

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

(Tarihten Günümüze)
KIRGIZLARIN ALLAH ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Abdilaziz KALBERDİEV

ANKARA- 2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

(Tarihten Günümüze)
KIRGIZLARIN ALLAH ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)
Abdilaziz KALBERDİEV

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

ANKARA- 2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ V

KISALTMALAR VII

GİRİŞ

KIRGIZLARIN SOSYAL, SİYASİ VE DİNİ TARİHÇESİ..... 1

A. Kırgızların Sosyal Yapısı ve Siyasî Tarihçesi 1

B. Kırgızların İnanç Tarihi 8

B.1. İslam Öncesi Dinî İnançları 8

B.2. İslâmiyet’i Kabulleri ve Doktrin Değişikliği 10

I.BÖLÜM

İSLAMLAŞMA SÜRECİNDE KIRGIZLARIN ALLAH ANLAYIŞI

(ERKEN DÖNEM) 13

1. Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig’deki Allah Anlayışı 14

2. Kaşgarlı Mahmut ve Dîvan-ü Lügat’it-Türk’te Allah Anlayışı 30

3. Sirâcuddîn el-Ûşî ve eseri Emâlî Kasidesinde Allah Anlayışının Genel

İzlenimleri 38

II. BÖLÜM

İSLAMLAŞMA SONRASI KIRGIZLARDA ALLAH ANLAYIŞI

(GEÇ DÖNEM)	46
1. Göçebe Halkın Göçebe Aydınları	46
2. Sözlü Kültürde Tanrısal Özellikler	51
3. Zamancılar ve Geleneksel Allah Anlayışının Devamı	60
3. a. Allah'ın Varlığı ve Birliği	68
3. b. İrade ve İlim	72
3. c. Kudret ve Tekvin	74
3. d. Kelam	75
3. e. Allah'ın Görülmesi	76
3. f. Kader	76
3. g. Âhîret ve Âhîret Halleri.....	80
4. Ozan-Demokratlar ve Dinî Geleneğin Allah Anlayışının Eleştirisi ...	83
5. Sovyetler Birliği Dönemi ve “Allahsızlaştırma” Faaliyetleri	94
5. a. Teslimiyet ve Bağımlılık Duygusu	98
5. b. Teokrasi	102
5. c. Kötülük Problemi	105
5. d. Fatalistik Düşünce	106
5. e. Eskatolojik Anlayış	108

III. BÖLÜM

ALLAHSIZLAŞTIRMA FAALİYETİNİN DOĞURDUĞU

SONUÇLAR111

1. Tengircilik111

1. a. Tengircilik'in Ortaya Çıkmasını ve Yayılmasını Sağlayan
Nedenler111

1. b. Tengir'in Tanrısal Özellikleri (Ulûhiyet)120

2. Belirlenmişlik/Korkuya Dayalı Allah Anlayışı ve Problematik Yönü. 128

2. a. Belirlenmişlik veya İlahî İrade ve Takdir128

2. b. Korku veya İlahî Adalet, Rahmet ve Sevgi137

SONUÇ145

BİBLİYOGRAFYA153

ÖNSÖZ

İslam'ı derinden benimseyen Türkler, kısa sürede akli ön planda tutan Kelâmî düşünce sistemi geliştirdiler. Bu Allah'ın mutlak yüceliğini tasdik ve insanın irade özgürlüğünü kabul etmek demektir. Ancak çok geçmeden Türklerin yaşadıkları bölgede ve genel olarak tüm İslam dünyasında Eşârîliğin geliştirdiği düşünce sistemi hâkim olmayı başardı. Her şeyi Allah'a yaptıran, ona havale eden, fakat sorumluluğu insana yükleyen bu düşünce sisteminde, akıl ve sorumlulukları ancak anlamı bulunmayan '*kesb*'le aşılarmaya çalışılmıştır. Türkler farkında olmasalar da, akli ve iradeyi hapseden, fakat sert olmayan (kesb teorisi) duruşundan dolayı '*İlmî Cebriyeciler*' diyebileceğimiz Eşârîliğin Tanrı tasavvuru, onların hayatının her aşamasında etkinliğini sürdürmüştür.

Türk dünyasının bir parçası olan Kırgızlar, her ne kadar Mâtürîdî geleneğinin takipçileri olarak bilinseler de, durumları diğerlerinden farklı değildir. Onların Allah anlayışlarında da Allah etken, insan edilgen pozisyondadır. Belirlenen hayat, alın yazısı vardır. Üstelik bunun uhrevî boyutu da bulunmaktadır. Böyle olunca, Tanrının kaba kuvvet ve tirandan farkı kalmamaktadır. Zaten Sovyetler Birliği dönemindeki ilmî ateizmin '*Allahsızlaştırma*' faaliyetinin hareket noktası da bunu eleştirmekle başlamış, Tanrının (onlara göre, eğer varsa) adaletsizliği, dinin insanı köleleştiren uyuşturuculuğu vurgulanmıştır. Bunun doğal sonucu olarak, yani Allah anlayışı

ve eleştirisinden ötürü ‘*dinden korkma ve kopma*’ noktasına gelenler günümüzde de az değildir.

Tarihten beri dinî gelenek, dinin yerine konulup, mutlaklık zırhıyla korunagelmıştır. Din anlayışlarının dinselendirilmesi, neticede insanlara teslimiyetçiliği telkin ederken, bazı insanları da dinin kıyısına itmiştir. Dolayısıyla dinî gelenek ve anlayışların ne zaman, nerede ve nasıl oluştuğunun, hangi sosyal ve siyasî şartlar altında dinsel kimliklere dönüştürüldüğünün iyice bilinmesi ve kabullenilmesi Müslümanlara yeni kapılar açacaktır.

Tarihten Günümüze Kırgızların Allah Anlayışı adlı çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte; Kırgızların sosyal, siyasî ve dinî tarihçesi ortaya konulmuştur. Birinci bölümde; İslamlaşma sürecinin erken dönemlerinde Kırgızların Allah anlayışının genel izleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde; İslamlaşma sonrasında Kırgızlarda Allah anlayışı ele alınmıştır. Son bölümde; geleneğin Allah anlayışı ve Sovyet Dönemi ‘Allahsızlaştırma’ faaliyetinin doğurduğu sonuçlar incelenmiştir. Sonuçta ise, varılan neticeler ışığında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde, hem engin bilgi birikimleriyle yardım eden, hem de pozitif enerjisiyle moral kaynağı olan değerli hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e sonsuz şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Abdilaziz KALBERDİEV

KISALTMALAR:

a.g.e.	: Adı geçen eser
AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı eser
Bkz:	: Bakınız
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DLT	: Divan-i Lügati'-Türk
c.	: Cilt
Çev:	: Çeviren
Haz:	: Hazırlayan
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratur
OşDÜ	: Oş Devlet Üniversitesi
ö.	: Ölüm Tarihi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
s.	: Sayfa
T. C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ter:	: Tercüme eden
M.Ö.	: Milattan Önce

M.S. : Milattan Sonra

v.s. : ve saire

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

KIRGIZLARIN SOSYAL, SİYASİ VE DİNİ TARİHÇESİ

A. Kırgızların Sosyal Yapısı ve Siyasî Tarihçesi

Kırgızlar Orta Asya'daki en eski Türk kavimlerinden biridir. Ancak günümüzde Kırgızların sayısı ancak 5 milyon civarındadır. Kırgızların %77'si 1991 senesinin 31 Ağustosunda bağımsızlığını kazanan Kırgız Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Kırgız Cumhuriyeti ya da Kırgızistan'ın yüz ölçümü 198.500 km² nüfusu 5.4 milyondur.¹ Kırgızlar bu nüfusun 3.804.800 milyonunu, yani % 71'i oluşturmaktadır. Bunun yanında Özbekistan'da 370.000,² Çin'in Kızıl-Su özerk bölgesinde 210.000 Tacikistan'da 81.000, Pakistan'da 60.000, Kazakistan'da 42.000, Afganistan'da 10.000, Türkiye'de 4.000 civarında ve Batı Moğolistan'da bir kaç bin Kırgız'ın yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca bağımsızlıkla beraber ülkede

¹ Bu rakam 2010 senesinin Ocak ayı verilerine göre dir. Bkz: “*Çislennost Naseleniya Kırgızstana k 1 Aprelya 2000 g. Sostavila 5 Mln 438, 2 Tısaç Çelovek*” (Численность населения Кыргызстана к 1 апреля 2010 г. составила 5 млн 438, 2 тысяч человек), İnternet Erişim: <http://kg.akipress.org/news:205651>, 11.05.2010.

² Bazı kaynaklarda Özbekistan'daki Kırgızların sayısı 250.000 olarak geçmektedir. Bkz: “Kırgızı”, İnternet Erişim: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Киргизы>, 11.05.2010.

baş gösteren ekonomik sıkıntı nedeniyle 100.000'den fazla Kırgız, Rusya Federasyonundan kolay iş imkânı bulabilmek için Rus vatandaşlığına geçmiş bulunmaktadır.³ Bununla beraber Tacikistan ve Özbekistan'dan birçok etnik Kırgız'ın Kırgızistan'a geldikleri ve Kırgızistan vatandaşlığını aldıkları resmî kayıtlarda mevcuttur.⁴

Kırgızlara en yakın Türk boyları Hakaslar, Altaylılar, Tuvalılar, Karakalpaklar ve Kazaklardır.⁵ Şive olarak Kırgızlara en yakını ise Hakaslardır. Hatta Kırgızca ile Hakasça arasında fazla ayırt edici bir farkın bulunmadığı söylenmektedir. Zaten birçok araştırmacı onları en yakın boylar (боордош) olarak kabul etmektedirler.⁶ Zira tarihte bazen Kırgızlara Hakas denildiği⁷ veya Kırgızların Altaylı ve Hakasların buldukları bölgelerde de yaşadıkları göz önünde tutulursa, bu iddianın gerçeklere yakın olduğu anlaşılır. Nitekim Hakas ve Altaylıların kuzeyden güneye –Tanrı, Pamir Dağlarına– olan göçlere katılmayıp geride kalan Kırgız kabilelerinden olabilecekleri büyük bir ihtimaldir.

³ Rusya Federal Göç Bürosunun verilerine göre, sadece 2009 senesinde 44 749 Kırgız Rusya vatandaşlığına geçmiştir. Bkz: *“Rezultati Deyatelnosti Territorialnih Organov za 12 Mesyatsev 2009 goda” (Rezultaty Deyatel'nosti Territorialnykh Organov za 12 Mesyatsев 2009 goda)* İnternet Erişim: http://www.fms.gov.ru/about/ofstat/stat_1_rd/part_7.php, 22. 03. 2010.

⁴ Bazı kaynaklarda bağımsızlıktan beri Kırgızistan'a 25 bin etnik Kırgız'ın geldiği ve onların 22 bininin Kırgızistan vatandaşlığına geçtiği belirtilmektedir. Bkz: Bektaş Şamşiyev, *“Migratsiya Agımı: Sirtka Ketkender Köp, Kelgender Az”*, İnternet Erişim: http://www.azattyk.org/content/Kyrgyzstan_migration_problems/1939182.html, 22. 03. 2010.

⁵ M. B. Camgırçinov, *“Kırgızstan 16–18-Kılımdarda”*, Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze, 1983, s. 116.

⁶ A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana “Manas” Eldik Eposu*, s. 30, 180.

⁷ Aleksandr Natanoviç Bernştam, *“Kırgız Mamleketinin Öz Erkindiği Üçün Küröşü”*, Rusçadan çeviren: Murat Kocobekov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II, ss. 271–272; Coldoşbay Malabayev, *Kırgız Mamleketinin Tarihi*, Bişkek, 1999, s. 21.

Kırgızlar hakkında ilk bilgiler M.Ö. 201 yılına ait Çin kaynaklarında bulunmaktadır. Araştırmacılar Eski Çin yazma kaynaklarındaki ‘Gegun’ ve ‘Gyangun’ların Kırgızlar olduğunu ileri sürmektedir.⁸ Ancak esas Kırgız sözcüğü tarihte ilk defa M.S. 735 yılında dikilen Orhun Abidelerinde geçmektedir.⁹

‘Kırgız’ sözcüğünün kökü ve etimolojik anlamı hususunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bunların bazıları şunlardır:

1. Osmonaalı Sıdık Uulu, Üsöyün Acı ve Talıp Moldo “Kırgız” sözcüğünün özel bir isim olduğunu ileri sürerler. Onlar Kırgız’ın Oğuz Han’ın torunlarından biri olduğunu ve onun soyundan gelenlere de bu ismin verildiğini belirtirler.¹⁰ Bu görüş birçok araştırmacı ve şecereci tarafından kabul görmektedir ve gerçeğe daha yakındır.

2. Kır gezer, kır gezen anlamına gelen *kır* ve *gez* sözlerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bazı şecerecilerin dediklerine göre, eskiden Türklerin Kalaçhan adında yakışıklı bir hakanları varmış. Fakat o yakışıklı olmayanlardan nefret etmiş ve çirkin olanları öldürtmüştür. Kalaçhan’ın oğlu büyüüp delikanlı

⁸ V. V. Barthold, “*Kırgızdar, Tarihy Oçerk*”, Rusçadan çeviren: Dardail Sulaymankulov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II, ss. 127–128; N. Y. Biçurin, “*Bayırkı Mezgilde Orto Aziyada Caşagan Elder Tuuraluu Maalmattardın Cıynagı*”, Rusçadan çeviren: Azim Tümönbayev, Abdimuktar Abilov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I, s. 77; İmel Moldobayev, “*Kırgızdardın Bayırkı cana Orto Kılmardadı Tarihi*”, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V, s.130.

⁹ Seyfettin Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, Sek Yayınları, Ankara, 1999, s. 15.

¹⁰ Osmonaalı Sıdık Uulu, “*Muhtasar Tarih Kırgızıya*”, Arap Harfinden Kirilceye Aktaran: Hüseyin Karasayev, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I, s.55; Üsöyün Acı, “*Kırgız Sancırası*”, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II, ss.73–74; Talıp Moldo, “*Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türülü Salttar*”, Latin Harfinden Kirilceye Aktaran: Kencebay Akmatov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II, ss. 507–508.

olunca, yüzlerine ve bedenlerine siyah noktalar çıkıp ala olmaya başlamış. Buna arlanan ve kızan hakan, oğlunun yanına kırk kız vererek onu ıssız bir yere götürmüş ve onlara “*kır gez – kır gezin*” diye bırakmış. Aradan yıllar geçtikten sonra onlar orada çoğalmış ve “*kır gez – kırgız*” olup bir boy haline gelmişler.¹¹

3. Kırgız adı “*kır kez*”den türemiştir. *Kır*, dağ ve tepelerin üzeri, başı demektir. Bu halk sürekli dağdan dağa, tepeden tepeye geçip–gezip, yer değiştiren göçebe bir halk olduğundan ‘*kır kez*’ (gez) ve dolayısıyla kır gezenler olmuş ve zamanla Kırgız olarak değişmiştir.¹²

4. Kırgız’ın, ‘*kırk yüz*’ (kırk boy) anlamına gelen bir kelime olduğu söylenmektedir. Bu, meşhur tarihçi–etnograf Radlof’un kanaatidir. Nitekim Manas Destanında Kırgızların ‘*kırk boy*’un bir araya gelmesiyle oluştuğu belirtilmektedir.¹³

5. Kırgız kelimesi 40 sayısından türemiştir. Genelde her toplumda kutsal olarak görülen sayılar bulunmaktadır. Örneğin: Avrupalılar 12’yi, Moğollar 9’u kutsal sayarlar. Türklerin kutsal gördükleri sayılardan biri 40’dır. Dolayısıyla Kırgız kelimesi ‘*kırkka*’ ve çoğul eki olan ‘*ız*’ ın birleşmesinden meydana gelmiştir.¹⁴

¹¹ Üsöyün Acı, “*Kırgız Sancırası*”, Kırgızdar, c. II, s. 74.

¹² Osmonaali Sıdık Uulu, “*Muhtasar Tarih Kırgızıya*”, Kırgızdar, c. I, s. 55; Üsöyün Acı, “*Kırgız Sancırası*”, Kırgızdar, c. II, s. 77; Talıp Moldo, “*Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türllü Salttar*”, Kırgızdar, c. II, s. 506.

¹³ Üsöyün Acı, “*Kırgız Sancırası*”, Kırgızdar, c. II, s. 77.

¹⁴ Üsöyün Acı, “*Kırgız Sancırası*”, Kırgızdar, c. II, s. 77; U Lang, “*Monguldar Kırgızdardı Boy Sundurulğan Tarihiy Çındıktın Bir Neçe Maseleleri*”, Çinceden çeviren: Makelek Ömürbay, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV, s. 14.

Kırgızların bir Türk boyu olduğu çoğunluk tarafından kabul edilen bir gerçektir. Ancak Eski Çin kaynaklarında ve bazı İslam tarihçilerinin eserlerinde Kırgızlar, 'kıızıl saçlı, mavi gözlü' olarak tarif edilmiş ve Slavlardan sayılmıştır.¹⁵ Bunun yanında bazı araştırmacılar, Kırgızlar ve birçok Türk boylarının, Fars kökenli Saklardan (Grekçe–Skif) geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶

Kırgızlar birçok büyük ve küçük boydan oluşmaktadır. Günümüzdeki Kırgızistan'ın bayrağında bulunan kırk tane güneş ışını da, Kırgız ulusunu oluşturan kırk büyük boya işaret etmektedir. Ancak temel olarak Kırgızlar, ong (sağ) kanat, sol kanat ve içkilik olmak üzere üç ana boya bölünmektedir. Bu bölünmelerin XV. asrın son çeyreğine doğru tamamlandığı tahmin edilmektedir.¹⁷ İkizlerin biri olan Ak Oğul'dan (Ak Uul, Agul, Abıl) türeyen *Ong kanata* Tagay, Adigine, Munguş, Karabagış, Sarıbagış, Bugu, Solto, Tımıseyit, Sayak, Cediger, Azık, Monoldor, Kongurat, Çerik, Keldike, Suu Murun, Baarın ve Bagış boyları girer. İkizlerin diğeri olan Kuu Oğul'dan (Kuul, Kugul, Kabıl) türeyen *Sol kanatı* Kuşçu, Saruu, Munduz, Cetigen, Kıtay, Basız, Töböy ve Çong Bagış boyları

¹⁵ N. Y. Biçurin, "*Bayırkı Mezgilde Orto Aziyada Caşagan Elder Tuuraluu Maalimattardın Cıynagı*", Kırgızdar, c. I, s. 77; B. B. Barthold, "*Kırgızdar, Tarihıy Oçerk*", Kırgızdar, c.II, s. 133. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, s. 18.

¹⁶ Cumakadır Cakıp, "*Kırgızdardın Ata Tegi*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV, ss. 71–78; Toktorbay Urmambetov, "*Bayırkı Köçmördördün Başatı*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V, ss. 3–4.

¹⁷ Üsöyün Acı, "*Kırgız Sancırası*", Kırgızdar, c. II, s. 81.

oluşturmaktadır. *İçkilik* grubunu ise, Kıpçak, Orgu,¹⁸ Teyit, Kesek, Coo Kesek, Boston, Kangdı, Noygut, Töölös, Avat ve Kıdırşa temsil etmektedir.¹⁹

Sovyetler Birliği döneminden önce her boyun birer önderi bulunmuştur. Bunlara ‘*manap*’, ‘*biy*’ veya ‘*datka*’ denilmiştir.²⁰ Bunun dışında aksakaldar kengeşi (şurası) de danışmanlık görevlerini yürütmüştür.

Kırgızların ata yurtları hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda, Kırgızların eskiden beri Tanrı Dağlarının eteklerinde yaşadıkları belirtilmektedir.²¹ Ancak çoğunluk Kırgızların ata yurdu olarak, günümüz Moğolistan’ın kuzey batısında bulunan Hirgis vadisi ve Kırgız-Nur gölü ile Güney Sibirya, Yenisey, Orhun ırmaklarının yukarı boyları ve Altay, Sayan Dağlarını kabul etmektedirler.²² Kırgızların Tanrı Dağlarına gelişleriyle ilgili olarak da ortak bir görüş yoktur. Ancak şurası kesindir ki, onların bu bölgelere olan göçleri uzun bir tarihi süreci içine almıştır ve bu göçler Kırgızların İslâmiyet’i kabulü açısından çok önemlidir.

¹⁸ *Orgu* – Kaşgarlı Mahmut eseri Divan-ü Lügati’t-Türk’te Türk boyu olarak belirttiği *Argu* olma ihtimali büyüktür. Günümüzde ise Kırgızların büyük boylarından sayılmaktadır.

¹⁹ K. İ. Petrov, “*Tyan-Şandagı Etnostuk Protsesster cana Kırgız Elinin Kalıptanı*”, Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze, 1983, s. 115; Saul Matveyeviç Abramzon, *Kırgız i İh Etnogenetiçiskiye i İstoriko–Kulturnıye Svyazi*, (Саул Матвеевич Абрамзон, Киргизы и Их Этногенетические и Историк—Культурные Связи) İzdatelstvo Kırgızstan, Frunze, 1990, s. 38; S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 18–19.

²⁰ Akcol Coldoşev, *Orto Kılımdagı Altay, Ene Say, Tengir Too Kırgızdarının Tarihi*, Oş, 2005, s. 262.

²¹ C. Malabayev, *Kırgız Mamleketinin Tarihi*, ss. 8–9; C. Cakıp, “*Kırgızdardın Ata Tegi*”, Kırgızdar, c. IV, s.72.

²² B. B. Barthold, “*Kırgızdar, Tarihiy Oçerk*”, Kırgızdar, c.II, s. 129; A. Akayev, *Kırgız Mamleketüülügü cana “Manas” Eldik Eposu*, ss. 97–103; İ. Moldobayev, “*Kırgızdardın Bayırkı cana Orto Kılımdardagı Tarihi*”, Kırgızdar, c. V, s. 131; S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 16–17.

Kırgızlar M.Ö. 201'den günümüze kadar birkaç kere devlet kurmuş, ama genelde farklı devletlerin egemenliği altında yaşamışlardır. Kırgızlar sırasıyla Hunların, Göktürklerin, Uygurların, Karahanlıların, Karahıtayların, Moğolların, Çağatay Devletinin, Timurluların, Hokand Hanlığının ve son olarak Rusların hâkimiyeti altında hayat sürdürmüşlerdir.²³

Kırgızlar M.Ö. II – I. yüzyıllarda Doğu Tanrı Dağları ile Sayan Dağları arasındaki bölgede 'Gyangun' adında ilk bağımsız devletlerini kurmuşlardır. Ancak onların bağımsızlıkları uzun sürmemiştir.²⁴ Ondan sonraki Kırgız Kağanlığı, M.S. V. asrın son çeyreği, VI. asrın başında Bars Beg'in başkanlığında Yenisey'de kurulmuştur.²⁵ Bağımsızlık için verilen yoğun mücadeleye rağmen, Kırgızlar Göktürkler tarafından aniden basılan baskın sonucu onların hâkimiyetine girmişlerdir.²⁶ Nitekim bu olay, Eski Türk Yazıtlarında da geçmektedir. Söz konusu yazıtlarda Göktürklerin hakanı Kül Tegin ve askerlerinin yaptıkları şöyle anlatılır: “ *Kırgızlara karşı sefer ettik. Mızrak batımı karı sökerek Gökmen ormanına doğru yürüyerek Kırgız kavmini uykuda bastık. Hakanı ile Songa ormanında harp ettik... Kırgız hakanını öldürdük. Ülkesini aldık.* ”²⁷

²³ Bkz: S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 24–29.

²⁴ S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, s. 24; A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana “Manas” Eldik Eposu*, ss. 19–20; Vın Şıng, “*Bayırkı Zamandagı Krgızdar*”, Çinceden çevirenler: Cumak Kadir, Kapar Bekir, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV, s. 39.

²⁵ Anvar Baytur, “*Tyan – Şan Kırgızları*” Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I, s. 264; İ. Moldobayev, “*Kırgızdardın Bayırkı cana Orto Kılumdardagı Tarihi*”, Kırgızdar, c. V, s. 132; S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, s. 24.

²⁶ A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana “Manas” Eldik Eposu*, ss. 93–95; B. B. Barthold, “*Kırgızdar, Tarihiy Oçerk*”, Kırgızdar, c. II, ss. 137–138.

²⁷ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, c.I, ss. 46, 60–62.

Göktürklerden sonra Kırgızlar Uygurlara bağlanmıştır. Nihayet 840 senesinde Uygur hâkimiyetine karşı ayaklanan Kırgızlar zafere ulaşarak kendi devletlerini kurmuşlar ve Doğu Moğolistan, Güney Sibirya'dan Tanrı Dağlarına ve Çin Seddi'ne kadar uzanan topraklar onların hâkimiyetlerine girmiştir.²⁸ Fakat bu devletin ömrü de uzun sürmemiştir. Orta Çağda en son olarak Kırgızlar XV. asırda bağımsızlık denemelerinde bulunmuş, Kuzey ve Orta Tanrı Dağlarında kısa sürelik Kırgız Hanlığını kurmuşlardır.²⁹

B. Kırgızların İnanç Tarihi

B. 1. İslam Öncesi Dinî İnançları

Kırgızlar İslâmiyet'i kabul etmeden önce yaygın olarak Şamanizm olarak bilinen geleneksel Türk dinine bağlanmışlardır. Onların Gök Tanrı'ya taptıkları, suyu, ateşi, dağı vs. kutsal saydıkları, ayrıca Umay Anaya ve ataların ruhlarının kollayıcılığına inandıkları ve bunlar için kurban kestikleri bilinmektedir.

Müslüman Arap, Fars gezgin, coğrafyacı ve tarihçilerin eserlerinde Kırgızların dinî inançları hakkında az çok bilgiler bulunmaktadır. Onların içinden X. yüzyıl şair, coğrafyacı ve gezgini Ebu Dulef'in "*Risale*" adlı eserinde, Kırgızların ibadethanelerinin bulunduğu ve kendilerine has dilde ilahîler eşliğinde

²⁸ A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana "Manas" Eldik Eposu*, ss. 111–112; S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, s. 26; A. Baytur, "*Tyan – Şan Kırgızları*" *Kırgızdar*, c. I, ss. 270–271; B. Barthold, "*Kırgızdar, Tarihî Oçerk*", *Kırgızdar*, c. II, ss. 141–142.

²⁹ S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, s. 27.

ibadetlerini güneye doğru dönerek yaptıkları, ayrıca Zühal ve Zühre yıldızlarını uğurlu sayıp Merih'i kötülüğün sembolü olarak gördükleri belirtilmektedir. Yazarı bilinmeyen "*Hududu'l-Âlem*" (X. yüzyılda yazılmıştır) adlı eserde, Kırgızların ateşe tapındıkları hakkında bilgiler geçmektedir.³⁰ Ayrıca Tahir Mervezi'nin "*Tabaiu'l-Hayavan*" (1120'de yazılmıştır) eserinde 'faginun' (geleneksel Türk dinindeki kam/şaman olması büyük bir ihtimaldir) adı verilen bir adamın dinî ayinleri yönettiği yazılmıştır.³¹

Bunların yanında, bazı kaynaklarda birkaç küçük Kırgız boyunun ve gruplarının Maniheizim, Budizm ve Nasturi Hıristiyanlığını kabul etmiş olabileceği belirtilmektedir.³² Talıp Moldo, XVI. asırda Sibirya'da yaşayan Cediger Han Hıristiyanlığı kabul ederek sorumluluğundaki halkına da Hıristiyan olmaları için telkinde bulunduğunu belirtir.³³ Askar Akayev ise *Kırgız Mamlekettüülügü cana "Manas" Eldik Eposu* adlı eserinde, günümüz Kırgızistan'da bulunan Isık-Göl'ün sahil şeridinde Orta Çağlarda bir kilisenin bulunduğu, hatta Hz. İsa'nın havarilerinden Matta'nın cenazesinin bu kilisede korunduğu hakkında söylentilerin varlığından ve bu kilisenin 1375. senesindeki Katalan haritasında da belirtildiğinden söz eder.³⁴

³⁰ Ömürkul Karayev, "*Bayırkı Türk Estelikleri cana Arab-Pers Avtorloru Kırgızdar cana Kırgızstan Cönündö*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I, ss. 98–101.

³¹ Ö. Karayev, *a.g.m.*, ss. 96–97.

³² Tinçtıkbek Çoroyev, "*Kıtaylık Kırgız Tarihçisinin Çıgarmaçılığı*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I, s. 301.

³³ Talıp Moldo, "*Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türlüü Salttar*", Kırgızdar, c. II, s. 535.

³⁴ A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana "Manas" Eldik Eposu*, ss. 41–42.

B. 2. İslâmiyet’i Kabulleri ve Doktrin Değişikliği

Kırgızların İslâmiyet’i kabulü hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmaktadır. Bazı araştırmacılar, Kırgızların İslamlaşmalarının X. asırdan başlayıp XIX. asra kadar uzanan uzun bir tarihi süreci içine aldığını söylemektedirler.³⁵ Bir kısmı ise, Kırgızların İslamlaşma sürecinin XVI. yüzyılda başlayıp XVII. ve XVIII. yüzyıla kadar devam ettiğini ve özellikle bazı tarikat mensuplarının irşat ve tebliğ faaliyetleri sonucunda gerçekleştiğini ileri sürmektedirler.³⁶ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kırgızların İslamlaşma sürecinin, kuzeydeki günümüz Moğolistan’ın kuzey batısında bulunan Hirgis vadisi ve Kırgız-Nur gölü ile Rusya topraklarında bulunan Güney Sibiryâ, Yenisey, Orhun ırmaklarının yukarı boyları ve Altay, Sayan Dağlarından Tanrı Dağları ve çevresine olan göçlerle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Zira Kırgızlar güneye indikçe, İslam’la tanışmışlar, Müslümanların etki alanlarına girmişler ve zamanla İslam’ı kabul etmeye başlamışlardır. Kırgızların Tanrı Dağlarına olan göçleri ise, birkaç asrı içine alan uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kuzeyden güneye olan göç dalgalarının ne zaman, nasıl ve neden gerçekleştiğinin iyice açığa kavuşturulması, onların İslamlaşma sürecinin tablosunu açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bazı tarihçiler için Tanrı Dağları, eskiden beri Kırgızların ata yurdu olagelmıştır. Bazıları ise, Kırgızların 840’da Uygur Hanlığının yıkılmasıyla topraklarını Tanrı Dağlarına kadar genişlettiklerini ve burayı yurt edindiklerini veya daha önceki asırlarda buraları mesken tutarak

³⁵ Beyşe Urstanbekov; Tinçtıkbek Çoroyev, “*Kırgız Tarihinin Maalimatnaması*”, Ala-Too Dergisi, Ala-Too Yayınları, Sayı: 9, Frunze, 1990, s.127.

³⁶ Bkz. S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 34–36.

yerleştiklerini ileri sürmektedirler. Bundan dolayı, Kırgızların Türk-İslam tarihinin erken çağlarında İslâmiyet'le tanışmış olma ihtimali bulunmaktadır. Nitekim Karahanlılar döneminde X. ve XI. yüzyılları yüz binlerce göçebe Türk kitlesi Müslüman olmuşlardır. Bu göçebe Türklerin arasında, oralarda yaşayan Kırgız boylarının da bulunmuş olabilecekleri kuvvetli bir ihtimaldir. Karahanlılar döneminde yaşayan dil bilimcisi Kaşgarlı Mahmut eseri *Divan-ı Lügati't-Türk*'te, Kırgızları Müslüman Türk boylarının kategorisinde değerlendirmekte ve henüz Müslüman olmayan Uygurlar hakkında farklı yaklaşımda bulunmaktadır.³⁷ Ancak Kaşgarlı Mahmut'un eserinde belirttiği Kırgızlar Tanrı Dağlarında yaşayan Kırgızlar olmalıdır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi kuzeyde yaşayan Kırgızlar, o devirde henüz İslâmiyet'ten fazla haberdar değillerdi. Dolayısıyla Kırgızların İslamlaşma sürecinin *başlangıcının*, en geç X. yüzyıla tekabül edebileceğini düşünülmektedir.

Tamamlanması konusunda ise, araştırmacıların çoğunluğu bu süreci XVII. ve XVIII. yüzyılın başlarına doğru götürmektedir.³⁸ Ancak T. C. Bayaliyeva, K. Üsönbayev, B. Urstanbekov ve T. Çoroyev gibi araştırmacılar, Kırgızlardaki İslamlaşmanın tamamlanma süreci olarak XIX. asrı göstermektedirler. Onlar özellikle Hokand Hanlığının merkezî yönetiminin, hâkimiyetindeki göçebeleri İslamlaştırma politikası çerçevesinde görevlendirdiği bazı tasavvuf ve tarikat mensuplarının yoğun irşat ve tebliğ faaliyetleri sonucunda Kırgızların İslam'a

³⁷ Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügati't-Türk*, Çev: Besim Atalay, Alaeddin Kırıl Basımevi, Ankara, 1939, c. I, ss. 112; 334.

³⁸ Bkz: S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 34-36.

geldiklerini belirtmektedirler.³⁹ Seyfettin Erşahin, Hokand Hanlığının merkezi yönetiminin kararıyla göçebeler arasında hayata geçirilmeye çalışılan dinî faaliyetlerinin, aslında İslamlaştırmadan çok dindarlaştırma amacını taşıdığını ileri sürmektedir.⁴⁰ Nitekim bu konuyu XIX. ve XX. yüzyıl tarihçi, etnograf, şecereci (sancıraçı) ve gezginleri teyit etmektedirler. Örneğin: XIX. yüzyıl bilginlerinden Çokon Valihanov şöyle der: “*Bütün Kırgızlar İslam dinini benimsemişlerdir, fakat onun hem inanç ilkelerini, hem de İslam’ın şartlarını yeterince bilmedikleri halde kendilerine “Müslüman’ız” demektedirler...*”⁴¹ Kırgız şecerecilerinden Talıp Moldo (1849–1949) ise, Kırgızların kendilerini çok ciddi Müslüman saydıklarını, din uğruna canlarını feda etmeye hazır olduklarını, Ramazan ve Kurban bayramlarını topluca kutladıklarını belirtir. Ancak namaz kılıp oruç tutanların nadir olduğunu, fakat bu eksikliğin, özellikle Hokand Hanlığı döneminde aşılarmaya çalışıldığını da hatırlatır.⁴² Dolayısıyla bu ve bunun gibi hatıra ve notlar göstermektedir ki, S. Erşahin’in belirttiği gibi Hokand Hanlığının yürüttüğü dinî faaliyetler, Müslüman olan göçebe Kırgızların dindarlık seviyesini yükseltme amacını gütmüştür.

³⁹ T. C. Bayaliyeva, *Religioznye Pereçitki u Kirgizov i İh Preodoleniye*, (Т. Дж. Баялиева, Религиозные Пережитки у Киргизов и Их Преодоление) İzdatelstvo İlim, Frunze, 1981, ss. 26–29; B. Urstanbekov; T. Çoroyev, “*Kırgız Tarihının Maalmatnaaması*”, Ala-Too Dergisi, Sayı 9, s.127.

⁴⁰ S. Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, ss. 52–53.

⁴¹ T. C. Bayaliyeva, *Religioznye Pereçitki u Kirgizov i İh Preodoleniye*, s. 29.

⁴² Talıp Moldo, “*Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türlüü Salttar*”, Kırgızdar, c. II, ss. 536–537.

I.BÖLÜM

İSLAMLAŞMA SÜRECİNDE KIRGIZLARIN ALLAH ANLAYIŞI (ERKEN DÖNEM)

Bu bölümde Kırgızların İslamlaşma sürecinin erken devirlerinde yaşayan Yusuf Has Hacib, Kaşgarlı Mahmut ve Sirâcuddîn el-Ûşî'nin eserlerinde Allah anlayışının genel izlenimlerini tespit etmeye çalışacağız.

Karahanlılar döneminde (840–1212) Tanrı Dağlarının eteklerinde yaşayan bu bilginlerin kimlikleri tartışma konusudur. Kimileri Kırgız olduğunu iddia etmekte,⁴³ kimileri Çigil,⁴⁴ kimileri de sadece genel olarak Türk kimliklerini öne çıkarmaktadırlar.⁴⁵ Ancak biz, onların kimliklerini tartışmayacağız, bilakis onların konumuzla ilgili esas görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Zira bizim için önemli olan, onların Kırgız olup olmadıkları değil, yaşadıkları dönemde ve bölgede Kırgızların yaşayıp yaşamadıklarıdır. Kırgızların bir kısmının o dönemde

⁴³ A. Akayev, *Kırgız Mamlekettüülügü cana "Manas" Eldik Eposu*, ss. 119–120.

⁴⁴ Çigil: Eski bir Türk boyudur. Bkz: Asılbek Aliyev, *Duhovnoye Naslediye Srednevekovih Uçyonih-Entsiklopedistov Tsentralnoy Azii* (Асылбек Алиев, Духовное Наследие Средневековых Учёных – Энциклопедистов Центральной Азии), Oş, 2002, s. 84.

⁴⁵ Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964, s. 49; İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 4.

o bölgeyi mesken tutarak yaşamlarını sürdürdüklerini ve bu tarihî şahsiyetlerle aynı kaderi paylaşıp aynı inanç esaslarını benimsediklerini söylemek mümkündür. Karahanlılar döneminde Kırgızların Orta Asya bozkırlarında yaşamaları dolayısıyla, onların erken dönem İslamlaşma sürecinin, bölgedeki diğer kabile ve boylarla paralel olarak gerçekleştiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla bir insanın ve bir boyun sahip olduğu değerler, diğer insanlar ve boylar için de söz konusudur. Başka bir deyişle Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Sirâcuddîn el-Ûşî ve eserleri, bize genel olarak o dönemin Türk gruplarının inanç, tutum ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Buradan hareketle, andığımız bilginlerin eserlerini Kırgızların Allah anlayışını temellendirmek için referans metin olarak kullanacağız.

1. Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig'deki Allah Anlayışı

İslamî Türk edebiyatının önde gelen ilk şair ve düşünürlerinden birisi şüphesiz Yusuf Has Hacib'tir. O, 1017 yılında günümüz Kırgızistan topraklarında bulunan Çüy vadisindeki Çüy nehrinin etrafında yer alan eski Tokmok kentinin güney-batısındaki Balasagun şehrinde doğmuştur.⁴⁶ Eserini de bu şehirde yazmaya başlayan Yusuf Balasagunî, bir müddet sonra memleketinden ayrılarak Doğu Karahanlı Devletinin başkenti olan Kaşgar'a gitmiş ve 18 ay sonra 1069 (Hicrî 462) yılında kitabını burada tamamlamıştır. Kitabını bitirince bunu, Doğu

⁴⁶ Tügölbay Sıdıkbekov, "*Kut Belgisi Bilik*", Kuttuu Bilim, Moskova, 1993. s. 9.

Karahanlı Devletinin hükümdarı Tabgaç Buğra Karahan Ebu Ali Hasan'a takdim etmiştir. Bu armağanı beğenen hükümdar Yusuf Balasagunî'yi takdir ederek ona "has-haciblik"⁴⁷ unvanını vermiştir.⁴⁸

Yusuf Has Hacib'in eseri Kutadgu Bilig'e bakıldığında ilk olarak onun bir siyasetname olduğu göze çarpar, ancak kitap bunu aşmakta ve insana geniş ahlak kurallarını, bireysel ve toplumsal sorumlulukları, devleti idare etme sanatının ince noktalarını, genel olarak isminden de anlaşıldığı gibi insana "kut"u yani mutluluk sırlarını öğretmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla "Kutadgu Bilig"i 'kutlu olma bilgisi, mutluluk veren bilgi' olarak anlamak mümkündür.

Günümüzde Kutadgu Bilig'in bilinen üç nüshası vardır:

1. Herat nüshası; bilinen ilk nüshadır. Arap harfleriyle yazılmış bir nüshadan Uygur harflerine çevrilmiş ve 1439 yılında istinsah edilmiştir. Âlimler bu nüshada eksik beyitlerin bulunduğunu belirtmişlerdir.

2. Mısır nüshası; bu nüsha Arap harfleriyle çok güzel yazılı bir nüsha olup Kahire'de Hidiv kütüphanesinin o dönemdeki müdürü Moritz tarafından 1896 senesinde bulunmuştur. Ancak bu nüshada da eksikliklerin bulunduğu söylenmektedir.⁵⁰

3. Fergana nüshası; nüshaların en iyisi olduğu söylenen Fergana nüshası Arap harfleriyle yazılmıştır ve 1913 senesinde A. Z. Validov tarafından

⁴⁷ Karahanlılar döneminde Hacib, idare edenin idare edilenlerle münasebetini düzenleyen görevlidir. Has Haciblik ise, diğer haciblere baş olan bir üst makam olarak anlaşılmalıdır. Bkz: Aydın Taneri, "*Hâcib*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, c. 14, s. 509.

⁴⁸ Askar Abdıkadir Bekbo, "*Kvietizmden-Gumanizmge*", Kuttuu Bilim, Moskova, 1993, s. 15.

⁴⁹ A. Bekbo, "*Kvietizmden-Gumanizmge*", s. 15; Necla Pekolcay, *İslamî Türk Edebiyatı I*, Dergâh yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1981, s. 63.

⁵⁰ Necla Pekolcay, *İslamî Türk Edebiyatı*, s. 69.

Özbekistan’ın Namangan şehrinde özel bir kütüphanede bulunmuştur. Âlimler bu nüshanın değişime uğramadan günümüze kadar iyice korunduğunu söylemektedirler.⁵¹

Eserin üzerinde birçok Türkolog çalışmıştır. Ancak kapsamlı ve teferruatlı çalışma Ord. Prof. Reşit Rahmeti Arat tarafından yapılmıştır. O, eserin bütün nüshalarını karşılaştırmak suretiyle esas metni ortaya koymaya ve okunmamış kelimeleri okuyup manalarını tam tespit etmeye çalışmıştır.⁵² Ayrıca Kutadgu Bilig’in başka dillere tercümesinde Reşit Rahmeti Arat’ın çalışması, göz önünde bulundurulması gerekli önemli bir kaynak olarak sayılmıştır.

Kutadgu Bilig dört esas üzerine tanzim edilmiştir:

1. Doğru kanunu (köni törü) temsil eden hükümdar Kün-Toğdı;
2. Kut’u (mutluluk, saadet) temsil eden vezir Ay-Toldı;
3. Akı (ukuş) temsil eden vezirin oğlu ve sonra babasının yerine geçen Ögdülmiş;
4. Hayatın sonunu (akıbet) temsil eden zâhid Odgurmış.⁵³

Bu esaslar, bireyde bulunması gereken yüce ahlak örneği; adalet, asillik, bilgelik, insanlık, dürüstlük, kanaatkârlık vs. sıfatları içermektedir. Bunlar Yusuf Has Hacib’in genel ifadesiyle kut’tur ve bu kut toplumu, devleti idarede de temel özelliktir. Bu özellik zaman ve mekânda değişmeyen esas rükündür ve bu evrenseldir.

⁵¹ A. Bekbo “*Kvietizmden-Gumanizmge*”, Kuttuu Bilim, s.15; A. Aliyev, *Duhovnoye Naslediye Srednevekovih Uçyonih-Entsiklopedistov Tsentralnoy Azii*, s. 86.

⁵² Necla Pekolcay, *İslamî Türk Edebiyatı*, s. 70.

⁵³ Necla Pekolcay, *a. g. e.*, s. 64.

Yusuf Has Hacib, eseri Kutadgu Bilig’de her konuda ahlaklı ve dürüst olmanın gerekliliğinden bahseder. Çünkü ona göre ahlak ve dürüstlük, iki dünya mutluluğunu elde etmenin yollarını gösteren temel unsurlardandır. Kötülük etmek insanın kalbini karartır ve ahirette hüsrana uğratar.⁵⁴ Bilindiği gibi ahlak ve dürüstlüğün yüce örneğini -ideal hayat felsefeyi- sunan dindir, Allah’tır. Bu itibarla İslam dinine mensup Yusuf Has Hacib eseri aracılığıyla kendi zamanının hayat felsefesini ortaya koymaya çalışırken, İslam’ın sunduğu prensip ve motiflere bolca müracaat ettiği gözlemlenebilir. Bu bakımdan onun yaşamış olduğu zaman ve mekânın hayat felsefesinin İslam’a dayanmakta olduğunu, ya da en azından İslam’ın meşruluk eleğinden geçtiğini söylemek doğrudur. Nitekim bunun bariz örneğini, Kutadgu Bilig’teki Allah anlayışından görmek mümkündür. Zira Yusuf Has Hacib kitabını yazmaya başlarken Allah’a medh-i senalar ve Peygambere salâvatlarla başlamaktadır. Bu ise genel olarak bütün Müslüman âlimler tarafından kullanılan bir özellik ve üslup haline gelmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, din değiştiren hiçbir insan veya toplum, asırlarca hayatının temelini oluşturan kültüründen kolay vazgeçemez. Ya onu yeni dinine adapte eder, ya da dinselleştirir. Her zaman Hz. Peygamber’in yanında bulunan sahabeler bile, önceki kültürün etkisinden tamamen sıyrılamamışlardır. Nitekim bu konuda Prof. Dr. Ahmet Akbulut şöyle demektedir: “*Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasında zaman zaman, eski kin ve düşmanlıkların da etkisiyle, kabile asabiyetine dayanan hadiseler olmuş ve Allah’ın elçisi duruma müdahale ederek, olayların büyümesini önlemişti. Hz. Peygamber’in tatbikatında da İslam öncesi değerleri ölçü alan bir uygulamaya yer verilmemişti. Ancak Hz.*

⁵⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Çev: Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1985. ss.393–395.

