmiştir.

** el-İsra, 17/49

*** el-Casiye, 45/32

**** er-Rahmân 55/29

meli”, yani ölüme her an hazır olmalıdır.

Görülmektedir ki Kelâbâzî eserlerinde ölümle ilgili âyet ve hadislerden yola çıkarak konuyu ele almış, önemli tespitlerde bulunmuştur. Ontolojik mânâda çıkmazda olan günümüz insanı, yaşadığı savrulmalardan dolayı bir referans noktasına ihtiyaç duymaktadır. Kelâbâzî’nin tespitleri bu açıdan değerlendirildiğinde oldukça önem arz etmektedir. Çünkü insanın yanı başında olup da yüzleşmekten kaçındığı ölüm gerçekliği, insana bir yolculuğun kapısını aralayacak ontolojik sırlar içermektedir. Kelâbâzî bu doğrultuda diğer mutasavvıfla gibi ölümün hayata değer katarak güzelleştiren yönüne vurgular yapmış, ölüm hadisesinin sûfinin tasavvurunda nasıl şekillendiğini anlatmaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Altıntaş, H. (1992). *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, MEB. Yayınları.
- Arabî M. (2007). *Futuhât Mekkiye*. (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Asım Efendi. (1973). *Kâmus Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Cebecioğlu, E. (2009) *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi.
- Cürcanî, S. Ş. (2004) (A. M. Tolun, Çev.) *Ta’rifât Tasavvuf Terimleri Istılahları*. Litera Yayıncılık.
- Çelik, M. (2004). *Kur’ân’da Ölümden Sonra Dirilişin Akli Temelleri*. Diyanet İlmi Dergi. 40(1), 41-62.
- Demirci, M. (1987) *Mutasavvıflara Göre Ölüm*. İslami Araştırmalar Dergisi, 3, 92-94.
- Gazâlî. (2012). *İhyâ’u Ulûm’id-Dîn*. (S. Gülle, Çev.). Huzur Yayınları.
- Göktaş, V. (2020). *Kelabazi ve Tasavvuf Anlayışı*. Sonçağ Yayınları.
- Göktaş, V. (2008). *Hicri IV Asır Buhara’da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*. Meydan Yayıncılık.
- Manzur, İ. (2005). *Lisânu’l Arab*.
- İsmailoğlu, M. (2023) *Sûfî Tecrübede Ölüm Tasavvuru: Gazâlî Örneği*. [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi].
- Kelâbâzî, (2020) *Bahru’l-fevâid*. (V. Göktaş, Çev.). Sonçağ Yayınları.
- Kelâbâzî, (1992). *Doğuş Dervrinde Tasavvuf Ta’arruf*. (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- Kübra, N. (1996) *Usûlu Aşere*. (M. Kara, Çev.). Dergah Yayınları.
- Kuşeyri, A. (2003). *Kuşeyri Risalesi*. (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- May, T. (2019). *Ölüm Felsefi Bir Deneme*. (E. Keser, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2017) Sokrates’in Savunması. (A. Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Serrac, *el-Lüma’*, çev.: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996
- Tatçı, M. (1990). Yunus Emre Divanı (İnceleme). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yalom, I. (2001) *Varoluşçu Psikoterapi*, (Z. A. Babayiğit, Çev.). Kalcı Yayınevi.

