

ÖNSÖZ

Türklerin İslam dinine geçme hadisesi araştırmacıların özellikle tarihçilerin her zaman dikkatini çekmiştir. Bir kişinin bile dini inancını ve bir düşüncesini değiştirmesinin çok zor olduğu bir durumda Türklerin kitleler halinde bir dinden başka bir dine geçmesinin çeşitli araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Biz genelde tarihçilerin ilgi duyduğu bu konuyu sosyolojik çerçevede inceleme yoluna gittik.

Türklerin dini değişimini konu alan bu çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Buna göre, giriş bölümünde araştırmamızda kullandığımız yöntem, araştırmamızın amacı ve araştırmamızdaki bazı sınırlılıkları ele aldık.

Birinci bölümde, sosyolojik açıdan dinin tanımını ve önemini belirttikten sonra sosyolojinin en temel problematiklerinden biri olan sosyal değişmeye değindik. Bununla birlikte konumuzda esas teşkil eden din değiştirme olgusuna, din değiştirme motiflerine, din değiştirme ile ilgili yaklaşımlara ve süreç modellerine genel çerçevede değinmeye çalıştık.

İkinci bölümde, Türklerin Müslüman olmadan önceki sosyal ve dini hayatlarını ele alıp, Türklerin Müslüman olmadan öncede bir kültürlerinin var olduğunu ve bu kültürün Türklerin hayatlarında son derece etkili olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Üçüncü bölümde, Türklerin, Batıya doğru göçle birlikte belli bir arayış içerisinde olduğunu ve gerek İslam gerek diğer dinlere girmelerinin hemen hemen aynı devreye rastladığını belirttikten sonra Türklerin İslam dinini seçmelerini kolaylaştıran sebeplere değindik. Ayrıca Türklerin Araplarla karşılaşmalarına ve bu karşılaşma sonucundaki kültürel temaslara değindik. Bunun yanında, Emeviler ve Abbasiler ile olumlu ve olumsuz etkilere değinilerek Türklerin Müslüman olmasına zemin teşkil eden bu dönemi mercek altına almaya çalıştık.

Dördüncü bölümde, Türklerin Müslüman olduktan sonra sosyal ve dini yaşantılarında ne gibi değişiklikler olduğunu, bunun yanında Türklerin eski yaşantılarından hangi unsurları yeni hayatlarına geçirdiğini genel çerçevede ele aldık.

Burada öncelikle gerek lisans dönemimde gerekse yüksek lisans dönemimde her zaman yanımda olan, devamlı önüme hedefler koyan ve bu hedefe ulaşmamda yardımlarını hiç esirgemeyen çalışmamızın her safhasında katkısı olan değerli danışman hocam Yard.Doç.Dr. M. Ali KİRMAN'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Araştırmaya değerli fikirleriyle katkısını esirgemeyen sayın hocam Prof.Dr. Hüsnü E. BODUR'a ve gerek doküman teminindeki yardımları gerekse değerli öneri ve fikirleriyle yanımda olduğunu hissettiren Diyanet İşleri Yüksek Kurul Uzmanı Gazi ERDEM'e de teşekkürü bir borç bilirim.

VOLKAN SARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	IV
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem.....	1
1.2. Amaç ve Kapsam	2
1.3. Sınırlılıklar.....	3
1.4. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri.....	3
2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR.....	5
3. DİN, SOSYAL DEĞİŞME VE DİN DEĞİŞTİRME.....	7
3.1. Sosyolojik Açıdan Din.....	7
3.2. Sosyal Değişme ve Din.....	9
3.3. Sosyolojik Açıdan Din Değiştirme Olgusu.....	11
3.3.1. Din Değiştirmenin Tanımı.....	12
3.3.2. Din Değiştirme İle İlgili Yaklaşımlar.....	14
3.3.3. Din Değiştirme Motifleri.....	17
3.3.4. Din Değiştirme Süreç Modeli.....	18
4. MÜSLÜMAN OLMADAN ÖNCE TÜRKLERDE SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNİ DURUM.....	20
4.1. Sosyo-Kültürel Durum.....	20
4.1.1. Bozkır Kültürü.....	21
4.1.2. Aile.....	22
4.1.3. Uruk.....	24
4.1.4. Devlet.....	24
4.1.5. Türk Töresi.....	24
4.2. Türklerde Dini Durum.....	25
4.2.1. Geleneksek Türk İnançları.....	26
4.2.1.2. Şamanizm İnancı.....	27
4.2.1.3. Atalar Kültü.....	28
4.2.1.3. Tabiat Kuvvetlerine İnanma.....	29

4.2.1.4. Gök Tanrı İnancı.....	30
4.2.2. Diğer Dinler.....	32
5. TÜRKLERİN İSLAMİYETİ KABULUNÜN SOSYOLOJİK ANALİZİ.....	34
5.1. Türklerin İslamiyet’i Kabul Süreci.....	35
5.1.1. Arayış.....	35
5.1.2. Karşılaşma	36
5.1.3. Etkileşim.....	37
5.1.4. Uygunluk.....	48
5.1.5. Kabul Süreci.....	49
5.2. İslam Dinine Geçişte Etkili Olan Faktörler.....	51
5.3. Türklerin İslam’ı Kabulü.....	53
6. MÜSLÜMAN OLDUKTAN SONRA TÜRKLERDE SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNİ DURUM.....	58
6.1. Müslüman Türklerde Sosyo-Kültürel Durum.....	59
6.2. Müslüman Türklerde Dini Durum.....	61
7. TÜRKLERİN İSLAMİYET’E ETKİLERİ.....	67
SONUÇ.....	71
KAYNAKÇA.....	73
ÖZGEÇMİŞ.....	77

KISALTMALAR

AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CUİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
EÜY	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
DİBD	: Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi
Hız.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
KSÜİFD	: K.Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi	
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
TDV.	: Türk Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih yok
Vol.	: Volume
v.b.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınevi
y.y.	: Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Problem

Toplum hayatında birçok değişimler olmaktadır. Bu değişim öğeleri toplum tarafından bazen çabuk kabul gördüğü gibi bazen de toplum tarafından kabullenilmesi zor olmaktadır. Bu zor öğelerden biri hatta en zoru insanın dinini değiştirmesidir. İşte bu noktada tarihin eski medeniyetlerinden birini kurmuş olan Türk milletinin kitleler halinde İslam dinine geçmesi dikkat çekmektedir, çünkü bir şahsın kendi içerisinde bir inanç değişikliğine gitmesi bile oldukça zorken bir milletin kitleler halinde din değiştirmesi dikkat çekmektedir.

Türklerin İslam dinini seçmesi Türk, İslam ve dünya tarihinin önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmesine rağmen hala genel çerçevede ele alınması ve siyasi tarih sınırlarının dışına çıkılmaması, yalnızca makro planda bazı genel kabullerle yetinilmesi, Türk sosyal bilimciliği açısından büyük bir boşluk olarak dikkatleri çekmektedir. Bu sebeple Türklerin İslam dinini kabulü, iyi biliniyor sanılmasına rağmen, aslında iyi ve doğru bilinmeyen, birçok yanı hala karanlık bir konudur (Ocak, 1999:26).

Türklerin İslam dinine geçişi ile alakalı çok çeşitli tezler ileri sürülmüştür. Bunlar, “Türklerin Müslüman olmadan önce de İslam’a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları”, diğeri “büyük baskılar ve katliamlar sonucu ve zorla İslam’a sokuldukları” şeklindeki tezlerdir. Fakat bu tezlerin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı konusu yıllarca tartışılmaktadır (Bu tezler için Bkz. Ocak, 1999: 27). Şu da bir gerçek ki bu süreçte çok karmaşık siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel bir takım şartların cereyan ettiği görülmektedir. O halde bu konunun iki karşıt ideolojik görüşün ileri sürdüğü gibi basit bir süreç içinde meydana gelmediğinden yola çıkarak bu konuya ciddiyetle yaklaşılması gerekmektedir.

Bununla birlikte, Türklerin İslam dinine geçişi her zaman dikkatleri çekmiş ve birçok araştırmacı açısından kaynak oluşturmuştur. Bununla birlikte Türklerin Müslüman olması daha çok tarihçilerin çalışmalarına konu olmuş ve bu konuyla genellikle tarihçiler ilgilenmişlerdir. Bunun yanında Türklerin İslam dinini kabulüyle ilgili sosyolojik araştırmalara rastlanılmamaktadır. Bu konu ile alakalı çalışma yapan araştırmacılar konunun hep tarihi yönünü ön plana çıkardıkları görülmektedir. Oysa Türklerin İslam dinini kabulünün, tarihi yönünün yanı sıra sosyolojik yönü de olan

önemli bir konu olduğu düşünüldüğünde bu konuyla alakalı sosyolojik araştırmaların yapılmaması önemli bir eksiklik olarak görülmektedir.

Bu araştırmada din değiştirmenin ne şekilde gerçekleştiği, Türklerin din değiştirirken kendi istek ve arzularıyla mı İslam dinine geçtiği, dış unsurların zorlamasının var olup olmadığı, Türklerin din değiştirmesinde etkili olan faktörlerin neler olduğu, din değiştirme olayının bir anda mı meydana geldiği yoksa uzun bir süreç içerisinde mi gerçekleştiği, Türklerin Müslüman olmadan önceki inanış, düşünüş ve yaşayış bakımından nasıl olduğu, Müslüman olduktan sonra ne gibi değişiklikler meydana geldiği gibi sorulara din sosyolojisi içinde yeni gelişen bir alt disiplin olarak din değiştirme sosyolojindeki kavramsal ve teorik yaklaşımlar ışığında cevap bulmaya çalışacağız.

1.2. Amaç ve Kapsam

Din değiştirme olgusunun çok farklı disiplinler tarafından ele alındığı bilinmektedir. Sosyal bilimlerin çeşitli sahalarında üzerinde fazlaca durulmuştur; sosyolog, psikolog, ilahiyatçı ve tarihçiler arasında popülerdir. İlk olarak daha çok psikologların ilgilendikleri din değiştirme olgusu sonraki dönemlerde sosyologların da dikkatini çekmiş ve artık bu mesele hem din psikolojisinin hem de din sosyolojisinin ortak konusu olmuş, araştırmaların çoğu her iki sahanın bakış açılarını yansıtır hale gelmiştir. Fakat her ne kadar dünyada sosyolojik çalışmaların arttığı gözlene de, ülkemizde bu saha oldukça yenidir ve bu konu ile ilgili fazla çalışma bulunmamaktadır.

Bu araştırma, ülkemizde oldukça yeni bir saha olarak kendine yer bulmaya çalışan din değiştirme sosyolojisine katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede özellikle tarih ve dinler tarihi sahasında inceleme konusu olan Türklerin önceki inançlarını değiştirme hadisesine sosyolojik açıdan yaklaşılmaya çalışılmıştır. Din değiştirme hadisesine sosyolojik açıdan yaklaşmak suretiyle araştırmamızın, din değiştirme sosyolojisiyle ilgili teorik çalışmalara bir nebze de olsa katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Türklerin İslam dinine girmeleri İslamiyet'e farklı bir anlayışı da beraberinde getirdiği bilinmektedir. Türkler İslam öncesindeki genel ahlak anlayışlarını Müslüman olduktan sonrada önemli ölçüde devam ettirmişlerdir. Şu bir gerçek ki Türklerin İslam anlayışı, İslam'ın diğer versiyonlarından oldukça farklıdır. Türkler laikliği kendine has anlayışıyla uygulamanın yanı sıra diğer din ve milletlere karşı göstermiş oldukları hoşgörü ve tolerans neticesinde dünyadaki İslam toplumları içerisinde model olabilecek bir konumdadır. Aynı şekilde bu özellikleri ile Avrupa Birliği eşiğindeki Türkiye'nin

model olabileceği söylenmektedir. Henüz netlik kazanmamış olan bu tartışmalara (Bkz. Kirman, 2003:53-68) burada girecek değiliz. Bununla birlikte Türkiye'ye, terör ile anılan İslam ve Müslümanların bu kötü imajını ortadan kaldırma yönünde önemli bir görev düşmektedir. Bu çerçevede gerek İslam'ı ilk seçtiği zamanlar İslam'ın bütün yükünü omzuna alarak önemli bir misyonu yüklenen Türkler son dönemlerde de İslam dinini anlayış şekliyle ilk zamanlarda olduğu gibi önemli bir misyonu gerçekleştirme yolundadır. Bütün bunlar düşünüldüğünde Türklerin İslamiyet'i kabulüyle ilgili yapılacak çalışmaların Avrupa Birliği ile entegrasyon yolundaki Türk kamuoyunda kendi gerçeklerini fark etme yönünde de önemli katkılar yapacağı söylenebilir.

1.3. Sınırlılıklar

Din değiştirme ile ilgili çalışmalar temelde kişiler üzerinde uygulanan anketlere ve çoğunlukla otobiyografiler olmak üzere yazılı dokümanlara dayanmaktadır. Bunlardan elde edilen bilgiler eğer mümkünse birkaç mülakat ile desteklenir, sonuçlar istatistiklerle kontrol edilebilir (Köse, 1997:8-9). Bunun yanında Batı'da yeni dini hareketlerin oluşturduğu grupların incelenmesinde katılımcı gözlem metodu çok daha sık kullanılır. Ancak araştırılan konunun tarihî bir olay olması nedeniyle araştırma, daha ziyade literatür çalışması şeklinde yürütülmüş olup, yöntem olarak dolaylı gözlem yapıldığı için 'görüşme' veya 'anket' uygulaması yapılamamıştır.

1.4. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri

Din Sosyolojisi yalnızca aktüel dini hayatla yani günümüzün toplumlarındaki dini yaşayış ve anlayışlarla ilgilenmez. Tarihe mal olmuş toplumlardaki dini tezahürlerin sosyolojik tetkiki de din sosyolojisinde büyük bir yer tutmaktadır. Geçmiş dönemlerdeki toplumların yaşayışlarını incelerken Din Sosyolojisinin takip ettiği metot dolaylı gözlem olmaktadır (Günay, 1998:71). Araştırmamızda geçmiş dönemlerdeki Türkleri incelediğimizden dolayı bizde bu çalışmada daha çok 'dolaylı gözlem' metodunu kullandık.

Araştırmamız her şeyden evvel bir literatür çalışması olduğun için, çalışmamıza esas teşkil eden verileri ilgili literatürlerden araştırdık. Bu çerçevede öncelikle Türklerin tarihi, dini tarihi ve sosyal yaşantılarıyla ilgili gerekli bilgileri çeşitli dokümanlardan ve muhtelif kütüphanelerden toplamaya çalıştık. Bunun yanı sıra din değiştirme olgusunu sosyolojik açıdan inceleyen araştırmaların Türkiye'de yeterli olmaması sebebiyle yabancı kaynaklara başvurulmasının yanı sıra konuyla alakalı yan bilimlerden din

psikolojisi sahasında yapılan çalışmalardan da yararlanılarak interdisipliner bir yaklaşım içersinde olunmaya çalışılmıştır.

2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Din değiştirme olgusu ile ilgili araştırmalar din psikolojisi alanında hemen hemen yüz yıldır sürdürülmesine rağmen din sosyolojisi alanında bilimsel araştırmalarda konu olması oldukça yeni sayılır. Bu saha ülkemizde de yeni olması nedeniyle din değiştirme olgusuna sosyolojik yaklaşan çalışmalara az rastlanılmaktadır.

Din değiştirme olgusuna sosyolojik açıdan yaklaşan çalışmalar arasında, din değiştirmenin çok yönlü olduğunu ortaya koyarak ailenin bu değişimdeki etkilerini ortaya koyan M. Ali Kirman'ın "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım" (Kirman, 2004a), "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", (Kirman, 2004c) "Beyin Yıkama Teorileri" (Kirman, 2004c:107-132) makaleleri ilk anda göze çarpan çalışmalardır. Bunun yanı sıra din değiştirme ile ilgili müstakil bir çalışma olmasa da Türklerin Müslüman olması alakalı sosyolojik bir çalışmaya Ünver Günay (Günay, 1998)'ın 'Din Sosyolojisi' adlı kitabının son bölümünde yer verdiğini ve yine Hüsnü Ezber Bodur'un Moonculukla ilgili çalışmasında (Bodur, 2003:13-39) dini değişime değindiğini görmekteyiz.

Türkiye'de din değiştirme üzerine yapılan ilk çalışmalar ise din psikologları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar arasında kronolojik önceliğe sahip olan Hüseyin Peker'in çalışması (Peker, 1979) sahasında ilk çalışmalardan olması itibarı ile oldukça elementer bir özellik taşıırken,'nin İngiliz mühtediler üzerinde yapmış olduğu alan araştırması Ali Köse (Köse, 1997) din psikolojisi alanında modern araştırma tekniklerine yer veren oldukça kapsamlı ve bilimsel veriler sunan önemli bir çalışmadır. Her iki çalışma doktora olmak gibi bir ortak özellik taşımalarının yanında esas itibarı ile Hristiyanlık'tan İslam dinine geçişle ilgilidir. (Kirman, 2004a:80). Öte yandan Heon Choul Kim'in Kore'li Müslümanları konu alan yüksek lisans tezini (Kim, 2003) de, Türkiye'de yapması nedeniyle bu alanda yapılan çalışmaların yanına koyabiliriz.

Türklerin İslam dinini kabulü ile ilgili araştırmalara yetersiz olmasına rağmen, daha çok tarih sahasında rastlamaktayız. Biz bu çalışmaların tümünü ele almak yerine belli başlılarına ve araştırmamızda kullandığımız çalışmalara değineceğiz. Türklerin Müslüman oluşuna tarihi açıdan yaklaşan çalışmalardan en göze çarpanlardan biri, İ. Hami Danışmend'in 'Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu' (Danışmend, 1994) eseridir. Bunun yanında Hakkı Dursun Yıldız (Yıldız, 1981), Emel Esin (Esin, 1978) ve Osman Turan (Turan, 1999)'ın bu konu ile ilgili çalışmaları da dikkatleri çekmektedir. Yine dolaylıda olsa, İbrahim Kafesoğlu (Kafesoğlu, 1997) ve Erol Güngör (Güngör, 1999)'ün

de Türklerin İslam dinine geçişine değindiğini görmekteyiz. Son dönemlerde ise, Nesimi Yazıcı (Yazıcı, 2002), Metin Bozkuş (Bozkuş, 1998) çalışmalarının belli bölümlerinde Türklerin İslam dinine geçişine değinmişlerdir. Bunların yanı sıra son dönemlerde Türklerin dini tarihi ile ilgili en kapsamlı çalışma Ünver Günay ile Harun Güngör'ün birlikte hazırlamış oldukları 'Türk Din Tarihi'(Günay-Güngör, 1999) eseridir. Her ne kadar Ünver Günay sosyolog olsa da bu çalışmasında sosyal tarih yapmaktadır. Aynı şekilde kendisi tarihçi olmasa da Erdoğan Aydın'ın Türklerin Müslüman olması ile ilgili 'Nasıl Müslüman Olduk'(Aydın, 2001) adlı çalışmasını ve bunun yanı sıra Türklerin tarihine sosyolojik bir incelemeyle yaklaşan Orhan Türkdoğan'ın 'Türk Tarihinin Sosyolojisi' (Türkdoğan, 2003) adlı eserini zikretmekte yarar olduğu kanısındayız.

3. DİN, SOSYAL DEĞİŞME VE DİN DEĞİŞTİRME

3.1. Sosyolojik Açıdan Din

Dini, insanların dünyada veya ölüm ötesinde kurtuluşa ulaşmaya çalışmalarıdır şeklinde tarif edebiliriz. Bunun yanı sıra, Din hakkında bazı ilim adamlarının din tanımlarına rastlanılmaktadır (Tanımlar Bkz. Tümer, 1986:224–5). Ancak burada, din ile ilgili yapılan tanımların bir envanterini oluşturma gibi bir çaba içerisinde olmak yerine sosyolojik din tanımları üzerinde durmaya çalışılmıştır.

Yapısı ne olursa olsun her toplumda ve insan ruhunda bir ‘ yücelme ihtiyacı, transandantal ve ilahi âleme yönelme arzusu ve eğilimi’ mevcuttur ki, bunu sadece fert ya da toplum kalıpları içerisine sıkıştırılmış kutsal kategorisiyle anlama ve açıklamaya çalışmak yanlış sonuçlar doğurabilir. Esasen, sadece ilahiyatçıların iddialarına göre değil aynı zamanda tarihçi, filozof, antropolog, etnolog, psikolog ve sosyologların incelemelerine göre de insanlık kadar eski bir tarihe sahip olan ve üstelik bütün toplumları kuşatan bir vakıa olan din, insan ve toplum hayatında fitri bir gerçekliğe sahiptir. Dinlerin öne sürdükleri manevi hakikat, sadece din liderleri ve dindarlar tarafından iddia edilmemekte, aynı zamanda dinle hiçbir ilgisi olmayan birçok felsefe ve ahlak sistemleri ile ilim adamları tarafından da doğrulanmaktadır. Nitekim modern din sosyologları dinin, toplumsal tekâmülün akışı içerisinde zamanla silinip gidecek olan ekstra-sosyal bir olay şeklinde anlaşılamayacağını ısrarla vurgulamaktadırlar (Günay, 1998:202).

Sosyolojik açıdan din: “Din, kutsal şeylere ait ve münakaşaları caiz olmayan inançları taşıyan ve bu inançlara bağlı olup değiştirilmesi caiz olmayan fiilleri yapan insanlardan meydana gelmiş manevi birlik olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra sosyolojik boyut son derece öneme haizdir. Dini tecrübede teorik, pratik, sosyolojik olmak üzere üç anlatım gözlenmektedir “(Sezen, 1993:34). Teorik anlatımın muhtevasında üç konu özel öneme sahiptir: Tanrı, Dünya, İnsan. Başka değışe teolojik, kozmolojik, antropolojik anlayışlar. Kozmoloji dünyanın menşei, gelişmesi türlü safhaları ve kaderi ile meşguldür. Pratik anlatım şekliyle din bir tapınmadır. Ulûhiyet karşısındaki saygı fiilidir. Dinin gerçek ve temel anlatımı da budur. Dini tecrübenin bu iki anlatım şeklini üçüncü yön olan sosyolojik veçhe tamamlar. Yaşayan bir din, tabiatı icabı sosyal münasebetler yaratmak ve gözetmek zorundadır” (Sezen, 1993:34-6).

Sosyolog Anthony Giddens dinin tarifini yapmak yerine dinin ne olmadığını ortaya koyarak dini farklı bir şekilde açıklamıştır. Giddens, ilk olarak, dinin

Tektanrıcılıkla özdeşleştirilmemesinin gerektiğini çünkü birçok dinde birçok ilahın varlığının söz konusu olduğunu belirtmekte, İkinci olarak, dinin, inananların davranışlarını kontrol eden ahlaki buyruklarla özdeşleştirilmemesinin gerektiğini, çünkü Tanrıların bizim bu dünyada nasıl davrandığımızla ilgilenmelerinin birçok dine yabancı olduğunu belirterek Eski Yunan Tanrıları insanların ne yaptığı ile ilgilenmediğini örnek göstermekte, Üçüncü olarak, din, dünyanın bugünkü haline nasıl geldiğini açıklamamalı çünkü insanın kökeniyle ilgili olarak değişik söylevlerin olduğunu belirtmekte, son olarak ise, dinin, doğaüstü ile olan bir dünyaya inanış ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini belirterek Konfüçyüs'ün getirdiği dini örnek vermiştir (Giddens, 2000:464).

Bunun yanında, din, insanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol göstericisi olarak çok önemli rolleri yerine getirir. Bu, dinin toplumsal boyutunu da açıklamaktadır. Din, inananları birbirine bağlayarak bir takım gruplar ve kurumlar oluşturma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamda dinin fizik âlemi aşan aşkın boyutu ile toplumsal boyutu birbirinden ayırıştırır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı şekillerde ortaya çıkan bu yönü çoğu zaman ‘yaşanan din’ olarak da ifade edilmektedir. Bütün toplumlarda görülen sosyal bir kurum olan din, toplumla birlikte gelişir (Kirman, 2004b:61–2). Dinin özünde, insanı aşan, beşer üstü, ‘aşkın’ bir yön mevcuttur. Ancak din aynı zamanda insan ve topluma öylesine ‘içkin’ dir ki, büyük din bilimcisi Mircae Eliade dinin özünü teşkil eden kutsal’ın, ‘insan şuurunun yapısal bir unsurunu oluşturduğunu’ ifade etmektedir. Böyle olduğu içindir ki, bir yönü ile ‘aşkın’da olsa, Eliade’a göre, dinin özünü teşkil eden kutsal’ı biz dünyada ‘saf’ şekliyle bulamamaktayız (Eliade, 1995:20). İnsan ve toplumda o ancak sosyo-kültürel ortamda ve şekilleri altında karşımıza çıkmaktadır. Bu şekliyle din karşımıza psikolojik, kültürel ve toplumsal bir fenomen olarak da çıkmaktadır. Nitekim bu nedenledir ki, Joachim Wach gibi sosyologlar dinin, sübjektif yönünün yanı sıra objektif gerçekliği üzerinde de önemle ve ısrarla durmakta ve dini bu şekli altında sosyoloji biliminin konusu olarak görmekte ve inceleme konusu yapmaktadırlar (Günay, 1998:203; Freyer 1964:35-6; Wach 1990:27-9).

Ayrıca, din, bir dizi simge içermektedir. Saygıyla karışık bir korku duygusu uyandıran bu simgeler ayin ya da törenlerle bağlantılıdır. Dinle ilgili törenler çok çeşitlidir. Ayin edimleri dua etmeyi, şarkı ya da ilahi söylemeyi, belli yiyecekler yemeyi ya da belli yiyeceklerden uzak durmayı, belli günlerde perhiz etmeyi... vs. içerir. Ayin edimleri dinsel simgelere yönelik olduğu için sıradan yaşamın alışkanlık ve işlemlerinden oldukça farklı gözükür. Sosyologlar, ortaklaşa yapılan törenin varlığını,

aralarındaki sınırlar pek belirgin olmasa da, dini, büyüden ayıran belli başlı faktörlerden biri olarak görürler (Giddens, 2000:465).

Hiç şüphesiz, modern dünyada insanların çeşitli ihtiyaçları vardır. Din bu noktada önemli bir fonksiyon oluşturmaktadır. Bu noktada Batıda çıkan yeni dini hareketlerin çıkış sebeplerine bakıldığında vakit insanın inançla ilgili eksikliğini ortadan kaldırma çabasını görmekteyiz. Bu çerçevede yeni dini hareketler, genellikle, bilimin ve politikanın çözemediği pek çok problemin bulunduğu, bu arada aile müessesesinin ve Kilisenin çökmeye yüz tuttuğu Batı toplumunda aradığı huzur ve refahı bulamayan, nükleer savaş ve çevre kirliliğinin gelecek endişesine sevk ettiği, insana ve topluma dair mekanist-materyalist görüşlerin kimliksizleştirdiği tatminsiz ve huzursuz insanlar için bir kaçış yolu ya da teselli kaynağı olarak görülmektedir (Kirman, 1999:206).

Dinin en temel fonksiyonlarından biri de, özellikle kriz dönemlerinde yaşanan olumsuz şartlara katlanabilme gücü vermesi ve böylece insanların hayata yeniden bağlanmalarını sağlamasıdır. Aslında, genel olarak bütün dinlerde mevcut olan bu fonksiyonu ifade etmek üzere sosyologlar ‘denkleştirici’ kavramını (Haralambos 1997:454-5) kullanmaktadırlar. Dinin telafi edici fonksiyonları, modern hayatta özellikle hızlı bir değişim sonucu ortaya çıkan son derece karmaşık ve istikrarsız durumlar karşısında insanlar için çok daha büyük önem arz ettiği açıktır.

3.2. Sosyal Değişme ve Din

Değişme, bir olgunun bir nesne ya da organizmanın bir durumdan yeni duruma geçişidir. Toplumsal değişme ise, toplumu meydana getiren kurumlar başta olmak üzere sosyal ilişkilerde ve sosyal yapılarda mevcut durumlardan yeni, bambaşka bir duruma geçişi ifade etmektedir (Doğan, 2000:224). En yaygın şekliyle sosyal değişme, zaman içerisinde bir toplumun yapısında ve bu yapının çeşitli fonksiyonlarında ve bireylerin üstlendiği toplumsal rollerde, yani toplumdaki ilişkiler sisteminde, toplumsal kurumlarda ve bireylerin davranışlarından meydana gelen değişimler olarak tanımlanabilir. Değişme, evrensel bir olgu olup çok eskiden beri düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Ancak sosyolojik anlamda değişimin açıklanması problemi, 19. yüzyılda sanayi devrimi ile birlikte gelişen hızlı sosyal hareketlilikler sonucunda önem kazanmıştır (Kirman, 2004b:232).

Değişimin olmadığı bir insan topluluğu düşünmek mümkün değildir. Bütün insan topluluklarında sosyal değişmeden bahsedilir. Yalnız sosyal değişme, daha önce ifade edildiği üzere, medeniyet tarihinde bazen hızlı, bazen de yavaş bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özellikle, Ortaçağın statik sayılabilecek insan topluluklarında dahi bir

değişmeden bahsedilebilir. Değişmeden söz edebilmek için belirli süreye ihtiyaç vardır. Başka bir ifade ile sosyal değişme bir süreç içinde izlenebilmektedir (Erkal, 1996:206-7).

“Sosyal değişimin nedenleri veya ona sebebiyet veren faktörler konusunda bugüne kadar çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Amerikalı sosyolog Johnson bunları üç grupta toplamaktadır.

— Sosyal sistemin kendi iç bünyesinden kaynaklanan değişme sebepleri ki bunların başında ‘çatışma’ gelmektedir.

— Sosyal sistemin ilgili olduğu ortamın etkilerine bağlı değişmeler ki bu gruba ‘kültür değişimleri’ dâhil bulunmaktadır.