Peygamber'den sonra meydana gelen siyasî hadiselerde, Arabların, İslam öncesi siyasî ve içtimaî değerlerinin, Sahabe arasında yeniden ortaya çıktığı gözlenmektedir."⁵⁵ Doç. Dr. Mehmet Evkuran da *Sünnî Paradigmayı Anlamak* adlı eserinde Şia hakkında bahsederken bu hususa değinir ve şöyle der: "*Binlerce yıllık bir geçmişi olan ve köklü bir uygarlığa dayanan bir geleneğin üyeleri din değiştirdiklerinde, belleklerini tümüyle boşaltmış olamazlar. Eski ve kadim düşünce ve inançlarının kendilerini olmasa dahi izlerini bir şekilde zihinlerinde yaşatırlar*".⁵⁶ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Hz. Muhammed Arapların dinini değiştirmiş, fakat kültürünü değiştirememiştir. Çünkü kültür değişimi çok uzun bir süreyi talep eder ki, yirmi üç senede bunu başarmak neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" eserinde önceki kültürel birikimlere dayanan unsurların varlığı çok doğaldır. Günümüzdeki araştırmalar da, Yusuf Has Hacib'in birbiriyle sıkı bir bağı olan birey, toplum ve devlet hayatının ideal bir şekilde tanzim edilmesi için gerekli olan akıl, bilgi, anlayış ve erdemin ne olduğunu, onların nasıl elde edilip kullanılacağını ortaya koymaya çalışırken önceki veya komşu kültürün bilgi birikimlerine müracaat ettiğini belirtmektedirler.⁵⁷ Ancak İslam'ın inanç esasları, özellikle Ehl-i Sünnet'in Allah anlayışının genel özellikleri Kutadgu Bilig'de neredeyse saf haliyle verilmektedir.

Buna göre Yusuf Has Hacib öncelikle Allah'ın varlığına ve birliğine cân-ı gönülden inanmakta⁵⁸ ve mahiyetinin tasavvur edilemeyeceğini söylemektedir.⁵⁹

⁵⁵ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001, s. 5.

⁵⁶ Memet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 85.

⁵⁷ Mahmut Arslan, *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987; Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi II*, ss. 53–55.

⁵⁸ *Kutadgu Bilig*, s.12; 13; 93; 146; 270; 283, 447.

Fakat bununla beraber ona göre Allah ezeli ve ebedidir. Kimseye muhtaç değildir, bilakis herkes ve her şey ona muhtaçtır. Onun eşi ve benzeri yoktur. Var olan varlık onun sayesinde vardır.⁶⁰ Yaratılanlar yaratıldığına göre fanidir, fakat yaratılanları yaratan bakidir. Çünkü yaratılmış olan sonuçta yok olmaya da mahkûmdur.⁶¹ Bu bakımdan baki olan Allah'ın varlığına yaratılmış olanlar şahittir.⁶² Burada açıkça görülüyor ki, Yusuf Has Hacib Allah'a inanmakla kalmamakta, aynı zamanda onu isbat hususunda kelamcılar tarafından da kullanılan hudus deliline başvurmaktadır. Hudus deliline göre, âlem tüm parçalarıyla yaratılmıştır. Bütün yaratılmış olanları vâcibu'l-vucûb olan Allah yaratmıştır.

Yusuf Has Hacib'e göre kadir-i mutlak olan Allah irade ve ilmiyle, makro kozmos olarak bilinen âlemi yaratmakta ve onun devamı için bir takım kanunları takdir etmektedir.⁶³ Yani var olan varlık Allah'ın isteği ve faal bir eyleminin sonucudur. Onun bu eserindeki mutlak irade, ilim ve yaratma, mutlak kudretinin ölçülemez boyutunu göstermektedir. Çünkü olanların hepsi Allah'ın "ol" demesinden ibarettir.⁶⁴ Bu bakımdan Yusuf Has Hacib'e göre Allah her yönüyle mutlak ve mutlaklığını Allah-âlem ve Allah-insan ilişkilerinde açık bir şekilde göstermektedir. Bu ilişkilerdeki temel sıfatlar olan tekvin, irade, ilim, kudret Yusuf Has Hacib'in Allah anlayışında da özel bir konuma sahiptir. Çünkü Allah-âlem, Allah-insan ilişkileri bu sıfatlara dayanmaktadır. Ancak mikro kozmos, yani

⁵⁹ *Kutadgu Bilig*, s.13; 270

⁶⁰ *Kutadgu Bilig*, ss. 12-13.

⁶¹ *Kutadgu Bilig*, s.13; 61; 99.

⁶² *Kutadgu Bilig*, s.13.

⁶³ *Kutadgu Bilig*, s.235.

⁶⁴ *Kutadgu Bilig*, s.12, 283.

insan, kendisine verilen akıl emanetinin gerekli kıldığı sorumluluklar söz konusu olduğunda, Allah’la olan ilişkisi daha kapsamlı ve değişik boyut kazanmaktadır. Başka bir deyişle Allah-âlem arasındaki ilişki Allah’ın irade, ilim, tekvin vs sıfatlarına ve bunun sonucu olarak âlem için konulan “sünettullah” dediğimiz kanunlara dayanmakta iken⁶⁵, Allah-insan arasındaki ilişki, insana verilmiş akıl sayesinde Rab-kul ilişkisine dayanmakta ve insana sorumluluk alanı açmaktadır. Dolayısıyla bir kul olarak insan akli sayesinde bilgi edinme, anlayışlı ve erdemli olma özelliğine sahiptir.⁶⁶ Bilgili olmak da iyiliklerin yolunu bulmada insana fayda sağlar.⁶⁷ Bunun karşıtı bilgisizlik ise Yusuf Has Hacib’e göre kötülüğe bulaştıran bir hastalıktır. Bu hastalıktan kurtulmanın yolu, ancak akıldan ve bilgiden geçmektedir.⁶⁸ Öz olarak söylemek gerekirse, insanın akıl, bilgi edinme, erdemli olma vs. yönleri söz konusu olduğunda Allah’la olan münasebeti daha da bilinçli ve karmaşık boyut kazanmaktadır.

Aslında akıl ve bilince dayanan Allah-insan arasındaki ilişkide, insanın fiillerini seçmede bağımsız bir iradeye sahip olduğu göze çarpsa da, işin gerçek yüzü böyle değildir. Çünkü Yusuf Has Hacib, insanı da bir bakıma âlem gibi telakki ederek onu bir takım kanunlara (kısmet, kader) bağı olan ve seçme hakkı bulunmayan varlık olarak tasvir etmektedir. Nitekim o bu hususta şöyle demektedir:

Bayatka bütügli biliglig kişi / Allah’a inanan bilgili kişi,

Tegürmiş ödinde tükel yir aş / Kısmetinde ne varsa onunla yetinir.

⁶⁵ *Kutadgu Bilig*, ss. 234–235.

⁶⁶ *Kutadgu Bilig*, ss. 22; 138–139.

⁶⁷ *Kutadgu Bilig*, s. 26.

⁶⁸ *Kutadgu Bilig*, ss. 22–23.

Kerek yat kerek dünya tezgın yügür / İster yat, ister dünyayı dolaş, koş;

Negü erse kısmet sanga ol tegür / Kısmetin neyse sana o nasip olur.⁶⁹

Törütmezde aşnu yorıttı kaza / Yaratmadan önce, kaza tayin etti;

Kazaka tapı bol boyun eg uda / Kazaya razı ol, boyun eğ ve ona uy.⁷⁰

Asıg yas ne edgü ne isiz barı / Fayda ve zarar, iyilik ve kötülük;

Bayattın turur kör anıng takdiri / Hep Allah'tan gelir, bu onun takdiridir.⁷¹

Görüldüğü gibi Yusuf Has Hacib bir taraftan, her şey Allah'tandır, "olan şey olmadan önce belirlenmiştir", diyerek Allah'ın egemenliğini, kaderi (alın yazısı) kabul etmektedir. Diğer taraftan da, akılsız ölü, akıllı diridir, her türlü iyilik akıldan gelir,⁷² dünya bir tarladır, insan ne ekerse onu biçer,⁷³ diyerek, insanın özgür iradesini ve aynı zamanda da insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliğini benimsemektedir. Aslında, Allah'ın egemenliği ve insanın özgür iradesi, teoloji tarihinin en problematik tartışma konularından biridir. Çünkü Tanrının egemenliği ve bilgisi insan özgürlüğünü tamamen yok farz ettiren, her şeyin sorumluluğunu Allah'a yükleyen bir inanç ilkesidir.⁷⁴ Bunun aksi olan insanın bağımsız iradesinin kabulü, Allah'ın mutlak varlık olma özelliğini ortadan kaldırır. Başka bir deyişle Allah'ın bilgi ve egemenliğini inkâr etmek, bir

⁶⁹ *Kutadgu Bilig*, s.133.

⁷⁰ *Kutadgu Bilig*, s.235.

⁷¹ *Kutadgu Bilig*, s.245.

⁷² *Kutadgu Bilig*, s.140.

⁷³ *Kutadgu Bilig*, s.109.

⁷⁴ Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara, 2002, s. 9.

bakımdan Tanrıyı inkâr etmektir. İnsanın özgür iradesini inkâr etmek ise, insanı inkâr etmek, peygamberleri, kutsal kitapları, tövbe, dua ve ibadeti inkâr etmektir.⁷⁵ Bu bakımdan tarihten beri birçok dini uğraştıran yukarıdaki ikilemin kesin ve herkesi bağlar çözümü veya ortak bir formülü günümüzde de bulunmuş değildir. Dolayısıyla bu konuda Yusuf Has Hacib'den herkesi bağlar çözüm beklemek de doğru olmasa gerek.

Yusuf Has Hacib'in rızık ve ecel hakkındaki görüşleri belirlenmişliğin ve Allah egemenliğinin birer başlıklarıdır. Çünkü belirlenmişlik, Allah'ın egemenliği, bilgisi ve insanın özgür iradesi söz konusu olduğunda, Kutadgu Bilig'de bunlar arasında çok yakın bir ilişkinin bulunduğu görülür. Zira her canlıya rızık veren Allah,⁷⁶ ecelini de ezelden belirlemektedir.⁷⁷ Yaratılan insanı yaratmadan önce kaderini tayin etmektedir.⁷⁸ Yani Allah ezelde her insana tespit edilen ecele göre, verilecek rızık da takdir etmektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi doğum, rızık, ecel ve bütün iyilik-kötülükler Allah'ın ezeli hükmüne göre gerçekleşmektedir.

Yusuf Has Hacib'in Allah anlayışının temelinde uhrevî hayatın karakersizliği de gelmektedir. Çünkü bu dünyadaki insanın Allah'la olan münasebetinin semeresi orada görülmekte ve bu bakımdan büyük önem arz etmektedir. Semerenin bolluğu kulun Allah'la olan irtibatının aralıksız olmasından gelmektedir. Bu yüzden Yusuf Has Hacib'e göre ideal yaşam tipi, halvete çekilip hayatını yalnız ve ibadet etmekle harcamayı amaç edinmekten

⁷⁵ Hüseyin Atay, *a.g. e*, ss. 23–25.

⁷⁶ *Kutadgu Bilig*, s.100; 106; 234; 283.

⁷⁷ *Kutadgu Bilig*, s. 99; 283; 442.

⁷⁸ *Kutadgu Bilig*, s.235.

geçmektedir. Nitekim bu hususta eserinde en önemli karakter örneği olan ve sembolik olarak uhrevî hayatı temsil eden Odgurmuş'ın hükümdarı ve veziri hayrete düşüren yaşam felsefesi ve etkileyici hitabeleri bunun en bariz örneğidir. İnsanlara yararı bulunmadığı gibi zararının da dokunmasını istemediği Odgurmuş geçici dünyadan zevk almanın da geçici olduğunu, asıl hayata hazırlık yapmanın daha mühim olduğunu vurgulamaktadır. Bununla Yusuf Has Hacib tasavvuf telkini yapmış görünmektedir. Çünkü bir bakımdan onun, sosyal realiteleri de görmezden gelen ve toplumsal hayatı bir bakımdan hiçe sayan, ancak diğer iyi niyetli insanlar kadar toplumsal düzenin devamlılığı için dua eden önemli bir şahsiyeti canlandırması yukarıdaki görüşü destekler mahiyettedir. Diğer taraftan, Kutadgu Bilig kitabının gidişatından da görüldüğü gibi saadeti temsil eden Aytoldı'nın ölüm döşeğindeki pişmanlığı ve hayır işleri az yaptığını dile getirmesi, Allah'ın rızasını kazanıp kazanmadığına dair tereddüdü; hükümdarı derin düşünceye sokan Odgurmuş'ın sözleri, dünyanın önemsizliğinin altını çizmesi de bunu göstermektedir. Aytoldı'nın ölürken dile getirdiği pişmanlığı daha sonra Odgurmuş doldurmaktadır. Ayrıca Yusuf Has Hacib kendi geçmiş gençliğine acıyarak ihtiyarladığını söylerken yaptığı birçok kusurları da ortaya sermektedir. Kusurların başı yapılmayan ibadet ve hayır işlerdir. Bu yüzden başkalarına hayatı boşa harcamalarını, geceleri de ibadet etmelerini tavsiye etmektedir.⁷⁹ Bu bakımdan Yusuf Has Hacib'in' tasavvufa olan meylinin söz konusu olabileceğini söylemek kanaatimizce yerindedir.

⁷⁹ *Kutadgu Bilig*, ss. 468–471.

Yusuf Has Hacib'e göre doğuş hak olduğu gibi ölüm ve ahiret de haktır. Ahirette haşır hak, hesap hak, cennet-cehennem hak ve şefaah haktır. Bunlar Allah'ın takdiridir. Bu konuda o şöyle demektedir:

Ajun bir tüşün ol gürüng bir tüşün / Bu dünya bir konak, mezarın ikinci konaktır;

Bu tüşün kopursa tüşün ol ajun / Bundan sonraki ilk konak öteki dünyadır.

Küder ol ajunda sanga iki yol / O dünyada seni iki yol bekler;

Bu iki yolungda kayu erki yol / Bu iki yoldan hangisi sana nasip olacak.

Yolung ongça kelse itildi işing / Yolun sağa doğruysa yolundadır işin;

Kalı solça kelse ulıp çal başing / Eğer sola doğruysa inleyerek çal başını yere.⁸⁰

İki ev yarattı bu halka kamug / Allah bütün bu halk için iki ev yarattı;

Biri atı uçmak birining tamug / Birinin adı cennet, diğerinin de cehennemdir.⁸¹

Böylece Yusuf Has Hacib haşirden⁸² sonra dünyada yapılan amellere göre gidilecek cennet-cehennem yollarının bulunduğunu belirtmektedir. Ancak ondan önce herkes Allah'ın huzurunda yaptıklarının hesabını verecektir.⁸³ Yusuf Has Hacib'e göre, insan cenneti kazanabilmesi, oradaki her türlü nimetlere nail

⁸⁰ *Kutadgu Bilig*, s.109.

⁸¹ *Kutadgu Bilig*, s.266.

⁸² *Kutadgu Bilig*, s.14;15.

⁸³ *Kutadgu Bilig*, ss.328; 379–380.

olabilmesi için iman ve doğruluk (özünde, sözünde ve gönlünde) ekseninde bulunması gerekmektedir.⁸⁴ Aksi halde günahkâr olur ve hüsrana uğrarlar.⁸⁵ Ancak Yusuf Has Hacib günahkâr müminlerin imdadına Hz. Peygamber'in yetişeceğini ve şefaatte bulunacağını, hatta ilk dört halifeden de şefaatin umulacağını belirtmektedir.⁸⁶ Fakat o "günahkâr kulu için Tanrının fazlı ve rahmeti vardır. Azabı çok ise, rahmeti de boldur, günahkâr için rahmet aziz bir şeydir"⁸⁷ diyerek Allah'ın şefaatinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Zira ahirette şefaatte bulunacak Hz. Muhammed de Allah'ın rahmeti olarak insanlara gönderilmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla ona göre, asıl şefaatchi Allah'tır ve onun şefaati her iki dünya için söz konusudur ve belki de Allah-insan arasında ilişkinin son halkalarındandır.

Kutadgu bilig'de yaşam felsefesi olarak kabul edilen tasavvufî hayatın önemini vurgulayan Yusuf Has Hacib'in doğrudan Budizm'deki mistik anlayıştan etkilenmiş olabileceği söylenmektedir.⁸⁹ Ancak ortaya atılan bu tür görüş ve gerekçeleri tatmin edici nitelikte değildir. Çünkü Kutadgu Bilig'de bu dünyanın aslında ahirete, öbür dünyaya hazırlanma olduğu vurgulanmakla beraber asıl yurt ve ebedî kalışın uhrevî hayat, cennet-cehennem olduğu belirtilmektedir. Eğer Yusuf Balasagunî doğrudan Budizm'in etkisi altında kalmış olsaydı, Kutadgu Bilig'deki uhrevî hayat ve Tanrı anlayışının da değişik olması muhtemeldir. Çünkü Budizm'de Tanrı anlayışı geçmişten günümüze kadar tartışma konusu

⁸⁴ *Kutadgu Bilig*, ss. 133–134.

⁸⁵ *Kutadgu Bilig*, s.395.

⁸⁶ *Kutadgu Bilig*, s.14.

⁸⁷ *Kutadgu Bilig*, s. 265.

⁸⁸ *Kutadgu Bilig*, s. 15.

⁸⁹ Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, s. 15.

olduğu gibi ahiret hayatının varlığı da tartışma konusudur. Bazı Budizm kaynaklarında cennet ve cehennemde yeniden var oluş ve doğuştan bahsedilirse de, buradaki hayat yeryüzündeki hayat gibi geçici bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla gerçek hayat ve ebediliği söz konusu değildir.⁹⁰ Bu bakımdan Yusuf Has Hacib'in mistik anlayışının temelinde İşlam Tasavvuf'unun rolünün büyük olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onun anlayışına göre, Tanrı vardır ve onun mutlak özellikleri, sıfatları bulunmakta, aynı zamanda gerçek hayat özelliğini taşıyan uhrevî hayat da vardır. Bunları söylemekle beraber Yusuf Has Hacib'in tasavvufî eğiliminde kimin ya da hangi tasavvuf ehlinin tesir ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira Yusuf Has Hacib'in gerçek hayatıyla ilgili geniş bilgi bulunmamaktadır.

Ancak bazı tarihi verilere göre tasavvuf temsilcilerinden ünlü mutasavvıf şakık el-Belhî (ö.174/790) Belh'ten Türkistan'a gelerek Türkler arasında İşlâmiyet'i yaymak için yoğun bir gayret göstermiş olduğu belirtilir. O, zengin tüccar olmasına rağmen fakirler gibi yaşayıp, zenginliğini fakirlere dağıtmıştır. Türkler arasında İşlam'ı yaymada etkili olan diğer bir isim de İbrahim b. Edhem'dir (ö.783). O da Belhli ve Budist Türkler arasında İşlam'ı yayma faaliyetinde bulunmuştur.⁹¹ Buna göre VIII. asrın son çeyreğinden itibaren Türkistan, mutasavvıfların yoğun faaliyet alanları içerisine girmiş bulunmaktadır.

Bunlardan başka tasavvuf tarihinin en gözde simalarından biri olarak sayılan Hallac-ı Mansur da (856–922) Horasan, Tâlekân, Maveraünnehir,

⁹⁰ Günay Tümer, Abdürrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1993, ss.161–165; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 128–132.

⁹¹ Abdülkerim Özaydın, *“Türklerin İşlâmiyeti Kabulü”*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, c. IV, s.255.

Türkistan, Maçin, Turfan, Keşmir ve Tibet'e kadar giderek vaazlar vermiş, İslam ve Allah sevgisinden söz ederek, gezdiği yerlerdeki insanlar -özellikle Türkler ve Hindular- için eserler yazarak onların İslam'ı benimsemelerinde etkili olmuştur.⁹² Hallâc-ı Mansur'un hayat felsefesi ve tasavvufî görüşlerinin Türkistan'daki etkisi daha sonra Türkler arasında Yesevîlik, Bektaşîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenmektedir.⁹³ Tabi bu konudaki kaynak yetersizliğinden dolayı, Yesevîlik, Bektaşîlik ve Nakşibendîlik tarikatlarının isnat zincirlerinin başlı başına tartışma konusu olduğunu söylemek gerek. Ancak sebep-sonuç ilişkisine göre bu tarikatlar, ilk dönem mutasavvıfların Türkistan'daki faaliyetlerinin semeresi olarak görmek de mümkündür. Dolayısıyla Yusuf Has Hacib'in tasavvuf eğilimli anlayışının İslam kültürü içerisinde oluşan tasavvuf ehillerinin faaliyetleri sonucu şekillenmiş olabileceğini kabul etmek ihtimal dâhilindedir.

Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig eserindeki Allah anlayışını, esas olarak Ehl-i Sünnet'in Allah anlayışının bir tür yansıması olarak kabul etmek gerekir. Çünkü Allah'ın varlığı, birliği ve temel sıfatları, insanlarla olan ilişkisindeki egemenliği, ahiret hayatı ve oradaki haller vs. hakkında ortaya koyduğu bilgiler bunu göstermektedir. Ancak bunu ortaya koymaya çalışırken, mutlaka sahip olduğu önceki kültür birikimlerinden de istifade etmiştir. Başka bir deyişle Yusuf Has Hacib'in yıllarca topladığı, sakladığı ya da öğrendiği bilgi ve kültür birikiminin sonucu olan Kutadgu Bilig'de dinî bilginin temelini İslam esasları oluşturmakta ise de, önceki inançların izlerini bulmak mümkündür. Örneğin: Kaza

⁹² Bkz. M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, Çev: İsmet Birkan, Ardıç Yayınları, I. Kitap, Ankara, 2006.

⁹³ M Louis Massignon, *a. g. e.*, ss. 249–250.

ve kader (alın yazısı), İslam dininin iman esasları olarak bilinmekte, Yusuf Has Hacib de böyle bilmekte, inanmakta ve eserinde “her şey Allah’tandır, olan şey olmadan önce nasıl olacağı belirlenmiştir, mukadderdir” diyerek ona atıfta bulunmaktadır. Fakat bu belirlenmişliği, mukadderliği belirtmeye çalışırken, önceki kültürün bilgi birikimlerine de müracaat ettiği söylenebilir. Nitekim o, bu hususta:

Bolu birdi evren ilig birdi taht / Devran sana beylik ve taht verdi;

*Tuta birsü tengri bu taht birle baht / Tanrı bu taht ile bahtını daim etsin.*⁹⁴

Bu beglik küçün almadıng sen tilep / Bu beylik makamına sen isteyerek gelmedin;

*Bayat birdi fazlı bile belgülep / Onu Allah kendi fazlıyla sana ihsan etti.*⁹⁵

Bu begler bayattın musallat turur / Bu beyler hâkimiyetlerini Allah’tan alırlar;

*Budun edgü bolsa beg edgü bolur / Halk iyi olursa bey de iyi olur,*⁹⁶ demektedir ki, bu satırlardaki bazı kavramlar ve ifadeler geleneksel Türk dininde önemli bir konuma sahiptir. Nitekim eski inanca göre, **hakan Tanrı**’nın iradesi ve hükmüyle **tahta** oturmakta ve Tanrı tarafından şereflendirilmektedir (**baht** verilmektedir).⁹⁷ Hatta hakanlık **yer** ve **gökle** beraber yaratılan “Dört Unsur”un

⁹⁴ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, Çev: Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 106–107.

⁹⁵ *Kutadgu Bilig*, Kabalcı Yayınları, ss. 914–915.

⁹⁶ *Kutadgu Bilig*, Kabalcı Yayınları, ss. 984–985.

⁹⁷ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, c.I, ss. 27; 41; 56.

biri sayılmış⁹⁸ ve hakan Tanrı'nın elçisi veya oğlu olarak da telakki edilmiştir.⁹⁹ Tanrının buyruğuyla hakan milleti ayağa kaldırıp açığı doyurmakta, az kavmi çok kılmaktadır.¹⁰⁰ Tanrının verdiği güçle düşmanının üzerinde galip gelmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla her konuda Tanrı ön plana çıkmakta, hakanın seçme hakkı bulunmamaktadır.

Ayrıca gök (felek), baht, taht, kut gibi kavramlar İslam'ın meşruluk eleğinden geçerek bazı değişikliğe uğramış olsa da, Türk olmayan Müslümanlar tarafından kolayca ayırt edilebilecek özelliğe sahiptir. Çünkü taşıdığı mana itibariyle aslı geleneksel Türk dinine ait ve bu dinin temel kavramlarından sayılan bu sözcükler, eski Türk mitoloji ve kozmogonisinde anahtar niteliktedir. Nitekim felek (gök), yer ve taht (hakanlık, devlet) Türk mitolojisinde “Dört Unsur”dan ve Tanrı-âlem ilişkisinde başlangıcın sembollerinden sayılmaktadır.¹⁰² Bu itibarla dinsel bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla geleneksel Türk dininde dinsel nitelik taşıyan bu kavramlar ve Tanrı-âlem ilişkisindeki temel özellikler, daha sonra Yusuf Has Hacib'le Müslümanların anlayışındaki Allah-âlem ilişkisine ayarlanmıştır. Ancak eski inançlardaki dinî içerikli olan veya olmayan bu kavramlar, anlam ve fonksiyon itibariyle daha çok Emevî Hanedanlığınca kullanılan “*kader*”in içinde eriyip gitmektedir. Bununla beraber Yusuf Has Hacib'in Allah anlayışını, Allah-âlem ilişkisi konusundaki görüşlerini süsleyen bu

⁹⁸ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1971, c. II, ss. 122–123.

⁹⁹ Bahaeddin Ögel, *a, g, e*, c. II, s. 116.

¹⁰⁰ H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, c. I, s. 43.

¹⁰¹ H. Namık Orkun, *a.g.e*, c. I, s. 64.

¹⁰² Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. II, s. 122.

kavramlar, zamandaşı Kaşgarlı Mahmut tarafından da kullanılmış¹⁰³ ve kullanımı asırlarca devam etmiştir.

Öz olarak söylemek gerekirse, Yusuf Has Hacib'in Allah anlayışı Ehl-i Sünnet'in belirlediği çizgide gelişmiştir. Ancak doğal olarak önceki ve komşu kültürün bilgi birikimlerine de müracaat etmiştir.

2. Kaşgarlı Mahmut ve Divan-ü Lügat'it-Türk'te Allah Anlayışı

Kaşgarlı Mahmut XI asırda yaşamış Türk bilgini, Türk dünyasında önde gelen dilcilerden biridir. Asıl adı Mahmud b. Hüseyin b. Muhammed el-Kaşgarî'dir. Meşhur eseri "Divan-ü Lügat'it-Türk"ü XI. asrın sonlarına doğru yazmış ve Abbasî Halifesi Muktedî-Biemrillah'ın oğlu Ebü'l-Kasım Abdullah'a armağan etmiştir.

Paha biçilmez eseriyle kültür tarihimizde özel bir konuma sahip olan Mahmut'un hayatı ve şahsiyeti hakkında, Divan-ü Lügat'it-Türk'ün farklı yerlerinde ancak kendisi tarafından verilen bilgiler dışında fazla bir şey bilinmemektedir. Eserinde takdim ettiği malumatlara ve dolaylı yoldan anlaşılan, ulaşılan bilgilere dayanarak, onun az çok hayat hikâyesini ve ilmî şahsiyetini öğrenebilmekteyiz. Dolayısıyla bu verilere göre, Kaşgarlı Mahmut kendisiyle ilgili "Türklerin en fasih konuşanlarından, en açık anlatanlarından ve soyca en

¹⁰³ Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ü Lûgati't-Türk*, c. I, ss. 300-301.

ileri gelenlerinden”¹⁰⁴ olduğunu dile getirir. Babasının Barsgan¹⁰⁵ şehrinde doğduğunu ve isminin Hüseyin olduğunu da kendi kitabından öğrenmekteyiz. Mahmut’un kaç yıl yaşadığı, nerede ve ne zaman vefat ettiği belli değilse de, eserini ilerleyen yaşlarında 1072–1074 tarihleri arasında Bağdat’ta yazdığı bilinmektedir.¹⁰⁶

Ancak ne yazık ki, kültür tarihimiz açısından büyük öneme haiz olan Mahmut’un devasa eseri, önceki asırlarda birçok âlim tarafından biliniyor olsa da, daha sonraki dönemlerde toz tutmuş vaziyette gözden irak kütüphane raflarında kalmıştır. Onun tekrar bulunması, Ali Emîrî tarafından tamamen tesadüf sonucu gerçekleşmiştir. Kilisli Rıfat Efendi’nin verdiği emek ve çabalar, Ziya Gökalp, Talat Paşa’nın yardımlarıyla istinsah edilmiş, Türkçe tercümesi de Besim Atalay tarafından yapılmıştır.¹⁰⁷

Kaşgarlı Mahmut en başta bir dilcidir. Fakat Divan-ü Lügat’it-Türk eseri, onun aynı zamanda Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve etnografyasına, halk edebiyatına ve haritacılığa hâkim olduğunu göstermektedir. Ayrıca Türkçenin farklı lehçelerini bilmekle beraber Arapçayı ve Farsçayı iyi bir şekilde konuştuğu, yazdığı bilinmektedir.¹⁰⁸ Bunlara ilaveten, eserinde örnek olarak vermiş olduğu ayet ve hadisler, onun Kuran ve Hadis ilimlerinden haberdar olduğuna da delalet etmektedir.

¹⁰⁴ Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ü Lügati’t-Türk*, c. I, s. 4.

¹⁰⁵ Barsgan, günümüzde Kırgızistan’ın Isıkgöl ilinin toprakları içinde bulunmaktadır.

¹⁰⁶ M. Şakir Ülkütaşır, *Büyük Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1946, ss. 30–32.

¹⁰⁷ Bkz: M. Şakir Ülkütaşır, *Büyük Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut*, ss. 39–62.

¹⁰⁸ M. Şakir Ülkütaşır, *a. g. e.*, s. 17.

Mahmut'un yaşadığı dönemde Türklerin çoğu İslâmiyet'i kabul etmiş bulunmaktaydılar. Özellikle Orta Asya'nın çöllerinde ve bozkırlarında yaşayan esas kitle İslam'ı derinden benimsemişlerdi. Artık eski kültüre ait birçok unsur yeni kültür içinde yaşam mücadelesi veriyordu. Başka bir deyişle İslam'ın temel ilkelerine aykırı gelen bazı eski kültür kalıntıları, İslâmiyet'in meşruluk eleğinden geçmekteydi. Nitekim Kaşgarlı Mahmut, geleneksel Türk dininde ve eski Türk runik yazılarında, “koruyucu Tanrıça” olarak bilinen “*Umay*” (богиня–покровительница)¹⁰⁹ kavramını “kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne ve çocuğun ana karnındaki eşi” olarak açıklamaktadır.¹¹⁰ Dolayısıyla o, bu kavrama yeni bir anlam vererek onu meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Kaşgarlı Mahmut'un ifadelerinden açık bir şekilde anlaşıldığına göre, o çölleri, obaları, bozkırları gezmiş, dolaşmış ve Türk, Türkmen, Kıpçak, Oğuz, Çigil, Yağma, Kırgız boylarının dillerini ve kafiyelerini ezberlemiş, Türk diline ve kültürüne ait ne bulduysa, tek tek derleyerek eserinde işlemiştir. Ayrıca onun bu eseri, yalnızca yukarıda adı geçen Türk boyunun dilsel ve kültürel özelliklerini şamil etmiyor. Zira Kaşgar, Balasagun gibi merkezlerden uzaklarda yaşayan ve Müslüman olmayan birçok Türk boyunun dil ve kültürel değerlerine az da olsa, yer veriyor.¹¹¹ Ancak esas olarak Müslüman olan Türk illerine önem vermekte ve İslâmiyet'i henüz kabul etmemiş Türkler, eserde kısmen ihmal edilmiş görünmektedir.

¹⁰⁹ Leonid Pavloviç Patapov, “*Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay*”, Rusçadan Çev: Muvaffak Duranlı, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı 1, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova–İzmir, 1996, s.216.

¹¹⁰ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, s. 123.

¹¹¹ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, ss. 27.

Yukarıda da belirtildiği gibi Kaşgarlı Mahmut'un diyarlarına gidip, dillerini öğrendiği ve Müslüman olduklarına işaret ettiği Kırgızlar her halde merkezî Tiyaşan (Ala Dağ ve çevresi) havzasında yaşayan Kırgızlar olsa gerektir.¹¹² Çünkü Kırgız boyunun yoğun olarak yaşadığı Yenisey, Altay bölgeleri henüz İslâmiyet'ten uzaktı. Nitekim onların İslâmiyet'i kabulü, uzun bir tarihî süreci kapsamakta ve Tanrı Dağlarına, Pamir, Yarkent bölgelerine olan göçler sonucu gerçekleşmektedir. Kaşgarlı'nın bu önemli noktayı belirtmemesi, onun Altay, Yenisey bölgelerini ve haritasında belirttiği, fakat eserinde fazla söz etmediği Bulgar, Suvar, Peçenek (Beçenek) boylarının diyarlarını gezmediğini göstermektedir. Bunlar hakkında Divan'da verdiği kısa pasajlar da, onun bu konuda sahip olduğu bilgilerinin, başkalarından işitip öğrendiği bilgilerden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

Mahmut, Kırgızların dil şivesinin özelliklerini araştırırken, mutlaka onların dinle ilgili kabullenme, anlayış ve uygulamalarından haberi olmuştur. Nitekim o, eserinde belirttiği Kırgızların, diğer Türk boylarıyla beraber İslam'ı din olarak kabul ettiklerine işaret etmekte ve bundan dolayı Müslüman olan tüm Türk boylarının Allah anlayışıyla ilgili kabullenme ve tutumlarını ortak değerlendirme yoluna gitmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, yazarın belirttiği merkezî Tiyaşan havzasında yaşayan Müslüman Kırgızların dinî tutumları ve Allah'la ilgili anlayışları, o dönemdeki tüm Kırgızların ortak tutum ve anlayışlarını yansıtmaz. Zira yukarıda da belirtildiği gibi kuzeyde yaşayan Kırgızlar, o devirde henüz İslâmiyet'le tanışmamışlardı. Fakat bizim için önemli olan, o dönemdeki Kırgızların tümünün Müslüman olup olmadıkları değil, erken dönem İslamlaşma

¹¹² M. Şakir Ülkütaşır, *Büyük Türk Dücisi Kaşgarlı Mahmut*, s. 75.

sürecinde Müslüman olan Kırgızların Allah'la ilgili kabullenme, anlayış ve tutumlarıdır.

Divan'dan anlaşıldığı kadarıyla, yazarın din ve inanç konusundaki tutumu, içinde yaşadığı toplumun anlayış ve tutumlarından farklı değildir. Ayrıca Kaşgarlı Mahmut Yusuf Has Hacip gibi tasavvufa olan meyiliyle de bilinmektedir.¹¹³ Bunun yanında Kaşgarlı Mahmut ve eseri Divan-ü Lügat'it-Türk'teki Allah anlayışına gelirse, onun eskiden beri Türkler üzerinde etkin olan Ehl-i Sünnet ekolünün öğretilerini takip ettiğini görürüz. Ancak bununla beraber Divan'da geleneksel Türk dinine ait birçok kavram, motif ve anlayışların varlığı da gözden kaçmamaktadır.

Mahmut İslam'ın Allah anlayışını açıklamaya çalışırken Türklerle bütünleşmiş eski inançlarına ait Tanrı kavramını tekrar gözden geçirmekte ve ona yeni bir anlam katmaktadır. Çünkü ona göre 'Tanrı' mutlak varlığın ta kendisidir. Nitekim 'Gök Tanrı' da gökteki her şeyin sahibine denmekte, bu bakımıyla İslam'daki yerin ve göklerin yaratıcısı olan Allah'la eş anlam taşıdığına dikkat çekilmektedir. Günümüzde de bu benzerliği sık sık dile getiren araştırmacılar, bunun Türklerin İslâmiyet'i kabulü açısından büyük öneme haiz olduğunu belirtmektedirler ki, aslında '**Gök Tanrı**' eski Türk dinindeki '*Tanrılar Panteonun*'daki Tanrılardan sadece birisi belki de en önemlisi olanıdır.¹¹⁴ Dolayısıyla eski Türk inancı '*Henoteistik*' özellik taşımakta, Gök Tanrı da '*Tanrılar Hiyerarşi*'sinin en üst basamağında yer almaktadır.

¹¹³ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. III, s. 377.

¹¹⁴ Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1994, s. 72.

Aşırı dindarlığıyla bilinen Kaşgarlı Mahmut Allah'ın varlığını kabul etmek kadar, birliğini ikrar etmenin de gerektiğini belirtir.¹¹⁵ Zira ona göre, yalnızlık Allah'a mahsustur. Onun için o, putperestlerle savaşırken hep tekbir getirdiklerini,¹¹⁶ düşmanların mabetlerine girip putları kırıp yok ettiklerini¹¹⁷ ifade eder. Başka bir deyişle Yaratanın varlığı kadar birliğine de inanmak olmazsa olmazlardandır. Bunun yanında o, şirki Allah'ın hakkına olan bir saldırı olarak anlamaktadır. Ayrıca Mahmut Divan'da âlem, insan ve tabiattan söz ederken, dolaylı yoldan Allah'ın varlığına ve birliğine de atıfta bulunmaktadır. Zira âlemdeki ahenk, nizam ve çeşitlilik Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasının eseri olduğu kadar onun varlık ve birliğinin de göstergesidir.

Mahmut'un eserinde, sadece Tanrının mutlaklığına ve ulûhiyetine işaret eden açıklamalarına değil, her türlü dinî konularında göze çarpıcı ifadelerine ve Kuran kıssalarına da rastlamaktayız. Fakat o, özellikle Allah'ın egemenliği ve mutlaklığı üzerinde yoğunlaşarak, âlemde olan bütün şeylerin Allah'ın irade, inisiyatif ve kudretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Hatta tabiat olayları da bizzat Allah tarafından gözetilmekte ve yürütülmektedir.¹¹⁸ Mahmut'un, belli bir düzene konan tabiat kanunlarını da yok farz ettiren bu tür ifadeleri, insanın özgür iradesine hiç muhal tanımayacak kadar açık ve nettir. Buna göre, varlık ve varlığın varoluş amacı sadece Tanrıda anlamını bulabilmektedir. Ancak buna rağmen Kaşgarlı Mahmut, Allah'ın egemenliğinden bahsederken bir karamsarlığa kapılmamaktadır. İnsanı mutlu sona ulaştıracak bir yolun bulunduğu, onun

¹¹⁵ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. II, s. 294.

¹¹⁶ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, s. 472.

¹¹⁷ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, ss. 343–344.

¹¹⁸ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, ss. 212; 225; 266; c. II, ss. 77; 316; 347; 356; c. III. s. 53; 95.

kullandığı deyimlerle ifade etmek gerekirse kulun Allah'a tapınma, sığınma, yükünme ve en önemlisi onu tanımanın neticesinde bir sevabın olduğuna, ayrıca iyiliklerinin bir karşılığının bulunduğuna inanmaktadır. Bu şekliyle de onun Allah-insan arasındaki ilişkideki inancının temelini, Allah'ın belirleyiciliği ve yapıcılığı oluşturmaktadır. Aslında bu tür yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in, özellikle Eşârî ekolünün ortaya koyduğu görüşlere benzemektedir. Eşârîlik'te de, bütün yetki ve egemenlik Allah'a verilmekte, insana sadece iradesi olmayan sorumluluk yüklenmektedir. Bütün bunlara rağmen Eşârîlik'te de bir karamsarlığa kapılma yoktur. Bilakis mutlu son fonksiyon ve anlamı bulunmayan 'kesb'le aşılmanmaya çalışılmaktadır.

Kaşgarlı Mahmut'un Divan'ındaki Allah anlayışında, egemenlik yalnız Allah'a mahsus ve o merkezî konuma sahip olurken, insanın özgür iradesinden söz edilmez. İnsan sadece varlığına, verilen nimetlere rıza göstermeli ve bunun yanında her şeyi Allah'tan bilmeli, ona şükretmeli, tanımalı ve tapınmalıdır.¹¹⁹ Bunlar mutlu sona ulaşmak için olmazsa olmaz koşullardandır. Bu bağlamda onun Ehl-i Sünnet geleneğinden kopmadığını, hatta geleneksel Türk dinine ait unsurlardan da fazlasıyla istifade ettiğini söylemek doğru olsa gerek. Zira İslam öncesi inançlarda, Tanrı-insan arasındaki ilişkiler, Tanrının mutlak belirleyici ve yapıcılığına dayanmaktadır. Nitekim bunun bariz örneğine Türklere ait Orkun runik yazıtlarında da rastlanmaktadır. Söz konusu yazıtlarda Tanrının mutlaklığına işaret etmekle beraber her an insanın hayatına, tabiata müdahale edebilen ve gerektiğinde Hakan seçip, gerektiğinde de toplumun kaderini tümüyle

¹¹⁹ Kaşgarlı Mahmut, *DLT*, c. I, s. 416; c. II, ss. 3,167; c. III, s. 450.

değiştirebilen yüce varlıktan söz edilir.¹²⁰ Bu tür unsurlar, eski inançlarımızda Müslümanların ‘*kader*’ine benzer bir isim altında formülleşme de Tanrının belirleyici ve yapıcılığının ortada olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Aslında geleneksel Türk dinine ait bu tür anlayış ve inançların gerek Kaşgarlı Mahmut’un, gerek Yusuf Has Hacib’in ve gerekse o dönemdeki tüm Türk boylarının genel kültüründen hala kopmadığının bir göstergesidir.

Mahmut Divan’ında Allah’ın egemenliğinden sıkça bahsederken, onun mutlak irade ve kudretine de işaret etmektedir. Onun irade ve kudretinin ölçülemez olduğu da yazdığı eserde kendini göstermektedir. Bu bakımdan Mahmut her şeye müdahale eden Tanrıdan söz ederken, aslında insandaki özgür iradenin varlığı ve yokluğunu dert edinmemektedir. Bilakis Allah’ın ululuk ve mutlaklığını göstermeye ve bir bakıma ispat etmeye çalışmaktadır. Onun bu gayretindeki iyi niyetin temeli ise, herkes tarafından kabul gören şu önermeye dayanmaktadır: ‘*Allah zatı ve sıfatlarında mutlaktır*’. Bunun için bu önerme çerçevesinde şekillenen Mahmut’un Allah anlayışını, kulun amelleri (efal’ül-ibad) cihetinden değil, Allah’ı tenzih ve tesbih cihetinden değerlendirmek gerekir. Ancak Mahmut Allah’ı tenzih ve tesbih etmeye çalışırken düşüncelerinin kelâmî açıdan ne tür sonuçlar doğurabileceğinin farkında olmadığını da belirtmek gerekir.

Bu şekliyle Mahmut’un Allah’ın mutlak ilmi, iradesi, kudreti ve bunun doğal sonucu olarak Allah’ın âlemlerle münasebeti hakkındaki görüşleri, belirlenmiş belli çizgi etrafında şekillendiğini göstermektedir. Ancak Kaşgarlı Mahmut’un Allah hakkındaki anlayış ve kabullenmeleri, Kırgızların İslâmiyet’i kabulünden günümüze kadarki süreçteki anlayış ve tutumlarını yansıtmaktadır. Zira diğer

¹²⁰ H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, c. I, ss. 27, 41–44, 64.

Türk boylarına nazaran Kırgızlar arasında geçmişte olduğu gibi günümüzde de geleneksel Türk dinine ait unsurların varlığı ve çokluğu araştırmacılar tarafından bilinen bir gerçektir. Nitekim bağımsızlık sonrası ‘Tengircilik’ adı altında ortaya çıkan ve ilk başta millî uyanış hareketi olup zamanla eski dine ait unsurlara, özelliklere ve anlayışlara vurgu yapmaya başlayan eski kültüre dönüş hareketi, Sovyetler döneminden kalan Allah ve din eleştirileriyle beraber yetmiş yıllık dönemdeki manevî boşluktan da istifade ederek faaliyetlerine hız vermektedir. Bu hareket ve onun ortaya çıkmasındaki etki-tepkiler hakkında geniş bilgilere III. bölümde yer verilecektir.