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ BAĞLAMINDA TE'VİLÂT'UL KUR'ÂN ADLI TEFSİRDE KIRAATLERİN TEVCİHİ

Sümeyye AYSU*

Özet

Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı eser tefsir tarihinde tedvîn faaliyetlerinin telif edilmeye başlandığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Te'vilâtü'l-Kur'ân, dirayet tefsiri usulü ile ele alınmış olmasına rağmen rivayetlerden de istifade eden tefsir, yazıldığı dönemden itibaren birçok farklı açıdan incelenmiş ve üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmamızın maksadı ehl-i sünnet itikadının mezhep imamlarından biri olan belağat, kelâm, fıkıh ve aynı zamanda ilk dönem müfessirlerden olup önemli eserler kaleme alan Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı eserinde kıraatleri ele alış biçimini tespit etmektir. Bununla birlikte Mâtürîdî, bu tespiti yaparken kıraat farklılıklarından hangi ölçüde istifade ettiği ve bu kıraat farklılıklarından bahsederken uyguladığı yöntem ve usuller izaha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Müfessir, kıraatleri aktarırken kendine has bir yöntem takip etmiştir. Bununla birlikte tefsirin yazıldığı dönemde kıraatler henüz tam anlamıyla sahih ve şâz gibi bir tasnifle sistemleşmediği için bütün kıraatlerden nakillerde bulunduğunu da belirtmemiz yerinde olacaktır. Bu anlamda müfessir kimi zaman sahih kimi zaman da şâz rivayetleri nakletmiştir. Ayetin tefsirini desteklemek için de kıraat vücutlarından istifade eden müfessir, kıraatin tefsirle ilişkisi bağlamında kıraatlere yer vermiş ve bu okuyuşların ayetlerin yorumlanmasına olan katkısına değinmiştir. Mâtürîdî ayetleri açıklarken kimi zaman da sahabe kıraatlerine yer vermiş, kıraat farklılıkları konusunda sahabe mushaflarına sıkça atıfta bulunmuştur. Sahabeye nisbet edilen kıraatlerin tefsir için önemli olduğunu aktarmıştır. Yine müfessir, fikhî konuları izah ederken veya açıklamasını yaptığı kıraat vecihlerinde kabul gördüğü manayı delillendirirken kıraatlere yer vermeyi de ihmal etmemiştir. Aktardığı rivayetlerde yer yer isim veren müfessirin isim belirtmeden yaptığı nakiller de söz konusudur. Bahsettiğimiz bu hususları öncelikle Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın özellikle kıraatlerle ilgili nakil ve izahatlarına yer verdikten sonra, konu ile ilgili yapılan araştırmalardan nakillerle birlikte makalemizde ele alıp incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Kur'an, Mâtürîdî, Te'vilât

* Arş. Gör., Sümeyye Aysu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, sameyyeaysu@aybu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4786-0203.

The Preferring Of Qira'at İn The Tafsir Te'vilat Al-Qur'an İn The Context Of Maveünnehir Region

Abstract

The work Te'vilat al-Qur'an was written during a period when the activities of compiling tafsirs began in the history of exegesis. Although Te'vilat al-Qur'an was approached with the method of dirayat tafsir, it also benefited from riwayat (narrations). Since the time of its writing, this tafsir has been examined from various perspectives and has been the subject of research. The aim of this study is to identify how one of the great imams of Ahl al-Sunnah belief, al-Maturidi (d. 333/944), who was a scholar of rhetoric, theology, jurisprudence, and also one of the early exegetes who wrote important works, dealt with qira'at in his work Te'vilat al-Qur'an. Furthermore, it will be explored to what extent al-Maturidi benefited from the differences in qira'at and the method and techniques he applied while discussing these differences. The exegete followed a unique method when transmitting the qira'at. However, since at the time the tafsir was written, qira'at had not yet been fully systematized in terms of categorizing them into sahih (authentic) and shaz (rare or anomalous) categories, it would be appropriate to note that he cited all qira'at. In this sense, the exegete sometimes transmitted authentic and sometimes anomalous narrations. To support the exegesis of the verses, the exegete benefited from the different readings (qira'at) and mentioned the contributions of these readings to the interpretation of the verses. Al-Maturidi, while explaining the verses, sometimes referred to the qira'at of the Companions and frequently made references to the codices of the Companions regarding the differences in qira'at. He emphasized the importance of the qira'at attributed to the Companions for tafsir. Occasionally, the exegete also referred to qira'at while explaining juristic issues or when supporting the accepted meaning in the qira'at he explained. In his narrations, sometimes he mentioned names, while at other times, he transmitted narrations without specifying names. We will address and analyze these issues in our article, primarily by focusing on the narrations and explanations related to qira'at in Te'vilat al-Qur'an and later in the research done on the topic.