— Çevrenin etkileri (Günay, 1998:232)

Öte yandan sosyologlar, öteden beri sosyal değişimde rol alan faktörlerden birini ve mesela; fiziki çevre faktörünü, teknolojiyi ve bu alanda kaydedilen gelişmeleri, ırk faktörünü, iktisadi üretim yapılarını, bilgi seviyesini yahut ta dini inançları, vb. sosyal değişimin hakim faktörü olarak görmek istemişlerdir. Zamanla bu görüşlerin etrafında ekoller oluşmuş ve kendini tenkitlerden kurtaramamış sosyal değişme nazariyeleri bulunmaktadır. Sosyal değişimde nüfusun azlık veya çokluğunun hakim rol oynadığını öne süren görüşle tekniği ön planda tutan yahut ekonomik alt yapıya ağırlık veren materyalist görüş ve nihayet kültürel değerlere ve özellikle de manevi-dini kültür değerlerine ağırlık veren görüşlerden her biri sosyal değişimin determinist bir biçimde açıklayıcıları ve belirleyicileri olduklarını iddia etmişlerse de, ampirik verilerin ortaya koyduğu ve bugünün sosyoloji çevrelerinde genellikle paylaşıldığı üzere, her ne kadar bu faktörlerden biri veya ötekisi belli şartlarda sosyal değişimin hakim veya belirleyici faktörü imiş gibi görünseler de, bu durumlarda veya başkalarında başka faktörlerin de işin içine karıştığı ve değişme olgusunun birçok faktörlerin karşılıklı etkileşimi veya birleşiminin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır” (Günay, 1998:232)

Burada din sosyolojisi bakımından önemli olan konu sosyal değişme içerisinde dinin ne gibi bir rolünün olduğu ve sosyal değişme ile din arasındaki ilişkidir.

Din ile sosyal değişme arasındaki ilişki ele alındığında bir yandan sosyal değişimin din üzerindeki etkisi söz konusu olurken, diğer yandan da dinin sosyal değişme süreci içerisindeki rolü üzerinde durulması gerekmektedir. Ünver Günay konuyu bilimsel ve sosyolojik terminoloji ile ifade etmek suretiyle, din ile sosyal değişme arasındaki ilişkiyi, sosyal değişmeyi engelleyen bir faktör olarak din, sosyal değişme faktörü olarak din, sosyal değişimin din üzerindeki etkileri, şeklinde üç yönlü ele almaktadır (Günay, 1998:332-8).

Bunun yanı sıra, din ile sosyal değişimin karşılıklı ilişkilerini iki tipte belirtebiliriz. Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-sosyal değişim ilişkisi; bunu da kendi içerisinde üç tipte ele alınabilir: Birincisi, dinin, sosyal değişimi yavaşlatıcı bir faktör olarak etkili ve işlevsel olduğu din sosyal değişim ilişkisi; ikincisi, toplumsal değişimi takviye edici bir faktör olarak işlev gördüğü ilişki biçimi; üçüncüsü ise dinin toplumsal değişimin temel faktörü olduğu ilişki biçimidir. İkincisi ise dinin etkilendiği sosyal değişim- din ilişkisidir. Bu da kendi içerisinde üç tipe ayrılabilir: Birincisi, sosyal değişimin dini engelleyici olduğu, olumsuz yönde etkilediği sosyal değişim- din ilişkisi; ikincisi, sosyal değişimin dinin lehine işlev gördüğü ilişki biçimi ve üçüncüsü ise sosyal değişimle birlikte dinin kendini değiştirmesidir (Günay, 1998:332-8; Okumuş, 2003:103).

Weber, dinin sosyal değişimdeki olumlu ya da olumsuz veya muhafazakâr yahut yaratıcı rollerini daha iyi aydınlatmak üzere dini önderlerin bir tipolojisini çalışmaya çıkarmaktadır. Bu maksatla O, ‘peygamber’ ve ‘rahip’ tipleri üzerinde önemle durmaktadır. Bu iki tipten rahip, işleyen ve yerleşmiş bir sistemin parçası olarak, onun üzerinde hiçbir yaratıcı fonksiyon icra etmeksizin yalnızca müesseseseleşmiş geleneksel düzenin idamesini sağladığı halde peygamber, orijinal tecrübesi ile yerleşmiş modellere meydan okur ve şayet başarılı olursa, yeni mesajının yaratıcılığı sayesinde taraftarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikleri gerçekleştirir. Weber’in terminolojisinde peygamber, karizmatik liderliğin dini bir tezahürüdür (Weber, 2002: 225-230; Wach 1990:406; Günay, 1998:336-7). Karizma ile nesneler arasındaki sıkı bağları, ayinci tutuculuğu ortadan kaldıran hem dinsel, hem tarihsel güç peygamberliktir. Ulusal ya da etnik tek bir grubun üyelerine değil, bütün insanlara seslendiği için, bu dünya ile öteki arasında, nesneler ile karizma arasında temel bir karşıtlık kurduğu için peygamberlik devrimcidir (Aron, 2000:431).

Sonuç olarak, görüldüğü üzere, sosyal değişim ve din ilişkileri bir yönüyle muhafazakârlığı ve geleneğe bağlılığı nedeniyle değişmeye engel oluştururken, diğer yandan taşınmış olduğu dinamik ruh sayesinde değişmeyi etkileyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmakta ve zamanla toplumda ortaya çıkan değişimlerin dini yaşayış üzerinde yankıları olmaktadır.

3.3. Sosyolojik Açıdan Din Değiştirme Olgusu

Din değiştirme olgusunun, çok eski tarihi dönemlere kadar uzanan bir geçmişi olduğu bilinmektedir. Bir dine girme ve çıkma anlamında din değiştirmenin tarihi, dinin tarihi kadar eskidir. Ancak din sosyolojisi alanında bilimsel araştırmalara konu olması

oldukça yeni sayılır. Son yapılan araştırmalarda din değiştirme olgusunu, bireyin hayatını çok yönlü etkileyen, fakat aynı zamanda dini gruplarda ve makro planda toplumda bir takım sonuçlar doğuran ‘ilerlemeci’ ve çok sayıda faktörün karşılıklı etkileşimiyle ortaya çıkan ‘birikimci’ bir süreç olarak ele alma eğilimi güç kazanmıştır. Konunun uzmanları, aynı gerçeğe işaretlerle, din değiştirme olgusunun yeni dini hareketler bağlamında ele alınmasının önemine vurgu yaparlar ve konunun anlaşılmasının insanların bu hareketlere veya dini oluşumlara nasıl ve niçin girdiğinin belirlenmesiyle doğrudan ilgili olduğunu belirlerler (Kirman, 1999:75-6).

Din değiştirme olgusunun kullanımında semantik bir kargaşa söz konusudur (Köse, 1997:5). Din değiştirmenin tam olarak anlaşılması için din değiştirme olgusunun tarifinin yapılmasının yararı olacaktır.

3.3.1. Din Değiştirmenin Tanımı

Din değiştirme, dini inanç ve davranışlarla ilgili köklü değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bir dine veya dini bir gruba girmek kadar ayrılmak da aynı şekilde din değiştirme kavramı içerisine girmektedir. Aslında bir ‘yeniden toplumsallaşma’ süreci olan din değiştirme, ‘kişilik sisteminin dini inanç ve ibadetleri de içine alacak şekilde yeniden yönlendirilmesi’ veya ‘bir tür manevi evrim ve gelişme’ olarak da anlaşılabilir. Bu anlamda bir din değiştirme olayı, eski inançtan ayrılma değil, yeni inanca varmadır (Kirman, 2004a:76).

Türkçede din değiştirme, çoğu zaman, ‘ihtida’ ve ‘hidayet’ kavramlarıyla ifade edilmektedir. Kuşkusuz bu kavramlar, İslamî gelenek içinde ortaya çıkmış olup, başka dinlerden İslam’a girişi ifade için kullanılmaktadır. Yine bir din değiştirme olgusu olan İslam dininden çıkış için ‘irtidat’ kavramı kullanılmaktadır. Bu anlamda İslam dinine girene ‘mühtedi’, İslam dininden ayrılanlara da ‘mürtet’ denilmiştir (Peker, 1979:9).

Batı dillerinde ise, din değiştirme olgusu ‘conversion’ kelimesiyle karşılır. Din değiştiren kimseye de ‘convert’ denir. ‘Conversion’, kelime anlamıyla, ‘bir halden diğer hale geçişi bir olayın bir başka olaya dönüşümünü anlatır (Hökelekli, 1998:290). Genel kullanımda ‘Conversion’, dönmek, dönüşüm, özel bir görüşe getirmek veya ikna etmek ve bir halden diğer hale geçmek anlamına gelir. Genellikle, Conversion, değişimi ifade eden geniş bir terimdir ve önceki halden şiddetli bir değişimi kapsar. Mesela, fizik bilimlerinde, Conversion kelimesi suyun ısı ile gaz hale gelmesi gibi son derece aşırı değişimi işaret eder. Dini Conversion da bunun gibidir. Kişide bir şey vuku bulup, onu bir gruptan diğerine, bir inançtan diğerine veya bir kozmolojiden diğerine değiştirir

veya dönüştürür. Bu tanıtım kişinin içsel değişim veya dönüşümünden söz etmektedir (Kim, 2003:35).

Din değiştirme kavramının en yaygın anlamı, bir dini reddederek bir başka dine inanmak şeklinde ifade edilebilir, din değiştirme kavramı, mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği yükümlülükleri yerine getiremeyen insanların tavır değiştirmesi veya farklı bir din için önceki inanç ve bağlılıklarından vazgeçmesi gibi anlamlar içermektedir. Öte yandan kendisini inançsız olarak niteleyen bir kişinin veya kişilerin, bir dinin, çoğu zaman içinde bulunduğu toplumunun dini kurallarını kabul ederek dindarlaşması veya bağlı bulunduğu dini sistemi terk ederek dinsizleşmesi de din değiştirme kavramıyla ifade edilmektedir. Bir diğer din değiştirme şekli de, aynı dini gelenek içerisinde bir dini gruba bağlı olan insanların, bulunduğu grubu terk ederek bir diğer grubun ideolojisini benimseyerek üye olması durumudur (Kirman, 2004a:77). Bu bağlamda batılı bir araştırmacı olan Singer, iki tanım arasında ayırım yaparak bir dinden diğerine geçişi *inter-faith*, aynı din içerisinde bir seçim yapmayı da *intra-faith* kavramları ile açıklamıştır (Köse, 1997:6). Bahsetmiş olduğumuz üç farklı din değiştirme biçiminin dışında dördüncü bir türden de söz etmek mümkündür. Herhangi bir dini gelenek içerisinde yer almakla birlikte inancının gereklerine tam bir bağlılık göstermeyen insanların dini yaşayışının yoğunlaşması da din değiştirme kavramıyla ifade edilmektedir. Aynı dini gelenek içerisinde kalınarak tecrübe edilen bu durum, dini değişim veya gelişim olarak da anılmaktadır (Kirman, 2004a:78).

Bahsedilen bu tecrübelerden sonra din değiştirme gibi oldukça karmaşık ve kompleks bir olguyu sosyal faktörleri göz ardı etmek suretiyle sadece dini ve psikolojik faktörlerin etkisiyle açıklamaya çalışmanın yetersiz olduğu (Kirman, 2004a:80) kadar indirgemeci bir yaklaşım olacağının iyice anlaşılması üzerine tamamlayıcı olması açısından konuyu sosyolojik bir yaklaşımla ele almanın önemi fark edilmektedir. Özellikle yeni dini hareketler üzerine çalışan sosyologların bu hareketlere karşı yönelişlerinin sebepleri ve üyeliğin hangi süreçlerden geçerek gerçekleştiği ile ilgili olarak yapmış oldukları çalışmalar, din değiştirmenin mahiyetinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Bir diğer ifade ile 1970’li yıllardan itibaren din değiştirme olgusu üzerine yapılan çalışmalar üç aşamadan geçmiştir. Buna göre ilk aşama, olguyu dini ve psikolojik açıdan ele alarak inceleme ve açıklama; ikinci aşama, beyin yıkama ve zorla ikna modelleriyle açıklama ve son aşama, sosyolojik düşüncenin hakim olduğu düşüncedir (Snow ve Machalek, 1984:178 vd).

Tek bir sebebe dayandıramayacağımız din değiştirme olgusu üzerine batıda çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu çerçevede, din değiştirmenin aniden mi aşamalı mı;

tamamen mi kısmen mi; aktif mi pasif mi; içsel mi dışsal mı olduğu ile ilgili olarak yapılan tartışmalar din değiştirme olgusunun tek boyutlu olmadığını anlaşılması açısından yararlı olmuştur (Rambo, 1993:7; Lofland, Skonovd 1981:374).

İnsan, hayatın belli dönemlerinde dini inançlara yönelme açısından bir yoğunlaşma yaşamaktadır. Bununla birlikte zaman zaman dine karşı ilgisizlik ve kayıtsızlık içine de girebilmektedir. Kuşkusuz insanlar, dini inançlarını, düşüncelerini, alışkanlıklarını değiştirebilirler. Ancak bir dini inancı veya bir kültü terk etmek kolay gerçekleşen bir hadise olmadığı gibi bir anda olup biten bir hadise olmayıp, aylar, yıllar alan uzun bir süreçtir. Hiç şüphe yok ki, yaşanan bu uzun süreçte sosyal faktörlerin etkisi göz ardı edilemez. Başka bir ifadeyle, din değiştirmenin, esas itibariyle teolojik ve psikolojik bir mahiyet arz ettiği bilinmekle birlikte, çoğu zaman toplumsal bir ortamda bir dizi faktörün etkisiyle meydana gelen bir süreç olduğu açıktır (Kirman, 2004a:81).

Anlaşıldığı üzere, din değiştirme çok boyutlu ve oldukça karmaşık bir olgudur. Bu, onun dinle olan yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi, din, her şeyden önce kutsallık ifade eden bir olgu olmakla birlikte toplumsal bir tezahürdür. Dinin daha ziyade kutsal boyutuyla ilgilenen teologlar, din değiştirmede Tanrının etkisinin belirleyici olduğunu vurgularlar. Psikologlar ise, din değiştiren bireyi, din değiştirmeye yönelten faktörlerden yalıtarak ele alırlar ve olgunun yalnızca psikolojik boyutu üzerinde yoğunlaşırlar. Sosyologlar ise, din değiştirme olgusunu toplumsal kurumlar ve mekanizmalar tarafından harekete geçiren ve şekillendiren faktörlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler. Anlaşılan herkes kendi bakış açısına, bilgi birikimine göre olayı farklı algılamakta ve farklı açıklamaktadırlar. Din değiştirmenin, din, insan ve kültür üçgeninde meydana gelen bir olgu olduğu düşünüldüğünde, konuyu bir yönüyle açıklarken diğer yönleri göz ardı etmenin indirgemeci bir yaklaşım olacağı açıktır (Kirman, 2004a:82).

3.3.2. Din Değiştirme İle İlgili Yaklaşımlar

Dini inancını değiştiren insanlar, yeni inanca acaba tek başlarına ve kendi istekleriyle araştırıp da mı giriyorlar yoksa kendileri dışındaki bazı güçlerin zorlamasıyla veya onlardan etkilenecek mi giriyorlar?

Bu sorular çerçevesinde, din değiştirme olayına karşı iki temel yaklaşım sergilenmiştir. Bunlar ‘pasifist’ ve ‘aktivist’ yaklaşımlardır (Richardson, 1985:163-179). Din değiştirmede asıl rolü kişinin hayattaki tecrübeleriyle oluşan motivasyonal faktörlerin oynadığını savunanlar kişiye pasif bir rol yükleyerek genelde bazı olaylarla istikrarı kaybolan kişi ile dini grupların sosyal ilişkileri sonucunda din değiştirmenin

gerçekleştiğini savunurlar. Onlara göre gruplar kişinin bu durumundan yararlanmaktadırlar. Sosyoloji ve psikoloji literatüründe din değiştirmeye geleneksel bakış açısı böyle olmuş ve yeni dini hareketler yayılma devrelerinde hep bu yaklaşımla incelenmişlerdir. Bunun karşısında yer alan ve giderek yaygınlaşan aktivist yaklaşım ise, din değiştirmeyi kişiyi etkileyen sosyal ve psikolojik ortamlardan kurtuluş yollarını arar, kişiyi kendisini tatmin edecek bir hayat tarzı bulma gayreti içinde görür ve aslında grupların kişiyi değil, kişinin grupları kullandığını ileri sürer (Köse, 1997:8).

Pasif yaklaşım, insanüstü, dışsal veya içsel olabilir. Bu durumda ya Tanrı din değiştirmenin gerçekleşmesine müdahale edebilir veya kişi, potansiyel mühtedinin yararlanabilirliğinden istifade eden ve onu dini hareketin içine sürükleyen bir fail tarafından kandırılabilir. Batılı bir araştırmacı olan Richardson, kişiyi pasif gören bu klasik yaklaşımı ‘eski din değiştirme paradigması’ olarak tanımlamakta (Richardson, 1985:164) ve çeşitli şekillerde tanımlanabilecek güçler tarafından ‘pasif bir özne’ varsaymaktadır. Ona göre, pasif din değiştirme, ani, dramatik ve duygusal olarak algılanmıştır; açık bir akıldışı niteliğe sahiptir; bu hadise, kişinin kendi şuuraltında olmayan ‘aktif fail’ gibi bir tanıtımın dışında herhangi bir terimle açıklanamaz; bu ‘aktif fail’ ile ilgili geleneksel bakış açısı her şeyi yapabilen Tanrıdır; daha modern açıklama ise, bilinçsiz ve şuuraltı psikolojik etkiler ve benzeridir; fakat bu ‘aktif fail’ her ne tür özellikler taşırsa taşırsın, bu fail asla insan değildir; bu tecrübe kişinin hayatı boyunca ‘bir defa olup bitecek ve hayatının sonuna kadar sürecektir’ bir olaydır; bu olay, tipik bir şekilde ergenlik çağında meydana gelir; inanç değişiminden sonra davranış değişir; bu tipin örnek modeli Aziz Pavlus’un dini değişimidir (Kim, 2003:53).

Pasif fail kavramı, literatürde teolojik terim olarak ‘alinyazısı veya kader’, psikolojik terim olarak ‘bir şeye yatkınlık’, sosyolojik bir terim olarak ise, ‘deterministik’ gibi terimlerle tanımlanmaktadır. Fakat ‘Pasif fail’ terimi ne olursa olsun, ‘fail’i gerek ‘Tanrı’ gerekse ‘şuuraltı’ olsun, kişinin kendisi ‘aktif fail’ olarak gözükmemektedir. Bu pasif fail açıklamasında önemli olan nokta, duygusal faktörlerin ‘ego veya self’in bilinçli anlamının dışındaki akıldışı değişimde hâkim olmasıdır. Sonuç olarak, sosyoloji ve psikoloji sahasındaki son yıllardaki literatür, ‘pasif fail’ diye anılan bu klasik imajın din değiştirme olgusunu açıklamak için yeterli olmadığını öne sürmektedir. Özellikle, kült’ü beyin yıkama veya zihinsel kontrol gibi yöntemlerin uygulaması olarak görmeyen bilim adamları, din değiştiren kişinin kendisinin aktif ve bilinçli bir arayış içinde olduğuna dair tartışmalara girmişlerdir (Richardson, 1985:165; Kim, 2003:53-4).

Bunun yanı sıra, beyin yıkama modelinde de fail pasiftir.. Her ne kadar Türklerin din değiştirmesinde bu model etkili olmasa da günümüzde dini değişimden bahseden popüler kitaplar beyin yıkama modeli üzerinde odaklanmıştır (Kirman, 2004c)). Beyin yıkama kavramı, anlaşılmaz, karşı konulmaz, akıl almaz ve hatta büyüsel yöntemler kullanmak suretiyle insan aklını kontrol altına almak veya insanların zihninde düşünsel ve ideolojik bir dönüşüm yaratmak amacıyla doğrudan veya dolaylı olarak yapılan her türlü sistemli telkin, yönlendirme ve baskıyı içeren bir uygulama ya da bir propaganda tekniğini ifade eder. Bir tür “zorla ikna” olan beyin yıkama, gizemli bir teknik kullanmak suretiyle sistematik olarak aklın saptırılması ve tahrip edilmesi demektir. Beyin yıkama kavramının sosyal psikolojide çok özel bir anlamı vardır. Sosyal psikolojide beyin yıkama, insanların bir inanç sistemini, bir davranışlar bütünü veya bir dünya görüşünü gönülsüz olarak benimsemelerine yol açan bir süreci ifade etmek üzere kullanılır (Kirman, 1993b:3).

Beyin yıkama modelinde ön plana çıkan birçok kavram dikkati çekmektedir. Bunlar arasında en önemlisi *damga*’dır. Bir birey hakkında başkaları tarafından yapılan olumsuz bir değerlendirmeyi, bireyin kamusal kimliği ile ilgili çarpıtmaları ve gözden düşürmeleri ifade eden bu kavram, özellikle din veya dini grup değiştiren kişilerde veya bu kişilerin yeni dinin gereği olarak yaptıkları davranışlar ve ritüellerde, eski dine mensup olan arkadaşları tarafından bir davranış bozukluğu, fikri bir sakatlık olarak damgalanır (Kirman, 2004b:56).

Din değiştirmede kişinin elinde olmadan yaşadığı hayat tecrübelerinin tesiri olduğu gibi, onun kendisini bir arayışa sevk etmesinin rolü de vardır. Genelde araştırmacılar yakın zamana kadar din değiştirmeyi veya dini değişimi, yaşadığı bazı olaylarla istikrarı kaybolan ferdin önce dış tesirlerden etkilenmesi, daha sonra da kendilerine üye kazandırmak isteyen dini gruplarla ilişki kurması neticesinde yaşadığı değişim olarak görürler. Bu bakış açısı kişiyi pasif gören bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Fakat bunun karşısında kişiye aktif rol yükleyen (aktivist) bir bakış açısı da son zamanlarda taraftar bulmaktadır. Pasivist yaklaşımla, din değiştirmedeki sosyal ve psikolojik etkenlerin ve yeni kişileri kendilerine cezp etmek için faaliyetlerde bulunan grupların rolü ön plana çıkarılarak ferde pasif bir rol yüklenirken, aktivist yaklaşımla, değişmek isteyen ferdin bu yöndeki çabaları ve bu hedefi için herhangi bir grubu nasıl kullandığı göz önüne alınarak ferde aktif bir rol yüklenir (Köse, 1997:157).

Aktivist yaklaşım ise, kişiyi etkileyen sosyal, psikolojik ve benzeri şartları vurgulamaktan ziyade, dini değişimi kişinin ferdi bir başarısı olarak görmektedir. Aktivist yaklaşıma göre kişi, gerek felsefi seviyede bir ‘anlam’ arayışı içerisinde olsun,

gerekse kendisine sıkıntı veren sosyal ve psikolojik problemlerine çözüm arasın, her halükârda kendisini tatmin edecek bir hayat tarzı aramaktadır (Richardson, 1985:167-172; Köse, 1997:157).

İnsanı pasif gören pasivist yaklaşıma karşılık, aktivist yaklaşımın temel özellikleri şöyle sıralanabilir: Kişi bizzat aktif, bilinçli ve arayan faildir; bu bakımdan din değiştirme süreci duygusal değil, aklî ve entelektüel bir çabadır; din değiştirme bir defa gerçekleşip sonuna kadar devam eden bir hadise değil, kademeli bir şekilde meydana gelir; bu tecrübe tipik olarak ilk yetişkinlik devresinde olur; bu tecrübe için bir prototip yoktur (Kim, 2003:56).

Burada bizi ilgilendiren husus Türklerin İslam dinine geçişinde bu yaklaşımların hangisinin daha çok ön plana çıktığı meselesidir. Şüphe yok ki, her iki yaklaşımın da Türklerin din değiştirirken gözlenmesine rağmen aktivist yaklaşımın daha ön plana çıktığını görmekteyiz.

3.3.3. Din Değiştirme Motifleri

Din değiştirme olgusunun çeşitli şekillerde olduğunu vurgulayan bir diğer araştırmada, Lofland ve Skonovd'ın motif teorisidir. Lofland ve Skonovd, din değiştirme ya da dindarlaşma üzerine yapılan araştırmaları değerlendirerek altı tip motif ortaya koymuşlardır. Bunlar, entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış ve cebri (zorlama) (Lofland and Skonovd, 1981:373-385). Bu motifler sosyal ve tarihi duruma göre farklı devirlerde farklı frekanslarda ortaya çıkmıştır. Daha önceleri yaygın olan mistik motif günümüzde yerini genelde entelektüel motife bırakmıştır (Köse, 1997:79). Şimdi bu motiflere kısaca değineceğiz.

Entelektüel (intellectual) motifte, kişi gireceği din hakkında, kitap, televizyon, makale, konferanslar v.b. yoluyla araştırma yaparak bilgi sahibi olur. Bunun için gireceği ideolojiyle temasa girmesine gerek yoktur. Bununla beraber kişi alternatif fikirleri de dikkatle inceleyerek gireceği dine tam bir imanla girer (Lofland and Skonovd, 1981:376-7; Rambo, 1993:15).

Mistik (mystical) motifte, duyulan ruhani bir ses ve mistik bir tecrübe neticesinde ani bir şekilde kişi din değiştirir veya dindarlaşır (Lofland and Skonovd, 1981:377-8; Rambo, 1993:15).

Deneysel (experimental) motifte ise, din değiştirmeye potansiyel olarak hazır hale gelen kişi 'hele bir göreyim nasıl olacak?' yaklaşımıyla yeni alternatifi denemeyi tercih eder. Din değiştirme kararı bu sürecin sonunda gelir. Kişi bir grubun ibadetlerine,

faaliyetlerine katılır. İzafî olarak azda olsa bir sosyal tesir söz konusudur (Lofland and Skonovd, 1981:378-9; Köse, 1997:79).

Duygusal (affectional) motifte, kişinin ileride tercih edeceği dinin mensuplarına karşı ferdi bağlılığı ve bu kişilerle arasındaki sıcaklık söz konusudur. Kişi gireceği grubun kendisine göstermiş olduğu sıcaklıktan etkilenecek din değiştirir. Burada bir sosyal baskıdan söz etmek de mümkündür (Lofland and Skonovd, 1981:379-380).

Yeniden uyanış (revivalist) motifte, din değiştirme hadisesinden çok kişinin halen mensup olduğu dinde dini duygularının dindar bir grup veya kişi tarafından tekrar harekete geçirilmesi söz konusudur. Burada kişinin o andaki duygularının etkisi ile dindarlaşmaya karar verdiği görülmektedir. Yeniden uyanış motifi, duygusal yönü güçlü müzik ve vaazlarla karşılaşmasıdır (Lofland and Skonovd, 1981:380-1; Rambo, 1993:15). Bu motife günümüzde azda olsa rastlamaktayız. Mesela, Hristiyanlık içerisinde yeni bir hareket olan Moonculuk hareketini buna örnek gösterebiliriz.

Cebri (coercive) motif, çok özel durumlarda ve nadiren meydana gelmektedir. Lofland ve Skonovd, bu tipte oldukça nadir din değiştirmelerin olduğuna inanmaktadırlar (Lofland and Skonovd, 1981:381-2; Rambo, 1993:15). Bu motifte beyin yıkama ile zorla ikna ile bir din değiştirme söz konusudur ve zorlama çoğu zaman karizmatik bir lider tarafından gerçekleştirilmektedir.

3.3.4. Din Değiştirme Süreç Modeli

Lofland ve Stark Batı'daki yeni dini hareketlerin psiko-sosyal açıdan araştırmalarında bir din değiştirme süreç modeli geliştirmişlerdir. Lofland ve Stark'ın geliştirmiş oldukları model, bağlam, kriz, anlam, karşılaşma, etkileşim, bağlanma ve sonuç şeklinde yedi aşamadan oluşmaktadır (Lofland and Stark, 1965:862-875; Rambo, 1993:17). Kişinin yakın dönemdeki tecrübeleri ve dahil olduğu grubun üye kazanma metotları incelenerek ortaya konulan bu modele göre kişinin kendi toplumuna aykırı görünen bir gruba dahil olması sonucunu doğuran yedi safhalık süreci şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

- 1- Aşırı gerginlik hissedilmeli (bazen aşırı olmayabilir)
- 2- Dini problem çözme bakış açısına sahip olmalı
- 3- Bu bakış açısı onun kendi kendini 'dini arayış içinde olan' şeklinde tanımlamasını sağlayacak kadar kuvvetli olmalı
- 4- Gireceği dine hayatın bir dönemeç noktasında rastlamalı, yolları kesişmeli

5- Gireceği dinde bulunan bir veya birkaç kişi ile aralarında (önceden var olan) bir duygusal veya etkileyici bağ oluşmalı

6- Gireceği dinin dışındaki kimselerle olan ilişkilerinde bir kesilme veya eksilme olmalı, bu tür arkadaşlıklara kapalı olmalı

7- Gireceği dinin mensupları kendisine ehemmiyet vermeli ve aralarında aşırı bir ilişki meydana gelmeli, hareketin kendisine değer verdiği kanısına varmalıdır (Lofland and Stark, 1965:862-875; Köse, 1997:94-5).

Bazı eleştirmenler bu modeldeki bazı safhaların dizilişine itiraz etmişlerse de, bu modeldeki özellikle beşinci ve yedinci aşamaların, tamamen sosyal karakterli olduğu görülmektedir. Bu aşamalar, kişinin gireceği grupta bir veya birkaç kişiyle duygusal ve etkileyici bir ilişki kurma ve gireceği grubun kendisine önem vermesi, ona bir kimlik vermesi ve onu diğer üyeleri gibi görmesi şeklinde ifade edilebilir (Kirman, 2004a:83).

Türklerin bir arayış içerisindeyken İslam diniyle güneyden göç etmesi neticesinde Müslüman Araplarla karşılaşması sebebiyle tanıştığını ve Abbasi idaresinin Türklere gösterdiği ehemmiyet ve önemden ötürü kitleler halinde İslam dinine girdiklerini görmekteyiz. Bu da bize Türklerin İslam dinine geçişlerinde süreç modellerinden, dördüncü ve yedinci maddenin canlı olduğunu göstermektedir.