3. Sirâcuddîn el-Ûşî ve eseri Emâlî Kasidesinde Allah Anlayışının Genel İzlenimleri

Sirâcuddîn el-Ûşî, günümüz Kırgızistan topraklarında ortaya çıkmış tek kelamcı olarak bilinmektedir. Ancak o ve eseri Emâlî’nin varlığı Kırgız toplumunun gerek akademik çevresinde, gerekse dindar kesiminde fazla bilinmemektedir. Bunun nedeni, yetmiş senelik Sovyetler Birliği dönemindeki yasak ve yaptırımlardır. Çünkü Sovyetler öncesi Kırgızistan ve Orta Asya topraklarındaki medreselerde Uşî’nin *Emâlî* kasidesi okutulmaktaydı.

Ûşî'nin tam ismi: Sirâcuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Osman b. Muhammed et-Teymî el-Ûşî el-Ferganî el-Hanefî el-Mâturîdî el-Fakih'tir.¹²¹ Daha çok Sirâcuddîn el-Ûşî adıyla bilinen bu âlim Karahanlılar döneminde Oş şehrinde doğmuştur.¹²² Kaynaklarda onun doğumu ve hayatı hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Ûşî hakkında bilinen, onun yaklaşık 569/1173 senesinde 'Emâlî' kasidesini yazdığı,¹²³ hadis, fıkıh gibi alanlarla ilgili eserler meydana getirdiği ve ayrıca onun şair ve edîb olduğudur.¹²⁴ Genel kanaate göre, Sirâcuddîn el Ûşî hicrî 575/1180 veba (taun) hastalığına yakalanıp vefat etmiştir.¹²⁵

Sirâcuddîn el-Ûşî'nin, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi çeşitli konularda eserleri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Gururu'l-Ahbâr ve Dureru'l-Eşâr fil'l-Hadîs;¹²⁶
- Meşârikü'l-Envâr Şerhü Nisâbü'l-Ahbâr;¹²⁷
- El-Fetâvâ es-Sirâciyye;¹²⁸
- Sevâkıbu'l-Ahbâr;¹²⁹

¹²¹ Durmuş Özbek, "*el-Ûşî ve Kasidetü'l-Emâlî*", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Sayı 5, Konya, 1994, s. 263.

¹²² M. Şerefeddin, "*Türk Kelamcıları*", Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Bürhaneddin Matbaası, Sayı, 23, İstanbul, 1932, s. 4.

¹²³ Carl Brockelmann, "*Ûşî*", İslam Ansiklopedisi (İslam Âlemi: Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. XIII, s.75.

¹²⁴ Durmuş Özbek, "*el-Ûşî ve Kasidetü'l-Emâlî*", s. 265.

¹²⁵ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin Esmâ'l-Müellifin ve Asari'l- Musannifin*, İstanbul, 1951, c. I, s. 700.

¹²⁶ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700; Hacı Halife Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Asâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, 2. Baskı, c. II, s. 1200.

¹²⁷ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700.

¹²⁸ İsmail Paşa el-Bağdadî, *a. g. e.*, c. I, s. 700; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1224.

- Yevâkîtü'l-Ahbâr¹³⁰ vs.

İsimlerinden de anlaşıldığı üzere el-Ûşî'nin bu eserleri Hadis ve Fıkıh alanlarıyla ilgilidir. Onun Kelâmî konuları ele aldığı eseri 'Emâlî Kasidesi'dir.¹³¹ Söz konusu kaside, manzum bir akâid risalesidir ve Mâturîdî akaidine dair olup bu ekolün temel görüşlerini özetler mahiyettedir. Bu şekliyle eser, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin "Fıkhu'l-Ekber"ine benzemektedir. Ancak 'Emâlî Kasidesi'nin manzum bir eser olması, özlü, net bilgiler içermesi ve pratik anlatım ve anlayış ifadelerinin bulunması, öğrenme ve ezberleme açısından kolaylık sağlamıştır. Bunun için her yerde talep görmüş ve aranan eser haline gelmiştir. Aynı zamanda bu eser, orta ve yüksek seviyeli medreselerde ders kitabı olarak takip edilmiş, özlü bilgilerinin farklı dillerde şerh ve haşiyeleri de yapılmıştır.¹³²

Ehl-i Sünnet'in itikadını, iman esas ve anlayışlarını manzum halinde özlü olarak anlatan Sirâcuddîn el-Ûşî'nin bu eserinin çeşitli isimleri vardır. Bunlar:

- el-Emâlî¹³³
- Kasidetü'l-Emâlî¹³⁴
- Bedü'l-Emâlî¹³⁵
- Kasidetü'l-Lâmiye¹³⁶

¹²⁹ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s. 526.

¹³⁰ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 2053.

¹³¹ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700.

¹³² Durmuş Özbek, "*el-Ûşî ve Kasidetü'l-Emâlî*", ss. 269–276.

¹³³ Kemal Edîb Kürkçüoğlu, "*Lâmiyye-i Kelâmîyye*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, Sayı: 1–2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954, s.1.

¹³⁴ İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, c. I, s. 700.

¹³⁵ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Erster Supplementband*, Leiden-E. J. Brill, 1937, c. I, s. 764.

- Kasidetü Yakulü'l-Abd¹³⁷
- el-Kasidetü'l-Lâmiye fi't-Tevhîd¹³⁸ vs.

Sirâcuddîn el- Ūşî, Mâturîdî kelim ekolünün takipçilerinden biridir. Bundan dolayı onun 'kelâm' konusundaki görüş ve tutumlarının, Mâturîdî kelâm ekolünün esas çizgileriyle uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında o, Ehl-i Sünnet'e karşı muhalif görüşleri süren fırkaları da eleştirmiştir.

İslam tarihinde Ehl-i Sünnet kelimcileri genellikle Seneviye ve Mecusîlere karşı Allah'ın vahdaniyetini, Mutezile, Rafızıyye, Cebriyye, Mücessime ve Müşebbihe'ye karşı Allah'ın diğer sıfatlarını savunmuşlardır. Başka bir deyişle Ehl-i Sünnet kelimcilerinin Allah'ın sıfatları konusundaki hareket noktası, Allah'ın birliğini ispata yönelik teşebbüsleriyle başlamaktadır. Sirâcuddîn el-Ūşî de bu konuda çok dikkatli davranmış ve Yusuf Has Hacip ya da Kaşgarlı Mahmut gibi eski kültürün bilgi birikimlerine ve etkisine kapılmamıştır.

Sirâcuddîn el-Ūşî, yukarıda da belirttiğimiz üzere, diğer Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi Allah'ın 'tevhîd' sıfatına değinerek, tek olan Allah'ın mükemmel ezeli sıfatlarla muttasıf olduğunu belirtir.¹³⁹ Böylece manzum eserindeki kısa ve özlü önermelerle Seneviyye, Mutezile, Mücessime, Müşebbihe ve diğerlerine karşı Allah'ın 'vahdaniyetini ve tüm sıfatlarının ezeliğini, vacibu'l-vücûb ve sonradan yaratılan hiçbir mahlûka benzemediğini' bir bakıma ispat etmeye çalışır.

¹³⁶ Kemal Edîb Kürçüođlu, "*Lâmiyye-i Kelamiyye*", s.1; Durmuş Özbek, "*el-Ūşî ve Kasidetü'l-Emali*", s.268.

¹³⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1349; Brockelmann, *GAL*, Supplementband, c. I, s. 764.

¹³⁸ Brockelmann, *GAL*, Supplementband, c. I, s. 764.

¹³⁹ Siraceddin Ali b. Osman el-Ūşî, *Emâli Tercümesi*, Ter: Bekir Topalođlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 5; Ali b. Sultan Muhammed Kari, *Davû'l-Meali*, Dârü't-Tıbaati'l-Amire, Hicrî, 1014, s. 4.

Bunun yanında o, bu sıfatların Allah'ın zatının ne aynı, ne de gayrısı olduğunu belirtir.¹⁴⁰ Ona göre, Allah ne cevher, ne de cisimdir.¹⁴¹ Cisim, cevherlerin bir araya gelmesiyle meydana geldiğinden yer kaplar ve belli bir boyutu ve hacmi olur. Aynı zamanda cisim sözcüğü mürekkebi de ifade eder. Hâlbuki Allah bütün bunlardan, ayrıca zaman ve mekândan münezzehtir.¹⁴² Ancak Sirâcuddîn el-Ûşî, Allah'ın 'arşın sahibi olması ve onun arşa istiva etmesi konusunda, bunun şekilşemasız ve cihetsiz gerçekleştiğini belirtir.¹⁴³ Ali b. Sultan Muhammed Kari, el-Ûşî'nin Kuran'la sabit olan "Allah'ın gelmesi,¹⁴⁴ arşa istiva etmesi,¹⁴⁵ eli,¹⁴⁶ gözü,¹⁴⁷ yüzü"¹⁴⁸ gibi ifadeler hakkında klasik kelamın ortaya koyduğu anlayışı tekit ederek bu tür ifadelerin Allah'ın şanına, yüceliğine, büyüklüğüne delalet eden sıfatlar olduğuna işaret ettiğini belirtir.¹⁴⁹ Zira ona göre, Yaratan'ın benzeri yoktur, Onun sıfatları cisimlerin sıfatları gibi değildir, hiçbir şey ona benzemez.¹⁵⁰

¹⁴⁰ el-Ûşî, *Emâlî*, s. 5.

¹⁴¹ el-Ûşî, *Emâlî*, s. 6.

¹⁴² el-Ûşî, *Emâlî*, s. 7.

¹⁴³ el-Ûşî, *Emâlî*, s. 6.

¹⁴⁴ *Bakara*, 2/210, "Onlar, buluttan gölgeler içinde **Allah'ın ve meleklerinin kendilerine gelmesini** mi bekliyorlar?.."; 89, *Fecr*, 22, "Melekler sıra sıra dizilip, **Rabbin geldiği** zaman".

¹⁴⁵ *Araf*, 7/54, "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra **arşa istiva eden**, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır..."

¹⁴⁶ *Sâd*, 38/75, "Ey İblis! İki **elimle** yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?.."; *Fetih*, 48/10, "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. **Allah'ın eli** onların ellerinin üzerindedir..."

¹⁴⁷ *Târ*, 52/48, "Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen **gözlerimizin** önündesin..."; *Hûd*, 11/37, "**Gözlerimizin** önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme!.."; Mü'minûn, 23/27, "Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: **Gözlerimizin** önünde ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap..."

¹⁴⁸ *Bakara*, 2/115, "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz **Allah'ın yüzü** (zâtı) oradadır..."

¹⁴⁹ Ali b. Sultan Muhammed Kari, *Davû'l-Meali*, s. 9.

el-Ûşî, Allah'ın ne annesi, ne babası, ne evladı, ne de eşinin olduğunu, bütün bunlara ihtiyacı olmadığını söyleyerek,¹⁵¹ 'tevhid'e bütün yönleriyle açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu şekilde yazar '*Emâli*'deki kısa ve özlü beyitleriyle, her yönüyle Ehl-i Sünnet'e yöneltilen bütün itham ve itirazlara cevap, asılsız sanılan iddialara tenkit mahiyetinde yaklaşmıştır. Ayrıca el-Ûşî'nin beyitlerindeki bu ifadeleri, 'Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu' diyen Hıristiyanlara veya 'Üzeyir Allah'ın oğlu' diyen Yahudilere reddiye mukabilinde de anlaşılmalıdır. Sirâcuddîn el-Ûşî'nin Allah'ın mutlak birliğini tenzihle başlayan beyitleri diğer kemal sıfatlarını tenzihle devam eder ve bu sıfatlar; hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, semi, basar ve kelimadır.

Sirâcuddîn el-Ûşî Allah diri olduğunu ve tüm işleri irade, tedbir ve takdir ettiğini belirttikten sonra Allah'ın iyi ve kötü, iman ve inkâr, itaat ve isyan gibi fiillerin yaratıcısı olduğunu, bunların onun iradesiyle, meşiyetiyle, hükmüyle, kaza ve takdiriyle gerçekleştiğini belirtir. Ancak el-Ûşî, iyi olanların Allah'ın rızasıyla, kötü olanlar ise onun rızasıyla olmadığını söyleyerek kalıplaşan ifadeyi tekrar eder.¹⁵²

Ona göre, Allah zatıyla kaim kelim sıfatıyla mütekellimdir, emreden, nehyeden ve vahyedendir. Yüce Yaratan'ın ezeli sıfatlarından olan kelim, harf ve seslerden müteşekkil ve onlara muhtaç değildir. Zira Allah, her türlü ihtiyaçlara ve sonradan yaratılanlara benzemekten münezzehtir. Kuran-ı Kerim Allah kelimadır, dolayısıyla mahlûk değildir.¹⁵³ Sirâcuddîn el-Ûşî'nin bu şekildeki

¹⁵⁰ el-Ûşî, *Emâli*, s. 6.

¹⁵¹ el-Ûşî, *Emâli*, s.7.

¹⁵² el-Ûşî, *Emâli*, s.6.

¹⁵³ el-Ûşî, *Emâli*, s. 6.

beyitleri ve satır araları, farklı firkalara veya şahıslara yöneltilen gönderme ve reddiyelerden ibarettir.

Eşârîlerden farklı olarak Allah'ın zatıyla kaim, müstakil 'tekvin' sıfatını kabul eden Mâturîdîler 'tekvin ile mükevven'in ayrı olduklarını ve ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, tekvin Allah'ın ezeli bir sıfatı, mükevven ise sonradan yaratılmıştır. Diğer Mâturîdî âlimleri gibi 'tekvin ile mükevven'in gayri olduğuna atıfta bulunan Sirâcuddîn el-Ûşî,¹⁵⁴ Allah'ın tekvin sıfatıyla 'yok olan bir şeyi yokluktan varlığa çıkardığına, var ettiğine, yarattığına ve bu sıfatın Allah'ın irade, ilim, kudret vs. sıfatları gibi mümkünata taalluk ettiğine inanmaktadır. Allah'ın bu sıfatları zatıyla kaim ezeli sıfatları olurken, bu sıfatların mümkünattaki taallukları hadistir.

Allah'ın sıfatları konusunun devamı olan isim ve müsemma hakkında, ikisinin aynı şey olduğunu ifade eden Sirâcuddîn el-Ûşî basiret ehlinin, yani Ehl-i Sünnet'in de bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁵⁵ Ehl-i Sünnet'e göre, isim müsemmadan ayrı şey olamaz. Çünkü insanlar Allah'ın var ve bir olduğuna inanmak, onu tanımak ve ona ibadet etmekle emir olunmuştur. Kuran-ı Kerim'de Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağını belirtmiştir. Eğer isim müsemmadan ayrı olsaydı hata olurdu.¹⁵⁶ Dolayısıyla isim ve müsemma aynı olduğu için Allah'a ibadet edilir ve Allah'tan af ve mağfiret dilenir, onun sıfatlarından değildir.

¹⁵⁴ el-Ûşî, *Emâlî*, s. 12.

¹⁵⁵ el-Ûşî, *Emâlî*, s. 6.

¹⁵⁶ İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Ter: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, 2. baskı, İstanbul, 1988, s. 126.

Sirâcuddîn el-Ûşî, tüm kelâmî konularda olduğu gibi ‘Allah’ın âhirette görülmesi’yle ilgili konuda da Mâturîdîliğin görüşlerini takip ederek ‘Allah’ın cennette keyfiyet, cihet, sınırlama ve kullarıyla aralarında bir mesafe olmaksızın görüleceğini’, Allah’ın görülmesinin bütün nimetlerden daha üstün olacağından, onu görenler cennet nimetlerini unutarak kendilerinden geçeceklerini ileri sürer. Mutezile ve cehennem ehlinin ise, Allah’ı göremeyeceğini belirtir.¹⁵⁷ Sirâcuddîn el-Ûşî, ‘Allah’ın görülmesi’nin aklen caiz, naklen de sabit olduğuna inanır ve bunun aksini savunanları eleştirir.

Sirâcuddîn el-Ûşî’nin manzum eseri el-Emâlî, yukarıda da belirtildiği gibi, Allah’ın ulûhiyetinden ahirete kadar kelâmın tüm konularında Mâturîdî kelâm ekolünün temel görüşlerini özetler mahiyettedir. Ancak bu eseri, el-Ûşî’nin kelamla uğraştığını, fakat kelâm yapmadığını göstermektedir. Başka bir deyişle o, yaşadığı bölgede kalıplaşan kelâmî düşünce sistemi olan Mâturîdîliğin görüşlerini benimsemekte, muhalif görüşleri ileri süren fırkalar ve mensuplarını, yine Mâturîdîliğin belirlediği ve ortaya koyduğu fikirlerle savunmakta ve eleştirmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, Sirâcuddîn el-Ûşî Mâturîdîliğin kelâmî görüşlerini sadece akide olarak benimsemekte, kelâmını ise yapmamaktadır.

¹⁵⁷ el-Ûşî, *Emâlî*, ss. 7–8.

II. BÖLÜM

İSLAMLAŞMA SONRASI KIRGIZLARDA ALLAH ANLAYIŞI (GEÇ DÖNEM)

1. Göçebe Halkın Göçebe Aydınları

Daha çok hayvancılıkla uğraşan Kırgızların göçebe hayat tarzı uzun zamanlar boyunca devam edegelmiştir. Şifahî kültüre dayanan Kırgızların bir kısmının, Karahanlılar döneminde Tanrı Dağları ve eteklerini mesken tutarak yaşadıkları kabul edilse de, daha önceki asırlarda buraları yurt edindikleri bilinmektedir.¹⁵⁸ Tanrı Dağlarında yaşayan bu Kırgızların asırlardır çeşitli hanedanlıkların içinde yerleşik halklarla iç içe ve komşu olarak yaşamaları, onların ilerleyen tarihlerde Arap harflerine dayalı Çağatay alfabesini kullanmalarına neden olmuştur.¹⁵⁹ Ancak Kırgızların çoğunluğunun hayvancılıkla uğraşması ve esas kitlenin göçebe hayat tarzını sürdürmesi onlardaki okuma-yazma oranının düşük olmasını gerektirmiş ve böylece nesiller

¹⁵⁸ Anvar Baytur, "*Tyan-Şan Kırgızları*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1991, c. I, s. 264.

¹⁵⁹ Üsöyün Acı, *Kırgız Sancırası*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Yayınları Bişkek, 1993, c. II, s. 116.

boyu devam edegelen şifahî kültür XX. asra kadar hâkimiyetini korumuştur. Bunun doğal sonucu olarak önceki asırlardaki edebî zenginlikler günümüze şifahî olarak gelmiştir. Ancak şifahî kültürün birçok eksiklikleri de beraberinde getirmiş olabileceği muhtemeldir. Zira böyle durumlarda unutulmuş eserlerin söz konusu olabileceği gibi bir eserin birçok varyasyonu da olabilir. Orijinal hali günümüze eksik olarak ulaşabildiği gibi değişmiş ve abartılı olarak da gelebilir. Nitekim XIII–XVII. asırlar arasında yaşadığı bilinen Ket Buka, Asan Kaygı, Sançı Sınçı, Tolubay Sınçı, Ceerençi Çeçen, Toktogul (XIX. asırda ortaya çıkan demokrat ozan –Toktogul Satılganov değil) gibi şair-ozanların eserleri tam olarak günümüze kadar ulaşmamış, onların şahsiyetleri de efsanevî boyut kazanarak hayatları birer masal olarak anlatılmaktadır. Bundan dolayı bu asırlarda yaşayan Kırgızlar ve onların hayat tarzı, dünyaya bakışı ve anlayışları hakkındaki bilgileri yeterli derecede bulunmamaktadır. Bu ise bize o dönemin genel tablosunu çizmede yeterli olmamaktadır.¹⁶⁰

Ancak bazı kaynaklarda, efsanevî kimliğe bürünen Ket Buka, Asan Kaygı, Toktogul Irçı, Tolubay Sınçı, Sançı Sınçı, Ceerençi Çeçen ve şifahî kültüre sinmiş esatir karışıklı, parça parça olarak günümüze ulaşan eserleri eksik olmasına rağmen o dönemde yaşayan Kırgızların kültürel, sosyo-psikolojik, felsefî ve dinî inanç-fikirlerini, kısaca dünyaya olan bakışlarını yansıtan kaynaklar olarak kalacağı belirtilmektedir.¹⁶¹ Dolayısıyla Yusuf Has Hacıp, Kaşgarlı Mahmut ve Sirâcuddîn el-Ûşî'yle başlayan tarihî serüven, daha sonraki

¹⁶⁰ Ancak Asan Kaygı, Sançı Sınçı, Tolubay sınıçların düşüncelerinde İslam dinine ait motiflerin bulunduğunu iddia edenler bulunmaktadır.

¹⁶¹ Smanalı Mukasoviç Mukasov, *Traditsii Sotsialno–Filosofskoy Mıslı v Duhovnoy Kulture Kırgızskogo Naroda* (Сманалы Мукасовиç Мукасов, Традиции Социально-Философской Мысли в Духовной Культуре Кыргызского Народа), İzdatelstvo İlim, Bişkek, 1999, s. 144.

dönemde ortaya çıkan göçebe aydınlarla devam edeceği vurgulanmaktadır.

Erken dönem Müslüman Kırgızların birer temsilcileri olarak da sayabileceğimiz bu şahıslar en başta dindar oldukları kabul edilmektedir.¹⁶² Bundan dolayı onların düşünce, fikir ve eserleri yaşadıkları dönemin şartlarından, anlayışlarından dışarı çıkmış olamaz. Göçebe halkın göçebe düşünürleri ve aydınları olarak onların, yaşadıkları dönemdeki halkın sosyal yapısı, hayatı, anlayış ve fikirlerini yansıttıklarını, varolan sorunlara çözüm aradıklarını düşünmekteyiz. Bu bağlamda onların eserlerindeki bütün tasvirleri ve tasavvurları yalnız şair-yazar aydınların emeği olarak onlara mal etmek doğru değildir. Zira onlar toplumun sahip olduğu zihniyet ve tüm özellikleri eserlerinde mutlaka tasvir etmişlerdir.

Onların dönemindeki Müslüman Kırgızların inançlarına ve bunun doğal sonucu olarak Allah anlayışlarına gelince, genel olarak onlar diğer Türk boyları gibi Ehl-i Sünnet'in öğretilerini benimsedikleri bilinmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in Allah'la ilgili tüm öğretileri halk tarafından benimsenerek oturmaya başlasa da, ona paralel olarak önceki kültür ve dinlerin kalıntı ve izlerinin etkinliğini sürdürdüğü bir gerçektir. Bu konuda Ismanalı Mukasov şöyle demektedir: “Resmî din olarak İslam, (Karahanlılar döneminden itibaren) önceki inanç ve dinlerle mücadele etmeye çalışmıştır. Ancak bununla beraber animizme, totemciliğe, fetişizme ve geleneksel Türk dinine (Şamanizm) bağlı bir takım unsurları içinde bulundurmakta, özellikle İslam öncesine ait birçok kültürel kalıntıları da bünyesinde barındırmaktadır.”¹⁶³ Bu ifadedeki İslam'a bir

¹⁶² Ismanalı Mukasoviç Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarıhy Dinamikası*, Basma Tamga Matbaası, Bişkek, 2004, s.141.

¹⁶³ I. Mukasov, *a. g. e.*, s. 72.

İslam anlayışı, İslam'daki Allah anlayışı olarak baktığımızda onun gerçek yanlarının bulunduğunu görürüz. Nitekim Kırgızların İslam'ı kabul etmeden önceki inançlarına, anlayışlarına ait birçok unsurun günümüzde de yaşamlarını sürdürdüğü gerçeği, yukarıdaki ifadeyi teyit etmektedir. Ancak günümüz Kırgız toplumunda hatta aydın çevrelerde dinle din kültürünün arasındaki farklılıklar gözetilmeksizin aynı anlamda kullanılmakta olduğunu belirtmek gerekir ve Mukasov'un yukarıdaki ifadeleri de bu anlamı çağrıştırmaktadır.

İslamlaşmanın erken dönemlerinde önceki kültür ve dine ait birçok unsurun varlığı doğaldır. Zamanla uygun olmayanı irdelenip terk edilecek, uygun olanı meşruluk kazanacaktır. Müslümanlığı kabul eden Kırgızlar da mutlaka aynı süreçten geçmiştir. Bu bağlamda Yusuf Has Hacib'in "*Kutadgu Bilig*"inde eski inanç ve kültürlere ait parçaların bulunduğu, Kaşgarlı Mahmut'un "*Divan-ü Lügati't-Türk*"ünde Türklerin önceki inançlarına ait unsurların artık İslamlaşmış bir vaziyet almış veya en azından İslam'ın meşruiyet eleğinden geçmekte olduğunu görürüz. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan göçebe Kırgız aydınlarının eserlerinde de aynı durumun söz konusu olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Adları efsaneye karışan göçebe aydınların görüş ve fikirlerinde dinî düşünce ve tasavvufun etkisinin büyük olduğu söylenmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca onların Allah'la ilgili anlayışları o dönemde hâkim olan Ehl-i Sünnet'in Allah anlayışının çerçevesinde şekillendiği aşikârdır. Zira onlara göre, Allah ezelf, ebedî ve değişmezdir. Her şeyin ilk nedeni, nedenlerin nedeni ve her şeyi

¹⁶⁴ I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarihî Dinamikası*, s. 141.

yaratandır.¹⁶⁵ Kadiri mutlak olan Allah'ın kudret ve diğ er amelî s ıfatlarının mutlaklığı, bir insan için, özellikle Allah- lem ve Allah-insan ilişkilerinde kendini daha apaçık bir Şekilde gösterir. Nitekim bu hususta Sançı Sınçı Şöyle der:

Kuday taala kuduret / Allah  Te la kudret

* tk r p sından kan kıl t / İmtihanlara tabi tutarak han kılacaktır.*¹⁶⁶ Yani Allah öbür dünyada insanlara mükâfatını verecektir. Dolayısıyla bu hayatı bir imtihan dünyası olarak tasvir eden Sançı Sınçı, hayat ve  lemin Allah'ın faal eylemi sonunda Şekillendiğini ve Őekillenmekte olduğunu vurgulamak istemektedir. Bu anlam itibariyle de o merkezî konumdadır ve birincisel öneme sahiptir.

Göçebe aydınların Allah'la ilgili anlayışları teferruatlı bir Şekilde bize kadar ulaŐmasa da yukarıdaki ifadeler, o dönemin genel tablosunun ne türde olduğu hakkında ipuçları vermektedir. Ayrıca günümüzde de kullanılan dinsel ve mistik içerikli birçok atasözü, deyim ve ibare, göçebe aydınların ifade ve deyiŐlerinden olduğu da bilinmektedir. Kırgızların sözlü kültüründe önemli yeri olan bu dinsel, Tanrısal ve mistik içerikli atasözleri, deyim ve ibarelerin konumuz açısından da önemi büyüktür.

¹⁶⁵ I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalik Oylomunun Tarıhtı Dinamikası*, s. 142.

¹⁶⁶ *“Sançı Sınçı”*, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Kırgız Edebiyatı-I, Haz. Süleyman Kayıpov, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2005, c. XXXI, s. 247.

2. Sözlü Kültürde Tanrısal Özellikler

Kırgızların inanç dünyasına ait tüm Tanrısal özellikler, onların atasözleri, deyim, ağıt, hikâye, masal ve millî destanlarında yerini bulmuştur. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Tanrısal özellikten kasıt Allah’la ilgili her şeydir. Oluşumu asırları içine alan Kırgızların sözlü kültüründe, Allah inancı ve anlayışına ait temel özellikler, onların hayatının her aşamasında etkili olmuştur. Her ne kadar Kırgızların bölgedeki diğer milletler ve boylar gibi dindar olmadıkları belirtilse de,¹⁶⁷ beşikten mezara kadar, onların her türlü gelenek-göreneklerinde ve örfî uygulamalarında dinsel, dolayısıyla Tanrısal (İlahî) nitelikler fazlasıyla yerini bulmaktadır. Bu bağlamda Kırgızlar arasında ikrarla başlayan Allah inancının her türlü uygulamayla amelen tasdik edildiğini ve tasdik edilmekte olduğunu belirtmekte sakınca yoktur. Ama bir kısmının sadece ikrar aşamasında kaldığı da şu atasözünde belirtilmektedir: “*Başı oorubagan kişinin- Kuday menen işi cok / Baş ağrımayan insanın, Allah’la işi yoktur.*”¹⁶⁸

Kırgızlar Allah’a olan inancını kelime-i tevhid veya kelime-i şهادet getirerek ikrar etmişlerdir. Örneğin: Manas destanında şöyle denmektedir:

Çong baraban dünggürlöp / Büyük davul çalındı,

Çogulup turgan köpçülük: / Hazır bekleyen kalabalık,

Laaylaha illallah / La ilahe illallah,

¹⁶⁷ S. M. Abramzon, *Kırgızı i İh Etnogenetiçiskiyeye i İstoriko-Kulturnıye Svyazi*, ss. 284–285; T. C. Bayaliyeva, *Religiozıye Pereçitki u Kırgızov i İh Preodolenıye*, s. 29; İmel Bakıyevič Moldobayev, “*Manas*” – *İstoriko-Kulturnıy Pamyatnik Kırgızov* (Имель Бакіевіч Молдобаев, “Манас” - Историко - Культурный Памятник Кыргызов), İzdatelstvo Kırgızstan, Bişkek, 1995, ss. 248–249.

¹⁶⁸ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1982, s. 92.

Muhammed rasulallah / Muhammedü'r-Resulallah,
Kelme şaadat car kılıp / Kelime-i şehadet getirdi,
İyman ayttı künggürlöp / Dille ikrar edildi.¹⁶⁹

Laaiaha illalla / La ilahe illallah,
Kelmege tilin keltir dep / Kelime-i tevhidi dille ikrar et der,
Napsi degen biröö bar / Nefis denen bir belayı,
Süküt aytıp öltür dep / Zikir çalıp öldür der.¹⁷⁰

Ayrıca bu husus deyimlerde “*kelme*¹⁷¹ *keltirüü / kelime söylemek*”¹⁷² şeklinde ifade edilmektedir. Bunun yanında tarihte dindar kişilikleriyle fazla tanınmayan Kırgızlar, kelime-i tevhid veya kelime-i şehadeti tekrar tekrar söyleyerek Allah’a olan inancını pekiştirmişler ve takva sahibi olmaya çalışmışlardır. Bu husus ise atasözlerinde şu şekilde yerini bulmuştur: “*Kaytalagandan kelme buzulbayt, kayra ıkılasın artat / Tekrar etmekten kelime (iman) bozulmaz, aksine ihlâs artar.*”¹⁷³ Deyim ve atasözlerinde görüldüğü gibi Kırgızlar için Allah inancı her şeyden önce gelmektedir. Hatta ölüm döşegindeki hastaya bile son nefesinde söylemesi için “*ıyman ayt / iman söyle*” diye veyahut hasta yanındakilere “*ıyman uguz / iman dinlet*” diyerek kelime-i şehadeti, kelime-i tevhidi veya ‘amentü’ cümlesini telkin etmişlerdir.¹⁷⁴ Çünkü Kırgızlar,

¹⁶⁹ Sagınbay Orozbekov, *Manas*, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1995, c. II, s. 191.

¹⁷⁰ S. Orozbekov, *Manas*, c. 2, s. 144.

¹⁷¹ Kırgızcada “*Kelme*” sözcüğü Arapçadaki *kelime* sözcüğünden gelmiş olup, bundan imanın ilk şartı olan kelime-i tevhid veya kelime-i şehadet kast edilmektedir.

¹⁷² Hüseyin Karasayev, *Nakil Sözdör*, (1. Kitap), Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1982, s. 169.

¹⁷³ Erkayım Şaripova, *Kırgız Felsefesinin Başattarı*, Oş, 2000, s. 77.

¹⁷⁴ H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (1. Kitap), ss. 355–356.

Allah'a olan inancın, insanı cennete götüreceğine inanmaktadırlar. Nitekim Kırgız ağıtlarının birinde dünyadan ayrılan babası için ağıt yakan genç kız, üzüntüsünü ve niyazını şu kelimelerle ifade eder:

Akıret ketken han atam / Ahiret'e giden babacığım,

*Coldoşung bolsun ıymaning / Yoldaşın olsun imanın.*¹⁷⁵

Onların bu inancının temeli şüphesiz hadislere dayanmış olmalı. Zira Hz. Muhammed (s.a.v.)'e isnat edilen bazı hadislerde şöyle buyrulmaktadır:

- Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet ederse, Allah ona ateşi haram kılacaktır.¹⁷⁶
- Her kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girecektir.¹⁷⁷
- Allah'tan başka ilah olmadığına ve kendimin Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eylerim. Eğer bir kul bu iki şahadet hususunda hiçbir şüpheye düşmeyerek bunlarla Allah'a kavuşursa, cennete gireceklerdir.¹⁷⁸

Kırgızların inandıkları Allah'ın temel özelliklerine, yani onların Allah anlayışına gelince, ilk olarak Allah akılla bilinen yüce varlıktır. Bu husus Kırgız atasözlerinde şöyle ifade edilir: “*Kudaydı közün menen körbösöng da, akılung menen tanı*¹⁷⁹ / Allah'ı gözlerinle göremesen de, onu aklınla bil ve tanı.”¹⁸⁰

¹⁷⁵ Ali Jusubaliev, *Kırgızların İslâmiyet'i Kabulü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 151.

¹⁷⁶ Müslim, *İman*, 47.

¹⁷⁷ Müslim, *İman*, 43.

¹⁷⁸ Müslim, *İman*, 44.

¹⁷⁹ E. Şaripova, *Kırgız Felsefesinin Başatları*, s. 77.

Manas destanında, Allah'ın kendisini tanısin diye insana akıl verdiği anlayışı şu mısralarda belirtilmektedir:

*Angdasın – dep kuduret / Anlayasınız diye Kudret,
Akıl degen biri bar / Akıl denen biri var, (Aklı verdi)
Angdap munu bilip al / Anlayıp bunu bil dedi,
Kudaylığın bilsin dep / Allahlığını bilsin diye,
Sizder menen bizderdi / Sizler ile bizleri,
Calgan cayga ciberdi / Yalan dünyaya gönderdi.
Aktın bilip birliğin / Hakkın birliğini bilsin diye,
Iyman kılıp imeret / İmanı bize emretti.¹⁸¹*

Ayrıca son mısralar, aklın sadece Allah'ın varlığını değil, aynı zamanda birliğini de kavrayabileceğine işaret etmekte ve bunun bir bakıma zorunlu olduğunu ima etmektedir. Bunun yanında “*Calgızdık kudayga caraşkan / Yalnızlık Allah'a yakışır*” sözüyle yaratana tenzih eden Kırgızlar, yalnızlığın (tevhid) sadece mutlak varlığa ait temel özellik olduğunu deyimlerle ifade etmeye çalışmışlardır.¹⁸²

Tarihin başlangıcından beri birliğini tekit ederek aklı nakille destekleyen Allah, geçmişte birçok peygamber ve kitaplar göndermiştir. Gelen bütün peygamberler, insanlara ilk olarak Allah'ın var ve bir olduğunu tebliğ etmişlerdir. Bu gerçek, sözlü kültüre şu şekilde yansımıştır:

¹⁸⁰ Başka bir yerde şöyle geçmektedir: “*Kudaydı közün menen körbösöng da, kökürögüng menen tanı / Allah'ı gözlerinle göremezsin, bilakis O'nu kalbinle tanı*”. Kengeş Cusupov, “*Bayırkı Kırgızdardın Tarihına cana Ruhıy Madaniyatına Oy Çabıt*”, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V, s. 379.

¹⁸¹ S. Orozbekov, *Manas*, c. II, s. 145.

¹⁸² H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (2. kitap), Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1987, s. 82.

Kurandın özü / Kuran bizzat,

*Kudaydın sözü / Allah'ın sözü, Allah'ın kelimidir.*¹⁸³

On eki paygambardan / On iki peygamberden

*Bir Kuday ötüptür / Tek olan Allah yücedir.*¹⁸⁴ Burada on iki peygamberden kasıt tüm peygamberler ve bu peygamberlerin Allah'ın birliğini ve yüceliğini tebliğ ettikleridir. Halk şiirlerinde ise, ilahî kitap ve sahifelerin insanları hak ve hakikat yoluna davet ettiği belirtilir.¹⁸⁵ Eskiden beri Kırgızların yaşamının tüm yönlerini içine alan ve onların hayat ansiklopedisi olarak bilinen Manas destanındaki satır aralarında, Allah'ın birliği şu kelimeler ile ifade edilir:

Caratkan calgız kudayım / Yaratan tek Allah'ım,

“Bolcoş bol-dep ciberdi / “Danışman ol diye gönderdi.

Caratkan calgız bir Kuday / Tek yaratan, tek Allah,

Kökcal Manas özüngö / Bozkurt Manas bir sana,

*Coldoş bol”- dep ciberdi / Yoldaş ol” diye gönderdi.*¹⁸⁶

“Bısmılda” degen tilge kel, / “Besmele” dönsün dilinde,

Kuday- calgız, Kuran- cın / Allah tek, Kuran gerçektir,

Baygabar ak, dining ak / Peygamber hak, dinin hak,

Çaçıp iyçi cıygandı / Mal toplamayı bırakıp,

*Kaalagın calgız ıymandı / İşte tek imanı.*¹⁸⁷ Bu ve bunun gibi ibare ve

¹⁸³ *Makal Lakaptar-Din cana İrim Cırım*, İnternet Erişim:

http://www.kyrgyzweb.org/makalalar/26_1.aspx, 05. 02. 2010.

¹⁸⁴ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, s. 200.

¹⁸⁵ H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (2. kitap), ss. 32–33.

¹⁸⁶ Sayakbay Karalayev, *Manas*, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1995, c. I, s. 318.

motifler Manas destanında birçok yerde bulunmaktadır. Özellikle Sagımbay Orozbekov'un Manas destanı varyasyonu dinî ibare ve motifler konusunda çok zengindir.

Kırgızlar, mutlak varlık olan Allah'ın mutlak sıfatlarının içinden 'irade' (Kuday kaalasa), 'tekvin' (caratkan) ve 'kudret'i (kudret) sık sık telaffuz ederler. Çünkü onlar, yaratmadaki mutlak boyutun bu sıfatlarla yakından ilişkili olduğuna inanmaktadırlar. Âlem ve insanın varlığı da Allah'ın irade, kudret ve yaratmasının bir eseridir. Dolayısıyla eskiden beri Kırgızlar, bu eserin ve onun ahenginin Allah'ın varlığına, birliğine delalet ettiğinin farkındaydılar. "Kün fe Yekün" (*Kümpayküm*)¹⁸⁸ sözünün sözlü kültürde yer alışı ve günlük hayattaki kullanımı da buna işaret etmektedir.

Ozanların şiirlerinde,¹⁸⁹ destanlarda,¹⁹⁰ yakarış ve niyazlarda¹⁹¹ çok kullanılan bu sıfatlar, bazen Allah (Alda Taala-Allah-u Teala; Kuday Taala-Huda) adıyla yan yana gelirken, bazen de ona eş anlamda kullanılır. Ayrıca "*Kuday kalasa*" (inşallah) veya "*buyursa*" diyerek Allah'ın iradesine atıfta bulunan Kırgızlar, olan ve olmakta olan her şeyin Allah'ın ezeli iradesine ve ilmine uygun olarak yaratıldığına ve yaratılmakta olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü bu mutlaklığın gereğidir. Bunun yanında Allah'ın egemenliğine işaret eden bu sıfatlar, Kırgızlar için aynı zamanda yüceliğin emaresidir. Kulun irade hürriyeti sorunu, onlar için dert niteliği taşımamaktadır. Çünkü kul iyisiyle, kötüsüyle her şeye rıza göstermelidir. Bunun için "*Beşenege cazgandı körüü /*

¹⁸⁷ S. Karalayev, *Manas*, c. I, s. 319.

¹⁸⁸ H. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, (2. kitap), s. 170.

¹⁸⁹ Bkz. H. Karasayev, *a. g. e.*, ss. 15; 50.

¹⁹⁰ Bkz. H. Karasayev, *a. g. e.*, 50; 117.

¹⁹¹ Bkz. H. Karasayev, *a. g. e.*, s. 134.

Alın yazısına razı olmak”,¹⁹² “*Cazmış degen ak söz / Mukadderat haktır*”¹⁹³ gibi ibareler, baştan kabul edilmesi gereken ve zorunlu inanç kaideleridir. Bunun yanında kader tam anlamıyla hayatın tüm evrelerini içine aldığından rızık ve ecel de kaderin birer alt başlıkları niteliğindedir. Bu konular hakkında ise birçok atasözleri bulunmaktadır. Örneğin:

*Kırk cılı kırgın bolso / Kırk yıl savaş olsa da,
Beyacal çımın ölböyt / Ecelsiz sinek bile ölmez.*¹⁹⁴

*Kudaydın küni kumdan köp / Allah’ın günü kumdan çok,
Buyurganın çaşaysıng / Yazdıgınca yaşarsın,
Nasip kılğan aşındın / Nasip olan rızkından,
Buyurganın aşaysıng / Yazdıgınca alırsın.*¹⁹⁵

Mukadderat olsun, belirlenmişlik olsun, Kırgızlar bunların levh-u mahfuz’da veya insanın alnında yazılı olduğuna inanırlar. Sözlü kültürde de kaderin, Allah-u Teala tarafından kudret kalemiyle insanın alnına veya göğün altıncı katında bulunan tahtaya yazıldığı ifade edilir.¹⁹⁶ Nitekim bu kabullenme Manas’ta şu şekilde yerini bulmaktadır:

*Arş-kürsü lav kalam / Arş-ı Kürsi, lavh-u kalem,
Caratkandır ak taalam / Yaratmıştır Hakk-u Teala.
Toguz kabat balek bar / Dokuz kat felek var,
Akır bir kün ölümgö / Sonunda bir gün ölecek,*

¹⁹² H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (1. kitap), s. 75.

¹⁹³ H. Karasayev, *a. g. e*, s. 96.

¹⁹⁴ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, s. 198.

¹⁹⁵ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, s. 197.

¹⁹⁶ H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (1. Kitap), ss. 75, 179; *Nakil Sözdör*, (2. Kitap), s. 33.

*Amanat canga alek bar / Emanet cana amel var.*¹⁹⁷

Dolayısıyla kader, belirlenmişlik veya alın yazısı, her Kırgız için inanılması gereken ve zorunluluk niteliği taşıyan inancın temel özelliği olagelmıştır. Nitekim ileride göreceğimiz ozan-zamancılardan bu yöndeki düşünce-fikirleri ve ozan-demokratların bazı konulardaki tepkisel reaksiyonları bu tür anlayışların çerçevesinde cereyan etmiştir.

Kırgızların sözlü kültüründe, Allah mütakellim olarak tasavvur edilir, ancak mütakellim oluşunun mahiyeti tartışılmaz. Yalnız Allah'ın insanlığın başlangıcından beri kullarına bir lütuf olarak gönderdiği peygamberlere bazı kitap ve sahifeler gönderdiğine inanırlar. Özellikle ilahî dört kitabın sözlü kültürde ve edebiyatta yer aldığı ve insanları doğru yola davet ettiği belirtilir. Fakat geçmişte, ilk üç kitabın içeriği hakkında Kırgızlar hatta din görevlileri bile fazla bilgi sahibi olmamışlardır.¹⁹⁸ Sadece peygamberler ile ilgili hikâyeler, menkıbe ve masal karışıklı olarak anlatılmıştır. Ancak buna rağmen Kırgızlar, Kuran ve diğer ilahî kitapların vahiy mahsulü olduğuna, yani Cebrail aracılığıyla geldiğine cân-ı gönülden inanmışlardır. Bu gerçek deyimlere “Ohıy alıp kelüü”¹⁹⁹ (Vahiy getirmek) olarak yansımıştır.

Allah'ın bir, Kuran'ın da gerçek olduğuna inanan Kırgızlar, Allah'ın mütakellimliğinin en büyük şahidi olarak Kuran'ı göstererek ona “*Kele moldo / Kelamullah*” bazen de “*Kele moldo Kuran / Kelamullah olan Kuran*” demişlerdir.²⁰⁰ Manas destanında Hakk'ın sözü hakkında şu ifadeler

¹⁹⁷ S. Orozbekov, *Manas*, c. II. ss. 143–144.

¹⁹⁸ H. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, (2. kitap), ss. 34–35.

¹⁹⁹ H. Karasayev, *a. g. e.*, s. 201.

²⁰⁰ H. Karasayev, *a. g. e.*, s. 139.

bulunmaktadır:

Aytkan sözü munayım / Söyleyen sözü çok nazik,

Aalım kılğan kudayım / Âlim yapmış Allah'ım.