Keywords: Qira'at, Tafsir, Qur'an, Maturidi, Te'vilat.

GİRİŞ

Kelâmullah, ümmi bir peygambere ve ekseriyetle okuma yazma bilmeyen bir kavme nazil olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm, Allah’ın kelâmı olması bakımından mucizevî bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle hem nüzul sürecinde hem de nüzulünden sonraki dönemlerde izaha gerek duyulmuştur. Kur’ân’ın açıklanması görevi Cenâb-ı Hak tarafından Hz. Peygamber’e verilmiştir. Hz. Peygamber, Kur’ân’ın ayetlerinin çoğunu tefsir etmiş ancak tamamını nihai bir açıklığa kavuşturmamıştır. Bu durum, kıyamete kadar Kur’ân’ın muhtevasına çeşitli yorumlar yapılarak tefsir edilmesini mümkün kılmıştır. Bu anlamda Kur’ân’ın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan kıraat ilmi, tefsir ilmiyle doğrudan ilişkilidir.

Ayetlerin anlaşılması için kıraat farklılıklarına dayanarak tefsir etmeye çalışmak oldukça önem arz etmektedir. Kıraatlerden her biri, aynı lafızdan farklı mânâların ulaşılmasına imkân vermesinin yanında bazı kapalı kalan lafızların açıklığa kavuşturulmasına da yardımcı bulunmuştur. Ayetlerin anlamlandırılmasında kıraat farklılıklarına dayanmak hem dilsel hem de anlam boyutunda ciddi katkılar sunmaktadır (Çetin, 2012, s. 89-90; Karaçam, 2013, s. 127-129). Bu noktada kıraat farklılıklarını tefsir sürecine etkin biçimde dâhil eden müfessirlerden biri de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî’dir (ö. 333/944) (Kırca, 1999, s. 3/285). Mâtürîdî’nin bu tefsiri, tefsir alanına bırakmış olduğu en büyük eserlerinden biri *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’dır. *Te’vilâtü’l-Kur’ân* tefsir tarihinin “Tedvin Devri”ne ait müstakil dirayet tefsirlerindendir.

Bu çalışmada, Mâtürîdî’nin söz konusu eserinde kıraatleri ele alırken benimsediği yöntem, seçilen başlıklar çerçevesinde analiz edilecektir. Mâtürîdî tefsirinde, kıraatler nakledilirken kullanılan kalıplar, kıraatlerin biçimsel yönü ve bilhassa tefsir amaçlı kullanılışı üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Mâtürîdî’nin kıraat yaklaşımlarının farklı örnekler üzerinden tahliline geçilecektir. Şimdi, Mâtürîdî’nin yorumlarına etki eden kıraat yaklaşımlarını, farklı örnekler üzerinden ele alarak kıraatlerle ilgili nakillerinde izlediği metodu, derlediğimiz başlıklar üzerinden izah etmek istiyoruz.

1. Mâtürîdî’nin Kıraatlerden Yararlanma Yöntemi

1.1. Sahabe Mushaflarına Sıkça Atıflarda Bulunması

İmam Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarını yorumun vazgeçilmez bir unsuru olarak görmüş, özellikle sahabe mushaflarına sıklıkla atıfta bulunmuştur. Ayetlerin izahında sahabe okuyuşlarından destek alan müfessir bu okuyuş vecihlerini ayetlerin teviline kullanmaktadır. Onun anlayışında, sahabilerin

