



SUİTDER

SDÜ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

Süleyman Demirel University Journal of Humanities and Social Sciences

Sayı/Issue	65-Haziran 2026/ 65-June 2026
Makale Bilgisi/ Article Info	Araştırma Makalesi / Research Article
Başvuru Tarihi/ Submitted Date:	15 Ocak 2026 / 15 January 2026
Kabul Tarihi/ Accepted Date:	19 Mart 2026 / 19 March 2026
Atıf/Citation:	Okcu, E. (2026). Türk Devlet Geleneğinde Din Değiştirmenin Siyasi Pragmatizi. Süleyman Demirel Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (65). 315-330.
DOI:	10.35237/suitder.1864629
Benzerlik / Similarity: %	1

Türk Devlet Geleneğinde Din Değiştirmenin Siyasi Pragmatizi

The Political Pragmatism of Religious Conversion in the Turkish State Tradition

Efe OKCU* 

Öz

Bu çalışma, Türk devletlerinin tarihî süreç içerisinde Kök Tengri dinini terk ederek Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi evrensel dinlere yönelme süreçlerini analiz etmektedir. Araştırmanın temel amacı, din değiştirme olgusunun sadece teolojik bir tercih olmadığını, aksine devletin bekası ve egemenliğin inşası için geliştirilen rasyonel bir stratejik adaptasyon ve pragmatik bir siyasi hamle olduğunu ortaya koymaktır. Nitel araştırma yöntemleri ve tarihsel analiz perspektifiyle hazırlanan çalışmada; her bir dinî dönüşümün ardındaki jeopolitik riskler, ekonomik beklentiler ve kültürel korunma refleksleri vaka analizleri üzerinden incelenmiştir.

Araştırma bulguları, Türk devlet aklının dinî tercihlerini üç temel ekseninde yönettiğini göstermektedir: Çin ve Doğu Roma gibi büyük güçlerin hegemonyasına karşı bir “üçüncü yol” arayışı, yerleşik hayata geçişin sosyoekonomik gereklilikleri ve kimlik muhafazası. Sonuç olarak, Budizm, Maniheizm, Musevilik ve Hristiyanlık gibi tercihlerin sınırlı bir çevrede kaldığı veya asimilasyon riski taşıdığı, buna karşın İslamiyet’in Türk cihan hâkimiyeti mefkûresiyle kurduğu ontolojik uyum sayesinde millî kimliği tahkim eden nihai ve kalıcı bir sentez oluşturduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Devlet Geleneği, Din Değiştirme, Stratejik Adaptasyon, Teopolitika, Egemenlik İnşası.

Abstract

This study analyzes the processes through which Turkic states, over the course of history, abandoned the Kök Tengri religion and turned toward universal religions such as Buddhism, Manichaeism, Judaism, Christianity and Islam. The primary objective is to demonstrate that religious conversion was not merely a theological preference but a rational strategic adaptation and a pragmatic political manoeuvre aimed at ensuring state survival and the construction of sovereignty. Utilizing qualitative research methods and a historical analysis perspective, the study examines the geopolitical risks, economic expectations and cultural preservation reflexes behind each religious transformation.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, E-Posta: efeokcu98@gmail.com, ORCID: [0000-0002-0680-9252](https://orcid.org/0000-0002-0680-9252), RORID: <https://ror.org/01wntqw50>.



Research findings indicate that the Turkish state mind managed its religious preferences across three main axes: the search for a “third way” against the hegemony of major powers like China and Eastern Roman, the socioeconomic requirements of transitioning to a settled lifestyle and the preservation of national identity. Consequently, while preferences such as Buddhism, Manichaeism, Judaism and Christianity remained limited in scope or carried risks of assimilation, Islam emerged as the final and permanent synthesis. This permanence was achieved through Islam’s ontological alignment with the Turkish ideal of universal sovereignty, thereby fortifying national identity.

Keywords: Turkish State Tradition, Religious Conversion, Strategic Adaptation, Theopolitics, Sovereignty Construction.

GİRİŞ

Din, beşeriyetin varlık sahnesine adım attığı andan itibaren toplumsal dokunun özünü teşkil eden, tarihî süreç boyunca dönüşerek varlığını ebediyet arzusuyla tahkim eden bir fenomendir. İnsanlık tarihinde, ilkel toplumlardan medenî teşekküllere kadar her topluluk bir inanç sistemine sahip olmuş; tarihin hiçbir evresinde bir dinî tasavvurdan büsbütün azade kalmış bir toplum bulunmamıştır (Yurdaydın ve Dağ, 1978, ss. 12-13; Günaltay, 2006, s. 15; Tümer ve Küçük, 1993, s. 1, 39). Bu ontolojik gereklilik, Türk toplumlarının tarihsel tecrübesinde de belirgin bir karşılık bulmuştur. Nitekim Türk devlet geleneğinde “Tanrı” anlayışı siyasi otoritenin merkezinde konumlandırılarak egemenliğin kaynağı ve meşruiyetinin temel referansı olarak kurgulanmıştır. Bu çerçevede Tanrısal irade, devlet yönetiminin hem normatif hem de sembolik dayanağı işlevini üstlenmiştir.

Literatürde isimlendirilmesi noktasında tam bir mutabakat sağlanamasa da ekseriyetle “Kök Tengri” dini ya da inancı olarak tesmiye edilen bu kadim kaideler bütünü (Gömeç, 2020a, s. 140; Gömeç, 2018, s. 220), semavî bir yaratıcının mutlakiyetini hayatın merkezine yerleştirirken, aynı zamanda Türklerin dünyayı algılayış biçimlerine siyasi bir nizam kazandırmıştır (Kafesoğlu, 1980, s. 55; Kafesoğlu, 2020, s. 295). Kök Tengri dininin temel prensiplerini barındıran Orhun Kitabeleri içerisinde Tanrı’yı tanımlamak için kullanılan “Tengri” kelimesinin iki farklı anlamı bulunmaktadır. Tengri kelimesi, Kitabelerde ilk olarak “yaratıcı” bir Tanrı’yı ifade etmektedir. İkinci olarak ise gök (sema) ve yüce/yüksek gibi anlamlara gelmektedir (Durmuş, 2016, s. 279). Geniş bir coğrafi alanda yaşayan Türklerin Tanrı anlayışları onların dünyayı algılayış biçimleriyle de sıkı bir bağlantı içerisinde. Türk toplumları içerisinde gelişen dinî düşüncede Tanrı’nın Kadir-i Mutlak ve Vâcibü’l-Vücûd olarak düşünülmesi onların tarihin eski çağlarından itibaren tek bir Tanrı düşüncesine sahip olduklarını da gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte, Türkistan’ın uçsuz bucaksız bozkırlarından küresel bir yayılım gösteren Türk zümreleri için tarihin hiçbir evresinde statik ve yekpare bir dinî kimlikten bahsetmek mümkün değildir. Konargöçer yaşamın getirdiği dinamizm ve çağdaşı olan yerleşik medeniyetlerle kurulan çeşitli münasebetler, Türklerin inanç paradigmasını birer sosyopolitik hamleye dönüştürmüştür. Türkler, eski dinlerinin izlerini saklı tutarak, siyasi ve sosyal gereklilikler doğrultusunda muhtelif dinî sistemleri bünyelerine dâhil etmişlerdir.

Din değiştirme, duygusal ve zihinsel boyutlar altında bir benlik dönüşümünü barındırsa da toplumsal düzeyde kurumlardan ideolojilere kadar uzanan dinamik bir “karar ve teslimiyet” mekanizmasıdır (Günay ve Güngör, 2021, ss. 139-140; Rambo, 1993, s. 5; Kirman, 2004, ss. 75-76). Son derece ciddi ve meşakkatli bir süreç olan din değiştirme, bir topluluğun tarihindeki en önemli olaylar arasında yer almaktadır. Dünya genelinde yaşayan herhangi bir topluluğun din değiştirmesinin belirli bir gün, ay ve yıl ile tarihlendirilmesi mümkün değildir. Büyük toplulukların aynı zamanda veya kısa süre içerisinde din değiştirdikleri görülmüş olsa da o topluluk içerisinde yaşayan bireylerin tamamına yakınının aynı dine mensup olması olağan görülmemektedir (Yazıcı, 2015, s. 402). Söz konusu tespit hiç şüphesiz ki Türk toplumları için de geçerlidir. Bu bağlamda, muhtelif Türk

zümrelerinin tarihin farklı zaman aralıklarında birbirinden bağımsız olarak pek çok dinî düşüncüyü benimsedikleri bir gerçektir.

Eski Türk toplumlarının, tarihin belirli dönemleri içerisinde yabancı dinlere yönelim göstermelerinde çeşitli dinamikler bulunmaktadır. Bunlar arasında da eski Türk dininin sistematik bir hâl alamaması ve çeşitli kültürlerle girilen ilişkiler neticesinde farklı dinî inançların tesirinde kalınması önem arz etmektedir. Bu minvalde, Türk toplumlarının tarihî süreç içerisinde birçok dinin etkisinde kalması yadsınamaz bir durumdur.

Tarihin eski çağlarından itibaren Türk kültürü ve dini dışarıdan pek çok etkiye maruz kalmıştır. Bu etkiler, eski Türk dinini pek fazla değiştirememiş olup “Tanrı” düşüncesi kalıcı bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Fakat antik çağların halk dinlerinde olduğu gibi eski Türk dini de zaman içerisinde yerini evrensel dinlere bırakmıştır. Dünyadaki gelişmeleri yakalayamayan halk dinleri, dinamik bir mahiyette olan evrensel dinler karşısında yok olmuşlardır. Erken dönemlerden beri evrensel ve yayılmacı dinlerin faaliyetlerine maruz kalan Türk toplumları içerisinde de çeşitli dinlerin yayılmaya imkân bulduğu ortadadır (Erdem, 1998, s. 81, 85).