Aytkanının barısı / Dediklerinin her biri,

Ayat adis cudayın / Ayet, hadis kelamı.²⁰¹

Baykap tursam macusu / Fark ettiğime göre Mecusî

Batıl okşoyt dininiz / Galiba batıl dininiz.

Ceti sultan birisiz / Yedi sultanın birisiniz,

Ak dinine kiresiz / Hak dinine giriniz

Ayat adis barısın / Ayet, hadis her birin,

Aalımdardan bilersiz / Âlimlerden öğreniniz.²⁰² Böylece Kırgızlar yalnız

ayetlere değil, hadislere de bir nevi kutsallık atfetmişlerdir. Fakat Sovyetler Birliği dönemindeki birçok araştırmacı Kuran-ı Kerim'in Allah'ın sözü değil, Muhammed peygamberin hazırladığı bir kitap olduğunu²⁰³ ve diğer ilahî nitelik taşıyan kitaplardan da bolca iktibas ettiğini belirtmektedirler.²⁰⁴ Hatta bu dönemdeki Allahsızlaştırma faaliyetleri, insana Allah'ı inkâr etmesi için telkinde bulunarak sözlü kültüre de el atmışlardır. Özellikle din ve din görevlilerine eleştiri okları yönelten²⁰⁵ Sovyet araştırmacıları, Allah inancının insanın elini-ayağını bağlayan boş inanç olduğunu vurgulayarak onu da hedef haline getirmişlerdir. Örneğin:

²⁰¹ S. Orozbekov, *Manas*, Kırgızistan Yayınları, Bişkek, 1995, c. I, s. 330.

²⁰² S. Orozbekov, *Manas*, c. I, s. 335.

²⁰³ H. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, (2. kitap), s. 116.

²⁰⁴ H. Karasayev, *a. g. e.*, s. 79.

²⁰⁵ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, ss. 194–202.

Kim kodayga işense / Allah'ın varlığına inanan,
*Kolu-butu kişende / Eli, ayağı bağlanan*²⁰⁶ gibi Sovyetler Döneminde ortaya atılan atasözü bu gerçeği tekit etmektedir.

Öz olarak söylemek gerekirse, gerek sözlü kültürde, gerek günlük hayatın her aşamasında olsun, Kırgızlar Allah'ı bolca anıp, bolca tenzih ederler. Özellikle Alla (Allah), Alda Taala (Allah-ü Teala), Alda Kuday (Allah-ü Huda), Kuday Taala (Huda Teala) gibi yaratana has isimlerle beraber “Caratkan Alda Kuduret” (Yaratan Allah Kadir), “Kadır Alda Kuduret” (Kadir Allah Kudretli), “Kudreti Küçtüü Kuday” (Kudreti güçlü Allah) gibi terkipleri de çok sık kullanırlar.

Aynı zamanda “*Kuday degen kuru kalbayt /Allah diyen boş kalmaz*”²⁰⁷ diyerek insanın dünyada veya ahirette mükâfatını göreceğine inanan Kırgızlar, kıyamet alametlerinin,²⁰⁸ ahiret ve ahiret hallerinin de gerçek olduğuna şهادet getirmektedirler.²⁰⁹

3. Zamancılar ve Geleneksel Allah Anlayışının Devamı

Tarihten günümüze Kırgızların Allah anlayışı hakkındaki daha çok

²⁰⁶ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, s. 197.

²⁰⁷ G. Taciyeva, A. Kurmanbekova, *Kırgız Makal Lakaptarı Cana Uçkul Söz Türkümdörü*, 2004, s. 188.

²⁰⁸ H. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, (1. kitap), ss. 29–30.

²⁰⁹ H. Karasayev, *Nakıl Sözdör*, (1. kitap), ss. 6, 41, 232, 237; *Nakıl Sözdör*, (2. kitap), ss. 3, 177, 195, 236, 261.

bilgileri, XVIII. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış ve genelde XIX-XX. asırlarda yaşamış olan ‘zamancı’ veya ‘kazalçıl’ olarak bilinen ozan, şair ve düşünürlerin eserlerinden bulabilmekteyiz. Aslında zamancılar veyahut “zamana” (zaman) konusunun, mutasavvıf Ahmet Yesevî’nin (ö. 1166) “Hikmet”lerine ve Hakim Ata olarak bilinen Süleyman Bakırganî’nin ((ö. 1186)) “Ahir Zaman”ına dayandığı ve onların temel düşüncelerinin XVIII. asırda Kırgızlar arasında tekrar yeşermeye başladığı belirtilmektedir.²¹⁰ Ayrıca zamancıların izledikleri yol, yöntem ve özellikle halkın dindarlaşmaları açısından harcadıkları büyük gayretler, bazen Yesevî’nin bıraktığı mirasın tekrar gündeme gelişi olarak algılanmaktadır. Nitekim zamancıların ileri gelenlerinden Moldo Kılıç’ın:

Türkstanda mazarı / Türkistan’da kabri,

“Hikmat” sözü cayılıp / “Hikmet” sözü yayılarak

*Bizge kaldı kazalı.*²¹¹/Bize (miras olarak) kaldı gazeli, gibi sözleri, onların Ahmet Yesevî’den bir hayli etkilendiklerini ve onun yolundan devam etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Ayrıca zamancıların, insanların zorluklar karşısında sabırlı, dirençli, kanaatkâr olmaları gerektiğine işaret eden sözleri²¹², onlarda da tasavvufi boyutun bulunduğunu ortaya sermektedir. Ancak zamancı ozan ve düşünürlerin Ahmet Yesevî’den farkı, topluma yeni olan bir şeyi getirmemiş olmalarıdır, bilakis onlar halkın sahip olduğu anlayış, inanç, adet-

²¹⁰ Çoyun Ömüraalı Uulu, “*Cazılık Kulkocakmat*”, Kırgızlar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanibek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V, s. 308.

²¹¹ Tazabek Samançin, “*Kılıç- Cazuuçu Akın*”, Ala Too Dergisi, Ala- Too Yayınları, Sayı, 8, Frunze, 1989, s. 145.

²¹² Kalıgıl Bay Uulu, “*Nasıyat, Sanat Irları*”, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990, s. 30; Moldo Kılıç Şamırkanov, *Kazaldar*, Adabiyat Yayınları, Frunze, 1990, ss. 131–132.

kaideleri, yani toplumun zihniyetinde ve kültüründe bulunan unsurları güzel bir üslup kullanarak tekrar halka arz etmişlerdir. Başka bir deyişle halkın inandığı, benimsediği dinî inanç ve anlayışları güzel bir tarzda, halkın hoşlandığı ve anladığı dille sunmuşlardır. Böylece Allah'la ilgili olan kabullenme, inanç ve anlayışların halk tarafından derin bir şekilde benimsenmelerini ve dolayısıyla dindarlaştırmalarını sağlamaya çalışmışlardır.

Şifahî kültüre dayalı toplumlarda şair, ozanların şiirleri, deyiş ve destanları halkın dayandığı, müracaat ettiği, eğlendiği ve zevk aldığı kaynakların en önemlilerinin başında gelmektedir. Seyit Kemal Karaalioğlu'nun de belirttiği gibi şair “seslerde, uyumlarda gösterdiği en güzel bağdaşmalarla birlikte taşıdığı duygu, hayal, fikirleriyle bizde canlı heyecanlar, duygulanmalar, izlenimler uyandıran, ayrıca hayatımıza heyecan ve renk katan; dünyamızı, bakışlarımızı derinden etkileyerek bize yaşama sevinci, bir bakıma hayatımıza anlam katan bir yaratıcı” demektir²¹³. Buna göre, böyle yaratıcının karşısında etkilenmemek insanın elinde değildir. İnsanların bütün heyecanı ve sevinciyle hayata sınıksız sarılmalarına, dünyaya bakışını değiştirmelerine ve hayatına anlam katmalarına neden olan şair ve ozanların, yukarıda da söylendiği gibi, duygu, hayal ve fikirleri insanlar tarafından kolayca benimsenmektedir. Çünkü ozan demek hayal gücünün dorukta olduğu bir insan demek, aydın demek, bir düşünür demektir. Dolayısıyla zamancıların ortaya koydukları da bunlardan farklı değildir.

Yazılı ve genelde şifahî olarak bize kadar ulaşıp sonradan kâğıda aktarılan ‘zamancı’ların eserlerine bakarak onların yaşadığı dönemin genel

²¹³ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, II. Baskı, 1978, s. 688.

tablosunu çıkartmak mümkündür. Bu dönemde bir taraftan sosyo-ekonomik, siyasî ve askerî faktörlerin insanlara verdiği eziyet, diğer taraftan da toplumdaki gerginlikler ve manevî boşluğu doldurma çabaları onların eserlerine fazlasıyla yansımıştır. Bu açıdan halkın kaynağı olan bu aydınların kaygılarının başında insanların dindarlaşmaları gelmiştir ve bu bağlamda onlar eserleriyle, Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Siracüddin el-Uşî, Ahmet Yesevî gibi hizmetlerde bulunarak dinî alandaki boşluğu gidermeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Sovyetler Birliğinin hâkimiyeti döneminde zamancılar ve eserleri ilk olarak dinî nitelik taşıdığından pan-islamistik özelliği bulundurduğu iddia edilmiş²¹⁴ ve unutturulmaya çalışılmıştır. Çünkü Sovyetler Birliğinin ideolojik amacının başında sadece insanları Tanrıyla, dinle ilgili düşünce ve fikirlerinden koparmak değil, insanların enerji kaynağı olan geçmişi, tarihi, kültürü de yıkmak olmuştur.

Zamancı ozanların birçoğunun özellikle zenginler tabakasından olmaları, ilk başta bir sorun olarak görülme de, daha sonraki dönemlerde Sovyetler Birliği'nin ideolojik amacı doğrultusunda eşitlik ve mülk edinme ilkesine²¹⁵ aykırı geldiğinden veya din ve zenginler taraftarları olarak değerlendirildiğinden yasaklanmıştır.²¹⁶ Dolayısıyla onları ve eserlerini okumanın ve okutmanın

²¹⁴ Saken Bazelbayevîç Dorcenov, *İslam bugünkü kündö*, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1980, s.29.

²¹⁵ SSCB'nin mülk edinme ilkesi, kamusal ve sosyalist mülkiyet esasına dayanır. Başka bir deyişle SSCB'de mülkiyet devletindir, tüm halkındır. Kamu refahı için herkes ondan eşit kullanır ve onu korumak, güçlendirmek tüm SSCB yurttaşının ortak görevidir. Kamusal ve sosyal mülkiyete karşı suç işleyenler halkın düşmanıdır. Bu bakımdan SSCB'de zengin tabakasının olması söz konusu değildir.

²¹⁶ Aksar Kakeyev, *“Nurmoldonun Filozofiyalık Köz Karıştı”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. VIII, ss. 468–470.

yasaklanmasının bir nedeni de bu sebepte yatmaktadır.²¹⁷ Prof. Dr. Melis Abdıldayev, Kırgız idarecilerinin cahillikleri, tarihî öneme haiz olan zamancıların eserlerine olan ideolojik yaklaşımları ve ilgisizliklerinin de buna neden olduğunu belirtmektedir.²¹⁸ Ismanalı Mukasov zamancı düşünürlerin eserlerine tek taraflı bakıldığını, genel olarak Sovyetler Birliği dönemindeki tüm araştırmaların bu yönde yapıldığını ve olaylar belli bir ideolojik ve siyasî anlayış çerçevesinde değerlendirilerek olayın gerçek yüzünün saklandığını söylemektedir.²¹⁹ Bununla beraber Çarlık Rusya'nın işgalci tutumları ve yerli halka verdikleri eziyetler zamancıları derinden etkilemiş ve bu sebep onlarda olumsuz görüş ve kanaatlerin oluşmasına neden olmuştur. Ruslar hakkındaki düşünce ve kaygılarını şiirlerine yansıtan bu aydınlar, Komünistler iktidara geldikten sonra yasaklanmıştır. Bu yasağın esas nedenlerinden biri olarak bölgedeki Rus imajının düşmesini önlemek amacını taşımış olabileceğini düşünmekteyiz.

Zamancıların başta gelen isimlerinden Kalıgul, Ruslar hakkında şu mısralara yer vermektedir:

Öngü sarı, közü kök / Sarı renkli, mavi gözlü

Orus keler / Rus gelmekte,

Uzun çöptün baarisin / Uzun otların tümünü

Orup keler / Biçerek gelmekte,

Kıska çöptün baarisin / Kısa otların tümünü

²¹⁷ Ceenbek Canıbekov, *Kırgız Oyçuldarı*, OşDÜ'nün Bilim Yayınları, Oş, 2000, s.14.

²¹⁸ Melis Abdıldayev, "*Kazalçı Akındardın Kazınasınan*", Ala-Too Dergigisi, Ala Too Yayınları, Sayı, 10, Frunze, 1989, s. 79.

²¹⁹ I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarihıy Dinamikası*, ss. 174–175.

*Korup keler.*²²⁰ / Koruyarak gelmekte.
Oroylorung baatır boldu / Kabadayı kahraman oldu,
Orus almak bizderdi / Ruslar bizi işgal edecek
*Oşo zaman cakın boldu.*²²¹ / Zaman bize uzak değildir.

Arstanbek Buylaş Uulu ise şunları söylemektedir:

Bul orustu karasang / Bu Rus'a bak!
Çençi salıp cerdi aldı / Ölçüp biçip yerleri aldı.
Beeden tuulgan kerdi aldı / Beygir doğduğu tayı aldı,
Kardı salık baydı aldı / Karnı şişman zengini aldı.
Kaça turgan caydı aldı / Kaçacak mekânları da aldı,
*Kaçkanıng kayda kutuldu.*²²² / Hiçbir şey ondan kurtulmadı.

Ancak son dönem bazı zamancıların Ruslara olan bakışları değişmiş olmalı ki, Rusların olumlu yönlerini de eserlerinde yansıtmaya başladıklarını görmek mümkündür.²²³ Fakat genel olarak değerlendirdiğimizde Rusların Orta Asya'ya gelişleri hoş karşılanmamış, hatta bazıları bunu kıyamet alâmetlerinden bile saymışlardır.²²⁴

Yukarıdaki söylenen tüm nedenleri göz önünde bulundurarak şunları söylemek mümkündür:

Otoriter rejim olan Sovyetler Birliği insanlarda millî, dinî duyguları

²²⁰ *Akulman Kalıgul*, Haz. Samar Musayev, Abdıldacan Akmataliyev, Şam Yayınları, Bişkek, 2000, s.37.

²²¹ *Akulman Kalıgul*, s. 43.

²²² Arstanbek Buylaş Uulu, "*Tar Zaman*", Muras, ss. 37–38.

²²³ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 161–163.

²²⁴ Arstanbek Buylaş Uulu, "*Tar Zaman*", Muras, ss. 36–40.

uyandırması muhtemel olan tüm edebî mirasları, manevî zenginlikleri ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.²²⁵ Bu bakımdan Panislamizm, Pantürkizm, Derebeycilik, Milliyetçilik ve Kozmopolitizm gibi iftiralarla suçlanan insanlar ve eserleri unutturulmaya çalışılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak tarihin belli dönemlerinde düzeltilmesi kolay olmayan tarihî-kültürel kopukluklar meydana gelmiştir.

Ayrıca siyasî hiyerarşinin en yukarıdaki basamağından verilen emir, yasak ve yaptırımların, aşağıya indikçe daha dramatik boyut kazandığı da aşikârdır. Nitekim tarihte şahsî menfaatler uğruna toplumun sahip olduğu edebî zenginlikleri ve değerleri değiştiren, onlara ihanet eden mahallî yöneticiler de az olmamıştır. Netice itibariyle bu durum, edebî zenginlik ve miraslarından yoksun olan toplumun ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Kırgız toplumu da, az kalsın böyle bir kadere maruz kalacaktı. Ancak Sovyetler Birliğinin yıkılmasından hemen önce uygulanmaya başlayan “tekrar yapılanma” (perestroyka) hareketi, objektif olarak geçmişi yeniden tanımaya, taramaya ve değerlendirmeye olanak tanımış²²⁶, bağımsızlıkla beraber bu tür çalışmalar araştırmacılar tarafından geniş bir şekilde işlenmeye başlamıştır. Aslında Sovyetler Birliği döneminde bu şahsiyetler ve eserleri hakkında birkaç araştırma bulunsada, objektif yaklaşımda bulunan çalışmalar sınırlı sayıda kalmakta veyahut araştırmacılar rejim korkusundan dolayı olaya fazla nüfuz edememekte ve genelde taraflı olma zorunluluğunu hissetmektedirler.

Yaşadığı dönemde genel olarak tüm toplumca sevilen, saygı gösterilen, ancak Sovyetler Birliği döneminde kendi kaderine terk edilen ve yasaklanan

²²⁵ Omor Sooronov, “*Başat*”, Kazaldar, Adabiyat Yayınları, Frunze, 1990, ss. 3–4.

²²⁶ M. Abdıldayev, “*Kazalçı Akındardın Kazınasınan*” Ala Too Dergisi, Sayı: 10, ss. 77–78.

zamancılar, vatansever, dindar kişilikleriyle tanınmaktaydı. Özellikle insanları aydınlatmaya ve dindarlaştırmaya yönelik faaliyetleri olumlu sonuçlar getirmiştir ki, bu, Hokand Hanlığının merkezî yönetiminin dinî tebliğ – dindarlaştırma- faaliyetlerine de kolaylık sağlamıştır.

XVIII. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlayan zamancıların zincirinin Veli Kalıgul'la başladığı, Arstanbek Buylaş Uulu, Moldo Kılıç, Aldaş Moldo'yla devam ettiği genelde herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak aynı çağda yaşayan Moldo Niyaz, Nurmoldo, Talip Moldo, Niyazalı Moldo Esengul Uulu gibi aydınları da zamancılar kategorisi içinde değerlendirmek gerekir. Çünkü bu şahısların hem düşünce-fikirleri, hem de yaşam-kaderleri zamancılara benzemektedir. Başka bir deyişle; sosyal eşitsizlik, ahlakî çöküntü gibi sorunlar onları da düşündürmüş ve bu meselelerin çözümlerini dinden aramışlardır. Özellikle Rusların işgalini bir trajedi olarak nitelendiren²²⁷ bu şahıslar, Sovyetler Birliğinin ideolojik tutumunun kurbanları da olmuşlardır. Dolayısıyla onlarla zamancıların aynı düşünce çizgisini takip ettikleri kadar aynı kaderi paylaştıklarını da belirtmek doğru olsa gerekir.

Aslında birçok araştırmacı bu konuya değinerek Moldo Niyaz, Nurmoldo gibi şahısların zamancıların içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekte ve onların da bazen açık, bazen dolaylı yoldan 'zaman' konusu üzerinde fikir beyan ettiklerini dile getirmektedirler.²²⁸ Dolayısıyla onlara göre, zamancılar akımının zincirini, sadece üç, dört kişiyle sınırlı tutmak doğru değildir. Zira bu akım, neredeyse bir asrı aşan zaman yelpazesinde ortaya çıkan

²²⁷ C. Canıbekov, *Kırgız Oyçuldarı*, s. 64.

²²⁸ Sadık Alahan, *Beş Moldo (Moldo Niyaz, Nurmoldo, Moldo Kılıç, Adlaş Moldo, Moldo Bağış)*, Bışkek, 2004, ss. 35, 50–51.

onlarca aydını ihtiva etmektedir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki, zamancı aydınlar İslam eğitimi ve ahlakı üzerine yetiştirilmiş insanlar olarak toplumdaki eziyet, kargaşa ve sosyal eşitsizliği eleştiren ve bunlara karşı çareyi İslam'dan arayarak eserleriyle insanları etkilemeye çalışan aydınlardır. İnananlara Allah'ı tekrar hatırlatarak zamanın kıyamete doğru hızla sürüklendiğini kıyamet ve alametleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Kalıgul'un 'Akır Zaman' (Ahir Zaman), Artanbek'in 'Tar Zaman' (Dar Zaman), Moldo Kılıç'ın 'Zar Zaman' (Hüzün Zaman), Aldaş Moldonun 'Hal Zaman' (Zamanın Hali) adlı eserleri bunu açıkça tekit etmektedir. Bu ozanların özellikle insanlar arası ilişkilerde Allah'ın varlığı, birliği, bilirligi, hâkimliği, adaletliğinin vs. vurgulanması ve bunların dikkate alınması gerektiği hususunda hemfikir oldukları aşikârdır.

3. a. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Zamancılar, Allah'ın varlığından söz ederlerken, öncelikle kâinatın ve tüm mahlûkatın varlığını Allah'a borçlu olduğundan hareket etmektedirler. Böylece ittifakla her şeyin yoktan var edildiğini baştan kabul etmiş bulunmaktadırlar.²²⁹ Hatta bu konuda Moldo Kılıç:

Alda taala işin kör / Allahu Teala'nın yaptıklarına bak!

Asman cerdin tiröösün / (Görünmez) Göğün ve yerin direğine,

²²⁹ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, Uçkun Matbaası, Bişkek, 1993, s.75; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 133. 149–151; Adlaş Moldo, *"Köl Bayanı"*, Muras, s.221; Niyazalı Moldo Esengul Uulu, *"Nasiyat"*, Muras, s.231.

Akıl cetip tursa da / Akıl buna ermekte,

Adam bende unoosuz / İnsanoğlu aracısız,

*Bar ekenin bilesing. / Var olduğunu bilmekte,*²³⁰ diyerek bir taraftan

Allah'ın ulûhiyetinden bahsederken, diğer taraftan da, insan aklıyla birçok şeyi kavrayabildiğini belirtmekte ve yaratılanlardan hareket ederek bir nevi Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Zamancılar, yaratılmış olan kâinat ve tüm varlıkların doğal olarak Yaratana hep muhtaç olduğuna inanırlar. Yaratan da kadim olarak kimseye muhtaç değildir. Zira o mutlaktır (Tengdeşi çok).²³¹ Zamancıların inancının temelini oluşturan Allah pasif ve zayıf da olamazdı. Çünkü bu inandıkları Allah'ın mutlaklığına aykırı gelir veyahut pasif ve zayıf olmayan başka bir yaratana ihtiyaç olduğunu gösterir. Hâlbuki zamancı isminin türediği “zaman”ın ıstılah anlamı da dolaylı yoldan Allah'ın yüceliğine işaret etmektedir. Hayrıyla, şerriyle, olanların hepsi yüce varlık olarak Allah'a atfedilmektedir.²³²

Allah'ın mutlak varlığının en büyük delili, kâinat ve ondaki tüm varlıkların, akılları hayret ve dehşet içinde bırakan, düzen ve değişmeyen kanunlarıdır. Zamanın darlığını, hüznünlüğünü ve sona doğru yaklaştığını belirten zamancılar yeri geldiğinde bundan söz ederek Allah'ın mutlak varlığını tenzih etmektedirler.²³³ Bunun yanında onlar Allah'ın mutlak varlığından bahsederlerken doğal olarak da mutlak birliğini belirtmektedirler. Allah'ın birliği ise, gerek zata, gerek sıfatları, gerekse fiilleri yönündendir. Allah'ın

²³⁰ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s.170.

²³¹ Niyazalı Moldo Esengul Uulu, “*Nasıyat*”, Muras, s. 229.

²³² Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 149–153; *Uluu Kırgız Köçü* (Derleme), Bişkek, 2006, ss. 180–181.

²³³ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 152–153; *Uluu Kırgız Köçü*, ss. 180–181.

zatında bir olması, onun mürekkep bir varlık olmaması, bir parçası ve bir kısmının bulunmamasıdır.²³⁴ Sıfatlarının bir olması, eşi ve benzerinin bulunmamasıdır. Çünkü Allah, sonradan yaratılmış olan âlem ve diğer tüm varlıklara benzemez. Nitekim bu konuda Niyazalı Moldo Esengul Uulu şöyle demektedir:

Baarıbzıdı karattı / Hepimiz muhtacız,

*Tenddeşi çok bir kудay.*²³⁵ / Eşi ve benzeri olmayan tek Allah'a.

Bu ifadede açık bir şekilde Allah'ın mutlaklığına değinmekte ve Niyazalı Moldo Allah'ı bu şekilde tenzih etmektedir. Allah'ın fiillerinde bir olması, bütün fiillerinde tek olduğu, şerik ve ortağının bulunmadığı anlamına gelir. Bu anlamı iyi bir şekilde kavrayan zamancılar, tek olan Allah'ın her şeye kadir, tüm mahlûkatın da ona muhtaç olduğundan, âlemdeki düzen onun tarafından sağlandığından sıkça bahsederler ve ayrıca boyun eğilmeye, tapılmaya, en çok sevilmeye, tesbih ve yüceltmeye layık olanın sadece Allah-u Teala olduğuna inanırlar.²³⁶ Özellikle Kıdır adlı şairin “*Bir Allah*” adlı şiiri tüm zamancıların Allah'ın varlığı, birliği, hatta kudret ve tekvin konularındaki görüşlerini özetler mahiyettedir:

BİR ALLA / BİR ALLAH

Ceti kabat asmanga / Yedi kat büyük asumana,

Kün carattıng bir Alla / Güneşi yarattın bir Allah

Cıldızı çege ay menen / Yıldızı koyup ay ile

Tün carattıng bir Alla / Geceyi yarattın bir Allah

²³⁴ Moldo Niyaz, *Sanat Dıgarasttar*, s. 87; *Uluu Kırgız Köçü*, s. 89.

²³⁵ Niyazalı Moldo Esengul Uulu, “*Nasıyat*”, Muras, s. 229.

²³⁶ Niyazalı Moldo Esengul Uulu, “*Nasıyat*”, Muras, s. 231.

Türdүү türdүү aalamga / Türlü, çeşit âleme
Tür caratting bir Alla / Tür yarattın bir Allah
İçi tolgon beyişke / İçi dolu cennete,
Ur caratting bir Alla / Huri yarattın bir Allah.
Adam-ata, Ava-ene / Âdem ata, Havva ana,
Cup caratting bir Alla / Çift yarattın bir Allah.
Bulbul kiye, çımçıktı / Bülbül ile serçeye,
Bakta kılding bir Alla / Bağışladın ağacı,
Buhardagı padişanı / Buhara'daki padişaha
Takta kılding bir Alla / Bağışladın tahtı,
Bugu, maral, kiyikti / Geyik, maral, tekeye,
Taşta kılding bir Alla / Taşı verdin bir Allah.
Cetip alar acaldı / Ecelimizin yerini,
Başta kılding bir Alla / Başta (alın) yaptın bir Allah.
Kurt-kumurska, böy-çayan / Karınca, böcek akrebe,
Çöldö kılding bir Alla / Çölü verdin bir Allah.
Ölgöndördün barısın / Ölenlerin hepsine,
Kördö kılding bir Alla / Mezar verdin bir Allah.
Kaz, ördöktün barısın / Kaz, ördeğin hepsine,
Köldö kılding bir Alla²³⁷ / Gölü verdin bir Allah.

Bu şekliyle zamancıların ve genel olarak Müslümanların Allah anlayışının, tek Tanrıcı özelliğini diğer dinlere nazaran hakkıyla taşıdığı kanaatini belirtmemizde bir sakınca olmazsa gerekir. Nitekim Sovyet

²³⁷ *Uluu Kırgız Köçü*, ss. 180–181.

ateistlerinin öncülerinden sayılan İosif Aronoviç Krivelev de bu ayrıcalığı şu şekilde belirtmektedir: “Tam anlamıyla olmasa da bütün dinlere nazaran monoteizme yakın portreyi İslam çizmektedir.”²³⁸ Burada ‘tam anlamı’ derken neyi göz önünde bulundurarak veya kastederek söylediği belli değilse de, o Allah’ın birliğine doğru giden dinsel evrimin tarihî portresinin İslam’la bir bakıma son bulduğunu ima etmektedir.

Zamancılar, Allah’ın var ve bir olduğu üzerinde fikir beyan ettikten sonra, sistematik olmasa da, genelde Allah-âlem arasındaki ilişkilerin açıklanmasında ön görülen *irade*, *ilim*, *kudret*, *tekin* vs. sıfatlarından sıkça söz ederler. Allah’ın bu sübûtî ve fiilî sıfatları onun zatına nispet edilen ve ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Özellikle Allah-insan ilişkisinde büyük öneme haiz olan ve bir o kadar da tartışmalara konu olan bu sıfatlar, zamancılar tarafından teferruatlı bir şekilde işlenmemiştir. Kanaatimizce bunun ilk ve tek nedeni ise, onların kelimelerden fazla haberdar olmamalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu, onların Allah anlayışlarının belirsizliğini ortaya koymaz. Bilakis, eskiden beri o bölgelerde tutulan ve *kalıplaşan* Ehl-i Sünnet’in (kader ve insanın özgürlüğü konusunda, özellikle Eşarî, tasavvuf ve tarikatların) öğretilerinin hâkimiyetini sürdürdüğünü gösterir.

3. b. *İrade ve İlim*

Varlığı ve birliği mutlak olan Allah diğer sıfatlarında da mutlaktır.

²³⁸ İosif Aronoviç Krivelev, *İstoriya Religi* (Иосиф Ароневич Кривелев, История Религий), İzdaniye Vtoroye, İzdatelstvo Mısl, Moskva, 1988, c. II, s. 38.

Aslında mutlaklık yalnız vacibü'l-vücûb olan Allah'a mahsustur. Bunun farkında olan zamancılar Allah'ın irade ve ilminde sınırlılığın söz konusu olamayacağı kanaatini baştan kabul etmiş bulunmaktadır. Zamancılara göre, Allah'ın iradesi, kâinat ve tüm yaratıkları kapsamına aldığından insanın hareket ve fiilleri de bunun içinde değerlendirilmelidir.²³⁹ Allah bir şeyin olmasını istese, onun “ol” demesiyle o şey gerçekleşir. Dolayısıyla kâinattaki her şey onun mutlak iradesine uygun olarak yaratılmıştır ve yaratılmaktadır. Zira Allah dileyen ve dilediğini gerçekleştiren yüce bir varlıktır.

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, zamancılara göre Allah'ın ezelde irade ettiği her şey onun ezelf ilmine uygundur. Zira O, bu ezelf ilmiyle gizliyi, açığı, yerde ve göklerde olanları, olmuşu, olmakta olanı ve olacağı da bilmektedir. Bu şekilde Allah'ın ilmi, insanların akıl yoluyla kavradığı, anladığı ilme benzememektedir ve böyle olmaktan da münezzehtir.²⁴⁰ Şüphesiz onların bu şekildeki görüş ve fikirlerinin kaynağı hâkim olan geleneksel anlayış ve Kur'an'dır. Zaten zamancıların birçoğunun Kur'an-ı Kerim ayetlerine vakıf oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla onların Kuran-ı Kerim ve sünnet ekseninde oluşan, yayılan ve *kalıplaşan* geleneksel Allah anlayışını bildikleri ve üstatlarından bu şekilde öğrendikleri bilinen bir gerçektir. Eserleriyle de sahip oldukları anlayış ve değerleri halk arasında yayarak günümüze ışık tutacak derecede hizmetler vermişlerdir.

²³⁹ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 152–153.

²⁴⁰ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 134; 165; Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 80, 141.

3. c. Kudret ve Tekvin (Yaratma)

Allah'ın varlığı ve birliğinden sonra zamancuların sıfatlar konusunda en çok üzerinde durduğu konu, Allah'ın kudret ve tekvin sıfatıdır. Fakat her ne kadar bu konuya ağırlık vererek üzerinde fikirler beyan etmiş olsalar da, aynı şeyi tekrarlamaktan öteye geçememişlerdir. Genelde, kudret ve tekvin sıfatları olmadan Tanrı-âlem ilişkisini düşünmek mümkün değildir. Âlem ve insanın varlığı, Allah'ın kudret ve yaratmasının eseridir. Dolayısıyla bu eser aynı zamanda Allah'ın varlığına da delalet etmektedir. Bu bakımdan hem Batı, hem Doğu dünyasında birçok filozof ve kelmacılar kâinatın varlığı ve ahenginden hareketle Allah'ın var olduğuna dair 'hudûs, imkân' gibi deliller üretmeye çalışmışlardır. Aslına baktığımızda bu tür deliller bizzat Kuran'da da mevcuttur.

Zamancılar Allah'ın kudret ve tekvin sıfatından bahsederlerken doğal olarak onların mutlaklığına da işaret etmektedirler. Özellikle onlar Allah'ın kudret sıfatıyla tekvin sıfatını birçok yerde yan yana zikretmektedirler. Çünkü onlara göre bu iki kavram arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Zira âlem ve tüm mahlûkatın yoktan var edilmesi, ahengi onun mutlak kudreti sayesinde²⁴¹ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, zamancılar varlığın yoktan var edilmesinde müessir olan Allah'ın tekvin²⁴² sıfatının yalnız 'yoktan var etmek' anlamından ibaret olmadığı kanaatindedirler. Onun aynı zamanda 'yapmak, devamını

²⁴¹ Moldo Niyaz, *Sanat Dıgarasttar*, ss. 75–76; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, 88; 152–153.

²⁴² Allah'ın tekvin sıfatı, Kırgızcada sadece "Caratuuçu" olarak belirtilmekte ve tekvinin taşıdığı anlamı taşımaktadır.

sağlamak' gibi anlamlarını taşıdığını da yeri geldiğinde belirtmektedirler.²⁴³
Bunun yanında Allah, bazen âlemi inşa eden mimar olarak da anılmaktadır.²⁴⁴
Aslında Allah'ın tekvin sıfatı ve onun bu şekilde anlaşılması İmam-ı Azam'dan
başlayarak Matürîdî âlimleriyle devam eden uzun ilmî silsilenin bıraktığı bir
anlayıştır.²⁴⁵

3. d. Kalam

Zamancılara göre, Allah'ın kalam sıfatı bulunmaktadır. Yani Allah konuşandır, mütekellimdir. Nitekim O, Cebrail aracılığıyla peygamberlerine kitaplar indirmiş ve bazı peygamberleriyle de -Hz. Musa'nın örneğinde olduğu gibi- doğrudan doğruya konuşmuştur. Allah'ın kalam sıfatına işaret eden ve Cebrail vasıtasıyla insanlara indirildiği kitapların sonuncusu ise Kuran'dır.²⁴⁶

Zamancılar Allah'ın kalam sıfatı ve Kuran'dan söz ederlerken, kalam ilmindeki tartışmalar hakkında fikir beyan etmemektedirler. Ancak Allah'ın yüceliğine ve kelamına delalet eden Kuran'da neyin iyi ve neyin de kötü olduğunun açıklandığını belirtmektedirler.²⁴⁷

²⁴³ Niyazalı Moldo Esengul Uulu, "*Nasiyat*", Muras, s. 231; Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, ss. 27–30; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s.133; 149–150.

²⁴⁴ Nurmoldo, "*Irlar*", Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. VIII, s. 447.

²⁴⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2006, s. 137.

²⁴⁶ Moldo Kılıç, "*Zar Zaman*", Muras, s. 79; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 152–153.

²⁴⁷ Moldo Kılıç, "*Zar Zaman*", Muras, s. 79.

3. e. Allah'ın Görülmesi

Kelam ilmindeki tabiriyle 'ru'yetullah'ın biri dünyevî, diğeri de uhrevî olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Ru'yetullah'ın dünyevî boyutunda ihtilaflar bulunsa da, uhrevî boyutunda Ehl-i Sünnet ittifak halindedirler. Yani Ehl-i Sünnet âlimleri, ahirette Allah'ın görülebileceğini ileri sürmekte ve bunu aklî-naklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadırlar.²⁴⁸ Zamancıların bu konudaki görüşleri ise, Ehl-i Sünnet'in görüşlerinden farklı değildir. Onlar da ru'yetullah'a inanmakta ve cennetlik olanların O'nu görebileceklerini belirtmektedirler. Özellikle Moldo Niyaz bu konuda daha istekli davranmakta ve en büyük nimetin Allah'ın cemalini görebilmek olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁹ Bunun gerçekleşmesi de, amellerin kabul edilmesine ve dolayısıyla salih kulların cennete girmesine bağlıdır.²⁵⁰

Zamancılar, Allah'ın bu ve diğer sıfatlarında, konunun ayrıntılarına fazla girmeseler de, Allah anlayışında geleneğin çizdiği çizgiyi takip ettiklerini açık bir şekilde söylemek mümkündür.

3. f. Kader

Kader veya başka bir deyişle belirlenmişlik insan hayatının tüm

²⁴⁸ Çağfer Karataş, *Bakillanî'ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, ss.124–125.

²⁴⁹ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 49.

²⁵⁰ Moldo Niyaz, *a.g.e.*, s. 87; 126.

evrelerini içine aldığından rızık, ecel de bunun içinde birer alt başlık olarak değerlendirilir. Aslında kader, kelam ilmindeki en problematik konulardan biri sayılır. Zira bu, aynı zamanda Allah'ın egemenliğiyle insanın irade hürriyetini de içine almaktadır ki, beşerî cihetten baktığımızda, bu iki konu arasında çözüme kavuşmamış bir sorunun var olduğu görülür. Özellikle Allah'ın ilmi, iradesi ve kader üçgeninde boğuşan insan, henüz kendisini kurtarabilecek yolu bulabilmiş değildir. Başka bir deyişle her ne kadar çözüm önerileri ortaya atılsa da, bu konunun İslam'ın Allah anlayışı çerçevesinde oluşan, insanı özgürlüğe kavuşturabilecek, herkesi bağlar çözümü bulunmamaktadır.

Tanrı dağlarında yaşayan Kırgızlar bu bölgelerde hâkim olan Ehl-i Sünnet kelâm ekolünün öğretilerini benimsediğini belirtmiştik. Ehl-i Sünnet'in uzun zamandır bölgedeki hâkimiyeti, kalıplaşan bu anlayışın oluşmasına ve yayılmasına neden olmuştur. XIX. asırdaki Kırgız aydınları olarak kabul edebileceğimiz zamancılar da, her an herkes tarafından sorgulanması muhtemel olan bu konularda, alışılmış olanı, mevcut olan görüşü tercih etmişlerdir. Özellikle onlar 'alın yazısı' (peşenege cazuu) olarak da kullanılan kaderin anlaşılması ve açıklanmasında geleneği takip ederek halkı bu anlayışlar çerçevesinde bilgilendirmişlerdir. Nitekim bu konuda zamancılar devrinde yaşayan Sart Ake Doskulu Uulu'nun birisiyle olan diyalogun örnek olarak getirmek mümkündür. Bu diyaloga göre, Sart Ake'ye şöyle bir soru yöneltilir:

—Kader buymuş denilir. Bunu nasıl anlayabiliriz?

Sart Ake de şöyle bir yanıt verir:

—Bir zamanlar da kader hakkında düşüncelerimi sizinle paylaşmıştım ve o gün de kaderin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, ancak hayatta bazı fiillerin

gerçekleşmesinde insanın da söz sahibi olabileceğini belirtmişim. Şimdi bu konudaki düşüncelerimin devamını getiriyim. Kader, hayatın istikametine göre yönünü bulur. Onun gerçekleşmesi hakkında bazı tahminlerde bulunsak da, net bir şey söylemek doğru olmaz Zira kader, Allahu Teala'nın emrine istinaden gerçekleşir. Ona boyun eğmek gerekir. Çünkü onu (kaderi) satın alamazsın. İnsanları yalan dolanla kandırıp, geçici yönetimi, iktidarı ele geçirebilirsin veya satın alabilirsin. Ancak kader böyle değildir.

Kader derler, yazı (alın yazısı) derler. Aslında bunların farklı anlamlara geldiğini biliyoruz ve bunların en yücesi Allah'ın bir sıfatı olmasıdır.

Kader insana farklı şeyler sunmaktadır. Bazen o, nurani yönünü gösterse, bazen de karanlığa bürünmektedir. Çünkü o farklı kalıplara girebilmektedir. İnsan kaderin sunduğu iyilikler karşısında havalara girip böbürlenmemeli, kötülüklerden dolayı da fazla üzüntüye girip kendisini kaybetmemelidir. İnsanın her zaman kaderine razı olması gerekir. Genelde iyi ana-babadan iyi çocuk doğar. Ancak bazen kötü çocuk da doğabilmektedir. Bu Allah'ın kaderidir. İnsanın elinden bir şey gelmemektedir.²⁵¹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, insan burada kendisi için yeterli olacak irade ve özgürlük alanı bulamamaktadır. Çünkü her şey kayıtsız, şartsız Allah'ın egemenliğine bağlanmaktadır. Her ne kadar insan iradesinden bahsediliyor olsa da, genelde o alın yazısının içinde eriyip gitmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre insanın iradesinin önemi yoktur. Zira her zaman her olaya karışan veya onu önceden belirleyen Tanrı varken insanın iradesinden söz etmenin anlamı kalmamaktadır. Özellikle iyilik ve kötülük, şakîlik ve saidlik

²⁵¹ *Uluu Kırgız Köçü*, s. 170.

gibi konuların insanın alın yazısında yer alması²⁵² işi daha da çıkmaza sokmaktadır. Aslında bu tür kabullenme, kalıplaşan hâkim anlayışın meyvesidir. Zamancılar dâhil tüm bölge insanlarını etki alanına alan bu anlayış hala etkinliğini sürdürmektedir.

Genel olarak Ehl-i Sünnet'in Allah anlayışında kaderin bu özelliği, zamancıların rızık, ecel gibi alt başlıklarında da kendini göstermektedir. Başka bir deyişle rızık ve ecel gibi konularda Allah'ın egemenliği söz konusudur. İnsanın ömrünü biçen Allah, rızkını da ona göre ayarlamaktadır.²⁵³ Aslında insanın doğumundan ölümüne kadar uzanan *kader* süreci, istisnasız onun hayatının tüm evrelerini içine almaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, rızık ile ecel arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Zira rızkın kesilmesi demek, aynı zamanda ecelin de geldiği demektir. Bunların her ikisi de takdir edilmiştir. Zamancılara göre, ecel karşısında herkes eşittir. Zamanı geldiğinde, rızk bittiğinde herkes aynı kapıyı kullanır.²⁵⁴ Rızka gelince, onun tecellisi insana göre değişmektedir. Rızık insanın hatta tüm canlılığın aldığı gıdadan ibaret olduğu için, onun haramının olması da söz konusudur.²⁵⁵ Bununla beraber zamancılara göre, haram yollardan temin edilen rızıkların da, haramlık kategorisi içinde değerlendirilmesi gerekir.²⁵⁶

Böylece zamancılar, Ehl-i Sünnet'in Mutezile'ye karşı duruşunun aynısını sergileyerek rızıkların 'helal ve haram' olabileceğini belirtmektedirler.

²⁵² Moldo Kılıç, "*Zar Zaman*", Muras, ss. 57–58, 77–78.

²⁵³ S. Alahan, *Beş Moldo*, s.48; *Uluu Kırgız Köçü*, ss. 177–178; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 40.

²⁵⁴ *Uluu Kırgız Köçü*, s. 48; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 148; Kalıgul Bay Uulu, "*Terme, Sanat Irları*", Muras, ss. 24; "*Nasıyat, Sanat Irları*", Muras, 32.

²⁵⁵ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 52; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 160.

²⁵⁶ Moldo Kılıç, "*Zar Zaman*", Muras, s. 60.

Ancak onlar rızktan, ecelden ve genel olarak kaderden bahsederlerken, bir taraftan insanın özgür iradesine yer vermekte, diğer taraftan da kader adı altında insanın hürriyetine olanak tanımamaktadırlar. Dolayısıyla merkeze yine her şeyi önceden ölçüp biçen Tanrı'yı yerleştirmektedirler.

3. g. Âhiret ve Âhiret Halleri

Zamancılar, yaşadıkları çağın gidişatı, mevcut şartları ve insanlarından şikâyet ederlerken, bir taraftan da refah hayat için çözüm arayışı içindeydiler. Bu arayış ve çabalarını ise 'zaman' (zamana) konusu çerçevesinde ortaya koymaktadırlar. Toplumun her tabakasının hedef alan zaman konusu, kurtuluşa, refaha, bolluğa götüreceği yolun dinde olduğuna işaret etmektedir. Bunun için zamancılar, insanlara âhiret, kıyamet ve kıyamet hallerini hatırlatarak, dolayısıyla uyararak toplumun gidişatını değiştirmeye, geliştirmeye çaba sarf etmişlerdir. Özellikle yaşadıkları çağın hallerinden bahseden zamancılar, mevcut durumun, kıyamet alâmetlerinden olduğunu vurgulamışlardır.

Dolayısıyla zamancılar için, kıyametle başlayıp haşır, mahşer, hesap, sırat, şefaât vs. ile devam eden uhrevî hayatın tüm halleri haklıdır. Zamanı gelince, her biri tek tek gerçekleşecek ve hayat ebedî yurtta devam edecektir.