okuyuşları, ayetlerin tefsirinde önemli bir veri kaynağıdır. Çünkü ayetin manasını en iyi bilenler Hz. Peygamber'den sonra gelen sahabedir. Onlar ayetin tefsirini bizzat Hz. Peygamber'den alarak öğrendiklerini kaynaklar bildirmektedir. Bununla birlikte sahabilere nispet edilen bu tür kıraatler daha çok tefsir kabilindedir. Bilhassa, İbn Mes'ud, İbn Abbas, Übeyy b. Ka'b ve Peygamberimizin (sav) kıymetli eşleri Hz. Hafsa ve Hz. Aişe'nin mushaflarından aktarılan nakilleri görmekteyiz. Mâtürîdî, sahabeye nispet edilen kıraatleri sıklıkla “*fî harfî İbn Mes'ûd*”, “*fî harfî Hafşa*”, “*fî harfî Übeyy*” gibi ifadelerle aktarmakta; bazen ise “*fî ba'dî'l-hurûf*” gibi umumî ibareler kullanarak isnat belirtmeksizin nakilde bulunmaktadır (Özdeş, 2003, s. 182).

Örnek olarak, Bakara suresi 61. ayetinde *مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا* geçen *فُومِهَا* (fûmihâ) lafzıyla kelimesi ile ilgili birbirinde farklı vecihleri aktardıktan sonra bu kelimenin Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde ve Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde *سُومِهَا* (sûmihâ) şeklinde yer aldığını belirtir (Mâtürîdî, 2005, s. 1/225). Mâtürîdî, İbn Mes'ûd'un söz konusu bu okuyuşuna bir anlamda ifadenin kolay anlamlandırılmasını sağlamak ve kelimedeki ihtilafı ortadan kaldırmak sebebiyle başvurmaktadır. Ferrâ ve Taberî ise her iki lafzın (*fûmihâ* ve *sûmihâ*) ses çıkış yerleri itibariyle benzerliğine dikkat çekmişlerdir. Her iki alim de *sûmihâ* ifadesindeki ث (se) harfiyle *fûmihâ* ifadesindeki ف (fe) harfinin seslerinin çıkış yerlerindeki benzerlikten bahsetmektedirler (Ferrâ, 1983, s. 1/41; Taberî, 1971, s. 2/18-19; Kurtubî, 1996, s. 1/277; Zemahşerî, 1977, s. 1/284). İbn Mes'ûd'a atfedilen bu kıraat kaynaklarda şâzz bir kıraat olarak yer almaktadır. Şâzz kıraatlere dair müfessirin verdiği örneklerle (Bakara 1/104, Hakka 69/9, Nisa 4/148) bakıldığında şâzz kavramının yoruma olan etkisini ön plana alarak, anlam bakımından yoruma katkısını değerlendirmek amacıyla bu yola başvurmuş olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle bu tür kıraatler şâzz (alışılmışın dışında) olarak değerlendirilmekte olup, Mâtürîdî'nin bu okuyuşlara yer vermesinin, tefsire anlam katmak ve yorum alanını genişletmek amacı taşıdığı anlaşılmaktadır (Satbyaldiev, 2014, s. 141-143).

1.2. Müdrec Kıraatlere Yer Vermesi

Mâtürîdî'nin tefsirinde başvurduğu ilk kaynaklar arasında, sahabe ve esbâb-ı nüzulün bulunduğunu söylemiştik. Bununla birlikte sahabeden nakledilen kıraatler daha çok mana ekseninde değerlendirilmiştir. Sahabenin, mushaflarına açıklayıcı notlar düşmesiyle ortaya çıkan bu tür kıraatler, zamanla “müdrec” ya da “tefsiri” kıraatler olarak isimlendirilmiştir. Mâtürîdî, bu okuyuşları, ayetlerin mana yönünü güçlendirmek ve açıklamak için önemli bir kaynak olarak değerlendirmiştir. İmam Mâtürî-

di'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer husus ise müdrec kıraatlere yer vermesidir. Müfessirimizin çokça istifade ettiği ve tefsirinde birçok örneklerine (Bakara 1/240, Nisa 4/135, Rûm 30/52, Zümer 39/7) yer verdiği müdrec kıraate örnek olarak Nisa suresi 142. ayette “يُرَاوُنَ النَّاسَ” “İnsanlara gösteriş yaparlar” ifadesini Hz. Hafsa “قلوبهم في ما يعلم والله يُرَاوُنَ النَّاسَ” “insanlara gösteriş yaparlar ve onların kalbindekini Allah bilir” şeklinde kıraat etmiştir (Mâtûrîdî, 2005, s. 4/83).