Türk toplumları savaşlar, misyonerlik hareketleri, ticari faaliyetler ve sosyokültürel amiller başta olmak üzere çok geniş bir etkinlik alanında farklı dinleri tanımıştır. Yabancı zümrelerin Türk toplumlarıyla kurdukları bu çok yönlü temas ve etkileşim sayesinde de Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi birçok din Türkler arasında yayılma imkânı bulmuştur. Söz konusu bu dinlerin, Türkler tarafından kabul edilmesinin belli başlı sebepleri vardır. Bu sebepler, rasyonel bir zemine dayandırılmış olup siyasi ve sosyal pek çok yönden müteşekkildir.

Mevcut akademik literatür incelendiğinde, Türk toplumlarının dinî kimlik değişimleri ekseriyetle kronolojik bir tasnif veya teolojik perspektif düzleminde ele alınmaktadır. Ancak din değiştirme hadiselerinin ardındaki derin siyasi stratejiler ve sosyal kırılma noktaları, genellikle bu betimleyici anlatıların gölgesinde kalmaktadır. Din değiştirme olgusu, bireysel bir ruhsal arayışın çok ötesinde; devletler arası dengeler, ekonomik tahakküm arzusu ve kültürel asimilasyon politikalarına karşı bir direniş ya da uyum mekanizmasıdır. Dolayısıyla bu mesele, sosyopolitik ekseninde ihtiyatlı ve bütüncül analizlere muhtaçtır. Bu çalışma, Türk toplumlarının din değiştirme pratiklerini teolojik bir zorunluluktan ziyade, devletin bekası ve toplumun yeniden inşası için geliştirilen pragmatik birer hamle olarak analiz etmeyi hedeflemektedir.

1. Teopolitik Perspektiften Budizm

Budizm, MÖ 6. yüzyılda Hindistan’ın kuzey eteklerinde Siddhartha Gautama’nın (MÖ 563-483) varoluşsal bir uyanışla neşet ettirdiği, acının ve ontolojik tatminsizliğin kökenlerini içebakış yöntemleriyle sağıltmayı amaçlayan evrensel bir öğretilerdir. Batı dillerinde kurucusuna atfen “Budizm” olarak adlandırılan bu sistem, Asya sahasında öğreti ve disiplin vurgusuyla “Budda-Sâsana” olarak yankı bulmuştur (Tümer ve Küçük, 1993, s. 129; Bilal, 2018, ss. 67-68; Gözel, 2024, s. 103). MÖ 3. yüzyıldan itibaren Hindistan sınırlarını aşan bu dinî inanç, ilk olarak Baktriya ile Gandhara’da mekân tutmuş, süreç içerisinde Türkistan’a, Çin’e ve 372 yılından sonra Kore’ye uzanmıştır. Geniş bir teopolitik ağ oluşturan Budizm’in Tibet’e yerleşmesi ise 8. yüzyılda vukua gelmiştir (Günay ve Güngör, 2021, s. 144). Meditasyon, reenkarnasyon ve karma gibi kavramlar etrafında şekillenen bu öğreti, bireyin aydınlanmasını hedefleyen özgün metotlarıyla Türk toplumlarının zihin dünyasında yeni bir parantez açmıştır (Rayman, 2016, s. 197, 203).

Türklerin Budizm ile kurduğu en eski temas, ekseriyetle 6-8. yüzyıllara tarihlense de kökleri 4. ve 5. yüzyıllara, Hun zümrelerinin bu öğretiyi benimseyerek ilk Budist Sutra çevirilerini yapmasına kadar uzanır. Hunlar, bozkırın estetik kodlarını Budist sanatıyla sentezleyerek Çin’in erken dönem dinî sanatına dahi yön vermişlerdir (Baykuzu, 2007, s. 194; Bilal, 2018, s. 71). Ancak bu ihtida hareketi, salt ruhanî bir meyil olmayıp Çin’in baskın kültürel hegemonyası altında erimeme gayesi güden rasyonel bir korunma refleksidir. Hunlar, Budizm’i bir “kültürel tampon” olarak kullanarak, Çin medeniyeti içerisinde asimile olmadan millî kimliklerini muhafaza edebilecekleri stratejik bir kaçış yolu inşa etmişlerdir (Günay ve Güngör, 2021, ss. 147-149).

Budizm'in bir stratejik adaptasyon aracı olarak kullanımı, Kuzey Çin'de egemenlik kuran Tabgaçlar döneminde kurumsal bir kimlik kazanmıştır. 550-580 yılları arasında saraylarında Budist rahipleri ağırlayan Tabgaçlar, kendilerini Çin'in yerel unsurlarından ayırabilmek adına millî bir ihtiyaç olarak Budizm'e yönelmişlerdir. Tabgaç hükümdarlarının kendilerini "Buda'nın müridi" ilan etmesi, Konfüçyanizm, Taoizm, Zerdüştlük ve Hristiyanlık gibi çevre güçlerin dinî sistemlerine karşı siyasi bir bağımsızlık ilanı niteliğindedir (Bozkurt, 2018, s. 86; Günay ve Güngör, 2021, ss. 149-150; Bilal, 2018, s. 72). Benzer şekilde Türk kağanları, Çin'deki dinî baskılardan kaçan Budist rahipleri himaye ederek bu durumu bir fırsata çevirmiş, Doğu ve Batı Türkistan ile Afganistan gibi bölgelerdeki siyasi nüfuzlarını bu rahipler ve onlarla ilişkili tüccar ağları üzerinden tahkim etmişlerdir (Tezcan, 2005, ss. 167-168).

Kök Türk Kağanlığı döneminde ise Mukan ve Taspar Kağanlar, Çin'in Konfüçyanist ve Doğu Roma'nın Hristiyan hegemonyasına karşı Budizm'i bir denge unsuru olarak görmüşlerdir. Ticaret yollarını kullanan gezginci rahipler ve sefaret alanında mahir Soğd tüccarlar vasıtasıyla gelişen bu ilişkiler, Budizm'in Türk yönetici elitleri arasında siyasi bir enstrüman olarak sızmasına zemin hazırlamıştır (Bulduk, 2019, s. 153; Ekrem, 2002, ss. 365-366; Günay ve Güngör, 2021, s. 151, 153; Özyetgin, 2021, s. 91; Bilal, 2018, s. 74).

Budizm'in Türk devlet aygıtındaki ilerleyişi, 8. yüzyılda Bilge Kağan'ın yerleşik hayata geçiş ve mabet inşası düşüncesine Vezir Tonyukuk tarafından verilen tarihî cevapla sarsılmıştır. Nitekim Tonyukuk, Budizm'in uysallaştırıcı tabiatının bozkırın savaşçı karakterini ve mobil gücünü zayıflatarak Çin tahakkümüne yol açacağını ihtar etmiştir (Togan vd., 2006, ss. 294-295; Grousset, 2019, ss. 138-139; Ligeti, 1986, s. 206; Taşağıl, 2019, s. 369; Tekin, 1962, s. 4; Gömeç, 2021, s. 239; Ögel, 2022, ss. 177-179; Turan, 2020, s. 86).

Uygurlar döneminde ise Maniheizm öncesi ve sonrası süreçlerde toplumsal yapıda derin izler bırakan Budizm, Turfan gibi merkezlerde Soğd etkisiyle gelişen zengin bir literatür oluşturmuştur (Tekin, 1976, s. 8; Günay ve Güngör, 2021, ss. 157-159; Bilal, 2018, s. 76). Netice itibarıyla Budizm, Türk toplumları için geniş kitlelere yayılan kalıcı bir inanç sisteminden ziyade belirli tarihî kesitlerde dış baskılara karşı kimliği koruma ve siyasi egemenliği perçinleme amacıyla kullanılan stratejik bir araç hüviyetinde kalmıştır.

2. Devlet Dini Olarak Maniheizm

Maniheizm, MS 3. yüzyılda İran ve Babil'in sınır bölgelerinde, gnostik düşüncenin en sofistike tezahürlerinden biri olarak Mani tarafından bina edilmiştir. Eski Türkçe metinlerde "üç ödkî nom" ve "iki yıldız" olarak tesmiye edilen Mani dini; Hristiyanlık, Mazdaizm, Zurvanizm ve Budizm gibi muhtelif doktrinleri senkretik bir potada eriterek varoluşun gizemini ışık ve karanlığın ezeli dikotomisinde aramıştır (Zeren, 2017, s. 141; Günay ve Güngör, 2021, s. 168). Aramice "mana" yani "ışık, aydınlatan" kökünden mülhem olan Mani ismi, bir özel adın ötesinde, karanlık dünyayı aydınlatan bir unvanı simgeler (Oymak, 2009, ss. 67-68). Ruhun ulviyetini cesedin karanlık maddiyatından kurtarmayı gaye edinen bu düalist kozmopolitlik, dünya sathında geniş bir coğrafyaya yayılmasına rağmen hiçbir siyasi teşekkül bünyesinde uzun süreli bir devlet doktrinine dönüşmemişken; Türk tarihinde Böğü Kağan'ın ihtidasıyla ilk ve son kez bir kağanlığın resmî ideolojisi hüviyetini kazanmıştır (Rudolph, 1977, ss. 353-354; Drompp, 2005, s. 27; Günay ve Güngör, 2021, s. 168; Bozkurt, 2018, s. 75; Rayman, 2016, s. 228; Tekin, 1962, ss. 1-2).