Aslında uhrevî hayat bütün dinlerin iman esaslarında yerini almakta ve onun ilk evresi ba's, yani ölümden sonra dirilişle başlamaktadır. Ölülerin tekrar dirilmesiyle başlayan âhirete iman eden zamancılar²⁵⁷, uhrevî hayatın gerçek

²⁵⁷ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s.70.

hayat, gerçek yurt olduğuna ve onun ebedîliğine de inanmaktadırlar.²⁵⁸ Tekrar dirilişle başlayan âhîret daha sonra haşr ve toplanma yeri olan mahşerle devam edecektir. Zamancılara göre, toplanmanın amacı, amellerin tartılması, kulların yaptıklarından hesaba çekilmesi olacağından mahşerde insanlar çok sıkıntılı ve korku dolu anlar geçireceklerdir.²⁵⁹ Allah'ın hâkimliği ile gerçekleşecek olan mahkemede amel defterleri açılacak ve herkes dünyada yaptıklarının karşılığını göreceklerdir.²⁶⁰ Amel defterleri iyi olanlar cennete girecekler, kötü olanlar da cehennem yolunu tutacaklardır. Fakat zamancılara göre, günahkâr müminler için şefaate söz konusudur. Şefaatte bulunacak olanlar ise, peygamberler, âlimler, veliler gibi Allah'ın izin verdiği özel kişilerdir.²⁶¹ Ancak kâfir, müşrik ve münafık olanlar için, onların kurtuluşa ereceğine vesile olacak her hangi bir şefaatin olması söz konusu değildir. Zira onların ebedî yurdu ateştir, cehennemdir.²⁶²

Ahîrette büyük mahkemeden sonra, insanlar sırat köprüsünden geçeceklerdir. Sırat köprüsü cennete giden yolda bulunmakta ve bu köprüden geçemeyenler de cehenneme düşmektedirler.²⁶³ Zamancılar, sırat köprüsünden geçenlerin müminler olacağına inanmakta ve müminlerin bu köprüden yaptıkları amellere göre hızla geçeceğini belirtmektedirler.²⁶⁴ Başka bir deyişle amelleri çok iyi olanlar sırat köprüsünden çok hızlı bir şekilde geçerken, amelleri az ve

²⁵⁸ Moldo Niyaz, *a.g.e.*, s. 69, 70, 115.

²⁵⁹ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s.70; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 166.

²⁶⁰ Moldo Niyaz, *a. g. e.*, s. 49.

²⁶¹ Moldo Niyaz, *a.g.e.*, s. 33, 115; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 134.

²⁶² Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 171.

²⁶³ Niyazalı Moldo Esengul Uulu, *"Nasiyat"*, Muras, s. 231.

²⁶⁴ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 105, 115.

düşük olanlar da derecesine göre yavaş geçeceklerdir. Zamancılar cehennemi tasvir ederlerken onu ateş kuyularına,²⁶⁵ insanın karnında alevlenen ateşe²⁶⁶, insan tüyünü ürperten siyah yılanların bulunduğu korkunç yere benzetmekte ve cehennemin yedi tabakası olduğunu belirtmektedirler.²⁶⁷ Cenneti ise, gül ve nurla donatılan bahçeler, güzel yerler olarak tasvir etmekte ve orada hizmet için gılmanların hazır beklediğini, hurilerin olduğunu,²⁶⁸ Kevser havuzunun bulunduğunu²⁶⁹ ve cennetliklerin onlardan yararlanacağını dile getirmektedirler. Ayrıca cennetin sekiz tabakasının var olduğunu da belirtmektedirler.²⁷⁰

Buraya kadar Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Sirâcuddîn el-Uşî ve zamancıların Allah anlayışlarından bahsederken, onların uhrevî hayatla ilgili görüşlerine de yer vermiş bulunmaktayız. Çünkü ileride de göreceğimiz gibi uhrevî hayatla ilgili inanç, anlayış ve kabullenmeler, Sovyetler Birliği döneminde ateistlerin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Zira ateistlere göre, genelde bütün dinlerdeki bu tür anlayışlar, inanan insanı Tanrıya köle yapmaktadır. İnsanın kendi ayakları üstünde durabilmesi, hayata amansız, araçsız kendi iç ve dış varlığıyla sarılabilmesi, köle gibi birisine bağımlı olmadan dünyayı olduğu gibi algılayabilmesi, kavrayabilmesi ve anlayabilmesi için gereksiz inançlardan sıyrılması gerekir. Bu bağlamda ileride, ateistlerin dinin, dolayısıyla Tanrının en büyük hilelerinden ve kozlarından saydıkları âhiret inancını ve Kırgızların bu konudaki kabullenmelerini, onların Allah

²⁶⁵ Nurdin Moldo, “*Nasıyat Irları*”, Muras, s.277.

²⁶⁶ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 34.

²⁶⁷ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 139.

²⁶⁸ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, s. 115.

²⁶⁹ Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, a.y.; Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 170.

²⁷⁰ Moldo Kılıç, *Kazaldar*, s. 139.

anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

4. Ozan-Demokratlar ve Dinî Geleneğin Allah Anlayışının Eleştirisi

XIX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlayan ozan-demokratlar akımının temsilcileri Toktogul Satılganov (1864–1933), Togolok Moldo (Bayımbet Abdırahmanov: 1860–1942) ve Barpı Alıkulov'dur (1884–1949). Fakat bazı araştırmacılar Cengicok (Ötö Kökö Uulu: 1860–1918)'un da bu kategori içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedirler.²⁷¹ Çünkü Onun sosyal statüsü, dünyaya bakışı, sosyal-felsefî düşünceleri, diğer ozan-demokratların düşüncelerinden farklı değildir.

Ozan-demokratların sosyal ve ahlak düşüncelerinin temelini '*insan*' meselesi oluşturur. 'Toplumda insanın sosyal statüsü ne olursa olsun, onun sosyal haklardan mahrum bırakılması kabul edilemez' fikrinden hareket eden ozan-demokratlar hayatlarını, sosyal hiyerarşinin üst basamağındakilerle mücadele etmeye adanmışlardır. Özellikle zenginlerin haksızlıklarıyla mücadeleyi amaç edinen bu insanlar eserlerindeki bazı konu başlıklarında ve satır aralarında din görevlilerini ve onların zihniyetini de hedef almışlardır. Zira onlar, küçük bir menfaat uğruna sözlerini, Allah'ın gaddar ve kahhar gibi sıfatları, cehennem ve azap tasavvurlarıyla süsleyerek insanların saf duygularını istismar etmişlerdir.

²⁷¹ I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarihî Dinamikası*, s. 209.

Ozan-demokratların din (Tanrı) ve din görevlileri konusundaki eleştiri ve yaklaşımları, genelde dinî anlayış ve din görevlilerinin sebebiyet verdiği olumsuzluklardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda onların din konusundaki görüş ve tutumlarını belirleyen ana kaynağın din kültürü olduğunu belirtmekte sakınca yoktur. Zira onların haklı olarak gösterdikleri tepkiler din konusundaki bir takım istismar zincirinin yarattığı sorunlardan ibarettir. Nitekim Toktogul Satılğanov'un "Üç Hoca" (Üç koco), "Üyçülü İşan" (Üyçülük eşen); Togolok Moldo'nun "Hocanın Hikâyesi" (Koconun angemesi); Barpı Alıkulov'un "Obur İmam" (Suk moldo), "Yalancı İşan" (Aldamçı eşen) gibi şiirleri bunu açıkça teyit etmektedir. Fakat şu bir gerçektir ki, genellikle toplumda din görevlilerinin dini temsil ettikleri anlayışı hâkimdir. Dolayısıyla onların yaptıkları ufak bir hareket veya davranışa da dinî nitelik taşıdığı gerekçesiyle saygı gösterilebilmekte veyahut eleştirilebilmektedir.

Ozan-demokratların düşünce-fikirleri, ozan-zamancılarda da olduğu gibi sistematik bir karakter taşımaz. Ancak bu, onların fikir dünyalarının sadeliğinin, karakersizliğinin varlığı veya yokluğunun ispatı değildir. Çünkü Kırgızlarda millî ozan demek millî düşünür demektir.²⁷² Bu anlamda ozan-demokratlar da toplumun düşünce ve fikir bakımından ileri gelenleridir. Onların kendilerine has dünya görüşleri, fikirleri ve çözüm arayışları mutlaka olmuştur. Ayrıca Cengiz Aytmatov'un hikmet sahibi olmanın yolu sadece kitapta yazılı aforizm ve tezlerden geçmez²⁷³ dediği gibi fikir üretmek sadece tümden gelimle gerçekleşmez. Bu bağlamda ozan-demokratların felsefî-ahlakî düşünceleri, toplumun hiyerarşik düzeninde göze batan unsurların tüme varımla belirlenmesi

²⁷² I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarihî Dinamikası*, s. 169.

²⁷³ I. Mukasov, *a.g.e.*, s. 171.

ve insan-toplum-din (din kültürü) ekseninde değerlendirilmesiyle yakından ilişkilidir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, demokratların dinî konuları genellikle yüzeysel olarak bilmeleri, bazen olayları sağlıklı bir biçimde değerlendirmelerine engel teşkil etmiştir.

Ozan-zamancıların hareket noktasını kıyamete doğru sürüklenen ‘*zaman*’ konusu oluştururken, ozan-demokratların dünya görüşleri ‘*dünya*’²⁷⁴ konusu çerçevesinde şekillenmiştir. Bu ise onların dünyaya ve hayata olan farklı yaklaşımlarına işaret etmektedir. Ancak onların ‘*dünya*’ konteksti içinde ortaya koydukları içerik, sanılanın aksine sadece dünya ve dünyadaki nimetler, güzellikler, insan hayatının iyi ve kötü yönlerinin tasvirinden ibaret değildir. Bilakis onlara göre *dünyada* hiç kimsenin ve hiçbir şeyin ezeli olmadığı gibi ebedî de kalamayacağı söz konusudur.²⁷⁵ Dolayısıyla ozan-zamancılar meseleyi *zaman* cihetinden değerlendirirken, ozan-demokratlar da *mekân* cihetinden değerlendirmektedirler. Bununla beraber demokratlar dünyayı olduğu gibi kabul ve tasvir etmeye özen göstermeye çalışmışlardır. Zamancıların eserlerinde olduğu gibi herhangi bir tasavvufî unsurun varlığı söz konusu değildir. Aksine demokratlar, tasavvuf ve tarikat ehlini, insanların dinî duygularını istismar ederek kendi yarar ve çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri için yoğun bir şekilde eleştirmişlerdir.

Yukarıda da belirttiğimiz dünya, demokratlar için insanları kuşatan bir takım nesnelere donatılı ve kuruludur. Onun var olması ve yaşamını idame

²⁷⁴ Toktogul Satılğanov, Barpı Alıkulov ve Cengicok’un “*Dünya*” adlı şiirleri buna delalet etmektedir.

²⁷⁵ Cenicok, “*Dünüyö*”, Muras, Haz. Melis Kurmanalı Uulu Abdıldayev, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990, ss.261–265.

ettirmesi belli doğa kanunları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dinî geleneğin anlayışında olduğu gibi aşırı derecedeki Tanrı müdahalesinden söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Üstelik bunu anlamak için özel bir yetenek de gerekmez.²⁷⁶ Aslında demokratlardaki bu tür düşüncelerin zuhuruna, insanların kafalarını karıştıran ve menfaatleri uğruna uydurdukları ya da önceden uydurulan bazı işan-hocalarının aşırı derecedeki metafiziksel hikâyelerinin sebebiyet verdiğini düşünmekteyiz. Zira ozan-demokratlar göre insanlara yarar değil zarar veren dinî gelenek ve onun savunucularının istismarı topluma fazladan eziyet vermekteydi. Bir tarafta ağa ve zenginlerin gösterdikleri eziyet, diğer tarafta Çarlık Rusya'nın bölgenin işgaliyle beraber yerleştirdikleri göçmen Rusların verdikleri sıkıntı söz konusu olurken, işan-hocaların yanlış dini yorumları ve anlayışları sıradan insanlar için fazladan yük olmuştur.

Ozan-demokratların kaygıları, amaçları, meseleye olan yaklaşımları ve çözüm arayışlarında ortak noktalar bulunsa da, özellikle onlar din, din kültürü ve Allah'la ilgili konularda bazen farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Ozan-demokratların kimileri farkında olmadan eserlerinde özellikle kıyameti inkâra kadar varan ifadelere yer verirlerken, kimileri agnostiktik tavır sergilemekte, kimileri de temkinli davranmaktadırlar. Ancak onların eserlerindeki bu tür ibare ve ifadelerin yoruma açık olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü ozan-demokratlar topluma eziyet veren insanlar için genellikle alaycı ifadeler kullanmışlardır. Nitekim Toktogul Satılganov'un "Beş Kaman" adlı şiiri bunun bariz bir örneğidir. Onlar, menfaatleri uğruna Allah'ın çarpması, cehennem azabı haktır diyerek insanları kandıran din görevlilerine de alaycı esprilerle

²⁷⁶ I. Mukasov, *Kırgız Elinin Filozofiyalık Oylomunun Tarihî Dinamikası*, s. 211.

cevap verirlerken farkında olmadan küfre götüren ifadeler kullanmışlardır. Dolayısıyla ‘Allah çarpar’, ‘Münker ve Nekir’, ‘cennet bahçesi’, ‘cehennem ateşi ve cehennem azabı’²⁷⁷ gibi sözlerle insanları korkutup ürküten işan-hocalarını, kendi metotlarıyla tenkit etmişlerdir.

Bu akımın ilk temsilcisi olarak kabul edilen Toktogul Satılğanov, Kırgızlarda, özellikle aydın çevrede, işan-hocaları en sert şekilde eleştiren ve ahireti, hatta Allah’ı da inkâr eden ozanlardan biri olarak bilinmektedir.²⁷⁸ Ancak O’nun sanılanın aksine, Allah konusunda temkinli davrandığını, ahiret konusunda da inkârcı değil, agnostik bir tavır sergilediğini belirtmemiz gerekir.

Toplumda din ile din kültürünü aynı kefedede değerlendiren insanlar, Toktogul’un din görevlileri ile din geleneğinin eleştirisini de din eleştirisi olarak görmektedirler. Ancak Toktogul da bazen din ile din kültürünü karıştırmış olsa da²⁷⁹ şiirlerinden görüldüğü gibi O bir din düşmanı değil, bilakis yanlış din yorumu ve anlayışının düşmanıydı. Nitekim O, ‘Üyçülü işan’ (Üyçülük eşen), ‘İşan-kalpa’ (Eşen-kalpa) ve ‘Üç hoca’ (Üç koco) adlı şiirlerinde doğruluğu yansıtmayan bilgilerle Allah ve din üzerinden ekmek parasını kazanmaya çalışan işan-hocaları eleştirir.²⁸⁰ Dolayısıyla onların Allah ve din anlayışlarını eleştirir. Her ne kadar birçok araştırmacı²⁸¹ Toktogul’un diğer ozan-demokratlar

²⁷⁷ *El Irçıları* (Balık Ooz, Cenicok, Eşmambet cana Camakçı Akındar), Haz. Sulayman Kayıpov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1981, ss. 57–59.

²⁷⁸ C. Ceenbekov, *Kırgız Oyçuldarı*, ss. 31–33; S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, ss. 40–42.

²⁷⁹ *Toktorgul*, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1968, c. II, s.121.

²⁸⁰ Bkz: Toktogul Satılğanov, *“Üyçülük Eşen”*, Muras, ss. 294–296; *“Eşen Kalpa”*, Muras, ss. 296–298; *“Üç Koco”*, Muras, ss. 310–314.

²⁸¹ Bu tezi genellikle Sovyetler Birliği dönemindeki araştırmacılar savunmuşlardır.

gibi Allah karşıtı düşüncelere sahip olduğunu belirtse de²⁸², onun eserlerinde açık bir şekilde ateistik fikirlerin izlerine rastlayamadık. Aksine ozan-zamançılardan Nurmoldo'nun:

Düyüm mömө casagan / Bin çeşit meyve yetişen,

Daraktan ıyık emine / Ağaçtan kutsal ne vardır?

sorusuna Toktogul şu yanıtı verir:

Düyüm mömө caratkan / Bin çeşit meyve yaratan,

*Darakçan özü bir Allah / Ağaçtan kutsal Allah'tır.*²⁸³

Fakat Toktogul, ahirette Allah'ın kullarını hesaba çekmesiyle ilgili farklı yaklaşımda bulunur. Öncelikle O, işan-hocaların ahiretle ilgili abartılı dinî hikâyelerine karşı çıkararak insanların iyi niyetlerini istismar ettikleri için onları kınar.²⁸⁴ Ancak O tamamen ahireti de inkâr etmez. Birçok araştırmacının,²⁸⁵ Toktogul'un ahireti inkâr ettiğine dair kullandıkları şu satırları da:

Kayrılıp kelbeyt ömürüng / Tekrar gelmez hayatın,

Oylogula kızdar ay / Düşününüz ey kızlar.

Karılık kuup cetken song / Yaşlılık gelip yakaladıktan sonra,

Kayran ömür ötkön song / Garip ömrün geçtikten sonra,

Kara çım basıp denengdi / Kara çim sarıp tenini,

*Kalarsıng cerdin altında / Kalacaksın yerin altında*²⁸⁶,

²⁸² S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, ss. 40–41.

²⁸³ S. Alahan, *Beş Moldo*, s.64.

²⁸⁴ *Toktogul*, c. II, ss. 44–55; Toktogul Satılğanov, “*Üyçülük Eşen*”, Muras, ss. 295–296; “*Eşen Kalpa*”, Muras, ss. 296–298.

²⁸⁵ S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, s. 41.

²⁸⁶ *Kırgız Lirikası* (Toktogul, Togolok Moldo, Barpı), Haz. T. Bayzakov, Kırgızistan Yayınları, Frunze, 1981, ss. 20–21.

Denengden ketse ısıık can / Teninden çıkar sıcak can,

*Ölgöndör kaydan tirildi / Ölenler nereden dirildi,*²⁸⁷ aslında onun tam olarak ahiret inkârının delili olamaz. Çünkü bu satırlar kendi başına bir bütünlük arz edemez. Zira bunlar başka şiirlerindeki satırlarla ortak değerlendirilmelidir. Üstelik burada ahiretin inkârına dair açık bir ifade de bulunmamaktadır. Kanaatimizce, Toktogul’un ahiret inancıyla ilgili bir tereddüdü vardır. Nitekim bunu onun ‘Üç Hoca’ adlı şiirinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Söz konusu şiirinde O, şöyle der:

Adamdın akın “aram” dep / İnsan hakkını “haram” diye,

Aldamçılar, süylöysüng / Yalanları söylersin.

Iras bolso şariyat / Gerçek ise şeriat,

Saga okşogon kuzgundu / Senin gibi kuzgunu,

Beyişke kantip cibersin / Cennete nasıl göndersin?

Cegendi kудay tekşerse / Haram yiyen kişiyi, eğer Tanrı hesaba çekerse,

El çıksa da, sen çıkpay / Halkın tümü kurtulsa da, sen kalıp,

*Tozoguna küyörsüng / Cehennemde yanarsın.*²⁸⁸

Satır aralarındaki “gerçek ise”, “eğer Tanrı hesaba çekerse” gibi ifadeler, onun uhrevî hayattan kuşkulandığına delalet etmektedir. Ayrıca O, birçok yerde de buna benzer ifadeler kullanmaktadır.²⁸⁹ Kısaca söylemek gerekirse, ileri sürülen iddiaların aksine, Toktogul’un ateistik fikirlere sahip olduğunu söyleyemeyiz.

Kırgızistan’ın başka bir bölgesinden ortaya çıkan ozan-demokratlardan

²⁸⁷ Toktogul Satılğanov, “*Cürgönüm Kabak Cer Boldu*”, Muras, s. 294.

²⁸⁸ *Toktogul*, c. II, s. 53.

²⁸⁹ Bkz. *Toktogul*, c.II, ss. 52–55.

Togolok Moldo, Toktogul gibi sert duruşuyla bilinir. Birçok araştırmacı, Togolok Moldo'nun tam olarak Allah'ı inkâr etmese de, düşüncelerinin genel izlenimi Onun ateistik fikirlere yatkın olduğunu,²⁹⁰ ayrıca işan-hocalarla beraber Allah'ın egemenliğine, kadere isyan ettiğini iddia etmektedirler.²⁹¹ Dolayısıyla onlar Togolok Moldo ve diğer ozan-demokratların işan-hocalar hakkındaki eleştirilerini din eleştirisi olarak anlamakta veya öyle anlamak istemektedirler. Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu tür eleştiriler yalnız ozan-demokratlara has bir şey de değildir. Zira dindar kimlikleriyle bilinen ozan-zamancılar da yeri geldiğinde haram yoldan mal toplayan hocaları eleştirmişlerdir.²⁹² Ayrıca ozan-demokratlara ateistik özelliğin atfedilmesi, genellikle Sovyetler Birliği döneminde yetişen araştırmacıların genelleme ve zorlamalarından başka bir şey değildir. Zira Togolok Moldo'nun Müslüman bir kahraman yiğidin putperest Kalmuklarla olan mücadele ve savaşını konu alan “Kahraman Eşim Tügöl'ün Zenginliği” (Er Eşim Tügöldün baylığı) adlı eseri, bize onun inanç ve anlayış dünyasından önemli ipuçları vermektedir.²⁹³

Allah'ın egemenliği ve kader konusuna gelince, Togolok Moldo'nun bu konuda diğerlerinden farklı düşünmediğini görmekteyiz. O, “Kaçan kız” (Kaçkan kız) adlı şiirinde, zorla evlendirilmek istenen ve bu yüzden evinden kaçan genç kızın hikâyesini anlatırken şöyle der:

Kudret açsa bagımdı / Kudret (Allah) verse bahtımı,

Kutulsam dep camandan / Kurtulurum kötüden.

²⁹⁰ C. Ceenbekov, *Kırgız Oyçuldarı*, s. 47.

²⁹¹ C. Ceenbekov, *a. g. e.*, s. 47. S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, ss. 40–41.

²⁹² Moldo Kılıç, *Kazaldar*, ss. 154, 163, 166.

²⁹³ *Togolok Moldo*, Haz. Caki Taştemiroy, Kırgızistan Yayınları, Frunze, 1970, c. I, ss. 274–334.

Tagdırğa cazsa başıma / Alnıma yazsa kaderim,

*Cakşısın tapsam adamdan / İyi insanla karşılaşırım.*²⁹⁴

Togolok Moldo'nun burada Allah'ın egemenliğine ve kadere isyan etmediği gibi, aksine toplumun geleneksel Allah anlayışından sıyrılmadığını da görmekteyiz. Ayrıca Allah'ın rahmetinin ahiretteki tecellisi veya Sovyetler Birliği dönemindeki bazı araştırmacıların dedikleri gibi 'sözde doğaüstü varlığın ahiretteki mutlak hâkimiyeti konusunda'²⁹⁵ Togolok Moldo'nun inkârcı tutumunun izlerine rastlayamadık.

Ozan-demokratlardan Barpı Alıkulov'un "Madali Hacı'ya" (Madali acıga), "Yalancı İşan" (Aldamçı eşen), "Toktogul ile Karşılaşma" (Toktogul menen coluguşuu), "Obur Hoca" (Suk moldo), Mutasavvıf (Sopu) vs. şiirlerinde ateistik düşüncelerin izlerinin bulunduğuna işaret eden Caki Taştemirov Barpı'daki bu tür fikirlerin aşılmasında Toktogul'un etki ettiğini belirtir.²⁹⁶ Ancak şiirlerindeki içerik ve muhteva Onun Allah karşıtı fikirlere sahip olmadığını göstermektedir. Bilakis konularından da anlaşıldığı gibi Barpı'nın hedefi diğer ozan-demokratlar gibi insanların dinî duygularını istismar eden işan-hocaları eleştirmek olmuştur.²⁹⁷ O temel dinî bilgiler konusunda yeterince bilgiye sahip olmasa da, Allah'ın varlığına olan inancı tamdı. Nitekim O, kelime-i tevhidi şu şekilde söyleyerek bir bakıma Allah'ın varlığı ve birliği hakkında şüphesinin olmadığını vurgulamak istemiştir.

La ilaha, illalla / La ilahe illallah,

²⁹⁴ *Kırgız Lirikası* (Toktogul, Togolok Moldo, Barpı), Haz. T. Bayzakov, s. 102.

²⁹⁵ S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, s. 103.

²⁹⁶ Caki Taştemirov, "*Akındar Poeziyası*", Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze, 1983, ss. 364–365.

²⁹⁷ Bkz: *Barpı*, Haz. T. Bayzakov, Kırgızistan Yayınları, Frunze, 1970, ss. 41–47.

Paygambarım, Muhammed / Peygamberim Muhammed!

Tilim kelgey kelmege / Dilim dönsün kelimeye,

*Alla Taala carattıng / Allah-u Teala yarattın.*²⁹⁸ Ayrıca Barpı hâkim olmadığı konularda tartışmalara da fazla girmemiştir. Cengicok ile karşılaşmasında Barpı Alıkulov, Cengicok'un yönelttiği dinî konular içeren sorularına, yeterince bilgisinin olmadığını itiraf ederek sözü ehline bırakmıştır.

Cengicok ise diğer ozan-demokratların aksine dinî konulara hâkim ve dindar birisi idi.²⁹⁹ Zira O, dindar kişiliğiyle tanınan ve ozan-zamancılardan sayılan Nurmoldo'dan dinî eğitimini almıştır. Cengicok söz konusu hocasıyla olan bir karşılaşmasında - genelde büyük ozanlar arasında sık sık yapılmıştır- ona gaybla ilgili farklı sorular yönelterek yenilgiye uğratmıştır. Söz konusu karşılaşmada Cengicok'un hocasına yönelttiği:

Barsak orun keng beken / Gidersek, yer var mı bize,

Berişteler başkargan / Melekleri yöneten,

Beyiş degen cayıngar / Cennet diyen yerinizde,

Ak eşenge kol bergen / Hak erene el veren,

Akça puldu mol bergen / Para pulu çok veren,

Köröt beken kudaydı / Görecek mi Allah'ı?

Tozok menen beyiştin / Cennet ile cehennemin,

*Kolungda beym açkıçı / Elinde mi anahtarı?*³⁰⁰ gibi sorulardan hareketle

onun ahireti ve dolayısıyla Allah'ı inkâr etmiş olabileceği sanılsa da, aslında bu

²⁹⁸ *Barpı*, Haz. Bolotbek Apilov, Bişkek 1995, c. I, s. 118.

²⁹⁹ Ç. Ömüraalı Uulu, “*Cazılık Kulkoakmat*”, Kırgızdar, c. V, s. 308.

³⁰⁰ *El Irçıları*, Haz. Sulayman Kayıpov, ss. 59–60.

tür yaklaşım ve hareket, onun karşılaşmayı kazanma yöntemlerinden birisiydi. Nitekim O, yeterli derecede dinî bilgiyi hâkim olmayan ozan-demokratlardan biri olan Barpı Alıkulov'a da tamamen dinî sorular yönelterek mağlup etmiştir.³⁰¹ Dolayısıyla Cengicok'un gerek Allah, gerek Allah-insan ilişkisinde ve gerekse uhrevî konularda ne inkârcı bir tutum, ne de agnostik bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz.

Ozan-demokratlar hakkında kısaca söylemek gerekirse, Sovyetler dönemi araştırmacıların iddia ettikleri gibi, Allah karşıtı fikirlere sahip değillerdi. Bilakis din üzerinden insanları sömürmeye çalışan din görevlilerinin tutumlarına ve Allah anlayışlarına karşı çıkmışlardır. Çünkü onlar Allah'ın 'kahhar', 'gaddar' gibi sıfatlarıyla cehennem hallerini ön planda tutarak emellerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla onlar günümüzde de devam eden '*seven ve sevilen*' değil, '*korkutan ve korkulan*' Tanrı tasavvuruyla, inananları bazen inançlarına sitem etme ve inkâr noktasına kadar getirebilmişlerdir. Ancak demokratların eleştirisi ve teşebbüsleri asla Allah'ın inkârı anlamına gelmez. Zira onlara göre, Allah'ın sevgiye, rahmete, inayete işaret eden birçok sıfatları varken cehennem hallerini, Allah'ın kahhar, gaddar gibi sıfatlarını ön planda tutmak kabul edilemezdir.

Ancak bu tür eleştirel tutumlarından dolayı ozan-demokratlar, özellikle Sovyetler Birliği döneminde, ozan-zamancılar karşısına konulup Allah'a sitemde bulunan din aleyhtarları olarak değerlendirilmiştir. Aslında bu değerlendirme, ideolojik yaklaşımlarına temel sağlamaya çalışan Sovyetler Birliği'nin kasıtlı çaba ve çalışmalarından başka bir şey değildir. Başka bir

³⁰¹ S. Alahan, *Beş Moldo*, s. 60.

deyişle, ‘Sovyet İnsanı ve Toplumu’ projesine yardım sağlamak için ozan-zamancılarla ozan-demokratları, dincilerle din karşıtı olanlar olarak tasvir ederek, dini toplumdan soyutlamaya yönelik faaliyetlerinde örnek delil olarak kullanmışlardır. Bu tür düşünceyi savunan veya en azından bu tür yaklaşımlarda bulunan insanların günümüzde de varlığı ise, bir taraftan insanların zihniyetine kök salan çabaların başarılığına işaret ederken, diğer taraftan da din değil din anlayışına, Allah değil Allah anlayışına sitemde bulunanları ve kasıtlı çabaları birbirinden ayrı olarak değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda ozan demokratları ozan-zamancılardan ayıran en önemli özelliğın dinin inkârı ve eleştirisi değil, belki de dine olan farklı yaklaşımları olsa gerekir. Çünkü zamancılar genelde dinî geleneğı olduğu gibi kabul etmektedirler. Din görevlilerinin ve dinî geleneğın eksikliklerini veya yanlışlıklarını sorgulamaya ve eleştirmeye fazla teşebbüs etmemişlerdir. Hâlbuki zamancıların yaşadıkları zaman, mekân ve şartlar demokratlarınkinden farklı değildi. Bunun için yeterince dinî bilgiye sahip olmamalarına rağmen dinî geleneğı eleştirme teşebbüsünde bulunan ozan-demokratlar, attıkları cesur adımlardan ötürü övgüye layıktırlar.

5. Sovyetler Birliğı Dönemi ve “Allahsızlaştırma” Faaliyetleri

Sovyetler Birliğı’ndeki en önemli Müslüman bölgesi Orta Asya ve Kafkasya’dır. Söz konusu bölgelerde Müslüman Türk nüfusunun ağırlıklı olması, doğal olarak ortak kültür, anlayış ve kabullenmelerin hâkimiyetini gerekli

kılmıştır. Bu bakımdan Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği döneminde Kırgızların ‘Allah anlayışı’nın diğer Müslüman olan Türk boylarının Allah anlayışından herhangi bir farkının bulunmadığını ve aynı kaderi paylaştığını belirtmekte sakınca yoktur. Zira onların İslam’ı kabulünden başlayarak Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliğinin egemenliği ve yürüttüğü dinî siyasete kadar olan her türlü uygulamalar, yaptırımlar, tepki ve karşılıklar bu gerçeği tekit etmektedir. Özellikle din konusunda Kırgızların ve diğer Müslümanların en karanlık sayfaları Sovyetler Birliği dönemine denk gelir. Aslında Sovyetler dönemindeki kısıtlama ve yaptırımlar sadece dini olanla sınırlı kalmamıştır. Zira insanın sahip olabileceği mal edinme, serbestçe dünyayı gezme gibi doğal haklarıyla beraber serbest siyasî tutumu da sınırlandırılmıştır. Çünkü Sovyetler Birliği’nin ideolojik planda en önemli gayesi – belki de onu Sovyetler Birliği yapan esaslardan biri – komünizmden başka her türlü ideoloji ve dinden arınmış, “Sovyet İnsanı”nı yetiştirmek olmuştur. Fakat bu amacı demokratik toplumda gerçekleştirmek neredeyse imkânsız görünmekteydi. Dolayısıyla bunu ancak zorbalığa dayanan totaliter rejim gerçekleştirebilirdi. Nitekim yetmiş senelik hayatı içerisinde Sovyetler Birliği amacı doğrultusunda dine karşı katı siyaset yürüttü. Karl Marx’ın “din uyuşturucudur (afyondur- opium naroda)”³⁰² sözünden başlayarak Vladimir İliç Lenin (1870–1924)in ‘Din rahatsızlık verici fanteziden ibarettir’ (bolnaya fantaziya)³⁰³ sözüne kadar din her yönünden eleştirilmiş, ideal dinsiz toplum örneğini kurmak için çeşitli zorlayıcı ve teşvik edici faaliyetler

³⁰² *Kratkiy Nauçno–Ateistiçeskiy Slovar* (Краткий Научно – Атеистический Словарь), İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1969, s. 594.

³⁰³ *Kratkiy Nauçno–Ateistiçeskiy Slovar*, s. 594.

yürütülmüş, din kısıtlanmıştır.³⁰⁴ Her ne kadar komünizmin ideolojik kurucuları olarak bilinen Karl Marx (1818–1883) ve Friedrich Engels (1820–1895) “dine karşı zorlayıcı faaliyetlerin yürütülmesinin olumlu sonuç getirmeyeceğini biliriz. Sosyalizmin gelişmesiyle din kendiliğinden kaybolacağına inanırız. Ancak onun ortadan kalkması, eğitime dayalı toplumsal zihniyetin gelişmesine bağlıdır”³⁰⁵ deseler de, gerçek hayatta ve devletin ilk yıllarında dinle mücadele ile ilgili olarak alınan kararlar doğrultusunda ‘Savaşan Tanrısızlar Birliği’ (Soyuz voinstvuyuşih bezbocnikov) faaliyetlerine hız vermişlerdir. Onların desteklediği “Bezbochnik” (Tanrısız) gazetesi ve “Antireligioznik” (Din Karşıtı) ilmî dergisi yoğun ateistik propaganda yürütmeye başlamıştır.³⁰⁶ Ayrıca dinî eğitim kurumlarına, vakıflara, mabet ve ibadethanelere el konulmuş, din görevlileri ve itiraz edenler sürgüne gönderilmişler veya cezalandırılmışlardır.³⁰⁷ İlerleyen tarihlerde sistematik karakter kazanan ‘*Tanrısızlaştırma*’ hareketi, toplumsal zihniyetin değişimi; dinsiz toplumun inşası; dini, dinî ideolojiyi ve dinî ahlakı inkâr eden genç neslin ortaya çıkması için ve temel eğitim kurumlarından itibaren bütün devlet ve toplumsal kurumlarda ilmî ateizmin³⁰⁸ gelişimi için yoğun ateistik propaganda yürütmüştür.

³⁰⁴ Anara Tabışaliyeva, *Vera v Turkestane* (Анара Табышалиева, Вера в Туркестане), Bişkek, 1993, ss. 108–111.

³⁰⁵ Mihail Vagaboviç Vagabov – Nariman Mihayloviç Vagabov, *İslam i Voprosı Ateistiçeskogo Vospitaniya* (Михаил Вагабович Вагабов – Нариман Михайлович Вагабов, Ислам и Вопросы Атеистического Воспитания), İzdatelstvo Vışşaya Şkola, Moskva, 1988, s. 231.

³⁰⁶ George L. Kline, *Religious and Antireligious Thought in Russia*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chikago, 1968, ss. 150–151.

³⁰⁷ A. Tabışaliyeva, *Vera v Turkestane*, s. 109–111.

³⁰⁸ İlmî ateizm, materyalistlik (fen) ilimlere dayanarak dinle mücadele eden ateizmin en yüksek formudur. M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosı Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 4; *Kratkiy Nauçno – Ateistiçeskiy Slovar*, s.60.

Bütün bunlarla beraber Sovyetler Birliğinin Müslümanlara karşı takip ettiği siyaseti, kısaca “*Allahsızlaştırma*” faaliyeti olarak özetlenebilir. Çünkü atılan ilk adım ‘Allah’ adının sık sık anıldığı cami, vakıf ve medreselerin kapatılmasıyla başlamakta, daha sonra kontrol altına alınan dinî müesseselerde dinî hiyerarşinin tayini ile devam etmektedir. Söz konusu dinî hiyerarşi, ne İslam’a karşı yöneltilen amansızca eleştiri ve propagandalara itiraz edebilmiş, ne de camilerin kapatılmasını protesto edebilmiştir. Sadece uluslar arası ilişkilerde – özellikle Mısır, Suriye, Cezayir gibi iyi ilişkiler içinde olan Müslüman ağırlıklı ülkeler – propaganda amaçlı kullanılmıştır.³⁰⁹

Komünizm totaliter rejimi özellikle ilmî ateizmin çerçevesinde genel olarak bütün dinlerin, özel olarak da Müslümanların inançlarının zayıf olarak gördükleri noktalarını eleştirmeyi amaç edinmiştir. Bunun için yüksek eğitim kurumlarında ateizmi, komünist partiyi ve onun faaliyetlerini öven, din ve dinle ilgili motifleri eleştiren konular fazlasıyla ele alınmıştır. Sovyetler Birliğinde yaşayan bütün dinler, Kafkasya ve Orta Asya’da yaşayan Müslümanların inandıkları dinî temeller, ilmî ateizmin ortaya koyduğu verilerle çürütülmeye çalışılmış, bu uğurda eleştirel tezler yazılmış ve zayıf olarak görülen unsurlar topluma iletilerek onların dinî inançlarının zayıflaması için çaba sarf edilmiştir. Müslümanların Allah anlayışıyla ilgili olarak zayıf gördükleri noktaların başında şunlar gelmektedir:

- Teslimiyet ve bağımlılık duygusu;
- Teokratik düzen;

³⁰⁹ Alexandre K. Benningsen, “*Sovyetler Birliği’nde İslamî Uyanış ve Bazı Gelişmeler*”, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Tercüme eden: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 56.

- Fatalistik düşünce;
- Kötülük problemi;
- Eskatolojik anlayış.

5. a. *Teslimiyet ve Bağımlılık Duygusu:*³¹⁰

Kırgızlar tarafından benimsenen Geleneksel İslam'ın Allah anlayışının temel özellikleri 1917 senesindeki Sovyet devriminden sonra değişmemiştir. Çünkü o dönem ve onu müteakip senelerde Sovyetler Birliği henüz oluşum aşamasındaydı. Ancak ilerde ilmî ateizmin yoğun eleştirme çabaları ve faaliyetleri, halkın bazı kısımlarında etkisini his ettirmiş olmalı ki, Kırgızlar ve diğer Müslümanlar arasında ateistlerin ortaya çıkması ve hala onların varlığı bunun bir delilidir.³¹¹ Dini ve Allah'ı inkâr eden bu insanlar, İslam'ı Müslümanlarda 'teslimiyetçilik ve bağımlılık duygusu' yarattığı için suçlamaktadırlar. Çünkü onlara göre bu duygu, insanı Tanrıya köle yapan temel özelliklerin başında gelmektedir. İnsan, Tanrının istediğini kayıtsız-şartsız yerine getirmek ve ona hizmet etmekle mükellef olduğu için, mutluluğunu da ancak bu yoldan kazanmaktadır.³¹²

³¹⁰ Talib Sarımsakoviç Saidbayev buna '*sabır ve bağımlılık*' duygusu der. Bkz. Talib Sarımsakoviç Saidbayev, *İslam i Obşestvo* (Талиб Сарымсакович Саидбаев, Ислам и Общество), İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1984, s. 67.

³¹¹ Alexandre Benningsen, "*Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası*", Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Tercüme eden: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 62.

³¹² M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosı Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 109.

Aslında boyun eğmek, teslimiyetçilik ve bağımlılık duygusunu Sovyet ateistleri, bütün dinlere has temel niteliklerden saymaktadırlar. Ancak onlara göre, ismi de “teslimiyet” anlamına gelen İslam’ın bütün dogmatik öğretisi ve Müslümanların dünya bakışı bu prensip etrafında oluşmuştur.³¹³ İnsandaki Allah’a olan bağlılık ve bağımlılık duygusu, Tanrıyı merkeze koyan ve her şeyi onun kontrolüne bırakan anlayıştır. Bu bakımdan her Müslüman’ın yapıp ettikleri yukarıdakinin kontrolü altında gerçekleşmektedir. Kul ise, Allah’ı razı kılmakla ve ona hizmet etmekle “kutsal” görevlerini yerine getirmektedir. Karşılığında da sonsuz mutluluk garantisi vaat edilmektedir.³¹⁴

Sovyet ateistine göre başkasına bağımlı ve bağlı yaşamak, her şeyi ondan ümit etmek, insandaki iyimserliği kör eder. Bu bakımdan, her dinin Tanrı anlayışında olduğu gibi İslam’ın Allah anlayışında da, kulu geriye çekip hayata olan olumlu bakışını körelten bu özellik, Müslümanlara ters yönde etki etmektedir. Hayata olan iyimserlik, yerini kötümserliğe bırakmaktadır. Onun için insanlık ateizme başvurmalıdır. Zira ateist başkasına ne boyun eğer, ne de bağımlıdır. Olana ve hayata her zaman olumlu bakmak ateistin temel özelliklerindedir.³¹⁵ Dindarın dediği gibi, teslimiyetçi ruha ve bağımlılık duygusuna sahip olmayanın gideceği yer cehennem değildir. Çünkü hayat ancak bu dünyadan ibarettir.³¹⁶ Bunun için insan yaşam mücadelesini bu dünyada yapmalı ve parlak geleceğe doğru yönelmelidir. Bu ise gerçeğin ta kendisi ve komünizmin idealidir.

³¹³ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 109–110.

³¹⁴ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *a. y.*

³¹⁵ Mihail İosifoviç Şahnoviç, *Çelovek Vostayot Protiv Boga* (Михаил Иосифович Шахнович, Человек Востаёт Против Бога), İzdatelstvo Detskaya Literatura, Leningrad, 1986, s. 173.

³¹⁶ T. S. Saidbayev, *İslam i Obışestvo*, s. 67.

Sovyet ateistlerine göre, İslam, Müslüman'ın sadece Allah'a değil, aynı zamanda dine, manevî ve siyasî liderlerine karşı da “teslimiyetçi ve bağımlı” olmasını önerir. Bu ise Allah'ın sınırsızlığından hilafetin mutlaklığına kadar İslam'ın temel sosyal anlamını ifade etmektedir.³¹⁷ Aynı zamanda siyasî idareye dinsel özellik katan İslam'ın bu sosyal faktörünün temeli eski çağlardaki Doğu Saltanatlarında yaygın bulunan Tanrı-Hükümdar ve Tanrı-İnsan anlayışlarına kadar geriye gitmektedir. Babil'de baş Tanrı olarak bilinen “Marduk” aynı zamanda Babil hükümdarının gökteki patronu ve devletin temel koruyucusu sayılmıştır. Eski Mısır'da Tanrıların hükümdarı “Amon-Re” yerdeki her bir firavunla yeniden vücutlaşan ‘İlahî Hükümdar’ olarak kabul edilmiştir. Yahudilikteki “Yahve” Yahudi devletinin oluşumu ve Yahudi hükümdarlarının hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak için tarihe karışmaktadır. Bu tarzda tarihin şekil almasında etkisini gösteren Tanrılar ve Tanrı anlayışları daha sonraki dönemde ortaya çıkan Hıristiyanlıktaki teslis anlayışının temelini atılmasına da yardımcı olmuştur.³¹⁸ İslam, bu medeniyet ve dinlerin yaşadığı ve yok olduğu coğrafyada ortaya çıkan ve bütün eski çağlardan itibaren Tanrı-Hükümdar, Tanrı-İnsan gibi mitolojik özellikleri bulunduran despot ve tiranlığı temsil eden dinleri sentezleyen din olduğu için onda yukarıdakilerin ortak tüm nitelikleri bulunmaktadır.³¹⁹ Bu anlamıyla Sovyet ateistine göre, İslam eklektik mahiyeti bulunan ve önceki mahallî, millî dinleri bir arada buluşturan evrensel nitelikte din olma özelliğini taşımaktadır.

³¹⁷ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 113.

³¹⁸ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *a.y.*

³¹⁹ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *a.g.e.*, s. 21.

Ateiste göre, Kuran’da tasvir edilen kıyamet alametleri, cehennem tasavvurları ve bunları gerçekleştiren Allah, insanlarda derin psikolojik tesir bırakmaktadır ki, böyle bir psikolojik özellik ve duygu sömürüsü genelde tüm dinler için geçerlidir. Çeşitli eskatolojik tasavvurlarla insanları korkutan ve teşvik eden Müslümanların Allah’ı, ancak bu şekilde inananları kontrol altına almakta ve kendine bağlamaktadır. İnsanların teslimiyet ve bağımlılık duygusu da bu şekilde gelişmektedir.³²⁰

Teslimiyet ve bağımlılık duygusunun insanlara getirdiği sonuç nedir? sorusuna ateistin vereceği cevap şüphesiz şudur: Bu duygu en başta insanı Tanrıya köle yapar. Tanrıya köle olan insanın, diğer insanlara neler yapabileceği belli olmaz. Nitekim ateist araştırmacılar, tarihte bu duygunun esiri olan bazı insan ve kabilelerin diğer insan ve kabilelere büyük zararlar getirdiğini ileri sürerek şu örneği verirler: Eski çağ Meksikası yerli halklarından Aztekler, Tanrıların kendilerini sevdiklerine inanmışlar ve onlara olan teslimiyet ve bağlılığını ispat edebilmek için, bu uğurda insanları kurban etmişlerdir.³²¹ Neticede gelişmiş parlak medeniyetleri helak olmuştur. Burada ateistlerin dedikleri kısmen haklı gözükmektedir. Çünkü aşırı dinî fanatizmin temelinde kısmen ‘Allah rızası’ veya ‘Allah’a olan aşırı derecede teslimiyet ve bağımlılık yatmaktadır.