4. MÜSLÜMAN OLMADAN ÖNCE TÜRKLERDE SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNİ DURUM

Bugün Türk denince Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan ve ana dili Türkçe olan insanlar akla geliyor. Hâlbuki yeryüzünde ana dili Türkçe olup da bizim sınırlarımızın dışında yaşayan milyonlarca insanlar vardır. Demek ki, Türklerin bugün ki Türkiye'ye gelmeden önce de bir tarihleri vardı. Bu tarih boyunca çok çeşitli ülkelere yayılmışlar, oralarda devletler kurmuşlardı.

İlk Türkler, bugün Orta Asya diye bilinen yerde, Tanrı Dağları ile Altay Dağları arasında yaşıyorlardı. Tarih öncesi insanlar ve kültürlerle uğraşan bilim adamlarının o bölgelerden yaptıkları kazılardan elde edilen bilgilere göre, Türkler beyaz ırktan ve geniş kafalı (brakisefal) orta boylu insanlardı. Son yarım asır içinde yapılan antropolojik incelemeler Türklerin beyaz ırka mensup bulunduklarını göstermiştir. Yeryüzünde mevcut dört büyük beyaz ırk gurubundan "Europid" adı verilen grubun "Turanid" tipinde "brakisefal" Türklerin, kendilerini, başta "dolikosefal Mongoloid"ler olmak üzere diğer ırklardan ayıran antropolojik çizgilere sahip oldukları anlaşılmıştır. (Kafesoğlu, 1997:47)

Çin tarihleri M.Ö.2000-1000 yılları arasında ilk Türk hükümdarından bahsetmektedir. Böylece Türkler'in bilinen tarihi, dört bin yıllık bir tarihtir. Bunun yanında Türk Dili'nin üç bin yıl öncesi bilinmemektedir. Türkler o zamanlar hem soy, hem dil bakımından yakın komşularından, yani Çinlilerden ve Moğollardan farklı idiler. Türk adı çeşitli Türk boylarından birinin adı idi. Bu kelimenin aslı "Türük" olup kuvvetli anlamına gelmektedir (Kafesoğlu, 1997:48).

Bu bölümde İslam öncesi Türk toplumunun nasıl bir yaşantılarının ve nasıl bir dini hayatlarının olduğunu sosyo-kültürel ve dini durum başlığı altında genel özellikleriyle ele alacağız.

4.1. Sosyo-Kültürel Durum

Türkler, tarihin tanıyabildiği en eski kavimlerden biridir. Türkler, tarihin bilinen dönemlerinden bu yana, nüfus itibarıyla kalabalık, hareketli ve güçlü bir millet olarak bilinmektedir. Türklerin yaşadığı bölgelerdeki iklimlerin çeşitliliği, onların sosyo-ekonomik ve kültürel hayatlarında da önemli roller oynamış; böylece onlar, özellikle Türk tarihinin önceki dönemlerinde veya en azından belli bir safhasında Avrasya'nın bozkırlarında göçebe bir hayat yaşamışlardır. İnsanın tabiat kuvvetlerine hakim

olamadığı eski çağlarda coğrafyanın insan hayatı üzerindeki etkileri göz önüne alınırsa, bozkır ikliminin birçok bakımlardan eski Türk yaşayışı, düşünce tarzı, inancı, dünya görüşü, örf ve adetlerine, kısacası kültürüne köklü tesirler yaptığı görülmektedir (Günay-Güngör, 1991:11).

Ancak bir kültürün oluşmasında sadece coğrafi imkânların işlenmesi yetmemektedir. İnsanların kültür değerleri yarattığı ve geliştirdiği bilinmektedir. Bunun yanında, belirli ruhi karaktere sahip toplulukların, ortaya konan çeşitli kültür değerlerini kontrol edebilme kabiliyeti de unutulmamalıdır. Toplum, kendi içerisinde görünen her kültür belirtisini kabul etmemekte, ancak umumi telakkisine, düşünce tarzı ve yaşayışına uygun düşenleri benimsemektedir (Kafesoğlu, 1997:214). Kafesoğlu, her kültürün coğrafi çevre, insan faktörü, toplum olmak üzere üç temel dayanağının olduğunu belirtmektedir. Bu durum başka coğrafi çevrelerde yaşayan ve ayrı karaktere sahip insan toplumlarına mahsus olmak üzere birbirlerinden farklı kültürler doğacağını gösterir (Kafesoğlu, 1997:214). Türklerin İslam öncesi sosyal durumlarını oluşturan unsurları burada belirtmekte fayda vardır.

4.1.1. Bozkır Kültürü

Türkler, İslam'dan önce genel olarak göçebe hayatı sürmekte ve Türklerin sosyal yapısında bozkır kültürü önemli bir yer tutmaktaydı. Bozkır kültürünün merkezinde ise “at yetiştiriciliği ve çobanlık” bulunmaktadır (Kafesoğlu, 1997:216). Bunun sonucu olarak, bu hayvanlara yeni yeni otlaklar bulmak neticesinde oluşan göçebelikte bu kültürün bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

En eski çağlardan beri Türklerin siyasi, dini, iktisadi ve sosyal hayatında atın oynadığı merkezi rol, meseleye açıklık kazandıran önemli bir noktadır. Türkler, sürüler halinde yetiştirdikleri atın etini yerler, onu kurban olarak sunarlar ve her sene binlerce atı yabancı ülkelere ihraç ederek ekonomilerine katkı sağlarlardı. Bunun yanında Bozkır kültüründe rol oynayan baş aksiyonda binicilikti. Böyle bir ihtiyacın yerleşik kültürlerde değil, geniş otlaklar ve uzak su başlarını süratle dolaşmak zorunda olan bozkır kültüründe hissedileceği aşikârdır ve dolayısıyla önce kalabalık sürüleri kollamak gibi bir ekonomik araç olan binicilik, kısa zamanda askeri değer kazanarak Bozkır savaşıncılığının temeli olmuş ve at da savaş atı tipine doğru geliştirilmiştir (Kafesoğlu, 1997:219-221).

İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültür* adlı eserinde, eski Türk kültürünün dünya tarihinde, hayvan besleyiciliğini geliştirmek ve yaymak suretiyle ekonomik; yüksek teşkilatçılık yolu ile sosyal olmak üzere iki bakımdan kesin tesirine değinmektedir.

Birinci nokta mühimdir, zira bu, avcılık ve toplayıcılık (Bkz.Giddens, 2000:48-54) gibi yalnız alarak karşılığında bir şey vermeyen asalak bir ekonomiyi temsil ederken, bürokratik örgütlenmeye dayalı sosyal organizasyonlar ise modern toplum tipini nitelemektedir.

Kafesoğlu, bozkır kültürü ve yerleşik kültür arasındaki farkları şu şekilde sıralamaktadır; ‘Yerleşik kültür, kuruluş devresinde, yalnız, dar manada bir ailenin ihtiyacını karşılayacak ölçüde belirli bir toprak parçası işlemekle yetinmiş iken, Bozkırlının kültürü, aile üyelerinden başka yüz binlerce hayvanı ve geniş otlakları göz önünde tutmak zorunda olduğundan daha başlangıçta ‘yaygınlık’ vasfına bürünmüştür. Yerleşik insan, elindeki küçük arazinin sağladığı imkânlarla sınırlı kalmak mecburiyeti karşısında bir nevi tevekküle bağlanırken, Bozkırlı, sürülerin karnını doyurmak için yeni yeni otlaklar peşinde iklimden iklime koştuğundan ‘dünyayı dar gören’ bir tip halinde gelişmiştir.

Yerleşik insan, bir ailenin sınırlı menfaatleri dışında herhangi bir hak davası gütmeye ve daha geniş bir cemiyet yapısının gereklerini düşünmeye ihtiyaç duymazken, Bozkırlı, kalabalık sürülerini türlü manevralarla kışın ayrı, yazın ayrı ve birbirinden uzak mesafelere götürmek, otlakları ve suyu silahla muhafaza etmek; hayvanlara yaylak ve kışlaklarda barındırılması, çeşitlikli hastalıklardan korunması, tedavi edilmesi gibi maharetlerde yatkınlık kazanmak, gerektiğinde otlak ve kaynakları ortaklaşa kullanabilme için diğer sürü sahipleri ile anlaşmalar yapmak ve aralarındaki haksızlıkların, anlaşmazlıkların halli için bir hakem heyeti ve başkanlığı tesis etmek, nihayet besicilik-çobanlık zamanla geliştikçe çok geniş arazi üzerine yayılan şiddetli rekabetlerden bunalan kabilelerin toplanarak müştereken mücadeleye hazır tutulması zaruretinin doğurduğu daha kuvvetli bir teşkilat kurmak, buna ‘meşruiyet’ kazandırmak gibi hukuki yollar aramak zorunda kalmıştır. Böylece Bozkırlı, çobanlığın geliştirdiği sevk-idare kabiliyeti ve emretme-itaat alışkanlığını “hayvan sürülerinden insan kütlelerine intikal ettirmek” sureti ile beşeriyet tarihinde çok etkili bir dinamizm içine girerek bambaşka bir dünya görüşü şansına erişmiştir. Bu durum bütün sosyal, ekonomik, hukuki cepheleri ile tarihte ilk sosyal organizasyonun açım belirtisinden başka bir şey değildir (Kafesoğlu, 1997:222-3).

4.1.2. Aile

Aile bütün toplum tiplerinin önemli bir sosyal kurum olarak karşımıza çıkar (Doğan, 2000:167-206; Erkal, 1999:100-113; Giddens, 2000:147-180; Arslantürk, Amman, 2001:289-304; Ozankaya, 1999:357-403). Eski Türk toplumunda da ilk sosyal

birlik *aile* idi. Aile Eski Türk toplumunun çekirdeği konumundaydı. Türklerin, dünyanın dört bucağına dağılmalarına rağmen varlıklarını korumaları, aile yapısına verdikleri büyük ehemmiyetten ileri gelir ki, bunun bir delili de Türk dilinde, başka milletlerde rastlanmayan zenginlikte mevcut olan akrabalık nüansları karşımıza çıkmaktadır (Kafesoğlu, 1997:227).

Türkiye'nin yetiştirdiği önemli sosyologlardan olan Ziya Gökalp'a göre, eski Türk ailesi ne ana tarafından bir aile idi, ne de baba tarafından aile tiplerinden birine mensuptu. Eski Türk ailesi 'soy' adını alırdı. Soy da, hem erkek hattından hem de kadın hattından gelen akrabalar vardı. Bu iki türlü akrabalar, hukukça birbirlerine eşit idi. Soy, Batı Türklerinde yedinci göbeğe kadar çıkar ve soyun dışarısında kalanlar ise, yabancı sayılırlardı. Eski Türklerde, sülale içinde 'soydan büyük' olan şehzade, hükümdar olurdu. Osmanlı Hanedanı da böyle idi. Boy ve sop devirleri geçtikten sonra, soy isimleri aile ismi olmaya başladı. Çapanoğulları, Kazanoğulları gibi (Gökalp, 1974:289-290; Türkdoğan, 2003:116).

Türklerde evlenen kız ve erkek, ailesinden kendi hissesine düşenleri alarak ayrı ev kurardı; zira evlenmek sözü ayrı ev kurmak, ev sahibi olmak demektir. Nitekim eski Türklerde, bir genç evlenirken, ne karısını, kendi baba ocağına getirirdi, ne de kendisi, karısının ocağına giderdi. İç güveylik olmadığı gibi, iç gelinlik de yoktu. Erkek, baba ocağının mallarından payını alır, kız da 'yumuş' adlı bir çeyiz getirirdi. Bu çeyiz, aile arasında verilen hediyelerden, armağanlardan ibaretti. Gelinle güvey, mallarını birleştirerek, ortak bir ev sahibi olurlardı (Gökalp, 1974:294). Kadınlar hemen hemen erkeklerle eşit hakka sahipti. Onların da erkeklerinkine benzer bir hayatı vardı; ata biner, kılıç kullanırlardı (Güngör, 1999:53). Türklerde kadının sosyal statüleri yüksektir. Türklerin genellikle eşle evlendikleri bilinmektedir. Türklerde birden fazla evliliğe bir işaret olsun yoktur (Rasonryi, 1971:57).

Aile müessesinin ayakta olabilmesi için en önemli kurallardan biri de hiç şüphesiz sadakattir. İşte bu sadakati bozacak bir unsur olan zina Türklerin hayatında olmadığı gibi yasak ve cezası da ölümdü. Nitekim İbn Faldan, Oğuz kadınlarından söz açarken: 'Zina diye bir şey bilmezler. Böyle bir suç işleyen biri ortaya çıkarırlarsa onu iki parçaya bölerler. Şöyle ki: Bu kimseyi iki ağacın dallarını bir yere yaklaştırarak bağlarlar. Sonra, bu dalları bırakırlar. Dalların eski duruma gelmesi sonucu, o kimse iki parçaya bölünür' teşhisinde bulunmaktadır (Türkdoğan, 2003:256).

Her cemiyetin kendi aile nizamı üzerine kurulu olduğu, aile içi münasebetlerin sosyal ve hukuki yönlerden cemiyetin türlü cephelerinde müşahade edildiği bilinir. Bu bakımdan Türk ailesi dikkate değer hususiyetler taşımaktadır. Türk aile yapısının

esaları eski Türk siyasi, sosyal hemen bütün kuruluşlarına ve fertlerin davranışlarına yansımıştır. Eski Türk toplumundaki hususi mülkiyette, ferdi hukukta, hürriyet ve istiklal tutkunluğunda, insanları himayeye yönelik sosyal davranışlarda, adalet, dini tolerans anlayışlarında ve bütün bunları gerçekleştirmek ve korumakla görevli olan devletin ‘baba’ telakki edilmesinde Türk ailesinin, ana, baba, evlat münasebetlerinde temellenen, prensiplerini görmek mümkündür (Kafesoğlu, 1997:229).

4.1.3. Uruk

Aileden sonraki en büyük sosyal birlik ‘Uruk’ idi (Güngör, 1999:53). Uruk tabirinin sosyal bünyede neyi ifade ettiği kesin değildir. Büyük bir ihtimal ‘aileler birliği’ manasında kullanılmaktadır. Aileler veya uruklar bir araya geldiği zaman ‘boy’ meydana geliyordu ve başında, boydaki iç dayanışmayı muhafaza etmek, hak ve adaleti düzenlemek ve gerektiğinde silahla ‘boy’un menfaatlerini korumak ile vazifeli bey bulunuyordu. Buna göre boy, siyasi mahiyette bir birlik idi. Boylar birliğine ise ‘bodun’ deniliyordu. Başında umumiyetle, arazisinin genişliğine ve halkın çokluğuna göre yabgu, şad, ilteber vb. gibi unvanlar taşıyan idarecilerin bulunduğu ‘bodun’ müstakil veya bir ‘il’e tabi olabilirdi. Boylar çoğunlukla soy ve dil birliğine sahip oldukları halde, bodunların daha ziyade, boyların sadece sıkı iş birliğinin meydana getirdiği siyasi topluluklar olduğu anlaşılıyor (Kafesoğlu, 1997:231).

4.1.4. Devlet

Türklerin en belirgin özelliklerinden biri kuvvetli bir teşkilatçılık kabiliyetine sahip olmalarıdır. Yaşadıkları hayatta onları hürriyete, istiklale alıştırdığı için hiçbir zaman devletsiz olmamışlardır. Gerçekten, en az 2500 yıllık tarihlerinde devletsiz kaldıkları, yani istiklallerini kaybettikleri bir zaman olmamıştır. Dünyada daima bir veya birkaç Türk devleti bulunmuştur (Güngör, 1999:54). Bununla beraber bozkır Türk cemiyet ve devletinde istiklal düşüncesi, sadece idareci zümre tarafından istenmesi ile değil, halkın da aynı şuur içinde bulunması, yani istiklal düşüncesinin bütün toplulukta ortak bir arzu halinde var olması şeklinde belirir ve bu kolektif şuur daima mevcut olmuştur (Kafesoğlu, 1997:233).

4.1.5. Türk Töresi

Türk töresi, eski Türklere atalarından kalan bütün kuralların toplamı demektir. Töre sözcüğünün, Türk sözcüğü ile aynı kökten olduğu da söylenmektedir (Gökalp, 1977:17). Türkler daima etrafları düşmanla çevrili bir hayat yaşadıkları için çok disiplinli, hep birlik ve beraberlik içerisinde yaşamak zorundaydılar. Bu yüzden Türk

ülkesinde nizamı sağlayan töre her şeyden önce gelirdi. Türk Töresi, bugünkü gibi yazılı kanunlar halinde değildi; örf ve adet şeklinde sözlü kurallar şeklindeydi (Güngör, 1999:57).

Bunun yanı sıra Töre, hükümleri değişmez kalıplar değildi. Bir sosyal-hukuki normlar toplamı olarak töre, çevre ve imkânlar uygun olarak yaşayabilmenin gerekli kıldığı yeniliklere açıktı. Bu suretle kendi hayatini sirayet ettirdiği türlü şartlar içinde sürekli etkinliğini koruyordu (Kafesoğlu, 1997:247). Şu da bir gerçek ki töreye hükümdar da karşı gelemezdi; tersine töreye aykırı düştüğü için kağanlar tahtlarından indirilir, hatta idam edilirdi (Güngör, 1999:57).

4.2. Türklerde Dini Durum

Türkler tarihleri boyunca dini mahiyette türlü inançlara bağlanmışlardır. Bunların içinde ‘iptidai’leri olduğu gibi, semavi olanlarda vardır (Kafesoğlu, 1980:8). Şu bir gerçek ki, Türklerin İslam öncesi dini inanç sistemlerinde bir bütünlük olduğu söylenemez. Dini inanç açısından bakıldığında, bütün bir inanç bazında tam bir çeşitlilik ortamı yaşanmaktaydı. Türklerin yaşadığı bölgelerin refah seviyesinin yüksek olması, başka milletlerin buralara akınlar yapmasına sebep olmuş ve dolayısı ile Budizm, Zerdüştlük, Mani ve Hristiyanlık gibi dinler, Türkler arasında bir tepki görmeden varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çünkü Türklerin o dönemde inanç sistemlerinde organik bir bütünlük görülüyordu. Türkler, İslam’dan önce, bütün dinleri, taassup ve dar görüşlülükten uzak bir şekilde son derece tolerans ve müsamaha ile karşılamışlardır (Bozkuş, 1998:409) .

Bunun yanında, Türklerin de kendilerine özgü bir dini vardı. Bu din her şeyden önce, öncesiz, sonrasız, güçlü, kudretli, bağışlayıcı, lütfedici, öldürücü, diriltici, hiçbir şeye benzemeyen yeri-göğü yaratan... Bir tanrı inancı ihtiva ediyordu. Onlara göre dünyayı ve her şeyi Tanrı yaratmıştı. O göğün dokuzuncu katında otururdu. Gök dokuz kat olduğu gibi, yer de dokuz kattı. İnsanlar bunların orta yerinde bulunuyorlardı. Yukarı göğe doğru ruhlar üstün varlıklar; aşağı yere doğru da aşağı ve kötü mahlûklar otururdu. Tanrı’dan başka kutsal olan şeylerde vardı, ama bunlar Tanrı değildi. Tanrı tekti (Kafesoğlu, 1997:55). İslamiyet Türkler arasında herkesi içine alıp milli bir din oluncaya kadar, istisnalar dışında hemen hemen bütün Türk boyları arasında geleneksel Türk dini hâkim idi. Hun Türkleri devrinde ‘Tanrı’ sözü, hem ilahlığı, hem de gök’ü ifade etmekte idi. Hun hükümdarlarına ‘Tanrı kutu’ unvanı verilirdi ki, böylece Türklerin ilahi hâkimiyet düşüncelerinin gökle ilgili olduğu ve bir inancına doğru tekâmül edilmiş bulunduğunu ifade etmektedir (Kantar, 1972:113).

4.2.1. Geleneksek Türk İnançları

Türklerin dini inanışlarına ne ad verildiği henüz aydınlanmış değildir. ‘Eski Türk Dini İnanışları’ veya ‘Geleneksel Türk Dini İnanışları’ şeklinde ifade edilen bu inanışlara bazı araştırmacılar ‘Tek Tanrı İnancı’, ‘Şamanizm’ veya ‘Toyunizm’ adını vermişlerdir. Son yıllara kadar geçerli olan, fakat üzerinde ittifak edilemeyen bu isimlerin doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Bunlar arasından Şamanizm, Naturizm ve Animizm’e ait özellikleri içermekte olup, yalnız başına bir din olarak algılanmamış, geleneklerde, dini inanışlar içerisinde bazı teknikler şeklinde varlığını sürdürmüştür. Bunun yanında eski Türk boyları arasında ortak bir değer olan Geleneksel Türk dini inanışları, bugün de Sibiryaya-Altay Türkleri arasında varlığını sürdürmektedir. Bu özelliği dolayısı ile geleneksel Türk dinine, Türklerin milli inanışları demek mümkündür (Erdem, 1998: 73).

Çağdaş Bizans tarihçisi Theophylaktos Türklerin, toprağı, suyu, ateşi ve havayı (dört unsuru) takdis etmekle beraber, sadece, yerlerin ve göklerin halikı bir Tanrı’ya taptıklarını, ona at, sığır ve koyun kurban ettiklerini... söyler. Türklerde insan ölünce ruhu bedeninden çıkıp giderdi. İyi insanların ruhları uçmağ denilen bir çeşit cennete gider, kötüler cehennemlik (tamu’luk) olurlardı. Tanrı’nın iradesinin üstünlüğüne inanılırlar, Tanrı öyle istediği için bir işin öyle olduğunu kabul ederlerdi (Ecer, 1991:102). Türklerin din inancında, Gök-Tanrı bütün dünyanın yaratıcısı olarak kabul edilmekteydi. Aynı zamanda, ona zaman zaman ‘Türk Tanrısı’ dedikleri de oluyordu, çünkü onlar Tanrı’nın istediği gibi yaşayan insanlardı. Türklerde tabiat ruhları için at ve koyun kurban edilirdi. Göğ ve güneşe saygı gösterirler selam verirlerdi, ama onlara asla tapmazlardı. Yine aynı şekilde ‘kurt’a da Türk tarihinin hiçbir devrinde tapılmamıştır. Gerçekte Türkler arasında madde şeklinde bir ilaha tapınmanın varlığı da gösterilemez (Ecer, 1991:102).

Dua etmek, kurban kesmek, amaçları için savaşmanın kutsallığı gibi uygulamaların dışında evlenme boşanmalarda, ahlâki değerlerde semavi dinlere yakınlığını gördüğümüz Türklerin eski hayatlarında ki şu hususlarda dikkatten kaçmamaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz; hırsızın başı kesilir, ipe bağlanırdı, zina diye bir şey görülmezdi ve cezası ağır(ölüm) dı. Türklerde aile yuvası kutsaldı. Karı-koca birbirine sadık ve saygılıydılar, ırza tecavüz edenler idam edilir, kız evlada sahip olmak felaket ve şerefsizlik sayılmaz, yasal olarak tek hanımla evlenilirdi. Kadın mallarını tasarruf hakkına sahipti, kumar hoş karşılanmaz, sözden dönmek, sarhoş olacak kadar içmek, ihanet suç sayılırdı (Ecer, 1991:110).

Bütün bunların neticesinde, Geleneksel Türk Dinine baktığımızda Türklerin tek Tanrıya inandığını, sapıklığa düşmediğini, tarihte hep asil bir millet olarak tanındığını ve bu özelliklerinin İslam dinine girmelerinde etkili olduğunu görmekteyiz.

4.2.1.2. Şamanizm İnancı

Yazarlar, Yakut ve Altaylı Türkleri göz önüne alarak eski Türklerin Şaman Dinine inandıklarını iddia ederler. Hâlbuki bu din sonradan muhtemelen Moğollar zamanında Türkler arasında yayılmıştır (Esin, 1978:59) . “Şaman” kelimesi Tunguzca’dır. Şaman yerine “kam” da denilmektedir. ‘Kam’lar, tabiatüstü kuvvetlerle temasa geçebilen insanlardır. Bunlar kendilerine göre bir takım usullerle trans haline girer, yani kendilerinden geçer ve normal insanların işitmediği şeylerden haber verirlerdi. Bu halleriyle kam veya şamanlar din adamı olmaktan ziyade birer kabile büyücüsü durumundaydılar. Gelecekte haber verirler, hastaları iyileştirirler, ruhlar âleminde neler olup bittiğini bilirlerdi. Hâlbuki din deyince her şeyden önce evren ve insan hakkında, en uzak geleceği de içine almak üzere belli bir açıklama getiren inanç sistemini anlıyoruz (Tümer, Küçük, 1988:45)

Bunun yanı sıra, bozkırlar sahasındaki dini inançların Şamanlığa bağlanması âdet hâline gelmiş gibidir. Buna göre, eski Türk dininin ana vasfını da Şamanlık teşkil eder. Bu kanaat geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren Orta Asya Türkleri (başlıca Altaylılar ve Yakutlar) arasında, özellikle W. Radloff, W. Seraşevskiy, V. Verbitski ve A. Anohin vb. gibi Rus araştırmacıların yaptıkları tespitler sonucunda hâsıl olmuştur (Kafesoğlu, 1997:55).

Bu Şaman kozmogonisine göre, esas itibariyle, tanrıların en yükseği, insanoğlunun atası olan Tengere Kayra Han (veya Bay Ülgen) “kişi”yi ve bunun aracılığı ile de yeryüzünü, dağları, vadileri yaratmış, kişinin kendisi ile mücadeleye girişmesi üzerine, ona Erlik adını vererek ışık diyarından yeraltına atmış ve yerden dokuz dallı bir ağaç büyüterek, her dalında bir cins insan yaratmıştır. Şamanlık inancına göre, kâinat üst üste katlardan kuruludur. Katlar muayyen şeylerle birbirinden ayrılmıştır. Bundan dolayı Şaman “sanatını icra ederken” bir kattan diğerine geçmek için büyük kuvvet sarfına mecbur kalmaktadır. Yukarıda 17 kat vardır ki, ışık âlemini teşkil eder. Aşağıda 7 veya 9 kat da karanlıklar dünyasıdır. İnsanlar bu iki âlem arasındaki yeryüzünde otururlar. Koruyucu bütün iyi ruhlar, kahramanlar ve taunlar ışık dünyasında, zararlı ruhlar ve kötülük tanrıları karanlıklarda yaşarlar. Gök’ün en üst katında bir altın taht üzerinde oturan Bay Ülgen’in 9 kızı ve 9 oğlu vardır vb... (Ögel, 1985:192).

Şamanlık yetileri genellikle kalıtsaldır. Kam olacak çocuk daha çocukken marazlı ve dalgındır. Bunun yanında Şamanlık babadan oğula geçer (Eliade, 1999:39). Şamanlık, dinden ziyade bir sihir karakteri ortaya koyan ve esasen bir Bozkır-Türk inanç sistemi olmayan Şamanlığın tarihi, Türk toplumlarındaki, Tanrı ve “yer-su” inançları ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu ilginin var olabileceği intibasını uyandıran, Türkçe din adamı manasındaki “Kam” ile “Şaman” kelimesinin aynı olduğu yolundaki eski bir iddiada “Şaman” tabirinin bir Hint-İran dilinde keşfedilmesi ile geçerliliğini kaybetmiş bulunmaktadır. Ancak Türk inancı ile Şamanlık arasında hayret edilecek bir uyumluluk hâsıl olmuş ve bu bilhassa Türklerdeki atalar kültünün, kartal inancının, demirciliğin ve at kurbanının “Şamanlık” vasıf kazanmasında dikkati çekmiştir.

Şamanizm, ne kendine özgü bir din, ne de büyüün bir şeklidir. Her iki alanı da ilgilendiren yanları bulunan çeşitli din ve dünya görüşlerini birleştiren bir inanç ve bir tekniktir. Bir teknik olarak Şamanizm; değişik ve farklı şekillerde Kuzey ve Orta Asya’da, Eskimoların yaşadığı yerlerde, Orta Afrika ve Kuzey Amerika’daki ilkel kabilelerde görülür (İnan, 2000:181).

4.2.1.3. Atalar Kültü

Ölmüş ataları ta’zim ve onlar için kurbanlar sunma inanç ve âdeti, geleneksel Türk dini tarihinin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Aslında atalar kültü, tıpkı tabiat güçlerine inanma yani natürizm gibi, dinler tarihi içerisinde, çok çeşitli toplumlarda görülen bir vakıadır ve hatta bazı din bilimcileri onu menşei dini form şeklinde görmek istemişlerdir. Her halükarda, Atalar kültü (culte des ancetres veya Manizm) özellikle patriarkal aile tipinin hâkim olduğu toplumlarda görülen bir dini vakıadır. Buna göre, ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve onlara karşı duyulan minnet hissi, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır. Mamafih, atalar kültüründe ölen her atanın ruhu ve dolayısıyla da mezarı kült konusu olmamakta, yalnızca saygıdeğer olanlar buna erişmektedirler. Bu anlamda “ölüler kültü”(culte des morts) ile atalar kültünü de birbirinden ayırt etmek gerekecektir (Günay-Güngör, 1999:59).

Asya Hunları, Tapgaçlar ve Gök-Türkler çok kere kutsal mağaralar önünde atalarının ruhlarına kurban sunarlardı. Atalara ait hatıranın kutlu sayılması, Türk mezarlarına yapılan tecavüzlerin ağır şekilde cezalandırılmasından da anlaşılmaktadır. Atilla’nın 1.Balkan seferinin bir gerekçesi de Hun hükümdar ailesi kabirlerinin Bizans’ın Margos piskoposu tarafından açılarak soyulması idi. Benzeri bir sebep yine bir Hun hükümdarını M.Ö.79 da Moğol Ormanlarla savaşa yöneltmişti. Çünkü eski

Türk inancına göre, ruhları öbür dünyaya göçen ataların rahatsız edilmemeleri gerekmektedir (Kafesoğlu, 1997:305).