Başka bir örnek Ankebut suresinin 45. Ayetinde اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ – “Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.” mealindeki ayetin, Bakara suresinin 238. ayeti olan خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ – “Namazlara ve orta namaza devam edin; gönülden boyun eğerek Allah için namaza durun.” ayetiyle bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğini ifade eden Mâtûrîdî, kişi beş vakit namazı kıldığı ve hiç aksatmadığı zaman namazların onu koruduğunu dile getirir. Bu görüşü teyit için İbn Mesud’un kıraatında geçen اِنَّ الصَّلَاةَ تَعْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهٰى – “عن الفحشاء والمنكر” ibaresi, ayet metninde ilave edilen kıraatı kendi görüşünü desteklediği için bu rivayeti nakletmektedir (Mâtûrîdî, 2005, s. 2/120, 11/128).

1.3. Sarf ve Nahiv Kurallarından Delil Getirmesi

Arapça’nın kıraat ile ilişkisi her zaman gündemde olan bir konudur. Kıraat vecihleri ile Arap dili ve edebiyatı arasında önemli bir bağlantı vardır. Allah kelamının yedi harf üzere okunmasına verilen ruhsat daha çok Kuran’ı Kerim’in kelimeleri ile ilgilidir. Söz konusu bu okuyuşları Mâtûrîdî açıklarken yalnızca rivayetlere değil, Arap dili ilimlerine de başvurmuştur. Nahiv ve sarf kuralları çerçevesinde kıraat farklılıklarını değerlendirmiş, bu vesileyle okuyuşların anlam katmanlarını dilsel düzlemde izah etmeye çalışmıştır.

Arapça’da fiilin kökündeki değişiklik konusunda bazı ifadelerin iskeletinde değişiklikler mevcuttur. Bu hususa Mâtûrîdî’nin değerlendirdiği çeşitli okuyuş örnekleri vardır. Buna örnek olarak Bakara suresi 259. ayette geçen تَنْشُرُهَا kelimesinde geçen ze ‘nin ra ile تَنْشُرُهَا şeklinde okunuşunu nakleder. Müfessir, “yükselmek ve üst üste inşa etmek” manasına gelen تَنْشُرُهَا kelimesinin “hayat vermek, can vermek” manasına gelen تَنْشُرُهَا şeklinde okunduğu bunların en-neşr kelimesinden türemiş olduğunu ifade etmektedir (Mâtûrîdî, 2005, s. 2/172). Başka bir örnek ise; Zilzal suresinin birinci ayetinde geçen (bk; Satıbaliev, 2018, s. 33-37) زَلَّالَهَا lafzı زَلَّالَهَا a şeklinde tilavet edilmiştir (İbn Haleveyh, s. 177; el-Hatib, s. 10/533). Zeccac ise bu fiilin mastarının kesralı yani زَلَّالَه olması sebebiyle زَلَّالَه şeklindeki okuyuş biçiminin sahih olmadığını nakletmektedir (Zeccac, 1988, s. 5/351). Mâtûrîdî ise زَلَّالَهَا lafzının

زَلَّالَهَا şeklinde okunmasının dilsel biçimde tahlilini yapmıştır. Ona göre bu kelime Kur'an-ı Kerim'de daha çok زَلَّالَهَا şeklinde kesralı olarak okunmuş ve زَلَّالَهَا biçiminde yer almasını nadirat olarak değerlendirmiştir (Mâtûrîdî, 2005, s. 17/296; Ayrıca bk; Satbyaldiev, 2018, s. 33-37).