Uygur Kağanlığı'nın bu radikal dinî dönüşümü, 762 yılındaki Lo-yang seferiyle tetiklenen bir siyasi pragmatizm silsilesidir. Böğü Kağan, Tibet saldırılarıyla sarsılan Çin'i kurtarmak için çıktığı bu sefer sırasında uzun süre bölgede konaklamış, burada tanıştığı dört Mani rahibini—ki bunların Soğd menşeli olduğu kuvvetle muhtemeldir—yanına alarak merkezî başkente dönmüştür. Kağan'ın bu tercihi, Uygur aristokrasisi içerisinde çetin bir muhalefetle karşılaşsa da rahiplerin ikna kabiliyeti neticesinde devlet nezdinde resmî bir kabul görmüştür (Ercilasun, 2022, s. 87; Gömeç, 2023, s. 140; İzgi, 1986, s. 20; İzgi, 1987, s. 16; Turan, 2020, s. 87; Drompp, 2005, ss. 26-27; Taşağıl, 2021, ss. 92-93; Güngör, 2020, ss. 119-120; Yıldırım, 2024, s. 718; Mackerras, 1972, s. 9; Karakaş, 2016, s. 187; Bozkurt, 2018, s. 74; Tang, 2005, ss. 17-18). Karabalğasun Yazıtı'nda bu süreç, kağanın "eski cahilliklerinden"

pişman olup “ışık dinine” teslim olması şeklinde destansı bir dille aktarılır (Ögel, 1955, ss. 356-358; Günay ve Güngör, 2021, ss. 170-171). Ancak eski Türkçe metinler, bu değişimin Mani rahiplerinin açık tehditleri ve sarsıcı telkinleri neticesinde gerçekleştiğine işaret etmektedir (Bang ve Gabain, 1929, ss. 6-11; Tekin, 1962, ss. 6-8). Uygur Kağanlığı’nın Maniheizm’i birincil din olarak konumlandırması, aslında siyasi meşruiyeti uluslararası düzlemde yeniden tarif etme ve sosyoekonomik ilişkileri stratejik bir adaptasyonla tahkim etme arzusudur (Kasai, 2020, s. 65).

Maniheizm’in Uygur devlet aygıtında resmî bir doktrin olarak konumlandırılması, teolojik bir hidayet arayışından ziyade Orta Doğu’dan Çin içlerine kadar uzanan teopolitik bir sürgün ve direnç hattının sahiplenilmesidir. 8. yüzyılda Abbasi hilafeti ve Çin yönetimi tarafından dışlanan, Orta Doğu’da yaşama imkânı bulamayarak doğuya meyleden Maniheizm toplulukları, Uygur Kağanı’nın hâmilliğinde stratejik bir nefes borusu bulmuşlardır. Böğü Kağan, Maniheizm’i kabul ederek hem Batı hem de Doğu dünyasındaki dinî bloklar karşısında müstakil bir “hak iddiası” geliştirmiş; ancak bu hamle, binlerce yıllık Kök Tengri paradigması ve çevredeki diğer inanç odaklarıyla girilen sert bir rekabetin kapısını aralamıştır (Gömeç, 2020b, s. 165; Gömeç, 2023, s. 141; Rayman, 2016, ss. 226-227).

Bu dinî tercihin ardındaki asıl sosyoekonomik dinamik, İpek Yolu ticaretini domine eden Soğdlu tüccar ağlarıyla kurulan simbiyotik müttefikliktir. Uygur ekonomisinin can damarını oluşturan Soğdlu unsurları, Maniheizm’in kabulüyle birlikte kağanlığın hem ticari ortağı hem de diplomatik danışmanları hâline gelmişlerdir. Böğü Kağan, bu din vasıtasıyla halkın kültür seviyesini yerleşik nizamın disipliniyle yükseltmeyi ve savaşı bir toplumun itaat mekanizmasını bu yeni ahlakî sistemle yeniden kurgulamayı amaçlamıştır (Mackerras, 2019, ss. 443-444; Grousset, 2019, ss. 150-151; Ercilasun, 2022, s. 88; Tang, 2005, s. 22; Bozkurt, 2018, s. 80). Ancak Maniheizm’in “uysallaştırıcı” ve pasifist prensipleri, bozkırın savaşı karakteriyle çatışmış; Soğd etkisinden duyulan rahatsızlık, 779 yılında Tonga Baga Tarkan liderliğindeki gelenekçi zümrenin gerçekleştirdiği kanlı bir darbeyle sonuçlanmıştır (Çandarlıoğlu, 2019, s. 130; Çandarlıoğlu, 2002, s. 198; Ercilasun, 2022, ss. 89-90; Ögel, 2020, s. 140; Taşağıl, 2021, s. 105; İzgi, 1986, ss. 21-22; İzgi, 1987, s. 17; Mackerras, 1972, s. 10; Gömeç, 2020b, ss. 166-167; Tang, 2005, s. 20).¹ Darbe sonrası Soğdlu danışmanların katledilmesi dinin yayılmasını sekteye uğratsa da Maniheizm Uygurlar arasında bir “elit dini” olarak 9. yüzyılda Turfan bölgesine kadar varlığını sürdürmüş, nihayetinde yerini Budizm’in sayısal ve kültürel üstünlüğüne bırakmıştır (Günay ve Güngör, 2021, s. 177; Klimkeit, 1990, s. 60). Yaşanan bu süreç, Uygur toplumunda dinler arası geçişlerin hem siyasi hem de sosyal faktörlerle yakından bir ilişki içerisinde olduğunu göstermek açısından kayda değerdir.

3. Hazar Paradoksu ve Musevilik

Musevilik, ilahî kaynaklı dinler içerisinde müstesna bir mevkie sahip olup, ilk nidasını İbrahim’in tevhit mücadelesinde bulmuş; bu itikat silsilesi İshak ve Yakup üzerinden tevarüs ederek kemale ermiştir. Musevî inancına göre Tanrı tarafından Yakup’a bahşedilen ve “savaşan tanrı” manasına gelen “İsrail” ismi, bu dinin müntesiplerinin tarihsel süreçte İsrailoğulları olarak anılmasına zemin hazırlamıştır. MÖ 13. yüzyılda Mısır’ın kölelik prangalarından Musa önderliğinde kurtulan bu kavim, Sina Dağı’nın eteklerinde on buyruk (evâmîr-i aşere) ile tanışmış; böylece Musevilik, Musa’nın şahsında kurumsallaşmış bir peygamberî davete dönüşmüştür (Tümer ve Küçük, 1993, s. 176; Turan, 2014, s. 116).

¹ Bu olay Çin kaynağı Hsin Tang-shu’da şu şekilde anlatılmaktadır: “İmparator Te-tsung tahta çıkınca, babasının ölümü dolayısıyla sarayın yasını bildirmek ve dostluğu tamir etmek için birini gönderdi. O zaman Soğdlar kağanı Çin’e hücumu teşvik ediyorlardı. Kağan bütün ordunun hududa doğru gitmesini istedi. O, elçiyi görünce, kabul merasimi yapmayacaktı. Fakat onun Baş Nazırı Tun Mo-ho Takan, “Tang büyük memleket ve asla bize karşı haince hareket etmedi. Önceki günlerde Tai-yüan’a girdiğimiz zaman onbinlerce koyun ve atı gasbettik. Ülkemize ulaştığımız zaman gördük ki mahvolmuşuz. Kıtık, yorgunluk vs. Şimdi biz ülkemizi seferber eder ve çok uzaklarda savaşır ve zafer kazanmazsak, nasıl döneceğiz?” dedi. Kağan onu dinlemedi. Tun-Mo-ho’nun canı sıkıldı ve hücum edip kağanı öldürdü. Ve aynı zamanda kağanın ailesi, gurubu ve Soğdlular arasından 2000’e yakın kişiyi kılıçtan geçirdi. Hemen kendisini “Ho Ku-tu-lu P’i-chia Kağan” ilan etti ve liderlerden Chien Ta-kan’ı Çin elçisi Liang Wen-hsiu ile birlikte saraya gönderdi.” (Çandarlıoğlu, 2019, s. 130).

Türk toplumları sathında Museviliğin geniş kitlelere sirayet etmediği bir hakikat olsa da Hazarların bu dini bir devlet doktrini olarak benimsemesi, din ile siyasetin ontolojik kesişimini kanıtlar niteliktedir (Turan, 2014, s. 131). 5. yüzyılda Güney Rusya steplerinde yükselen Hazar egemenliği, Ön Asya'nın teopolitik dengeleri içerisinde Museviliği stratejik bir kalkan olarak konumlandırmıştır. Doğu Roma'nın önce Sasanilerle, ardından yükselen Arap-İslam ordularıyla sürdürdüğü yıpratıcı mücadele, Hazarları bölgedeki güç dengeleri arasında kritik bir aktör olarak konumlandırmıştır. Fakat Sasanilerin yıkılmasıyla artan Doğu Roma baskısı, Hazarları Slav ve Avarlar ile ittifak kurmaya iterek İstanbul surlarına kadar uzanan bir meydan okumaya sürüklemiştir. Doğu Roma, yaşanan bu gelişmelerden sonra kendi devlet stratejisini Hazarlar ile Arapları savaştırma üzerinde şekillendirmiştir. Bu süreçte de Hazarlar ve Araplar arasında takribi olarak yüz yılı aşan bir savaş dönemi vuku bulmuştur. Gerçekleşen bu savaşlar, nizâmî bir savaş düzeni ile yaşanmamış olup vur kaç saldırılarından ibaret olmuştur. Her iki tarafın birbirine üstünlük sağlayamadığı muhtelif çarpışmalar sonucunda üçüncü ve dördüncü taraflar (Doğu Roma, Slav ve küçük prenslikler) kazançlı çıkmıştır (Ünal, 2014, ss. 276-277).