Türkler gibi atalar kültüne sahip diğer kavimlerde bu inanç, eski Yunanda Heroslar da olduğu gibi ölen bazı kudretli kimselerin yarı-Tanrı sayılmasına kadar ileri gitmiş iken ve bunlarda Tanrılara insanlar kurban edilirken Türklerde böyle adetler görülmez (Kafesoğlu, 1997:305). Fakat, eski Türklerde Gök-Tanrı ve atalara kurban olarak hayvan kesilirdi. Hayvan cinsinden de erkekler seçilirdi. En makbul kurban olan at iskeletlerine Bozkır Türk kavimlerine ait mezarlarda rastlanır. Bundan dolayı Asya Hun imparatorlarına ait kurganlarda ve Orta Avrupa’da Hun ve Avar çağı mezarlarında bol miktarda at iskeletleri bulunmuştur (Kafesoğlu, 1997:307)

Atalar kültü ile ilgili olarak, Türklerde ataların tasvirlerinin yapıp saklandığına dair kayıtlar da mevcuttur. Gerçekten de, Orta Asya Türkleri arasında görülen ve bazıları da hayvan derilerinden yapılan sembollere Altaylılar “töz”(tös), Yakutlar “tangara” diyorlardı. Bunlar duvarlara asılır veya torbalarda saklanır, önemli bir yolculuğa veya ava çıkarken üzerlerine saçılır, ağızlarına yağ sürülürdü (Günay-Güngör, 1999:60).

4.2.1.3. Tabiat Kuvvetlerine İnanma

Eski Türkler tabiatı bir takım gizli kuvvetlerin varlığına inanıyorlardı: Dağ, tepe, kaya, vadi, ırmak, su kaynağı, mağara, ağaç, orman, volkanik göl, deniz, demir, kılıç vb. bunlar aynı zamanda birer ruh idiler. Ayrıca güneş, ay, yıldız, yıldırım, gök gürültüsü, şimşek gibi ruh-tanrılar tahsis edilmişti Bu ruhlar iyilik veren ve kötülük getiren olarak ikiye ayrılmıştı (Kafesoğlu, 1999:302).

Türkler, dağlarına ve ırmaklarına o kadar bağlıydılar ki, başka ülkelere göç ettikleri zaman, her aşiret kendi dağının ve ırmağının adını yeni yurduna götürerek oradaki yeni ırmağa ve dağa verirdi. Mesela, Oğuzlar, Farab’da ikamet ettikleri vakit Farab şehrinin adı ‘Karacuk’du. Oğuzlar kışın şehirde otururlar, yazında Karacuk adlı dağa çıkarlardı. Sonradan Oğuzlar Türkiye’ye hicret ettiler. Bunların bir kısmı Musul’a yerleşti. Orada yayla ettikleri dağa ‘Karacuk’ adını verdiler. Diğer kısımları da Diyarbakır, Birecik ve Ankara’ya yerleştiler. Bunlar da oralarda yayla ettikleri dağa ‘Karacadağ’ adını verdiler (Gökalp, 1974:174-5).

Aynı şekilde ateşte Türklerde kutsal sayılır, temizleyici bir güç görülürdü. Özellikle kötülüklerinden şüphe edilenler için ateş, bir temizleme aracı olarak görülmekteydi. Mesela Yakutlarda, ava çıkmadan önce, yakılan ateşin üzerinden atlamak suretiyle veya tütsüleme yoluyla elbiselerini ve silahlarını temizleme adeti

mevcuttur. Ateş vasıtasıyla kötü ruhlardan temizlenme uygulamasının Müslüman Türklerde de devam ettiği bilinmektedir. Başkurtlar ve Kazaklarda, hastaları kötü ruhlardan temizlemek amacıyla yapılan ‘alaslama’ uygulaması bunu açıkça göstermektedir (Günay-Güngör, 1998:55).

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Türkler hiçbir vakit bu varlıklara tapmamış ve Tanrılaştırmamıştır. Bu varlıklara sadece kutsallık yüklemiş ve bu varlıkların gizli güçlerinin olduğu inancını taşımaktadırlar.

4.2.1.4. Gök Tanrı İnancı

Türkler, Müslüman olmadan önce din olarak genel manada ‘Gök Tanrı’ inancına sahip bulunuyorlardı. Bu inancın merkezinde tek Tanrı vardı. Türklerde tek Tanrı inancının doğup gelişmesinde, Orta Asya’nın yaşamaya son derece elverişsiz olan tabiat ve iklim şartlarının büyük etkisi vardır. Orta Asya’da hayatı etkileyen en önemli unsur, tabiat ve iklimdir. Türkler, Tanrı’yı, hayatlarını en çok etkileyen tabii çevre içinde aramışlardır. Fakat yeryüzündeki varlıklar birbirlerinin benzerleri olup, aynı mekânda yan yana bulunmaktadırlar. Bunlardan birinin yaratıcı olması ve bütün varlıklara hükmetmesi mümkün değildi. Hâlbuki Tanrı, tek ve benzersiz olup, her şeyin üzerinde, her şeye hükmeder bir durumda olmalıydı. Bu duruma göre, Tanrı yeryüzündeki varlıklardan biri olamazdı. Türkler, bu kanaata vardktan sonra gözlerini ‘Kök Tengri’ dedikleri gökyüzüne çevirdiler. Gökyüzü, yeryüzündeki yeryüzünde ki hayatı belirleyen bir rol oynuyordu. Üstelik O, tek, benzersiz, her şeyin üzerinde ve her şeye hükmeder bir durumdaydı. Böylece, Türkler inançlarının merkezine ‘Gök Tanrı’yı yerleştirdiler. Bu kavram, onların zihinlerinde zamanla maddi bir varlık olmaktan çıkıp, her şeyi yaratan ve her şeye hükmeden manevi bir varlık haline dönüşmüştür. Nitekim Orhun Yazıtlarında, Türklerin evreni yaratan ve ona hükmeden tek Tanrı inancına ulaşmış olduklarını görmek mümkündür (Koca, 1996:275). Bu yazıtlarda, bu konuyla alakalı; ‘ Üste mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış...’ yine bunun yanı sıra ‘ Zamanı Tanrı yaşar. İnsanoğlu hep ölmek için türemiş’ (Ergin, 1999:9-29) ifadeleri dikkati çekmektedir.

Kitabelere göre Tanrı, kâinatın ilk sebebidir, yani yaratıcıdır. Kitabelerde Tanrı bazen “Türk Tengrisi” şekliyle ifade edilmekte, o çağlarda “milli” bir Tanrı olarak kabul edilmektedir. Türklerdeki inanca göre, Gök-Türklerin bir “hakanlık” kurması O’nun isteği ile olmuş, hâkan, Türklerle O’nun tarafından verilmiştir. Yani Türk halkının hayatı ile ilgilenen bir ulu varlıktır. Savaşlarda Tanrının iradesi üzerine zafere ulaşılır. Türk’ün umumiyetle insanların hayatına Tanrı vasıtasız müdahale eder. Emreden, iradesine uymayanı cezalandıran Tanrı, bağışladığı kut ve ülüg (kısmet)’ü

lâyık olmayanlardan geri alır. Ulu Tanrı şafak söktürür (“tan üntürü”), bitkiyi canlandırır. Ölüm de onun iradesine bağlıdır. Tanrı, canı verdiği gibi, onu isteğine göre alır (Kafesoğlu, 1997:309).

Gök-Tanrı’nın en önemli niteliklerinden biri de onun her şeyi bilmesidir. Ezeli ve ebedi (bengü ve mengü) olan, Hakanlara kut ve güç veren, kozmik düzenin, toplumun organizasyonunun ve insanların kaderinin kendisine bağlı olduğu Gök-Tanrı’nın, semavi dinlerde olduğu gibi tapınakları mevcut değildir. Aynı şekilde, eski Türkler tarafından onun resim ve heykelleri yapılarak onlara tapınılmış da değildir (H. Güngör, 200:159).

Kitabelerin bir yerinde Tanrı ile “yer” eşit fonksiyon icra eder gibi görünmekle beraber, aslında Gök-Tanrı’nın çok eski zamanlardan beri tek ulu “varlık”ı temsil ettiğine dair deliller vardır. M.Ö. ki Asya Hunları devrinde (üstelik 6.-8. Asırlarda artık fonksiyonunu kaybetmiş olan) Güneş, Ay, yıldız tanrılarının (kutsallarının) mevcudiyeti, Gök-Tanrı’nın, tıpkı semavi dinler (Musevilik, Hristiyanlık, İslâmlık)’deki gibi, tek kudret olduğu keyfiyetini gölgelendirmez. Çünkü dinler tarihinde tespit edilmiştir ki, hiçbir din, hiçbir devirde tek itikat ve amelden ibaret olmamış, “hiçbir Tanrı’ya tek başına itaat edilmemiş” ve Tanrı daima kutsal sayılan ikinci derecede, yan varlık inançları ile çevrilmiştir (semavi dinlerde Tanrı=Allah ile beraber meleklerle, resullere, kitaplara, azizlere de iman edilir).Türklerde de Gök Tanrı yanındaki: Hun devrinde Güneş, ay, yıldızlar ve Gök-Türkler çağında, yer (Kitabe ikide zikredilen “yir”) ve yer sular böylece kutsallar (“aziz”ler) durumundadır. Dinlerle “ulûhiyet” konusunda araştırmalar yapan W.Schmidt’e göre, “daha Hunlarda tek tanrılığa doğru açık bir gelişme” müşahade edilen Bozkır dininde Tanrı, Gök Türkler devrinde manevî büyük tek kudret hâline yükselmiş bulunmakta idi. 7.asır Bizans tarihçisi Th. Simokattes, Gök-Türklerin, kutsal saydıkları ateşe, suya toprağa tazim ettiklerini, fakat yalnız, yerin göğün yaratıcısı bildikleri Tanrıya taptıklarını belirtmiştir (Kafesoğlu, 1997:311).

Kayda değer hususlardan biri de şudur ki, her ne kadar Göktürkler döneminde, Tanrı’nın Türkleri koruması ve hatta onları başka milletlerden üstün tutması, hakanların iktidarı ondan almaları sebebiyle, bir yerde “Türk Tanrısı” şeklinde adlandırmaya rastlanmakta ve bu nedenle de Türklerde Gök-Tanrı sanki “ulusal bir Tanrı” imiş gibi görünmekle birlikte, gerçekte o, “kabile ilahı” veya “milli bir ilah” hüviyetinden ziyade “evrensel Tanrı” olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle, her ne kadar Gök Tanrı, Türk milletinin hayat ve istikbali ile ilgilense de, onun bu ilgi ve alâkası, Türklerin ona iman etmesi ve onun sayesinde muzaffer olmaktan kaynaklanmakta, onun asli hüviyeti

bütün insanların ve kâinatın Tanrısı olmakta toplanmaktadır. Her ne kadar bazı kaynaklarda Gök Tanrı inancının doğrudan doğruya şaman dini olduğu söylene de Şaman bir dinin adı değildir, sihir ile uğraşan bir kesimdir. Ne kadar dikkate değer ki, geç devirlerde Türkler arasında da yayılan Şamanlık eski Gök Tanrı inancına dokunamamıştır. Ulu Tanrı bahis konusu olduğu zaman Şamanlığın âdeta “sırıttığını” söyleyen M. Eliade’ye göre Yakutlarda Gök-Tanrının izi olan Tangara Kayra Han ile Şaman fazla meşgul olmamaktadır (Kafesoğlu, 1997:314).

4.2.2. Diğer Dinler

Tarihte çeşitli Türk kütleleri, bulundukları çevreye göre çeşitli dinlere girmişlerdir ve bu durum, İslâmiyet hariç, Türk kavimleri üzerinde menfi tesirler doğurmuştur. IIX-XI. asırlarda Türkler, Maveraünnehir’de, Doğu Türkistan’da, Yedi su ve Sırderya boylarında, Hazar ve Karadeniz sahillerinde, İtil havzasında yerleşik hayata geçmiş; ticaret, sanayi ve kültürü yüksek pek çok şehirlere sahip olmuşlardır. Bununla beraber Uzak Doğudan Balkanlara kadar uzayan Bozkırlarda yine de göçebe hayatı sürüyor ve geleneksel Türk dinine bağlı bulunuyorlardı. Fakat Göktürkler, Uygurlar, Oğuzlar ve Karluklar dinî ve kültürel bakımından ileri seviyede iken, kuzeyde yaşayan Gimek, Kırgız ve Başkırtlar dinleri ile birlikte daha farklı ve geri durumda idi. Bu geniş bozkırların, Asya ve Avrupa’da dünya ile sınırını oluşturan bölgelerde yabancı kültür, din ve yazılar da Türkler arasında yayılmış; fakat bu yayılışlar göçebelerden ziyade yerleşik halklar arasında vuku bulmuştu (Turan, 1999:63).

Zerdüş, Buda, Mani ve Hristiyan dinlerinin Türkler arasına girmesi daha önceki asırlarda da görülmesinin yanında asıl yayılışı IIX-XI. asırlarda kendini göstermiş; Musevilik de bu devirde Hazar hakanları tarafından kabul edilmiştir (Turan, 1999:64).

İlk defa Uygur Kağanı Bugu Kağan (759-780) Tibet seferi sırasında Mani dinini kabul etti ve halkı bu dine çevirmeleri için yanında Mani rahipleri getirdi. Uygur Devleti böylece resmen Mani Dini’ne girmişti (Turan, 1999:66). Daha sonra Uygurların bir kısmı Budist oldular. Uygur Hanı nasıl Mani dinini devlet dini yapmış ve diğerlerine hürriyet tanımış idiyse Batıda da Hazar hanı aynı asırda, öylece Musevî dinini resmen kabul etmiş; fakat küçük bir yüksek tabaka dışında halk Müslüman ve Hristiyan dinlerine girmiş ve geleneksel Türk dini de bu dinler arasında uzun müddet yaşamıştır.

Doğuda Uygurlar Mani, Kuzeyde Hazarlar Musevî dinlerine resmen girerlerken Türk dünyasının en uzağında, Balkanlarda, bulunan Bulgar hanları da, IX. asırda (863 de), geleneksel Türk dininden Ortodoks Hristiyanlığa geçiyorlardı. Fakat Bulgarlar,

öncekilerden farklı olarak, başka dinlere bölünmeden kitle hâlinde Hristiyan oluyor; milli dil, kültür ve ananelerinden de ayrılıyorlardı. Böylece, bazı milli hatıra ve dil bakiyelerini korumakla beraber, bir Türk devleti ve kavmi toptan Slavlaşıyordu. Bulgarlar kendi ırkdaşlarından uzak kalarak Türklüklerini öyle unuttular ki XII. asırda büyük bir Kuman kitlesi ile birlikte ikinci Bulgar devletini kurdukları zaman bile Türk unsuru hâkim olamamış ve Kumanlar da Balkanlarda Bulgarlar ve diğer Türkler gibi erimiştir (Turan, 1999:73). Türkler bu dinlerin yanında, Konfüçyanizm ve Taoizm, Budizm, Zerdüştlük vs. dinlere de inanmışlardır.

Şurası muhakkak ki, Eski Türklerin dinleri, karşılaştıkları diğer kavimlerin dinlerine göre, oldukça basit bir felsefesi olan bir dindi. Türkler yerleşik hayata doğru geçtikçe bu gelişmiş dinler onlara cazip geliyordu. Bu yüzden hangi yabancı kültürle karşılaşmışlarsa oranın dini inançlarını kolayca benimsemişlerdir. Böylece Taoist, kimi Budist, kimi Maniheizt, kimi Yahudi ve kimi Hristiyan olarak diğer Türk topluluklardan ayrı düşüyorlar, zamanla Budist veya Hristiyan kitle içinde eriyip gidiyorlardı.

Esasen bu dinlerin Türk kültüründeki inanç sistemine uymadığı, mahalli nitelikte kalmalarından bellidir. Yalnız İslâm dini, Türklerin genel inançları ile birçok bakımdan uygunluk göstermesi dolayısıyla, Türkler arasında yaygın ve Türklüğü takviye eden bir din durumundadır. İlk defa İslam Dini bütün Türkleri birleştiren bir din olmuştur (Kafesoğlu, 1997:316).

Bununla birlikte İslam diniyle tanışana kadar Türklerin bu kadar dağınık bir görünüm göstermelerinin başka bir sebebi de, Göktürklerden sonra bir daha bütün Türkleri bir siyasi birlik halinde birleştiren devletlerin kurulamamış olması; sahanın genişliği ve türlü din ve kültürlerle ayrı ayrı temaslarda bulunmaları ve bunun yanında Türklerin bütün dinlere karşı gösterdiği hoşgörü ve müsamaha ile izah edilebilir (Turan, 1946:462-3).

5. TÜRKLERİN İSLAMİYETİ KABULUNÜN SOSYOLOJİK ANALİZİ

Din değiştirme kavramı, mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği yükümlülükleri yerine getiremeyen insanların tavır değiştirmesi veya farklı bir din için önceki inanç ve bağlılıklarından vazgeçmesi gibi anlamlar içermektedir.

İster bireysel ister toplumsal olsun, din değiştirme, hayatta karşılaşılabilecek en önemli olaylardan biridir. Girilecek din İslam olduğunda bu kabul için ihtida terimi kullanılmaktadır. Din değiştirme, değişik şekil ve şartlarda gerçekleşen ve farklı neticeler ortaya çıkaran son derece kompleks yapıya sahip bir gelişmedir. Zira kişinin bağlanmış olduğu dini bırakarak başka bir dine geçmesi bazen duygusal, bazen entelektüel, bazen de her ikisinin değişik oranlarda rol oynadığı sebep ve problemlere bağlı olarak gerçekleşebilir (Bkz. Lofland and Skonovd, 1981:376-9). Ayrıca din değiştirmede, kişinin veya toplumun içinde bulunduğu şartlar, sunulan dinin içeriği, sunulma şekil ve zamanıyla daha birçok etkeni de içine alarak farklı ağırlıklarda önem taşımaktadır. İhtida, ya bir anda olur, ya da uzun uzun düşünme ve araştırmanın neticesinde gerçekleşir. Konuyla ilgilenenler, birinci gruba girenlerin, birbirinin aynı veya benzer bir süreçten geçtiklerini belirterek, psikodinamik bir yaklaşımla bunların, çocukluk boyunca ve din değiştirme hadisesinden hemen önce duygusal karmaşa yaşadıklarını iddia ederler. Böylece duygusal bir yaklaşımla ve bir anda olan din değiştirmelerde din değiştiren pasif, diğerinde ise, aktif ve müdrik bir biçimde nitelendirilmiştir. Bu ikinci şekil, genelde dört merhaleyi içerir: Birinci merhale, kişinin inanmakta olduğu dine bağlılığının, şu veya bu sebeple zayıflamış olmasıdır. Bu zayıflamanın mukabili olarak, kendisini tatmin edecek yeni bir inancın araştırılıp, öğrenilmesi veya dışarıdan bir şekilde kendisine ulaştırılması ikinci merhaleyi oluşturur. Bundan sonra yeni din ile eskiden sahip olduğu din arasında çatışma ve kişinin bunlar arasında, uzun veya kısa vadeli tereddüt devresi gelir. Nihayet dördüncü merhale yeni dinin benimsenmesi ve ona girmedir. Netice olarak, her ne şekilde olursa olsun, din değiştirmek çok ciddi bir iştir ve bu nedenle de kişilerin veya toplumların din değiştirmeleri, aynı şekilde çok dikkatle ve değişik cepheleriyle birlikte titizlikle değerlendirilmelidir (Yazıcı, 2002:54).

Bu başlık altında, din değiştirmeye ilgili geliştirilen teorik yaklaşımlardan yararlanarak Türklerin İslamiyet’i kabulünün sosyolojik analizi yapılacaktır. Bu teorik yaklaşımlar arasında din psikologları tarafından ortaya konmuş ve bireyler göz önüne alınarak geliştirilmiş olanlara daha fazla rastlanılmaktadır. Bu sebeple, daha ziyade

bireysel bir özellik taşıyan bu teorik yaklaşımlar Türklerin Müslüman oluşu gibi kitlesel din değiştirme olaylarıyla bire bir uyum sağlamamaktadır. Dolayısıyla, din değiştirme ile ilgili motifler, modeller ve süreç modelinin Türklerin İslam dinine geçiş süreçleri içinde ne kadar canlı olduklarını, bu motif ve modellerin Türklerin İslam dinini seçmesinde ne kadar etkili olduğunu belirtmeye çalışılması sosyolojik açıdan oldukça önemlidir. Geliştirilen bu teorik yaklaşımlardan yararlanarak Türklerin kültürleriyle yeni din arasında ki uyum ve benzerliklerin din değiştirme sürecine katkılarını göz önünde bulundurduk.

Bu bağlamda, Lofland ve Stark tarafından geliştirilmiş olan yedi süreç modelinin dört tanesi alınmıştır (Lofland and Stark, 1965:862-875). Ayrıca bunlara ‘uygunluk’ unsurunu da ekleyerek Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinde beş sürece vurgu yapılmıştır.

5.1. Türklerin İslamiyet’i Kabul Süreci

5.1.1. Arayış

Din değiştirme, kültürün bütüncül yapısı içerisinde tek taraflı bir olay olarak değerlendirilemez. Her şeyden önce Türklerin gerek doğu gerekse batı yörelerinde önemli değişmelerle karşı karşıya bulunmaları gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Hazarların bir yandan Yahudiliği kabul ederken, öte yandan ticari hayata atılmaları köklü yapısal değişimleri gösterir. Hiçbir yenilik toplumun temel ihtiyaçlarına cevap vermeden o toplumu bilinçli olarak etkileyemez. Bu sebeple Türklerin İslamiyet’i kabul etmeleri süreci her şeyden önce, bu dinin, Türklerin, tek Tanrıya dayanan geleneksel Türk inançlarını da daha da kapsayan, İslam ülkeleriyle sosyal ve ekonomik ilişkileri sağlayan kültür çevresinde yaratılmış olmasıdır (Türkdoğan, 2003:310).

Birinci bölümde de belirtildiği gibi Lofland ve Stark’ın psiko-sosyal bir yaklaşımla ortaya koyduğu süreç modelde yedi aşamadan söz edilir ve bireyin din değiştirirken bu aşamalardan geçtiği belirtilir (Lofland, Stark, 1965:864-872)). Bu aşamalardan üçüncüsü olan, ‘din değiştirme öncesi bir arayış dönemine rastlanıldığı’ tezinin Türklerin İslam’a geçişinde canlı olduğunu görüyoruz. Türklerin İslam Dinine girmeden evvel geleneksel dini inançlarının yanı sıra; Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyanlık ve Musevilik dinine inandıkları bilinmektedir. Bu kadar farklı dine giriş bir arayışın olduğunu bize göstermektedir. Zira Türkler arasında İslamiyet’in ilk yayılışı bu dinlerin Türkler arasında itibar görmesiyle hemen hemen aynı devreye rastlamaktadır. Doğuda Uygur, kuzeyde Hazarlar ve batıda Tuna Bulgarları bu dinleri resmi din olarak kabul etmişlerdir (Turan, 1999:142). Türklerin İslam’ı kabulü, diğer

dinlerin Türkler arasında yaygınlaşmasıyla aynı döneme rastlaması da dikkatleri çekmektedir.

Türkler İslam dışında girdikleri diğer dinlere kendi yaşayışlarına ters düştüğünden dolayı fazla ısınamamış sadece İslam dininde tutunmuşlardır. Bu da Türklerin İslam dinine girerken aktif bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Ayrıca diğer dinlere mensup olan Türklerde Türklüklerini kaybetmişlerdir. Bunun yanı sıra Türkler İslam dinini öylesine benimsemişler ki, İslam dini Türklerin milli dini haline gelmiştir. Şu bir gerçek ki, Türklerin kültürleri ile İslam dini arasında birçok benzerlikler dikkati çekmektedir ve bu benzerlikler Türklerin İslam dinine kabullenmesini kolaylaştırmıştır.

5.1.2. Karşılaşma

Din değiştirmede, din değiştiren toplumun, din değiştirme fikrinin, misyoner toplumla karşılaştıktan sonra mı yoksa önce mi olduğu konusu devamlı suretle tartışma konusu olmuştur. Örneğin, Luther P.Gerlach ve Virginia H. Hine, din değiştirme sürecinin, hedefleri olan insanlar için, dünyayı ve kendilerini yeni bir ışıktı görmeye ikna etmeye çalışan bir misyoner ile temasa geçtiklerinde başladığını savunmuşlardır (Rambo, 1999:44). Bu çerçevede düşünecek olursak, Türk toplumunun büyük bir kesiminin kuzey değil de, güneyden göç edip Araplarla karşılaşması hiç şüphesiz Türklerin İslam dinini kabul etmesinde etkili olmuştur.

Bununla beraber, Türkler o dönemde sadece Araplarla karşılaşmamıştı, kuzeyde bulunan bazı Türk toplumları Hazar Devleti örneğinde olduğu gibi Musevilik dinini kabul etmişler, bunun yanı sıra, doğuda bulunan Uygur Devlet’i ise Mani dinini kabul ederken batıda Tuna Bulgarları da Hristiyanlık dinini resmi din olarak seçmişlerdir.

Araplarla Türkler coğrafi açıdan komşu olmadıklarından dolayı İslamiyet’ten önce birbirleriyle direkt bir ilişki içerisine girmemişlerdir. Fakat Araplarla Türkler bu tarihlerde birbirlerinden haberdar idiler bu yargıya cahilliye dönemi Arap şairlerinin şiirlerindeki Türklerle ilgili pasajlardan varılmaktadır. Bunun yanında, Hz. Peygamber’in Hendek savaşının hazırlıkları sırasında Kubbetü Türkiyye adı verilen bir Türk çadırında istirahat etmesi, yine bir keresinde Türk Çadırı’nda itikâfa çekilmesi, bu çadırların Medain’de olduğu gibi Arabistan’da da kullanılmakta olduğunu göstermektedir (Yazıcı, 2002:31). Bu da gösteriyor ki, cahilliye döneminin yanında Hz. Peygamber zamanındaki Arap toplumunun Türklerle ilgili bir fikre sahip olduğu fikrini bizde oluşturmaktadır

Bununla birlikte Türklerle Arapların ilk temas yerleri olarak Kafkaslar bölgesini gösterebiliriz. Bu bölgede M.Ö. VII. y.y.’da sakalardan itibaren çeşitli Türk kavimleri Derbend yoluyla Kafkasları aşarak Azerbaycan’ın kuzey bölgelerine gelip yerleşmişlerdir. İslam öncesinde Hazarlar, zaman zaman Derbend’i geçerek Hemedan ve Musul’a kadar gelirlerdi. Türklerle Arapların tanışmalarına imkân veren bir ilişki de, Arap yarımadasının kuzey sınırında biri Sasanilere, diğeri Bizans’a bağlı tampon Arap devletçikleri, Hire ve Gassaniler vasıtasıyla olmuştur (Yazıcı, 2002:30).

Cahilliye dönemindeki Arap şairlerinin Türklerle alakalı mısralarında hep Türklerin kahramanlıklarından bahsetmesi, bunun yanı sıra sıhhati tartışmalı olsa da Türkler hakkındaki hadislerin çoğunda Türklerin askeri özelliklerine işaret etmekte olması (Günay-Güngör, 1999:230) Araplarla ilk temasın askeri yönde olduğu fikrini bizde oluşturuyor. Bunun yanında, Türklerle, Arapların İslam öncesinde birbirini tanımalarının vasıtalarından biri de ticarettir. Geçmiş dönemlerin en önemli ticaret güzergâhı olan İpek Yolu’nun önemli bölümlerine, uzun devreler halinde çeşitli Türk kavim ve devletlerinin hâkim oldukları bilinmektedir. Bunun yanı sıra, dikkat çeken bir husus da, Arapça’da Türkler için, cahilliye devrinden başlamak üzere daimi olarak “Türk” kullanılmış olmasıdır. Bilindiği gibi Türk ismi 540 dolaylarında Göktürklerle beraber kullanılmıştır ve böylece Arapça, Türk kelimesini en önce kullanıldığı dillerin başında yer almış olmaktadır (Yazıcı, 2002:31).

5.1.3. Etkileşim

Türk toplum yapısında, inanç, değerler sistemi ve metafizik dünya görüşü değişmekteydi. Bu değişim, şahıslar arası standart davranış kalıplarını da etkilemek sureti ile kültürel yapıya bir hareketlilik kazandırmaktadır. Toprağa yerleşme, yurt edinme, yeni ticaret yerlerinin kurulması, pazarların açılması, İslam ülkeleriyle devamlı ilişkiler, Türklerin sosyal hayatlarında yeni bir sayfa açtıklarını göstermektedir. Göktürk devletinin yıkılışı sırasında Türkler, İranlılarla birlikte Emevi Devletini yıkan akınlara karışarak, daha âdil ve eşitçi bir siyaset güden, Abbasi devletini kurmayı başardıktan sonra, İslamiyet’e karşı yakın bir ilgi duymaya başladılar. Bunun başka bir sebebi de, batıda bu ümit verici olaylar belirirken doğudan Orta Asya’ya doğru ilerleyen Çin yayılmasının Türkler için baskıcı bir durum olmasıdır. Bundan dolayı 751 yılında yapılan Talas Savaş’ında Türkler Abbasiler tarafını tutmakla yalnız savaşın sonucunu değil, tarihin yönünü de değiştirdiler. Bu şekilde Türkler ile Araplar arasında karşılıklı ilişkiler başlamış oldu.

Hiç şüphesiz din değiştirmede, arayış ve karşılaşmanın yanında karşılaşılan toplumla oluşan karşılıklı ilişkilerin de etkisi çok önemlidir. Bu çerçevede Türklerin İslam dinini kabul sürecinde Araplarla girmiş oldukları karşılıklı ilişkiler Türklerin İslam dinini kabul etme sürecini etkilemiştir.

Arap rivayetlerine göre, Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilk etkileşim, Hz. Ömer’in vefatından önce, 642 yılında meydana gelen Nihavend savaşı sonrasında, Yezdicerd’i takip sırasında olmuştur. Bu ilişkiler, Hz. Osman döneminde fiili bir çatışmaya dönüşmüş; Basra Valisi Abdullah İbn-i Amir, orduları ile Sasani kuvvetlerini imhaya ve ilk defa olarak Horasan’da Müslüman idaresini kurmaya ilk temastan 10 yıl sonra muvaffak olmuştur (Bilgiç, t.y. :224).

Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilişkiler, Emeviler döneminde (661-750) gelişmiş ve Emeviler döneminde Türklerin İslamiyet’i kabulü, büyük gruplar halinde değil, ancak münferid ihtidalar veya toplulukların Müslüman olması şeklinde gerçekleşmiştir. Burada aklımıza Türklerin Müslümanlarla ilk temaslarından itibaren, yeni dininin yayılmasının neden çok çabuk olmadığı sorusu gelmektedir. Şüphesiz bunda Emevi idarecilerinin, özellikle de, Horasan’a gönderilen Emevi valilerinin tutumlarının önemli rolü vardır. Çünkü bu devir idarecileri genelde İslam’ı cihanşümül bir din haline getirme idealinden oldukça da uzaklaşmışlardır. Cihan şümül bir din haline getirme idealinden oldukça da uzaklaşmışlardır (Yazıcı, 2003:57).

Bununla birlikte, Emevi halifesi Hişam tarafından Türk hakanına bir elçi gönderilip onu İslamiyet’e davet ettiği rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre hakan, elçiden İslamiyet hakkında bilgi aldıktan sonra, askerlerini gösterir. Askerlerin İslam’ın şartlarını yerine getiremeyeceğini ve Müslüman oldukları takdirde hayatlarının bozulacağını söyler ve bu teklifi reddeder. Bu tavır Bilge Kağan’ın Budizm’i reddetmesine benzetilmektedir. Ama burada Türgiş hakanının tavrını İslam’ı tam olarak bilmemelerine bağlayabiliriz. Daha sonraları da Basmlı’ların sünnet olmak korkusu ile İslam’ı kabul etmeyip sarı-Uygurlar arasına gittiklerine dair bir kayıt Türklerin henüz tanıyamadıkları İslamiyet’e bu gibi bazı basit sebeplerle uzak kaldıklarını görmekteyiz (Turan, 1999:142). Sadece bu örnekler bile bize Türklerin İslam dinine gözü kapalı bir şekilde geçmediklerini aksine bilinçli bir tavır takındıklarını, yani pasif değil aktif bir yaklaşımla İslam’a yanaştıklarını göstermektedir.

Emeviler döneminde İslam Devleti birçok ulusu birleştiren büyük devlet olduğu halde, hanedanın sürdürdüğü politika dolayısı ile bu milletlerin hepsini devlet hizmetine tam olarak alamamıştı (Yazıcı, 2002:42). Bunun yanında Emevi yönetimi İslam’ın yayılmasından çok, Arap saltanatına önem vermesi ve Türklere karşı tam bir istila

hareketine girişmiş olması ve Emevi idarecilerin yanlış politikaları (Kara, 2002:412) neticesinde Arap olmayan Müslümanları Arapların kölesi sayıyor ve hakir görüyorlardı (Doğan, 1996:97). Bu da İslamiyet’in daha geniş kitlelere yayılmasını önlüyordu.

Emeviler, geniş imparatorluğun Arap olmayan bölgelerinde hâkimiyetlerini yürütmek maksadıyla ezmek ve tepelemek siyasetinin korkunç şekillerini tatbik ediyorlar ve bunu yapabilmek için de Araplara dayanıyorlar ve Arapçılık siyaseti güdüyorlardı. Emeviler, Arapçılığı pek ileri götürmüş olduklarından çöl bedevileri bile Arap olmayan Müslümanları kendilerinden aşağı görüyorlar ve onlarla karışık kaynaşmaya tenezzül etmiyorlardı. Araplar kendi soylarından olmayan Müslümanlara verdikleri ‘mevali’ adıyla kendilerinin efendi, Arap olmayanlarında köle olduklarını anlatmak istiyorlardı. Her Arap, Arap olmayan bir Müslüman’la aynı hizada yan yana yürümeye, aynı safta bulunmaya yanaşmıyor, böyle bir şey yaparlarsa bunu ancak Allah’a karşı alçak gönüllük göstermiş olmak için yapıyorlardı. Araplar, bir yerde yemeğe oturlurlarsa mevali ayakta durur, onlarla beraber yemeğe oturmazlardı. Mevalinin Araplar gibi, asillik anlatan künye kullanmaları yasaktı. Emeviler devrinde bu düşünce öylesine ilerlemişti ki, Araplar arasında, Arapların hüküm sürmek için, Arap olmayanlarında Araplara kölelik etmek için yaratılmış oldukları kanaati besleniyordu. Bunun yanı sıra, Emeviler aldıkları ülkelerin halkının canlarını ve mallarını kendileri için helal sayıyorlardı (Doğan, 1996:102-3). Emevilerin sürdürdüğü bu siyaset neticesinde özellikle Türkler arasında Araplara karşı kin ve nefret duygularını artırmış ve Türkler arasında İslamiyet’in yayılmasını geciktirmiştir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Emevilerin Türklere kötü davranmalarına sebep sadece ırkçılık politikaları değil bunun yanında ekonomik meseleler de önemli bir neden olarak gösterilebilir. Maverünnehir¹ bölgesi iyi ekonomik şartları ve imkânları nedeniyle istilacıların gözünden kaçmayacak bir yapıya sahipti. Meşhur tarihi İpek Yolu gibi bir uluslararası ticaret yolu, Beykent, Buhara ve Semerkant gibi merkezlerden geçerek yöreyi katetmekte ve böylece oranın ekonomik durumu üzerinde önemli etkiler yapmaktaydı. Aynı şekilde Hint Baharat Yolu da onun kadar önemli ve etkili idi. Özellikle Soğdlu tüccarlar, uluslararası ticaretin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu sosyo-ekonomik yapı bir dengesizlik üzerine kurulmuştu. Özellikle Dihkanlar denilen aristokrat zümre ekonomik yönden çok iyi durumdaydı ve yöneticilerle ortaklıklar. Halk ise sefil durumdaydı. İktisadi gelişmişlik

¹ O dönemde Maverünnehir hem dini hem de etnik bakımından karışık bir durumdaydılar. Mamafih orada Türkler ve İranlılar hakim durumda idiler. Ayrıca Soğdlar ve Tacikler mevcuttu. Mazdeizm oradaki İran etkisinin artmasına imkan sağlamıştı. Her tarafta ‘ateşgede’ ler mevcuttu. Ayrıca Nesturi Hristiyanlığına, Budizme ve Mani dinine mensup cemaatler ve hatta Mazdeki ve Yahudi unsurlar bulunmaktaydı. Türkler çoğunlukla geleneksel dinlerine mensuptular.

cengâverlik duygularını öldürmüş; bütün bu şartlar birleşince de bölge istilalara açık bir duruma gelmişti. Emeviler dönemi boyunca sürdürülen fetih ve istila siyasetinin, bu cazip ekonomik durum üzerinde odaklaştığını ve fethi müteakip kolonizasyona dönüştüğünü, dolayısıyla da, İslam dininin yörede ve özellikle de Türklerin arasında yayılmasını olumsuz biçimde etkilediği görülmektedir. Bölgeden daha fazla ganimet elde etme düşüncesi, birinci derecede rol oynamış, bunun sonucunda Emevi valilerinin Müslümanlığı kabul edenlerden dahi, gayri Müslimlerin ödemek zorunda oldukları haraç ve cizye vergilerini aldıkları görülmüştür. 720'de Horasan valisi olan Said b. Haris'in bozulan Türkleri takibe kalkışan askerlerine 'sakın onları takip etmeyin, Onlar, müminlerin emirinin vergi kaynağıdır. Onların katledilmeleri verginin kaybolması demektir' (Günay-Güngör, 1999:240-1) şeklinde talimat vermiş olması, bu zihniyetin açık bir göstergesidir.

Bu dönem hep olumsuz geçmemişti elbette, bazı güzel şeyler oluyordu ama bunlar fazla uzun sürmemişti. Nitekim, Ömer b. Abdülaziz'in uyguladığı politikalar ve onun mevaliye karşı takındığı tutum ve davranışlar, bu dönemde Türklerin Müslüman olmalarının sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu dönemdeki ihtidaların da, daha önceki dönemlere göre hayli fazla olmasına rağmen devamının geldiği söylenemez. Çünkü Ömer b. Abdülaziz'in ölümünden sonra gerek Emevi halifeleri, gerekse Horasan'a tayin edilen valiler, eski kötü uygulamalara geri dönmüşler, daha da kötüsü kitleler halinde Müslüman olan Türklerden bile ağır vergiler alacak kadar ileri gitmişlerdir (Kara, 2002).

Emeviler döneminde en önemli isim Kuteybe b. Müslim (705-715)'dir. O, İslamiyet'in Türkler arasında öncelikle yayıldığı Maverâünnehir bölgesinde bir taraftan fetihler ve buralarda askeri hâkimiyeti gerçekleştirirken, bir taraftan da İslam dininin yayılması için bazı çabalar içerisinde bulunmaktaydı. Nitekim O, Buhara'nın kesin olarak Müslümanların eline geçmesinden sonra, burada 713 yılında bir cami yaptırmıştır. Semerkand'ın Müslümanlara teslim şartları arasında da, şehirde bir cami yapılmasına karşı konulmaması hükmü yer almaktaydı. Varılan anlaşmaya göre, Kuteybe'nin maiyetindeki askerlerle birlikte şehre girerek namaz kılması, hutbe okutması ve misafir edilmeleri gerekiyordu. Kuteybe bu caminin yapılmasında bizzat bulunmuştur. Benzer hususlar Beykent'in fethinde de uygulamaya konulmuştur (Yıldız, 1981:290). Ayrıca O, her ne kadar İslam'ın kabulüne katkıda bulunmuş olması şüpheliyse de, fethedilen yerlere, hatta ailelerin yanına Müslüman Arapları yerleştiriyordu. Böylece bir kaynaşmanın gerçekleşmesini amaçlıyordu. Bu uygulama Buhara'da yapılmıştı. Bunlar yanında Kuteybe'nin Buhara ve başka bazı yerlerde Cuma

namazına gelenlere teşvik amacıyla para dağıttığı görülmüyordu. Hatta namazlarda Kur’an’ın Arapça dışında bir lisanla okunması da söz konusu olmuştu. Fakat her şeye rağmen onun fetihlerde gösterdiği başarıyı, İslam dinini yaymada gösteremediği de bir gerçektir. Bu neticede onun tutumundan ziyade, Emevi Hilafeti’nin takip ettiği koyu Arapçı politikanın tesirli olmuş olması mümkündür (Yıldız, 1981:290).

Emeviler döneminde Türklerin yaşadığı bölgelere yapılan fetih hareketleri, tam anlamıyla bir gönül fethi sağlayamamıştır. Bundan dolayı da Emevi idarecileri Türklerin yerli örf ve adetlerine saygı duymak ve uygulamalarında kolaylık göstermek zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu dönemde Türkistan’a giden farklı grupların propagandacıları da bölgenin milli adetleri üzerine eğilmek zorunda kalmışlar ve eski Şamanî inançlarla birlikte İslam inançlarını yanlış yorumlamaları sonucu yeni bir takım, dinin özünde olmayan, batıl inançlar icat etmişlerdir (Kara,:413).

Şu bir gerçek ki, Müslüman Arap ordularının Türk sınırlarına ulaşmasıyla başlayan Türk-Arap ilişkileri, özellikle de Emeviler’in yanlış politikaları sebebiyle uzun süre olumsuz bir görünüm sergilemiştir. Bu görünüm kanlı savaşlar ve Türklerin İslamiyet’i kabulde gecikmeleri olarak özetlenebilir. Şimdi Talas Savaşı’nda bu iki gücün, Çinliler karşısında birleşmeleri, Türk-Arap ilişkilerinin geleceği açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Hatta Talas Savaşının Türk tarihinin akışını yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu tarihten itibaren Müslüman Araplarla Türkler arasında barış ve dostane ilişkiler dönemi başlayacaktır. Bunun sonucu ise, Türklerin tedricen İslam Devleti hizmetine girmeleri, Müslümanlığın kabulünün hızla artmasıdır. Talas savaşının en önemli sonucu da, böyle bir gelişmeye imkân hazırlamasıdır. Liu En-Lin’in belirttiğine göre; “Eğer savaş Arapların aleyhine neticelenmiş olsaydı, Müslümanlığa vurulacak darbenin tamiri çok güç olacaktı. Belki de Orta Asya’da yaşayan Türklerin çoğunluğu, hatta bütünü Budistliği kabul etmek mecburiyetinde kalacaktı” ifadeleri bile Talas savaşının Türk ve dünya tarihi için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır (Yazıcı, 2002:37).

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Müslüman Araplarla Türklerin ilişkileri incelenirken çoğu defa savaşlardan bahsedildi. Türkler arasında İslamiyet’in ilk yayıldığı yerler bu savaşlara sahne olan bölgeler olmakla birlikte, Türklerin bulundukları ülkelerin bunlara nispetle çok geniş olduğu ve bu geniş bölgelerde İslamiyet’in savaşız yayıldığı muhakkaktır. Bulgarlar başta olmak üzere, Maverünnehir ve Batı Türkistan haricinde bu olgu daima karşımıza çıkar (Yazıcı, 2002:66).

İslam dünyasında 750 yılında iktidar el değiştirerek Abbasoğullarına (750-1258) geçmiş ve İslam dünyasında yeni bir dönem başlamıştı. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Hilafetin Emevilerden Abbasilere geçişini yalnızca bir hanedan değişikliği olarak düşünmek, olayı gerçek boyutlarıyla değerlendirmemek olur. Hilafet değişikliği, başkentin Şam’dan Bağdat’a taşınmasından ibaret de değildir. Asıl önemli nokta, Abbasi Hilafetinin devletin temel politikasında yaptığı değişikliktir. Emevilere tepki biçiminde ortaya çıkan Abbasi ihtilali muvaffak olduğunda, idaredeki olumsuzlukları, olabildiğince giderilmeye çalışıldı. Bunun sonucunda da, özellikle Türk-Arap ilişkileri düzeldi (Yazıcı, 2002:61).

Abbasileri iktidara getiren harekette hiç şüphe yok ki Türklerinde önemli bir yeri vardır. Daha öncede ifade edildiği üzere Emeviler kısa süren Ömer b. Abdülaziz (717-720) dönemi hariç, Türklerin de dâhil bulundukları Arapların mevali olarak nitelendirdikleri gayrı Arap Müslümanlara karşı ayrımcı bir politika uygulamışlardı. Aynı şekilde Emeviler döneminde Araplar, Türk bölgelerini çoğu defa yalnızca, ganimet kaynağı olarak görmüşlerdir. Hak dinin tebliğinde ilk dönemlerdeki samimiyet ve doğruluktan büyük ölçüde ayrılmışlardı. Biraz da bu politika sonucu olarak Türklerle Araplar arasında mücadeleler devam etmişti. Hâlbuki yeni dönemde, başta da ifade ettiğimiz gibi, hanedanın değişmesinin yanında uygulanan siyaset de değişmiş, Türk bölgelerine hücumlar yavaşlamış, bazen de tamamen durmuştur (Yazıcı, 2002:35).

Abbasiler döneminde Türk ülkelerinde Müslüman Arapların doğrudan fetihleri söz konusu değildi. Türk topraklarıyla her türlü ilişki, doğu bölgesinde ortaya çıkan devletler vasıtasıyla gerçekleştirilmekteydi. Bununla birlikte Türk ülkelerinin İslam coğrafyasına katılmasında en büyük etken, Türklerin İslamiyet’i kabulü ve böylece İslam ümmeti dairesine kendi istekleriyle girmeleridir. Nitekim ilk bağımsız Türk-İslam Devleti İdil Bulgar Hanlığı, İslam ülkelerinin tamamen uzağında idi ve bu dinin kabulüyle Bulgar toprakları İslam coğrafyasına katılmış, Bulgar milleti de Abbasi Hilafeti’nin manevi otoritesini kabul etmiştir (Yazıcı, 2002: 41-2).

Abbasilerin iktidara gelişi ile oluşan siyaset değişikliğinin sonucu olarak, Arap olmayan Müslümanlar yönetimde önemli mevkiler elde etmişlerdi. Bu durum, ilk planda, ihtilalde birinci derecede rol sahibi oldukları anlaşılan İranlıların lehine işlemiştir. Ancak bu, fazla uzun zaman devam etmemiş ve bir süre sonra, İranlıların yerine Türklerin Abbasi yönetiminde giderek nüfuz sahibi olmaya başladığı dikkati çekmiştir (Günay-Güngör, 1999:247).

Burada şunu da belirtmek gerekiyor ki, Abbasiler dönemi siyasi yönetim bakımından iki ana devreye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, merkezi otoritenin

yönetime tek başına hâkim olduğu devredir. IX. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan ikinci dönem, merkezi otoritenin ve bu arada Hilafetin giderek zayıflaması ve özellikle de merkezden uzak yörelerde siyasal kopmalarla birlikte yeni bir takım hükümdarlıkların oluşmaya başlaması ile karakterize olmaktadır. Nitekim Türklerin İslam dünyası ile sıkı temaslarının başlaması ve Müslümanlığın Türklerin arasında asıl yayılması ve kitleler halinde ihtidaya dönüşmesi de bu ikinci döneme rastlamaktaydı (Günay-Güngör, 1999: 262).

Abbasilerin iktidara geldikleri sıralarda Doğu'daki gelişmeler, bir asırdan beri devam eden Türk-Arap ilişkilerine yeni bir boyut getirmiştir. Abbasilerin, kendinden önceki idarenin tam tersine, Arap olmayan halklarla iyi ilişkiler kurmaları, mevalinin, özellikle Türklerin Araplara yaklaşması sonucunu doğurdu. Bu yakınlaşma 751 tarihindeki Talas savaşında fiilen uygulamaya koyuldu. Maverâünnehir'de Türk-Arap mücadelelerinin devam ettiği sırada bazı Türk beyleri bu yeni düşmana karşı Çin'den yardım istemişlerdir. Türkistan'da hâkimiyet kurma düşüncesindeki Çin bu daveti fırsat bilerek 747 yılında büyük bir ordu ile batıya doğru ilerlemeye başlamıştır. Ancak Çin'in sert tutumu ve bilhassa Taşkent beyi Bagatur Tudun'un öldürülmesi bu sefer de Türkleri Horasan valisi Ebu Müslim'den yardım istemeye sevk etti. Ebu Müslim yardım teklifini kabul ederek Ziyad b. Salih kumandasındaki bir orduyu Çin kuvvetlerine gönderdi. Türk- Müslüman müttefik kuvvetleri 751 yılında Talas suyu kenarında bugünkü Alma-ata yakınında Çin kuvvetleriyle karşılaştı. Temmuz 751 yılında beş gün devam eden çetin savaşta Çinliler ağır kayıplar vererek savaş meydanını terk ettiler m(Yıldız, 1981:287). Şu bir gerçek ki, Talas savaşı, sıradan bir meydan muharebesi değildir. Bu savaşın Türk, İslam ve dünya tarihleri açısından önemle ele alınması ve neticeleri üzerinde de dikkatlice durulması gerekir. Zira siyasi sebeplerle başlamış olan Talas savaşının siyasi olduğu gibi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir takım sonuçları da ortaya çıkmıştır.

Müslüman Arap ordularının Türk sınırlarına ulaşmasıyla başlayan Türk-Arap ilişkileri, özellikle de Emevilerin yanlış politikaları sebebiyle uzun süre olumsuz bir görünüm sergilediği bilinmektedir. Bu görünüm kanlı savaşlar ve Türklerin İslamiyet'i kabulde gecikmeleri olarak da özetlenebilir. Fakat Talas Savaşı'nda bu iki gücün, Çinliler karşısında birleşmeleri, Türk-Arap ilişkilerinin geleceği açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturacaktır. Hatta Talas Savaşının Türk tarihinin akışını yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu tarihten itibaren Müslüman Araplarla Türkler arasında barış ve dostane ilişkiler dönemi başlayacaktır. Bunun sonucu ise, Türklerin zamanla İslam Devleti hizmetine girmeleri, Müslümanlığın kabulünün hızla

artmasıdır(Yazıcı, 2002:37). Talas savaşının en önemli sonucu da, böyle bir gelişmeye imkân hazırlamasıdır. Liu En-Lin'in belirttiğine göre; “ Eğer savaş Arapların aleyhine neticelenmiş olsaydı, Müslümanlığa vurulacak darbenin tamiri çok güç olacaktı. Belki de Orta Asya'da yaşayan Türklerin çoğunluğu, hatta bütünü Budistliği kabul etmek mecburiyetinde kalacaktı” (Yazıcı, 2002:38).

Temmuz 751'de vuku bulan Talas Savaşı sonrasındaki olumlu ilişkiler dönemi hizmet safhası olarak bilinir. Bu sırada hilafet ordularının çeşitli kademelerinde hizmet eden Türklerin büyük sayılara ulaştıkları muhakkaktır. Nitekim Cafer el-Mansur (754-775)'un ordusunda Türkler belirli bir nispette yer alıyorlardı. Onun, daire şeklindeki planını bizzat çizdiği Bağdat'ta Horasan kökenli birlikler için kışlalar yaptırdığı bilinmektedir. Cahiz'e göre, ‘ İlk defa Türkleri devlet hizmetinde görevlendiren halife, Mansur olmuştur’ (Yazıcı, 2002:44). Nitekim Mansur Türkleri ilk olarak devlet hizmetine aldığı gibi, oğlu Mehdi'ye de mevaliye iyi davranması, onların isteklerine kulak vermesi ve haklarını korumasını vasiyet etmekte ve böylece Türklerle iyi ilişkiler kurmak yönündeki tavrını ortaya koymaktadır (Günay-Güngör, 1999: 254).

Bununla birlikte Harun Reşid (786-809) 'in muhafız birliği tamamen Türklerden oluşmaktaydı. Ayrıca bu halifenin yeniden tanzim ve tahkim ettiği Bizans sınırında, daha önce olduğu gibi Suriye'deki ordugâhlardan biri olan Kınnesrîn'den idarenin yetersiz olacağı düşüncesiyle 786-87'de el-avasım adıyla müstakil bir idari bölge kurduğu bilinmektedir. Yine halifenin burada Türklerden özellikle faydalandığı, hatta bazı bölgelerin komutanlığına Türkleri getirdiği de görülmektedir (Yazıcı, 2002:44).

Harun Reşid'in ölümünden sonra oğulları Emin ile Memun arasındaki hilafet mücadelesi ve bu mücadeleyi takip eden yıllardaki gelişmeler Halife Memun'u devlet kadrolarında büyük bir değişiklik yapmaya mecbur etti. Abbasiler'in iktidarı ile birlikte İranlı unsur devletin yüksek makamlarını ele geçirmişti. İhtilalin başarıya ulaşmasında başrolü oynayan Ebu Müslim ile daha sonraki yıllarda vezir makamında uzun müddet kalan Bermeki ailesinin devlet idaresindeki nüfuzları adeta halifeyi bile gölgede bırakıyordu. El- Emin ile Memun arasındaki mücadele bir bakıma İran- Arap iktidar mücadelesi idi. İranlı unsurun desteği ile halife olan Memun, kısa zaman sonra bilhassa veziri Fazl b. Sehl'in tesiriyle takip ettiği politikanın hatalı olduğunu gördü ve dolayısı ile bu unsura karşı cephe almak zorunda kaldı. Bu durumda itimat edebileceği ve dayanabileceği yeni bir kuvvete ihtiyaç vardı. Halife Memun Horasan valiliği sırasında yakından tanıma fırsatı bulduğu Türklerin askeri kabiliyetleri ve devlet idaresindeki tecrübeleri sayesinde İslam İmparatorluğundaki kuvvet boşluğunu doldurma yolunu seçti. Memun halifeliğinin son yıllarında düzenli bir şekilde Türk ülkelerinden ücretli

Türk askerleri getirtmeye başladı. Çok kısa zamanda Bağdat'ta sayıları 18.000'i bulan Türk birlikleri oluştu. Bunlar Memun'un hilafet ordusunun çekirdeği konumunda idi, aynı zamanda onun ordusunda çok sayıda Müslüman Türk komutan görev yaptığı da bilinmektedir (Yıldız, 1981:289). Me'mun (813-833), hilafeti döneminde, Batı Türkistan'da İslamiyetin yayılması için gayret sarf etmişti. Uşrusana hükümdarı onun zamanında Müslüman oldu. Yörenin tam olarak itaate alınmasından sonra, bölge valilerine, Türkistan üzerine seferler yapmalarını istenmiş; valiler de Müslümanlığı kabul edenlere maaş bağlanacağını vaat ederek, öncelikle hükümdar ailelerini kazanmaya çalışmışlardır (Günay-Güngör, 1999:255).

Mutasım'ın hilafete geçişin de ordudaki Türk unsurunun önemli rol oynadığı görülür. Onun döneminde Araplardan sonra İranlılarda devlet idaresinde nüfuzlarını önemli ölçüde kaybetmişler, hilafet ordusuna Türkler tamamıyla hâkim olmuşlardır. Bu sırada on binlerce Türk anayurtlarını terk ederek İslam ordusuna katılmışlardır. Mutasım sayıları çok fazla artan başkentteki halkla yeterli uyum sağlayamayan Türkler için 836'da Bağdat'ı terk ederek, özel olarak kurdurduğu Samarra şehrine geçti. Artık buradaki Türkler imtiyazlı konumda idiler ve doğrudan halife üzerinde etkili olabilmekteydiler (Yazıcı, 2002:45).

Abbasi devletinin kuruluşundan itibaren hilafet ordusuna giren Türk askerleri Mu'tasım zamanında büyük ölçüde çoğalmıştı. Zira Abbasi devletinde Arapların nüfuzu kırılmış; Me'mun annesi dolayısı ile nasıl İran'lıları hizmete almış ise annesi Türk olan Mu'tasım da aynı şeyi yapmıştır (Turan, 1999:144). Mutasım Türk askerlerini Hilafetin ana kuvveti haline getirmiş; ordunun başına Afşin, Buğa, İşnas, İtah, Ferganalı Ömer gibi Türk kumandalarını koymuştu. O, bu ordusu ile eski İran'ın komünist fikirlerine dayanan Babek İsyanını bastırmış, Bizans'a karşı giriştiği Anadolu seferinde de Amûrriye şehrini fethetmiştir. Bununla birlikte, Halife Mütevekkil Şiilere ve İranlılara karşı şiddet siyasetine geçince Türk ordusunun nüfuzu daha da artmıştır. Bundan sonra devlet işleri artık Türklerin eline geçmeye başlamış, halifelerin bile makam sahibi olmaları bu ordunun tasvibine bağlı olmuştur (Turan, 1999:145).

892'de Mu'temid tarafından Samarra terk edilerek tekrar Bağdat'a dönülmesi, Türklerin devlet kademelerindeki nüfuzunu kırar gibi olduysa da, bu sürekli olmadı. Mu'tezid ve Muktefi dönemlerinde içte ve dışta bazı başarıların kazanılması, halifelerin güçlerini artırmıştı. Fakat Muktedir'in halife olmasıyla durum yeniden bozuldu ve eski haline döndü (Yazıcı, 2002:46).

Türklerin arasında İslamiyet'in tanınip yayılmasında, Samanilerin ve daha önce Müslüman olmuş ırkdaşlarının silahlı mücadelelerinin de önemli yeri vardır (Yazıcı,

2002:63). Maveräünnehr’in tamamıyla Müslüman olması, Samaniler zamanındadır. Mutasım zamanında Maveräünnehr halkı artık umumiyetle Müslüman olmuşlardır (Köprülü, 1981:14). Bununla beraber İslam dinini kabul eden Türklerin İslam devleti hudutları dışında Türk kitlesi yanında çok az olduğu belirtilmektedir. Seyhun nehrinin doğusunda, yani büyük Türkistan ile Karadeniz ve Hazar denizinin kuzeyindeki bölgelerde yaşayan Türk boyları Abbasi hilafetinin siyasi hilafetine girmemiştir. Buralara İslam dini bazı askeri seferler, karşılıklı ticari münasebetler ve derviş ile Sufilerin az da olsa faaliyetleri neticesinde girmiş ve yerleşmiştir. Seyhun’un ötesindeki ülkelere karşı askeri seferler Samani emirleri tarafından düzenleniyor ve başarılı neticeler alınıyordu. Samanilerin Türk ülkelerine karşı yaptıkları seferler bazen çetin bir karşılık görebiliyordu. Aynı zamanda Müslüman olan Türkler de daha Müslümanlığı kabul etmemiş olan Türklere karşı mücadeleye giriştiler. Bu askeri mücadeleler Türkler ile Müslümanların bir bakıma birbirlerini tanımalarına yardımcı oluyordu. Diğer bir ifadeyle Türkler İslam dinini daha yakından tanıma fırsatı buluyorlardı. Bu ilişkiler Türklerin Müslümanlığı kabul açısından son derece önemlidir. Samaniler bu fetihlere paralel olarak Maveräünnehr’den gelen göçmenlerin barış yolu ile bozkıra yerleşmelerine de yardımcı oluyorlardı (Yıldız, 1981:195).

Hız. Peygamber’in daha sağlığında, başta İran’ın Kısra’sı, Bizans’ın Kayzer’i ve Habeş’in Necaşi’si olmak üzere birçok komşu ve büyük devlet başkanlarına veya kabile reislerine mektuplar ve elçiler göndererek onları İslam dinine davet ettiği bilinmektedir (Hamidullah, 2003:279-426). Daha sonraki dönemlere baktığımızda da bu yöntemi uygulayan halifelere rastlamaktayız. Ticari münasebetler, vaizlerin ve tarikat şeyhlerinin telkinleri, yan yana bulunma, temas ve sirayet, ikna, v.b. pek çok vasıtaların ve yolların, İslam dininin kavimlerin arasında yayılmasının yanı sıra Türklerin ihtidasında da etkili olduğu görülmüştür (Günay-Güngör, 1999:226).