1.4. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Kur'an'ın ifade ettiği manaları izaha kavuşturmaya çalışan bir müfessirin kıraat tercihlerinde takip ettiği yöntemi birbirinden farklılık arzedebilir. Kur'an'da kasdedilen anlama en uygun kıraati bulmaya çalışan müfessir (Temel, 2017, s. 174), belirlediği bazı ölçütler çerçevesinde kıraatlerden ihtiyar etmektedir. Mâtûrîdî tefsirinde kıraatleri ele alırken bazen ayetin manasına uygun bulduğu kıraat farklılığını tercih etmiştir. Bazen de tercih yapan alimleri tercihlerini temellendirdikleri durumdan ötürü eleştirmektedir.

Aynı zamanda bazı alimlerin tercihlerini, temellendirmelerini eleştirmekte ve tenkit etmektedir. Bu anlamda kıraatleri tercih konusunda Mâtûrîdî'nin çoğunlukla naklettiği kıraat vecihleri arasında tercihte bulunduğunu görmekteyiz. Kıraatler arasında tercihlerde bulunurken rivayetleri, sahabe ve bilginlerin kıraatle ilgili değerlendirmelerini ve kıraatin anlam bakımından ayetle uygunluğunu dikkate almakla birlikte (Satbyaldiev, 2018, s. 31), anlam bakımından ayete daha uygun bulduğu okuyuşu tercih ettiğini ve bu bağlamda “*akvâ*” (daha güçlü) (Mâtûrîdî, 2005, s. 8/510), “*akrabu*” (mana yönüyle daha yakın) (Mâtûrîdî, 2005, s. 1/323, 366) gibi ifadelerle gerekçelerini belirtmektedir. Bununla birlikte “*karæ el-âmmetu*” (Mâtûrîdî, 2005, s. 6/160, 13/223, bk; قرأ العمة), “*kıraetu'l âmme*” (Mâtûrîdî, 2005, s. 12/69, قراءة العام) gibi ifade kalıplarını da kullanmaktadır. Müfessir tercih konusunda tüm okuyuşun mana açısından mantık boyutu itibarıyla uyumlu olmayan yönüne temas ederek akli yönüteme müracaat etmektedir.

Örnek olarak, Yasin suresi 14. ayette bulunan فَعَزَّزْنَا kelimesinin şeddeli ve şeklinde şeddesiz okunuşu verilebilir (Mücahid, 1972, s. 539; Dani, 1984, s. 183; Satbyaldiev, 2018, s. 40). İmam Asım فَعَزَّزْنَا şeklinde şeddesiz formunda okurken cumhur kurra ise فَعَزَّزْنَا şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır (Mücahid, 1972, s. 539; Dani, 1984, s. 183). Mâtûrîdî'ye göre ise فَعَزَّزْنَا şeklindeki kıraatte anlam “*biz galip geldik*” manası verilmektedir. Halbuki ölümlerin galip gelmesi akla/mantığa aykırı olduğunu belirtmekte ve bu sebeple şeddeli kıraatin anlam yönüyle daha isabetli olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Mâtûrîdî, okuyuşunun mana boyutuyla daha kuvvetli olduğu görüşündedir (Mâtûrîdî, 2005, s. 12/69).

Tercihle bulunduğu kadar, Mâtûrîdî'nin bazı yerlerde tercihte bulunmadığını da görmekteyiz. Kasas suresinde 48. ayeti kerimede *أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا* ibaresinin bulunan *سِحْرَانِ* kelimesinin *سَاحِرَانِ* şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Müfessire göre *سَاحِرَانِ* ifadesi Hz. Musa ve Hz. Harun'u kastetmektedir. Ona göre kimilerinin bu kelimedeki kastının Hz. Harun yerine Hz. Muhammed'in kastedildiğini kimileri ise Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e mukabil geldiği görüşünü nakletmektedir. Müfessir bu rivayetten sonra *سِحْرَانِ* ile kastedilenin iki kitap olduğunu ifade etmekle birlikte bazıları bu kitapların İncil ile Tevrat, bazıları ise Kur'ân ile Tevrat olduğu kanaatindedir.