Tarafların birbirini tükettiği bu istikrarsız tablo, İslam ordularının askerî faaliyetlerinin ivme kazanmasıyla birlikte Hazar Kağanlığı açısından geri dönülemez bir jeopolitik eşige evrilmiştir. 737 yılına gelindiğinde Mervan komutasındaki İslam orduları karşısında geri çekilmek zorunda kalan Hazar kağanının, hayatını ve iktidarını korumak adına barış şartı olarak İslamiyet'i kabul etmesi, ruhanî bir teslimiyetten ziyade siyasi bir zaruret teşkil etmiştir. Ancak bu "zoraki ihtida", sağlam bir teolojik zeminden yoksun olduğu için yaklaşık üç yıl sonra şiddetli bir reddedişle sonuçlanmış ve Hazarlar 740 tarihinde Museviliği resmî din olarak ilan etmişlerdir.² Bulan Han'ın huzurunda Musevî, Hristiyan ve Müslüman bilginlerin katılımıyla gerçekleşen dinî münazara, Hazarların komşu devletlerin teolojik iddialarını tanıırken aynı zamanda onlara karşı müstakil bir yol çizme iradesini yansıtır. Hazar devlet aklı, dönemin iki süper gücünün dinlerini reddederek, herhangi bir küresel hegemonyanın güdümüne girmeyen Museviliği seçmek suretiyle teopolitik bir tarafsızlık ve egemenlik sahası inşa etmiştir (Artamonov, 2019, s. 344; Dunlop, 1967, ss. 83-84; Golden, 2007, s. 137; Özcan, 2020, ss. 184-185; Günay ve Güngör, 2021, s. 207; Turan, 2020, s. 90; Brook, 2018, s. 85). Bu tercihte, Arap ordularının Türklere yönelik sergilediği saldırgan tutum ve İslam'ı anlatmadaki yöntem hataları, Hazarların bu dinî sistemden soğumasına ve bir tepki olarak Museviliğe sığınmasına yol açmıştır (Kuzgun, 1985, s. 106). Söz konusu siyasi ve ideolojik tercih, bölgeye yönelen Musevi göçlerinin oluşturduğu toplumsal zeminle de desteklenmiştir.

Hazar yurdu, Doğu Roma İmparatoru Romanos döneminde (919-944) uygulanan ağır dinî baskılar ve zorla Hristiyanlaştırma politikalarından kaçan Museviler için güvenli bir sığınak olmuş; bu göç hareketleri Museviliğin Hazar topraklarında sosyokültürel bir taban bulmasını sağlamıştır (Brook, 2018, ss. 80-81; Tanyu, 1978, ss. 55-57; Turan, 2020, s. 90; Günay ve Güngör, 2021, s. 208).

8. yüzyılın bu güçlü devleti, Hristiyan Doğu Roma ve Müslüman Araplar karşısında benliğini koruma kaygısıyla, her iki tarafın da itibar etmediği Museviliği stratejik bir denge unsuru olarak ileri sürmüştür (Gömeç, 2025, s. 232; Günay ve Güngör, 2021, s. 206; Kuzgun, 1985, s. 107). Siyasi bağımsızlığın sürdürülebilmesi için kültürel öncülüğün yitirilmemesi gerektiğini fark eden Hazar Kağanlığı, Musevilik vasıtasıyla Doğu Roma ve Arap devletleri karşısında teolojik bir denklik ve egemen eşitlik sağlamıştır (Bulduk, 2019, s. 154; Bulduk, 2014, s. 45; Bozkurt, 2018, ss. 124-125; Artamonov, 2019, s. 345). Bu siyasi pragmatizme sosyoekonomik saikler de eklenmiş; İpek Yolu üzerinde etkin olan Musevî tüccarlar ile kurulan simbiyotik ilişki, devletin refahını artırırken dinsel bir korumacılığı da beraberinde getirmiştir (Ünal, 2014, ss. 280-281). Hazar kağanının bir cami minaresini

² Mervan'ın gerçekleştirdiği bu başarılı seferin ardından bölgeyi Müslüman olan Hazar kağanı aracılığıyla kontrol etme düşüncesi onun siyasi öngörüsünün askerî dehasıyla aynı seviyede olmadığının en büyük göstergesiydi. Bu başarı Araplar için ilerlemelerine sürekli engel olan ve tehdit teşkil eden Hazarları ortadan kaldırma fırsatı sağlamış olsa da bu şans onu yaratan kişi tarafından heba edilmişti (Dunlop, 1967, ss. 84-85). Arapların yakaladıkları stratejik fırsatı değerlendirememeleri kısa bir süre içerisinde Hazarların zorla dayatılan İslamiyet'i bırakarak Museviliği kabul etmeleri ile sonuçlanmıştır. Hazarların yaşadığı bu dini dönüşüm de onların dönem siyasetinde etkin bir güç olma yolunda önlerini açan kilit bir gelişme olmuştur.

yıkılarak Müslüman coğrafyadaki bir havranın intikamını alması, Musevî tebaanın hâmesi olma iradesinin de sarsıcı bir örneğidir (Şeşen, 2010, s. 47). Hazar yurdu, çok kültürlü bir kavşak olarak Musevilğin üçüncü bir semavî rakip olarak yükselmesine imkân tanımış (Golden, 2007, s. 153), başkent İtil'deki yedi yargıçlı mahkeme nizamı ise devletin teokratik bir baskı yerine çoğulcu bir adalet anlayışı üzerinden meşruiyet devşirdiğini kanıtlamıştır (Günay ve Güngör, 2021, s. 207).³ Bu bakımdan Musevilik, her ne kadar yönetici zümre ile sınırlı kalsa da tarihteki özgün yerini tayin eden stratejik bir egemenlik hamlesi olarak varlık göstermiştir.

4. Balkanlar'da Bulgar Kimliği ve Hristiyanlaşma

Hristiyanlık, tanrısal esin yani vahiy esasına dayanan semavi bir dinî sistemidir. "Hristos"a (Christ) inananların dini anlamına gelen bu öğretisi; vahiy ve kutsal kitaba dayanan, özde tek Tanrılı olmakla birlikte sonradan üçlemeye (teslis/trinite) yer vermiş ilahi kaynaklı bir itikattır. Peygamber İsa'nın merkezî bir konumda yer aldığı bu dinî inançta, Meryem'in kutsal bakireliği ve İsa'nın Tanrı'dan intikal eden "kutsal bir ruh" vasıtasıyla tecelli ettiği düşüncesi, doktrinin temel prensibini meydana getirmektedir (Turan, 2014, s. 117; Tümer ve Küçük, 1993, s. 232).

Türk toplumlarının dinî tarihleri tetkik edildiğinde, evrensel dinlerle kurulan temaslar silsilesinde İslamiyet'in ardından en geniş yankıyı bulan ve taraftar devşiren sistemin Hristiyanlık olduğu görülmektedir. Ancak bu ihtida süreci, Türk toplulukları için çoğu zaman sadece ruhanî bir dönüşüm değil, etnik bir çözülmenin de başlangıcı olmuştur. Ortodoksluk başta olmak üzere muhtelif mezhepler vasıtasıyla Doğu Avrupa, Balkanlar, Anadolu ve Rusya sathına yayılan bu din, Türk boylarının bazı istisnalar dışında sadece Hristiyanlaşmasına değil, aynı zamanda Türklüklerinden uzaklaşıp Slavlaşmalarına da yol açmıştır. Bu durumun en tipik ve sarsıcı örneği ise Bulgarlardır (Günay ve Güngör, 2021, s. 181, 189).

Bulgarların Balkan coğrafyasındaki varlığı, Doğu Roma'nın Ortodoks hegemonyası ile Frankların Katolik yayılmacılığı arasında stratejik bir sıkışmışlık hikâyesidir. Bu coğrafyada yaşayan Bulgarlar, uzun süren bir değişim süreci içerisinde Hristiyanlaşmaya karşı koyamamış ve eski Türk dinini terk ederek Ortodoks Hristiyanlığı benimsemek mecburiyetinde kalmışlardır. Tuna Bulgarları için Boris Han'ın başa geçmesi, bu teopolitik dönüşümün milâdıdır. Boris Han, hükümdarlığının ilk yıllarında Doğu Roma'nın Ortodokslaştırma baskısına karşı Franklarla ittifak arayışına girmişse de askerî sahada aldığı mağlubiyetler ve Sırpların bölgede bir güç odağı olarak yükselmesi, Bulgarları siyasi bir yalnızlığa itmiştir. 864 yılında kıtlık ve Doğu Roma'nın eş zamanlı saldırısı altında kalan Boris Han, ordusunu savunamayacak noktaya gelince, devleti mutlak bir yıkımdan kurtarmak adına acele bir hamleyle Hristiyan olduğunu ilan etmiştir. Bu tercih, bir hidayet arayışından ziyade tehlikeli siyasi konjonktürden kurtulma gayesi taşıyan rasyonel bir hayatta kalma refleksidir (Kafesoğlu, 1982, ss. 107-108; Tekin, 1987, ss. 8-9; Eroğlu, 2021, ss. 13-14).

Boris Han'ın vaftiz sonrası izlediği diplomasi, dinin bir bağımsızlık enstrümanı olarak nasıl kurgulandığını kanıtlar niteliktedir. Doğu Roma'nın tahakkümü altına girmemek adına Papa I. Nikola ile kışkırtıcı bir dirsek teması kuran Boris, İstanbul'dan özerk bir Bulgar kilisesi talep ederek devletin bağımsızlığını kilise üzerinden tahkim etmiştir. Selanikli kardeşler Kiril ve Methodius'un bilgisiyle İncil'i Slav diline çevirterek millî bir ruhban sınıfı oluşturmuş, yeterli sayıya ulaşınca da Doğu Romalı din adamlarını ülkeden kovarak dış tesirleri asgariye indirmiştir (Karatay, 2024, ss. 163-165, 238-240; Kafesoğlu, 1982, s. 108; Tekin, 1987, ss. 9-10). Ancak bu pragmatik başarı, Bulgar ve Slav unsurlarının harmanlanmasıyla sonuçlanarak Türk kültürünün temel unsurlarının kaybedilmesine yol açmıştır.