İslamiyet’in Türkler arasında yayılmasında Sufiliğin de önemli bir yeri vardır. Nitekim Karahanlı Devleti’nin İslamî bir renge bürünmesiyle sonuçlanan Satuk Buğra Han’ın Müslüman olması da böyle bir gelişmenin sonucudur. Karahanlı Hükümdarı Oğucak, Samani Hanedanı içerisinde baş gösteren kargaşalıktan faydalanmak amacıyla asi Samani şehzadelerinden birinin ülkesine sığınmasına izin vermişti. Bu Müslüman şehzade veya İslam sufilerinin vaazları sonucunda Oğucak’ın yeğeni Satuk Müslüman olmuş, daha sonra amcasına karşı yaptığı mücadeleyi kazanarak Batı Karahanlıların İslam dinini resmen kabul etmelerini sağlamıştır. Hayatı ve İslam uğruna yaptığı mücadeleler Satuk Buğra Han Destanı adıyla derlenmiş olan Karahanlı Devletinin bu ilk

Müslüman hükümdarı’nın İslamiyet’i kabul edişi, Türklerin Müslümanlığa hızla geçişlerinde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur (Yazıcı, 2002:65).

İlk planda fetihler vasıtasıyla İslam dini ile temasa geçen Türklerin ülkelerinde İslamiyet, büyük ticari kervan yollarını takiben ilerledi ve böylece onun yayılmasında şehirlerarası ticari münasebetler ağı ana mihverleri oluşturdu. Böylece coğrafî, siyasi ve ekonomik faktörler dini tasavvufi etmenlerle işbirliği halinde Türklerin İslamlaşmasında etkili oldular. Hakanların, beylerin veya öteki önderlerin İslam dinini kabulleri, halkın da onların yolundan gitmelerinde etkili oldu. Bunlara, o devirde İslam dünyasının maddi ve manevi medeniyet bakımlarından öteki kültür ve medeniyetlere olan üstünlüğünün cazibesi eklendi. İslamiyet öteki evrensel dinlerden farklı olarak ferdi misyonerlik anlayışına pek yer vermediğinden, İslamiyet’in ilk planda yayılmasında, İslam devletinin savaş ve barış hallerinde Türklerle olan münasebetlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır (Günay-Güngör, 1999:227).

Emeviler döneminde Türk ülkelerinde İslam dininin yayılması bu devletin uyguladığı yanlış politikalar nedeniyle süratle olmamıştır. Devamlı mücadelelerin devam ettiği Maverâünnehir ve Kafkaslarda bu yayılma diğer bölgelere nispetle az olmuştur. Ancak Buhara ve Semerkant gibi büyük şehirlerde Müslüman Araplarında yerleştirilmesiyle bir köprü oluşturuyorlardı. Diğer taraftan bölge halkı yeni dini tanımışlar ve dolayısı ile adil bir idare gerçekleştiği takdirde bu dini kabul etmeye hazırdılar. Abbasilerin iktidara geçmesiyle İslam devletinin takip etmekte olduğu umumi politikada büyük değişiklik olmuştur. Abbasi ihtilali mevalinin nüfus olarak çoğunlukta olduğu Horasan’da gelişti ve başarıya ulaştı. Bu sebeple doğu eyaletlerinin halkı, özellikle Horasanlılar devletin idari ve askeri makamlarını paylaştılar. Abbasi ailesi kendilerine iktidar yolunu açan mevaliye iyi davranıyor ve ilk halife Ebul Abbas bir emirname çıkararak Müslüman olanlardan asla cizye alınmamasını emrediyordu. 751 yılındaki Talas savaşında Çinlilere karşı Türkler ile Müslümanların birlik olması eskiden beri devam eden düşmanlıkları ve çekingenliği bir dereceye kadar ortadan kaldırmıştır. Abbasilerin daha başlangıçta bu müsait tutumları Türkleri Müslümanlara ve İslam dinine daha yaklaştırmıştır (Yıldız, 1981:292-3).

Sonuç olarak, mücadele dönemi olarak nitelendirebileceğimiz Emeviler döneminde Emeviler’in tutumu sebebiyle oluşan olumsuz ilişkilerin neticesinde Türklerin kitleler halinde İslam dinine geçmesi gecikmiştir. Buna rağmen Abbasiler döneminde uygulanan siyaset neticesinde Araplarla Türkler arasında genellikle iyi ilişkiler kurulmuş ve bu kurulan ilişkiler Türklerin Abbasi yönetiminde etkili bir

duruma gelmesini doğurmuş ve bununla birlikte Türkler bu dönemde kitleler halinde İslam dinini seçme yoluna gitmişlerdir.

5.1.4. Uygunluk

Din değiştirirken yeni dinin din değiştiren toplumun kültür ve yaşayışına uygunluğu önemlidir. Yeni girilen dinin, toplumun yaşayış ve kültürüne uygunluğu her ne kadar direkt din değiştirme sebebi olmasa da yeni dine uyumu kolaylaştırmaktadır.

Şu bir gerçek ki, Türklerin geleneksel dini birçok defa ifade ettiğimiz gibi basit bir felsefesi olan bir dindi ama Türklerin kültürü çok yüksek düzeydeydi ve Türklerin örf ve adetlerini içine aldığı gibi dini hayatlarını da içine almaktaydı. Yani bir nevi din kültür içinde erimiş ve tamamıyla kültürle kaynaşmıştı. Bu sebepten Türklerin geçecekleri din her şeyden evvel Türklerin kültürlerine uygun olmalıydı. Girdikleri din kültürlerine uygun olmadığı vakit ya hemen o dini terk ediyorlar ya da kültürlerine uygun olmayan dinde ısrar ettiklerinde Macarlar ve Bulgarlar örneğinde olduğu gibi Türklüklerini kaybediyorlardı.

Bununla beraber, Türklerin İslam dinini kabulü bir istila altında olmamış; Türkler bu dini kendi irade ve arzuları ile benimsemişlerdi. Osman Turan, bu hâdisede birinci neden olarak, eski Türk dininin İslamiyet’e yakın akidelere sahip olması ve Türk ruhuna uygun gelmesi olarak belirtiyor ve şöyle devam ediyor; ‘Türklerin inandığı tek Tanrı’nın kâinatın ve mahlûkatın yaratıcısı olması, bütün hadiseler ve insan fiillerine hâkim bulunması sıfatları İslam’ın Allah’ına çok yakındır’. Yine Turan, Süryani âlimi Mihael’in görüşünü referans göstererek Türklerin İslam’ı seçişini üç sebebe bağlıyor. Birinci sebep, Türkler daima tek bir Tanrıya ve köklerin ona ait olduğuna inanıyor ve Arapların da aynı Allah’a inanmaları onların dinini kabule sebep oluyordu; ikinci sebep ise, Türkler Maverâünnehir’e geldikleri zaman H.z. Muhammed zuhur etti ve burada yaşayan Türkler Müslüman olunca kendi dillerini konuşan ırkdaşlarının dinine girdiler; üçüncü sebep olarak ise, Türklerin Arap ordularına asker olarak girmelerini ve bu şekilde İslam dinini tanımaları neticesinde İslam dinine girdiklerini (Turan, 1999:150) belirtmektedir. Bunun yanında geleneksel Türk dininin H.z. Muhammed ile mücadele edecek bir peygamberinin olmaması ve bundan dolayı bu hususta Türkleri incitecek bir vaziyet olmamasından dolayı peygamberi kabul ederken bir şey kaybetmiş olmuyorlardı (Turan, 1946:468). Bu da Türklerin Peygamberin kabulünü ve kutsiyet kazanmasını kolaylaştırıyordu. Bundan başka onun Türkler lehinde söylediği hadislerde her ne kadar bir kısmı sahih olmasa da ihtida faaliyetlerini teşvik ediyordu ve milli duyguları canlandırıyordu. İslam’ın cihadı da Türklerin savaşçı ruhlarına ve cihan hâkimiyeti

davalarına uygun geliyordu. Zira Türkler İslam'ın cihadını, onun sevap ve faziletlerini, şahadetin vaat ettiği ahiret mükâfatını, az-çok kendi dinlerinde buluyor; böylece daha yüksek bir dine ve medeniyete kavuşuyorlardı. Geleneksel Türk dininde ruhun bekası, ahiret hayatı, cennet ve cehennem akideleri, Tanrıya ve ecdada kurban inançları da İslamiyet'te olduğundan Türkleri bu dine doğru çekiyordu. Yine Türkler kendi yaşayış ve düşüncülerine uygun gelmeyen Buda, Mani, Zerdüşt, Musevi ve Hristiyan dinlerini benimseyememiş, eski münasebetlere rağmen, zaman zaman bunların mizaçlarına aykırı olduğunu beyan etmiş, hiçbir istila ve baskı olmaksızın İslamiyet'i X.yüzyıldan sonra, hızla milli bir din haline getirmişlerdir (Turan, 1999: 151).

Türklerin İslam dinini seçmesinde keramet sahibi olan ve gaipten haber veren kamlar ile İslam'ın evliya ve mürşitlerin birbirlerine benzemesini de önemli bir faktör olarak önümüze çıkmaktadır. Bunun yanında Türk töresi ile İslam dininin ortaya koyduğu nizam arasında ve bilhassa ahlaki meselelerde büyük benzerlik dikkati çekmektedir. Bu hususlar Türklerin, inanç ve ideallerine uygun gelen İslam dinine geçişte bir kolaylık sağladığı görülmektedir (Yıldız, 1981:302).

Başta da belirttiğimiz gibi uygunluk din değiştirmeye sebep olmaktan ziyade yeni girilen dine uyum sürecini hızlandırmakta ve kolaylaştırmaktadır. Bu çerçevede İslam diniyle Türk kültürünün birbirine benzemesi Türklerin yeni dinlerini benimsemelerini kolaylaştırmıştır. Türklerin İslam dinini seçtikten sonra İslam dinini hemen benimseyip milli bir din haline getirmelerinde kültürleriyle İslam dininin birbirine uygunluğunun etkili olduğu da gözlenmektedir.

5.1.5. Kabul Süreci

Din değiştirme, ani bir olgu olmayıp bir süreç işidir, ani bir din değiştirme de mümkündür ama din değiştirme sosyolojisinde ani bir şokla gelen değişimden ziyade bir süreç içerisinde gelişen din değişimi incelenmektedir. Türklerin İslam dinine girişlerini incelediğimiz vakit Türklerin İslam dinine geçmelerinin belli bir süreç içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim Müslüman Araplarla ilk karşılaşmaları Hz. Osman zamanına kadar dayanmasına rağmen kitleler halinde İslam dinine geçmesi üç asır gibi uzun bir zaman dilimine yayılmaktadır.

Bu üç asırlık süreci şu şekilde özetleyebiliriz, Türkler Emevi Hilafeti döneminde, bir kısım Türk ülkelerinin fethi sonrasında İslam'ı tanımış olmalarına rağmen bu dönemde Emevilerin uygulamış olduğu politika nedeniyle kitleler halinde ihtidalar rastlanmamaktadır. İslam dinine geçişler bu dönemde peyderpey bir şekilde olmuştur. Abbasilerin hilafeti alması, Emevilerin uyguladığı politikanın zıddı bir

politika izlemeleri, Arap olmayan Müslümanlara gösterdikleri yumuşak tavır, bunun yanında Türklerin devletin üst kademelerine getirilmeleri ve tabii 751 yılında meydana gelen Talas savaşının da sonucunda oluşan iyi ilişkiler neticesinde IX. yüzyılın ortalarına doğru ihtida olayları hareketlenmiş ve X.yüzyılın başlarından itibaren halkı ve yöneticileri Türk olan ilk Türk-İslam devletleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Türklerin İslam dinine geçişi X.yüzyıl boyunca devam etmiş, XI. yüzyılda da ihtida hareketleri daha da hızlanmış ve XIV. yüzyılda artık Türk dünyasının çok önemli bir bölümü Müslümanlığı kabul etmiştir.

Türklerin İslam dinine kendi istek ve arzularıyla geçtiklerini ortaya koyan görüşün karşısında da bazı görüşler (Bk. Aydın, 2001:61-103) dikkati çekmektedir. Bu araştırmacılar, bu iddialarını ortaya koyarken Emevi yönetiminden örnekler vermeleri dikkate şayandır. Her ne kadar Araplarla ilk ilişkilerde savaşlar ön plana çıksa da İslamiyet’in Türkler arasında yayıldığı bölgelerin bu savaşlara sahne olan bölgelerden uzak olması İslamiyet’in Türkler arasında daha çok silahsız bir şekilde yayıldığı kanısını bizde oluşturmaktadır. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Türkler kendilerine karşı olumsuz bir politika ortaya koyan Emeviler zamanında sadece peyderpey bir şekilde İslam dinini kabul etmişlerdir. Kitleler halinde İslam dinine geçiş daha önce de belirttiğimiz gibi iyi ilişkiler içerisinde oldukları Abbasiler zamanında başlamış ve daha sonra hızla devam etmiştir.

Burada, Lofland ve Stark’ın ortaya koyduğu yedi aşamalı süreç modelde ‘grubun kişiye önem vermesi veya kişinin kendisine önem verildiği kanaatine varması’ maddesinin canlılığı görülmektedir. Abbasiler dönemine baktığımız vakit, Türklerin devletin en üst kademelerine getirildikleri ve hatta halife seçiminde Türklerin etkili olduğu daha önceki bölümlerde defalarca ifade edildi. Türklere verilen bu önem hiç kuşkusuz Türklerin din değiştirmelerinde etkili olmuştur. Nitekim Türklerin kitleler halinde İslam dinine geçmelerinin bu dönemde olması da bir rastlantı değildir.

Bununla birlikte, Türklerin İslam’ı kabulünü İslam’ın diğer milletler tarafından kabulü veya dünyanın muhtelif coğrafyalarında yayılmasından çok farklı ve kendi şahsına özel bir gelişme olarak değerlendirilmemesi gereklidir. Böyle olunca da, öncelikle İslam’ın diğer Müslüman devletler arasındaki kabul sürecinin, örnek olarak önümüzde bulundurulmasının gereği ortaya çıkmaktadır. Yani İslam bütün dünyada hangi şartlarda kabul edildiyse, az çok değişmekle birlikte, Türkler arasında da aynı şartlarda yayılmış olmalıdır (Yazıcı, 2002:54).

Her ne kadar bazı araştırmacılar eski Türk inançlarıyla, İslam arasındaki yakınlığını göz önünde bulundurarak İslam’ın Türkler tarafından çok kısa zamanda,

hiçbir zorlama olmaksızın kabul edildiğini ifade etseler de, Tabiatıyla böyle bir görüş kesin doğruluk göstermemektedir. Çünkü İslam Türkler arasında hızlı yayılmadığı gibi, o günün şartlarında yayılması da mümkünde değildir. Şu da bir gerçek ki, İslam Türklerle bir paket programı gibi tebliğ edilmemiştir. Bu sebeple Türklerin bir kısmının İslam'la muhatap olurken diğer kısmının bu dinle alakalı haberlerinin olması için uzun bir zaman diliminin geçmesi gerekiyordu. Ayrıca inançlar arasındaki benzerlik dinlerin değiştirilmesinde değil, ancak yeni kabul edilen dine kolay uyabilmede etkili olabileceği unutulmamalıdır. Türklerin İslam'ı kabulü konusunda ortaya konan ikinci görüş ise, silah zoru meselesidir. Tabii olarak bu düşünce de, konuya izahtan uzaktır. Fikirler ve inançlar silah zoruyla değil, ikna ve gönülden tasdikle değişebilir. Silah zoru, en nihayet bazı fikirlerin bir süre için, gizlenmesinden fazla bir etkiye sahip değildir. İslam'ın yayılmasında fetihlerin rolünü abartmamak gerektiği gibi, bugün Müslümanların yaşadığı bölgelerin çok önemli bir kısmına İslam adına hareket eden silahlı güçlerin ayak basmadıkları da kesindir (Yazıcı, 2002:55-6).

5.2. İslam Dinine Geçişte Etkili Olan Faktörler

Türklerin nasıl Müslüman oldukları meselesi öteden beri tartışma konusu olmuş, ancak iyi biliniyor sanılmasına rağmen, aslında hala açıklığa kavuşturulamamıştır. Türk tarihinin büyük bir dönüm noktasını teşkil eden bu olay, ne yazık ki bugüne kadar büyüklüğüyle doğru orantılı bir şekilde ele alınmamış, yalnızca genel hatlarıyla bilgi verilmekle yetinilmiş, bu durumda da genellikle siyasi ilişkilere temas edilerek, konuyla ilgili çok yönlü monografik çalışmalara yer verilmemiş. Bu durum Türk sosyal bilimciliği ve tarihçiliği açısından önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Kara, 2002).

Din değiştirme gibi karmaşık ve kompleks bir olgunun çok yönlü araştırılması gerekmektedir. Böyle bir olayın tek yönlü incelenmesi birçok eksikliği beraberinde getirmektedir. Türklerin İslam dinini seçmesini, sadece siyasal veya ekonomik nedene bağlamak yanlıştır. Bu tür bir olayın çok yönlü incelenmesi gerekirken birçok araştırmacı Türklerin İslam dinine geçmesini çok yönlü araştırmak yerine tek yönlü araştırma yolunu seçmiş, kimi eski dinle benzerliklerin Türklerin İslam dinini seçmesinde etkili olduğunu belirtirken; kimi ekonomik nedenlerin Türklerin İslam dinine geçmesinde etkili olduğunu ön plana çıkarmıştır. Kimi araştırmacılar ise Türklerin İslam dinine zorla kabul ettirildiklerini iddia etmektedirler. Fakat bu görüşler tam manasıyla doğruluk ifade etmemektedir. Başta da ifade ettiğimiz gibi böylesine ciddi bir olayın çok yönlü etkileşimlerin etkisiyle gerçekleşmesi gerekir.

VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Türklerin İslamiyet’le ilişkileri ve temasları bir ‘tanışma ve İslam’a girmeye hazırlık’ dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Savaşlar, fetihler, mücadeleler, hizmetler, münferit veya kısmi ihtidalar, ticari münasebetler, birlikte veya yan yana yaşayış ve temas, vaizler ve sufilerin gayretleri, İslam medeniyetinin Maverâünnehir’de yükselmesi, ilim, kültür ve ticaret merkezlerinin teşekkülü gibi birçok sebepler birleşip, Türklerinde İslam dinini yeterince tanınmasıyla Türkler İslam dinini kendi irade ve arzuları ile benimseyecek noktaya gelmişlerdi. Bunun yanı sıra, İslam dininin evrenselliği ve İslam medeniyetinin üstünlüğünün Türkleri bu dine girmelerindeki sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay-Güngör, 1999:274). Görüldüğü gibi Türklerin din değiştirmesi Türklerle Müslümanlar arasındaki çeşitli etkileşimlerin sonucunda olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte, din değiştirme motiflerinin Türklerin din değiştirmesinde canlı olduğunu görmekteyiz. Mesela ruhani bir ses veya mistik bir tecrübenin sonucu olarak oluşan mistik motif bunlardan biridir. Buna göre, Bulgar Hükümdarının ölümcül bir hastalığa tutulup bir Müslüman tarafından tedavi edilmesi neticesinde Müslüman olması, yine aynı şekilde Satuk Buğra Han’ın, rüyasında, gökten inen bir insanın kendisine Türkçe “Müslüman ol, dünya ve ahirette kurtul” diye hitap etmesi ve onun da İslam dinini kabul etmesini örnek gösterebiliriz (Turan, 1999:153-158).

Bu olay neticesinde Müslüman olan ve Müslüman olduktan sonra Abdülkerim adını alan Satuk Buğra Han’ın ihtidası çok büyük bir önem arz etmektedir zira bu olay, Türk tarihinin seyrini değiştirerek, Türklerin kesin biçimde İslamiyet dairesinde karar kılmaları ile sonuçlanmıştır (Günay-Güngör, 1999:278). Her ne kadar kendisine ilk Müslüman Türk hükümdarı denilse de ilk Müslüman Türk hükümdarı değildir. Ancak o kendi aile adı ve lakabıyla Orta Asya’da ilk Türk İslam devletini kurmuş ve Karahanlı Türk hanedan ailesinin ilk Müslüman hükümdarı olmuştur (Kitapçı, 1995:235).

Buradan da anlaşıldığı üzere Türkler İslam dinini seçerken her ne kadar pasif görünse de İslam dininin içerisine girdikten sonra aktif bir yaklaşım gösterip İslam dininin kendi yaşam tarzlarına uygunluğunu araştırmış ve kendi yaşam tarzına uygun olduğunu kavradıktan sonra İslam dinini tamamıyla benimseyip milli bir din olarak kabul etmiştir. Zira aynı dönemlerde girmiş oldukları diğer dinlerin kendi geleneksel yaşam tarzlarına ters düştüğünü gördükten sonra o dinlerden çıkmaları da bizim bu tezimizi desteklemekle beraber değişimde ‘deneysel motif’in canlılığı da gözlenmektedir.

5.3. Türklerin İslam’ı Kabulü

İslam dini, VII. Yüzyılın başlarında, Arabistan’da ortaya çıktı ve az bir müddet sonra da Türkler onunla temasa geçtiler. Bu temasın sonunda bir takım Türkler İslam dinine peyderpey girmiş olmakla birlikte, Türklerin kitleler halinde İslam dinine girmeleri X. yüzyıldan itibaren başlamaktadır. Türklerin, İslam dini ile temaslarını müteakip, büyük kitleler halinde İslam dinini seçmeye başlamaları arasında tam üç asır geçmiştir. Şu belirtilmelidir ki, X.yüzyılda büyük kitleler halinde İslamiyet’e girmeye başlamış olmakla birlikte, bu dönemde henüz Türklerin büyük bölümü İslamiyet dairesinin dışında kalmaktaydı. Esasen bu yüzyıldan itibaren büyük kitleler halinde İslam dinine ihtida hareketi ve süreci, Türklerin arasında sonra ki yüzyıllarda da devam etmiş ve Türklerin büyük bölümünün Müslüman olmalarını görebilmek için XIII. ve XIV. yüzyılları beklemek gerekmiştir. Üstelik Türklerin İslam dinine geçiş süreci orada da bitmemiş sonraki yüzyıllarda da Müslümanlığı kabul eden Türk zümrelerine rastlanmaktadır. Görünen o ki, Türkler İslam’ı bin yıldan fazla bir zamanı kapsayan bir tarihsel süreçte gerçekleştirmektedir. Bu uzun süreç içerisinde bir takım devreleri ayırt etmek mümkündür. X. yüzyılın, Türklerin İslamlaşması açısından bir dönüm noktasını oluşturması, bir kısım araştırmacıları, Türklerin İslamiyet’le temasları ve Müslümanlaşması olayını, X. yüzyıldan önceki ve sonraki dönem şeklinde ikili bir tasnifle ele almaya götürmüş bulunmaktadır. X.yüzyıl, sadece Türklerin çok büyük kitleler halinde İslam dinine girmeye başlamaları vakıasına işaret etmemekte, aynı zamanda Türklerin orada bağımsız devletler şeklindeki siyasi hâkimiyetleri de aynı yüzyılda başlamış bulunmaktadır (Günay-Güngör, 1999:221). Görülüyor ki, Türklerin büyük kitleler halinde İslam’a geçişi IX. ve özellikle X. y.y.’dadır. o tarihten önceki ihtidaların ferdi ve ailevi alanla sınırlı kalmasının başlıca sebebi, daha öncede ifade ettiğimiz üzere Emeviler devrindeki Türk-Arap mücadelesinde gösterilebilir. Türklerin hiçbir maddi mecburiyet içerisinde olmaksızın sırf kendi istekleriyle İslam’a geçmiş olması kadar, büyük kitleler halinde ihtida etmiş olması da dikkat çekmektedir (Danışmend, 1994:61).

TÜRK BOYLARI	İslam’ı Kabul Tarihleri	Nüfusları
İdil Bulgarlar	921	500.000 hane
Balancar (Barancar)	-	5000 kişi (oymak)
Taşkent- Sayram arası	-	10.000 çadır halkı
Karluk veya Oğuz (Türkmen)	960	200.000 çadır halkı
Bulgar ile Balasagun hududu	1043	30.000 çadır halkı

Şekil 1- İslam Dinini ilk seçen Türk toplulukları ve İslam dinini seçen Türklerin sayısı

Türklerin İslamiyet ile “tanışma dönemi” olarak nitelenen, X.yüzyıla kadarki birinci devreyi, bir takım alt bölümlere ayırmak mümkündür. Nitekim bu çerçevede orada üç devre birbirinden ayırt ediliyor. 751 yılında Talas Savaşına kadarki evre, Türklerin münferit ihtidaları ile karakterize olmaktadır. Türklerin İslam imparatorluğu içinde görevler üstlendikleri “hizmet dönemi” olarak nitelendirilen ikinci evre, orada 868 yılından itibaren siyasi hâkimiyet kurmaya başlamalarına kadar uzanmaktadır. Nitekim üçüncü evre 868 yılından, X.yüzyılın ortalarından itibaren bağımsız Müslüman Türk devletlerinin görülmeye başladığı tarihe kadar uzanan zamanı kapsamaktadır ki, bu zamanda Türklerin arasındaki ihtidaların sayısında da artış olmuştur. Yine de, daha geniş ihtidalarla şahit olabilmek için X.yüzyıla uzanmak gerekmektedir. Bu bakımdan, bu ilk devreyi, Türklerin “Müslümanlıkla temasa geçtikleri, tanıştıkları ve kabule hazırlandıkları dönem” şeklinde en geniş biçimde karakterize etmek uygun düşmektedir. Zira Türklerin İslam dinine geniş çapta ihtidaları X.yüzyıldan itibaren ve esasen bu dönem Türklerin arasında İslamlaşma olayının hızlandığı ve aynı zamanda siyasi hâkimiyetin bağımsız devletlere dönüştüğü devre olarak da karşımıza çıkmaktadır (Danışmend, 1994:222).

TÜRK BOYLARI	Kuruluş Tarihleri	İslam’ı Kabul Tarihleri
İdil Bulgarları	-	921
Karahanlılar	840	840
Gazneliler	963	963
Büyük Selçuklular	1040	1040

Şekil 2- İlk Türk-İslam devletleri ve kuruluş tarihleri

Türkler arasında İslamiyet’in, devlet ve halk olarak, ilk defa kabulü sanıldığı gibi, Karahanlılara değil, İtil (Volga) Bulgarlarına aittir. Nitekim, Uygur hanının Mani, Hazar hanının Musevi ve Tuna Bulgar hanının da Hristiyanlığı resmen kabulünden bir müddet sonra da İtil Bulgar hükümdarı gerek devlet gerekse halk olarak İslam’ı din olarak seçmişlerdir (Turan, 1999:152).

Hep savaşlarla anılan Türk Arap ilişkilerine nazire yaparcasına diğer Türk dünyasına oldukça uzak olan İtil Bulgarlarının İslamiyet’i ilk seçen devlet olması dikkate değerdir. Bulgarların İslam dinini seçmesinde her şeyden önce ticaretle oluşan toplumsal ilişkiler neticesinde meydana gelen kaynaşmanın etkili olduğu görülmektedir. Ticari temaslar dolayısı ile İslam dini ve kültürünün yayılmaya başladığı ülkede, Bulgar hanı Almış, İslam dinini aslından öğrenmek istediğini bildirmiş, halife el-Muktedir de din adamları ile mescit inşası için mimarlardan kurulu bir heyeti Bulgar şehrine

göndermiştir (Kafesoğlu, 1997:208). Bulgarların İslamiyet’i kabullerinde, İslam medeniyetinin cazibesi ve kendi dinleri ile İslamiyet arasında yakınlık rol oynamakla beraber bu kabul bir hikayeye dayandırılır. Buna göre, Bulgar hükümdarı hasta olup hayattan ümidi kesmiş ve Bulgar şehrine giren bir Müslüman’ın tedavisi neticesinde İslamiyet’i kabul etmiştir (Turan, 1999:153).

Karahanlı devletinin hakanı olan Satuk Buğra Han’ın İslam dinini kabulü ise Türkler arasında İslam dininin yayılmasında bir milat olarak kabul edilebilir (Yıldız, 1981:298). Türk-İslam tarihinde Satuk Buğra Han’ın Müslüman olması en önemli olaylarından biridir. Satuk Buğra Han’ın Müslüman olduktan sonra İslam dininin Türkler arasında yayılması yönünde çok büyük çabaları olmuştur. Onun şahsında İslam dini doğuda Asya bozkırlarında ve göçebe Türkler arasında çok büyük itibar görmüş ve önemli sonuçlar elde edilmiştir (Kitapçı, 1995:238).

Bununla birlikte, Karahanlılar döneminde Karlukların tamamen İslamlaştıkları, XI. yüzyıl tarihçilerinin onları Müslüman göstermelerinden de anlaşılmaktadır. Karahanlılar kendilerini hilafete bağlamışlar ve Ehli Sünnet’e sadakatle sarılmışlardır. Karahanlılar, Abbasi halifesini tanıdıktan sonra Karahanlı sikkelerinde, Abbasi halifelerinin adları yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Karahanlıların hükümdarlık telakkilerinde, eski Türk geleneklerinden kaynaklanan unsurlarla, İslami prensiplerin birleştirildiği görülmekte, nitekim bu husus, dönemin ünlü bilgini ve devlet adamı Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig adlı eserinde tipik bir biçimde yansıtılmış bulunmaktadır. Esasen, Karahanlılar döneminde eski Türk kültürü ve medeniyeti ile İslam kültürü ve medeniyetinin ve onun özellikle İran ve Arap unsurlarının karışık kaynaşmasını, sosyo-kültürel hayatın hemen her alanında gözlemek mümkündür (Günay-Güngör, 1999:306). Böylece, Karahanlılar döneminde Türk- İslam kültürü ve medeniyetinin temelleri atıldığı gibi, İslam medeniyeti içerisinde Arap ve İran unsurunun yanı sıra, Türk unsuru da, ağırlığını hissettirerek kendini göstermeye başlamıştır. Nitekim, bu dönemden itibaren, Türkistan’da çok sayıda cami, medrese, kervansaray, hastane ve benzeri dini-sosyal müesseseler de yapılmıştır. Kaşgar, Balasagun, Koçgar, Talas, Semerkand ve Buhara, Karahanlılar döneminin hem siyasi başkentleri ve hem de kültürel merkezleri oldular. Yeni dinin yayılması, yapılan gazalar ve meydana gelen olaylar, Oğuz destanı gibi eski Türk destanlarının İslami bir ruhla yeniden işlenmesine imkân vermiş, ayrıca yeni destanların ortaya çıktıkları görülmüştür (Günay-Güngör, 1999:306).