Dolayısıyla Sovyet ateistine göre Sovyetler Birliğinde yaşayan Müslümanların, onun içinde Kırgızların Allah anlayışı ‘Teosentrik’ özellik taşımaktadır. Ayrıca bu tür anlayışın insanı ikinci plana ittiğini ve insanı Tanrıya

³²⁰ İ. A. Krıvelev, *İstoriya Religiy*, c. II, s. 21; M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 32–33.

³²¹ M. İ. Şahnoviç, *Çelovek Vostayot Protiv Boga*, s. 15

karşı teslimiyetçi ve bağımlı olmasını lanse ettiğini kelamcılar da belirtmektedirler.³²²

Kırgızlardaki böyle bir Allah anlayışının temeli Müslümanların geleneksel Allah anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira geleneksel Allah anlayışına göre Tanrı mutlak iradeye ve merkezî öneme sahiptir. İnsan ise her yönde Allah'a bağımlı varlık olarak kabul edilir. Bu itibarıyla Sovyet ateistlerinin 'Teslimiyet ve Bağımlılık' konusundaki itiraz ve eleştirileri belli bir derecede haklı gözükmektedir. Zira Tanrıyı merkeze koyan Allah anlayışı, bazen insanı aşırı derecede kendine bağımlı ve itaatkâr yapabilmektedir.

5. b. Teokrasi

Ateistler 'teokrasi'yi teosentrik Tanrı anlayışının bir ilerideki aşaması olarak kabul etmektedirler.³²³ Bu bakımdan onlara göre 'İslam teokrasisi' kavramı tümüyle Müslüman toplumuna ait temel özelliştir. Zira bu konuda Sovyet oryantalistlerinden M. B. Piotrovskiy şöyle demektedir: "Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyetinin bölünmezliği hakkındaki esas doktrini Kuran tarafından sıkça belirtilmekte ve beyan edilmektedir."³²⁴ Baba ve oğul Vagabov'lar da, din görevlilerinin Hz. Muhammed'in hadislerine istinaden söyledikleri "din ve mülk (hâkimiyet, idare) ikizlerdir" gibi sözlerini ve Hz. Muhammed ve ondan sonra idareye gelen halifelerin din işleriyle idarî işleri beraber yürüttüklerini bunun bir

³²² Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1999, s. 2.

³²³ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 115.

³²⁴ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *a.y.*

delili olarak görmektedirler.³²⁵ Bu bakımdan ateistlerin iddialarına göre, İslam ‘teokrasi’ konusunda diğer dinlere göre daha geri konumda değildir ve hilafet süresince Müslüman toplumunda mutlak teokrasi hâkimiyeti hükmetmiştir. Ancak Sovyet ateistleri ‘teokrasi’nin İslam’la özdeşleştiğini ileri sürseler de, aslında bu konuda yeterli derecede deliller ortaya koyamamaktadırlar. Bununla beraber kavramsal olarak, kaynak ve içerik olarak da yanlış değerlendirme yoluna gitmektedirler.

A- Kavramsal Olarak:

‘Teokrasi’ sözcüğü Tanrı anlamına gelen Yunanca “theos”, güç, iktidar anlamlarını ifade eden “kratos” sözcüklerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Tanrı’nın tek yönetici, mutlak kudret sahibi bir varlık olduğu ve iktidarın ondan geldiği veya bu iktidarın yalnızca Tanrı’nın yeryüzündeki vekili veya elçisi tarafından kullanıldığı inancına dayanan siyasî bir düzendir.³²⁶ Sovyet ateistlerinin ‘teokrasi’ye verdiği tanım ise şöyledir: Teokrasi, kilise ve din görevlilerinin yönettiği yönetim şeklidir.³²⁷ Bu tanımlara göre ‘teokrasi’ demokrasi, oligarşi, monarşi gibi yönetim şeklidir. Ancak ilk tanıma göre yönetim bizzat Tanrı’ya veya Tanrı’nın yeryüzündeki vekili ve elçisine dayanırken, ikinci tanıma göre yalnızca kilise ve kilise babalarına dayanmakta ve ateistler Tanrıya inanmadıkları için kilise kararlarının ilahîlik özelliğinin bulunduğu inancını da belirtmemektedirler. Başka bir deyişle ilk tanım “theos” ve “kratos” sözcüklerinin kavramsal çerçevesinde oluşurken, ikinci tanım bu sözcüklerin kavramsal sınırlarının dışına çıkmaktadır. Dolayısıyla tanımlar arasındaki farklılıklar,

³²⁵ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 115.

³²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 6. baskı, İstanbul, 2005, s. 1610.

³²⁷ *Ateistiçeskiy Slovar* (Атеистический Словарь), Redaktsionnyy Sovet, Moskva, 1984, s. 439.

atesitlerin 'teokrasi' kelimesinin anlamını kaydirdiklarını göstermektedir. Ayrıca Müslüman toplumundaki hilafet müessesine, Katolik Hıristiyanlığında olduğu gibi ilahîlik özellik atfetmektedirler.

B- İçerik ve Kaynak Olarak:

Teokrasi Batı'ya ait ve ona yüzü dönük olan kavramdır. Batılı ve Sovyet müsteşrikleri bu kavramı tarihten beri çeşitli hanedan ve devletlere ait yönetim şekli olarak kabul etseler de, onları İslam'la aynı kefede değerlendirmek doğru değildir. Çünkü böyle bir durumda, insanı ve onun hayatının tüm yönleriyle ön plana koyan İslam'ın kendine özgü sosyal faktörlerinin anlamı kalmamaktadır. Eğer 'teokrasi' siyasî düzen ve yönetim şekli olarak İslam'ın özünde bulunsaydı, mesele İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olarak gündemde olacaktı ve hilafet gibi belki kelam ilminin tartışma konuları arasında yerini bulacaktı. Hâlbuki teokrasi İslam kültüründe, İslam tarihinde ve kelamda hiç tartışma konusu olmamıştır veya Batı'daki 'teokrasi' kavramının anlamını ya da bu kavrama yakın bir anlam ifade eden sözcükler bulunmamaktadır. Ayrıca siyasî bir problem olan ve Şiîliğin imamet görüşüne reddiye amacıyla yazılan Ehl-i Sünnet'in 'hilafet' teorisinde de tekrasinin izi bulunmamaktadır. Bu ise problemin İslam'dan kaynaklanmadığını ve içerik olarak İslam'ın özünde bulunmadığının delilidir. Dolayısıyla 'teokrasi' Müslüman ve Kırgızların Allah anlayışlarına ters gelen bir düşüncedir.

5. c. *Kötülük Problemi*

Meşhur Sovyet ateistlerinden Şahnoviç, çocuklar için yazdığı “Tanrıya karşı gelen insan” (Человек восстаёт против бога) adlı eserinde şu örneği vermektedir:

– İkinci dünya savaşında inançlı Sovyet insanı kendisini şöyle sorgulamaktadır: “Eğer her şeye kadir olan Tanrı savaşı durdurmayı istemiyorsa, Nazi Almanların zulümlerine izin veriyorsa, Tanrıdan yardım istemenin, ona dua etmenin ve yalvarmanın ne anlamı var? Eğer Tanrı varsa ve o faşist Almanları savaş başlamadan yok etmiyorsa, o zaman Tanrı, Tanrı değil, şeytandır. Bundan sonra da Tanrıya inanmaktan vazgeçmektedir.”³²⁸ Daha sonra özetle şöyle devam eder: Tanrı var ve iyi olsaydı, savaş çıkmazdı veya savaş olmadan haksızlar bozguna uğratılırdı. Milyonlarca insanlar ölmezdi, çocuklar aç, yetim ve evsiz kalmazlardı. Hâlbuki elbiselerine “Gott mit uns” (Tanrı bizimle) diye yazan, gamalı haç takan ve Tanrıya inanıp galibiyet için ona dua eden faşist almanlar mağlup oldular.³²⁹ Çünkü Tanrı yoktur. Eğer varsa o Tanrı kötü ve kötülerin Tanrısıdır veya Tanrı kendine mutlak bağlılığını göstermeye çalışanların zafer kazanmalarına yardım ederdi.

Burada belirtilen kötülük problemi Sovyetler Birliği topraklarında mevcut olan tüm dinleri eleştirmek amacıyla ele alınmıştır ve ayrıca asırlarca insanlığı uğraştıran din ve din felsefesinin problemlili konularından biridir. Aynı zamanda bu problem İslam’ı da ilgilendiren, ondan bu konuda cevap bekleyen ve başlı başına çalışılması gereken önemli konulardandır. Bu konuda Metin Özdemir’in

³²⁸ M. İ. Şahnoviç, *Çelovek Vostayot Protiv Boga*, s.163.

³²⁹ M. İ. Şahnoviç, *a.g.e.*, ss. 163–164.

geçmişten günümüze Müslüman bilginlerinin farklı görüşlerini ortaya koyup, sonra Kuran açısında değerlendiren önemli bir çalışması bulunmaktadır.³³⁰

5. d. Fatalistik Düşünce

Tanrıya olan kaderci yaklaşım tarihten beri sadece Müslümanları değil, aynı zamanda çeşitli dinlerin mensuplarını meşgul eden ve genelde Tanrıya mutlak egemenlik atfederek karşılığında insana hem hiçbir şey vermeyen hem de sorumluluk yükleyen anlayıştır.

Sovyet ateistine göre, İslam'ın temel inanç dogmalarının altıncısı kaderdir. Kader, insanın alın yazısıdır, doğaüstü varlık tarafından belirlenmiş müstakbel hayatıdır.³³¹ Bu bakımdan kaderci düşünce yukarıdaki teslimiyet ve bağımlılık duygusunun gelişmiş son aşamasıdır ve 'teosentrik' Tanrı anlayışının özünü ifade eden temel özelliştir.

Kader, ateiste göre, insanın özgürlüğünü elinden almakta ve Allah'ın kahredici, zalim görünümünü ifşa etmektedir. Olup-bitenlerden haberi olmayan; yapılması gerekeni yapan ve bunda da zorunlu olan; belirlenmiş hayata boyun eğen ve buna razı olan; aynı ölçüde de belirlenmiş programa göre mükâfat verilen ve cezalandırılan zavallı insan Tanrının en büyük kurbanı ve eğlencesidir.³³² Bu

³³⁰ Bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001.

³³¹ S. B. Dorcenov, *İslam Bugünkü Kündö*, s.109; İ. A. Kııvelev, *İstoriya Religiy*, c. 2, s. 41; *Vospitat Ateista* (Воспитать Атеиста), Hazırlayanlar: R. N.Daniłçenko – Z. A. Tacurizina, İzdatelstvo Mısl, Moskva, 1988, s. 79.

³³² T. S. Saidbayev, *İslam i Obıšetvo*, s. 67.

ise ateistler için teslimiyet ve bağımlılık duygusunun ötesinde bulunan uydurulmuş **'kader'**in cilvesidir. Bunda şaşırılacak bir şey yoktur. Bilakis bütün dinlerin amacı insanı köleleştirmektir, Tanrının ve din adamlarının karşısında kul olmaktan öteye zavallı bir köle haline getirmektir. Nitekim İslam kısmen de olsa bunu başarmıştır. İnsanın Allah'a, peygambere ve halifelere itaatkâr olmasını sağlamıştır. Bu bakımdan kaderin en etkin fonksiyonlarından biri insanı uslu bir köle yapmaktır.³³³

Kaderin, yani insanın kayıtsız-şartsız Allah'ın egemenliğine boyun eğmesinin sadece bu dünyayla orantılı olmaması Müslüman'ı zora sokmaktadır. Çünkü bu anlayışın bir de uhrevî boyutu bulunmaktadır. İnsanın bir fiili yapmasının veya yapmamasının belirlendiğini ve zorunlu olduğunu belirten Sovyet ateistleri, karşılığında onların mükâfat alması veya ceza çekmesi de belirlenmiştir ve zorunludur, demektedirler. Dolayısıyla ateistlere göre, dünyevî ve uhrevî boyutu bulunan **'kader'**in herkesi bağlar çözümü bulunmamaktadır. Kelamcıların ortaya koydukları çözümler ise, kilise babalarının ürettikleri çözümlerinden herhangi bir farkı bulunmamaktadır.³³⁴

Burada ateistler tarafından ileri sürülen ve eleştirilen kader, aslında insana hiç özgürlük alanı tanımayan Cebriye ve Eşârî'nin kelam öğretileri ve bu öğretileri benimseyen toplumsal zihniyettir. Genelde Türk toplumlarında da

³³³ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 117–118; *Osnovi Nauçnogo Ateizma* (Основы Научного Атеизма), Pod Redaktsiey N. S. Gordienko, İzdatelstvo Vışşaya Şkola, Moskva, 1978, s. 48.

³³⁴ L. S. Vasilyev, *İstoriya Religiy Vostoka* (И. С. Васильев, История Религий Востока), İzdatelstvo Universitet, Moskva, 1998, s.142.

hâkim olan Eşârî düşünce sistemi,³³⁵ Sovyet ateistlerine çok malzeme sunduğu için, onların halkın bir kısmına nüfuz etmelerine kolaylık sağlamıştır.

Bunun yanında Müslümanların Allah'la ilgili anlayışlarında akla hitap eden yönlerinin olmadığını ve paradoksların bulunduğunu ifade eden ateistler farkında olmadan kendileri de çelişkiye düşmektedirler. Özellikle baba-oğul Vagabovlar Müslümanların Allah anlayışını eleştirirlerken bir taraftan tarihe karışan Tanrıdan (teokrasi) söz etmekte, diğer taraftan da insanın kaderini önceden belirlendiğini belirterek hem inanç paradoksunun, hem de insanın hayatını temelden etkileyen İslam'ın olumsuz sosyal faktörünün bulunduğu işaret etmeye çalışmaktadırlar. Ancak onların belirttikleri her zaman tarihe karışan Tanrıyla, insanların kaderlerini belirleyip kenara çekilen Tanrının aynı anda var olması düşünülemez.

5. e. Eskatolojik Anlayış

Dinlerdeki Tanrının adaletliğini açık bir şekilde gösterecek unsurlardan biri olarak sayılan eskatolojik hayat, ateistlere göre korkunun kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü onlara göre, sonsuz hayattaki işkence ister istemez inananları inandıkları şeylere bağımlı kılmaktadır. İslam'da bu tablonun daha da ürkütücü bir şekilde tasvir edilmesi, Müslümanları çocukluk yaşından itibaren Tanrıya bağımlı olmasını lanse etmektedir.³³⁶ Özellikle bu dünyanın gerçek

³³⁵ H. Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 71; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2007, s. 22.

³³⁶ *Vospitat Ateista*, s. 77.

olmadığı, hazırlık ve geçiş dünyası olduğu inancını telkin eden İslam, hayatın anlamını yalana, gerçek olmayan kuru vehimlere kaydırmaktadır. İnanan bu inancı doğrultusunda hareket ederek dünyanın zevkinden mahrum kalmaktadır.³³⁷

Aslında inanmayanlara göre, bütün dinlerin temeli korkuya dayanmaktadır.³³⁸ İlkel dinlerin ortaya çıkmasında da büyük ölçüde önem arz eden “*korku*” duygusunun ilerideki aşamasında daha çok uhrevî boyut ön plana çıkmaktadır. Nitekim onlara göre, çağdaş dinlerin teolojisinde esas rükünlerden birini oluşturan uhrevî hayat, inananlarını “*korku*” duyguları sayesinde kendine bağlamakta ve Tanrının egemenliği bu duygu sayesinde korunmaktadır. Dolayısıyla insanların bu zaafi, kayıtsız-şartsız egemenlik için Tanrının önemli bir kozu ve sigortası halini görmektedir.³³⁹

Sovyetler Birliğinin bu ve bunun gibi dinsel eleştiri ve ‘*Allahsızlaştırma*’ faaliyetleri sonucu İslâmiyet, müntesiplerinin bir kısmını kaybetmiştir. Bunların bir kısmı dini umursamaz olmuş, bir kısmı da tamamen dinsiz ve din aleyhtarı olarak ortaya çıkıvermişlerdir.³⁴⁰ Ancak onları mutlak manada ‘*Allahsız*’ diyemeyiz. Çünkü en azından artık bir dinî merasim olmaktan çok Kırgız âdeti olarak görülen cenaze gibi merasimlere katılabilmektedirler.³⁴¹

Bunun yanında ateistler dine inanmayanın, hiçbir dine bağlı olmayanın sadece kendisinin efendisi ve her işte hür, her şeyi sorgulayan birisi olduğunu

³³⁷ T. S. Saidbayev, *İslam i Obtşestvo*, ss. 67–68.

³³⁸ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 32; Bertand Rusell, *Why I am not a Christian*, London and New York, 2004, s. 18.

³³⁹ B. Rusell, *a. g. e.*, s. 18.

³⁴⁰ A. Benningsen, “*Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası*”, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, s. 62.

³⁴¹ A. Benningsen, “*Sovyetler Birliği’nde İslâmî Uyanış ve Bazı Gelişmeler*”, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, s. 57.

iddia ederlerken³⁴² kendileri için komünizm bir tabu haline gelmiştir. Çünkü Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir İliç Lenin vs. azizler, eserleri de kutsal metinler olarak hizmet görmektedir.³⁴³ Dolayısıyla Sovyet ateisti bütün din ve inançları eleştirirken, kendisinin azizlerini ve kutsal metinlerini eleştirmekten kaçınır. Korktuğu şey, komünist partiden aforoz edilmek ve cezalandırılmaktır. Ayrıca Sovyet ateistleri için cennet olarak sayılan “parlak gelecek”ten mahrum kalmaktır. Bu itibariyle Sovyet ateistinin dine inananlardan her hangi bir farkı kalmamaktadır.

³⁴² M. İ. Şahnoviç, *Çelovek Vostayot Protiv Bolga*, s. 173.

³⁴³ A. Tabışaliyeva, *Vera v Turkestane*, s.108.

III. BÖLÜM

ALLAHSIZLAŞTIRMA FAALİYETİNİN DOĞURDUĞU SONUÇLAR

1. Tengircilik

1. a. Tengircilik'in Ortaya Çıkmasını ve Yayılmasını Sağlayan Nedenler

Bağımsızlıkla beraber Kırgızistan, hem dinsel alanda, hem de millî alanda hareketli günler yaşamaktadır. Özellikle bağımsızlığın ilk 10 senesindeki ekonomik gerilim ve buhran, dinsel ve ulusal alanda bir takım gelişim ve değişimlere neden olmuştur. Başka bir deyişle bir tarafta geçmişte Sovyetler Birliğinin Komünist rejiminin 'ilmî ateizm' adı altında yürüttüğü politikalar çerçevesinde ortaya atılan dinsel ve Tanrısal eleştirileri ve onun bazı kesimlere olan nüfuzu, diğer tarafta da ekonomik sorunların yarattığı 'buhran' döneminde misyonerler ve onların dinî faaliyetleri kaotik ortam yaratmaktaydı. Bunların karşısında durabilmek için, bilgi yetersizliğinin verdiği güvensizlik, dinî

literatürün yetersizliği, İslam'ın yanlış yorumu ve maddî sıkıntı İslam dinin fikrî saldırıdan korumak isteyenleri kaynak arayışına itmiştir. Dolayısıyla genel olarak eskiden beri Orta Asya'da hâkim olduğu söylenen Ehl-i Sünnet kelâm sisteminin yerine, bu sefer yüzü Orta Doğu ve Güney Asya'ya dönük ya da onlardan beslenen bazı radikal ve köktenci fırkalar veya kaba kuvvete dayanan İslamcılık hareketleri baş göstermeye başlamıştır. Onların İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılma, sorunları ondan arama, ülkeyi bunları kabul etmeyen ve zalim olarak tarif ettikleri yöneticilerden, taklit ve hurafelerden kurtarma iddiaları,³⁴⁴ birçoğunun bu uğurda silah kullanmaya yönelik teşebbüsleri,³⁴⁵ özellikle 1999 senesindeki Batken vakası, hükümeti ve genel olarak ülke insanların derin endişeye sokmuştur.³⁴⁶ Bundan dolayı kaba kuvvete dayanan Hizbu't-Tahrir, Vehhabilik ve Akramîlik gibi radikal ve şiddet yanlısı gruplar Kırgızistan'da yasaklananların listesine alınmıştır.

Burada şunu belirtmeliyiz ki, aslında bu fırkaların Orta Asya'ya kök salmaya başlaması, Sovyetler Birliğinin Arap ülkeleriyle geliştirdiği iyi ilişkilere kadar geriye gider. Zira SSCB Komünist Partisinin merkezî yönetimine bağlı Din

³⁴⁴ Buraya kadarki kısmı, kurtuluşu İslam'dan görenek, onu bir tür ideolojiye indirgeyenlerin ortak iddiasıdır. Bkz: Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, ss. 72–73; Graham Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, Çev: Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 22–23; 103–114.

³⁴⁵ İslam'ı hayata hâkim kılmak ve şeriati getirmek için genellikle radikal ve şiddet yanlısı İslamcıların başvurdukları metottur.

³⁴⁶ 1998–1999 ve onu müteakip senelerde Kırgızistan'ın Oş iline bağlı Batken ve Kadamcay ilçeleriyle Calal-Abad ilinin Ala-Buka ilçesinde güvenlik güçleriyle söz konusu radikal gruplar arasında silahlı çatışmalar meydana gelmiş ve bu çatışmalarda birçok asker şehit olmuştur. Olaydan sonra hükümet, diğer bölgelere nazaran ekonomik açıdan daha da geride kalan Batken'e il statüsünü kazandırarak bünyesine Kadamcay, Leylek ve Batken ilçelerini katmış ve yoğun bir şekilde askerî, ekonomik yönden yatırımlar yapmaya başlamıştır.

İşleri Konseyinin gözetimi ve idaresi altında Taşkent ve Buhara medreselerinden mezun olan öğrenciler, ilk başta dinî eğitimini el-Ezher üniversitesinde devam edebilmişlerken, daha sonra Fas, Libya ve Suriye'deki üniversitelere de gönderilmişlerdir.³⁴⁷ Böylece Mısır ve diğer Arap ülkeleriyle olan iyi ilişkiler ve SSCB'nin merkezî yönetiminin onların sempatisini kaçırma endişesi, Sovyetler Birliğinde dinî alanda nazik bir havanın esmesine neden olmuştur.³⁴⁸ Ancak dinî eğitimini dışarıda sürdüren Sovyet vatandaşı bu Müslümanlara, her ne kadar SSCB'nin istihbarat ve Din İşleri konseyinin yetkilileri tarafından sıkı bir takibe alınarak bazı kurallara uymalarının zorunlu olduğu belirtilse de,³⁴⁹ doğal olarak onlar o bölgede hâkim olan ya da bulunan radikal yanlısı fırkaların etkisinde kalmış olabileceğini düşünmekteyiz.³⁵⁰ Dolayısıyla Sovyetler Birliği döneminden itibaren Orta Asya'da kök salmaya başlayan bu fırkalar, bağımsızlıkla beraber bu bölgelerde taraftar bulma ve etki alanını genişletme faaliyetlerine hız vermişlerdir.

Komünizmin olumsuz etkileri sonucunda dinî değer ve anlayışlarını unutmaya başlayan insanları bu fırkalar ve misyonerler kendi amaçları doğrultusunda legal ve illegal yoğun propaganda çabalarıyla kullanması, bilinçli vatandaşları endişeye sokmaya başlamıştır. Çünkü bu tür faaliyetler, 5 küsur milyonluk küçük bir ülkeyi birçok gruplara bölerken, aynı zamanda onlar arasında

³⁴⁷ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, s. 371; Mustafa Erdem, Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, TDV Yayınları, Ankara, 2005, s. 59.

³⁴⁸ James Critchlow, *"Minareler ve Marx"*, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Tercüme eden: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 93; Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, s. 38.

³⁴⁹ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 372.

³⁵⁰ Nitelim Vehhabilik, Hizbu't-Tahrir gibi radikal yanlısı fırkalar Orta Doğu'da ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır.

bir takım çatışmalara sebebiyet vermekte ve zemin hazırlamaktaydı. Özellikle Komünizmden kalan yozlaşmalar, yolsuzluklar ve Kırgız kültüründe bulunmayan bir takım uygulamalar (giyim-kuşamda, şekil-şemada vs.), insanları bazen isyan noktasına kadar getirmekteydi. Bu konuda Çoyun Ömüralı Uulunun dediği şu sözler çok makul görünmektedir:

“...Millî değerleri unutturan ve bunlardan mahrum olan ateistlerin devri bitti, ancak onlar hala var. ‘Din ve inanç hürriyeti’ni ön planda tuttuklarını söyleyip, ‘laiklik’ten söz ederek dini siyasalaştıran, alenen ve gizli yollarla, paralarla halkı kandıran misyonerlerin faaliyetleri de bitmek bilmez. Ancak bugüne kadar her milletin inandıkları inançlar, onların maneviyatın koruyan kale oldu. Biz ise, tüm Türk boyları gibi İslam dünyasının bir parçasıyız... İnsanların inanç bütünlüğü XXI. asırda her millet için çok önemlidir.”³⁵¹

Bu sözlerden sonra o, zor günlerden (özellikle manevî anlamda) kurtulmanın ve Kırgız’ın Kırgızlığını unutmamanın yollarını arar ve şöyle der: *“Gelişmiş Batı’ya (Amerika, Avrupa) mı yüzümüzü çevirelim veyahut geliştirmekte olan Doğu’ya mı? Kuvveti giden kuzeydeki Rusların mı yolundan gidelim yoksa dindaşlarımız olan güneyin mi? Nereye gideceğiz, kimden yardım isteyeceğiz. Günün geçmesini değil, kanı-canımızın (özümüzü) unutmamanın yolunu nasıl buluruz.”³⁵²*

Dolayısıyla Çoyun Ömüralı Uulu, milletin bekası, halkın yüzü olan manevî özellikleri koruyabilmenin yollarını araştırır. Millî ideoloji üretmenin gerekliliğinden söz eder. Ancak her ne kadar İslam hakkında olumlu cümleler kullanmaya çalışsa da, aslında Tengircilik’e olan özlem ve sempatisini birçok

³⁵¹ Çoyun Ömüralı Uulu, *Tengirçilik*, Bişkek, 1994, s. 6.

³⁵² Çoyun Ömüralı Uulu, *Tengirçilik*, ss. 8–9.

yerde açık ve kinayeli şekilde ortaya koyar. O Tengircilik'i Kırgızların millî düşünce sisteminin temeli olarak tasvir ederek, onu mutlaka öğrenmenin gerekliliğinden bahseder ve geleceği bunun üzerine kurma önerisini sunar. En önemlisi de O, şu anlık onu bir millî felsefe ve ideoloji olarak görürse de, ileride İslam'a bir alternatif olabileceğine işaret eder.³⁵³

Çoyun Ömüralı Uulu gibi sorunlara çözüm arayan aydınların bazıları kurtuluşun yolunu İslam'dan ararlarken, bazıları İslam'ı geri kalmışlığın sebebi olarak göstererek farklı yolları denemeyi tercih etmişler, bir kısmı ise, Kırgız'ı Kırgız yapan unsurları temel almayı ve dolayısıyla toplumu İslam'dan soyutlayarak önceki inançlara geri dönmenin gerekliliğinden söz etmektedirler. Aslında bu tür farklı eğilimlerin ortaya çıkmasındaki sebepleri, yalnız o dönemin mevcut şartlarından aramak yetersiz olur. Çünkü 70 senelik Sovyet ve 150 küsur senelik Rus geçmişi, insanların bir kısmını fazlasıyla yozlaştırmıştır. Özellikle Sovyetler Birliği dönemindeki dinsel ve Tanrısal eleştiriler, birçok insanın İslam'dan soğumasına neden olabilmektedir. Ayrıca egemenlikle beraber İslam adına yapılan yorumlar, bunun yanında bölge kültürüne alışık olmayan bir takım unsurların çoğalması ve yorumların dinselleştirilmesi, insanlardaki din olgusunun değişmesine neden olabilmektedir. Öyle ki bir kısmı artık "dinden (İslam'dan) korkma ve kopma" noktasına kadar gelmişlerdir.

Öz olarak söylemek gerekirse, bir asır içinde Kırgızistan'da farklı gelişim ve değişimler yaşanmıştır. Özellikle **Tanrısızlık** başta olmak üzere bağımsızlıkla

³⁵³ Çoyun Ömüralı Uulu, *Tengirçilik*, ss. 6–7.

beraber *İslamcılık*, *Milliyetçilik*,³⁵⁴ *Batıcılık* gibi farklı eğilim ve yaklaşımda bulunan insanlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı kutuplaşmaların ortaya çıkmasındaki etken olan amilleri yukarıda kısaca beyan ettiysek de, şimdi onları maddeler halinde şu şekilde sıralamayı uygun görüyoruz:

- 70 senelik SSCB Komünist partisinin merkezî yönetiminin yürüttüğü *Tanrısızlaştırma* faaliyetleri sonucu, bölgede bir tarafta *Tanrısızlar* varlığını korumaya devam etmiş, diğer tarafta da bu faaliyetler toplumda dinin unutan, kuşkulanan veya umursamayanların ortaya çıkmasında ve yozlaşmalarında etkili olmuştur.³⁵⁵
- Bu Tanrısızlaştırma faaliyeti, aynı zamanda bilinçli olarak “dini din kültürüyle” aynı kefedede değerlendirerek, toplumda bu anlayışın hâkim olmasına neden olmuştur. Böylece dinsel yorum ve düşüncelerden kaynaklanan eksiklikler dine mal edilmiştir. Günümüzde aydın çevrede de ‘din ile din kültürü’ arasında ayırım gözetilmeksizin aynı anlamda değerlendirilmesi yukarıda bahsedilen etkinliğin doğal bir sonucudur.
- Sovyet rejiminin, toplumun dinî değerlerin yok etmek ve halkın birlik, beraberliğini önlemek amacıyla dinî pratikler olarak uygulanan ibadet ve merasimlere yasak getirmeleri, bir taraftan yukarıda da belirtildiği gibi insanları manevî değerlerinden yozlaştırırken, diğer taraftan da

³⁵⁴ Burada belirtilmek istenen Milliyetçiliğin temeli, her türlü kargaşadan kurtulmanın yolu olarak, Kırgız’ı Kırgız yapan eski inanç ve kültüre dönmenin gerekliliğini iddia edenlerin “Tengirçilik” kavramı etrafında ortaya koydukları her şeydir.

³⁵⁵ A. Tabışaliyeva, *Vera v Turkestane*, ss. 116; 142; Alexandre Benningen, “*Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası*” Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, s. 62; Seyfettin Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 422.

dinin gelenek ve göreneklere indirgenmesine neden olmuştur.³⁵⁶

Alexandre K. Benningsen Sovyetler Birliği döneminde Kurban bayramının dinî olmaktan çıkıp, neredeyse bir örf-adet haline geldiğini belirtir.³⁵⁷

- Bunun yanında SSCB Komünist partisinin Müslüman-Arap ülkeleriyle yürüttüğü iyi ilişkiler sonucu, bölgeye radikal fırkalar temellerini atmış, bağımsızlıkla beraber onlar tüm Orta Asya ülkelerinde legal ve illegal yollarla propagandalarını yürüterek taraftar toplamaya çalışmışlardır.
- Ayrıca radikal ve köktenci grupların, Kırgız kültürüne uymayan tutum, tavır ve hareketleri, dinî yorumların dinselleştirilmesi, toplumun dinî bilgilerden yoksun olması veya yanlış bilgilenme ve bilgilendirme, işi daha da çıkmaz boyuta taşımaktadır. Çünkü İslam deyince insanların bir kısmı, Afganistan, Sudan, Somali vb. bölgelerdeki kargaşa ortamın ve yaşam biçimin göz önüne getirmekte, onların geri kalmışlığının nedenini İslam'dan görmektedirler. Aslında insanların İslam'ı böyle algılamalarının bir nedeni, radikal ve şiddet yanlısı grupların çoğu, ismini 'Hizbullah, Cundullah, Mucahidin, el-Tekfir ve'l-Hicret gibi İslamî ve Kur'anî kavramlardan almayı tercih edişlerindedir.³⁵⁸
- Bununla beraber, bağımsızlık sonrası İslam adına farklı gruplar da faaliyetlerine hız vermiş bulunmaktadır. Özellikle İsmaililer,

³⁵⁶ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, s. 65.

³⁵⁷ Alexandre K. Benningsen, "*Sovyetler Birliğinde İslamî Uyanış ve Bazı Gelişmeler*", Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar, s.57.

³⁵⁸ Graham Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, s. 161.

Bahaîler ve Vehhabîlerin ülkedeki ekonomik buhran ve manevî boşluktan istifade ederek yaptıkları çalışmalar ve yatırımlar bölgede kaotik ortamının yaratılması açısından kaygı verici nitelik taşımaktadır.³⁵⁹

- Buna paralel olarak, Komünizmin olumsuz etkileri neticesinde dinî değerlerinden yoksun kalan ve unutan insanları, misyonerler kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışmakta ve bunun için yoğun bir çaba sarf etmektedirler. Ayrıca bağımsızlıkla beraber baş gösteren ekonomik sıkıntı ve buhran, misyonerlerin işlerine fazlasıyla yaramaktadır. Onlar amaçlarına erişebilmek için basın-yayın araçları başta olmak üzere farklı yollara başvurarak faaliyetlerine hız vermiş durumdadır.³⁶⁰ Buna ilave olarak Batı'nın ilerlemesinin nedenini Hıristiyanlıktan, İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenini ise İslam'dan görenler de yok değildir. Dolayısıyla onlar doğal olarak İslam'dan uzaklaşmaktadırlar.
- Böylece farklı din, mezhep ve firkaların yoğun propagandaları, Kırgız toplumunda farklı grupların oluşmasına, bölünmelere yol açmakta ve onlar arasında çatışmalara zemin hazırlamaktadır.³⁶¹
- Bütün bunların yanında, 70 senelik '*Tanrısızlaştırma*' faaliyeti sonucunda dinden, imandan, dolayısıyla onun dışı vurumu olan ahlakî değerlerden yoksun olan insanlar ortaya çıkmış ve onlar kaygı verici

³⁵⁹ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, s. 63.

³⁶⁰ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, ss. 61–62; Dastan Sarıgulov, *Iyman Sabagı (Tüpkü Tüşünüktör)*, Bişkek, 2004, s. 14.

³⁶¹ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, s. 64.

nitelikte artmıştır.³⁶² İnsanların birçoğu, ülkede baş gösteren ekonomik sıkıntı ve buhranın bir nedeni olarak ahlakî çöküntü, yani toplumdaki yozlaşan insanların umursamaz tavırlarını ve icraatlarını göstermektedirler.³⁶³

Kısaca söylemek gerekirse, bağımsızlıkla beraber insanların dinî özgürlüklerine kavuşmalarıyla yasaklanmışlıktan yeni kurtulan toplum sürpriz bir şekilde hasret kaldıkları inançlarına sıkı sıkıya sarıldılar. Ancak unutmuşluluk, bir taraftan inananları İslam adına dışarıdan gelen her şeyi İslam'mış gibi kabullenmelerine teşvik ederken, diğer taraftan da bağımsızlık sonrası Kırgızistan'daki baş gösteren ekonomik buhran ve ahlakî çöküntü farklı eğilimli gruplara ve dinlere inanılmaz fırsatlar sunmaktaydı. Onların masum insanları kendi amaçlarına doğrultusunda kullanarak faaliyetlerine hız vermeleri, ülkenin huzurunu, gelişmesini, birlik ve beraberliğini düşünen ve olayların farkında olan insanları derin endişeye sokmuştur. Ayrıca İslam adına yapılan bazı uygulama ve hareketler, bir kısım insanların özellikle aydın çevrenin inandıklarına eleştiri ve şüpheyile bakmasını gerekli kılmıştır. Buna Sovyetler Birliği dönemi ateistlik

³⁶² Günümüzde ne Rus ne de Kırgız olan Kırgızlara “**Kirgizler**” denilmekte ve bu kalıplaşan kavram haline gelmiştir (Ruslar Kırgızlara ‘*Kirgizi*’, Kırgızistan’a ise ‘*Kirgiziya*’ demektedirler. Dolayısıyla “**Kirgizler**” kavramı bu şekildeki Rusların söyleyiş biçiminden türemektedir.) Başka bir deyişle biyolojik olarak Kırgız olan, fakat Kırgızca bilmeyip Rusça konuşan, yaşam tarzı Ruslara benzeyen, dinî ve ahlakî değerlerden yozlaşan veya umursamayanlar zümresi ortaya çıkmıştır. Şüphesiz bunlar, Sovyetler Birliğinin etkin Ruslaştırma ve Allahsızlaştırma faaliyetlerinin doğal ürünüdür.

³⁶³ Dastan Sarugulov, *Tengirdin Colunan Adaşkan Adam*, (İkinci Kitap) Bişkek, 2001, s. 29, 69; Dastan Sarugulov, *Ulutun Unutkan Urpaktar* (Üçüncü Kitap), Bişkek, 2001, s. 42; D. Sarıgulov, *Iyman Sabagı*, s. 12; Alim Asırankulov, “*Kırgız Eli cana Adep-Iyman*”, Uluttuk Döölöt–Çaştardın Can Düynösündö (Kırgız Gençlerinin Birinci İlmî Konferansı Mecmuası), Bişkek, 2003, s. 92.

propagandalar eklenince, yukarıda belirtildiği gibi dinin unutan, ondan kuşkulan veya umursamayanlar İslam'dan iyice uzaklaşmış ve inanç boşluğunu doldurmak için alternatif yollar aramaya koyulmuşlardır. Onların bir kısmı, bu tür kaotik ortamdan kurtulmanın yolu olarak başta millî düşünce sistemi ve millî ideoloji olarak iddia edilen, daha sonra ataların dini olarak görülmeye başlayan Tengircilik'i temel tutmayı tercih etmektedirler.

1. b. Tengir'in Tanrısal Özellikleri (Ulûhiyet)

Genellikle her dinin temelinde Tanrı tasavvuru yer alır. Dinlerdeki bu Tanrı figürü kendilerine has nitelikleriyle, dini tamamıyla temelden belirler, diğer dinlerden ayırır ve belli ölçüde inananların hareket–davranışlarına da yön verir.³⁶⁴ Ayrıca her dinin Tanrı tasavvurunun özellikleri ve ulûhiyet anlayışı, onun diğer dinler arasındaki konumunu de belirler.

Ancak Kırgızistan'daki Tengircilik anlayışının sistematik inanç esaslarının bulunmayışı ve bu anlayışı din olarak savunanlar arasında Tanrı tasavvuruyla ilgili farklı yaklaşım ve çelişkilerin mevcudiyeti, Tengircilik'in mevcut dinler arasındaki konumunu güçleştirmektedir. Çünkü Tengircilik tamamen geleneksel ve folklorik kaynaklara dayanmakta, “Manas” gibi epik eserlerin içeriklerinde bulunan eski din ve kültüre ait kalıntılardan, motif ve fragmanlardan oluşmakta veya oluşturulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla

³⁶⁴ M. Sait Reçber, “*Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri*” Din ve Ahlak Felsefesi, AÜ. Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2006, s. 24.

günümüzde görünen o ki, Tengircilik'in Tanrı'sının karakteristik özelliği tam olarak netlik kazanmış durumda değildir.

Kırgızistan'da Tengircilik anlayışı denilince, ilk olarak akla Çoyun Ömüralı Uulu ile Dastan Sarıgulov gelir. Fakat bu konuda birçok araştırmacının çalışmaları da mevcuttur. Genellikle çoğunluğun Tengircilik hakkında yazdıkları eserlerinden, Tengircilik'in temelin oluşturan Tanrının (Tengir'in) tek olmadığı anlaşılmaktadır. Geleneksel Türk dininin yeni bir yorumu olarak Tengircilik'de görünen o ki, onda *Tanrılar panteonu* bulunmakta ve **Gök Tanrı (Kökö Tengir)** Tanrılar hiyerarşisinin üst basmağında yer almaktadır.³⁶⁵ Onun diğer Tanrılarda bulunmayan en büyük özelliği, her şeyin başı ve yaratıcısı olması, insanları her türlü kötülüklerden koruması veya cezalandırması, dünyadaki tüm hayatı düzenlemesi ve insanların kaderlerini belirlemesidir.³⁶⁶ Çoyun Ömüralı Uulu da, Gök Tanrı'dan bahsederken onu şöyle tasvir eder: Âlemde belirleyici rol Tanrı'ya (Kökö Tengir) mahsustur. Çünkü o her şeyin başıdır. Âlemi, onun içinde insanı ve canı yaratan tek Tanrı'dır. Olan, olmakta olan ve olacak olanların hepsi Tanrı'nın irade-insiyatifiyle gerçekleşmektedir. Nitekim Tanrı'nın insanlık için çizdiği Ak Yol üzerinde yaşayan insanların, meydana gelen tüm hadiselerin yaratandan olduğuna inanmaları gerektiğine dikkat çeker.³⁶⁷ Aynı zamanda Tengircilik'de Gök Tanrı'nın mekânı göktedir. Dolayısıyla gökteki her şey ona aittir, O yücedir

³⁶⁵ Orozobek Aytımbek, "**Kökö Tengir**", İnternet Erişim: <http://janyzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.

³⁶⁶ Orozobek Aytımbek, "**Kökö Tengir**", İnternet Erişim: <http://janyzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.

³⁶⁷ Çoyun Ömüralı Uulu, **Tengirçilik**, ss. 27–28.

ve mutlak kudret sahibidir. Mutlak rahmeti sayesinde de insanlara merhamet eder, onları korur ve kollar.³⁶⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadar, birçok Tanrılar içinde esas ulûhiyet sıfatlarına sahip olan Tanrı – Gök Tanrı’dır. Zira İslam’daki Allah’a ait tüm sıfat ve özellikleri Tengirçiler, üst Tanrı olarak kabul gördükleri Gök Tanrı’ya atfetmektedirler ve O’nun gerçek Tanrı, gerçek yaratan olduğuna inanılmaktadır. O’nun yanında bulunan diğer Tanrılar ise,³⁶⁹ Gök Tanrı’ya boyun eğmekte ve ondan güç almaktadırlar. Nitekim Orozobek Aytımbet bu konuda şöyle der: *“Kırgızların eski inançlarında 99 tane pir vardı. Onların içinden Gök Tanrı (o zamanlarda ona Tanrı Ata denmiştir) göğün Tanrısı, Umay Ana kadınlarla çocukların koruyucusu, Güneş Tanrısı güneşin piri, Yer Tanrısı kara toprağın piri, Ay Tanrısı ayın piri, Yıldız Tanrısı yıldızların piri, Dağ Tanrısı dağların piri, Su Tanrsu suyun piri, Kan Tanrısı ise savaş piriydi. Ondan sonra zihnin gelişmesi neticesinde, Yüce Doğanın irade seçimiyle (yukarıdaki) 9 Tanrı Kırgızların günlük hayatında etkin olmaya ve halkın kaderini belirlemeye başlamıştır. Ondan dolayı göçebe halk bu 9 Tanrıyı kutsayıp, onlara tapmışlardır... (Onların içinden) Gök Tanrı göğün sahibi olarak algılanmaktadır.”*³⁷⁰ Ancak Kengeş Cusupov, eski Kırgız esatirlerinde yüze yakın pirin bulunduğunu belirterek, Gök Tanrı’yla onları ayrı olarak değerlendirmek gerektiğine dikkat çeker. Ona göre

³⁶⁸ Abdikerim Çolponkulov, *“Obtşiy Domdogu, Cabırkoo ce Bürküt Tookkanaga Kamalsa Emne Bolot?”*, İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/09/0630_4.htm, 26. 01. 2010.

³⁶⁹ 1- Kadınlarla çocukların koruyucusu olarak kabul edilen *Umay Ene* (Ana), 2- *Kün Tengir*, (Güneş Tanrısı) 3- *Cer Tengir* (Yer Tanrısı), 4- *Ay Tengir*, 5- *Cıldız Tengir*, 6- *Too Tengir* (Dağ Tanrısı), 7-*Suu Tengir*, 8- *Kan Tengir* (Savaş Tanrısı).