³ Söz konusu çoğulcu adalet anlayışını kanıtlar nitelikte olan el-Mesudi'nin ifadeleri şu şekilde aktarılmaktadır: "Bu ülkedeki [Hazarlar] baskın unsur Müslümanlardır, çünkü kraliyet ordusunu onlar oluşturmaktadırlar. Bu ülkede Ârsiyah olarak bilinirler ve Harezm çevresinden gelen göçmenlerdir. ...Ek olarak Müslüman yargıçları (qudât) vardır. Hazar başkentindeki gelenek yedi yargıç bulunmasıdır. Bunlardan ikisi Müslümanlar içindir, ikisi Tevrat'a göre hüküm veren Hazarlar içindir, ikisi İncil'e göre hüküm veren Hristiyanlar içindir ve biri de Saqaliba, Rus ve diğer paganlar içindir, pagan hukukuna göre, yani teorik prensiplere göre hüküm verirler. Hiçbir bilgileri olmayan ciddi bir dava ortaya çıktığında Müslüman yargıçların önüne gelirler ve orada İslam hukukunun koyduğu şeyi uyarak davalarını savunurlar... Eğer Müslümanlar ve Hristiyanlar orada anlaşarlarsa, Kral onlarla başa çıkamaz." (Pritsak, 1978, s. 266).

Boris ve halefleri, Hristiyan halkı devlete entegre etmek için milli bir kilise kurarak doğru bir siyasi adım atmış olsalar da bu durum Bulgarların Slav unsuru içerisinde erimesiyle neticelenmiştir (Feher, 1984, s. 55). Böylelikle Hristiyanlık, Tuna Bulgarları için bekayı sağlayan siyasi bir kalkan işlevi görmüş; lakin bu kalkan, millî kimliğin tarihsel sürekliliğini zedeleyen bir asimilasyonun bedeli olarak ödenmiştir.

5. İslamiyet'in Kabulünde Sosyopolitik Sentez

İslamiyet, tanrısal esin kaynaklı evrensel bir dindir. Musevilik ile Hristiyanlık dünyanın birçok yerine yayılmış olsa da Mekke ve Medine kentlerinin bulunduğu Hicaz bölgesinde tutunamamıştır. Bu tarihî atmosferde Muhammed, halkın putlara taptığı ve çok tanrıcılığın hâkim olduğu bir ortam içerisinde 571 yılında Mekke'de doğmuş; 40 yaşına geldiğinde ise "Tanrıya/Allah'a bağlanmak, teslim olmak" anlamlarına gelen İslam dininin peygamberliğini üstlenmiştir (Turan, 2014, s. 120; Tümer ve Küçük, 1993, s. 299). 7. yüzyılın başlarında Arabistan'da ortaya çıkan bu din, dört halife devrinde bilinen dünyanın büyük bir bölümüne yayılmış ve ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Türklerle temasa geçmiştir. Ancak Türkler arasında yoğun bir yayılımın gerçekleşmesi 10. yüzyılı bulmuş, bu süreç 13. ve 14. yüzyıllarda kitleselleşerek 18. ve 19. yüzyıllara kadar devam eden bir süreklilik arz etmiştir (Günay ve Güngör, 2021, s. 217; Erdem, 1998, s. 88).

Tarihî süreç içerisinde Türk-Arap münasebetleri, özellikle Emevî döneminde istilacı politikalar ve Müslüman Araplar haricindeki toplumlara yönelik olumsuz tavırlar nedeniyle şiddetli bir savaş safhasına girmiştir. Emevîlerin bu baskıcı siyaseti Türklerde nefret uyandırmış ve İslamiyet'in yayılmasını geciktirmiştir (Yıldız, 1992, s. 23; Yazıcı, 1992, ss. 27-28). Ancak hilafetin Abbasilere geçmesiyle birlikte, ılımlı bir yaklaşım sergilenmesi Türklerin bu dine bakışını müspet yönde etkilemiştir (Kitapçı, 2005, s. 134; Ecer, 1996, s. 488; Akyüz, 2022, s. 8). Bu dostane sürecin en somut mihenk taşı, 751 yılındaki Talas Savaşı'dır. 2. Kök Türk Kağanlığı'nın inkırazından sonra Türkistan'da doğan siyasi iktidar boşluğu, Çin ve Arap ordularını karşı karşıya getirmiş; Karluk Türklerinin saf değiştirerek Araplara katılmasıyla Çin büyük bir yenilgiye uğramıştır. Bu zafer, Türklerin İslam dinine yönelmelerine yol açan temel bir dönüm noktası olmuştur (Merçil, 2013, s. 15; Ercilasun, 2020, s. 99; Ünal, 1968, s. 29; Göksu, 2025, ss. 84-86; Akkoyun, 2013, s. 28; Turan, 1946, s. 466; Turan, 2020, s. 159; Yıldız, 1992, ss. 18-19; Yıldız, 2011, ss. 73-75; Akyüz, 2022, s. 9).

İslamiyet'in geniş kitlelere ulaşması ise Samanîler döneminde, ticari faaliyetler ve yerleşik hayatın getirdiği sosyal etkileşim vasıtasıyla vukua gelmiştir. Samanîler döneminde gazi ve sufiler için üs hâline gelen yerleşim yerlerinde, Türklerin Müslümanlarla kurduğu birlikte yaşama tecrübesi, dinî yayılımın en önemli amili olmuştur (Günay ve Güngör, 2021, ss. 258-260).

İslamiyet'in Türkistan'daki bu genişlemesine benzer bir barışçıl dönüşüm süreci, kuzeydeki ticaret havzalarında da tecelli etmiştir. 10. yüzyıldan önce İslamiyet'i kabul eden ilk Türk topluluğu olan İtil (Volga) Bulgarları, herhangi bir silahlı çatışma olmaksızın tamamen ticari münasebetler ve stratejik konumları gereği İslam medeniyetiyle tanışmışlardır. Bulgar Hanı İlteber Almuş'un rüyasında gördüğü bir hidayet rivayetiyle başlayan süreç, Abbasi halifesi Muktedir Billah'tan İslam'ı öğretecek bir heyet talep etmesiyle resmî bir nitelik kazanmıştır (Esin, 1978, ss. 161-162; Baştav, 1987, ss. 188-190; Yazıcı, 1992, ss. 68-69; Turan, 2020, ss. 170-171; Gömeç, 2025, ss. 307-309; Koç, 2021, s. 141; Merçil, 2013, s. 28; Yıldız, 1992, ss. 26-27; Selçukoğlu ve Hacımustafaoğlu, 2024, ss. 22-23; Yazıcı, 2015, ss. 405-406, 408-409; Günay ve Güngör, 2021, ss. 287-288).

Bulgar Hanı İlteber Almuş'un Abbasi hilafetiyle kurduğu bu temas hem Hazarların bölge içerisindeki siyasi baskısını azaltmak hem de Bulgar yurdunun sahip olduğu stratejik konumu İslam ticaret ağlarına entegre ederek sağlamlaştırma gayesi taşıyan rasyonel bir pragmatizmin ürünüdür. İtil Bulgarlarının diplomatik ve ticari saikler barındıran ihtidası Türk dünyasında İslamiyet'in yayılışı açısından bir meşruiyet zemini oluştururken; söz konusu bu stratejik dönüşümün Türkistan'daki büyük halkasını Karahanlılar teşkil etmiştir.

Karahanlı devlet geleneği içerisindeki din değişikliği de sadece inanç dönüşümü ile sınırlı kalmayarak Samanî tehdidine karşı geliştirilen bir beka stratejisi ve iç iktidar mücadelelerinde

işlevselleştirilen siyasal zemin olarak tezahür etmiştir. Nitekim, Oğulcak Kadir Han hükümdarlığı zamanında yoğunlaşan Karahanlı-Samanî rekabetinin şekillendirdiği siyasi konjonktürde Karahanlılara sığınan Samanî prensi Ebû Nasr'ın Artuç'a yerleşmesi, bölgede bir cami inşasıyla somutlaşan ve ticaret ağlarıyla tahkim edilen yeni bir sosyoekonomik etkileşim alanı yaratmıştır. Bu bölge dâhilinde Oğulcak Kadir Han'ın yeğeni Satuk'un Ebû Nasr ile kurduğu temaslar, İslamiyet'in idari ve iktisadi bir ağı anahtarı olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Hem siyasi hem de ticari münasebetlerin doğal bir neticesi olarak İslamiyet ile tanışan Satuk, tıpkı İtil Bulgar Hükümdarı İlteber Almuş gibi rüya motifi ve hidayet anlatılarıyla temellendirilen bir süreçle bu yeni akideyi benimseyerek "Abdülkerim" adını almıştır. Bu ihtida onun amcasına karşı giriştiği taht mücadelesinde stratejik bir meşruiyet kaynağı olarak da kullanılmış; neticede kazanılan iktidar rekabetinin ardından "Buğra Han" unvanıyla tahta çıkan Satuk, İslamiyet'i devletin resmi doktrini ilan etmiştir (Huncan, 2007, s. 120; Pritsak, 1977, s. 253; Kitapçı, 2004, ss. 313-314, 329; Genç, 1981, s. 39; Koca, 1996, s. 271; İbnü'l-Esîr, XI, s. 81; Merçil, 2013, s. 32; Göksu, 2025, s. 128; Yıldız, 1992, ss. 34-35). Karahanlı hakimiyet sahasında İslamiyet'in kabul görmesi ve bölgedeki ticaret ağlarıyla bütünleşmesi, bu dinin muhtelif Türk toplumları arasında yayılmasını da hızlandırmıştır.