Yine Karahanlılar döneminde Tasavvuf da gelişme ve yaygınlık göstererek tarikatlar şeklinde organize olup sistemleşmek sureti ile geniş halk kitlelerine yayılmaya

başlamış; mutaassıp Sünni olmalarına rağmen, öteki Müslüman yönetimler ve çevrelere oranla Karahanlılar, Sufiliği de sıcak bakmışlardır. Esasen Türk tasavvuf hareketinin öncülerinden olan ve Sufiliğin Türklerin arasında yer tutmasında anahtar rolü oynayan, Yesevîlik tarikatının kurucusu Hoca Ahmet Yesevi Karahanlıların hâkimiyeti altındaki şehir ve bölgelerde yaşamıştır (Günay-Güngör, 1999:307-9).

Bunun yanında, İlk Türk- İslam devletleri içerisinde önemli bir konuma sahip bulunan Gazneliler, iki asrı geçen hâkimiyet dönemlerinde bu topraklar yanında, özellikle de Kuzey Hindistan’da büyük bir güç olarak varlıklarını kuvvetle hissettirmişlerdir. Bu bölgelerde Sünni İslam’ın yayılması için çabalar sarf etmişlerdir. Onların bu gayretleri, ileriki yüzyıllarda bölgede Müslüman Türk varlığının silinmez izlerinin kalmasına yardımcı olması yanında, önemli yoğunlukta yerli toplulukların da İslam’la tanışmaları sonucunu doğurmuştur (Yazıcı, 2002:177).

997 yılında tahta çıkan Gazneli Mahmut, Türk ve İslam tarihinin en büyük sultanlarından biridir. Şiilere karşı Sünni Müslümanlığın hâkimiyetini sağladığı için Bağdat’taki Halife de kendisini desteklemiş ve ona ‘sultan’ unvanını vermiştir (E.Güngör, 1999:75).

İslam dininin Türkler arasında en üst düzeylere çıkması hiç şüphesiz Selçuklular dönemidir. Selçuklu İmparatorluğu, Türklerin kurmuş olduğu yüze yakın siyasi teşekkül arasında yer alan dört büyük imparatorluktan (Hun, Göktürk, Selçuklu, Osmanlı) üçüncüsüdür. Aynı zamanda da ilk ikisinin Müslüman Türkler tarafından kurulmadığı düşünülürse, Türklerin İslam dinini kabullerinden sonra kurdukları iki büyük imparatorluktan birincisi olduğu ortaya çıkar. Selçuklu İmparatorluğunun temelleri Horasan’da yani tamamıyla İslamlaşmış bir muhitte atılmıştır. Bu nedenle de, onda eski Türk toplumu değerleri ile İslami değerlerin uyumlu bir kaynaşmasına şahit oluruz. Şüphesiz Büyük Selçuklu Devleti, Türk tarihinin akışına yeni bir yön vermiş ve İslam dininin akideleri ile donatarak zînetlendirdiği Türklüğe, yeni ve köklü bir hamle kudreti kazandırmıştır. Bu nedenledir ki, bütün Türk toplulukları ve siyasi teşekküllerinde, hatta günümüzde bile Selçuklu damgasının tesirleri hissedilmektedir (Yazıcı, 2002:205).

İslam İmparatorluğunun doğu hududunu teşkil eden Karahanlılar sınırlı bir güç oluşturmuşlardır. Dolayısıyla onların, Türk- İslam tarihinin akışı içerisindeki etkileri de sınırlı kalmıştır. Türk kölemenlerin kurduğu Gazneli Devleti, büyük bir Türk-İslam devleti eğilimini göstermişse de, sonuçta onların faaliyeti ve etkisi de sınırlı kaldı. Buna karşılık, İslamiyet’le teması artan ve hızla İslamlaşan öteki bir kısım Türkler, Selçuklu sülalesinden büyük şahsiyetlerin etrafında toplanarak, öncekilere nisbetle çok büyük bir güç olan ve Doğu Türkistan’dan Marmara ve Akdeniz sahillerine; Kafkas dağlarından

Hint okyanusuna kadar uzanan, büyük bir Türk- İslam imparatorluğunu, Büyük Selçuklu Sultanlığını kurdular. Bu imparatorlukla birlikte, İslam dünyasının hâkimiyeti artık Türklerin eline geçmekteydi (Günay-Güngör, 1999:317).

Sonuç olarak, Türklerin bir dini arayış içinde olduğu, girecekleri dinle bu arayış içinde karşılaşarak yollarının kesiştiğini ve girdikleri dinin mensuplarının kendilerine göstermiş oldukları ehemmiyet ve bu kişilerle karşılıklı etkileşimin Türklerin din değiştirmesinde etkili olduğunu görmekteyiz. Bu da bize, Türklerin Müslüman olurken Lofland ve Stark'ın geliştirmiş olduğu yedi süreç modelinden üç tanesinin aktif rol oynadığını göstermektedir. Yine aynı şekilde, motiflerin hepside Türklerin din değiştirmesinde aktif değildir. Bunlardan mistik, duygusal motifler aktif şekilde önümüze çıkarken, deneysel motif ve entelektüel motif ise dolaylı yollardan karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bazı kesimler Türklerin İslam dinini zorla kabul ettirildiğini iddia etseler de cebri yönden din değiştirmeye Türklerde rastlanılmamaktadır.

6. MÜSLÜMAN OLDUKTAN SONRA TÜRKLERDE SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNİ DURUM

Din değiştiren kişilerin ve toplulukların din değiştirme sonrası hayatlarında bazı önemli değişimler olduğu bilinmektedir. Burada Türklerin İslamiyet’i kabulden sonra sosyal-kültürel ve dini hayatlarında gözlenen değişimler üzerinde durulacaktır. Bu bölümde Türklerin İslam dinini ne kadar benimsedikleri, Müslüman olduktan sonra yaşantılarındaki eski inançların etkisi hala devam edip etmediği ve Türklerin İslam dinini kabul etmeden önceki sosyal durumu ile İslam dinini kabul ettikten sonraki sosyal durumu arasındaki benzerlikler ve farklılıklar neler olduğu gibi soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır.

Din değiştirme, toplumun eski kimliğini değiştirmesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır, bazı durumlarda toplumun önceki haliyle, din değiştirdikten sonraki durumu birbiriyle tezat teşkil ettiği gözlenmektedir. Konunun araştırmacıları din değiştirmenin kimlik, kişilik, hedef, inançlar, fikirler, davranış ve değerler açısından köklü bir değişiklik gerektirdiği hususunda hemfikirlerdir (Köse, 1997:101).

Yeni bir din veya medeniyetin kabulü, cemiyette inanış, düşünüş ve yaşayış gibi çeşitli bakımlardan meydana getirdiği değişiklik ve inkişaf dolayısı ile bir milletin tarihinde önemli bir hadise olmak özelliğini daima korumaktadır. Böyle bir değişiklik milletlerin varlıklarını koruduğu, yeni bir iman ve hızla ileri bir seviyeye eriştiği veya milli bünyelerini sarstığı, hatta milli benliklerini kaybettiklerinin misallerine tarihte rastlamak her zaman için mümkündür. Din değiştirmenin millet hayatında meydana getirdiği değişiklikleri Türk tarihinde de açık olarak görebiliriz. Türkler Müslüman olmadan önce gerek Türkistan’da ve gerekse yayıldıkları ülkelerde Budizm, Maniheizm, Musevilik ve Hristiyanlık gibi dinleri kabul etmişlerdir. Ancak bu dinleri kabul kısmen olmuş ve büyük Türk kitlesi kendi Gök-Tanrı inancına bağlı kalmışlardır. Türklerin kısmen de olsa kabul ettikleri bu dinlerin ortaya koyduğu nizam onların töre ve yaşayışlarına uymadığı için kısa zamanda milli benliklerini kaybetmişlerdir. Göktürk hakanı Bilge Kağan, veziri Tonyukuk’tan bir Budist mabedinin yapılmasını istediği zaman vezirin ona verdiği “savaşı ve hayvan etini yasaklayan ve miskinlik telkin eden bu dinin kabulü Türkler için felaket olur” cevabı, bu hususu ortaya koymaktadır. Museviliği kabul etmiş olan Hazarların, Hristiyanlığı kabul etmiş olan Bulgar ve Macarların bugün için Türklüklerinden bahsedilemez. İslam dininin kabulü Türklerle yeni bir ruh ve kuvvet vermiş ve Asya steplerinden Avrupa içlerine kadar uzanan

sahalarda büyük ve uzun ömürlü imparatorluklarda başlıca amil olmuştur. Müslüman Oğuzların, H.z. Muhammed zamanından beri asırlarca Darül Cihad ilan edilerek seferler yapılmasına rağmen bir türlü gerçekleştirilemeyen Anadolu'nun fethinde ve burasının ikinci bir Türk vatanı olmasında, Osmanlı İmparatorluğu gibi Dünya tarihinin en büyük ve uzun ömürlü İmparatorluklarından birinin kurulmasında İslam dininin oynadığı rol son derece önemlidir. Bunlardan daha önemlisi İslam dininin ortaya koyduğu nizam ile Türk töre ve yaşayışı birbirine uyduğu ve birbirini tamamladığı için Türkler milli varlıklarını devam ettirmişlerdir (Yıldız, 1981:314-5). Türkler Müslüman olduktan sonra kısa sürede İslam dinini benimsemekte ve İslam dininin bayraktarlığını omuzlarına almalarında da (Kocaoğlu, 1971:428) bunun etkisi gözlenmektedir.

6.1. Müslüman Türklerde Sosyo-Kültürel Durum

Türk tarihinin, Türk-İslam safhasında kurulan siyasi teşekküller artık tam bir 'bozkır ili' sayılmaz. Sosyal durum, iktisadi hayat, idari ve askeri yönlerden olduğu gibi, dil, edebiyat, sanat itibari ile de Türkler, yeni bölge ve kültür şartlarının gereklerine uymuşlar, dolayısı ile eskisinden oldukça farklı bir hüviyete bürünmüşlerdir (Togan, 1970:75-104). Bu şartlardan biri, İslamiyet'in dünyevi faaliyetleri de kadrolayan kitabi bir din olması, diğeri de yerli halkın, İslami akide ve müesseselerle birlikte, eski İran geleneklerinden bir kısmını yaşatmakta devam etmesidir. Türkler davranışlarını, çevrenin siyasi, sosyal ve kültürel durumuna göre ayarlayabildiklerinden dolayı, idarelerindeki bölgelerde Müslüman kitlelerce alışılmış ve onları tedirgin etmeyen gelenek ve kuruluşlara müdahale etmemişlerdir. Bu itibarla; sosyal tabakalaşmanın devamı, halk dili Farsça ile Kur'an dili Arapçanın konuşma ve yazışmada, edebiyatta, dini ve ilmi eserlerde kullanılması, Türk idareciler tarafından İslami isimler, unvanlar, lakaplar alınması, mevcut hükümet teşkilatının muhafaza edilmesi, devleti koruma hizmetine yerli unsurların iştirak ettirilmesi ve İslam inanç ve ideallerinin devlette üstün bir manevi güç durumuna yükselmesi bu Türk siyasi teşekküllerinin özellikleri olmuşlardır (Kafesoğlu, 1997:355).

Fakat bu Türk devletleri tam bir İslam devleti de değildir. Aradaki farklar temelde ve özde olduğu için mühimdir. Türk-İslam devletinin İslam devletinden ayrıldığı noktalar özellikle, hükümlanlık anlayışı, devlette askeri karakter, dini davranış, toprak rejimi ve sosyal haklarda belirir. Buna göre, Türk devletleri İslam dininin hakim bulunduğu ülkelerde mevcut kültür çevresi değerleri ile bozkır Türk siyasi, sosyal, hukuki örf ve geleneklerinin birbiri ile kaynaştığı, kendine has teşekküllerdir. Bu kaynaşma tabiatıyla kolay olmamış, uzunca bir geçiş merhalesi gerekmiştir. Türklerin tek tek veya küçük aileler halinde Hilafet hizmetine girmeleri bir yana bırakılırsa, Türk-

İslam devleti olan Karahanlılar zamanı bu geçişin devlet seviyesindeki devresini teşkil eder. Orta Asya’da halkı yüzde yüze yakın Türk asıllı bir sahada kurulduğu için siyasi, toplumsal ve hukuki yönden Türk olan bu devlet, dini açıdan İslamiyet’i temsil etmekle, Türk-İslam cemiyet tipine doğru köprü vazifesini görmüş bulunuyordu. Bu gelişmenin Selçuklularda tamamlandığını görüyoruz (Kafesoğlu, 1997:356).

İslamiyet’i kabul eden Türkler, bu dine yalnızca asker olarak hizmet etmiş değillerdir. Müslüman Türkler siyasi, idari ve ilmi alanlarda da önemli başarılarla imza atmışlardır. Nitekim önceleri Arapların, sonra İranlıların ve İslamiyet’i din olarak benimsemiş bütün milletlerin, kaynağını İslam’dan alarak geliştirdikleri İslam kültür ve medeniyetinde, Türklerinde inkâr edilemeyecek ölçüde katkıları bulunmaktadır (Yazıcı, 2002:68).

Türkleri, İslam’dan aldıkları değerler sayesinde milli benliklerini koruma, muhafaza edebilme imkânını bulmuşlardır. Ünlü mütefekkir Erol Güngör ‘İslam olmaları sayesinde Türkler kendileri tarih sahnesinde üstün millet olarak devam ettirmenin de bir yolunu buldular, öbür taraftan İslam âlemi de Türklerin katılmasıyla taze bir kan ve can buldu. Türkler İslam dinini kendileri için bir milli din haline getirdiler, bütün benlik ve samimiyetleriyle bu dine sarılarak XI. yy.dan itibaren İslam Dünyasının bütün düşman kuvvetlere karşı korunması işini tek başına yüklendiler.’ (E. Güngör, 1999:160) sözünde haklılık payı inkâr edilemez.

İslamiyet, yerleşik hayat içinde ortaya çıkmış ve yerleşik hayatı düzenleyen bir sistem getirmiştir. İslam dini insanlar arasında kabile ayrılıklarını aşan bir birlikteliğin kurulmasına çalışıyor, aynı dine inanan insanlar arasındaki sosyal ve iktisadi, siyasi farklılıkların kaldırılmasını gaye ediniyordu. İşte Türkler uzun zaman böyle bir sosyal düzene erişme mücadelesi verdiler (E.Güngör, 1999:160). Bunun neticesinde Türklerin İslam dinine girmeleri, çoğu göçebe olan Türklerin yerleşik hayata geçiş süreçlerini hızlandırdı (Günay-Güngör, 1999:284). Türklerin eski hayatında ‘ulus’ adı verilen kabile gruplarının önemli bir yeri vardı; bunlar birbirine karşı devamlı hâkimiyet kavgalarına girişiyorlar, aralarında üstünlük davası güdüyorlar, bu mücadelelerde kendi millettaşlarına da düşmanlarıyla aynı muameleyi yapabiliyorlardı, kurdukları devletler bir boyun öbürlerine hakim olması veya bir çeşit boylar federasyonu şeklinde ortaya çıkıyordu. İslam’dan sonra bu türlü ayrılık ve düşmanlık duyguları din bakımından hor görüldüğü gibi, İslam medeniyetlerinin bir gereği olarak yerleşik hayata geçme olayı da kabile bağlarının zayıflamasına yol açtı. Bu iki tip değişme birbirinin tamamlayıcısı olmuştur; yani Türkler yerleşik hayata geçtikçe dini daha mükemmel bir şekilde öğrenip benimsedikleri gibi, bu yeni hayat tarzı onların birbirine daha çok yaklaşp

kaynaşmasını sağlayacak şartları da oluşturmuştu. Türklerde, sosyal yapı, siyasi yapının temelini oluşturduğu için, Türklerin en sağlam devletleri, en çok yerleşik hayata dayandıkları zaman kurulmuştu (E.Güngör, 1999:160).

Bunun yanında, şehir hayatına geçiş Doğu'dan Batı'ya doğru bir gelişme gösteriyordu. İlk Türk şehirleri İslamiyet'e ilk geçen bölgelerde gelişti ve oralarda devamlı bir Türk varlığı meydana geldi. Türkistan şehirleri Türk kültürünün yerleşik medeniyet halinde gelişmesine sahne olan yerler olarak Türk karakterini hep korumuşlar, yabancıları eritmişlerdir (E.Güngör, 1999:161).

Fakat bununla birlikte, Türkler artık yeni bir hayata geçmiş bulunuyorlardı. Bu yeniliğin başlıca iki kaynağı vardı. Birincisi, yeni bir inanç sistemini benimsemişlerdi ve bu inanç sistemi insanın sadece Tanrı ile değil aynı zamanda diğer insanlarla olan münasebetlerini de düzenliyordu. Bu yüzden Müslüman bir devletin, sosyal, siyasi ve iktisadi bakımdan da İslam'ın esaslarına uygun bir teşkilatlanmaya geçmesi gerekiyordu. İkincisi, Türkler Müslüman olarak yeni bir medeniyet dairesinin içine girmişler ve bu daireye dahil olan başka bir takım milletlerle kültür ve medeniyet alışverişi yapmaya başlamışlardır (E.Güngör, 1999:159).

6.2. Müslüman Türklerde Dini Durum

Materyalistler, genellikle idelerin ve özellikle de dini idelerin, gerçek sebepler olarak gördükleri ekonomik faktörlerin 'epifenomen'leri (gölge olay) olduklarını kabul ettiklerinden, dinin de toplum hayatında sadece değerlerin korunması fonksiyonunun bulunacağını ve dolayısıyla da onun sosyal değişimin etkin bir faktörü olmayacağını ve hatta ona engel oluşturduğunu öne sürmektedirler. Buna karşılık, dinin, geleneksel bir toplumda ortaya çıkması ve yerleşmesi bir toplumsal değişim olarak karşımıza çıkar. Durum ve şartlara göre ise dinin, yaratıcı değerleri vasıtasıyla sosyal değişimin hâkim faktörü rolünü üstlenme eğilimi ve gücünü en azından potansiyel olarak kendinde bulundurduğu görülmektedir. Bununla birlikte, batıda modern kapitalizmin doğuşunda oynadığı rolde görüldüğü üzere din, sosyal ve ekonomik değişimin ve dolayısıyla da yeni değerlerin yaratılmasında da etkin rol oynayabilir (Günay, 1998:335-7).

Şunu da belirtmek gerekir ki, din değiştirmek, bir toplumun hayatı, tarihi, kültürü ve kaderi üzerinde, sanıldığından çok daha köklü sonuçları içeren bir olaydır ve Türkler için İslam dinini seçmiş olmakta öyle olmuştur. Zira din kadar insanı derinden kucaklayan başka bir olguya, insan topluluklarında bugüne kadar rastlanmamıştır. Özellikle Türkler gibi, pek bir zorlanma olmadan İslam dinini gönüllü olarak seçen

milletler için, dini değişimin sonuçları çok daha köklü olmuş, geri dönüşü mümkün olmayan derin değişim ve dönüşümlere imkân vermiştir dense de unutulmamalıdır ki; Türklerin, İslamiyet'ten önce de bir kültürleri, medeniyetleri ve dinleri mevcuttu ve bunlar, bazılarının göstermeye çalıştıklarından çok daha ileri seviyeleri temsil etmekteydi. Nitekim, eski Türk dini, örf ve adetleri, kültürü ve medeniyetinden birçok unsurlar, çeşitli şekillerde, Türkler Müslüman olduktan sonra da hayatîyetlerini sürdürmeyi başarmışlardır ve hala da sürdürmektedir (Günay-Güngör, 1999:284).

İslam dinine girdikten sonra Türklerde Şamanizm kalıntıları İslam dini sistemi içerisinde birlikte sürüp gitmektedir. Alevilik-Bektaşilikte ki 'dedelik' kurumu ile 'kam-şamanlık' arasında birçok noktadan benzerlik bulunduğu dikkati çekmektedir. İslam dinini kabul eden Türklerde Şamanizm'in en önemli izleri, ilk dervişlerin istedikleri zaman bir hayvan veya kuş şekline girebilmeleridir. Mesela, 'Geyikli Baba'; bu dervişler geyiğe binerler ve tepelerinde geyik boynuzları bulunan şapkalar taşırlardı. Bu dervişler, yalnızca rahip ve sihirbaz mahiyetindeki insanlar değil, peşlerine taktıkları on binlerce Türk'ü yerleştiren liderler idi. Eski ve orijinal şaman elbiseleri, kuş veya hayvan şekillerini taklit etmek sureti ile yapılan elbiselerdi. Bunu giyen şaman, hem kendi atasının ve hem de istediği zaman o kuşun şekline girebileceğini göstermek istiyordu. Bu şekil değiştirmeye mitoloji araştırmalarında 'metamorphose' denir. Türkler ise, bu deyim karşılığı olarak 'donuna girmek' sözünü kullanılırlardı. Mesela Ahmet Yesevi, turna donuna; Hacı Bektaşî Veli, güvercin donuna, Abdal Musa ise geyik donuna bürünürlerdi. Şu bir gerçek ki Şamanizm ve totemcilik bir din olmaktan ziyade, bir inançlar sistemi, bir kültür. Bu en açık delili M.S. VIII. Yüzyıla ait olan Orhun Yazıtlarıdır. Bu yazıtlarda 'kam' kültüne hiç dokunulmamakta, sadece 'Tanrı' kavramı incelenmektedir. Türkler, İslam dinini kabul ettikten sonra da bu kült, uyum sağlayabildiği oranda, toplumsal yapısı içinde varlığını sürdürdüğü görülmektedir (Türkdoğan, 2003:232-8).

İslam kültür çevresinde Türkler, daha ziyade Şii eğilimli İranlılarla temas kurmalarına rağmen, büyük çoğunlukla Sünni idiler. Çünkü, İrani geleneklerle ilgisi az olan Sünnilik, aynı zamanda Türk düşüncesine uygun düşen bir akliliği ihtiva ediyordu. Türkler, Sünniliğin dört kolundan biri olan *Hanefilik*'i benimsemişlerdi. Sebebi de, bu mezhebin iradeyi tanıyarak akıl yoluyla delillendirmeyi caiz görmesi ve bazı hukuki esaslarının Türk asıldan geldiği sanılan Semerkandlı Maturidi tarafından Maverâünnehir Türk çevresinde işlenmiş bulunması idi ve dolayısıyla Hanefiliğin, İslami hukuk nizamını zaman ve şartların icaplarına uydurmayı mümkün kılmak vb. yönleri ile gerçekçi ve tatbiki yanı yüksekti (Kafesoğlu, 1997:377). Bununla birlikte, her ne kadar

Türklerin Sünniliği savunduğunu ve Hanefî fıkına göre hareket ettiğini ifade etsek de, göçebe Türkmenlerin eski kavmi adetlerinin tesirinde kaldıklarını, bu bakımdan da fakihlerin kendilerine oldukça karışık ve sıkıntılı gelen öğütlerinden çok, kamların ve ozanların telkinlerine tâbi olduklarını, daha önce Hristiyanlık, Budizm, Mazdeizm ve Maniheizm gibi çeşitli inanç sistemleriyle teması bulunan Oğuz Türkmenlerinin, daha İslamiyet’le temasa geçtikleri ilk dönemlerden başlayarak, kendi ananelerine uygun gelen Batını cereyanlara meylettikleri vakıasına dikkat çekilmektedir. Böylece, din tarihinde sıklıkla görünen bir olay, Türk din tarihinde de kendini göstermiş, İslam kelimcilerinin ve fakihlerinin uzun ve ince mantıklı hükümlerini kavrayamayan göçebe Türkmenler, İslamiyet’in kendi anladıkları ve geleneklerine uygun gelen şekillerine tabi olmuşlardır. Zaten, ihtida tarihi ve sosyoloji ile ilgili çalışmalar, çeşitli toplumlar içerisinde müesses dinlerin yayılması olayında, ‘resmi’ ve ‘kitabi’ dindarlıktan ziyade ‘mistik formlar’ın etkili olduğunu bize göstermektedir. Bu, en azından ilk yayılış ve ihtidalarda böyledir. Afrika’da İslamiyet’in XIX. ve XX. yüzyıllardaki yayılışında, XX. yüzyıldaki ihtida olaylarında da durum böyledir. Nitekim İslam dininin Türklerin arasında yayılması ve ilk planda yerleşmesi de böyle olmuştur.

İslam dinine son derece bağlı olan Türk hükümdarları da milli gelenekleri icabı din açısından oldukça müsamahalı idiler. Karahanlılar, Türk örfünü devam ettirmişler; Harezmsahlar, Delhi ve Mısır sultanları, devlette milliliklerini korumada titizlik göstermişler; Türkmen beylikleri de bu yönden ortaya koydukları hassasiyetle Selçukluları örnek almışlardı. Tuğrul Bey’in Bağdat’ta taç giyme töreninin hatırası olarak kabartma tasvirli bir altın madalyon hazırlanması, Selçuklu devri kabartma heykel sanatının mahsulleri, Sultan Alparslan ve Melikşah’ın gayri-müslimlere karşı babaca davranışları, Sultan Sencer’in huzurunda cereyan eden dini-felsefi sohbetler, I. Kılıçarslan’ın Süryanilere ve Ermenilere müsamahakâr davranışı, Hristiyanları hoş tutan ve Malatya’da Süryani patriği ile Kitab-ı Mukaddes üzerinde münakaşalara girişen, Konya’da bahçelere mermer heykeller diktiren II. Kılıçarslan’ın ve saray kapı ve duvarlarını insan resimleri ile Konya surlarını kabartmalarla süsleten I. Alaaddin Keykubad’ın; II. Sultan Keyhüsrev vb. gibi, insan tasvirli paralar bastıran Türkmen beylerin durumları Türk idarecilerin ne kadar özgür düşünceli olduklarını (Kafesoğlu, 1997:381) ve eski inançlarının bir şekilde yeni hayatlarına yansıdığını görmekteyiz.

Türkler, başlangıçta İslamiyet’i normal şartlarda bilginler eliyle değil de, daha çok mistik yönü ağır basan dervişler eliyle öğrenmişlerdir. İslamiyet’i kabul ederek şehirlerde yaşayan Türkler, zamanla devletin desteklediği medreselerde öğretilen kitabi-dini icapları benimseyip dinin emirlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Bunun

yanında sürekli göçebe hayatı yaşayan, İslamiyet'in bilgidен ziyade duygusal yönünü ön planda tutan ve İslamiyet'i şeklen ve sathi bir şekilde benimseyen Türkmenler ise, daha çok eski Türk inançlarına bağlı bir dini hayatı sürdürmeye çalışmışlardır (Bozkuş, 1998:417).

Türkler, İslam öncesinde hayat şartları gereği şehircilikten uzak, çadırda yaşamaya alışkın, basit bir hayat sürdürmüşlerdir. Bu nedenle, din ve mezhep konularına pek ilgi duymamış, hatta başlangıçta İslamiyet'i benimsediği halde, yine de kendi milli geleneklerine bağlı kalmışlar, yaşantılarında bir değişikliğe gitmemişlerdir. Bu arada eski Şamani inançlara benzeyen inançlara da sıcak bakmışlardır. Bu bağlamda, Türklere İslamiyet'i seçtikten sonra en uygun gelen inançlardan birisi de keramet sahibi, her derde deva bulan ve gaipten haber veren Kam'ların yerine Müslüman şeyhlerin ve evliyanın geçmesi olmuştur. Bunlar göçebe Türklere İslamiyet'i geniş, yumuşak bir ruh ve mana ile anlatmışlar ve Türklerin İslamlaşmasında önemli katkılar sağlamışlardır (Bozkuş, 1998:410).

Bunun yanında, ariflerin uzun zaman aç kalmaları, herkesin yapamayacağı büyük ve ağır işleri yapmaya çalışmaları ve gelecekte haber vermeleri gibi inançlar Şamanların usullerinin bir devamı olarak Türkler tarafından tarikatlara sokulmuştur. Yine yağmur isteme esnasında başın açık, saçların dağınık olması ve semaya doğru bir takım sözlerin söylenmesi ile Müslümanların yağmur duası esnasında yaptıkları uygulamalar arasında benzerlikler vardır. İslamiyet'i rasgele bir şekilde anlayan ve İslam kültür merkezlerinden uzak sahalarda göçebe olarak yaşayan Türkmenler uzun zaman eski inançlarını Müslüman olduktan sonrada korumaya çalışmışlardır. XVIII. Yüzyılda bile Kıpçak bozkırlarında göçüp konan Kazak-Kırgızların Müslümanlığı, şamani inançlarla karıştı (Bozkuş, 1998:418).

İslamiyet'i benimsedikten sonra da göçebe Türklerin hayatında varlığını sürdüren eski inançlar, bu insanlar tarafından yadırganmamış, ancak bir takım anlam değişikliğine uğramıştır. Ayrıca göçebe Türkler arasında, daha çok sûfi ağırlıklı fikirler arasında gelişen H.z. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin etkin olduğu bir dini anlayış da yayılmıştır. Bunlar eski inançlarına İslami çerçeve içerisinde rasgele de olsa devam ettirmişlerdir (Bozkuş, 1998:418).