Bu değerlendirmeler perspektifinde imam Mâtûrîdî iki kıraat vechinden birinin tercih edilmesinin zorunlu olmadığını ifade eder (Mâtûrîdî, 2005, s. 11/49-50). Çünkü iki okuyuşun doğruluk cihetinde birbirinden ayrı bir durumu yoktur. Mana bakımından benzer mesafededir. Bu anlamda Mâtûrîdî'ye göre her iki okuyuştan birinin ihtiyar edilmesi hatalı addedilmektedir. Çünkü okuyuşlar iki ayet olduğu göz önüne alınırsa iki ayetten birini tercih etmek uygun olmamaktadır (Satbyaldiev, 2014, s. 106).

1.5. Kıraati Başka Kıraatle İzah Etmesi

Müfessirlerin kıraat ihtilaflarını naklederken dikkat ettikleri başka bir husus ise bir kıraatin başka bir kıraatle izah edilmeye çalışılmasıdır. İmam Mâtûrîdî de tefsirinde bu hususta birçok rivayete yer vermiştir. Bu anlamda, konuyu iki başlıkta inceleyebiliriz.

1. Sahih Kıraati Sahih Kıraatle Açıklaması

Bu kısımda örnek olarak, Tevbe suresi 90. Ayeti kerimede, *جَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ رَأْسَ الْيَوْمِ* “Bedevilerden mazeret ileri sürenler kendilerine izin verilmesi için geldiler..” ibaresindeki *الْمُعَذِّرُونَ* kelimesini İmam Mâtûrîdî bu şekilde okunduğu takdirde “suçun mazereti yok” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu lafız İbn Abbas'tan gelen rivayete göre ise *الْمُعَذِّرُونَ* şeklinde okunmuştur (el-Cezerî, 2000, 246; İbn Halaveyh, s. 59). Bu okuyuş ise “yapılan yanlışın özrü var” anlamına gelmektedir. Müfessirimiz *الْمُعَذِّرُونَ* şeklindeki okuyuşun tavsiye edilmediğini dair nakillerde (Satbyaldiev, 2014, s. 122) bulunur (Mâtûrîdî, 2005, s. 6/430). Mâtûrîdî bu kısımda mazereti olan ile mazeretli olmayan kişinin halinin birbirine zıt olduğuna dikkat çekmektedir. Zaman dilimi olarak aynı olsa da tevil birbirinden tamamen farklıdır. Müfessire göre bu iki okuma şekli farklı okuyuş kategorine dahil olması sebebiyle iki ayrı ayettir (Mâtûrîdî, 2005, s. 6/431).

2. Şâz Kıraati Sahih Kıraatle Açıklaması

Şâz kavramı terminoloji itibariyle Arap dili ve hadis ilmine ait bir kavram olarak bilinse de zaman içerisinde bazı anlam değişikliğine uğramış bir kavram olarak ifade edilmektedir (Dağ, 2012, s. 86). İmam Mâtürîdî’de, görüşünü destekleyeceğini düşündüğü konularda şâz kıraatlerden yararlanmaktadır (Sağlam, 2020, s. 240).

Örnek olarak, Nisa suresi 31. ayette geçen عَنْكُمْ عَنْكُمْ *“Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.”* Ayetinde geçen انْ تَجْتَنُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا *انْ تَجْتَنُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ* ibaresi başka kıraatlerde *انْ تَجْتَنُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ* şeklinde okunmaktadır. Böylelikle müfessir, “*kebair*” kelimesi ile şirk olan kebairi kastetmiş olabilme ihtimalinden ötürü kendi tercihini destekleme yolunda, şâz kıraatlerden birini nakletmektedir (Mâtürîdî, 2005, s. 3/187).