Karahanlılar nezdinde bir devlet doktrinine dönüşen bu ihtida hareketi, kısa süre içerisinde Oğuz kütleleri ve Selçuklu hanedanının kurucu figürü olan Selçuk Bey için de belirleyici bir stratejik rota çizmiştir. 10. yüzyılın ikinci yarısında Yengi-kent'ten Cend bölgesine gerçekleşen göç süreci, Selçuk Bey ve ona bağlı Oğuz kitleleri açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Selçuk Bey'in Oğuz Yabgu Devleti ile yaşadığı siyasi ihtilaflar, kalabalıklaşan kitlenin yol açtığı yer darlığı ve otlak yetersizliği gibi şartlar bu göçü zorunlu kılmıştır. Selçuk Bey, yaşanan gelişmeler neticesinde Sırderya (Seyhun) kıyısındaki bu yeni yurdunda siyasi ve sosyal şartlar çerçevesinde İslamiyet'i kabul etmiştir. Cend havzasının Müslüman nüfus yoğunluğunu ve Yabgu idaresinin buradaki zayıflığını bir fırsat olarak değerlendiren Selçuk Bey, bölgenin jeopolitik dengelerini süratle kavrayarak din değiştirmeyi yeni çevrede tutunabilmenin ve yerel unsurlarla kaynaşarak geniş kitlelere hükmedebilmenin temel şartı olarak addetmiştir. Bu ihtida hareketi, sosyal açıdan Kınık boyuna geniş bir insan kaynağı ve lojistik destek sahası kazandırırken; siyasi bakımdan ise Selçuk Bey'in eski metbûu olan Yabgu'ya vergi vermeyi "Müslümanlar kâfirlere haraç vermez" gerekçesiyle reddetmesine ve egemenlik davasını hukuki-dinî bir yasallık zeminine oturtmasına imkân tanımıştır (Kafesoğlu, 1972, ss. 7-10; Turan, 2008, ss. 66-68; Turan, 2020, s. 176; İbnü'l-Esîr, IX, ss. 361-362; Merçil, 2013, s. 52; Koca, 1996, s. 271). Selçuk Bey'in Müslüman olduktan sonra takip ettiği politika, din değiştirme hadisesinin bir meşruiyet inşası ve güç kazanma aracı olarak konumlandırıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Selçuk Bey'in Cend havzasında attığı bu stratejik adım, Türkistan coğrafyasını sarsan çok daha geniş çaplı bir sosyopolitik dalganın parçasıdır. Selçuklu çekirdek kadrosunun İslam dairesine girdiği bu süreç içerisinde bozkırın derinliklerinde Türk devlet geleneğinin toplumsal tabanını kökten değiştirecek kitlesel bir inkişaf yaşanmaktaydı. Öyle ki, 960 yılında 200.000 obalık muazzam bir Türk kitlesinin İslamiyet'i kabul etmesi (İbnü'l-Esîr, VIII, s. 460), Türk siyasal kültüründeki din değiştirme pragmatizminin en somut kitlesel tezahürüdür. Bu kitlesel din değiştirme hareketi, her ne kadar Karahanlı hakimiyet sahasındaki Karluk, Yağma, Çiğil ve Tuhsı gibi boylara atfedilse de (Sümer, 2024, 99; Yıldız, 1992, s. 40), aynı dönemde Cend ve Seyhun boylarında varlık gösteren Oğuz kütlelerinin de bu genel atmosferden etkilendiği aşikardır (Turan, 2008, ss. 66-67; Turan, 1980, s. 37; Günay ve Güngör, 2021, s. 269). İslam kaynağının bahsettiği ve her bir obanın nüfusu hesaba katıldığında birkaç milyona tekabül eden bu nüfus projeksiyonu modern perspektifte abartılı görünse de asıl önemli olan husus niceliksel büyüklük değil, yaşanan niteliksel kırılmadır.

Söz konusu dinî dönüşümün mahiyetini kavrayabilmek için Türklerin İslamiyet'i benimseme deneyimini dinî, kültürel ve siyasi etkenlerin birlikte şekillendiği çok katmanlı bir tarihsel süreç olarak değerlendirmek gerekir. Zira Türklerin İslamiyet'i kabulü bir taraftan eski inanç sistemi ile İslam arasındaki yapısal uyumdan beslenirken, diğer taraftan dönemin siyasi ve ekonomik şartlarının sunduğu yeni fırsatlarla da yakından ilişkilidir.

Türklerin İslamiyet'i kabul süreci, teolojik bir hidayet hikâyesinin ötesinde, eski Türk inanç sistemiyle yeni dinin ontolojik uyumu ve Abbasiler döneminde gelişen siyasi pragmatizmin sarsıcı bir sentezidir. Türklerin büyük bir çoğunluğunun herhangi bir haricî baskı olmaksızın kendi istekleriyle bu dini benimsemeleri (Tanyu, 1978, s. 117; Günay ve Güngör, 2021, s. 261; Akkoyun, 2013, s. 29), Kök Tengri dini ile İslamiyet arasındaki derin yapısal benzerliklerden neşet etmiştir. Eski Türk dinindeki tek Tanrı düşüncesi, puta tapıcılığın reddi, kurban ibadeti, ruhun ölmezliği ve ahiret inancı gibi unsurlar, İslamî akidelerle kolayca bağdaşmıştır. Özellikle Türk "alplık" ülküsü ile İslam'ın "cihat" ve "gazilik" anlayışı arasındaki ahlakî örtüşme, Türklerin fütuhât azmini evrensel bir egemenlik vizyonuna dönüştürmüştür (Turan, 2020, ss. 168-169; Turan, 1946, s. 468; Ecer, 1991, s. 42; Usta, 2016, ss. 19-21; Günay ve Güngör, 2021, ss. 266-268; Merçil, 2013, s. 16).

İhtida sürecinin sosyopolitik cephesinde ise Abbasilerin Türkleri ordunun ve devlet idaresinin en üst kademelerine getirmesi, Türk soylu unsurlar için yeni bir siyasi yükseliş ve ekonomik kalkınma kapısı aralamıştır (Koca, 1996, s. 268; Günay ve Güngör, 2021, ss. 243-244, 249; Ünal, 1968, s. 31; Akyüz, 2022, s. 9). Bu dostane tutum, İslamiyet'in kabulünü stratejik bir avantaja dönüştürmüştür. Ayrıca, Talas Savaşı'ndan sonra Batı Türkistan'ın İslam egemenliğine girmesiyle birlikte Müslüman tacirlerle aynı ticaret yollarını kullanan Türkler, İslamiyet'in tanıdığı ticari haklardan yararlanarak ekonomik bir entegrasyon sürecine girmişlerdir (Ünal, 1968, s. 30). Bu durum, dinî tercihin Türkistan'dan tüm Türkçe konuşan coğrafyalara kadar uzanan bir "stratejik adaptasyon" neticesi olduğunu kanıtlar niteliktedir (Melikoff, 1996, s. 133).

Dolayısıyla İslamiyet, Türk toplumları için sadece ruhanî bir sığınak değil, millî kültürü muhafaza ederek cihan hâkimiyeti mefkûresini mühürleyen evrensel bir medeniyet dairesidir. Diğer dinî tercihlerde müşahade edilen asimilasyon riskinin aksine İslamiyet, Türk kimliğinin tarihsel gelişim sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ihtida hareketi, birden fazla siyasi ve sosyal merhalenin neticesinde şekillenmiş, çok katmanlı bir beka stratejisinin nihai zaferidir.

SONUÇ

Türk devlet geleneğinde din değiştirme olgusu, tarihsel süreç içerisinde salt bir ruhanî arayış veya metafizik bir hidayet öyküsü olarak değil; aksine devletin bekasını hedefleyen, jeopolitik riskleri minimize eden ve egemenlik sahasını yeniden tanımlayan rasyonel bir stratejik adaptasyon süreci olarak tezahür etmiştir. Bu çalışma boyunca tetkik edilen Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve nihayetinde İslamiyet tercihleri, Türk devlet aklının küresel güç dengeleri karşısında geliştirdiği teopolitik manevraların birer yansımasıdır. Mevcut literatürdeki "araştırma boşluğu" olarak saptanan din değişimlerinin yalnızca teolojik benzerliklerle açıklanması sığlığına karşın, bu makale söz konusu dönüşümlerin arkasındaki "siyasi pragmatizm" ve "egemenlik inşası" motorlarını gün yüzüne çıkarmıştır.

Analiz edilen ilk büyük kırılma noktası olan Budizm ve Maniheizm tercihleri, özellikle Uygur Kağanlığı örneğinde görüldüğü üzere, yerleşik hayata geçişin getirdiği sosyoekonomik zorunluluklar ve Çin'in felsefî hegemonyasına karşı bir "üçüncü yol" inşasıdır. Ancak Maniheizm örneğinde müşahade edildiği üzere, dinin savaşçı bozkır karakteriyle kurduğu ontolojik uyumsuzluk ve elit kesimle sınırlı kalması, bu tercihin siyasi bir tasfiyeyle sonuçlanmasına yol açmıştır. Bu durum, devlet aklının dinî tercihlerde toplumsal doku ve askerî dinamizm arasındaki hassas dengeyi kuramadığında, beka hamlesinin bizzat varoluşsal bir tehdide dönüşebileceğini kanıtlar niteliktedir.

Hazar Kağanlığı'nın Musevilik tercihi ile Tuna Bulgarlarının Hristiyanlaşma süreci ise dış politika ve demografik entegrasyonun dinî kisve altındaki tezahürleridir. Hazarlar, Hristiyan Doğu Roma ve Müslüman Arap blokları arasında tarafsız kalarak ticari bağımsızlıklarını korumak adına Museviliği bir "diplomatik kalkan" olarak kullanmışlardır. Buna karşın Tuna Bulgarları, Boris Han döneminde Doğu Roma askerî kuşatması ve Slav nüfusun sayısal üstünlüğü karşısında, devleti mutlak bir yıkımdan kurtarmak için Ortodoksluğu resmî doktrin hâline getirmişlerdir. Ancak burada vurgulanması gereken can alıcı husus, Hristiyanlık tercihinin Bulgar devletine siyasi bir süreklilik kazandırmasına rağmen,

Türk milli kimliğinin Slav potasında erimesiyle sonuçlanmış olmasıdır. Bu, makalenin savunduğu “kimlik muhafazası ile stratejik adaptasyon arasındaki gerilim” tezinin en somut tarihî vesikasıdır.