³⁷⁰ Orozobek Aytımbek, *“Kökö Tengir”*, İnternet Erişim: <http://janyzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.

pirler, insanlara yardım eden, koruyup kollayan kutsal varlıklardır, azizlerdir (Ыйык). Onun için Kırgızlar onlara tapmışlar, ibadet etmişlerdir.³⁷¹ Bunun yanında o, eskiden Kırgızların Tanrı'nın gökte bulunarak yerdeki hayatı idare ettiğine; insanlara güven ve huzur verdiğine, düşmandan koruduğuna; kağanlara adalet ve hikmet, her nefsin alınına, niyetlerine ve yaptıklarına göre nimet-saadet bağışladığına; hayatı hastalık, cin ve ölümden koruyup, ömür, kudret, baht verdiğine; yapılan işlerin zerresine kadar bildiğine; niyeti kötü olanı lanetlediğine inandıklarını belirtir.³⁷² Dolayısıyla ona göre, bu tür inanışlar, çok Tanrılıktan tek Tanrılığa geçişi göstermektedir.³⁷³

Tengircilik anlayışının bazı temsilcilerine göre, Gök Tanrı Tanrıların en yücesi, mutlaklığın ta kendisidir. Diğer Tanrılar insanların hayatlarına yön vermekle beraber mutlaklık bakımından Gök Tanrı'dan sonra gelmekte ve anlamını onda bulmaktadırlar. Çünkü onlar bir bakıma Gök Tanrı'nın göklerdeki ve yerdeki yansımalarıdır. Bundan dolayı insanlar diğer Tanrılara taparlarken, aslında en yüce ve mutlak varlığa, yani Gök Tanrı'ya tapmış olmaktadır.³⁷⁴ Çoyun Ömüralı Uulunun bu konudaki ifadeleri ise şöyledir: “*Bir ucu yerde yatan, bir ucu göğe varan, onda canlanan, bir damlasına güneş batan, bir damlasına güneş doğan, ezeliğin tek örneği, uçsuz bucaksız olan Tanrıdır.*”³⁷⁵ Bu tür ifade ve yorumlar göstermektedir ki, Tengircilik'teki Tanrı tasavvuru Tanrı-âlem

³⁷¹ Daha geniş bilgi için bkz: K. Cusupov, “*Bayırkı Kırgızdardın Tarihuna cana Ruhıy Madaniyatına Oy Çabı*”, Kırgızdar, V, ss. 350–385.

³⁷² K. Cusupov, *a. g. m.*, s. 373.

³⁷³ K. Cusupov, *a. g. m.*, s. 371.

³⁷⁴ Orozobek Aytımbek, “*Kökö Tengir*”, İnternet Erişim: <http://janvzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.

³⁷⁵ Çoyun Ömüralı Uulu, *Tengirçilik*, s. 68.

ikiliğini ortadan kaldırmakta ve bu panteist³⁷⁶ bir Tanrı tasavvuruna işaret etmektedir. Nitekim Gök Tanrı'nın gökteki yansımaları olan gök, yıldızlar, ay ve güneşle yerdeki yansımaları olan yer (toprak), su, dağ ve tepe (Kan Tanrısı), onlar en ulu tabiattır, onlar Gök Tanrı'nın ta kendisi ve Onunla eş anlam taşımaktadır. Yer ve göktekileri bağlayıcı unsur ise yüce Umay Enedir (Umay Ana).³⁷⁷ Onun için Tengircilik anlayışının tüm temsilcilerine göre, doğa üçüncüsel planda olamaz. Bilakis Tanrı onunla iç içe olduğu için, doğa insandan da önce gelmektedir. Zaten insanın var oluşu ve tekâmülü de göklerden ve yerden sonra tamamlanmaktadır. Yani insan üçlü evren telakkisinin son halkasıdır ve diğerlerinden önce gelemez.³⁷⁸ Aslında bu tür ifadeler henüz sistemli bir teolojik ve felsefî karakter taşımasına rağmen, Tengircilik anlayışının ileri gelen temsilcilerinin, genellikle gelenek ve epik kaynaklara dayandırarak ortaya koymaya çalıştıkları kozmogoni ile ilgili görüşlerinin de özünü oluşturmaktadır.

Tengircilik anlayışının Tanrı tasavvurunun temelinde panteistik bir özelliğin bulunmasının yanı sıra antropomorfik³⁷⁹ karakter de yatmaktadır. Zira

³⁷⁶ **Panteizm-** Eski Yunancada “*bütün*”, “*her şey*”, “*hepsi*” anlamlarına gelen “*pan*” sözcüğü ile *Tanrı* anlamına gelen “*theos*” sözcüğünün bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir kavramdır. Terim olarak, Tanrıyla evren ikiliğini ortadan kaldırarak; var olan her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrının da var olan her şey olduğunu (içkin bir varlık) düşünen; Dolayısıyla var olan her şeyin Tanrısal doğadan pay aldığını, bütün her şeyin Tanrının bir parçası olduğunu ileri süren dinî ve felsefî doktrindir. **Felsefe Sözlüğü**, Komisyon, Bilim ve Sanat Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2003, s. 1442.

³⁷⁷ Orozobek Aytımbek, “*Kökö Tengir*”, İnternet Erişim: <http://janyzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.

³⁷⁸ Çoyun Ömüralı Uulu, **Tengirçilik**, ss. 25–27.

³⁷⁹ **Antropomorfizm-** Yunanca *insan* anlamına gelen “*anthropos*” ve *biçim, şekil* anlamına gelen “*morphe*” sözcüklerinden türemiş bir kavram olup, en genel anlamıyla insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara yüklenmesini ifade eder. Özel olarak ise, en yüksek varlığa insan doğasının şeklini, organlarını, faaliyetlerini ve genel karakteristiklerini yükleyerek Tanrının da

bunun en açık delili “Tengiri (Tanrı) Manas”, “Manas, Tanrı’nın oğlu, güneşin nuru, Kırgız’ın ruhu”³⁸⁰ veyahut “Gök Oğlu” ifadeleridir.³⁸¹ Yani Tanrı’nın Manas şekline bürünmesi, Manas’ın Tanrı’yla birleşmesi veya onun yardımından ümit edilmesidir. Nitekim bu konuda Kırgız millî şairi Asan Cakşılıkov şöyle der:

Kıtay arbyn, Kırgız az / Çinliler çok, Kırgız az

Koldoy gör, Pirim- Şer Manas / Yardım et, pirim- Kaplan Manas.

Manas ata coldosun / Manas Ata yardım etsin!

*Tengirim özü koldosun / Tanrım bizzat hayır eylesin!*³⁸²

Aslında bu tür ifadeler, yorum gerektirmeyecek kadar açık ve nettir.

Bu, Tengircilik hareketinin millî ideoloji üretme çabası sonucu, Kırgızların övünç kaynağı ve halk kahramanı olan Manas’ın aşırı derecede yüceltilmesi ve Tanrısallaştırılması, demektir.

Bunun yanında Tengircilik anlayışının fikrî savunucularının, başka bir ifadeyle kurucularının aralarında Tanrı tasavvuruyla ilgili olarak deistik³⁸³

insanın bilinç, niyet, irade, duygu ve duyularına benzer yeti ve özelliklere sahip bulunduğu inancını tanımlar. *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, c. I, s. 492.

³⁸⁰ Aşım Cakıpbek, *Tengiri Manas*, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1995, s. 2.

³⁸¹ Çoyun Ömürzalı Uulu, *Tengirçilik*, s. 28.

³⁸² Asan Cakşılıkov, “*Kıtay Arbyn, Kırgız Az; Koldoy Gör Pirim-Şer Manas,*” İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/10/0125_3.htm, 27. 01 2010.

³⁸³ **Deizm-** Tanrı anlamına gelen Latince “*Deus*” sözcüğünden türemiştir. Orijinal haliyle deizm, Tanrının varlığına inanmaktır. Fakat zamanla Batı dillerinin çoğunda “teizm” kelimesi yaratıcı, ulûhiyet anlayışını ifade etmek için kullanılmıştır. Neticede “deizm” kendine özgü bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu anlama göre deizm, Tanrının vasfının yalnızca “yaratmak”la sınırlı olduğunu; Tanrının evreni yarattıktan, insana “aklı” bahsettikten sonra dünyanın akışına karışmadığını yani aşkın bir varlık olduğunu; insan hiçbir aracı olmaksızın aklıyla Tanrıyı kavrayabileceğini savunan bir öğretilerdir. *Felsefe Sözlüğü*, Komisyon, s. 1575; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Karınca Matbaacılık, Birinci Baskı, İzmir, 1987, ss. 140–141.

anlayışa yakın tutum ve yaklaşım sergileyenlerin olduğunu da belirtmekte yarar vardır. Özellikle Abdikerim Çolponkulov'un ifadelerinde, Tanrı'nın var ettiği ve daha sonra kendi içindeki doğal kanunlarıyla baş başa bıraktığı doğa sürekli gelişmektedir. İnsan, ayakta kalması için bu gelişim kanunlarına ayak uydurmak zorundadır ki, aslında insanın ayak uydurması, tecrübe kazanması, hayattan ibret alması ve aklını kullanması da bir doğa kanunu, bir doğa gereğidir. Akıl, Tanrı'nın ezelden insana bahsettiği özel bir lütuftur. İnsan bununla iyiyi kötüyü, doğruyla yanlış, hakla batılı ayırır.³⁸⁴ Yani onlara göre, insan için fazladan bir aracıya (peygamber) gerek kalmamaktadır. İnsan aklıyla da doğaya uyum sağlar. Zaten Dastan Sarıgulov *“Tengirdin Colunan Adaşkan Adam”* (Tanrı'nın Yolundan Sapan İnsan) derken veya Abdikerim Çolponkulov *“Unutmuşluk”*tan söz ederken, insanın (Kırgızların) Tanrı'yı unuttuğu veya yoldan saptığı gibi, onların tekrar hakikate gelip aklıyla Tanrı'yı bulabileceklerine işaret etmektedirler. Her ne kadar insanlığın başlangıcında “Tanrı'nın koruması ve kollaması”ndan söz edilirse de, daha sonra Tanrı'nın insana fazladan müdahalesi söz konusu değildir. Çünkü onlara göre Tengircilik, Kırgızları binlerce sene koruyan örf-adet, gelenek-görenekleriyle bütünleşen, Tanrı gibi adilliği, düzenliği talep eden ve çevreyle olan uyumluğun korunmasına özen gösteren doğal bir dindir. O'nun hala Kırgızlarla beraber yaşamasında, var olmasında ve yaşamını sürdürmesinde doğrudan hiçbir aracın etkinliği söz konusu değildir. O, atalarımızın akıl ve tecrübeleriyle buldukları hayat yolu, hakikat yoludur.³⁸⁵

³⁸⁴ Abdikerim Çolponkulov, *“Obtşiy Domdogu, Cabirkoo ce Bürküt Tookkanaga Kamalsa Emne Bolot?”*, İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/09/0630_4.htm, 26. 01. 2010.

³⁸⁵ Dastan Sarıgulov, *Tengirdin Colunan Adaşkan Adam*, ss. 115–116.

Öz olarak; onlar bazen kollama, koruma, tapınma, rahmet ve duadan (Bata) söz etseler de, onlar için binlerce sene evvel akıl ve tecrübe yoluyla bulunan Tengircilik esastır, o hakikatin ta kendisidir. Yaratıldıktan sonra kanunlarıyla baş başa bırakılan doğa, insanlara da yaşam yolu sunmaktadır. Bu bakımdan onlar için, vahye ve peygamberlere ihtiyaç yoktur. Bu ise, deistik anlayışa yakın bir eğilimdir. Fakat genel olarak değerlendirdiğimizde bu, Tengircilik anlayışının önderlerinin arasında ortak bir noktanın bulunmadığını göstermektedir. Hatta tek bir kişinin bile bir konu üzerinde farklı fikirler ortaya koyduğunu da görmekteyiz. Bu, Tengircilik'i bir ideoloji, bir din olarak temellendirmeye çalışan fikir sahiplerinin bazen aşırı uca varan iddialarının paradoksal boyutunun bir örneğidir. Dolayısıyla Tengircilik anlayışında ortak noktanın bulunmayışı, güvenilir kaynaklarının yokluğu, inanç ve iddialarının sistematik karakter arz etmeyişi, mitolojik unsurların, abartılı ifade-hikâyelerin³⁸⁶ ve paradoksal boyutların çokluğu Tengircilik anlayışının eleştiriye fazlasıyla açık olduğunu göstermektedir.

³⁸⁶Asan Cakşılıkov bir şiirinde, Kırgızların Nurdan, Güneşten geldiğini belirtmektedir. Bkz: Asan Cakşılıkov, "*Kıtay Arbin Kırgız Az; Koldoy Gör, Pirim-Şer Manas!*" İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/10/0125_3.htm, 27. 01 2010.

Abdikerim Çolponkulov ise, Kırgızların Gökteki Tanrının sevgili çocukları, diğer insanları ise Allah'ın kulları olduğunu belirtmektedir. Bkz: Abdikerim Çolponkulov, "*Obtsiy Domdogu, Cabirkoo ce Bürküt Tookkanaga Kamalsa Emne Bolot?*", İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/09/0630_4.htm, 26. 01. 2010. Dolayısıyla onlar, Kırgızların üstün bir ırk olduğunu iddia etmektedir.

2. *Belirlenmişlik/Korkuya Dayalı Allah Anlayışı ve Problematik Yönü*

2. a. *Belirlenmişlik veya İlahî İrade ve Takdir*

Diğer Orta Asya ve Kafkasya Müslümanlarında olduğu gibi, Kırgızların Allah anlayışındaki '*belirlenmişlik*' konusu, onların folklorik kaynaklarında ve günlük hayatlarında yerini alırken, Sovyet Birliği döneminde ateistler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Çünkü ateistlerin haklı olarak belirttiklerine göre, '*belirlenmişlik*' Allah'ı zorba bir Tanrı görünümüne sokmakta ve insanın elini-ayağını bağlamaktadır.³⁸⁷ Batılı yazarlar da Kuran'da anlatılan Allah'ı yoğunlaşmış, saf, hatta kaba bir kuvvet olarak ve bazen de kaprisli,³⁸⁸ rastgele bazı insanları yanlış yola saptırıp, bazılarını hidayete erdiren ve böylece cennet-cehennemini dolduran zalimce bir güce sahip, hiçbir mantıkî dayanağı olmayan bir zorba olarak tasvir etmişlerdir.³⁸⁹ Genel olarak bu iki grup da, bu tür özelliğin Kuran'dan kaynaklandığını, dolayısıyla İslam'ın temel özelliği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki sorun, geleneğin Allah anlayışından kaynaklanmakta ve o halkın inanışlarına, atasözlerine, deyimlerine, hikâye-masallarına ve şarkı-türkülerine yansımaktadır. Nitekim:

Kim kудayga işense / Allah'ın varlığına inanan,

³⁸⁷ T. C. Саидбаев, *Ислам и Общество*, s. 67.

³⁸⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 42.

³⁸⁹ F. Rahman, *a.g.e*, s. 63.

*Kolu-butu kişende / Eli, ayağı bağlanan*³⁹⁰ atasözü de bu hususu teyit etmektedir. Ancak söz konusu atasözü, muhtemel Sovyetler Birliği döneminde ortaya atılmış olmalıdır. Çünkü ‘belirlenmişliğin’ kelâmî açıdan her ne kadar problematik yönü bulunsa da, Kırgızlar onun inanılması, boyun eğilmesi ve sorgulanmaması gereken temel kural ve inanç ilkesi olduğuna inanmışlar veya en azından onların hayatlarına öyle yansımıştır.³⁹¹ Belirlenmişlik, Kırgızcada ‘*takdir*’ (kader), ‘*beşene*’ (alın yazısı), ‘*cazmiş*’ (yazılmış) gibi sözcüklerle ifade edilir. Yani *kader* insanın *alınına yazılmıştır*.

Kırgızlar bütün insanların kaderini Allah’ın belirlediğine, her şeyin Onun ezeli iradesine, ilmine göre ve mutlak kudreti sayesinde gerçekleştiğine inanırlar. Nitekim sözlü kültürde kaderin, Allah tarafından kudret kalemiyle insanın alınına veya Levh-u Mahfuz’a yazıldığı belirtilerek, Allah’ın mutlak irade, ilim ve kudretine işaret edilir. Bunun için de onlar hep “*buyursa*” veya “*Kuday kalasa*” (inşallah) diyerek Allah’ın egemenliğine ve bunun mutlaklığın gereği ve yüceliğinin emaresi olduğuna atıfta bulunurlar. Kulun irade hürriyeti sorunu ise, onlar için dert niteliği taşımamaktadır. Zaten çoğunluğu Kuran-ı Kerim’in gelişinin temel amacının insan ve onun davranışlarından daha çok Allah’ı hatırlatmak olduğuna inanırlar. Bu anlayış hala imamlar (molla) tarafından telkin edilmekte ve her şey ‘*Tedbir takdiri bozmaz*’, ‘*Alnımızda ne varsa onu görürüz, onunla yetiniriz*’ düşüncesinden hareket edilmektedir. Böylece insan ve onun

³⁹⁰ *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, s. 197.

³⁹¹ “*Cazmiş degen ak söz / Mukadderat haktır*” sözü bu gerçeği teyit etmektedir. Bkz: H. Karasayev, *Nakil Sözdör*, (1. kitap), s. 96.

hareket çemberi kısıtlanmakta, insan ikinci derecede öneme sahip ve bütün yapıp-ettiklerinde Allah'a bağlı ve bağımlı bir varlık haline gelmektedir.³⁹²

Bu şekliyle Kırgızların ve genel olarak o bölgedeki tüm Müslümanların *belirlenmişlik* veya ilahî takdir konusundaki görüşleri, Mâturîdî'nin ortaya koyduğu Tanrı anlayışından çok Eşârîliğin ileri sürdüğü Tanrı anlayışına yakın bir görüntü çizmektedir.³⁹³ Çünkü Eşârîlik'te insana hiçbir şekilde irade ve hareket alanı tanınmamakta, onun fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi ise Allah'a izafe olunmaktadır. İnsanın varlığı, iradesi ve yapıp-ettikleri Allah'ın mutlak otoritesi içinde eriyip gitmektedir.³⁹⁴ Böyle olunca, Kuran'ın ortaya koyduğu Allah'la geleneğin Allah anlayışı arasındaki farklılıkları aynı olarak değerlendirmelerine rağmen, oryantalistler ve Sovyet ateistlerinin eleştirilerinin belli ölçüde haklılık payının bulunduğu söyleyebiliriz. Zira bu, bir yandan belli bir anlayışın tabulaştırılmasının bizzat Müslümanlar tarafından yapılmakta olduğunu gösterirken, diğer yandan da tabulaştırılan bu anlayışlar, Allah'a zalim ve zorba görünümünü kazandırmaktadır. Çünkü geleneğin anlayışı (daha çok Eşârîlik), Allah'la insan arasındaki ilişkilerde Allah'ın yapıcılığına dayanırken, insan zavallı ve güçsüz konuma düşmektedir. İnsan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında tamamen aciz, mutlak ilmi karşısında da tamamen cahil, kendi irade, inisiyatifli olmayan bir köle olarak görülmektedir.³⁹⁵ Hâlbuki Kuran'ın ana hedefi sadece Allah'ın varlığı ve birliğini bildirmek değil, insan ve onun

³⁹² Ş. A. Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 2.

³⁹³ Aslında Eşârî'nin ortaya koyduğu *ilmlî cebriyeci* zihniyet, Eşârî'den sonra tüm Türk ve İslam dünyasına hâkim olmuştur. Bkz: H. Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 71; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 22.

³⁹⁴ Ş. A. Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 2.

³⁹⁵ Ş. A. Düzgün, *a. g.e.*, ss. 2-3.

davranışlarını da kapsamaktadır.³⁹⁶ İnsana bazı şeylerin ilahî kelamla emredilmesi, yasaklanması veyahut yaptıkları amellerinden ötürü ödüllendirileceği veya cezalandırılacağıyla ilgili ifadelerin bulunması, insandaki özgür iradenin varlığına delalettir. Bu bağımsız irade, insanın Yaratanından aldığı bir niteliktir, onun tarafından üflenen ruhun özü da budur.³⁹⁷

Ancak geleneğin Allah anlayışından hareketle, Sovyetlerin iktidara gelmesiyle ateistler, ilmî ateizmin çerçevesinde sistemli bir şekilde, Batı müsteşriklerinin çalışmalarından da istifade ederek bu anlayışın boş bir inanç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Allah'ın kaprisli, zorba bir Tanrı olarak insanın tamamen kendisine teslim olmasını istediğini veya emrettiğini, dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin efendi-köle ilişkisine benzediğini ispatlamaya çalışmışlardır.³⁹⁸ Onlar, dinlerin insanları, Tanrıların köleleri olmaya zorladığını ve insana *teslimiyet ve bağımlılık* duygusunu telkin ederek, daha sonra bu duygunun bazen *teokrasi* (Tanrı hükümdarlığı), bazen de *fatalizm* (belirlenmişlik) gibi kavramlarla pekiştirildiğini ve *eskatolojik* (uhrevî) hayatla sigortalandığını iddia etmişlerdir. Böylece insan uslu bir köle görünümüne bürünmekte, Tanrı ise, mantikî dayanağı bulunmayan zorbalıkla ve kaprislikle özdeşleşmektedir.

³⁹⁶ F. Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, s. 44.

³⁹⁷ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri), Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, ss. 146–147; Ş. A. Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 79.

³⁹⁸ M. B. Вагабов – Н. М. Вагабов, *Ислам и Вопросы Атеистического Воспитания*, ss. 109–110.

Dolayısıyla gelenekten kaynaklanan bu anlayış, geçmişte ve günümüzde birçoğu için Allah'ı ve dini eleştirmede hazır bir malzeme olurken, birçoğunun da dinden uzaklaşmasına neden olabilmektedir.³⁹⁹

Kader anlayışı aslında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan farklı fikirlerin kalıplaşması sonucunda ıstılahî anlam kazanmış ve dogma haline gelmiş bir anlayıştır.⁴⁰⁰ Özellikle Emevî iktidarı döneminde bu kavrama, sultanların siyasal tasarruflarını meşrulaştırmak amacıyla insanın özgür iradesini tamamıyla Tanrıya veren '*belirlenmişlik*' anlamı yüklenmeye çalışılmıştır.⁴⁰¹ Daha sonra söz konusu insanın özgür iradesini tanımayan ve her şeyi Allah'a havale eden '*belirlenmişlik*' (cebir), Cebriye geleneğince sıkı bir şekilde takip edilmiş ve savunulmuştur.⁴⁰² Ancak Cebriye ve Cebriye geleneği her ne kadar Kaderiye ve Mutezile tarafından yoğun bir eleştiriye tabi tutulsa da, halk içinde yaygınlığını korumayı başarmıştır.⁴⁰³ Kaderi (belirlenmişlik) inkâr edip insanın özgür iradesinin var olduğunu savunan Mutezile⁴⁰⁴ ve Kaderiye ise, bazı âlimlerce sapık fırkalar (Fıraku'l-Ehvâ) kategorisinde değerlendirilmiştir.⁴⁰⁵ Eşârî ve onun takipçileri de, Cebriye'nin ileri sürdüğü gelenekten farklı bir şey ortaya

³⁹⁹ Selim Özarlan, "*Günümüzdeki İtikadî Sorunlar*", Günümüzdeki İnanç Problemleri (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu), Erzurum, 2001, s. 125.

⁴⁰⁰ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961, s. 90.

⁴⁰¹ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şariat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 118; Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 114; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, ss.218–219.

⁴⁰² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebi Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik Eden: Emir Ali Mehna–Ali Hasan Fa'ûr, Darü'l-Marife, Beyrut, 1996, c. I, s. 97.

⁴⁰³ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yayınları, 1983, ss. 167–168.

⁴⁰⁴ Bkz: Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usul'il-Hamse*, Tahkik eden: Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, ss. 770–772.

⁴⁰⁵ Bkz: el-İmam Ebu Mansur Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire, 1910, ss. 21; 93–94.

koymamışlardır. Aslında onların kaygıları insanın bağımsız iradesinden çok, Mutezile'ye karşı Allah'ın mutlak iradesini, ilmini, kudretini ve genel olarak Allah'ın zatî sıfatlarını ispat etmek olmuştur. Bunun için insanın özgür iradesinden söz etmede isteksiz davranmışlar, kesin bir şey söylemekten kaçınmışlardır.⁴⁰⁶ Yine de insanın özgür iradesinin var olduğunu ileri süren Mutezile ile insana hiç bir özgürlük alanı tanımayan Cebriye arasında kalan Eşârîlik, sorunu '*kesb*'le aşılamaaya çalışmıştır. Ancak kendini cebriyeci olmamaktan tamamen kurtaramamıştır.⁴⁰⁷ Zaten Mutezile kelamcıları da bu hususu, yani Eşârîlerin '*kesb*' teorisinin akla aykırı geldiğini ve kabul edilmediğini, bunu ne avamın ne de âlimlerin anlayabildiğini belirterek, bu fikri benimseyenleri ve ileri sürenleri de sert bir dille eleştirmişlerdir.⁴⁰⁸ Çünkü insanı iktisap eden varlık olarak niteleyip, daha sonra tüm yetkiyi Tanrıya vermek cebriyecilikten başka bir şey değildir. Nitekim bu hususta Hüseyin Atay şöyle demektedir: "*Eşârîlik insana yapılacak iş bırakmıyor, kesbi insana isnat etmekten da vazgeçiyor, onu da Allah yapıyor... (Böylece) Cebriye'nin yerini Eşârî aldı, onun yerine geçti ve Cebriye'ye gerek kalmadı. Mutezile'den öğrendiği felsefi düşünceyi ve cedeli Cebriye'nin yayılmasına, İslam'ın temel inanç ilkesi olmasına harcadı.*"⁴⁰⁹ Dolayısıyla onlar ılımlı veya orta (mutavassıt) cebriyecilikten başka yeni bir şey getirmemişlerdir.

Bu itibariyle, Eşârîliğin Allah anlayışında ve Allah-insan ilişkisi ile ilgili görüşlerinde, Allah merkezî konuma sahip tek varlıktır. İnsan her yönüyle

⁴⁰⁶ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 202.

⁴⁰⁷ H. Atay, *İrade ve Hürriyet*, ss. 74-76.

⁴⁰⁸ Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usul'il-Hamse*, ss. 363-366.

⁴⁰⁹ H. Atay, *İrade ve Hürriyet*, ss. 111-112.

kendi iç varlığını kavramaktan bile acizdir. İnsan, Allah'ın izin verdiği sürece vardır, hayatının tüm aşamalarında ona bağlıdır. İnsanın seçme ve karar verme yetkisi yoktur. Zira insanların bir kısmı cehennem için, bir kısmı da cennet için yaratılmıştır.⁴¹⁰ Bu yüzden Eşârîliğin Tanrı tasavvuru buyurgan, kaprisli, müdahaleci, ne yapacağı belli olmayan, bilinemeyen, tahmin edilemeyen ve anlaşılmayan, despot ve zorba bir monarkı andırır.⁴¹¹ Allah-insan arasındaki ilişki ise, efendi-köle ilişkisine benzer. Dolayısıyla Eşârîlik'te insan konusu yeterli derecede ele alınmayıp, esas önem ve amaç tamamen metafiziksel alana kaydırılmakta ve Allah'ın mutlak hâkimiyeti, mutlak kudreti vurgulanmaya çalışılmaktadır.⁴¹²

Mâturîdî geleneği ise, kulun cüzî iradesinin bulunduğunu belirterek, hem insana sorumluluk alanı açmaya, hem de Allah'ı (anlayış) eleştirenlerin iddia ettikleri zalim, zorba ve kaprisli görünümünden kurtarmaya çalışmaktadır. Böylece Allah küllî iradesi ve ezelf ilmi ile insanların özgürce yaptıkları fiilleri takdirî olarak değil, tavsîfi olarak bilmektedir.⁴¹³ Aksi halde Mâturîdî'ye göre Allah'ın sevap-günah, emir-nehiyelerinin anlamı kalmamaktadır.⁴¹⁴ Dolayısıyla hidayet, ibadet, peygamberler, ilahî kitaplar, dua ve yakarışların da anlamı kaybolmaktadır. İnsandaki özgür iradeyi inkâr edenler, görüşlerinde mantıkî

⁴¹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eşârî, *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Medine, 1975, ss. 59–64.

⁴¹¹ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 23.

⁴¹² Fethi Kerim Kazanç, *“Eşârî Kelma Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”*, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Editörler: Ramazan Biçer–Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sakarya, 2005, ss. 108–109.

⁴¹³ İ. Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 119; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Tehkik Eden: Fethullah Hüleyf, İstanbul, 1979, s. 305.

⁴¹⁴ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 226.

dayanağı bulunmayan Cebriye'nin ta kendileridir.⁴¹⁵ Hâlbuki insan yaptığı fiillerinde hür, ihtiyar sahibidir, faildir ve kâsıptır.⁴¹⁶ İşin böyle olması hem aklen, hem naklen, hem de zarureten gereklidir.⁴¹⁷

Kısaca gördüğümüz Mâturîdî'nin belirlenmişlik, ilahî irade ve insandaki özgür irade hakkındaki görüşleri, mantıkî açıklamalarla dengeli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmış, insanı köleleştirip Allah'ı zorbalastıran cebircilikten uzak durulmuştur. Bu itibarıyla de Ehl-i Sünnet'in diğer kolu olan Eşârîlik'te olduğu gibi 'otoriter din, mutlak, zorunlu ve zorba Tanrı' anlayışından çok, 'aklî ve **ahlakî otoriter**' din içerikli fikirleri ileri sürmüştür.⁴¹⁸ Ancak günümüzde Mâturîdî'nin müntesipleri olarak bilinen toplumlarda bile Eşârî'nin insana irade özgürlüğü vermeyen ve 'kader' (belirlenmişlik, alın yazısı) kavramlarında formülleşen anlayışı yaygın halde yaşamaktadır.⁴¹⁹

Yukarıda belirttiğimiz üzere, Kırgızlarda da aynı durum söz konusudur. Dindar kişilikleriyle bilinenleri dâhil, kendilerini Mâturîdî takipçileri olarak gören herkes, üstatlarının görüşlerinin akla uygunluğunu, onun orta yolu takip ettiğini dile getirmelerine rağmen, *kader* konusunda Eşârî'nin görüşlerini bilinçsiz bir şekilde benimsemişler ve hayatlarının her aşamasına onun ortaya koyduğu anlayışı yansıtmışlardır. Nitekim sözlü kültüre de yansıdığı gibi birçoğu için, her insanın belirlenmiş hayatı, rızkı ve eceli bulunmaktadır. Belirlenmişlik *insanın alnına* (beşene) yazılmıştır. Sovyetler Birliği döneminde Allah ve din inkârcıları olarak sunulan demokrat-ozanlar bile kültürün etkisinden sıyrılamamış,

⁴¹⁵ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 227.

⁴¹⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 226.

⁴¹⁷ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 225.

⁴¹⁸ İ. Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 119.

⁴¹⁹ İ. Güler, *a.y.*

aksine genelde Allah'a inandıklarını belirterek, eserlerinde alın yazısıyla ilgili motiflere yer vermişlerdir.

Bu ise haklı olarak ilmî ateizm tarafından yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Çünkü Eşârîliğin Allah anlayışı daha önce de belirtildiği gibi, sevgiden yoksun, kaprisli, bazı insanları rastgele saptırıp cehennemi için yaratan, bir kısmına ise hidayet verip cennetine koymayı vaat eden zorba bir Tanrı niteliği taşımaktadır. Buna göre cennet, hak eden için değil, rasgele seçilen kullar içindir. İyilik ve kötülük Allah'ın irade ve kararına göre belirlenmekte ve kötülüğün kaynağı Allah'ta yatmaktadır. Allah her şeyde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir.⁴²⁰ Dolayısıyla ahlakî ve metafiziksel kötülüğün kaynağı Allah'ta olması, onun mutlak hâkimiyetinin yanında mutlak kötü özelliğine de sokmaktadır. Birçok insanın gözünde Allah seven ve sevilen değil, korkulan bir varlık haline dönüşebilmektedir. Nitekim bu hususta da oryantalistler ve Sovyet ateistlerinin eleştirel yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak onlar sorunun yine gelenekten değil, İslam'ın özünden kaynaklandığını söyleyerek, İslam'ın Allah'ının eskiden Orta Doğu saltanatlarında yaygın bulunan, her şeye müdahale edip kontrol altına almaya çalışan zorba ve despotizme; efendi-köle, âmir-memûr, çoban-sürü gibi buyurgan, müdahaleci anlayışa dayandığını ve onun *Tanrı-İnsan* ve *Tanrı-Hükümdar* olarak dinselleşip, zamanla o bölgelerde ortaya çıkan dinlere de etki ettiğini iddia etmişlerdir.⁴²¹ Bu iddialara bakılırsa, Cebriyecilik başta

⁴²⁰ F. K. Kazanç, "*Eşârî Kelma Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*", s. 124.

⁴²¹ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 113; F. K. Kazanç, "*Eşârî Kelma Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*", s. 108.

olmak üzere Eşârî geleneğinin de bu tür anlayışlar doğrultusunda şekillenmiş olabileceği de söz konusudur.⁴²²

2. b. Korku veya İlahî Adalet, Rahmet ve Sevgi

Belirlenmişlik ve İlahî Takdir hususunda özellikle Eşârî'nin tutum ve görüşlerine dayanan toplumsal zihniyet, şüphesiz hem metafiziksel, hem de ahlakî kötülük hakkında sorulan sorular karşısında çaresiz kalır veya bazı tasavvuf/tarikat ehlinin de yaptığı gibi acı, elem ve ıstıraplı olaylardan hikmet aramaya kalkışır. Bunun sonucunda ise, bazı gruplarca Allah'ın seven, rahmet eden, merhamet eden sıfatlarının yerine kahreden, öldüren, gaddar, katil gibi sıfatlarla anılıp, bu özellikler ön planda tutulmaya başlanır.

Aslında ilahî kudret, ilim ve iradenin insanın sorumluluğuyla nasıl uzlaştırılacağı sorunu, Tanrı-insan ve insan-Tanrı ilişkilerindeki ahlakî sayılabilecek davranışlar için anahtar niteliği taşımakta ve sorun burada bulunmaktadır. Zira Allah'ın *rububiyyeti*yle insanın *ubudiyet* (an dar anlamıyla yaratanını tanımak) görevlerini yerine getirmek gibi temel vazifesi bunun açık bir göstergesidir.⁴²³ Yani Tanrı-insan ilişkisinde Allah'ın inayeti, lütfü ve nimeti onun mutlak iradesine dayanırken, insanın ubudiyet görevlerini yerine getirmesi için onun özgür iradesinin var olması zorunludur. Allah'ın adaleti, hikmeti ve rahmeti ancak bu şekilde daha çok anlam kazanmaktadır. Bu bakımdan **korku** veya ilahî adalet, rahmet ve sevgiden, kısa bir ifadeyle ahlakîlikten söz etmek için

⁴²² F. K. Kazanç, “Eşârî Kelma Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, s. 108.

⁴²³ Bkz: İ, Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, ss. 105–115.

kaderin/belirlenmişliğin aşılması ve doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Nitekim Mutezile'nin 'adalet' prensibi etrafında insanda özgür iradesinin bulunduğunu, Allah'ın makul ve adaletli olmayan şeyleri yapmayacağını kanıtlamak istemesi, bir bakıma yukarıdaki kavramlara anlam kazandırmak için geliştirilmiştir.⁴²⁴ Eşârî'nin 'kesb' teorisini ortaya koyması da aynı amacı taşımaktadır. Ancak bu teorinin müphem olması veya açık anlaşılabilirlik ifadelerin bulunmamasına rağmen, Allah'ın mutlak kudret ve mutlak hâkimiyetinin yanında onun mutlak adaletliği de vurgulanmaya çalışılmıştır. Mâturîdî, bu sorunun ahlakîlik ile yakın münasebetinin olmasındaki en önemli sebep olarak, insanın cüz'i, yani özgür iradeye sahip olmasını gösterir⁴²⁵ ve Allah'taki küllî iradenin onun mutlak bir varlık olduğuna, insandaki cüz'î iradenin ise, onun özgür iradesine ve sorumlu varlık olduğuna delalet ettiğine inanır.⁴²⁶ Mâturîdî'nin ileri sürdüğü küllî ve cüz'i iradeyle ilgili olarak Hüseyin Atay şöyle der: "*İnsanın her yaptığı Allah'ın ilminin içindedir. Denizde balıkların hareket etmelerine, doğup büyümelerine, denizin bir etkisi ve baskısı olmadığı gibi, insanların hareketlerine ve özgür iradelerine de Allah'ın ilminin bir etkisi olamaz. Allah'ın ilmi bütün zamanları kuşatmıştır. Onda geçmiş ve gelecek yoktur.*"⁴²⁷ Böylece bu tür misaliyle o, ahlakîlik'e anlam kazandırmış olmakta ve Mâturîdî'nin Allah'ın ilmi ve insanın özgür iradesiyle ilgili görüşlerine açıklık getirmiş olmaktadır.

⁴²⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, Çev: Mehmet Dağ–Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss. 147–148.

⁴²⁵ Mâturîdî, *Tevhîd*, ss. 225–227.

⁴²⁶ Hüseyin Atay, *Ku'ran'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2009, s. 153.

⁴²⁷ H. Atay, *a.g.e.*, s.150.

Yukarıda Mâturîdî'nin müntesipleri olarak bilinen toplumlarda bile Eşâriğin yorumu 'kader' ve 'alın yazısı'nın yaygın bir halde yaşadığını ve özellikle bu geleneğin insanı tamamen bağımlı, aciz bir varlık olarak tasvir edip, Allah'ın yapıcılığına dayandığını, dolayısıyla eleştirilere fazlasıyla açık olduğunu belirtmiştik. Nitekim Hıristiyanlıkla İslam'ı (geleneğin İslam'ı) karşılaştıran müsteşrikler, kendi dinlerinin daha fazla sevgiye dayandığını iddia etmişlerdir.⁴²⁸ Çünkü iddialara göre Hıristiyanlıktaki Tanrı, seven ve sevilenin ötesinde kaybolmuş koyununu aramak ve kurtarmak için yola koyulmuş ve bu zahmetli iş için kendini feda etmekten çekinmeyen bir çoban gibi⁴²⁹ veya halkının yardımına gelen ve Mesih'in kanı aracılığıyla onları kurtaran, suçlarını bağışlayandır.⁴³⁰ İnsanlar için ebedî kurtuluş Mesih'tedir, ona inanmaktadır. Mesih insanlık için sunulan bir kurbandır.⁴³¹ Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın bu tasavvuru, Tanrı'nın insanlara gösterdiği adaletinin, rahmetinin ve sevgisinin bir göstergesi olarak belirtilir. Çünkü İsa Mesih, yani Hıristiyanlığın Tanrısı candan sevdiği kulları, insanlık için canını feda etmektedir.⁴³²

Aslında Hıristiyanlıkta, Hıristiyanların belirttikleri kadar Tanrı'nın öncelikli sevgisinin var olduğu tartışılır. Zira sevgiden önce gazabın ve lanetin varlığı söz konusudur. Bu gazap ve lanet Hz. Âdem'in cennette işlemiş olduğu günahın kaynaklanmaktadır.⁴³³ Dolayısıyla Hz. Âdem'in yapmış olduğu suç

⁴²⁸ Hatice K. Arpağuş, "*Tanrı Tasavvurunda Rahmet ve Gazab*", Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Editörler: Ramazan Biçer-Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sakarya, 2005, ss. 214-215.

⁴²⁹ *Matta*: 18/12-14; *Luka*: 15/3-7.

⁴³⁰ *Efeslilere Mektup*: 1/3-8.

⁴³¹ *Romalılar'a Mektup*: 3/21-26; *İbraniler'e Mektup*: 9/26, 10/8-10.

⁴³² *Romalılar'a Mektup*: 5/6.

⁴³³ *Efesliler'e Mektup*: 2/1-3; *Romalılar'a Mektup*: 5/12-14.

tüm insanlığa sirayet etmekte, insanlık doğuştan günahkâr olarak dünyaya gelmekte ve insan günahkârlık, yani yapmamış olduğu günahı yüzünden Tanrı'nın gazabına uğramakta, onunla düşman konumuna düşmektedir. Nitekim Tanrı-insan arasındaki bu düşmanlık, Yeni Ahit'te açık bir şekilde belirtilmekte,⁴³⁴ onlar arasındaki düşmanlığın, küskünlüğün ve Tanrı gazap ve lanetinin giderilmesi ise Tanrı'nın oğlu İsa Mesih tarafından sağlanmaktadır.⁴³⁵ Hz. Âdem'in işlemiş olduğu suça aşırı derecede tepki gösteren Baba (Tanrı), yaptığını İsa kılığında dünyaya gelip acılar çekerek insanlığı kurtarmaya teşebbüs ederek telafi etmektedir.⁴³⁶ Kısaca Hıristiyanlık, Tanrının insanlara olan manasız gazap ve lanetini, manasız **kurtuluş teoris**iyle telafi etmeye çalışmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Tanrının bu barışçıl hareketi veya sevgisi yalnız inanan insanlar (Hıristiyanlar) için söz konusudur. Hıristiyan olmayanlar, Hz. Âdem'in günahını sonsuza kadar taşımakta ve cennetin kapıları onlara sonsuza dek kapatılmaktadır. Üstelik bu Tanrı'nın iradesine göre gerçekleşmektedir. Yani Yaratan dilediğine merhamet etmekte, dilediğinin de yüreğini katılaştırmaktadır⁴³⁷ veya Hıristiyan tarihinde de tartışılan **belirlenmişlik**, insanın özgür iradesini yöneten bir mekanizma olarak yorumlanmıştır. Ancak insanın özgür iradeyi bahane ederek **belirlenmişliği** inkâr etme hakkı yoktur.⁴³⁸ Fakat bununla beraber bu tür ifadeler, alın yazısının ve mukadderatın ta kendisidir. Dolayısıyla bütün bunlar bizzat Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında bulunurken, Tanrı'nın öncelikli sevgisinden ve merhametinden abartılı bir şekilde söz etmenin anlamı bulunmamaktadır. Başka

⁴³⁴ *Romalılar'a Mektup*: 5/9–11; *Koloseliler'e Mektup*: 1/21.

⁴³⁵ *Galatyalılar'a Mektup*: 3/13–14; *Romalılar'a Mektup*: 5/9–11; *Koloseliler'e Mektup*: 1/22.

⁴³⁶ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Ortaçağ Felsefesi*, Pencere Yayınları, İstanbul, 2002, s. 175.

⁴³⁷ *Romalılar'a Mektup*: 9/16–19.

⁴³⁸ İ. Z. Eyuboğlu, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 23–25.

bir deyişle lanet ve gazap, Tanrının mutlak iradesi ve belirlenmişlik varken, önceliği *sevgi*, merhamet, lütuf, nimet ve kurbanlığa vermenin bir manası yoktur.

Müsteşriklerin yanında Sovyet ateistleri de, genel olarak tüm din ve Tanrı kavramlarının insanları ‘mutlu ve sonsuz yaşam’la kandırmalarından dolayı kötülükle özdeş hale geldiğini ileri sürerler⁴³⁹ Zira onlara göre, insanlar, Tanrı figürüyle diğerlerini kendilerine bağlayarak sömürmeye, efendisine bağlı ve bağımlı köle haline getirmeye çalışmışlardır. Nitekim onlara göre, İslam inançlarının geleneksel yorumları da bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁴⁰ Yani Sovyet ateistlerine göre, Tanrı-insan arasındaki ilişki efendi-köle ilişkisine benzemektedir. Dolayısıyla kötülük, Tanrı fikrinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bununla beraber onlar her kötülüğü Tanrıya atfettikleri için metafiziksel kötülükle ahlakî kötülüğü ayırmaksızın eleştirilerine devam ederler. Ateistler için kötülüğün başı, teslimiyet ve bağımlılık duygusuyla başlamakta *belirlenmişlikle* gelişerek eskatolojik yaklaşımlarla hat safhaya ulaşmaktadır. İnsanlardaki teslimiyet ve bağımlılık duygusu, çocukluk yaşlarından itibaren telkin edilerek kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Dinî hikâyeler, kıyamet alametleri, kıyamet ve ahiret halleri ile ilgili farklı tasavvurlar ve uyarılar çocuk psikolojisini derinden etkileyerek hayata tutunma isteğini köreltmektedir.⁴⁴¹ Çünkü Tanrı veya belirsizlik ve geleceğin korkusu insanın uslu olmasını gerektirmektedir. Nitekim aktif ateistler, tüm dinlerinin temelini korkuya

⁴³⁹ *Osnovi Nauçnogo Ateizma*, s. 17; *Nastolnaya Kniga Ateista* (Настольная Книга Атеиста), Redaktsionnyy Sovet, İzdatelstvo Politiçeskaya Literatura, Moskva, 1985, s. 188; M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 32–33.