Türkler Müslüman olunca, tarihlerini, efsanelerini ve geleneklerini, kısacası kültürlerini İslamî ruh ve motiflerle yeniden düzenlediler. Böylece menşee efsanelerinde, Sami telakkiye uygun olarak Türkler, Nuh peygamberin oğlu Yafes'in soyuna bağlandılar. İslami dönemde Oğuz namelerinde yahut Şecer-i Terakimelerde bunun örnekleri mevcuttur. İran kültürünün hâkim olduğu bir çevrede Müslüman olmak,

dinleri gibi kültürlerinde de Arap motiflerinden çok İranlı kültür motiflerinin Türklerin arasına nüfuz imkânı sağlamıştır. Böylece, İslamiyet öncesi geçmişlerini unutan Türklerden mesela Karahanlılar, kendilerini bir İran efsanesinden alınan adla Afrasyaboğulları Hanedanı olarak gösterdiler. Öte yandan, birçok Türk ailesi, Ehli Beyt sevgisi ve H.z. Ali vasıtası ile veya ashaptan bir başkası aracılığı ile kendilerini H.z. Peygamber'e bağladılar. Özellikle Tasavvuf ve tarikat silsilenamelerinden bu itibari bağlantıların örneklerini sıklıkla görmemiz mümkündür. Bunun yanında Türkler Müslüman olduktan sonra kendilerine ait efsanelerinde ve destanlarında eski Türk kültürünün motiflerini İslami temalarla benzemeye çalışmışlardır. Burada hep ihtida psikolojisi altında eski inançlara bir olumsuz vaziyet alışı görmemek mümkün değildir. İslam dini yayıldıkça, eski dinin kamlarının hakir görülmesi aynı psikolojinin başka bir tezahürünü bize sunmaktadır (Günay-Güngör, 1999:285).

Bunun yanında, Müslüman Türklerden Kazak-Kırgızlar, diğer Müslüman Türklere nazaran, eski geleneksel inançlarını en çok muhafaza eden kavimdir. Nitekim, İslam dininin namaz, oruç, zekât gibi emirlerini çok dikkatle yerine getirirler; garipleri himaye, öksüz ve kimsesizlere şefkat, merhamet, doğruluk gibi ahlaklarıyla diğer Müslüman kavimlerinden üstün bulunurlar, fakat yemin, evlenme, miras, def'in töreni gibi meselelerde eski adetlerinden ayrılmamışlardır. Baksı'larına, yani eski kamların haleflerine, inanırlar. Baksı'lara hizmet eden ruhların bulunduğu, büyük baba ocağının kutsiyetine, ateşe yağ atmakla ölüleri memnun ettiklerine inanırlar. Bununla beraber hafızlara hatim indirtmeyi de ihmal etmezlerdi (İnan, 1952:27).

Türklerin eski inançlarını devam ettigine dair örnekleri çoğaltabiliriz. Mesela, XIV. yüzyılda Müslüman Oğuzların yas ve ölü aşı törenleri eski geleneksel inançlarıyla benzerlik göstermekteydi. Dede Korkut'ta, Müslüman Oğuzlara ait matemde görülen yüz yırtıp, saç yolup ağlamak, bağıra çağıra ağıt söylemek, beyaz çıkarıp kara giymek, ölünün bindiği atın kuyruğunu kesmek, at kesip aş vermek geleneksel inançlarındaki ölümler kültüne mahsus ayinlerindeki unsurlarıdır. Bunun yanında, mezarlara ve ağaçlara nezir olarak paçavra bağlamak, Türklerin geleneksel inançlardan biridir. Bütün bunlar, Müslüman Türklerin halk tabakası içinde dini bir vazife imiş gibi telakki edilmektedir. Eski Türkler bu 'nezir'i, dağ, orman, ağaç, su ruhlarına, umumiyetle 'yer su' dediği kült'e bağışlar, 'yer su' ruhları merhametli ve koruyucu ruhlardır; az şeye kanaat ederler, darılmadıkça kanlı kurban istemezler, Müslüman Türkler ise bununla bir velinin ruhuna bağışlarıymış. Yani 'yer su' kült'ü gerçek veya uydurma velilerin mezarlarına yerleşmiştir. Yine toplanan etnografya ve folklor materyalleri Anadolu köylerinde Türklerin eski inançlarından kalıntılar gözlenmiştir. Herkesin bildiği ağaçlara ve

türbelere bağlanan paçavralar, kötü bir ruhun bulunduğu inanç olarak karşımıza çıkan, ‘albastı’, ‘al karası’, yine bunun yanında, kötü ruhların çaldığı ‘talih, saadet unsurunu’ geri getirmek için yapıldığına inanılan eski Türklerin ‘kut kuyma’ dediği ‘kurşun dökme’ (İnan, 1952:24-9) adetleri de Türklerin eski inançlarından İslam dinine taşıdıklarını görmekteyiz. Aynı şekilde halkın İslam dini içerisinde kabul ettikleri ölünün arkasından ‘sevabını ölünün ruhuna bağışlamak’ üzere fakirlere yemek ve helva vermek âdeti Türklerin İslam dinine girmeden önce ‘aş verme’ (İnan, 1976) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Türkler İslamiyet’i kabulüyle birlikte İslamiyet giderek Türklerin adeta milli dinleri haline gelmeye yüz tutarken, savaşçı bir kavim olan Türklerin bu özelliği, İslam’ın cihad ruhu ile de gayet güzel bağdaşmıştı. Böylece Türkler, İslamın cihadını ve onun sevap ve faziletini, şehitliğin vaat ettiği ahiret mükâfatını, daha önceki dinlerinde ki mevcut akideleri ile bağdaştırdılar ve daha yüksek bir dine ve medeniyete kavuşma imkânına eriştiler. Öte yandan Türkler İslam dinine girmekle, bir yandan Hristiyan dünyası ve özellikle Ortodoks Hristiyanlık, diğer tarafta Çin tarafından asimle edilmek tehlikesinden kurtuldukları gibi, İslam dininden aldıkları değerler sayesinde, milli benliklerini muhafaza etmek ve geliştirmek imkânını da elde etmiş oldular. Oğuz Türkleri İslamiyet’i kabul etmeden önce batıya gelmeleri halinde Hristiyanlaşarak milli kimliklerini kaybetme tehlikesiyle baş başa kalacaklardı, Türkler İslam’ı Müslüman olmakla hem siyasi inisiyatifi ellerine geçirdiler, hem de milli kimliklerini koruma imkânına kavuştular (İnan, 1976:286-7).

7. TÜRKLERİN İSLAMİYET'E ETKİLERİ

Türkler Müslüman olana kadar her türlü yüksek meziyete sahip olan, fakat henüz dünyada kendi yerini tam bulamamış bir millettir. İslam sayesinde Türkler birliğe kavuşmuş ve eriyip yok olmaktan kurtulmuşlardır. Fakat öbür yandan İslam âlemi de Türklerin Müslüman olmasıyla taze bir kan ve can buldu (Güngör, 1999:62).

Bilindiği gibi Türklerin büyük topluluklar halinde İslam dinini kabul ettikleri ve ilk Türk-İslam devletlerinin kurulmaya başladığı X. yüzyıl, İslam medeniyetinin zirveye ulaşmış, durgunluk içerisine girdiği bir devredir. İslam Devleti çok geniş sınırlara ulaşmasına karşılık devletin, bu sınırları koruyacak, ülke içerisindeki asayiş ve düzeni sağlarken, aynı zamanda da yeni toprakları Müslümanların hizmetine açacak taze kuvvetlere ihtiyacı vardı. Çünkü Arap ve İranlı unsurlar artık enerjilerini büyük ölçüde kaybetmiş bulunuyorlardı. İşte İslam dinini kabul eden Türkler bütün bu ve İslam dininin ihtiyaç duyduğu diğer hizmetleri üstlenmişlerdi (Yazıcı, 2002:66-7).

Nitekim, Selçuklu idaresinde Türk hâkimiyeti başlamadan önce İslam dünyası iç ve dış buhranlara düşmüş ve büyük tehlikelerle karşılaşmış bulunuyordu. İslam medeniyeti ilim, kültür, felsefe ve teknikte durumunu muhafaza etmesine rağmen Müslümanlar can güvenliğini kaybetmişlerdi. İçeride mezhep ayrılıkları ve fikir ihtilafından çıkıp bir nifak halini almış; İslam nizamını yıkıcı şiddetli mücadeleler geliştirmişti. IX. yüzyılda patlak veren Bâbek hareketi de bu döneme rastlar. X. yüzyılda aşağı Irak taraflarında meydana çıkan *Karmatiler* ise, köle, işçi ve köylülerin birleşmesi ile kominal bir idare kurmuşlardı. Sasaniler zamanında Mazdak komünist doktrini ile yirmi sene kadar İran İmparatorluğunu alt-üst etmiş; asilzade ve ruhban sınıfına karşı açtığı mücadele ile mal ve kadının iştirakine dayanan bir mezhep meydana getirmişti (Turan, 1999:170-1).

İslam dünyası ve medeniyeti için büyük tehlike teşkil eden eski *Zerdüş*t ve *Mezdek* taraftarlarının *Batını* ve *Gulat-ı Şia* adı altında İslam medeniyetini baltalama hareketleri çok şiddetli ve tehlikeli bir mahiyet almıştı. İslam âleminin sarsılmasından faydalanan *İsmaili* ve *Karmati* fırkaları İslam dini ve hâkimiyeti yerine İran'ın eski düalist ve komünist dinlerini koymaya çalışıyorlardı. Karmatiler bizzat halifelik merkezine yakın sahaları, Suriye'yi ele geçirdikten sonra İslamiyet'in mukaddes şehri Mekke'ye tecavüzleri ve Hacer-i Esved'i götürmeleri de Müslümanları heyecana düşürmüştü. İslam dünyası içeride bu sıkıntılarla uğraşırken dışarıda da İslam dünyasının bu sıkıntılarından faydalanan Bizans İmparatorluğu, Makedonya sülalesine

mensup kuvvetli hükümdarlar idaresinde, artık müdafaa siyasetini bırakıp taarruza geçerek ordularını halifelik merkezine doğru ilerletiyordu. Sadece Bizanslılar değil Uygurlar da Maniheiztleri himaye maksadıyla Samanileri tehdit ediyorlar ve bunun yanında Hazarlar da Yahudi havrasının yıkılmasına karşı memleketlerindeki Müslümanları sıkıştırmaya başlamışlardı (Turan, 1999:469). İşte Türklerin kitleler halinde İslam dinine girmeleri ve İslam dünyasına hâkimiyetleri bu buhranlı döneme rastlamaktadır.

Böylesine buhranlı bir iç ve dış tablo karşısında, geniş Türk kitlelerinin X. yüzyıldan itibaren İslam dinine ihtidasi, İslam dünyasında sevinçle karşılanıyordu. Hatta Türklerin İslam dinini kurtaracağına dair bir takım hadisler, tefrişat ve kehanetler kendilerini göstererek yaygınlaşıyordu (Günay-Güngör, 1999:470). Müslüman dünyasının bu ümitleri boşa çıkmamıştı. Oğuz Türklerinin Müslüman olması ve Selçuklular idaresinde, kuzey Afrika hariç, bütün İslam dünyasını hâkimiyetleri altına almaları İslam medeniyeti ve kavimlerine kudret ve hayatiyet getirdi; aşırı Şii ve yıkıcı faaliyetler bertaraf edildi. Türkler siyasi liderliği almakla ve manevi liderliği halifeye vermekle beraber bu iki kuvvet Türk-İslam mefkûresi etrafında birleştirildi. İslam dininin sultanı ve hamisi olan Selçuklu hükümdarları ilk İslam istilasında kanatları kırılan ve tekrar kanatlanarak şiddetli taarruzlara geçen Bizans İmparatorluğunu durdurmanın yanı sıra onu Anadolu'dan atmak sureti ile asırlarca başarısız bir cihat mefkûresini de gerçekleştirdiler. Türkistan'dan göç eden insanlara bu sayede yeni bir yurt kazanıldı ve diğer Müslüman ülkeler de bu göç etme baskısından kurtarıldı. Böylece Türkler İslam dünyasını iç buhranlardan ve dış tehlikelerden emin bir duruma getirdiler (Turan, 1999:175).

İslam dinini kabul eden Türkler, bu dine yalnızca asker olarak hizmet etmiş değillerdir. Müslüman Türkler siyasi, idari ve ilmi alanlarda da önemli başarılarla imza atmışlardır. Nitekim önceleri Arapların, sonra İranlıların ve İslamiyet'i din olarak benimsemiş bütün milletlerin, kaynağını İslam'dan alarak geliştirdikleri İslam kültür ve medeniyetinde, Türklerinde önemli katkıları bulunmaktadır. Bunların en önemlilerini şöyle sıralayabiliriz: *Ebu Nasr Muhammed el-Farabi* (ö.950); şaş bölgesinde Farablı bir Türk'tür. İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük filozoflardan ve âlimlerden biridir. Bunun yanında İslam dünyasında ilk dönemde yetişen Türk asıllı âlimlerin başında musikişinas *İbn Süreyc* gelmektedir. O, Emeviler döneminde yetişen dört büyük musiki üstadından biridir (Yazıcı, 2002:68). Bunun yanı sıra İbn Sina, Cüveyni, Biruni, Yusuf Has Hacı, Kaşkarlı Mahmut, Zemahşeri, Şehristani, Fahrüddin er-Razi, Alishir Nevai,

Buhari, Maturidi, Ali b. Osman el-Oşî (Erdem, 1998:89) gibi büyük ilim adamlarının İslam kültür ve medeniyetine çok önemli katkıları olmuştur.

Türkler aynı zamanda İslam dinine farkı bir anlayış getirmiştir. Genel olarak rasyonel, kitabî bir dindarlığı benimsemiş olmalarına rağmen Türklerin dini yaşayışlarında önemli bir yer tutan geleneksel halk dindarlığının Türk insanının diğer dinlere ve kültürlere mensup olanlara karşı hoşgörülü bir tutum sergilemesinde etkili olduğu söylenebilir. Temel insani nitelikler olarak kabul edilen 'insana saygı', 'sevgi', hoşgörü' ve 'güzel ahlak' vb. değerler Türk-İslam anlayışının da karakteristiğini oluşturmaktadır. Bu anlayış, dil, din, ırk ve düşünce ayrımı gözetmeden bütün insanlığı sevgi ile kucaklar. Yeryüzünde yaşayan bütün insanları bir ve kardeş olarak kabul eder. İnsan kalbini, Allah'ın evi olarak kabul edilen Kâbe'ye benzetir. İnsana yardımcı olmayı, gönül yapmayı teşvik eder; gönül kırmayı Kâbe'yi yıkmaya benzeterek reddeder. Dolayısıyla İslam'ı sade, temiz, açık ve aydınlık bir şekilde algılayan ve onu başkalarına karşı düşmanlık aracı yapmadan gösterişsiz bir şekilde yaşayan Türklerin din anlayışı, ayakları Türk-İslam medeniyetinde, aklı evrensellikte olup bütün insanları kucaklayan (Kirman, 1993a:58) bir İslam anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Türk Müslümanlığı anlayışının, çeşitli fundemantalist yönelimlerine karşı olmasının yanı sıra siyasal İslamcı söylemlere de imkân tanımayan, hoşgörülü ve akılcı bir anlayışı temsil ettiğinin altı çizilmelidir. Bu bağlamda Vahhabi selefiliğinin tutucu ve kuralcı dindarlığına karşı Türk Müslümanlığının tasavvufi bir derinliğe ve akli yoruma kapı açtığı, yine fundamantalist katılığa ve şiddete karşı ise hoşgörüyü öne çıkardığı görülmektedir (Yılmaz, 2002:60). Türkiye aynı zamanda laikliği anlayış ve uygulayış bakımından da diğer İslam devletlerinden ayrılmış, siyasi reform ile siyasi modernizmi gerçekleştiren ilk Müslüman devletlerinden biri olmuştur (Fazlurrahman, 2000:310-311).

Burada şunu da belirtmek gerekiyor ki, Türkiye Müslümanlığı, değişik kültürler ve dinlerle, değişik hayat tarzlarıyla bir arada yaşama konusunda, belki öteki İslam ülkelerinde bu kadar yoğun olarak görülmeyen çok zengin bir tarihi tecrübeye sahiptir. Bu özellik, Türkiye Türklerine, Osmanlı İmparatorluğu zamanında çok ilginç bir etnik ve kültürel çeşitlilik üzerinde hüküm sürebilmek ve üstelik uzun yüzyıllar boyunca da bu çeşitliliği yaşatabilmek imkanını vermiştir. XV. yüzyılda Osmanlı Devletine, Katolik engizisyonunun pençesinde ki Yahudileri kurtararak onlara kucak açtıran da bu tarihi tecrübelerdir. Bu tecrübenin pratikte bir özelliği daha vardır ki, o da, İslam dünyasının batı ucunu teşkil etmesi sebebiyle, onun Hristiyan dünya ile temasını sağlama gibi büyük bir tarihsel misyonu yerine getirmiş olmasıdır. Türkiye Müslümanlığı bu sebeple, İslam

dünyasının en batılı örneğini teşkil ettiği kadar, aynı zamanda Ortadoğu Müslümanlığının hemen bütün karakteristikliğini de sergiler. Türkiye Müslümanlığının temelde Türk tarih ve kültürünün kendine mahsus şartlarının ürünü olduğu tarihsel gerçeğin bir yüzü ise, genelde, içinde yer aldığı Ortadoğu Müslümanlığının bir parçası bulunduğu da bu tarihsel gerçeğin öteki yüzüdür(Ocak,1999:121-2).

SONUÇ

Bir inancı terk edip başka bir inanca geçmek çok zor bir olaydır, hele bir milletin kitleler halinde din değiştirmesi söz konusu olduğunda bu zorluk bir kat daha artmaktadır. Din değiştirme kolay olmadığı gibi, bir anda olup biten bir hadise de değildir, aylar yıllar alan uzun bir süreç işidir. Türklerin İslam dinine geçişi de yaklaşık üç asrı alan uzun bir süre içerisinde gerçekleşmiştir. Bu uzun süreç birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve birçok araştırmaya konu olmuştur. Biz de daha ziyade tarihçilerin dikkatini çeken bu konuya sosyolojik açıdan yaklaştık.

Her ne kadar araştırmamızda, Lofland ve Stark'ın süreç modelinden faydalanıldıysa da, bu model Din Psikolojisi sahasında yapıldığı için kitleler halinde din değiştirme hadiselerinde yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle süreç modellerinin hepsini araştırmamızda kullanamadık. Bununla birlikte süreç modellerine eklemeye bulunduk. Bu yedi maddenin dışında “yeni girilen dinle yaşanan kültürün uygunluğu” da din değiştirme sürecinde önemli bir unsur olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Türklerin, bir arayış içerisindeyken İslam diniyle güneyden göç etmesi neticesinde Müslüman Araplarla karşılaşması ve kültürel bir etkileşime girmesi ile Abbasi idaresinin Türklere gösterdiği ehemmiyet ve önemden ötürü kitleler halinde İslam dinine girdiklerini görmekteyiz. Bu da bize, Türklerin İslam dinine geçişlerinde Lofland ve Stark'ın geliştirmiş olduğu süreç modellerinden, dördüncü madde ‘Gireceği harekete hayatın bir dönemeç noktasında rastlamalı, yolları kesişmeli’ ve yedinci madde olan ‘Grup üyeleri kendisine ehemmiyet vermeli ve aralarında aşırı bir ilişki meydana gelmeli, hareketin kendisine değer verdiği kanısına varmalıdır’ maddelerinin etkili olduğunu göstermektedir.

Uygunluk maddesi, Türklerin değiştirme sürecinde önemli bir yer oluşturur. Çünkü Türkler kültürlerine çok bağlı bir millettirler. Kültürleri o kadar güçlü ve etkiliydi ki, kültürleri bütün yaşamlarını kuşatmış durumdaydı ve ister istemez din de kültürün bu gücünden etkilenmekteydi. Türkler başka bir dine girdikleri vakit girdikleri dinin kendi kültürlerine uygun olup olmadığına bakıp ya o dinden hemen çıkıyorlardı ya da kültürlerine ters olan dinde kalıp Bulgarlar, Macarlar örneğinde olduğu gibi Türklüklerini kaybediyorlardı. İşte bu noktada, Türkler Araplarla girdikleri ilişkiler neticesinde İslam dininin kendi yaşayışlarına uygun olduğunu gördükten sonra İslam dinine geçişleri daha da kolaylaşmıştır, hatta Türkler İslam dinini o kadar benimsediler ki onu milli dinleri haline getirdiler.

Ayrıca Türklerin, din seçerken pasif olmadığını bilakis girecekleri dinleri ölçüp biçtikten sonra onu benimseme yoluna gitmeleri neticesinde aktif bir rol oynadıklarını görmekteyiz. Türkler bu tavrı aynı zamanda deneysel ve entelektüel motife bir örnek teşkil edebilir. Daha önce de belirtildiği üzere entelektüel motifte, toplum din değiştirmeden önce girmeyi düşündüğü din hakkında bilgi topluyor, deneysel motifte ise, toplum yeni dine girdikten sonra girdiği dinle ilgili olarak ‘hele bir göreyim’ mantığı ile hareket ederek topladığı bilgiler neticesinde din değiştirmeye karar verir. Türklerin din değiştirmelerinde bu özelliklerin canlı olduğunu görmekteyiz.

Türklerin İslam olmalarındaki tartışmalardan biri de Türklerin İslam dinine zorla mı yoksa isteyerek mi girdikleri meselesidir. Hiç şüphesiz, Türkler İslam dinine kitleler halinde girmeleri kendilerine mevali olarak kabul eden Emeviler döneminde değil de kendilerine her türlü kolaylığı sağlayan ve birçok Türk’ü devletin üst kademelerine getiren Abbasiler döneminde olmuştur. Bu da Türklerin İslam dinini isteyerek ve gönüllü bir biçimde tercih ettiklerini göstermektedir.

Bir dinden diğer bir dine geçiş sadece dini hayatı değil aynı zamanda bütün sosyal hayatı etkilemektedir. Bir toplumun toplu halde din değiştirmeleri o toplum içerisinde dini değişimin yanı sıra sosyal ve kültürel bir değişimi de beraberinde getirmektedir. Türklerde de dini değişimin yanı sıra sosyal ve kültürel değişimin de meydana geldiğini görmekteyiz. Fakat bu değişim ‘ak’ın kara olması’ şeklinde olmayıp, farklı şekillerde meydana gelmiştir. Türkler İslam diniyle bire bir zıt olan adet ve geleneklerini terk etmişler ama bunun yanında, örneklerine araştırmamızın son bölümünde sıkça yer verdiğimiz gibi, diğer âdet ve geleneklerini ya direkt geçirmişler ya da İslamî bir şekle sokup o şekilde yaşantılarını devam ettirmişlerdir.

KAYNAKÇA

- ARON, Raymond 2000, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, çev. Korkmaz Alemdar, 4.Baskı, Bilgi Yay., Ankara 524s
- ARSLANTÜRK Zeki, AMMAN M. Tayfun 2001, Sosyoloji, Çamlıca Yay., İstanbul 472s
- AYDIN, Erdoğan 2001, Nasıl Müslüman Olduk, Cumhuriyet Kitapları, 255s
- BALTACIOĞLU, İ.Hakkı 1957, “Dine Doğru”, AÜİFD., C.6, S. 1-4, Ankara 44-59
- BİLGİÇ, Emin, “Türkler ve İslamiyet”, DİBD, C.11, Sayı.110-111
- BODUR, Hüsnü Ezber 2003, “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi” KSÜİFD, S.1, Yıl.1, 13-39
- BOZKUŞ, Metin 1998, “Türklerin İslamiyet’i Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması”, CUIFD., S.2. Sivas 409-418
- DANIŞMEND, İ.Hami 1994, Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu, 3. Baskı Burak Yay., İstanbul 1-5
- DOĞAN, İsmail 2000, Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, Sistem Yay., İstanbul 496s
- DOĞAN, İsa 1997, Türklük ve Alevilik, Samsun, 219s
- ECER, Vehbi 1991, İslam Tarihi Dersleri, Kayseri, 180s
- ELİADE, Mircea 1999, Şamanizm, çev. İ.Birkan, İmge Kitabevi, Ankara 512s
- ELİADE, Mircea 1995 Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu, çev. M.Aydın, 2.Baskı, Konya Din bilimleri Yay., Konya 214s
- ERDEM, Mustafa 1998, “Geleneksel Türk Dini ve İslam”, Dini Araştırmalar, C.1, S.2, 79-91
- ERGİN, Muharrem 1999, Orhun Abideleri, 24. Baskı, Boğaziçi Yay., İstanbul 147s
- ERKAL, Mustafa E. 1999, Sosyoloji, 10. Baskı, Der Yay., İstanbul 402s
- ESİN, Emel 1978, İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş, İstanbul 264s
- FREYER, Hans (1964), Din Sosyolojisi, çev. T.Kalpsüz, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 192s
- FAZLURRAHMAN 2000, İslam, 6.Baskı, Ankara Okulu Yay, Ankara 357s
- GİDDENS, Anthony 2000, Sosyoloji, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ankara 673s
- GÖKALP, Ziya 1974, Türk Medeniyeti Tarihi, C.II, Türk Kültür Yay., İstanbul 382s
..... 1977, Türk Töresi, İnkılap Yay., İstanbul 128s
- GÜNAY, Ünver, GÜNGÖR, Harun 1999, Türk Din Tarihi, Laçın Yay., Kayseri 538s

- GÜNAY, Ünver 1998, Din Sosyolojisi, İnsan Yay., İstanbul 608s
- GÜNGÖR, Erol 1999, Tarihte Türkler, 8.Baskı, Ötüken Yay., İstanbul 425s
- GÜNGÖR, Harun, 2000, “Geleneksel Türk Dininde Din Anlayışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum 20-21 Kasım 1998 Konya), Ankara 155-178
- HAMİDULLAH, Muhammed 2003, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, C.1, Ankara 655s
- HARALAMBOS, M. and M. Holborn 1997, Sociology, 4th edition, Collins Educational, London 76-99
- HİLMİ, Ahmet 1974, İslam Tarihi, Ötüken Yay., Ankara 846s
- HÖKELEKLİ, Hayati 1998, Din Psikolojisi, TDV Yay. Ankara 234s
- İNAN, Abdulkadir 2000, Tarihte Ve Bugün Şamanizm, Ankara 310s
- 1976, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul, 256s
- 1952, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, AÜİFD., C.I, S.4, Ankara 19-30
- KAFESOĞLU, İbrahim 1997, Türk Milli Kültürü, 16.Baskı, Ötüken Yay., İstanbul 466s
- 1980, Eski Türk Dini, Ankara, 64s
- KANTAR, Cemal 1972, “Türklerin İslam Dinini Kabulü”, DİBD, C.11, S.2, Ankara 112-114
- KARA, Seyfullah 2002, Anadolu Selçuklularında Din ve Din kurumları, yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum 224s
- KİRMAN, M. Ali 1999, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, Dini Araştırmalar, C.2, S.4, 223-231
- 2003, “Küresel Bir Model Olarak Türkiye”, KSÜİFD, S.2, Yıl.1, 53-68
- 2004a, “Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Yaklaşım” Dini Araştırmalar, C.6, S.18, 75-88
- 2004b, Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul 272s
- 2004c, “Beyin Yıkama Teorileri”, AÜİFD, C.XLV, Sayı 1, 107-132
- KİM, Heon Choul 2003, Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı, Kaynak Yay., İstanbul 176s
- KİTAPÇI, Zekeriya 1995, İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları, 2.Baskı, Konya 266s
- KOCA, Salim 1996, “Türkler ve İslamiyet”, Erdem (Atatürk Kültür Merkezi Dergisi), C.8, S.22, 263-286
- KOCAOĞLU, Sami 1971, “Türkler ve Müslümanlık”, DİBD., C.10 S.114-115, Ankara 427-430

- KÖPRÜLÜ, Fuad 1981, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4.Baskı DİBY, Ankara 415s
- KÖSE, Ali 1997, Neden İslam'ı Seçiyorlar, TDV, İstanbul 183s
- LOFLAND, John and STARK Rodney 1965, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", American Sociological Review, Vol.30: 862-875
- LOFLAND, John and SKONOVD, Norman 1981, "Conversion Motifs", Journal for the Scientific Study of Religion, 20: 373-385
- OCAK, Ahmet Yaşar 1999, Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim Yay., İstanbul 190s
- OKUMUŞ, Ejder 2003, Toplumsal Değişim ve Din, İnsan Yay., İstanbul 437s
- OZANKAYA Özer 1999, Toplum Bilim, Cem Yay., İstanbul 552s
- ÖGEL, Bahattin 1985, İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 401s
- PEKER, Hüseyin 1979, Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler, basılmamış doktora tezi, Ankara 139s
- RAMBO, Lewis R. 1993, Understanding Religious Conversion, Yale University Pres, New Haven and London, 239s
- RASONYI, Laszlo 1971, Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 420s
- RICHARDSON, James T. 1985, "The Active vs Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.24, 163-179
- SEZEN, Yünni 1993, Sosyoloji Açısından Din, 2.Baskı, İFAV, İstanbul 206s
- SNOW, David and MACHALEK Richard, "The Convert as a Social Type", Sociological Theory, San Francisco: Jossey-Bass, pp. 259-288
- TOGAN, Zeki Velidi 1970, Umumi Türk Tarihine Giriş, C.1, 2.Baskı, İÜEF. Yay., İstanbul 537s
- TÜMER, Günay 1986, "Çeşitli Yönleriyle Din", AÜİFD., XXVIII. Ankara 213-267
- TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman 1988, Dinler Tarihi, Ocak Yay., Ankara 264s
- TÜRKDOĞAN, Orhan 2003, Türk Tarihinin Sosyolojisi, Kültür Sanat Yay., İstanbul 448s
- TURAN, Osman 1999, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi 1, 12.Baskı, Boğaziçi Yay., İstanbul 347s
- 1946, "Türkler ve İslamiyet", AÜDTCFD., C.4, S.4, Ankara 457-485
- WACH, Joachim 1990, Din Sosyolojisi, çev. Ünver Günay, EÜY., Kayseri 482s
- WEBER, Max 2002, Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, İletişim Yay. İstanbul, 547s
- YAZICI, Nesimi 2002, İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, TDV, Ankara 447s

- YILDIZ, Hakkı Dursun 1981, “İslamiyet ve Türkler”, DİBD, Özel Sayı, Ankara 285-315
- YILMAZ, Hüseyin 2002, “Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik” , İslamiyat, C.5, S.4, 57-66

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında Ankara’da doğdu. 1994 yılında Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi’nden, 2002 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak Din Sosyolojisi alanında yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Ankara iline bağlı Kalecik ilçesinde din görevlisi olarak görev yapmaktadır.