İslamiyet’in kabulü ise bu tarihî arayışlar silsilesinde nihai evreyi temsil etmektedir. İslamiyet’in Türkler arasında geniş kitlelere yayılması, sadece Talas Savaşı gibi askerî başarılarla veya Kök Tengri diniyle olan ontolojik benzerliklerle açıklanamaz. İslamiyet’i diğer tercihlerden ayıran temel fark, Türk “alplık” ülküsü ile “cihat/gazilik” anlayışının kurduğu muazzam ahlaki ve sosyolojik simetridir. Abbasiler döneminde Türklerin ordunun ve bürokrasinin en üst kademelerine getirilmesi, dinî tercihi bir “siyasi ilerleme” ve “ekonomik kalkınma” enstrümanına dönüştürmüştür. İslamiyet, Bulgarların Hristiyanlaşmasında görülen asimilasyon riskinin aksine, Türk kimliğini evrensel bir medeniyet dairesine eklemleyerek onu tahkim etmiş ve tarih sahnesinde kalıcı kılmıştır.

Nihayetinde bu çalışma göstermiştir ki; Türk toplumlarında din değiştirme, teolojik bir kopuştan ziyade tarihsel bir sürekliliğin parçasıdır. Türk devlet aklı, karşılaştığı her yeni inanç sistemini, kendi egemenlik vizyonu ve cihan hâkimiyeti mefkûresi çerçevesinde filtrelemiştir. Budizm, Maniheizm, Musevilik ve Hristiyanlık gibi tercihler yerel veya geçici başarılar sağlarken; İslamiyet, Türk kültür kodlarıyla kurduğu tam uyum sayesinde millî benliğin muhafaza edildiği evrensel bir sentez yaratmıştır. Bu makale, Türk toplumlarının din değişimlerini teopolitik bir mercekten okuyarak, Türk devlet geleneğinin tarihsel kırılmalar karşısında gösterdiği esneklik ve pragmatik adaptasyon kabiliyetinin altını çizmektedir. Gelecek çalışmaların, bu teopolitik çerçeveyi modern dönemdeki sekülerleşme ve kimlik inşası süreçlerine teşmil etmesi, literatürdeki bu boşluğun tamamen kapanmasına katkı sağlayacaktır.

Extended Summary

Research Problem and Objective

The phenomenon of religious conversion in Turkish history, which represents one of its most critical turning points, is predominantly addressed in existing literature through the lens of theological similarities or narratives of spiritual enlightenment. However, such approaches prove insufficient in explaining how the pragmatic statecraft of the steppe conceptualised religious preferences as sophisticated political instruments. The primary objective of this study is to analyse the processes of transition to Buddhism, Manichaeism, Judaism, Christianity and finally Islam amongst Turkish societies, not as a spiritual quest, but as a series of “strategic adaptations” and “theopolitical manoeuvres” aimed at ensuring state survival. The research seeks to answer whether religious change in the Turkish state tradition constitutes a rational choice developed to consolidate sovereignty in the face of global power dynamics involving the Chinese, Eastern Roman and Muslim Arab empires.

Methodology

The study employs qualitative research methods, specifically historical analysis and document review techniques. Primary sources, including inscriptions and travelogues, alongside contemporary academic literature, have been filtered through the prism of “political pragmatism,” which serves as the main thesis of the paper. Each religious transformation is evaluated as a case study, considering the geopolitical conditions of the period, the economic requirements of the state and external threat perceptions within a comparative perspective. In particular, the CARS (Create a Research Space) model has been applied to address the “research gap” in the literature regarding theopolitical analysis.

Findings

The findings of the research demonstrate that the Turkish state mind managed religious preferences across three primary axes. Firstly, the “Third Way Strategy”: the adoption of Manichaeism by the Uyghurs and Judaism by the Khazars represents an effort to construct an independent political identity without falling under the religious-cultural hegemony of great powers

such as China, Eastern Roman, or the Muslim Arab. While Manichaeism provided the commercial discipline required for the transition to settled life, Judaism served as a diplomatic shield for the Khazars' commercial neutrality. Secondly, "Existential Adaptation": the Christianisation of the Danube Bulgars is identified as a radical "survival manoeuvre" performed by a state under military and demographic siege to avoid annexation by Eastern Roman. Boris's struggle for an autonomous church represents the pinnacle of using religion as an instrument of independence. Thirdly, "Ontological Alignment and Permanence": the acceptance of Islam, unlike other religions, is both a political and a sociological synthesis. The alignment of the "alp" ideal with the concept of "jihad" and "ghaza" has led to the finding that Islam is the only universal system that fortified rather than assimilated Turkish identity.

Conclusion and Discussion

The definitive conclusion reached by this study is that religious conversion amongst Turkish societies was directly correlated with the foreign policy requirements and socioeconomic objectives of the state at the time. Preferences such as Buddhism and Manichaeism remained limited to the elite level and resulted in political liquidations as they failed to achieve full alignment with the social fabric. As seen in the case of Christianity, certain preferences extended the political lifespan of the state but led to the erosion of national identity through assimilation. However, because Islam possessed structural features that achieved the highest compatibility with the Turkish state tradition's vision of "universal sovereignty", it became the final and permanent synthesis of Turkish history. This study demonstrates that reading religious changes through a theopolitical lens plays a key role in understanding the historical flexibility and pragmatic adaptation capabilities of Turkish state strategy.

KAYNAKÇA

- Akkoyun, T. (2013). Türklerin İslamiyeti kabulü ve devlet yönetimindeki etkileri. *Türkoloji Üzerine Araştırmalar*, (7), 7–37.
- Akyüz, H. (2022). Türklerin İslamlaşması sürecine sosyal psikolojik bir bakış. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 5(26), 7–26. <https://izlik.org/JA86MN58TU>
- Artamonov, M. İ. (2019). *Hazar tarihi* (D. A. Batur, Çev.). Selenge Yayınları.
- Bang, W. ve Gabain, A. V. (1929). *Türkische Turfan-Texte* (Cilt 2). Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Baştav, Ş. (1987). İtil (Volga) Bulgar Devleti. *İçinde Tarihte Türk devletleri* (Cilt 1, ss. 183–194). Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Baykuzu, T. D. (2007). V. yüzyılda Hunlar ve Budizm. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (34), 193–214. <https://izlik.org/JA49DX97YM>
- Bilal, M. (2018). Budizm inancının Türk devletleri üzerindeki etkisi. *Anasay*, (6), 63–80. <https://izlik.org/JA24YT35NB>
- Bozkurt, F. (2018). *Türklerin dini*. Salon Yayınları.
- Brook, K. A. (2018). *The Jews of Khazaria*. Rowman & Littlefield.
- Bulduk, Ü. (2014). İpek Yolu'nda kültürel etkileşim: 6-10. yüzyıllarda ticaret, siyaset ve din. F. Atasoy (Ed.), *İpek Yolu'nda Türk kültür mirası* içinde (ss. 40–45). Türk Yurdu.
- Bulduk, Ü. (2019). Religious conversion in Turks according to cultural history sources. K. Belek ve N. A. Uulu (Ed.), *Kırgız tarihinin güncel meseleleri: Dünü, bugünü ve geleceği tarihçi, şarkiyatçı Prof. Dr. Anvarbek Mokeev armağanı* içinde (ss. 153–162).

Çandarlıoğlu, G. (2002). Uygur devletleri tarihi ve kültürü. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler içinde* (Cilt 2, ss. 193–214). Yeni Türkiye Yayınları.

Çandarlıoğlu, G. (2019). *Uygur devletleri tarihi ve kültürü*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Drompp, M. R. (2005). *Tang China and the collapse of the Uighur Empire*. Brill.

Dunlop, D. M. (1967). *The history of the Jewish Khazars*. Schocken Books.

Durmuş, İ. (2016). *Türk kültürüne giriş*. Akçağ Yayınları.

Ecer, A. V. (1991). Türklerin Müslüman olmalarında eski dini inançlarının rolü. *Milli Kültür*, (83), 42–44.

Ecer, A. V. (1996). Tarihte Türkler, İslâmiyet ve mezhepleri. *Erdem*, 8(23), 485–502. <https://izlik.org/JA54AA87YT>

Ekrem, E. (2002). Seyahatnamelere göre Göktürklerde Budizm. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler içinde* (Cilt 3, ss. 358–374). Yeni Türkiye Yayınları.

Ercilasun, K. (2020). *Türk tarihinin çağları*. Ötüken Neşriyat.

Ercilasun, K. (2022). Uygurlar. M. B. Çelik (Ed.), *İslam öncesi Türk tarihi ve kültürü içinde* (ss. 83–99). Nobel Yayınları.

Erdem, M. (1998). Geleneksel Türk dini ve İslam. *Dini Araştırmalar*, 1(2), 79–91. <https://izlik.org/JA28MZ99XF>

Eroğlu, E. (2021). Tuna Bulgarlarının din değiştirme ve milliyetlerini kaybetme meselesi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (46), 1–22. <https://izlik.org/JA83HE83YR>

Esin, E. (1978). *İslâmiyetten önceki Türk kültür târihi ve İslâma giriş*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Feher, G. (1984). *Bulgar Türkleri tarihi*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Genç, R. (1981). *Karahanlı devlet teşkilatı*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Golden, P. B. (2007). The conversion of the Khazars to Judaism. P. B. Golden, H. Ben-Shammai ve A. Róna-Tas (Ed.), *The world of the Khazars içinde* (ss. 123–162). Brill.