⁴⁴⁰ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 89, 109–118.

⁴⁴¹ *Vospitat Ateista*, s. 77.

dayandığını ileri sürerler.⁴⁴² Onlar ilkel dinlerin ortaya çıkmasındaki önemli faktörlerden biri olan “*korku*” duygusunun ilerideki aşamasında, insan hayatının uhrevî boyutunun ön plana çıktığına inanırlar. Çünkü asilik büyük günahdır, büyük günah işleyenin yeri ise ateştir.⁴⁴³ Ateşte ebedî kalma ve yanma korkusu, insanı Tanrı ve Tanrılara bağımlı kılmaktadır.

Dolayısıyla ilmî ateizm, İslam’daki kıyamet halleri ve cennet-cehennemle ilgili farklı ve bir o kadar zengin tasavvurların Muhammed peygamberin uydurup ortaya koyduğunu ve bu onun insan psikolojisini derinden etkileyen aldatmacalarından başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁴⁴⁴ Üstelik onlar, ***belirlenmişlik*** gibi boş inançlarla insana özgürlük alanı tanımayan ve onu teslimiyetçi, bağımlı hale getirme ve köleleştirmeye yönelik yürütülen acımasız dinsel siyasetin varlığından söz ederek, ‘**Tanrı**’ fikrinin rahmet, adalet ve sevgi vs sıfatlarla beraber gazap, zalim, kurnaz ve korkunç gibi sıfatlarının ön plana çıktığını da vurgulamak isterler. Yani Doğu toplumlarındaki despot sultanlarda bulunan özelliklerin tamamen Allah’a yansıtıldığını iddia ederler.⁴⁴⁵

Özellikle Eşârî geleneğine dayanan ‘**ilmlî cebriyeci**’ Allah anlayışına doğal olarak hem içten, hem de dıştan eleştirilerin eksik olmayacağı kesindir. Ancak misyonerlerin ve Sovyet ateistlerin planlı, bilinçli ve maksatlı bir şekilde geleneği dinselleştirerek yaptıkları tenkitleri bir yana bırakırsak, büyük ölçüde

⁴⁴² “*Korku Tanrıları yaratmıştır*” (Страх создал богов–Strah sozdal bogov). Bkz: M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 32; Bertand Rusell, *Why I am not a Christian*, s. 18.

⁴⁴³ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, ss. 32–33.

⁴⁴⁴ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *a. g. e.*, s. 33, 115; T. S. Saidbayev, *İslam i Obşestvo*, ss. 67–68.

⁴⁴⁵ M. V. Vagabov – N. M. Vagabov, *İslam i Voprosi Ateistiçeskogo Vospitaniya*, s. 111.

onların eleştirilerinde haklılık payının bulunduğunu görürüz. Zira belirlenmişlik ve ilahî takdir veya korkuyu körükleyen aşırı derecedeki edebî ebedî azap tasavvurlarıyla Allah'ı gaddarlaştıran “Allah çarpar” gibi (Кудай урат, Кудай урбайбы? Кудай урғур) ifadeler bu gerçeği te'kid etmektedir. Üstelik bir insanı çocukluk yaşından itibaren bunlarla beslemek, onda korku ve tevekkül duygusunun gelişmesine neden olabilir. Aynı zamanda bu tür anlayışlar, insan varlığını önemsizleştirerek Allah'ı despot görünümüne sokar. Hâlbuki İslam'ın temel kaynağı Kuran, hem Allah'ın bol rahmetinden bol söz eder,⁴⁴⁶ hem de insana özgürlük alanı açar.⁴⁴⁷ Hatta **'Rahman'** sıfatını, bizzat Allah kendi zatına özel bir isim olarak kullanması veya Kuran'da onun zulüm yapmayacağından, hakkaniyet ve adaletinden bolca bahsedilmesi,⁴⁴⁸ belirlenmişlik ve korku duygusunu önemli ölçüde bertaraf etmektedir.

Allah insanlara efendi değil **'Rab'** olarak sevgiyle yaklaşır. Zaten Allah-insan ilişkisi bu kavramın üzerine kuruludur. Yani Allah insanın yaratıcı, terbiye edicisi, ıslah edeni, lütufta bulunanı, nimet vereni, velisi ve efendisidir.⁴⁴⁹ Ancak efendilik köle sahibi anlamında değildir. Zira kölenin hiçbir ihtiyarı yoktur, onun özgürlüğünün sınırlarını efendisi belirler.⁴⁵⁰ Hâlbuki Allah insana daha önce de bahsedildiği gibi özgür irade vermiştir. Bu özgür irade, kulun Yaratanını tanıması veya insan–Tanrı arasındaki ilişkinin ahlakî (en dar anlamıyla Yaratanını tanıma) boyutunun yönünü belirlemektedir. Fakat Eşârî'nin **ilımlı cebriyeci**

⁴⁴⁶ 6/ *En'am*, 54; 7/ *Araf*, 156; 21/ *Enbiya*, 107; 28/ *Kasas*, 73; 30/ *Rum*, 50; 42/ *Şuara*, 28.

⁴⁴⁷ 10/ *Yunus*, 108; 18/ *Kehf*, 29; 41/ *Fussiet*, 17, 46; 74/ *Müddessir*, 38; 76/ *İnsan*, 3; 91/ *Şems*, 7–9; 99/ *Zilzal*, 7–8.

⁴⁴⁸ 4/ *Nisa*, 40; 6/ *En'am*, 115; 21/ *Enbiya*, 47, 112; 40/ *Mu'min*, 20.

⁴⁴⁹ İ, Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 105.

⁴⁵⁰ İ, Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 105, 111.

düşünce sisteminde –oryantalist ve ateistlerin de eleştirdikleri gibi– herhangi bir ahlakîlikten söz etmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla özellikle Eşârîliğin görüşlerine yakın bir tutum sergileyen Kırgızların Allah anlayışında, eleştiriye açık birçok yanların bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Sovyet ilmî ateizminin eleştirilerine veya Tengirçilik gibi hareketlerin ortaya çıkıp yayılmasına da bu tür anlayışlar belli bir ölçüde tesir etmiştir.

SONUÇ

X. yüzyılda Ebû Mansûr Mâturîdî'nin Türk kültürü ve coğrafyası içerisinde ortaya koyup geliştirdiği Kelam konularındaki düşünceleri, kısa sürede Orta Asya'da hâkim konuma geldi. Onun yolunu takip eden birçok kelamcı yetişti. Ancak daha sonra Türkiye'de olduğu gibi o bölgede de Eşârîliğin birçok konudaki fikirleri yaygın ve baskın hale gelmeye başladı. Bölge insanları kendilerini Mâturîdî takipçileri olarak görmelerine rağmen, ona olan bağlılık sadece sözde kaldı. Özellikle Eşârîliğin oluşturduğu '*kader*' teorisi, tam anlamıyla Türk toplumları tarafından destek buldu. Nitekim bu doktrin değişikliği Anadolu Türklerinde '*alın yazısı*' olarak tecelli bulurken, Kırgızlarda '*cazmiş* (yazılmış), '*tagdır*' (kader) '*beşenege cazılğan* (alına yazılan – alın yazısı) olarak telaffuz edilir. Diğer Türk boylarında da buna benzer kavramlar bulunmakta ve kader imanının altıncı şartı olarak kabul edilmektedir.

Birçok konuda Ebû Mansûr Mâturîdî ile başlayan geleneğin Eşârîliğe kaymasında, tasavvuf ve tarikatların etkisi de büyüktür. Zira keşf ve sezgiye dayanan geleneğe aklın öncelikli olması düşünülemez. Bilakis tasavvuf ve tarikatlar insanlara tevekkülcü, teslimiyetçi ve bağımlılık duygusunu en ileri şekilde telkin etmişlerdir. Bu teslimiyetçilik Eşârîlik'te '*kader*'in kapsamında yer almakta ve varlığını bu terim üzerinde sürdürmektedir. Kırgızların İslamlaşmalarının erken dönemlerinde yaşayan Yusuf Has Hacib ve Kaşgarlı

Mahmut da eserlerinde bu özelliği açıkça belirtmişlerdir. Özellikle Yusuf Has Hacib'in, eseri *Kutadgu Bilig*'de en önemli karakter örneği ve sembolik olarak uhrevî hayatı temsil eden zâhid Odgurmış'ı canlandırması, kitabın gidişatı ve satır aralarındaki ifadeler kader, tevekkül ve teslimiyetçiliği ön plana çıkarır mahiyettedir. Ancak onların kaderci fikirleriyle Eşârîliğin kader teorisi arasında bir benzerlik olmasına rağmen veya onların kader konusundaki görüşlerinin Eşârî düşünce sistemine dayanmasına rağmen, o devirde henüz tam olarak Eşârîleşmeden söz edilemez. Zira X ve XII. yüzyıllar arası Mâtürîdîliğin geliştiği andır. Sirâcuddîn el-Ûşî ve eseri *Emâlî Kasidesi* de, Mâtürîdîliğin Kelamî düşüncelerinin halkın çoğunluğu tarafından akîde olarak benimsendiğini göstermektedir. Dolayısıyla X. ve müteakip asırlar, Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın (944–945) ve yüz binlerce Türk insanının İslâmiyet'i kabul etmelerinde (960, 1044) etken olan tasavvuf ve tarikatların akîdeleri ile Mâtürîdî akâidinin mücadelesine sahne olduğu söylenebilir. Hatta son dönem bazı Mâtürîdî âlimleri tasavvuf ve tarikata olan meyilleriyle anılmaktadır. Kısaca, XII. yüzyıldan itibaren Türk kültürü ve coğrafyasında faaliyet gösteren Yesevîlik, İşkîlik, Kadirîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatlarla beraber Eşârîlik geleneği ağırlığını hissettirmiş ve Mâtürîdîliğin yayılmasına engel teşkil etmiştir. Bu şekilde Orta Asya'da akla önem veren geleneğin hâkimiyeti bir bakıma sona erdiğinden ve Türk dünyasında bilinçsiz olarak Eşârî zihniyetinin yerleşmeye başladığından söz edilebilir.

Özellikle Kırgızların çoğunun Karahanlılar döneminden sonra İslamiyet'i kabul ettikleri ve Hokand Hanlığı'nın, bünyesindeki göçebeleri dindarlaştırma politikaları çerçevesinde merkezî yönetime bağlı bazı tarikat mensuplarını

görevlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, Kırgızların İslam'ı tanıma ve dindarlaşma aşamasından beri Eşârîliğin, tasavvuf ve tarikatların kader konusundaki tutumlarıyla iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususla ilgili olarak XIII – XVII. asırlar arasında yaşadıkları bilinen Ket Buka, Asan Kaygı, Sançı Sınçı, Tolubay Sınçı, Ceerençi Çeçen, Toktogul gibi düşünür, şair ve ozanların tarikat geleneğine tabi oldukları söylenmektedir. Günümüzde kullanılan dinsel ve mistik içerikli birçok atasözü, deyim ve ibarenin bu şahıslara ait olduğu bilinmektedir. Ayrıca Hokand Hanlığı'nın merkezî yönetiminin yürüttüğü dinî politikaları, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Kırgızlar arasında oluşmaya başlayan ozan–zamancılar akımının ortaya çıkmasını hazırlamış olabileceği de söz konusudur.

Eşârîlik, tasavvuf, tarikatlar ve onların Tanrı tasavvuru, Tanrı–insan ilişkisi ile ilgili görüşlerinin Orta Asya'daki hâkimiyeti, etkisini o kadar hissettirmiş olmalı ki, Kırgızların şifahî kültürüne hatta Manas destanına da girmeyi başarmıştır. Nitekim Manas destanında tasavvufî şahsiyete bürünen Hızır'ın (Kızır) yeri geldiğinde Allah'ın kendisini Manas'a yol göstermesi için gönderildiğini hatırlatır. Dolayısıyla *Pir-i Manas* görevini üstlenmektedir. Ayrıca belirlenmişlik veya alın yazısıyla ilgili ifade ve ibareler birçok yerde bulunmaktadır.

Sözlü kültür bir yana *zamancı* akımının fikrî temeli de tasavvuf ve tarikatlara dayandığı bilinmektedir. Özellikle onların mutasavvıf Ahmet Yesevî ve Hâkim Ata adıyla şöhret kazanan Süleyman Bakırganî'nin kurduğu tarikat geleneğine tabi oldukları ileri sürülmektedir. Yani Yesevî'nin "*Hikmet*"leri ve Bakırganî'nin "*Ahir Zaman*"ı bir bakıma Kalıgul, Arstanbek, Moldo Kılıç, Moldo

Niyaz, Aldaş Moldo gibi ozan–zamancılarla beraber tekrar yeşermeye başladığı söylenmektedir. Zira onların izlediği yol, yöntem ve temel düşünceleri bu gerçeği teyit etmektedir.

Ozan–zamancılar olayları zaman cihetinden ele almışlardır ve her ne kadar Allah'ın varlığını, birliğini ve yüceliğini vurgulamaya çalışmış olsalar da, şiirlerindeki satır aralarında insanlara açık bir şekilde '*alın yazısı*'nı telkin etmişlerdir. Yani insanlar her şeyin Allah'tan geldiğine inanmaları ve her zaman kaderlerine razı olmaları gerektiği söz konusudur. Böylece zamancılar her şeyi baştan kayıtsız–şartsız Allah'ın egemenliğine bağlamakta, ara sıra kulun iradesinden söz etseler de, o '*alın yazısı*'nın içinde eriyip gitmektedir. Dolayısıyla insan kendisini kurtaracak irade ve özgürlük alanı bulamamaktadır.

Zamancılar refah hayata ulaşmanın yolunu dinden ararlarken, aslında mevcut durumun kıyamet alâmetlerinden olduğunu belirtmişlerdir. Böylece onlar âhiret ve hallerinden söz ederek insanlara korkulacak bir şeyin bulunduğunu hatırlatmaya çalışmışlardır. Aslına bakıldığında zamancıların temel kaygıları, Allah'ı tenzih etmenin ve alın yazısını vurgulamanın yanı sıra insandaki korku duygusunu körükleyen kıyamet alâmetleri, cennet ve cehennem tasavvurlarıyla gidişatı değiştirmeye teşebbüs etmişlerdir. Böylece ozan–zamancılar, halk arasında Eşârîliğin temel düşüncelerini yaymaya çaba sarf etmişlerdir. Ancak azaplarla korkutup, ürküterek tevekkül ve teslimiyetçiliği telkin eden zihniyete en çok ozan–demokratlar karşı çıkmışlardır.

Ozan–demokratların sosyal ve ahlak düşüncelerinin temelini '*insan*' meselesi oluşturduğundan, insanın yaşam haklarının elinden alınmasına, kandırılmasına ve sömürülmesine ciddi bir şekilde karşılık göstermişlerdir. Ozan–

demokratların sosyal eşitsizlik ve dinsel anlayışın eleştirilerinden dolayı, Sovyetler Birliği Komünist Partisi onları ideolojik amaçları doğrultusunda Allah'a sitemde bulunan din aleyhtarları olarak değerlendirerek dindar olan ozan-zamancılardan karşısında koymuştur. Dolayısıyla bu iki akımı, dinciler ve din karşıtı olanlar olarak tasvir ederek, dinî ve manevî değerleri toplumdan soyutlamaya çalışmışlardır.

Statükoya muhalefette bulunan ozan-demokratlar, iddialara göre bazı konularda inkâra götürecek ifadeler kullanmış olsalar da, aslında her birinin Allah'a olan inancı tamdı. Onların temel düşünceleri ateistlerin iddia ettikleri gibi Allah'ı inkâr hususunda değil, bazı gelenek ve anlayışın değişmesi hususundadır. Zira onlar –özellikle tarikat mensupları tarafından kullanılan– insanları sömürmeye yönelik tevekkül, teslimiyetçi ve korku duygusunu ön plana çıkaran anlayışın, yani Eşârî zihniyetinin değişmesinin olumlu sonuçlar doğuracağına inanmışlardır. Ozan-demokratlar Eşârîlik ve temel öğretilerinin ne olduğunu bilmemelerine rağmen, halk kültürüne sinen sömürmeye yönelik tevekkül, teslimiyet duygusunun, aşırı derecedeki cennet, cehennemle ilgili tasvir ve tasavvurların, ayrıca tarikat mensupları ve din görevlileri tarafından yapılan istismar zincirinin kırılması taraftarlarıdır.

Kırgızlar arasında etki-tepkilere neden olan Eşârîliğin ortaya koyduğu kader teorisi, her ne kadar '*tenzih*' amaçlı geliştirilse de, aslında Allah'ı kaba kuvvet, kuralsız, kaprisli ve zorba görünümüne sokmakta, insanlar arasında tevekkül, teslimiyet ve korku duygusuna dayanan zihniyetin oluşmasına neden olmaktadır. Böylece her şeyde teklik-tevhid aranırken, Allah kötülüğün kaynağı olarak çıkıvermektedir. Nitekim müsteşrikler ve Sovyet ateistleri İslam'ın Allah

anlayışının zorba ve korku üzerine kurulu olduğunu ileri sürerlerken, Eşârîliğin Allah anlayışını temel kriter olarak almaktadırlar. Ya da Eşârîliğin Tanrı tasavvuru, bilinçli veya bilinçsiz olarak bazı kesimlerce İslam'ın Allah'ının özü olarak algılanmaktadır.

Yetmiş senelik Sovyetler Birliği döneminde en çok eleştirilen konuların başında gelen Orta Asya Müslümanlarının Tanrı tasavvuru, birçok insanı İslam'dan korkma ve kopma noktasına kadar getirmiştir. Zira onları İslam'dan soğutan ve korkutan temel unsurların başında, insanı en büyük kurbanı ve eğlencesi haline getiren Tanrı tasavvuru yatmaktadır. Bu Tanrı tasavvuruna göre, Allah her şeye karışmakta, herkesin işini yapmaktadır; istediğini cennetine, istemediğini de cehennemine koymaktadır. Yani bu, Allah'ı sınırsız mülkünde kuralsız-kontrolsüz ve gelişigüzel, keyfi bir şekilde tasarrufta bulunan mutlak 'güç'le özdeş hale getirmekte, Allah'ın kötülüğün kaynağı olarak telakki edilmesine itmektedir. Adalet esasına dayanması gereken ahiret ise, bir kısım insanlar için teslimiyet ve bağımlılık duygusunun gelişmesine yol açmakta ve korkunun kaynağı haline dönüşmektedir. Zira insanlara anlatılan ahiretle ilgili tasvir ve tasavvurlar Allah korkusunun yanında cehennem korkusunu da ön plana çıkarmakta ve kulun hareket, fiillerine yön vererek uslu bir köle görünümüne sokmaktadır. Allah'ın sevgisi ve Allah sevgisi 'korku' duygusuyla bastırılmaktadır. Nitekim bunların farkında olan ilmî ateizm, amacı doğrultusunda Eşârîliğin Allah anlayışını İslam'ın Allah'ıdır diye insanlara – hatta okul yaşındaki çocuklara – lanse etmiştir. Allah'la Allah anlayışını, dinle din anlayışını özdeş hale getirmiştir.

Böylece birçok insanın İslam'dan yabancılaşmasının temel nedenlerinden biri olan '*Müslümanların Allah Anlayışı*' bazılarını başka tür inanç arayışına itmiştir. Özellikle, başta Kırgızların millî ideolojisi olarak görülen, daha sonra ataların dini ve geleneksel Türk dininin bir yorumu olarak ortaya çıkan Tengircilik, birçok Kırgız için hakikî yolun, doğal dinin özünü ifade etmektedir.

Bilindiği gibi Kırgızların İslamlaşma süreci uzun bir tarihi süreci içine almıştır. Bu, bir kısım Kırgızların İslam'ı derinden benimseyip dindarlaşmalarına engel teşkil etmiştir. Üstelik XX. yüzyıla kadar süren göçebe hayat tarzı ve şifahî kültüre dayalı toplum biçiminden dolayı, çoğu insan dinlerini doğru ve yeterince öğrenememişler, ancak yüzeysel olarak bilmişlerdir. Aynı zamanda bu nedenler, eski inançlara ait bir takım unsurların korunmasının ve günümüze kadar ulaşılmasının da temel nedenlerinden sayılmaktadır. Dolayısıyla Kırgız kültüründe eski inançlara ait unsurların çokluğunu sık sık dile getiren Tengircilerin telkinleri ve Sovyetler Birliğinden kalan dinsel–Tanrısal eleştiriler, birçok Kırgız'ın İslam'dan cayıp '*Ataların Dinine*' (Tengircilik) dönmelerine neden olabilmektedir. Ancak Tengircilik anlayışında sistematik inanç esaslarının olmayışı ve bu anlayışı savunanlar arasında Tanrı tasavvuruyla ilgili farklı yaklaşımların ve çelişkilerin bulunması, onun mevcut dinlerin arasında konumunu güçleştirmektedir ve bu insan eseri oluşunun apaçık bir delilidir. Ayrıca Tengircilik hareketinin önderlerinin arasında, Hz. İsa'ya ilahîlik atfeden Hıristiyanlar gibi Tanrının Manas şekline büründüğünü iddia edenler bulunmaktadır. Bunun yanında millî ideoloji üretme amacıyla Kırgızların Tanrının oğulları, diğerlerinin kulları olduğunu söyleyip, kendilerinin üstün ırk olduğunu ileri sürenler de yok değildir. Bunlar geleneksel Türk inançlarının bir

yorumu olarak oluşturulmaya çalışılan Tengircilik'deki paradoksal boyutların bir örneğidir.

Ancak unutulmamalıdır ki, Tengircilik gibi hareketin ortaya çıkmasındaki ve yayılmasındaki nedenlerin biri, şüphesiz dolaylı yoldan olsa da *kader ve korku* temelli Eşârîliğin ve bölge insanlarının Allah anlayışıdır. Zira bu anlayışta, Allah'ın mutlak adaleti, sevgisi ve merhameti, O'nun mülkündeki keyfî iradesinin, kuralsız – kontrolsüz bir şekilde tasarrufta bulunan mutlak kudretinin ve kaderin gölgesinde kalmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

KİTAPLAR:

- * ABRAMZON, Saul Matveyeviç, *Kırgız i İh Etnogenetiçeskiye i İstoriko-Kulturniye Svyazi*, İzdatelstvo Kırgızstan, Frunze, 1990.
- * AKAYEV, Askar, *Kırgız Mamlekettüülügü cana “Manas” Eldik Eposu* /(Tarihıy İliktöö), Uçkun Matbaası, Bişkek, 2002.
- * AKBULUT, *Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001.
- * *AKILMAN KALIGUL*, Hazırlayanlar: Samar Musayev, Abdıldacan Akmataliyev, Şam Yayınları, Bişkek, 2000.
- * AKPINAR, Turgut, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1994.
- * ALAHAN, Sadık, *Beş Moldo (Moldo Niyaz, Nurmoldo, Moldo Kılıç, Aldaş Moldo, Moldo Bağış)*, Bişkek, 2004.
- * ALİYEV, Asılbek, *Duhovnoye Naslediye Srednevekovih Uçyonih-Entsiklopeditov Tsentralnoy Azii, Oş*, Oш, 2002.
- * ARSLAN, Mahmut, *Kutadgu Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.

- * ATAY, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yayınları, 1983.
- * -----, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara, 2002.
- * -----, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961.
- * -----, *Ku'ran'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2009.
- * *Ateistiçeskiy Slovar*, Redaktsionnyy Sovet, Moskva, 1984.
- * AY, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- * AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, Karınca Matbaacılık, Birinci Baskı, İzmir, 1987.
- * BAĞDADÎ, İmam Ebu Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'-Fırak*, Kahire, 1910.
- * BAĞDADÎ, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin Esmâ'l-Müellifin ve Asari'l-Musannifin*, İstanbul, 1951, c. I.
- * BALASAGUNÎ, Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, Çev: Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1985.
- * BALASAGUNÎ, Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, (çev: Reşit Rahmeti Arat), Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- * *BARPI*, Haz: T. Bayzakov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1970.
- * *BARPI*, Haz: Bolotbek Apilov, Bişkek 1995, c. I.
- * BAYALİYEVA, T. C., *Religiozniye Perecitki u Kirgizov i İh Preodoleniye*, İzdatelstvo İlim, Frunze, 1981.
- * ÇAKIPBEK, Aşım, *Tengiri Manas*, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1995.
- * CANİBEKOV, Ceenbek, *Kırgız Oyçuldarı*, OşDÜ'nün Bilim Yayınları, Oş, 2000.

- * CAFEROĞLU, Ahmet, *Türk Dili Tarihi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964.
- * CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 6. baskı, İstanbul, 2005.
- * COLDOŞEV, Akcol, *Orto Kılımdağı Altay, Ene Say, Tengir Too Kırgızlarının Tarihi*, Oş, 2005.
- * ÇELEBİ, Katib Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn an Asâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 2. Baskı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, c. II.
- * DORCENOV, Saken Bazelbayevič, *İslam Bugünkü Kündö*, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1980.
- * DÜZGÜN, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- * -----, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri), Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- * *El Irçıları* (Balık Ooz, Cenicok, Eşmambet cana Camakçı Akındar), Haz: Sulayman Kayıpov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1981.
- * el-ÛŞÎ, Siraceddin Ali b. Osman, *Emâlî Tercümesi*, Ter: Bekir Topaloğlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.
- * EŞÂRÎ, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Medine, 1975.
- * ERDEM, Mustafa, *Kırgız Türkleri (Dinî ve Sosyal Hayat)*, TDV Yayınları, Ankara, 2005.
- * ERŞAHİN, Seyfettin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.
- * -----, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, Sek Yayınları, Ankara, 1999.

- * EVKURAN, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması), Ankara Okulu Yayınları, Anlara, 2005.
- * EYUBOĞLU, İsmet Zeki, *Ortaçağ Felsefesi*, Pencere Yayınları, İstanbul, 2002.
- * JUSUBALİEV, Ali, *Kırgızların İslâmiyet’i Kabulü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- * *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, c. I.
- * *Felsefe Sözlüğü*, Komisyon, Bilim ve Sanat Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2003.
- * FULLER, Graham, *Siyasal İslam’ın Geleceği*, Çev: Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004.
- * GÖLCÜK, Şerafeddin–TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- * GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şariat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- * -----, *Allah’ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2007.
- * KADI ABDÜLCEBBAR, b. Ahmed, *Şerhü’l-Usul’il-Hamse*, Tahkik eden: Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.
- * KAFESOĞLU, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- * KARAALİOĞLU, Seyit Kemal, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, II Baskı, 1978.

- * KARALAYEV, Sayakbay, *Manas*, Kırgızstan Yayınları, Bişkek, 1995, c. II.
- * KARASAYEV, Hüseyin, *Nakil Sözdör*, (1. Kitap), Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1982.
- * -----, *Nakil Sözdör*, (2. Kitap), Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1987.
- * KARATAŞ, Cağfer, *Bakillanî'ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.
- * KARI, Ali b. Sultan Muhammed, *Davu'l-Meali*, Darü't-Tıbaati'l-Amire, Hicrî, 1014.
- * KAŞGARLI, Mahmut, *Divan-ü Lûgati't-Türk*, çeviren: Besim Atalay, Alaeddin Kırıl Basımevi, Ankara, 1939, c. I, II, III.
- * *Kırgız Lirikası* (Toktogul, Togolok Moldo, Barpı), Haz: T. Bayzakov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1981.
- * *Kırgız Makal Lakaptarı*, Haz: Şarşeke Usupbekov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1982.
- * KLİNE, George L. *Religious and Antireligious Thought in Russia*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chikago, 1968.
- * *Kratkiy Nauçno - Ateistiçeskiy Slovar*, İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1969.
- * KRIVELEV, İosif Aronoviç, *İstoriya Religi*, İzdaniye Vtoroye, İzdatelstvo Mısl, Moskva, 1988, c. 2.
- * MAHMUT, Kaşgarlı, *Divan-ü Lûgati't-Türk*, çev: Besim Atalay, Alaeddin Kırıl Basımevi, Ankara, 1939.
- * MALABAYEV, Coldoşbay, *Kırgz Mamleketinin Tarihi*, Bişkek, 1999.

- * MASSIGNON, M. Louis, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi* (Çev: İsmet Birkan), Ardıç Yayınları, I. Kitap, Ankara, 2006.
- * MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, Tehkik Eden: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- * MOLDO NİYAZ, *Sanat Digarasttar*, Uçkun Matbaası, Bişkek, 1993.
- * MOLDOBAYEV, İmel Bakıyeviç, "*Manas*" - *İstoriko – Kulturny Pamyatnik Kirgızov*, İzdatelstvo Kirgızstan, Bişkek, 1995.
- * MUKASOV, Ismanalı Mukasoviç,, *Kirgız Elinin Filosoфіyalık Oylomunun Tarihy Dinamikası*, Basma Tamga Matbaası, Bişkek, 2004.
- * -----, *Traditsii Sotsialno-Filosofskoy Mıslı v Duhovnoy Kulture Kirgızskogo Naroda*, İzdatelstvo İlim, Bişkek, 1999.
- * MÜSLİM, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahih*, Darü Haya'il-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- * *Nastolnaya Kniga Ateista*, Redaktsionny Sovet, İzdatelstvo Politiceskaya Literatura, Moskva, 1985.
- * ORKUN, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, c. I-II.
- * ONAT, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
- * OROZBAKOV, Sagınbay, *Manas*, Kirgızstan Yayınları, Bişkek, 1995, c. I-II.
- * *Osnovi Nauçnogo Ateizma*, Pod Redaktsiyey N. S. Gordienko, İzdatelstvo Vısshaya Şkola, Moskva, 1978.
- * ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1971, c. I.

- * ÖMÜRALİ UULU, Çoyun, *Tengirçilik*, Bişkek, 1994.
- * ÖZDEMİR, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001.
- * PEKOLCAY, Necla, *İslamî Türk Edebiyatı I*, Dergâh yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1981.
- * PEZDEVÎ, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, 2. baskı, İstanbul, 1988.
- * RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kuran*, çev: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987.
- * -----, *İslam*, çev: Mehmet Dağ–Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- * RUSELL, Bertrand, *Why I am not a Christian*, London and New York, 2004.
- * SAİDBAYEV, Talib Sarımsakoviç, *İslam i Obşestvo*, İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1984.
- * SARIGULOV, Dastan, *Iyman Sabagı (Tüpkü Tüşünüktör)*, Bişkek, 2004.
- * -----, *Tengirdin Colunan Adaşkan Adam*, (İkinci Kitap) Bişkek, 2001.
- * -----, *Ulutun Unutkan Urpaktar* (Üçüncü Kitap), Bişkek, 2001.
- * ŞAHNOVİÇ, Mihail İosifoviç, *Çelovek Vostayot Protiv Boga*, İzdatelstvo Detskaya Literatura, Leningrad, 1986.
- * ŞAMIRKAN UULU, Moldo Kılıç, *Kazaldar*, Adabiyat Yayınları, Frunze, 1990.
- * ŞARİPOVA, Erkayım, *Kırgız Fılosofiyasının Başattarı*, Oş, 2000.

- * ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebi Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik Eden: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Fa'ûr, Darü'l-Marife, Beyrut, 1996, c. I.
- * TABİŞALİYEVA, Anara, *Vera v Turkestane*, Bişkek, 1993.
- * TACİYEVA, G; KURMANBEKOVA, A, *Kırgız Makal Lakaptarı Cana Uçkul Söz Türkümdörü*, 2004
- * **TOGOLOK MOLDO**, Haz: Caki Taştemirov, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1970, c. I.
- * **TOKTOGUL**, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1968, c. II.
- * TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnancı*, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2006.
- * TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdürrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1993.
- * *Uluu Kırgız Köçü* (Derleme), Bişkek, 2006.
- * ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir, *Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1946.
- * VAGABOV, Mihail Vagaboviç - VAGABOV, Nariman Mihayloviç, *İslam i Voprosı Ateistiçesкого Vospitaniya*, İzdatelstvo Vısshaya Şkola, Moskva, 1988.
- * VASİLYEV, L. S., *İstoriya Religiy Vostoka*, İzdatelstvo Universitet, Moskva, 1998.
- * *Vospitat Ateista*, Sostaviteli:: R. N. Danilçenko - Z. A. Tacurizina, İzdatelstvo Misl, Moskva, 1988.
- * YİTİK, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996.

MAKALELER:

- * ABDILDAYEV, Melis, *“Kazalçı Akındardın Kazınasınan”*, Ala-Too Dergisi, Ala Too Yayınları, Sayı, 10, Frunze, 1989.
- * ALDAŞ MOLDO, *“Köl Bayanı”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * ARPAGUŞ, Hatice K., *“Tanrı Tasavvurunda Rahmet ve Gazab”*, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Editörler: Ramazan Biçer–Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sakarya, 2005.
- * ASIRANKULOV, Alim, *“Kırgız Eli cana Adep–İyman”*, Uluttuk Döölöt–Caştardın Can Düynösündö (Kırgız Gençlerinin Birinci İlmî Konferansı Mecmuası), Bişkek, 2003.
- * BARTHOLD, V. V., *“Kırgızdar, Tarihiy Oçerk”*, Rusçadan çeviren: Dardail Sulaymankulov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II.
- * BAY UULU, Kalıgul, *“Nasıyat, Sanat Irları”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * -----, *“Terme, Sanat Irları”*, Muras. Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * BAYTUR, Anvar, *“Tyan-Şan Kırgızdarı”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I.

- * BEKBO, Askar Abdıkadır, *“Kvietizmden-Gumanizmge”*, Kuttuu Bilim, Moskova, 1993.
- * BEKBO, Askar Abdıkadır, *“Kut Belgisi Bilik”*, Kuttu Bilim, Moskva, 1993.
- * BENNINGSEN, Alexandre K., *“Sovyetler Birliği’nde İslamî Uyanış ve Bazı Gelişmeler”*, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Ter: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- * -----, *“Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası”*, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Ter: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- * BERNŞTAM, Aleksandr Natanoviç, *“Kırgız Mamleketinin Öz Erkindiği Üçün Küröşü”*, Rusçadan çeviren: Murat Kocobekov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II.
- * BİÇURİN, N. Y., *“Bayırkı Mezgilde Orto Aziyada Caşagan Elder Tuuraluu Maalimattardın Cıynagı”*, Rusçadan çeviren: Azim Tümönbayev, Abdimuktar Abilov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I.
- * BUYLAŞ UULU, Arstanbek, *“Tar Zaman”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * BROCKELMANN, Carl, *“Ûşî”*, İslam Ansiklopedisi (İslam Âlemi: Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. XIII.
- * ÇAKIP, Cumakadır, *“Kırgızdardın Ata Tegi”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV.
- * CAMGİRÇİNOV, M. B., *“Kırgızstan 16–18-Kılumdarda”*, Kırgız Sovet Entsiklopediyası, Frunze, 1983.

- * CRİTCHLOW, James, *“Minareler ve Marx”*, Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği’nde İslâmiyet ve Müslümanlar, Tercüme eden: İsmail Orhan Türköz, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- * CUSUPOV, Kengeş, *“Bayırkı Kırgızdardın Tarihına cana Ruhıy Madaniyatına Oy Çabıt”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V.
- * ÇOROYEV, Tınçtıkbek, *“Kıtaylık Kırgız Tarihçısının Çıgarmaçılığı”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991. c. I.
- * ESENGUL UULU, Niyazalı Moldo, *“Nasıyat”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * KAKEYEV, Aksar, *“Nurmoldonun Filsofiyalık Köz Karaştırı”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. VIII.
- * KARAYEV, Ömürkul, *“Bayırkı Türk Estelikleri cana Arab-Pers Avtorloru Kırgızdar cana Kırgızstan Cönündö”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I.
- * KAZANÇ, Fethi Kerim, *“Eşârî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”*, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Editörler: Ramazan Biçer-Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sakarya, 2005.
- * KÖKÖ UULU, Ötö (Cenicok), *“Dünüyö”*, Muras, Haz. Melis Kurmanalı Uulu Abdıldayev, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edîb, *“Lâmiyye-i Kelâmiyye”*, AÜİF Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Sayı: 1-2, Ankara, 1954, c. 3.

- * LANG, U., *“Monguldar Kırgızdardı Boy Sundurulgan Tarihiy Çındıktın Bir Neçe Maseleleri”*, Çınceden Çeviren: Makelek Ömürbay, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV.
- * MOLDOBAYEV, İmel, *“Kırgızdardın Bayırkı cana Orto Kılımdardagı Tarihi”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V.
- * NURDİN MOLDO, *“Nasıyat İrları”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * NURMOLDO, *“İrlar”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. VIII.
- * ÖMÜRAALI UULU, Çoyun, *“Cazılık Kulkocakmat”*, Kırgızlar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V.
- * ÖZARSLAN, Selim, *“Günümüzdeki İtikadî Sorunlar”*, Günümüzdeki İnanç Problemleri (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu), Erzurum, 2001.
- * ÖZAYDIN, Abdülkerim, *“Türklerin İslâmiyeti Kabulü”*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, c. IV.
- * ÖZBEK, Durmuş, *“el-Ûşî ve Kasidetü'l-Emalî”*, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1994.
- * PATAPOV, Leonid Pavloviç, *“Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay”*, Rusçadan çeviren: Muvaffak Duranlı, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı 1, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova-İzmir, 1996.
- * PETROV, K. İ., *“Tyan-Şandagı Etnostuk Protsesster cana Kırgız Elinin Kalıptanışı”*, Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze, 1983.

- * REÇBER, M. Sait, *“Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri”* Din ve Ahlak Felsefesi, AÜ. Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2006.
- * SAMANÇİN, Tazabek, *“Kılıç- Cazuuçu Akın”*, Ala Too Dergisi, Ala- Too Yayınları, Sayı, 8, Frunze, 1989.
- * *“Sançı Sınçı”*, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Kırgız Edebiyatı-I, Haz. Süleyman Kayıpov, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2005, c. XXXI.
- * SIDİK UULU, Osmonaalı, *“Muhtasar Tarih Kırgızıya”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1991, c. I.
- * SIDIKBEKOV, Tügölbay, *“Kvietizmden-Gumanizmge”*, Kuttuu Bilim, Moskova, 1993.
- * SOORONOV, Omor, *“Başat”*, Kazaldar, Adabiyat Yayınları, Frunze, 1990.
- * ŞAMIRKAN UULU, Moldo Kılıç, *“Zar Zaman”*, Muras, Kırgızstan Yayınları, Frunze, 1990.
- * ŞEREFEDDİN, M. *“Türk Kelamcıları”*, Darülfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı, 23, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1932.
- * ŞING, Vın, *“Bayırkı Zamandağı Krgızdar”*, Çinceden çevirenler: Cumak Kadir, Kapar Bekir, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. IV.
- * Talıp Moldo, *“Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türülüü Salttar”*, Latin Harfinden Kirilceye çeviren: Kencebay Akmatov, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II.
- * TANERİ, Aydın, *“Hâcib”*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, c. 14.

- * TAŞTEMİROV, Caki, *“Akındar Poyeziyası”*, Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze, 1983.
- * URMAMBETOV, Toktorbay, *“Bayırkı Köçmөndөrdün Başatı”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kanıbek İmanaliyev, Uçkun Matbaası, Bişkek, 2004, c. V.
- * URSTANBEKOV, Beyşe; ÇOROYEV, Tınçtıkbek, *“Kırgız Tarihının Maalimatnnaması”*, Ala-Too Dergisi, Ala-Too Yayınları, Sayı, 9, Frunze, 1990.
- * ÜSÖYÜN ACl, *“Kırgız Sancırası”*, Kırgızdar, Haz. Kengeş Cusupov, Kırgızstan Matbaası, Bişkek, 1993, c. II.

İNTERNET KAYNAKLARI

- * AYTİMBET, Orozobek, *“Kökө Tengir”*, İnternet Erişim: <http://janyzak.narod.ru/tehir/tehir.htm>, 25. 01. 2010.
- * CAKŞILIKOV, Asan, *“Kıtay Arbin, Kırgız Az; Koldoy Gör Pirim-Şer Manas”*, İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/10/0125_3.htm, 27. 01 2010.
- * *“Çislennost Naseleniya Kırgızstana k 1 Aprelya 2000 g. Sostavila 5 Mln 438, 2 Tıyaç Çelovek”* (Численность Населения Кыргызстана к 1 Апреля 2010 г. Составила 5 Млн 438, 2 Тысяч Человек) İnternet Erişim: <http://kg.akipress.org/news:205651>, 11.05.2010.
- * ÇOLPONKUL, Abdikerim, *“Obtıy Domdogu, Cabırkoo ce Bürküt Tookkanaga Kamalsa Emne Bolot?”*, İnternet Erişim: http://www.presskg.com/kqk/09/0630_4.htm, 26. 01. 2010.

- * **“Kirgizı”**, İnternet Erişim: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Киргизы>, 11.05.2010.
- * **“Makal Lakaptar – Din cana İrim Cırım”**, İnternet Erişim: http://www.kyrgyzweb.org/makalalar/26_1.aspx, 05. 02. 2010.
- * **“Rezultatı Deyatelnosti Territorialnıh Organov za 12 Mesyatsev 2009 goda”**
(Результаты Деятельности Территориальных Органов за 12 Месяцев 2009 года) İnternet Erişim: http://www.fms.gov.ru/about/ofstat/stat_1_rd/part_7.php,
22. 03. 2010.
- * ŞAMŞİYEV, Bektaş, **“Migratsiya Agımı: Sırtka Ketkender Köp, Kelgender Az”**,
İnternet Erişim:
http://www.azattyk.org/content/Kyrgyzstan_migration_problems/1939182.html,
22. 03. 2010.

ÖZET

KALBERDİEV, Abdilaziz, Tarihten Günümüze Kırgızların Allah Anlayışı, Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Haziran, 2010, 167 sayfa.

Kırgızlar itikadî yönden Ebû Mansûr Mâtûridî'nin takipçileri olarak bilinmektedirler. Fakat onların çoğunun, Karahanlılar döneminden sonra tasavvuf ve tarikat mensuplarının yoğun faaliyetleri sonucunda İslamiyet'i kabul ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, Kırgızlar arasında Eşarî, tasavvuf ve tarikatların kader ve insanın özgür iradesi konusundaki görüşlerinin hâkimiyeti söz konusudur. Zira bu konuların hem sözlü kültüre, hem de günlük hayata yansımaları bu yöndedir.

Eşarîlik, tasavvuf ve tarikatların kader (alın yazısı) konusundaki görüşleri, her ne kadar 'tenzih' amaçlı geliştirilmiş olsa da, aslında bu tutum Allah'ı kaba kuvvet, kuralsız, kaprisli ve zorba görünümüne sokmakta, insanlar arasında tevekkül, teslimiyet ve korku duygusuna dayanan zihniyetin oluşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla yoğun bir şekilde eleştiriye maruz kalmaktadır. Özellikle Sovyetler Birliği dönemindeki ilmî ateizmin sistemli bir şekilde yürüttüğü eleştirileri ve yaptırımları, birçok Kırgız'ı dinden korkma ve kopma noktasına kadar getirmiştir. Onlar arasındaki kopmalar, doğal olarak bir kısmını başka tür inanç arayışına itmiştir. Özellikle ataların dini ve eski Türk dininin bir yorumu olan Tengircilik, birçoğu için kurtuluşun yolu olarak kabul edilmektedir. Ancak göz ardı edilen nokta, birçok insanın korkma, kopma ve sapmalarına neden olan sebebin Müslümanların Allah anlayışlarından (Eşarî zihniyetinden) değil, İslam'dan aranmasında; dinin gelenek ve anlayışlarla özdeş hale getirilmesinde yatmaktadır.

SUMMARY

KALBERDİEV, Abdilaziz, Allah Understanding of Kyrghyz from History to Our Day, Doctorate thesis, Supervisor: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, June, 2010, 167 pages.

Kyrghyz are being known as the followers of Abu Mansur Maturidi in the creed way. But when considering that most of them accepted Islam in end of their dense activities of mysticism and sect members after Kara-Khanid Khanates reign, the domination of their views of Ash'arî, mysticism and the sects among Kyrghyz in fate and the free will of human exists. But the reflections of these subjects both to the verbal culture and to the daily life are in this way.

The their views in the fate (determinism) subject of Ash'arism, mysticism and sects, although improved for "sin cleansing" aim, this attitude really is being put Allah to the appearance of rude power, irregular, capricious and brutal, causes to form the mentality based on faith, submission and fear sense among human. So it is being exposed to the dense criticism. Especially the criticisms and the sanctions of scientific atheism conducted systematically during Soviet Union were brought to many Kyrghyz the fearing and the leaving point from religion. The leaving among them caused a part of them to look for another belief naturally. Especially Tengircilik being a comment of the religion of the ancestors and Old Turkish Religion (Shamanizm) is being accepted for many as a way of salvation. But the disregarded point that the reason caused fearing, leaving and deviations of many human is not only on the understanding of Allah of Muslims (Ash'arî mentality) but also on the looking for Islam; on bring religion to identical state with traditional and the understandings.