SONUÇ

Bu çalışma, Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarını ele alış biçimini çok yönlü olarak incelemiş ve onun bu bağlamdaki özgün metodunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Mâtürîdî, kıraatleri yalnızca lafız farklılıkları olarak değil, aynı zamanda tefsirî anlamı derinleştiren önemli unsurlar olarak değerlendirmiştir. Onun tefsirinde, sahabe mushaflarına yaptığı yoğun atıflar, müdrec kıraatlere verdiği yer, sarf ve nahiv kurallarıyla kıraatleri açıklaması ve kimi zaman kıraatler arasında tercihte bulunurken uyguladığı aklî ve mantıkî yaklaşımlar, onun metodunun çok katmanlı olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî’nin kıraat tercihlerindeki tutumu, katı bir doğruluktan ziyade anlamın tefsirî derinliği ile ilgilidir. Bazı durumlarda şâz kıraatleri de anlamı destekleyici bir unsur olarak değerlendirmesi, onun dilsel çeşitliliğe ve yorum farklılıklarına açık bir tefsir anlayışını benimsediğini göstermektedir. Ayrıca sahih kıraatleri birbiriyle açıklaması yahut şâz kıraatleri sahih kıraat bağlamında yorumlaması, onu klasik dönem müfessirleri arasında sistematik dilsel çözümleme yöntemi kullanan bir müfessir olarak öne çıkarmaktadır.

Mâtürîdî’nin kıraat yaklaşımı, yalnızca lafızların tefsirdeki işlevini değil, aynı zamanda Maverâünnehir bölgesinin ilmi geleneğinde gelişen rasyonel düşünceyle ne derece bütünleştiğini de göstermektedir. Onun yöntemi, hem nakle hem de akla dayalı, hem geleneğe bağlı hem de bağımsız bir tefsir anlayışını temsil etmektedir. Bu yönüyle Mâtürîdî, kıraat farklılıklarını bir ihtilaf unsuru olarak değil, tefsirin zenginliği ve derinliği için bir imkân olarak gören yaklaşımıyla sonraki tefsir geleneğine de yön vermiştir.

KAYNAKÇA

- Çetin, A. (2012). *Kıraatların Tefsire Etkisi*. Ensar Yayınları.
- Dağ, M. (2012). “Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları: Şâz Kavramı Örneği”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu* (s. 85-112). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dani, Ebû Amr Osman b. Saîd. (1984). *et-Teysir fi'l-Kıraati's-Seb'*. Dâru'l-Kutubu'l-Arabî. el-Hatib. *Mü'cemü'l-Kıraat*. (ts). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2005). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. Dâru'l-Mîzân.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (1971). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,
- İbn Halaveyh. (ts). *Şevâzzü'l-Kur'ân*. Mektebetü'l-Mütenebbî.
- İbn el-Cezerî ed-Dımeşkî, Şehabeddin Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. (2000). *Şerhu Tayyibatî'n-Neşri fî Kıraati'l-Aşr*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Karaçam, İ. (2013). *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kırca, C. (1999). “Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2), 51-70.
- Mücahid. (1972). *Kitâbü's-Seb' fi'l-Kıraât*. thk. Şevkî Dayf. Dâru'l-Maârif.
- Satbyaldiev, A. (2014). *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kıraat*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Satıbaliev, A. (2018). “Mâtürîdî'nin Kıraatleri Tercih Yöntemi”. *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* (4), 33-37.
- Sağlam, M. (2020). “Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Kıraat Farklılıkları ve Yoruma Etkisi”. *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3 (2), 223-246.
- Temel, A. (2017). *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara Okulu Yayınları.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serrî. (1988). *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abdurrahman Mahmud. Âlemü'l-Kütüb.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. (1977). *el-Keşşâf an-Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*. Dâru'l-Fikr.