Göksu, E. (2025). *Türkler nasıl Müslüman oldu?*. Kronik Kitap.

Gömeç, S. Y. (2018). *Türk kültürünün ana hatları*. Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. Y. (2020a). *Şamanizm ve eski Türk dini*. Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. Y. (2020b). *Dişi Kurtun çocukları*. Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. Y. (2021). *Kök Türk tarihi*. Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. Y. (2023). *Uygur Türkleri tarihi*. Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. Y. (2025). *Türk tarihinden izler* (Cilt 2). Berikan Yayınevi.

Gözel, A. (2024). Budizm ve Uygurcada sutralar. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 8(1), 101–114. <https://izlik.org/JA49NK69PP>

Grousset, R. (2019). *Bozkır imparatorluğu* (M. R. Uzmen, Çev.). Ötüken Neşriyat.

Günaltay, M. Ş. (2006). *Dinler tarihi yeryüzündeki ilkel dinler* (S. Yıldız, Sad.). Kesit Yayınları.

Günay, Ü. ve Güngör, H. (2021). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dini tarihi*. Bilge Kültür Sanat.

Güngör, H. (2020). *Türk din etnolojisi*. Bilge Kültür Sanat.

- Huncan, Ö. S. (2007). *Türk hakanlığı Karahanlılar*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *El-Kâmil fi't-târîh* (A. Ağırakça, Çev., Cilt VIII). Bahar Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *El-Kâmil fi't-târîh* (A. Özaydın, Çev., Cilt IX). Bahar Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *El-Kâmil fi't-târîh* (A. Özaydın, Çev., Cilt XI). Bahar Yayınları.
- İzgi, Ö. (1986). *Kutluk Bilge Kül Kağan – Bögü Kağan ve Uygurlar*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İzgi, Ö. (1987). *Uygurların siyasi ve kültürel tarihi (hukuk vesikalarına göre)*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1972). *Selçuklu tarihi*. Milli Eğitim Basımevi.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk dini*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1982). Türk-Bulgarların tarih ve kültürüne kısa bir bakış. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, (10-11), 91-123. <https://izlik.org/JA66LY95GE>
- Kafesoğlu, İ. (2020). *Türk Milli kültürü*. Ötüken Neşriyat.
- Karakaş, S. (2016). Orhun Abideleri'nde teokrasi problemi ve yabancı dinlerin Türk bozkır idari anlayışına etkileri. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 158-199. <https://izlik.org/JA56YJ76EZ>
- Karatay, O. (2024). *Bulgarlar yitlik bir kavim*. Ötüken Neşriyat.
- Kasai, Y. (2020). Uyghur legitimation and the role of Buddhism. C. Meinert ve H. H. Sørensen (Ed.), *Buddhism in Central Asia I* içinde (ss. 61-90). Brill.
- Kirman, M. A. (2004). Din değiştirme olgusuna sosyolojik bir yaklaşım. *Dini Araştırmalar*, 6(18), 75-88. <https://izlik.org/JA27CH46JL>
- Kitapçı, Z. (2004). *İlk Müslüman Türk hükümdar ve hâkanları*. Yedikubbe Yayınları.
- Kitapçı, Z. (2005). *Yeni İslâm tarihi ve Türkler* (Cilt 1). Yedikubbe Yayınları.
- Klimkeit, H. J. (1990). Buddhism in Turkish Central Asia. *Numen*, 37(1), 53-69. <https://doi.org/10.1163/156852790x00034>
- Koca, S. (1996). Türkler ve İslâmiyet. *Erdem*, 8(22), 263-286. <https://izlik.org/JA69NG55ZZ>
- Koç, D. (2021). *İdil Bulgarları*. Selenge Yayınları.
- Kuzgun, Ş. (1985). *Hazar ve Karay Türkleri*. Üçbilek Matbaası.
- Ligeti, L. (1986). *Bilinmeyen İç Asya* (S. Karatay, Çev.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mackerras, C. (1972). *The Uighur Empire*. Australian National University Press.
- Mackerras, C. (2019). Uygurlar. D. Sinor (Der.), Ş. Tekin (Çev.), *Erken İç Asya tarihi* içinde (ss. 425-458). İletişim Yayıncılık.
- Mèlikoff, I. (1996). From God of Heaven to King of Men: Popular Islam among Turkic Tribes from Central Asia to Anatolia. *Religion, State & Society*, 24(2/3), 133-138. <https://doi.org/10.1080/09637499608431734>
- Merçil, E. (2013). *Müslüman Türk devletleri tarihi*. Bilge Kültür Sanat.
- Oymak, İ. (2009). İslam kaynaklarına göre Maniheizm. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 67-97. <https://izlik.org/JA32NB59WN>
- Ögel, B. (1955). Uygur Devletinin teşekkülü ve yükseliş devri. *Belleten*, 19(75), 331-376. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.1279121>

- Ögel, B. (2020). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ögel, B. (2022). *Türk kültür tarihine giriş* (Cilt 1). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özcan, A. T. (2020). *Hazar Kağanlığı ve etrafındaki dünya*. Kronik Kitap.
- Özyetgin, A. M. (2021). Uygurlar. A. Kanlıdere ve İ. Kemaloğlu (Haz.), *Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası kültür tarihi* içinde (ss. 81–104). Ötüken Neşriyat.
- Pritsak, O. (1977). Kara-Hanlılar. A. Adivar, R. Arat, A. Ateş, C. Baysun ve B. Darkot (Haz.), *İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 6, ss. 251–273). Milli Eğitim Basımevi.
- Pritsak, O. (1978). The Khazar Kingdom's conversion to Judaism. *Harvard Ukrainian Studies*, 2(3), 261–281.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.
- Rayman, H. (2016). *Eski Türklerde Üç din*. Karınca Yayınevi.
- Rudolph, K. (1977). *Die Gnosis*. Koehler & Amelang.
- Selçukoğlu, A. ve Hacımustafaoğlu, A. (2024). Türklerin İslamlaşmasında ticaretin ve Müslüman tüccarların rolü. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6(11), 15–28. <https://doi.org/10.53718/gttad.1384509>
- Sümer, F. (2024). *Oğuzlar Türkmenler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şeşen, R. (2010). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri*. Yeditepe Yayınevi.
- Tang, L. (2005). *A history of Uighur religious conversions (5th–16th centuries)*. Asia Research Institute.
- Tanyu, H. (1978). *Türklerin dini tarihçesi*. Türk Kültür Yayınu.
- Taşağıl, A. (2019). *Gök-Türkler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Taşağıl, A. (2021). *Uygurlar*. Bilge Kültür Sanat.
- Tekin, Ş. (1962). Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabul edililişinin 1200. yıldönümü dolayısı ile birkaç not (762–1962). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 10, 1–11. <https://izlik.org/JA37UH77UY>
- Tekin, Ş. (1976). *Uygurca metinler II*. Sevinç Matbaası.
- Tekin, T. (1987). *Tuna Bulgarları ve dilleri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, M. (2005). Eski Türklerde Budizm örneğine göre din-devlet ilişkileri (IV–V. yy.larda Kuzey Çin'deki “yabancılar”). XIV. *Türk Tarih Kongresi, Ankara: 9–15 Eylül 2002*, 113–173. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Togan, İ., Kara, G. ve Baysal, C. (2006). *Çin kaynaklarında Türkler Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Turan, O. (1946). Türkler ve İslâmiyet. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 4, 457–485.
- Turan, O. (1980). *Selçuklular ve İslamiyet*. Nakışlar Yayınevi.
- Turan, O. (2008). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Ötüken Neşriyat.
- Turan, O. (2020). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. Ötüken Neşriyat.
- Turan, Ş. (2014). *Türk kültür tarihi*. Bilgi Yayınevi.
- Tümer, G. ve Küçük, A. (1993). *Dinler tarihi*. Ocak Yayınları.

Türk Devlet Geleneğinde Din Değiştirmenin Siyasi Pragmatikliği

- Usta, A. (2016). Türklerin İslamlaşması üzerine bir tetkik. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(37), 13–29. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.11738>
- Ünal, M. (2014). İpek Yolu'nun Hazarlarda Yahudi kültürüne etkisi. F. Atasoy (Ed.), *İpek Yolu'nda Türk kültür mirası* içinde (ss. 273–283). Türk Yurdu.
- Ünal, T. (1968). Türkler nasıl Müslüman oldular. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 2(14), 28–31. <https://izlik.org/JA85DY73XE>
- Yazıcı, N. (1992). *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yazıcı, N. (2015). İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'nda İslâmiyet. *Yeni Türkiye*, 66, 402–420.
- Yıldırım, K. (2024). *Eski Türk tarihi* (Cilt 1). Ötüken Neşriyat.
- Yıldız, H. D. (1992). Türklerin Müslüman olmaları. K. Seyithanoğlu (Ed.), *Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi* içinde (C. 6, ss. 17–54). Çağ Yayınları.
- Yıldız, H. D. (2011). *İslâmiyet ve Türkler*. İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yurdaydın, H. G. ve Dağ, M. (1978). *Dinler tarihi*. Gündüz Matbaacılık.
- Zeren, M. E. (2017). Uygurlarda Maniheizm etkisi altında gelişen din-devlet ilişkisi. *Journal of Old Turkic Studies*, 1(2), 140–157. <https://izlik.org/JA28FL45HD>

 SUITDER SÖĞÜT İNŞAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ Sogut University Journal of Humanities and Social Sciences	
Makale Bilgileri:	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.
Article Information:	
Ethics Committee Approval:	It is exempt from the Ethics Committee Approval
Informed Consent:	No participants.
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	No conflict of interest.
Copyrights:	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.